«ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ» ԱՌԱՐԿԱՆ

Ինչպես ամեն առարկա, «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկան ևս ունի իր մասնահատուկ սահմանը: Ի տարբերություն «Հայ հին գրականություն» առարկայի, սա մասնավոր ուշադրությամբ ընդգծում է մատենագրական միավորի կրոնա-եկեղեցական բովանդակությունը: «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկան նվիրված է Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանությամբ սկսվող հայ թարգմանական և ինքնուրույն գրականության կրոնական և աստվածաբանական բովանդակության բանասիրական, աստվածաբանական վերլուծմանը: Կրոնաաստվածաբանական վերլուծումն իբրև կանոն ուղեկցվում է բանասիրական խնդրի քննությամբ և մատենագիտական տվյալների հաղորդմամբ: Այսպես, Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին խոսելիս ոչ միայն նրա կանոնական, երկրորդականոն ու պարականոն գրքերի մասին է խոսվում, այլև հայերեն թարգմանության թարգմանական առանձնահատկությունների, բնագրի հետ նրա հարաբերության, ինչպես նաև՝ Սուրբ գրքի ուսումնասիրության ասպարեզում Աստվածաշնչագիտության արձանագրած նվաճումների մասին:

Եկեղեցական մատենագրության պատմությունը սկսվում է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ավետարանական գործունեությամբ (Դ դ. սկիզբ) և հարատևում, հասնում է մինչև ԺԸ դարը:

Պատմագրական, ժամանակագրական, աշխարհիկ բնույթի երկերի լուսաբանությունը վերապահելով «Հայ հին գրականություն» առարկայի իրավասությանը՝ այս ձեռնարկում վերլուծվում և քննության են ենթարկվում հատկապես այն հեղինակների մատենագրական վաստակը, որոնք զգալի ավանդ են ներմուծել եկեղեցական մշակույթի անդաստանի մեջ: Բավական հանգամանալից խոսվում է եկեղեցական մշակույթի անքակտելի մասը ներկայացնող զանազան ժողովածուների (Տոնապատճառ, Հայսմավուրք, Ճառընտիր և այլն) մասին: Վեր է հանվում դրանց տեսական, գիտագործնական նշանակությունը: Անփոփ խոսք է ասվում նաև եկեղեցական մատենագրության տարբեր ժանրերի (դավանաբանական երկեր, սուրբգրային մեկնություններ, աղոթքներ, տեսիլքներ) վերաբերյալ:

Զանց առնելով երևույթի մասնակի կողմերը լուսաբանող առանձին հոդվածների հիշատակումը՝ յուրաքանչյուր նյութին հետևող «Գրականության»« բաժնում ներկայացված է ընդհանուր բնույթի աշխատությունների ցանկը:

Հակառակ ներկայանալի խորագրի՝ աշխատությունս ամենևին չի հավակնում նյութը ներկայացնել սպառիչ ընդգրկումով: Այդպիսին այն կարող է լինել թերևս մատենագրական միավորների լիակատար հաշվառումից և դրանց պատշաճ լուսաբանումից հետո միայն:

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ ժողովրդի պատմության շրջադարձային փուլերից է վաղ ավատատիրության ժամանակաշրջանը, երբ Հայաստանում տեղի ունեցան արմատական, կարելի է ասել՝ բախտորոշ սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և հոգևոր մշակութային մեծ վերափոխումներ: Սրանց մեջ ամենահիմնականը քրիստոնեության մուտքն էր Հայաստան և նրա պետական կրոն հռչակվելը 301թ.: Դա տեղի ունեցավ շատ բուռն պայքարի, հեթանոսական, քրմական և պետական, իշխող վերնախավի անողոք ու համառ հակամարտության պայմաններում: Քրիստոնեությունը հաղթանակեց, բայց ոչ լրիվ: Ծավալվելու և արմատավորվելու համար դիմեց հին բարքերի, հոգևոր-իրավական կյանքի, կրոնագաղափարական ըմբռնումների, արվեստի, դիցաբանության, մշակույթի դեմ քարոզչական եռանդուն գործունեության, երբեմն՝ բռնությունների: Քրիստոնեությունն այսպիսով, մեծ դժվարությամբ էր հաղթանակում. փոթորկում էր երկրի ներքին հոգևոր և նյութական կյանքը, նոր մտահոգություններ և խնդիրներ էր ծնում, միտում էր հիմնովին փոխել հասարակական կեցության ձևերը և այլն: Միաժամանակ փոխվում էր Հայաստանի մեջ և նրա շուրջ նաև քաղաքական իրադրությունը, Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի համար դառնալով նոր, հաճախ ավելի թշնամական վերաբերմունքի թիրախ:

Այսպիսով, Հայաստանն ու հայ ժողովուրդը ապրում էին աշխույժ, բայց նաև անհանգիստ կյանքով, ներքին և արտաքին հակամարտությունների դժվարին պայմաններում: Այս իրավիճակի մեջ, բնական է, լիովին ընկրկել էր նաև հայ եկեղեցին, որին այն ժամանակ (և հետագա դարերի ընթացքում) վերապահվել էր, ոչ միայն կրոնական, այլև ազգային հասարակական, քաղաքական, իրավական և գիտամշակութային շատ կարևոր դեր:

Այս կացությունը շարունակվում էր ոչ առանց ելևէջների, լինում էր երբեմն ավելի խաղաղ, երբեմն՝ ավելի բարդ ու մտահոգիչ:

Դ դարի վերջին քառորդին 387թ. Հայաստանը կիսվեց տվյալ ժամանակների 2 հզորագույն պետությունների ճնշմամբ ու սադրանքներով: Արևմտյան մասը անցավ Բյուզանդիային, արևելյանը, որը համեմատաբար տարածքով ավելի մեծ էր, բաժին ընկավ Պարսկաստանին: Ջլատվեց երկիրը, ժողովուրդը, պետությունը, եկեղեցին, որոնք իրենց գոյությունը շարունակելու համար պայքարի նոր ձև ու միջոցներ էին որոնում:

Տվյալ պայմաններում աշխատանքի մեծ բաժինն ընկավ եկեղեցուն. պատճառը հիմնականում այն էր, որ եկեղեցին համեմատաբար ավելի անկախ վիճակում էր քան ինքը՝ պետությունը: Բացի այդ, երբ զինական ուժով մարտնչելը հուսալի երաշխիք լինել չէր կարող, հոգևոր-գաղափարական պայքարի միջոցներն ավելի անհրաժեշտ, զգայուն և կենսունակ են դառնում, ապահովում են ազգային-հասարակական ուժերի համախմբումը, ձևավորում են ազգային ինքնագիտակցություն, դիմակայում են արտաքին հոգևոր և քաղաքական քայքայիչ ու վտանգավոր ներգործություններին, ստեղծում ազգային ուրույն արվեստ, մշակույթ, գաղափարաբանություն, որոնց շատ վճռական

դեր է վերապահված ժողովրդի ինքնագոյության պահպանման գործում, մանավանդ ազգային քաղաքական նման պայմաններում:

Եկեղեցին ավելի սուր զգաց, որ ինքը պետք է վերակազմավորվի, հզորանա, ծավալվի, սերտ կապի մեջ մնա ժողովրդի հետ, ընդարձակվի և խորանա փոխըմբռնումը: Ինչ՞ու. որովհետև Հայաստանի 2 մասերի բաժանումով, կիսվել էր նաև ինքը` եկեղեցին, մեկ կեսը` հույների ուժգին ազդեցության, նույնիսկ հսկողության տակ, մյուս կեսը` ասորիների: Այս առնչությամբ պետք է նկատի ունենալ, որ հույների և ասորիների հետ էին ոչ միայն իրենց եկեղեցիները այլև բյուզանդական և պարսկական պետական իշխանությունները: Վերջիններս Բյուզանդիայի դեմ իրենց պայքարի մեջ օգտագործում էին ասորի եկեղեցին և եկեղեցականությունը, շահագործելով նրանց հակահունական տրամադրություններն ու եկեղեցաքաղաքական գործունեությունը: Այս հանգամանքը շատ էր խանգարում հայ եկեղեցու բարգավաճմանը, որովհետև դրանով մեծ ճնշում էր բանեցվում նրա վրա, որպեսզի այն չդառնա ազգային-հասարակական ավելի կարևոր ուժ, չմնա հունական ազդեցության տակ, չընդլայնի հունական կողմնորոշման ոլորտները Հայաստանի պարսկական գերիշխանության ներքո գտնվող արևելյան մասում: Սա, անկասկած քայքայում էր հայ եկեղեցու ուժն ու միասնությունը, խիստ խանգարում նրա ազգային մշակութային գործունեության ծավալմանը: Պատմությանը քաջ հայտնի է, թե ինչպես պարսկական իշխանների բացահայտ օգնությամբ ասորի եկեղեցական գործիչներ (Բրքիշու, Շմվել) երկրորդ անգամ արժանացան կաթողիկոսական բարձրագույն աթոռին, իրենց ձեռքում կենտրոնացրին հատկապես կազմակերպչական, քարոզչական գործունեությունը, և այնպիսի մի սիրված կաթողիկոս, ինչպիսին Սահակ Պարթևն էր մեկուսացվեց և իրավասու եղավ վարելու միայն հոգևոր գործեր:

Այսպիսի երկփեղկումը ստեղծվում էր մի այլ ծանր վիճակ հայ ժողովրդի պետության և եկեղեցու համար. Նրանք գործում էին 2 նույնիսկ 3 օտար լեզուների (հունարեն, ասորերեն, ինչպես նաև` պարսկերեն` պետական վարչական ոլորտներից հետո) տիրապետության անպատեհ պայմաններում: Սեփական ժողովրդի հետ խոսելու համար զրկված լինել մայրենի լեզուն օգտագործելու հնարավորությունից և ստիպված լինել դիմելու օտար լեզվի, այն էլ միաժամանակ երեք լեզուների, խիստ դժվար ու կործանարար էր:

Նկատի պիտի ունենալ նաև այն կարևոր իրողությունը, որ դպրոցները սակավ էին և նմանապես գործում էին ոչ մայրենի միասնական լեզվով, այլ` հունարեն, ասորերեն ու պարսկերեն: Այսպես` դպրոցներում ազգանվեր, ազգային մտավորականություն ստեղծելը չափազանց դժվար էր:

Ինչպես նկատեցինք, այս դրությունը ինչ որ կերպով հաղթահարելու և բարեփոխելու համար հիմնականում արդյունավետ կարող էին լինել հայ եկեղեցու ջանքերը: Ահա թե ինչու պատահական չէ, որ եկեղեցին ստանձնեց ելք գտնելու գործնական քայլեր: Սուրբ ու հանճարեղ Մեսրոպ Մաշտոցը եղավ այն «երանելին», որ գտավ ամենաստույգ, հուսալի և երաշխավորված ելքը` հայոց այբուբենը:

Ինչու ենք մենք բոլորս այսպես մտածում, որովհետև հայոց գրերը ստեղծում էին հայերեն միասնական լեզվի կիրառման հնարավորություն, պետությունը և եկեղեցին

տեր էին դառնում ազգային միևնույն գրավոր լեզվին: Դա հնարավոր էր դարձնում, որ դպրոցները ևս գործեին մայրենի լեզվով, հետամուտ լինեին հայեցի դաստիարակությանը, վերջապես, որպեսզի հայ եկեղեցին հայ ժողովրդի հետ խոսեր իր հարազատ, իրեն լիովին հասանելի լեզվով, որ նրանց միությունը ամուր և աներեր լիներ: Դա, ինչպես ցույց է տվել հետագա դարերի մեր պատմությունը, միանգամայն կենսական նշանակություն պիտի ունենար երկուսի համար էլ հավասարապես:

Նվազ նշանակալից չէր և այն իրողությունը, որ Հայոց գրերը հնարավոր դարձրին հայերեն թարգմանելու ժամանակի բազմաթիվ մեծարժեք գրավոր հուշարձաններ, որոնք այնքան շատ նպաստեցին հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքին և մտավոր զարգացմանը և հարստացմանը, ինչպես նաև՝ մերձեցմանը հույն ու ասորի ժողովուրդների գիտական, կրոնա-եկեղեցական, գեղարվեստական և մշակութային նվաճումներին: Ամենակարևորը՝ հայոց գրերը հիմք ու միջոց հանդիսացան սեփական մշակույթի ստեղծման և զարգացման համար:

Այս ամենը, զորավիգ եղան ու փրկարար դեր կատարեցին հայոց պատմության, մանավանդ հայ եկեղեցու և ողջ հայ ժողովրդի գոյության պահպանման և հարատևման համար՝ մեր ազգային ինքնուրույնությունը ապահովելով, ներքին և արտաքին խեղումներից:

Ահա այս դառն փորձության ու պայքարի մեջ է, որ սկիզբ առավ և ձևավորվեց հայ եկեղեցական մատենագրությունը: Հայ եկեղեցական մատենագրությունը, ընդհանուր հայ մատենագրության առավել ծավալուն ու ծանրակշիռ մասն է: Նրա մեջ ընդգրկված են, բնական է, ոչ բոլոր այն գրավոր ստեղծագործությունները, որոնք այս կամ այն կերպ խոսում և պատմում են նաև հայ եկեղեցու մասին: Այդպիսիք են հայ միջնադարյան մատենագրական երկերի մի զգալի մասը, այդ թվում պատմագրական երկերը, ժամանակագրությունները, տարեգրությունները, տիեզերագիտական, աշխարհագրական և այլ այս կարգի ոչ կրոնական աշխատությունները: Նման ստեղծագործություններն ընդգրկվում են այսպես կոչված «աշխարհիկ» մատենագրության մեջ, քանի որ նրանց հիմնական բովանդակությունը, հենքը, միտումը և նպատակը արտաեկեղեցական է, դրանք վերաբերում են ժողովրդի քաղաքական պատմությանը, հասարակական, տնտեսական, ներքին և արտաքին կյանքին, քաղաքացիական և հասարակական հարաբերություններին: Կրոնական-եկեղեցական նյութը դրա մեջ համեմատաբար քիչ տեղ է զբաղեցնում և հիմնական ուշադրության առարկա չէ, միջանկյալ է: Մինչդեռ հայ մատենագրական ժառանգությունը, շատ հարուստ է նաև այնպիսի մեծ ու փոքր երկերով որոնց մեջ, հակառակը, կրոնական-եկեղեցական նյութը հիմնական բովանդակություն է կազմում, նրանց հորինման ելակետն ու նպատակը կապված են այդ նյութը հավաքելու և ընթերցողին ճիշտ ներկայացնելու, կյանքն ու եկեղեցուն անմիջական ծառայություն մատուցելու ժամանակի միտումի և ծրագրի հետ:

Այս բաժանումը չի կատարվում հայ ընդհանուր մատենագրության սույն երկու հատվածները իրարից անջրպետելու կամ իրար հակադրելու պայմանով: Ոչ իհարկե: Խորքի և էության մեջ հայ մատենագրությունը մեկ ամբողջություն է: Սակայն, ելնելով վերոհիշյալ առանձնահատկություններից, որոնք հիմնական են, կատարվում է այսպիսի

բաժանում, դրանց ուսումնասիրումը ավելի դյուրին, նպատակահարմար և ավելի լիակատար դարձնելու համար նկատի չեն առնվում հեղինակների դասային պատկանելությունը, այսինքն՝ աշխարհական են թե՞ եկեղեցական, եկեղեցական մատենագրության երկի հեղինակը կարող է նաև աշխարհական լինել և՝ հակառակը:

Գրեթե համանման պատճառաբանությամբ են իրարից անջատվել հայ ժողովրդի պատմությունն ու եկեղեցու պատմությունը, հայ աշխարհիկ երաժշտությունն ու հոգևոր երաժշտությունը, և այլն, որոնք մեկ ավելի մեծ ամբողջության առանձին հատվածներ են, յուրաքանչյուրն իր բնագավառն ունի և իր համեմատական ինքնուրույնությունը, այս առումով, ահա, հայ եկեղեցական մատենագրությունը ներկայանում է որպես ուսումնասիրման առանձին բնագավառ և դասավանդման առանձին առարկա:

Հայ եկեղեցական մատենագրություն ստեղծելու պահանջն ու անհրաժեշտությունը թելադրված էին նախ և առաջ եկեղեցու, եկեղեցական դասի, անմիջական կարիքներից ու շահագրգռություններից, թեև, սկզբից ևեթ ընդգծենք, այն լիապես ծառայեց նաև հայ ժողովրդի ազգային քաղաքական և գիտամշակութային շահերին:

Եկեղեցին իրեն դրության տեր չէր կարող զգալ, քանի դեռ հեթանոսությունը չէր պարտված լիովին, որովհետև հեթանոսական հավատալիքներն ու բարքերը դեռ պահպանվում էին ժողովրդի որոշ խավերի մեջ: Դա նպաստում էր ներքին ապազգայնացած տարրերին ավելի թուլացնելու եկեղեցու հիմքերը, իսկ մյուս կողմից, հնարավորություններ ստեղծելու արտաքին կրոնական քաղաքական միջամտությունների Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի կողմից, որոնք տևապես թշնամաբար էին տրամադրված հայ եկեղեցու նկատմամբ՝ իբրև ազգային ինքնագիտակցության և միասնության ամուր ու կենսունակ հաստատության:

Եկեղեցին իրեն ավելի կայուն հիմքերի վրա դնելու համար ուներ նաև այլ հոգսեր: Ինչպես ակնարկեցինք քիչ առաջ, տրոհված Հայաստանի հետ երկու հատվածի էր բաժանվել նաև հայ եկեղեցին. դրանով ստեղծվել էր մի վիճակ, երբ հունական բաժնում եկեղեցին գործում էր հունարեն, իսկ պարսկական բաժնում՝ պարսկերեն, առանձին դեպքերում ասորերեն լեզուներով: Հայ եկեղեցին փաստորեն իր մայրենի լեզուն օգտագործելու հնարավորություն չուներ, նաև այն հիմնական պատճառով, որ չուներ իր սեփական գիրն ու գրականությունը, հայերենախոս արարողություններն ու դպրոցները:

Ներքին կյանքը տարուբերվում էր քաղաքական զանազան կողմնորոշումների միջև՝ մի կողմից դեպի հունական ազդեցություն ու քաղաքակրթությունը, մյուս կողմից դեպի համեմատաբար ավելի ազգային-տեղական արժեքները (Աղբիանոսի տան ու նրանց թիկունքին կանգնած աշխարհիկ իշխանությունների ներկայացուցիչներ): Վերջիններս նպաստում էին ասորի կրոնական գործիչների և պարսկական պետության, հայ եկեղեցու նկատմամբ վարած վնասակար գործունեությանը՝ հայ եկեղեցու հունական ազդեցության և կողմնորոշման դեմ հանելու համար: Բացի այդ, վերջիններս ավելի նեղ, տոհմական շահեր էին հետապնդում:

Այս երկուստեք ազդեցություններին և ճնշումներին դիմակայելու համար, հայ եկեղեցին պիտի ջանար՝ կախում չունենալ նրանցից: Դրա համար նախ պետք է ազատվեր

նրանց լեզուները կիրառելուց և, ապա, որ ավելի էական է, ունենար միասնական-սեփական լեզվով իր հոտի հետ խոսելու հնարավորություն:

Դա ևս կապված էր սեփական գիր ու դպրություն ունենալու իրողության հետ:

Այդ գրին ու դպրությանն հայ եկեղեցին ի վերջո տիրացավ: Չմտնելով մանրամասնությունների մեջ, որոնք հայտնի են, կարևորագույնները ամփոփենք այսպես:

Մինչև Մեսրոպ Մաշտոցը հայ գիր և հայ գրով ստեղծված գրականություն չի եղել, սակայն դպրությունից, դպրոցից, գրագրությունից, անկասկած զուրկ չեն եղել: Դատելով գրավոր պահպանված վիմական արձանագրություններից, որոնց հնագույնները բացառաբար արամերեն և հունարեն են, և գրավոր աղբյուրների առավել հավաստի վկայություններից, կարելի է որոշակի ասել, որ գրականություն եղել է, բայց հունարեն և ասորերեն լեզուներով, գուցե նաև հայերեն, սակայն հույն կամ ասորի տառերով: Ասում ենք «գուցե», քանի որ ոչ մեկ ստույգ տվյալ, մանավանդ ոչ մի գրավոր փշրանք դեռևս ի հայտ չի եկել:

Մեզ են հասել Գրիգոր Լուսավորչի և նրա հետնորդների ժամանակներին վերաբերող մի քանի աշխատություններ, որոնք նախամաշտոցյան օտարալեզու մատենագրության նմուշներ են: Դրանցից են՝ Արտիթեսի «Գրիգոր Լուսավորչի վարքը», «Մակար Երուսաղեմացու թուղթը»՝ ուղղված Հայոց Վրթանես կաթողիկոսին, «Վասն կանոնադրության կաթողիկե եկեղեցւոյ կարգաց», Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ հայտնի երկերը, Վրթանես կաթողիկոսի կանոնները, Ներսես Մեծին վերագրված «քանի մը աղոթք և շարականներ հանգստյան» (Զարբհանալյան, 1897, էջ 131), ինչպես նաև՝ «Հարցումն տեառն Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի առ Եպիփան միայնակեաց» երկը:

Պարզ է դառնում, որ հայ եկեղեցին փորձել է խոսք ասել հայոց գրերի գյուտից շատ առաջ, սակայն դա շոշափելի արդյունք չի տվել, որովհետև գրով, լեզվով, ինչու չէ նաև ոգով ու բովանդակությամբ հայերեն չէր, ժողովրդին մոտ ու մատչելի չէր, դարի պահանջներին բավարար չէր, թեկուզ եթե միայն եկեղեցու տեսանկյունից դրանք դիտելու լինենք: Անշուշտ, հատկապես այս տեսանկյունից էլ պիտի դիտվեն, որովհետև դրանք, բացառապես եկեղեցու կողմից, եկեղեցու համար են հորինվել և եկեղեցական մատենագրությանն են պատկանում: Այս ամենն, իհարկե, կարելի է դիտել սոսկ իբրև նախադրյալ արդյունք և ոչ իբրև հայ եկեղեցական մատենագրության ճշմարիտ սկզբնավորություն, քանի որ ոչ ծավալով, ոչ տարրողությամբ, ոչ բովանդակությամբ ու կշռով բավարար նշանակություն չեն կարող ստանալ համարվելու եկեղեցական մատենագրության սկզբնավորություն:

Որոշ է, որ հայ եկեղեցական մատենագրությունն ըստ էության սկսվում է հայոց գրերի գյուտից հետո, հայերեն լեզվի, հայ գրականության գրի առնվելուց հետո, այսինքն՝ Ե դարում հայ թարգմանական և ազգային աշխարհիկ մատենագրության հետ զուգահեռ:

***

Քրիստոնեության պետականացումով հայ ազգը թևակոխեց իր զարգացման նոր շրջանի մեջ: Հեթանոսական նյութապաշտությանը փոխարինելու եկավ հոգևոր, հավի-

տենական արժեքների գիտակցությունը: Հալածվող եկեղեցին այդ շրջանից սկսյալ դարձավ պաշտոնական-պետական համակառույցի մի բաղկացուցիչը: Օրավուր հզորացող եկեղեցին իր դիրքերը ամրացնելու, Ավետարանի հոգեղեն լույսը չորս բոլորը տարածելու համար անհրաժեշտ համարեց նոր դպրոցներ, ուսումնական հաստատություններ բացել: Բավական չէր միայն հավատք քարոզել. անհրաժեշտ էր ձեռք բերված հոգևոր-քաղաքական հաղթանակը ընդունելի ու տևական դարձնել նաև մտքերի վերադաստիարակումով և վերակրթումով: Ահա այս աստվածահաճո գործը ձեռնարկեցին Ս. Գրիգոր Լուսավորիչն ու ժամանակի թագավոր Տրդատ Մեծը: Հայ առաջին պատմագիր Ագաթանգեղոսը հաղորդում է, որ Տրդատը երկու տիպի դպրոցներ բացել տվեց. Մեկը թագավորական, ուր ուսանելու իրավունք ունեին միայն իշխանական կամ արքունական ընտանիքի զավակները «Առնոյր այնուհետև սուրբն Գրիգոր յԱրշակունեաց տոհմի որնարն ի վարժս վարդապետութեան պարապեցուցանէր, որոց առաջնոյն Տրդատ անուն, որ թագաւոր իսկ էր ամենայն տամբ իւրով»: Մյուս տիպի դպրոցներում կարող էին սովորել ժողովրդի ծոցից դուրս եկած առավել ուշիմ երեխաները. «Ի տեղեաց տեղեաց, - կարդում են Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ - սահմանացն Հայոց տայր հրաման թագաւորն Տրդատ իւրոյ իշխանութեանն յաշխարհաց և ի գաւառաց բազմութիւն մանկտւոյ ածել յարուեստ դպրութեան և կարգել ի վերա հաւատարիմ դպրապետս, առաւել զազգս պղծագործ քրմացն, զմանկունս նոցա ի նոյն ժողովել գումարել յարժանաւոր տեղիս դասս և դարման ռոճկաց կարգել: Եւ զնոսա յերկուս բաժանալ զոմանս դպրութիւն կարգեալ և զոմանս ի հելլեն, և անդեն յական թօթափել վայրենամիտքն և դատարկասունքն ի անասնաբարո աշխարհիքն մարգարեագետք և քաջածանօթք և աւետարանաժառանգ լինեին և ամենայն աւանդելոյն Աստուծոյ ոչ իւիք անտեղեակք» (§ 840):

Ավետարանական լուսավորության գործը ավելի լավ կազմակերպելու համար հայորդիներին առաքում էին Աթենք, Կեսարիա, Բյուզանդիոն, Եդեսիա, Ալեքսանդրիա ուսանելու համար: Այստեղ նրանք ուսանում էին ոչ միայն կրոնական առարկաներ, այլև՝ արտաքին, այն է՝ աշխարհիկ գիտելիքներ ստանում: Գիտության և մշակույթի այդ կենտրոնների հետ շփումը զգալիորեն ընդլայնում է նրանց մտահորիզոնը: Ուսումնառության ընթացքում նրանք տիրապետում էին հունարեն, ասորերեն, նաև՝ պարսկերեն լեզուներին: Հատկապես կարևոր էր հունարեն և ասորերեն լեզուների իմացությունը, քանզի կրոնապաշտամունքային, ծիսական գրականությունը շարադրված էր այդ լեզուներով, և ժողովրդին հաղորդ դարձնելու համար նոր ընդունված՝ կրոնի տեսական, պաշտամունքային հիմունքներին պետք էր թարգմանել դրանք այդ լեզուներից և գիր չունենալու պատճառով գոնե բանավոր տարածել դրանք ժողովրդի մեջ: Ենթադրություն կա, որ այս ճանապարհով հունարենից և ասորերենից, ժողովրդի հոգևոր պետքերին գոհացում տալու համար, թարգմանվում են Ավետարանից և Սաղմոսներից առանձին հատվածներ ու բանավոր եղանակով տարածվում ժողովրդի մեջ, կիրառվում եկեղեցում:

Գրականություն

Անթաբյան, 1986-1991: Զամինյան, 1914, էջ 42-52:

Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ

Ինչպես արդեն ակնարկվեց, հոգևոր, ուսումնադաստիարակչական գործի հիմնական ծանրությունը կրում էր Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը (մոտ 240-326): Ավետարանագործելուց, հայ ժողովրդի դարձը կազմակերպելուց զատ Աստված նրա վրա դրել էր մի ոչ պակաս կարևոր առաքելություն. դա հայ քրիստոնեական դպրության և մշակույթի հիմնադրման ու կազմակերպման գործն էր: Հոգևոր հեղաշրջումը, դարձը պետք է տեղի ունենար ոչ միայն սրտում, այլև` մտքում: Միտքը վերադաստիարակվելու, այն քրիստոնեացնելու նպատակով Լուսավորիչը հիմնում է դպրոցներ: Նա Տրդատ թագավորին ուղղակի հորդորում է դպրոցներ բացել նաև զանազան գավառներում. «Հաւանեցուցանէր, - վկայում է Ագաթանգեղոսը, - զթագաւորն, զի ի գաւառաց գաւառաց և կողմանց կողմանց ի տեղիս-տեղիս ժողովեսցին բազմութիւն մանկտւոյ առ ի նիւթ վարդապետութեան» (§ 839): Այս մասին նաև Վարդան Արևելցի պատմիչն է հաղորդում. «Դպրոցս յօրինէր, մանկունս հաւաքէր, վարդապետս յոյն և ասորի գրոյ և լեզուի գրովս կացուցանէր, ռոճիկս կարգէր յարքունուստ»:

Ա. Դպրոցների հիմնադրումը ուղեկցվում էր քարոզխոսական բուռն գործունեությամբ: Նորահաստատ կրոնի տեսական, աստվածաբանական հիմունքները մեկնաբանելու համար Լուսավորիչը Հայաստանի զանազան վայրերում հանդես է գալիս վարդապետական բնույթի քարոզներով, որոնք հայ մատենագրությանը հայտնի են «Յաճախապատում» անունով: Այս մասին հետևյալ տվյալներն է հաղորդում Ագաթանգեղոսը. «Ապա յետ այսպիսի գործոց առաւել բարձրագոյն վարդապետութիւն սկսեալ երանելւոյն Գրիգորի ի ճառս յաճախագոյնս, դժուարապատումս, առակս խորհմացս, դիւրալուրս, բազմադիմիս, շնորհագիրս, յարդարեալս ի զաւրութենէ և ի նիւթոյ գրոց մարգարէականաց, զի ամենայն ճաշակօք կարգեալս յաւրինեալս աւետարանական հաւատոցն ճշմարտութեան, յորս բազում նմանութիւնս և աւրինակս ի յանցաւորաց անտի առաւել վասն յարութեան յուսոյն ի հանդերձեալսն` յորդորեալ, զի հեշտընկալ և դիւրահաս` ախմարագունից և մարմնաւոր իրաւք զբաղելոց լինիցին առ ի սթափել զուարթացուցանել, զաւրացուցանել և հաստահիմն առ ի խոստացեալ աւետիսն քաջալերել»:

Հաճախապատում ճառերը Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անունով է հիշվում Ե դ. կազմված «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուն, նաև` Ս. Գրիգոր Նարեկացին (Մեկն Երգ երգոց), Գրիգոր Մագիստրոսը («Մեծ են գործք»), Գրիգոր Սարկավագապետը («Խոսք ի ս Գրիգոր Լուսավորիչ...»), նրա մասին ակնարկում է մեծանուն Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը: Ելնելով հայոց գրերի չգոյության փաստից, Կորյունի Վարք Մաշտոցի մի տվյալից և այս ճառաշարի բովանդակությունից` բանասիրության մեջ այն կարծիքն է հայտնվել, թե «Յաճախապատումն» իրականում Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի գրչին է պատկանում (Ս. Վեբեր, Պ. Ֆետտեր, Մ. Աբեղյան, Ս. Արևշատյան, տե՛ս С. С. Аревшатян, 1973, с. 44-75): Սակայն վկայաբերված մատենագիրների կողմից դեռ վաղ միջնադարից «Յաճախապատումն» իբրև Լուսավորչի երկ հիշատակելը թեական է դարձնում այդ կարծիքը: Հնարավոր ենթադրությունն այն կարող է լինել, որ Լուսավորիչը այս գործը ամենայն հավանականությամբ շարադրել է հունարեն, իսկ

Սեւրոպ Մաշտոցը գրերի գյուտից հետո այն հայացնելով հարմարացնելով դարի հասարակական, հոգևոր, վարդապետական պահանջին կիրառել է իր քարոզչական առաքելության ընթացքում հավանաբար 420-ական թվականներին (Ա. Զամինյան, Լ. Խաչիկյան, Ա. Մարտիրոսյան): Լուսավորչի այդ կարևոր աշխատությունը մեզ է հասել (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 7-137): Այն բաղկացած է 23 ճառերից, որոնք նվիրված են քրիստոնեական վարդապետության, բարոյականության և կենցաղավարության տարբեր հարցերի քննությանը:

Ինչպես նկատում է Պ. Ֆետտերը, Յաճախապատումի Բ, Ե, Զ ճառերում հստակորեն արտացոլված է Ս. Հոգու վարդապետությունը, որը հռչակվեց 381թ. Կ. Պոլսի տիեզերաժողովում ընդդեմ հոգեմարտների (Պ. Ֆետտեր, 1895, էջ 64-78):

Ըստ այսմ վարդապետական հարցեր են շոշափված «Ա. Ի Սուրբ Երրորդութեան», «Բ. Առանձնաւորութիւնք», «ԺԵ. Վասն հոգւոց մարդկան բացյայտութիւն», և «ԻԲ. Վասն անփոփոխ ինքնութեան էութեանն Աստուծոյ» ճառերում: Երրորդաբանական բնույթ ունեն Ա և Բ ճառերը, որոնցում աթանասյան աստվածաբանության ոգով մի կողմից շեշտվում է Ս. Երրորդության անձերի միասնությունը և մյուս կողմից կապադովկյան հայրերի վարդապետության ոգով, նրանց առանձնավորությունը, Հատկապես այս ճառերում արտահայտված է հեղինակի շեշտված ուշադրությունը գոյաբանական խնդիրների նկատմամբ: Պարզա, ինչը հատուկ է մասնավորաբար հայրախոսական աստվածաբանությանը: Ճառերի հեղինակը հաստատագրում է Աստծու որպես գերագույն, ինքնակա էակի, աշխարհի սկզբնապատճառի գաղափարը: Նա արարիչն է բովանդակ տիեզերքի, ծնողը կենդանի և անկենդան բնության: Բոլոր նյութական և ոչ նյութական էությունները նախապես գոյում են Աստծո մտքում և հետո կյանքի կոչվում նրա խոսքով և բարի կամքով: Ճառերում խոսվում է Սուրբ Երրորդության բնույթի, նրա անդրանցական (տրանսցենդենտալ) առանձնահատկությունների, երեք անձերի՝ Հայր Աստծո, Որդի Աստծո և Հոգին Սուրբ Աստծո հարաբերակցության, նրանց բնավորական ընդհանրության և անձնավորական տարբերությունների մասին: Հեղինակը անդրադառնում է արաչության խնդրին և արձանագրում, որ Աստված նյութը ստեղծել է ոչնչից, և իր բարերար կամքի պատճառով Արարիչ է կոչվել. «Կոչեաց զնուսա յոչնչէն ի յինչսն և ի չգոյէն՝ ի գոյ», «Վասն բարերար կամաց իւրոց Արարիչ արարածոց անուանի» և այլն: Մասնավոր ուշադրությամբ խոսվում է նաև Աստծո անփոփոխ, ինքնակա էության («Մի է ինքնութիւն գոյութեան») մասին: Նա է «էութիւն անսկիզբն, մշտնջենաւորութիւն անսահման», «Մի է անսկիզբն էութիւն», նա «անբաւ է և անքնին, և ոչ կարեն կարծել միտք և ոչ քննել խորհուրդք»: Ուրեմն Աստված սկզբունքորեն անճանաչելի է, և ամեն փորձ՝ նրան քննել բանականությամբ, հենց սկզբից դատապարտված է անհաջողության: Այս է պատճառը, որ հեղինակը պատվիրում է բոլորիս. «Մի՛ անկանիլ ի բազմախոյզ խնդիրս, որ վրիպեցուցանեն ի սուրբ հաւատոց», քանզի միայն այդ հավատքով, բացառելով որևէ քննություն, իմանում ենք, որ Աստված լինելով անպատճառ, ամենայն ինչի գերագույն պատճառն է: Անճառելի (ապոֆատիկ) աստվածաբանությանն ընտանի այս գաղափարներին վարդապետական կենցաղավարության հավասար իրավունքով ընկերակից է ճառելի (կատաֆատիկ) աստվածաբանությունը:

Այսպես, հեղինակը խոսում է Աստծո նախախնամության, անսահման ողորմածության մասին: Որպես արդարության արեգակ Աստված լույս տալով ջերմացնում է ոչ միայն հավատացյալներին, այլև՝ անհավատներին, ոչ միայն արժանավորներին, այլև՝ անարժաններին. «Առնէ այցելութիւն և անարժանիցն, թեպէտ եւ ոչ զգան, զի խաւարեալ է առաջնորդական միտքն եւ ոչ տեսանեն զլոյսն իւրեանց»: ԺԵ ճառում բազմաթիվ օրինակներով հաստատված է այն գլխավոր գաղափարը, թե մարմնին կենդանություն տվող զորությունը հոգին է, որովհետև երբ նա լքում է մարմինը, դրան հետևում է մահը. «Եւ յորժամ հոգին արձակի ի մարմնոյն, մեռեալ կոչեցաւ»: ԻԲ ճառում խոսվում է Աստծո բացարձակ իշխանության, անփոփոխելիության մասին: Ըստ այսմ «Ամենայն արարածք յԱրարչէն միշտ կարաւտանան առաջնորդութեան, եւ ոչ Արարիչն՝ յարարածոց, զի անփոփոխելի է Աստուած, եւ փոփոխուն ունին արարածք»: Հեղինակը նկատում է, որ Աստված «Ի չորից նիւթոց արար զարարածս... և անդի զմարմինս կազմեաց՝ ի ցամաքէ, ի խոնաւոյ, ի ջերմոյ և ի ցրտոյ», այսինքն՝ Աստված չորս նյութից է կազմել արարածներին. հողից, ջրից, կրակից և օդից: Սակայն այդ չորս տարրերը Արարիչը ստեղծել է ոչնչից. «Կոչեաց զնոսա յոչնչէն ի յինչս և ի չգոյէն՝ ի գոյ» իր առաջգիտությամբ, հանճարով, իմաստությամբ ու զորությամբ:

Մյուս ճառերն (17) ունեն բարոյախրատական բնույթ: Դրանց մեջ հեղինակը խոսում է քրիստոնեական առաքինությունների՝ հավատքի հասկացության, պահոց պնդության, սիրո, հեզության, գթության, զղջման, ապաշխարհության, աղքատասիրության, ինչպես նաև՝ աշխարհային տարաբնույթ գայթակղություններից, չարագործություններից զերծ մնալու մասին: Խիստ շահեկան է մարդկային մի շարք առաքինությունների (հավատ, հույս, սեր, հեզություն, խոնարհություն և այլն) վերլուծման հեղինակի որդեգրած սկզբունքը, որ գլխավորապես բխում է Սուրբ Գրքից:

Ահա դրանցից մեկի հետևյալ բնորոշումը. «Սեր սուրբ մայր է առողջութեան, անարատութեան, անբծութեան, որ խնամէ և յորդորէ յառաքինութիւն և յարդարէ յամենայն բարեգործութիւնս: Սէր աղբիւր է ամենայն բարեաց, որ արբուցանէ զսուրբ անձինս և է գրավական ամենայն երանութեանցն և մեծութեան պարգևացն Աստծո բաշխող: Սէր բղխումն երախտեաց Քրիստոսի և վայելեցուցիչ յանպատում շնորհս նորա, լուծիչ խռովութեան և տուիչ խաղաղութեան, լուսավորիչ մտաց և անդամոց: Սէր սուրբ՝ հոգւոյ և մարմնոյ անեղծ ստացուած է, որք սնին զնա միշտ...» (ԺԱ):

Բարոյաբան հեղինակի հորդորների մեջ հստակորեն լսվում է ազատ կամքի վերաբերյալ վարդապետության արձագանքը: Այս տեսակետից խիստ շահեկան է Ե ճառը, ուր բավականաչափ նյութ կա Հայ եկեղեցու վաղ շրջանի մարդաբանական համակարգի հետազոտման համար: Այստեղ ասվում է, որ արարածները Աստծուց ստացել են անձնիշխանություն, այսինքն՝ բարի և չար գործելու ազատ կամք: Բարձր գնահատելով ազատ կամքի ճիշտ, բանական տնօրինումը՝ հեղինակը նույնիսկ նկատում է, թե մարդն իր ազատ կամքով կամ անձնիշխանության աստվածահաճո տնօրինումով կարող է նույնիսկ իր կամքը թելադրել Աստծուն. «Տե՛ս, որչափ իշխան է մարդն, զի և զԱստուած ի կամս իւր ածէ յառնելն զբարին»: Սակայն մյուս կողմից, ըստ աստվածային արդար և անշեղ օրինաց, երբ մեր լիազորությունները անպատշաճորեն մեծանում են,

«յայնժամ պատուհասքն զեղուն ի մեզ»: Այս է պատճառը, որ ադամորդին պետք է իր կամքը կարողանա ձուլել Աստծո կամքի մեջ՝ իրականացնելով Աստծո և մարդու կամքի ներդաշնակ գոյակցությունը (սիներգիզմ): Բարի գործողները արժանանում են երանության, իսկ չար գործողները ենթարկվում են պատիժների: Այստեղից էլ առաջանում է բարու և չարի հարաբերության խնդիրը: Պայքարելով մազդեզաց կրոնի երկարմատյա (դուալիստական. Բարին և չարը գոյաբանորեն հավասար, ինքնակա իրողություններ են) փիլիսոփայության դեմ՝ հեղինակը հաստատում է, որ գոյություն ունի միայն մեկ սկիզբ՝ բարին: Այն Աստծու բացարձակ հատկությունն է, մինչդեռ չարը անգոյ է: Վերջինս գոյանում է աստվածադիր անձնիշխան կամքի շահարկումից, ոչ աստվածահաճո գործադրումից: Այսպիսով հեղինակը փորձում է լուծել ոչ միայն դավանական աստվածաբանությանը ներհատուկ գոյաբանական խնդիրներ, այլև պայքարել գաղափարական, հավատքային ընդհանուր թշնամու՝ պարսից մազդեական ուսմունքի դեմ:

Տեսական-աստվածաբանական խնդիրներից զատ «Յաճախապատումի» մեջ արծարծվում են նաև բարոյագիտական հարցեր, նրա մեջ կան խրատներ՝ ուղղված անապատական ճգնակյացներին (ԺԶ, ԻԳ): Սրանցում Ս. Իգնատիոս Անտիոքացու և Ս. Կիպրիանոս Կարթագենացու նման, հեղինակը փառաբանում է նահատակությունը, ի սեր Քրիստոսի մարտիրոսվելու պատրաստակամությունը, կոչ է անում ապաշխարության:

ԺԶ ճառում խոսվում է սրբոց հիշատակը տոնելու անհրաժեշտության մասին: «Այս ճառի առկայությունը հայերեն հնագույն վարդապետական ժողովածուներից մեկում նշանակալից է նրանով, որ ցույց է տալիս, թե սրբերի հիշատակի տոնակատարությունը Հայոց եկեղեցում սկզբնական դարերից ի վեր կանոնական բնույթ է կրել» (Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1993):

Պատմական ակներև հետաքրքրություն ունի ԻԳ ճառը, որ ոչ այլ բան է, քան վանական կանոնադրություն: Այստեղ «խրատների և հորդորների ձևով սահմանված են վանական եղբայրների ու պաշտոնյաների (վերակացու, տնտես, շաբաթաւոր, տեսուչ հիւրոց, տեսուչ եզանց հողագործաց կամ խաշանց արաւտականաց և այլն) պարտականություններն ու առաքինությունները»: Ճառս օգտակար է վանական հաստատությունների պատմության հետազոտման համար:

Վարդապետական այս ժողովածուի ոճական շատ ձևեր հիշեցնում են Ե դարի եկեղեցու նշանավոր հայրերի բանեցրած լեզվաոճական ձևերը ու կերպերը: «Յաճախապատումը» որոշակի ազդեցություն է թողել հետագա եկեղեցական մատենագրության վրա: Այդ ազդեցության որոշակի հետքերը կան Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ում (Մ. Աբեղյան, 1968, էջ 155-58):

Բ. «Յաճախապատումից» բացի Լուսավորչի անունով մեզ է հասել նաև նրա «Վարդապետությունը», որ զետեղված է Ագաթանգեղոսի Հայոց պատմության մեջ (տե՛ս ՄՀ, Բ, էջ 1425-1646): Ի տարբերություն զանազան աղբյուրների հիման վրա շարադրված, Ագաթանգեղոսի Պատմության մաս կազմող «Վարք և պատմություն սրբոյն Գրիգորի» և «Դարձ փրկութեան աշխարհիս Հայաստան» երկերի «Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը» ինքնուրույն գործ է: Հայտնի է միայն նրա համառոտ վրացերեն

տարբերակը՝ Հիպողիտոսի անունով (Պ. Մուրադյան, 1982, էջ 82-111): «Ս. Գրիգորի վարդապետություն»-ը ոչ այլ ինչ է, քան Աստվածաշնչի ամփոփ մեկնաբանությունը՝ վարդապետական արժեքավոր ընդհանրացումներով: Դրանց մեջ առավել կարևոր են հետևյալները. ա. Երրորդություն, արարչագործություն, բ. Մարդեղություն, գ. Առաքելական քարոզչություն, դ. Մեռյալների հարություն (Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1993):

ա. «Յաճախապատում»-ի նման «Վարդապետութիւն»-ը սկսվում է երրորդաբանական դիտումներով: Մի առ մի բնութագրվում են Ս. Երրորդության երեք անձերը. Հայրը մարդկության արարիչն է, Որդին՝ փրկիչը, Սուրբ Հոգին՝ Հոր արարչական ծրագիրը կյանքի կոչողը: Այստեղ ևս հաստատվելով Աստծո եզակիության ու բացարձակության պարագան՝ արձանագրվում է. «Տէր Աստուած, որ նա միայն ինքնութեամբ և ոչ ոք յառաջ քան զնա, չիք ոք այլ Արարիչ ամենայնի, որ երևի և որ ոչն երևի, բայց Որդին Միածին, որ ի Հօրէ ծնեալ և Հոգի նորուն, որ ի նորին յէութենէ, որով եղև աշխարհս ի սկզբանց անդ, արարեալ միասնական Երրորդութեանն միով զօրութեամբ կամացն ամենազօրաց, միախորհ, միակամ, միաբան ինքնութեամբ և ամենայն ի նմանէ եղեալ»: Արարչաբանական գաղափարները համապատասխանում են Ծննդոց գրքի բովանդակությանը: Բայց տեսանելի արարածներից զատ Աստված ստեղծել է նաև անտեսանելի արարածներին՝ հրեշտակներին, որոնք սահմանված են փառաբանելու Աստծուն: Տեսանելի արարածների մեջ ամենամեծ պատիվը վերապահված է մարդուն, որը նյութական բովանդակ արարչության պսակն է: Մարդն օժտված է ազատ կամքով, մինչդեռ մյուս արարածները շարժվում են Աստծո կողմից մեկ անգամ ընդմիշտ կանխանշված ճանապարհով: Ազատ կամքով կամ ածնիշխանությամբ մարդը նման է Աստծուն: Սակայն մյուս կողմից հերքելով Դ դարում բավականաչափ տարածում գտած մարդանմանության (անդրոպոմորֆիզմ) վարդապետությունը՝ հեղինակը (բացատրելով «Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում և ըստ նմանության» տեղին) հարց է ուղղում ունկնդրին. «ըստ որու՞մ պատկերի արդեաւք առիցէ, և կամ ըստ որու՞մ նմանութեանն զմարդն առնել. Քանզի անեղծական, անստեղծական, անտարրական իսկական Աստուածութիւն ճանաչի» (§ 263, 266): Ըստ այսմ մարդն Աստծուց տարբերվում է սկզբունքորեն: Սակայն մարդն Աստծո նման է գիտությամբ, իմացականությամբ և շնորհով, այն է՝ ազատ, անձնիշխան կամքով, որի համար արված աստվածային միակ վերապահումը ծառից չուտելու արգելքն էր: Մարդն այն խախտեց չարի դրդումով, ինչի հետևանքով զրկվեց անմահությունից: Անմահությունը վերականգնելու և ադամորդուն տրվելու նպատակով Աստված աշխարհ ուղարկեց իր միածին Որդուն:

բ. Մարդեղության խորհուրդը հանգամանալից լուսաբանված է 363-611 պարբերություններում: Աստվածորդին երկնքից իջավ վեցերորդ հազարամյակում, որը արարածների նորոգման և աշխարհի վախճանի դարաշրջանն է: Սրան հաջորդող յոթերորդ դարաշրջանը կանխորոշված է արդարների Հանգստի համար (§ 366, 668, 670): Աստծո Որդու մարմնացումը, Մարդացումը, տնօրինական ընթացքը սահմանված է ամենագետ Աստծո կողմից: Ըստ հեղինակի Աստվածորդու տնօրինության երկու հանգուցային պահերը մկրտությունն (§ 409-456) ու խաչելությունն (§ 472-478, 628-629) են: Տիրոջ մկրտությունը խորհրդանշում է Հին և Նոր ուխտի միությունը: Հովհաննես Մկրտիչը լի-

նելով ավանդապահը հին ուխտի երեք գլխավոր սրբությունների՝ քահանայություն, մարգարեություն և թագավորություն, դրանք փոխանցում է Քրիստոսին (§ 433): Իր հերթին Քրիստոս դրանք փոխանցում է առաքյալներին, որոնք էլ՝ «եկեղեցւոյ մանկանց» (§ 468):

Խաչելության դրվագում շեշտը դրվում է խաչի խորհրդական իմաստի վրա: Խաչը հակադրվում է Բաբելոնի աշտարակին. Եթե վերջինս մարդկության տրոհման, լեզուների շփոթ խառնակման, ապա Խաչը տրոհված ազգերի և լեզուների միավորման խորհրդապատկերն է, «զի յառաջին աշխարհէն ցրումն եղև, իսկ ի խաչէս՝ ժողով» (§ 629):

Գ. Առաքելական քարոզչության խորհուրդը լուսաբանված է 612-640, 659-715 պարբերություններում: Առաքյալների գործունեության բուն նպատակը մարդկության առաջնորդումն է դեպի փրկություն. «Զի Տէր Ինքն եկն եւ մեռաւ վասն ամենեցուն, զի զամենեսեան ծգեսցէ յանմահութիւնն, իսկ սոքա նորին կամ այն քարոզք առաքեցան, զի ծայնն զփրկութիւն եւ զերախտիս Աստուածութեանն առնուլ ի միտ ամենեցուն, որ առ նոսայն եղեւ...» (§ 631):

Դ. Մեռյալների հարության (§ 641-658) վերաբերյալ եկեղեցու հաստատագրած վախճանաբանական տեսությունը ներկայացվում է սառնաշունչ ձմեռվան հաջորդած գարնան զարթոնքի պատկերավոր նկարագրությամբ: Գարնանը սակայն բուսնում են ոչ միայն ծառերն ու ծաղիկները, այլ նաև՝ փշերը և տատասկները: Սա նշանակում է, որ հարության ժամանակ մեղավորների հետ վերածնվելու են նաև նրանց մեղքերը՝ փշերի կերպարանքով:

«Սուրբ Գրիգորի Վարդապետությունը» շարադրված է կենդանի քարոզի ձևով: Տեսական խնդիրներն արծարծվում են երկու գլխավոր եղանակների՝ ապացույցի մտակառուցման և մեկնության գործադրումով: Անառարկելի ապացույց է համարվում սուրբգրային քաղվածքը: Քրիստոսի տնօրինությունը աներկբա վկայությունն է նկատվում մարգարեությունների մեջ առկա ակնարկների և կանխատեսումների: Մտակառուցման մյուս եղանակը Ս. Գրոց մեկնաբանությունն է, երբ հեղինակի աստվածաբանական-փիլիսոփայական ըմբռնումները բանաձևվում են աստվածաշնչական տարբեր մտքերի բացատրությամբ:

Գ. Լուսավորչին են ընծայվում նաև մի քանի մանր աշխատություններ: Այդպիսիներից են այն 30 կանոնները (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 139-145), որոնք կցվել են Նիկիոյ եկեղեցական տիեզերաժողովի (325 թ.) կանոններին. դրանք Հայաստան էր բերել Լուսավորչի որդին՝ Արիստակեսը: Լուսավորիչը Նիկիո հանգանակի վրա ավելացրել է «Իսկ մեք փառաւորեսցուք» աղոթքը:

Դ. Գրիգոր Լուսավորչի անունով մեզ է հասել նաև «Կանոն սրբոյն Գրիգորի Պարթևի դարձեալ հարցումն և պատասխանիք» երկը (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 147-153) հարց ու պատասխանների ձևով: Այստեղ ուշագրավ տվյալներ կան հեթանոսական սովորույթների, զանազան հմայությունների, առասպելների, դևերի, այսերի մասին, ինչպես նաև՝ խորհուրդներ՝ նրանց ազդեցությունից զերծ մնալու համար: Այն նաև բարոյագիտական հուշարձան է: Լուսավորչի Հարց ու պատասխանի գրության շարժառիթը նորահաստատ

քրիստոնեության գաղափարական ամրապնդումն ու պաշտպանությունն էր տակավին կենսունակ հեթանոսական գաղափարաբանությունից:

Ահա հեղինակի խորհրդածությունը նախանձի, ագահության, հեզության մասին. «Ո՞վ է հայր մահու. Նախանձ: Ուստի՞ յայտ է. Յայսմանէ, նախանձու բանսարկուին մահ եմուտ յաշխարհս: Եվ ո՞վ է մայր մեղաց: Ագահութիւն, որպես ասեն. Արմատ ամենայն չարեաց արծաթասիրութիւն է: Ո՞վ է, որ տանի ի կեանս յաւիտենականս. Հեզութիւն, վասն որոյ ասէ Հոգին Սուրբ, թէ՝. Յո՞վ բնակեցայց, եթե ոչ ի հեզս և ի խոնարհս և որք դողան ի բանից իմոց»:

«Յաճախապատումի» նման այս գործը բավական մեծ ազդեցություն է թողել հետագա հայ մատենագրության, հատկապես Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» և Վահրամ Րաբունու «Հարցմունք և պատասխանիք ի գիրս Ծննդոց» երկերի վրա:

Բանասիրության մեջ կարծիք է հայտնվել, թե սա ևս «Յաճախապատումի» հետ միասին պատկանում է Մաշտոցի գրչին: Սակայն պետք է ենթադրել, որ «Յաճախապատումի» հետ միասին սա էլ հայացվել է Մաշտոցի ձեռքով և ինչ-ինչ նյութերի հավելումով կենցաղավարել հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ, որպես հրեշտակաբանության (անգելոլոգիա) և դիվաբանության (դեմենոլոգիա) վերաբերյալ, նրա հնագույն հուշարձաններից մեկը:

Ե. Լուսավորչի անունով մեզ է հասել նաև վանական մի սահմանադրություն հետևյալ խորագրով «Սահմանադրութիւն կարգաց, ընկալեալ ի նահատակէն Գրիգորէ, թարգմանեցաւ ի ձեռն Եզնկայ, հրամանաւ երանելոյն Սահակայ եպիսկոպոսապետին Հայոց և նորին աթոռակցաց, թէ որպէս սահմանեցաւ կարգ ուխտի և որոշումն վանաց» (Մմ, ձեռ. 659, թ. 227բ հմմտ. Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 386-421): Ըստ այս խորագրի Գրիգորի հունարեն գրած սահմանադրությունը Սահակ Պարթևի կարգադրությամբ թարգմանել է Եզնիկ Կողբացի վարդապետը, որից հետո Սահակ Պարթևը ընդարձակել, ճոխացրել է այդ կանոնը 426թ. և այն դրել վանական սահմանադրության մեջ:

Զ. Լուսավորչին է պատկանում ժամագրքի «Աստված մեծ, հզոր և փառաւորեալ» մաղթանքը, որ ըստ ավանդության նա երգել է ս. Հռիփսիմյանց և Գայանյանց մարմինները տեղափոխելիս: Սրանցից զատ իր անվամբ ունի երկու աղոթքներ. «Օրհնեալ է մարդասիրութիւն Քոյ, Տէր իմ» և «Աղաչեմ զքեզ»:

Է. Հայ ձեռագրերը լուսավորչի անվամբ մեզ են ավանդել մի Պատարագամատոյց, որ իրականում պատկանում է ս. Բարսեղ Կեսարացուն: Այն հունարենից թարգմանվել է Ե դ.:

Ը. Հայերեն ձեռագրերում հանդիպում է նաև հետևյալ միավորը. «Պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին, զոր եհարց հրեշտակն Տեառն մինչ էր յայրին վասն հոգւոց մարդկան»: Ինչպես նկատում է Ն. Մառը, այս զրույցը իր բնույթով հարում է ս. Մակարի և վերջինիս հետ սերտորեն աղերսված Պողոսի տեսիլքին: Ըստ հ. Բ. Սարգիսյանի, երկը շարադրված է Եզրի պարականոն մարգարեության ակներև ազդեցությամբ և ոչ այլ բան է քան հայ իրականության մեջ տեղայնացված նրա տարբերակը (Мар Н., с. 211-241, Սարգիսյան Գ., 1898): Երկը տպ. Խլաթեցու Յայսմավուրքում (Դեկտ. ԺԹ. Հրատ. Կ. Պոլիս, 1706, էջ 256-258):

Խոսելով «Հարցումն տեառն Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի առ Եպիփան միայնակեաց» երկի վերաբերյալ և այն համարելով Դ դարի օտարալեզու հայ մատենագրության նշխարներից մեկը՝ ակադ. Լ. Խաչիկյանը գրում է. «Դժվար է վերջնական խոսք ասել այս բնագրի ամբողջական կամ թերի լինելու մասին: Եթե դատելու լինենք այն փաստից, որ Եպիփանն իր պատասխանը շարադրելիս չի անդրադարձել Ներսեսի հարցի մեջ առկա երևակայական բոլոր էակներին, այլ թվարկել է դրանցից միայն 5-ի անունները, կարելի է թերևս մտածել, որ գրվածքը թերի է հասել մեզ: Սակայն բացառված չէ և այն, որ խոսելով մի քանիսի մասին ու մերժելով նրանց գոյությունը, Եպիփանն ավելորդ է համարել մեկ առ մեկ թվարկել Ներսեսի հարցման մեջ առկա անգո բոլոր էակներին, ուստի և բնագիրն ամբողջական է» (Խաչիկյան Լ., ՊԲՀ, 1973, N 3, էջ 41): Նա գտնում է, որ փոքրիկ այս գրությունը համաբնույթ է Գրիգոր Պարթևի «Հարցմունքին»՝ ազգակից լինելով մասնավորաբար 14-րդ կետին: Այս միավորի հաշվառումը (հակառակ իր թարգմանական լինելուն) արդարացվում է նրանով, որ այն կյանքի է կոչվել հայ իրականության մեջ ի պատասխան հայրապետի հարցումի (ՊԲՀ, 197, N 3 (62), էջ 41, նաև ՄՀ, Թ, էջ 1057):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 195-201:

Քիպարեան, 1994, էջ 129-130 (Յաճախապատում):

Ակինյան h. Ն., Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, ՀԱ, 1949:

Օրմանյան մ. արք., Ազգապատում, § 44-81:

ՀԱՅ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ջանքերով հիմնադրված քրիստոնեական գրականությունը հայ իրականության մեջ շարունակվեց և նոր թափով զարգացում ապրեց Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի ջանադիր նվիրագործումով, որ պսակվեց փայլուն հաղթանակով, այն է՝ գրերի գյուտով: 405թ. Տեղի ունեցած այս մեծագույն հրաշքով է սկսվում հայ եկեղեցական մատենագրության զարգացման նոր փուլը: Գրերի գյուտը և դրանով սկսված թարգմանական մշակույթի բուռն զարգացումը գլխավորապես պայմանավորված էր ոչ միայն եկեղեցու օրավուր զորացող հեղինակության առավել ամրապնդմամբ, այլև հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության աճով: Ինչպես քրիստոնեության ընդունումը, այնպես էլ գրերի գյուտը ուներ ոչ միայն հոգևոր, այլև քաղաքական նշանակություն: Քրիստոնեությունն ու գրավոր խոսքը նպատակ ուներ կենտրոնախույս ուժերի, զանազան նախարարությունների ավերիչ թշնամանքով, երկպառակություններով բզկտված Հայաստանը զորացել, իմի բերել մի գաղափարի շուրջը: Մանավանդ 387 և 428թթ. Հայաստանը երկու մասի բաժանվելուց ու Սասանյան Պարսկաստանի, Բյուզանդական կայսրության տիրապետության տակ ընկնելուց հետո առավել մեծ դեր էր վերապահված քրիստոնեությանն ու հայ գրավոր խոսքին, որոնց շնորհիվ մեկտեղված Հայ ժողովուրդը պետք է գաղափարապես դիմակայեր օտար նվաճողներին և, պահպանելով իր ազգային, հոգևոր անկախությունը, հասներ քաղաքական անկախության: Այս իրապայմաններում, երբ ազգային ուժերը համախմբող միակ կազմակերպությունը Հայ Առաքելական եկեղեցին էր, հրամայական անհրաժեշտություն էր առաջացել հայերեն թարգմանել հայ եկեղեցում օգտագործվող հունարեն և ասորերեն ծիսամատյանները: Սա ուներ ոչ միայն հոգևոր այլև քաղաքական երկակի նշանակությունը. Նախ սրանով հայ եկեղեցին պետք է պահպաներ հայ հասարակության անկախությունը արտաքին, նվաճողական ճնշումից, իսկ մյուս կողմից էլ զերծ պահեր ժողովրդին անմատչելի հունարեն և ասորերեն լեզուների և հունա-ասորական մշակույթի թելադրած օտարածին և օտարացնող գաղափարների ազդեցությունից: Ահա այստեղ է, որ իր աննախադեպ ծառայությունը մատուցեց գրերի գյուտը: Եթե Գրիգոր Լուսավորիչը հայությունը քրիստոնեացրեց, ապա Մաշտոցը քրիստոնեությունը հայացրեց գրերի գյուտով՝ հայոց այբուբենով:

Հայոց գրերի գյուտը կարևորագույն կռվան հանդիսացավ հայ ժողովրդի հոգևոր-մշակութային, քաղաքական ինքնուրույն զարգացման համար, նա հոգևոր-ազգային գոյատևման զենք դարձավ: Գրերի գյուտի վերաբերյալ ամենահավաստի աղբյուրը Մաշտոցի կենսագիր, նրա ավագ աշակերտ Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի» երկն է: Այստեղ շարադրված են գրերի հետ կապված բոլոր մանրամասները: Դանիելյան նշանագրերի, հայոց Վռամշապուհ արքայի կարգադրությամբ Վահրիճի միջոցով նշանագրերը արքունիքից բերվելու և հայոց լեզվի հնչյունական համակարգին դրանց չհամապատասխանելու և վերջապես 405թ. Ասորիքի Եդեսիա քաղաքում Մաշտոցի կատարած ազգապահպան գյուտի, ինչպես նաև՝ այդ գյուտին հետևած Մաշտոցի և Սահակ Պարթև հայրապետի ծավալած թարգմանական գործունեությունը: Այս բոլորի մա-

սին կխոսենք իր տեղում: Ինչպես նկատեցինք, գրերի գյուտը հայ ժողովրդի համար ունեցավ աննախադեպ նշանակություն: Պարսից տիրապետության տակ հեծող Հայաստանում պարսկասեր կուսակցության պարագլուխ Մերուժան Արծրունու գլխավորությամբ հայ նախարարները, հունական ազդեցությունը բացառելու համար այրում էին հունարեն մատյանները և զարկ տալիս մոգակրոն գրադաշտական գրականությանը: Սրան հակառակ, հունական տիրապետության տակ գտնվող Հայաստանում հունասեր կուսակցությունը, անսալով բյուզանդական կայսրության քաղաքական ակնկալություններին, աշխատում էր գրոց գյուտը կատարել տալ հունական կողմի գործուն միջնորդությամբ: Այս կապակցությամբ հատկապես ուշագրավ են Թեոդոս կայսեր և Կ. Պոլսի Ատտիկոս պատրիարքի նամակները Սահակ Պարթև հայրապետին, որոնց մեջ նրանք ցավ են հայտնում, որ այբուբենի համար հայերը դիմել են ասորոց կողմերը: Այստեղ ևս դրսևորվում է քաղաքականից զատ մշակութային ճնշման ճանապարհով ոչ միայն կրոնափոխ անելու միտումը՝ հեթանոսության վերականգնումով, այլև դավանական ազդեցությամբ Հայաստանը պահելու հունական եկեղեցու և մշակույթի տիրապետության տակ: Գիտակցելով Հայաստանը երկու մասի բաժանած թշնամի կողմերի (Պարսկաստան, Բյուզանդիա) հոգևոր, քաղաքական նկրտումների ամբողջ վտանգավորությունը՝ Մաշտոցը, նախընտրեց չեզոք գոտի՝ Ասորիքի Եդեսիա քաղաքը, ուր 405թ. «իր հայրական աջով ծնեց նոր ծնունդներ»: Արշակունիների անկումից և պետականության կորստից հետո հայոց գրերը կարևորագույն զենք դարձան հայ եկեղեցու ձեռքին, որով նա պետք է անտեղիտալի պայքար մղեր, գաղափարական օտար հոսանքների, այն է՝ պարսից քեշի՝ զրադաշտության և քրիստոնեական աղանդների դեմ: Իսկ այդ պայքարը լավագույնս կազմակերպելու համար նախ անհրաժեշտ էր նոր վարդապետության՝՝ քրիստոնեության գլխավոր մատյանի՝ Աստվածաշնչի հայացումը, եկեղեցում օգտագործվող ծիսամատյանների հայերեն թարգմանությունը և Սուրբ գրքի բովանդակությունը բացատրող մեկնաբանական և ճառագրական երկերի հայերեն թարգմանությունը: Հոգևոր, մշակութային ինքնուրույնությամբ քաղաքական անկախության հասնելու նպատակով մշակվում և կյանքի է կոչվում թարգմանական մատենագրության մի ընդգրկուն ծրագիր: Այդ ծրագիրը իրագործելու համար գործի են լծվում Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը իրենց աշակերտների՝ Եզնիկ Կողբացու, Հովհան Եկեղեցացու, Հովսեփ Պաղնացու, Կորյունի, Աբրահամ Խոստովանողի և այլոց հետ: Թարգմանական այդ ծրագիրն կյանքի կոչվեց հետևյալ ինը բաժիններով.

1. Սուրբ Գիրք (Բիբլիկա)
2. Ճառեր (հոմիլետիկա)
3. Մեկնություններ (հերմենևտիկա) (էգզեգետիկա)
4. Ջատագովություն (ապոլոգետիկա)
5. Ծես (լիտուրգիկա)
6. Հայրախոսություն (պատրիստիկա)
7. Վկայաբանություն և սրբախոսություն (մարտիրոլոգիա, ագիոգրաֆիա)
8. Եկեղեցական կանոններ (Կանոնիկա),
9. Պատմություն (Հիստորիկա):

Այսօրինակ ծրագիրը վկայում է, որ թարգմանական գործը տարերային չէր, այլ՝ լիովին գիտակցված և իրագործվում էր քաղաքական, մշակութային նպատակի հստակ ընկալումով: Առաջին կետով գրոց գյուտից անմիջապես հետո, իրագործվեց իր կառուցվածքով և բովանդակությամբ չափազանց բարդ Ս. Գրքի թարգմանությունը, որը կատարվեց բացառիկ հմտությամբ: 2-րդ կետը (Ճառեր) անխզելիորեն կապված է 3-ին: Ճառերի թարգմանությունը նպատակ ուներ բացատրել, մեկնաբանել, վերլուծել քրիստոնեական հավատի հիմնական դրույթները: 3-րդ կետով իրագործվեց Ս. Գրքի բովանդակությունը բացատրող մեկնաբանական գրականության թարգմանությունը: 4-րդ կետով ներկայացող ջատագովական երկերի թրգմանությունը նպատակ ուներ գաղափարական ազդեցություններից պաշտպանել քրիստոնեական հավատի գլխավոր սկզբունքները: Այդպիսիններից էին Արիստիդես Աթենցու, Հիպպոլիտոս Բոստրացու, Մեթոդիոս Օլիմիացու կամ Պատարացու, Եպիփան Կիպրացու երկերը, որոնց մեջ քրիստոնեությունը հակադրվում է անտիկ փիլիսոփայության մասնավորաբար նյութապաշտական թևին: Ըստ հիշյալ ծրագրի թարգմանվեցին ծիսական մատյանները (Պատարագամատույց, Ժամագիրք), հայրախոսական աշխատությունները, որոնք պարունակում են եկեղեցական հայրերի բարոյախրատական, ուսուցողական ճառերը, խրատները: Թարգմանվեցին նաև Վկայաբանական և սրբախոսական երկերը, որոնք պարունակում էին ս. Հայրերի վարքը, քրիստոնյա վկաների նահատակության պատմությունները և այլն: Թարգմանվեցին նաև կանոնական աշխատություններ, որոնց մեջ զետեղված են եկեղեցական ժողովների ընդունած որոշումները, սահմանումներն ու կանոնները: Իսկ պատմագրական երկերի հայերեն թարգամնությունը նպատակ ուներ հայ ընթերցողին ծանոթացնել քրիստոնեական եկեղեցու ծագման, պատմության, ինչպես նաև՝ զանազան երկրների, ժողովուրդների պատմության հետ: Այդ հարուստ և բազմաբովանդակ թարգմանական գրականությունը շատ մեծ դեր կատարեց հայ ինքնուրույն մատենագրության սկզբնավորման և զարգացման մեջ, նպաստեց այդ երկերի տեսական, գեղարվեստական մակարդակի բարձրացմանը, հայ ընթերցողի մտահորիզոնի ընդլայմանը:

1. ա. Ս. ԳՐՔԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Անչափ մեծ է Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության նշանակությունը հայ հոգևոր և մտավոր մշակույթի զարգացման պատմության մեջ: «Հայերի կյանքում, որն անվերջ մաքառման և տառապանքի մի պատմութիւն է, – այս կապակցությամբ նկատում է Կյոբուսը, – այս թարգմանությունը կարևորագույն նշանակություն է ունեցել քրիստոնեական կրոնի ամրապնդման և ժողովրդի հոգեբանության ձևավորման համար»: Նույնքան նշանակալից է նաև աստվածաշնչական բնագրերի ունեցած մշակութային նշանակությունը, քանզի նրա գաղափարներով են ներծծվում թե՛ քրիստոնեական աստվածաբանությունը և թե՛ միջնադարյան գրականությունը, մշակույթը, արվեստը, գիտությունը: Ս. Գիրքը ծնունդ է տվել մի հսկայածավալ բնագավառի՝ մեկնողական գրականության, որ մասնավորապես հայ եկեղեցական մատենագրության ամենատարածված մարզե-

րից է: Օտար մասնագետների կարծիքով Արևելաքրիստոնեական գրականության մեջ մեկնաբանական գրականությամբ ամենահարուստը հայ գրականությունն է: Պատահական չէ ուրեմն, որ մեկնողական երկերի թարգմանության գործը սկսել է Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության հետ մեկտեղ՝ ըստ Կորյունի հայ վարդապետները «շատ ևս մեկնութիւն Գրոց թարգմանէին»: Մեկնություններ են հեղինակել Եղիշեն, Ստեփանոս Սյունեցին, Գրիգոր Նարեկացին, Ներսես Շնորհալին, Ներսես Լամբրոնացին, Վարդան Արևելցին, Սարգիս Կունդը, Գրիգոր Տաթևացին, Հովհան Որոտնեցին և ուրիշներ: Բացի սուրգրային դրվագները մեկնաբանելուց, նրանք սովորաբար տվյալներ են հաղորդում իրենց ժամանակի հասարակական հարաբերությունների, պատմական, աշխարհագրական, գեղագիտական և այլ կարգի հարցերի վերաբերյալ, ինչպես նաև՝ ուշագրավ դիտումներ կատարում Աստվածաշնչի բնագրային առանձնահատկությունների մասին: Մեկնողական աշխատությունների շնորհիվ Ս. Գիրքը անուղակիորեն նպաստել է միջնադարյան Հայաստանում բնագիտական և տիեզերագիտական հայացքների ձևավորմանը: Այս տեսակետից հատկապես ուշարժան են Ծննդոց գրքի առաջին 3 գլուխների՝ Վեցօրյա արարչության մեկնությունները, որոնց մեջ խոսվում է նաև երկնքի և երկրի կառուցվածքի, երկնային մարմինների հատկությունների, օդերևութաբանական երևույթների, բուսական և կենդանական աշխարհի զանազան օրինաչափությունների մասին: Այդ տիպի մեկնությունների դասական օրինակը Դ դ. Տիեզերական եկեղեցու նշանավոր հայրերից մեկի՝ ս. Բարսեղ Կեսարացու Վեցօրեից մեկնությունն է: Այս երկից առատորեն օգտվել է Է դ. մեծանուն գիտնական Անանիա Շիրակացին: Արարածոց մեկնություններ են հեղինակել նաև Փիլոն Եբրայեցին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Եփրեմ Ասորին, Հովհան Ոսկեբերանը, Եղիշեն, Ստեփանոս Սյունեցին և ուրիշներ: Աստվածաշունչը միջնադարյան և ոչ միայն միջնադարյան ընթերցողին տվել է պատմաաշխարհագրական բնույթի բավական ընդարձակ գիտելիքներ: Նա մինչև ԺԹ, Ի դդ. կարևոր սկզբնաղբյուր է նկատվել Ասորեստանի, Բաբելոնի, Հին Եգիպտոսի, Ասորիքի, Պաղեստինի պատմության ուսումնասիրման համար: Ե դ.-ից ի վեր այն լայնորեն օգտագործվել է հայոց պատմության նվիրված պատմագրական երկերում: Այստեղ թեև սակավաթիվ, սակայն կարևոր վկայություններ կան Արարատյան երկրի, Թորգոմի տան, Ասքանազյան ազգի մասին: Աստվածաշնչի մեծ ազդեցությունը կա նաև Միջնադարյան հոգևոր բանաստեղծության վրա: Այդ ազդեցությունը նշմարվում է և՛ բովանդակության, և՛ ձևի, և լեզվաոճական առանձնահակությունների վրա: Հիշատակելի են մասնավորապես Ս. Գրքի բովանդակության վերապատումը հանդիսացող Գրիգոր Մագիստրոսի «Հազարտողեան» կամ «Առ Մանուչէ», Ներսես Շնորհալու «Յիսուս Որդի», Առաքել Սյունեցու «Ադամգիրք» և այլ քերթվածներ: Սաղմոսների որոշակի ազդեցությամբ են հորինված մեր շարականները, որոնք մի տեսակ հարասումներն են Սաղմոսների: Աստվածաշունչը շոշափելի հետք է թողել նաև դավաբանական, սրբախոսական, ճառագրական երկերի վրա: Նա հսկա ազդեցություն է թողել նաև հայ միջնադարյան կերպարվեստի՝ մանրանկարչության վրա, որի թեմաների մեծ մասը փաստորեն Նոր Կտակարանի գլխավոր դրվագների պատկերագրումն են: Աստվածաշունչը իր նպաստն է բերել նաև գրչության արվեստի զարգացման բնագավառին: Լինելով ամե-

նաշատ և ամենաընտիր մագաղաթի վրա ընդօրինակվող մատյաններից, ի մտի ունենալով նրա բացառիկ կարևորությունը միջնադարի գրիչների հատուկ հոգածությամբ էին վերաբերվում նրա բազմացման գործին: Շատ մեծ է Աստվածաշնչի ազդեցությունը ժողովրդական բանահյուսության վրա, քանզի բազում ավանդություններ, զրույցներ իրենց ակունքներով կապվում են Ս. Գրքին: Դրանցից շատերը ոչ այլ բան են քան աստվածաշնչական պատումի տեղայնացված տարբերակը: Այդպիսիններից են օրինակ Ադամի ու Եվայի, Կայենի ու Աբելի, Նոյ Նահապետի, Մովսես մարգարեի, Սողոմոն Իմաստունի, Հոբ Երանելու և այլոց հետ կապված պատմությունները և զրույցները:

1. Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը հայ իրականության համար ունեցել է և ունի հոգևոր-դաստիարակչական բացառիկ կարևորություն: Սակայն նվազ կարևոր չէ նրա նշանակությունը, որպես հայոց լեզվի հուշարձան: Այս իմաստով նա առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում հայ ինքնուրույն և թարգմանական գրականության անդաստանում, ինչը պայմանավորված է հետևյալ պարագաներով.

1. Լեզվի պատմության ուսումնասիրությունը պահանջում է հենվել ճշգրիտ թվագրված հուշարձանների վրա, իսկ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը լիովին բավարարում է այս պահանջը, քանզի պատկանում է Ե դ. այն հազվագյուտ բնագրերի թվին, որոնց ժամանակի հարցը կասկած չի հարուցում: Եվ իրապես, այսօրվա հայերեն Աստվածաշնչի լեզուն ներկայացնում է Ե դ. 30-ական թվականների լեզվական վիճակը, որից հետո այն արմատական սրբագրման չի ենթարկվել:

2. Մասնավորաբար Ավետարանի հայերեն թարգմանությունը մեզ է հասել հայերեն ամենահին ձեռագրերով: Այս առումով հիշատակելի է Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի N6200 (Լազարյան Ավետարան, ընդօրինակվել է 887թ.) Վենետիկի Մխիթարյան հավաք. N16 (Մլքեի Ավետարան, ընդօրինակված է 851-922թթ.) և Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N10680 (Վեհամոր Ավետարանը՝ Է դ.): Ամբողջական ձեռագրերին պետք է ավելացնել նաև ուշ շրջանում ընդօրինակված ձեռագրերի որպես պահպանակ կցված հնագույն ձեռագրերի թերթերը, որոնք թվագրվել են Ը-Ժ դարերով: Է-Ժ դդ. Ընդօրինակված շատ ձեռագրերի նախագաղափար օրինակները կարող են նույնիսկ Ե դ. պատկանել: Այս տեսակետից ուշագրավ է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N 10434 (1069թ. ընդօր.) ձեռագիրը, որի նախագաղափար օրինակը, ըստ հիշատակարանի, Ժ դ. ընդօրինակվել է Մաշտոցի ձեռքով գրված Ավետարանից:

3. Պակաս կարևոր չէ նաև այն, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը մեզ է հասել բազմաթիվ ընդօրինակություններով, որոնք ծագում են մի նախագաղափար օրինակից: Սրա շնորհիվ դյուրին է ճշտել բնագրի մեջ սպրդած բոլոր գրչական սխալները, որոնք ունեն պատահական բնույթ, ինչը իր հերթին հնարավորություն է տալիս հեշտությամբ վերականգնելու բնագրի նախնական ընթերցումները, որոնք իրենց հերթին հնարավորություն են ստեղծում ճշտելու հայերեն թարգմանությունը:

4. Աստվածաշունչ մատյանի բնագրի անխաթար պահպանման գործում վճռական դեր է խաղացել նրա կանոնականության պարագան: Այս է պատճառը, որ միջնադարյան գրիչները սրբազան զգուշավորությամբ ու հատուկ հարգանքով, բծախնդրությամբ են ընդօրինակել այդ բնագիրը: Այս է պատճառը, որ Աստվածաշնչի հայ թարգմանու-

թյան հարյուրավոր ընդօրինակությունները իրարից գրեթե չեն զանազանվում և բառացի համընկնում են Աստվածաշնչի հունարեն բնագրին:

Այսպիսով, Աստվածաշնչի մեզ հասած հայերեն բնագիրը ներկայացնում է Ե դ. թարգմանության, ուստի և հայերենի անաղարտ վիճակը: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը առատ նյութ է մատակարարում հայոց լեզվի ուսումնասիրման մի շարք մարզերի՝ հնչյունաբանության, ստուգաբանության, բառակազմության, շարահյուսության, ձևավաբանության համար: Հայերեն Աստվածաշունչը շահեկան է նաև նրանում առկա բառագանձի (նախարար, նահապետ, տանուտեր, մշակ, շինական, ազգ, տոհմ և այլն) պատմագիտական իմաստավորման առումով:

Լեզվի ուսումնասիրությունից բացի Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը լուրջ արժեք ունի նաև աստվածաշնչական բնագրագիտության հայեցակետից: Բանն այն է, որ հայերենը որոշակի նպաստ է բերում մասնավորապես Աստվածաշնչի հունարեն բնագրի ուսումնասիրությանը: Այս իրողությունը գիտակցվել է տակավին ԺԸ դ-ից ի վեր: Այսպես, նշանավոր Լա Կրոզը իր բարեկամներից մեկին հղած նամակում Նոր Կտակարանի հայերեն թարգմանությունը համարելով «Թագուհի թարգմանութեանց», շեշտում է, որ նրա միջոցով կարելի է վերականգնել հունարեն բնագրի նախնական ընթերցվածները[1]: Իվան Եվսեևը Եսայու գրքի առթիվ նշում է, որ հայերենը լուրջ ծառայություն է մատուցում հունարեն բնագրի «նախասկզբնական տեսքը որոշելու գործում, հատկապես հունարեն ընդօրինակությունների անհամաձայնության ժամանակ»: Հայերենի մասին այսպիսի բարձր կարծիք ունի նաև աստվածաշնչագետ Կյուանդեն, որը Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունը համարում է «մի ինքնատիպ գլուխ-գործոց» կամ «մի անսպառ հանք, որի գանձերը կարծես նորոգվում են այնքան, որքան շահագործվում են, որովհետև մի հարցից մյուսն է առաջանում և յուրաքանչյուր լուծված խնդիր ճանապարհ է հարթում դեպի նոր պրպտումներ»: ԺԸ-ԺԹ դդ. հայերեն թարգմանությունը այս կամ այն չափով օգտագործվել է հունարենը վերականգնելու նպատակով Վիլֆրուայի, Գրիսբախի, Հոլմզի, Ստրեջելզի հրատարակություններում: Այսօր արդեն հայերենը լայնորեն օգտագործվում է Յաթանասնից բնագրի գյոթինգենյան բազմահատոր հրատարակության ընթացիկ մատենաշարում (հրատ. ավելի քան 16 հատորներ): Աշխատասիրողները բարձր են գնահատում հայերենի բերած նպաստը հունարեն բնագրի քննության գործում: Այս տեսակից հատկապես բարձր են գնահատվում Ծննդոց և Երեմիայի գրքերի հայերեն թարգմանությունները, որպես Որոգինյան խմբագրություն ներկայացնող վստահելի վկայություններ: Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունը նույնքան օգտակար է ասորական և վրացական աստվածաշնչական թարգմանությունների ուսումնասիրման մարզում: Լեյդենի համալսարանը ձեռնարկել է Հին Կտակարանի ասորերեն բնագրի՝ Պեշիտտայի քննական հրատարակության գործը: պետք է հուսալ, որ հայերենը իր պատշաճ տեղը կզբաղեցնի այդ հրատարակության մեջ: Պեշիտտայի

---

[1] Անվերապահորեն ընդունելով հայերեն թարգմանությանը տրված այս բարձր գնահատությունը՝ այսուամենայնիվ պետք է նկատել, որ մասնավորաբար Մատթեոսի Ավետարանի հայերեն թարգմանության մեջ բավական թիվ են կազմում հունարեն բնագրի նկատմաբ եղած «մեղանչումները»: Այս մասին հանգամանալից տե՛ս Հր. Բարթիկյան, 2002, էջ 15-36:

նախնական բնագրի վերականգնման գործին իրենց լուրջ նպաստը կարող են բերել նաև Եփրեմ Ասորու սուրբգրային մեկնությունների հայերեն թարգմանությունները, որոնց սկզբնագրերը մեզ չեն հասել: Ուշագրավ է Ն. Մառի կարծիքը Աստվածաշնչի հայ-վրացական բնագրի առնչությունների վերաբերյալ. Անկարելի է «աշխատել հայերեն բնագրի քննության ուղղությամբ առանց գիտենալու վրացերեն բնագիրն իր զանազան խմբագրություններով կամ վերարտադրել Ս. Գրքի վրացերեն թարգմանության պատմությունը՝ չիմանալով հայերեն թարգմանությունն ու նրա բարդ պատմությունը»: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին բարձր կարծիք է հայտնել նշանավոր հայագետ Ֆ. Կոնիբերը. «Հայերենն անգերազանցելի է իր ոճի վայելչությամբ և շարադրանքի ճշգրտությամբ: Լեզվի ոգին այնպիսին է, որ թույլ է տալիս ցանկացած հունական հուշարձան թարգմանել թե՛ ճշգրիտ, թե՛ գեղեցիկ՝ հարազատ մնալով հունարեն շարադրությանը, նույնիսկ արտացոլելով նրա բառաբարդումները, միաժամանակ չստրկանալով նրան... Այդ թարգմանությունն ունի համարյա նույն արժեքը, ինչ հունական բնագիրը, որից թարգմանված է»:

Այժմ մի քանի խոսք Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության հանգամանքների մասին: Հայտնի է, որ Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունը ԺԸ դ.-ից սկսած արժանացել է բազմակի ուսումնասիրության: Հարյուրների հասնող այդ ուսումնասիրությունները բաժանվում են երկու մասի. ա. Հայերեն թարգմանության արտաքին հանգամանքներին վերաբերող ուսումնասիրություններ, բ. Բուն բնագրի քննության նվիրված ուսումնասիրություններ:

Մեծ թիվ են կազմում Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության արտաքին հանգամանքներին, այն է՝ թարգմանության ժամանակին, կանոնին, թարգմանիչների ինքնությանը և բնագրի հետագա պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունները: Հատկապես հիշատակելի են Գ. Զարբհանալյանի, Մես. Տեր-Մովսիսյանի, Ն. Մառի, Ն. Ակինյանի, Հ. Ավգերյանի, Ն. Պողարյանի, Հ. Անասյանի և այլոց աշխատությունները:

Անհամեմատ քիչ են բուն բնագրի քննությանը նվիրված աշխատությունները: Հակառակ այդօրինակ երկերի սակավաթիվ լինելուն, դրանք ունեն լուրջ գիտական նշանակություն: Այդպիսիններից է Ֆ. Մակլերի 1919թ. հրատ. մանրազնին հետազոտությունը նվիրված Մատթեոսի և Մարկոսի Ավետարանների հայ թարգմանություններին: Ավետարանների հայերեն թարգմանությանն են նվիրված նաև Մերկի, Էսապալյանի, Լիոնեի, Լըլուարի և այլոց աշխատությունները: Նոր կտակարանի գրքերի շարքում բնագրագիտական հիմնավոր քննության է ենթարկվել Յովհաննու Հայտնության հայ. թարգմանությունը: Հին Կտակարանի առանձին գրքերի հայ. թարգմանությունը ևս ենթարկվել է հանգամանալից քննության: Այդպիսիներից է Ս. Կոգյանի Մակաբայեցւոց Բ գրքի, Հ. Ոսկյանի Երգ-Երգոցի, Բաումշտարկի, Լ. Տեր-Պետրոյանի, Սաղմոսաց, Բ. Յանսոնի Թագաւորութեանց Ա գրքի, Ա. Զեյթունյանի Ծննդոց գրքի հայերեն թարգմանությունների մասին հետազոտությունները: իսկ Մ. Սթոունը հրատարակել և ուսումնասիրել է Հին Կտակարանի հետևյալ պարականոնները «Կտակ Ղեւայ», «Կտակ Յովսեփայ», «Սաղաթիէլ Եզր» (Եզր 4) գրքերը:

Ս. Գրքի հայ. թարգմանության ժամանակի, նախօրինակի, կազմի, թարգմանիչների և այլ հարցերի մասին հանգամանալից տեղեկություններ են հաղորդում Կորյունը, Մովսես Խորենացին և Ղազար Փարպեցին: Կասկածից վեր է, որ Ս. Գիրքը Հայաստանում գործածվել է գրերի գյուտից շատ առաջ, Դ դ. սկզբից, քանզի Հայ եկեղեցին այդ շրջանից գործել է որպես արդեն ձևավորված պաշտոնական կազմակերպություն: Արդ, ինչ լեզվով էր Աստվածաշունչը կիրարկվում Հայ եկեղեցու մեջ: Ըստ Փարպեցու «պաշտօն եկեղեցւոյ և կարդացմունք Գրոց ասորի ուսմամբ վարէին...», իսկ ըստ Խորենացու «յունականաւն վարէին եկեղեցւոյ կարգք»: Սակայն Խորենացու այս տվյալները վերաբերում են 387 թվից, այսինքն՝ Հայաստանի բաժանումից առաջ տիրող իրադրությանը: Մեկ այլ տեղ նա նշում է, որ բաժանումից հետո Արևելյան Հայաստանում պարսիկների հարկադրումով կիրառվել է միայն ասորերենը: Այսպիսով ըստ Խորենացու՝ մինչև Հայաստանի բաժանումը Հայոց եկեղեցու ծիսական լեզուն եղել է հունարենը, իսկ դրանից հետո՝ ասորերենը: Սակայն բացառված չէ, որ հունարենի հետ հավասար կիրառվել է նաև ասորերենը, քանզի Հայաստանի հարավային շրջանները վաղուց անտի գտնվել են ասորական ազդեցութան ոլորտում:

Ըստ Խորենացու մի տվյալի Հայոց եկեղեցում գոյություն է ունեցել թարգմանիչների հատուկ դաս, որը բանավոր կերպով թարգմանել է Ս. Գրքի օտարալեզու ընթերցումները: Մասնավորապես թարգմանվել են եկեղեցու ծիսակատարության մեջ կիրառվող Ավետարանների և Սաղմոսների առանձին ընթերցումները: Սակայն այսօրինակ թարգմանության ունեցած դժվարությունն ու անհարմարությունը, թարգմանիչների պակասը ստիպում են Մեսրոպ Մաշտոցին և Սահակ Պարթևին ձեռնարկելու հայոց գրերի հորինման գործը, քանզի առանց հայերեն գրավոր Աստվածաշնչի անհնար էր քրիստոնեությունն ամրապնդել Հայաստանում և հույների, պարսիկների ոտնձգություններից փրկել Հայոց ազգային ավանդները:

Ըստ պատմիչների Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունն իրագործվել է 2 փուլով: 2-րդ փուլը ընդգրկում է գրերի գյուտից, 405թ.-ից հետո: Ըստ Կորյունի, գրերի գյուտից և Սամոսատում հույն գեղագիր Հռոփանոսի ձեռքով դրանք ձևավորելուց հետո, Մաշտոցը այդ քաղաքում իր երկու աշակերտների՝ Հովհան Եկեղեցու և Հովսեփ Պաղնացու հետ ձեռնարկում են Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության գործը՝ այն սկսելով Առակաց գրքից: Հայաստան վերադառնալուց և Մարաց կողմերում քարոզելուց հետո նրանք ավարտում են Ս. Գրքի թարգմանությունը: Ըստ Խորենացու ամբողջ Ս. Գիրքը նրանք թարգմանում են Սամոսատում եղած ժամանակ: Աստվածաշնչի այս փութանակի թարգմանությունից հետո՝ նրանք ձեռնարկում են եկեղեցու Տիեզերական հայրերի աշխատությունների և զանազան մեկնությունների թարգմանության գործը: Այս գործի մեջ առավել հմտանալու նպատակով նրանք Եդեսիա և Բյուզանդիոն քաղաքներն են ուղարկում Եզնիկ Կողբացուն, Հովսեփ Պաղնացուն, Կորյունին, Ղևոնդին, Յովհանին և Արձանին: Եփեսոսի տիեզերաժողովից հետո ձեռք բերելով Ս. Գրքի ընտիր օրինակներ, եկեղեցու հայրերի բազում աշխատություններ, Նիկիայի և Եփեսոսի ժողովների կանոնները՝ նրանք վերադառնում են հայրենիք: Այստեղ բերված ստույգ օրինակների հիման վրա Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը Սահակ Պարթևի մասնավոր հո-

գածությամբ, սրբագրվում է, ճշտվում, այնուհետ՝ խմբագրվում: Թարգմանության իրենց գործուն մասնակցությունն են բերում նաև Եզնիկ Կողբացին և Կորյունը: Օրինակ վերջինիս է վերագրվում Մակաբայեցւոց գրքերի թարգմանությունը:

Ուսումնասիրողների մի խումբ ենթադրում է, որ առաջին փուլթանակի թարգմանությունը իրականացվել է ասորերենից, մեկ այլ խումբ՝ հունարենից, իսկ մի երրորդ խումբ՝ ենթադրում է, թե որոշ գրքեր թարգմանվել են հունարենից, որոշ գրքեր էլ՝ ասորերենից: Ճշմարտությանը շատ ավելի մոտ է համարվում այս երրորդ խմբի տեսակետը, ինչը ապացուցվում է ձեռագրագիտական և բնագրագիտական հետազոտությամբ: Այսպես. Պարզվում է, որ Աստվածաշնչի որոշ գրքերի՝ Ժողովողի, Երգերգոցի, Մնացորդաց Ա-Բ, Սիրաքի մեջ նկատվում են թարգմանական երկու շերտեր (Ն. Բյուզանդացի, Ն. Ակինյան, Ն. Պողարյան): Աստվածաշնչի նախաեփեսոսյան հայերեն թարգմանության բեկորներից է Պողոս առաքյալի 15-րդ՝ Կորնթացվոց Գ թղթի անվավեր բնագիրը, որը մասնագետների կարծիքով անտեսվել է Աստվածաշնչի հետեփեսոսյան թարգմանության ժամանակ և այդպիսով դուրս մնացել կանոնից: Ուշագրավ է, որ հայերեն թարգմանությամբ պահպանվել է նաև Կորնթ. Գ թղթի Եփրեմ Ասորու հեղինակած մեկնությունը: Հաստատված է, որ Աստվածաշնչի մի շարք գրքեր սկզբից թարգմանել են ասորերենից և հետո սրբագրվել հունարեն սկզբնագրերի համաձայն: Սակայն, քանի որ, բնականաբար, սրբագրման ժամանակ ինչ-ինչ բաներ դուրս են մնացել սրբագրող-թարգմանիչների տեսադաշտից կամ նրանց կողմից դրանք անկարևոր են համարվել, այդ մասերը ասորաբանությունների ձևով պահպանվել և առանձին շերտ են կազմել Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության մեջ: Այդպիսի շերտ է նկատվել Սաղմոսների, Ավետարանների և Գործք Առաքելոցի հայերեն թարգմանության մեջ: Ուրեմն այս գրքերի առաջին թարգմանությունը իրագործվել է ասորերենից:

Աստվածաշնչագիտության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցրել սկզբնագրի հարցը: Ենթադրվում է, որ Հին Կտակարանի հայերեն թարգմանության հիմքում ընկած է Որոգինյան խմբագրությունը, ինչպես նաև՝ մասամբ՝ Կեսարյան, Լուկիանյան, Ալեքսանդրյան խմբագրությունները: Օրինակ Ծննդոց, Բ օրինաց, Երեմիայի գրքերի հայերեն թարգմանության մեջ նկատվում է Որոգինյան խմբագրության բնորոշ հետքեր, իսկ 12 մարգարեների մեջ՝ Լուկիանյան խմբագրության: Մինչդեռ Նոր Կտակարանի հայ թարգմանությունը հիմնականում կապված է Կեսարյան խմբագրությանը:

Ապացուցված է, որ Աստվածաշնչի մի շարք գրքերի վրացերեն թարգմանությունը կատարվել է հայերենից (Սաղմոս, Եզր, Նէէմիա, Հռութ, Յովնան, Ավետարաններ, Գործք Առաքելոց): Աստվածաշնչի հայերեն և վրացերեն թարգմանությունների մեջ առկա ընդհանրություններից զատ կան ոչ քիչ թվով տարբերություններ: Սրանք բացատրվում են նրանով, որ վրաց թարգմանությունը կատարվել է հայերեն նախաեփեսոսյան փուլթանակի թարգմանությունից, որի շնորհիվ վրացերենը կարևոր նշանակություն է ստանում հայերենի նախաեփեոսյան թարգմանության վերականգնման տեսակետից: Նոր կտակարանը և Սաղմոսները լինելով ծիսակատարության հիմքը, այն նշանաձողերն են, որոնցով հստակվում է մշակութային ազդեցությունների ուղղությունը քրիս-

տոնյա Արևելքում: Եթե նախաեփեսոսյան շրջանում բավական զգալի հեղինակություն էր վայելում ասորական կողմնորոշումը, ուստի և Ս. Գրքի որոշ ծիսական նշանակություն ունեցող բնագրեր թարգմանվում էին ասորերենից, ապա հետեփեսոսյան շրջանում դրանք բոլորը խմբագրվում են հունարեն օրինակների հիման վրա, կամ դուրս մղվում, որ հետևանք էր ասորական ազդեցության թուլացման և հունական ազդեցության հզորացման: Այսպիսի փաստ առկա է նաև վրաց. իրականության մեջ, երբ մինչև Է դ. Հայերենից թարգմանված վրացերեն Ս. Գիրքը, եկեղեցական հարաբերությունների խզումից և վրաց եկեղեցու՝ հայ եկեղեցու ազդեցության կամ գերազահության ոլորտից դուրս գալուց ու հունականին հարելուց հետո, վերանայվում, սրբագրվում է հունարեն օրինակների հիման վրա: Այնուամենայնիվ առկա բնագրային շերտերը հնարավորություն են ստեղծում վեր հանելու հայ-վրացական մշակութային հարաբերությունների վաղնջական փուլի մի շարք հատկանշական գծեր:

Ելնելով Խորենացու Հայոց Պատմության և Թեոդորոս Քռթենավորի «Ընդդէմ Մայրագոմեցւոյն» ճառի մի տվյալից՝ բանասիրության մեջ կարծիք է հայտնվել Աստվածաշնչի հայերեն մի երրորդ թարգմանության մասին: Այս կարծիքը ավելի է ամրացնում Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության մեջ առկա սուրբգրային վկայությունների՝ Աստվածաշնչի կանոնական բնագրի նկատմամբ ունեցած տարբերությունների փաստով: Մինչդեռ Աճառյանը հիմնավորապես հերքեց այս տեսակետը՝ ցույց տալով, որ Տիմոթեոս Կուզի սուրբգրային վկայակոչումները ոչ թե քաղված են Աստվածաշնչի մի պատրաստի հայերեն թարգմանությունից, այլ բնագրին համընթաց վերստին թարգմանվել են Հակաճառության թարգմանչի ձեռքով: Սրանով է բացատրվում այն, որ հաճախ աստվածաշնչական միևնույն քաղվածքը Տիմոթեոսի երկի հայերեն բնագրում վերարտադրված է տարբեր ընթերցումներով:

Բանասիրության մեջ կարծիք է հայտնվել նաև այն մասին, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը ԺԳ դ. էական խմբագրման է ենթարկվել լատիներեն բնագրի՝ Վուլգատայի հիման վրա: Սակայն այս կարծիքը ակնհայտ թյուրիմացության հետևանք է: Բանն այն է, որ Ոսկան Երևանցու 1666թ. Հրատ. Աստվածաշնչի հայ թարգմանությունը իսկապես կրում է Վուլգատայի որոշակի ազդեցությունը: Եվ քանի որ ոսկանյան հրատարակությունն իրականացված է Հեթում Բ արքայի նշանավոր Աստվածաշնչի՝ ներկայումս Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի N180 (1295թ.) ձեռագրի հիման վրա՝ ենթադրել են, որ ոսկանյան հրատարակության բոլոր լատինաբանությունները ծագում են այդ հիմք ձեռագրից: Սակայն հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ Վուլգատայից եկող այդ փոփոխությունները ձեռագրի վրա է անցկացրել ինքը՝ Ոսկան Երևանցին, որից հետո այդ ձեռագրի հիման վրա իրականացրել հրատարակությունը: Վուլգատայի ազդեցության միակ արտահայտությունը «Ֆռանկաց» (լատինական) անունը կրող գլխաբաժանումների մուծումն է, որ կատարվել է Հեթում արքայի ձեռքով:

Այսպիսով, դարերի ընթացքում Աստվածաշնչի հայերեն բնագիրը էական խմբագրման չի ենթարկվել: Սահակ-Մեսրոպյան թարգմանությունը, դառնալով հայոց եկեղեցու կանոնական բնագիրը, այնպիսի հեղինակություն է ձեռք բերել, որ նրա որևէ փոփոխություն հետագա դարերում սրբապղծություն է համարվել: Արդեն միջնադարում

Սահակ-Մեսրոպյան թարգմանության վայելած հեղինակության մասին է խոսում Թեոդորոս Քռթենավորի՝ Մայրագոմեցու հետևորդներին ուղղված այն մեղադրանքը, ըստ որի նրանք Աստվածաշնչի հայերեն «զհին թարգմանութիւնս, զոր ընկալաք ի սրբոյն Սահակայ, ոչ ընդունին»: Հայերեն թարգմանության նկատմամբ երկյուղած հարգանքի մի ցայտուն վկայություն էլ գտնում ենք Մատենադարանի N10434 (1069թ.) ձեռագիր Ավետարանի հիշատակարանում, որի նախագաղափար օրինակն ըստ այդ հիշատակարանի արտագրված է Մաշտոցի ձեռքով գրված բառերից: Ձեռագիր ստացողը Անանիա Վարագեցին այնքան բարձր է գնահատում այս պարագան, որ իր ձեռագիրն ավելի թանկ է գնահատում, քան ամբողջ աշխարհը:

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության բնագրական քննության կարևորագույն բնագավառներից մեկն էլ կանոնի ուսումնասիրությունն է, որի հիմնական խնդիրն է պարզել, թե որ գրքերն են թարգմանվել Ե դ.: Ըստ Խորենացու Պատմության մի տվյալի Ե դ. թարգմանվեցին Հին Կտակարանի 22, այն է՝ 39 գրքերը, որոնք արդի կանոնում կոչվում են նախականոն գրքեր: Ըստ այսմ, Ս. Գրքի առաջին հայերեն թարգմանությունը չի ընդգրկել Հին Կտակարանի երկրորդականոն գրքերը. Եզրի Ա, Յուդիթ, Տովբիթ, Մակաբ. Ա-Դ, Իմաստ. Սողոմոնի, Իմաստ. Յեսուայ Սիրաք և Բարուք: Սակայն հետեփեսոսյան շրջանում, երբ Աստվածաշնչի Բյուզանդիոնից բերված հաստատուն, ճշմարիտ և ստույգ օրինակների հիման վրա սրբագրվեց արդեն հայտնի թարգմանությունը, այդ շրջանում թարգմանվեցին և Ս. Գրքի կանոնի մեջ ներմուծվեցին նաև այս երկրորդականոն գրքերը, բացի Մակաբայեցւոց Դ և Յովհաննու Յայտնութիւնից: Այսպիսով, Հին և Նոր Կտակարանների հայերեն թարգմանությունները պաշտոնական կանոնների վրա էին հիմնված թե՛ նախաեփեսոսյան շրջանում (պեշիտտայական-ասորական կանոն) և թե՛ հետեփեսոսյան շրջանում (կեսարյան-բյուզանդական կանոն):

Փաստերը ցույց են տալիս, որ Աստվածաշնչի գրքերն ըստ իրենց բովանդակության, երկաթագրի խոշորության պատճառով զետեղված են եղել առանձին հատորներում. Հնգամատյան, Մարգարեություններ, Ավետարաններ, Պողոսի թղթեր և այլն: Այս մասին որոշակի ակնարկ է անում Վրթանես Քերթողը «Յաղագս պատկերամարտից» երկում: Սակայն բոլորգրի լայն կենցաղավարումից հետո ԺԲ դ. վերջում Ներսես Լամբրոնացին կազմում է սուրբգրային գրքերի առաջին ամբողջական ժողովածուն: Աստվածաշնչի մյուս նշանավոր կարգավորողը երևելի մատենագիր Գևորգ Սկևռացին (մահ. 1301թ.) է, որ ձեռագրական մի շարք վկայությունների համաձայն շարադրել է նախադրություններն ու գլխակարգությունները:

ԺԷ դ. սկզբում հայ աստվածաշնչական բնագրեր են թափանցում նաև Եվրոպայում տարածված տնատումները, որոնք ծագում էին Իսահակ Նաթանի՝ 1437-45թթ. կազմած եբրայական համաբարբառից: Այդ տնատումներն առաջին անգամ հանդիպում են Մատենադարանի N351 ձեռագրում ընդօրինակված 1619թ. Լվովում Ղազար Բաբերդացու պատվերով:

Աստվածաշնչի հայերեն բնագիրն առայժմ ունեցել է տասնմեկ ամբողջական հրատարակություն I՝ Ամստերդամ, 1666թ. (Ոսկան Երևանցու հրատ.) և 11-րդ, Երևան, 1997 (որ Կ. Պոլսի 1895թ. և Վիեննայի 1929 թ. վերատպությունն է, 9 երկրորդականոն գրքերի

ընդգրկումով): Սրանց մեջ բնագրագիտական տեսակետից ամենաարժեքավորը 1805թ. Զոհրապյանի իրագործած հրատարակությունն է, որն այսօր օգտագործվում է Աստվածաշնչի գիտաքննական բնագրի կազմման աշխատանքում:

Ցարդ հրատարակված են Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության հետևյալ գրքերի քննական բնագրերը.

Գիրք Ծննդոց, աշխատ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Եր., 1985, որի վերաբերյալ Հ. Քյոսեյանի գրախոս. «Էջմիածին», 1987, Թ-Ժ, էջ 105-111:

Գիրք Ելից, աշխատ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Եր., 1992:

Գիրք Ղևտացւոց, աշխատ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Եր., 1993:

Գիրք Թուոց, աշխատ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Եր., 1998:

Գիրք Երկրորդումն օրինաց, աշխատ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Ս. Էջմիածին, 2002:

Գիրք Մակաբայեցւոց, աշխատ. Հ. Մ. Ամալյանի, Եր., 1996;

Գիրք Երկոտասան մարգարէից, աշխատ. Հ. Ե. Ամալյանի, Եր., 2000:

The Armenian Translation of Deuteronomy, (Երկրորդական օրինաց), bu C. E. Cox, University of Pennsylvania, 1981, որի վերաբերյալ Լ. Տեր-Պետրոսյանի գրախոս. ՊԲՀ, 1984, N 1, էջ 199-202:

1. բ. Աստվածաշնչի պարականոն կամ անվավեր գրքերի հայերեն թարգմանությունը

Արդեն խոսվեց Ս. Գրքի հայերեն թարգմանության կանոնի մասին: Նախականոն և երկրորդականոն գրքերից զատ հայ մատենագրությունը մեզ է հասցրել նաև Աստվածաշնչի պարականոն կամ անվավեր գրքերը, որոնք դուրս են հայտնության դրոշմը կրող սրբագործված կանոնից: Մասնագետների կարծիքով Հին կտակարանի պարականոնները շարադրել են քրիստոնյա հրեաները, իսկ Նոր Կտակարանինը՝ գնոստիկյան աղանդավորները: Սրանց մեջ կարգով և ժամանակով առաջինը մի շարք ձեռագրերում Ծննդոց գրքին հաջորդող «Կտակք երկոտասան նահապետաց» բնագիրն է, որ հորինված է հավանաբար մի քրիստոնյա հրեայի կողմից, քանզի Հակոբ նահապետի որդիների շուրթերի վրա նա դնում է Մեսիայի վերաբերյալ մարգարեություններ: Այստեղ իմի են բերված մահվան մահճում պառկած Հակոբ Նահապետի 12 որդիների իմաստուն խրատներն ու պատգամները ուղղված իրենց շուրջ հավաքված զավակներին: Քրիստոսի աստվածության մասին ակնարկներ պարունակող այս բնագիրն ամենայն հավանականությամբ գրված է 70 թ.-ից հետո, քանզի այնտեղ պարզորոշ խոսվում է Երուսաղեմի կործանման մասին: Երկի վաղեմության վկայություններից է նաև այն, որ նրա մասին հիշատակում է Գ դ. Որոգինես Ալեքսանդրացին: Բնագիրը ներկայացնում է Հակոբի 12 որդիների «կտակք»-ը. «Գիրք Մնացորդաց, Խօսք Ռուբենի», «Կտակ Շմաւոնի», «Ղեւեայ, Յուդայի, Իսաքարայ, Զաբուղոնի, Դանայ, Նեփթաղիմայ, Գադայ, Ասերայ, Յովսեփայ, Բենիամենի»:

Հին կտակարանի անվավերներից է «Պատմութիւն Յովսեփայ և Ասանեթայ» երկը, որի հունարեն բնագիրը լրիվ չի հասել մեզ: Մինչդեռ հայ. թարգմանությունը մեզ է հասցրել այդ երկն ամբողջությամբ: Այն, ինչպես երևում է, թարգմանված է Ե դ-ից հետո: Ասանեթը Ս. Գրքից հայտնի Պուղիփար Եգիպտացու դուստրն է, որին փարավոնը

հարսնության տվեց Յովսեփին: Երկը պարունակում է նրանց ճշմարիտ սիրո պատմությունը:

«Մանասեի աղոթքը» սովորաբար կից է Աստվածաշնչի կանոնական բնագրին: Հորինվել է հավանաբար Գ դ. կամ նրանից քիչ առաջ: Սուրբգրային այդ անվավերը մուտք է գործել ժամագրքի մեջ՝ «Տէր ամենակալ» սրտաշարժ մաղթանքի ձևով: Այս գործը ևս թարգմանվել է հունարենից:

Մյուս՝ «Մահ երկոտասան մարգարէից» անվավերը նույնպես շատ հաճախ հանդես է գալիս Ս. Գրքի կանոնական բնագրին կից: Այդ անվավերը տեղ է գտել նաև Ճաշոցների մեջ՝ յուրաքանչյուր մարգարեի տոնի օրվա մեջ որպես Պատարագի ընթերցված: Բացի 12 փոքր մարգարեներից սուրբգրային մատենագրության մեջ առկա են նաև Եսայի, Երեմիա, Եզեկիել և Դանիել մարգարեների մահվան մասին վիպող բնագրերը: Ինչպես փոքր այնպես էլ մեծ մարգարեների մասին այս բնագրերը ոչ միայն բացակայում են օտարների մոտ, այլև բացակայում է այդ բնագրերի մասին որևէ հիշատակություն: Սա նշանակում է, որ այդ բնագրերը ամենայն հավանականությամբ հորինվել են հայ իրականության մեջ:

Հայերեն ձեռագրերը մեզ են ավանդել Ադամի և Եվայի վերաբերյալ հետևյալ պարականոն գրույցը. «Պատմութիւն վարուցն Ադամայ և Եւայի նախաստեղծիցն, որ յայտնեցաւ հրամանաւն Աստուծոյ ի ձեռն Միքայելի հրեշտակապետին՝ մեծ մարգարէին Մովսէսի...»:

Հինկտակարանային անվավերներից է Ենովքայ գիրքը, որի մեջ մտնում են հետևյալ միավորները. «Գիրք զոր եբեր հրեշտակն առ Ենովք», «Աղօթք», «Մարգարէութիւնք», «Յայտնութիւնք», «Տախտակք» և այլն: Հայ. Ձեռագրերը մեզ են հասցրել միայն սրանցից մեկը՝ «Տեսիլ Ենովքայ» գործը (տե՛ս Թանգարան, 1896):

Փոքր թիվ չեն կազմում նաև Նոր Կտակարանի անվավերները, որոնք ստեղծվել են գնոստիկյան միջավայրում, աղանդավորական տարընթաց հոսանքների ներգործությամբ Ա դարավերջից մինչև Բ դարասկիզբ: Դրանց մեջ վաղեմությամբ առաջինը Հակոբոս Տեառնեղբոր անունով հայտնի Քրիստոսի մանկության Ավետարանն է (նախավետարանը), որի մասին հիշատակվում է Որոգինեսի, Եպիփանի, Գրիգոր Նյուսացու, Հուստինոս Փիլիսոփայի և Կղեմես Ալեքսանդրացու երկերում: Այս պարականոնը բաղկացած է 28 գլուխներից, որոնք պարունակում են Հիսուսի մանկության շրջանում գործած հրաշքների պատմությունները: Այդ հրաշքների մասին են պատմում հատկապես հետևյալ գլուխները «Եւ եկեալ յերկիրն Քանանու առնէր սքանչելիս ի ծածուկ, և կենդանցոյց զմեռեալն»: ԻԲ. «Եկեալ նորա ի քաղաքն Արեմաթեայ արար սքանչելիս, և կենդանացոյց զմեռեալս»: ԻԵ. «Եւ ել ի գիւղն Եմաւուս և բժշկէր զհիւանդս»:

Հակոբոս Տեառնեղբոր անունով հայտնի է նաև մի ուրիշ գրվածք. «Պատմութիւն չարչարանացն Քրիստոսի...» խորագրով, որի այլալեզու բնագրերը, ինչպես երևում է, մեզ չեն հասել:

Պարականոնների շարքում են գտնվում նաև Նիկոդեմոսի Ավետարանի մաս կազմող «Պատմութիւն չարչարանաց Տեառն...», «Պատմութիւն թաղման և յարութեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ. Ի բանէն Նիկոդիմոսի», ինչպես նաև՝ «Գործք Պիղատոսի» պա-

րականոնի մաս կազմող «Թուղթ Պիղատոսի առ Տիբերիոս Կայսրն...», «Պատմութիւն դատաստանին Պիղատոսի զՔրիստոսէ»:

Պարականոններից են նաև Նոր Կտակարանի հետևյալ միավորները.

«Թուղթ Պօղոսի երրորդ առ Կորնթ. և Կորնթացւոց՝ առ Պօղոս»: Գործիս հնության մասին է խոսում այն փաստը, որ այն Պողոսի մյուս թղթերի հետ մեկնաբանվել է Եփրեմ Ասորու կողմից: Սրանից զատ այդ թղթերից վկայություններ են բերում Գրիգոր Լուսավորիչը և Թեոդորոս Քռթենավորը: Այս բոլորը վկայում են այն մասին, որ այս գործը հայ իրականության մեջ է ներմուծվել 4-րդ դ. իսկ 5-րդ դ. հայերեն թարգմանվելով լայնորեն կենցաղավարել մեր մատենագրության մեջ (տե՛ս Թանգարան, 1898):

«Հանգիստ սբ. Յովհաննու առաքելոյ» երկը նախորդի նման դարձյալ Ե դ. է թարգմանված, որի առհավատչյան լեզվի դասական կատարելությունն ու գեղեցկությունն է: Ներսես Լամբրոնացուն է պատկանում տվյալ երկի մեկնաբանությունը (այս ենթաբաժինն ըստ՝ Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1985, էջ 29-78, ուր և բերված է ընդարձակ գրականություն):

Նոր Կտակարանի անվավերներից են նաև առաքելական անվավերները, որոնց մեջ շարադրված է առաքյալների ավետարանագործման պատմությունը և վկայացումն ի սեր Քրիստոսի (տե՛ս Թանգարան, 1904):

1գ. Աստվածաշնչի համաբարբառը

«Համաբարբառ» եզրը ասորերեն da-mehallete բառի (խառնել, միախառնում, համախառնում) իմաստային համարժեքն է: Սկզբնական շրջանում այն կիրառվել է և՛ ածականաբար՝ «համապատասխանություն» իմաստով, և՛ գոյականաբար՝ «միաձայնություն, ներդաշնակություն» իմաստով:

Համաբարբառների պատմության մեջ թիվ մեկ դեմքը Տատիանոս Ասորին է, որը հորինել է սուրբգրային առաջին համաբարբառը: Նա ծնվել է 120թ., և ապրել ժամանակը հուզող աղանդավորական շարժումների մի շրջափուլում, երբ հոգևոր մթնոլորտը հագեցած էր Ավետարանների վավերականության մասին արտահայտված տարակարծություններով ու վայրիվերո քննադատությամբ: Ահա այս իրապայմաններում անհրաժեշտ էր պաշտպանել Ավետարանների վավերականությունը, որին և ձեռնամուխ եղավ Տատիանոս Ասորին (180): Այս աշխատության նպատակն էր, ի տարբերություն բոլոր հետազգաների, ոչ թե ապացուցել, որ չորս Ավետարանների միջև ըստ բովանդակության ներդաշնակություն է տիրում, այլ ի հայտ բերել նրանցում առկա անհամաձայնությունը և վերացնել այդ: Այս նպատակով Տատիանոսը (հիմք ունենալով Հովհաննու Ավետարանը) փոխագուցել, միախառնել է չորս Ավետարանների բնագրերը՝ կազմելով մեկ Ավետարան, ուր զանց են առնված չորս Ավետարանների նույնական հատվածները: Նա ընտրել է այդ հատվածներից մեկը և այն լրացրել Ավետարանների, բովանդակությամբ տարբեր, հատվածներով, կրճատել իրարու հակասող հատվածները, կատարել բացատրական, շաղկապային բնույթի հավելումներ: Հունալատինական աղբյուրներում Տատիանոսի կազմած այս բնագիրը կոչվում է (diatessaron), որը գալիս է հունարեն (♦□❖ ☆♓♋✞ ♦★♦♦♋✞❒⬩◆) անվանումից նշանակում է

«Աւետարան առ ի չորից»: «Դիատեսսարոնի» բուն ասորերեն անվանումն է evangelion da-mehallete: Այն բառացի նշանակում է «Միախառնվածների Ավետարան»: Այսպիսով «Դիատեսսարոնի» հայերեն «Համաբարբառ» անվանումը գալիս է ասորերենից: Տատիանոսի համաբարբառ Ավետարանը մեզ չի հասել: Սակայն նրա մասին կարելի է ընդհանուր պատկերացում կազմել ս. Եփրեմ Ասորու գրած այդ երկի մեկնության հիման վրա: Այս աշխատության մեծ մասը պահպանվել է և մեզ հասել հայերեն թարգմանությամբ (տպ. Վենետիկ, 1836): 1962թ. հայտնաբերվեցին և Դուբլինում հրատարակվեցին այդ երկի ասորերեն բնագրի միայն որոշ թերի մասերը: Ինչպես հայտնի է, Տատիանոս Ասորին համարվել է վալենտինյան աղանդի հետևորդ և ենկրատյան (ժուժկալության հետևող) աղանդավորական շարժման պարագլուխ: Բնական է, որ Ավետարանների համաբարբառը կազմելիս Տատիանոսը պետք է առաջնորդվեր իր դավանած գաղափարներով, որոնք համերաշխ էին Ասորիքում և Միջագետքում տիրող «Ճգնական խստակեցությանն ու ժուժկալությանը»: Այս հիման վրա այն երկար ժամանակ համարվում էր ասորական եկեղեցու պաշտոնական Ավետարանը և իբրև այդպիսին կիրառվում էր մինչև «Ե դարի կեսերը, երբ Թեոդորետոս Կյուրացու ջանքերով վերջնականապես դուրս մղվեց շրջանառությունից» (Հ. Անասյան, 1972, էջ 4): Տատիանոս Ասորու «Համաբարբառ Ավետարանը» շնորհիվ իր վայելած մեծ հեղինակության որոշակի ազդեցություն է ունեցել ոչ միայն հին ասորական, այլև Ավետարանների հայերեն և վրացերեն թարգմանությունների վրա: Ելնելով Եփրեմ Ասորու Համաբարբառ Ավետարանի մեկնության հայերեն թարգմանության փաստից՝ ենթադրում են, որ մինչ այդ գոյություն է ունեցել Տատիանոսի Համաբարբառի հայերեն թարգմանություն: Այդ մասին են վկայում Ագաթանգեղոսի, Եզնիկ Կողբացու և Ղազար Փարպեցու մոտ առկա ավետարանական վկայությունները, որոնք էապես մոտիկ են «Համաբարբառի» ընթերցվածներին (հ. Պ. Էսապալյան, ՀԱ, 1935, էջ 571-96): Այս իրողության հիման վրա կարելի է ենթադրել, որ Ավետարանների հայերեն թարգմանությանը նախորդել է «Համաբարբառի» թարգմանությունը:

Ի տարբերություն Տատիանոսի «Համաբարբառ»-ի, հետագայում կազմված ավետարանական համաբարբառները նպատակ ունեին ցույց տալ չորս Ավետարանների համերաշխ ամբողջականությունը: Այդ բնույթի առաջին Համաբարբառը կազմել է Գ դ. հեղինակ Ամոն Ալեքսանդրացին: Նրա կազմած Համաբարբառի մասին հաղորդող միակ աղբյուրը Եվսեբիոս Կեսարացու՝ Կարպիանոսին հղած նամակն է: Ըստ այդ աղբյուրի, Ամոնը կազմել էր չորս Ավետարանների մի համաբարբառ, որ հիմնված էր Մատթեոսի Ավետարանի վրա. Այս նշանակում էր, որ մյուս 3 Ավետարանների նույնաբնույթ հատվածները համադրված էին Մատթեոսի Ավետարանի հետ: Բայց այս դեպքում խախտվում էր այդ 3 Ավետարանների բնագրային ծույլ ամբողջականությունը և սուրբգրային կանոնականությունը: Ուստի պատահական չէ, որ այդ գործը մեզ չի հասել ոչ բնագրով և ոչ էլ որևէ թարգմանությամբ:

Հետևաբար հրամայական անհրաժեշտություն առաջացավ ստեղծել Ավետարանների կանոնականությունը փաստող մի առավել հարմար ձեռնարկ: Դա Եվսեբիոս Կե-

սարացու կազմած Համաբարբառն է, որ Ե դ. թարգմանվում է հայերեն: Այն կազմված է Կարպիանոսին հղած նամակից և 10 աղյուսակներից, որոնք կոչվում են կանոններ (Canones): Ի տարբերություն նախորդների, Եվսեբիոս Կեսարացին 4 Ավետարանները բաժանում է հատվածների և համարակալում դրանք: Ըստ այդմ, Մատթեոսի Ավետարանն ուներ 355, Մարկոսինը` 236, Ղուկասինը` 342, Հովհաննեսինը` 232 հատված, որոնք նշվում են այբուբենի տառերով. ա, բ, գ, դ, ե և այլն: 10 կանոններից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է համապատասխան հատվածների առանձին խմբեր. Օր. Ա կանոնը կազմված է 71 զուգորդումներից (4 Ավետարանի համար), Բ կանոնը` 111 զուգորդումներից (3 Մատթ., Մարկ. և Ղուկ. Ավետարանի համար) և այլն: Եվսեբիոսի համաբարբառային կանոնները զետեղված են գրեթե բոլոր գրչագիր Ավետարանների սկզբում, ինչպես նաև` մի շարք հրատարակություններում (տպ. Կ. Պոլիս, 1710, 1729, 1740 և այլն): Օրինակ. Դրանք ունեն հետևյալ պատկերը.

Մատթ.	Մարկ.	Ղուկ.	Հովհ.
ՃԽԲ	ԾԱ	ԻԱ	ԼԵ
Ա	Բ	Է	Ժ
ԺԱ	Դ	Ժ	Ղ

և այլն:

Եվսեբիոս Կեսարացու Համաբարբառի շնորհիվ մեկընդմիշտ ապահովվեց Ավետարանի կանոնական անձեռնամխելիությունը:

Դ-Ե դդ. Երևան եկավ եվսեբյան համաբարբառի մի տարբերակ: Այն եվսեբյան կանոններից տարբերվում էր նրանով, որ համաբարբառային կանոնները զետեղվում էին ոչ թե Ավետարանների սկզբում, այլ յուրաքանչյուր էջի ստորին լուսանցում: Մասնագետների կարծիքով լուսանցային կանոններն ունեն ասորական ծագում: Դրանք գալիս են Ավետարանի պեշիտտոյական կանոնից, և Ավետարանի ասորերենից հայերեն առաջին թարգմանության վաղագույն վկայություններից են: Ի Տարբերություն հունարեն ձեռագրերի, ուր իշխում են եվսեբյան 10 կանոնները և` ասորերեն ձեռագրերի, ուր տիրապետող են լուսանցային կանոնները, հայերեն գրչագրերի ճնշող մեծամասնության մեջ դրանք հանդես են գալիս միասնաբար: Սա ցույց է տալիս հայերեն Աստվածաշնչի ասորերենից և հունարենից թարգմանված լինելը: Այսպիսով եվսեբյան և լուսանցային կանոնները այդ երկու թարգմանական ավանդույթների անառարկելի վկայությունն են: Դրանք իրենց կարևոր նպաստն են բերում հայերեն Աստվածաշնչի բնագրի և կանոնի ուսումնասիրման գործին:

ԺԳ դ. հայերեն գրչագիր Աստվածաշնչերում հանդիպում ենք մի այլ կարգի համաբարբառի, որի թվային դրությունը հիմնված է Եվսեբիոս Կեսարացու Համաբարբառի վրա: Սակայն այդ Համաբարբառը կապ չունի ոչ եվսեբյան կանոնների ոչ էլ, առավել ևս, ասորական-պեշիտտոյական հատվածումների հետ: Դրանք տեղադրված են յուրաքանչյուր Ավետարանի սկզբում և կրում են «Գլուխք», «Ցանկ գլխոց», «Սկիզբն գլխոց» անվանումները (գլխակարգություններ): Այս համաբարբառն ունի աղյուսակի կերպա-

րանք, ուր տրված են տվյալ Ավետարանի հատվածումների բովանդակությունը արտահայտող խորագիրը և դրանց դիմաց 4 բնագրերի համապատասխանությունը ցույց տվող թվահամարները.

Սկիզբն գլխոց Ավետարանին որ ըստ Մատթէոսի	Մտթ.	Մրկ.	Ղուկ.	Հովհ.
Վասն մոգուց	ա	-	-	-
Վասն կոտորածի մանկանցն	բ	-	-	-
Վասն յառաջընթաց քարոզութեանն Հովհ. Մկրտչի...	գ	-	Ե	-
Վասն վարդապետության Փրկչին.............................	դ	-	-	-
Վասն երանութեան..	ե	-	ԺԷ	-

Այս համաբարբառը կապում են ԺԲ-ԺԳ դդ. Մեծանուն մատենագիր Գևորգ Սկևռացու անվան հետ՝ հիմնվելով այն տեղեկության վրա, թե նա է կարգավորել «զՀին և զՆոր Կտակարանս Հայոց եկեղեցւոյն»: Ըստ Հ. Անասյանի այդ Համաբարբառը երևան է եկել 1270թ-ից ոչ ուշ, քանզի այդ թվականին ընօրինակված Մաշտոցյան Մատենադարանի N 345 ձեռագիրը տվյալ գլխակարգություններն ունեցող վաղագույն օրինակն է: Սակայն Սկևռացու այս Համաբարբառը կամ գլխակարգությունը լիովին ինքնուրույն գործ չէ: Այն ոչ այլ բան է, քան խմբագրումն ու լրացումը 909թ. ընդօրինակված N 6202 ձեռագիր Ավետարանի գլխակարգության: Համաձայն Ա. Ռընուի՝ բանավոր հաղորդման, գլխակարգություններն ու Աստվածաշնչի Նախադրությունները (որոնք դարձյալ կապվում են Սկևռացու անվան հետ) իրականում թարգմանություններ են՝ կատարված, թերևս Սկևռացու իսկ ձեռքով:

Եթե տատիանյան, ամոնյան, եվսեբյան համաբարբառները սահմանափակված էին 4 Ավետարանով և ցույց էին տալիս միայն նրանց համաձայնությունը՝ բացառելով համեմատական քննության հնարավորությունը, ապա Դ դ. մատենագիր Եվթաղ Ալեքսանդրացու հորինած «Բովանդակութիւն աստուածեղեն վկայութեանց» երկը նպատակ ուներ հաշվառել և ճշտել Պողոս առաքյալի 14 թղթերի մեջ Հին Կտակարանից բերված վկայությունները: Այն հայերեն է թարգմանվել Ե դ.: Աշխատությունը բաղկացած է 2 ցուցակից. Ա ցուցակում արտացոլված է վկայությունների քանակն ըստ թղթերի և որ աղբյուրից դրանց քաղված լինելը: Օրինակ. Հռոմայեցվոց թղթի համար ասվում է, թե վկայությունների ընդհանուր քանակը 48 է, որից հետո նշվում են Հին Կտակարանից բերված վկայություններն ըստ Ս. Գրքի կանոնի. Արարածոց գրքից՝ 6 վկայություն, Ելից գրքից՝ 3, Ղևտացվոց գրքից՝ 1 և այլն: Բ ցուցակում մեկտեղված են Ա ցուցակում հիշատակված վկայությունների բնագրերը, որոնք արտացոլվում են պողոսյան թղթերի լուսանցային մասերում՝ իրենց բնագրային հերթագայությամբ: Ըստ այսմ Հռոմայեցւոց թղթում առաջին վկայությունը Ամբակումից է, երկրորդը՝ Եսայուց, Երրորդը՝ Սաղմոսից և այլն. Այսպես՝ «յԱմբակումայ՝ Որ արդարն է՝ ի հաւատոց կեցցէ», «յԵսայեայ՝ Զի անուն Աստուծոյ վասն ձեր հայհոյի ի մեջ հեթանոսաց», «[Ի]Յիսներորդ Սաղմոսեն՝ Որպէս արդար եղիցես ի բանս քո եւ յաղթեսցես ի դատել քեզ» և այլն: Աղբյուրագիտական իր առավելությամբ հանդերձ եվթաղյան «Բովանդակութիւնք»-ը սակայն զուրկ էր բա-

նասիրական հեռանկարներից, որովհետև այնտեղ բերված էր միայն վկայված բնագրի բովանդակությունը ինչը հնարավորություն չէր տալիս այն գտնել իր տեղում: Այս խնդիրը մասամբ լուծվեց ԺԳ դ. Ֆրանսիացի դոմինիկյան գիտնական Հուգոնի (1200-1263) ջանքերով: Վուլգատայի մեջ սպրդած լեզվական սխալները վերացնելու նպատակով նա ծրագրեց և կյանքի կոչեց բառարանային համաբարբառի գաղափարը, որը հիմնվում էր ոչ թե պարբերությունների կամ նախադասությունների, այլ բառերի հաշվառման և բաղդատման սկզբունքի վրա: Concordantione Sacrorum Bibliorum («Համաբարբառ Սուրբ Գրոց») խորագրով այդ աշխատությունը հիմնված էր Հուգոնի կատարած գլխաբաժանման և հատվածումների վրա: Ըստ այսմ նա մեծ գլուխները բաժանել էր 7 հատվածների, իսկ կարճերը՝ ավելի քիչ քանակությամբ հատվածների: Սա հնարավորություն էր տալիս վկայված բառը կամ նախադասությունը գտնել իր տեղում: Ժամանակի ընթացքում այս եղանակը ավելի կատարելագործվեց ԺԵ դ. իսպանացի գիտնական Հովհաննես Սեգովացու միջոցով, որն ի տարբերություն Հուգոնի Համաբարբառի, իր աշխատության մեջ ներմուծեց նաև լատիներենի բառամասնիկներ (ex, per), որոնք հնարավություն էին տալիս ճշտելու տվյալ բառի տարբեր տեղերում ունեցած ներբիմաստները և դրա շնորհիվ լուծելու, տվյալ պարագային, աստվածաբանական բնույթի խնդիրներ՝ կապված հույների և լատինների մեջ արծարծված բխման (ex, per) հարցի հետ: Ժամանակի ընթացքում հուգոնյան համաբարբառը ավելի ևս կատարելագործվեց: Եթե նրա կատարած գլխաբաժանումը անփոփոխ պահպանվել է մինչև այսօր, ապա ներքին հատվածումները վերածվեցին ավելի ևս մանր բաժանումների՝ տնատումների: Աստվածաշնչի այսօրվա տնատումները կապված են ԺԵ դ. հրեա ռաբբունի՝ Իսահակ Նաթանի անվան հետ: Նա 1437-45թթ. Կազմել էր եբրայական համաբարբառը՝ հիմնված Աստվածաշնչի եբրայական կանոնի՝ իր կատարած տնատումների վրա: Սա հնարավորություն էր տալիս բառն անմիջապես գտնել համապատասխան տեղում: Այդ գլխաբաժանումներն ու տնատումներն ժամանակի ընթացքում տարածվեցին և սովորական դարձան Աստվածաշնչի բոլոր լեզուներով իրականացված հրատարակությունների համար մինչև օրս: Հուգոնյան գլխաբաժանումները ԺԳ դ. վերջից սկսյալ մուտք են գործել նաև Աստվածաշնչի հայերեն ձեռագրերի մեջ «Ֆրանկաց գլուխներ» անվան տակ (ֆր, ֆռ, ֆ կրճատ ձևով): Այս նշումները կրող հնագույն գրչագրերը Մաշտոցյան Մատենադարանի N179 (1292թ.) N180 (1295թ.) ձեռագրերն են, որոնցից երկրորդը ընդօրինակվել է Հեթում Բ արքայի պատվերով:

Հայերեն Աստվածաշնչի կարգավորման մյուս փորձը կապված է ԺԷ դ. հեղինակներ Ղազար Բաբերդացու և Ոսկան Երևանցու անվան հետ: Մաշտոցյան Մատենադարանի N351 ձեռագիրը (1619թ.) Ղազար Բաբերդացու կարգավորած Աստվածաշունչն է, ուր գլխաբաժանումը տրված է թե՝ ըստ հայկականի և թե՝ ըստ լատինականի: Բայց, ի տարբերություն Հեթում Բ-ի, լուսանցքներում ավելացրել է նաև գլուխների հուգոնյան հատվածումները և միաժամանակ նաթանյան տնատումները: Սա, ինչպես երևում է, հայկական տնատված Աստվածաշնչի առաջին օրինակն է: Ղազար Բաբերդացու հետևողությամբ Ոսկան Երևանցին Ամստերդամում 1666թ. Հրատարակված Աստվածաշնչին կցում է «Ցանկ վկայութեանց»-ը ուր նշված է, թե Հին Կտակարանի յուրաքան-

չյուր գրքից քանի մեջբերում կամ հիշատակություն կա Նոր Կտակարանում: Այս Ցանկը նույնությամբ վերատպվեց 1668թ. Ամստերդամում հրատարակված Նոր Կտակարանում: Աստվածաշնչի համաբարբառներ են կազմել Անանիա Արզրումեցի Ալլահվերդյանը (1709թ.), Բաղդասար դպիր Կ. Պոլսեցին (1753թ.): Սրանից զատ բառարանային համաբարբառի մեկ այլ օրինակ է ներկայացնում «Բուրաստան խնկոց»-ը, որ կազմվել է ԺԹ դ. (նախքան 1824թ.), 1846թ. Զմյուռնիայում հրատարակված «Համաբարբառ կամ ցանկ նմանաձայն բառից Նորոյ կտակարանի» աշխատությունը: Ըստ մի վկայության, Զմյուռնիայում հրատարակված այս համաբարբառը հիմնված է Հովսեփ վրդ. Տեր-Ավագյան Արցախեցու կազմած համաբարբառի վրա, որը ցավոք մեզ չի հասել:

Աստվածաշնչի համաբարբառների մեջ իր գիտական մակարդակով ու համակարգվածությամբ լավագույնը Երուսաղեմի միաբան Թադեոս վրդ. Աստվածատուրյանի կազմածն է (1867թ.), որը հրատարակվել է 1895թ.: Այն մինչև օրս էլ լայնորեն օգտագործվում է ինչպես սուրբգրական ուսումնասիրությունների, այնպես էլ առհասարակ հայագիտական հետազոտությունների ընթացքում:

Առկա է նաև աշխարհաբար Աստվածաշնչի համաբարբառը (տպ. Բեյրութ, 1963թ.):

2-3 ՃԱՌԵՐԻ ԵՎ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունից հետո իր ծավալով և ձեռագրական ընդօրինակությունների թվով առաջինը Ս. Հովհան Ոսկեբերանի (+407թ.) մատենագրական վաստակն է, որի մի զգալի մասը (43 միավոր) մեզ է հասել միայն հայերեն թարգմանությամբ: Վկայություններ կան, որ Տիեզերական եկեղեցու այս փառաբանված հոր հոգևոր ժառանգությունը սկսել է հայերեն թարգմանվել տակավին իր կենդանության օրոք: Հայ (և ոչ միայն հայ) թարգմանական գրականության մեջ բացառիկ արժեք ունեն Մատթէի Ավետարանի, Եսայեայ մարգարեության, Ղուկասու, Հովհաննու Ավետարանների, Երեմիայի մարգարեության մեկնությունները, որոնց շատ հատվածների հունարեն բնագրերը մեզ չեն հասել: Միջազգային բանասիրության համար հատկապես արժեքավոր է Եսայա մեկնությունը, որի հունարեն նախօրինակից պահպանվել է միայն առաջին 8 գլուխների մեկնությունը, իսկ մնացած 56 գլուխների մեկնության միակ վկայությունը հայերեն թարգմանությունն է: Ի շարս բազում ճառերի և ներբողների, Ոսկեբերանի գրչին են վերագրվում նաև Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված 2 ներբողներ, որոնցից մեկը գիտությանը հայտնի է միայն հայերեն թարգմանությամբ:

Հայ թարգմանական գրականության կարևորագույն հուշարձաններից է Իսիքիոս երեց Երուսաղեմցու (+450թ.) Յոբի մեկնությունը, որի հունարեն բնագիրն անհայտ է: Այսպես է նաև նույն հեղինակի նորահայտ «Ի սուրբ Յովհաննէս Մկրտչի» ճառի պարագան: Իսիքիոսի աշխատություններից հատվածներ են պահպանվել Կաթողիկե թղթոց մի խմբագիր մեկնության մեջ:

Հայերեն են թարգմանված Տիեզերական եկեղեցու մեկ այլ նշանավոր ներկայացուցչի՝ Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու շատ երկերը («Առ այնոսիկ, ոյք ասեն եթէ հրամանաւ Աստուծոյ գործի բարի և չար», «Առ Արիոս», «Յամենասուրբ Երրորդութիւնն», «Ի Ծնունդն Քրիստոսի», «Խօսք ի ս. Աստուածածինն») և այլն: Ս. Աթանասի ժառանգությունը մասնավորաբար կարևոր դեր է խաղացել հայ միջնադարյան դավանաբանական մտքի պատմության մեջ:

Փոքր թիվ չեն կազմում նաև Սեբերիանոս Գաբաղացու(+408 հետո) այն երկերը, որոնք այսօր գիտությանը հայտնի են միայն հայերեն թարգմանությամբ. Այդպիսիք են օրինակ «Ի տնօրինութիւն Փրկչին», «Վասն կրօնից և մկրտութեան», «Վասն առաքելոցն», «Վասն որդւոցն Զեբեդեայ» և այլն:

Սեբերիանոսի այս երկերից մի քանիսը հայ մատենագրության մեջ վերագրվել են Եվսեբիոս Եմեսացուն (+ շուրջ 359թ.), որի ճառերից 8-ը մեզ է հասել միայն հայերեն թարգմանությամբ «Խաւսք ի ս. Առաքեալսն», «Վասն չարչարանացն Քրիստոսի», «Վասն Յարութեան» և այլն: Նույնքան կարևոր է Եմեսացու «Ութամատյանի մեկնությունը», որի միայն առանձին հատվածներն են պահպանվել հունարեն բնագրով:

Հայ թարգմանական գրականության մեջ իրենց արժանավոր տեղն են զբաղեցրել Ս. Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեա արարչագործության մեկնությունը», «Պահոց գիրքը» (բաղկացած 33 ճառերից), «Հարցողաց գիրքը» (բաղկացած 3 մասերից):

Հայ միջնադարյան վանական կյանքի, ճգնական կենցաղավարության ճիշտ կազմակերպման համար հույժ կարևոր է եղել Եվագրիոս Պոնտացու մատենագրության հայերեն թարգմանությունը, որի մեջ հիշատակելի են «Հարյուրավորքը» և զանազան խրատները:

Սուրբ գրքի բնագրի և կանոնի պատմության հետազոտման համար նկատառելի է Եվթաղ Ալեքսանդրացու մատենագրությունը: Այն բաղկացած է Աստվածաշնչի գրքերի համար Եվթաղի գրած Առաջաբաններից, գլխակարգումից: Հեղինակը արտազատել է Պողոս առաքյալի 14 թղթերի մեջ առկա վկայությունները, ճշտել դրանց թիվը և այլն: Ըստ Ֆ. Կոնիբերի, Եվթաղյան երկերը թարգմանվել են 448թ. (տե՛ս հ. Ա. Վարդանյան, 1930, էջ 14):

Հայ թարգմանական գրականության մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում Տիեզերական եկեղեցու հռչականունն հայրերից մեկի՝ Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (+ 444թ.) մատենագրական վաստակի թարգմանությունները, որոնց մի զգալի մասը կատարվել է Ե դ.: Ամենայն հավանականությամբ այդ շրջանում են թարգմանվել նրա Ծննդոց, Ելից, Ղևտացւոց, Թւոց, Երկրորդումն օրինաց, Յեսու Նաւեայ, Դատաւորաց, Թագաւորութեանց, Ղուկասու Աւետարանի, Եսայեայ, Զաքարիայի մարգարեության, Եբրայեցւոց թղթի մեկնությունները, որոնք բավական ընդարձակորեն օգտագործվել են հայ մեկնաբանական, դավանական գրականության մեջ:

Ե դ. հայերեն թարգմանված հեղինակներից են Հիպողիտոս (+236թ.) և Անտիպատրոս (Ե դ.) Բոստրացիները: Հիպողիտոս Բոստրացու անունով հայ թարգմանական մատենագրությունը մեզ է հասցրել. Երգ երգոցի, Յովհաննու Ավետարանի, Դանիելի մարգարեության մեկնության հատվածները, ինչպես նաև՝ ճառական զանազան հատվածներ («Ի Յարութիւնն Ղազարու», «Վասն գալստեան Նեռին» և այլն):

Միջազգային բանասիրության համար բացառիկ կարևորություն ունեն Անտիպատրոս Բոստրացու՝ Քրիստոսի Ծննդյանը և Մկրտությանը նվիրված 3 ճառերը, որոնց հունարեն բնագրերը մեզ չեն հասել:

Հայրախոսական երկերի հետազոտման մարզում ամենամեծ ավանդը սակայն մունծում են ս. Եփրեմ Խուրին Ասորու (+373թ.) աշխատությունների ոսկեդարյան թարգմանությունները, որոնց մեծ մասի սկզբնագրերը մեզ չեն հասել: Դրանք են՝ «51 կցուրդների ժողովածուն», «Նիկոմեդիայի 16 ողբերը», «Պողոսի թղթոց մեկնությունը», «Տատիանոսի համաբարբառ Ավետարանի (Դիատեսրոնի) մեկնության» զգալի մասը, Ծննդոց, Ելից, Թւոց, Ղևտացւոց, Երկրորդումն Օրինաց, Յեսուայ որդւոյ Նաւեայ, Դատաւորաց, Թագաւորութեանց և Մնացորդաց գրքերի համառոտ մեկնությունները, Յոբի և Գործք Առաքելոցի մեկնության հատվածները, ինչպես նաև՝ մի շարք ճառեր, աղոթքներ և խրատներ: Եփրեմի երկերի հայերեն թարգմանությունները բացառիկ կարևորություն ունեն ոչ միայն Արևելյան քրիստոնեության տեսական-վարդապետական առանձ-

նախատկությունները քննելու, այլև աստվածաշնչական բնագրերի, մասնավորապես Նոր Կտակարանի քննության համար, որովհետև ստեղծված են ավելի վաղ, քան վերջինիս հունարեն և ասորերեն մեզ հասած հնագույն ընդօրինակությունները:

Եփրեմի երկերից զատ հայերեն քարգմանության շնորհիվ մեզ են հասել նաև ասորական գրականության այնպիսի կարևոր հուշարձաններ որպիսիք են Այիթալա Եդեսացու «Հովուական թուղթը», Զենոբ Ամդեցու նոր Մարութայի ճառերը:

4. ՍՐԲԱԽՈՍԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐ

Սրբախոսությունը (Hagiografia) իր ավանդական դրսևորումներով (վարքագրություն և վկայաբանություն) ընդհանուր քրիստոնեական մատենագրության հիմնական տեսակներից մեկն է: Սրբախոսության լայն տարածումը բացատրվում է նախ և առաջ նրա գործնական «եկեղեցա-արարողական, կրոնա-բարոյական նշանակությամբ»: Վարքերում և վկայաբանություններում պատկերվում է ի սեր Քրիստոսի չարի դեմ մարտնչող և նահատակվող անձը:

Նրա հերոսական կերպարը լավագույնս պետք է նպաստեր հավատացյալների հոգևոր դաստիարակման գործին, անհրաժեշտության պարագային նրանց մղեր նման հերոսական արարքների: Բովանդակության պարզության շնորհիվ նրանք մատչելի էին շատերին, քանզի ընթերցվում էին սրբերի և նահատակների տոներին նվիրված եկեղեցական արարողությունների ժամանակ:

Սրբախոսական ժողովածուների մեջ թերևս վաղեմությամբ առաջինը Մարութա Նփրկերտցու «Վկայք Արևելից» երկն է: Լինելով ասորական գրականության հնագույն հուշարձաններից մեկը՝ ս. Եփրեմ Ասորու և Ափրահատի երկերի կողքին, այդ ժողովածուն մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում արևելյան քրիստոնեության հետազոտման տեսակետից: Ժողովածուն ընդգրկում է Դ դ. պարսից քրիստոնյաների դեմ հարուցված հալածանքների պատմությունները: «Վկայք Արևելից» ժողովածուն կազմված 10 միավորից, որոնցից առաջին երկուսը մի տեսակ մուտք են, իսկ մնացյալ ութը պարսիկ նշանավոր քրիստոնյաների նահատակության պատմությունը (Շմավոնի, Ազատի, Բարդիշոյի, Յազտանդուխտի, Մելեսի, Թերբուի և այլոց): «Վկայք Արևելից» ժողովածուի թարգմանիչը Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցի ավագ սաներից մեկը՝ Աբրահամ Խոստովանողը կամ Զենակացին է: Նրա մասին տեղեկություններ են հաղորդում Փարպեցին և Եղիշեն: Ըստ այդ տեղեկությունների նա Տայոց գավառի Զենակ գյուղից էր: Ծնվել է հավանաբար Դ դ. վերջին և մահացել Ե դ. 60-ական թվականներին «ի բարուք ծերութեան»: «Վկայք Արևելից» ժողովածուի հայերեն թարգմանության բարձր մակարդակը վկայում է այն մասին, որ նա կատարելապես տիրապետել է ասորերենին, ստացել փայլուն կրթություն Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցում: Այնուհետև նա որպես քահանա մասնակցում է Վարդանանց հերոսամարտին, որից հետո իր ընկերոջ՝ Խորենի հետ կամավոր կերպով հետևում է գերված հայ նախարարներին և Ղևոնդյանց քահանաներին՝ անհրաժեշտ ծառայություն մատուցելով նրանց: 454թ. նրանք ձերբակալվում են Ղևոնդյանց նահատակության ժամանակ և պահվում է Ապար աշխարհի Նյուշապուհ քաղաքի բանտում: Այնուհետև նրանց անմեղությունը հաստատվելուց հետո առաջարկվում է հավատափոխ լինել: Սակայն մերժում ստանալով՝ նրանց անմարդկային տանջանքների են ենթարկում և հետո ուղարկում Ասորեստան աշխարհի Շապուհ գավառը որպես

արքունի մշակներ: Այստեղ տաս-տասներկու տարի մնալուց հետո Աբրահամը հայ նախարարների խնդրանքով վերադառնում է Հայաստան (462-463թթ.) և շատ չանցած մահանում: Աբրահամի գերեզմանը գտնվում է Վասպուրականի Հայոց-ձոր գավառում Խեքուց վանքից ոչ հեռու իր անունը կրող Աբրահամու անապատում: Ըստ մասնագետների, Աբրահամը «Վկայք Արևելիցը» թարգմանել է 453-463թթ. Ընթացքում: Թարգմանությունն աչքի է ընկնում ճշգրտությամբ, լեզվի գեղեցկությամբ, ոճի պեսպիսությամբ ու վեհությամբ: Աբրահամը այս երկը թարգմանելիս իր աչքի առաջ է ունեցել Ագաթանգեղոսի Պատմությունը և Ափրահատի (հայ մատենագրության մեջ Հակոբ Մծբնացու անվամբ հայտնի) «Զգոն գրքի» հայերեն թարգմանությունը: Իր հերթին «Վկայք Արևելիցը» որոշակի ազդեցություն է թողել հետագա հայ մատենագրության վրա: Այսպես. նրա ազդեցության հետքերը կան Եղիշեի Պատմության մեջ:

Սրբախոսական երկերի մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում վարքերի թարգմանությունները, որոնք կատարվել են հունարենից: «Հարանց վարք» անունը կրող այդ ժողովածուների մեջ առավել արժեքավոր են Ե դ. թարգմանված վարքերը: Դրանք են ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու գրած Անտոն Անապատականի նշանավոր վարքը, Մակար Եգիպտացու, Յովհաննես Թեզբացու, Ալեքսիանոս Կամավոր աղքատի, Հովհաննես Կամավոր աղքատի, Սրապիոն Ծերունու, Պետրոս Մաքսավորի, Մարիամ Եգիպտացու և այլոց վարքերը: Առանձին շարք են կազմում այս նշանավոր ճգնակյաց անապատականների խրատական զրույցները: Քրիստոնեական առաքինությունների տարփողման տեսակետից հատկապես օրինակելի է նկատվել Ալեքսիանոս Կամավոր աղքատի կամ Այր Աստուծոյ վարքը, որ ասորական ծագումով մի հուզիչ վեպ է: Ալեքսիանոսը ապրել է Ե դ. սկզբին: Ըստ վարքի հին թարգմանության կամ խմբագրության (հայտնի է 3 խմբագրություն), Ալեքսիանոսի հայրը եղել է Հռոմի մեծ իշխան Եփիմիանոսը, որն աչքի է ընկել զանազան առաքինություններով: Առհասարակ նրա ծնողների մասին ասվում է, թե նրանք «յոյժ սիրէին զաղքատասիրութիւն, և զօտարս և զպանդուխտս ժողովէին ընդ յարկօք իւրեանց և կերակրէին և զգեցուցանէին»: Այս բարեպաշտ ամոլները սակայն զավակ չէին ունենում: Երկար, արտասվալից աղոթքներից հետո, Աստված նրանց մի զավակ է պարգևում, որին խնդագին հանդեսով մկրտում են և անունը Ալեքսիանոս դնում: Նա աչքի էր ընկնում բարեպաշտ «Վարք ու բարքով, «և օր ըստ օրէ վառէր ի սէրն Աստուծոյ»: Ծնողները չափազանց ուրախ էին, «քանզի էր Ալեքսիանոս զարդարեալ ամենայն առաքինութեամբ, և ոչինչ փոյթ էր նմա մեծութիւն և երևելի փառքն ծնողացն, այլ հեզ էր և խոնարհ, և հանդարտ և իմաստուն յոյժ և խոհեմ և լի Հոգւով, և էր հնազանդ և հլու ծնողաց»: Սակայն նա օժտված էր ոչ միայն ներքին, այլև արտաքին բարեմասնություններով. «Եւ էր վայելուչ հասակաւ և գեղեցիկ պատկերաւ, արեգակնակերպ տեսակաւ, և ունէր ձայն զօրաւոր և քաղցր իբրև զքնարի»: Հակառակ իր ստացած գովասանքների նա ամեն կերպ աշխատում է զերծ մնալ փառասիրության ախտից: Երբ Ալեքսիանոսը դառնում է 18 տարեկան, հակառակ իր կամքի, հայրը նրան ամուսնացնում է Հռոմի ազնվազարմ աղջիկներից մեկի

հետ: Հարսանիքից հետո, դեռ առագաստին չմերձեցած Ալեքսիանոսը աղոթում է և մատանին հանում տալիս է կնոջը ու գնում եկեղեցի աղոթելու, Աստծո փառաբանելու համար: Եվ այստեղ, Աստծո ձայնին ունկնդիր, նավ նստելով, հեռանում է Հռոմից: Հասնելով Ուռհա (Եդեսիա) քաղաք՝ նա իր ամբողջ ունեցվածքը բաժանում է աղքատներին և, դառնալով նրանցից մեկը, սկսում է եկեղեցու դռան մոտ մուրալ: Ալեքսիանոսի հեռանալուց հետո նրա հայրը 4 հազար որոնող է ուղարկում երկրի տարբեր կողմեր նրան գտնելու համար: Որոնողները գալիս են Ուռհա, ողորմություն տալիս եկեղեցու բակում գտնվող Ալեքսիանոսին, առանց նրան ճանաչելու: Իսկ Ալեքսիանոսը փառք է տալիս Աստծուն, որ արժանացել է ողորմություն ընդունել իր ծառաներից: Ալեքսիանոսը 15 տարի շարունակ մնում է Ուռհայի եկեղեցու մոտ, հարատև աղոթքի և ապաշխարության մեջ իրեն արժանի չհամարելով մտնել եկեղեցի և միայն եկեղեցու քահանայի տեսիլքի մեջ երևացած Աստվածածնի հրահանգին անսալով, նրան եկեղեցի են բերում: Սակայն խուսափելով փառքից ու պատիվներից, նա նավով ցանկանում է գնալ Տարսոն քաղաք, բայց անբարենպաստ քամիները նավը հասցնում են Հռոմ, ուր Ալեքսիանոսը գնում է հայրական տուն, որտեղ նրան ոչ ոք չի ճանաչում: Հոր կարգադրությամբ նրան կերակրում են, և այսպես իր օջախում նա ապրում է ևս 15 տարի առանց ճանաչվելու՝ ենթարկվելով ծառաների ծաղրուծանակին: Մի օր նա մելան ու մագաղաթ է խնդրում և ինչ-որ բան գրում: Այդ ժամանակ կիրակի օրը պատարագի պահին երկնքից ձայն է լսվում, թե՝ Երեք օրից Աստծո սրբին ինձ մոտ պիտի տանեմ. Նրա մոտ գնացեք և նրանցից օրհնություններ ստացեք: Պատրիարքի կարգադրությամբ 3 օր պահք են պահում և երրորդ օրը սկսում են փնտրել սրբին, և երկնային ձայնի օգնությամբ նրան գտնում են Եփիմիանոսի տանը: Եվ երբ պատրիարքը, իշխաններն ու բազմությունը ներս են մտնում, տեսնում են, որ արդեն հանգուցյալ սուրբը իր ձեռքին հրովարտակ ունի: Սրբին դիմելուց և խնդրելուց հետո միայն նրա ձեռքը հրաշքով բացվում է: Բազմության առաջ բարձրաձայն ընթերցվում է Ալեքսիանոսի գրած հրովարտակը, ուր խոսվում է իր անձի և դժվարին կյանքի ոդիսականի մասին: Լսելով այս բոլորը, ծնողները սկսում են դառնապես ողբալ: Հավաքված խուռներամ բազմության պատճառով չեն կարողանում դյուրությամբ թաղել սրբին: Վարքագիրը վկայում է, որ «բազում բժշկութիւնք լինէին ի հողոյ հանգստի սրբոյն»:

«Հարանց վարքերում» զետեղված այս և նման զրույցներն ու պատմությունները նպատակ ունեին քրիստոնեական առաքինությունների՝ խոնարհության, հեզության, համեստության, սակավապետության, անընչասիրության ոգով դաստիարակել ունկնդրին: «Հարանց վարքերում» լայն տեղ է հատկացվում նաև ճգնական կենցաղավարության պատկերագրմանը: Սրանց մեջ դրվատանքով խոսվում է ճգնակյաց անապատականների հոգևոր սխրանքների, կամային բարձր հատկանիշների մասին: Սեփական ես-ի գանակոծումը, մարմնի իրավունքների ծայրահեղ սահմանափակումը, այսրաշխարհային

խորհուրդներից ծերբազատումը, տքնությունն ու արտասուքը անապատականի ապաշխարության գլխավոր եղանակներն ու հանգրվաններն են:

5. ԾԻՍԱԿԱՆ ՄԱՏՅԱՆՆԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունից հետո գործնական կարևորագույն նշանակություն է ունեցել ծիսական մատյանների թարգմանությունը, որի նպատակը ազգային եկեղեցու արարողական պետքերի գոհացումն էր:

Բազմաթիվ ընդօրինակություններով մեզ են հասել մի շարք հեղինակների անուններով Պատարագամատույցներ (Missal), որոնց պատմաբանասիրական և բնագրագիտական ուսումնասիրությամբ զբաղվել են այնպիսի նշանավոր հայագետներ, որպիսիք են Գ. Զարբհանալյանը, էդ. Դյուլորիեն, Հվս. Գաթրճյանը, Հ. Տաշյանը: Հատկապես արժեքավոր է վերջին երկուսի աշխատասիրությամբ (1897թ.) հրատարակված Պատարագամատույցն՝ իր հույժ կարևոր ծանոթագրություններով: Եվ այսուամենայնիվ տակավին վերջնական եզրակացություններ չեն արվել այս ծիսամատյանի հեղինակային, թարգմանական, բնագրային, ժամանակագրական շատ խնդիրների վերաբերյալ: Մեզ են հասել Հակոբոս Տեառնեղբոր (2 տարբերակ), Իգնատիոս Աստվածազգյաց Անտիոքացու, Աթանաս Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Աստվածաբան Նազիանզացու անուններով, ինչպես նաև՝ Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու Պատարագամատույցները: Ընդհանուր նմանությամբ հանդերձ դրանք բնագրական առանձին միավորներ են կազմում: Ստույգ վկայություններ չկան հաստատելու համար, թե հիշյալ Պատարագները առանձին-առանձին կատարվե՞լ են, ինչպես հույների և այլոց եկեղեցիներում, ո՞րն է ընդհանրական ճանաչում և իրագործում գտել հայ եկեղեցու մեջ: Առկա դրությամբ կարելի է եզրակացնել, որ ավելի լայն, թերևս հիմնական կիրառություն են գտել Աթանաս Ալեքսանդրացու և Բարսեղ Կեսարացու Պատարագամատույցները: Այս եզրակացությունը կարելի է հիմնավորել նրանով, նաև որ այդ հեղինակների Պատարագամատույցները մյուսներից շատ են ընդօրինակվել ու բազմացվել և երկրորդ, որ դրանք ընկած են մեր այսօրվա ընկալյալ Պատարագի հիմքում: Ըստ երևույթին Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայի Պատարագն էր բերել և տարածել հայ եկեղեցում, որի մշակված տարբերակն է Բարսեղ Կեսարացու նշանավոր Պատարագը: Այս տեսակետից շատ հավանական է, որ այս Պատարագի կիրարկման համար արդեն ստեղծվել էր գործնական մի հիմք: Սրանից զատ, ինչպես հայտնի է, ձեռագրերում Գրիգոր Լուսավորչին է վերագրվում մի Պատարագ, որը սակայն նույնական է Կեսարացու Պատարագին: Այս է պատճառը, որ ոչ բոլոր մասնագետներն են ընդունում այդ վերագրումը (Հվս. Գաթրճյան, Հ. Տաշյան, Ա. Զամինյան, Հ. Անասյան): Նրանց կարծիքով Գրիգոր Լուսավորչին վերագրված Պատարագամատույցը, Բարսեղ Կեսարացու Պատարագի այն տարբերակն է, որը թարգմանվել է Ե դ.: Ինչ վերաբերվում է Սահակ Պարթևին վերագրված Պատարագին կամ Հովհան Մանդակունուն վերագրված, այսպես կոչված, Աթանասի Պատարագին, ապա պետք է նկատել, որ դրանց հիմքում ընկած Պատարագը նմանապես Բարսեղ Կեսարացունն է,

ինչպես պարզել է Հովս. Գաթրճյանն իր մեծարժեք «Սրբազան Պատարագամատոյցք Հայոց» (Վիեննա, 1897) աշխատության մեջ:

Այսօր մեր եկեղեցում կատարվող Պատարագը, որը ժամանակի ընթացքում կրել է փոփոխություններ Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Հովհան Մանդակունու, Գրիգոր Նարեկացու, Խաչատուր Տարոնցու («Խորհուրդ Խորին») հորինած առանձին բնագրային միավորներով, դարձյալ իր հիմնական կազմույթով Աթանասի և Բարսեղի Պատարագն է, և ոչ թե նոր ի նորո հորինված բնագիր: Հարկ է արձանագրել, որ այստեղ մուտք են գործել որոշ հատվածներ նաև Հովհան Ոսկեբերանին և Գրիգոր Նազիանզացուն վերագրված Պատարագներից: Այս տեսակետը ինչպես երևում է, ավելի ընդունելի է:

Հարկավոր է պատշաճ ուշադրություն նվիրել ավանդական տեղեկություններին, որոնք եկեղեցին ընդունել ու սրբագործել է: Շատ հավանական է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարացու Պատարագի հետևողությամբ Պատարագի մի տարբերակ է ստեղծել, ինչպես ընդունված էր նաև այլ եկեղեցիներում, և այն կատարել տվել հայ եկեղեցում բանավոր փոխանցմամբ հունարեն լեզվով: Սահակ Պարթևը, բնական է, այն ժառանգել էր փոփոխություններով հանդերձ, և միաժամանակ կիրարկել այն մինչև Բարսեղ Կեսարացու Պատարագի ձեռքբերումը, ապա գրոց գյուտից հետո վերանայել է թարգմանությունը, որից հետո կատարել իր բարեփոխումներն ու հավելումները: Այնուհետև Հովհան Մանդակունին, ինչպես հավաստում են Ստեփանոս Ասողիկը, Կիրակոս Գանձակեցին, Վարդան Արևելցին, կրկին մասամբ կամ լիովին թարգմանում է Բարսեղ Կեսարացու Պատարագը, որը մինչ այդ վերամշակվել էր դավանաբանական նկատառումներով Ալեքսանդրյան դպրոցի դավանաբանական դրույթների հիման վրա: Այդ պատճառով էլ, ըստ երևույթին, այն կոչվել է Աթանասի անունով, քանզի վերջինս Ալեքսադրիայի պատրիարքն էր: Ահա այս բնագիրն էլ որոշ փոփոխություններով, նոր հավելումներով տարածվել ու ամբողջական միակ Պատարագն է դարձել: Ավանդական այս տեսակետն են պաշտպանում Գ. Զարբհանալյանը, Էդ. Դյուլորիեն և ուրիշները: Ինչևէ. Այս հարցը դեռ կարոտ է առավել խոր ու համակողմանի քննության: Ավելի ստույգ ու վերջնական խոսք դժվար է ասել, ուստի բավարարվենք այսքանով մինչև նոր հետազոտությունների երևան գալը: Այսօրվա վիճակով Պատարագամատույցների բնագրական համակողմանի քննությունը պատկանում է Հովս. Գաթրճյանին: Սակայն հետազոտությունները հարկավոր է շարունակել՝ հատկապես բազմաթիվ դեռ չուսումնասիրված ձեռագիր Պատարագամատույցների բնագրական-համեմատական, աղբյուրագիտական զննությամբ:

Եկեղեցին միշտ էլ մեծ կարևորություն է ընծայել ծեսին, իսկ ծիսական արարողություններին, որոնք ներկայացնում են եկեղեցու առօրյա պատկերը, և գործնական միջոց են եկեղեցու և հավատացյալների հոգևոր շփման համար, առավել մեծ: Ծիսակարգի համար կարևոր թարգմանություններից է նաև <u>Ժամագիրքը,</u> (Breviari) որ ամենօրյա ժամերգությունների համար նախատեսված ձեռնարկ է: Ժամագիրքը տարբեր բնույթի բնագրական միավորների, աղոթքների, մաղթանքների, քարոզների, Սաղմոսների,

մեսեդիների, ալելուների, ժամամուտների, կանոնագլուխների, փոխերի, ավետարանա-կան ընթերցվածքների և արևագալ երգերի ժողովածու է: Ե դ. թարգմանված ժամագրքի բնագրի նախնական հստակ պատկերը հայտնի չէ, բայց անշուշտ շատ տարբեր է եղել քան մեզ հասածներից որևէ մեկը: Սակայն մի բան որոշ է. եթե զատորոշենք ժամագրքի մաս կազմող Ե դ. և հետագա շրջանի հեղինակների երկերը, զանց առնելով Սաղմոսները, ալելուները և կանոնագլուխները (որոնք նույնպես Սաղմոսներ են), ապա նրանում շատ քիչ բան կմնա թարգմանական համարված երկերից:

Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակներից սկսած ժամասացություններ եղել են, որքան էլ որ այդ ընթացքում հիմնականում օգտագործված լինեին Սաղմոսները, Ավետարանները, սակայն պետք է լինեին նաև այլ կարգի աղոթքի, մաղթանքի, գոհության խոսքեր ու երգեր ասորերեն կամ հունարեն լեզվով: Դրանք էլ կազմել են ըստ երևույթին ժամագրքի այն տարբերակը, որը թարգմանվել է Ե դ.: Այդ ժամանակվանից էլ մինչ ԺԴ-ԺԶ դդ. Որոշ չափով նաև ԺԷ դ., այն վերակազմվել է, փոփոխվել, ճոխացվել հայ հեղինակների կողմից (Սահակ Պարթև, Մեսրոպ Մաշտոց, Գյուտ Արահեզացի, Հովհան Մանդակունի, Ստեփանոս Սյունեցի, Գրիգոր Նարեկացի, Հովհաննես Սարկավագ, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տաթևացի և ուրիշներ):

Ինչպես երևում է Ե է դարում թարգմանված նաև այսօրվա Մաշտոցի նախատիպը հանդիսացող մի ձեռնարկ, որով առաջնորդվում էին Մկրտություն, Պսակ, Թաղում և այլ խորհուրդներ ու ծեսեր կատարելիս: Մեզ հասած մի փոքրիկ բնագրի համաձայն, որն հայտնի է «Օրհնութիւնաբեր ցուցակ» անվամբ, Ե դարի թարգմանությունների մեջ կային այնպիսի բնագրեր, որոնք վերաբերում էին սերմ, հնձան, ջուր օրհնելուն, գրակարդաց (ընթերցող), կիսասարկավագ, քահանա ձեռնադրելուն, եկեղեցու հիմնարկեք կատարելուն, սկիհ, մաղզմա և այլ սպասքներ օրհնելուն, Մկրտություն, Պսակ, Թաղում կատարելուն և այլն: Այս թվարկումից դժվար չէ կռահել, որ խոսքը վերաբերվում է Մայր Մաշտոցին կամ ծերաց ձեռնադրության մաշտոցներին (ավելի հավանական է առաջինին):

Ավանդությունը և վերոհիշյալ ցուցակը այս գործին մասնակից են համարում գլխավո-րապես Գրիգոր Լուսավորչին, Սահակ Պարթևին և Հովհան Մանդակունուն: «Մաշտոց»-ը ևս վերափոխությունների է ենթարկվում, ճոխանում է հայ հեղինակների գրած բնագրերով այն աստիճան, որ թարգմանական մասը ավելի քիչ տեղ է զբաղեցնում: Ծիսամատյանի ինքնուրույն և թարգմանական միավորների այս հարաբերության մասին են վկայում «Օրհ-նութիւնաբեր ցուցակի» հետևյալ տվյալները. «Զկանոն Սերմնօրհնեքին, զկալի և զհնձա-նի, զոր արարեալ է Գրիգորի Աստուածաբանի, եբեր ի Նազիանզայ ի Հայս յերրորդ ամի թարգմանութեան Մեսրոպայ և ի ԻԱ (21) ամի կաթողիկոսութեան Սահակայ Մովսես թարգմանիչ…:

Զկանոն Ջուր օրհնելոյն, զոր արարեալ է սրբոյն Բարսղի, եբեր յԵրուսաղեմայ Խոսրով Թարգմանիչ:

Զկանոն Ապաշխարողաց, զոր արարեալ է Կիւրղի Երուսաղեմացւոյ, բերին Կորիւն և Ընձակ թարգմանիչք:

«Զկանոն Ագապից հոգեհանգստի և զքահանայաթաղին, զոր արարեալ է Եփրեմի Ասորւոյ, եբեր Ղազրի»:

Թարգմանական այս բնագրերը համալրվում, ճոխացվում են հետևյալ ինքնուրույն միավորներով. Կանոն «վասն գրակարդացաց և կիսասարկաւագաց և նկարեալ եկեղեցւոյ…այս յիշատակ սրբոյն Գրիգորի է առ մեզ: Իսկ զքահանայօրհնէսն սրբոյն Սահակայ է գործեալ… և ի քահանայաթաղն այլ յաւել եօթն Աւետարան, նոյնպէս և զաշխարհաթաղն արար ի քահանայաթաղն արար ի քաղաքադաշտի ի վկայարանս սրբոց Հռիփսիմեանց…: Իսկ զհիմնարկէք և զեկեղեցւոյօրհնէք և զսրբել տաճարի և ժամահարի և սկիհ և մաղզմայի և հանդերձի ապասու և աւազան և մկրտութիւն առնել և խաչ օրհնել և պսակ դնել և պահոց քարոզանին և աղօթանին. զայդ Մանդակունին է արարեալ» (Ալիշան, 1901, Բ, էջ 188-189):

«Մաշտոցի» նման ծիսական ձեռնարկներ ունեն նաև մյուս բոլոր քրիստոնյա եկեղեցիները, որոնք կրում են տարբեր անուններ (Ritual, Требник): Հայերեն «Մաշտոց» անունը ոմանք բխեցնում են «Մաշտու», իրանական «Մազդա»՝ սրբազան, սուրբ իմաստներից: Թե ինչքանով է ճիշտ այս ստուգաբանությունը, դժվար է ասել: Տվյալ ծիսական ձեռնարկն ամենօրյա սպասավորման, ծիսական գործառնության, քահանայագործության և հավատացյալների՝ եկեղեցու հետ ունեցած առտնին հարաբերության ժամանակ կարևոր դեր է կատարում՝ մեծապես ապահովելով եկեղեցու ծիսարարողական առաքելության կենսագործումն ու կենսունակությունը:

Այսպիսով, անտարակույս է, որ «Մաշտոց» ծիսամատյանը կազմավորվել է Սահակ Պարթևի և Հովհան Մանդակունու գործուն մասնակցությամբ: Քանի որ այդ գործի մեջ իր բաժինն է ունեցել նաև Մեսրոպ Մաշտոցը, ուստի և նրա անունով ավանդաբար այդ ժողովածուն կոչվել է «Մաշտոց»: Մինչդեռ պատմական փաստերը (Յայսմ. Հոկտ.13) վկայում են, որ այդ ժողովածուն վերջնականապես կազմավորվել, ամբողջացել է Թ դարում Մաշտոց Եղիվարդեցի կաթողիկոսի (897-898 թթ.) ձեռքով: Այս պատճառով էլ ավելի հավանական է «Մաշտոց» ծիսամատյանի անունը կապել այս կաթողիկոսի անվանը:

«Ավետարանացույց». արարողության ընթացքում Ավետարանների ընթերցման կարգը սահմանող ուղեցույց ծիսամատյան, որ Տոնացույցի մաս կազմելով, հաճախ ձեռագրերում հանդիպում է իբրև Ավետարաններին կից առանձին միավոր (ՄՄ, ձեռ. N 7734, 3722): Ավետարանացույցը Տոնացույցի զարգացման նախնական փուլն է, մատնանշում է օրվա համար սահմանված Ավետարանի ընթերցումների հերթագայությունն ու բուն ընթերցումը: Հեղինակի անուն կրող միակ Ավետարանացույցը հայտնի է ս. Ներսես Շնորհալու անունով՝ «Շաբաթավանք աւետարանք, ըստ խորհրդոյ արարչութեան շարանականց, զոր Տէր Ներսէս է շինեալ», որն Ավետարանի ընթերցումներ է նշում համաձայն օրերի և զանազան առիթների՝ «Վասն կանանց», «Վասն ննջեցելոց», «Վասն պատերազմի» և այլն (Հ. Անասյան, 976, էջ 959-962):

6. ՋԱՏԱԳՈՎԱԿԱՆ ՀԱԿԱՃԱՌԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նորահաստատ եկեղեցու վարդապետական, դավանաբանական դիրքերի ամրապնդման համար հրամայական անհրաժեշտությամբ կյանքի կոչվեց պայքարագրական մատենագրության մի սեռ, որ այսօր հայտնի է Ջատագովություն կամ հակաճառություն անունով: Դա խստորեն պայմանավորված էր ազգային եկեղեցուն թշնամի գաղափարական օտար հոսանքներին հակահարված հասցնելու անհրաժեշտությամբ: Ջատագովական գրականության մեջ, որը եկեղեցու դավանաբանական կառուցվածքի, գաղափարա-եկեղեցական պայքարի և ինքնահաստատման գործում շատ վճռական տեղ ու դեր ուներ, հակաճառությունները առավել պատասխանատու և փնտրված մատենագրական երկասիրություններ են եղել: Քրիստոնյա եկեղեցին դրանց անհրաժեշտությունն ու պետքը զգացել է մանավանդ Դ-Ե դդ., երբ դավանաբանական տարակարծություններն ու վեճերը սկսել էին ծավալվել և խորանալ: Ինչպես հայտնի է, այդ վեճերը հետևանք էին ոչ միայն կրոնա-եկեղեցական հակամարտության, այլև քաղաքական շահատակությունների: Եվ իրապես. տարբեր Աթոռների (Ալեքսանդրիա, Հռոմ, Բյուզանդիոն) միջև ծագած դավանաբանական վեճերը շատ հաճախ հետապնդել են նաև ծավալապաշտական նպատակներ: Թեպետ վիճահարույց խնդիրները գլխավորապես պտտվել են աստվածաբանական-դավանաբանական հարցերի շուրջ, սակայն հակամարտ կողմերից յուրաքանչյուրը թիկունքում ունենալով իր աշխարհի քաղաքական իշխանությունը՝ դարձել էր նրա քաղաքական շահերի խոսափողը, որով փործում էր իր գերիշխանությունը տարածել ինչքան հնարավոր է ավելի լայն, նույնիսկ ամբողջ ընդհանրական քրիստոնեական աշխարհի և եկեղեցու վրա: Ուստի հասկանալի է, որ այդ վեճերը պետք է մղվեին դիվանագիտական զգուշավորությամբ, պատասխանատվության բարձր գիտակցությամբ: Այդ վեճերը արտացոլված են բազմաբնույթ (մեկնաբանություններ, ճառեր, խրատականներ) մատենագրական բնագրերի մեջ, բայց առավել լայն ծավալով ու մշակվածությամբ՝ Հակաճառություններում: Սրանց հեղինակները իրենց տեսակետներն ու սկզբունքները, վարդապետական-դավանաբանական համոզումները հնարավորություն ունեին բացատրելու և հիմնավորելու ավելի մանրամասն ու համակողմանի կերպով:

Հայ եկեղեցին ևս, մանավանդ Ե դարի երկրորդ կեսից, 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի՝ Քրիստոսի բնության վերաբերյալ որոշումների պատճառով սրված եկեղեցական հարաբերությունների պայմաններում պետք ուներ վարդապետական-դավանաբանական սեփական դիրքերի պաշտպանության: Տակավին չունենալով իր ինքնուրույն ջատագովական երկերը՝ հայ եկեղեցին ձեռնամուխ եղավ թարգմանությունների կարևոր գործին: Ջատագովական բնույթի թարգմանված երկերից կարելի է հիշատակել հետևյալները.

Ա. Արիստիդես Աթենացի, Ջատագովութիւն: Այս աշխատությունը շարադրված է 123 կամ 140 թթ. ի պաշտպանություն քրիստոնեության: Գործը երկար ժամանակ հայտնի էր միայն Եվսեբիոս Կեսարացու թողած մի հիշատակությամբ: Այս գրությունը մինչև ԺԹ դարը

կորած էր համարվում: Սակայն 1878 թ. Վենետիկի Մխիթ. Մատենադարանի հայերեն ձեռագրերում հայտնաբերվեց նրա մի հատվածը Ոսկեդարյան թարգմանությամբ և հրատարակվեց զուգադիր լատիներեն թարգմանությամբ: Այնուհետև հայտնաբերվեց նրա ասորերեն լրիվ թարգմանությունը, իսկ ավելի ուշ՝ հունարեն բնագրի երկու հատվածները: Հայերեն թարգմանությունը կատարվել է հունարեն բնագրից: Այս երկը օգտագործել է Եզնիկ Կողբացին իր նշանավոր «Եղծ աղանդոց»-ում:

Բ. Կյուրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան: Բաղկացած է 3 մասից. ա. «Նախակոչումն ընծայութեան» (PG, t. 33, 331-366): բ. Մկրտութեան խորհրդին նվիրված 18 ճառերը (369-1060): գ. Նոր մկրտվողներին հասցեագրված 5 քարոզներ (1065-1128): Հայերեն թարգմանությամբ հայտնի է միայն **բ** մասը, որ մղել է մասնագետներին ենթադրել, թե հայերեն թարգմանությունը թերի է: Սակայն այսօր գերակշռում է այն կարծիքը, որ **ա, գ** մասերը չեն եղել հունարեն նախօրինակում: Հունարեն բնագրի հետ համեմատությունը ցույց է տալիս, որ հայերենը հայելացումն է հունարեն հեղինակային նախօրինակի (Տեր-Պետրոսյան, 1981, էջ 42-48): Կարևոր դասագիրք է եղել նորադարձ քրիստոնյաների համար: Այստեղ իմի են բերված քրիստոնեական վարդապետության բոլոր գործնական սկզբունքները, որոնք բավական հանգամանալից մեկնաբանված են: Երկը շարադրված է քրիստոնեական կրոնի, վարդապետության, եկեղեցական խորհուրդների վերաբերյալ գիտելիքներ ուսուցանելու նպատակով հատկապես նրանց, ովքեր տակավին մկրտված չէին: Որպեսզի նրանք արժանի լինեին մկրտության, գիտակցեին իրենց քայլի կարևորությունը և կարողանային ճշմարիտ, համոզված քրիստոնյաներ դառնալ, հարկ էր որ գիտենային քրիստոնեության գոնե հիմնական դրույթները: Այդ դրույթների բացատրությունն էլ կազմում է հիշյալ աշխատության բովանդակությունը: Այստեղ հիմնականում խոսվում է չար ու արատավոր զանցանքներից հեռու մնալու, ապաշխարությամբ մեղքերի թողություն ստանալու, մկրտության խորհրդի, հավատքի, հավատամքի, դավանանքային բնույթի խնդիրների, եկեղեցա-արարողական ուղղության հարցերի (դրոշմ, հաղորդություն) մասին: Մանրամասն և առանձին բացատրվում են Քրիստոսի մարդեղության, տնօրինական գործունեության, խաչվելու, հարություն առնելու, երկրորդ գալստյան, Ս. Հոգու, հավիտենական կյանքի և այլ հարակից հարցերի վերաբերյալ ճշմարտություններ: Դրանք պարզ ու հասկանալի են և միանգամայն համերաշխ մեր եկեղեցու գլխավոր սկզբունքներին: Հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ այս երկի վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն իրողությունը, որ տակավին Ե և Զ դարերում նրանից օգտվել են Ղազար Փարպեցին, Հովհաննես Բ կաթողիկոս Գաբեղյանը(«Ի Յայտնութիւն Քրիստոսի» թղթում), Է դ. նշանավոր գիտնական Անանիա Շիրակացին: Այն վկայակոչվել է դավանաբանական բազում աշխատություններում («Կնիք Հաւատոյ» Է դ., Անանիա Սանահնեցի, «Հակաճառութիւն ընդդեմ երկաբնակաց»՝ ԺԱ դ. Վարդան Այգեկցի, «Արմատ հաւատոյ» ՝ ԺԳ դ. և այլն): Հայերեն թարգմանությամբ հայտնի են նաև նրա «Թուղթ առ Կոստանդիանոս արքայ վասն երևելոյ սուրբ նշանի յերկնից», զանազան հատվածներ

տարբեր ճառերից (Տեառնընդառաջ, Համբարձում Տեառն, Ի Հոգին Սուրբ), հատված Եսայեայ մեկնությունից, մի աղօթք և «Պատասխանիք Կիւրղի Երուսաղեմացւոյ առ հարցմունս Աթանասի»:

Գ. 1. Մեթոդիոս Ողիմպիացի, **<u>Յաղագս անձնիշխանութեան</u>** – պահպանվել են առան-ձին հատվածներ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ում:

2. Եպիփան Կիպրացի» Ընդդեմ հերձուածողաց (= «Պանարիոն») պահպանվել են առանձին հատվածներ «Եղծ աղանդոց»-ում:

3. Հիպպոլիտոս Բոստրացի, «Հերքումն ամենայն աղանդոց» (= Ֆիլոսոֆումենա) դարձյալ առանձին հատվածներ են պահպանվել «Եղծ աղանդոց»-ում:

4. Իրինեոս Լուգդոնացի, (130-202 թթ.) <u>«Ցոյցք առաքելական քարոզութեան», «Ընդդէմ հերձուածոց»:</u> Թարգմանվել են 450-480 ական թթ. համաշխարհային գիտության համար մասնավորաբար բացառիկ արժեք ունի «Ցոյցք»-ը, որն այսօր հայտնի է միայն հայերեն թարգմանությամբ: Այն հրատ. Կ. Տեր-Մկրտչյանն ու Երվ. Տեր-Մինասյանը 1907թ. Լայբցիգում: Մեծ աղմուկ հանած հայերեն թարգմանության գյուտից և հրատարակումից հետո այն թարգմանվեց գերմաներեն, լատիներեն, անգլերեն, ֆրանսերեն և ռուսերեն: Արիստիդեսի Ջատագովության նման այս գործը ևս մինչ այդ գիտությանը հայտնի էր բացառապես Եվսեբիոս Կեսարացու եկեղեցական պատմության մեջ առկա մի վկայությամբ(Դպր.5-րդ. 26 «Ճառ ընծայեալ Մարկիոնի ուրումն եղբօր ի Ցուցակութիւն քարոզութեանն առաքելոց»): Ջատագովական գրականության ուսումնասիրման համար խիստ մեծ կարևորություն է ներկայացնում նաև Իրինեոսի «Ընդդեմ հերձուածոց» երկը: Բանասիրության մեջ մինչև վերջերս այն կարծիքն էր իշխում, որ այդ աշխատության միայն Դ և Ե գրքերն են հայերեն թարգմանվել: Դա բացատրվում էր նրանով, որ այդ գրքերը շոշափում են գլխավորապես փրկչաբանական, Քրիստոսաբանական հարցեր, որոնց նկատմամբ մասնավոր հետաքրքրություն է ցուցաբերել հայ եկեղեցին, և բնականաբար սահմանափակվել տվյալ գրքերի թարգմանությամբ: Մինչդեռ 1978 թ. ֆրանսիացի հայագետ Շ. Ռընուն Գաղատիայի N 54 հայերեն ձեռագրում հայտնաբերեց և հրատարակեց Իրինեոսի հիշյալ երկերից բերված մի ընդարձակ քաղվածաշար, որտեղ բազմաթիվ վկայություններ կան նաև «Ընդդեմ հերձուածոց» երկի առաջին երեք գրքերից: Սա նշանակում է, որ այս երկն ամբողջապես հայերեն է թարգմանվել: Աշխատության մեջ արծարծվում են նաև ընդհանուր աստվածաբանական հարցեր, խոսվում է Հին և Նոր Կտակարանների փոխադարձ կապի մասին: Երկում ուշագրավ տվյալներ կան մարկիոնյան, վաղենտինյան և եբիոնյան աղանդավորական շարժումների, նրանց դավանած գաղափարների մասին:

Իրինեոսի աշխատություններն իբրև կարևորագույն, հեղինակավոր սկզբնաղբյուրներ վկայակոչվել են հայ դավանաբանական գրականության մեջ («Կնիք հաւատոյ»՝ Է դ., Արմատ հաւատոյ»՝ ԺԳ դ.և այլն):

Ե. <u>Տիմոթեոս Կուզ(էլուրոս), «Հակաճառութիւն առ Սահմանեալսն ի ժողովյն Քաղկեդովնի»:</u> Այս աշխատությունը աստվածաբանական-դավանաբանական մտքի լուրջ նվաճումներից է, միջեկեղեցական պայքարի ուսումնասիրման արժեքավոր փաստաթղթերից մեկը: Այս երկի հայերեն թարգմանությունը ավելի ևս արժեքավորվում է նրանով, որ հունարեն բնագիրը չի պահպանվել, իսկ Բրիտանական թանգարանի ասորերեն ձեռագրերից մեկում պահպանված դրա ասորերեն թարգմանությունը բուն բնագրի սոսկ համառոտված տարբերակն է: Ըստ այսմ, հայերեն թարգմանությունն ունի բնագրի նշանակություն: «Հակաճառությունն» աչքի է ընկնում աղբյուրագիտական կարևորությամբ, որովհետև ի շարս այլոց այնտեղ վկայակոչվել են նաև եկեղեցու կողմից հերձված նկատված այնպիսի հեղինակներ որպիսիք են Պողոս Սամոսատցին, Նեստորը, Թեոդորետը, որոնց երկերը հասկանալի պատճառով մեզ չեն հասել: Այս տեսակետից մասամբ բացառություն կարող է կազմել Թեոդորետը, որի Սաղմոսաց և Եզեկիելի մեկնություններ հայ թարգմանական գրականության մեջ հայտնի են Եպիփան Կիպրացու և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անուններով: Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայերեն թարգմանությունը կարևոր հուշարձան է նաև դասական և հունաբան հայերենի, հունաբան դպրոցի սկզբնավորման և թողած գրական-մշակութային ժառանգության ուսումնասիրման համար:

Հայ եկեղեցական մատենագրության արշալույսից ի վեր Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառությունը մերվել և բաղկացուցիչ մասն են կազմել այդ գրականության: «Հակաճառության» օրինակով ու սկզբունքով են շարադրվել հայ ինքնուրույն դավանաբանական մատենագրության այնպիսի կարևորագույն հուշարձաններ, որպիսիք են «Կնիք հաւատոյ»- ն, Անանիա Սանահնեցու» Հակաճառությունը», Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ն:

Գործի հեղինակը՝ Տիմոթեոս Կուզը կամ էլուրոսը եգիպտական «միաբնակ» եկեղեցու նշանավոր սյուներից մեկն է: Կուզ է կոչվել իր վտիտության պատճառով. նա անտեղիտալի պայքար է մղել նեստորականության և երկաբնակ քաղկեդոնականության դեմ, ջերմորեն պաշտպանել Կյուրեղ (+444 թ.) և Դիոսկորոս (+ 454 թ.) Ալեքսանդրացիների դավանաբանական դիրքորոշումը: Դիոսկորոսը պատրիարքական Աթոռից զրկվելուց և Կուզի հետ Գանգրա աքսորվելուց հետո, 454 թ.մահանում է: Բյուզանդական կողմի գործուն աջակցությամբ Ալեքսանդրիայի Աթոռը զբաղեցնում է Պրոտոդիոսը, որը սակայն չի ընդունվում ժողովրդի կողմից և շատ չանցած սպանվում: Նրան հաջորդում է Տիմոթեոս Կուզը, որը սակայն իր աթոռակալության 3-րդ տարում՝ 460թ. զրկվում է Աթոռից և աքսորվում Գանգրա և Քերսոն: Բայց 476-ին վերադառնում է, դարձյալ զբաղեցնում աթոռը և մահանում 477թ.: Տիմոթեոս Կուզի մատենագրական երկերից քչերն են պահպանվել. դրա հիմական պատճառն ըստ երևույթին քաղկեդոնականների թշնամական վերաբերմունքն էր համոզված հակաքաղկեդոնական Տիմոթեոս Կուզի մատենագրության նկատմամբ: Այնուամենայնիվ նրա անունով մեզ են հասել հետևյալ աշխատությունները.

1. Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի (հայերեն, ասորերենը՝ համառոտ),

2. Թուղթ առ Կոստանդնուպօլսեցիս(ասորերեն),

3. Թուղթ առ Աղեքսանդրացիս(ասորերեն),

4. Թուղթ առ եգիպտացիս, թեբայեցիս և Պենտեպոլսեցիս(ասորերեն),

5. Թուղթ առ Փառատինոս սարկաւագ (ասորերեն),

6. Թուղթ առ Կղաւդինոս երեց (ասորերեն),

7. Թուղթ առ կայսր վասն հաւատոյ (ասորերեն),

8. Փշրանքներ զանազան երկերից (ասորերեն),

9. Հերքումն Քաղկեդոնի ժողովի և Լևոնի տոմարի (ասորերեն),

10. Աղօթք (ասորերեն),

11. Պատասխանի առ Լևոնի կայսր (ասորերեն),

12. Գիրք պատմութեան(հատվածներ՝ ղպտերեն),

13. Ընդդեմ Լևոնի ԽԲ (42) գլխոյն (հայերեն),

14. Հատուածք առ Սևերի Անտիոքացւոյ (ասորերեն),

15. Ճառ յաղագս օծման վանաց Ս. Պաքոմոսի (ղպտ.և արաբ.):

Հայագիտության մեջ լուրջ տարակարծությունների տեղիք է տվել «Հակաճառության» հայերեն թարգմանության ժամանակի ճշտման հարցը: Դա որոշակիորեն կապված է հունաբան դպրոցի սկզբնավորման հետ: Որոշ հայագետների (Երվ. Տեր-Մինասյան, Հ. Մանանդյան, Ժ. Գարրիդ, Պ.Անանյան և ուրիշներ) կարծիքով երկիս թարգմանությունը կատարվել է 550-560 թթ.: Սա նրանք պատճառաբանում են հետևյալ կերպ. Հակաճառությունը, թարգմանելու պահանջ Հայաստանում կարող էր առաջանալ հատկապես Դվինի 554թ. ժողովից հետո, երբ հայ եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքը պաշտոնապես հայտնի դարձավ: Երկրորդ՝այդ գիտնականները վկայակոչում են այն գրավոր սկզնաղբյուրները (Է դ. Անանուն հեղինակի «Պատմութիւն անցիցն Հայոց», Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին Փոտ պատրիարքի գրած թուղթը, հետագա դարերի այլ աղբյուրներ) որոնցում ասվում է, որ հայերը ժողով գումարեցին Դվինում և Աբդիշո Ասորու դրդմամբ նզովեցին Քաղկեդոնի ժողովը, «այդ նույն ժամանակ» էլ թարգմանեցին նաև Տիմոթեոսի «Հակաճառությունը»:

Սակայն հիշյալ հայագետներից առաջ էջմիածնի միաբան Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը տոմարագիտական ճշգրիտ հաշվումներով արդեն ցույց էր տվել, որ այդ թարգմանությունը կատարվել է 480-484 թվականների միջև: Նա հիմնվում է գլխավորապես հետևյալ փաստի վրա. «Հակաճառության» մեջ նշված է Դիոսկորոսի մահվան օրը՝ «Թովթ Ե, Սեպտեմբեր Բ, Հոռի Զ» ամիսներն ու ամսաթվերը, որոնք նույն՝ Սեպտեմբեր ամսվա եգիպտական, հռոմեական և հայկական անուններն են: «Հակաճառության» մեջ նշված չէ Դիոսկորոսի մահվան թվականը: Սակայն քանի որ հայագետի ստույգ ու հավաստի հաշվումների համաձայն հայ թարգմանչի կողմից ավելացված «Հայոց Հոռի Զ»-ն ճշտորեն

համապատասխանում է «Թովթ Ե, Սեպտ.Բ»-ին միայն 480 թ. փետրվարի 29-ից մինչև 484թ. փետրվարի 28-ի քառամյա շրջանում, ուստի և «Հակաճառության» հայերեն թարգմանությունը կատարվել է այդ քառամյակում (480-484 թթ.)[2]: Այս տեսակետը ընդունում են Մ. Աբեղյանը, Ստ. Մալխասյանցը, Ս. Արևշատյանը, Ա. Մուրադյանը և ուրիշներ: Մենք ևս ընդունում ենք այս տեսակետը, քանզի այն հիմնված է պարզ ու միանգամայն հավաստի հաշվումների վրա, իսկ մյուս տեսակետը ընդունելի չէ, որովհետև հայերը ոչ միայն 554 թ. Դվինի ժողովից հետո, այլև դրանից շատ առաջ Ե դ. Ալեքսանդրիայի դպրոցի դավանանքային կողմնորոշման հետևորդներ են եղել, և կարող էին այդ դարում էլ հավաքաղկեդոնական աշխատություն թարգմանելու պահանջ զգալ: Անընդունելի է նաև այն պնդումը, որ իբր Աբդիշոյի թելադրությամբ են հայերը մերժել Քաղկեդոնի ժողովը, և քանի որ Աբդիշոն Զ դ. անձնավորություն է, ուրեմն թարգմանությունն էլ չի կարելի կապել այս ժամանակի հետ:

«Հակաճառությունը» հորինված է շատ որոշակի նպատակով ու ծրագրով: Այդ մասին խոսում է ինքը՝ հեղինակը երկի Առաջաբանում՝ ա. Հերքել Լևոնի տոմարի դրույթները և բանաձևումները, բ. մերժել Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, գ. ապացուցել, որ Քրիստոս մեկ և ոչ թե երկու բնություն ունի, թեկուզև մարդկային մարմին է ստացել, բայց չի բաժանվել աստվածային միևնույն էությունից, մնացել է Հոր և Սուրբ Հոգու հետ՝ «համագոյական էությամբն»: Պետք չէ Քրիստոսին վերագրել ոչ «երկու դեմք, ոչ երկու բնութիւն»: Նա դատապարտում է հատկապես նեստորականությունը, քանզի այն վերածնված է տեսնում Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներում. «Երկուս բնութիւնս քարոզելով զՔրիստոսի եւ ոչ խաւստովանելով Աստուած զոլ ծնիցեալն ի Սրբոյ Կուսէն եւ ոչ Աստուածածին զնե հաւատալով»:

Հատկանշական է այն իրողությունը, որ հեղինակն իր ընդդիմադիր փաստարկումները հիմնում է գերազանցապես եկեղեցական հայրերի երկերից հանված բազմաթիվ վկայությունների վրա՝ օգտվելով ոչ միայն նրանց մտքերից, այլև՝ հեղինակությունից: Այս հանգամանքը եկեղեցական հարաբերություններում խիստ կարևոր է, և մեծ դեր ունի: Այն նպատակ ունի ներգործել հակառակորդների վրա: Վկայակոչված հայրերից են Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացին, Գրիգոր Նյուսացին, Գրիգոր Սքանչելագործը, Եպիփան Կիպրացին, Աթանաս, Պետրոս, Կյուրեղ, Դիոսկորոս Ալեքսանդրացիները: Այս առումով «Հակաճառությունը» աղբյուրագիտական մեծ կարևորություն է ստանում: Այդ կարևորությունը ընդգծվում է նրանով, որ հեղինակը վկայություններ է քաղել Պողոս Սամոսատացու, Նեստորի և Թեոդորետի կորած երկերից: «Հակաճառության» հեղինակը իր բուն նյութին անցնում է ոչ միանգամից, այլ՝ նախապես բազմաթիվ դատողություններ ու փաստարկումներ կատարելուց հետո: Աշխատությունը բաժանված է 2 գլխի.

---

[2] Մինչդեռ ըստ Ռ. Հ. Վարդանյանի հաշվարկի, Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառությունը հայերեն թարգմանվել է 472-475 թթ. Հովհան Մանդակունու կողմից. տե՛ս նրա՝ Հայոց տոմարական եղանակը. թարգմանական բնագրերի ժամանակը, Եր., 1993, էջ 42:

Ա – Գլուխ հայհոյութեանց ի թղթոյն Ղեւոնայ:

Այստեղ նա, մեզ արդեն հայտնի ծրագրով և սկզբունքով, պայքարում է Լևոնի տոմարի դրույթների և դոգմաների դեմ:

Բ – Գլուխը նվիրված է Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների հերքմանը, որն իրականացվում է միևնույն եղանակով և փաստարկումներով՝ ըստ եկեղեցական հայրերի աշխատությունների, որոնք հաստատում են այն ներերրորդաբանական իրողությունը, որ Քրիստոս համագո և միասնական է Հոր և Ս. Հոգու հետ, և թեպետ մարմնացել, մարդացել է, բայց միշտ գտնվել է Հոր հետ և ունեցել է ոչ թե երկու, այլ մեկ բնություն:

«Հակաճառության» արժեքը մեզ համար ընդգծվում է նաև նրանով, որ թարգմանության լեզուն հունաբան հայերենն է, որի մեջ արտահայտված են վերջինիս բոլոր կարևոր հատկանիշները:

«Հակաճառության» լեզուն զգալիորեն սահմանազատվում է դասական գրաբարի շարադասական, ձևաբանական կանոններից և կանոնավորությունից: Նրա մեջ կիրարկվում են բազմազան նախդիրներ և նախածանցներ. Առ, բաց, ենթա, մակ, ներ, վեր, փոխ: Հատկանշական են 3-րդ դեմքի նէ, նէրա, նէմա, ի նէմա և այլ ձևեր:

«Հակաճառությունը» առատ նյութ է պարունակում հունաբան դպրոցի ուսումնասիրման համար: Այն նրա սկզբնավորությունը տանում հասցնում է մինչև Ե դ. 80-ական թվականները: Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառությունը» մեծ ազդեցություն է գործել հայ եկեղեցական մատենագրության վրա: Իր հակաքաղկեդոնական պայքարում հայ եկեղեցին մեծապես օգտվել է այս աշխատությունից:

7. ՊԱՏՄԱԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐ

Քրիստոնեական պատմագրության կարևորագույն հուշարձաններից է Եվսեբիոս Կեսարացու (+339թ.) «Ժամանակագրութիւնը» («Քրոնիկոնը»), որ Ե դ. ասորերենից հայերեն են թարգմանել Մաշտոցի աշակերտները: Պատմագրական այս երկը բացառիկ նշանակություն ունի համաշխարհային գիտության համար, քանզի այն այսօր ամբողջապես հայտնի է միայն հայերեն թարգմանությամբ: Եվսեբիոս Կեսարացու (և ոչ միայն նրա) աշխատության ասորերենից (և ոչ հունարենից) թարգմանվելը բացատրվում է տվյալ շրջանում առկա հակահունական կողմնորոշման փաստով: Սակայն նրանում եղած հունաբանությունները ցույց են տալիս, որ այդ երկասիրության հայերեն թարգմանությունը հետագայում սրբագրվել է ավելի ուշ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի աշակերտների կողմից ձեռք բերված հունարեն բնագրով: Այսուամենայնիվ հայերեն թարգմանության մեջ իշխողը ասորերենն է: Առաջին հերթին դա երևում է հատուկ անունների գրության մեջ:

Եվսեբիոսի «Ժամանակագրութիւնը» բաղկացած է երկու մասից: Առաջին մասը՝ «Ժամանակագրութիւն պատմական»-ը իրադարձությունների պատմողական շարադրանքն է, իսկ երկրորդը, որ հայտնի է նաև Հերոնիմոս Երանելու լատիներեն թարգմանությամբ՝ նույն իրադարձությունների համաժամանակյա ցանկը: Եվսեբիոսի այս աշխատությունը ընդգրկում է մի մեծ ժամանակաշրջան: Այն սկսվում է նախապատմական ժամանակներից և հասնում մինչև Դ դ. սկիզբը: Այստեղ հաջորդաբար շարադրված են Ասորեստանի, Բաբելոնի, Եգիպտոսի, Հրեից, Մարաց, Պարսից թագավորությունների, Մակեդոնական, Սելևկյան, Պտղոմեական հարստությունների ու պետական միավորումների հիմնական իրադարձություններն իրենց ժամանակագրական հերթագայությամբ: Եվսեբիոսի «Ժամանակագրութիւնը» արդի գիտության համար ունի շատ մեծ նշանակություն ոչ միայն որպես մասնավորաբար Մերձավոր Արևելքի վաղագույն շրջանի պատմական իրադարձությունները լուսաբանող հուշարձան, այլև այն պատճառով, որ նրա շնորհիվ մեզ են հասել հին աշխարհի մի շարք նշանավոր հեղինակների՝ Բերոսոսի, Աղեքսանդր Բազմավեպի Կեփաղիոնի, Մանեթոնի, Կաստորի, Դիոդորոս Սիկիլիացու, Պորփյուրի և այլոց մեզ չհասած պատմական աշխատությունների զանազան բեկորները: Որպես տիեզերական եկեղեցու պատմության վաղագույն շրջանի մասին տեղեկություններ հաղորդող հավաստի սկզբնաղբյուր Եվսեբիոսի երկը լայնորեն օգտագործվել է ոչ միայն միջնադարի հույն, այլև հայ պատմագիրների կողմից: Նրանից լայնորեն օգտվել են Մովսես Խորենացին, Ղազար Փարպեցին, Թովմա Արծրունին: Այսպես, Աբգար թագավորի մասին քաջ հայտնի զրույցը, Աբգարի և Քրիստոսի թղթակցությունը Խորենացին վերցրել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Ժամանակագրության» Ա դպրության ԺԲ մասից: Եվսեբիոսի երկի հայերեն թարգմանության հետ Խորենացու վկայաբերած հատվածի բառացի համապատասխանությունը ցույց է տալիս, որ Խորենացին օգտվել է այդ աշխատության արդեն առկա

հայերեն թարգմանությունից: Սա իր հերթին, մեծավոր հավանականությամբ, ճշտում է Եվսեբիոսի երկի հայերեն թարգմանության ժամանակը, որ է Ս. Գրքի թարգմանությունից մինչև Խորենացու Պատմության շարադրումը ընկած շրջանը(405-482թթ.), իսկ համաձայն Գ. Տեր-Մկրտչյանի՝ 416-420թթ.: «Ժամանակագրության» հայերեն քննական բնագիրը զուգադիր լատիներեն թարգմանությամբ և հետագա հույն հեղինակների մոտ պահպանված հատվածների ընդգրկմամբ հրատարակել է Հ. Մ. Վրդ. Ավգերյանը 1818թ.:

Միջնադարյան Հայաստանում այս երկի վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն փաստը, որ նրանից քաղված մի շարք հատվածներ խմբագրվել ու որպես ճառեր ներմուծվել են ճառընտիրների մեջ: Այդպիսիններից են «Ի յիշատակի սուրբ հայրապետին Պետրոսի և Աբիսողոմա…», «Վկայաբանութիւն սրբոյն Պետրոսի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրացւոց» և այլ ճառեր:

Պատմագրական մյուս աշխատությունը Հիպպողիտոս Բոստրացու (շուրջ 170-236թթ.) «Ժամանակագրությունն» է, որ Է դ. Հայերեն է թարգմանել Փիլոն Տիրակացին հիմք ունենալով Դ-Զ դդ.այդ երկի վերամշակված ալեքսանդրյան խմբագրությունը: Սա ևս ընդգրկում է մի ընդարձակ ժամանակաշրջան՝ սկսած Ադամից մինչև Քրիստոս: Օրինակ, ուշագրավ է ժամանակագրական հետևյալ հաշվարկը. «Եւ յետ Ժ ամի ծննդեան Սեմայ եկն ջրհեղեղն ի ՁԾ (600(-երորդի կենաց Նոյի, և առնու Ադամայ մինչև ջրհեղեղն ազգ Ժ, ամք ՍՄԽԲ (2242)»:

Այս գործի հունարեն բնագիրը երկար ժամանակ կորած էր համարվում: Այն հայտնաբերվեց 1929թ.միայն: Մինչև հունարեն բնագրի հայտնաբերումը օգտագործվում էր երկի միայն լատիներեն և հայերեն թարգմանությունը:

Հայերեն ձեռագրերում Հիպպողիտոսի «Ժամանակագրությանը» կից հանդես է գալիս մի պատմագրական աշխատություն՝ «Կայսերաց գիրքը»: Հեղինակն անհայտ այս երկի հունարենից հայերեն թարգմանությունն իրականացրել է դարձյալ Փիլոն Տիրակացին: «Կայսերաց գիրքը» պատմում է հռոմեական կայսրերի մասին, «թե որչափ ամք կալան կամ ամիսք և զինչ գործ գործեցին»: Նախորդի նման սա ևս ժամանակագրական բնույթ ունեցող աշխատություն է: Եվսեբիոս Կեսարացու «Ժամանակագրության» նման սրա առանձին հատվածները ներմուծվել են ճառընտիրների մեջ իբրև ճառային միավորներ:

Հավանաբար ուսումնական նպատակներով Փիլոն Տիրակացին Հիպպողիտոսի «Ժամանակագրությունն» ու «Կայսերաց գիրքը» իրար կցելով կազմել է ժամանակագրական բնույթի խմբագիր մի աշխատություն, որը հրապարակվել է 1904թ., Վենետիկում (Հրատ. հ. Բ. Սարգիսյանց) և 1944թ., Երևանում (Հրատ. Աշ. Աբրահամյան, վերահրատ. ՄՀ, Ե, էջ 903-969): Ինչպես նկատում է Հր. Բարթիկյանը «Է դարի այս բնագրի… հիմնական մասերը յունարէնից կատարուած թարգմանութիւններ են. փոքր մասը միայն կարելի է համարել հայ հեղինակի ինքնուրույն աշխատանքի արգասիք» (ՄՀ, Ե, էջ 900);

Այս շրջանում թարգմանված պատմագրական կարևորագույն աշխատություններից է Սոկրատ Աքոլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմությունը», որին Եվսեբիոս Կեսարացու

«ժամանակագրությունից» հետո նշանակալից դեր էր վերապահված բյուզանդական եկեղեցու պատմության լուսաբանման բնագավառում: Ծնվել է 381թ., Բյուզանդիոն քաղաքում, ուր կրթվել և դաստիարակվել է այդ ժամանակ Կ.Պոլսում ապաստանած ալեքսանդրացի նշանավոր քրմապետներ Ամմոնիոսի և Հելլադիոսի մոտ, հմտացել ճարտասանական արվեստի մեջ: Այնուհետև սովորել է Տրոյլոս իմաստակի մոտ, հետագայում հմտացել իրավագիտության մեջ և այդ պատճառով կոչվել է Սքոլաստիկոս:

Իր «Եկեղեցական պատմությունը» Սոկրատը շարադրել է ոմն Թեոդորոս քահանայի հորդորով: Սոկրատի երկասիրությունը հիմնականում Կ.Պոլսի եկեղեցու պատմությունն է պարունակում:

Պատմության առաջին երկու գրքերը շարադրված են մեծանուն պատմագիր Ռուփինոսի Պատմության տվյալների հիման վրա: Սակայն հետագայում ծանոթանալով ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու երկերին՝վերանայում է այդ երկու գլուխները, ճշտում դրանց մեջ առկա սխալները, ժամանակագրական վրիպումները: Պատմագրական այս աշխատությունը նա հարստացնում է փաստական նորանոր տվյալների ընդգրկումով՝ նրա մեջ զետեղելով կայսրերի և եկեղեցու նշանավոր հայրապետների թղթակցությունների պատճենները, որոնք այսօր լուրջ կարևորություն ունեն Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու պատմության համակողմանի ուսումնասիրության համար:

Սոկրատի երկասիրությունն ընդգրկում է 133 տարիների պատմությունը 306-439 թթ., այսինքն՝ Մեծն Կոստանդիանոս կայսեր ժամանակներից մինչև Թեոդոս Փոքրի թագավորությունը: Պատմության մեջ բնականաբար շատ ավելի մեծ տեղ է զբաղեցնում Կ. Պոլսի եկեղեցու գործունեության հանգամանալից նկարագրությունը: Մնացյալ եկեղեցիների գործունեության մասին խոսելիս հեղինակը համեմատաբար առավել մանրամասն պատմում է Ալեքսանդրիայի Աթոռի, մասնավորապես, Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու վաստակի մասին: Սոկրատը համակողմանի գնահատումով խոսում է հատկապես Ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Եպիփան Կիպրացու, Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Ատտիկոս հայրապետի, ինչպես նաև՝ Արիոսի, Մակեդոնի և Նեստորի հետ նրանց ունեցած դավանաբանական հարաբերության մասին: Սոկրատն իր եկեղեցական պատմությունը շարադրում է քաղաքական անցուդարձի հետ սերտորեն շաղկապված, քանզի, ինչպես նկատում է պատմիչը, երբ թագավորները սկսեցին քրիստոնյա դառնալ, եկեղեցական գործերը սերտորեն շաղկապվեցին քաղաքական կյանքի հետ և մեծ տիեզերաժողովները սկսեցին գումարվել ոչ միայն հոգևոր, այլև քաղաքական նկատառումներով:

Սոկրատի եկեղեցական պատմության աղբյուրներից են Եվսեբիոս Կեսարացու Կոստանդին կայսեր Վարքը, Ռուփինոսի Եկեղեցական պատմությունը, Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու աշխատությունները, ինչպես նաև՝ զանազան դիվանական վավերագրեր ու թղթեր:

Սոկրատի եկեղեցական Պատմությունն ունի երկու տարբերակներ, որոնցից ընդարձակը հայտնի է «Մեծ Սոկրատ», իսկ համառոտը՝ «Փոքր Սոկրատ» անուններով: «Մեծ

Սոկրատի» Պատմությունը հունարեն բնագրից հայերեն է թարգմանել Փիլոն Տիրակացին (Շիրակ) 696 թ.: Հայերեն թարգմանությունը ճշտորեն համապատասխանում է հունարեն բնագրին: Թարգմանությունն այնքան ճշգրիտ է, որ ի զորու է ճշգրտումներ մտցնել շատ տեղերում եղծված հունարեն բնագրի մեջ, քանզի հայերեն թարգմանության համար բնագիր ծառայող հունարեն ձեռագիրը, ինչպես նկատում է Մ. Տեր-Մովսիսյանը, կարող էր Զ-Է դարերից լինել:

Այլ է «Փոքր Սոկրատի» Պատմության պարագան: Մ. վրդ. Տեր-Մովսիսյանն անառարկելի փաստերով ցույց է տալիս, որ այս երկը շարադրվել է հայ միջավայրում, Պատմության հայերեն թարգմանության հիման վրա: «Փոքր Սոկրատի» մեջ լայնորեն օգտագործված են ազգային պատմության շատ դրվագներ, որոնք վկայաքաղված են Խորենացուց:

Սոկրատ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմությունը լայնորեն օգտագործվել է ազգային, եկեղեցական մատենագրության մեջ: Այն հիշատակել, նրանից լայնորեն օգտվել և ընդարձակ վկայակոչումներ են կատարել Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոսը, Ասողիկը, Անանիա Մոկացի կաթողիկոսը, Մխիթար Այրիվանեցին, Անանիա Սանահնեցին և ուրիշներ:

Սոկրատ Սքոլաստիկոսի Պատմության հայերեն թարգմանության քննական բնագիրը՝ ընդարձակ ուսումնասիրությամբ, հրատարակել է Մ, Տեր-Մովսիսյանը 1896 թ. Վաղարշապատում:

8. ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ եկեղեցական մատենագրության կարևոր բաղկացուցիչներից մեկն է կանոնը: Եկեղեցու ներքին կյանքը կազմակերպող, հասարակական հարաբերությունները կարգավորող գլխավոր միջոց էր այն: Ըստ Մ.արք. Օրմանյանի իրենց բովանդակությամբ և բնույթով բովանդակ միջնադարում կիրարկվել են 37 (ճիշտը՝ 38) կանոնախմբեր, որոնք բաժանվում են հետևյալ ընդհանուր խմբերի.

1. Ընդհանուր եկեղեցական ավանդական կանոններ (4 կանոնախումբ):
2. Ազգային-եկեղեցական ավանդական կանոններ (2 կանոնախումբ):
3. Տիեզերական ժողովների կանոններ (5 կանոնախումբ):
4. Մասնավոր (տեղական) ժողովների կանոններ (9 կանոնախումբ):
5. Սուրբ հայրերի կանոններ (9 կանոնախումբ):
6. Ազգային ժողովների և Հայրապետների կանոններ (9 կանոնախումբ):

Այս կանոնախմբերից թարգմանական են 1, 3, 4, 5 կանոնախմբերի կանոնները: Թարգմանական հնագույն կանոններից են Առաքելական, Կղեմեսի, և «Հարանց հետևողաց» խմբերը: Վերջինիս թարգմանական լինելը առայժմ երկբայելի է: Թարգմանական մյուս նյութերից են առաջին երեք տիեզերաժողովների՝ Նիկիայի, Կ. Պոլսի (Ա) և Եփեսոսի որոշումները, տեղական վեց ժողովների՝ Անկյուրիայի Նեոկեսարիայի, Անտիոքի, Գանգրայի, Լաոդիկեի և Սարդիկեի կանոնախմբերը, ինչպես նաև՝ Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, Ս. Բարսեղ Կեսարացու և Սևանտոսի կանոնախմբերը, ընդհամենը՝ 16 թարգմանական կանոնախումբ: 8 ինքնուրույն կանոնախմբերի հետ այդ թարգմանական կանոնախմբերը Կանոնագրքի մեջ է ներմուծել Հովհան Օձնեցին:

Եկեղեցական կանոնների մեջ հնագույններից են «Առաքելական» կոչվող կանոնները: «Առաքելական» կանոնների մասին առաջին անգամ հիշատակվում է Դ դ.: Եվսեբիոս Կեսարացին իր Եկեղեցական պատմության մեջ այն հիշում է անվավեր գործերի շարքում: Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին Փեստոսին հղած թղթում այդ կանոնների մասին խոսում է իբրև ոչ վավերական գործերի, որոնք թեպետ եպիսկոպոսների կողմից հանձնարարվում են կիրարկել եկեղեցում, սակայն իրենց մեջ պարունակող որոշ մերժելի սահմանումների պատճառով դասում է ոչ կանոնական երկերի շարքը: Ս. Եպիփան Կիպրացին սակայն դրանց վավերականությունը տարակուսական համարելով հանդերձ, ասում է, որ դրանք պարունակում են ոչ քիչ շահեկան հրահանգներ, որոնք նպաստում են բարեպաշտությանն ու եկեղեցական կյանքի ներդաշնակությանը:

Հայ թարգմանական մատենագրության մեջ դրանք հայտնի են «Առաջին Առաքելական կանոններ» և «Երկրորդ Առաքելական կանոններ» անուններով: Դրանք հայ եկեղեցական իրավունքի կանոնական աղբյուրներից են և Ը դարից ի վեր մասն են կազմել Հայոց «Կանոնագրքի»: «Առաջին Առաքելական կանոնները», որոնք կոչվում են նաև

«Վարդապետութիւն առաքելոց» կամ «Կանոնք առաքելականք», Ե դ. թարգմանվել են ասորերենից: Դրանք ունեն ներածություն և պատմական ընդարձակ վերջաբան, ուր խոսվում է առաքյալների քարոզխոսության, ավետարանագործման մասին: Կանոնների թիվը 33 է: Սակայն ձեռագրերում շատ հաճախ իբրև 34-րդ գլուխ կամ հոդված համարակալված է նաև վերջաբանը՝ «Վասն առաքելոցն, թէ զոր աշխարհ վիճակեցին» խորագրով:

«Երկրորդ Առաքելական կանոնները», որոնք Կղեմես Հռոմայեցու անունով են մեզ հասել, կոչվում են «Կանոնք առաքելոցն ի ձեռն Կղեմայ» կամ «Կանոնք Կղեմայ»: Սրանք թարգմանվել են Ե դ. հունարենից: Բաղկացած են 85 հոդվածներից:

Կանոնների ներածությանը հետևում է ցանկը, որ Ը դ. կազմել է Հովհան Օձնեցի հայրապետը: «Առաջին Առաքելական կանոնների» բուն խորագիրն է «Կանոնք և սահմանք, զոր եդին աշակերտքն Քրիստոսի ի սուրբ եկեղեցիս յետ վերանալոյ Տեառն՝ ժողովեալք ի վերնատունն: Կանոնների այս շարքում իրենց դրսևորումն են գտել բավականաչափ մշակված և համակարգի բերված քրիստոնեական աստվածապաշտության ընդհանուր և արարողական հիմնական սկզբունքները: Ահա դրանցից մի քանիսը.

Ա. Վասն յարեւելս կոյս յաղօթս կալ.

Բ. Վասն կիւրակէի պատարագ մատուցել.

Գ. Վասն չորեքշաբթու պահելոյ:

Դ. Վասն ուրբաթ պահելոյ:

Ե.Վասն զշաբաթ պահելոյ:

Զ.Վասն աւուր ծննդեան և յայտնութեանն Քրիստոսի ի Զ-ան յունուարի կատարելոյ:

ԺԳ.Վասն յաւուր ութերորդի մկրտել զմանուկ:

ՇԸ.Վասն զվաշխառուն ոչ ձեռնադրել, և այլն:

«Երկրորդ Առաքելական կանոնները» հայտնի են «Սահմանք և կանոնք սուրբ առաքելոցն ի ձեռն Կղեմայ առաքեալն հեթանոսաց» խորագրով: Կանոնների այս խմբում գերիշխում են նվիրապետական բնույթի կանոնները, որոնց մեջ շոշափվում են հոգևորականների պարտականություններն ու իրավունքները: Ահա դրանցից մի քանիսը.

Ա.Վասն ձեռնադրության եպիսկոպոսաց:

Բ. Վասն ժառանգաւորաց ձեռնադրության:

Գ. Վասն տէրունական պատարագին:

ԺԱ.Վասն լուծեալ քահանային:

ԺԲ. Վասն որք բանադրեալ իցեն:

ԺԳ.Վասն եպիսկոպոսին, որ զայլոյ իշխանութիւն բռնադատէ:

ԵԳ.Վասն երիցուն, որ անփոյթ առնէ զքահանայութիւն և ոչ խրատէ զժողովուրդն:

ԾԴ. Վասն եպիսկոպոսի, որ ոչ տայ կարաւտելոց:

ԿԸ.Վասն եպիսկոպոսաց, որ ամբաստանեալ են:

ՀԲ. Վասն ոչ ձեռնադրել եպիսկոպոս զխուլ կամ զկոյր և այլն:

Ե դ. թարգմանական կանոններից են նաև Թադեոս և Փիլիպպոս առաքյալների կանոնները, որոնք բովանդակում են քրիստոնեական բարոյականության, վարք ու բարքի ընդհանուր սկզբունքներն ու սահմանումները.

Ա.Վասն եպիսկոպոսաց՝պարկեշտ և անարատ լինել:

Բ. Վասն եպիսկոպոսաց միապես սիրել զհաւատացեալս...

Թ.Թէ վասն ի ժամ աղաւթից չխաւսել այլ ինչ բան՝բայց յաղաւթից:

ԺԶ. Վասն քահանայի աղքատասեր լինել և քաղցրաբան...

ԺԼ. Որ միանգամ ի Քրիստոս մկրտին՝սրբութեամբ լեալ:

ՀԹ. Վասն ուրացողաց զՔրիստոս (կանոնք Թադեոսի):

Դ. Վասն գողոց աւազակաց:

Ե.Վասն քահանայի, որ բամբասին:

Զ. Վասն արուագիտաց...(կանոնք Փիլիպպոսի) (տե՛ս Կանոնագիրք, Ա, 1964, Բ, 1971):

Գրականություն

Անասյան, 1972: Ակինյան, 1932, էջ 13-54: Զամինյան, 1914, էջ 42-52: Զարբհանալյան, 1889: Տեր-Պետրոսյան, 1985, էջ 5-78: Քյոսեյան, 2007: Аревшатян, 1973, с. 28-44.

ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՅՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Ստեղծելով բնույթով և բովանդակությամբ հարուստ թարգմանական մատենագրություն՝ Ե դ. հայ մշակույթի գործիչները ձեռնարկեցին գրելու ինքնուրույն երկեր, որոնք ազգային մատենագրության հիմքը դարձան:

Մինչ բուն նյութին անցնելը հարկ ենք համարում երկու խոսք ասել նախամաշտոցյան գրականության խնդրի մասին: Անշուշտ մեր նպատակից դուրս է այդ խնդիրը շոշափել համակողմանիորեն, քանզի այն վերաբերում է հայ մատենագրության ընդհանուր պատմությանը: Նախամաշտոցյան գրականության խնդիրը տեղիք է տվել բազում տարակարծությունների ու երկարատև վեճերի: Ոմանք գտնում են, որ մինչև գրերի գյուտը ունեցել են հայերեն դպրություն (Աշ. Աբրահամյան, 1973): Այս կարծիքը նրանք հիմնավորում են նրանով, որ հեթանոս Հայաստանում եղել է նաև դպրության աստված Տիրի պաշտամունքը, ինչն, ըստ նրանց, բնականաբար ենթադրում է դպրության առկայություն: Համաձայն նրանց հավաստումների Դ դարում են գրված Ագաթանգեղոսի և Փավստոս Բուզանդի պատմագրական երկերը: Ուրիշները բացառում են այդ, քանի որ գրավոր աղբյուրները այդ մասին որևէ ստույգ ու հավաստի տեղեկություն չեն հաղորդում, սրանից զատ, որ առավել կարևոր է, առ այսօր անհայտ է նախամաշտոցյան շրջանում հայերեն գրված որևէ բեկոր(էդ. Աղայան, 1977):

Այլ է հայ միջավայրում ստեղծված օտարալեզու գրականության խնդիրը: Այն, որ այդպիսին եղել է՝ կասկած իսկ չի հարուցում: Այդ մասին պարզ ու որոշ տվյալներ են հաղորդում մի շարք պատմական հիշատակարաններ: Ըստ այդ հիշատակարանների հայոց մեջ իբրև գրավոր հաղորդակցության միջոցներ կիրարկվել են հունարեն, ասորերեն և մասամբ, պարսկերեն լեզուները:

Ամենայն հավանականությամբ Դ դ. հայ եկեղեցու սպասավորները չէին կարող բավականանալ միայն բանավոր հաղորդակցությամբ, քարոզխոսությամբ: Նրանք պետք է նաև գրավոր խոսքին դիմեին՝ քրիստոնեական վարդապետության հիմնադրույթները ժողովրդին ուսուցանելու, մեկնաբանելու համար: Այդ նպատակով նրանք պետք է որ ճառեր, քարոզներ, խրատներ, վարքեր, դավանական հարց ու պատասխաններ հեղինակեին: Բնականաբար այդ երկերը կարող էին գրվել տվյալ շրջանում հաղորդակցման գլխավոր միջոցներ հանդիսացող հունարեն, ասորերեն կամ պարսկերեն լեզվով: Սակայն բացառված չէ նաև որ այդ երկերը հորինվեին հունատառ կամ ասորատառ հայերենով, ինչի մասին են վկայում որոշ գրավոր աղբյուրներ:

Ս. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ

Հայ դպրությունը սկսվում է Ս. Մեսրոպի մեծ գյուտով, հայոց այբուբենի արարումով(405թ.): Գրոց գյուտի մասին Մաշտոցի կենսագիր Կորյուն վարդապետը հաղորդում է. «Հայկական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով նշանագիրս հայերէն լեզուին: Եւ անդ վաղվաղակի նշանակեալ, անուանեալ և կարգեալ, յօրինէր սիղոբայիւք կապօք»: Այս հաղորդումից նաև երևում է, որ ստեղծված նշանագրերը նոր էին, այսինքն՝ փոխառված կամ պատճենահանված չէին ուրիշ այբուբեններից, այլ ստեղծվում էին առաջին անգամն: Իրողություն, որով հերքվում է մի շարք գիտնականների պնդումն այն մասին, թե Մեսրոպ Մաշտոցը հայոց այբուբենը ստեղծել է նմանեցնելով օտար այբուբեններին: Երկրորդ՝ Մեսրոպը նորաստեղծ այբուբենը «նշանակեց» անվանեց ու դասավորեց, հորինեց սիղոբաներով-կապերով»: Այս հատվածի բազում մեկնաբանություններից առավել նախընտրելի է Մ. Աբեղյանի մեկնաբանությունը (տե՛ս Կորիւն, 1980, էջ 19-21), ըստ որի «նշանակեալ» եզրը նշանակում է «հնչյունի նշան ստեղծել», այսինքն՝ տառի պատկերը, «անուանեալ»-ը վերաբերում է տառերի անվանակոչությանը, «կարգեալ»-ը՝ տառերի դասավորությանը, իսկ «յօրինէր սիղոբայիւք կապաւք»-ը՝ կապելով կարդալուն: Հորինված այբուբենը Կորյուն վարդապետը անվանում է «սքանչելի»: Իրապես այդ այբուբենը սքանչելի եղավ բոլոր այբուբենների մեջ, քանզի մասնագետների արդարացի համոզմամբ, այն ներկայացնում է գրի զարգացման ամենաբարձր մակարդակը: Ի՞նչու. որովհետև.

ա. այն ունի ձախից աջ գրություն, որն աջից ձախ կամ վերից վար գրության նկատմամբ ունի մի շարք առավելություններ,

բ. այն հիմնված է կատարյալ հնչյունական սկզբունքի վրա, հայերենի ամեն մի հնչյուն իր առանձին տառն ունի այբուբենում և յուրաքանչյուր տառ մեկ հնչյունի արտահայտիչ է,

գ. այն հիմնված է գրության անհատական սկզբունքի վրա, ուստի ամեն մի տառ, որ կարող է գրվել բառասկզբին, բառամիջում թե բառավերջին մեկ և անփոփոխ գրության ձև ունի՝ ի տարբերություն պահլավական, ասորական և հետագայում ստեղծված արաբական այբուբենների:

Դարակազմիկ այս իրադարձությունն իր վճռորոշ նշանակությամբ պետք է նոր հունի մեջ դներ հայոց պատմության ընթացքը: Առաջին հերթին այն ուներ ազգապահպանման դեր և կոչում. գրոց գյուտը ոչ այլ բան էր, քան հոգևոր ընդդիմակայումը պահլավական գրավոր մշակույթով զինավառված մազդեզացման կրոնական արշավանքի (P. Peeters, 1929, p. 225):

Գրոց գյուտը Ս. Մեսրոպի հոգևոր, գիտական սխրանքի առաջին արդյունքն էր, նրա վաստակի անկործանելի պտուղը, որով պետք է սնվեին բոլոր մյուս կարգի մշակութային

նվաճումները: Գրոց սքանչելագործ գյուտարարը նախ ինքը պետք է ստեղծագործեր իր իսկ գյուտով՝ իր հոգու մեջ խայտող աստվածային լույսը բաշխելով սերունդներին: Սա արտահայտվեց նրա անվամբ հասած կամ նրան վերագրելի երկերի մեջ:

Հենվելով Կորյունի մի վկայության վրա, թե՝ Մաշտոցը հորինել է «Ճառս յաճախա-գոյնս… լի ամենայն ճաշակաւք աւետարանական հաւատոցն ճշմարտութեան»՝ բանասի-րության մեջ այն կարծիքն է հայտնվել (Ս.Վեբեր, Պ.Ֆեթթեր, Գ. Ֆնտգլյան, Մ. Աբեղյան, Ա. Սրապյան, Ս. Արևշատյան), որ Մաշտոցն է Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ հայտնի Հաճախապատում ճառերի հեղինակը: Նրանք Հաճախապատումի մեջ տեսնում են Դ-Ե դդ. իրադարձությունների արձագանքները՝ մասնավորաբար կապված Ս. Հոգու վերաբերյալ Կ.Պոլսի 381թ. գումարված ժողովի որոշումների, Ե դ. թարգմանված եկեղեցու նշանավոր հայրերի մտքերի հետ և այլն: Սակայն պետք է ենթադրել, որ այդ գաղափարները կարող էին ներմուծվել Հաճախապատումի մեջ Ե դ. հենց Մաշտոցի կողմից, որն էլ Ա. Զամինյանի, Լ. Խաչիկյանի կարծիքով թարգմանելով հայացրել է Լուսա-վորչի Հաճախապատումը՝ նրա մեջ արտացոլելով աստվածաբանական գաղափարներ, ժամանակի հուզող խնդիրներ: Մենք ևս հավանական ենք համարում այս տեսակետը:

Ա. Հայոց կանոնագրքի միջնադարյան խմբագրություններում առկա է «Երանելույն Մեսրոպայ հայոց վարդապետի» վերնագրով փոքրածավալ մի գրվածք (տպ. աշխտ. հ. Ն. Ակինյանի, ՀԱ, 1958, էջ 379-381, նաև՝ ԲՄ, N 7, էջ 309), որ ըստ Լ. Խաչիկյանի, մի առավել ընդարձակ բնագրի մաս է: Հ. Ն. Ակինյանի համոզմամբ այս բեկորը «առանց տարակույսի հանված է Մաշտոց վարդապետի մեկ ճառէն»: Սակայն ելնելով այստեղ հանդիպող «մի՛ վարել հմայիւք», «մի՛ երթալ զհետ երազոց», «մի՛ ոք զՅովսեփ և զԴանիէլ բերցե ի մէջ» դիմողական և հրահանգ հիշեցնող ձևերից՝ պետք է ենթադրել, որ այն մի քաղվածք է մեզ չհասած Մաշտոցի «խրատագիր և զգուշացուցիչ» շրջաբերական թղթերից, որոնք նա, իբրև եկեղեցու վերակացու, Սահակ Պարթևի մահից (438թ.Սեպ. 7)՝ հետո «ընդ ամենայն գաւառս առաքեր»: Ուսուցողական բնույթ ունեցող այս երկը ուղղված է զանազան հմայությունների դեմ: Հեղինակը թվարկում է իր ժամանակի զանազան հմայությունների ձևերը. «Երազք և հմայք և յուռութք և բաջաղանք և դիւթութիւնք և թովչութիւնք և հարցուկք և ձեռնածուք և դեղահատք և խտիրք և որ ինչ նման են սոցին»: Որպես եկեղեցու վիճակով մտահոգ հովիվ նա ասում է, թե ովքեր հավատում կամ հենց իրենք կատարում են նման հմայություններ «նզովեալ են ի սուրբ եկեղեցւոյ և արտաքս ընկեցեալ յաստուածային հրամանաց»: Իր բնույթով և բովանդակությամբ այս երկը բավական նման է մեզ արդեն ծանոթ «Կանոն սրբոյն Գրիգորի Պարթևի (Լուսավորչի) դարձեալ հարցումն և պատասխանիք նորա» աշխատությանը (տպ. աշխտ. Լ. Խաչիկյանի, ԲՄ, N 7, էջ 315-28):

Բ. Է դ. մատենագիր Եզնիկ քահանայի կազմած հայոց հայրապետների և թագավոր-ների ցանկում ի շարս այլոց ասվում է. «Կարգ գործոցն Գրիգորի նորոգեալ արամբ միով երանելեաւ Տարաւնացւոյ, որում անուն Մեսրովպ ճանաչիր» (ՄՀ, Զ, էջ 1035 [19]): Այս վկայության հիման վրա Ն. Մառը և Ն. Ադոնցը ենթադրում են, թե Ս.Գրիգոր Լուսավորչի

մասին պտտվող զրույցները առաջին անգամ հավաքել և շարադրել է Մեսրոպ Մաշտոցը: Եթե այս ենթադրությունը հաստատվի նոր փաստերով. «ապա կպարզվի, որ Մաշտոցը եղել է նաև հայ առաջին Վարքագիր-պատմագիրը»: Սակայն խնդրո առարկա վկայությունը հավասար հավանականությամբ ենթադրել է տալիս, որ Մեսրոպը ոչ միայն շարադրել է Լուսավորչի վարքը, այլև իր ձեռքի տակ է ունեցել նրա երկերը (հունարեն կամ ասորերեն գրված), որոնք և հայացնելով օգտագործել է իր քարոզխոսության մեջ:

Գ. Ձեռագիր և տպագիր Շարակնոցներից շատերի մեջ շարականների հեղինակների մասին պահպանված է միջնադարյան մի ցանկ, ուր ի թիվս այլոց ասվում է թե «Սուրբն Մեսրոպ (ասաց) զկարգն ապաշխարութեան»: Մ. Աբեղյանը ցույց է տալիս, որ «Ապաշխարության կարգի» շարականներն իրոք գրվել են Մաշտոցի կողմից: Նորագույն փաստերի հիման վրա, Ա. Մնացականյանը ոչ միայն հաստատում է այս, այլև ապացուցում, որ Մաշտոցին է պատկանում նաև «Երից մանկանց» շարականների հնագույն մասը: ԺԳ դարի հեղինակ Սարգիս երեցը ասում է «Զապաշխարութեան հարցերն և զՏեր Յերկնից Մեսրաւպ վարդապետն ասաց, զՈղորմեքն Ապաշխարութեան՝ Բենիկ վարդապետն ասաց»: Սակայն ԺԲ դարում ընդօրինակված 9838 ձեռագիր Շարակնոցում այդ Ողորմեաների առկայությունը ցույց է տալիս, որ դրանք գալիս են շատ ավելի վաղ ժամանակներից: Ուրեմն ով է Ողորմեաների հեղինակը: Խնդրի պարզաբանմանն իր նպաստն է բերում ԺԱ-ԺԲ դդ. մատենագիր Կարապետ Սասնեցու «Ներբողեան յաղագս վարուց և մահուան ս.վարդապետին Մեսրովբայ» երկը: Մեզ անծանոթ աղբյուրներից օգտվելով Սասնեցին գրում է, որ Մաշտոցը հայոց գրերը ստեղծել է Բալույում և այստեղ էլ հորինել հոգևոր երգեր քառասնորդական պահոց ժամանակ երգելու համար. «զեւթն եւթնական անսըւաղ անցուցանէր զտիւ և զգիշեր՝ երգելով զերգս երից մանկանցն և շատաբան եղանակ ապաշխարութեան՝ ըստ թուոյ աւուրց պահոցն, զոր ընկալեալ երգէ եկեղեցի»: Սա նշանակում է, որ այդ երգերը հորինված են պահքի 7 շաբաթների օրերի քանակով: Շարակնոցներում սակայն դրանց թիվը ոչ թե 49 այլ 42 է: Այս անհամաձայնությունը պարզվում է նրանով, որ Ապաշխարության կարգի Մաշտոցյան երգերը հորինված են միայն շաբաթվա լի օրերի՝ համար, այսինքն՝ բոլոր օրերի համար, բացի կիրակիներից: Հետագայում Ս.Ներսես Շնորհալին հորինելով լրացնում է 7 կիրակիների երգերը: «Շարական եղանակ ապաշխարութեան» անվանումը նկատի ունի Շարականի 8 պատկերներից 4-ը՝ Ողորմեաները, Տեր յերկնիցները, Մանկունքը և Համբարձիքը, իսկ Երից մանկանց երգաշարը՝ հարցերն ու գործերը: Այսպիսով, Մաշտոցի գրչին են պատկանում Ապաշխարության կարգի Ողորմեաները, Տեր յերկնիցները, Մանկունքը, Համբարձիքը, Հարցերը: Սրանք Մաշտոցի ժամանակ կոչվել են «երգեր»: Միայն ավելի ուշ Ը դ. Ստեփանոս Սյունեցու կողմից դրանք ներմուծվել են այդ շրջանում կազմավորված Շարակնոց ժողովածուի մեջ և անվանվել շարական: Մաշտոցյան շարականները հնուց անտի ներմուծվել են նաև Ժամագրքերի և Աղոթամատոյցների, Մաշտոցների և Ճաշոցների մեջ (Ա. Մնացականյան, ԲՄ, N 7, էջ 125-157):

Մեսրոպ Մաշտոցի երգերն աչքի են ընկնում հոգևոր ապրումի անկեղծությամբ, վեհությամբ, բյուրեղյա պարզությամբ, խստաշունչ պատկերավորությամբ: Իրենց ինքնօրինակությամբ աչքի ընկնող այդ երգերը սակայն հորինվել են հայրախոսական մատենագրության հետ սերտ աղերսների, կենդանի կապի պայմաններում: Այդ մասին են վկայում առավել հաճախակի կիրառվող մի շարք պատկերները: Դրանցից է ծովի, նավի և նավապետի պատկերը.

Ծով կենցաղոյս հանապազ զիս ալեկոծէ
Մրրկեալ ալիք թշնամին ինձ յարուցանէ
Նաւապետ բարի, լեր անձին իմոյ ապաւէն

Ի խորս մեղաց ծովու տարաբերեալ ծըփիմ,
Նաւապետ բարի, փրկեա զիս:

Մեկնաբանական գրականության մեջ ծովը՝ աշխարհի, նավը՝ եկեղեցու, նավապետը՝ Քրիստոսի այլաբանություննն են նկատվում: Այս մասին Սահակ Պարթևը գրում է. «Առաքեալք և մարգարեք և վարդապետք են նաւավարք, ունենալով նաւապետ զմարմնացեալ եւ զմարդացեալ Բանն Աստուած… Քանզի օրէն է նաւի զամենայն յինքն անփոփելով ցամաքաթև յամենայն աշխարհական ծփանաց կարող լինել ապրեցուցանել…» (Կանոնագիրք Հայոց, 1954, Ա, էջ 388, տ. 4-8): Այլաբանական այս պատկերը լայնորեն օգտագործվել է Կապադովկյան հայրերի, Ս. Հովհան Ոսկեբերանի և այլոց աշխատություններում:

5. Բացի հոգևոր երգերից Մաշտոցի անունով հայտնի են աղոթքներ: Դրանցից այսօր հայտնի են երկուսը՝ «Աղօթք սրբոյն Մեսրոպայ Հայոց Թարգմանչի» և «Սրբոյն Մեսրոպայ թարգմանչի ասացեալ աղօթք երրորդ ժամուն» խորագրերով: Ըստ Հ.Աճառյանի սրանք իրականում գրված են ԺԲ դ. (տպ. Ընտրանի, էջ 421-422):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 136-145, 545-548, 630-641: Մեսրոպ Մաշտոց (հոդ. ժողովածու), Եր., 1962: Մեսրոպ Մաշտոց (հոդ. ժողովածու), Եր., 1963: Ակինյան հ. Ն., Ս. Մաշտոց վարդապետ, Վիեննա, 1949: Մարտիրոսյան Ա., Մաշտոց (պատմաքննական տեսություն), Եր., 1982: Դուրյան, 1933, էջ 27-32: Զամինյան, 1914, էջ 42-52: Զամինյան, 1914, էջ 54-56: Զարբհանալյան, 1897, էջ 274-80: Պողարեան, 1971, էջ 1-4: Քիպարեան, 1994, էջ 77-82:

Ս. ՍԱՀԱԿ ՊԱՐԹԵՎ

Ծնվել է Կեսարիայում շուրջ 348թ.: Մեծն Ներսես Պարթևի և Սաթենիկ Մամիկոնյանի որդին է: Ապագա հայրապետն իր նախնական ուսումն ու կրթությունը ստացել է կաթողիկոսարանի վարժարանում, իսկ հետո այն կատարելագործել Կեսարիայում և Կ.Պոլսում` իմտանալով ասորերենի և մանավանդ հունարենի մեջ, ձեռք բերելով եկեղեցականի համար անհրաժեշտ գիտելիքներ: Շուրջ 370թ. ամուսնանում է, ունենում Սահականուշին, որը հետագայում ամուսնանում է Համազասպ Մամիկոնյանի հետ, դառնում քաջն Վարդանի մայրը Ասպուրակես կաթողիկոսի մահից հետո` 386թ. զբաղեցնում հայրապետական Աթոռը` ավելի քան հիսուն տարի գործելով ի փառս Հայ եկեղեցու և մշակույթի: Ս. Սահակ Պարթևի եռանդուն ջանքերով հայ եկեղեցին, մշակույթը և դպրոցը ստանում են ազգային նկարագիր: Ազգային եկեղեցու հովանու ներքո ծաղկում են ազգային մատենագրությունն ու թարգմանական արվեստը, որոնք պետք է իրենց արժանավոր տեղը գրավեին համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ:

Բազմաշխատ հովվապետի կյանքն ընդհատվում է 438թ.Սեպտեմբերի 7-ին, Բագրևանդի Բլուր կամ Բլրոցաց գյուղում: Ս.Սահակ Պարթև հայրապետի անձի, վաստակի թերևս ամենախոսուն բնութագրումը պատկանում է Մովսես Խորենացուն.

«Մահկանացու ծնեալ անմահ զիւրն յիշատակ եթող, պատուեաց զպատկերն, պատկառեաց ի կոչնականէն, փոխանորդաց զկեանսն»:

Խոսելով Ս.Սահակի մշակութային գործունեության մասին Կորյուն վարդապետը հաղորդում է. «Իսկ երանելւոյն Սահակայ զեկեղեցական գրոց գումարութիւնն կանխավ յունական բարբառոյն ի հայերէն դարձուցեալ եւ բազում եւս զհայրապետաց սրբոց զճշմարիտ զիմաստութիւնն, դարձեալ յետ այնորիկ առեալ յանդերձ Եզնակաւ զյառաջագոյն զյանկարծագիւտ զփութանակի զթարգմանութիւնս հաստատեր ճշմարիտ աւրինակաւք բերելովք, եւ շատ եւս մեկնութիւնս գրոց թարգմանէին»: Այս տվյալները վկայում են, որ Ս. Սահակը հունարենից նախ թարգմանել է ծիսական մատյանները` Ժամագիրքը, Պատարագամատույցը, Մաշտոցը, Տոնացույցը, ինչպես նաև` եկեղեցու հայրերի զանազան աշխատությունները (408-433թթ.), Սուրբ Գրքի մեկնությունները (434-438 թթ.) նախկին, փութանակի թարգմանությունը (405-415թթ.), որ իրականացրել էր Ս. Մեսրոպի հետ, առավել կարողունակ աշակերտների օգնությամբ:

Ա. Աստվածաշնչի ձեռագիր օրինակներում(Երզնկա, 1269թ. Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց Մատենադարան, ձեռ. 1925, թ. 229ա, Մխիթար Այրիվանեցու Ճառընտիր, 1283 թ. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան ձեռ. 1500, թ. 200բ) կա հետևյալ նշումը. «Տեառն Սահակա կաթողիկոսի զՄնացորդս յետոյ ամենայն մարգարէից է թարգմանեալ»: Այս նշումը վկայում է, որ Սահակ Պարթևը ամենագործուն մասնակցությունն է ունեցել Աստվածաշնչի թարգմանության մեջ` հայացնելով մարգարեություններն ու Մնացորդաց գրքերը:

Բ. Նույնքան մեծ է Սահակ Պարթևի վաստակը եկեղեցական կանոնների սահմանակարգման մարզում: Որպես եկեղեցու բարեկարգությամբ մտահոգված կաթողիկոս, Վաղարշապատում գումարված եկեղեցաժողովից հետո Ս.Սահակը կանոնական մի թուղթ է գրում: Ներեկեղեցական կարգ ու կանոնին վերաբերող այդ թուղթն ունի հետևյալ վեց գլուխները (55 կանոն):

ա. Յաղագս քորեպիսկոպոսաց՝ թե որպես պարտ է զկանոնական զկարգն հաստատուն պահել յեկեղեցիս Աստուծոյ (ՇԻ-ՇԼԱ),

բ. Կարգ քահանայից առ ժողովրդականս, եւ նոցին ժողովրդականաց հնազանդութիւն, եւ կարգ ուղղութեան առ քահանայս (ՇԼԲ-ՇԾԴ),

գ. Թե որպես սահմանեցաւ կարգ ուխտի եւ որոշման վանաց (ՇԾԵ-ՇԿԳ),

դ. Նորին. թէ որպէս պարտ է եպիսկոպոսաց ունել զընտանիս սրբոյ՝ եկեղեցւոյ (ՇԿԴ-ՇԿԹ),

ե. Թե որպես պարտ է եպիսկոպոսին պահել զգանձս եկեղեցւոյ կամ որոց որպես մատակարարել (ՇՀ-ՇՁ, տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 367-421),

զ. Գիր աւանդութեան յաղագս կարգի սպասաւորաց սրբոյ եկեղեցւոյ եւ պտղոց ժողովրդականաց ընծայելոց ի տուն Աստուծոյ (Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ 230-38):

է. կետում զետեղված հիշատակարանը ասում է. «Այս սահմանադրութիւն կարգաց գրեցաւ հրամանաւ երանելոյ Սահակայ մեծ հայրապետի Հայաստան աշխարհի, ընկալեալ ի քաջ նախատակէն ի տեառնէն Գրիգորի, թարգմանեցաւ միայն յունէ ի հայ» (կամ՝ «Սահմանադրութիւն կարգաց ընկալեալ ի նախատակէն տեառնէ Գիրգորէ՝ թարգմանեցաւ ի ձեռն Եզնակայ, հրամանաւ երանելոյն Սահակայ եպիսկոպոսապետին Հայոց եւ նորին աթոռակցաց, թէ որպէս սահմանեցաւ կարգ ուխտի եւ որոշումն վանաց», ՄՄ, ձեռ. 659, թ. 227բ, տե՛ս Կանոնագիրք, 1964, Ա, էջ 625): Սա նշանակում է, որ այդ սահմանադրությունը գրվել է Ս. Սահակի կարգադրությամբ՝ Գրիգոր Լուսավորչից մնացած հունարեն բնագրի հայերեն թարգմանության հիման վրա: Կանոններում խոսվում է եկեղեցու պաշտոնյաների պարտականության և իրավունքի մասին, սահմանակարգվում նրանց և ժողովրդի հարաբերության ձևն ու եղանակը: Սրանց մեջ դրսևորվում է տվյալ ժամանակաշրջանի ներքին կյանքն իր մանրամասներով (կենցաղ, բարքեր, սովորույթներ): Այսպես. ԻՁ կանոնում արգելվում է ամուսնացնել մանկահասակներին, ինչպես նաև՝ կատարելահասակներին պսակել առանց նրանց կամքը հարցնելու, ուստի՝ հոգևորականներին պսակել առանց նրանց կամքը հարցնելու: Ըստ այսմ հոգևորականներին պատվիրում է նման պարագաներում «զայնպիսի հարսանիս մի իշխեք յանձն առնուլ, զի մինչև զայսօր յայդպիսի անկարգութենէ բազում վնասք գնացին յաշխարհիս՝ հոգևոր և մարմնաւոր»: Հայ դպրության հիմնադիր հայրապետը Առաջին իսկ կանոնում կոչ է անում լինել «ուսումնասեր»: Այնուհետև պատվիրում է չկարգել «ուսումնատեաց» քորեպիսկոպոս, «զի որ կամաւոր հրաժարի յուսմանէ՝ անկանի ի չարիս», մինչդեռ նա «անընդհատ պարտի պահել յարդարուն դպրոցս ի վանս և յայլ արժանաւոր տեղիս, զի լուսաւորեալք լուսով պատուիրա-

նաց Աստուծոյ՝ զամենեսեան լուսաւորեսցեն»: ԺԲ կանոնի մեջ ցավով խոսում է շատ քահանաների ծուլության «մանաւանդ ուսումնատեցութեան» մասին, և պատվիրում. «Արդ, բարձէք այսուհետև ի ձէնջ զայսպիսի թշնամանս» և գոնե «զորդիս ի դպրոց կալարուք, զի գիտունք լիցին: Ծաներուք, զի որպես կուրութիւն աչաց ատելի է մարմնոյ, նոյնպէս և տգիտութիւն ոգոյ՝ ատելի է Աստուծոյ»: Ս. Սահակի կանոնական այս թուղթը հետագայում զետեղվել է Հայոց կանոնագրքում՝ դառնալով եկեղեցական իրավունքի վաղագույն շրջանի հետազոտման կարևոր սկզբնաղբյուր (տպ. կանոնագիրք, Ա, 1964, էջ 386-91):

Գ. Սահակ Պարթև հայրապետն իր մասնակցությունը բերել է ծիսական մատենագրության բնագավառում ևս: «Օրհնութիւնաբեր» անունը կրող ցուցակը նրան է ընծայում ժամակարգության մեջ գտնվող հետևյալ կարգերը. «Իսկ զքահանայօրհնեսն՝ սրբոյ Սահակայ գծեալ՝ յետ քսանհինգ ամի արքեպիսկոպոսութեան իւրոյ ի նաւասարդ ամսոյ, որ օր մի էր և ի Քահանայաթաղն այլ յաւել եօթն աւետարան: Նոյնպես և զԱշխարհաթաղն ի Քաղաքադաշտի ի վկայարանս սրբոց Հռիփսիմեանց յետ հարիւր և քսան և մի ամին սրբոյն Գրիգորի, զի մինչև ցայն վայր հնովն վարէին: Արար սուրբն Սահակ և զչորս քարոզսն զգիշերոյ և զնոցին աղօթսն»: Այս մասին են վկայում Հովհան Օձնեցին և Հայսմավուրքը նմանապես: Սակայն պետք է նկատել, որ «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» աշխատության մեջ ս. Սահակի անունով Օձնեցու վկայաբերած աղոթքները տարբերվում են ժամակարգության մեջ այժմ առկա եղածներից:

Դ. Շարականների հեղինակների մատենագիտական ցանկերում ասվում է, Ս. Սահակը հորինել է Ավագ շաբաթվա կարգի շարականները, որոնք աչքի են ընկնում պարզ ու հստակ լեզվով, անսեթևեթ ոճով ու վեհաշուք բանաստեղծականությամբ: Հատկապես հուզիչ են «Աւագ շաբաթու կարգի» այն չորս երգերը(«Այսօր կանգնեցաւ», «Արծաթասիրութեամբ», «Ի գիշերին», «Ով սքանչելի», որոնք երգվում են Ավագ հինգշաբթի լույս Ավագ Ուրբաթ գիշերային ժամին, այսինքն՝ Ոտնլվայից մինչև Թաղում, յուրաքանչյուր Ավետարանի ընթերցումից հետո՝ բանաստեղծակամ վերապրումը հանդիսանալով կարդացված համապատասխան ավետարանական դրվագի: Հուզումն իր գագաթնակետին է հասնում, երբ Տիեզերքի ստեղծիչ Տերը խաչի անարգ մահվանն է ենթարկվում.

Ով սքանչելի,
Եւ տեսիլ ահաւոր
Զարարիչն երկնի եւ երկրի
Այսօր տեսաք ի Խաչին՝
Խաւարեցաւ արեգակն
Եւ վարագոյր տաճարին
Ցելոյր վերուստ մինչ ի վայր:
Անարգաբար խաչեցաւ
Տերն ի մեջ ի յանօրինաց
Զի լցցի գիրն որ ասէ,

Թէ ընդ անօրէնսն համարեցաւ:

Սարգիս Երեցի խմբագրած շարականաց հեղինակների ցանկում (ԺԳ դ.) նշված է, թե՝ «Ձխաչին կարգն եւ զեկեղեցւոյն, եւ զծայնից բաժանումն սուրբն Սահակ Պարթևն ասաց» (Անասյան, 1959, էջ LXVI, LXII):

Ե. Իբրև եկեղեցու հովվապետ Սահակ Պարթևը զանազան թղթեր է հղել ժամանակի աշխարհիկ և հոգևոր իշխաններին: Խորենացու Հայոց Պատմության մեջ են զետեղված նրա՝ Թեոդոս Կայսերը, Ատտիկոս հայրապետին և Անատոլիոս զորավարին հղած թղթերի պատճենները: Թեոդոս կայսեր հղած թղթում նախ նրան հիշեցնում է այն անբարեհաճ, թշնամական վերաբերմունքի մասին, որ հունաց կողմը ցուցաբերել է Մեսրոպ Մաշտոցի նկատմամբ՝ տառերի գյուտը ասորոց կողմերում անելու պատճառով: Այնուհետև նա կայսերը խնդրում է, որպեսզի վերջինս արտոնի հոգևոր իրավասություն ունենալ Հայաստանի հունական կողմի վրա:

Սահակ Պարթևի անվամբ հայտնի են նաև աստվածաբանական բնույթի երկու թղթեր:

ա. «Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի երանելոյն ի Սահակայ և ի Մաշտոցէ սուրբ վարդապետացն Հայոց» (ՄՀ, Ա էջ 219-222):

բ. «Պատասխանի տեառն Սահակայ՝ թղթոյն Ակակայ» (ՄՀ, Ա, էջ 223-224):

Զ. Եկեղեցական մատենագրության մեջ առանձին սեռ են ներկայացնում Տեսիլքները, որոնց մեջ առկա նկարագրությունները հայտնութենական լինելով հանդերձ դրսևորում են անձի քաղաքական, հոգևոր ակնկալությունները: Ղազար Փարպեցու Պատմության մեջ զետեղված է Վաղարշապատի եկեղեցում Սահակ Պարթևին հայտնված տեսիլքի նկարագրությունը, որ անում է ինքը՝ հայրապետը (տե՛ս ՄՀ, Բ, էջ 2226-29): Այս տեսիլքը վավերական են համարում և Սահակի անվամբ հիշատակում նշանավոր մատենագիրներ Հովհան Մայրագոմեցին, Գրիգոր Մագիստրոսը, Թեոփանեսի Շարունակողը, ծագումով հայ բյուզանդական պատմագիր Կոստանդին Ծիրանածինը, որը տեսիլքում առկա գուշակությունները կապում է իր պապի՝ Վասիլ Ա կայսեր (867-886) ժամանակների հետ (Կոստանդին Ծիրանածին, 1970, էջ 51, 265-266, ծնթ. 66): Տեսիլքի վավերականությունը սակայն կասկածի տակ է առնում ԺԲ դ. մատենագիր Ներսես Լամբրոնացին, այն պատճառաբանությամբ, թե Տեսիլքը չի հիշատակվում Խորենացու Պատմության մեջ («Ճռաքաղ», 1859, էջ 5-6): Տեսիլքի մասին առավել հանգամանալից տե՛ս Գ. Մուրադյան, 2010, էջ 199-201 (ուր բերված է ընդարձակ գրականություն):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 134-1136, 548-549: Դուրյան, 1933, էջ 27-32: Զամինյան, 1914, էջ 52-54: Զարբհանալյան, 1897, էջ 268-274: Պողարեան, 1971, էջ 5-8: Քիպարեան, 1994, էջ 75-77: Օրմանեան, Ազգապատում, § 179-225:

ԿՈՐՅՈՒՆ

Ա. Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկը հայ վարքագրության երախայրիքն է: Մաշտոցի և հայ գրերի գյուտի մասին պատմող գլխավոր աղբյուրն է այն: Նրա մասին կենսագրական տվյալները շատ սուղ են. եղածն էլ պահպանվել է իր իսկ աշխատության մեջ, որտեղից իմանում ենք, որ նա Վաղարշապատի վարդապետարանում եղել է Մաշտոցի ավագ աշակերտներից: Ուսման առաջին շրջանն ավարտելուց հետո ընկերների հետ առաքվում է Հայաստանի տարբեր գավառները ուսուցանելու և քարոզելու նպատակով: Այնուհետև 424թ. իր ուսումնակից ընկերներից մեկի՝ Ղևոնդի հետ ուղարկվում է Կ. Պոլիս հունարենի մեջ հմտանալու և թարգմանություններ կատարելու: Այստեղ նրանք հանդիպում են Հովսեփ Պաղնացուն և Եզնիկ Կողբացուն, որոնց հետ ուսումն ավարտելուց հետո վերադառնում են Հայաստան: Այստեղ նրանք ծավալում են ուսումնակրթական թարգմանական գործունեություն: Մեսրոպ Մաշտոցի մահից հետո, շուրջ 443-450թթ. Կորյունը գրում է իր ուսուցչի կենսագրությունը՝ «Պատմութիւն վարուց և մահուան առն երանելւոյն սրբոյն Մաշտոցի վարդապետի մերոյ թարգմանչի» (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 229-272), որ հայտնի է «Վարք Մաշտոցի» անվամբ: Այն մեզ հասել է երկու խմբագրությամբ՝ ընդարձակ և համառոտ: Բանասերներից ոմանք նախնական են համարել համառոտը, իսկ ուրիշներ՝ ընդարձակը, ըստ այդմ վերջնականապես ապացուցված է, որ Կորյունի գրչին պատկանում է ընդարձակը, իսկ համառոտը՝ Ը դ. Խորենացու Պատմության ազդեցությամբ Սողոմոն Մաքենացու ձեռքով կազմված ընդարձակ խմբագրության փոփոխված տարբերակն է (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 264-272): Ներածականից հետո Կորյունը գրել է մի ընդարձակ առաջաբան, ուր բազում օրինակներով ձգտում է հիմնավորել կատարյալ անհատների մասին վարք գրելու անհրաժեշտությունը: Սրան հետևում է աշխատության բուն մասը՝ Ս. Մեսրոպի վարքը:

Կորյունի երկը հորինված է Ուշ անտիկ ներբողագրության հայտնի սկզբունքներով, որ շարադրված են «Պիտոյից» գրքում: Սակայն Կորյունն այս երկը շարադրել է ոչ թե «Պիտոյից» գրքի սահմանումների մասնավոր օգտագործումով (ինչպես կարծում էր Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, Корюн, с. 26-32), այլ քաջատեղյակ լինելով ներբողագրության ընդհանուր սկզբունքներին (A. Terian, 1987): Վարքում իրագործված են ներբողական ժանրի բոլոր հիմնական պահանջները. հիշվում են ծննդավայրը, գավառը, ծնողը: Մասնավոր դրվատանքով հեղինակը խոսում է վարքի հերոսի սխրական գործի մասին.

ա. Ճգնավորական, միայնակեցական սխրանքներ:

բ. Աւետարանական արուեստի գործադրում, այսինքն՝ քարոզչություն:

գ. Մաշտոցի մտասևեռումը ժողովրդի բարօրությունն է, լուսավորությունը:

դ. բոլոր մտահոգությունների պսակը և վերջնարդյունքը գրերի գյուտն է, և հայերի, վրացիների ու աղվանների լուսավորությունը:

Այնուհետև, Կորյունը Մաշտոցին համեմատում է Մովսես Նախամարգարեի հետ՝ առավելությունն անվերապահորեն ընծայելով հայ վարդապետին: Վարքն ավարտվում է մեծ վարդապետի ոգեշունչ գովաբանությամբ:

Բանասիրության մեջ տարբեր կարծիքներ են հայտնվել Կորյունի այս աշխատության պատմագիտական-աղբյուրագիտական նշանակության մասին: Բանասերներից ոմանք թերագնահատելով վարքի պատմագիտական-աղբյուրագիտական նշանակությունը՝ բացառապես արժևորում են նրա պատմագեղարվեստական կողմը (Նորայր Բյուզանդացի), իսկ մյուսները (Գառնիկ Ֆնտգլյան, Մանուկ Աբեղյան) ամենայն իրավամբ այդ երկը համարում են պատմական հավաստի սկզբնաղբյուր, որի հեղինակը «միակ վստահելի պատմիչն է 384-444, վաթսուն տարվան»: Այնուհետև եզրակացնում. «եթե չլիներ այդ գրքույկը. Մենք չափազանց քիչ բան, այն էլ կասկածելի, կիմանայինք այնպիսի կարևոր եղելության մասին, ինչպիսին է Հայ գրի ու գրականության սկզբնավորությունը» (Կորիւն, 1980, էջ 64):

Անդրադառնալով երկի պատմագիտական-աղբյուրագիտական արժեքին՝ կարելի է արձանագրել հետևյալը.

1. Կորյունը ականատես վիպող է: Որպես ստուգապատում հեղինակ նա իրապաշտ գույներով ներկայացնում է պատմական իրավիճակը և այդ իրավիճակում գործող իր հերոսին:

2. Ինչպես ցույց է տալիս Ա. Վ. Մուշեղյանի հանգամանալից քննությունը(1996, էջ 12-34) Ագաթանգեղոսի պատմությունը եղել է Կորյունի գլխավոր աղբյուրը:

3. Կորյունը չի բացարձակեցնում իր հերոսի արժանիքները, այլ աշխատում է անաչառ գնահատականը տալ նրա սխրագործության. սխրագործություն, որ նա իրականացնում է իր բարեկամների, աշխատակիցների և հովանավոր անձերի օժանդակությամբ: Նա չի զլանում նշել նրանց ազգային պատկանելությունը՝ հայ, վրացի, աղվան, ասորի, հույն:

4. Վարքում Մաշտոցը ներկայացվում է ոչ միայն որպես հոգևոր պաշտոնյա կամ ճգնակյաց, այլև իր ժողովրդի քաղաքական, հասարակական շահերով ապրող պետական գործիչ:

5. Կորյունի աշխատության մեջ խորապես գիտակցված է գիր ու գրականության մեծ դերը ժողովրդին համախմբելու, նրա ազգային նկարագիրը ամրացնելու հույժ կարևոր գործում («միով աստուածաբարբառ պատգամօքն մի ազգ կապեալ»):

6. Հայ պատմագրության մեջ միայն Կորյունի այս երկում են թվարկվում Հայաստանի, Վրաստանի և Աղվանքի, պետական, հասարակական, եկեղեցական գործիչները, որոնք սատար են եղել Մաշտոցին իրականացնելու այդ ազգօգուտ ձեռնարկը: Խորենացին և մյուս պատմիչները իրենց տեղեկություններն այս մասին քաղում են բացառապես Կորյունից:

7. Կորյունի երկը հավաստի սկզբնաղբյուր է այդ շրջանի եկեղեցու պատմության, աղանդավորական շարժումների ուսումնասիրության համար:

8. Հայ մատենագիրներից և ոչ մեկը հայ, վրաց և աղվան ժողովուրդների գիր գրականության, թարգմանությունների մասին այնքան մանրամասն չի պատմում, որքան Կորյունը:

9. Վարքում արձանագրված է Սահակ Պարթևի մահվան տարին, ամիսը, օրը և ժամը (439թ.սեպտ.7, հինգշաբթի, ժ.2-ին, որ նրա ծննդյան օրն է) և Մեսրոպ Մաշտոցի մահվան տարին ու ամիսը (440թ. Փետր.17, շաբաթ): Այս հավաստի տվյալները կարող են ելակետային լինել մշակութային կյանքի մի շարք իրադարձությունների ժամանակային սահմանը ճշտելու համար:

10. «Վարք Մաշտոց»-ի երկը կարևոր սկղբնաղբյուր է Ե դ. հայոց լեզվի և հայ գրականության պատմության ուսումնասիրության համար: Այդ աշխատությունը տվյալ շրջանի սակավաթիվ ինքնուրույն մատենագրական հուշարձաններից է:

11. Պետք է արձանագրել, որ Կորյունի այս երկը զերծ չէ ժամանակագրական վրիպումներից ու անորոշությունից: Այդ կարելի է բացատրել երեք հիմնական պատճառներով.

ա. նախ գործի ժանրային բնույթով. Այն ծրագրվել և շարադրվել է իբրև ներբողյան, որ նպատակ ունի պանծացնել հերոսի բարեմասնություններն ու փառաբանել նրա սխրանքները:

բ. Լինելով իր դարի զավակը՝ Կորյունը, Բուզանդի, Ագաթանգեղոսի նման նախանձախնդիր չէ ժամանակագրական ճշգրտության պահպանությանը: Նրա երկում սովորական են «յետ այսորիկ», «ապա յետ այնորիկ», «այնուհետև», «աւուրս բազումս», «յայնժամ» և այլ արտահայտություններ:

գ. «Վարք Մաշտոց»-ում առկա ժամանակագրական տվյալներից մի քանիսը ժամանակի ընթացքում եղծվել են: Դրանք ճշգրտելի են ձեռագրերի հանգամանալից բաղդատմամբ:

Բ. Լինելով Մաշտոցի հավատարիմ աշակերտներից մեկը՝ Կորյունը բնականաբար իր գործուն մասնակցությունն է բերել թարգմանական աշխատանքներին: Բանասիրության մեջ կարծիք է հայտնվել, թե Հին Կտակարանի երկրորդականոններից Մակաբայեցվոց գրքերը 439 թ. թարգմանել է Կորյունը (Ն. Բյուզանդացի, 1900): Սակայն այդ կարծիքը լրջորեն վիճարկվեց (Հ.Ամալյան, 1980, էջ 74):

Գ. Թեաբար նրան է ընծայվում Ագաթանգեղոսի և Փավստոս Բուզանդի Պատմությունների խմբագրումը (446թ.):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 170-179: Բիւզանդացի Ն., 1900: Զամինյան, 1914, էջ 63-67: Զարբհանալյան, 1897, էջ 310-314: Դուրյան, 1933, էջ 93-95: Պողարեան, 1971, էջ 11-13: Քիպարեան, 1994, էջ 91-94, 95-97:

ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑԻ

Այս հեղինակը Ե դ. հայ աստվածաբանական մտքի հզորագույն սյուներց մեկն է: Ծնվել է 380-ական թվականներին, Արարատյան նահանգի Ճակատք գավառի Կողբ գյուղում: Սովորել է Աշտիշատի դպրոցում Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի մոտ: Այնուհետև Հովսեփ Պաղնացու հետ միասին ուղարկվում է Եդեսիա՝ ասորի հայրերի երկերը հայացնելու և հայրենիք բերելու նպատակով: Իրենց հանձնարարված գործը ավարտելուց (427թ.) հետո գնում են Հունաց կողմերը (430թ.) և հունարենի մեջ ավելի ևս հմտանալով՝ դառնում են հունարենի թարգմանիչներ: Ժամանակ անց նրանց միանում են նաև Ղևոնդը, Կորյունը, Հովհանն ու Արձանը: Եփեսոսի ժողովից հետո Եզնիկը հինգ ընկերների հետ վերադառնում է հայրենիք (434թ)՝ իր հետ բերելով Աստվածաշնչի մի ընտիր օրինակ, որի հիման վրա խմբագրվում և հաստատվում է փութանակի թարգմանությունը՝ 434-438թթ.: Բերվում և թարգմանվում են նաև եկեղեցու հայրերի բազում երկասիրությունները: Մովսես Խորենացուց հետո Եզնիկը կարգվում է Բագրևանդի եպիսկոպոս (450-455թթ.): Իր անունը արձանագրված է 450թ. Արտաշատում գումարված եկեղեցաժողովի մասնակիցների շարքում: Դառնալով Պարսից արքունիք հղված նամակի հեղինակակիցը՝ նա իր խոհակից ընկերների հետ դրա մեջ ոչ միայն իմաստասիրաբար հերքում է զրադաշտականությունը, այլև տեսականորեն հիմնավորում խղճի ազատության գաղափարը: Այդ նամակը գաղափարական արդարացումն ու հիմնավորումը եղավ 451թ. Վարդանանց նշանավոր հերոսամարտի: Մահացել է 450-ական թթ.:

1. Եզնիկ Կողբացու աստվածաբանական գլուխգործոցը «Եղծ աղանդոց» մատյանն է (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 433-512), որ բաժանված է հետևյալ չորս գլուխների.

Ա. Եղծ աղանդոց հեթանոսաց

Բ. Եղծ Քեշին պարսից

Գ. Եղծ կրօնից Յունաց իմաստնոց

Դ. Եղծ աղանդոյն Մարկիոնի

Կողբացու այս երկը հայ աստվածաբանական, իմաստասիրական մտքի կարևորագույն նվաճումներից է: Առաջին անգամ լինելով տվյալ աշխատության մեջ հանգամանալից քննական վերլուծման են ենթարկվում պյութագորյան, պլատոնական, արիստոտելյան, ստոիկյան, էպիկուրյան դպրոցների տեսական դրույթները: Նույնքան մանրամասնորեն վերլուծված են զրադաշտական կրոնի տարբերակներից մեկը հանդիսացող մազդեականությունը, ինչպես նաև՝ մարկիոնական աղանդի գաղափարները: Աստվածաբանական իր հիմնադրույթները Եզնիկը հաստատագրում, հիմնավորում է զանազան աղբյուրների օգնությամբ: Ուսումնասիրողները (Գ. Գալեմքյարյան, Լ. Մարիես, Մ. Աբեղյան, Լ. Խաչիկյան) ի հայտ են բերել 10-ից ավելի աղբյուրներ, որոնք վերաբերում են Բ-Ե դդ. առաջին կեսի հայրախոսական գրականությանը.

ա. Մեթոդիոս Պատարացի (Օլիմպիացի՝ + 312 թ.) «Յաղագս անձնիշխանութեան»: Բացի Ա և Բ գլուխներից, օգտագործված է գրեթե ամբողջապես:

բ. Արիստիդես Աթենացի (Բ դ.) «Ջատագովութիւն»:

գ. Եպիփան Կիպրացի (315-403 թթ.) «Ընդդէմ հերձուածոց» («Պանարիոն»)

դ. Բարսեղ Կեսարացի (330-379 թթ.) «Յաղագս Վեցօրեայ արարչութեան»

ե. Հիպպոլիտոս Բոստրացի (170-236 թթ.) «Ընդդէմ հերձուածոց» («Փիլոսոփումենա»)

զ. Թեոդորոս Մոպսուեստացի (Դ-Ե դդ.) «Ընդդէմ պարսից քէշիցն»

է. Ադամանտոս

ը. Որոգինես (185-253 թթ.)

թ. Թեոդորոս Տարսոնացի (Դ դ.)

ժ. Եփրեմ Ասորի (306-373 թթ.)

ժա. Իրինեոս Լուգդոնացի (130-202 թթ.)

ժբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացի (+ 444), «Մեկնութիւն Արարածոց»:

ժգ. Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ, «Յաճախապատում ճառք»

ժդ. Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ, «Հարցմունք»:

Պատահական չէ, որ հեղինակը ընտրել է հատկապես աղբյուրների այս խումբը, քանզի դրանց մեջ հետևողականորեն հերքվում են ինչպես հեթանոսական հավատալիքները, այնպես էլ քրիստոնեական հերձվածները:

Հեղինակը քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ(հիշատակված երկերի օրինակով) հաստատագրված սկզբունքների իմտալի օգտագործումով է իր աշխատությունը կառուցում: Իր նախորդների նման միաստվածյան փաստարկներն ու հիմնավորումները նա ամրացնում է գոյաբանությամբ, ինչն իրականացնում է աստվածաբանական երկու գիտակարգերի՝ արարչաբանության և մարդաբանության կիրարկումով: Ըստ Եզնիկի, Աստված բացարձակ էություն է, որ հավերժ է ու անսկիզբ: Ոչ ոք նրանից վեր չէ, և առաջ չէ քանզի ինքը լինելով բոլորից վեր և բոլորից առաջ՝ բոլորի պատճառն է, նա գերբնական է: Նրա գլխավոր բնական հատկանիշը արարող ուժն է: Նա ոչնչից է ստեղծում բովանդակ աշխարհը, տիեզերքը: Աստված մարդկային տրամաբանության համար սկզբունքորեն անմատչելի է. նրան կարելի է մոտենալ բացառապես հավատքի շնորհիվ:

Անդրադառնալով մազդեական կրոնի մեջ առկա դուալիզմին (երկարմատյա ուսմունք) և մերժելով այն՝ նա ցույց է տալիս, որ ամեն կարգի դուալիզմ հաստատում է իրապես անստեղծ, ամենակարող մեկ Աստծո գոյության անհրաժեշտությունը: Այսպես, մարկիոնականության մեջ օրենքի և նյութի հակամարտությունը կարգավորում է բարի և կատարյալ օտարը: Ուստի, հեղինակը եզրակացնում է, որ իր ներքին հակասականության և անտրամաբանականության հետևանքով դուալիզմը ակզբունքորեն անընդունելի է: Այսպիսով նա հաստատում է, որ չկան բարի և չար հակոտնյա սկիզբներ, ուրեմն և՝ «չիք ինչ բան, որ բնութեամբ չար իցե»: Սա նշանակում է, որ չարն ինքնագո էություն չէ, այլ հետևանք է անկատարության, բարու պակասության:

Եզնիկի մարդաբանական համակարգը կառուցված է Գրիգոր Լուսավորչի և Մեսրոպ Մաշտոցի գաղափարների հետևողականությամբ: Իր նշանավոր նախորդների նման Եզնիկը հաստատում է, որ մարդն իր բնությամբ անձնիշխան է, ընտրելու, ազատ կամքի շնորհը նրա մեջ դրված է Աստծո կողմից:

Հայ և օտար մասնագետները (Պ. Ֆետտեր, Լ. Մարիես) բարձր են գնահատել Եզնիկի այս աշխատությունը՝ այն համարելով հայրախոսական աստվածաբանության դասական նմուշներից մեկը մասնավորաբար ջատագովական գրականության բնագավառում:

Բ. Եզնիկ Կողբացու անունով մեզ են հասել Մեսրոպ Մաշտոցին հղված երկու ճառական հատվածներ (ՄՀ, Ա, էջ 513):

Գ. Նրան են վերագրվում նաև.

1. «Հարցումն Արձանայ և պատասխանիք Եզնկա Կողբացւոյ» (տպ. «Մասեաց աղաւնի», Զ, էջ 125, ՄՀ, Զ, էջ 975-977)

2. «Հարցումն Աշոտոյ որդւոյ Սմբատայ և պատասխանիք Եզնկա Կողբացւոյ հայոց վարդապետի» (տպ., «Մասեաց աղաւնի», Զ, էջ 166, ՄՀ, Զ, էջ 978-981):

3. «Եզնկանն ասացեալ վասն արարչութեան աւուրց» (Զարբհանալեան, 1932, էջ 306):

4. «Եզնկայ Կողբացւոյ Հայոց վարդապետի վասն պատմութեան հաղորդողաց» (ըստ Զարբհանալեան, 1932, էջ 306):

5. «Եզնակա վարդապետի Կողբացւոյ խրատք ոգեշահք և պիտանիք» (տպ. Վենետիկ, 1826, աշխ. թրգմ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, 1998, էջ 446-452):

Ինչպես նկատում է հ. Գ. Զարբհանալյանը, «Եզնկայ խրատք» անուամբ ընտիր խրատներ կան՝ արժանի լեզուով և սրտով գրուած, բայց որովհետև անոնք Նեղոսի սուրբ հօրն սկզբնագիր երկասիրութիւնք համարուած են, ուստի հաւանականաբար, թարգմանիչ է Եզնիկ այն խրատոց, և անոնց մեկ մասը իրեն ընծայուած» (1932, էջ 305):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 145-169: Դուրյան, 1933, էջ 89-92: Զամինյան, 1914, էջ 56-60: Զարբհանալյան, 1897, էջ 300-309: Պողարեան, 1971, էջ 18-20: Քիպարեան, 1994, էջ 85-91, 94-95:

ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՆԴԱԿՈՒՆԻ

Ծնվել է Արշակունյաց գավառի Ծախնոտ գյուղում: Ս. Սահակի և Ս. Մեսրոպի աշակերտներից է: Կաթողիկոսական աթոռը զբաղեցրել է Վահան Մամիկոնյանի հորդորով, երբ արդեն 75 տարեկան էր(478-90թթ.): Այս հաշվով նա պետք է որ ծնված լիներ 403թ.-ին: Վահան Մամիկոնյանի հետ նա հետևողական պայքար էր մղում պարսիկների և պարսկական կողմնորոշում որդեգրած պարսկասեր խմբավորման դեմ հանուն կենտրոնական իշխանության հզորացման: Իր հայրապետական խոսքով, բարձր հեղինակությամբ նա հայրենասիրության, հայրենի պետականության շուրջը համախմբվելու կոչ էր անում հայորդիներին: Եվ դեռ պատերազմի դաշտ չմտած, նրանց եկեղեցի էր առաջնորդում, օրհնում զենքերը և հայրապետական հորդներով ու կոչերով խրախուսելով՝ նրանց հանձնում է Վահան Մամիկոնյանի տնօրինությանը: Ուրախանում էր պատերազմում եղած հաղթանակներով և աղոթում՝ պարտության պարագային: Մեկ անգամ չէ, որ նա մասնակցել է պատերազմական գործողություններին և իր ներկայությամբ սրտապնդել հայ մարտիկներին: Հաղթելով պարսիկներին և Նվարսակում կնքված դաշինքով նրանցից ստանալով Հայաստանի մարզպանությունը՝ Վահան Մամիկոնյանը մեծ շուքով և հանդիսանքով վերադառնում է Դվին: Ամբողջ ժողովուրդը ցնծության մեջ էր: Աննկարագրելի ուրախության մեջ էր նաև ինքը՝ հայրապետը: Ռազմաքաղաքական այս իրադարձություններում բարձր գնահատելով Մանդակունու բերած նպաստը Ղազար Փարպեցին հարկ է համարում իր պատմության մեջ զետեղելու հաղթանակի առթիվ նրա արտասանած ընդարձակ ատենաբանությունը: Բարձրանալով եկեղեցու սուրբ բեմ՝ նա աստվածառաք խաղաղության ավետիք է հաղորդում ժողովրդին և ասում. «Յեկեղեցիս օրհնեցէք յեկեղեցւոյ, զթագաւորս քաղցրացոյց եկեղեցի, զգազանս ընդելացոյց, զգայլս՝ զգառինս արար, զձեզ պայծառացոյց, զթշնամիս ճշմարտութեան ամաչեցոյց»: Այս խոսքի մեջ լավագույնս բնորոշվում է եկեղեցու դերն ու նշանակությունը երկրի քաղաքական, հասարակական, հոգևոր կյանքում:

Ա. Ժ-ԺԱ դդ. հայ պատմիչները զանազան երկեր են ընծայում Մանդակունուն: Այսպես. Ասողիկը հաղորդում է, որ Մանդակունին «բազում կարգս ուղղութեան կատարեաց, զքարոզս գիշերի և տուընջեան, զկարգս մկրտութեան, և զսարկաւագի, զքահանայի և զեպիսկոպոսի և զօրհնութիւնն եկեղեցւոյ և զգլխովիմբ զՊատարագամատոյցն, զոր Աթանասի ասեն լինել»: Նա «առլցեալ ամենայն հոգևոր հաճարով և կարգս յօրինեալ ճոխացուցանէ պայծառապէս զամենայն աղօթականսն, ժամակարգութիւնս եկեղեցւոյ սրբոյ և յարդարեր ևս ճառս զգուշացուցիչս դիտաւորական կենցաղոյս, որ բերէ զոգւոցն փրկութիւն»: Պատմիչների այս հաղորդումները վկայում են, որ Մանդակունին իրապես հոգ է տարել եկեղեցու բարեկարգությանը, կարգավորել հայ եկեղեցու ծիսամատյանը՝ «Մաշտոց» ժողովածուն, որի մեջ իրենն է Մկրտության կանոնը, Խաչ օրհնելու, պսակի

եկեղոցու հիմնարկեքից օրհնությունը, տաճարի սրբությունը, ժամահարի, սկիհի, մաղզմայի, կարասու և ավազանի օրհնությունը: Նա ընդարձակել է «ժամագիրքը»՝ այն համալրելով նոր՝ իր հորինած միավորներով, աղօթքներով, երգերով: Դրանցից են օրինակ գիշերային ժամերգության «Զարթուցեալքս», «Զքեն զոհանամք» հռչակավոր քարոզները: Նրա գրչին են պատկանում կամ վերագրվում բազմաթիվ շարականներ, որոնք սակայն մասնագետների կարծիքով վստահաբար Մանդակունունը չեն: Իր մասնակցությունը նա բերել է նաև Պատարագամատույցի թարգմանությանը: Նա հունարենից թարգմանել է Աթանաս Ալեքսանդրացոկամ Գրիգոր Աստվածաբանի Պատարագամատույցը, երեկոյան ժամերգության նշանավոր «Լոյս զուարթ» օրհներգությունը, ինչպես նաև՝ Կորնթացւոց Բ թուղթը և որոշ հատվածներ «Գործք առաքելոց»-ից:

Բ. Մանդակունու անունով մեզ են հասել նաև «Խրատ վանականաց միանձանց» երկը, ուր հավաքված են հոգևոր կենցաղավորությունը կարգավորող կարևոր հանձնարարականներ՝ ուղղված մենակյաց վանականներին: Ծիսամատյանների կարգավորումից բացի Մանդակունին գրել է նաև բազմաթիվ քարոզներ, խրատներ, ճառեր ձեռագրերում նրա անունն են կրում մոտ 40 այդօրինակ գրություններ, որոնց հեղինակային պատկանելության խնդիրը տակավին իր լուծումը չի ստացել:

Գ. Մանդակունուն վերագրված է ճառերի մեջ մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում 26 միավորից բաղկացած մի ժողովածու (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 1159-1278): Ճառաշարն ունի բարոյախրատական, վարդապետական-ուսուցողական բնույթ: Մասնավորաբար առաջին վեց ճառերում խոսվում է քրիստոնեական առաքինությունների, իսկ մյուսներում՝ զանազան մեղքերի մասին: Առհասարակ ժողովածուի ճառերը մեկմեկու հետ աղերսվում են մի ներքին կապով և կազմում են մեկ ամբողջություն: Սա հիմնականում պայմանավորված է նյութի ընդհանրությամբ, օրինակ գրեթե բոլոր ճառերում նկարագրվում կամ ակնարկվում է վերջին դատաստանը (Ա, Դ, Ե, Է, Ը, ԺԻ, ԺԳ, ԺԴ): Հատկապես նշանավոր է «Ընդդեմ թատերաց» ճառը (ԺԷ), ուր խոսվում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի թատերարվեստի, ժողովրդի վրա նրա ունեցած ազդեցության և այդ ազդեցությունից զերծ մնալու մասին: Մանդակունին կոչ է անում հեռու մնալ թատերախաղերից, քանզի դրանք այլասերելով մարդու էությունը, բարոյազրկում են նրան, և մոլորեցնելով, գայթակղության պատճառ դառնալով, հեռացնում Աստծուց:

Թատրոնի, թատերասիրության վերաբերյալ ակնարկվում են Բ, Դ, Թ, ՀԱ ճառերում: Իսկ Թ, ԻԱ ճառերում մատնանշվում է ոչ միայն թատերասիրության խնդիրը, այլև թվարկվելով հիշատակվում է ժողովածուի մեջ արծարծված հարցերի մեծ մասը: Այս և նման փաստերը կարող են վկայել, որ ճառաշարն ամենայն հավանականությամբ ստեղծված է մեկ հոգու կողմից մի ընդհանուր մտահաղացումով(Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1993): Ըստ այսմ ժողովածուի ճառերում նկատելի է հետևյալ բովանդակային ընթացքը Մեղքի հետևանքով մարդը զրկվեց դրախտի երանությունից, նրան անհրաժեշտ է խուսափել մեղքի պատճառ դարձած սատանայի որոգայթից՝ անդենականում երանության ար-

ժանի դառնալու համար: Այս նպատակին հասնելու համար պետք է կատարել Աստծու պատվիրանները՝ չշնանալ, չգողանալ, չարբենալ, չբարկանալ, դյութերի և գուշակների մոտ չգնալ, մեռելների վրա չողբալ, թատերախաղերով չհրապուրվել, չբամբասել, չտրտնջալ Աստծո և նրա ծառաների դեմ և այլն: Սրանցից յուրաքանչյուրի վերաբերյալ խոսվում է առանձին ճառում, ուր բացահայտված են մերժելի այդ երևույթների պատճառներն ու կործանարար հետևանքները: Հեղինակը Եփրեմի նման մեղսագործներին սպառնում է վերջին դատաստանով: Բայց մեղսագործները ենթակա են ոչ միայն վերջին դատաստանին, այլև հասարակական պարսավանքի: «Քանզի պղծութիւնք մեղաց ոչ միայն յահեղ աւուրն դատապարտեն, այլեւ աստեն իսկ չարեաւքն չարչարեն մտայն խղճին…»(Բ): Հասարակական հարաբերությունների բարոյացման գործում ճառագիր հեղինակը կարևոր դեր է վերապահում քահանայից դասին, որ պարտավոր է մարդկանց ուսուցանել Աստծու արդար ճանապարհը, «զի մեծ եւ անհանգիստ է ջան քահանայութեան եւ շահաւոր շնորհք վարդապետութեան, բժիշկ հոգւոյ է քահանայն և գործակից գործոյն Աստուծոյ» (Թ): Հեղինակը հանգամանալից անդրադառնում է քրիստոնեական առաքինություններին, բարձրորեն արժևորում դրանք: Մարդու հոգևոր վերափոխման մեջ հատկապես կարևոր է խոնարհությունը, խոստովանությունը, ապաշխարհությունը, պահոց պնդությունը, ողորմությունն ու աղոթասիրությունը: Սրանց միջոցով է, որ ադամորդին ձերբազատվում է մեղքերից և արժանի դառնում անդենականի երանությանը:

Մարդու բարոյական նկարագրի կերտումին նվիրված այս ճառաշարի հեղինակը բնականաբար չէր կարող անտեսել այդ խնդրին անդրադարձած եկեղեցու հայրերի ժառանգությունը: Համաձայն հ. Բ. Սարգիսյանի, հ. Հ Թորոսյանի, նա օգտվել է ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս.Եփրեմ Ասորու, Եզնիկ Կողբացու երկերից, «Մաշտոց» ծիսամատյանից, «Կանոնք առաքելոց» անվավեր գրությունից և այլն: Հատկապես ակներև է «Վասն փոխոց և վաշխից» ճառի ու Բարսեղ Կեսարացու «Ընդդեմ վաշխողաց», «Առ ընչեղս» ճառերի բնագրային հարաբերակցությունը (հ. Հ. Թորոսյան, տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1993):

Հայագիտության մեջ ցարդ իր վերջնական լուծումը չի ստացել այս ճառաշարի հեղինակային պատկանելության խնդիրը: Բացի Մանդակունուց ճառերը հանդիպում են նաև Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու և Հովհան Մայրագոմեցու (Մայրավանեցի) անուններով: Հստակ է, որ ճառերը չեն կարող պատկանել ոչ Ոսկեբերանին և ոչ էլ Եփրեմին, որովհետև նրանց հունարեն և ասորերեն լեզուներով հայտնի ժառանգության մեջ բացակայում են դրանք: Ճառերը նրանց վերագրելու պատճառն այն է, որ նրանք ունեն համաբնույթ, գրեթե նույն խորագրերն ունեցող երկեր: Օրինակ Ոսկեբերանի անունով է Մանդակունու «Վասն պահոց պնդութեան» ճառը (տպ. 1836, էջ 19-21) ՄՄ թիվ 994 (207բ-12ա) 942 (28բ-33բ) ձեռագրերում: Ճառը համեմատելի է նաև Եփրեմի «Յաղագս պահոց» ճառին (տպ. Մատենագրութիւնք, հտ. Դ, էջ 168-178, 179-183): Ինչ վերաբերում է Մանդակունի-Մայրագոմեցի խնդրին, ապա այն տակավին սպասում է իր լուծմանը: Հենվելով Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Վարդան Արևելցի պատմիչների վկայությունների («Յարդարէ եւ ճառս զգուշացուցիչս դիտաւորական կենցաղոյս…», «Որ բարիոք յօրինաց

զկարգս ձեռնադրութեան և գձառս խրատաց») «Մաշտոց» ծիսամատյանի հետ ունեցած մի շարք բնագրային աղերսների, ինչպես նաև՝ ճառերում առկա Եղ. հայ իրականության արձագանքների փաստի վրա մասնագետների մի խումբ (Բ. Սարգիսյան, Հ. Թամրազյան, տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, 1993) ճառերի խնդրո առարկա ժողովածուն վերագրում է Մանդակունուն: Մասնավորապես Լ. Տեր-Պետրոսյանը նկատում է «Եթե ընդունենք, որ ճառերը պատկանում են Մայրագոմեցուն, ապա զարմանք է հարուցում հետևյալ հանգամանքը: Մայրագոմեցին հայտնի է որպես Հայոց Ազգային եկեղեցու ամենաեռանդուն պաշտպաններից մեկը, այդ պատճառով անհասկանալի է, թե ինչու նշված ճառերում արձագանք չեն գտել Քրիստոսի բնության շուրջը բորբոքված վեճերը, մանավանդ եթե նկատի ունենանք, որ նա է համարվում «Կնիք հաւատոյ» հակաքաղկեդոնական ժողովածուի կազմողը: Ճառերը Մայրագոմեցուն վերագրողները (Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյան, Հ. Քենդերյան, Հ. Թորոսյան, հ. Պ. Տեր-Պողոսյան) հենվում են Ասողիկի այն վկայության վրա, թե Մայրագոմեցին «գրեաց երկու գիրս… անուն միոյն՝ խրատ վարուց եւ անուն միւսոյն Հաւատարմատ եւ անուն միւսոյն Նոյեմակ»: Նրանք արձանագրում են այն փաստը, թե նախ որոշ ձեռագրերում ճառաշարի ընդհանուր խորագրում հիշվում է «Յոհաննիսի Մայրավանեցւոյ» անունը, երկրորդ՝ ճառերը պարունակող հնագույն ձեռագրերում (Երուսաղեմ, թիվ 1999) խորագրի երկու տողերը քերված են (ինչը մղում է ենթադրել, որ քերվել է հենց հերձվածողի համբավ ունեցող Մայրագոմեցու անունը) և երրորդ՝ որոշ ձեռագրերում հեղինակը հիշատակված է Մանդակունեցի ձևով, ինչը թերևս անվան աղավաղումն է:

դ. Հովհան Մանդակունու անունով Հայոց կանոնագրքում պահպանվել են մի շարք կանոններ (ՃԽԶ-ՃԾԶ), որոնք վերաբերում են պահքին և բարեպաշտական սովորույթներին (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 1279-1283):

ե. «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ պահպանվել և մեզ է հասել Մանդակունու անունով դավանաբանական մի աշխատություն հետևյալ խորագրով «Երանելոյն Յովհաննու Հայոց եպիսկոպոսապետի Ապացոյց յերկուց բնութեանց ասել զՓրկիչն և կամ մի բնութիւն»: Այս գործը վկայակոչվում է «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մեջ հետևյալ խորագրով. «Երանելւոյն Յովհաննու Մանդակունւոյ Հայոց կաթողիկոսի՝ ի Հակաճառութենէն Քաղկեդոնի ժողովոյն, որ ասի Ապացոյց» (տպ. Ս. էջմիածին, 1914, էջ 130-133): Այս երկը շարադրելիս հեղինակն ազդվել է Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառությունից: Երկից պարզ երևում է ճառագիր հեղինակի դավանաբանական կեցվածքը: Նա հետևելով Ս. Կյուրեղ Ալեքսադրացուն ընդունում է միաբնյա դավանության գլխավոր բանաձևերը(«մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ», «յերկուց բնութեանց մի») և առաջնորդվում այդ բանաձևերով: Ըստ Հ. Մանանդյանի (1928, էջ 246-255) M. Tallon-ի (1955) Ն. Արք. Պողարյանի, «Ապացոյց»-ի իրական հեղինակը Հովհաննես Ալեքսանդրացին է (496-505) (Գիրք թղթոց, 1994, էջ 670):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 396-397: Դուրյան, 1933, էջ 101-102: Զամինյան, 1914, էջ 60-63: Զարբհանալյան, 1897, էջ 327-333: Պողարեան, 1971, էջ 30-33: Քիպարեան, 1994, էջ 127:

ԵՂԻՇԵ

Ե դ. 2-րդ կեսի հայ եկեղեցական մատենագրության երևելի դեմքերից է ոսկեշուրթն Եղիշեն, որ հայտնի է գերազանցապես իր նշանավոր «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» պատմագրական երկով (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 521-764), ուր իրեն հատուկ անկեղծ հայրենասիրությամբ ու բարձրաթռիչ, հախուռն բանաստեղծականությամբ նկարագրում է 451 թ.տեղի ունեցած Ավարայրի հերոսամարտը:

Ծնվել է շուրջ 410-415 թթ.: Եղել է Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կրտսերագույն աշակերտներից, և այդ աշակերտների հետ սովորել հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն: Ուսումը կատարելագործելու համար Մովսես Խորենացու, Դավիթ Անհաղթի, Մամբրե Վերծանողի հետ ուղարկվում է այն ժամանակվա գիտության և մշակույթի կենտրոնները: Նրանց հետ նա 434թ. նախ անցնում է Եդեսիա և ապա Պաղեստինի վրայով՝ Ալեքսանդրիա, ուր երկար ժամանակ մնում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դպրոցում և հմտանում գլխավորապես աստվածաբանական գիտության մեջ: Այնտեղից խումբը ցանկանում է անցնել Հունաստան, սակայն անբարենպաստ հողմը նրանց հասցնում է Հռոմ, ուր կարճ ժամանակ մնալուց հետո Աթենքի և Կ.Պոլսի վրայով վերադառնում է Հայաստան շուրջ 441-442թթ. երբ նրանց ուսուցիչները արդեն վախճանվել էին: Ըստ Ճառընտիրներից մեկի հաղորդման, այս շրջանում Եղիշեն եղել է Վարդան Մամիկոնյանի զինվորը և դպրապետը: Հայոց զորքի նահատակությունից հետո թողնում է զինվորական ծառայությունը և կրոնավորելով ճգնում Մոկաց աշխարհում, ուր և 465 թ. ավարտում Վարդանանց հերոսամարտի մասին վիպող իր նշանավոր դյուցազներգությունը: Դրանից հետո նա գրում է մի շարք կանոնական, ճառագրական և մեկնաբանական երկեր: Երկար ժամանակ Մոկաց երկրի այրերից մեկում ճգնելուց հետո, երբ հովիվները իմանում են նրա ճգնարանի տեղը, խուսափելու համար սին փառքից, նա տեղափոխվում է Ռշտունյաց երկրի ծովեզրյա քարայրներից մեկը, որը տակավին նրա կենդանության օրոք կոչվում էր Ս. Եղիշեի այր: Մի քանի տարի այստեղ ճգնելուց հետո վախճանվում է և թաղվում հենց քարայրի մոտ: Ելնելով ինչ-ինչ փաստերից՝ նա պետք է որ ապրած լինի մինչև 480-ական թվականները:

Իր պատմագրական երկը՝ «Վասն Վարդանայ և պատերազմին հայոց», նա գրել է Դավիթ Մամիկոնյանի խնդրանքով: Պատմության մեջ նկարագրվում է հայոց ապստամբական շարժումը ընդդեմ Հազկերտ Բ թագավորի (450-451 թթ): Ինչպես ցույց է տալիս Ընծայականը, գրվածքը բաժանվում է 7 գլուխների կամ եղանակների, որոնց հետևում է մի 8-րդը՝ «Արտաքոյ եւթն յեղանակին», ուր պատմվում է Պարսկաստան գերեվարված հայ հոգևորականների նահատակությունը: Այս գլխին կցված է նաև 2 հավելված «Վասն խոստովանողացն Հայոց Խորենայ և Աբրահամու» և «Անուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյն Քրիստոսի յետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որն

ավարտվում է գերյալների կանանց սխրական կենցաղավարության գեղեցիկ նկարագրությամբ: Եղիշեի պատմությունն սկսվում է 428 թվականին Հայաստանում Արշակունյաց հարստության վերացումից, երբ Հայաստանը դառնալով Պարսից տիրապետության մի մարզը, կառավարվում է մարզպաններով: Մինչև Հազկերտ Բ-ի թագավորության սկիզբը քրիստոնեությունը ազատ էր Պարսից տիրապետության մեջ: Սակայն Հազկերտ Բ-ն, վախենալով հունական ազդեցության ծավալումից, սկսում է մի անլուր հալածանք, որ լիովին համերաշխ էր պարսից քեշի, մազդեական կրոնի սպասավորների մոլեռանդ ցանկություններին, որոնց դավադիր խորհրդին անսալով թագավորն իր տիրապետության տակ գտնվող ազգերի մարտունակ ուժերին արշավանքի էր կանչում ընդդեմ Քուշանների, իսկ հետո օգտվելով այդ երկրների անօգնական վիճակից, սկսում է քրիստոնյաների հալածանքները: Այդ երկրների թվում էր նաև Հայաստանը, որի իշխանավորները սակայն հավատարիմ մնալով քրիստոնեությանը չեն գայթակղվում (կրոնափոխության դիմաց) Պարսից թագավորի տված պատրական խոստումներով: Տեսնելով հայ իշխանների անդրդվելի հավատքը և անկաշառությունը Պարսից թագավորը ավելի է սաստկացնում ճնշումը՝ նորանոր հարկեր և տուրքեր հավաքելով Հայաստանից: Հազկերտ թագավորի՝ հայ իշխաններին հղած հավատափոխության նամակը մերժվում է, որի հետևանքը այն է լինում, որ Պարսից արքունիք կանչված հայ իշխանները Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ հարկադրաբար առերևույթ հավատափոխ են լինում, սակայն վերադառնալով Հայաստան ապստամբության դրոշ են բարձրացնում: Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ նրանք նախ պարսիկներին հալածում են Հայաստանից և Աղվանից հազարապետի խնդրանքով՝ նախ՝ Աղվանքից, իսկ հետո երկրից դուրս վռնդում հավատարմության կեղծ խոստում տված Վասակ Սյունուն: Տեսնելով դեպքերի այսօրինակ սպառնալից զարգացումը Հազկերտը քրիստոնեությունը ազատ կրոն է հայտարարում: Սակայն այլևս հայերը չէին կարող հավատալ թագավորի կեղծապատիր խոստումներին, նրանք այլևս պատրաստ էին վճռական, անտեղիտալի պայքար մղել վասն հավատի և հայրենիքի: Փայտակարան քաղաքում գտնվող Պարսից Միհրներսեհ հազարապետը հայոց միասնությունը քայքայելու նպատակով առատ խոստումներ է տալիս Վասակ Սյունուն, և Մուշկան Նիսալավուրտին նշանակելով Հայաստան արշավող զորքի գլուխ, վերադառնում է Պարսկաստան: Ճակատամարտն այլևս անխուսափելի էր: Վարդան Մամիկոնյանը 66 հազար բանակի գլուխ անցած բանակ է դնում Տղմուտ գետի ափին Ավարայրի դաշտում և մի գեղեցիկ ճառով հիշելով մակաբայեցիների հերոսական օրինակը իր զորականներին կոչ է անում չընկրկել թշնամու առաջ, քանզի «երկիւղ թերահաւատութեան է նշանակ, թերահաւատութիւն մեք ի մէնջ վաղ մերժեցաք ընդնմին և երկիւղն փախիցէ ի մտաց և ի խորհրդոց մերոց: Եթե հասեալ իցե ժամանակ կենաց մերոց սուրբ մահուամբ պատերազմիս, ընկալցուք խնդութեամբ սրտիւ, բայց միայն յարութիւնս քաջութեան վատութիւն մի խառնեսցուք»: Ավարայրի ճակատամարտում հերոսաբար կռվում և Վարդանի հետ նահատակության պսակ են ընդունում 1036 հոգիներ: Եվ թեպետ հայերը պարտվեցին

անհավասար մարտում, սակայն բարոյական մի հաղթանակ տարան, որ բոլոր ժամանակների համար հայրենասիրության, հոգևոր սխրանքի մի ճշմարիտ օրինակ դարձավ: Այնուհետև Եղիշեն պատմում է հայ հոգևորականների Պարսկաստան գերեվարվելու, նահատակվելու, ինչպես նաև՝ Վասակի անփառունակ մահվան մասին: Պատմությունը ավարտվում է կռվի դաշտում ընկած կամ գերված իշխանների կանանց ճգնական կենցաղավարության բանաստեղծաշունչ նկարագրությամբ: Ահա մի դրվագ այդ դասական նկարագրությունից. «Տիկնայք փափկասունք Հայոց աշխարհին, որ գրգեալք և գգուեալք էին յիւրաքանչիւր բաստեռունս և ի գահաւորակս, հանապազ բոկ և հետի երթային ի տունս աղօթից, անձանձրոյթ խնդրել ուխտիւք, զի համբերել կարասցեն մեծի նեղութեանն: Որ ի մանկութենէ իւրեանց սնեալ էին ուղղովք զուարակաց և ամճովք էրէոց, խոտաբուտ կենօք, իբրև զվայրենիս ընդունէին զկերակուրս մեծաւ խնդութեամբ, և ոչ յիշեին ամենևին զսովորական փափկութիւնն…: Միաբանեցին երկու երկու իբրև ամոլք հաւանք և հաւասարք՝ ուղիղ տանելով զակօսն ի նավահանգիստն խաղաղութեան»: Եղիշեի վիպասքը հարուստ է հոգեղեն իմաստախոսություններով, որոնք այսօր էլ լայնորեն կիրառվում են. այդպիսիններից են հետևյալները. «Մահ ոչ իմացեալ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահություն»: «Որ զմահ ոչ գիտէ երկնչի ի մահուանէ»: «Կոյր զրկի ի ճառագայթից արեգական և տգիտութիւն զրկի ի կատարեալ կենաց», «Լաւ է կոյր աչօք քան կոյր մտօք», «Որպես մեծ է հոգի քան զմարմին, այսպես մեծ է տեսաւորութիւն մտաց քան զմարմնոց»: Եղիշեի այս մատեանը խիստ միակողմանիորեն համարվել է, լոկ վկայաբանական ներբող, վիպասք, դյուցազներգություն: Նրա մեջ այս բոլորի տարրերը կան անշուշտ: Սակայն այն իր ժանրային առանձնահատկությամբ պատմություն է, քանզի այնտեղ ներկայացվող դեպքերը համապատասխանում են պատմական իրականությանը: Բանասիրության մեջ հենվելով այդ գործը պարունակող հնագույն՝ «Անձևացեաց օրինակի», ինչպես նաև՝ Եղիշեի անվան բացակայության փաստի վրա՝ մի արտառոց կարծիք է հայտնվել, այն մասին, թե իբր Եղիշե անունը «կեղծանուն» է, թե իբր նրա երկը երկար ժամանակ անանուն է մնացել: Սակայն այս էլ հերքվեց, քանզի Եղիշե անունը կրող ձեռագրերի մայր օրինակը կարող էր ավելի հին լինել քան «Անձևացյաց օրինակը»:

Ինչպես ակնարկվեց, Եղիշեն հեղինակ է նաև մեկնաբանական երկերի և ճառերի: Նրա գրչին են պատկանում «Մեկնութիւն Արարածոց» ու «Մեկնութիւն Յեսուա և Դատաւորաց», ինչպես նաև՝ «Բան խրատու յաղագս միանձանց», «Աղօթք որ ասէ՝ Հայր մեր որ յերկինս», «Ի մկրտութիւն Քրիստոսի», «Ի Թափոր լերին յայտնութիւն Տեառն», «Ի չարչարանսն Քրիստոսի», «Ի թաղումն Քրիստոսի», «Յաղագս հոգւոյ մարդկան», կանոններ և այլն (տե՛ս ՄՀ, Ա, էջ 765-1072): Իր նշանավոր Պատմության մեջ Եղիշեն հանդես է գալիս որպես քրիստոնեության ջատագով: Քրիստոնեությունն ու հայրենիքը նույնացնելով՝ կոչ է անում սրբազան նահատակությամբ հասնել հաղթանակի օտար տիրապետության և օտար կրոնների նկատմամբ ի սեր Քրիստոսի և հայրենյաց: Քրիստոնեական հավատը մի դրոշ էր, որի տակ պետք է հավաքվեին բոլոր հայերը դիմագրավելու համար օտար

գաղափարախոսությունն ու նվաճողների քաղաքական հավակնությունները: Այսպիսով, եթե Եղիշեի Պատմությունն իր գաղափարական ուղղվածությամբ մոտիկ էր Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկով ներկայացող ջատագովական աստվածաբանությանը, ապա հիշատակված երկերը ավելի մոտիկ են տեսական աստվածաբանությանը: Եթե Պատնությունը հետապնդում էր գործնական նպատակներ, ապա մեկնաբանական և ճառագրական այդ երկերը՝ ավելի տեսական: Այդ երկերը ամենայն հավանականությամբ շարադրվել են 465-485թթ. ընթացքում: Մասնագետները նկատում են նորպլատոնյան իմաստասիրության ազդեցությունը Եղիշեի այս երկերի վրա(Աստծո անանձնական ընկալում, նյութի և հոգու մերկապարանոց հակադրում և այլն): Եղիշեն ոչ միայն օգտվում է Փիլոն Եբրայեցուց, Հերմես Եռամեծից, այլև արտահայտում է այնպիսի գաղափարներ, որոնք գալիս են նորպլատոնյան փիլիսոփայության հիմնադիր Պլոտինից և նրա աշակերտներ Պորփյուրից ու Յամբղիկոսից: Այսպես, Աստծո, որպես որակային հատկանիշ չունեցող բացարձակ էության, գաղափարը բխում է Պլոտինից: «Աստված, -ասում է Եղիշեն, -հավերժորեն գոյատևում է Ինքն իր մեջ և ոչ տարածության մեջ, քանզի Ինքը ամենայն ինչ պարունակող տարածք է. և ժամանակի մեջ չէ, քանզի գոյություն ունեցող ամենայն ինչ նրանից է ծագում, նա վեր է ամենայն ինչից՝ երկրից ու երկնքից և շրջապտույտ կատարող երկնից երկնի բնությունից»: Գաղափարներ, որ արծարծվում են նրա «Արարածոց մեկնության» մեջ նմանապես (С. Аревшатян, 1973, с. 121): Աստված որպես բարձրագույն գոյ, որպես բացարձակ էություն ոչ մի նմանություն չունի զգայական աշխարհի հետ, քանզի նա չունի ոչ կիրք, ոչ սահման: սակայն Աստծո այսօրինակ ընկալումն ու բնորոշումը ամենևին չի նշանակում, որ Եղիշեն գիտակցաբար տուրք է տալիս նորպլատոնյան փիլիսոփայությանը: Սակայն դա ընդամենը միջոց է կամ իմաստասիրական տարազ արտահայտելու համար իրապես անարտահայտելի Աստծո տրանսցենդենտալ (անդրանցական) էությունը: Այստեղ դրսևորվում է Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերին հատուկ Աստծո անճանաչելիության գաղափարը, որ ժխտական աստվածաբանության իմացաբանական հենասյունն է: Ուշագրավ են Հոգու և մարմնի վերաբերյալ Եղիշեի աստվածաբանական խորհրդածությունները: Նա հակադրում է հոգին և մարմինը, քանզի մարդու մարմինը նյութական բնույթ ունի, մինչդեռ «հոգին մոտիկ է աստվածային բնությանը, հրեշտականման է»: Ապացուցելու համար հոգու աստվածային բնույթը, Եղիշեն գրում է. «Այն, որ հոգին աստվածային, երկնային բնույթ ունի նրանից է երևում, որ մարմնից դուրս գալով նա չի իջնում երկրի վար, այլ բարձրանում է իրեն ծնող հոգևոր երկիրը: Հեռանալով՝ նա միանում է այն լույսին, որից առաջացել է ինքը, և այդպիսով ձերբազատվում մարմնի կապանքներից»: Հոգու և մարմնի հակադրությունը կարելի է հաղթահարել բացառապես ճգնությամբ՝ զերծ մնալով երկրային գայթակղություններից: Իսկ դրան կարելի է հասնել մարմնի չարչրկումով, նրա իրավունքների սահմանափակումով: Նա ճգնակեցական հետևյալ կոչն է կարդում. «Արդ, շրջվիր աշխարհից, որպեսզի ձերբազատվես չարիքից: Թափ տուր և վրայիցդ նետիր չարամիտ

աշխարհի կեղևը: Մերկացիր որպես ըմբշամարտիկ. օծվիր Քրիստոսի յուղով, որպեսզի քեզ չորսա թշնամու ձեռքը»[3]: Հոգու մաքրումը աշխարհային խորհուրդներից և նրա նախապատրաստումը անանձնական կյանքին. ահա Եղիշեի բարոյական աստվածաբանության հանգուցային չափանիշը: Այս է պատճառը, որ նա խոսքն ուղղելով իր հոգևոր եղբայրներին՝ կոչ է անում, որ նրանք թշնամիների նման ներխուժեն իրենց իսկ տիրույթները, կողոպտեն իրենց իսկ նյութական ունեցվածքը և նմանվեն Քրիստոսի ճշմարիտ զինվորներին՝ չքավորներին, որոնց ունեցած անկողոպտելի գանձը իրենց հավատքն է: «Իսկ եթե դու այս աշխարհին շղթայվես նյութական կապանքներով, ապա դու ինքդ քեզ կառաջնորդես ստրկության, ուր չկա և ոչ մի փրկագին: Ձերբազատվելու համար նյութի իշխանությունից հոգին պետք է ձգտի հավիտենական լույսին: «Աճապարի՛ր շուտով դուրս գալ տարերքի թանձրացած ստվերից և մի շարունակիր նրա մեջ ման գալ, քանզի քեզ վայել չէ, այդքան գեղեցիկ ու անմահ լույսը բնակվիր խավար կիրճի մեջ: Սակայն այս պայքարում մարդն ամենևին էլ միայնակ չէ: Նրան օգնում է Աստված, «քանզի նա իր բնույթով բարերար է, և ինչ ցանկանա կարող է կատարել, սակայն ոչ թե իր որևէ բանի անկարոտ բնության, այլ իր արարածների պետքերը հոգալու համար: Իր արարածներից ավելի շատ նա սիրում է մարդուն և ցանկանում է, որ նշանների միջոցով մարդիկ ճանաչեն իր անեղական էությունը, քանզի ճանաչման պահին ծնվում է աստվածային սեր և մտերմություն: Եվ սրանով նա ադամորդուն ձգում է իրեն՝ նրան դարձնելով իր աթոռակիցը: Այսպիսով, Աստված գերագույն բարիք է, որին կարելի է հաղորդակցվել մտահայեցողությամբ, աստվածճանաչողությամբ: Իսկ սրա համար անհրաժեշտ է ձերբազատվել զգայական աշխարհընկալումից, կամ սեփական մարմնից, քանզի մարմինը կամ մարմնական խորհուրդները խոչընդոտում են մարդկային հոգու և նրան համաբնույթ Աստվածության հաղորդակցմանը: Սրանով է պայմանավորված Եղիշեի ճգնակեցական կոչը, ըստ որի մարմինը պետք է սահմանափակի իր իրավունքները՝ դրանք դնելով հոգու իրավասության տակ: Այս դեպքում միայն հնարավոր է հաղոր-դակցվել Աստծուն, և ձուլվելով նրա հետ՝ վայելել նրա լույսն ու երանությունը: Ուրեմն մարդը պետք է հաղթահարի հոգու հակադիր ծայրաբևեռի՝ մարմնի դիմադրությունը, քանզի նա իր բնույթով երկփեղկված է: «Երկնքից են ծագում երկնավոր արարածները, իսկ երկրից ՝ երկրավորները, - ասում է Եղիշեն, - Ահա մարդը երկնավորի և երկրավորի միախառնումն է. նրա մեջ նրբագույնը՝ երկնքից է, իսկ թանձրագույնը՝ երկրից»:

Ուշագրավ են Եղիշեի արարչաբանական խորհրդածությունները: Իր Ծննդոց գրքի մեկնության մեջ աստվածաբան հեղինակը գրում է. «Աստված անմարմին և անսահման ամբողջապես ինքնաբավ գոյ է. Նա աննյութականը՝ նյութի և անգոյը գոյի վերածեց»: Եվ այս բոլորը նախապես գոյացել է արարչական ծրագրի մեջ հետո իրականացվել Աստծո անսահման իմաստությամբ և ամենազոր կամքով: Ուրիշ խոսքով արարչության ամբողջ

[3] Համեմատելի է «Պիտոյից գրքի» համապատասխան հրահանգին (ՄՀ, է, էջ 800 [19]:)

ծրագիրը նախապես կար Աստծո մտքում և արարչությունը ոչ այլ ինչ է, բայց եթե իրականացումը Աստծո ծրագրի:

Պակաս հետաքրքրական չեն հրեշտակների և մարդկանց հոգիների մասին Եղիշեի մտքերը, որոնք անշուշտ կրոնական փորձի դրսևորում են: Ըստ Եղիշեի, մարդկանց և հրեշտակների հոգիները բնույթով նման են, թեպետ հրեշտակների հոգիները առավելություն ունեն մարդկանց հոգիների նկատմամբ նրանով, որ նրանք կապ չունեն նյութական մարմնի հետ: «Հրեշտակների հոգիները, - ասում է Եղիշեն, - պարզ, անմարմին, մաս, որակ, քանակ չունեցող էություններ են, որոնց կատարելությունը բխում է իրենց իսկ սեփական էությունից»: Նրանցից ցածր դիրք են գրավում մարդկային հոգիները, որոնք նույնպես աստվածային բնույթ ունեն, սակայն ի տարբերություն հրեշտակների, օժտված են որակով և բաղկացած անբաժանելի մասերից: «Մարդկային հոգին պարզ, հասարակ, մաքուր էություն է, - նկատում է Եղիշեն, - բանական բնություն, անհրաժեշտ շարժում, անմահ հարատևություն, անդադրում միասնություն, մասերի անբաժանելիություն, անսպառ հնարավորություն է...»: Հոգին կյանքը պայմանավորող, մարմինը շարժման մեջ դնող էություն է: Մարմինը ապրում է հոգու շնորհիվ և մեռնում է, երբ հոգին լքում է այն, սակայն հոգին ինքը անմահ է: Մահից հետո մարմինը վերադառնում է դեպ իր բնությունը, իսկ հոգին թռչում է դեպ իր հանգստավայրը՝ մտահայելով ինքն իրեն, ուրախանալով ինքն իրենով, շարժման մեջ դնելով և դադարի բերելով ինքն իրեն, ինքնաբավ կերպով ճանաչելով ինքն իրեն: Թեպետ մարմինը կազմող 4 տարրերը՝ կրակը, օդը, ջուրը և հողը հակադիր են իրար, բայց աստվածային անքննելի հանճարով այդ բևեռները ժամանակավորապես գոյակցում են (տե՛ս С. Аревшатян, 1973, с. 112-131, Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 189-210,):

Հետևելով հին իմաստասեր Հերմես Եռամեծին՝ (ԲՄ, N3, էջ 298) Եղիշեն համարում է, որ երեք աշխարհ կա. Աստված, բնություն և մարդ (ՄՀ, Ա, էջ 780, Ի.): Աստված հոգևոր աշխարհ է, բնությունը՝ զգայական աշխարհ, իսկ մարդը՝ միաժամանակ հոգևոր և զգայական աշխարհ: Այսպիսով, մարդը երկու իրարամերժ բևեռներից է գոյացած. նա պետք է ամեն կերպ ձգտի դեպի հոգևորը, աստվածայինը, ինչից նրան հեռացրել էր մեղքը (С. Аревшатян, 1973, с. 128):

Եղիշեն ուշագրավ դատողություններ ունի Խորհրդանշանի մասին: Նա հստակորեն զանազանում է խորհուրդը կամ խորհրդանշանը ճշմարտությունից, օրինակը կամ նմանությունը՝ ճշմարտությունից: Նա ոչ միայն զանազանում է այդ երկուսը, այլև՝ հակադրում իրար: Եթե Խորհուրդը կամ խորհրդանշանը ունի սոսկ իմացաբանական նշանակություն, ապա ճշմարտությունը՝ գոյաբանական: Եթե առաջինը երևույթի արտաքին կողմն է ներկայացնում, ապա երկրորդը՝ նրա խորքը: Այսինքն՝ եթե պատկերը կամ խորհրդանշանո երևույթի արտաքին կողմն է, ապա ճշմարտությունը՝ նրա խորքը, նրա նախատիպը: Այդպես է նաև Պայծառակերպման պատկերագրության պարագան. եթե նրա

նախատիպը ճշմարտությունն է ներկայացնում, ապա՝ նրա պատկերը, նկարը՝ այդ նախատիպի նմանությունը կամ օրինակը:

Եղիշեի ճառերում և մեկնություններում առատ նյութ կա թվերի, զանազան երևույթների սիմվոլիկ նշանակության մասին: Քրիստոնեական սիմվոլիկայի մեջ հատկապես լայն մեկնաբանության է ենթարկվել 7-ը: Այն սրբազան թիվ է, քանզի արարչության 7-րդ օրը Աստված հանգստացավ՝ խնամելով իր արարածներին: Եթե վեց օրերում ստեղծված արարածները ՝ ենթակա լինելով ժամանակին՝ ապականացու են, ապա յոթերորդ օրվա էակները ենթակա չլինելով ժամանակին, բացառապես իմանալի կամ անապական են: Հեսուի և Դատավորաց գրքերի մեկնության մեջ Եղիշեն տալիս է 7-ի մեկ այլ բացատրություն. Նա Սամսոնի յոթնագիսակը (7 մասի բաժանված մազը) Ս.Հոգու 7 շնորհների խորհրդանշանն է համարում: Քանի դեռ Սամսոնը մազով է, նա ուժեղ է, սակայն երբ նա զրկվում է մազից, զրկվում է նաև ուժից և այնքան փառաբանված զորությունից: Այդպես էլ, եթե Ս. Հոգու 7 շնորհներից (իմաստություն, բանականություն, խորհրդազգածություն, հզորություն, գիտություն, բարեպաշտություն, աստվածավախություն) որևէ մեկը պակասում է մարդու մեջ՝ նրան խեղանդամ ենք համարում, իսկ երբ բոլորն են պակասում՝ մեռած, այսինք՝ հոգով մեռած: Սրանից բացի, հետևելով քրիստոնեական աստվածաբանության մեծահամբավ ներկայացուցիչ Իրենեոսին, Եղիշեն 7-ի խորհրդանիշը կապում է երկնքի 7 ոլորտների կամ երկինքների հետ: 7-ը նաև փրկության խորհրդապատկերն է: Երիքովի պարիսպները խորտակվում են փողերի յոթնապատիկ գոչումով, որը Եղիշեն նմանեցնում է սեփական մեղքերի խորտակմանը, սեփական մեղքերից ձերբազատվելուն: Սակայն 7-ը խորհրդանիշն է ոչ միայն դրականի, այլև՝ բացասականի: Այս ցույց տալու համար նա դարձյալ վկայակոչում է Երիքովի օրինակը, քանզի այդ քաղաքը մեծամտաբար հպարտանալով ապավինում էր ոչ թե Աստծուն, այլ իր 7 պարիսպներին, որոնք չարաչար կործանվեցին: Ճիշտ այդպես էլ իր յոթ զգայարաններին (2 աչք, 2 ականջ, 2 քթանցք և 1 բերան) ապավինած մարդը, գերի լինելով դրանցով արտահայտված 7 մահացու մեղքերին, վերջապես կործանվում է՝ դառնալով գեհենի բաժին:

Դարձյալ հետաքրքիր է առյուծի խորհրդանշական մեկնաբանությունը: Եղիշեն այն համարում է աշխարհի, Սամսոնի և Քրիստոսի խորհրդանշանը: Պատահական չէ, որ Խաչելությունը պատկերող մանրանկարներում Խաչյալի ոտքերի տակ պատկերված է քնած առյուծը: Այնպես, ինչպես հայր առյուծը իր մռնչյունով արթնացնում է մեռած Կորյունին, այդպես էլ Հայր Աստված իր որոտաձայն գոչյունով արթնացնում, հարություն է պարգևում իր Միածին զավակին:

Պակաս շահեկան չէ Տիբերական ծովում կատարվող ձկնորսության աստվածաբանական մեկնաբանությունը. «ծովն աշխարհս է, - ասում է Եղիշեն, -ուռկանն՝ քարոզութիւն Տեառն, ծագք ուռկանին՝ չորք աւետարանք, ուռկանաւորք՝ երկոտասան առաքեալքն, որսք ձկանցն՝ամենայն ազգք հեթանոսաց, իսկ խանձոցն ի միջին՝ մարմին և արիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և միջոցք ամենայնի՝ հաւատք ճշմարիտք»:

Եղիշեի անունով մեզ է հասել նաև կանոնական մի բնագիր («Եղիշէի վարդապետի կանոնաց ասացեալ է», տե՛ս տպ. ՄՀ, Ա, էջ 1069-1071), որն ունի բարոյախրատական բովանդակություն: Կանոնական այդ խրատը նպատակ ունի կազմակերպելու հավատացյալների սեռական կյանքը: Եղիշեի այդ երկը կարևոր հրահանգներ է պարունակում մասնավորապես քրիստոնեական մեծ տոների նախօրյակին մարմնական քմահաճույքներից հեռու մնալու, ախտակիր ցանկություններից ձերբազատված, հոգով և մարմնով մաքրագործված եկեղեցի մտնելու և սրբազան խորհուրդներին հաղորդակցվելու վերաբերյալ:

Այս կամ այն հարաբերությամբ Եղիշեին վերագրելի են հետևյալ միավորները.

Ա. **Երանելւոյն Եղիշէի ասացեալ բան շահաւէտ եւ աւգտակար [յաղագս խոստովանութեան]** (ՄՀ, Զ, էջ 98-993):

Բ. **Երանել[ւ]ոյն Եղիշէի Հայոց վարդապետի ասացեալ ի բանն Եսայեայ մարգարէին, որ ասէ. «Երանի տեղ[ւ]ոյն այնորիկ, ուր եզն եւ էշն կոխեսցեն»** (Եսայի ԼԲ 20, ՄՀ, Զ, էջ 994-998):

Նկարագրելով Ա, Բ միավորները պարունակող թիվ 227 (86բ-88ա), 223 (26ա-27բ) ձեռագրերը՝ հ. Բ. Սարգիսյանը ծանուցում է, թե Ա-ն «հավանական է, որ հարազատ ըլլայ...», մինչդեռ Բ-ի պարագային նշում է. «Ոճն եւ լեզուն իսկ օտար է. յետնագունէ մը յերիւրեալ կը տեսնուի, զի մասն մի յՈսկեբերանէն եւ մասն մի Յոհան Մանդակունիէն քաղուած է» (հ. Բ. Սարգիսեան, 1924, էջ 427, 355):

Գ. **Վասն բանիցն Յոբայ, զոր [Աստուած] խաւսեցաւ ընդ Յոբայ եւ առողջացոյց զնա** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1006-1008):

Դ. **Նորին՝ այլաբանութեամբ եկեղեցւոյն** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1009-1011):

Ե. **Զաղաւթս զայս, զոր ասացեալ է սուրբեւ հոգէլից վարդապետին Հայոց Եղիշէի ի տաւնի մեծի աւուր Վարդավառին** (տպ. Ճաշոց, Վաղարշապատ, 1872, էջ 549-553, նաև՝ քնն. բնագ. ՄՀ, Զ, էջ 999-1009):

Զ. **[Եղիշէի] Վասն դժոխոց** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1012):

Է. **Նորին՝ Վասն ուրացողաց** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1013);

Ը. **Գտիչք չարեաց կուռքն հեթանոսաց՝ սրբոյն Եղիշեայ** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1014):

Թ. **Սրբոյն եղիշէի հայոց վարդապետի** (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 1015-1016):

Այս միավորները Եղիշեին վերագրվում են թեաբար. բանն այն է, որ Ա. և Բ. միավորներում բերվում են վկայություններ «Ոսկեբերանի» անունով, մինչդեռ հայտնի է, որ Կ. Պոլսի մեծանուն եպիսկոպոսապետ Հովհանին (347-407) այդ պատվանունը տրվել է նրա մահից ավելի քան 100 տարի հետո՝ սկսած Զ դարից միայն: Այս նշանակում է, որ այդ ճառերը շարադրվել են Զ դարից հետո ապրած մի համանուն մատենագրի կողմից: Ե. միավորում լսելի է Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուն պատկանող նվիրապետական ինը դասերի տեսության արձագանքը («Եւ ըստ բաժանելոյ իննական դասին անթիւ բազմահոյլ զուրաթունք, որ զեկինս առլցեալ ունին փառաբանիչս ամենասուրբ Երրորդութեան...»), որ կարող էր հայ իրականության մեջ մուտք գործել նրա երկերի հայերեն թարգմանությունից,

այն է՝ 714-715 թթ. հետո միայն[4]: Սակայն մյուս կողմից՝ չբացառելով, որ այդ փաստերը կարող են հետսմուտ լինել (ի դեպ, այն բացակայում է հնագույն ձեռագրերի (1286, 1295 թթ.) հիման վրա հրատ. «Ճաշոց»-ում, տպ. Վաղարշապատ, 1872, էջ 549-553), տվյալ միավորները պայմանականորեն ներկայացվում են իբրև մասը Եղիշեի ժառանգության: Գ., Դ. միավորները Եղիշեի ժառանգության մեջ զետեղելի ենք համարում այն պատճառով, որ դրանք տվյալ ձեռագրում հետևում են Եղիշեի անունը հստակորեն կրող Ա., Բ. միավորներին՝ մասնավորապես հենվելով Դ. միավորի «Նորին» դերանվան վրա: Այս միավորները, որ բովանդակում են Հոբի գրքի ԼԸ 7-ԼԹ 30-ի բացատրությունը, շարադրված են լուծմունքի եղանակով: Այստեղ համառոտիվ տրված են առանձին բառերի և արտահայտությունների խորհրդաբանական մեկնությունները: Ինչպես նախորդ միավորները, սրանք ևս Եղիշեին ընծայվում են խիստ վերապահությամբ: Դ.-ում կրկնվում են Գ.-ում առկա մի շարք բացատրություններ: Զ., Է. միավորներն անտիպ մասերն են Եղիշեի անվամբ հայտնի կանոնների (տե՛ս տպ. Վենետիկ, 1859, էջ 363-368, վերատպ. ՄՀ, Ա, էջ 059-1062) («Վասն դիւահարաց, եթէ պարտ է աւրենս տալ կամ երախայից կնիք՝ մինչդեռ դեւն ի նմաիցէ» (ՄՄ, ձեռ. 209, թ. 156բ-159բ): Ը. միավորը պետք է մասը համարել Եղիշեի ջատագովական բնույթի, այսօր անհայտ, ճառերից մեկի; Միակ ընդօրինա-կությամբ մեզ հասած այս երկի բնագիրն էապես խաթարված է: Թ. միավորն ունի վախճանաբանական բնույթ: Ակներև են այս միավորի եւ Եղիշեի «Վասն Վարդանայ...» երկի լեզվամտածողության և ոճի ընդհանրությունները (հմմտ. ՄՀ, Զ, էջ 1015 [10]):

Եղիշեն իր մատենագրությամբ մեծ ազդեցություն է գործել հայ միջնադարյան ճառա-գրության և մեկնաբանական գրականության վրա: Հատկապես մեծ կշիռ ու լայն համարում և ունեցել նրա Արարածոց մեկնությունը (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 769-929), որն ամբողջապես մեզ չի հասել: Սակայն նրա շատ հատվածներ ներմուծվել են Վարդան Արևելցու նշանավոր Արարածոց խմբագիր մեկնության մեջ (ՄՄ, ձեռ. 7452, թ. 1ա-295ա) (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 769-929):

Գրականություն

[4] Տե՛ս ԲԵՀ, 1988, N 1, էջ 73: Պետք է նշել, որ այս միավորը ձեռագրերում հանդիպում է նաև Ս. Բարսեղի անունով (տե՛ս Հ. Ս. Անասյան, 1976, էջ 1376, 1388): Վենետիկի թիվ 312 «Մաշտոց»-ում (ԺԲ դար) միավորս ունի «Ի մեծի Վարդավառին տաւնի աղաւթք սրբոյն Բարսղի Կապպադովկացւոյ» խորագիրը: Ցուցակի կազմողները նշում են, որ «Ճաշոց»-ում տպագրվածը «բաղդատությամբ հին երկաթագրիս շատ կրճատ եւ աղավաղված է» («Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ», հտ. Գ, յօրինեցին հ. Բարսեղ Սարգիսեան, հ. Գրիգոր Սարգիսեան..., Վենետիկ, 1966, էջ 54): Խորագրային, ինչպես նաև լեզվական տվյալների հիման վրա նրանք ճառս վերագրում են ս. Բարսեղ Կեսարացուն: Ճառի հունարեն բնագիրն անհայտ է: Այն Բարսեղի անունով է ավանդված նաև ՄՄ, թիվ 982 Ճաշոցում (թ. 373բ-380ա): Սակայն Աթենքում կիրարկված՝ հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական կեցվածքին համապատասխանող, «աստվածախառն մարմին» արտահայտությունը (Ճաշոց, Վաղարշապատ, 1872, էջ 551), որ առկա է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ երկերում, ինչպես նաև սուրբգրային վկայությունների Աստվածաշնչի հայերեն ընկալյալ թարգմանությանը համապատասխանելը հիմք են տալիս երկը գոնե վերապահությամբ ընծայել Եղիշեին:

Աբեղյան, 1968, էջ 322-343: Դուրյան, 1933, էջ 107: Զամինյան, 1914, էջ 98-102: Զարբհանալյան, 1897, էջ 334-349: Պողարեան, 1971, էջ 24-27: Քիպարեան, 1994, էջ 163-181:

ՀՈՒՆԱԲԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Եղիշեի մատենագրական գործունեության շրջանում ծնունդ առավ մշակութային մի մեծ շարժում, որ հայագիտության մեջ հայտնի է հունաբան թարգմանություններ անունով: Եթե մինչև 460-ական թթ. կատարված թարգմանությունները բավարարում էին հայ դպրությանը զինվորագրված առաջին սերնդի հոգևոր պետքերը, ապա 460-ական թթ. ստեղծված քաղաքական նոր իրավիճակում, այդ գրականությունը այլևս ի վիճակի չէր պատասխանելու նոր սերնդի օրավուր աճող քաղաքական, մշակութային հարցասիրությանը: Հավատափոխության սպառնալիքին 460-ական թթ. փոխարինելու եկավ դավանափոխության սպառնալիքը: Սկսեցին անտեղիտալի վեճերը Քաղկեդոնի ընդունած դավանական սկզբունքների շուրջը: Սրանք արտահայտվեցին միաբնակների և երկաբնակների, նեստորականների և եվտիքյանների ընդդիմամարտ հակաճառություններով: Այդ վեճերի հետևանքով քրիստոնեական եկեղեցին 2 թշնամական ճամբարների բաժանվեց: Այդ վեճերին մասնակցելու և սկզբունքները հիմնավորելու համար անհրաժեշտ էին փիլիսոփայական, աստվածաբանական պատրաստություններ, գիտության և տրամաբանության, իմացաբանության, կրոնի և փիլիսոփայության պատմության իմացություն, դիալեկտիկայի օրենքների տիրապետում: Հայ եկեղեցին բնականաբար չէր կարող ձեռնապահ մնալ: Ինչպես հույներին, ասորիներին և լատիններին, այնպես էլ հայ եկեղեցականներին հույժ անհրաժեշտ էր փիլիսոփայորեն, աստվածաբանորեն զինավառվել ժխտելու համար հակառակորդի այս կամ այն անընդունելի տեսակետը: Եվ այս բանի համար սկսեցին օգտագործվել ոչ միայն կրոնաաստվածաբանական բնագրերը այլև՝ աշխարհիկ բովանդակության գրվածքները: Որպեսզի դավանաբանական պայքարը առավել կազմակերպված և մասնագիտական խորությամբ ու հմտությամբ առաջ մղվեր, ձեռնարկվեց անտիկ և վաղ քրիստոնեական շրջանում ստեղծված փիլիսոփայական, աստվածաբանական հուշարձանների թարգմանության գործը: Սրան ձեռնամուխ եղան Մաշտոցի կրտսեր աշակերտները: Թարգմանվում էին գլխավորապես աշխարհիկ բովանդակության փիլիսոփայական երկեր, որոնց մեջ կիրառված շատ տերմիններ ճշգրտորեն հայացվում էին և օգտագործվում ինքնուրույն գրականության մեջ: Բնականաբար այսօրինակ թարգմանությունների համար անհրաժեշտ էր հունարենի գերազանց իմացություն: Այս նպատակով ապագա թարգմանիչները մեկնում էին հունական մշակույթի և գիտության նշանավոր կենտրոններ Ալեքսանդրիա, Աթենք, Կ.Պոլիս և Եդեսիա քաղաքները: Հունական մշակույթի և գիտության նկատմամբ այս բուռն հետաքրքրությունը չուներ բացառապես մշակութային բնույթ: Այդ «հունասիրությունը» իրականում նպատակ ուներ ընդդիմանալ Բյուզանդիայի նվաճողական քաղաքականությանը, տեղական հետադեմ տարրերի և պարսկասեր կուսակցության սնամեջ հավակնություններին: Հայ ժողովրդի ապագայով մտահոգված թարգմանիչների այդ խումբը ձգտում էր ազգի շահերին ծառայեցնել անտիկ, հունական մշակույթի նվաճումները: Այս նպատակով նրանք ստեղծեցին մասնագիտական տերմինների (եզրերի) մի

ամբողջ շարք, որոնք հետագայում պետք է տեղ գտնեին հայ ինքնուրույն մատենագրության մեջ (տե՛ս Գ. Մուրադյան, 2010, էջ 236-74): Հունաբան թարգմանիչների այս խմբի մեջ են մտնում Դավիթ Քերականը, Մովսես Խորենացին, Անանիա Սյունեցին և ուրիշներ: Անհրաժեշտ է նկատել, որ նրանք իրենց թարգմանական գործը իրականացնում էին նախապես մշակված ծրագրի հիման վրա: Այս ծրագիրը պայմանավորված էր մարդկային իմացության երկու խոշոր մասերով՝ բանական (հայեցողական) և գործնական արվեստներով: Բանական արվեստը իր հերթին բաժանում էր քերականության, հռետորության և փիլիսոփայության, որ հետագայում միջնադարյան լուսավորության համակարգում հայտնի դարձավ թրիվիում անունով: Փիլիսոփայականն իր հերթին բաժանվում է տեսական (հայեցողական) և գործնական բաժինների: Տեսականի մեջ մտնում են բնագիտությունը, մաթեմատիկան և աստվածաբանությունը: Մաթեմատիկան իր հերթին բաժանվում էր թվաբանության, երկրաչափության, երաժշտության և աստղագիտության: Այս չորս գիտություններից հետագայում կազմվեց այսպես կոչված քառյակը՝ քվադրիումը: Գործնական փիլիսոփայության մեջ են մտնում բարոյագիտությունը, տնտեսագիտությունը, քաղաքականագիտությունը: Գիտությունների այսօրինակ դասակարգումը, որ գալիս էր Արիստոտելից, լայնորեն կիրառվում է Դ-Ե դդ. Ալեքսանդրիայի, Աթենքի և Կ.Պոլսի ուսումնական կենտրոններում, ուր ուսանում էին հայերը: Նրանք էլ, առաջնորդվելով այդ դասակարգումով, սկսեցին իրենց թարգմանական գործունեությունը: Ըստ Ն. Ադոնցի և Հ. Մանանդյանի, հունաբան թարգմանությունների առաջնեկը Ք.ա.Բ-Ա դդ. նշանավոր քերական Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականի» աշխատությունն է: Եվ սա պատահական չէր, քանզի քերականությունը լինելով եռյակի (թրիվիումի) անդամը, գիտության առաջին աստիճանը կամ նախադուռն էր համարվում: Թրակացու քերականության թարգմանությունը նպատակ չուներ կարգավորել գրաբարը, որ անշուշտ դրա կարիքը չուներ, այլ գիտության նորագույն նվաճումներին համապատասխան հունարեն տերմինները պատշաճորեն հայացնել և դրանով նպաստել հայերեն գիտական լեզվի և տերմինաբանության զարգացմանը: Եվ իրապես Թրակացու քերականության հայ թարգմանությունը աչքի է ընկնում բառերի, արտահայտությունների, շարահյուսական դարձույթների ճշգրտությամբ: Հունարենի պատճենումը հանդիսացող տասնյակ հայերեն տերմիններ պետք է լայնորեն կիրառվեին հետագա հունաբան թարգմանություններում (տե՛ս Ա. Մուրադյան, 1971): Հունարենից թարգմանված մյուս կարևոր երկը Գ-Դ դդ. հույն նշանավոր հռետոր Ափթոնիոսի «Պիտոյից գիրքն» է, որի հայ թարգմանիչը Մովսես Քերթողն (Ե դ.) է: Առաջ անցնելով Թրակացու քերականության թարգմանչից՝ նա ոչ միայն հարազատ է մնացել հունարեն բնագրին՝ ճշգրտորեն թարգմանելով այն, այլև բազում հավելումներ է կատարել, հայացրել բնագիրը ըստ հարկի և ըստ պատշաճի՝ այն հարմարեցնելով հայ իրականությանն ու մշակութային միջավայրին: «Պիտոյից գիրքը» հռետորական արվեստի, ճարտարախոսության ձեռնարկ է: Նրա մեջ հավաքված են ներբողագրության, գեղեցիկ խոսքի կանոններ: Ըստ երևույթին այդ կանոններով է գրված

Խորենացու Հայոց Պատմության այն դրվագը, ուր գովերգվում են Տիգրան Մեծի արժանիքները: «Պիտոյից գիրքը» միջնադարում համարվել է ոչ միայն դպրոցներում կիրառվող ճարտասանության ձեռնարկ, այլև ոճի, գրական ստեղծագործության գեղագիտական կանոնագիրք: «Պիտոյից գրքի» ճարտասանական կանոններն ու սահմանումները դարեր շարունակ կարևորագույն ուղեցույց են եղել հայ մատենագիրների համար: Դիոնիսիոս Թրակացու Քերականության և Ափթոնիոսի «Պիտոյից գրքի» հայ թարգմանություններում օգտագործված տերմինները հետագայում պետք է լայնորեն կիրառվեին նաև եկեղեցական մատենագրության մեջ՝ նպաստելով գիտական տերմինաբանության (եզրաբանության) և գիտական մտքի զարգացմանը:

Հունաբան թարգմանություններում հույժ կարևոր տեղ են զբաղեցնում նաև փիլիսոփայական-աստվածաբանական բնույթի աշխատությունների հայ թարգմանությունները: Դրանց մեջ առաջիններից մեկը Փիլոն Ալեքսանդրացու կամ Եբրայեցու(ծնվ.Ք.ա.25 թ.-մահ. Ք. հետո 40թ.) փիլիսոփայական-աստվածաբանական աշխատությունների հայ. թարգմանություններն են: Իրենց բովանդակությամբ որպես Ս.Գրքի զանազան մասերի փիլիսոփայական-այլաբանական մեկնաբանություն դրանք մի կողմից համահունչ էին թարգմանիչների մշակութային հակումներին և գաղափարներին, մյուս կողմից դրանք իրենցում չէին պարունակում տրամաբանական-իմացաբանական բարդ դրույթներ, որոնք կարող էին դժվարհաղթահարելի լինել թարգմանիչների այդ սերնդի համար: Փիլոնի երկերը առատ տվյալներ են պարունակում անտիկ իմաստասերների փիլիսոփայության մասին: Փիլոնի երկերի հայ. թարգմանությունը ի տարբերություն Թրակացու Քերականության և Ափթոնիոսի «Պիտոյից գրքի», չունի մերկապարանոց հունաբանություններ, լեզվապատճենումներ, այլ շատ ավելի մոտ է մեսրոպյան շրջանի հայ. թարգմանություններին, որոնք աչքի են ընկնում անկաշկանդ շարահյուսությամբ, լեզվաոճական պեսպիսությամբ, սահուն շարադասությամբ: Փիլոնի երկերի թարգմանությունը վերագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի կրտսերագույն աշակերտներից մեկին՝ Անանիա Սյունեցուն (Թարգմանչին): Նրա կողմից թարգմանված Փիլոնի 14 երկերից հետևյալ 7-ը համաշխարհային գիտությանը հայտնի են միայն հայերեն թարգմանությամբ.

1. Յաղագս նախախնամութեան,
2. Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեաց,
3. Մեկնութիւն Արարածոց,
4. Մեկնութիւն Ելից,
5. Ճառք ի Սամսոն,
6. Ի Յովնան մարգարե,
7. Յերիս մանկունս կամ ի հրեշտակս:

Հայերեն թարգմանված Փիլոնի մյուս 7 Երկերի հունարեն բնագրերը հասել են մեզ: Ահա դրանք.

1. Յաղագս վարուց տեսականին,

2. Յաղագս բազնին իրաց,
3. Յաղագս՝ թէ ոչ շնայցես,
4. Յաղագս քահանայից
5. (Յաղագս) աստուածային աւրինացն այլաբանութեան,
6. Կեանք վարուց իմաստնոց,
7. Յաղագս տասն բանից:

Եթե նախորդ 7 երկերի հայ. Թարգմանությունն արժեքավոր է նրանով որ դրանց հուն. Բնագրերը բացակայում են և դրանք այսօր բնագրի նշանակություն ունեն, ապա այս 7 թարգմանություններն արժեքավոր են նրանով որ այդ գործերը պարունակող հայ. ձեռագրերը 7 դարով հին են քան հունար. և լատին. օրինակները, որոնց մեջ առկա բնագրային աղավաղումները շատ հաճախ ճշտվում են հայերեն թարգմանության օգնությամբ:

Ս. Հերոնիմոսը ելնելով այս երկերի բովանդակությունից, Փիլոնին համարում է եկեղեցական մատենագիր: Փիլոնը ազգավ հրեա էր, քահանայական ցեղից, բնակվում էր հելլենիստական մշակույթի կենտրոն՝ Ալեքսանդրիա քաղաքում: Ավանդությունն ասում է, թե Կղոդեոս կայսեր օրոք (41-51 թթ.) Հռոմ այցելած ժամանակ ծանոթացել է Պետրոս առաքյալի հետ: Բացի հրեական իմաստությունից նա խորամուխ է եղել հունական մշակույթի և փիլիսոփայության մեջ, հիմնավորապես ուսումնասիրել Պլատոնի, Պյութագորասի և Զենոն Ստոյիկի փիլիսոփայությունը, յուրացրել այդ փիլիսոփայությունը և այն հյուրընկալել իր երկերում: Այս է պատճառը, որ նրան հները հրեա Պլատոն են անվանել և դրվատելով նրան ասել են՝ կամ Պլատոնն է նմանվում Փիլոնին կամ Փիլոնը՝ Պլատոնին: Իսկ հույն պատմագիր Սոզոմենոսը նրա երկերում նկատելով Պյութագորասի փիլիսոփայության հատուկ շեշտեր՝ նրան անվանում է պյութագորյան փիլիսոփա: Եվ իրոք, Փիլոնի մատենագրության մեջ փոխագուցված են երկու տարաբնույթ հոսանքներ. Հրեական իմաստասիրությունը և հունական փիլիսոփայությունը: Սակայն հեղինակի համոզմամբ ոչ մի հակասություն չկա Ս.Գրոց և հունական փիլիսոփայության մեջ, քանզի նրանք տարբեր ձևերի և տարազների մեջ նույն հայտնությունն են պարունակում: Հին Կտակարանի այլաբանական մեկնաբանության շնորհիվ նա ցույց է տալիս, որ ոչ մի սկզբունքային տարբերություն չկա եբրայական աստվածաբանության և հունական փիլիսոփայության մեջ: Ընդհակառակը, նրանք ներդաշնակ միասնություն են կազմում՝ լրացնելով մեկը մյուսին: Ըստ որում հունական փիլիսոփայության միջոցով նա հիմնավորում է եբրայական աստվածաբանությունը՝ փիլիսոփայացնելով Հինկտակարանային դեմքերն ու դեպքերը: Ելնելով այս բոլորից կարելի է արձանագրել, որ փիլոնյան երկերի հայերեն թարգմանությունը նպատակ ուներ բավարարել հայ մտքի օրավուր աճող պահանջները, բարձրացնել գիտական մտքի մակարդակը, փիլիսոփայական խորք ու կշիռ տալ եկեղեցական մատենագրությանը, անտիկ մշակույթի նվաճումները ի սպաս դնել հայ եկեղեցուն: Փիլոնի երկերի հայ. թարգմանությունները իրենց լուրջ նպաստն են բերել

եկեղեցական մատենագրությանը, աստվածաբանական մտքի զարգացմանը: Նրա երկերի լուծմունքներ և պատճառներ (դրանց վերաբերյալ տե՛ս Օ. Վարդազարյան, ՊԲՀ, 2005, N 1, էջ 185-206, Պատճառք գրոց Փիլոնի, 2005, էջ 185-233) են գրել ԺԲ-ԺԴ դդ. մատենագիրներ Դավիթ Քոբայրեցին, Մխիթար Գոշը, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, Հովհան Որոտնեցին և ուրիշներ: Հենվելով Փիլոնի երկերի վրա՝ հայ հեղինակները այդ լուծմունքներում այն միտքն են առաջ քաշել, որ անհրաժեշտ է հավատքով ընկալել այն, որ աշխարհը ստեղծվել է Աստծո կողմից, «և ի նմանէ նախախնամի և ոչ են ինքնեղք և անխնամ, որպէս հեթանոսաց իմաստունքն ասացին, զոր և երանելին Փիլոն խրատելով ուսուցանէ զԱղեքսանդրոս և զԼուսիմաքոս՝ ի բաց կալ ի յայնպիսի սուտ կարծեաց և հաւանել աստուածային օրինաց վարդապետութեանն, որով վարժեալ էր Փիլոն» :

Հունաբան թարգմանությունների առաջին փուլում են թարգմանված նաև Իրինեոս Լուգդոնացու (130-202թթ.) երկու աստվածաբանական-փիլիսոփայական աշխատությունները՝ «Ընդդէմ հերձուածոց», «Ցոյցք առաքելական քարոզութեանց»: Վերջինս, մեզ հասել է միայն հայ. Թարգմանությամբ: Այս գործերը հրատարակվել են Ի դարասկզբին. 1907, 1910 թ. Երվ. վրդ. Տեր-Մինասյան և Կ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանի կողմից: Այնուհետ դրանք թարգմանվել են գերմաներեն, անգլերեն, լատիներեն և ռուսերեն: Այդ երկերը կարևոր սկզբնաղբյուր են վաղ միջնադարյան հերձվածողական շարժումների և վաղ քրիստոնեկան աստվածաբանության առավել համակողմանի և խոր ուսումնասիրությունների համար: Հայ եկեղեցու սպասավորների համար այդ երկերի հայ. թարգմանությունը ունեցել է գերազանցապես գործնական նշանակություն. Ճիշտ կողմնորոշվել դավանաբանական օտար հոսանքների մեջ և արժանի հակահարված հասցնել դրանց: Թարգմանությունների այս փուլի մեջ է մտնում նաև Կեղծ-Կալիսթենեսի «Վարք Աղեքսանդրի» երկը, որի մեջ կիրառված տերմինները (եզրերը) և ոճական ձևերը նման են փիլոնյան երկերում կիրառվածներին: Այս երկի թարգմանիչը հավանաբար Պիտոյից գրքի թարգմանիչ Մովսես Քերթողն է (Է դ.): Այս փուլի մեջ են մտնում նաև Հերմես Եռամեծի կրոնափիլիսոփայական բովանդակություն ունեցող «Սահմանք»-ը, բարոյախրատական ժողովածու «Բարոյախոսը»: Սրանցում (հունաբան. թարգմ. I փուլի երկերում) կիրառված տերմինները օգտագործվել են Եղիշեի, Մովսես Խորենացու, Մամբրե Վերծանողի, Ղազար Փարպեցու երկերում: Այդ թարգմանություններում կիրառված շատ եզրերը օգտագործվել են հայ աստվածաբանական-եկեղեցական գրականության մեջ: Այդ եզրերից են «սեռ, իմտութիւն, ներգործական, ներկա, ապառնի, յատուկ, յատկութիւն, սահմանական, վերծանութիւն, վերաբերութիւն, անորոշ, անսահմանական» և այլն: Դրանցից շատերը այսօր էլ օգտագործում ենք. Անհայտ-անտոմս, ապազգա-մելլոս, առաջարկութիւն-պրոթեսիս, բանական-լոգիկոս, ընդհանուր-կաթողիկոս, իմաստասեր-ֆիլիսոֆոս, որակ-պոիոն, տեսակ-էյդոս, տեսական-թեորետիկոս, քանակութիւն-պոսոտես և այլն:

Հունաբան թարգմանությունների I շրջափուլը ավարտվում է Ա դ. նշանավոր հռետոր Թեոն Աղեքսանդրացու «Յաղագս Ճարտասանական կրթութեանց» երկի հայ թարգմանու-

թյամբ (տպ. աշխտ. Հ. Մանանդյանի, Եր., 1938): Այս երկի հայ. Թարգմանության մեջ ևս օգտագործված հռետորական և փիլիսոփայական շատ տերմիններ կիրառվել են ինքնուրույն մատենագր. մեջ: Ինչպես «Պիտոյից գիրքը» (տպ. աշխտ. Գ. Մուրադյանի, Եր., 1993, նաև՝ ՄՀ, Է, 749-898), այնպես էլ Թեոն Ալեքսանդրացու այս աշխատությունը ունեցել է պատմափիլիսոփայական, ճանաչողական նշանակություն: Այստեղ հավաքված են ուշագրավ դրվագներ անտիկ մտածողների կյանքից ու կենցաղավարությունից, որոնք ունեցել են ուսումնադաստիարակչական կարևոր նշանակություն: «Պիտոյից գրքի», Թրակացու Քերականության նման Թեոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» երկը լուրջ խթան է հանդիսացել գիտական մտքի զարգացման համար: Ինչպես հունաբան թարգմանություններից շատերը, այնպես էլ «Պիտոյից գրքի» և Թեոնի «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» հայ. թարգմանություններն միջազգային բանասիրության համար ունեն խիստ մեծ կարևորություն, քանզի դրանց հունարեն բնագրերն ամբողջությամբ մեզ չեն հասել: Այսպես. թեպետ «Պիտոյից գրքի» մեծ մասը կազմող Ափթոնիոսի երկի հունարեն բնագիրը հասել է մեզ, սակայն դրան փոխագուցված Թեոն Ալեքսանդրացու և Ե դ. I կեսի հռետոր Նիկողայոս Մյուռացու երկերի առանձին հատվածների հունարեն բնագրերը մեզ չեն հասել: Այդպես է նաև Թեոնի Ճարտասանության պարագան: Այս երկի հունարեն բնագրում պակասում են վերջին 4 գլուխները: Մինչդեռ հայ թարգմանությունը այդ երկը համաշխարհային գիտության համար պահպանել է ամբողջությամբ և անխաթար կերպով: «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» երկի թարգմանիչը հայտնի չէ: Սակայն ելնելով այն իրողությունից, որ նրա հետքերը կան Խորենացու Հայոց Պատմության մեջ՝ ենթադրում են, որ նրա թարգմանության գործին իր մասնակցությունն է բերել մեծ պատմահայրը:

Հայագետների կարծիքով հունաբան թարգմանություններն իրականացվել են 4 փուլով: I փուլը սկսվում է 450-ական թթ-ով և ավարտվում 460-ական թթ.: Այդ փուլի մեջ են մտնում արդեն հիշատակված հետևյալ երկերի հայ. թարգմանությունները (տե՛ս С. Аревшатян, 1973, с. 186-188).

ա) Դիոնիսիոս Թրակացի «Արուեստ քերականի»:

բ) Փիլոն Եբրաեցի, երկեր:

գ) Սուտ-Կալլիսթենես, Վարք Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ:

դ) Բարոյախոսս:

ե) Իրինեոս Լուգդոնացի «Ցոյցք առաքելական քարոզութեան», «Ընդդէմ հերձուածոց»:

է) Հերմես Եռամեծ, «Սահմանք»:

ը) Թէոն Ալեքսանդրացի, «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց»:

Թարգմանությունների II փուլը սկսվում է 480-ական թթ.-ով և ավարտվում է 510-ական թթ.-ով: Ահա այդ երկերը.

ա) Տիմոթեոս Կուզ, Հակաճառութիւն (որի մասին խոսվեց իր տեղում):

բ) Պորփյուր (նորպլատոնյան իմաստասիրության հիմնադիր Պլոտինի աշակերտ) Ներածություն Արիստոտելի Կատեգորիաների:

գ) Արիստոտել, Կատեգորիաներ, Յաղագս մեկնութեան:

դ) Յամբղիկոսին՝ նորպլատոնյան իմաստասիրութ. ասորական թևի նշանավոր ներկայացուցչին վերագրվող,

1) Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնությունը,

2) Արիստոտելի «Յաղագս մեկնութեան» վերլուծությունը:

III փուլը ընդգրկվում է 510-ական թվականներից մինչև 600 թթ.:

ա) Պլատոնի հետևյալ երկերը Եվտիֆռոն, Տիմեոս, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ, Մինոս, Օրենքներ:

բ) Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրության, Պորփյուրի ներածության վերլուծությունը, Արիստոտելի կատեգորիաների (Ստորոգութեանց) մեկնությունը (որ վերագրվում է Էլիասին), Արիստոտելի Վերլուծությանց մեկնությունը,

գ) Գրիգոր Նյուսացի, Ամենայն չար տանջելի,

դ) «Յաղագս բաժանման» (որ վերագրվում է Դավիթ Անհաղթին),

ե) Արիստոելի կատեգորիաների անանուն մեկնություն,

զ) Ձեռագրերում Դավիթ Անհաղթին վերագրվող «Առածք հինգ»,

է) Կեղծ-Նոննոսի, Մեկնութիւն Գրիգորի Նազիանզացւոյ հինգ առակաց,

ը) Կեղծ-Արիստոտելի «Յաղագս աշխարհի», «Յաղագս առաքինութեան»,

թ) Զենոնի Յաղագս բնութեան,

ժ) «Ճարտասան, յաղագս բնութեան», «Սահմանք իմաստասիրականք»,

ժա) Կ.Պոլսո պատրիարք Եվտիքեսի «Յաղագս զանազանութեան բնութեան և առանձնաւորութեան» (577-578 թթ.),

ժբ) Սեկունդոսի փիլիսոփայի պատասխանիք Ադրիանոսի կայսեր:

4-րդ փուլը ընդգրկում է 610-ական թթ-ից մինչև 720-ական թվականները.

«Գիրք Պիտոյից».

ա) Բանք իմաստասիրաց,

բ) Պողոս Ալեքսանդրացի, «Խոսք յաղագս նշանաց կենդանակերպից»,

գ) Արատոս Սոլացի, Յաղագս ամպոց և նշանաց,

դ) «Բարսղի Կեսարացւոյ ի Ծնունդն Փրկչի» (660 թ.),

ե) «Վարք Սիլվեստր պապի» (676 թ.),

զ) Գէորգ Պիսիդես, Վեցօրեայք,

է) Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Պատմութիւն եկեղեցական,

ը) Նեմեսիոսի Եմեսացւոյ «Յաղագս բնութեան մարդոյ»,

թ) Կիւրղի Ալեքսանդրացւոյ Գիրք պարապմանց (714-715 թթ.):

ժ) Գրիգորի Նիւսացւոյ «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» (716 թ.):

ժա) Դիոնիսիոս Արիսպագացի, «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան», «Յաղագս աստուածային անուանց», «Յաղագս խորհրդական աստուածաբանութեան» և 10 թղթեր (716-717 թթ.):

ժբ) Եփրեմ Ասորի «Ի Ս. Երրորդութիւնն» երկը (որ իրականում Ապողինար Լաոդիկեցու «Յաղագս հաւատոյ և մարմնաւորութեան» թուղթն է)[5]:

Արդեն անդրադարձանք I փուլի թարգմանություններին: Այժմ համառոտ գնահատականը տանք 2-4-րդ փուլերի մեջ ստեղծված թարգմանական արտադրանքների կրոնաաստվածաբանական բովանդակության: Արդեն խոսվեց 2-րդ փուլում թարգմանված Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայերեն թարգմանության մասին: Այս փուլում թարգմանված մյուս երկերը ունեն գլխավորապես իմաստասիրական բովանդակություն: Դրանք լուրջ նպաստ են բերել հայ վաղ միջնադարյան փիլիսոփայության, որպես գիտական համակարգի ձևավորմանը: Այդպիսիք են մասնավորապես Արիստոտելի և Պորփյուրի երկերի հայ թարգմանությունները, որոնք հիմք են դրել ձևական տրամաբանության և իմացաբանության: Պորփյուրի (մահ.304թ.) «Արիստոտելի Ստորոգությանց ներածությունը» արդեն վաղ միջնադարում համարվում էր Արիստոտելի Ստորոգությունների ճիշտ ընկալման և մեկնաբանության ուսումնական նախադուռ: Պորփյուրի «Ներածության» մեջ նորպլատոնյան մեկնաբանության վերաիմաստավորման ու համակարգման է ենթարկվում Արիստոտելի տրամաբանության ուսմունքը, ինչն իր հերթին պետք է լայնորեն օգտագործվեր եկեղեցական գրականության մեջ՝ մասնավորաբար աստվածաբանական մտակառուցումները անհրաժեշտ մակարդակով և ուղղվածությամբ ձևակերպելու համար: Պորփյուրի «Ներածության» հայ. թարգմանությունը կարևոր ծառայություն մատուցեց Արիստոտելի փիլիսոփայական ժառանգությունը Հայաստանում տարածելու մեջ՝ անուղղակիորեն նպաստելով եկեղեցական գրականության գիտական մակարդակի բարձրացմանը: Պորփյուրի երկի հայերեն թարգմանությունը, լատիներենից հետո, զբաղեցնում է երկրորդ տեղը, 3-րդը՝ ասորերեն թարգմ. (Զ դ.) է, 4-րդը՝ արաբերեն (Թ դ.): Միայն Մաշտոցի անվ. Մատենադարանում պահպանվում է Պորփյուրի Ներածության ավելի քան 70 ընդօրինակություն: Այս փաստը խոսում է Պորփյուրի Ներածության վայելած լայն ժողովրդականության մասին:

Հայ միջնադարյան աստվածաբանական մտքի զարգացման համար պակաս կարևոր դեր չեն կատարել Արիստոտելի «Ստորոգութիւնքն» ու «Յաղագս վերլուծութեանը»: Սրանց մեջ կիրառված տերմինները նույնպես լայնորեն օգտագործվել են եկեղեցական մատենագրության մեջ: Բացի փիլիսոփայական նշանակությունից, դրանք այսօր ունեն նաև բնագրագիտական լուրջ կարևորություն, քանզի դրանք բառացիորեն ճշգրիտ թարգմանությունը լինելով Դ-Ե դդ. ընդօրինակված հունարեն ձեռագրերի, հնարավորություն

[5] Մինչդեռ Ա. Տերյանը հունաբան թարգմանությունների առաջին երեք փուլերը զետեղում է 572-603 թթ.-ի մեջ՝ զատորոշելով 4-րդ փուլի թարգմանությունները, որոնք վերաբերում են Ը դարի առաջին քառորդին, A. Terian, 1982.

են տալիս վերացնելու հունարեն բնագրի մեջ սպրդած աղավաղումները, որոնք գալիս են ավելի ուշ (ԺԱ դ.) ընդօրինակությամբ հայտնի հունարեն ձեռագրերից: Արիստոտելի այս երկերի հայ. թարգմանությունները նույնպես իրենց վաղեմությամբ մրցում են լատիներեն թարգմանության հետ: Արիստոտելի երկերի հայ. թարգմանությունը աչքի է ընկնում տառացի ճշգրտությամբ, ինչը, բացառելով որևէ անճշտություն տերմինների բովանդակության մեջ, պետք է նպաստեր ուսումնագիտական մտքի զարգացմանը: Եվ, իրոք, այդ երկերը իրենց թարգմանություններից անմիջապես հետո ուսումնական նպատակներով համակողմանի մեկնաբանության են ենթարկվել հայ մեկնիչների կողմից: Ասորի Յամբղիկոսից հետո Արիստոտելի երկերը մեկնել են Դավիթ Անհաղթը, Ստեփանոս Սյունեցին, Վահրամ Րաբունին, Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին, Սիմեոն Երևանցին և ուրիշներ (տե՛ս Արիստոտելը, 1980): Հայ մեկնաբանական ավանդույթի մեջ Արիստոտելի երկերի մեկնությունները իրենց տեսակի մեջ միակը չեն: Արիստոտելից զատ հայ մեկնիչները զբաղվել են նաև Դիոնիսիոս Թրակացու Քերականության մեկնությամբ. Հայտնի են Դավիթ Քերականի, Մովսես Քերթողի, Ստեփանոս Սյունեցու, Համամ Արևելցու, Գրիգոր Մագիստրոսի, Վարդան Արևելցու, Հովհաննես Երզնկացու, Եսայի Նչեցու, Առաքել Սյունեցու և այլոց մեկնությունները:

Այս մեկնությունները զարկ տվեցին ոչ միայն քերականագիտական, այլև միջնադարյան փիլիսոփայական, աստվածաբանական մտքի զարգացմանը: Հունաբան թարգմանությունների III փուլին են պատկանում Պլատոնի «Եվտիփռոն», «Պաշտպանութիւն Սոկրատայ», «Տիմէոս», «Յաղագս օրինաց» և «Մինովս» երկերը, որոնց թարգմանությունը վերագրվում էր Գրիգոր Մագիստրոսին (990-1056 թթ.): Մինչդեռ տերմինաբանական քննությունը ցույց է տալիս, որ այդ երկերը թարգմանվել են Մագիստրոսից առաջ, Զ դ. առաջին կեսում: Հայ տիեզերագիտական, աշխարհագրական մտքի զարգացմանը մեծապես նպաստել է Կեղծ-Արիստոտելի «Յաղագս աշխարհի» երկը, որը լայնորեն օգտագործվել է Անանիա Շիրակացու կողմից: Պակաս ուշագրավ չէ Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերում կիրառված առակների՝ Նոնոսի մեկնաբանությունը, որտեղ առկա փիլիսոփայական, պատմագեղարվեստական նյութը դարեր շարունակ ունեցել է ճանաչողական նշանակություն: Այստեղ տվյալներ ենք գտնում հին հունական առասպելների, ավանդությունների մասին, որոնք քրիստոնեացվելով կրոնաբարոյական մեկնաբանության են ենթարկվել, իսկ հետագայում լայնորեն օգտագործվել հայ մատենագիրների կողմից: Ի տարբերություն հայերեն թարգմանության, հունարեն բնագիրը մեզ հասել է զգալիորեն աղավաղված: Փիլիսոփայության պատմության համար բացառիկ կարևորություն ունեն Զենոնի «Յաղագս բնութեան», Ճարտասան «Յաղագս բնութեան», «Փիլիսոփայական սահմանումներ» երկերի հայերեն թարգմանությունները, որոնց հունարեն բնագիրը մեզ չի հասել: Դավանաբանական մտքի ուսումնասիրման համար խիստ արժեքավոր է Կ. Պոլսո պատրիարք Եվտիքիոսի (553-565, 577-582 թթ.) «Յաղագս զանազանութեան բնութեան և առանձնաւորութեան» երկը, որի հունարեն բնագիրը մեզ չի հասել: Այն հայ-քաղկեդոնական միջավայրում

թարգմանված աշխատություններից է, որը պաշտպանում և հիմնավորում է Բյուզանդական եկեղեցու պաշտոնապես որդեգրած Քաղկեդոնի երկաբնյա դավանությունը:

III փուլում է թարգմանված նաև Բ դ. Նշանավոր իմաստասեր Սեկունդոս լռակյաց փիլիսոփայի Ադրիանոս արքային հղած պատասխանը: «Յաղագս կանանց» իմաստախոսական ասույթների շարքում անտիկ իմաստասերների հետ բերված է նաև Սեկունդոսի հետևյալ միտքը. «Սեկունդոսի հարցեալ թէ ո՞վ է կին չար, ասէ. Առն ընկղմիչ …»:

Ինչպես արդեն նկատվեց, հունաբան թարգմանությունները զարկ են տվել իմաստասիրական մտքի զարգացմանը: Հատկապես նշանավոր են Թրակացու Քերականության մեկնությունները: Քերականության առաջին մեկնիչներից մեկը Դավիթ Քերականն է, որի «Մեկնութիւն քերականի» երկում շոշափվում են ոչ միայն քերականագիտական, այլև իմաստասիրական, աստվածաբանական հարցեր: Հատկապես ուշագրավ են հեղինակի մարդաբանական դատողությունները, որոնք հայ եկեղեցու մարդաբանության տեսական կարևորագույն բաղդատարրն են ներկայացնում: Խոսելով փորձի և բանականության մասին, նա առաջնությունը տալիս է բանականությանը, քանզի եթե փորձ ունեն նաև կենդանիները, ապա բանականություն՝ միայն մարդիկ: «Մարդու բնույթը կազմված է երկու տարրերից՝ հոգևոր և մարմնավոր, ըստ այդմ նրանցից յուրաքանչյուրին համապատասխանում է արվեստի մի ձև.հոգուն՝ բանական արվեստը, մարմնին՝ գործնական»: Իսկ հետո ավելացնում է. «Քանզի եթե արվեստներից ոմանք տևական են, մյուսները՝ անցողիկ, ոմանք՝ ընդհանուր, մյուսները՝ մասնավոր, ապա հոգու բանական մասի համար տեսական և համընդհանուր արվեստ է հոգևոր գրքերի և երգերի ստեղծումը, իսկ անցողիկ արվեստ է քնարական երգերի և մտապատկերների ստեղծումը: Գործնական մասի համար համընդհանուր և տևական արվեստ է ամրոցների և ոռոգման համակարգի կառուցումը, իսկ անցողիկը և մասնավորը ամեն տեսակ չնչին գործերն են»:

4-րդ փուլի մեջ առավել նշանավոր են «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուի, Պողոս Աղեքսանդրացու «Խոսք յաղագս նշանաց կենդանակերպից» երկի, Բարսեղ Կեսարացու «Ի Ծնունդն փրկչի» ճառի, Սոկրատ Սքոլաստիկոսի, Գրիգոր Նյուսացու, Նեմեսիոս Եմեսացու, Դիոնիսիոս Արիսպագացու երկերի հայերեն թարգմանությունները: Սրանք զգալի ազդեցություն են ունեցել հայ ինքնուրույն մատենագրության վրա: «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուի մեջ հավաքված են անտիկ նշանավոր փիլիսոփաների իմաստախոսությունները և ասույթները: Սրանք ըստ բովանդակության զետեղված են տարբեր թեմատիկ բաժանումների մեջ, որպիսիք են «Յաղագս իշխանաց, Յաղագս երդման, Յաղագս մեղաց խոստովանութեան, Յաղագս ի հանդերձեալ դատաստանին, Յաղագս փառաց» և այլն: Օրինակ, «Յաղագս իշխանաց»-ի մեջ զետեղված է Արիստոտելի հետևյալ միտքը. «Որք ի վերայ բազմաց աhեղք են՝ ի բազմաց երկնչին»: Մի այլ տեղ բերված է Պլուտարքոսի նշանավոր ասույթը. «Ճանապարհորդք ի տունս եւ ի հայրենիս փութան եւ իմաստունք՝ ի խելս եւ յիմաստութիւն»: «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուն բավական լայնորեն օգտագործվել է ոչ միայն զանազանաբնույթ ժողովածուներում, այլև

այնպիսի կարևորագույն մարզում, որպիսին դավանաբանական գրականությունն է: ԺԱ դ. երևելի մատենագիր Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» երկում, փաստելու համար Տիրոջ մարմնի անապականությունը, վկայություններ է բերվում արտաքիններից, այն է՝ Արիստոտելից, Պլատոնից, Դիոգենեսից, Կիկերոնից, Գաղիանոսից, Դեմոկրիտեսից, որոնց ասույթները քաղված են մեզ չհասած մի «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուից:

Պողոս Ալեքսանդրացու «Խոսք յաղագս նշանաց կենդանակերպից» երկի հայերեն թարգմանությունը ցույց է տալիս վաղ միջնադարյան Հայաստանում աստղաբանության (աստրոլոգիա) նկատմամբ եղած հետաքրքրությունը: Այստեղ հավաքված են «քաղդեական» աստղաբանության զանազան տվյալները կենդանակերպի (զոդիակի) վերաբերյալ:

Հայ դավանաբանական մտքի ուսումնասիրման համար կարևոր է Բարսեղ Կեսարացու «Ի Ծնունդն փրկչի» ճառը, որի շատ հատվածներ կիրառվել են մեր մատենագրության մեջ: Օր. այս երկի մի ընդարձակ հատվածը հյուրընկալվել է Անանիա Սանահնեցու կազմած Հակաճառության մեջ: Այն լայնորեն կիրառվել է Ստեփանոս Սյունեցու և Հովհան Օձնեցու դավանաբանական ժառանգության, ինչպես նաև Թովմա Մեծոփեցու կազմած բառարանի մեջ:

Հայ եկեղեցու մարդաբանության համար անգնահատելի նշանակություն են ունեցել Նեմեսիոս Եմեսացու և Գրիգոր Նյուսացու՝ մարդկազմությանը նվիրված աշխատությունները, որոնք ոչ միայն նպաստել են բնագիտական մտքի առաջընթացին, այլև՝ հոգևոր իրողությունների խոր ու համակողմանի վերարժեվորմանը:

Սոկրատ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմության հայերեն թարգմանության շնորհիվ հայ պատմագրությունը հնարավորություն ստացավ ծանոթանալու հունական եկեղեցու քաղաքական պատմության շատ էջերի հետ: Այն կարևոր դեր է կատարել ոչ միայն հայ պատմագրության, այլև դավանաբանական մտքի պատմության մեջ: Սոկրատի այս երկից, իբրև կարևորագույն սկզբնաղբյուր մի ընդարձակ հատված է ներմուծվել Անանիա Սանահնեցու կազմած Հակաճառության մեջ:

Մասնավորապես խորհրդական աստվածաբանության պատմության համար խիստ կարևոր են Դիոնիսիոս Արիսպագացու երկերի հայերեն թարգմանությունները: Դրանք իրագործվել են Ստեփանոս Սյունեցու և Դավիթ Կյուրապաղատի միջոցով, Արիսպագացու երկերին կցված է դ. Հույն նշանավոր եկեղեցական Մաքսիմոս Խոստովանողի մեկնությունների հետ միասին: Արիսպագացու աշխատությունների այլալեզու թարգմանությունների մեջ իր վաղեմությամբ երկրորդը հայերենն է*: Հայտնի է Արիսպագացու երկերի հսկայական ազդեցությունը հայ, և ոչ միայն հայ, միջնադարյան աստվածաբանության, եկեղեցական մատենագրության վրա: Նրա երկերի վայելած հեղինակության մասին է

* Արիսպագացու երկերն առաջին անգամ թարգմանվում են ասորերեն Սերգիոս Ռեշայնացու (+ 536) կողմից, տե՛ս Հ. Քյոսեյան, 2007, էջ 223:

խոսում այն փաստը, որ դրանք մեկնաբանվել են շատ հայ մատենագիրների կողմից (S. La Porta, 2008): Լուծմունք անունը կրող այդ մեկնությունների հեղինակներ են ԺԲ-ԺԴ դդ. մատենագիրներ Դավիթ Քոբայրեցին, Եսայի Նչեցին, Հովհան Որոտնեցին և այլք: Հայերեն թարգմանության մեջ առկա աղավաղումների պատճառով Արիսպագացու երկերը, երկրորդ անգամ թարգմանվել են լատիներենից 1662 թ. Ստեփանոս Լեհացու ձեռքով և հենց նրա կողմից մեկնաբանվել:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 33-41: Մանանդեան, 1928: Մուրադյան, 1971: Մուրադյան, 2010:

ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ

Հունաբան դպրոցի հետ անխզելիորեն կապված է հայ պատմագրության երախտավոր Մովսես Խորենացին: Նրա ամբողջ մատենագրությունը ներթափանցված է հելլենական մշակույթի նկատմամբ անթաքույց սիրով: Հելլենական մշակույթի, մասնավորաբար պատմագրության հայտնի եղանակներն են ընկած Խորենացու Պատմության գիտական շարադրման հիմքում:

Ծնվել է Տուրուբերան նահանգի Տարոն գավառի Խորոնք գյուղում 410-15թթ.: Նախնական կրթությունը տեղում ստանալուց հետո, մեկնում է Վաղարշապատ, որը մշակութային կարևորագույն կենտրոնն էր: Այստեղ Մաշտոցի և Պարթևի անմիջական հսկողության տակ փայլուն կրթություն է ստանում՝ տիրապետելով հունարենին և ասորերենին: Օտարալեզու եկեղեցական գրականության նկատմամբ օրավուր աճող պահանջը բավարարելու նպատակով Մաշտոցը և Պարթևը դպրոցի առավել ընդունակ և խոստումնալից աշակերտներին ուղարկում էին արտասահմանի ուսումնական կենտրոններ, թարգմանական արվեստի մեջ կատարելագործվելու համար: Այդ խմբերից մեկի հետ արտասահման է մեկնում նաև Խորենացին 431թ. եկեղեցաժողովից հետո: Ուսումնատենչ ընկերների հետ նա կանգ է առնում Ասորիքի Եդեսիա քաղաքում, լինում նրա հարուստ գրադարանում, այնտեղից անցնում Երուսաղեմ, իսկ հետո Ալեքսանդրիա, ուր և ստանում է խոր, համակողմանի կրթություն: Այստեղ նա հիմնավորապես տիրապետում է քերթողական արվեստին, հունական դիցաբանությանը, մատենագրությանը, ծանոթանում աստվածաբանությանը, փիլիսոփայությանը: Ուսումը ավարտելուց հետո ծովային ճանապարհով վերադառնում են Աթենք, սակայն հակառակ հոսանքները նրան հասցնում են Հռոմ, որտեղից գալով Աթենք՝ Կ. Պոլսի վրայով վերադառնում է Հայաստան 440թ.-ից հետո, երբ հռչականուն ուսուցիչները՝ Սահակը և Մեսրոպը արդեն մահացել էին: Ուսուցիչների մահից հետո, ինչպես երևում է, գլուխ է բարձրացնում ասորական կողմնորոշման պարսկասեր եկեղեցականների մի հոծ զանգված, որ սկսում է հալածել հունական մշակույթի ավանդներով սնված ու դաստիարակված Խորենացուն և նրա ուսումնասկիցներին՝ նրանց մեղադրելով հունասիրության կամ հունական կողմնորոշման մեջ: Հակառակ այս հալածանքի, այնուամենայնիվ վայելելով մեծ հեղինակություն, նա շարունակում է իր ուսումնակրթական գործունեությունը, և իր դպրոցական ընկերոջ՝ Գյուտ Արահեզացի կաթողիկոսի (461-478թթ.) միջոցով ստանում եպիսկոպոսական աստիճան՝ նշանակելով Բագրևանդի թեմի առաջնորդ:

Խորենացին մատենագրական հսկա ժառանգություն է թողել: Նրա գրչին են պատկանում պատմագրական, ճառագրական երկեր, շարականներ, տաղեր:

Բացի «Պատմութիւն հայոց» կոթողային աշխատությունից, որ ավարտված էր 482թ.-ից առաջ (բնագրային լրացումներով, տպ.Եր., 1991, նաև՝ ՄՀ, Բ, էջ 1743-2121), Խորենացուն պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ երկերը.

Ա. Հայերեն ձեռագրերում Խորենացու անունով հայտնի է «Աշխարհացոյց Մովսեսի Խորենացւոյ յաւելուածովք նախնեաց» երկը, որը նրանում առկա հետամուտ տվյալների պատճառով երկար ժամանակ համարվում էր Անանիա Շիրակացու աշխատություն: Սակայն փաստական նյութի առավել ուշադիր, անաչառ քննությունն ու հետամուտ տվյալների բացառումը թույլ տվեց Բ. Հարությունյանին եզրակացնել, որ «այս աշխարհագրական երկը, ինչպէս հաւաստում են գործնականում բոլոր ձեռագրերը, իրոք պատկանում է հանճարեղ Մովսէս Խորենացու գրչին*: Չի բացառւում, որ «Աշխարհացոյց»-ի ստեղծման գաղափարը, ինչպէս «Պատմութիւն Հայոց»-ի դեպքում, ծնուել է Սահակ Բագրատունու ուղեղում, և միս ու արյուն է ստացել Հայոց պատմահօր կողմից: Եթե «Պատմութիւն Հայոց»-ը գաղափարական զէնք էր հայ ապստամբների ձեռքում, որը նրանց ազատագրական պայքարի էր մղում յանուն Հայաստանի անվտանգութեան վերականգնման, ապա «Աշխարհացոյց»-ը ի դեմս Մեծ Հայքի նկարագրութեան, իրենից ներկայացնում էր քաղաքական ծրագիր, որը ապստամբներին մատուցում էր վերականգնուելիք Հայոց թագաւորութեան յստակ եւ որոշակի սահմանները» (ՄՀ, Բ, 2136):

Բ. Սրանցից զատ Խորենացու գրչին է վերագրվում նաև Հռիփսիմյանց ճանապարհորդության պատմությունը (ՄՀ, Բ, 2193-2196): Խոսքն ուղղելով երկի պատվիրատուին՝ հեղինակը նկատում է, որ այս պատմությունը թեպետ չկա «ի յոլովից ճոխաբան պատմութեանց», սակայն առկա է բազում հույն մատենագիրների գրություններում, և նա հասու լինելով «զմիտս ճառից, որ հեռի էր ի ստութենէ և լի ճշմարտութեամբ, կարգեցի քեզ ի գիրս յայսմ, որում ոչ զոք կարծեմ ընդդիմանալ ի միտս ունողացն, բայց միայն եթե ոք ստութեան հաճեալ, յոճ պատմութեանս քակել ջանայցէ»: Հռիփսիմյանց պատմութիւնը շարադրելիս, Խորենացին մասնավորաբար առաջնորդվել է Դավիթ Հռոմայեցու «Եկլեսիաստես» խորագրով մի գրվածքից, որին նա ծանոթ է եղել Հունաստանում եղած ժամանակ: Հեղինակը ցավով արձանագրում է, որ հակառակ իր ցանկության, նրան չի վիճակվել թարգմանել այդ ուշագրավ պատմությունը: Հակառակ ծեր և հիվանդ լինելուն, նա այդուհանդերձ ձեռնարկում և շարադրել Հռիփսիմյանց պատմությունը, որ, ինչպես նկատում է հեղինակը, «սակայն մի երկրորդեցի ի նորո գրոցս, զոր քաջ քարտուղարն թողեալ Ագաթանգեղոս, որ եւ ոչ կարէր զամենայն զբանս եւ զգործս ի միտսն ծովացուցանել, մնալով և այլոց եւս»: Ըստ այսմ Խորենացին, հենվելով Դավիթ Հռոմայեցու հիշյալ գրության վրա, լրացնում է այն թերին, որ կա Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ Հռիփսիմյանց կույսերի վերաբերյալ: Հռոմի կայսերական տոհմից սերած ս. Հռիփսիմեն իր ընկերուհիների հետ ս.Գայանեի առաջնորդությամբ, խուսափելով Դիոկղետիանոս կայսեր՝ քրիստոնյաների դեմ հարուցած հալածանքներից՝ հեռանում են Հռոմից: Ուխտավոր կանանց առաքելագործումի հանգրվանները դառնում են Ալեքսանդրիան, Երուսաղեմը (ուր այլցելում են սուրբ վայրերը՝ «Գեթսեմանի ս. գերեզման Աստուածածնին»):

* Ժէ դ. հեղինակ Ստեփանոս Դաշտեցին Խորենացուն համարում է Աշխարհացույցի հեղինակ. տե՛ս նրա «Կոչնակ ճշմարտութեան», ՄՄ, ձեռ. 9049, թ. 179ա:

Այնուհետև, ըստ տեսիլքի, Աստվածածնից կարգադրություն է ստանում «գնալ ի Հայք յերկիրն Արարատեան»՝ իրենց հետ վերցնելով Տիրամոր պատկերը: Ճանապարհին նրանք այցելում են Եդեսիա, ուր երկրպագում են փրկչական պատկերին: Նրանց մի մասը ճանապարհը շարունակելով, հասնում է Բզնունյաց գավառի Խլաթ քաղաք, այնտեղից Մոկաց գավառ, «Կճաւն կոչեցեալ տեղի», ուր ս.Խաչի զորությամբ հալածում են դևերին, բժշկում խեղվածներին: Խորշելով օրավուր աճող իրենց փառքից, կուսանաց խումբը գաղտնի տեղափոխվում է Կորդուք (այստեղ ևս կատարում հրաշքներ), Տմորիք, այնուհետև ճանապարհորդում Հայաստանի տարբեր վայրեր: Կույսերի հարատև աղոթքներով քարանում են «վիշապք երկու դիւացեալք եւ սեւացեալք», որոնց մինչ այդ կույս աղջիկներ և պատանիներ էին զոհ մատուցում Խորածորի բնակիչները: Կորիթ կոչ-վող գյուղում նրանք կործանում են կուռքերի արձանները, հաստատում փայտե ս.սեղան: Տոսպ գավառում Վանի դիմաց կառուցում են մատուռներ և այնտեղ զետեղում ս.Խաչի հրաշագործ բեկորը: Ավարտելով իր պատմությունը՝ հեղինակը նկատում է, որ Հռիփսիմ-յանց կույսերի հետագա ընթացքի և սխրական նահատակության վերաբերյալ «ուսցիս ի յԱգաթանգեղայ պատմութեանցն»:

Խորենացու այս երկում մեկտեղված ու միահյուսված են պատմագրական, սրբա-խոսական, աղոթագրական և մեկնաբանական ժանրերը: Եթե առաջին երկու ժանրերը տիրապետող են այստեղ, ապա վերջին երկուսը դրսևորվում են մասնակիորեն: Այսպես, աղոթագրական ժանրին պատկանում է ս. Գայանեի Աստվածածնին ուղղած աղոթքը (2194): Մեկնաբանական ժանրին է պատկանում հետևյալ դրվագը. Պատմելով ս. Գայանեի կողմից Հռիփսիմե կույսին տերունական Խաչի սրբազան մասունքը նվիրելու մասին՝ հեղինակը նկատում է, որ ս.Գայանեն «առաւել փափաքմամբ եւ երկիւղիւ առեալ արկանէր ի պարանոց սրբոյ մեծին Հռիփսիմեացց, որպէս եւ յայնժամ յականջսն Ռեբեկայ զգինդսն՝ հարսնանալ հաւրն հաւատոյ Աբրահամու, թէպէտ և ոչ նման, այլ երկոքին ի խորհուրդ եկեղեցոյ»: Այս բացատրությամբ հեղինակը խորհրդաբանորեն նույնացնում է «Հռիփսիմեի պարանոցի ս. Խաչի մասունքը ու Ռեբեկայի ականջօղերը, եթե Ռեբեկայի ականջօղերը նշանակն են հավատքի հոր՝ Աբրահամին հարսնանալու, ապա ս. Հռիփսիմեի պարանոցի Խաչի մասունքը նշանակն է Քրիստոսին հարսնանալու: Երկու դեպքում էլ ակնարկվում է եկեղեցու խորհուրդը:

Հեղինակը տեղյակ է Պատրոնիկե թագուհու, Խաչգյուտի պատմությանը, ինչպես նաև՝ հայրախոսական ժառանգությանը, ինչը պարզորոշ երևում է «եւ կանայքն զգաստանային՝ նախանձ ունելով Աստուածածնին, Քրիստոսի լինելով մայր, որպէս ասաց ոմն ի հարցն» բառերից, որոնք ակնարկում են ս.Գրիգոր Նազիանզացու «Ի Յայտնութիւն Տեառն» Ճառի համապատասխան միտքը (ՄՄ, ձեռ.1500, թ.724): Ի դեպ, Նազիանզացին ներկա է նաև Խորենացու Պատմության մեջ (Կ. Մուրադյան, 1983, էջ 126-142):

Գ. Մովսես Խորենացու անունով հայտնի են մեղեդիներ նվիրված Գյուտ Արահեզացի կաթողիկոսին (469-477) և Տրդատ թագավորին (298-330): Եթե առաջինում փառաբանա-

կան ծայնարկություններով տարփողվում են կաթողիկոսի քահանայապետական արժանիքները, ապա երկրորդում հինկտակարանային դեմքերի (Եզեկիա, Հեսու, Դավիթ) և դեպքերի վկայակոչումով գնահատվում է այն նպաստը, որ Տրդատ թագավորը բերեց Հայոց դարձին (տպ. «Գանձարան հայ հին բանաստեղծութեան», աշխատութ. Պ. Խաչատրյանի, Եր., 2000, էջ 45-47, նաև՝ ՄՀ, Զ, էջ 985-986):

Ըստ շարականագիրների վերաբերյալ մատենագիտական ցանկերի, Խորենացու գրչին են պատկանում Ճրագալոյցի, Ծննդյան, Տյառնընդառաջի, Հարության, Հոգեգալստյան, Վարդավառի, Աստվածածնի վերափոխման կարգաց շարականները, որոնք օրհնություններ, մեծասցուսցեներ, հարցեր, ճաշու երգեր են:

Դ. Խորենացու անունով մեզ է հասել նաև Վարդավառի ճառը, որ ձեռագրերում հայտնի է «Երանելույն Մովսիսի Քորենացւոյ սուրբ և ընտրեալ վարդապետի արարեալ, որ ի Կարիաթարիմ, որ բերէ զտաւն Վարդավառի» խորագրով: Կիրակոս Գանձակեցին այս երկը հիշատակում է Խորենացու երկերի շարքում: Սակայն իմաստային և ոճական տարբերությունները ենթադրել են տալիս, որ այս ճառը պատկանում է մեկ այլ Մովսեսի՝ ապրած հավանաբար Է դարի կեսերին (տե՛ս Մովսես Քերթող):

Ե. Մաշտոց ծիսամատյանի «Օրհնութիւնաբեր ցուցակում» նշվում է, որ Մովսես թարգմանիչը Սահակ Պարթև հայրապետի հրահանգով գրոց գյուտի 3-րդ տարում մեկնում է Նազիանզ քաղաքը և այնտեղից բերում ու թարգմանում է Գրիգոր Նազիանզացու գրած Սեղանօրհնեքի (կալի և հնձանի) կանոնը: Սակայն այս Մովսեսը չէր կարող Խորենացին լինել, քանզի գրոց գյուտի 3-րդ տարում (408թ.) Խորենացին ամենայն հավանականությամբ դեռ ծնված էլ չէր:

Զ. Խորենացու անվամբ մեզ հասած անհարազատ երկերից է «Մեկնութիւն կարգաց եկեղեցւոյ» աշխատությունը («Լրաբեր», 1972, N 11), որն իբրև «Մովսես Քերթողի» երկ է հիշատակվում Խոսրով Անձևացու ժամակարգության մեկնության և Գրիգոր Արշարունյաց քորեպիսկոպոսի Ընթերցուածոց մեկնության մեջ:

Է. Այս երկերի շարքում է նաև «Պատճառ վասն սուրբ մարգարէից» գործը, դավանաբանական մի գրություն՝ «Յաղագս ի յոլովիցն կատարեալ կենդանի ընդե՞ր մի բնութիւն…» սկսվածքով և Քերականի մեկնության նվիրված երեք միավոր, որոնցից մեկի լուսանցքներում առկա են նաև Դավիթ Անհաղթի, Ստ.Սյունեցու, Մագիստրոսի, Համամ Արևելցու, Արիստակեսի և Գևորգ Սկևռացու անունները:

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 276-322, 394-396, 653-657: Դուրյան, 1933, էջ 96-99, 111-116: Զամինյան, 1914, էջ 108-17: Զարբհանալյան, 1897, էջ 350-387: Պողարեան, 1971, էջ 14-17: Քիպարեան, 1994, էջ 185-207:

ՄԱՄԲՐԷ ՎԵՐԾԱՆՈՂ

Մամբրեն Մովսես Խորենացու կրտսեր եղբայրն է: Նա Սահակի և Մեսրոպի աշակերտներից է: Մեկնաբանական հմտությունների պատճառով կոչվել է Վերծանող: Մովսես Խորենացուց և Դավիթ Անհաղթից հետո եկեղեցական մատենագրության մեջ նա ամենայն իրավամբ դասվել է փիլիսոփայից կարգը: Իր աշակերտակից ընկերների հետ Մամբրեն եղել է մշակույթի նշանավոր կենտրոններ Աղեքսանդրիա, Աթենք և Բյուզանդիոն քաղաքներում ամենուրեք վայելելով անվերապահ հարգանք ու պատիվ: Ենթադրելի է, որ այսպիսի հռչակ ունեցող մի անձ, պետք է որ ոչ քիչ թվով մատենագրական երկեր թողներ:

Դատելով Մամբրեի անվամբ հայտնի երկերից՝ նա եղել է խոսքարվեստի նրբություններին քաջատեղյակ մի հեղինակ և, ինչպես երևում է, իր կարևոր մասնակցությունը բերել հայ թարգմանական գործին: Ըստ մասնագետների, նրա մատենագրությունը պատկանում է հայ վաղ միջնադարյան մշակույթի մեջ նշանակալից դեր կատարած հունաբան դպրոցի առաջին փուլին՝ 450-ականից 480-ական թթ:

Մամբրե Վերծանողի մատենագրությունը բազմաժանր է. այն բաղկացած է ճառերից, իմաստասիրական, քերականական երկերից: Հեղինակի անունով հայտնի կամ նրան վերագրելի են հետևյալ ճառերը.

Ա. <u>Ի Ծնունդն Փրկչին ասացեալ եւ ի Ծնունդ նորին ութ աւուրն, այդ է՝ մկրտութիւն </u>(տպ. «էջմիածին», 1992, Ա-Բ-Գ, էջ 90-98 նաև ՄՀ, Ա, էջ 1130-1136):

Այն, որ այս ճառն իրապես պատկանում է Մամբրե Վերծանողի գրչին, հաստատվում է ոչ միայն խորագրի պարզ ու մեկին տեղեկությամբ, այլև լեզվաոճական տվյալներով: Ճառում կենցաղավարում են մի շարք բառեր, որոնք առկա են միայն Մամբրե Վերծանողի ճառերում: Այդպիսիներից են օրինակ «արարչեղեն», «կարապետական», «քաջածայնապես» (քաջածայնաբար) բառերը, որոնք Նոր Հայկազյան բառարանը վկայաբերում է Մամբրեի անունով: Ինչպես հեղինակի անվամբ հայտնի երկերում, այստեղ ևս կիրառված են հունաբան հայերենին բնորոշ ձևեր ու դարձվածքներ: Ճառը երևան է հանում ոչ միայն մեկնաբանական արվեստի օրենքներին քաջագիտակ հեղինակին, այլև հմուտ բառաշինարարին: Այստեղ առկա են գլխավորապես հունաբան հայերենի հետևողությամբ հորինված բառամիավորներ, որոնք բացակայում են Նոր Հայկազյան բառարանում (դրանց թիվը 22 է. տե՛ս «էջմիածին», 1992, Ա-Բ-Գ, էջ 91): Մամբրեի այս ճառն իր որոշակի ազդեցությունն է թողել հետագա մատենագրության վրա: Այս մասին են վկայում այն բառերն ու արտահայտությունները, որոնք կիրառված են Սահակ Ձորափորեցու «ՅԱրմաւենեաց օր» ճառում: Առավել բնորոշ է հետևյալ համապատասխանությունը:

<u>Մամբրե Վերծանող</u>	<u>Սահակ Ձորափորեցի</u>
Ուստի սկզբնաւորեալ զտէրութեան կատարէր սքանչելագործութիւնս և <u>զաս-</u>	Նշանակէ <u>զաստուածացելոյ հակառակամարտին ճոխութիւն ի տիեզերապետ-</u>

տուածացեալ հակառակամարտն ի տիեզերապետութենէ լուծեալ արտաքս ընկենոյր...	տութենէ լուծանել ընդ ոտիւք մեռուցէ…

(Տե՛ս «էջմիածին», 1992, Ա-Բ-Գ, էջ 91):

Բ. Ճառ ի յարութիւն Ղազարու:

Գ. Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթի:

Դ. Նորին ի մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ:

Ե. Նորին յաղագս եկաւորութեան Փրկչին յԵրուսաղէմ:

Բ-Ե. Միավորները տպ. Մատենագրութիւնք նախնեաց շարքի հետևյալ հատորում. Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի Վերծանողի եւ Դաւիթ Անյաղթի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 35-54: 55-75, 76-87, 88-93, իսկ Բ-Ե միավորները առանձին գրքով՝ Մամբրէ՝ Վերծանողի Ճառք, Վենետիկ, 1832, Բ տպ., 1894, նաև՝ ՄՀ, Ա, էջ 1095-1136:

Բ. Ղազարու Հարություն նվիրված բազում ճառեր կան Արևելաքրիստոնեական մատենագրության մեջ: Դրանցից մի քանիսը թարգմանվել են հայերեն: Մասնավորաբար հայտնի են ս. Հովհան Ոսկեբերանի՝ այդ նյութին նվիրված ճառերը (PG. t 58, 963-1054), որոնցից 4-ը Ե դ. թարգմանվել են հայերեն (տպ. Ճառք, 1861, էջ 447, 466, 479-501): Ընդօրինակվելով Մամբրեի ճառերի հետ, դրանք հաճախ շփոթ վերագրումով ընծայվել են առավել հռչակված Ոսկեբերանի գրչին և հետագայում այդպես կենցաղավարել: Միշտ նույն շփոթով Ճառս կենցաղավարել է նաև «Երանելւոյն Եղիշայի հայոց վարդապետի» անունով (ՄՄ ձեռ. Թիվ 3782, ԺԲ դ.): Սակայն քննությունը պարզում է, որ այս երկը ո՛չ Ոսկեբերանինն է, և ո՛չ էլ Եղիշեինը, քանզի այն բացակայում է Ոսկեբերանի մատենագրական ժառանգության հունարեն բնագրերում, իսկ լեզվաոճական առանձնահատկություններով էլ տարբերվում Եղիշեի լեզվից և ոճից: Նյութը Հովհաննեսի Ավետարանից քաղված լինելու պատճառով ձեռագրերում հանդիպում է նաև «Յովհաննու Աւետարանի մեկնութենէն ասացեալ» խորագրով, ինչը ենթադրել է տալիս, որ այս ճառը մեկ հատվածն է Մամբրեի հեղինակած Հովհաննու Ավետարանի մեկնության, որը սակայն մեզ չի հասել: Երկը շարադրված է այլաբանական մեկնության հայտնի եղանակների հմտալի կիրառումով: Այսպես, Հիսուսին ընդառաջ գնացող Մարթային և տանը նստած Մարիամին ճառագիր հեղինակը այլաբանությունն է նկատում արտաբերվող խոսքի և խորհուրդների բնակարանի՝ սրտի: Իբրև արտաքին և ներքին արժեքներ երկուսն էլ հավասարապես դրվատելի են՝ «մինն իբրեւ զբան բերանոյ եւ միւսն իբրեւ զսիրտ աման խորհրդոյ: Սիրտն ի տեղին հաստատուն կառուցած, բանն թարգման սրտին՝ ընթացաւ յառաջագոյն եւ պատմեաց զպաղատանս սգաւոր սրտին ի լսելիս այնորիկ, որ եկեալ էր դառնալ զուգն ի տանէ սիրելւոյն»: Ճառն աչքի է ընկնում պատկերների շենշող գեղեցկությամբ, լեզվի և ոճի բացառիկ պեսպիսությամբ: Հեղինակը տիրապետում է մեկնաբանելու արվեստին, կարողանում է Ղազարու հարության մասնավոր փաստի մեջ մեծ ու տիեզերարժած խորհուրդներ նշմարել և իրեն հատուկ շնորհով մեկնաբանել: Այս արժեքների շնորհիվ,

Մամբրեի ճառը կարևոր տեղ է զբաղեցնում եկեղեցու նշանավոր վարդապետների համաբնույթ ճառերի շարքում (հրատ. ՄՀ, Ա, էջ 1095-1107):

Գ միավորը Բ-ի վերարծարծյալ ընդարձակ ճառային տարբերակն է, որը շարադրվել է Մամբրեի իսկ ջանքերով:

Հեղինակի այս ճառին արժանիքներով զիջում է նրա մյուս ճառը. «Ի մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ»: Այս պատճառով ոմանք կասկածել են ճառիս հեղինակային պատկանելության վրա: Սակայն Կիրակոս Գանձակեցու որոշակի վկայությունը. «Մամբրէ Վերծանող ասաց ներբողեան ի յօրն արմաւենեաց ի գալուստն Քրիստոսի յԵրուսաղէմ յաւանակաւ») փարատում է այս կասկածը (ՄՀ, Ա, էջ 1120-1127):

Մամբրեի ճառերի լայն կենցաղավարության մասին է վկայում այն փաստը, որ դրանք ճանաչում են վայելել արդեն վաղ միջնադարում և ըստ այսմ հաճախակի ընդօրինակվել: Այս մասին են վկայում այդ ճառերի հնագույն (Ժ-ԺԱ դդ.) ընդօրինակություններից պահպանված նշխարները (տե՛ս ՄՄ թիվ 1921, 4997 ձեռագրերի պատառիկ-պահպանակները), որոնք պարունակում են հատվածներ Բ, Ե միավորներից:

Զ. Թովմա Արծրունու մի վկայության համաձայն (ՄՀ, ԺԲ, էջ 88) Մամբրե Վերծանողը հեղինակել է նաև պատմագրական մի երկ՝ նվիրված Արծրունյաց տոհմի վաղնջական շրջանին: Սակայն այդ երկը մեզ չի հասել: Նրա պատմագրական մի երկասիրությունից վկայություններ է զետեղել իր հայերեն-լատիներեն բառարանում ԺԷ-ԺԸ դդ. նշանավոր հեղինակ Ստեփանոս Ռոշքա Կամենացին: Նույն բառարանում քաղվածքներ են բերված նաև Մամբրե Վերծանողի մեկնաբանական մի աշխատությունից:

Է. Մամբրե Վերծանողի մեզ հասած իմաստասիրական միակ երկը՝ «Հարցմունք Մամբրէի, որ Գիտակ էր արտաքին փիլիսոփայութեան եւ պատասխանիք Դաւթի եռամեծի եւ անյաղթ փիլիսոփայի» խորագրով հարցուպատասխանին է (ՄՄ, թիվ 1555, թ. 285ա-90ա), որ մաս է կազմում «Էակաց» գրքի: Այն ունի դավանաբանական, մասնավորաբար, քրիստոսաբանական բնույթ:

Ը. Մամբրե Վերծանողի մեզ ամբողջապես չհասած «Մեկնութիւն քերականի» երկի մի հատվածն է Դատումն քերդածաց սկսվածքով միավորը (ՄՄ. Ձեռ. թիվ 2382, Ն. եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Ս. Յակոբեանց, հտ. Դ, Երուսաղեմ, 1969, էջ 558, նաև՝ ՄՀ, Ա, էջ 1137), ուր դրսևորված են հեղինակի քերականական գիտելիքները:

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 170-179:

Բիւզանդացի Ն., 1900:

Դուրյան, 1933, էջ 96-99: Զամինյան, 1914, էջ 98: Զարբհանալյան, 1897, էջ 388-901: Պողարեան, 1971, էջ 21-23: Քիպարեան, 1994, էջ 155-157: Քէշիշեան Ա. աբղ., Մամբրէ

Վերծանող, «Հասկ» հայագիտ. տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ տարի, 1997-2001, Անթիլիաս-Լիբանան, 2001, էջ 29-48:

ԱՆԱՆՈՒՆ «ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ ԹԱԴԷՈՍԻ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ...» ԵՒ «ԳԻՒՏ ՆՇԽԱՐԱՑ»ՍՈՒՐԲ ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՔՅԱԼԻ ԵՒ ՍԱՆԴՈՒԽՏ ԿՈՒՅՍԻ

Ա. Ըստ հ. Ղևոնդ Ալիշանի, **Վկայաբանութիւնը** (տպ., ՄՀ, Գ, էջ 5-18), շարադրվել է Թադեոս առաքյալի աշակերտների կողմից, «եւ ի սկիզբն ոսկեակ դարու մերոյս թարգմանութեան փոխաբերեալ ի հայ գիր եւ բան»: Նրա կարծիքով, թարգմանությունն իրականացվել է Խորենացուց առաջ, քանզի վերջինս նշում է, թէ իրենից առաջ ուրիշները մանրամասն պատմել են Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի մասին (Գիրք Բ, գլ. ԼԴ, նաև՝ Բուզանդ, Պատմութիւն, դպ. Գ, գլ.Ա): Ալիշանը նույնիսկ հակված է կարծել, թե իբրև թարգմանիչ հիշատակված Սամվել եպիսկոպոսը թերևս Շմուել ասորին է, որ Սահակ Պարթևի ժամանակ նրան հակառակ կաթողիկոս էր կարգված հայոց վրա: Այս վերագրումը, սակայն, իրավացիորեն վիճարկվում է. բանն այն է, որ ասորի գրականության մեջ բացակայում է նման մի երկ: Երկրորդ՝ այս հիմամբ, բնականաբար, Շմուելը չէր կարող թարգմանել այն, քանզի երկի բովանդակությունն ինքնին հակառակ է Շմուելի եւ նրա հաջորդների եկեղեցա-քաղաքական գործունեությանը: Երրորդ՝ «թարգմանել» նշանակում է «աւանդել, մեկնել, ճառել, պատմել»: Տվյալ դեպքում այն կիրառված է հենց «աւանդել, պատմել» իմաստով: Ուրեմն իբրև թարգմանիչ հիշված Սամվել եպիսկոպոսը ոչ թե **Վկայաբանութեան** թարգմանիչն է, այլ թերևս տեղայնացնողը ասորերեն (այսօր անհայտ) վաղնջական զրույցի կամ դրա հեղինակը, որ Սահակ Պարթևի կամ Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտներից էր:Բ. Յաջորդ՝ «Գիւտ նշխարաց…» միավորը (տպ., ՄՀ, Գ., էջ 19-22) շարադրվել է Հովհաննես Մանդակունի կաթողիկոսի և Վահան Մամիկոնյան Հայոց մարզպանի և սպարապետի օրոք տեղի ունեցած նշխարների գյուտից, այն է՝ 485 թ. հետո: Այդ շրջանում Հայոց եկեղեցին աստիճանաբար հստակում է իր դիրքորոշումը Քաղկեդոնի և նեստորական եկեղեցու նկատմամբ: Իր դիրքերի ամրացման համար նա բնականաբար պետք է դիմեր նշխարների գյուտի պատմությանը:Ի մի բերելով՝ կարելի է արձանագրել, որ եթե Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը շարադրվել է հայ իրականության մեջ Ե դ., ապա առաքյալի նշխարների գյուտի պատմությունը՝ Ե-Զ դդ. սահմանագլխին, երբ դավանաբանական վեճերի սաստկացման շրջանում հրամայական անհրաժեշտություն էր դարձել ոչ միայն Եկեղեցու դավանական ինքնորոշումը, այլև առաքելական ակունքների վկայակոչումով նրա հաստատագրումն՝ իբրև պատմական աներկբա իրողություն:

Գրականություն

Աբդալբեկյան, 1971: Տեր-Դավթյան, 2011, էջ 40-41:

Ս. Շուշանիկի վկայաբանությունը

Ս. Շուշանիկի վկայաբանությունը (տպ. ՄՀ, Գ, էջ 27-48) շարունակությունն է այն սրբախոսական ավանդի, որ անթեղված է ս. Եղիշեի նշանավոր վիպասքի մեջ: Այն գրապատմական հայելացումն է Վարդանանց հերոսամարտից մինչև Վահանանց շարժումն ընկած ժամանակի:

Ս. Վարդան Մամիկոնյանի դուստրը՝ Վարդենին կամ Շուշանիկը տիպար քրիստոնյային վայել զգաստությամբ հանձն է առնում կամավոր նահատակությունը՝ մի կողմից ձերբազատվելու համար հավատուրաց ամուսնու հալածանքից և մյուս կողմից հավատարիմ մնալու քրիստոնեական բարձր սկզբունքներից սերող Մամիկոնյան տան նվիրական ավանդներին:

Յարդ բանասիրական միտքը մի հստակ եզրակացության չի հանգել Վկայաբանության շարադրման ժամանակի, հեղինակային պատկանելության, խմբագրական տարբերակների վերաբերյալ: Ըստ Ղազար Փարպեցու վկայության, Շուշանիկի ամուսինը՝ Վազգենը, դավադրության համար մահվան է դատապարտվել Պերոզ արքայի 25-րդ տարում, այն է՝ 482 թ.: Քանզի որ այս փաստը չի արձանագրված Վկայաբանության մեջ, նշանակում է, այն շարադրվել է դրանից առաջ: Հայտնի է, որ Վազգենը Տիզբոն է գնացել և կրոնափոխ եղել Պերոզի 8-րդ տարում (467 թ.): Սրան հաջորդել է Շուշանիկի բանտարկության, սխրական կյանքի 6 տարին, իսկ յոթերորդ տարվա սկզբին, այսինքն՝ 475 թ. Քաղոց (Հոկտեմբեր) ամսի 17-ին նա կնքել է իր մահկանացուն: Ըստ այսմ Վկայաբանությունը գրվել է 475-482 թթ.: Այս թվականների միջակայքում շարադրված նախնական այդ տարբերակը հիմք է դարձել հայկական 2 ընդարձակ անանուն խմբագրությունների և ս. Շուշանիկի խոստովանահոր՝ Անդրեաս կրոնավորի ու ս. Հակոբ երեց Ցուրտավեցու (ըստ վրացական պատումի սրբուհու խոստովանահոր) գրական մշակումների համար: Սրանց հետևողությամբ Ժ դ. հեղինակ Ահարոն Վանանդեցին կազմել է մեկ այլ խմբագրություն, որին ծանոթ են Ուխտանեսը և Գրիգոր Խլաթեցին;

Առկա է նաև վկայաբանության հայսմավուրքային համառոտ տարբերակը որը հիմնված է Հայկական ընդարձակ տարբերակի վրա: Վաղ միջնադարում կենցաղավարել է սրանից կատարված վրացերեն թարգմանությունը: Թարգմանություններն ու խմբագրական տարբերակները հայագիտության և վրացագիտության մեջ կյանքի են կոչել բյուրածալ խնդիրներ՝ կապված նախօրինակի լեզվի և տարբերակների հարաբերակցության հետ:

Եթե Շուշանիկը Հայոց և Վրաց եկեղեցական միության շրջանում ընդհանուր ճանաչման արժանացած սրբուհի էր, ապա եկեղեցական տրոհումից՝ Է դարից հետո, նոր իրավիճակի թելադրանով հայկական խմբագրության մեջ պետք է ընդգծվեր քրիստոնեական սրբության նկատմամբ Մամիկոնյան տոհմի որդեգրած ավանդական

հավատարմության, հայենասիրության ոգին, մինչդեռ վրացական խմբագրության մեջ տիրապետող է «պատմականացման տանող դրուագների ու ազգագրական նկարագիր հաղորդող մանրամասների կշռոյթը»: Այս հիմամբ պրոֆ. Պ. Մուրադյանը եզրակացնում է, թե «հայկական տարբերակը նախնական ներկայացնելու բաւական կռուաններ ունի. խօսքը վրացերէն ընդարձակ բնագրում առկայ հայկաբանութիւններին չի վերաբերում: Քննութիւնց պարզւում է, որ «Ցուրտաւայ եկեղեցւոյ հայալեզու իշխանութիւնը» իրեն պարտաւորուած պետք է զգար պահպանել Շուշանիկի վկայարանում կատարուող հայալեզու ժամասացութիւնը, որ Կիտիոն կաթողիկոսի պահանջով է դ. արշալոյսին դարձել էր երկլեզու՝ հայերէն և վրացերէն: Ս. Շուշանիկի յիշատակի օրը սահմանուած էր մինչ այդ, եւ ընթերցուելիքն էլ, բնականաբար պիտի լինէր հայերէն» (ՄՀ, Գ, էջ 25-26):

Գրականութուն

Պ. Մ. Մուրադյան, Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը. Բնագրեր եւ հետազոտություն, Եր., 1996: **Ք. Տեր-Դավթյան**, 2011, էջ 99-109:

ԱՆԱՆԻԱ ՍՅՈՒՆԵՑԻ (ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ)

Հայերեն ձեռագրերը «Անանիա վարդապետի» անվամբ մեզ ավանդել են «Ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառը (տպ. ՄՀ, Ա, էջ 1145-1151): Հ.Ս. Անասյանի մեծարժեք «Հայկական մատենագիտության» մեջ այն զետեղված է «Անանիա վարդապետի» անվամբ, հեղինակային պատկանելությունն անհայտ երկերի շարքում (հտ. Ա, էջ 788-89): Ուստի բնականորեն հարց է առաջանում. Է-ԺԱ դդ. հայ մատենագրությանը հայտնի Անանիաներից (Սյունեցի կամ Թարգմանիչ` Ե դ., Շիրակացի` Է դ., Մոկացի` Ժ դ., Նարեկացի` Ժ դ., Սանահնեցի` ԺԱ դ.) որի՞ն կարող է պատկանել կամ վերագրվել այս երկը:Ճառը պարունակող ձեռագրերը Տոնապատճառ ժողովածուներ են: Ինչպես հայտնի է, այս ժողովածուի ստեղծումը ավանդությունը կապում է Արիստակես կաթողիկոսի (Դ դ.) անվանը: Ավելի ուշ, Տոնապատճառի «ձևավորման ու ճոխացման աշխատանքներին» իր մասնակցությունն է բերել Զաքարիա Ձագեցի կաթողիկոսը (855-875), «բայց թե ինչպես և ինչ չափով, հայտնի չէ»: Զաքարիա կաթողիկոսից զատ, հիշատակարանների վկայությամբ, Տոնապատճառ ժողովածուի ձևավորմանը մասնակցել են նաև մի շարք հեղինակներ: Սրանց մեջ ամենանշանավորը Սամվել Կամրջաձորեցին է` Ժ-ԺԱ դդ.: Բանասիրությունը ամենայն իրավամբ նրան է վերագրում Տոնապատճառի վերջնական կազմումն ու խմբագրումը: Ըստ Փ.Անթաբյանի, նրա կազմած Տոնապատճառն են ներկայացնում կամ նրան հարում Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի NN. 2021, 2039, 3795 ձեռագրերը: Խնդրո առարկա ճառը պարունակվում է վերջին երկուսում: Ճառը պարունակող Տոնապատճառ ժողովածու է նաև Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի N 1007 ձեռագիրը, որը գրչագրվել է ԺԱ-ԺԲ դդ.: Սակայն ի տարբերություն առաջինների ներկայացուցիչը հանդիսացող N 2021 ձեռագրի «զՏօնապատճառ գիրքս գովելի արարեալ է Կամրջաձորոյ սուրբ հօրն Սամուէլի» (թ. 1ա) ծանուցման, N 1007 ձեռագրի հի-շատակարանում կարդում ենք. «Եւ մերս բերաւ աշխարհի սրբոյն Ըստակիսէ բերաւ յետոյ կարգեալն ի Կիւրղէ: Արդ, զսոցա բանքս առեալ սրբոյ հայրապետին մերոյ Զա-քարիայի և այլ սրբոց վարդապետաց» լուսաւորեցին զամենայն հաւատացեալս ի Քրիստոս և ցուցին մեզ զտօնս և պատճառ նոցա…» (թ. 466բ): Ինչպես տեսնում ենք, հիշատակարանում բացակայում է Սամվել Կամրջաձորեցու անունը: Թվում է, այս հանգամանքը կարող է իր նպաստը բերել ճառիս հեղինակային պատկանելության պարզաբանման ուղղությամբ կատարվելիք հետազոտություններին: Ինչպես հայտնի է, ամեն մի ավանդություն հյուսվում է պատմական իրողության որոշակի ատաղձի վրա: Բացառություն չի կազմում ներկա պարագան ևս: Երկրորդ պարբերությունն, անշուշտ, ձևված է պատմական հիմքի վրա: Նախ այն խոսում է հայ իրականության մեջ Տոնապատ-ճառի կենցաղավարման ավանդական վաղեմության մասին և, երկրորդ` որ ժողովածուի կազմավորումն ու կազմավորման առաջին փուլը ավարտվել է Զաքարիա կաթողիկոսի օրոք, Թ դ. Երկրորդ կեսին նա գործուն մասնակցությամբ: Սա նշանակում է, որ թիվ N1007

ձեռագիրը այդ շրջափուլում կազմավորված ու, հավանաբար, հենց Զաքարիա կաթողիկոսի կողմից խմբագրված Տոնապատճառի մի տարբերակը կամ ներկայացուցիչն է: Սա հաստատվում է ոչ միայն արդեն վկայակոչված ավանդությամբ, այլև ձեռագրի պատկառելի հնությամբ (ԺԱ-ԺԲ դդ.): Ըստ երևույթին Տոնապատճառի այս նախնական տարբերակի հիման վրա է կազմված Սամվել Կամրջաձորեցու խմբագրած Տոնապատճառը, որի ներկայացուցիչը, ինչպես տեսանք, N 1007 ձեռագրից համեմատաբար ուշ ընդօրինակված NN 2021 (1184, ԺԷ դ.), 2039 (1357թ.), 3795 (1190 թ.) ձեռագրերն էին:Ելնելով փաստերի այսօրինակ հաշվառումից կարելի է ենթադրել, որ «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառը, մուտք գործելով Տոնապատճառ ժողովածուի մեջ Թ դ. Երկրորդ կեսին, պետք է որ մինչ այդ հայ մատենագրության մեջ կենցաղավարող և, ընդ որում, բավականաչափ հայտնի երկերից լիներ, այլապես նա չէր արժանանա Տոնապատճառի նման կարևոր ժողովածուի մեջ ընդգրկվելու պատվին: Այս հանգամանքը խոսում է ճառի ստեղծման վաղեմության մասին: Կասկած չի կարող լինել, որ այն գրված է Թ դարից առաջ: Սա նշանակում է, որ ճառը չի կարող պատկանել մեզ հայտնի, Ժ-ԺԱ դդ. ապրած ու ստեղծագործած, Անանիաներից և ոչ մեկին: Ուրեմն՝ ճառիս հեղինակ հիշվող «Անանիա վարդապետը» ապրել է Թ դարից առաջ:Ելնելով ճառի բառապաշարից և լեզվական որոշ հատկանիշներից՝ հավանաբար այն շարադրված է հունաբան հայերենի զարգացման վաղ շրջանում (450-480-ական թթ.): Ի թիվս մի շարք երկերի, այդ շրջանում են թարգմանվել նաև Փիլոն Եբրայեցու աշխատությունները: Որոշակի է փիլոնյան երկերի հայերեն թարգմանության ազդեցությունը խնդրո առարկա ճառի բառապաշարի վրա: Բացառված չէ, որ ճառում առկա անգծելի (անգիծ), բռնաբար (բռնագոյն), բազմաբեղուն չարն (չարն բազմաբեղուն), բնաւորական, բնաւորաբար, բնականաբար, բնականապէս, գոյացողաբար (գոյացութիւն), զուգընթաց-զոյգընթաց, սերմնական բանն (սերմնական իմն բան, սերմնական բանք), սկզբնատիպն, տարացուցիչ, տեսակ (այս և հետագա ընդգծումները մերն են – Հ.Ք.) բառերն ու բառակապակցությունները (փակագծերում բերված փիլոնյան նույնարմատ համարժեքներով) մուտք են գործել Փիլոն Եբրայեցու աշխատությունների հայերեն թարգմանությունից: Այն, ինչպես հայտնի է, տրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտ, թարգմանչաց դասի նշանավոր ներկայացուցիչ Անանիա Սյունեցուն: Հասկանալի է, որ միայն թարգմանության հեղինակը կարող էր իր կերտած կամ օգտագործած բառերը, իբրև արդեն ընտանի լեզվական միավորներ, կիրառել իր ինքնուրույն երկում: Հիմնվելով բառապաշարի ակնհայտ ընդհանրությունների վրա՝ ճառս անորոշաբար վերագրում ենք Անանիա Սյունեցուն (Թարգմանիչ): Այսօրինակ վերագրումն, անշուշտ, կարոտ է առավել համակողմանի հիմնավորման, սակայն, փաստերի սակավության պատճառով, այդ առայժմ բացառվում է:

Սկզբնաղբյուրների վկայությամբ, Անանիան Սյունյաց եպիսկոպոս է ձեռնադրվել Սահակ Պարթև կաթողիկոսի կողմից, գրոց գյուտից հետո, երբ Մաշտոցը կրկին այցելում է

Սյունիք: Համաձայն Ստեփանոս Օրբելյանի Անանիա եպիսկպոսը աթոռակալել է 42 տարի, շուրջ 415-457/58 թթ. (Օրբ. գլ. ՀԲ): Հակառակ հեթանոսական տարրի լուրջ ընդդիմության Անանիա եպիսկոպոսին հաջողվում է հաստատել և զորացնել Այունյաց թեմը (տե՛ս Ալեքսանյան Վ., 1999, էջ 70-72): Անդրադառնալով «Անանիա վարդապետի» անվամբ մեզ հասած երկերին՝ Հ. Բ. Սարգիսյանը դրանց շարքում, «Ի խաչելութիւն Պետրոսի» հետ, հիշատակում է նաև «Ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառը և նշում, թե դրանք «հաւանօրէն Շիրակացւոյն են և օտար բնագրէ թարգմանաբար յերիւրուած» (Սարգիսյան, 1899, էջ ԺԹ, տեղատակում): Անընդունելի համարելով այս կարծիքը («Ի խաչելութիւն Պետրոսի» ճառը Անանիա Սանահնեցու մատենագրական ժառանգությանը նվիրված մեր աշխատության մեջ վերագրում ենք Անանիա Սանահնեցուն (տպ, Ս.էջմիածին, 2000, էջ 72-74, 179-180), անհրաժեշտ է նկատել, որ թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը գերազանցապես ինքնուրույն երկեր են: Բայց սա չի նշանակում, որ «Ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառը կտրված է քրիստոնեական մատենագրության սրբախոսական ավանդներից: Քննությունը պարզում է, որ ճառի հեղինակը լայնորեն օգտվում է առաքյալի նահատակության մանրամասները պատմող «Վկայաբանութիւն առաքելոյն Պետրոսի» անկանոնից: Այստեղից վկայաբերվող հատվածներն ու առանձին արտահայտությունները ճառում հանգամանալից մեկնության են ենթարկվում: Ուրիշ խոսքով՝ այն ոչ այլ բան է, քան Վկայաբանության տվյալ հատվածի մեկնությունը և, այս առումով, հայ մեկնողական ճառագրության վաղագույն նմուշներից մեկը:

Մեկնողական այս ճառում լավագույնս դրսևորվում է հեղինակի աստվածաբանական, փիլիսոփայական կարողությունն ու այլաբանելու ծիրքը, հատկություններ, որոնք խոսում են հեղինակի տեսական պատրաստության մասին: Դրան կանդրադառնանք իր տեղում:Ինչպես երևում է «Անանիա վարդապետի» այս ճառը հայ միջնադարի մատենագրության մեջ ճանաչված և լայնորեն կիրառվող երկերից էր: Սա հավաստվում է խնդրո առարկա ճառի ու ԺԱ դարի նշանավոր մատենագիր Անանիա Սանահնեցուն վերագրելի «Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի» և Հովհաննու Ավետարանի մեկնության մաս կազմող «Ի խաչելութիւն Պետրոսի» խորագրով ճառերի համապատասխան հատվածների ներքոբերյալ զուգադրումով.

«Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ»կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի»	«Անանիա վարդապետի յաղագս Յովհաննու Մկրտչի»:
…Նոյնպես և Պետրոս **ուռճացեալ լիապատար լցեալ** Հոգւոյն Սրբով արտափայլեալ **լուսովն** լնոյր զշրջապատեալ ժողովուրդն…(Ճառից քաղված այս և հետագա վկայությունները բերվում են առանց հղումի):	… Խորշք **ուռճացեալ** լուսով առլցեալ լինին, զի յերևել ճշմարիտ լուսոյն, ամենայն խորք խաւարին խորհրդօք մարդկան ի բաց հալածեալ լինին…(Հ. Բ. Սարգիսեան, Անանիա թարգմանիչն…, էջ 17)… Յերկեակ եւթնեակս **ուռճացեալ,**

	լիապատար լուսով լցեալ՝ զբոլոր գիշերն լուսաւորէ…, անդ, էջ 25«յԱնանէ վարդապետէ ասացեալ ի խաչելութիւն Պետրոսի» Մինչև ի ծագս տիեզերաց են խաւսք նորա…անաւթ ընտիր և **ուռձալի լուսով լցեալ**:Ձեռ. N 2039, թ.24 բ:

Ընդգծյալ հատվածները վկայում են, որ Անանիա Սանահնեցին այդ երկերը շարադրելիս ձեռքի տակ է ունեցել «Անանիա վարդապետի» այդ ճառը և, ըստ անհրաժեշտության, օգտագործել ընդգծված արտահայտությունը:

«Ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառն ուշագրավ է հայ միջնադարի փիլիսոփայական, աստվածաբանական մտքի ուսումնասիրման համար: Ինչպես երևում է, հեղինակը քաջատեղյակ է վաղ հայրախոսական խորհրդապաշտությանը: Դրա հեռավոր արձագանքը ճառի հետևյալ հատվածն է. «որպէս ճառագայթք արեգականն տպաւորեալ ի ջինջ հայելւոջ և անտի նշոյլս արձակելով զմերձեւորսն լուսաւորեն, նոյնպէս և Պետրոս… լցեալ Հոգւովն Սրբով, արտափայլեալ լուսովն լնոյր շրջապատեալ ժողովուրդն…»: Ինչպես արևի ճառագայթներն են արտացոլվում հայելու մեջ և լուսավորում մերձավորներին, այնպես էլ Պետրոս առաքյալն, իբրև հայելի, իր մեջ արտացոլում է Ս. Հոգու լույսը՝ այն տարածելով իրեն շրջապատած ժողովրդի վրա: Այս միտքը այլափոխյալ անդրադարձն է Աստուծո հետ «հայելու» (♎♓❖ ♏ॐ♦◻◻♦◻◆) միջոցով հաղորդակցվելու վերաբերյալ սուրբգրային հետևյալ տողերի. «Այժմ տեսանեմք իբրեւ ընդ հայելի օրինակաւ, այլ յայնժամ դէմ յանդիման» (Ա Կորնթ. ԺԳ 12), «Բայց մեր ամենեցուն բացաւ երեսօք զփառսն Տեառն իբրեւ ընդ հայելի տեսեալ, ի նոյն պատկեր նորոգիմք», (Բ Կորնթ., Գ 18): Բաղդատաբանական իր ընդհանուր մտահղացման մեջ կապվելով այս դատողություններին՝ ճառի խնդրական հատվածը որոշակի աղերսի մեջ է հատկապես հայրախոսական աստվածաբանության հետ: Աստվածային արարչություն-հայելի սուրբգրային միտքը ներթափանցում է նաև նորպլատոնյան փիլիսոփայության մեջ: Սակայն եթե նորպլատոնականության մեջ նյութ-հայելին, իմաստասիրական հայտնի արժեքաբանությամբ, ենթարկվում է եռաստիճան կարգազատման (Միտքը, Հոգին, Նյութը, իբրև հայելացումը Մինասնականի), ապա քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ այն միաստիճան է և հանդես է գալիս նյութի, արարչության մեջ աստվածային լույսի ուղղակի արտացոլմամբ կամ հայելացմամբ: Մյուս կողմից, ինչպես նկատում է Շիչալինը, նյութ-հայելու՝ Պլոտինի անանձնական, «առարկայական» ընկալումը «ոչ մի ընդհանրություն չունի քրիստոնեության մեջ այդ պատկերի անձնական ըմբռնման հետ» (ВДИ, 1978, N 1, с. 156-59): Այս ըմբռնումով է նյութ-հայելին մեկնաբանվում Գրիգոր Նյուսացու, Աթանաս Ալեքսանդրացւ, Դիոնիսիոս Արիսպագացու և մասամբ Եվագր Պոնտացու երկերում: Հենց այս ըմբռնումն է ընկած ճառի հիշյալ հատվածի հիմքում: Առավել ակնհայտ է Անանիայի երկի և «Յաճախապատում» ճառերից մեկի հետևյալ տողերի

կապը. «Եւ մաքուր խորհրդով և անարատ մարմնով հայել և փառս Տեառն իբրև ընդ հայելի տեսանել իմանալօքն զիմանալի աստուածութեանն լոյս»: Ինչպես տեսնում ենք, աղերսը ոչ թե բառացի է, այլ՝ աստվածաբանական: Երկու հատվածներում էլ ընդհանուրը «հայելու», այն է՝ աստվածային արարչության, իբրև հայտնության, շնորհիվ Աստուծո լույսին հաղորդակցվելու գաղափարն է:Ոչ դավանական քրիստոաբանության ուսումնասիրման համար հետաքրքրական է թվում Քրիստոսի, Ձայնի և Բանի նույնացումը: «Եւ զնոյն Քրիստոս, -գրում է Անանիա վարդապետը՝ ակնարկելով Պետրոս առաքյալի վկայաբանության համապատասխան տեղին, -Բան և Ձայն Աստուծոյ անուանեաց: Զի որ զհետ մտեալ իցէ սարտուցելոցն, նախ ձայնիւ զարթուցանէ և ապա բանիւ ուսուցանէ զճշմարտութիւն: Եւ արդ, ուրեմն ձայն Աստուծոյ լսելով նշանակեաց զայն ձայն, որ ի դրախտին լուաւ Ադամ, զձայն գնալոյ Տեառն Աստուծոյ ի դրախտին…»: Սակայն եթե հինկտակարանային ձայնը Ադամին ստիպում է արթնանալ ու երկյուղից թաքնվել, իսկ բանն (խոսքը) էլ՝ նրան ճշմարտությունը ուսուցանել, ապա Նոր Կտակարանում «նոյն դարձեալ *Ձայնիւն* դարձոյց և *Բանիւն* խոստացաւ նմա անմահական կեանս»: Այստեղ արձանագրելին Հին և Նոր Կտակարաններում Ձայնի և Բանի դերի ու բնույթի զատորոշման պահն է: Հին Կտակարանում Ձայնը և Բանը Ադամին երկյուղի մատնելով ուսուցանում է, մինչդեռ Նոր Կտակարանում Ձայնի և Բանի հանդիմանող այդ խստությունը փոխարկվում է «դարձի» կոչի և «խոստումի»: Հին Կտակարանում հանդես է գալիս օրենքի Ձայնը և Բանը (արթնացում, երկյուղ և ուսուցում-սերտում), իսկ Նորում (դարձ և խոստում)՝ Շնորհքը: Ուրեմն, այդ Ձայնը ոչ թե օդի բախումից ծնված հնչյուն է, այլ՝ փրկության գերագույն խորհրդով ակաղձուն բնազանցական իրողություն: Ձայն, որ արթնացնում ու դարձի կոչ է անում և Բան, որ ուսուցանում ու խոստանում է:Քրիստոսաբանության հետ անխզելիորեն կապված է Խաչի աստվածաբանությունը: Վկայակոչելով սուրբգրային «Զի պարտ է ամենեցուն դառնալ և ելանել ի Խաչն Քրիստոսի, որ է ամենեցուն կարգեալ Բանն» (Ա Կորնթ.Բ 2) բառերը՝ հեղինակը գրում է. «Ոչ փայտեղէն խաչին ասէ, այլ՝ ինքն Բանն կոչէ Խաչ»: Այս միտքը վավերացվում է Եփրեմ Ասորու հետևյալ բառերով. «Այն, որ ոչ գիտէր զմեղս, վասն մեր մեղս արար, այսինքն՝ մարմինն Խաչ արար», որին հետևում է հեղինակի եզրակացությունը. «Ուրեմն Խաչ զչարչարեալ մարմինն Քրիստոս կոչէ»: Խնդրո առարկա հատվածում ակնհայտ է Խաչի աստվածաբանական երկփեղկումը: Մի դեպքում այն, լինելով հայտնութենական իրողություն, Քրիստոսի ոգեղեն համարժեքն է, այսինքն՝ Բանը (●□❖♑□§), մեկ այլ դեպքում ակնարկելով «չարչարանաց» և զոհաբերումի խորհուրդը Քրիստոսի մարմինը: Տերունական «որ ոչ առնու զխաչ իւր՝ և գայ զկնի իմ, ոչ ժառանգեսցէ (NN 1007, 37495 ձեռագրերում՝ ծանիցէ) զարքայութիւն իմ» (Մատթ. Ժ 38) խոսքը նշանակում է Աստծո Բանի (Խոսքի) հետ նույնացած Քրիստոսին կրել և հետևել Բանի վարդապետությանը:Խաչի իմաստային երկփեղկումը կատարվում է հոգևոր և նյութական մակարդակում ևս: Եթե խաչի խոտորնակ փայտը խորհրդանշում է «զբնութիւն մարդոյն

առձայնեալ», ապա «ուիղ» փայտը, «յորում խաչեալս եմ» նույնանում է Քրիստոսի հետ: «Զի փայտակերտ ձեւացեալ խաչին, -գրում է հեղինակը, -միայն աւրինակ և նմանութիւն ճշմարտութեան ասաց գաղափարիլ: Իսկ ճշմարիտ Խաչ՝ զնոյն Ինքն՝ զԲանն ի Հօրէ»: «Փայտակերտ», «ձեւացեալ» խաչը սոսկ «օրինակ և նմանութիւն» է ճշմարտությթյան: Այն լոկ ճշմարտության գաղափարն է և ոչ՝ բուն ճշմարտությունը: Վերջինս լինելով Հոր Բանը կամ Խոսքը, նույնական է «ճշմարիտ», «ստույգ», Խաչին: Այստեղ ակնհայտ է մի կողմից «օրինակ, նմանութիւն, գաղափար» բառերով և մյուս կողմից «ճշմարտութիւն» բառով հատկանշվող հասկացությունների հակադրումը: Եթե «օրինակ, նմանութիւն, գաղափար» բառերով բնութագծվում է միայն «փայտակերտ», «ձեւացեալ» խաչը, ապա «ճշմարտութիւն» բառով շեշտվում է Խաչի և Աստուծո Բանի կամ Խոսքի նույնականությունը: Այսպիսով, Խաչի մեջ նկատված այսօրինակ հակադրությունը գոյաբանական («Ճշմարտութիւն») և իմացաբանական («օրինակ», «նմանութիւն») կողմերի հակադրություն է: Մի կողմից Խաչը գոյաբանական համարժեքն է Աստուծո Խոսքի՝ Քրիստոսի, մյուս կողմից՝ Նրա իմացաբանական համարժեքը: Իմացաբանական մակարդակում Խաչը «օրինակ, նմանութիւն» կամ «գաղափար» է, այսինքն խորհրդա-նշան, իսկ գոյաբանականում՝ «ճշմարտութիւն»՝ խորհուրդ: Այս միտքը հաստատվում է դարձյալ Պետրոսի վկայաբանության համապատասխան մասի արձագանքը հանդիսացող Ճաշի հետևյալ տողերով. «Եւ արդ. միայն խաչ թուի ինչ ձեզ, որ երեւիդ այժմ, այլ, որ ի դմա ծածկեալ և ահաւոր զաւրութիւն, ի վեր քան զամենայն զաւրութիւնս, զի զամենայն արարածս բարձեալ կրէ յինքեան»: Հատվածս, որ համահունչ է «Բարձրացուցէք»-ի «Այսուհետև, որ ոք հաղորդեսցի համբուրելով արժանացեալ, ոչ իբր ի լոկ խաչ, այլ իբր ի ստուգապէս նոյն Ինքն ահաւոր զօրութիւն աստ բնեռեցելոյն Աստուծոյ» (տե՛ս «Կորիւն վարդապետի «Դաւթի Անյաղթի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 117) պատգամին, երևան է հանում Խաչի առարկայական և խորհրդապաշտական կողմի հակադրությունը: Խաչն, իբրև քառաթև նյութական առարկա («միայն խաչ թուի ինչ ձեզ որ երեւիդ»), նշան է, սակայն, որպես Բանը կրող առարկա («ի դմա ծածկեալ է ահաւոր զաւրութիւն», ուր ընդգծյալ բառը, խորհրդապաշտական իր խորքում, համարժեք է Բանին)՝ հայտնութենական իրողություն: Այսպիսով, Խաչը հայտնության նյութական դրսևորումն է և, որպես այդպիսին, երկփեղկված իրողություն: Հայտնության գոյաբանության (խորհրդի) և նյութի՝ իմացաբանության (նշանի) միջև առկա այս վիհը կարելի է միայն հավատով վերացնել՝ ընդունելով Քրիստոսի շնորհիվ կենսալրված Խաչի փրկագործող զորությունը:Խաչը նաև հակաօրինական (անտինոմիկ) իրողություն է: Վկայակոչելով Գաղատ. Բ 19. «Ես օրինակաւ օրինացն մեռայ, զի Աստուծոյ կեցից և ընդ Քրիստոսի ի Խաչ ելից» բառերը՝ Անանիա վարդապետը գրում է. «Արդ. տես ի նմին մարմնի զմեռելութիւն և աստուածային կեանս զուգընթաց… Ահաւասիկ Խաչ և կեանք զուգադրեալք…ահաւասիկ ճշմարիտ մեռելութիւն և ստուգապէս կենդանութիւն»: Խաչի մեջ կենտրոնացված է կյանքի և մահվան հակադրամիասնությունը. «Կյանք» որի մեջ մահ կա և մահ», որի մեջ բնակվում է

հավիտենական կյանքը: Խաչի հակօրինական բնույթը լավագույնս բացատրվում է «Բարձրացուցէք»-ում». եթե Խաչն իբրև «ձևական» առարկա է «գործի սպանման», ապա, որպես «իմացական» իրողություն, «է գործի կենաց»: Միտք, որ ընդգծվում ու ամբողջացվում է «Եւ հայեցուցանէ առ մահ ձև սորա և առ կեանս՝ զօրութիւն սորա» » բառերով (անդ, էջ 105):Այսպիսով, Խաչ=Աստուծո Բան=Քրիստոս=Մահ=Կյանք», իր բնույթով գերազանցապես գոյաբանական, զուգահեռը Խաչի աստվածաբանության կորիզն է:Ճառն աչքի է ընկնում արևելաքրիստոնեական խորհրդապաշտության հետ ունեցած իր առնչությամբ: Այդ են հաստատում նրա հետևյալ տողերը. «Եւ ընդ Պետրոսի յառեալ հոգւոյ ականբն՝ միշտ նկատել զՔրիստոս առաջի աչացն, զոհութեամբ խաւսել ընդ նմա ոչ շրթամբք այսուիկ, որ յարուեստից շարժեալ բայից շարադրութեամբ մերձենալաւք զնոր անձնից ախտից տրամադրութիւն արտաբերեալ առաջարկությամբ [յ]աւդաւոր շարժմամբ և ոչ բերանով, որ սուտ և ճշմարիտ ելանէ: Այնու բարբառով զոհացայց զքէն, որ լռութեամբ իմանի և նովին տեսանող հոգւոյ ականբ, որ աշխարհիս գոյ անգիտելի»: Բերված հատվածն, իր հռետորական ծավալմամբ, Պետրոսի վկայաբանության համապատասխան մասի ընդարձակ տարբերակն է: Ճշմարիտ աղոթքը, հոգևոր խոկումը իրականացվում է ոչ թե քերականական արվեստի օրենքներով գործող «շրթամբք», այլ՝ լռությամբ ընկալվող բարբառով ու այս աշխարհի համար անմատչելի «տեսանող հոգւոյ ականբ»: Այստեղ նկատառելին ընդգծված բառերն են: «Լռութեամբ իմանի» արտահայտությունը վաղ քրիստոնեական խորհրդապաշտական մշակութաբանության կարևորագույն բաղադրատարրի՝ «խոսուն լռության» բառային ձևակերպումն է: Աղոթքի այսօրինակ ընկալումը, որ հակադրումն է հելլենիստական բազմաբարբառ պերճախոսության, որոշակիորեն աղերսվում է, կրոնական փորձով աստվածաբանական սահմանումի ուժ ստացած, աղոթական հայտնի սկզբունքին: Աստվածության հետ խորհրդական հաղորդակցումի այս պահը լավագույնս բնորոշվում է Դիոնիսիոս Արիսպագացու հետևյալ տողերով. Աղոթքի, հոգևոր հայեցողության պահին «մենք խորասուզվում ենք խավարի մեջ, որը վեր է մտքից, և այստեղ մենք ձեռք ենք բերում ոչ թե համառոտաբանություն, այլ՝ լիակատար անբարբառություն» (С. Аверинцев, 1977), որն «աշխարհիս գոյ անգիտելի»: Այս կապակցությամբ հայրերից մեկը նկատում է. «Իմացությունն ու հայեցողությունը…իրենց տեղում և ժամանակին գերազանցում են ամեն տեսակ բառային նկարագրություն»: Այսպիսով, անբարբառ, լուռ խոսքը խորհրդական հպումի (♏♋︎◘♋♐♒❖), հոգևոր հաղորդակցումի էական հատկանիշն է: «Հոգւոյ ականբ» արտահայտությունը ցույց է տալիս, որ Աստվածության հետ լռին հաղորդակցումն իրականացվում է ոչ թե այսրաշխարհային բանաքննությամբ, այլ՝ այն պահից, երբ, ըստ Մակարիոս Եգիպտացու, հոգին ամբողջապես վերածվելով, «համակ աչքի» և « համակ լույսի», սնվում է Ս.Հոգու «երկնային կերակուրով»: Սա նշանակում է, որ այդ հաղորդակցումը իրականացվում է գերզգայական հայեցողությամբ, որովհետև, համաձայն Բարսեղ Կեսարացու «միայն Աստծուն հավատքով փնտրող» «հոգին աչք ունի, որ կարող

է փնտրել և տեսնել զգայականի համար անտեսանելին» :Ելնելով «Միտք ակն է հոգւոյ» սահմանումից, որ յուրովի համերաշխվում է Պլոտինի այն դատողությանը, ըստ որի միտքը տեսանող տեսողության որոշ սեռ է, պետք է արձանագրել, որ «հոգւոյ ակամբ» արտահայտությունը նշանակում կամ մատնանիշ է անում բնազանցական միտքը, որին խորթ է կենցաղային տրամաբանությանը հատուկ առարկայացումը:Խորհրդական այս պահի հետ են աղերսվում նաև Ճառի հետևյալ տողերը. «Յամենայնի զգայնոցս որոշեցէք զանձինս ձեր, զի հոգին է ստեղծուած ըստ պատկերին Աստուծոյ և զմարմին ունի գործի առ կենցաղս, որք ոչ են Ճշմարիտք, այլ՝ ստուերք սնոտի և ունայնութեան կենցաղ»: Հոգևոր իրականություններին հաղորդակից լինելու համար անհրաժեշտ է վերկենցաղային, վերերկրային կյանքով ապրել՝ զատվելով «զգալի կենաց» խորհուրդներից, որովհետև կենցաղայինը, ժամանակավորը սնոտի ստվերներ են: Երևութական, կեղակարծ պատկերները միտքը շեղում են Ճշմարիտ հայեցությունից: «Արդ, խցեք զաչս ձեր յերեւելի տեսութեանցս, - պատվիրում է հեղինակը, -զի մի պատրեալ քաբիցիք ի սնոտիսս»: Հանուն հոգևոր կեցության նյութականի այսօրինակ ժխտումը արևելաքրիստոնեական խորհրդապաշտության էապես կարևոր պահերից մեկն է դրսևորում: Հոգևոր կյանքի երաշխիքը ներքին սրբությունն է, որ ձեռք է բերվում մարդկային հոգու կողմից Ս. Հոգու ընկալմամբ: Այն իրականանում է կեցության նյութական կողմի «բացառիկության» հաղթահարմամբ: Ըստ Գրիգոր Նյուսացու, մեղսալից խորհուրդներից զատվելը ոչ միայն նյութի նկատմամբ կրքի հաղթահարումն է, այլև՝ բուն նյութից հրաժարումը: Եվ որքան հետևողականորեն է այն կենսագործվում, այնքան մարդը մերձ է իր նախասկզբնական մաքրությանը: Որպեսզի վերականգնվի աստվածային կերպարի այդ նախասկզբնական մաքրությունը, մարդը պետք է «դուրս գա բովանդակ երեվութականից», «գտնվի նյութական աշխարհից դուրս», «բովանդակ աշխարհից վեր», «ձերբազատվի երկրավոր կեղևից», «հրաժարվի մարմնական ծածկույթից»: Խորհրդապաշտական այս տեսության որոշակի արձագանքն են Անանիա վարդապետի «Յամենայնի զգայնոցս որոշեցէք զանձինս ձեր», «Արդ՝ խցէք զաչս ձեր երեւելի տեսութեանցս» պատգամները, որոնք խորհրդական կեցության պայմանն ու երաշխիքն են:Վաղ հայրախոսական մշակութաբանության հետ որոշակի աղերս է: Ի սեր Քրիստոսի պայքարի ընկալումն իբրև մարտահանդես («ի հանդիսի մարտիս») համաբնույթ է վաղ հայրախոսական ջատագովական սկզբունքին: «Հալածանքն ու զրկանքը անմռունչ տանող նահատակները» Կիպրիանոս Կարթագենացու որակմամբ, «փառավոր մարտերում Աստուծո զինվորներն են»: Մարմնական նահատակման գովքը, որ հատուկ էր քրիստոնյաների դեմ հարուցված համընդհանուր հալածանքի շրջանին, ավելի ուշ, քրիստոնեության ընդունումից և պաշտոնականացումից հետո, իր տեղը զիջում է հոգևոր նահատակության տարփողմանը: Այսօրինակ տարփողման ամենավառ դրսևորումներից են «Յաճախապատում»-ի հետևյալ տողերը «Զի որք Ճշմարտութեամբ և անարատութեամբ և անբիծ սիրով նահատակին ընդդէմ չար ցանկութեանցն և ամենայն

վնասակարաց յաղթող լեալ զմարտիրոսացն առնուն զպսակն»: Ի հակակշիռ ուշ անտիկ շրջանում միթրաիստական գաղտնածիսության մեջ ներկայացված զինվորի, իբրև ռազմիկի, խիստ նեղ, զուտ առարկայական ընկալման քրիստոնեության մեջ Քրիստոսի հետ նույնացած Խաչի «նշանի տակ պատերազմելը ընկալվում էր որպես համամարդկային ճակատագրի հարացույց»: Այս կապակցությամբ հատկանշական է Որոգինեսի հետևյալ միտքը. «Զրահ ունի արտաքին մարդը» (զրահ) ունի նաև ներքին մարդը:: Ով մարտնչում է ըստ իր ներքին մարդու (հմմտ. Եփես. Գ 16), ծածկվում է Աստուծո զրահով, որպեսզի կարողանա դիմակայել սատանային» (С. Аверинцев, 1977, с. 125): Ուրեմն մարտիրոսացում է ոչ միայն մարմնական զրկանքներին տոկալը, այլև՝ զանազան կենցաղային, այսրաշխարհային գայթակղություններին դիմադրելը ու հոգևոր մտասևեռումի մեջ անհողդողդ մնալը:

Ինչպես միջնադարի շատ երկերում, այստեղ ևս արժանին է հատուցվում դավանաբանությանը: «Զնոյն բան ասաց.-կարդում ենք ճառում, -մի և միայն ծայն Աստուծոյ և ոչ յերկուս բաժանեաց»: Ընդգծված բառերը որոշակիորեն հայտանշում են Քրիստոսի, իբրև Բանի, մեկ բնության վերաբերյալ Հայ Եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքը:

Գրականություն

Քէօսէեան Հ., ՄՀ, Ա, էջ 1141-1144:

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹ

Հայ իմաստասիրական, աստվածաբանական մտքի մեծագույն դեմքերից մեկն է Դավիթ Անհաղթը, որի մասին անվերապահ հարգանքով ու ակնածանքով են խոսում ոչ միայն հայ, այլև օտար հեղինակները: Նրա մասին առկա կենսագրական տվյալները չափազանց ժլատ են: Օտար աղբյուրները լոկ այն մասին են հաղորդում, որ նա հայ էր, Ալեքսանդրիայում ուսանել է նորպլատոնյան դպրոցի երևելի ներկայացուցիչ Օլիմպիոդորոս Կրտսերի մոտ. գրել է մի քանի իմաստասիրական երկեր: Քիչ ավելի խոսուն են հայկական աղբյուրները, որոնց համաձայն Դավիթը ծնվել է Տարոնի Ներգին գյուղում մոտ 470-ական թվականներին, ուսումնառության նպատակով մեկնել է Ալեքսանդրիա Օլիմպիոդորոս Կրտսերի մոտ ուսանելու, որից հետո՝ գիտամանկավարժական գործունեությամբ զբաղվելու համար Ալեքսանդրիայից զատ եղել է նաև Աթենքում և Կ. Պոլսում, մասնակցել է հրապարակային մրցավեճերին, բազմաթիվ անգամներ նվաճել կարևոր հաղթանակներ և ճանաչվել իբրև Եռամեծ և Անհաղթ իմաստասեր: Արդեն հառաջացած տարիքում վերադառնում է Հայաստան, զբաղվում մանկավարժական գործունեությամբ: Սակայն շատ չանցած իր դավանած փիլիսոփայական գաղափարների պատճառով պահպանողականների կողմից ենթարկվում է հալածանքի, և հարկադրված հեռանում Հյուսիսային Հայաստան (ըստ որոշ ձեռագրական տվյալների՝ Հաղպատ) որտեղ էլ ԺԴ-ԺԵ դարի մատենագիր Առաքել Սյունեցու վկայությամբ, կնքում իր մահկանացուն: Այսուամենայնիվ շատ շուտով Հայ եկեղեցին ճանաչում է նրա մեծ հեղինակությունն ու վաստակը, եկեղեցու առջև կատարած անուրանալի ծառայությունները, և նրան դասում սրբոց շարքը, իսկ աճյունը որպես սուրբ մասունք տեղափոխում հայրենի Տարոն և մեծ շուքով թաղում Մշո Առաքելոց վանքում:

Դավիթ Անհաղթի մատենագրական վաստակի բնագրագիտական, պատմաբանասիրական, պատմափիլիսոփայական հետազոտությամբ զբաղվել են Կ. Նոյմանը, Ֆ. Կոնիբերը, Ա. Բուսսեն, Հ. Մանանդյանը, Ն. Ադոնցը, Մ. Խոսիկյանը, Վ. Չալոյանը, Ս. Արևշատյանը և ուրիշներ:

Իր աշխատությունները Դավիթը նախապես գրել է հունարեն, որից հետո դրանք թարգմանվել են հայերեն իր կամ իմաստասիրական եզրերին արդեն քաջատեղյակ աշակերտների կողմից Զ դարի առաջին կեսին: Դավիթ Անհաղթի գրչին են պատկանում 4 աշխատություններ

1) «Սահմանք իմաստասիրութեան» (ՄՀ, Գ, էջ 147-196),
2) «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիւրի» (ՄՀ, Գ, էջ 227-285),
3) «Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի» (ՄՀ, Գ, էջ 197-226)
4) «Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի» (ՄՀ, Գ, էջ 286-353):

Այս վերջին աշխատությունը երկար ժամանակ վերագրվում էր (Ա. Բուսսե, Հ. Մանանդյան) Ալեքսանդրյան դպրոցի փիլիսոփա Էլիասին: Սակայն Ս. Արևշատյանը անհերքելի փաստերով ցույց տվեց, որ այն պատկանում է Դավիթ Անհաղթին: Գրիգոր Լուսավորչի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի, Մովսես Խորենացու երկերում շոշափված իմաստասիրական գաղափարները միս ու արյուն ստանալով գիտական համակարգի են վերածվում Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական- աստվածաբանական աշխատություններում:

Ա. Փիլիսոփայության պատմաբաններն ամենայն իրավամբ Դավթի գլխավոր երկասիրությունը «Սահմանք իմաստասիրութեանն» են համարում: Այստեղ շարադրված են փիլիսոփայության կարևորագույն խնդիրների նկատմամբ հեղինակի որդեգրած վերաբերմունքը, նրա հայացքների բովանդակ համակարգը: Իր աշխատության մեջ խոսելով աշխարհի ճանաչելիության իրական հնարավորության մասին՝ հեղինակը հերքում է հույն իմաստասեր Պիհռոնի և նրա հետևորդների ագնոստիցիզմը: Աշխարհի ճանաչելիությամբ է պայմանավորված իմաստասիրության, որպես բնության ընդհանուր օրինաչափությունները ճանաչող և արձանագրող գիտության, անհրաժեշտությունը: Ըստ Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրության և աստվածաբանության, ճանաչումը սկսվում է նյութական գոյերի, աննյութական ձևերի ճանաչումից և ավարտվում բացարձակապես աննյութ գերագույն գոյի՝ Աստծո ճանաչումով: Մարդկային հոգին օժտված է երկու կարգի ընդունակությամբ՝ ճանաչողական և կենդանական: Ճանաչողական ընդունակություններն են զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը և միտքը, որոնց համապատասխանում է փորձը, փորձառությունը, արվեստը, գիտությունը և իմաստասիրությունը: Ճանաչողական այս փուլերի վերընթացով մարդն աստիճանաբար անգիտությունից բարձրանում է դեպի իմաստություն, նյութական առարկաների ճանաչումից դեպի աննյութական իրերի ճանաչումը, որի բարձրակետը Աստվածության ճանաչումն է: Հոգու կենդանական հատկություններն են՝ կամքը, ընտրողությունը, հոժարությունը, ցանկությունը և ցասումը: Առաքինությունները ծնեռք են բերվում վերջին երկուսի՝ ցանկության և ցասումի հաղթահարումով: Դավթի այս աշխատության մեջ կարևորագույն տեղ է հատկացված իմաստասիրական վեց սահմանումների վերլուծմանը: Առաջին սահմանումն է՝ «Իմաստասիրությունը գիտություն է գոյի մասին», երկրորդը՝ «Իմաստասիրությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրերի մասին», երրորդը՝ «Իմաստասիրությունը հոգածություն է մահվան մասին», չորրորդը՝ «Իմաստասիրությունը Աստծուն նմանվելն է ըստ մարդկային կարողության», հինգերորդը՝ «Իմաստասիրությունը արվեստների արվեստն է և գիտությունների գիտությունը», վեցերորդը «Իմաստասիրությունը սեր է իմաստության նկատմամբ»: Այս Սահմանումները Դավիթը վերցրել է Պյութագորասի, Պլատոնի և Արիստոտելի փիլիսոփայությունից և համաձայնեցրել իր նորպլատոնյան իմաստասիրությանը: «Սահմանք իմաստասիրութեան» մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում գիտությունների դասակարգման խնդիրը, ինչպես նաև՝ իմացաբանությունն ու

բարոյագիտությունը: Դավիթ Անհաղթը իմաստասիրությունը բաժանում է երկու մասի՝ տեսականի և գործնականի: Համապատասխանաբար տեսական իմաստասիրությունը ձգտում է ճանաչել բովանդակ գոյը, իսկ գործնականը՝ այն ամենը, ինչ մարդու հոգին առաջնորդում է դեպի բարին: Հոգու երկու հիմքերի, իմաստասիրական երկու կողմերի այդ տարբերակման մեջ Դավիթը բարին բարձր է դասում ճշմարտությունից: Ըստ Դավթի իմաստասիրության նպատակը ոչ այնքան գիտելիքների ձեռքբերումն է, որքան մարդու բարոյացումը: Միայն բարոյականի կերտումով կարելի է հասնել աստվածանմանության: Իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, Արևելաքրիստոնեական միստիկային կարևորագույն պահերից մեկն է ցույց տալիս և ի հայտ է բերում հին եկեղեցական տեսական ավանդության հետ Դավթի նորպլատոնյան իմաստասիրության անմիջական կապը:

Ըստ Դավթի, ճանաչողությունն ամենևին չի նշանակում մարդու միավորում Աստծո հետ, այլ՝ Աստծուն նմանվել: Այստեղից բխեցվում է Աստծո հիմնական հատկանիշների վերաբերյալ մեր պատկերացումը, համաձայն որի Աստված ամենակարող, բարի և իմաստուն է: Ուշագրավ է այն զուգահեռը, որ հեղինակն անցկացնում է կատարյալ մարդու (փիլիսոփայի) և Աստծո միջև: Աստված ամենակարող է. ինչ ցանկանում՝ կատարում է:

Աստծո համար անկարելի բան չկա: Կատարյալ մարդու նմանվելը Աստծուն կայանում է նրանում, որ նա կատարում է այն, ինչ ցանկանում է, քանզի նա երբեք չի ցանկանում այն, ինչ անկարելի է կատարել: Աստված բարի է, նա ամենքին բարիք է անում: Բարին Աստծո էությունն է. հակադիր սկզբունքը՝ չարը, բացառված է բարու գերազանցության պատճառով: Ըստ այսմ Աստծուն նմանվելը դրսևորվում է անկատար մարդկանց հանդեպ եղած հոգատարությամբ, որի նպատակը նրանց կատարյալ (փիլիսոփա) դարձնելն է: Սակայն բարին մարդու նախասկզբնական էությունը չէ. այն ձեռքբերովի է: Սա նշանակում է, որ մարդը կարող է սայթաքել և չարիք գործել: Մինչդեռ Աստծո բարությունը նման է Արևին, որն անկարող է լինել խավար. բարու հանդեպ մարդու հակումը նման է օդի, որ լույս է ստանում, երբ ծագում է Արևը, և խավարի մեջ է ընկղմվում, երբ Արևը մայր է մտնում: Աստված իմաստուն է: Նա գիտե ամեն ինչ և միշտ գտնվում է ժամանակից ու տարածությունից դուրս: Մարդը նմանապես ձգտում է իմանալ ամեն ինչ, սակայն նա իմանում է ըստ հնարավորության: Մարդն Աստծուց տարբերվում է նաև նրանով, որ եթե Աստծո իմաստությունը բխում է նրա ինքնիսկույթից, ապա մարդն այն ձեռք է բերում, և որքան նա շատ է ձեռք բերում գիտելիք, այնքան նա մոտենում, նմանվում է Աստծուն: Եթե Աստված հոգ է տանում աշխարհի մասին, ապա դա բխում է նրա իմաստությունից: Եվ եթե կա իմաստություն, ապա կա նաև սեր իմաստության նկատմամբ. ●i●ia io©ia§, ուստի Աստծուն նմանվելը դրսևորվում է մարդու իմաստասիրության մեջ:

Մարդու և Աստծո հարաբերության վերաբերյալ Դավիթ Անհաղթի մեկնությունը, հիմնականում բնորոշ է նորպլատոնյան փիլիսոփայությանը, համաձայն որի մարդը գերագույն գոյի ստվերն է, որը պետք է ուղեկցի Աստծուն, նրան նմանվի բոլոր այն բաներում, որոնք բխում են նրա աստվածային բնությունից (Чалоян В. К., 1980, с. 15-16):

Դավիթ Անհաղթը պատշաճն է հատուցում միջնադարում այնքան արժևորված թվային խորհրդաբանությանը: Նա պատահական չի համարում այն, որ իմաստասիրության սահմանումների թիվը 6-ն է: Հետևելով նորպյութագորյան փիլիսոփայությանը՝ Դավիթը նկատում է, որ 6-ը կատարյալ թիվ է, և ինչպես մարդու կյանքում ամենավեհը, կատարյալը, ազնիվը փիլիսոփայությունն է, ճիշտ այդպես էլ «սահմանումների թիվը պետք է կատարյալ լինի»: Ըստ այսմ կատարյալ է այն թիվը, որի մասերը հավասարազոր են ամբողջին. 6-ը կազմող մասերի գումարը հավասար է 6-ի. 6-ի կեսը 3 է, մեկ երրորդը 2 է, մեկ վեցերորդը 1 է, հանրագումարը 6 է (Чалоян В. К., 1980, с. 49-50):

Բ. Դավիթ Անհաղթի երկրորդ՝ «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիւրի» աշխատությունը նվիրված է տրամաբանությանը, մասնավորաբար ընդհանուրի և եզակիի փոխհարաբերության, ընդհանուր հասկացությունների վերլուծմանը: Դրանք են սեռի, տեսակի տարբերության, սեփական (էական) և պատահական (ոչ-էական) հատկանիշներ դրսևորող հասկացությունները, որոնց վերլուծումը Պորփյուր Փյունիկեցու «Ներածության» բովանդակությունն են կազմում: Դավիթը համոզված է, որ առանց Պորփյուրի «Ներածության» հնարավոր չէ հասկանալ Արիստոտելի «Կատեգորիաները», իսկ առանց «Կատեգորիաների» էլ առհասարակ կարելի չէ խորամուխ լինել իմաստասիրության մեջ: Դավիթ Անհաղթը այս երկում, հետևելով Արիստոտելի ուսմունքին («ընդհանուրը գտնվում է իրերի բազմության մեջ») աշխատում է հաշտեցնել Պլատոնի «ռեալիզմը» («ընդհանուրը գոյություն ունի բազմությունից առաջ») և Անտիսթենեսի ծայրահեղ նոմինալիզմը («ընդհանուրը գոյություն ունի իրերի բազմությունից հետո»): Դավթի արիստոտելյան մեկնաբանությունը վարդապետական հիմքը դարձավ հայ և ոչ միայն հայ, մեկնիչների աստվածաբանական աշխատությունների համար: Չափավոր ռեալիստներն ու չափավոր նոմինալիստները մեծապես օգտվել են այդ ուսմունքից:

Գ. Դավիթ Անհաղթի այս երկասիրության հետ կապված է նրա աշխատությունը՝ «Արիստոտելի կատեգորիաների մեկնությունը («Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի»), որը երկար ժամանակ վերագրվում էր Էլիասին: Սակայն բոլոր հունարեն ձեռագրերի մեջ որպես հեղինակ նշված է Դավթի անունը: Սրանից զատ անհերքելիորեն Դավթի հեղինակային իրավունքի մասին են վկայում նաև նրան պատկանող երկերի հետ այս աշխատության բովանդակության նմանությունը, նրա մյուս երկերում այս աշխատության մասին արված ուղղակի ակնարկները, ցուցումներն ու հղումները: «Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի» երկում Դավիթ Անհաղթը անդրադառնում է հասկացությունների հարցին և գլուխ առ գլուխ վերլուծում է արիստոտելյան 10 ստորոգությունները (կատեգորիաները)՝ գոյացությունը, քանակը, որակը, հարաբերությունը, տեղը, ժամանակը, դրությունը, տիրապետումը, գործողությունը, կրավորությունը: Հայերեն թարգմանությունը պահպանել է առաջին երկու ստորոգությունների՝ գոյացության և քանակի մեկնաբանությունը միայն, մնացյալ ստորոգությունների մեկնաբանությունը մեզ չի հասել: Աշխատության պահպանված մասում հեղինակը խոսում է ընդհանուրի և եզակիի

փոխհարաբերության մասին: Նա գտնում է, որ ընդհանուրը՝ սեռը և տեսակը երկրորդային, իսկ եզակին՝ անհատը, առաջնային գոյացություն է: Այնուամենայնիվ, ինչպես մյուս երկերում, այստեղ ևս հեղինակը հաշտեցնում է նոմինալիստական և «ռեալիստական» տեսակետները: Աշխատության մեջ դրսևորվում են Դավթի իմաստասիրական խոր գիտելիքները, հին հունական մշակույթի և գիտության վերաբերյալ իրազեկությունը:

Դ. Դավիթ Անհաղթի մյուս՝ «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի» («Արիստոտելի անալիտիկայի մեկնությունը») երկը նվիրված է հավաքաբանության (սիլլոգիզմի) ուսմունքին: Այստեղ արծարծվում են տրամաբանության այլևայլ հարցեր, որոնք ընդգրկում են Արիստոտելի «Անալիտիկայի» առաջին գրքի սկզբի չորս գլուխները միայն: Հեղինակը մասնավորապես խոսում է ապացուցման տեսության մասին՝ ընդգծելով նրա նշանակությունը ճանաչողության գործընթացում: Այս փոքրածավալ աշխատությունը մեծ կարևորություն ունի հայ տրամաբանական մտքի պատմության հետազոտման համար: Տվյալ երկի շնորհիվ միջնադարի հայ փիլիսոփաները ծանոթացան Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքին և դրա միջոցով կապ պահպանեցին անտիկ տրամաբանության հետ:

Պետք է ենթադրել, որ Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական հանճարը չի սահմանափակվել զուտ փիլիսոփայական չորս աշխատություններով: Դավանաբանական բուռն վեճերի շրջանում ապրած Դավթի նման հմուտ մի հեղինակ բնականաբար չէր կարող անհաղորդ մնալ կրոնաքաղաքական այդ անցուդարձին: Խոսքը միաբնակների և երկաբնակների միջև ծայր առած կատաղի վեճերի մասին է: Ինչ-որ կերպ այդ վեճերի սրությունը մեղմելու և հետո վերացնելու նպատակով դեպի միաբնակություն հակված Զենոն և Անաստաս կայսրերի օրոք Ե դ. վերջում և Զ դ. սկզբներին հրապարակ հանվեցին աստվածաբանական մի շարք երկեր («Յաղագս երնային քահանայապետութեան», «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան», «Յաղագս աստուածային անուանց», «Յաղագս խորհրդական աստուածաբանութեան» և տասը թղթեր) Պողոս առաքյալի աշակերտ Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու անվամբ: Արդեն ուշ միջնադարյան մի քանի հեղինակներ, այդ թվում Լորենցո Վալլան և Էրազմուս Ռոտտերդամցին արձանագրում են այդ երկերի անհարազատ լինելը, իսկ ԺԹ դարում պատմաքննական հետազոտություններով վերջնականապես հաստատվում են, որ այդ երկերը շարադրվել են ոչ թե Ա, այլ՝ Ե-Զ դարերի սահմանագծում :

Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական ժառանգությունը հետազոտող Ս. Արևշատյանը գաղափարների, աստվածաբանական ընկալումների նույնություն է նկատում Դավթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» և Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» մեջ: Այսպես, համաձայն Դավթի, իմաստասիրությունը օգնում, նպաստում է Աստծո կողմից ստեղծված բնության ճանաչումով մերձենալ, ընկալել Արարչին, տեսանելիի շնորհիվ ճանաչել անտեսանելին, ոգեղենը: Այս նույն գաղափարները կան Արիսպագացու հիշյալ երկում: Քանի «որ մենք չենք կարող անմիջականորեն ամբառնալ դեպ հոգևոր էությունների ճանաչումը, կարիք ունենք մեր բնությանը հատուկ ու համա-

պատասխան միջոցների, որոնք մեզ համար հասկանալի պատկերներով երևան են հանում անպատկերելին և գերզգայականը, որպեսզի մենք զգայականի միջոցով բարձրանանք դեպի հոգևորը»: Ինչպես Դավթի, այնպես էլ Արիսպագացու երկերում կարմիր թելի նման անցնում է աստվածանմանության գաղափարը:

Աստվածաբանական այս ընդհանրությունները հաստատվում, համալրվում են առարկայական փաստերով: Պարզվում է, որ Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» և «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» երկերը պարունակող հայերեն հնագույն ձեռագրերում այդ աշխատությունների գլուխների սկզբից և վերջից շատ տեղերում հունատառ հայերենով կան «Դավիթ», «Դավիթ գրեցաւ», «Դավիթ՝ Սրբոյն Դիոնիսի» նշումները: Դրանք անշուշտ հիմնված են մի առավել վաղնջական ավանդության վրա, որը ցույց է տալիս Դավթի ու Արիսպագացու անմիջական աղերսների մասին: Սա մղում է այն ենթադրության, որ Արիսպագացու անվան տակ թաքնված է Դավիթ Անհաղթի անձնավորությունը: Մի ենթադրություն, որ կարծեք լրացուցիչ կերպով հաստատվում է Դիոնիսիոս Արիսպագացու և հունական աշխարհում Դավիթ Արմենիոս անունը կրող Դավիթ Անհաղթի անունների սկզբնատառերի համապատասխանության փաստով (տե՛ս Ս. Արևշատյան, 1980, էջ 19-23):

Պահպանողականների կողմից հալածված և Հայաստանի հեռավոր ծայրագավառում իր մահկանացուն կնքած Դավիթը պետք է ինչ-որ արտասովոր ծառայություն մատուցած լիներ Հայ եկեղեցուն, որպեսզի նրա կողմից սրբոց շարքը դասվեր: Պատահական չէ նաև, որ «Սահմանք իմաստասիրության» և «Պորփյուրի Ներածության վերլուծության» հունարեն բնագրերում Դավիթը մեծարվում է «ամենաաստվածահաճ» և «աստվածային իմաստությամբ օժտված» պատվանուններով: Բնական է, որ այսպիսի պատվի նա պետք է արժանանար ոչ թե իր աշխարհիկ բնույթի իմաստասիրական երկերի, այլ աստվածաբանական աշխատությունների պատճառով: Այդպիսիք կարող էին լինել Դավթի գրչին վերագրելի վերոհիշյալ «Յաղագս երկնային...» և «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» երկերը, որոնք ունեն բավական հստակ արտահայտված միաբնյա (մոնոֆիզիտական) ուղղվածություն: Ահա թերևս այս էր պատճառը, որ Հայ եկեղեցին ըստ արժանվույն գնահատեց նրա վաստակը և ձեռնամուխ եղավ արեոպագիտյան երկերի հայերեն թարգմանությանը (716-717 թթ.), որը մյուս թարգմանությունների մեջ աշխարհում հնագույններից է:

Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական, աստվածաբանական աշխատությունները հսկայական ազդեցություն են գործել հայ և ոչ միայն հայ միջնադարի փիլիսոփայության վրա: Նրա իմաստասիրական ժառանգությունից օգտվել են է դարի մեծանուն գիտնական Անանիա Շիրակացին իր ուսումնական ձեռնարկը՝ «Քննիկոնը» շարադրելիս, Գրիգոր Մագիստրոսը (990-1059 թթ.) Դավթի երկերը մտցրել է Սանահնի և Հաղբատի ճեմարանների ուսումնական ծրագրերում: Դավթի ժառանգությունը մեծապես օգտագործվել է Հաղբատ-սանահինյան դպրոցի նշանավոր սաներից մեկի՝ Հովհաննես Իմաստասեր

Սարկավագի (1045-1129 թթ.) երկերում: Նրա վաստակը ըստ ամենայնի բարձր է գնահատված ԺԳ դ. հեղինակ Վահրամ Րաբունու, ԺԴ-ԺԵ դդ. երևելի մատենագիրներ Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու, Առաքել Սյունեցու, ԺԷ-ԺԸ դդ. նշանավոր հեղինակներ Սիմեոն Ջուղայեցու և Սիմեոն կաթողիկոս Երևանցու կողմից: Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունից օգտվել են նաև օտարները. այսպիսիք են արաբ փիլիսոփա Ալ-Քինդին (800-870 թթ.), պարսիկ գիտնական Իբն-Սինան (980-1037 թթ.), Ֆարաբին (870-950 թթ.), բյուզանդական աստվածաբանության մեծանուն դեմքերից Հովհան Դամասկացին (մոտ 675-749 թթ.), Նիկիֆոր Վլեմիդասը (1197-1272 թթ.) և ուրիշներ:

Ե. Եկեղեցական ավանդությունը Դավիթ Անհաղթի գրչին է ընծայում երեք մանր երկեր. «Ներբողեան ի Սուրբ Խաչն Աստուածընկալ», «Առածք հինգ» և «Վասն բաժանման»: Վերջին երկուսը տրամաբանության նվիրված համառոտ ձեռնարկներ են, որոնց պատկանելությունը Դավթին տակավին չի ապացուցված:

Պատմական հիշատակարանները զանազան դրդապատաճառներով են բացատրում Ս. Խաչին նվիրված ներբողի գրությունը: Ըստ որոշ պատմական տվյալների, Գյուտ կաթողիկոսի օրոք (461-478 թթ.) Կոստանդին, Պետրոս և Թեոդորոս անունով երեք խարազանազգեստ անձեր, ընկնելով հերձվածողական ծայրահեղության մեջ, քարոզում էին, թե Տիրամայրը Աստվածածին չէ, թե Խաչը ոչ թե Փրկության միջոց է, այլ սոսկ պատժի գործիք: Ժխտելու և հեռացնելու համար մասնավորաբար խաչը անարգող այս գաղափարներն ու «որոմն սատանայական սերմանց»՝ Գյուտ կաթողիկոսը խնդրում է Աթենքից նոր վերադարձած Դավթին մի ներբողյան նվիրել Ս. Խաչին: Դավիթը, հակառակ իր տկարության, սիրով հանձն է առնում ներբողի գրությունը: Ըստ մեկ այլ ավանդության, որ հաղորդում է Ս. Ներսես Շնորհալին, Ս. Սահակը և Մեսրոպը աշակերտների մի խմբի ուղարկեցին Աթենք՝ հունարենի մեջ հմտանալու նպատակով: Աշակերտների մեջ էր նաև Դավիթը: Համաձայն աթենացիների սովորության, ուսման 7-ամյա շրջանը ավարտվելուց հետո շրջանավարտը բյուրաթիվ մարդկանց ներկայությամբ պարտավոր էր ըստ պատշաճի մի ճառ արտասանել՝ իր գիտելիքները ցույց տալու նպատակով: Դավիթը ևս, որ այդ շրջանավարտներից մեկն էր, բարձրանում է Ս. Նշանի առջև գտնվող աշտարակի վրա և ի պատիվ Ս. Խաչի ճառախոսում է այս նշանավոր ներբողը:

Դարձյալ եկեղեցական շրջանակներում կենցաղավարող այլևայլ ավանդությունների համաձայն, Դավիթն այս ներբողում ճառախոսում է Խաչվերացի օրը Աթենքից Կ. Պոլիս վերադառնալիս, տեղի տալով ընկերների խնդրանքին: Ըստ մեկ այլ ավանդության, նա այս ճառն արտասանել է Երուսաղեմում Ս. Խաչի առջև, քանի որ, ըստ Քիպարյանի, «Բարձրացուցեք»-ի սկզբնավորության մեջ ակնարկ կա 596 թ. տեղի ունեցած կաթողիկոսության տրոհման վերաբերյալ, ուստի նա ենթադրում է, որ այն պետք է գրված լինի այդ թվականից հետո (Քիպարեան, 1994, էջ 152):

Ներբողը շարադրված է նյութի փայլուն իմացությամբ, այն մեկնաբանելու գերազանց հմտությամբ: Հեղինակը կարողանում է թափանցել Խաչի աստվածաբանական իմաստի

խորքերը, վեր հանել նրա զանազան շերտերը: Իբրև մեկնաբանական ավանդույթի մեջ արդեն հաստատված սկզբունք՝ Դավիթը Խաչի տարփողումն իրականացնում է Հին և Նոր Կտակարանների համաբնույթ տեղիների խորհրդական բաղդատմամբ: Խաչն, ըստ Ս. Գրոց բովանդակության և ժամանակային հերթագայության, հակադրվելով համեմատվում է գիտության ծառի, Սաբեկա ծառի, մարգարեական գավազանի և ցուպի, Հակոբա սանդուղքի, փրկություն ապահովող արյունաներկ դռան, անկեզ մորենու հետ: Մահվան գործիք Խաչը Քրիստոսով վերածվում է փրկության գերագույն միջոցի: Ահա այս է պատճառը, որ նա է «միայնացելոց պարիսպ, ճգնաւորաց ժուժկալութիւն, ապաշաւելոց իղձք, նաւելոց նաւահանգիստ, ախտացելոց բժշկութիւն»:

Ներբողի մեջ լսելի են ոչ միայն մեկնաբանական ավանդույթի, այլև դավանաբանական մտքի արձագանքները: Այսպես, Աստծո միածին Որդու, մարդեղացած Աստծո՝ Աստվածության հետ անբաժանելի լինելը ցույց տալու նպատակով հեղինակը գրում է. «Քանզի Աստուած առ Հայր, եւ առանց կարծեաց մարդ երկրի եւ նոյն միշտ Աստուած ընդ Հայր: Եւ որպէս ճշմարտիւ եւ ոչ կեղակարծելի Աստուած անպարագրելի եւ անբաւ եւ յարգանդի Կուսին բառնիլ կրիւր ըստ մարմնոյ եւ մարդկապէս առ ծնունդս մերձեցելոյ»: Այն, որ խաչյալն իրապես Աստված է, հեղինակը հաստատագրում է. «Ըստ որում եւ խաչս Աստուծո Խաչ, եւ նոյն ինքն խաչեալն Աստուած անմահ, անպարագրելի եւ անբաւ...»:

Ինչպես երևում է, Դավիթ Անհաղթի ներբողը մեծ հեղինակություն է վայելել միջնադարյան Հայաստանում: Այդ ներբողը, որ իր սկզբնատողի անունով հայտնի է եղել նաև «Բարձրացուցեք» խորագրով, հանգամանալից կերպով մեկնաբանվել է Ս. Ներսես Շնորհալու կողմից: Դավթի այս ճարտասանական երկը մեծ ազդեցություն է թողել հայ եկեղեցական ներբողագրության վրա: Նրանից լայնորեն օգտվել է ԺԱ դ. նշանավոր մատենագիր Անանիա վրդ. Սանահնցին Կաղարշապատի Կաթողիկե եկեղեցու ներբողը շարադրելիս (Հ. Քյոսեյան, 2000, էջ 24-27):

Զ. Բացի այս երկերից, Դավիթ Անհաղթի անունով մեզ հասել է ևս մի երկ՝ «Դաւիթ Անյաղթ վարդապետի ասացեալ գովեստ ներբողական ի սուրբ կաթողիկէ եկեղեցի» (տպ. աշխտ. հ. Պ. Անանյանի, «Բազմավեպ», 1956, էջ 92-94)*: Ինչպես երևում է, երկը շարադրված է Խաչի ներբողից հետո և ծնի ու հղացքի տեսակետից շարադրված է այդ երկի հետևողությամբ: «Վասն որոյ մեր ի մաղթանս հայցեալ, անտանաւր առեալ մեր ի սատարութիւն եւ կարգ ըստ կարգի յերգ ի նոյն բանն ընթացուք...» սկսվածքն ինքնին ենթադրում է, որ ճառս ունեցել է մի նախադրություն, ինչին և հաջորդել է այսօր հայտնի տարփողական մասը: Հեղինակը, բնականաբար, քաջատեղյակ է ոչ միայն Ս. Գրքին, այլև հայրախոսական վաստակին: Նա տեղին պատշաճ համարելով օգտագործել է ս. Հովհան Ոսկեբերանի և ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերը: Ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս ճառը շարադրված է մի տոնի առիթով, որ ամենայն հավանականությամբ ս. Գրիգոր Լուսավորչի

* Համաձայն հ. Ն. Ակինյանի ենթադրության՝ Եկեղեցու Ներբողը շարադրված է ԺԳ դարի սկզբում, որովհետև այնտեղ նա նկատում է ս. Ներսես Շնորհալու Մատթեի մեկնության հետքերը (Քիպարեան,1994, էջ 152);

«Ելն ի վիրապէն» տոնին հաջորդող Եկեղեցու տոնն է, քանզի ճառում մասնավոր ակնարկ կա գարնան վերաբերյալ, ուր և հիշվում է Լուսավորչի վիրապ մտնելն ու ելնելը Փրկչի նման և Եկեղեցու մասին եղած տեսիլքը: Միով բանիվ, ճառագիր հեղինակն այստեղ ամփոփում է Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ս. Գրիգորի եկեղեցիներ կառուցելու վերբերյալ պատումը: Ըստ այսմ Եկեղեցու ճառը կարող է համարվել Ագաթանգեղոսի Պատմության բովանդակության վերաբերյալ հնագույն վկայություններից մեկը (հ. Պ. Անանյան, «Բազմավեպ», 1956, էջ 91):

Գրականություն

Аревшатян, 1973, с. 269-327: Արևշատյան, Միրումյան, 2007, էջ 279-339: Աբեղյան, 1968, էջ 402-3: Դուրեան, 1933, էջ 37: Զամինյան, 1914, էջ 107, 124-125: Զարբհանալյան, 1897, էջ 469-471: Պողարեան, էջ 83-85: Քիպարեան, 1994, էջ 237-238:

ԲԱԲԳԵՆ ՈԹՄՍԵՑԻ

Ծնվել է Վանանդ գավառի Ոթմուս գյուղում: Կաթողիկոսական Աթոռն է զբաղեցրել 490-516 թթ., 506 թ. գումարել է Դվինի եկեղեցաժողովը՝ նեստորականության դեմ: Հայ եկեղեցու պատմության մեջ հայտնի է դավանաբանական պայքարին բերած մասնակցությամբ: Մեզ են հասել Բաբգեն Ոթմսեցի կաթողիկոսի երկու թղթերը՝ ուղղված Պարսկաստանի ասորի միաբնակ եկեղեցուն: Առաջին թուղթը գրված է 506 թ. Դվինի վերոհիշյալ ժողովի անունից: Թղթի գրության շարժառիթը հտևյալն էր. Պարսից Ասորի նեստորական եկեղեցու կողմից հականեստորական, ուղղափառ եկեղեցին մեղադրվում է իբրև հունաց կողմից լրտես: Հալածանք կրելով Կավատ արքայից՝ հականեստորական եկեղեցին Սիմեոն Բեթ Արշամացու գլխավորությամբ դիմում է Բյուզանդիայի Անաստաս կայսրին, որ այդ ժամանակ (506 թ.) դաշինք էր կնքում Պարսից նկատմամբ տարած հաղթանակից հետո: Այս կացության մեջ Պարսից Ասորի ուղղափառ եկեղեցին դիմում է Հայոց Բաբգեն կաթողիկոսին, որպեսզի նրանից երաշխիք ստանա, թե Ասորի հականեստորական եկեղեցին իր դավանանքով համաձայն է քրիստոնեական ընդհանուր հավատ որդեգրած Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիներին: Բաբգեն կաթողիկոսի տված դրական պատասխանը պետք է իրավական հիմք լիներ՝ Կավատ արքայից ստանալու իրենց խնդրած դավանական ազատությունը: Թղթում Բաբգեն կաթողիկոսը նախ հերքում է Պարսից նեստորականների այն պնդումը, թե հույները, հայերը, վրացիներն ու աղվանները նեստորական դավանության հետևորդներ են: «Հոռոմք և մեք՝ Հայք, Վիրք և Աղուանք զհայհոյութիւնս զայս ոչ ընդունիմք և ոչ հաղորդիմք և ոչ հաւատամք, այլ և նզովեմք»: Սրանով պարզվում է երկու հանգամանք. նախ այն, որ Հայ եկեղեցին նզովում էր նեստորականությունը, որ պարսիկ քրիստոնյաների պաշտոնական դավանանքն էր դարձել 486-ից: Երկրորդ, որ հայերը Հունաց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների հետ միասին մերժում էին նեստորականությունը: Նամակում Բաբգենը հավատի հիմք է համարում Նիկիայի հռչակած դավանական որոշումը: Ընդունելով Զենոն կայսեր Հենոտիկոնը՝ Հայ եկեղեցին հավատարիմ է մնում Նիկիայի դավանական սկզբունքներին: Նամակում բերված է Նիկիայի հավատո հանգանակը, որը բառացիորեն համապատասխանում է Ե դարում թարգմանված բնագրին:

Երկրորդ թուղթը գրված է մոտ 507-508 թթ., որը թեպետ ժողովական թուղթ չէ, սակայն շարադրված է Բաբգենի և աթոռակիցների կողմից ի պատասխան ասորիների մի նոր դիմումի: Ի մտի ունենալով այն իրողությունը, որ նեստորականներն իրենց դավանած գաղափարների հաստատումն են տեսնում Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մեջ, այս թղթում հայերը ասում են. «Փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի եւ այլոցն նմանից» (ՄՀ, Գ, էջ 122):

Երկրորդ թղթում ևս Բաբգեն կաթողիկոսը դատապարտում է նեստորականությունը, ցավով արձանագրում, որ առաջին թուղթը արժանացել է նեստորականների թշնամական ընդդիմությանը, որովհետև «թշնամին ոչ դադարեաց մինչեւ ցայսաւր ժամանակի ալեկոծել

սուրբ զեկեղեցի, ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զաւրացեալ, սկիզբն առնելով ի Նեստորէ»: Մեկ անգամ ևս նա նզովում է. «Նեստորիոս, եւ Արիոս, եւ զԴիոդորոս, եւ զԹէոդորիտոս, և զԵւտիքոս, եւ զՊաւղոս Սամուստացին, եւ զնմանս նոցին, որ խառնակութիւն զանգուածոյ զմարդանալն Քրիստոսի ասել իշխեցին, իբր զլոկ մարդ, ոչ կատարեալ Աստուած ի մարմնի կատարելում»:

Սրանով Բաբգեն կաթողիկոսը մի կողմից մերժում է նեստորականների դավանած մարդաբանական չափազանցումը և մյուս կողմից դատապարտում դրա հակառակ ծայրաբևեռը ներկայացնող Եվտիքեսի մարդաբանական առնվազությունն ու աստվածայնական շփոթ մաքսիմալիզմը:

Բաբգեն կաթողիկոսի թղթերը պարզում են երկու կարևոր հանգամանք. նախ դրանց գոյությունն ինքնին շեշտում է հայ եկեղեցու վայելած հեղինակությունը, և երկրորդ, ցույց տալիս, որ արդեն Ե-Զ դարերի սահմանագլխին հայ եկեղեցին որդեգրել էր հակաքաղկեդոնական հստակ դիրքորոշում: Թերևս առաջին անգամ լինելով՝ Քաղկեդոնի դավանական ակունքը այստեղ համարվում է Նեստորի ուսմունքը:

Բաբգեն Ոթմսեցի կաթողիկոսի թղթերը մեծ հեղինակություն են վայելել դավանաբանական պայքարի մեջ: Նրա առաջին թղթից մի ընդարձակ հատված վկայակոչվել է «Կնիք հավատոյ» ժողովածուի մեջ (էջ 133-135):

Բաբգեն կաթողիկոսի թղթերը տեղ են գտել «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ (Թիֆլիս, 1901 թ., էջ 147-156, 157-162, նաև ՄՀ, Գ, էջ 117-124):

Գրականություն

Անասյան, 1976, էջ 1035-40: Պողարեան, 1971, էջ 37-38:

ՆԵՐՍԵՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՑԻ

Ներսես Բագրևանդացին ծնվել է Ե դարավերջին Բագրևանդի Աշտարակ գյուղում, կաթողիկոսական աթոռը զբաղեցրել է 548-557 թթ.: Նրա գործունեության մեջ ներդաշնակված են դիվանագետի նրբատեսությունն ու Եկեղեցու ներքին կյանքով, դավանական ինքնուրույնությամբ մտահոգ հովվապետի նախանձախնդրությունը: Այս հատկանիշները լավագույնս դրսևորվում են այն քաղաքականությամբ, որ վայելում էր նա: Ներսես Բ հայրապետն օգտագործում է այն դրական վերաբերմունքը, որ Պարսից արքունիքը, հանձին Խոսրով Անուշիրվան թագավորի, տածում էր հակաբյուզանդական կողմնորոշում որդեգրած Հայոց եկեղեցու նկատմամբ: Ներսես Բագրևանդացու ջանքերով էր, որ պարսիկ նախարար Դենշապուհը Նիխորականի կողմից հայերի նկատմամբ իրականացվող կրոնափոխության կոշտ ընթացքը փոխարինվեց նորանշանակ Վշնասպ Վահրամի մեղմ քաղաքականությամբ:

Եկեղեցաքաղաքական հարաբերություններում նմանապես Ներսես Բագրևանդացին կարողացավ ճիշտ օգտագործել Պարսից արքունիքի դրական դիրքորոշումը Հայոց եկեղեցու հանդեպ: Ուժեղացնելով նեստորականության դեմ պայքարը՝ Ներսես Բագրևանդացի հայրապետը դավանական հովանու տակ է վերցնում Հայոց եկեղեցուն դիմած ասորիներին և նրանց համար եպիսկոպոս ձեռնադրում Աբդիշոյին:

Նեստորի անունով մեզ հասել են չորս փոքրածավալ գրություններ, որոնք զերծ են հունաբանություններից: Դրանք են.

Ա. «Պատասխան թղթոցն Ասորւոց» (551). թղթում Ներսես հայրապետը, հայոց եկեղեցու ընդունած սկզբունքներին համերաշխ, ուղղափառ ու վավերական է նկատում ասորիների, հակասևերյան և հականեստորական դավանանքը՝ նրանց հորդորելով «հաստատուն ունել զնոյն ամենայն քաջութեամբ ոչ երկնչել ի սպառնալեաց նոցա» (նեստորականներին): Թերևս առաջին անգամ լինելով՝ *Թղթում* հանձնարարվում է երից սրբասացությունը («խաչեցարիւ»): Ի մտի ունենալով այս *Թղթի* դավանական կարևորությունը՝ նրանից մի հատված ներառնված է *Կնիք հավատո* ժողովածուի մեջ (էջ 135-136):

Բ. Նեստորականներից զգուշանալու կոչ-ահազանգ է հնչեցվում նաև *Տեառն Ներսեսի հայոց կաթղիկոսի թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս»* գրվածքում: Այստեղ արձանագրված է, որ «վաճառաշահության» պատրվակով Հայաստան ներթափանցած նստորականները, աշխուժացնելով նույնիսկ «առաջնորդ չեպիսկոպոս կարգեալ», ձգտում են հայերին շեղել իրենց ուղղափառ դավանությունից:

Գ. Ուստի եկեղեցաքաղաքական այս կարգավիճակի թելադրանքով 554 թ. Ներսես Բագրևանդացին գումարում է Դվինի երկրորդ ժողովը, որին մասնակցում են նաև ասորիները Աբդիշո եպիսկոպոսի գլխավորությամբ: Այստեղ ընդունված *Միաբանության ուխտի* մեջ հիշատակվում են առաջին երեք տիեզերաժողովները, նզովքի են ենթարկվում

նեստորականությունը, մծղնեությունը, և կարգադրվում է «ամենեւին մի վիճել ընդ նոսա հակառակաբանութեամբ, այլ հեռանալ ի նոցանէ՝ արդարեւ որպէս ի թշնամեաց Քրիստոսի Աստուծոյ»: Ժողովում սահմանվում են 37 բարենորոգչական կանոններ, որոնք վերաբերում են գլխավորաբար քահանայական պաշտոնավարությանը, եկեղեցի-հասարակություն հարաբերության կարգավորմանը: Այդ կանոնները մասն են կազմում *Հայոց կանոնագրքի* (տպ. հտ. Ա, էջ 475-490):

Դ. Ներսես Բագրևանդացուց պահպանվել է ևս մի թուղթ՝ «*Որոշումն նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցւոյ»* խորագրով: Այստեղ հիշեցվում է Դվինի եկեղեցաժողովի հականեստորական որոշումների և դրանք կատարելու խստագույն անհրաժեշտության մասին (Ա-Դ տպ. ՄՀ, Գ, էջ 415-37):

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 42-43:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԳԱԲԵՂԵՆԱՑԻ (ԳԱԲԵՂՅԱՆ)

Հովհաննես Բ Գաբեղենացի (Գաբեղյան) կաթողիկոսը ծնվել է Զ դ. սկզբին Գաբեղյանք գավառի Սյունիձեղուն գյուղում, եղել Թաթուլի վանքի վանական: Իբրև Ապահունյաց եպիսկոպոս և Հայոց եկեղեցու դավանական սկզբունքների ջատագով՝ իր մասնակցությունն է բերել Դվինի 554 թ. ժողովին: Կաթողիկոսական աթոռը զբաղեցրել է 557-574 թթ.: Շարունակելով իր նախորդի՝ Ներսես Բ Բագրևանդեցի հայրապետի հականեստորական, հակաքաղկեդոնական պայքարը՝ 568 թ. թղթեր է հղել Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին և Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին;

ա) **«Թուղթ, զոր տէր Յովհաննես Հայոց կաթուղիկոս եւ այլ եպիսկոպոսք առ Սիւնեաց եպիսկոպոսն եւ առ տէրն արարին»**

Դվինի 554 թ. ժողովի պարագաների մասին խոսելուց հետո **Թուղթն** արձանագրում է այն տագնապալի վիճակը, որը տիրում է Սյունյաց աշխարհում՝ «վասն զի ի հաւատարիմ մարդկանէ լուաք, եթէ պեղծ նեստորականք բազումք եւ ի ձեր աշխարհիդ բնակեալ են եւ դուք զդոսա ի սուրբ եկեղեցիս ընդունիք եւ ընդ նոսա հաղորդիք»: Հիշեցնելով հայ հավատքի, դավանական գիտակցության հաստատման մեջ ս. Գրիգոր Լուսավորչի և առաջին երեք տիեզերաժողովների բերած անուրանալի նպաստի մասին՝ հեղինակը կոչ է անում հավատարիմ մնալ դրանց, չհաղորդվել նեստորականներին և այլ հերձվածողներին, չգայթակղվել նրանց «հրապուրող եւ չարաթոյն» խոսքերով; **Թղթի** շարադրման փաստն ինքնին ցույց է տալիս, որ Դվինի 554 թ ժողովից հետո էլ Հայաստանում (մասնավորապես Սյունիքում) դեռ լիովին արմատախիլ արված չէր Հայոց եկեղեցու միասնականությանը սպառնացող նեստորականությունը;

Թուղթը շարադրելիս օգտագործված է հակաճառելու այն փորձությունը, որը հայ դավանաբանական միտքը ձեռք էր բերել տասնամյակների ընթացքում: Այս մասին է վկայում ոչ միայն ընդհանուր աղերսը Բաբկեն Ոթմսեցու **Թուղթ հայոց ի Պարսս, առ ուղղափառս** Ա թղթի և Հովհաննես Գաբաղյանի ներկա գրության միջև, այլև «իսկ ի ժամանակիս յայսմիկ Նեստորի անիծելոյ, որ կուրացոյց չարաչար եւ դառն հայհոյութեան, փութացաք» հատվածի բառացի համապատասխանությունը:

Բացի **Գիրք Թղթոցից, Թուղթը** պահպանվել է նաև ԺԳ դ. վերջի հեղինակ Ստեփանոս Օրբելյանի **Պատմութիւն Սիւնեաց** երկում գրեթե բառացի արտագրությամբ:

բ) **Թուղթ Յովհաննիսի՝ Հայոց կաթողիկոսի առ տէր Աբաս՝ Աղուանից կաթողիկոս (Թուղթմ, զոր տէր Յովհաննէս Հայոց կաթուղիկոս եւ այլ եպիսկոպոսունք առ աղուանից եպիսկոպունս արարին»)**

Թուղթն ուղղված է Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին և նրա աթոռակից եպիսկոպոսներին: **Թղթիս** գրությունը թելադրված էր Աղվանից կողմերում աշխուժացած նեստորականների և քաղկեդոնականների վտանգավոր գործունեությունը կանխելու հրամայականով: Այստեղ ևս կոչ է արվում արտաքսել հերձվածողներին և «զմահաբեր վարդապետութիւն նոցա ամենեւին ոչ առնել արժանի լսելութեան»: Երկու եկեղեցիների դավանանքի միասնությունը պահպանելու համար Գաբեղենացին հորդորում է երեք կամ ավելի եպիսկոպոսներ ուղարկել Հայաստան՝ ճշմարիտ վարդապետության ուսուցումով նորոգելու և զորացնելու նրանց ուղղափառ դավանանքը:

գ) Հովհաննես Գաբաղենացու գրչին պատկանում է նաև **«Ի յայտնութիւն Քրիստոսի»** ճառը: Այն հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ Մամբրե Վերծանողի համաբնույթ ճառից (Տե՛ս ՄՀ, հտ. Ա, էջ 1130-1136) հետո նույն նյութին նվիրված վաղագույն երկերից է: Ինչպես Մամբրե ճառում, այնպես էլ այստեղ չափորոշված են Տիրոջ ծննդյան 3-4 տեսակներ. եթե Մամբրեի ճառում կարգորոշված է Տիրոջ ծննդյան 3 տեսակ՝ Հորից նախահավիտենական, Մարիամ Աստվածածնից՝ ժամանակի մեջ, Մկրտության պահին՝ Հովհաննես Մկրտչի ձեռքով, ապա Հովհաննես Գաբաղենացու **Ճառում** ավելացվում է ևս մեկը՝ Թաղումը և Հարությունը: Ըստ Հովհաննես Գաբեղենացու՝ բացառելով ծննդյան առաջին տեսակը՝ մահկանացու ադամորդին ապրում է մնացյալ երեք տեսակները: Այս միտքը աստվածաբանական արձագանքն է ս. Գրիգոր Նազիանզացու **Ի մկրտութիւն ճառի** «Երիս ծնունդս գիտէ մեզ բանս. որ ի մարմնոյն, եւ ի մկրտութենէ, եւ ի հարութենէ» բառերի (Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. թիվ 946, թ. 27ա): Ելնելով դավանական անհրաժեշտությունից՝ հեղինակն, ի տարբերություն **արտեմոնադիր ընթերցուածոց,** շեշտում և հիմնավորում է Ծննդյան և Հայտնության մեկ տոն լինելը:

Հովհաննես Բ Գաբեղենացի կաթողիկոսի կարգադրութրամբ հունարենից հայերեն է թարգմանվել Եվտիքես Կ. Պոլսեցու (553-565, 577-582 թթ.) «**Յաղագս զանազանութեան բնութեան եւ առանձնաւորութեան»** երկը:

Գրականություն

Ակինյան Ն. հ, Պ. Տեր-Պողոսյան – Գրիգոր եպիսկոպոս Արծրունի եւ Յովհաննէս կաթողիկոս Գաբեղեան, ՀԱ, 1975, էջ 129-164: Զամինյան, 1914, էջ 94:

Պողարեան, 1933, էջ 43:

Պողարեան, 1971, էջ 49-51:

ՊԵՏՐՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ

Հայ եկեղեցական մատենագրության հզոր սյուներից մեկն է այս հեղինակը: Կենսագրական տվյալները խիստ սակավաթիվ են: Ծնվել է հավանաբար Ե դ. վերջին տասնամյակներին, պատանեկության ժամանակ աշակերտել Մովսես Քերթողահորը: Ստացել է խոր, համակողմանի գիտելիքներ, հմտացել մեկնաբանական, քերթողական արվեստի մեջ: Այս պատճառով նա հայտնի է նաև Քերթող պատվանունով, և որպես Սյունյաց թեմի հոգևոր վերատեսուչ (547-556) մասնակցել է 554 թ. Դվինի եկեղեցաժողովին: Նրա ստորագրությունը կա Ներսես Բ կաթողիկոսի երեք թղթերի մեջ: Նա տակավին ողջ է եղել 555-556 թթ. և մահացել է հավանաբար 558 թ.:

Ըստ ամենայնի բարձր գնահատելով Պետրոս Սյունեցու մատենագրական վաստակը՝ ԺԳ-ԺԴ դդ. երևելի պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանն իր «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատության մեջ գրում է. «Բազմերջանիկ և անհամեմատն ի մարդկանէ Պետրոս՝ աշակերտ Քերթողահաւրն, քաջ հռետորն եւ անյաղթ փիլիսոփայն, լի իմաստութեամբ եւ կատարեալ առաքինութեամբ, նախաթոռ վարդապետաց Հայոց, Քերթող եւ թարգմանիչ, որ արար բազում թարգմանութիւնս, եւ խաւսեաց ճառս իմաստայեղց ի ծնունդն Քրիստոսի եւ ընդդէմ քաղկեդոնականացն եւ այլս յոլովս, եւ մեկնեաց զխրթին եւ զդժուարիմաց բանս Հին և Նոր Կտակարանաց...: Սա հարցեալ ի Վաչագանայ՝ Աղուանից թագաւորէ, բանս բազումս, ուժեղս եւ զաւրաւորս, եւ ընկալեալ զպատասխանին յոյժ ի ճահ եւ ուղիղ լուծմամբ»: Այսօրինակ արժևորումը թույլ է տալիս հաստատել, որ Պետրոս Սյունեցին ծավալել է մատենագրական լայն գործունեություն, հեղինակել ճառեր, ներբողներ, դավանաբանական, մեկնաբանական աշխատություններ:

Ցավոք, նրա մատենագրական հսկայածավալ ժառանգությունից միայն առանձին միավորներ ու հատվածներ են պահպանվել: Անդրադառնանք մեզ հայտնի այդ երկերին.

Ա. Աստվածաբանական, գեղարվեստական արժանիքներով աչքի ընկնող առաջին երկը՝ «Գովեստ ի սուրբ Աստուածածինն եւ ի միշտ կոյսն Մարիամ ըստ յորջորջման նորին եւ ի Սուրբ Գրոց լուծմունք նոցին հոգեւոր իմաստիւք» (ՄՀ, Գ, էջ 389-395) ընդարձակ խորագրով ներբողն է: Պետրոս Սյունեցու այս գրվածքը կարդացվում էր Սուրբծննդյան տոներին, քանզի Զ դ. առաջ և բավական հետո էլ Հայ եկեղեցին տակավին չուներ Տիրամոր նվիրված տոներ (Ավետյաց, Վերափոխման, Գյուտ տփոյ և այլն: Հայտնի է, որ դրանք ներմուծվել են գլխավորաբար հունարենից, ավելի ուշ՝ մասամբ լատիներենից կատարված թարգմանություններից հետո միայն): Սա հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ Տիրամորը դրվատող առաջին ներբողն է, որի շարադրանքը ուղեկցվում է աստվածաբանական խոր, համակողմանի մեկնաբանությամբ: Մասնա-գետների իրավացի հավաստմամբ Աստվածածնին նվիրված հետագա ներբողներից և ոչ մեկը չունի Պետրոսի այս երկի աստվածաբանական խորությունն ու գեղարվեստական պայծառությունը: Տակավին վաղ միջնադարից ներբողի վայելած բացառիկ համարումի

մասին են վկայում նրանից քաղված այն հատվածները, որոնք հետագայում իբրև Մեծասցուսցե մտել են Շարակնոցի մեջ: Հեղինակը բերում, իսկ հետո հանգամանալից կերպով մեկնաբանում է սրբոց կողմից Տիրամորն ուղղված 24 դրվատները. «Ուրախ լեր Մարիամ, դրախտ աստուածատունկ, Ուրախ լեր Մարիամ, այգի վայելուչ, Մորենի սխրալի, լեառն սուրբ, գաւազան ծաղկեալ, Սափոր ոսկի, Տուփ խնկահոտ, Տապանակ շարժուն, տուն կենդանի ջրոյն, Երկիր բանաւոր, Առաւոտ գեղեցիկ...» այլն: Տիրամորը տրված գնահատումների, փառատրական բնորոշումների մեջ դրսևորվում է Պետրոսի կենդանի կապը եկեղեցական մատենագրության, մասնավորապես Արևելաքրիստոնեական մարեմաբանության հետ: Հեղինակը լայնորեն օգտվում է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու Աստվածածնի ներբողից, Ս. Եփրեմ Ասորու Խոստովանությունից, Ս. Գրիգոր Նազիանզացու Պատարագից: Հայ հեղինակներից Պետրոս Սյունեցին աչքի առջև է ունեցել Դավիթ Անհաղթի «Ի Սուրբ Խաչն աստուածընկալ» ներբողը: Պետրոսի աշխատության մեջ առկա որակումների մի նկատելի մասը բխում է Դավթի այս ներբողից:

Բ. Պետրոս Սյունեցու անվամբ մյուս աշխատությունը («Հարցմունք յաղագս մարմնաւորութեան Տեառն», տպ. ՄՀ, Գ, էջ 396-405) Աղվանից թագավոր Վաչագանի հարցումներն ու Պետրոսի 24 պատասխաններն են: Այս երկը աստվածաբանական իր տեսակի մեջ («Հարցուպատասխանի») վաղագույններից է հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ: «Հարցուպատասխանին» գլխավորապես վերաբերում է Տիրոջ մարդեղության սուրբ խորհրդին: Այստեղ հստակ արտահայտված է հեղինակի հակաքաղկեդոնական կեցվածքը: Պետրոս Սյունեցին մասնավոր հետևողականությամբ հերքում է Քաղկեդոնի որոշումների մեջ կարևոր տեղ զբաղեցնող «երկու կամքի» տեսությունը: Իր աստվածաբանական դրույթները նա հիմնավորում է գլխավորապես արիստոտելյան փիլիսոփայության օգնությամբ: Այս է պատճառը, որ նա հատկապես լայնորեն օգտվում է Դավիթ Անհաղթի Պորփյուրի Ներածության Վերլուծությունից (Հարց. ԺԸ, Ի, ԻԱ), Սահմանաց գրքից, Դավթին վերագրված Հինգ առածներից (Հարց. Ա, Թ): Պետրոսի աղբյուրներից են նաև Ե դ. հայերեն թարգմանված Ապողինար Լաոդիկցու, Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու, Գրիգոր Աստվածաբանի և այլոց աշխատությունները:

Հարցուպատասխանիի աղբյուրներից են նաև Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նշանավոր «Պարապմանց գիրքը» (հրց. Ա, ԺԷ), Ս. Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» և «Յաղագս բնութեան մարդոյ» (հրց. Ը) (վերջինս իրապես պատկանում է Նեմեսիոս Եմեսացու գրչին) աշխատությունները: Սակայն քանի որ դրանք հայերեն են թարգմանվել 712-717 թթ. միայն կարելի էր ենթադրել, որ հունարենին քաջատեղյակ «իմաստասեր» և «քերթող» Պետրոս Սյունեցին օգտվել է դրանց հունարեն բնագրերից: Սակայն այս աղբյուրներից բերված վկայությունների բառացի համապատասխանությունը աղբյուրների հետ Գ. Տեր-Մկրտչյանին բերում է այն համոզման, որ Պետրոս Սյունեցու անվամբ այս հարցուպատասխանին անվավեր է, այսինքն՝ հորինվել է սկզբնաղբյուրների հայերեն

թարգմանությունից հետո միայն՝ Ը-Ժ դդ., հայ և աղվան կրոնադավանաբանական բուռն վեճերի ժամանակաշրջանում:

Այս հարցուպատասխանիից օգտվել են Վանական Վարդապետը (Հրց. Թ) և Վահրամ Րաբունին (հրց. Ը) (տե՛ս Տեր-Մկրտչյան Գ., 1998, էջ 170):

Գ. Պետրոս Սյունեցու անվամբ մեզ է հասել «Յաղագս հաւատոյ» վերտառությամբ մի աշխատություն (տպ. ՄՀ, Գ, էջ 406-407), որ առաջին երեք տիեզերաժողովների, ինչպես նաև՝ Եփեսոսի երկրորդ և Քաղկեդոնի ժողովների համառոտ պատմությունն է:

Դ. Պետրոսի չորրորդ աշխատությունը Սուրբ Ծննդյան մի ճառ է, որի վեց փոքրիկ բեկորներն են պահպանվել միայն (տպ. ՄՀ, Գ, էջ 409): Այդ բեկորներից երկուսը, իբրև դավանական կարևոր սկզբնաղբյուր, վկայակոչվել է Ստեփանոս Սյունեցու (Ը դ.) «Յաղագս անապականութեան մարմնոյն» աշխատության («Արարատ», 1902, էջ 380, տ. 171-74), ինչպես նաև՝ Վարդան Այգեկցու (ԺԳ դ.) «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մեջ (տպ. Եր., 1998, էջ 194-195):

Ե. Պետրոս Սյունեցին հեղինակել է նաև պատմագրական մի աշխատություն, որը ցավոք ամբողջովին չի պահպանվել: Այդ մասին են վկայում տվյալ երկից բերված քաղվածքները, որ Ստեփանոս Օրբելյանը կատարել է Սյունյաց տան պատմությունը շարադրելիս (Գլ. Թ, Ժ, ԺԱ, ԺԲ): Օրբելյան պատմիչը Պետրոսի այդ երկը անվանում է «Ճառ», «ասացուած», «ներբող»: Այն, որ այս երկն իրապես պատկանում է Պետրոս Սյունեցու գրչին հաստատվում է Է դ. պատմիչ Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» աշխատության մեջ (խնդրո առարկա ճառից քաղված) գրեթե նույնական հատվածների առկայության փաստով: Պետրոս Սյունեցու տվյալ «Ճառը» կամ «Ներբողը» նվիրված է պատմության մեջ հայտնի Անդոկ իշխանի որդի Բաբիկ Սյունուն: Երկասիրությունը Հունագուր Հոնի դեմ Բաբիկի մենամարտի պատմությունն է: Մենամարտի հաղթական ավարտից հետո Բաբիկը իրավունք է ստանում ժառանգելու հոր մահից հետո անտեր թողնված Սյունեաց աշխարհը, և նախարարական տոհմների մեջ դառնում «նախագահ»՝ լինելով «ընդ Բագրատունւոյ եւ ընդ Մամիկոնէի համապատիւ»: Պետրոս Սյունեցին այս Պատմությունը գրի է առել Հայաստանի արևելյան կողմերում, Սյունիքում տարածված ժողովրդական մի զրույցի հիման վրա: Պատմական իրադարձությունները հեղինակը դարձրել է իր ներբողի կամ տողաչափության նյութը: Սա նշանակում է, որ այդ զրույցը նա շարադրել է քերթողաբար՝ հետևելով իր ուսուցչին՝ Մովսես Քերթողահորը: Հեղինակն իր աչքի առջև է ունեցել նաև Ագաթանգեղոսին և Բուզանդին՝ օգտագործելով նրանց պատմություններում կիրարկված հռետորական ձևերը:

Զ. «Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի առ սուրբ Յիզտիբուզտի յորժամ ի հանդի էր ի Դվին» (տպ., ՄՀ, Գ, էջ 410) երկը. վերաբերվում է ս. Յիզտիբուզտի վկայաբանությանը: Պետրոսի թուղթը դրվատում է ս. Յիզտիբուզտի նահատակվելու պատրաստակամությունը: Շարադրված է, ամենայն հավանականությամբ, 549-553 թթ.:

Է. Ինչպես երևում է, Պետրոս Սյունեցին գործուն մասնակցություն է ունեցել հայոց տոմարի նորոգման աշխատանքներին: Այդ մասին են վկայում Վարդան Արևելցին և Ասողիկը, որոնք Հայոց թվականի հաստատումը (551 թ.) կապում են Դվինի եկեղեցաժողովին մասնակից Պետրոս Սյունեցու, Ներշապուհ Տարոնեցու և Աբրահամ Սասնեցու հետ:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 42: Զամինյան, 1914, էջ 95-96: Զարբհանալյան, 1897, էջ 409-413: Պողարեան, 1971, էջ 41-46: Քիպարեան, 1994, էջ 214:

ՄՈՎՍԵՍ ԵՂԻՎԱՐԴԵՑԻՆ ԵՒ ՀԱՅՈՑ ԹՎԱԿԱՆԻ ՀԱՍՏԱՏՈՒՄԸ

Մովսեսը Արագածոտն գավառի Եղիվարդ գյուղից էր, կաթողիկոսական Աթոռն է զբաղեցրել 574-604 թթ.: Հայտնի է Հայոց Տոմարի կարգավորման ուղղությամբ կատարած իր ճիգերով: Մինչև ազգային մեծ թվականի ընդունումը, հայերը կիրարկում էին արեգակնային ժամանակի հաշվումը, ինչպես բաբելացիք, եգիպտացիք, պարսիկներն ու մարերը: Բայց քանի որ դա հուլյան տոմարի ճշգրտությունը չուներ, հարկ էր ամեն անգամ տարվա օրերը փոփոխել: Տարին բաժանված էր 12 ամիսների, որոնցից յուրաքանչյուրը 30 օրից էին բաղկացած, իսկ ավելացած վերջին հինգ օրը կոչվում էր Ավելյաց ամիս: Այս տարիները անվանվում էին «<u>հասարակ</u>»: Բայց հունաց և հռովմայեցվոց տարիները չորս տարին մեկ նահանջ էին ունենում, որի պատճառով հայոց տարին չորս տարին մեկ օրով պակասում էր և ուրիշ ազգերի տոմարից առաջ անցնելով՝ շփոթի տեղիք էր տալիս:

Սրանից զատ մեր մեջ կիրարկվում էր «<u>Հայոց լուսավորության թվականը</u>»:

Ս. Գրիգոր Լուսավորչից հետո հայոց մեջ սկսվեց օգտագործվել Անդրեաս Բյուզանդացու հինգ հարյուրյակի շրջանը, որը լրանում էր 532 թ.: Դրանից հետո տոմարական շփոթ գոյացավ մասնավորաբար Զատկի տոնի հետ կապված: Այդ շփոթը վերացնելու նպատակով Մովսես Եղիվարդեցին հրավիրում է տոմարական հմտությամբ օժտված այրերի, որոնց օգնությամբ հաստատվում է Հայոց թվականը (551 թ.): Մովսես Եղիվարդեցու տոմարական այս ձեռնարկը ուսումնականից ավելի դավանաբանական նշանակություն ուներ: Դրա նպատակը հունական եկեղեցու ազդեցությունից զերծ մնալն էր, ինչպես նաև՝ դավանաբանական ինքնուրույնությունն ու անկախության ամրապնդումը: Դավանաբանական այս նախաձեռնության մասին է վկայում վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին նրա հղած թուղթը, որը ցավոք մեզ չի հասել: Այդ մասին հիշատակվում է Մովսեսի հաջորդ Աբրահամ կաթողիկոսին հղած թղթում, ուր մասնավորապես ասվում է. «Յառաջագոյն երանելի հայրապետն մեր Մովսես գրեաց առ ձեզ մեղադրութիւն յաղագս հաղորդելոյն ձեր ընդ յայնոսիկ ընդ որս չէր պարտ»: Այս վկայությունը հաստատում է Վրթանես Քերթողը նույն Կյուրիոնին հղած իր թղթում:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 414-416:

ԱԲՐԱՀԱՄ ԱՂԲԱԹԱՆԵՑԻ

Ծնվել է Վասպուրականի Ռշտունյաց գավառի Աղբաթանք գյուղում: Եղել է Ռշտունյաց եպիսկոպոս, իսկ Մովսես Բ Եղվարդեցու մահից հետո՝ 607-615 թթ. զբաղեցրել կաթողիկոսական Աթոռը: Նրա օրոք տեղի ունեցավ Վրաց եկեղեցու բաժանումը հայկականից: Հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերություններին են վերաբերում Աբրահամ կաթողիկոսի մի շարք թղթերը: «Գիրք թղթոց»-ը պահպանել է Աբրահամի եպիսկոպոսական և կաթողիկոսական գործունեությունը լուսաբանող մի քանի թղթեր: Մեզ են հասել Աբրահամ կաթողիկոսի Վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնին հղած երեք թղթերը և դրանց պատասխանները (տե՛ս ՄՀ, Դ, էջ 6-14): Աբրահամ կաթողիկոսի թղթակցությունը պայմանավորված էր պատմական լուրջ իրադարձություններով: Բանն այն էր, որ Վրաց եկեղեցին օգտվելով Պարսկա-բյուզանդական պատերազմների մեջ գտնվող Հայաստանի ծանր վիճակից, Կյուրիոն կաթողիկոսի օրոք, քաղաքական հայտնի նկատառումներից ելնելով սկսում է բացահայտորեն դավանել քաղկեդոնականություն, և այդպիսով միանում բյուզանդական եկեղեցուն: Այդ միավորումը կանխելու նպատակով Աբրահամ կաթողիկոսի Կյուրիոնին հղած հորդորական նամակները, սակայն արդյունք չեն տալիս, և 607-608 թթ. վրաց եկեղեցին բաժանվում է «Անդրկովկասի եկեղեցական ընտանիքից»:

Աբրահամ կաթողիկոսի անվամբ պահպանվել է շրջաբերական մի թուղթ, որ հայտնի է «Թուղթ շրջագայական տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի» խորագրով (ՄՀ, Դ, էջ 15-20): Այս թղթից մի հատված վկայակոչվել է Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մեջ՝ «Ի հաւատոյ թղթէ Աբրահամու եպիսկոպոսի» խորագրի ներքո (տպ. Եր., 1998, էջ 214): Աբրահամի անունով մեզ են հասել նաև 2 ճառեր և ճառական հատվածներ, որոնցից մեկն ունի «Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի Խոստովանութիւն» խորագիրը (ՄՀ, Դ, էջ 42), իսկ մյուսը քաղված է ժողովական նյութերից՝ «Ի սիւնհոդոսէն է» խորագրով:

Աբրահամ Աղբաթանեցու անվան հետ է կապված «Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Մխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի» երկը (ՄՀ, Դ, էջ 21-37): Թղթի գրության շարժառիթը երրորդաբանական այն տարընթաց ու հեղհեղուկ պատկերացումներն էին, որ տեղ էին գտել Ամարասի Մխիթար եպիսկոպոսի մեզ չհասած նամակում, ուր ասվում է, թե այդ հակառակությունները նրանք ընդունել են «ի նախարարէ միոյ Սիւնոյ՝ Գրիգոր անուն» (էջ 21): Գրիգորի ընկերային բարձր դիրքը ենթադրել է տալիս, որ նրա դավանած երրորդաբանական շեղ ուսմունքը բավական տարածված և տիրապետող է եղել Սյունիքում, որտեղից և անցել է Ամարաս և տեղիք տվել դավանական թյուր ըմբռնումների: Ի հետևանս այդ ըմբռնումների Հայր Աստված բնորոշվում է «յառաջագէտ եւ նախակարծ» որակումներով, որոնք ըստ աստվածաբան հեղինակի բացառելով իրար, վարդապետորեն խափանում են Հայր Աստծո ամենագիտության վերաբերյալ հրամանակարգ տեսությունը, «քանզի նախագիտութիւն եւ յառաջ կարծիք միմեանց հակառակք, եւ ի ներքս անկանի երբեմն եւ ստութիւն յընդունայնանալ կարծեացն եւ վրիպումն, եւ իրն, վասն որոյ յառաջ

կարծիքն վաղ եւ իսկ զնա սկզբնագոյն քան զկարծողն եւ նոյն եւ ի բանին, վասն զի ըստ կարծեաց բանաւորի և բանաշարժից եւ նորին զհետ երթայ» (էջ 23-24): Ըստ այսմ «նախակարծ» բնորոշումն ինքնին ենթադրում է գիտելիք, որ ունի երկբայական բնույթ, քանզի կարծիքը պատկանելով տրամաբանական մտամարզման բնագավառին, չունի բացարձակ գիտելիքին բնորոշ անառարկելիություն:

Նույնքան խոցելի է դավանական այն դիրքորոշումը, որով նրանք Որդի Աստծուն բնորոշում են «անդրանիկ միածին» և «անճաճանչ»: Այս բնորոշումներն հավասարապես անընդունելի են այն պատճառով, որ «անդրանիկդ անուն» ակնարկում է հոգնակիություն, «եւ առ նմին միածին մի միոյ, որպէս երբեմն Սողոմոն թագաւորութեամբն անդրանիկ ի մէջ այլ որդւոցն Դաւթի, եւ ըստ Բերսաբեայ մի մաւրն իւրոյ: Այլ եւ ըստ ժամանակի ոմն նախ եւ ոմն միջին եւ այլն պակասաւրեայ, եւ կէսքն առաւելագոյն կրտսեր, նոյնպէս եւ կայեանք նոցա»: Մերժելի է նաև Որդու՝ «անճաճանչ» բնորոշումը, քանզի այն նշանակում է «լուսոյ պակասութեան», որը կարող է դառնալ «խաւար անշաւշափելի կալ յոգւոջ գիշեր», ինչը «ի կռապաշտութեան յաղտեղի գործս անկանելն է»: Աստվածության հասցեին «անտանելի հայհոյութիւն» է նաև «տարրական զնա ասել», քանզի Որդու տարրեղեն բնույթը (իր մեջ ունենալով «շարժութիւն եւ ոչ պարզութիւն եւ շարադրութիւն եւ ախտից դասումն») նրան հավասարեցնում է արարածներին, որով նա տարբերվում է Աստվածությունից: Սրանով խախտվում է Հոր և Որդու համագոյությունը:

Աստվածաբան հեղինակը մասնավոր քննության նյութ է դարձնում նաև Բանի մարմնավորման պարագան: Անտեղյակ լինելով կամ շրջանցելով «աստուածախառն մարմին» արտահայտության վաղնջական կիրառության փաստերը (Յաճախապատում, ՄՀ, Ա, էջ 556 [68]. Ս. Գրիգորի վարդ. ՄՀ, Բ, էջ 1474 [1], 1601 [10])՝ նա մարմնավորման այդ կերպի վերաբերյալ մտածումը համարում է խորթ մեր հրամանակարգ դավանությանը, «զի թէ մարմինն աստուածախառն անախտ առանց մեղաց էր եւ ապա առ՝ նախ ստեղծեալ եւ ապա առեալ լինի. բայց կամիս ուսանել զնոյնդ զմարմին աստուածախառն, որ էառ, ո՞վ էր այն խառնեալն ընդ մարմնոյն, զի թէ յաւտար Երրորդութենէն ոք խառնեցաւ՝ աւտարին է մարմինն, որպէս դուդ ասես, զի ընդ իւր ստեղծ, եւ եթէ ի Սրբոյ Հոգւոյն իմանաս զխառնումն՝ ուրեմն Սուրբ Հոգին մարմնացաւ, զի որ խառնեցաւ նոյն մարմնացեալ ասի, ապա թէ զԲանն խառնեալ յառաջ ասես, ո՞վ առ զնա ի վերջոյն»:

Տրամաբանական այսօրինակ հարցումներով հեղինակը բացորոշ է դարձնում հակառակորդի մարդաբանական մաքսիմալիզմը (այն է՝ «զառեալն ընդ էին է արար, ըստ այնմ, թէ՝ «Իմաստութիւն շինեաց իւր տուն» [Առակ. Թ 1] արիոսյան վարդապետությունը) և մյուս կողմից հաստատագրում ուղղափառ դավանանքն այն մասին, թե «Որդին Միածին անբովանդակելին բովանդակեցաւ կամաւք Հաւր եւ Սուրբ Հոգւոյն ինքնակամն ի սուրբ յարգանդ Աստուածածին եմուտ եւ յարգանդին զԱստուած զէն, զհոգի եւ զմարմին միացոյց» (անդ, էջ 25):

Գրականություն

Անասյան, 1959, էջ 76-81: Պողարեան, 1971, էջ 61-63:

ԳՐԻԳՈՐ ՔԵՐԹՈՂ

Գրիգոր Քերթողը, ամենայն հավանականությամբ, ծնվել է Զ դ. կեսերին: Քերթող պատվանունը, որ տարածված ու հարգի էր մասնավորաբար Սյունյաց դպրոցում և տրվում էր առավել կարող վարդապետներին, ենթադրել է տալիս, որ Գրիգոր վարդապետը գործել է այնտեղ: Առաջին անգամ նրա անունը հիշատակվում է իբրև Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի կողմից առաքված հայոց պատվիրակության անդամ, Վրթանես Քերթողի հետ, Մորիկ կայսեր կարգադրությամբ 589 թ. Կ. Պոլսում գումարված եկեղեցաժողովին մասնակցելու համար:

Գրիգոր Քերթողից մեզ է հասել մի *Թուղթ* (տպ. Գիրք թղթոց, 1901, էջ 300-310, ՄՀ, Գ, էջ 519-524)՝ հղված Աբրահամ կաթողիկոսին 607 թ.: *Թուղթը* շոշափում է, ինչպես երևում է, այն օրերին ծիսադավանաբանական վեճեր հարուցած մի խնդիր՝ արդյոք Հայոց եկեղեցու համար ընդունելի՞ են հերձվածողների կողմից կանգնեցված և օգտագործված սեղանները: Գրիգոր Քերթողը միանգամայն պատշաճ է համարում այդպիսի սեղանների նորոգումն ու ծիսական կիրառումը, տեսակետ, որ նա հիմնավորում է Հին և Նոր կտակարաններից քաղված վկայություններով: Թեպետ ցանկալի է հերձվածողների կիրառած սեղանները փոխել, «թէ կար գոյ, այլ ոչ զհինն աւրինադրեմք տապալել»: Չնայած հերձվածողների կիրառած Տիրոջ սեղանը ծածկված է անվայելուչ լացուկոծով, թերահավատությամբ, բայց նրա մեջ եղած Աստծո շնորհն ու կնիքը անփոփոխելի է, ինչը կարելի և օրինական է դարձնում դրա օգտագործումը խորհրդակատարության մեջ:

Գրիգոր Քերթողը քաջատեղյալ է աստվածաբանական մատենագրության մեջ լայն շրջանառություն ունեցող խորհրդաբանությանը: Սուրբ Սեղանը համարելով Սուրբ Խաչի նշանակը՝ նա այն խորհրդաբանորեն նույնացնում է Հեսսեի գավազանի, Սաբեկա ծառի և Հակոբ նահապետի տեսիլքում երևացող սանդուղքի հետ:

Թուղթը գրված է հունաբան հայերենին հատուկ արհեստական մանվածապատ ոճով:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 43: Զամինյան, 1914, էջ 105: Պողարեան, 1971, 59-60:

ԿՈՄԻՏԱՍ ԱՂՑԵՑԻ

Եկեղեցական մշակույթի երևելի դեմքերից մեկն է այս հայրը: Աբրահամ Աղբաթանեցուց հետո զբաղեցնելով կաթողիկոսական Աթոռը (615-628 թթ.) մշակութային բարենորոգչական բուռն գործունեություն է ծավալում: Հայտնի է իր եկեղեցաշեն գործունեությամբ: Նրա անվան հետ է կապված Դվինի Ս. Գրիգոր եկեղեցու ավարտումը և Ս. էջմիածնի նորոգումը: Է դ. պատմիչ Սեբեոս եպիսկոպոսի վկայությամբ պարսից Խոսրով Ապրուեզ թագավորի 28-րդ տարում, այն է՝ 618 թ. Կոմիտաս կաթողիկոսը քանդում է Ս. Հռիփսիմեի մատուռը, «զի կարի ցած և մթին էր շինուածն, որ շինեալ էր սրբոյն Սահակայ»: Մատուռի խորքից բացված Ս. Հռիփսիմեի դագաղի վրա Գրիգոր Լուսավորչի և Սահակ Պարթևի մատանիներով արված կնիքների կողքին դնում է նաև իր կնիքը, և մատուռի վայրում կառուցում համանուն եկեղեցին, որ փառքն ու պատիվը դարձավ հայ միջնադարյան ճարտարապետության:

Ա. Խորապես զգացվելով այս եղելությունից՝ Կոմիտաս հայրապետը սրբազան ներշնչանքով 619 թ. գրում է Ս. Հռիփսիմեին նվիրված «Անձինք նուիրեալք» շարականը (36 տուն): Նյութ ունենալով Ագաթանգեղոսի Պատմության հայտնի դրվագը՝ հեղինակը քնարական ազնիվ շեշտերով պատկերագծում է Ս. Հռիփսիմեին, նրա հավատակից քույրերին, փառաբանում նրանց նահատակությունը: Կոմիտասի «Անձինքը» զերծ է միօրինակությունից, կրկնաբանությունից ու հարասույթներից: Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ առկա փաստական նյութը Կոմիտասի գրչի տակ էապես կերպարանափոխվում է՝ վերածվելով վեհապանծ մի օրհներգության: Ներհուն քննաբանությամբ, աստվածաբանական խորունկ հայացքով հեղինակը վերլուծում է հռիփսիմյանց դերն ու գործի նշանակությունը՝ նրանց որակելով իբրև.

Անձինք նուիրալք սիրոյն Քրիստոսի

Երկնաւոր նահատակք և կուսանք իմաստունք...

Աստծո կողմից իրենց վրա դրված մեծ ու պատվավոր առաքելությունը նրանք կատարում են ինքնազոհողությամբ՝ պատարագվելով ի սեր Քրիստոսի և «բառնալով զխաւար դիւապաշտ մոլութեանց»: Նրանց հաղթանակը հաղթանակն է մարմնի նկատմամբ հոգու, երկրի նկատմամբ երկնքի, նյութական, վաղանցուկ արժեքների նկատմամբ ոգեղեն, հավիտենական արժեքների, և վերջապես՝ հեթանոսական կրոնի նկատմամբ Քրիստոնեության, որովհետև «բաշխեն բժշկութիւն հոգւոց և մարմնոց», «եղեն փրկանք անծանօթ աշխարհին», «ռահս յոլովս առաքինութեան յայտնեցին»: Իրենց առաքինություններով, աստվածահաճո վարք ու բարքով, անվերապահ նվիրումով նույնիսկ

Երկունք մահաբերք անիծիցն լուծան

Եւ Ադամ վերստին աստուածակերպ ճոխանայ

Այսպիսով, հայ մարեմաբանության մեջ Մարիամ Աստվածածնին վերապահված եվայական անեծքի վերացումն այստեղ աստվածաբանական ինքնահատուկ փոխակեր-

պումով ընծայվում է Ս. Հռիփսիմեին և նրա զինակից քույրերին: Աստվածային մեծ խորհուրդ է տեսնում հեղինակը հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության մեջ.

Զի մահուամբ ծերով մեզ ճանապարհ հորդեցիք՝

Ելանել ամենայն մարդոյ առ Աստուած...

Այս երկրորդ տողի մեջ է խտացված մասնավորաբար Արևելաքրիստոնեական աստվածապաշտությանն ընտանի մարդու աստվածացման (theosis) գաղափարը:

Բ. Կոմիտաս կաթողիկոսը հայտնի է դավանաբանական պայքարին իր բերած նախանձախնդիր մասնակցությամբ: Այս մասին է վկայում նրա հայրապետության օրոք կազմված «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական նշանավոր ժողովածուն՝ «առ ի պահպանութիւն սրբոյ հաւատոյս՝ քրիստոսատուր աւանդութեանս»: Նրա անվամբ մեզ են հասել երկու թղթեր.

1. Առաջին թուղթը՝ «Վասն հաւատոյ» (615 թ.), գրված է Պարսկաստանի եպիսկոպոսների խնդրանքով: Այն զետեղված է «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ (էջ 400-413): Այստեղ պակասող թղթի նախերգությունը առկա է մեկ այլ օրինակում, որը հրատարակված է «Արարատ», 1896, էջ 531-6, նաև՝ ՄՀ, Դ, էջ 327-333):

2. Երկրորդ թուղթը (618 թ.) հղված է Երուսաղեմի տեղապահ Մոդեստոսին: Թղթի պատճենը զետեղված է Սեբեոսի Պատմության մեջ (ԼՋ 5-28, տպ. Եր., 1979, էջ 118-121, նաև՝ ՄՀ, Դ, էջ 514-516): Այստեղ Կոմիտաս կաթողիկոսն իր ուրախությունն է հայտնում, ցավալի ընդմիջումից հետո, Հայ եկեղեցու և Երուսաղեմի միջև վերականգնված հարաբերությունների կապակցությամբ:

3. Դավանաբանական պայքարի սաստկացումը Է դ. հրամայական անհրաժեշտություն էր առաջացրել հայ եկեղեցու ինքնուրույնության, քաղաքական դիրքերի ամրապնդման համար հավաքել, ի մի բերել մինչ այդ հրապարակի վրա եղած բոլոր դավանական թղթակցությունները: Քաղկեդոնականության և նեստորականութան դեմ գրված այդ թղթերի ժողովածուները իրենց տեսակի մեջ պատրաստի ձեռնարկներ էին դավանաբանական պայքարը առավել կազմակերպված ու հետևողական տանելու համար: Թղթերում առկա դավանական դիտարկումներն ու տրամաբանական փաստարկները եկեղեցականներին պետք է ուսուցանեին առավել հիմնավորվածությամբ ու սկզբունքայնությամբ պայքարելու օտար գաղափարախոսության դեմ: Այդպիսի ժողովածու-ձեռնարկներից է «Գիրք թղթոցը» (Ա տպ. Թիֆլիս, 1901 թ., Բ տպ. Երուս., 1994՝ խմբ. Ն. արք. Պողարյանի): Թե ով է կազմել այս ժողովածուն՝ ստույգ հայտնի չէ: Ժողովածուն ընդգրկում է Ե-ԺԳ դդ. դրված 98 թուղթ, ըստ որում Ե-Է դարերի թղթակցությունները դասավորված են կանոնավոր կերպով, իսկ Է դարից հետո եղածները՝ չափազանց խառնիխուռն: Բանասիրության մեջ ոչ առանց հիմքի կարծիք է հայտնվել, թե այս ժողովածուի ստեղծմանն իր մասնակցությունն է բերել Կոմիտաս կաթողիկոսը (Ա տպ., էջ 1-219):

Դ. Կոմիտասի անունով հայտնի է հետևյալ դավանական միավորը. «Կոմիտասի Հայոց կաթողիկոսի եւ Պիռոսի արշիպատրիարքի Հարցաքննութիւն եւ վիճաբանութիւն վասն

հաւատոյ եւ կարգաց եկեղեցւոյ» (ՄՀ, Դ, էջ 312-326): Երկի դավանաբանական կարևորության մասին է վկայում թեկուզ այն փաստը, որ նրանից մի շարք վկայություններ են բերված Անանիա Նարեկացու «Հավատարմատ»-ում ՄՄ, ձեռ. 5618, թ. 215աբ), Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ում (տպ. Եր., 1998, էջ 261-62, 275), ինչպես նաև՝ Սիմեոն Երևանցի հայրապետի «Պարտավճար» աշխատության մեջ (տպ. Ս. Էջմիածին, 1779-80, էջ 102-103):

Երկում վկայություն է բերված Սոկրատ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմությունից: Սա (եթե հետսմուտ չէ) ինքնին վերանայելի է դարձնում Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի այն ծանուցումը, թե Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (946-968) Գ թղթում առկա Սոկրատի Պատմությունից բերված «յիշատակութիւնը Սոկրատի մասին մեզ հասած հնագոյն տեղեկութիւնն է» (ՄՀ, Ժ, էջ 279, ծնթ. 4):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 404-409: Դուրյան, 1933, էջ 118-121: Զամինյան, 1914, էջ 106« 178: Զարբհանալյան, 1897, էջ 423-425: Պողարեան, 1971, էջ 64-66: Քիպարեան, 1994, էջ 217-218:

ԴԱՎԻԹ ՔԵՐԱԿԱՆ

Ապրել և գործել է Ե, Զ կամ Է դարերում: Գ. Զաhուկյանը նրան նույնացնում է Դավիթ Անհաղթի հետ: Մինչդեռ Ս. Արևշատյանը նրան ներկայացնում է իբրև Ե դ.-ի հեղինակ: Դավթից մեզ հասած միակ երկը՝ «Մեկնութիւն քերականին» (տպ. աշխտ. Գ. Ջահուկյանի, ԲՄ, թիվ 3, էջ 241-264, նաև՝ ՄՀ, Ե, էջ 1167-87) վկայում է հեղինակի ոչ միայն քերականագիտական, այլև իմաստասիրական, աստվածաբանական պատշաճ պատրաստվածության մասին: Իմաստասիրական, աստվածաբանական հայեցակետից ուրույն հետաքրքրություն է ներկայացնում էմպիրիկ (փորձնական) և բանական գիտելիքի հարաբերայցության և սրա հետ սերտորեն կապված արվեստի բնույթի իմաստասիրական խնդիրը: Բացահայտելով Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականի» (Ք. ա. 170-190 թթ.) աշխատության մեջ արտահայտած այն միտքը, թե «քերականությունը փորձնական գիտելիք է»՝ Դավիթը չի ընդունում այն հեղինակներին, «ովքեր Դիոնիսիոսի դիրքորոշումը հանգեցնում են չգիտակցված մեխանիկորեն ձեռք բերված փորձին» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 275), որն «անզոր գիտելիք է»: Հեղինակը դա նմանեցնում է կենդանական բնազդին, սովորություններին, որոնք փորձառության սոսկական վերարտադրություն են: Հակառակ սրան, Դավիթը նախապատվությունը տալիս է բանականությանը: Համաձայն ռացիոնալիստական այս դիրքորոշման՝ «մարդու բնությունը կազմված է երկու սկզբից՝ հոգևոր և մարմնավոր, և դրանցից յուրաքանչյուրին համապատասխանում է արվեստի մի մաս. ոգուն՝ բանական արվեստը, մարմնին՝ գործնական»: Առաջնային է բանական արվեստի դերը, քանզի միտքը մարմնի առաջնորդն է: Ելնելով իրենց բնույթից՝ բանական և գործնական արվեստները Դավիթը բաժանում է 3 մասի: Ի տարբերություն հին հունական փիլիսոփայական-գեղագիտական մտածողության, բացի արվեստի (լայն առումով մարդկային ողջ գիտելիքի) բարի և չար մասերից Դավիթը ներմուծում է այդ երկուսի արանքում առկայող մի միջին վիճակ, «միջին» արվեստ հասկացությունը: Նա նկատում է, թե «Բանական [մասի] համար բարի տեսակ է հոգևոր գրքերի և երգեցողությունների ստեղծումը, չար՝ կախարդությունը և հմայությունը, միջին՝ քնարերգությունների ստեղծումը և այլն: Իսկ [արվեստի] գործնական մասի համար բարի տեսակ են օգտակար արհեստները, ինչպես հյուսնությունը, դարբնությունը և այլն, չարը մահաբեր դեղանյութերի և գործիքների պատրաստումն է, իսկ միջինը, օրինակ՝ աղեղով նետ արձակելն է և շուրջպար կատարելը»: Դավթի կողմից գիտելիքի այսօրինակ դասակարգումը դրսևորում է Եկեղեցու օրինակարգած դիրքորոշումը գիտության և արվեստի գնահատման վերաբերյալ:

Այդ դիրքորոշման հիմքում ընկած է «օգտակարության չափանիշը, որը խարսխված է առաքինության քրիստոնեական ըմբռնման վրա» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 278): Ըստ այսմ առաքինի արվեստին պատկանում են եկեղեցուն, աստվածապաշտական գործառույթին անհրաժեշտ, քրիստոնեական բարոյագիտությունից բխող գրական,

երաժշտական ստեղծագործությունները: Ըստ առաքինությունների աստվածաբանական սանդղակի, «որոշ արվեստներ հաստատուն են, իսկ մյուսները՝ անցողիկ, ոմանք համընդհանուր, մյուսները՝ մասնավոր. բանական [մասի] համար հաստատուն և համընդհանուր արվեստն է [հոգևոր] գրքերի և [երգերի] ստեղծումը, իսկ անցողիկ՝ քնարական երգերի և դրանց մտապատկերների ստեղծումը: Իսկ գործնական մասի համար համընդհանուր և հաստատուն [արվեստ է] ամրոցների և ոռոգման ջրանցքների կառուցումը, իսկ անցողիկ և մասնավոր՝ զանազան չնչին գործեր»: Այսպիսով, արվեստի (գիտելիքի) երկարակեցության, համապարփակության երաշխիքը նրա օգտակարությունն է:

Դավթի աշխատության մեջ մասնավոր կարևորություն է տրված բառերի ստուգաբանությանը: Թեպետ ստուգաբանության օրինակներ կան Ե դարի առաջին կեսի ինքնուրույն և թարգմանական մատենագրության մեջ, սակայն Դավիթը առաջինն է, որ շրջանառության մեջ է դնում ստուգաբանական մեկնության 3 կարգ. «Ստուգաբանութեան ձեւք են երեք. յիրէն, յարուեստէն, ի ձայնէն»: Առաջին դեպքում մեկնիչը ակնարկում է առարկայի ձևը, օրինակ «սա փոր» (սափոր), այն է՝ փորի պես աման, երկրորդ դեպքում՝ գործողի և առարկայի հարաբերությունը՝ «փայտհատ», երրորդ դեպքում՝ բնաձայնությունը՝ «ճնճղուկ»: Ստուգաբանական բացատրության այս եղանակը պետք է հետագայում իր տեղը զբաղեցներ սուրբգրային, փիլիսոփայական մեկնաբանութան մեջ:

Գրականություն

Արևշատյան, Միրումյան, 2007, էջ 274-278: Քիպարեան, 1994, էջ 153-154:

ՎՐԹԱՆԵՍ ՔԵՐԹՈՂ

Ծնվել է շուրջ 550 թ.: Իր ուսումը ստացել է Դվինի կաթողիկոսարանում: Դատելով «Գիրք թղթոց»-ում առկա հիացական դրվատանքից (տպ. 1901, էջ 90-92, 149) Վրթանես Քերթողը պետք է, որ պերճաբան հռետորի մեծ համարում ունենար եկեղեցական, մշակութային շրջանակներում (մանավանդ, որ նա Մովսես Եղիվարդեցու նվիրակն է եղել Կ. Պոլսում, 583 թ. գումարված ժողովում, քանի որ նրա թղթերից մեկն ընդունվել է «որպես երկիր ծարաւի՝ ի բազում երաշտութենէ պասքեալ, ընդունելով անձրեւ շահեկան զուարճացեալ յինքեան ցուցանէ զսովորութիւն զանուշահոտ ծաղիկն երեւեցուցանելով տեսողաց», անդ, էջ 132): Ամենայն հավանականությամբ դրան եպիսկոպոս է ձեռնադրվել Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի ձեռքով: 604-607 թթ. անապահով պայմաններում հավատարմորեն վարել է կաթողիկոսական տեղապահության պաշտոնը: Աբրահամ կաթողիկոսի ընտրությունից հետո ապրել է ևս 10 տարի:

Դատելով իր աշխատություններից՝ հմուտ և քաջագիտակ էր Աստվածաշնչին, աստվածաբանությանը, պատմությանը: Ունի բազմաթիվ թղթեր, որոնք նվիրված են ժամանակի եկեղեցուն հուզող զանազան խնդիրների: Սրանց մեջ դրսևորվում է հեղինակի դավանաբանական սուր միտքը, լայն մտահորիզոնը:

Ա. «Յաղագս Պատկերամարտից. (մոտ 600 թ.) (տպ. ՄՀ, Գ, էջ 493-500): Թղթի շարադրման շարժառիթը հայ եկեղեցու որդեգրած սկզբունքներին ընդդիմադիր պավլիկյան հակաեկեղեցական շարժման դիմակայումն էր: Պետք է մտածել, որ պավլիկյան շարժումը պատկերմարտությունը վերածնող-վերարծարծող գաղափարներ է պարունակել իր մեջ և ուղղակիորեն պատվաստվել պատկերամարտության վրա, ինչը ս. Հովհան Օձնեցու արտահայտությամբ կարող էր հանգեցնել «խաչամարտության, քրիստոսատեցության, անաստվածության և դիվապաշտության»: Մյուս կողմից սա պատմական մեծարժեք վավերագիր է, ուր կարևոր տվյալներ են բերված հայ եկեղեցում կիրառված սրբապատկերների, նրանց բովանդակության, դավանաբանական նշանակության, ինչպես նաև՝ նկարչական տեխնիկայի, օգտագործված ներկերի բաղադրության վերաբերյալ: Արտահայտելով հայ եկեղեցու պատկերահարգական սկզբունքները և մերժելով պատկերամարտների տեսակետները (Աստծուն պատկերելու անկարելիությունը)՝ Վրթանես Քերթողը թղթում աստվածաբանորեն (Բանի մարմնավորման և մարդացման փաստի արծանագրումով) հիմնավորում է տերունական պատկերագրության թույլատրելիությունն ու անհրաժեշտությունը: Իր տեսակի մեջ այս թուղթը հայ միջնադարյան եկեղեցական գեղագիտության վաղագույն տեսական հուշարձաններից է, որ ժամանակի առումով կանխում է Բյուզանդիայում հրապարակ հանված համաբնույթ երկերին:

Բ. Թուղթ առ Արսեն Ստրատելատ Հունահայաստանի (605-606 թթ.) կամ՝ «*Պատասխանի թղթոյն Սորմենայ, որ առ Վրթանէս և Վարդապետ գրեաց»* (ՄՀ, Գ, էջ 501-504): Ըստ Եղիշե արքեպիսկոպոս Դուրյանի՝ այս *Թուղթը* լոկ թյուրիմացաբար է վերագրվել Վրթանես Քերթողի գրչին: Նա *Թղթի* խորագրում առկա «վարդապետ» բառը համարում է անձնանուն: Ելնելով *Թղթում* տեղ գտած մի շարք արտահայտություններից և այն

փաստից, որ Ուխտանեսը թյուրիմացաբար Վրթանես Քերթողին նույնացնում է Սմբատ մարզպանի եղբայր «հայոց Շարսաղար» պատվանունը կրող վարդապետի հետ՝ հետազոտողը *Թղթի* հեղինակությունը վերագրում է այդ իշխանին, որ (քանիցս հիշատակվում է անվան կայուն և հստակ գրությամբ «Վարդապետ հայոց Շարսաղար», «Վարդապետ Քչկան»), իբրև դավանական խնդիրներին իրազեկ, արտոնություն էր ստացել տեղապահից՝ Վրթանես Քերթողից, պատասխանելու Արևմտահայոց ստրատելատ կամ զորավար Սորմենեսի նամակին:

Հակված լինելով ընդունել այս վերագրումը՝ մենք, այնուամենայնիվ, երկը զետեղում ենք Վրթանես Քերթողի ժառանգության մեջ՝ այն տրամաբանությամբ, որ *Թուղթը* շարադրված է Վրթանես Քերթողի, իբրև տեղապահի, գիտությամբ և արտոնությամբ:

Թղթում քննադատվում է Հունահայոց Հովհան Բագավանցի հակաթոռ կաթողիկոսի որդեգրած քաղկեդոնական վարդապետությունը: *Թղթի* հեղինակը սթափության կոչ է ուղղում Հունահայոց եկեղեցուն՝ հեռու մնալու աղանդավորական խոտոր ընթացքից, առաջնորդվելու բացառապես առաջին երեք տիեզերաժողովների ընդունած որոշումներով: Ցույց տալով Խաչյալի՝ մարմնի բնությամբ մարդկային և տնօրինական միավորությամբ աստվածային լինելը՝ հեղինակը վարդապետորեն հաստատագրում է Խաչի (Խաչյալի)՝ Սուրբ Երրորդությանը պատկանելը, որով ապացուցում է Խաչի փրկաբանական արժեքը: Ի դեպ, դարձյալ մատնանշելով Քրիստոսի աստվածմարդկային բնության տնօրինական իրողությունը՝ *Թղթում* կիրարկվում է «աստվածախառն մարմին» արտահայտությունը, որով հեղինակը հավատարիմ է մնում Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանական ավանդույթին (Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, տե՛ս ՄՀ, Բ, էջ 1474, 1480):

Վրթանես Քերթողի թղթերի մեծ մասը նվիրված են Հայ և վրաց եկեղեցական հարաբերություններին:

Գ. 3 թղթեր՝ հղված Ցուրտավի Մովսես եպիսկոպոսին: Դրանք զետեղված են Գիրք թղթոցում և Ուխտանեսի Պատմության մեջ (ՄՀ, Գ, էջ 509-513):

«Թուղթ շրջագայական առ եկեղեցիս Ցուրտավայ» (606 թ.) (ՄՀ, Գ, էջ 505):

«Թուղթ առ Պետրոս Վրացի» (606 թ.) (ՄՀ, Գ, էջ 506):

«Թուղթ առ Մխիթար եպս. Ամարասայ» (608-609 թթ.): Կասկածելի է համարվում սրա՝ Վրթանես Քերթողին պատկանելը՝ հակառակ խորագրում իր անվան հիշատակության (տե՛ս Աբրահամ Աղբաթանեցի):

Թղթերից զատ իր գրչին են պատկանում հետևյալ մանր երկերը.

Դ. «Համառաւտ պատմութիւն շինութեան վկայարանի Հռիփսիմեանց ի Կոմիտասայ կաթողիկոսէ» (618-619 թթ.): Նոր Հայկազյան բառգրքի կազմողները օգտվել են այս երկից: Սակայն ցարդ այդ գործն անհայտ է:

Ե. «Պատճառք Դ ժողովոյն երկաբնակացն» (606 թ.), Գ. Թ. 119-127:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 43: Զամինյան, 1914, էջ 105: Զարբհանալյան, էջ 465-469: Քիպարեան, 1994, էջ 215: Պողարեան, 1971, էջ 55-58:

ՄԱԹՈՒՍԱՂԱ

Ծնվել է Զ դարի երկրորդ կեսին: Հաջորդել է Դավիթ եպիսկոպոսին՝ Սյունաց մետրոպոլիտության աթոռը զբաղեցնելով 634-643 թթ.: Հռչակված է եղել իբրև մեծ քերթող, անհաղթ փիլիսոփա, որ «լի էր ամենայն իմաստութեամբ եւ կատարեալ գիտութեամբ»: Աչքի ընկնելով աստվածաբանական խոր, հիմնավոր գիտելիքներով՝ Մաթուսաղան կարգվում է մշակութային հարուստ ավանդներ ունեցող Սյունաց վարդապետարանի ուսուցչապետ: Ինչպես երևում է, Մաթուսաղան իր գործուն մասնակցությունն է բերել երկրի եկեղեցաքաղաքական կյանքին: Հովհան Մայրագոմեցու հետ նա հանդես է եկել իբրև նախանձախնդիր պաշտպան հայ եկեղեցու դավանական և քաղաքական անկախության: Թերևս սրանով պետք է բացատրել, որ նա իմանալով Եզր կաթողիկոսի հունամետ լինելը, չի մասնակցում Բյուզանդիայի Հերակլ կայսեր նախաձեռնությամբ գումարված Կարնո ժողովին (633 թ.), որի նպատակը հայերին միակամական դավանանքը պարտադրելն էր: Այդ ժողովում ընթերցվելու նպատակով Մաթուսաղան մի թուղթ է հղում Հերակլ կայսրին: Թղթում բացատրվում և հիմնավորվում է հայ եկեղեցու դավանանքը, մասնավորապես քրիստոսաբանությանը: Քերթողի, փիլիսոփայի մեծ հռչակը ենթադրել է տալիս, որ Մաթուսաղան գրել է շատ աշխատություններ: Սակայն, ցավոք, խնդրո առարկա թուղթը նրանից մեզ հասած միակ երկն է, որ բարեբախտաբար ժամանակին մտել է Տոնամակ կամ Ճառընտիր ժողովածուներ (բայց այսօր հայտնի գրչագրերում այն բացակայում է), իսկ հետո զետեղվել Ստեփանոս Օրբելյանի Պատմության մեջ (գլ. ՀԹ). տե՛ս տպ. հետևյալ հրատ. մեջ «Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաբնակաց...», Նոր Ջուղա, 1688, էջ 273-300, նաև՝ Ընտրանի... էջ 195-200 ծանոթ. էջ 200-201, ՄՀ, Դ էջ 417-19:

Թուղթը շարադրված է ոչ միայն Աստվածաշնչի, այլև հայրախոսական ժառանգության փայլուն իմացությամբ: Հեղինակը ձեռքի տակ է ունեցել ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, ս. Բարսեղ Կեսարացու, ս. Գրիգոր Սքանչելագործի, ս. Գրիգոր Նազիանզացի-Աստվածաբանի, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս. Պրոկղ Կ. Պոլսեցու, Հովհաննես Երուսաղեմցու երկերը: Թղթում շոշափված են ոչ միայն քրիստոսաբանական, այլև ծիսական խնդիրներ: Թղթի հենց սկզբում հեղինակն իր համակամությունն է հայտնում հունաց կողմի երրորդաբանական դիրքորոշմանը, և միաժամանակ իր վերապահությունը ցույց տալիս այն տրամաբանության նկատմամբ, որով նրանք Քաղկեդոնը հավասար են դասում առաջին երեք տիեզերաժողովներին: Նա մեղադրում է Քաղկեդոնի վարդապետական որոշումներն այն բանի պատճառով, որ Եվտիքեսի միաբնյա բացարձակաբանությունը մերժելիս շրջանցում են ոչ միայն Աստվածաշունչը, այլև եկեղեցու մեծանուն հայրերի

հեղինակավոր խոստովանությունը, ովքեր «Աստուած կատարեալ և մարդ կատարեալ յերկուց բնութեանց մի Աստուած խոստովանեցան, որք բաւական վեր ի վայր տապալել զԵւտիքեաց հայհոյութիւն»: Անտեսելով հայերի քրիստոսաբանական ժառանգությունը՝ քաղկեդոնականները զատորոշում են Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնություններն իբրև ինքնակա, սուբստանցիոնալ իրողություններ: Սրանով նրանք Երրորդության փոխարեն ընդունում են մի չորրորդություն՝ հետևորդը դառնալով «վատափառ և չարահաւատ իրէամիտ Նեստորի»: Սուրբգրային և հայրախոսական քաղվածքներով Մաթուսաղան ցույց է տալիս Բանի լիակատար մարմնացումն ու մարդացումը, աստվածմարդկային բնության մեկությունը: Մերժելով բնությունների երկատվածության վերաբերյալ Լևոնի Տոմարի վրա հենված քաղկեդոնյան ուսմունքը՝ նա հաստատում է. «Ոչ այլ ոմն Յիսուս Քրիստոս եւ այլ ոմն Աստուած Բանն. այլ նոյն եւ մի Աստուած ծնիցեալ ի Կուսէն, նոյն անչարչարելի իւրով մարմնովն, նոյն անմահ, եւ նոյն մեռեալ իւրով մարմնով»: Ինչպես հայտնի է, Քաղկեդոնի ժողովը իրեն հռչակել էր ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետության հետևորդ: Ըստ երևույթին այս պատճառով Մաթուսաղան մասնավոր շեշտով չի հիշատակում ս. Կյուրեղի անունը (թղթում նրա անունը հիշվում է լոկ հպանցիկ կերպով մեկ անգամ): Սակայն Բանի՝ սեփական մարմնով չարչարվելու մասին վարդապետությունն ակներևորեն կապված է կյուրեղյան քրիստոսաբանության հետ: Ուստի այս գաղափարը վավերացնելու համար նա պատշաճ է նկատում վկայակոչել դրա ակունքը հանդիսացող ս. Աթանասի հետևյալ միտքը. «Յաղագս որոյ մոլորինն որք ասենն, եթէ այլ ոմն է, որ չարչարեցաւն եւ այլն ոմն, որ ոչ չարչարեցաւ, բայց ոչ այլ ոք էր քան զԲանն, որ չարչարեցաւ եւ զմահ ընկալաւ: Բայց նոյն ինքն անչարչարելի եւ անմարմին Բանն լինելով մարմին մարդկային համարելով զամենայնն ելից»:

Երկու բնություններն իբրև աստվածմարդկային մեկ բնություն իրար հարաբերակից են տնօրինաբար ինչպես խոնարհ, մարդկային («Հայր իմ մեծ է, քան զիս». Հովհ. ԺԴ 28), այնպես էլ աստվածավայելուչ («Նա ոչ ինչ յափշտակութիւն համարեցաւ զոլ հաւասար Աստուծոյ». Փիլիպ. Բ 6) արտահայտություններն ու պարագաները պատկանում և վերաբերում են նույն Քրիստոսին:

Քրիստոսաբանական, տեսական-դավանական շեղումը պատճառ է դառնում ծիսական շեղման, ինչը և խափանում է փրկաբանական հեռանկարը: Այս կապակցությամբ խոսքն ուղղելով հունաց կողմին՝ Մաթուսաղան վկայակոչում է Լևոնի Տոմարի հայտնի արտահայտությունը («ապրեցելոյ երկաքանչիւրոյ բնութեանն իւրոյ յատկութիւն». տե՛ս «Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», Վենետիկ, 1805, էջ 13, ծնթ. 1): Նա նկատում է, որ հույներից ոմանք, մասնավորաբար

Ալեքսանդրիայի առաջնորդները, նաև հայ վարդապետները ընդդիմացան Քաղկեդոնի այդ տեսությանը «եւ ոչ հաղորդութեամբ միաւորեցան ընդ ձերում աշխարհիդ»: Մինչդեռ ասում են, թե այժմ նրանք «հաղորդութիւն առնուն անխտիր»: Դավանաբան հեղինակը սա որակում է՝ «անհնարին չար», որովհետև Տիրոջ մարմինը զատելով նրա աստվածությունից նրանք հաղորդվում են մարդու սոսկական մարմնին և արյանը, որի հետևանքով զրկվում են Աստծուն մասնակից լինելու մեծագույն շնորհից: Այս հիմամբ հաստատելով «Աստուած խաչեցեալ» և «անմահ խաչեցեալ» ծիսական բանաձևի կիրարկման անհրաժեշտությունը՝ նա վկայակոչում է Քաղկեդոնի ժողովին մասնակցած Հոբնաղ Երուսաղեմցուն: Ըստ վերջինիս՝ այդ բանաձևը իբրև ծիսական կայուն ընթերցված հնուց անտի կիրառվել է երուսաղեմյան Պատարագամատոյցի մեջ: Սրանով Մաթուսաղան շեշտում է բանաձևի վաղնջական ծագումը և վավերականությունը:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 137: Զամինյան, 1914, էջ 106: Զարբհանալյան, 1897, էջ 427-29: Քիպարեան, 1994, էջ 250:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՅՐԱԳՈՄԵՑԻ

Դավանաբանական պայքարի սաստկացումը անհրաժեշտաբար ծնեց աստվածաբանություն, զարկ տվեց վերլուծական մտքի զարգացմանը, աստվածաբանական գիտության ուղնուծուծը կազմող Քրիստոսաբանության և Երրորդաբանության համակարգմանը:

Դավանական աստվածաբանության այս նոր վիճակն ու մակարդակը իր մատենագրության մեջ արտահայտեց մեծահամբավ եկեղեցական Հովհան Մայրագոմեցին: Նա գերազանցապես հայտնի է իբրև դավանաբան մատենագիր: Եկեղեցական շրջանակներում Մայրագոմեցու վայելած մեծ հեղինակության մասին են վկայում այն զրույցները, որոնք հյուսվել են նրա անվան շուրջ:

Ծնվել է հավանաբար Զ դ. վերջին քառորդին, իր ուսումն ու կրթությունը ստացել Դվինի կաթողիկոսարանի նշանավոր դպրեվանքում: Տարիներ շարունակ, Կոմիտաս (615-628 թթ.), Քրիստափոր (628-630 թթ.), Եզր (630-641 թթ.) կաթողիկոսների օրոք եղել է Դվինի Ս. Գրիգոր եկեղեցու փակակալը՝ նրանց բացակայության ժամանակ ստանձնելով նաև կաթողիկոսական տեղապահությունը:

Հայ եկեղեցու պատմության մեջ Հովհան Մայրագոմեցին հայտնի է դավանաբանական սկզբունքայնությամբ, վարդապետական հիմնադրույթները անխաթար պահելու նախանձախնդրությամբ: Ազգային եկեղեցու անկախությունն ու ինքնությունը նա ամենայն իրավամբ կապում էր աստվածաբանական տեսակետների անձեռնմխելիության հետ: Տեսակետներ, որոնց ծառայեց անմնացորդ նվիրումով, հաստատակամ հետևողականությամբ: Նա սկզբունքորեն դեմ էր ի գին դավանաբանական նահանջի Եզր կաթողիկոսի վարած քաղաքականությանը: Չհանդուրժելով Հովհան վարդապետի այս անտեղիտալի ընդդիմությունը՝ Եզրը նրան հեռացնում է կաթողիկոսարանից: 638-ին Հովհանը քաշվում է Մայրագոմ վանքը: Այստեղից էլ հալածվելով գնում է Գարդմանք, ուր և վախճանվում է իբրև հավատքի զինվոր և սրբակյաց եկեղեցական՝ ժառանգելով Խոստովանող անունը:

Ըստ Ստեփանոս Ասողիկի, Մայրագոմեցին հեղինակ է երեք գրքերի՝ «Խրատ վարուց», «Հաւատարմատ», «Նոյեմակ»:

Ա. «Խրատ վարուց» գիրքը 23 ճառերից կամ թղթերից կազմված մի ժողովածու է, որ մի խումբ ձեռագրերում ընծայվում է Հովհան Մայրագոմեցուն, իսկ ձեռագրերի մեկ այլ խմբում՝ Հովհան Մանդակունուն: Այս է պատճառը, որ բանասերների մի մասը այդ ճառերի հեղինակ է համարում Մայրագոմեցուն (Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյան, Համբ. Քենդերյան), իսկ մեկ այլ խումբ Մանդակունուն (Գ. Զարբհանալյան, Ա. Մարտիրոսյան):

«Խրատ վարուց» ժողովածուի «Յառաջագիր»-ի համաձայն ճառերի ընդհանուր թիվը եղել է 44, որոնցից «Ի խրատ հաւատոյ» անունով ճառաշարքի ճառերի թիվը եղել է 21, որոնք ամենայն հավանականությամբ ընդօրինակված են եղել առանձին հատորի մեջ, որը ցավոք մեզ չի հասել:

Ճառերը հրատարկվել են Մանդակունու անունով Վենետիկում, 1860 թ., նաև՝ ՄՀ, Ա, էջ 1159-1178: Ելնելով ճառերի բովանդակությունից և լեզվից՝ մենք ևս հակված ենք դրանք Մանդակունունը համարել: Իրողություն, որի մասին խոսվեց իր տեղում:

Բ. Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք կազմված «Հաւատարմատ» ժողովածուն իրոք կարող էր խմբագրվել հայ եկեղեցու դավանաբանությանը նախանձախնդիր Մայրագոմեցու ձեռքով: Պետք է ենթադրել, որ «Հաւատարմատ» կամ «Ամարտանակ» դավանաբանական ժողովածուն այժմ հայտնի «Կնիք հաւատոյ»-ի առաջին խմբագրությունն է եղել:

Գ. Ըստ Ն. արք. Պողարյանի, «Նոյեմակ» անունը «Հաւատոյ նամակ» բառերի աղավաղումից է գոյացել: Ամենայն հավանականությամբ այժմ անհայտ այս աշխատության մասերն են ներկայացնում Մայրագոմեցու «Բան հաւատոյ» երկի 4 հատվածները, որոնք հետագայում իր համախոհների կողմից, առավել ճոխացնելու համար նրա իսկ կազմած «Կնիք հաւատոյ»-ն, ի հարգանս իրենց ուսուցչի հիշատակի, ներմուծել են այդ ժողովածուի մեջ:

Դավանաբանական ինքնուրույն մտածողությամբ աչքի ընկած այս հեղինակը պետք է ոչ միայն կազմեր, խմբագրեր, այլև հեղինակեր դավանաբանական ինքնուրույն աշխատություններ: Եվ իրապես «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն պահպանել է Մայրագոմեցու 3 ինքնուրույն երկերի առանձին հատվածները.

ա. «Բան հաւատոյ» (4 հատված, որոնց մասին խոսվեց վերը):

բ. «Վասն Տնօրէնութեան Փրկչին» կամ՝ «Ի Տնօրէնութիւնն Քրիստոսի» (4 հատված):

գ. «Վասն չարչարանաց եւ աներկիւղ մատնել զանձն իւր ի մահ վասն արարածոց» (1 հատված):

«Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն միակ ձեռագրի հիման վրա, հմտալից ուսումնասիրությամբ, հայրախոսական աղբյուրների մեծ մասի ճշտումով հրատարակել է Ս. էջմիածնի բազմաշխատ միաբան Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը (Ս. էջմիածին, 1914 թ. Վերահրատ, ՄՀ, Դ, էջ 49-311):

Մայրագոմեցու պաշտպանած դավանաբանական տեսակետների ուսումնասիրման գլխավոր աղբյուրը «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն է, մասնավորաբար նրա մեջ զետեղված հեղինակի ինքնուրույն երկերի հատվածներն են: Այդ հատվածների հետազոտությունը ենթադրել է տալիս, որ Մայրագոմեցին հանգամանալից վերլուծման է ենթարկել հավատո հանգանակի բոլոր կետերը, իմի բերել նախորդ շրջանում կենցաղավարող դավանաբանական վեճերի նկատմամբ հայ եկեղեցու որդեգրած աստվածաբանական տեսությունները: Ինչպես երևում է, այդ աշխատության օրինակով է կազմված «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն, որի հորինվածքը, եկեղեցու հայրերից բերված վկայությունների բովանդակությունը, հերթագայությունը երևան են հանում հեղինակի դավանաբանական դիրքորոշումը: Այսպես, ժողովածուի առաջին երկու ընդարձակ գլուխները նվիրված են Ս. Երրորդության և Մարդեղության խորհրդին, իսկ մնացյալ 8 գլուխները համարյա ամբողջապես՝ անապականությանը: Սա դրսևորում է քրիստոսաբանական այդ

կարևորագույն խնդրի նկատմամբ Մայրագոմեցու ցուցաբերած մասնավոր հետաքրքրությունը: Հանդես գալով իբրև Անապականության եռանդուն ջատագով՝ Մայրագոմեցին սակայն չի ընկնում երևութաբանական ծայրահեղության գիրկը, ինչի մեջ նրան պետք է մեղադրեին Թեոդորոս Քռթենավորն ու Հովհան Օձնեցին: Ընդունելով հանդերձ տերունական մարմնի անապականությունը Մայրագոմեցին սակայն այն չի համարում աննյութական, այլ ընդգծում է «թեպէտեւ յապականութենէ մարդկան զարգացաւ մարմին, ինքն միշտ անապական ասի»: Իբրև անապականության հետևորդ Մայրագոմեցին չի ընդունում Գեթսեմանիի պարտեզում Քրիստոսի ապրած տագնապն ու տրտմությունը, քանզի դրանք, ըստ դավանաբան հեղնակի, ադամորդուն հատուկ ապականացու կրքեր են, որոնք սկզբունքորեն չէին կարող տեղ գտնել Քրիստոսի բնության մեջ: Ընդարձակելով, ուռճացնելով այդ գաղափարները՝ Մայրագոմեցու աշակերտները հետագայում նորանոր ծայրահեղ տեսություններ են հյուսում իրենց ուսուցչի աստվածաբանական ուսմունքի շուրջը: Պարզ, որ պետք է եկեղեցականներից շատերին առիթ տար Մայրագոմեցուն վերագրել մի շարք գաղափարներ, որոնք իրականում ոչ մի կապ չունեն նրա ուսմունքի հետ:

Մայրագոմեցու կազմած «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն ամենից առաջ աչքի է ընկնում աղբյուրների լայն ընդգրկումով: Այստեղ վկայաբերված են տիեզերական եկեղեցու նշանավոր հայրերի աշխատությունների զանազան հատվածները: Վկայաբերված հեղինակներից են Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին, Իրենեոս Լուգդոնացին, Հիպողիտոս Բոստրացին, Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացին, Կապադովկյան հայրերը, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, Հովհան Ոսկեբերանը, Եպիփան Կիպրացին, Սեբերիանոս Գաբաղացին, Կյուրեղ Աղեքսանդրացին և ուրիշներ: Բերված վկայություններից շատերն այսօր ունեն աղբյուրագիտական լուրջ նշանակություն, քանզի դրանց բնագրերն այժմ անհայտ են: Այդ հատվածների աղբյուրագիտական քննությամբ զբաղվել են Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը, Իորդանը, Լեբոնը և ուրիշներ:

Մեծ է եղել այս աշխատության դերը հայ դավանաբանական մտքի պատմության մեջ: Նրանից օգտվել են Ստեփանոս Սյունեցին («Յաղագս անապականութեան մարմնոյն»): Անանիա Սանահնեցին («Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց»), Վարդան Այգեկցին («Արմատ հաւատոյ») և ուրիշներ:

4. Հովհան Մայրագոմեցու գրչին է պատկանում ևս մի աշխատություն՝ «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յաւրինեալ կարգաց» խորագրով (տպ. աշխտ. Ն. եպս. Պողարյանի Սիոն, 1967, էջ 70-75, նաև՝ ՄՀ, Դ, էջ 349-54): Իրեն հատուկ աստվածաբանական հմտությամբ հեղինակն այլաբանական վերլուծումն է տալիս եկեղեցու ներքին տարածքի, ճարտարապետական առանձին մասերի և սրբազան անոթների: Այսպես, ըստ Մայրագոմեցու, եկեղեցու երկու խորանները խորհրդանիշն են երկու երկինքների: Խորաններից մեկը ակնարկում է մարդկային կյանքի ներկան, իսկ մյուսը՝ ապագան: Այնուհետև հեղինակը խոսում է բուրվառի խորհրդական նշանակության մասին՝ այն

համարելով ծիսական խորհրդապատկերը Աստվածածնի. ինչպես Աստվածածինն է լի «Հոգւով Սրբով եւ զաւրութեամբ բարձրելոյն», այսպես էլ բուրվառը՝ «հոգւով սրբութեան»: Այս միտքը գրեթե բառացի հարասումն է Մովսես Քերթողին վերոգրված Վարդավառի ճառի հետևյալ տողերի «Իսկ բուրվառն ոսկեղէն՝ դարձեալ լցեալ Հոգով Սրբով և զաւրութեամբ՝ Բարձրելոյն՝ կոյսն Մարիամ» (ՄՀ, Է, էջ 719): Ուշագրավ է նաև Ս. Սեղանի մեկնաբանությունը. հետևելով Սահակ Պարթևի Տեսիլքում Ս. Սեղանի մասին տրված բացատրությանը՝ Մայրագոմեցին գրում է. «Սուրբ Սեղանն Սրբոյն Երրորդութեանն ծանուցանէ մեզ միասնականութիւնն»:

Ե. [«Դաւթա Մեծ կողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց եւ նկարագրութեանց՝ հարցուած ի Յովհաննու Մայրագոմեցւո»] (տպ. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից, Բ, ԽԶ, նաև՝ ՄՀ, Դ, էջ 355-367):

Զ. Ս. Սահակ Պարթևի անունով կանոնները (Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 363-421) վերագրվում են Հովհան Մայրագոմեցուն (G. Garritte, 1952, p. 273, Ակինյան Ն., 1950, Ն. Mardirossian A., 2004):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 401: Դուրյան, 1933, էջ 134-136: Զամինյան, 1914, էջ 106-107: Զարբհանալյան, 1897, էջ 429-430: Պողարեան, 1971, էջ 67-70: Քենդերյան, 1973: Քիպարեան, 1994, էջ 238-240:

ԹԵՈԴՈՐՈՍ ՔՌԹԵՆԱՎՈՐ

Ծնվել է հավանաբար է դարի սկզբին: Եղբորդին է Կոմիտաս կաթողիկոսի, քեռորդին Եզր կաթողիկոսի: Նախնական ուսումը ստացել է հորեղբոր ձեռքի տակ և ապա Սյունյաց վարդապետարանում Մաթուսաղայի մոտ (+ 651 թ.): «Քռթենավոր» է կոչվել ամենայն հավանականությամբ քրձազգեստ ճգնակյաց լինելու պատճառով: Եղել է Արագածոտնի Ս. Աստվածածին վանքի վանահայրը, Եզր կաթողիկոսի հետ մասնակցել է 638 թ. Կարնի ժողովին, ուր Եզրի հետ միասին ցուցաբերելով բացահայտ հունասիրություն, հակառակ իր մեծանուն ուսուցչի՝ Մաթուսաղայի, քարոզիչն է դառնում Բյուզանդական եկեղեցու հետ հոգևոր հաղորդակցության: Թեոդորոսին են աշակերտել ապագա կաթողիկոսներ Սահակ Ձորափորեցին (677-703), Հովհան Օձնեցի Իմաստասերը (717-728), որի ջանքերով Հայաստանից դուրս վռնդվեց իր ուսուցչի օրոք երկրում աշխույժ գործունեություն ծավալված քաղկեդոնական եկեղեցին:

Թեոդորոս Քռթենավորի գրչին են պատկանում երեք ճառեր, որոնք հրատարակվել են Հովհան Օձնեցու մատենագրությունը ամփոփող հատորի մեջ (Վենետիկ, 1833, էջ 147-182, նաև՝ ՄՀ, Ե, էջ 1241-1270):

Ա. «Ճառ ընդդէմ Մայրագոմեցւոյն» գրված է 630-ական թվականներին: Ճառում շատ հաճախ բացարձակեցվում են Հովհան Մայրագոմեցու դավանաբանական տեսակետները, որոնք, ինչպես հայտնի է մեծապես պայմանավորված էին ազգային եկեղեցու աստվածաբանական, քաղաքական անձեռնմխելիության գաղափարով:

Բ. «Ներբողեան ի Ս. Խաչն Աստուածընկալ»: Երկի ազդեցության որոշակի հետքերը կան Սահակ Ձորափորեցու Խաչի շարականներում: Այդ ազդեցության մասին են վկայում հետևյալ արտահայտությունները. «Լուսածին գերապանծ նիշ», «Կնիք ի դէմս ամենից», «Սրբեալ արեամբ Որդւոյն Աստուծոյ», «Ճանապարհ ծառոյն կենաց» և այլն (տե՛ս Պողարյան Ն. եպս., 1971, էջ 84):

Գ. «Գովեստ ի սուրբ Աստուածածին»: Առկա է նաև այս ճառի մեկ այլ օրինակը, որը տպագրվածի համեմատ ունի կարևոր տարբերություններ (տե՛ս Պողարյան Ն. եպս., 1953, էջ 24):

Թեոդորոս Քռթենավորի լեզուն ծայրաստիճան ինքնօրինակ է, այն աչքի է ընկնում հռետորական գունագեղ պեսպիսությամբ, վեհությամբ: Սակայն քիչ չեն նաև այնպիսի հատվածները, որոնք շարադրված են «ժամանակի հունական ճառախոսութունների հետևողությամբ, վերամբարձ ոճով» (Մ. Աբեղյան, 1968, էջ 402-403), փքուռույց, արհեստական լեզվով, բազմամարդ բառերի վայրիվերո օգտագործումով:

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 402-403: Դուրյան, 1933, էջ 137: Զամինյան, 1914, էջ 107: Զարբհանալյան, 1897, էջ 469-471: Պողարեան, 1971, էջ 83-85: Քիպարեան, 1994, էջ 237-238:

ՄՈՎՍԵՍ ՔԵՐԹՈՂ

Ըստ Ն. Արք. Պողարյանի ենթադրության՝ ծնվել է մոտ 470 թ. և մահացել 530-ին (1971, էջ 39): Մինչդեռ համաձայն հ. Պ. Անանյանի (1991, էջ 7-25) հաշվարկի Մովսես Քերթողը Է դարի հեղինակ է: 634-646 թթ. նա եղել է Բագրևանդի և Արշարունիքի եպիսկոպոսը: Ինչպես երևում է, դասավանդել է Արշարունիքի վարդապետարանում: Մովսես Քերթողի աշակերտներից են Թեոդորոս Քերթողը, Պետրոս Քերթողը, Եզրաս Անգեղացին: Թեոդորոս Քերթողը թերևս նույն Թեոդորոս Քռթենավորն է, որը պետք է դառնար Հովհան Օձնեցու ուսուցիչը: Իսկ Եզրաս Անկեղացին իր մեծանուն ուսուցչի նման հայտնի է դարձել ճարտասանության դասերով և թողել բազում աշակերտներ:

Բացի մանկավարժական բազմարդյուն գործունեությունից Մովսես Քերթողը զբաղվել է նաև մատենագրությամբ: Դատելով նրան վերագրված և վերագրելի երկերի բովանդակությունից, լեզվաոճական որակից՝ քաջատեղյակ է եղել հունարենին, մասնավորաբար եռյակ գիտություններին՝ քերականությանը, հռետորությանը և իմաստասիրությանը:

Մովսես Քերթողի գրչին պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ աշխատությունները.

Ա. «Մեկնութիւն քերականին» (տպ. աշխատ Ն. Ադոնցի Պետրոգրադ, 1915, էջ 159-179 նաև՝ ՄՀ, Ե, էջ 1135-1208) բնագիրը վերականգնված է համաձայն Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզի, Եսայի Նչեցու Քերականի մեկնություններում «Մովսես»-ի անունով պահպանված հատվածների): Աստվածաբանական որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «Յաղագս անուան» բաժնի մաս ներկայացնող «Յաղագս ձեւոյ» ենթաբաժինը: Ձևերի տեսակները նկատելով անհամբրելի՝ հեղինակը զատորոշում է քառանկյունն ու բոլորակը, «զի քառանկիւնն ըստ անկեանցն ոչ է լիագոյն, այլ ձեւ բոլորակին լիապէս յամենայնում ըստ գնդաձեւութեան երկնից կամ ըստ ճառագայթափայլ տունջենային իշխեցուին բոլորակութեան, որպէս առաջինքն ասացին զայս» (<u>տարընթ.</u> «որպէս... զայս»-ի <u>փխ</u> «որ ոչ իմանի մտաց, այլ տեսանի աչաց եւ այլ այսպիսիքս անհասանելի ասին») (տպ. ՄՀ, Ե. էջ 1204): Ըստ այսմ, բոլորակը գերազանցելով քառանկյունի ձևին՝ իր մեջ ամփոփում է բոլոր հնարավոր ձևերը, որովհետև նա նման է երկնքի գնդաձևությանը և արևի բոլորակաձևությանը: Թեպետ այն տեսանելի է, սակայն մտքի համար՝ լիովին անմատչելի: Այս անմատչելիությունն ինքնին մատնանիշ է անում այդ ձևի աստվածային խորհուրդը: Բոլորակաձևության այսօրինակ բացարձակեցումը, որն առկա է Օգոստինոս Երանելու ժառանգության մեջ, պետք է դառնար Հովհան Որոտնեցու բոլորակաձևությանը վերապահած վարդապետական կարևորման հիմքը: «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր եւ գործք ձեռաց քոց երկինք են» բնաբանով ճառում Որոտնեցին գրում է. «... Պարզ էութիւն երկնից պարտ է ունել զբոլորակ ձեւին, որ է պարզ, քան զամենայն ձեւ: Երկրորդ՝ զի առաւել պարունակող

էութեան պարտ է ունել զառաւել պարունակող ծեւ: Իսկ երկինք զամենայն պարունակել ունի ի ծոց իւր, ապա ուրեմն պարտ է նմա ունել զբոլորակածեւ, որ առաւել պարունակէ քան զամենայն ծեւ» (ՄՄ. ձեռ. 2017, թ. 354ա-5ա, Հ. Քյոսեյան, 1995, էջ 53):

Բ. Գիրք Պիտոյից (տպ. քնն. բնագ. աշխտ. Գ. Մուրադյան, Եր., 1993, նաև՝ ՄՀ, Է, էջ 713-898) հռետորության այս դասագիրքը կազմել է Գ դ. հույն հեղինակ Ափթոնիոսը: Ըստ Գ. Մուրադյանի հետազոտության՝ Պիտոյից գրքի 54 նախակրթություններից 31-ը Ափթոնիոսինն է, իսկ 23-ը Մովսես Քերթողինը (տե՛ս Գիրք Պիտոյից, էջ 346-49), որը թարգմանելով ուսումնական այս կարևոր ձեռնարկը, այն լրացրել, հարստացրել է ինքնուրույն բացատրություններով՝ օգտվելով Աստվածաշնչի և Փիլոն Եբրայեցու երկերի հայերեն թարգմանություններից:

Գ. «Յաղագս միոյ բնութեան Բանին մարմնացելոյ» (տպ. Գիրք թղթոց, խմբ. Ն. Արք Պողարյանի Երուսաղեմ, 1994, էջ 163-171, նաև ՄՀ, Ե, էջ 1209-14): Սա բնության խնդրին Նվիրված վաղագույն երկերից է: Աստվածաշնչական և հայրախոսական (Գրիգոր Սքանչելագործ, Բարսեղ Կեսարացի, Եփրեմ Ասորի, Հովհան Ոսկեբերան, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի) առատ վկայությունների հիման վրա, մասնավորաբար զինավառվելով ս. Գրիգոր Աստվածաբանի հրամանակարգային (դոգմատիկ) մտակառուցման եղանակով՝ հեղինակն արդարացնում և հաստատագրում է Հայոց եկեղեցու որդեգրած քրիստոսաբանությունը: Բանն Աստված, մարմնանալով և մարդանալով, միավորել է ոչ թե մարդու սոսկական անունը, այլ անձնավոր բնությունը, որով ադամորդու փրկությունը դառնում է լիակատար: Երկը շարադրված է դավանական հիմնադրույթների քաջ իմացությամբ, համաբնույթ փաստերի տեղին և մտացի համադրումով. սուր տրամաբանությամբ, որով Մովսեսը փաստում է Քրիստոսի աստվածմարդկային բնության միեղինությունը, «զի հաւատ, որ ընդ տիեզերս տարածեալ բարեբանի, յետ զմարմին եւ զհոգի եւ զմիտս ստանալոյ Բանին, մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս քարոզեն ի կենդանարար բերանոյն բաշխեալ պատգամս ոչ դոյզն ինչ մարդոյ, այլ որ ի ծոցոյ անսկզբնականի Հաւրն է, նմա վկայեն պատմել, եւ զխրագործականսն եւ զաղքատութիւնն նմին մարմնովն ծագեցելում անքակելի բարբառին» (ՄՀ, Ե, էջ 1211-12):

Դ. «Ի հաւատոյ ճառէն Մովսէսի հայոց Քերթողահաւր»: Այս խորագրով պահպանվել են 2 հատվածներ Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ում (տպ. 1998, էջ 189-190) և Անանիա Սանահնեցու «Պատճառ երից սրբասացութեան» երկում (տպ. Քյոսեյան Հ., 2000, էջ 329): Սրանք հատվածներն են, ինչպես երևում է, քրիստոսաբանական հարցեր արծարծող այսօր անհայտ մի ճառի: Այստեղ ևս շեշտվում է Քրիստոսի աստվածամարդկային բնության միեղինության գաղափարը. «Արդ, մեռանի ըստ մարմնոյ կենդանին յաւիտենական, զի իւր ինքեան էր մարդկայինն ըստ որում անքակ Բանն էր միացեալ ըստ նմին բանիւ. եւ անշնչացեալ մարմինն ի Խաչին կենդանի էր Աստուածութեանն միաւորութեամբ, եւ մերկացեալ մարմնոյն շունչն իբր ոչ մերկացեալ Աստուածու-

թեամբն, որ եւ ընդ նմա եւ ընդ մարմինն միացեալ էր ի գերեզմանին եւ ի դժոխս» (ՄՀ, Ե, էջ 1215):

Ե. «Ի մեծի աւուր տապանակին երանելւոյն Մովսէսի Խորենացւոյ սուրբ եւ ընտրեալ վարդապետի արարեալ, որ ի Կարիաթարիմ, որ բերէ զտաւն Վարդավառի» (տպ. ՄՀ, Է, էջ 715-719): Ճառը Մովսէս Քերթողին է վերագրելի այն հիմամբ, որ Վարդավառի (Պայծառակերպության) տոնը Եկեղեցին սկսել է կատարել Է դարից ուստի ճառը կարող էր գրվել կամ այդ շրջանում, կամ դրանից հետո: Քանի որ ճառի հեղինակը նշում է, թե Պայծառակերպության տոնը կատարվել է Հուլիսի 15-ին, ուստի Զատիկը այդ տարի հանդիպել է ապրիլի 8-ին: Ըստ Անանիա Շիրակացու ցուցակի Է դարի առաջին կեսին Զատիկը ապրիլի 8-ին կատարվել է 618, 629 և 640 թթ. ըստ այսմ հավանական է, որ ճառը գրված լինի 618 կամ 629 թթ. Պայծառակերպման տոնի առիթով (հ. Պ. Անանյան, 1991, հմմտ. Ակինյան, 1905, էջ 176-183, A. Renoux, 1983):

Եվ քանի որ ճառը նվիրված է այդ տոնին («Տաւնախմբութիւն տաւնակիս հիացուցանէ զտաւնողս...»), ուստի հարկ է ենթադրել, որ այն շարադրվել է Է դարի կեսերին և վերագրվել Մովսես Խորենցու հեղինակությանը: Ճառը շարադրված է հայրախոսական ավանդների փայլուն իմացությամբ, քրիստոնեական խորհրդաբանության, տիպային աստվածաբանության նրբին ու մտացի կիրարկումով: Ակներև է նրա հարաբերությունը Եղիշեի Հեսուի և Դատավորաց մեկնության հետ; համեմատենք այդ մատնացուցող հատվածները.

Եղիշե	Մովսէս
Աստ եւ անուն Յիսուսի գրով հաստատեալ կայր. «Մարգարէ ծեզ յարուսցէ, ասէ Մովսէս, յեղբարց ծերոց իբրեւ զիս, նմա լուիջիք» ... Ոտք քահանայիցն ի ջուրն Յորդանան մկրտեցան, իսկ այլ մարմինն ցամաք մնաց, վասն զի երկաթոյ ծնունդք էին եւ ոչ ջրոյ; Տապանակն զանձն իւր ոչ մկրտէ, վասն զի անուն մարդոյ առանց մարմնոյ եւ հոգւոյ ոչ մկրտի... ՄՀ, Ա, էջ 936-937 (Բ 3-7)	Իսկ զի ոչ թացաւ ոտք քահանայիցն ի ջուրն Յորդանանու, զի ոչ էին ծնունդք ջրոյ այլ՝ սրոյ, որով թլփատեալք էին դարձեալ եւ ոչ տապանակն, քանզի անունն Յիսուսի գրեալ կայր ի նմա: Իսկ աւրինակ եւ անուն առանց մարմնոյ եւ արեան ոչ մկրտի:
Երկոտասան վէմքն, որ ելին ի գետոյ անտի, նման էր թիւն երկոտասան Առաքելոցն, եւ երկոտասան քարինք, որ իջին	Իսկ երկոտասան քարինքն, որ ելին ի գետոյն, այս զերկոտասան առաքելոցն բերէ զաւրինակ, իսկ նոյնչափ քարինքն, որ

անդրէն ի գետն, երկոտասան ազգատոհմացն, որ ոչ կարացին ելանել ի ծովէ մեղաց... Անդ, էջ 936 (Գ2)	իջին ի գետ, այս զերկոտասան ազգատոհմին նշանակէր, որ դեռ եւս տակաւին կան ի նոյն իրէական տղմին;
Վերստին ասացի, դժոխոցն նմանութիւն ասաց Երիքով, եւ Յեսու զդժոխս աւերեաց... Անդ, էջ 939 (Զ 17)	Իսկ Երիքով կործանէր ի ձեռն տապանակին, ձայնիւ լոկով շուրջ անցանելով զեւթն աւր, այսպէս եւ դժոխք կործանեցաւ ի ձեռն աղաղակելոյն Քրիստոսի...

Ճառում հստակորեն արտահայտված է հայ եկեղեցու դավանական դրվածքը բնության խնդրի վերաբերյալ. «Վասն զի միացաւ ի մարմնի բնութեամբ ընդ ինքեան զնա խառնելով եւ աստուածացուցանելով, կալով մնալով որպէս էրն, որ ոչ շփոթեալ եւ ոչ անխառն մնացեալ, այլ եւ խառնեալ եւ միացեալ բնութեամբ անշփոթաբար եւ անբաժանելի՝ ի վեր քան զմտածութիւն էիցս»:

Ճառն աչքի է ընկնում մեկնաբանական ուշագրավ դիտումներով: Ի մտի ունենալով հայրախոսական մեկնաբանության դարավոր ավանդները՝ հեղինակը տիպաբանական համադրումներով ներկայացնում է տապանակի խորհուրդը իբրև հին կտակարանյան մի շարք հանգուցային պարագաների: Այսպես՝ անփուտ փայտից պատրաստված ուխտի տապանակը խորհրդապատկերն է Քրիստոսի անապական մարմնի, արտաքուստ և ներքուստ ոսկով պատված լինելը ցույց է տալիս Աստվածության և մարմնի միավորվածությունը, «զի ոսկին սուրբ Աստուածութեանն է աւրինակ, իսկ չափն՝ ժամանակ գալստեանն, իսկ չորեքկուսի՝ զլնուլն տիեզերաց հաւատովն Քրիստոսի, եւ ոչ որպէս ի հնումն փակեալ կալ ի մի ազգ, իսկ ողոմանեակքն՝ զչորս աւետարանիչս նշանակէ, որք Հոգով Սրբով լցին զտիեզերս, իսկ երկու լծակքն՝ զատէնս եւ զմարգարէս դարձեալ, զերկուս Կտակարանս՝ զհինն եւ զՆորս, որ ի միաւորութիւն նորա հանդերձ մարմնովն» (ՄՀ, Է, էջ 716): Այսպիսով՝ Տապանակը, որ խորհրդապատկերն է Տիրոջ մարմնի, ակնարկում է Հին և Նոր Կտակարանի միությունը, ինչը իրականություն է դարձել տերունական մարմնի շնորհիվ:

Զ. «Ի յիշատակի սրբոյն Հռիփսիմեայ եւ նորուն վկայակցացն Ներբողեան ի հանդէս նոցա հրաշազարդ յաւրինուածովք» (տպ. ՄՀ, Է, էջ 720-735): Ներբողը շարադրված է Հռիփսիմյանց Նվիրված տոնի կապակցությամբ՝ ի պանծացումն նրանց հիշատակի: Հռիփսիմյան ներբողն ակներև աղերսներ ունի Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք»-ի հետ (հ. Կ. Քիպարյան, 1944): Ներբողը շարադրելիս հեղինակը իր ձեռքի տակ է ունեցել Ագաթանգեղոսի և, մանավանդ, Մովսես Խորենացու պատմությունները: Այդ են ցույց տալիս բառացի համապատասխանությունները (հ. Պ. Անանյան, «Բազմավեպ», 1991, էջ 14-15): Հռիփսիմեի և Հռիփսիմյանց կույսերի անձն ու սխրական ընթացքը գնահատված են սուրբգրային արժեքների հետ համեմատության մեջ դրվելով: Տիրամորն ընծայված

ավանդական որակումները, զուգորդական բացորոշ ակնարկներով, հեղինակը, վերապահում է ս. Հռիփսիմեին («Ահա գայ հարսն սուրբ ի Լիբանանէ զարդարեալ ի լոյս վայելուչ արկեալ զիւրեաւ զարեգակն եւ զլուսին ընդ ոտիւք, եւ ճառագայթարձակ փայլմամբ փառացն Քրիստոսի պսակեալ, գոչէ առ նա խանդակաթ սիրով. «Համբուրեսցէ զիս ի համբուրից բերանոյ քո, զի եկն զկնի քո անձն իմ» [Երգ Ա 1]: Ահա գա հարսն կոյս՝ սրացեալ ի թեւս Հոգւոյն, բազմապայծառ լուսով կուսութեան փայլեալ գայ ի հանդիպումն անմահ Փեսային...»): Աստվածաշնչական ոգեկանությամբ օժտված են ոչ միայն անձինք, այլև Հայաստան աշխարհը. «ուրախ լեր և ցնծա Հայաստան աշխարհ, նոր Իսրայէլ, երկիր աւետեաց եւ դրախտ աստուածատունկ զարդարեալ առաքելովք եւ մարգարէիւք, եւ սրբոցն լուսեղեն դասիւք...» (էջ 721):

է. «Կանովն Մովսէս Քերթողի բան հարց եւ պատասխանի» (տպ. ՄՀ, է, էջ 736-37): Հարցուպատասխանիի մեջ շոշափված են տարաբնույթ խնդիրներ, որոնք վերաբերում են եկեղեցու վարչանվիրապետական, ծիսական կյանքին. «Հրց. Պա՞րտ է եպիսկոպոսին կրաւնաւորեալ սքեմաւորութեամբ յինքեամբ իսկ եւ զիւր գործն թողուլ: Պտ. Ոչ է պարտ. յայլ որ կոչումն կոչեցաւ ի նմին յարամնալ: ... Հրց. Թէ արժա՞ն է բորոտի կամ ուրուկի ի սուրբ հաղորդոյն հաղորդել. թէ վասն ախտին ոչ մերձենալ թէ և սուրբ իցէ: Պտ. Թէ սուրբ է՝ պարտ է համարձակ հաղորդել, զի զարշել ի հաղորդութեան ոչ ախտաւոր մարմնին է, այլ պղծեալ մեղաւք հոգին եւ մարմնին: ... Հրց. Թէ պա՞րտ է այլմ ծիթոյ աւելով ի մկրտութեան ծէթն եւ այնու կնքել զմարդիկք եւ կամ թէ բնաւ յաւելուածովք վարիլ Պտ. Ոչ է պարտ աւելուածովք վարիլ, վասն զի յունայնանան շնորհքն և յանդգնութիւն կրթի, այլ պարտ է տարւոջ ի հայրապետէն ընդունել, ըստ կանոնական հրամանի սուրբ հայրապետին Իսահակայ...»:

Ը. «Մովսիսի Քերթողի յաղագս ստորոգութեան Արիստոտէլի Ժ (10) բանին վերլուծութիւն» (տպ. ՄՀ, է, էջ 743-48): Բովանդակում է Արիստոտելի 10 ստորոգությունների (կատեգորիաների) ամփոփ վերլուծությունը: Պարզ օրինակներով բացատրվում է ստորոգություններից յուրաքանչյուրի իմաստը. գոյացութիւն՝ էութիւն ինչ, իսկ քանակդ՝ թիւ որչափութեան, իսկ որակդ՝ գոյն, իսկ առ ինչդ առ որ ասի. հայր առ որդի: Իսկ ուրդ տեղի, իսկ երբդ՝ ժամանակ, իսկ կալդ՝ նստել կամ յառնել, իսկ ունելդ զէն ունել կամ հանդերձի, իսկ առնելդ վարկ կամ տնկել, իսկ կրելդ վարանիլ կամ սպանիլ, դատիլ կամ հալածիլ եւ որ այսպիսիք յայսոյ մեզ եղանին»: Իրականության 10 ստորոգությունների դասդասումը նպատակ ունի զանազանել դրանք իրարից. «Վասն որոյ հարկաւոր է ճանաչել զանազանութիւն սոցա ի միմեանց ի վերայ ամենից՝ տեսանել նախ զգոյացութիւն եւ ապա չորս ի վերայ նորա պատահմունս՝ զատեալ ի միմեանց, զի մի՛ խառնափնդոր լիցի իմացումն էակացս» (էջ 743-44):

Թ. Շարականներ. Մովսէս Քերթողի անունով հայտնի են հետևյալ միավորները Աստուածայայտնութեան ճրագալոյցի. Ծննդեան կամ Աստուածայայտնութեան Ա-ը աւուրցն, Կարգ Յարութեան, ԱՁ-ԴԿ հանդերձ Մեծացուսցեներով, Տեառնընդառաջի և Վերափոխ-

ման Ա աւուրն (տե՛ս Շարական, ՄՀ, Ը, էջ 37, 39-57, 59-67, 302-5): Շարականներն աչքի են ընկնում ոչ միայն քերթողական արվեստին բնորոշ անուրանալի արժանիքներով, այլև աստվածաբանական նրբին տեսություններով, «որոնք ճարտարօրէն կը տարազեն Հայոց եկեղեցիին դաւանութեան և վարդապետութեան վերաբերող բազմաթիւ կէտեր» (Ն. եպս. Պողարյան, 1971, էջ 41):

Ժ. «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» (տպ. «Հատընտիր բանք եւ ճառք ի մատենագրութեանց նախնեաց», Վենետիկ, 1919, էջ 7-10: Այստեղ խոսվում է ութ ձայների եւ երկու ստեղիների մասին: Տրվում է դրանց ինչպես ձայնական, այնպես էլ այլաբանական բացատրությունը: «Իսկ երկրորդ ձայնն, կարդում ենք այստեղ, զիսկական աղաչողութեան ունի ի վտանգից ապրեցելոցն եւ բացախմբեցելոցն հրախաղաց զերից մանկանցն զօրհներգութեան երգս ի մէջ հնոցին՝ յաղագս երկուց փրկութեան՝ մարմնոյ ասեմ, եւ հոգւոյ, որպէս ասի երկրորդ ձայնիւ երկեալ յերկրորդ ժամու յաւուրն երկեալ: Իսկ կողման նորին՝ ողբերգական ձայնն: Սովաւ յօրինեայց Սաղմոսք ի սուրբ պահս քառասնորդացն և Քրիստոսի չարչարանաց աւուրն, ըստ երկրորդի զղջման ապաշխարողացն՝ զառաջին զբարեգործութիւնն ոչ ունելով»:

ԺԱ. Աղոթքներ. Մովսես Քերթողի անունով ձեռագրերում հանդիպում են աղոթքներ (ՄՀ, Ե, էջ 1216, Է, էջ 738-742), որոնցում նկատվում է մերձավոր աղերս Արևելաքրիստոնեական վաղ աստվածխոսական ավանդների հետ: Հակադիր վիճակների նկարագրությամբ Մովսեսը շեշտում է մարդու մեղսունակությունը. «Երանիմ սրբութեամբ եւ լի եմ աղտեղութեամբ, կերպարանիմ առաքինութեամբ եւ կամ անառակութեամբ, փայլեմ երկիւղածութեամբ եւ վարիմ մարդահաճութեամբ, ճանաչեմ զճշմարտութիւն և խաւսիմ զստութիւն...» (էջ 742):

ԺԲ. «Ժամանակացոյցք Մովսէսի Քերթողահօրն» (տպ. հ. Պ. Անանյան, «Բազմավեպ», 1991, էջ 23) ընդգրկում է «ՅԱդամայ զջրհեղեղն՝ ամք ՍՄԽԲ (2242)... Եւ յԱդամայ մինչեւ զնոյն ԺԸ ամն Հերակղի՝ ամք ՐՋԶ (5906)» այն է՝ 628-ը, Խաչափայտի գերեդարձի թվականը:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 42: Պողարեան, 1971, էջ 39-41, 103-111: Զարբհանալյան, 1897, էջ 472: Քիպարեան, 1994, էջ 250:

ԴԱՎԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱ (ՀԱՐՔԱՑԻ)

Ապրել է Է դարի երկրորդ կեսին, գործել մասնավորապես 661-692 թվականներին, քանի որ նրա հասցեատերերը եղել են Անաստաս կաթողիկոսը (661-667) և Աշոտ Պատրիկը (688-692): Եկեղեցական, քաղաքական բարձրագույն իշխանությունների հետ Դավթի հարաբերությունները ինքնին վկայում են այն համբավի ու հեղինակության մասին, որ նա վայելել է իր ժամանակ: Նրա աստվածաբանական, փիլիսոփայական լայն իմացականությունը, խոր գիտելիքները թույլ են տվել պատշաճ գոհացումը տալ կաթողիկոսի և իշխանի դավանաբանական հետաքրքրությունների: Դավթի համակողմանի պատրաստվածությունը մղում է ենթադրել, որ նա ստացել է հիմնավոր կրթություն: Գ. վրդ. Հովսեփյանը ենթադրում է, որ Դավիթը փիլիսոփայական խոր գիտելիքներ կարող էր ստանալ Կ. Պոլսում՝ աշակերտելով Պողոս պատրիարքի (639-654 թթ.) սարկավագ, հռետորի մեծ համբավ վայելող, Թեոդորիտ Դագոնին: Մինչդեռ Դավթի իմաստասիրական, աստվածաբանական համակողմանի պատրաստվածությունը հ. Պ. Անանյանին ենթադրել է տալիս, թե նա եղել է աստվածաբանական մի վարդապետարանի ուսուցիչ, հասցրել է բազում աշակերտներ, որոնցից մեկի անունը Թեոդորոս Դակոն է: Անանյանը կարծում է, թե նա նույն անձն էՀովհան Օձնեցու ուսուցիչ Թեոդորոս Քռթենավորի և 717 թ. Մանազկերտի ժողովին մասնակցած Թեոդորոս Բազենի կամ Բզնունյաց եպիսկոպոսի հետ: Բացառված չէ, որ Դավիթը դասավանդել է Տարոնի նշանավոր վարդապետարանում, որտեղից էլ նա կարող էր ստանալ այդ ուսումնական հաստատության ուսուցիչներին վերապահված «Փիլիսոփա» պատվանունը, ինչպես պարագան էր «Քերթող»-ի, որ պատվանունն էր Սյունյաց վարդապետարանի ներկայացուցիչների, ըստ այսմ ենթադրելի է, որ նա նույն անձն է Ս. Բարսեղ Կեսարացու ճառերի թարգմանիչ Դավիթ Տարոնացու հետ:

Դավիթ փիլիսոփայի անունով պահպանվել, մեզ են հասել հետևյալ երկերը.

Ա. «Բան հաւատոյ ընդդէմ հերձուածողաց» (տպ. աշխտ. հ. Պ. Անանյանի. «Բազմավեպ», 1984, էջ 190-208, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1153-58): Դատելով այստեղ առկա այն նզովքից, որ հասցեագրված է նրանց, ովքեր «երկուս յարէ բնութիւնս ի միմեանս մի որդի պատճառելով, եւ երկաքանչիւրոցն որոշէ զիւր ներգործութիւնս» ենթադրվում է, թե երկը ուղղված է Քաղկեդոնի վարդապետության (Գ. վրդ. Հովսեփյան) կամ Է դ. առաջին կեսին Բյուզանդիայում բուռն վեճերի պատճառ դարձած Քրիստոսի երկու բնությունների և երկու ներգործությունների վերաբերյալ Մաքսիմոս Խոստովանողի տեսության դեմ (հ. Պ. Անանյան): Ըստ բովանդակության երկը տրոհված է 3 մասի: Ա մասն ըստ էության մի նախադրություն է, ուր խոսվում է աստվածաբանելու դժվարության և «անտեղի մարմաջի մասին՝ ներշնչուած Գրիգոր Աստուածաբանի նման արտայայտութիւններէն» (հ. Պ. Անանյան), Բ և Գ մասերում հանգամանալից խոսվում է Ս. Երրորդության և Քրիստոսի

մարդեղության խորհրդի մասին՝ ծանրանալով Տիրոջ տնօրինական ընթացքի բոլոր մանրամասների վրա: Վերջում բերված է նզովքների մի շարք ընդդեմ տարաբնույթ մոլար վարդապետությունների՝ առանց նրանց անունները տալու, ըստ այսմ նախ հիշվում են Ս. Երրորդության դեմ եղած մոլորությունները, հետո մարդեղության խորհրդի դեմ եղածները:

Բ. «Նորին Դաւթի ի հրամանէ Անաստասայ հայոց կաթողիկոսի» (661-667) (տպ. ՄՀ, Ե., էջ 1158-59): Երկը շարադրված է Անաստաս կաթողիկոսի հրահանգով ընդդեմ, ինչպես ենթադրելի է, ազդեցիկ մի հակառակորդի՝ պարզելու համար Դավթի և նրա մեջ եղած տեսական տարաձայնությունները: Այս կապակցությամբ կաթողիկոսին հղած խոսքում Դավիթը նկատում է. «Այլ զի քո բարեփառութիւնդ յաւժարեաց դաւանութիւն յերկաքանչիւրոցն պահանջել հաւատոյ, ով երջանիկ հովուապետ, արդարեւ իսկ հաւտասէր, աւրինաւք հաւատամ զքեզ յայս կամս շարժեալ, զոր ոչ ինչ եւ ինձ գոյ փութալի որքան եթէ գրով տալ բարեպաշտաբար զառ ի յիսս խորհեցեալս»: Երկում համառոտ և կուռ շարադրանքով Դավիթը ներկայացնում է իր դավանանքը Ս. Երրորդության և Տիրոջ մարդեղության մասին: Շեշտում է Աստծո նախահավիտենականության և մշտնջենավորության գաղափարը, որով կարծեք հերքում է նախանյութի գոյության վերաբերյալ տեսակետը, որ նրա հակառակորդը կարող էր վերագրել նրան իբրև հունական փիլիսոփայության համակիր մեկը: Աստված նաև «ամենակալ է», այսինքն՝ ամենակարող: Ընդգծելով Աստծո միության և բացարձակության գաղափարը՝ Դավիթը արձանագրում է Ս. Երրորդության առանձնահատկությունները: Այնուհետև խոսքը կենտրոնացնում է Քրիստոսի մարդեղության վրա՝ այն ներկայացնելով ըստ Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության. «Զի էր նախ քան զանկէտ յաւիտեանս անձամբ կատարեալ եւ բնութեամբ հաւասար ծնողին և անմարմին՝ գիտեմ: Զի եղեւ յետ ժամանակաց եւ Որդի մարդոյ բնութեամբ, անձամբ, մտօք, կատարելութեամբ եւ դիմօք՝ հաւատամ: Բայց երկուս որդիս ասել կամ յերկուս բաժանել բնութիւնս եւ յերկու դէմս՝ ոչ յանդգնիմ, զի եւ ոչ հարքն»: Համաձայն հ. Պ. Անանյանի ենթադրության Դավթի գաղափարական հակառակորդը կարող էր լինել Սեբեոս եպիսկոպոսը, որն իր Պատմության մեջ խոսելով Դավիթ Բագրևանդացու մասին (որին Անանյանը նույնացնում է Դավիթ Հարքացու հետ), ասում է, թե նա «Ուսուցանէր բաժանմամբ զԵրրորդութիւնն»: Ըստ երևույթին երկի գրության շարժառիթը թելադրված էր տվյալ մեղադրանքը հերքելու անհրաժեշտությամբ:

Գ. «Նորին ի խնդրոյ Աշոտոյ պատրիկի» տպ. աշխտ. հ. Պ. Անանյանի, «Բազմավէպ», 1984, էջ 222-238, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1144-51): Գրված է 688-ից հետո: Երկը պատասխանն է Աշոտի երեք հարցումների, Ա. թե ինչ իմաստով է կիրառվում. «Մի է բնութիւն բանին եւ մարմնոյն»: Բ. թէ ի՞նչ իմաստով են երկու բնություն ասում. «յետ միանալոյն Բանին ի մարմին իւր»: Գ. թե ի՞նչ է նշանակում «Յերկուց բնութեանց ասելն զբնութիւն Որդւոյն Աստուծոյ, յաստուածութենէն եւ ի մարդկութենէն»: Եվ վերջում հարց է տրվում, թե ո՞րն է ճշմարտությունը, որով Աստուծոյ եկեղեցին դավանում է ուղիղ հավատքը: Ա հարցումին տված պատասխանով Դավիթը ընդդիմախոսում է ծայրահեղ միաբնակներին, այն է՝

եվտիքեսականներին, «որք մի ասեն բնութիւն Բանին եւ Մարմնոյն կատարեալ են ամբարիշտք»: Նրանց պնդումը Դավիթն անհեթեթ է համարում նրանով, թե «Զիա՞րդ Աստուծոյ անեղի եւ արարչի եւ հողոյ ժամանակաւ արարելոյ ի նմանէ, մի իցէ բնութիւն»: Բ հարցումի պատասխանն էլ վերաբերում է ծայրահեղ երկաբնակներին՝ նեստորականներին և քաղկեդոնականներին. «Իսկ որ երկու ասեն բնութիւն՝ յետ միանալոյ Բանին եւ Մարմնոյն, զմինն Աստուած սոսկ արտաքոյ քան զմասունս մարմնոյն, անտես եւ անշաւշափ, հզաւր եւ գիտակ եւ զամենայն ունել զՀաւր, ի վեր քան զկարիս եւ ապականութիւն եւ մահ, իսկ զմեւս բնութիւնն մարդ մահկանցու, տգետ, անզաւր, ի ներքոյ կարեաց եւ ապականութեան»: Գ հարցումի պատասխանն ակնարկում է նրանց, ովքեր պնդում են, թե Աստծո Որդու բնությունը կազմված է աստվածության և մարդկության առանձին հատկությունների միութունից՝ «Յերկուց բնութեանց ասել՝ մասն եւ մասն ինչ ի միոջէ եւ ի միւսմէ նշանակէ բնութեանց, յորոց միանալն ասի»: Դավիթ փիլիսոփան սրանից մակաբերում է, թե երկու բնություններից առաջ եկածը ոչ կատարյալ Աստված է և ոչ էլ կատարյալ մարդ: Սա հակառակ է եկեղեցու ուղղափառ վարդապետությանը: Ուստի «նոքա տխմարութեան տոռամբք շաղեալք անհանճարս զինքեանս ամբաստանեն» կամ էլ Ապողինարի հետևորդներ են: Արտահայտելով հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական դրվածքը՝ Դավիթը հաստատագրում է. «Այլ եկեղեցի Քրիստոսի... գիտէ, եթէ բնութիւնքն երկոքեան, Աստուծոյ եւ մարդկան, որք աւտարք միմեանց էին յառաջագոյն եւ որիշք ամենայն հեռաւորութեամբ, որքան ինչ Աստուծոյ արարչի եւ արարելոյ հողոյ գոյ ընդ մէջ մարմնանալովն Աստուծոյ Բանին, լիով միացան»:

Տարբեր առիթներով շարադրված այս երկերի մեջ հստակորեն դրսևորվում է հայ եկեղեցու դավանաբանական դրվածքը երրորդաբանության և քրիստոսաբանության մար-զերում: Անճառելի և ճառելի աստվածաբանության հայտնի եղանակների կիրառումով Դավիթը բնութագրում է Աստծո ինչ չլինելն ու ինչ լինելը: Աստծո անճառելիության գլխավոր պայմանը նրա բացարձակ պարզությունն ու ոչ բաղկացական լինելն է, ինչը թույլ է տալիս նրան բնութագրել՝ անտեսանելի, անպարտելի, անըմբռնելի, անքննելի, անհասանելի, անճառելի և այլն: Սակայն մյուս կողմից նա նրբություն է, որ արգելք չունի, կարողություն ամենազոր, հնար ամենահաս, բավականություն, որ չի սպառվում, մեծություն, որ չի տրոհվում: Աստվածաբանական հակօրինության (անտինոմիզմ) բնորոշ օրինակ է «տարածումն ամփոփ» արտահայտությունը (ՄՀ, Ե., էջ 1154 [13]), որ մատնանիշ է անում համատեղումը երկու անհամատեղելի ծայրաբևեռների. մի կողմից Աստծո ամենուրեքության, անսահմանության և մյուս կողմից «ամփոփ», այն է՝ հավաք, ոչ ցրված լինելու, ինչը համաձայն Որոգինեսի Աստծո ինքնազգացողության պայմանն է: Աստծո ճանաչելիությունը ցույց տալու համար հեղինակը կիրառում է մի շարք դրական բնորոշումներ, որոնք սովորաբար տրվում են ադամորդուն: Սրանով Դավիթը փորձում է հաստատագրել աստվածաբանական այն սկզբունքը, թե մարդու մեջ առկա բոլոր դրական հատկանիշները Աստծուց են:

Դավթի երրորդաբանական հաստատումները հենված են աթանասյան և կապադովկյան աստվածաբանության վրա. «Աստված մեկ է, բայց ունի երեք անձեր կամ անձնավորական դեմքեր, որոնցից յուրաքանչյուրի առանձնական հատկությունները արտահայտվում են ծնող, ծնունդն, բխում հարաբերությամբ: Նրանք իրարից բաժանված չեն ժամանակով. երեքն էլ անսկիզբ են, անժամանակ, սակայն եթե Հայրը անպատճառ է, ապա Որդին և Ս. Հոգին հանձին Հոր ունեն իրենց պատճառը: Հոր, Որդու և Ս. Հոգու հավիտենական հարաբերությունն ու բնութենական նույնությունը ցույց տալու նպատակով Դավիթը հենվելով Ս. Աթանասի («ըստ ումեմն նախ քան զմեզ իմաստասիրելոյ») վրա, նկատում է, թե «Որդի եւ Հոգի ոչ յետ ժամանակի եւ ոչ սկսեալք այլք անդէն ընդ պատճառին գոլով ամենակատարք կամ թէ զնոյն ինքն կտակաւ սահմանեցելով յածից ոք երթեալ հասանիցէ յակն եւ յաղբիւր, ուստի ոչինչ գոյ աւտարացեալ կամ այլաբան, այլ ամենեւին նոյն, կամ թէ պարզագոյն ասացից լոյս եւ լոյս եւ լոյս՝ մի ելով լուսոյն բնութիւն...» (ՄՀ, Ե., էջ 1154 [18]): Հաստատելով Սուրբ Երրորդության բնութենական նույնությունը՝ Դավիթը խոսում է նրանց անձնավորական ինքնահատուկ գործառույթի մասին, ըստ որի «ոչ Հայր զրկէ զՈրդի, այլ Որդւոյ ծննեամբ կամ առաւել քան զՈրդի ունակութեամբ, բայց զի ծնաւղն է: Եւ ոչ Որդի ճոխանայ քան զՀայր, կամ ներգեւի ինքն զոք ծնանելով կամ մարդեղութեամբն, բայց միայն զի ծնունդ է: Եւ ոչ Հոգին Սուրբ զերկոսին յաղթահարէ, կամ զիջանէ Հայր ումեք գոլով եղբայր Որդւոյ, թէպէտ ի Հաւրէ»:

Ճառի վերջում հեղինակը նզովում է բոլոր հակաերրորդաբանական մոլոր վարդապետությունները: Ըստ այսմ նա իր խոսքի սլաքը ուղղում է նրանց դեմ, ովքեր հակառակ Ս. Երրորդության դավանում են երեք հավասար անսկիզբ էակներ, կամ պնդում են, թե նրանցից մեկը անսկիզբ է, մյուսները՝ սկզբնավորված ժամանակի մեջ: Նզովում է նաև նրանց, ովքեր Որդուն Հորից ցածր են համարում, իսկ Ս. Հոգուն՝ Հորից և Որդուց, կամ խանգարելով Ս. Երրորդության կարգը իբրև հավելված նրան գումարում են նաև Որդու մարմինը:

Ելնելով դավանաբանական կացությունից՝ Դավիթն առավել մանրամասնորեն խոսում է մարդեղության խորհրդի շուրջ: Նա հավասար ուժգնությամբ հերքում է, թե՛ Նեստորյան և քաղկեդոնյան երկաբնակությունը և թե՛ եվտիքյան միաբնակությունը: Հենվելով Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետության վրա՝ Դավիթը հստակորեն զանազանում է մեկ բնություն <u>ունենալը</u> և մեկ բնություն <u>լինելը</u>, համաձայն վերջինի նա հաստատում է, թե Քրիստոս <u>մեկ բնութիւն է</u>: Բնության միավորման կերպը նա բնորոշում է «լիով միացան» (Ի խնդրո Աշոտոյ պատրկի) «միացաւ սեղմ եւ անքակ» (Ի հրամանէ Անաստասայ հայոց կաթողիկոսի) արտահայտություններով: Իսկ «Ընդդէմ հերձուածողաց» ճառում դրա վերաբերյալ ավելի հստակորեն արձանագրում է. «Քանզի էջ անմարմինն եւ եղ մարմնացեալ, ոչ մասն ինչ ի մարդոյ առեալ եւ ոչ ի մարդ բնակեալ, այլ մարմին բովանդակ եւ շունչ եւ միտս մարդկային <u>յինքն խառնեալ եւ ընդ ինքեան ստեղծեալ եւ գոյացեալ</u>»: Այստեղ հատկապես բնորոշ է «խառնել» բայը, որը մատնացույց է անում մարդկային

բնության բոլոր էական տարրերի, ամբողջ մարմնի, հոգու, մտքի միավորվելը Աստծո Բանին կամ Բանի մեջ՝ վերջինիս իսկ նախաձեռնությամբ: Հետևելով ս. Գրիգոր Աստվածաբանի՝ «խառնումն» բային տված իմաստին (տե՛ս «Ճառ ի Ծնունդն Քրիստոսի»)՝ նա բնությունների հարաբերությունը որակում է հետևյալ կերպ «Իսկ զի ճշմարիտ միացան ի ծեռն հրաշափառ խառնմանն բաւական է միանալդ անուն զանքակութիւն ցուցանել եւ զմիութիւնն ինքեան» («Ի խնդրոյ Աշոտոյ պատրկի»): Հաստատելով «Ընդդեմ հերձուածողաց« ճառում հայտնած միտքը՝ նա ասում է, որ այդ խառնումը ամենևին չի նշանակում խառնակություն կամ շփոթում կամ եղծում, այլ ցույց է տալիս բնությունների անտրոհելիությունը, «զանքակութիւն բնութեանցն»:

Դավիթն անդրադառնում է նաև Տիրոջ մարմնի անապականության խնդրին: Նա հերքում է ինչպես Սևերոս Անտիոքացու, այնպես էլ Հուլիանոս Հալիկառնասցու քրիստոսաբանական տարընթաց տեսությունները: Հերքելով Տիրոջ մարմնի՝ ապականվածության վերաբերյալ սևերյան տեսակետը՝ նա գրում է. «Կամ ի ներքոյ բնութեան վտանգից գրաւէ զմարմինն ի ծննդենէն մինչեւ ցխաչն, եւ ընդ ապականութեամբ եւ ընդ մահուամբ, եւ յետ յարութեան յայլ իմն բնութիւն փոխայեղէ զՈրդի քան զայն, որ ի Կուսէն ծնաւն, իբր թէ փառաւորեցաւ եւ ի թանձրամասնութենէ ի նրբատեսակ եկն եւ ի կատարումն, եւ յապականութենէն յանապականութիւն, եւ ի թանձրամասնութենէ ի նրբատեսակն փոխեցաւ բնութիւն»: Սրանով շեշտվում է Քրիստոսի մարմնի հարությունից հետո փոխակերպվելու մասին սևերյան գաղափարի խոցելիությունը: Դավիվթն անդրադառնում է նաև հուլիանիտյան երևութականությանը. «Ըննդէմ հերձուածողաց» երկում թվարկելով Քրիստոսի կրածները՝ նկատում է. «Զայս ամենայն յինքն կրեաց ճշմարտապէս բնութեամբ Որդին՝ առ երկաքանչիւրովքն բարեգործեալ, որ անդստին ընդ միանալն ի Բանն, ընդ նմին գոյացաւ վերագոյն մեղաց եւ ապականութեանց, ախտից եւ մահու: Զի եթէ ի բռնութենէ գոյր ըմբռնեալ, ի նմին բանտի կապանակցաց արձակում տալ ոչ կարէ, այլ նա ինքնիշխանաբար զամենայն յանձն էառ, զի հաւաստեաւ եւ ոչ առ աչաւք երեւեալ մերում մահու հաւասարեաց միշտ կենդանի»:

Այս տողերով Դավիթը հերքում է ոչ միայն երևութականների տեսակետը, այլև նրանց վերաբերյալ սևերյանների ծայրահեղ ժխտողական դիրքորոշումը: Նա ցույց է տալիս ոչ միայն Քրիստոսի կրքերի ճշմարիտ, այլ բնական լինելը, սակայն մյուս կողմից մերժում դրանց հարկաւոր կամ բռնաբար լինելը՝ դրանց հակադրելով կամավորության կամ հոժար հանձնառության սկզբունքը. «Ինքնիշխանաբար զամենայն յանձն էառ»: Սրանով Դավիթը հաստատում է, թե Քրիստոս «ամենայննիւ մերումս հաղորդեալ կրիցս», այսինքն՝ նրա կրքերը ճշմարիտ էին, և նրա մասնակից լինելը մարդու տկարություններին մեզ ծերբազատում է դրանք «իբրև անէծք եւ պատիժ կրելու հանգամանքէն» (հ. Պ. Անանյան):

Դ. «Դաւթի Հարքացւոյ եւ փիլիսոփայի՝ Որ յիմաստասիրական եւ յիմաստասիրելի հարցուածս» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Գիրք Բ, Ս. էջմիածին, 1998, էջ 225-241, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1131-43): Բաղկացած է ԽԱ

հարցումից: Հարցուպատասխանիում շոշափված են տարաբնույթ խնդիրներ, որոնք գերազանցապես վերաբերում են քրիստոնեական մարդաբանությանը, բարոյականությանը և հոգեբնախոսական առանձնահատկություններին: Երկում փիլիսոփայական բացատրությունը փոխագուցված է քրիստոնեական աստվածաբանությանը: Այսպես, խոսելով մարդու տկարությունների և մեղքի բարոյաախտաբանական բնույթի մասին՝ հեղինակը դրանք բաժանում է 3-ի: «Առաջին՝ բարւոյականդ, որ ի լաւ բնութենէն զվատթարսն կամաւք ախտացար: Երկրորդ՝ որում դուք բնականդ ասէք՝ ցանկութիւն, հոգք, տրտմութիւն, երկիւղ, որ ի հոգւոջ, քուն, քաղց ծարաւ, վաստակ, եւ որ ըստ ցրտոյ կամ ըստ տաւթոյ կատարի, որ ի մարմնի: Եւ երրորդս, որ յառողջութեան, տապք մարմնոյ եւ շնչախտք, եւ մաշմունք եւ սուր հիւանդութիւնք, կարապետք մահու, եւ գլխովին իսկ մահ, որ զամենայն կենցաղս լուծանէ զգալիս: Այլ այս երկու դասք ծայրք առաջնոյն եւ ի նմանէն ըստ ախտասէր կամացն բուսեալ» (ՄՀ, Ե., էջ 1133): Ըստ այսմ, մարմնական և հոգեկան տկարությունների և ախտերի բուն նախապատճառը մարդու բարոյականը խեղաթյուրող հոգեմտավոր նախանջն ու կամային սայթաքումն է: Սրա գլխավոր պատճառը ցանկությունն է (ս. Եփրեմ Ասորի), որի երկվորյակ ծնունդը փառասիրությունն ու որկրամոլությունն է. «եւ ի նոցանէ բազմակերպիքն ամենայն, չար ուէշք զմիմեամբք խուռն հիւսեալք եւ շաղեալք ի միմեանս, փոխակերպեալ ի չարութիւն եւ զիւրեանցս յայդս տուեալ չարահաւ» (էջ 1138): Այսպիսով հեղինակը, հավատարիմ մնալով հայրախոսական աստվածաբանության վաղնջական ավանդներին, ներկայացնում է չարի ծագումն ու կազմախոսությունը: Համաձայն սրա, Դավիթ Հարքացին հաստատապես գիտե, թե չարը բնություն չէ: Բայց երբ բարոյապես հիվանդ, ախտացյալ հոգին չի ճանաչում Աստծո ահը, ապա «ախտ բնացեալ յանձին՝ բարք լինին և բարք հնացեալք՝ բնութիւնք» (էջ 1140): Ախտը դառնալով բնություն կամ ձեռք բերելով բնության կամ բնականի կարգավիճակ «յանզգայութիւն ածէ» մեղավոր ադամորդուն: Քանի դեռ ադամորդին չի գիտակցում իր մեղքը՝ «նա գոգ մինչեւ զյետին հիւանդութիւնն անբոյժ է», այսինքն՝ դարձն անկարելի է: Սակայն հեղինակը ոչ միայն տալիս է մեղքի և չարի ախտաբանությունը, այլև հորդորում է սահմանափակել մարմնի և հոգու անհագուրդ հավակնությունները: Ունկնդիր լինելով Նեղոսի ճգնական հորդորին («Նախանջեա զտրտմաւղ բարսդ չորակերութեամբ եւ զխստութիւն սրտիդ կակղեա տքնութեամբ, եւ զգիճութիւն մարմնոյդ ցամաքեցո աշխատութեամբ»)՝ Դավիթը կոչ է անում «զգուշանալ ի բազմագլուխ չարէդ, զմարմին նախանջել չորակերութեամբ եւ զՀոգին աստուածային երկիւղիւն, մանաւանդ տքնութեամբ ածել ընդ միտ զփոխարէն չարեացն յարդարադատն Աստուծոյ՝ խնդրելով ի Տեառնէ զաւգնականութիւն...» (էջ 1141):

Հարցուպատասխանին շարադրելիս Դավիթ Հարքացին աչքի առջև է ունեցել Փիլոն Եբրայեցու երկերի հայերեն թարգմանությունները, Էակաց գիրքը, Դավիթ Անհաղթի Արիստոտելի Պերի Արմենիասի մեկնությունը, Եզնիկ Կողբացու անունով կենցաղավարող Նեղոսի խրատները, Եղիշեի Խաչելության ճառը, Հեսու Նավեի մեկնությունը և Գրիգոր

Նյուսացու «Յաղագս կազմության մարդոյ» աշխատությունը, «Երգ երգոցի» մեկնությունը և այլն:

Ե. «Նկատումն Արիստոտելի» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Բ, Ս. Էջմիածին, 1998, էջ 244-48, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1145-48): Հենվելով Արիստոտելի բնափիլիսոփայության (մասնավորաբար նրա «Ֆիզիկա» [«Բնականք] և «Գոյացման և ոչնչացման մասին» [«Յաղագս լինելութեան և ապականութեան»] երկերի) վրա՝ հեղինակը կատարում է արարչության գոյաբանական քննությունը: Բովանդակ իրականությունը բաղկացած է «շնչականաց եւ անշնչից, զգայականաց եւ անզգայից»: Սրանք ներկայանում են 7 կարգույթներով, որոնք են. «Նիւթ, տեսակ, շարժումն, ունայն, անբաւ, տեղի, ժամանակ»:

Եթե նյութը և տեսակը բնության «գոյացուցիչք են», ապա շարժումը, տեղը և ժամանակը հետևանքն են «գոյացուցչացն», կյանքի են կոչվում նյութի և տեսակի միջոցով: Մինչդեռ տարբեր են փիլիսոփաների մոտեցումները «ունայն»-ի և «անբաւ»-ի խնդրում: Ցուցաբերելով պատշաճ իրազեկություն՝ Դավիթ Հարքացին նկատում է, որ համաձայն Դեմոկրիտեսի և Անաքսագորասի այդ կարգույթներն «ըստ ճշմարտության ոչ են, այլ ըստ կարծեաց»[6]: Հակառակ այդ փիլիսոփաների, Արիստոտելը հաստատում է, որ «ունայնի» և «անբաւ»-ի գոյության պայմանները համապատասխանաբար տեղը և շարժումն են, «վասն զի բնականքն մարմին ունին, եւ որպէս մարմին գոլով՝ ունին նիւթ եւ տեսակ, իսկ որպէս բնական մարմին գոլով՝ ունին շարժումն, իսկ որպէս շարժումն ունելով՝ ունին տեղի եւ ժամանակ», որովհետև ամեն տեսակ շարժում այս իրականության մեջ կատարվում է ժամանակում և վայրում: Այսու «ունայն»-ի (դատարկության) և «անբաւ»-ի (անսահմանի) գոյության անհրաժեշտ նախապայմանները ժամանակն ու վայրն են:

Մասնավոր քննության նյութ դարձնելով «շարժումն» կարգույթը՝ նա արձանագրում է, թե ամեն մարմին շարժման մեջ կարող է դրվել մեկ այլ մարմնի ներգործությամբ, քանզի մարմինն ինքնաշարժ չէ, այլ միայն ՝ հոգին: Այդպես է նաև երկինքը, ինչը լինելով մարմին, շարժման մեջ է դրվում մեկ այլ իրականության կողմից, որ մշտաշարժ է: Իսկ ինչ մշտաշարժ է, այն «անմարմին ցուցաւ և անբաւ զաւրութիւն ունել»: Սրանից հետևում է, որ այդ «անբաւ զաւրութիւն»-ը անեղ, անապական, անստեղծ և արարող է: Ընդհանուր եզրակացությունն այն է, որ այս ստորոգելիները պատշաճում են միայն Աստծուն, «եւ նմա միայն տալի է պաշտաւն»: Այսպիսով, կարգույթների այսօրինակ հաշվառման շնորհիվ Դավիթ Հարքացին (կյանքի կոչելով արիստոտելյան տրամաբանությունը, որին կարևորագույն դեր էր վիճակված միջնադարյան մտքի պատմության մեջ) հանգչում է Աստծո, իբրև ինքնաբացարձակ էության գաղափարին:

Զ. «Դավթի Հերտանացւոյ՝ Վասն իւղոյն զոր արար Մովսէս» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Բ, Ս. Էջմիածին, 1998, էջ 243-44, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1144-1145): Տրված է օծության յուղի խորհրդաբանական բացատրությու-

[6] Հմմտ. **И. Д. Рожанский,** Развития естествознания в эпоху Античности, М., 1979, с. 216, 306-307.

նը, որ քրիստոնեական վերարժեվորումն է Փիլոն Եբրայեցու Ելից մեկնության համապատասխան դրվագի (տե՛ս տպ. Վենետիկ, 1826, էջ 535): Ձեթը և խորանն օծող քահանան Քրիստոսի խորհրդապատկերն է, «որ ինքեամբ սրբէր զամենայն արարածս եւ ածանէր զթագաւորս և զքահանայս որպէս զինքն»: Քրիստոսի քահանայական կրկնակի պաշտոնի այսօրինակ նկարագրությունից հետո տրվում է օծության յուղի խորհրդական կազմախոսությունը (զմուռս, հիրիկ, կինամոմ և խունկ): Սրանք ներկայացնում են բնության չորս տարրերը՝ օդը (զմուռս), կրակը (հիրիկ), հողը (կինամոմ) և ջուրը (խունկ), որոնցից կազմված է մարդը: Առաջին երկու տարրերը ներկայացնում են մարդու մարմնի շունչը, համաձայն «աստուածակազմութեանն», իսկ երկրորդ զույգը ներկայացնում են մարմնի նյութեղեն բաղադրությունը: Խորհրդաբանական վերացարկման նույն տրամաբանությամբ օծության ձեթը խորհրդապատկերն է համարվում մարդկային մտքի, որ Քրիստոսի օրինակն է, «քանզի Քրիստոս գլուխ է եկեղեցւոյ, իսկ զի՞նչ լուսափայլ եւ նիւթ կայ ի մեզ քան զմիտսն»:

Է. Նշխարներ Դավիթ փիլիսոփայի դավանաբանական, ճառախոսական երկերից.

1. «Դաւիթ Հարքացի ասէ» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Բ, էջ 207-8, 243, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1144): Իբրև վկայություն սա զետեղված է Ստեփանոս Սյունեցու «Վասն անապականութեան մարմնոյն...» դավանաբանական աշխատության մեջ: Դավիթ Հարքացու մեզ անհայտ դավանաբանական մի երկից քաղված այս հատվածում խոսվում է անսերմ հղության եղանակի վերաբերյալ: Հեղինակը ընդդիմախոսում է նրանց, ովքեր պնդում են, թե Ս. Հոգին հանգչել է «նախայղացեալ սաղմի» կամ մարմնի մեջ կամ միացել է արդեն կազմակերպված մարմնի մեջ, կամ բնակվել նրանում: Նա հաստատում է Գրիգոր Աստվածաբանից եկող ուղղափառ այն տեսակետը, թե Ս. Հոգին ներգործում է «ի նախահոգելից արգանդին եւ նախասրբեցելում, ըստ նորա միայն գիտութեան»: Աստվածաբանական հակօրինության (անտինոմիզմի) գործադրումով Դավիթը նկատում է, որ Աստծո Բանն իջավ Կույսի արգանդի մեջ նրանից ընդունելով ծառայի կերպարանք՝ անապական բնությունից՝ ապականացուն, և մյուս կողմից՝ մեր ախտակիր բնությունից՝ անախտը: Շեշտում է Տիրոջ մարմնի անախտ լինելը, որովհետև եթե անախտ չլիներ, չէր կարող սպանել ախտավոր կրքերը ու եթե անապական չլիներ, չէր կարող վերացնել ապականությունը և եթե անմահ չլիներ՝ նրա մահով չէր խափանվի մահը: Քանզի, հարկավ, անախտի մեջ են մեռնում ախտերը, անապական մարմնի մեջ է վերանում ապականությունը և անմահի մեջ՝ մահը: Սրանով հաստատվում է Քրիստոսով փրկվելու հստակ հեռանկարը:

2. «Ի Հաւատոյ ճառէն Դաւթի հայոց փիլիսոփայի» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Բ, էջ 635, նաև՝ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ, Եր., 1998, էջ 189): Վկայությունը քաղված է Դավթի դավանաբանական մի երկից: Քաղվածքում շոշափվում է Աստված-մարդ բնութենական խնդիրը, շեշտվում է «Որդի Աստուծոյ և Որդի մարդոյ» մեկ անձ և մեկ բնություն լինելը:

3. «Եւ Դաւիթ փիլիսոփայի.., որ վասն սուրբ Խաչին» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Աստվածաբանական բնագրեր, Ուսումնասիրություններ, Ա. Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 329): Վկայությունը, որ ինչպես երևում է մեկ հատվածն է Ս. Խաչին նվիրված մի ճառի, բերված է Անանիա Սանահնեցու կազմած «Հակաճառության» մեջ:

Ը. «Իմաստութիւն Դաւթի Քերթողի» (տպ. աշխտ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, 1998, էջ 242, նաև՝ ՄՀ, Ե., էջ 1143-1144): Այս փոքրիկ բնագիրը ձեռագրերում կից է Դ. միավորին: Իմաստասիրական հանելուկ է, որ կարող էր ընդգրկված լինել վարդապետարանների ուսումնական ծրագրում: Հանելուկ-խորհրդաբանություն է հոգևոր իմաստության: «Յանշունչս ձայն առնե, եւ ի մեռեալս բարբառիմ: / Անուն իմ բաղկանաց երիւք տառիւք, / Երրեակն ի միակէն...» բառերն պարզիպարզո ակնարկում են Դժոխքի ավերումը, որ կատարում է Ս. Երրորդության անձերից մեկը՝ Քրիստոս-Բանը («Բան»):

Թ. Ըստ հ. Պ. Անանյանի ենթադրության, Դավիթ Հարքացին նույն անձը լինելով Դավիթ Տարոնացու հետ, «ընթերցասէր եւ ուսումնասէր» (Սեբեոս) Համազասպ Կյուրապաղատի (658-711) կարգադրությամբ Դամասկոսում եղած ժամանակ թարգմանել է ս. Բարսեղ Կեսարացու «Պահոց» գրքի ԺԸ՝ «Ի Ծնունդն փրկչին» ճառը (PG, t. 31, 1457-76 = տպ. աշխտ. հ. Պ. Տեր-Պողոսյանի, «Հանդէս ամսօրեայ», 1968, էջ 419-438, նաև՝ աշխտ. հ. Պ. Անանյանի, «Բազմավէպ», 1981, էջ 24-56, ս. Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք Պահոց, աշխտ. Կ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 268-84): Ինչպես կարծում է Անանյանը, նա առհասարակ բարսեղյան բոլոր նախորդ 17 ճառերի թարգմանիչն է («Բազմավէպ», 1984, էջ 32): Ճառում կիրառված որոշ բառեր, իբրև արդեն քրիստոսաբանական եզրեր, տեղ են գտել Հայ դավանաբանական երկերում (օր. «փոխատրութիւն»): Երկում գերիշխող է հունաբան հայերենն՝ իր բնորոշ բառապատճենումներով, հունարեն բառերի թարգմանությունը հանդիսացող նորակերտ միավորներով (տե՛ս «Բազմավէպ», 1981, էջ 18-19): Ինչպես նկատում է հ. Պ. Տեր-Պողոսյանը, թարգմանությունը համընթաց է ոչ միայն հունարեն բնագրին, այլև հին լատիներեն ռուփինյան թարգմանությանը (ՀԱ, 1968, էջ 417-418):

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 43-44: Զամինյան, 1914, էջ 125: Պողարեան, 1971, էջ 86-88: Քիպարեան, 1994, էջ 153:

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑԻ

Հայ միջնադարյան մատենագրության երևելի դեմքերից է, բնական գիտությունների հիմնադիրը մեզանում:

Ծնվել է Է դարի առաջին քառորդին Շիրակ գավառի Անի ավանում կամ Շիրակավան գյուղաքաղաքում: Նախնական կրթությունը ստացել է տեղի վանական դպրոցում, այնուհետև ուսումը կատարելագործելու նպատակով մեկնում է Բյուզանդական գերիշխանության տակ գտնվող Արևմտյան Հայաստան: Մաթեմատիկայի նկատմամբ ցուցաբերած մասնավոր հետաքրքրությանը հագուրդ տալու նպատակով պատրաստվում է մեկնել Կ. Պոլիս, սակայն ճանապարհին նրան խորհուրդ են տալիս իր ուսումը կատարելագործել Տրապիզոն քաղաքում մեծահամբավ գիտնական Տյուքիկոսի մոտ: Անսալով նրանց խորհուրդը՝ նա ընդունվում է Տյուքիկոսի դպրոցը և իր ուշիմությամբ ու աշխատասիրությամբ արժանանում ուսուցչի բարձր գնահատանքին: Այստեղ ութ տարի սովորելուց և զանազան գիտելիքներ (Մաթեմատիկա, աստղագիտություն, տոմար, չափագիտություն և այլն) ձեռք բերելուց հետո վերադառնում է հայրենի Շիրակ, ուր դպրոց է հիմնում և անխոնջ նվիրումով աշակերտներին ջամփում իր գիտելիքները: Միաժամանակ նա զբաղվում է գիտական աշխատանքներով, գրում բազում ուսումնասիրություններ **թվանաբնությա**ն, աստղագիտության, տոմարագիտության վերաբերյալ: Նրա վայելած մեծ հեղինակության մասին է վկայում այն իրողությունը, որ Անաստաս կաթողիկոսը 665 թ. Շիրակացուն է հանձնարարում բարեկարգելու Հայոց տոմարը, այն է՝ շարժական տոմարը վերածելու անշարժի: Մի խնդիր, որ սակայն անիրագործելի մնաց կաթողիկոսի մահվան (667 թ.) պատճառով:

Ելնելով այն իրողությունից, որ իր «Պատմության» մեջ նա հիշատակում է 685 թ. խազարների Հայաստան կատարած արշավանքի մասին, ինչպես նաև հիշատակումը Հուստինիանոս Բ կայսեր գահակալության երկրորդ տարին՝ 686 թ.՝ հարկ է ենթադրել, որ Անանիա Շիրակացին մահացել է Է դարի վերջին քառորդին:

Ցավոք նրա երկասիրությունների մի մասը կորել է, սակայն պահպանվածն էլ բավական է, որպեսզի Շիրակացուն հայ բնագիտական (և ոչ միայն բնագիտական) մտքի մեծագույն ներկայացուցիչը համարենք: Նրա անվամբ հայտի են հետևյալ աշխատությունները, որոնք բոլորն էլ հրատարակված են:

Ա. Տոնական ճառեր

1. «Ճառ ի Յայտնութիւն Տեառն» (տպ. ՄՀ, Դ, էջ 669-76): Այստեղ բացատրվում է, թե ինչու Ծննդյան տոնը պետք է կատարվի հունվարի 6-ին: Իր բոլոր բացատրությունները հեղինակը հիմնավորում է տոմարական ստույգ հաշվարկներով և եկեղեցական

ավանդության վկայաբերումով: Այս ճառից մի ընդարձակ հատված վկայաբերել է Անանիա Սանահնեցին իր կազմած «Հակաճառության» մեջ:

2. «Ճառ ի Զատիկն Տեառն» (տպ. ՄՀ, Դ, էջ 677-683): Այստեղ պաշտպանում է 532 տարիների համար կազմած էասյան տոմարը և հերքում Իրիոնի տեսակետները:

3. «Ի խորհուրդ Յովնանու մարգարէի», (տպ. աշխտ., հ. Բ. Սարգիսյանի, Անանիա Թարգմանիչն և իւր գրական գործոց նմոյշները, Վենետիկ, 1899, էջ 1-15), վերագրելի («էջմիածին», 1981, Թ, էջ 45-52): Ճառը շարադրելիս հեղինակն աչքի առջև ունեցել է ս. Եփրեմ Ասորու Ղետացվոց մեկնության հայերեն թարգմանությունը, «Մահ մարգարէից» սուրբգրային անվավերը, Փիլոն Եբրայեցու «Յաղագս Յովնանու» երկը: Ճառիս վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն, որ միավորս ներհյուսվելով Ոսկեբերանի և Եփրեմի համաբնույթ երկերի հետ, տեղ է գտել «Վանական դպրոցներում ուսուցողական նպատակներով օգտագործվող» Տոնապատճառ ժողովածուի մեջ: Նրանից լայնորեն օգտվել է Հովհաննես Երզնկացի Ծործորեցին Ներսես Շնորհալու Մատթեի մեկնության շարահարությունը հանդիսացող իր մեկնության մեջ:

Բ. Թվաբանություն (ՄՀ, Դ, էջ 599-623)՝

1. «Խոստումն աշակերտաց» կամ՝ «Հրաման աշակերտացն»

2. «Յաղագս դար և կոճատ թուոց» (զույգ և կենտ թվերի մասին)

3. «Վեց հազարեակ» (ուր նաև չորս գործողությունների մասին)

4. «Հարցմունք և լուծմունք» (խնդիրների ժողովածու, որն ունի 24 հոդված)

Այս միավորները կազմում են հեղինակի թվաբանության դասագիրքը, որն իր տեսակի մեջ ամենահինն է համաշխարհային գրականության մեջ:

Գ. Չափագիտություն (ՄՀ, Դ, էջ 627-634)՝

1. «Յաղագս կշռոց և չափուց»

2. «Յաղագս ընթացից արեգական և համարոյ չափուց» (երկբայելի):

Դ. Տոմարագիտություն (ՄՀ, Դ, էջ 635-708)՝

1. «Յաղագս Թ և Ժ երկաց լուսնի»

2. «Լուսնացոյց» (աղյուսակ)

3. «ՇԼԲ բոլորակ»

4. «Պատճեն տոմարի հայոց» (երկբայելի):

Ե. Տիեզերագիտություն (ՄՀ, Դ, էջ 709-787)՝

1. «Առ խոստացեալսն» (Ա, Բ խմբագրություն)

2. «Յաղագս կենդանատեսակաց»

3. «Յաղագս ամպոց և նշանաց». սա ոչ այլ բան է, քան Արատոս Սոլալացու (315-240 Ն. Ք. ծ.) Diothmei~a պոեմի 50-251 տողերի արձակ թարգմանությունը, որ ամենայն հավանականությամբ իրականացրել է Անանիա Շիրակացին: Հայերեն թարգմանության մեջ առկա, սակայն հունարենում բացակայող մի շարք հատվածներ, ըստ Հր. Բարթիկյանի

ենթադրության, պատկանում են անտիկ աշխարհի մեծանուն աստղագետ Եվդոքսոս Կնիդացուն (ԲՄ, N 7, էջ 331-363):

4. «Վասն ընթացից արեգական ըստ կենդանատեսակացն և եօթն զօտեացն»

5. «Յաղագս շրջագայութեան երկնից, թէ որպէս իմաստասիրացն թուեցաւ»

Երկը շարադրելիս Անանիա Շիրակացին լայնորեն օգտվել է ս. Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայք»-ից, ինչպես նաև, մասնակիորեն, Արատոս Սոլացու (315-240 ն. Ք. ծ.) Phainomena («Երկնային Երևույթներ) երկի Աքիլլես Ստատիոսի Ներածությունից, որն, ի դեպ, եղել է Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ի աղբյուրներից (Ա. Օրենգո, 2009):

Զ. Պատմագրություն՝

1. «Վասն որպիսութեան կենացն» (Ինքնակենսագրություն): Առկա է այս գործի համառոտ և ընդարձակ տարբերակը (տպ. ՄՀ, Դ, էջ 593-597):

2. «Անանուն ժամանակագրութիւն» (տպ. ՄՀ, Ե, էջ 903-969): Ելնելով ինչ-ինչ պարագաներից՝ մասնագետների մի խումբ երկը վերագրում է Անանիա Շիրակացուն (հ. Բ. Սարգիսյան, Ս. Մալխասյանց, Ա. Աբրահամյան, Հ. Անասյան): Մինչդեռ ըստ Հր. Բարթիկյանի հետազոտության (ԲՄ, N 8, էջ 57-76), 685/686 թթ. կազմված այս աշխատությունը պատկանում է Անանիա Շիրակացու կրտսեր ժամանակակցի՝ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի Պատմության թարգմանիչ Փիլոն Տիրակացու գրչին: Պատմագրական այս երկը շարադրված-կազմված է Հիպպոլիտոս Հռոմեացու (Բոստրացի), Մովսես Խորենացու, Անդրեաս Բյուզանդացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Եպիփան Կիպրացու և այլոց համաբնույթ երկերի հիման վրա: Երկն ընդգրկում է մի մեծ ժամանակաշրջան, նախապատմական ժամանակներից, Ադամից մինչև Անաստաս կաթողիկոսի աթոռակալության շրջանը (665-667):

2. **Է. Զանազանք՝**

1. «Անուանք ականց և գունաւորութիւնք նոցին» (ՄՀ, Դ, էջ 789)

2. «Թիւք որչափութեան տանց Հին և Նոր Կտակարանաց» (տպ. ՄՀ, Դ, էջ 790-91):

Համաձայն հ Պ. Ֆերհաթյանի՝ սուրբգրային տնահամարների ցանկը համապատասխանում է Նիկեփորոս պատրիարքին (806-816) վերագրված տնաչափական (stichometrie) ցուցակի տվյալներին: Ըստ այսմ ենթադրվում է, որ Շիրակացու և Նիկեփորոսի համար գոյություն է ունեցել մի ընդհանուր աղբյուր (ՀԱ, 1908, էջ 20):

3. «Մաղթանք առ Աստուած ցաւագին անձամբ»

4. «Վասն քանքարացն»

5. «Վասն երկոտասան առաքելոցն»

6. «Հանելուկ դիմակք» (թվով՝ 19): Դրանք կազմված են «Հարց», «Թարգմանութիւն» մասերից: Հանելուկները վերաբերում են Աստվածաշնչին (տպ. Ա. Մնացականյան, Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Եր., 1980, էջ 176-183):

Ը. Շարականներ՝

Շարականների հեղինականիշ ցուցակների մեջ ասվում է, որ «զՅարութեան կարգն բաւանդակ, զՀարցներն և զՈղորմեքն և զՏէր յերկնիցներն Անանիա Շիրակացին ասաց»: Իսկ ըստ մեկ այլ աղբյուրի թեաբար ասվում է, որ Պենտեկոստեին, Վարդավառին, Ս. Գրիգորին, Հովհաննեսին, Մարգարեներին, Վարդանանց, Առաքյալներին և Անտոն անապատականին նվիրված շարականները ոմանք վերագրում են Անանիա Շիրակացուն, ուրիշներ՝ Մովսես Խորենացուն: Սա ցույց է տալիս, որ տակավին հստակություն չկա շարականագրության մեջ Շիրակացու բերած մասնակցության սահմանները ճշտելու համար:

***

Անանիա Շիրակացու ժառանգության մեջ կարևորագույն տեղ է զբաղեցնում Աստծո գոյության փաստարկումը, որն անխզելիորեն կապված է արարչաբանությանը:

Ըստ Շիրակացու, բովանդակ գոյը երկու տեսակ է՝ աննյութ և նյութական: Քանի որ նյութը սկզբնավորված է, այն չի կարող գոյի սկիզբը լինել, որովհետև նրա գոյության համար անհրաժեշտ է ոչ նյութական պատճառ և սկիզբ: Սրանից հետևում է, որ այդ ոչ նյութական պատճառը բոլոր «գոյացությունների Արարիչն է»: Քանի որ «նա անեղ է, հետևաբար պարզ է, որ բոլոր եղածները նրանից են [իրենց] գոյության սկիզբն առել: Իսկ որից սկիզբ են առել, նա գերագույն է, քան նրանից առաջացածները... նա է զգայական և իմանալի [գոյացությունների] սկիզբն ու Արարիչը» (Տիեզերագիտություն): Նյութական իրականությունում ամեն ինչ գտնվում էշարժման մեջ: Այն ունի իր նախապատճառը: Եթե սկզբնատարրերին «հատուկ է շարժումը, ապա ո՞րն է նրանց շարժման աղբյուրը, և եթե կա մի ուժ, որը շարժում է նրանց, ապա պետք է պարզել՝ ինքնաշա՞րժ է այն, թե՞ շարժվում է» այլ ուժի ազդեցությամբ: Ըստ այսմ Շիրակացին արձանագրում է. «Եթե կա մի ուժ, որը շարժում է այդ հսկայական էությունը, ապա անհրաժեշտ է, որպեսզի անշարժ լինի այն, ինչ շարժում է նրան: Իսկ հաստատությունը, անփոփոխությունը և անշարժությունը նրա հատկությունն է»: Հետևելով արիստոտելյան փիլիսոփայությանն ու տրամաբանությանը՝ Շիրակացին հանգում է այն եզրակացության, որ շարժման սկզբնապատճառը պետք է անհրաժեշտաբար անշարժ լինի: Ուստի «գոյի անսկիզբ և անմարմին սկզբնավորողն ու աշխարհի անշարժ, անմարմին և անփոփոխ շարժիչը նույնական են: Իսկ այդպիսին է Աստված՝ ամեն ինչի Արարիչն ու շարժիչը» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 355):

Աստծո գոյության ապացուցման մյուս սկզբունքը, որ կիրառում է Շիրակացին, բնության զարգացման ներքին օրինաչափություններով պայմանավորված նպատակաուղղվածության կամ նպատակահարմարության գաղափարն է: Իր «Տիզերագիտություն» աշխատության մեջ նա նկատում է. «Բոլոր արարածները, ըստ Աստծո բարերարության և մարդասիրության ստեղծված են հօգուտ մարդկանց, քանզի ինչպես ճշմարիտ են արարչագործության պատճառները, նույնպես անսխալ է նրա խնամակալությունը»:

Լինելով արարած՝ մարդն իր բանականությամբ հասու է արարչությանը, նրա օրինաչափություններին: Ու քանի որ մյուս կողմից մարդն իր բանականությամբ նման է աստվածային իմաստությանը, «ապա նրա նմանակցի բանականությունը կհասնի նրա ըմբռմանը, բայց ոչ թե էությունը բացահայտելով, այլ միայն գոյությունն իմանալով», որովհետև «նրա էությունը ոչ մտքով կարելի է ճանաչել և ոչ էլ խոսքով ընդգրկել»: Այսպիսով մարդուն մատչելի է աստվածային իմաստության լոկ արտաքին դրսևորումը, արարաչագործությունը, մինչդեռ Աստծո բուն էությունը մարդու, իբրև արարածի համար, մնում է սկզբունքորեն անհասանելի: Հավատարիմ մնալով Աստվածաշնչին և հայրախոսական արարչաբանությանը՝ հեղինակը շեշտում է աշխարհի, արարչության ճանաչելիությամբ Աստծո գոյությունը փաստելու և աստվածայինին հաղորդակից լինելու գաղափարը: Ավելի խորացնելով նախորդ աստվածաբանների արարչաբանական գաղափարները՝ Շիրակացին ասում է, թե Աստված ոչնչից նախ ստեղծել է չորս «սկզբնատարրերը»՝ հուրը, օդը, ջուրը և հողը: Նա դրանք օժտել է հակադիր որակներով և համակցությունը ապահովող շարժման կարողունակությամբ: Սրանով Աստված ուրվագծել է արարվելիք աշխարհի պատկերը: Տարրերից օդը և հուրը «բնությամբ նուրբ են և նոսր, իսկ հողն ու ջուրը՝ թանձր ու խիտ»: Աստծո հրամանով այդ նյութերից են ստեղծվել երկինքն ու երկիրը: Սա նշանակում է, թե աշխարհը ստեղծվել է չորս տարրերի ներունակ կարողությունների իրականացումով, համաձայն աստվածային ծրագրի:

Ըստ Շիրակացու արարչաբանական մեկնության, որոշ գոյացություններ Աստված ստեղծել է անմիջաբար, մնացյալը՝ միջնորդավորված կերպով՝ «բնական բերմամբ»: Անմիջաբար գոյության կոչված սկզբնատարրերն իրենց էությամբ պարզ գոյացություններ են, ուստի իբրև այդպիսիք հավերժական են (քանզի պարզությունն ու անբաղադիր լինելը հավերժության անհրաժեշտ պայմաններն են), մինչդեռ համակցություններից առաջ եկած նյութական մարմինները բարդ կառուցվածք ունեն, ուստի հարափոփոխ են. դրանք կազմավորվում, գոյատևում և քայքայվում, ոչնչանում են: Գիտնական հոր արարչաբանության ճիշտ ընկալման համար հանգուցային նշանակություն ունի «բնական բերմամբ» արտահայտությունը, որն այստեղ ունի աստվածաբանական մասնավոր եզրի իմաստ. այն նշանակում է աշխարհի «բնության» (էության) մեջ ի վերուստ ներդրված ներունակությունների դրսևորում, բացահայտում: Այդ ներդրված ներունակությունների ամբողջությունն էլ կազմում է նյութական աշխարհի «բնությունը», «բնական էությունը» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 357-358):

Ըստ Շիրակացու, առկա է գոյի երեք մակարդակ՝ Ա՝ ինքնաբավ, գերագույն, բացարձակ հոգևոր գոյ, այն է՝ աստվածային էություն, Բ՝ արարված բացարձակ նյութական գոյ (նյութական աշխարհ) և Գ՝ միջանկյալ գոյ, այն է՝ չորս տարրերը: Թեպետ վերջինները նա ներկայացնում է իբրև «նյութեր», այդուհանդերձ ֆիզիկական հայեցակետից դրանց էությունն ունի ոչ նյութական, վերզգայական բնույթ: Այդ տարրերն օժտված են ներունակ հնարավորությամբ ու զգայապես ընկալելի են դառնում միախառնումից հետո, մինչդեռ

միախառնումից առաջ դրանք նկատվում են իբրև հոգևորի և նյութականի միասնություն: Պլատոնյան փիլիսոփայության հայեցակետից դրանք «մաթեմատիկական ֆիգուրներ են՝ օժտված ֆիզիկական որոշ հատկություններով», իսկ «մյուս կողմից այստեղ նշմարվում է Արիստոտելի «հնարավորություն-իրականություն» կարգույթների կիրարկում. կարգույթներ, որոնք վերաբերում են **գոյության ձևին**: Ըստ այսմ 4 տարրերը պատկանում են գոյության ներունակ ձևին (հնարավորություն), իսկ նյութական աշխարհը՝ իրականությանը: Աստվածաբանականացնելով Արիստոտելի փիլիսոփայական հայտնի մոտեցումը («հնարավորություն-իրականություն»)՝ Շիրակացին հաստատագրում է արարչաբանական կարգույթների հետևյալ հարաբերությունը. «[բացարձակ] իրականություն-հնարավորություն-իրականություն» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 358-359):

Նույնքան ուշագրավ են Շիրակացու տիեզերաբանական հայացքները: Նա մերժում է տարածության հավերժական և ինքնակա կեցությունը, ինչպես նաև՝ դրա արարումը, քանզի այն սուբստանցիոնալ իրողություն չէ և հետևանք է արարչական տարրեի բնական դասավորության: Ինչպես Արիստոտելը Շիրակացին նմանապես գիտե, որ տարածությունը նյութական է, իսկ նյութը ամբողջապես պարփակված է նրա մեջ: Սրանից բխում է, թե աշխարհը (տիեզերքը) մեկ ու միակ է: Երկրային ժամանակը նույնպես ստեղծված է. այն գոյության է կոչվել վերին երկնքի ստեղծման հետ, որը կարգավորում է երկրային ժամանակի ընթացքը:

Ի տարբերություն տիեզերքի հավերժության վերաբերյալ անտիկ իմաստասիրության՝ Շիրակացին հաստատում է տիեզերքի սկզբնավորված լինելու մասին հայրախոսական հիմնադրույթը (Ս. Բարսեղ Կեսարացի):

Համաձայն Շիրակացու, արարված աշխարհը, զետեղված է «իսկայական վերին երկնքի» մեջ, որը «հույները եթեր անվանեցին, իսկ քաղդեացիները՝ խիտ հուր»: Այն իր մեջ ներամփոփում է բոլոր գոյացությունները, բոլոր տարրերը: Իսկ այն ինչ արարված չէ, այսինքն՝ Աստված, դուրս է տարածությունից, նա ինքը տարածություն է բոլոր գոյերի համար: Ըստ այսմ, Շիրակացին ընդունում է երկու տեսակ տարածության գաղափար. նյութական՝ սահմանափակ իբրև բազում տեղերի ամբողջություն և աստվածային՝ անսահման, բացարձակ, հավիտենական, որն ըստինքյան «տեղ» չունի: Առաջին տարածությունը, լինելով նյութական, սկզբնավորված է, այսինքն՝ սուբստանցիոնալ չէ, մինչդեռ երկրորդը լինելով ոչ նյութական ու հավիտենական, սուբստանցիոնալ է: «Բացարձակ, հավիտենական տարածությունը (բացարձակ ժամանակի և հավիտենականության նման) նույնական է Աստծուն»: Այս բացարձակ տարածությունը նյութական, հարաբերական տարածության պատճառն ու ստեղծողն է (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 360):

Շիրակացու տիեզերաբանական ընկալումների լուսաբանման համար կարևոր է տիեզերքի վերին սահմանի վերաբերյալ նրա մտածումը: Վերին երկինքը նյութական աշխարհի «մեծ սահմանն» է, որ անարատ մարմին, մաքուր (պարզ) հուր է: Այն ոչ մի բանից [չի առաջացել] և ոչ մի բան նրանից (չի առաջացել), այլ ինքն իրենից է, ինքն՝

առանձնակի անհատանելի մարմին է» (Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 363-4, հմմտ. Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, աշխրի. թրգմ. Եր., 1979, էջ 68), որ արարվել է ոչ թե որևէ նախանյութից, այլ բացարձակապես ոչնչից: Այսպիսով, վերին երկինքը Շիրակացու բնութագրմամբ ֆիզիկական (դինամիկ) ժամանակից դուրս արարված գոյ է, որին խորթ են նյութական ժամանակը և նյութական մարմինների օրինաչափություններն ու չափանիշները: Ուստի արարչագործությունը կատարվել է երկրային ժամանակից առաջ, հավիտենության մեջ, բայց նույն ժամանակը սկզբնավորել են թե՛ նյութական (չափավորված) ժամանակը, թե՛ նյութական տարածքը: Սա նշանակում է, որ արարչագործությունը իրականացումն է աստվածային ժամանակի և տարածքի, նյութական ժամանակի և տարածքի միասնության, այդու՝ նաև բանական և վերբանական իմացության միավորման: Այս միտքը հակասում է հունական տիեզերաբանությանը, որի համաձայն տիեզերքը հավերժական է, մինչդեռ ընդունելի է ոչ միայն քրիստոնեական աստվածաբանության, այլև՝ արդի տեսական տիեզերագիտության համար, ըստ որի թե՛ ժամանակը և թե՛ տարածությունը սկզբնավորված են, հավիտենական չեն (Визгин В. Д., Идея множественности миров, Очерк истории, М., 1988, с. 106. հղումն ըստ Ս. Արևշատյան, Կ. Միրումյան, 2007, էջ 366):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 413-428: Դուրյան, 1933, էջ 122-124: Զամինյան, 1914, էջ 107, 119-124: Զարբհանալյան, 1897, էջ 456-465: Պողարեան, 1971, էջ 89-94: Քիպարեան, 1994, էջ 241-243, 253-254:

ՍԱՀԱԿ ՁՈՐԱՓՈՐԵՑԻ

Ծնվել է Գուգարաց նահանգի Ձորափոր գավառի Արքունաշեն գյուղում: Իր ուսումը ստացել է Թեոդորոս Քռթենավորի մոտ: Կաթողիկոսական Աթոռն է զբաղեցրել 677-ից մինչև իր մահը՝ 703 թ.:

Ա. Հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ հայտնի է մասնավորաբար իր շարականներով, որոնց մեջ տիրապետող են Ս. Խաչին նվիրվածները: Ուստի պատահական չէ, որ հեղինակը մեծարվել է «Խաչի երգիչ» անունով: Խաչի նկատմամբ այս առանձնահատուկ վերաբերմունքը պայմանավորված էր է դ. պարսիկների կողմից խաչափայտի գերեվարության և Հունաց Հերակլ կայսեր ջանքերով նրա գերեդարձի պատմական իրադարձությամբ: Խաչին նվիրված շարականներում փրկչական քառաթևը կոչվում է «Փայտ կենաց»: Այս անվանումը գալիս է հրեական մի ավանդությունից, ըստ որի Սեթը Աստծո հրեշտակի հրամանով «գիտության ծառի» սերմը վերցնում և դնում է թաղվող Ադամի բերանը: Սերմը աճում դառնում է ծառ, որը հարատևում է մինչև Քրիստոսի ժամանակները: Այդ ծառի բունը կտրելով հրեաները խաչ պատրաստեցին, և այդ խաչի վրա Տիրոջը խաչեցին: Ահա այս ավանդությունն է հիմք ընդունել Ձորափորեցին «Վերացման» կանոնի առաջին օրվա Օրհնության մեջ («Ողորմեա»).

Փայտ կենաց, որ փոխանակ մահու պտղոյն
Զքրիստոս պտղաբերեցեր,
Պարսպեալ պահեա զուխտս հաւատացելոց

Աստվածաբանորեն զարգացնելով այս միտքը հեղինակը ցույց է տալիս, թե ինչպես է մահվան գործիք խաչը ճամփա հարթում դեպի «կենաց ծառը», դեպի հավիտենական կյանքը.

Քև բացաւ մեզ ճանապարհ ծառոյն կենաց
Ի սրովբէափակ պահպանութենէն...

Խաչով է լուծարվում ադամորդու վրա ծանրացած նախասկզբնական մեղքը, որովհետև

Քև ազատեցաւ նախահայրն ճաշակմանէ պտղոյն
Եւ քեզ երկրպագեն ամենայն հաւատացեալք...

Շարականագրության մեջ ընդունված այլաբանական զուգահեռականության հայտնի սկզբունքով Ձորափորեցին Քրիստոսի խաչը համեմատում է Մովսես նախամարգարեի գավազանի հետ: Եթե վերջինս առաջնորդել և փրկել է իրեից ժողովրդին ֆիզիկական ոչնչացումից միայն, ապա Քրիստոսի Խաչը ամբողջ մարդկությունը փրկել է ոչ միայն ֆիզիկական, այլև, որ կարևոր է, հոգևոր կործանումից՝ նրան առաջնորդելով դեպի

հավիտենական երանություն, դեպի հոգևոր Քանան: Մեկնողականից զատ Չորափորեցու շարականներում լսվում են նաև դավանաբանական մտքի արձագանքները: Այսպես, Ուրբաթ օրվա կանոնի «Ով քառաթև» ողորմեայի մեջ հեղինակը շեշտում է «երից սրբասացության» հիմքում ընկած դավանաբանական հայտնի գաղափարը. խաչվողը ոչ թե սոսկ մարդ է, այլ Աստված ինքը, որի անունն Է է.

Ով քառաթև, լուսածին, գերապանծ նիշ,
Կառուցող կենաց ամենից,
Միշտ բազկատարած առ քեզ էն:

Չորափորեցու գրչին են պատկանում նաև եկեղեցուն նվիրված շարականներ, որոնց մեջ ազնվորեն ներդաշնակված են կրոնականն ու հայրենասիրականը: Հիշատակության արժանի է Շողակաթի կանոնը, որը բաղկացած է 5 փոքրիկ երգերից: Հեղինակի շարականներից ամենանշանավորը սակայն «էջմիածինն ի Հօրէ» գողտրիկ երգն է, ուր Ս. էջմիածինը նկատվում է ոչ միայն որպես կրոնական-եկեղեցական կենտրոն ու հայտնությամբ լիալրված սրբավայր, այլև՝ «Հայաստան աշխարհի» կենտրոնն ու լույսի ակունքը:

Այսպիսով, եթե Խաչի երեք կանոններում (Նաւակատեաց, Վերացման, Գիւտ Խաչի) գերիշխողը կրոնական, աստվածաբանական մոտիվն է, ապա Շողակաթի կանոնում այդ համատեղվում է ազգային-հայրենասիրականի հետ:

Պատկերավորության, խոսքի մշակույթի առումով Սահակ Չորափորեցու շարական-ները զգալիորեն մոտիկ են Դավիթ Անհաղթի «Ի Ս. Խաչն աստուածընկալ» ներբողին և Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինքին»:

Բ. Բացի շարականներից Սահակ Չորափորեցին հեղինակ է հետևյալ երկերի.

1. Արմավենյաց տոնին նվիրված մի ճառ՝ «Յարմաւենեացն օր» խորագրով, որ թե-պետ շարականների նման գրված է հունաբան հայերենով, այդուհանդերձ զերծ է ուսուցչի՝ Քռթենավորի մանվածապատ արտահայտություններից և արհեստական, բազմաբարդ բառերի կիրարկումից (տպ. ՄՀ, Ե, էջ 1287-1292): Իր խոսքը սկսելով գարնան, բնության զարթոնքի գեղեցիկ նկարագրությամբ, հեղինակն ընթերցողին առաջնորդում է դեպ հոգևոր գարուն: Ճառը շարադրված է Հին և Նոր կտակարանային արժեքների նրբին համեմատությամբ, արևելաքրիստոնեական ճառախոսությանն ընտանի սկզբունքների, հայրախոսական ավանդների պահպանության առողջ գիտակցությամբ: Ճառում լավագույնս դրսևորվում է Չորափորեցու՝ աստվածաբանելու հմտությունը: Հեղինակն այստեղ կիրառում է տիպական մեկնության, խորհրդական այլաբանության հայտնի սկզբունքները: Իբրև Ծաղկազարդի տոնի՝ Փրկչի՝ Երուսաղեմ փառապանծ մուտքի վերաբերյալ հինկտակարանյան ակնարկ Չորափորեցին վկայակոչում է «լերինք ցնծասցեն առաջի Տեառն, զի գայ» (Սղմ. ՂԷ 8), «Ասացէք դստեր Սիոնի, ահա թագաւոր քո գայ քեզ հեզ եւ հեծեալ յէշ եւ յաւանակի իշոյ» (Զաք. Թ 9), «Կապեսցէ զգրաստ իւր ընդ որթոյ, եւ զյաւանակ իւր զգնդակէ որթոյ» (Ծննդ. ԽԹ 11) տեղիները, որոնցում մատնացույց

են արվում տնօրինական այդ հաղթերթի առանձին մանրամասները (Մտթ. ԻԱ 1-11)։ Հինկտակարանյան տեղիներում մեկտեղված են «նման»-ն ու «ճշմարիտ»-ը՝ առաջինն իբրև ակնարկ, իսկ երկրորդը՝ նախօրինակ (տպ. էջ 1288 [15])։ Այսպիսով հեղինակը բարձրացնում է հինկտակարանյան կանխասացությունների նշանակությունն իբրև ստույգ հեռանկարի ավետում և հաստատագրում։ Ճառում առավել ուժգնությամբ շեշտված է Բանի մարմնավորման և մարդացման շնորհիվ երկու բևեռների՝ Արարչի և արարչության մերձեցման, փրկագործական տնօրինության՝ քենանիայի գաղափարը. «Այլ Որդւոյ զմեր կերպարանեալ զբնութիւնս, եւ բնութեամբ քաւարան գոլով բնութեանս ի տանջանաց զբնութիւնս ազատելով եւ միով մահուամբ զանազան մահուց կնքեաց գիր, եւ յաջորդեաց շնորհի գրոյն՝ Հոգի, եւ եղեւ ինքն Բանն ամենայն յամենայնում։ Ընդ հողեղէնս հողեղէն. աւրինին ձոխացուցանաւղ, ջրոյն լուծիչ, ոգւոյն քննաւղ, պատկեր աներեւելի հաւրն, եւ ամենայն մարդկան զաւրութիւն եւ իմաստութիւն, հասարակաց արարիչ, փակելոյ դրախտին բացաւղ, ճանապարհ ի վեր ելից առ Հայր, դուռն երկրորդ՝ յերկրորդ երկինս մտողաց։ Երկնի Աստուած յաղագս արարչութեանն, երկրի թագաւոր յաղագս մարմնաւորութեան, մարդկան սիրելի յաղագս փրկագործութեան...» (էջ 1288 [19-21])։

2. 15 կանոններ՝ պահպանված Կանոնագրքում։ Դրանք անշփոթ կերպով վերագրելի են Սահակ Ձորափորեցուն (տպ. ՄՀ, Ե, էջ 1293-1300)։ Կանոնները բովանդակում են Հովհաննես Սյունեցու հարցումներն ու «պատասխանիք նմին՝ Սահակայ հայոց կաթողիկոսի եւ նորին աթոռակցաց եպիսկոպոսաց բազմաց»։ Դրանք աչքի են ընկնում իրենց խայտաբղետ կազմով։ Կանոնները վերաբերում են ներեկեղեցական հասարակական կյանքի տարբեր մարզերի (ծիսական, բարեպաշտական սովորույթներ և այլն)։ Ի դեպ, այստեղ օրինակարգված է այն խորհրդական և իրավական գիտակցությունը, թե միայն օրհնված ձեթի (մյուռոն) մեջ է բնակվում շնորհը, և թե հենց այդ պատճառով ծիսական գործառույթի նպատակով այն պետք է ընդունել բացառապես հայրապետից. հանգամանք, որը միտված է հայրապետական կենտրոնաձիգ իշխանության հաստատմանը։

3. «Պատասխանի թղթոյն Հոնաց» գրված 677-685 թթ.։ Թուղթը պահպանվել է Մովսես Կաղանկատվացու Պատմության մաս կազմող Անանունի 684 թ. Պատմության մեջ (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 893-894)։ Թուղթն ունի վարչաիրավական բովանդակություն։ Ի պատասխան Հոնաց խնդրանքի՝ Հայոց կաթողիկոսը նշում է, որ ինքն իրավասու չէ Իսրայելին եպիսկոպոս կարգելու նրանց շրջանի վրա, քանզի դա պատկանում է Աղվանքի կաթողիկոսական աթոռի վարչական իրավասությանը։ Փաստն անուղղակիորեն ցույց է տալիս այն հեղինակությունը, որ վայելում էր Հայոց կաթողիկոսական աթոռը շրջակա երկրներում։

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 137: Զամինյան, 1914, էջ 126, 179: Զարբհանալյան, 1897, էջ 475-476: Պողարեան, 1971, էջ 359-97: Քիպարեան, 1994, էջ 240-241, 252:

ՍՈՂՈՄՈՆ ՄԱՔԵՆԱՑԻ

Գործել է Ը դարի առաջին կեսում: Աստվածաբանական խնդիրներին իրազեկ լինելն ու խոր գիտելիքները, վայելած համբավն ու հեղինակությունը ինքնին ենթադրել են տալիս, որ նա ստացել է հիմնավոր կրթություն: Երկար տարիներ եղել է «համբաւատենչ եւ մեծասքանչ հանդիսարանն, ի հրեշտակերամ կրօնաստանն սուրբ եւ յաստուածաբնակ առաքինարանն Մաքենոցաց» վանահայրը:

Հարանց հայր Սողոմոնի առաջնորդության տարիներին Մաքենիսը հռչակվում է ոչ միայն իբրև սրբակենցաղ մենաստան, այլև իբրև ուսումնական կենտրոն: Սողոմոն Մաքենացու ձեռքի տակ իրենց կրթությունն են ստանում Ստեփանոս Սյունեցին (որը հետագայում պետք է համբավվեր իր բազմարդյուն վաստակով), Սողոմոն Գառնեցին, որին պետք է վիճակվեր զբաղեցնել կաթողիկոսական աթոռը (791-792), և ուրիշներ: 726 թ. նա մասնակցում է Մանազկերտի ժողովին: Այնքան մեծ էր հարանց հոր իմաստության համբավը, որ Վահան Գողթնացին Դամասկոս վերադարձից առաջ (736) այցելում է Մաքենիս, հանդիպում Սողոմոնին եւ նրանից ստանում «յորդորական խրատս եւ քաջալերութիւնս»: Սողոմոնը չի դադարում իր օգտակար ծառայությունը բերել ոչ միայն հոգևոր շինության գործին, այլև եկեղեցաքաղաքական պայքարին: Այսպես, 740 թ. Աղվանքի Միքայել կաթողիկոսը «կոչէ առ ինքն զհռչակելի այրն զՍողոմոն, որ Մաքենացւոց էր առաջնորդ ուխտին սուրբ, եւ ըստ ժամանակին Հայաստանեայցն էր պարծանք»: Սողոմոնը գործուն մասնակցություն է ունենում Շամքորում տեղի ունեցած այդ ժողովին, ուր շարադրվում է Վրաց կաթողիկոսին հասցեագրված նախատինքի թուղթը:

Ինչպէս երևում է, ճգնակեցական ինչ-ինչ խնդիրների շուրջ ծագած տարաձայնությունների պատճառով 750-ական թթ. (կամ 747 թվականից հետո) «մեծամեծ ճգամբ եւ խստամբեր վարուք» աչքի ընկնող Սողոմոնն իր համակիրների հետ միասին տեղափոխվում է Վայքի Ջրեսկ կոչվող վայրը և այստեղ հիմնում նոր միաբանություն: Շատ չանցած Սողոմոնն առաջացած տարիքում այստեղ կնքում է իր մահկանացուն, ապա տեղափոխվում Մաքենիս և թաղվում Մաքենոցաց վանքում:

Ա. Հակառակ հարանց հայր Սողոմոնի վայելած մեծ հեղինակության, եկեղեցաքաղաքական, մշակութային կյանքին բերած նպաստի, շատ քիչ բան է հայտնի նրա մատենագրական գործունեությունից: Մատենագրական տարաբնույթ երկերում պատսպարվելով փրկվել և մեզ են հասել առանձին նշխարներ նրա աստվածաբանական ժառանգությունից:

Այսպես, Մովսես Կաղանկատվացու Պատմության մեջ (գիրք Բ., գլ. ԽԸ, նաև ՄՀ, Զ, էջ 21-26) պահպանվել է հայ և հույն եկեղեցիների նվիրապետական խնդիրներին նվիրված նրա գրությունը, որը շարադրել էր աշակերտի՝ Սողոմոն Գառնեցու խնդրանքով:

Բ. «Մեծի գիտնականի տեառն հաւր Սողոմոնի Մաքենոցաց առաջնորդի ընդդէմ Քաղկեդոնի» խորագրով դավանաբանական մեկ այլ երկում, որը մեզ հասել է միակ ձեռագրով (ՄՄ, ձեռ. 2966, թ. 153աբ, տպ. ՄՀ, Զ, էջ 13-20), խոսվում է երից սրբասացության մասին, վարդապետորեն հիմնավորվում է Հայ Եկեղեցու դիրքորոշումը: Այս երկը, սակայն, ամբողջական չէ. այն ընդմիջարկվում է «Եւ յետ սակաւուց» բառերով: Սա ինքնին նշանակում է, որ այժմ հայտնի բնագիրը մի փոքրիկ մասն է երբեմնի ընդարձակ երկի:

Գ. Սարգիս Կունդի (ԺԲ դ.) Ղուկասի խմբագիր մեկնության մեջ «Սողոմոնի» անունով պահպանվել է մի փոքրիկ հատված (տպ. նաև ՄՀ, Զ, էջ 20), որը պետք է մասը լինի այսօր անհայտ նրա մեկնողական կամ ճառախոսական երկերից մեկի: Սա նշանակում է, որ այդ երկը կենցաղավարել է մինչև ԺԲ դար:

Դ. Պատմական փաստերը Սողոմոնի անվան հետ են կապում մինչ այդ հայոց մեջ բացակայող «Տօնական. (Ճառընտիր) ժողովածուի «ի կանոն կարգադրութիւն»-ը՝ կազմումն ու խմբագրումը (701-747): Ենթադրվում է, որ սողոմոնյան «Տօնականին» բավական մոտիկ է Փարիզի Ազգային Մատենադարանի թիվ 178 ձեռագիրը, որ Տօնական ժողովածու է, «Մշոյ Ճառընտիր» ժողովածուն (ՄՄ, ձեռ. 7729) և ՄՄ թիվ 993 ձեռագիրը: Նրան է վերագրվում «Փոքր Կորիւն»-ի ու Վահան Գողթնացու վկայաբանության երկրորդ տարբերակի խմբագրումը (744): «Ի յիշատակի պատմութեան վարուց երանելւոյն սուրբ վարդապետին Մեսրոբայ, զոր ասացեալ է նորին աշակերտի Կորեան» խորագրով ներկայացող «Փոքր Կորիւն»-ի բնագիրը զետեղված է փարիզյան Տօնականի (1782) 467ա-472ա թերթերում: Այստեղ «որոշ հատուածներ ներհիւսուած են Մովսէս Խորենացու Հայոց Պատմութեան Մեսրոպին նուիրուած գլուխներից» (Կորիւն, 1995, էջ 16) (Գիրք Գ, գլ. ԽԹ, ԾԳ, ԾԴ, ԾԷ, ԾԸ): Ինչպես ենթադրվում է, այս խմբագրությունը կատարվել է նյութը մեկը մյուսով լրացնելով ամբողջացնելու և Տօնական ժողովածուի պահանջներին պատշաճեցնելու նպատակով:

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Զ, էջ 15-17:

ԳՐԻԳՈՐԻՍ ԱՐՇԱՐՈՒՆԻ

Ծնվել է հավանաբար Է դարի կեսերին: Ինչպես երևում է, իր ուսումը ստացել է Երասխաձորի դպրեվանքում: Տակավին երիտասարդ՝ 684 թ. եպիսկոպոսական ձեռնադրություն է ստացել Սահակ ՁորԱփորեցի հայրապետի կողմից: Իբրև հեղինակավոր եկեղեցական՝ նա մասնակցել է 726 թ. Մանազկերտի ժողովին: Նրա վայելած հեղինակության մասին է խոսում այն փաստը, որ, ինչպես նկատում է Յովհան Օձնեցի կաթողիկոսը, Մանազկերտի ժողովը կազմակերպվել է «առաջնորդութեամբ քաջին եւ իմաստասիրի առն փիլիսոփայի Գրիգորիսի Արշարունեաց քորեպիսկոպոսի»[7]: Նրանից մեզ հասած միակ երկը վկայում է հեղինակի աստվածաբանական լուրջ գիտելիքների, վարդապետական պատրաստությունների մասին, գիտելիքներ, որ նա ի սպաս դրեց եկեղեցու նորոգման ուղղությամբ գործադրված այն ճիգերին, որ թափում էր Յովհան Օձնեցին իր համախոհների հետ միասին:

Արշարունյաց Գրիգորիս քորեպիսկոպոսի մեզ հասած միակ և ըստ որում կարևոր երկը՝ «Մեկնութիւն ընթերցուածոց»-ը (տպ. աշխտ. հ. Ք. վրդ. Չրաքյանի, Վենետիկ, 1964, նաև ՄՀ, Զ, էջ 31-91), գրված է Վահան Կամսարական պատրիկի խնդրանքով հավանաբար Է-Ը դարերի սահմանագծին: Մեկնության շարադրման շարժառիթը, ինչպես երևում է, դարերի ընթացքին «Մաշտոց», «Ժամագիրք» ծիսամատյանների սուրբգրային ընթերցումների մեջ սպրդած արտեմոնյան շեղումները վերացնելն ու դավանական տեսակետից ճիշտ և ուղղափառ բացատրություն տալն էր: Երկի վայելած հեղինակության, նրա բերած նպաստի մասին կարող է վկայել թեկուզ այն փաստը, որ այն կարդացել, իր երկերում լայնորեն օգտագործել և բարձր է գնահատել Ժ-ԺԱ դդ. նշանավոր մատենագիր Սամվել Կամրջաձորեցին: ԼԴ գլուխներից բաղկացած այս աշխատությունը Մեծ պահքի Չորեքշաբթի և Ուրբաթ օրերին, մասնավորաբար Աստվածհայտնության, Հարություն նախատոնակներին կամ Հսկումի ժամանակ կարդացված մարգարեական հատվածների մեկնաբանությունն է, որ սերտորեն կապված է մարդեղության և փրկագործության խորհուրդներին:

Մեկնության համար Յառաջաբանի հանգամանք ունեցող Ա գլխում տրվում է երկի բովանդակության ընդհանուր ուրվագիծը, նպատակը: Բ գլխում հեղինակը ցույց է տալիս, թե եկեղեցին Ծննդյան և Հարության տոները համապատասխանաբար կատարում է կնոջ (Եվայի) փրկության և մարդու (Ադամի) հարության համար: Գ-Դ գլուխներում ներկայացվում է աշխարհի արարչությունն իր ներդաշն գեղեցկությամբ, Ե-ում՝ մարդու արարումը, որով զգալի աշխարհը հավասարվեց իմանալիին, Զ-ում՝ աստվածային պատկերի դրոշմումը, օրհնությունը, որը սակայն մեղքի հետևանքով

[7] Տե՛ս Գիրք թղթոց, 1994, էջ 478:

վերածվեց անեծքի: Բայց այն մեղմվեց Աստծո անսահման գթությամբ և մարդասիրությամբ: Է-ում մկրտության եւ հարության պատկերագրումով ներկայացվում են ադամորդու փրկության երկու կարևորագույն հանգրվաններն ու խորհուրդները: Ը-ում ցույց է տրվում, որ Աստվածհայտնության և Հարության տոները փրկագործության խորհրդի, մեկը մյուսով իմաստավորված, երկու անքակտելի մասերն են: Թ-ում փաստվում է Ս. Ծննդյան և Մկրտության մեկ տոն լինելը: Հաջորդ գլուխներում, օգտվելով հայրախոսական աստվածաբանության հարուստ ավանդներից, հեղինակը նրբին համադրումներով տալիս է Հին և Նոր Կտակարանների անձերի ու արժեքների տիպաբանական բացատրությունը (Մովսես, Յոբ, Սամուէլ=Քրիստոս եւ այլն): Տիպաբանական բացատրությունը ԼԳ-ԼԴ գլուխներում պսակվում է բարձրագնա խորհրդաբանությամբ: Մեր փրկության համար հաստատված Քառասնորդական պահքը տրոհված է 3 մասի. առաջինը ընթերցումներ չունեցող Առաջավորաց պահքն է: Իր հնգօրյա տևողությամբ այն հիշեցնում է կյանքի սկզբնավորության արեգակնային դրությունը, որը նման է այբբենարանի սերտողությամբ ջամբվող նախնական գիտելիքին: Երկրորդը Ղազարու հարությունն է՝ իր երկօրյա ընթերցումներով, որ իբրև վերհառնումի հաջորդ փուլ նման է հոգևոր դպրության հեգարանին: Հաջորդ՝ երրորդ փուլը, ճրագալույցի պատրաստության հնգօրյա ընթերցվածներով, նման է արդարության Արեգակի պայծառ լույսին, որ առաքյալների միջոցով Ս. Երրորդության գիտելիքը տարածում է մարդկանց մեջ:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 148: Զամինյան, 1914, էջ 131-132: Զարբհանալյան, 1897, էջ 473-474: Պողարեան, 1971, էջ 103-105: Քիպարեան, 1994, էջ 269-270:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՔՈՐԵՊԻՍԿՈՊՈՍ

Հովհաննես քորեպիսկոպոսը Է-Ը դարերի հեղինակ է: Ամենայն հավանականությամբ աշակերտել է Մովսես Սյունեցուն (Քերթող, տե՛ս տպ. ՄՀ, Դ, էջ 425-448), ստացել հիմնավոր կրթություն: Իբրև արդեն ճանաչված եկեղեցական նա մասնակցել է Մանազկերտի ժողովին (726):

Ա. Բացի վարչական գործունեությունից նա զբաղվել է նաև մատենագրությամբ: Այս են վկայում Հովհաննես քորեպիսկոպոսի անունով մեզ հասած երկու ճառերը՝ նվիրված եկեղեցուն և Վարագա խաչին (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 611-624): Առաջին՝ «Ներբողեան ի սուրբ Կաթողիկէ եկեղեցի» ճառը խոսված է Ը դարասկզբին մի եկեղեցու նավակատիքի կապակցությամբ՝ «աստեղախուռն կաճառի», այսինքն՝ աստվածաբանությանն իրազեկ գիտնական այրերի առջև: Ճառս շահեկան է սուրբգրային բանասիրության, անվավերների ուսումնասիրության համար: Թերևս առաջին անգամ լինելով ճառի մեջ ակնարկվում է Հայտնության գիրքը. «Սա է քաղաք Աստուծոյ կենդանւոյ, սա է քաղաք, զոր ետես Յովհաննէս, զԵրուսաղէմ վերին կրկին զարեգակն զգեցեալ» (Հմմտ. ԻԱ, 10-27): Արժեքավոր է նաև Տիրամոր վերափոխման մասին արված հիշատակումը («ով երջանիկ Մայր ... որ փոխեցար յաստեացս ենովքաբար»), որ, ինչպես երևում է, հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ դրա վերաբերյալ առկա վաղնջական ակնարկն է, եթե բացառենք ժամագրքում եղածները: Եկեղեցուն նվիրված այս և նման ճառերի (Հովհան Մայրագոմեցի, Օձնեցի, Ստեփանոս Սյունեցի) շարադրանքն ու հրապարակումը պայմանավորված էր դարի պարտադրած եկեղեցաքաղաքական անհրաժեշտությամբ, և նպատակ ուներ ստեղծել ընդդիմադիր մթնոլորտ պավլիկյան եկեղեցամերժ վարդապետության դեմ:

Բ. Նվազ արժեքավոր չէ հեղինակի մյուս՝ «Վասն որ ի Վարագ երեւեցաւ սուրբ նշանն» ճառը: Ի տարբերություն նախորդի, ուր գերակշռում է ներբողական հախուռն ոճը, այս ճառը շարադրված է պատմագրական երկերին բնորոշ պարզ և սահուն լեզվով: Ինչպես երևում է, ճառը շարադրված է Ս. Խաչի տոնի առիթով, քանզի առաջաբանն ու վերջաբանն ըստ էության Ս. Խաչին հասցեագրված տարփող է: Ճառի միջնամասը ներկայացնում է Վարագա խաչի հայտնությունն (660)՝ ընդելուզված պատմական ուշագրավ մանրամասներով: Արտահայտելով հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական կեցվածքը՝ հեղինակը արձագանքում և պատասխանում է ժամանակը խռովող դավանական տարընթաց հոսանքներին: Այսպես, ընդդեմ նեստորականների ու քաղկեդոնականների՝ նկատում է. «Խառնեալ եւ միաւորեալ զմարդկութեանն բնութիւնն ընդ Աստուածութեան, եղեալ յերկուց բնութեանց մի», ընդդեմ երևութականների շեշտում՝ «Եղեալ ճշմարիտ մարդ կատարեալ եւ ոչ կարծիս ունելով», սևերյանների դեմ շեշտում, թե Քրիստոս մարդկային տկարությունները կամավորությամբ կրեց. «Առեալ կամաւ յանձն զչարչարանս, զհոգալն, զաղաւթելն, զտրտմելն, զանարգիլն, զապականիլն...»:

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Զ, էջ 609-610:

ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ

Հայ եկեղեցու կարկառուն դեմքերից մեկն է: Ծնվել է շուրջ 650-60-ական թթ.: Ըստ վարքագրական տվյալի, «էր ի գաւառէն Տայոց, ի գեղջէն որ կոչի Օձուն, ազատ տանէ ի քաջաց եւ առաքինեաց» (Յայսաւուրք, Աhկի ժ եւ Ապրիլի ժէ): Ուսանել է իր գիտությամբ հռչակված, հույն քաղաքակրթության նկատմամբ ակներև hակում ունեցող «առ մեծ ճգնաւորն եւ անուանի վարդապետն Թէոդորոս՝ Քռթենաւոր կոչեցեալ», սովորել «ի նմանէ ըստ հաձոյ կարգին զամենայն գիրս աստուածաշունչ Հին եւ Նոր մատենից, որովք ընդարձակեալ սրտիւ աճէր խստամբեր վարուք եւ հանճարով Գրոց...»: Սա նշանակում է, որ Ս. Գրքի, հելլեն մշակույթի և խոսքարվեստի նկատմամբ սերը նա ժառանգել է իր ուսուցչից: Սկզբնաղբյուրները բարձր գնահատանքով են խոսում Օձնեցու ստացած աստվածաբանական, փիլիսոփայական, ճարտասանական, քերականական hիմնավոր կրթության, ժամանակի գիտութեան տարբեր մարզերի վերաբերյալ նրա hանրագիտական իրազեկության վերաբերյալ: Այս բոլոր արժանիքները իրավունք են վերապահել արդեն ժամանակակիցներին նրան պատվելու Իմաստասեր որակումով: Ենթադրվում է, թե նա իբրև վարդապետ ուղեկցել է Եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսին Աղվանից Ներսես-Բակուր կաթողիկոսին պատժելու նպատակով Աղվանք գնալիս: Կաթողիկոս է ձեռնադրվել 717 թ. և իր մահկանացուն կնքել 728-ին: Նրա hայրապետության տարիները նշանավորվում են քաղաքական, եկեղեցական, hասարակական կարևոր իրադարձություններով: Հակառակ Հայոց hայրապետին իր կողմը գրավելու ուղղությամբ hունաց կողմի, մասնավորաբար Լևոն Գ Իսավրացի կայսեր գործադրած ճիգերի, Օձնեցին ցուցաբերում է քաղաքական բարդ իրավիճակում կողմնորոշվելու բացառիկ իրատեսություն: Շրջահայաց իմաստությամբ hակվելով արաբական խալիֆայության կողմը՝ Հովհան Օձնեցի hայրապետն այցելում է Դամասկոսի Օմար ամիրապետին 719 թ. և նրանից խնդրում չհալածել hայերին իրենց hավատքի hամար, hայ եկեղեցին ազատել hարկերից, և իր hերթին, ի պատասխան, ազգի անունից hնազանդություն է hայտնում ամիրապետին: Հավանություն տալով կաթողիկոսի այս խոհուն կեցվածքին՝ ամիրապետը «վաղվաղակի hրամայեաց գրել գիր ըստ խնդրոց նորա եւ կնքեաց մատանեաւ իւրով, եւ ետ նմա պարգեւս բազումս, եւ գումարեաց զաւրս բազումս ընդ նմա, եւ առաքեաց մեծաւ պատուով յաշխարհս Հայոց» (Կիրակոս Գանձակեցի, 1961, էջ 68): Կաթողիկոսին ուղեկցող արաբական զորաբանակը երկրից վտարում է hույներին: Հարկ է ենթադրել, որ շնորհիվ իր իմաստուն քաղաքականության և վայելած hեղինակության Հովհան Օձնեցուն hաջողվել է շահել արաբների բարեհաճությունը և արտոնություն ստանալ hայրենիք բերելու 703-705 թթ. hակաարաբական ապստամբության ժամանակ Հայաստանից hեռացած hայ նախարարներին, վերականգնել նրանց նախարարական իրավասությունները, ինչպես նաև՝ կազմակերպել գերեվարված նախարարների ներումն ու վերադարձը hայրենիք

(Պապյան Մ., 1998, էջ 34-35): Նույնքան նշանակալից է Օձնեցու ներդրումը եկեղեցական բարեփոխումների բնագավառում: Այստեղ ևս փայլում է նրա կազմակերպչական փորձն ու հմտությունը: Օձնեցու նախաձեռնությամբ Դվինում 719-720 թթ. գումարված ժողովն ընդունում է 32 կանոններ, որոնք վերաբերում են եկեղեցու ներքին կյանքին, արարողակարգին, հերձվածների և աղանդավորական գաղափարախոսության դեմ պայքարին: Ժողովում Օձնեցին կարդաց իր նշանավոր «Ատենաբանութիւնը», որ ծրագրային կարևորություն պետք է ունենար ինչպես իր, այնպես էլ հետագա ժամանակների համար: Հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերությունների կարգավորման նպատակով 726 թ. Մանազկերտում գումարվեց եկեղեցաժողով: Օձնեցու և ասորիների Աթանաս պատրիարքի նախաձեռնությամբ գումարված այդ ժողովի նպատակն էր նպաստել երկու եկեղեցիների դավանական միությանը՝ համակամ ուժերով պայքարելու քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ: Այդ ժողովը կարևորվում է հոգևոր, եկեղեցաքաղաքական երկակի նշանակությամբ: Մանազկերտի ժողովով դրվեց հայ-ասորական եկեղեցական դաշինքի հիմքը: Մյուս կողմից երկու եկեղեցիների դավանական համերաշխության համար այն նզովքներ հռչակեց Քաղկեդոնի ժողովի, հուլիանիտների և սևերյանների վարդապետության դեմ: Իր սահմանումներով Մանազկերտի ժողովը կարևոր հանգրվան դարձավ Հայ եկեղեցու դավանական նկարագրի ազգայնացման մեջ:

Օձնեցին ունեցել է սրբակյաց եկեղեցականի մեծ համբավ, աչքի ընկել բազում առաքինություններով, որոնց մասին են վկայում պատմական հիշատակարանները: Իր ներհուն մտքի, լայն հմտությունների համար ամենայն իրավամբ մեծարվել է «Իմաստասեր» պատվանունով: Դավանաբանական անզիջում պայքար է մղել զանազան հերձվածների դեմ՝ դրսևորելով աստվածաբանական փայլուն գիտելիքներ, խորաթափանց վերլուծական միտք: Օձնեցու գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը.

Ա. «Ատենաբանութիւն» (տպ. ՄՀ, Է, էջ 21-36, ցավոք պակասում են Ժ գլխի վերջը, ԺԱ, ԺԲ, ԺԳ գլուխները): Այստեղ կաթողիկոսն իր մտահոգությունն է հայտնում Հայաստանում տիրող անմխիթար կացության, օտարափառ և օտարացնող հոսանքների ներթափանցման հետևանքով առաքելավանդ բարքերի և սովորույթների խաթարման տագնապահարույց առիթով: Սակայն առավել ցավալին այն է, որ «անկարգութիւն բազմացեալ ոչ միայն ի ժողովրդեանս, այլ առաւել յուխտի մանկունս եւ յառաջնորդս եկեղեցեաց...»: Տագնապի այս նույն շեշտերը լսելի են նաև Օձնեցու ժառանգության մեջ ուրույն տեղ զբաղեցնող «Ի գիտութիւն պատուիրանացն Տեառն, զոր սուրբ հարքն եդին» ճառում: Այստեղ ևս հեղինակն իր դժգոհությունն ու մտահոգությունն է հայտնում ազգային եկեղեցու կարգ ու սարքի բարեպաշտական մի շարք սովորույթների անտեսման, օտար բարքերի որդեգրման կապակցությամբ (պահքի խախտում, ամուսնական հարաբերություններ ազգականների միջև և այլն): Օձնեցին զգուշացնում է զերծ մնալ այն հոռի սովորույթներից, որ բերում է դավանակցության դիմակով քողարկված ասորական Հակոբիկ եկեղեցին: Նա

կոչ է անում հավատարիմ մնալ հայրերի ավանդած դավանական բարեպաշտական սկզբունքներին, քանզի դրանք ոչ թե մարդկային քմայքի, այլ աստվածային ներգործման ծնունդ են: Ուստի ժամանակը, կյանքի զանազան պարագաները չեն կարող նենգափոխել այդ աստվածադիր սկզբունքները:

Ատենաբանության նպատակը մինչ այդ Հայ եկեղեցու ժամերգության մեջ իշխող խառնաշփոթը վերացնելը և այն միօրինակության բերելն էր: Ինչպես երևում է, Օձնեցու կանոնակարգումը հասել է իր նպատակին, քանզի Ժ դ. մատենագիր Խոսրով եպս. Անձևացու ժամակարգության մեկնության մեջ Օձնեցու սահմանած սաղմոսները, օրհնությունները, կցուրդները, քարոզները, աղոթքները և մաղթանքները բերված են նույնությամբ: Ի դեպ Օձնեցին այս աշխատության մեջ իր դժգոհությունն է հայտնում, թե ոմանք ըստ ընկալյալ սովորույթի Ս. Ծննդյան և Աստվածհայտնության տոնը միասին կատարելու փոխարեն միայն Ծննդյան տոնն են կատարում: Այսպիսիններին նա հիշեցնում է, որ մեր նախնիք մասնավոր կցուրդներ են հորինել նաև Մկրտության տոնի համար:

Բ. «Ընդդէմ Պաւղիկեանց» (տպ. ՄՀ, Է, էջ 37-44): Ճառը գրված է Հայոց մեջ այդ շրջանում աշխուժացած Պավլիկյան աղանդի դեմ: Ինչպես հայտնի է, այդ աղանդը մերժում էր Խաչանշանի, սրբազան առարկաների և պատկերների հարգանքը՝ այն նկատելով նյութապաշտություն կամ կռապաշտություն: Հեղինակը սպառիչ փաստարկներով հերքում է Աղվանից կաթողիկոսների կողմից հալածված այդ աղանդի պատկերամարտական սկզբունքները և հիմնավորում եկեղեցում կիրարկվող սրբազան առարկաների նկատմամբ ունենալիք մասնավոր հարգանքի անհրաժեշտությունը;

Նա հաստատում է, որ մենք ոչ թե նյութն ենք պաշտում, այլ՝ անունն ու նմանությունը, որոնք «անհրաժեշտ են դարձնում երկու բան. Քրիստոսին բնակեցված տեսնել այդ պատկերների մեջ, մեզ էլ՝ աներկբա սրտով մեծարել նրանց»:

Իբրև եկեղեցու վիճակով մտահոգ հովվապետ Օձնեցին իր հզոր գրիչը շարժեց պավլիկյան աղանդի հետևորդների եկեղեցամերժ գաղափարաբանության, դրա անքակտելի մասը կազմող խաչամարտության դեմ: Մի կողմից տարորոշելով հույն իրականության մեջ պատկերապաշտական ծայրայեղ ձևերը հայ եկեղեցու որդեգրած պատկերահարգությունից և, այսու, մյուս կողմից մերժելով պավլիկյանների՝ պատկերահարգությունը նյութապաշտություն որակող պնդումը՝ Օձնեցին աստվածաբանորեն հաստատագրում է Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների և Խաչի նկատմամբ: Այդ դիրքորոշումը նրա գործուն մասնակցությամբ իր ծիսաիրավական դրսևորումը գտել էր տակավին Դվինի ժողովի ԻԷ, ԻԸ կանոններում, որոնցում օրինակարգվում է Խաչի պաշտամունքը, այն օրհնելու և օծելու կարգը:

Գ. «Ընդդէմ Երեւութականաց» (տպ. ՄՀ, Է, էջ 45-66): Ճառը գրված է երևութականների (դոկետներ) աղանդի դեմ, որոնք հետևելով Եվտիքեսի հերձվածին՝ «առաչոք» էին համարում Աստծո Բանի իրական մարմնացումը, ժխտում էին Քրիստոսի մարդեղությունը՝

բացարձակեցնելով աստվածայինը: Այստեղ Օձնեցին կյուրեղյան քրիստոսաբանության լույսի ներքո մերկացնում է երևութականների հերձվածողական թյուր ըմբռնումները և շեշտում Քրիստոսի աստվածմարդկային մեկ բնության և մեկ դեմքի («Մի բնութիւն եւ մի դէմ Քրիստոսի») իրականությունը: Ճառը շարադրված է հայրախոսական վաստակի փայլուն իմացությամբ, այդ վաստակի (Ս. Գրիգորի վարդապետություն, կապադովկյան հայրեր, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Կյուրեղ Երուսաղեմացի) տեղին կիրառությամբ (տե՛ս Քյոսեյան Հ., 2004, էջ 92-103):

Դ. Եկեղեցաքաղաքական իրավիճակի թելադրանքով Հովհան Օձնեցի հայրապետը գրել է թղթեր, դավանաբանական երկեր, որոնցում շոշափված են տարբեր խնդիրներ.

1. [Թուղթ առ պատրիարքն Ասորոց Աթանաս Անտիոքացի] (տպ. ՄՀ, Է, էջ 133): Իբրև Հայոց հայրապետի կողմից շարադրված դավանաբանական կարևոր գրություն սա կցված է Խոսրովիկ Թարգմանչի ««Առ այնոսիկ որ տարակուսին ի վերայ փրկչական կրից մարդկայնոց, թէ բնակա՞ն պարտ է ասել, թէ՞ անբնական» աշխատությանն իբրև «Նախադիր» (տպ. Գ. վրդ. Յովսեփյան, Խոսրովիկ Թարգմանիչ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 97-100): Ասորիներիների Աթանաս Գ պատրիարքի (724-740) հարցումին ի պատասխան գրված այս թղթում հեղինակն արծարծում է «փրկչական կիրքընդունակութեանց» խնդիրը: Աստվածաբան հեղինակն արձանագրում է մարդկային բնության երկու կացություն. մեկը ստորին կրքերից զերծ, առաջադիր բնությունն է, մյուսը՝ անասնական, ձեռքբերովի, «որ ընդ ձեռն երկակաց խառնից եւ խտղտմանց գտաք»: Հետևելով եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների (ս. Գրիգոր Նյուսացի, Սեբերիանոս Գաբաղացի) վարդապետությանը՝ Օձնեցին հաստատագրում է նրանց տեսակետն այն մասին, որ Բանը մարմնանալիս որդեգրել է մեղքերից զերծ մարդկային բնությունը:

2. «Նորին տեառն Յովհաննու Հայոց կաթուղիկոսի՝ ընդդէմ այնոցիկ որ ապականեն զսուրբ խորհուրդն ի ձեռն խմորոյ եւ ջրոյ» (տպ. ԳԹ, 1994, էջ 467-472, նաև ՄՀ, Է, էջ 119-121):

3. «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց Կաթուղիկոսի սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայս»՝ (տպ. ԳԹ, 1994, էջ 473-493, նաև ՄՀ, Է, էջ 122-132): Ըստ Ա. Բոզոյանի ուսումնասիրության, այս երկն «ամենայն հավանականությամբ» պատկանում է Օձնեցու գրչին (տե՛ս «Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը» [հոդ. ժող.], Ս. էջմիածին, 2004, էջ 77-91): Երկում խոսվում է Օձնեցուն նախորդած վեց եկեղեցաժողովների, Մանազկերտի ժողովի հրավիրման հանգամանքների, հռչակած վարդապետության, ինչպես նաև այն հանձնարարության մասին, որ հայոց հայրապետը տալիս է Գրիգորիս Արշարունյաց քորեպիսկոպոսին՝ շարադրելու ընթերցվածոց մեկնությունը, «որպէզ զի, ինչպես հորդորում է հայրապետը, թարգմանեսցես զամենայն կարգ ընթերցարանիս մերոյ, մանաւանդ զխորհրդածութեան ընթերցուածսն չորից յարմարմանցն, որ զանց առնէ զպասեքիւն եւ սզկզբնեալ Առաջաւորաւն հանդերձ»:

Ե. Հայ եկեղեցու բարեկարգությանն ու դավանական անձեռնմխելիությանը նախան-ձախնդիր Հովհան Օձնեցի հայրապետը բնականաբար չէր կարող անտարբեր գտնվել եկեղեցու ամենօրյա ծիսական կյանքի անտրոհելի տարրը կազմող պաշտոներգության հանդեպ: Օձնեցուց առաջ ինչպես շարականների, այնպես էլ դրանց կիրառության մեջ բա-ցակայում էր միօրինակությունը: Հայաստանի տարբեր վայրերում նույն տոնը հաճախ կատարվում էր տարբեր հոգևոր երգերով, ինչը կարող էր սողանցք թողնել քաղկեդոնական կամ աղանդավորական զանազան գաղափարների ներթափանցման համար: Այս վտանգը բացառելու նպատակով Հովհան Օձնեցին և Ստեփանոս Սյունեցին կանոնակարգում են ժամերգությունը՝ միակերպության բերելով սուրբգրային երգերը, աղոթքներն ու քարոզները: Օգտվելով հայրախոսական աստվածաբանությանն ընտանի տիպական մեկնաբանության հնուց անտի կենցաղավարող սկզբունքից՝ Օձնեցին բացատրում է դրանք: Այս փաստը նկատի ունենալով Հովհաննէս Դրասխանակերտցին գրում է. «Յաւէտ իմն հմտագոյն սա գրով դրոշմեալ տայ եկեղեցւոյ Քրիստոսի զբովանդակ կարգաւորութիւնս պաշտաման ժամուց, գեղեցիկ իմն յօրինուածով ճոխացուցեալ, եւ բացայայտեալ եւս զմիոյ միոյ կարգացն զմեկնութիւնս ի մխիթարութիւն կղերց եկեղեցւոյ» (Դրասխանակերտցի, 1912, էջ 101): Տվյալ նյութին են նվիրված նրա անունով հայտնի «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Վասն մեծի աւուր միաշաբաթին», «Սակս գիշերային ժամու», «Յովհաննու ընթերցուածոց մեկնութենէ», «Ի խորհուրդ Նոր Կիւրակէին» երկերը (ՄՀ, Է, էջ 67-87, 111-118), որոնց մեջ հինկտակարանային իրողությունները խորհրդաբանորեն կապվում են Նոր Կտակարանի համաբնույթ փաստերի հետ: Սրանց մեջ հատկապես արժեվորելի է «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» երկը: Այն բաժանված է երկու մասի: Առաջին մասում տրված է ժամակարգության ամփոփ մեկնությունը՝ գիշերային պաշտամունքից մինչև ճաշու ժամ, իսկ երկրորդ մասում՝ ճաշու ժամից մինչև երեկոյան ժամերգությունը: Կարևորելով այս կարգի աշխատությունների բերած նպաստը հավատացյալի հոգևոր, իմացական զարգացմանը՝ Օձնեցին պատվիրում է Գրիգորիս Արշարունյաց քորեպիսկոպոսին գրելու Պահոց շրջանում կատարվող ընթերցումների մեկնաբանությունը (ՄՀ, Զ, էջ 31-91):

Օձնեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մաս են կազմում նաև «Պատճառ աւուրցն արարչութեան» և «Ընթերցուածոց մեկնութենէ», «Ի խորհուրդ Նոր Կիւրակէին» մատենագրական միավորները (տե՛ս տպ. ՄՀ, Է, էջ 105-109, 111-118): Առաջինն ունի մեկնողական բնույթ. այն պատշաճեցված է իբրև բացատրություն ծիսական ընթերցումների, որոնք գլխավորաբար վերաբերում են արարչության վեց օրերին և 7-րդ հանգստյան օրվա խորհրդին: Հեղինակը դեմ է Աստծո մարդանմանության (անդրոպոմորֆիզմ) վարդապետությանը (որի հետևորդն , ի դեպ, ս. Եպիփան Կիպրացին էր): Բացատրելով «Ըստ պատկերի եւ նմանութեան մերում» (Ա 260 խոսքը՝ հեղինակը գրում է. «Արդ, Աստուծոյ նմանիլ զարիուրելի է եւ բազում տարակուելի; Թէ արարածոցս նման զԱստուած մարթի ասել՝ հողոյն ասէ պատկեր լինել եւ յաւդաւծով ձեռս ունել: Արդ,

ուսուցանէ մեզ հոգին իմաստութեան եւ գիտութեան, եւ ասէ զմարդն պատկեր Աստուծոյ՝ ոչ զծեւ կերպարանաց ասէ, կամ զդիր ոսկերացն եւ զշարս ջլացն» (էջ 108):

Մյուս՝ «Ընթերցուածոց մեկնութենէ» երկը, որ ձեռագրերում զետեղված է «Ի չորրորդ աւուրն կանովն, որ է երրորդ շաբաթուն թիւս...» խորագրի ներքո (Վենետիկ, ձեռ. 215, թ. 45բ-50ա), ըստ հ. Բ. Սարգիսյանի (1924, էջ 247), մասն է Օձնեցու ցարդ անհայտ Արարածոց մի մեկնության:

Երրորդ միավորում մասնավորաբար ուշագրավ է ութերորդ օրը բնորոշող վախճանաբանական դիտումը. այն «անծեր եւ անվախճան յաւիտեանն է, յորում ոչ գոյ գիշեր, որ հատանէ զաւրն եւ կարճէ զժամանակն, այլ մի եւ մշտնջենաւոր եւ հանապազարոդ կեանք ընդ նմին երկարաձգեալ, յորում ոչ գոյ եղանակաց փոփոխումն, վասն զի չիք անդ իշխանութիւն ընթացից արեգականն, որ բարձրանայ եւ խոնարհի: Եւ վասն այնորիկ զայն է իմանալ... Ամենայնիւ գեղեցկութիւն է, ամենայնիւ վայելչութիւն է, ամենայնիւ փափկութիւն է: Միազեղք արք եւ կանայք, միապատիւ, միապսակք, համազաիք, համամեծարք, սուրբք եւ պարկեշտ, հրեշտակակերպք, հրեշտակակրաւնք, իբրեւ որդիք Աստուծոյ առանց ամաւթոյ եւ առանց պատկառանաց յանդիմանակայք: Այս է ութերորդ աւուրն խորհուրդ՝ աչալուրջք եւ զուարթերեսք, լուսազեղ պայծառութեամբ առաջի Հաւրն բոլորեցունց, որում սպասեալ ակն ունիմք...» (էջ117-118):

Ծիսական խոսքի, պաշտոներգության կարգավորումից և բացատրությունից զատ Օձնեցին մեկնաբանել է եկեղեցական ճարտարապետության, ծիսական գործառույթի մաս կազմող զանազան պարագաների խորհրդական նշանակությունը («Հիմնարկէք եկեղեցւոյ», «Օրհնութիւն նորաշէն եկեղեցւոյ»): Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանական-խորհրդաբանական համակարգից սերվող այս բացատրությունների նպատակն է (ի հեճուկս պավլիկյան եկեղեցամերժ մտայնության) շեշտել եկեղեցու վերերկրային կարևորությունը: Ժամանակի հրամայականով շարադրված հիշյալ երկերն իրենց բովանդակությամբ մի շարք ընդհանուր եզրեր ունեն Հովհան Մայրագոմեցու և Ստեփանոս Սյունեցու համաբնույթ երկերի հետ (ՄՀ, Դ, էջ 349-354, Զ, 487-516), և ներկայացնում են դարաշրջանի եկեղեցաբանական միտքը:

Այս երկերը, որոնց առանձին հատվածներն, ի դեպ, պետք է հյուրընկալվեին Մովսես Երզնկացու ժամակարգության մեկնության մեջ (Պողարեան, 1971, էջ 99), լույս են սփռում ճարտարապետական խորհրդանշանի առանձին կողմերի վրա: Այսպես, «Հիմնարկէք եկեղեցւոյ» ճառում մեկնաբանելով «Մաշտոց» ծիսամատյանի «Եւ առեալ քարինս երկոտասան անտաշ» բառերը՝ հեղինակը գրում է, «ըստ որում եւ Յեսու Նաւեան ի միջոյ Յորդանանու ի վկայութիւն անցից ժողովրդեանն ցամաքու ընդ Յորդանան: Նմանապէս եւ Տէր մեր զերկոտասան աշակերտսն ի հոսանուտ վայրէ կենցաղոյս առեալ ի վկայութիւն խորհրդական անցիցն հեթանոսաց ընդ ջուր մկրտութեան Աւազանին»: Հետևելով Եղիշեի համաբնույթ մեկնաբանությանը՝ եկեղեցու 12 հիմնաքարերը Օձնեցին նախ նմանեցնում է Իսրայելի 12 ցեղերի ներկայացուցիչներին և այն 12 վիմաքարերին, որոնք դրվեցին

Հորդանան գետի այն հատվածում, որտեղից Ուխտի տապանակի շնորհիվ, անցավ հրեից ժողովուրդը: Եկեղեցու 12 հիմնաքարերի երկրորդ նախատիպը 12 առաքելոց բույլն է, որ Աստծո կամքով զատվելով հեթանոսական վայրիվերո կենցաղից, դրվեց մկրտության Ավազանի մեջ:

Ճարտարապետական խորհրդանշանի, եկեղեցաբանական մտքի հետազոտման համար նույնքան ուշագրավ է հետևյալ հատվածը. «Խորհրդածի եկեղեցի եւ Նոյեան տապանին, զի որպէս յերիս որոշմունս հրամայեցաւ կազմած տապանին ներքնատուն եւ միջնատուն եւ վերնաձեղուն, նոյնպէս եւ եկեղեցի երիս ունի յարկաց պատրաստութիւնս՝ զարտաքին գաւիթ եւ զտաճարն եւ զսրբութեան խորան: Անդ բազմահոյլ կենդանիքն մտեալ ապրեցան ի ջրհեղեղին պատուհասից, եւ աստ բազմութիւնք հաւատացելոց՝ ի շնչահեղձոյց մեղացն ծովէ, վերաբերող առաքինութեամբ առ երկինս թռուցեալ ապրեցան ի սահանասոյզ հեղձմանէ»: Եկեղեցին համարելով խորհրդապատկերը Նոյի տապանի՝ այս պարագային և հեղինակը հստակորեն սահմանազատում է նրա երեք մասերը: Այսպես, տապանի ներքնատունը նա նույնացնում է եկեղեցու գավթին, միջնատունը՝ եկեղեցուն, իսկ վերնաձեղունը՝ սրբության խորանին: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ևս ճարտարապետական մասերը ներկայացվում են վարից վեր (ինչպես Հովհան Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ...» երկում), ըստ տարածքի հոգևոր նվիրապետական վերարժեվորման: Հանգամանք, որ լավագույնս դրսևորում է ճարտարապետական խորհրդանշանի աստվածաբանական բովանդակությունը (տե՛ս Քյոսեյան Հ., 1995, էջ 139-40, 142-143):

Զ. «Կանոնագիրք Հայոց» (տպ. աշխտ. Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, Եր., 1964): Մինչ այդ ցաքուցրիվ զանազան կանոնախմբերը հավաքել, խմբագրել է, յուրաքանչյուր կանոնախմբի սկզբում զետեղել նախաբան և գլխակարգություն (գլուխների ցանկը): Հետագայում Օձնեցու կազմած այս Կանոնագիրքը համալրվում է նորանոր միավորներով:

Եկեղեցական, հասարակական կյանքում նկատվող անհարթությունները վերացնելու, կենցաղը հոգևոր ճիշտ հունի մեջ դնելու նպատակով գումարված եկեղեցաժողովների սահմանումները դարձան այն կարևոր խթանը, ինչը պետք է մեծապես նպաստեր Օձնեցու գլուխգործոցի՝ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի խմբագրման աշխատանքներին: Այն կազմված է իբրև «լուսաշաւիղ ճանապարհ առ Աստուած՝ հնազանդութիւն ընդհանուր հաւատացելոց Քրիստոսի», որպեսզի հայորդիները առաջնորդվեն առաքելավանդ պատվիրաններով ու զերծ մնան ժամանակը հուզող աղանդավորական, հերձվածողական զանազան հոսանքներից: Օձնեցու խմբագրած այս մատյանը հայելացումն է հոգևոր փորձառությամբ բյուրեղացած եկեղեցական իրավունքի դարավոր ծեռքբերումների: Այն բաղկացած է 24 կանոնախմբերից, որոնցում շարադրված են եկեղեցու հայրերի, տարբեր եկեղեցաժողովների որոշումներն ու սահմանումները: Սակայն կազմողի նպատակը չի եղել կանոնական միավորների սոսկական մեկտեղումը: Հետազոտական որոշակի վերաբերմունքով ու սկզբունքով Օձնեցին կանոնախմբերից յուրաքանչյուրին կցել է

դրանց հորինման, ժամանակի և շարժառիթի մասին խոսող նախաբան, ինչպես նաև՝ նյութերի համառոտ գլխակարգություն: Նյութերի ընտրության մեջ ևս դրսևորվում է Օձնեցու որոշակի վերաբերմունքը. նա առաջնորդվում է ոչ թե ժամանակագրական հերթագայության, այլ Հայ Եկեղեցու ազգային, հոգևոր շահերին առավելագույնս համապատասխանող միավորների ընտրության սկզբունքով:

Է. «Խաւսք Յոհանու հայոց կաթողիկոսի՝ ի գիտութիւն պատուիրանացն Տեառն, զոր սուրբ հարքն եդին» (տպ, ՄՀ, Է, էջ 148-155): Ելնելով ճառիս «Վասն այսորիկ եւ ես զկանոնական խումբս կամեցայ վերստին նորոգել, զոր որ ընթեռնու իմասցի ճանաչել զաստուածապաշտութիւն...» բառերից՝ հարկ է վստահաբար հաստատել, որ այս ճառը շարադրված է հեղինակի ձեռքով կանոնագրքի կազմում - խմբագրումից հետո: «Վերստին նորոգել» բառերը ցույց են տալիս, որ Օձնեցին իր կազմած ժողովածուն վերանայել, վերախմբագրել է՝ առավելագույնս պատշաճեցնելով Ազգային եկեղեցու կանոնական պահանջներին: Այդ պահանջների ոգով էլ Հայոց հայրապետն այս երկում իր հանդիմանական խոսքն է ուղղում բոլոր նրանց, ովքեր անտեսում են եկեղեցու հայրերի և վարդապետների վաղնջական օրինադրությունները և կանոնները. կանոններ, որոնք հիմնված են բացարձակ հայտնության՝ Աստծո խոսքի վրա, «զի որ զառաջնոցն լուծանէ, յայդ իսկ է՝ զի Աստուծոյ աւրինացն հակառակ եւ ընդդէմ կայ» (էջ 149): Իր խոսքի սլաքը նա մասնավորաբար ուղղում է այն հայրերի դեմ, ովքեր առանց թափանցելու խորքի մեջ, կուրորեն հետևում են ասորական Հակոբիկ եկեղեցու սովորույթներին (ձեթի և գինու օգտագործումը Ավագ հինգշաբթի, մսի օգտագործումը չորեքշաբթի և հինգշաբթի օրերին)՝ խախտելով պահքի համար նախնի հայրերի կանոնական որոշումները: Ասորի եկեղեցու սովորույթներին հետևող «մարմնասերք ի հայոց. իրենց վարքագիծն արդարացնում էին նրանով, «թէ խոստովանող Սուրբ Երրորդութեան ամենայն ինչ սուրբ է, եւ վասն այնորիկ չէ պարտ զնոսա ի մէնջ որոշել»: Այսպիսի տրամաբանությամբ իրենց արդարացնողներին Օձնեցին հիշեցնում է Սուրբգրային այն բոլոր տեղիները, որոնցում հստակորեն խոսվում է կերակուրների մեջ խտրություն դնելու խստագույն անհրաժեշտության մասին (Ծննդ. Թ 4, Ղևտ ԺԱ 13, 20, Սղմ ՃԵ 28, Եսայի ԿԶ 17):

Ծիսական գործառույթի մեջ ևս թափանցել են մի շարք զարտուղի սովորույթներ. դրանցից է Հակոբիկ եկեղեցուց որդեգրված աղ չօրհնելու սովորույթը: Հայրապետը ցավով արձանագրում է, որ Հայոց մեջ թափանցել է նաև մերձավոր ազգականների ամուսնության հոռի սովորույթը, որ նրանք որդեգրել էին ասորիներից:

Աստվածաբան հեղինակը հանդիմանում է բոլոր նրանց, ովքեր դժգոհում են Հայոց եկեղեցու սահմանած կանոններից և դրանք համարում «ծանր», քանզի նրանց համոզումով «միապէս մեզ և նոցա հաւատք եւ հաղորդութիւն առնել»: Սակայն այսօրինակ պատճառաբանությամբ «բազումք աւձտեալ պառակտեցան, եւ գտան լուսաւոր կարգ Հայոց վեր ի վար ապականեալ» (էջ 150): Օձնեցին պախարակում է նրանց հանձնապաստան հայտարարությունն այն մասին, թե ինչպես Հայոց եկեղեցին օտար միջավայրից

ընդունել է նախնի եկեղեցաժողովների որոշումները, օրինաչափ կերպով էլ իրենք են վարվում: Սրան պատասխանելով՝ հեղինակը նկատում է, որ հայ եկեղեցին հավատարիմ է առաջին երեք տիեզերաժողովների որոշումներին, եկեղեցու մեծանուն հայրերի ժառանգությանը և կոչ անում չընդունել Քաղկեդոնի ժողովը, Մելքիտ և Հակոբիկ եկեղեցիներին:

Այնուհետև խոսքը կենտրոնացնելով պահքի վրա՝ Օձնեցին բնորոշելով կարգազատում է 2 Քառասնորդական պահք. եթե մինչև Զատիկ հասնող պահքը պետք է կատարվի մարմնական իրավունքի սահմանափակումով, «զի նոքա զմատնութեան եւ զչարչարանացն ունի[ն] զխորհուրդ մարմնականաւքն վերաբերիլ ի գալուստ Տեառն եւ ի կենսաբեր յարութեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, ապա Հոգեգալստյան քառասունքն ակնարկում է սկիզբն աւուրց յարութեան, նա ինքն ուրախութիւն աշխարհի եւ աւետիք արքայութեան, եւ լի ամենայն երանութեամբ անձանց պատուիրանապահոց արդարութեան, զի յայս քառասունս զուրբաթ եւ զչորեքշաբաթ ընդ նոսին հաւասարել ի լուծումն...»: Ըստ այսմ՝ առաջին քառասունքը բնորոշվում է իբրև քավության պահք, իսկ երկորդը՝ ուրախության, որով երկու քառասունքները խորհրդավորապես հակակշռում են իրար՝ ստեղծելով ներդաշնակ միություն, որովհետև «յայնժամ հաւասար գտանել ոչ ի սմա լուծումն եւ ուրախութիւն եւ ոչ ի նմա պահք եւ տրտմութիւնք» (էջ 154):

Ը. «Նախահաւաքումն պատմութեան այսմ բանից Յովհաննու Վերծանողի» (տպ. աշխտ. Ա. Հակոբյանի, ՀԱ, 2006, էջ 100-130): Երկը շարադրելիս հեղինակն իր ձեռքի տակ է ունեցել բազմաթիվ և բազմաբովանդակ աշխատություններ: Հանվանե նա հիշատակում է Հովսեփոս Փլավիոսին, Փիլոն Ալեքսանդրացուն, Իրինեոսին, Ափրիկանոսին, Կղեմես Հռոմեացուն, Եվսեբեոս Կեսարացուն, Եպիփան Կիպրացուն, Որոգինեսին: Օձնեցին չի մոռանում տալ նաև նրանցից մի քանիսի երկերի անունները. Եվսեբիոսի «Քրոնիկոնը», ս. Եպիփանի «Պարունական»-ը, այսինքն՝ Պանարիոնը (= Դեղատուփ), Որոգինեսի «Բաղդատող զգիրս Աստուածաշունչ», այսինքն՝ Հեքսափլան (= Վեցիջյան): Միայն այս անունների թվարկումը ցույց է տալիս Օձնեցու իրազեկությունը պատմաաստվածաբանական տարաբնույթ աղբյուրների վերաբերյալ: Սակայն նրա իրազեկությունը չի սահմանափակվում լոկ քաղագրությամբ. նա աղբյուրները կիրարկում է որոշակի վերաբերմունքով, ինչպես ինքն է նկատում, «հոգէպատում բաղդատեցի զնոսա առասականաբար»:

Սա նշանակում է, որ Օձնեցին աղբյուրների բովանդակած փաստական նյութը համեմատելով փոխագուցում է իրար: Դատելով նրա բովանդակությունից՝ այն ոչ այլ բան է, քան «Ճաշոց» ծիսամատյանի նախադրությունը[8], ուր, ի հեճուկս արտեմոնյան պնդումների, Օձնեցին խորհրդաբանորեն սահմանակարգում է տերունական տոների կատարման ժամանակ ընթերցվելիք սուրբգրային տեղիները ու, ելնելով Ազգային եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշումից, հիմնավորում դրանց անհրաժեշտությունը: Աստվածաբանականից զատ երկն աչքի է ընկնում նաև աղբյուրագիտական որոշակի

[8] Մինչդեռ ըստ Ա. Հակոբյանի երկի «նախադրական բնույթը թոյլ է տալիս ենթադրել, որ հեղինակը գրել է այն հենց իբրև իր հաւաքած կանոնական ժողովածուի մուտք», ՀԱ, 2006, էջ 99:

հետաքրքրությամբ: Իր բանավոր հոտի դավանական մաքրութամբ մտահոգ՝ հայրապետը վկայակոչում է Աբրահամ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի և Հովհան Մանդակունու թղթերը, որոնցում նրանք հորդորում են չգնալ Երուսաղեմ և չհաղորդվել Քաղկեդոնին ծառայագրված Երուսաղեմի Հոբնաղ պատրիարքի ձեռնադրած հոգևորականներին և աղանդավորներին: Այսօր անհայտ են այդ հայրերի տվյալ խնդրի նվիրված գրվածքները:

Թ. Փաստերը ցույց են տալիս, որ Հովհան Մանդակունուց հետո Օձնեցին նորովի կարգավորել ու խմբագրել է «Շարակնոց» ծիսամատյանը, ինչպես նաև մասնավոր ուշադրություն դարձրել ժամերգությունների վրա, կանոնավորել դրանց կարգերը, բացատրել դրանց խորհուրդն ու իմաստը: Սրանից զատ նա հարստացրել է այդ ծիսամատյանը նորանոր հոգևոր երգերով: Օձնեցուն են ընծայվում չորս ավագ տոների երգերը.

1. Կանոն Դաւիթ մարգարէին եւ Յակոբ առաքելոյ (ունի 5 շարական. Օրհնութիւն՝ «Յաղթող գտաւ», Հարց՝ «Մեղաք յամենայնի», Ողորմեա՝ «Անսկիզբն Աստուած», Տէր յերկնից՝ «Երդուաւ Տէր», Մանկունք՝ «Օրհնեցէք զՏէր»):

2. Կանոն Ստեփանոս Նախավկային (ունի 7 շարական, որոնցից 2-ը Օրհնութիւն, մնացյալը՝ Հարց, Ողորմեա, Տէր յերկնից, Մանկունք, Ճաշու):

3. Կանոն Պետրոսի և Պողոսի գլխաւոր առաքոլոցն (ունի 6 շարական, «Ցնծայ այսօր եկեղեցի» Օրհնութիւնը, «Որ խոստացար տալ» Հարցը, «Ամոլք հաւատոյ» Ողորմեան, «Երանելի սուրբ առաքեալքն» Տէր յերկնիցը, «Որ արփիահրաշ» ստեղի մանկունքը, «Որ անպարագիրն է ստեղծ» Համբարձին):

4. Կանոն Որդւոցն Որոտման (ունի 5 շարական. «Որ էն էութեան» Օրհնութիւնը, «Որ զամենայնըն յոչընչէ արարեր» Հարցը, «Որդիքն Որոտման» Ողորմեան, «Հոգի իմ կանխէ առ քեզ, Աստուած» Տէր յերկնիցը, «Որ յանստուեր ի լուսոյն» ստեղի Մանկունքը):

Շարականներն աչքի են ընկնում աստվածաբանական խորությամբ և լեզվի գեղեցկությամբ (տպ. Ջայնքաղ շարական, Բ տպ., Վաղարշապատ, 1888, էջ 60-74, նաև՝ ՄՀ, Ը, էջ 74-84);

Ժ. Օձնեցու անունով հայտնի են նաև Ս. Հռիսիմեին և ս. Գայանեին ձոնված Ներբողներ (տպ. ՄՀ, Է, էջ 134-147): Ի դեպ, Ս. Հռիփսիմեին ձոնված ներբողի մասին Ն. Արք. Պողարյանը ծանուցում է. «Ձեռագրիս մէջ Յովհաննէս Իմաստասէրի անունով խորագրուած այս քերթողաշունչ ներբողեանը, նոյն ձեռագրին մէջ գտնուող ուրիշ գրութիւններու նման բաժնուած է փոքր պարբերութիւններու եւ թուագրուած. ներկայ գրուածքը կը բաղկանայ 81 պարբերութիւններէ...: Ինչպէս կը մատնանշէ հեղինակը 60-րդ պարբերութեան մէջ, յաջորդ ինը պարբերութեանց սկզբնատառերը կը յօդեն «Հռիփսիմեայ» անունը» (Մայր ցուցակ, Է, էջ 301): Ելնելով ներբողի «Այս քեզ յինէն ընծայ ի ծերունի պատմողէս, ով սրբազան եւ սքանչելի կանայք» բառերից՝ հարկ է ենթադրել, որ այս ներբողները Օձնեցին շարադրել է առաջացած տարիքում, թերևս 720-ական թթ.:

Ներբողներն աչքի են ընկնում քրիստոնեական ներբողագրության բոլոր արժանիքներով, խոսքի բարձր մշակույթով, հարուստ բառագանձով (բավական է արձանագրել, որ

սրանց մեջ կիրառված 38 բառամիավոր բացակայում է «Նոր Հայկազեան»-ում): Ներբողները շարադրված են համաձայն Պիտոյից գրքի հրահանգների. այս մասին է վկայում ոչ միայն ներբողագրության սկզբունքների կիրառությունն այնտեղ, այլև հռետորական խոսքի այդ կարևորագույն դասագրքից բերված բառացի վկայությունը (ՄՀ, Է, էջ 144):

ԺԱ. Աստվածախոսական ավանդների հետ սերտորեն կապված է Օձնեցու աղոթքը կամ «Քարոզ»-ը («Գոհացարութ»), որը վերաբերում է գիշերային ժամին (ՄՀ, Է, էջ 110):

ԺԲ. Օձնեցու անունով հայտնի են նաև հետևյալ երկերը.

1. «Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ... ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկու բնութիւն»: Ըստ Ե. եպս. Դուրյանի (Նախատարերք, 1915, էջ 93)՝ այս երկը ապահովապես Օձնեցունը չէ;

2. «Վասն մարմանւորութեան Տեառն» (տպ. աշխտ. հ. Ն. Ակինյանի, «Յուշարձան», 1911, էջ 340-344): Սա ևս Օձնեցունը չէ, այլ մի երկաբնակ մատենագրի, թերևս նրա ժամանակակցին՝ Հովհան Դամասկացուն:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 140-142: Զամինյան, 1914, էջ 130-131: Զարբհանալյան, 1897, էջ 477-488: Պողարեան, 1971, էջ 98-102: Քիպարեան, 1994, էջ 260-262, 271: Ս. Հովհան Օձնեցի հայրապետը եւ իր ժամանակը (2003 թ. հուն. 3-5 Հաղպատի վանք. գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004:

ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ

Ծնվել է հավանաբար Է դարի վերջում: Ինչպես երևում է, եղել է Յովհան Օձնեցու կրտսեր ուսումնակիցը և իբրև նրա համախոհը իր մասնակցությունն է բերել Հայ եկեղեցու քաղաքական, վարդապետական ինքնությունը հաստատագրող Մանազկերտի ժողովին (726): «Թարգմանիչ» որակումը ենթադրել է տալիս, որ Խոսրովիկը կատարել է թարգմանություններ, գրել մեկնություններ, որոնց վերաբերյալ, ցավոք, մեզ ոչ մի տեղեկություն չի հասել: Խոսրովիկի աստվածաբանական ժառանգությունը սերտորեն կապված է հիշյալ ժողովի սահմանակարգած դավանական որոշումների հետ: Նրա գրչին պատկանում են դավանաբանական բնույթի 5 ընդարձակ թղթեր (Ա՝ «Առ այնոսիկ, որ ասեն բնութեամբ անձեւ, անսկիզբն ընկալեալ զմարդկութիւն Աստուած Բան ի Կուսէն», Բ՝ «Յաղագս թէ պա՞րտ է զմարմին տէրունական համագոյ ասել Աստուածն Բանի...», Գ՝ «Առ այնոսիկ, որ յերկուս զմարդկային անջատեն բնութիւն. այլ գոլ ասեն յառաջ քան զյանցանսն եւ այլ՝ զկնի յանցանացն», Դ՝ «Առ այնոսիկ, որ տարակուսին ի վերայ փրկչական կրից մարդկայնոց, թէ բնական պարտ է ասել թէ անբնական», Ե՝ «...Թուղթ առ տէր Սարգիս եպիսկոպոս Գերադեկորայ»), ինչպես նաև՝ «Հարցմունք հայրապետին Անտիոքայ ընդ Խոսրով Հայոց վարդապետ Յաղագս զԾնունդ առնելոյ», «Բան վարդապետութեան Յաղագս Քառասնորդացն», «Ի հաւատոյ թղթէն Խոսրովու հայոց հռետորի» (տպ. Գ. վրդ. Հովսեփյան, 1899, նաև՝ ՄՀ, Զ, էջ 631-698):

Թղթերը շարադրված են ամենայն հավանականությամբ Մանազկերտի եկեղեցաժողովից հետո՝ 727-728 թթ. այդ ժողովի դավանաբանական որոշումների լույսի ներքո: Աստվածաբանական խոր ու նրբին դիտումներով, քննադատվող երևույթի համակողմանի ընդգրկումով Խոսրովիկը բացահայտում և հերքում է Հայ եկեղեցու համար սպառնալիք դարձած դավանական տարընթաց հոսանքների վարդապետական սխալները: Առաջին թուղթն ուղղված է քաղկեդոնականության դեմ: Հեղինակը նախ ներկայացնում է այն, իսկ հետո, հաստատելով Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, մերժում քաղկեդոնյան դավանանքը: Այստեղ հերքվում է նաև տակավին Ղևոնդիոս Բյուզանդացու (Զ դ.) կողմից հաստատված և Է-Ը դդ. քաղկեդոնական քրիստոսաբանության մեջ (Մաքսիմոս Խոստովանող, Հովհան Դամասկացի) լայնորեն կենցաղավարող այն տեսակետը, համաձայն որի բնության միավորումը իրականացվում է առանց դեմքի և անձնավորության: Երկրորդ եւ երրորդ թղթերը պարունակում են հուլիանյան և սևերյան զարտուղի տեսությունների աստվածաբանական հերքումը: Հուլիանյան հերձուածի (ըստ որի Քրիստոսի մարմինը բնությամբ անապական է և ունի Ադամի նախամեղսական վիճակը, այն լիովին անհաղորդ է մարդկային կրքերին) հերքումը վարդապետորեն աղերսված է Հովհան Օձնեցու «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառին: Այստեղ Խոսրովիկը պաշտպանում և հիմնավորում է քրիստոսաբանական այն հիմնադրույթը, որ մարդեղացումը կատարվել է ոչ թե Բանի և մարմնի սոսկական նույնացմամբ («ըստ բնութեան մի բնութիւն», այսինքն՝ Բանի եւ մարմնի համագոյութիւն), այլ «ըստ անճառ միաւորութեան»: Ի տարբերություն հուլիանյան «ըստ

բնութեան անչարչարելի եւ անմահ» տեսակետի, ինչպես նաև այն պնդման, թե տնօրինությամբ Քրիստոսի մարմինն անհաղորդ է մարդկային կրքերին, նա հաստատում է Հայ եկեղեցու վարդապետական այն հիմնադրույթը, որի համաձայն Տերունական մարմինը բնությամբ չարչարելի է, մահկանացու, լիովին հաղորդակից մեղքից զերծ մարդկային կրքերին, իսկ միավորված Բանով Աստվածությամբ՝ անմեղ, անչարչարելի, անմահ: Չորրորդ թուղթը հասցեագրված է Անտիոքի Աթանաս պատրիարքին (724-740): Իր խոսքը ծանրակշիռ դարձնելու նպատակով Խոսրովիկն Իբրեւ «նախադիր բանից» ի թղթի սկզբում զետեղել է Հովհան Օձնեցի հայրապետի թուղթը՝ հղված Աթանաս Անտիոքացուն: Այստեղ Խոսրովիկը հարկ է համարում զգուշացնել ասորվոց պատրիարքին, որ նրա առաքած եպիսկոպոսներից մեկը՝ Թեոդորոսը, դարձել է սևերյան հերձվածի հետևորդ (ըստ որի Քրիստոսի մարմինը մինչեւ հարությունը ապականացու և անկատար է, իսկ հարությունից հետո անապական և կատարյալ): Խոսրովիկը բացահայտում է սևերյան գաղափարների հակասականությունը: Հինգերորդ թղթում նա խոսում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու և Սևերոս Անտիոքացու հերձվածների առաջացման մասին, բնութագրում դրանց առանձնահատկությունները: Ուշագրավ է Խոսրովիկի բերած այս փաստը, որ Ասորի եկեղեցու այդ երկու հակամարտ կողմերը ձգտել են միավորվել Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի անվան ներքո:

Բ. Խոսրովիկի անունով մյուս երկը մի հարցուպատասխանի է: Այն բովանդակում է Անտիոքի պատրիարքի հարցումները և Խոսրովիկի պատասխանները, որոնք վերաբերում են Քրիստոսի Ծննդյան, Աստուածհայտնության տոնակատարության հետ կապված տոմարական խնդիրների, ինչպես նաև՝ անապական բաժակին: Պատասխանների մեջ դրսևորվում է Խոսրովիկի՝ տոմարական խնդիրներին քաջատեղյակ լինելը, տրամաբանելու կարողությունը, որ նա ի սպաս է դնում Հայ եկեղեցու վարդապետական դիրքերի ամրապնդմանը:

Գ. Մեծ պահքի խորհուրդն է մեկնաբանվում Խոսրովիկի «Բան վարդապետութեան Յաղագս Քառասնորդաց» երկում (տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 699-707): Այստեղ աստվածաբանական բանիբուն համադրումներով, բազմաբնույթ աղբյուրների (սուրբգրային պարականոններ, կանոնախոսական, պատմագրական նյութեր) օգտագործումով ներկայացվում են Քառասնորդաց պահքի մի կողմից հինկտակարանյան ակունքները, նորկտակարանյան զարգացումները և մյուս կողմից եկեղեցական խորհրդաբանությունը: Հավանաբար ակնարկելով պավլիկյան աղանդավորներին՝ Խոսրովիկը մերժում է աստվածաշնչական և կանոնական աղբյուրներով արդարացնող նրանց տեսակետն այն մասին, թե շաբաթ և կիրակի օրերը նվիրագործված են Տիրոջ իսկ կողմից, ուստի հարկ է այդ օրերին պահք չպահել: Հեղինակն հենց այդ աղբյուրների լիարժէք վկայակոչումով մերժում է տվյալ, ինչպես նաև՝ երեկոյան պահքը լուծելու վերաբերյալ տեսակետը, որ, ինչպես երևում է, կենցաղավարում էր այդ օրերին: Առավելագույնս շեշտելու համար Մեծ պահքի նշանակությունը Խոսրովիկը հաստատում է, թե նրանում խորհրդաբանորեն մեկտեղվում է երկու քառասունք. առաջինը՝ մինչև Ղազարոսի հարություն և երկրորդը՝ մինչև Քրիստոսի կենսաբեր Հարությունը, «որ է գլուխ ամենայն տաւնից եւ տարեկանաց»:

Դ. Խոսրովիկ Թարգմանչի մյուս՝ «Ի հաւատոյ թղթէն» երկը (տպ. ՄՀ, Զ, էջ 708) քաղվածք է նրա, ինչպես երևում է, ծիսական խնդիրների նվիրված, այժմ անհայտ դավանաբանական մի աշխատությունից: Աստվածաշնչյան փաստերի վկայակոչումով հատվածիս մեջ ընդգծվում է Ս. Հաղորդության բաժակում անապական գինի օգտագործելու անհրաժեշտությունը:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 146-143: Զամինյան, 1914, էջ 129-130: Պողարեան, 1971, էջ 106-108: Յովսէփեան Գ., 1899: Քիպարեան, 1994, էջ 263-264, 272:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ

Ծնվել է հավանաբար Է դարի վերջին քառորդին: Ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի, «էր սա որդի աւագերիցու մեծ մայրաքաղաքին Հայոց Դվնայ, եւ սնանէր եւ զարգանայր ուսմամբ ի տան կաթողիկոսարանին Հայոց»: Հոգևոր խանդն ու գիտելիքի ծարավը շուտով նրան առաջնորդում են «համբաւատենչ եւ մեծասքանչ հանդիսարանն ... Մաքենոցաց... առ աստուածազգեաց եւ սերովբէատիպ հարանց հայրն Սաղոմ...»: Իր գիտելիքը առավել խորացնելու նպատակով Ստեփանոսը մեկնում է «յաղբիւրն իմաստից՝ ի վարդապետարանն Սիւնեաց, որ էր գլուխ ամենայն գիտնոց Հայոց»: Մեծանուն Մովսէս Սյունեցի եպիսկոպոսին (ՄՀ, Դ, էջ 427-477) աշակերտելուց հետո վերադառնում է Դվին: Այստեղ Սմբատ Բագրատունի ասպետի հետ փիլիսոփայության գետնի վրա տեղի ունեցած վեճից հետո Ստեփանոսը հեռանում է Կ.Պոլիս, որտեղ ուսանում է արտաքին փիլիսոփայության գիտակ միայնակյաց մի գիտունի մոտ: Կայսեր թույլտվությամբ նա օգտվում է Պոլսի հարուստ գրադարաններից, «վարժէր զցայգ եւ զգիշեր ի գիրս եւ յարուեստս նոցա, ըստ փիլիսոփայական ոճոյն»: Այստեղից նա անցնում է Աթենք, հետո Հռոմ, ապա վերադառնում է Պոլիս, որտեղ Դավիթ հյուպատոսի հետ թարգմանում է Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Գրիգոր Նյուսացու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երկերը: Տասնհինգ տարի Պոլսում մնալուց հետո վերադառնում է Հայաստան, ուր ծավալում է հոգևոր, մշակութային, մատենագրական լայն գործունեություն: Սակայն նրա կյանքը ողբերգականորեն ընդհատվում է. մի անբարո կնոջ հրապարակավ պախարակելու պատճառով Ստեփանոս եպիսկոպոսը սպանվում է 735 թ.:

Ստեփանոս Սյունեցին թողել է աստվածաբանական պատկառելի ժառանգություն (Գրիգորյան Մ. Վրդ., ՀԱ, 1966, էջ 438-459), որն աչքի է ընկնում հանրագիտարանային հարստությամբ: Դրա մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում մեկնաբանականը: Նա ոչ միայն հեղինակել, այլև, ուսումնագիտական նպատակներից ելնելով, հունարենից թարգմանել է Ելից, Ղևտացվոց, Հոբի, ինչպես երևում է, խմբագիր մեկնություններ, որոնց երբեմնի գոյության մասին ձեռագիր մատյանները պահպանել են սոսկ անորոշ ակնարկներ: Բարեբախտաբար ամենակուլ ժամանակի ճիրաններից ձերբազատվել և մեզ են հասել Ստեփանոս Սյունեցու Քառավետարանի (Ստեփանոս Սիւնեցի, 1994), Արարածոց (ՀԱ, 1964, էջ 132-142), Հոբի, Դանիելի և Եզեկիելի ամբողջական և հատվածական մեկնությունները: Հիշված միավորներից ամբողջական են միայն առաջինն ու վերջինը:

Ա. «Աշխարհացոյց Ստեփաննոսի հայոց իմաստասիրի ասացեալ ի Գրոց մեկնութենէն» խորագրով միավորը ոչ այլ բան է, քան Ստեփանոս Սյունեցու Արարածոց մեկնության մեկ հատվածը, որ առկա է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 497 (թ. 271բ-273բ) ձեռագրում: «Աշխարհացոյց» համարված այս միավորն (Անասյան, 1959, էջ 1013) իբրև Արարածոց մեկնություն նկատել և հրատարակել է Մ. վրդ. (այժմ՝ Արք.) Գրիգորյանը (ՀԱ, 1964, էջ 136-140, նաև՝ ՄՀ, Զ, էջ 105-112): Ինչպես նշում է հրատարակիչը, երկը շարադրելիս Ստեփանոս Սյունեցին օգտագործել է Փիլոն Եբրայեցու Արարածոց

մեկնությունը, Ակյուղասի Հին Կտակարանի «յունարէն ուսումնասիրական թարգմանութիւնը», «Բառք եբրայեցի անուանց» երկը, Մովսես Խորենացու «Աշխարհացոյցը»: Ինչպես Քառավետարանի մեկնության մեջ, այստեղ ևս Սյունեցին կիրառում է բնագրային-քննադատական (պատմաբանասիրական), բարոյաբանական, այլաբանական և իմաստասիրական մեկնաբանության եղանակները:

Քանի որ Արարածոց մեկնության մի այլ հատվածը ներկայացնող «Բան շահաւէտ եւ ազտակար ի մեկնութենէ Արարածոց գրոց» խորագրով դրվագում անվանապես վկայակոչվում է Ստեփանոս Սյունեցու Արարածոց ենթադրվող մեկնությունը՝ պետք է մտածել, որ դրվագի ուրիշ մասերում նմանապես վերապատումի նույն եղանակով օգտագործված են մեզ չհասած այդ երկի այլ մասերը: Ուստի այն Սյունեցուն է վերագրված խիստ թեաբար (ՄՀ, Ը, էջ 105-112):

Հոբի և Դանիելի մեկնություններից մեզ հասել են լոկ առանձին հատվածներ, որոնք պահպանվել են զանազան ժողովածուներում (տե՛ս տպ. ՄՀ, Ը, էջ 112-155): Հայ միջնադարի մեկնողական գրականության մեջ այս երկերի վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն իրողությունը, որ դրանք օգտագործվել են Վարդան Արևելցու, Դանիելի և Վանական Վարդապետի Հոբի մեկնության մեջ:

Ձեռագիր տարբեր ժողովածուներում, խմբագիր մեկնություններում (Սարգիս Կունդ) պահպանվել են հատվածներ Ստեփանոս Սյունեցու Մատթեոսի, Ղուկասու և Հովհաննու ավետարանների այսօր անհայտ ընդարձակ մեկնություններից (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 249-438):

Մեկնություններում դրսևորվում են Սյունեցու խոր գիտելիքներն ու բազմակողմանի պատրաստվածությունը:

Մասնավոր հետաքրքրություն են ներկայացնում ավետարանական մեկնությունները, որոնք շարադրելիս Սյունեցին աչքի առջև է ունեցել մի շարք աղբյուրներ, որոնցից շատերն այսօր անհայտ են, կամ հայտնի են լոկ մասնակիորեն: Այսպես, Քառավետարանի մեկնությունը շարադրելիս նա անվանապես օգտագործել է հետևյալ երկերը, որոնք նա կարդացել կամ ձեռքի տակ էր ունեցել Կ. Պոլսի և Աթենքի հարուստ գրադարաններում. Որոգինեսի Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը, Ակյուղասի, Սիմաքոսի, Թեոդիտոնի Հին կտակարանի հունարեն թարգմանությունները կամ այդ թարգմանությունները ներկայացնող Որոգինեսի Վեցիջյանը (Հեքսափլա), Փիլոն Եբրայեցու Հնգամատյանի մեկնությունը, Հին Կտակարանի թարգմանությունը, եբրայեցերեն բնագիրը, Նոր Կտակարանի հունարեն բնագիրը, Հովսեփոս Ֆլավիոսի Հրեից պատմությունը, Ս. Գրիգոր Նազիանզացու ճառերը և այլն; Սրանց մեջ աղբյուրագիտական որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում հատկապես Որոգինեսի աշխատությունները, որոնք Բյուզանդիայում Զ դարից գտնվելով խստագույն բանադրանքի տակ, մեծավ մասամբ ոչնչացված էին:

Հավատարիմ մնալով սուրբգրային մեկնաբանության բազմադարյան ավանդույթին՝ Սյունեցինն կիրառում է բացատրության երկու կարևոր եղանակներ, համաձայն տվյալ տեղիի իմաստային բովանդակության. ըստ այսմ նրա մեկնություններում օգտագործված

են քննական, պատաբանասիրական և խորհրդական այլաբանական եղանակները: Քննական, պատմաբանասիրական մեկնության առավել բնորոշ օրինակներից են հետևյալները. Բացատրելով Մտթ. Բ 6 տեղին («Եւ դու Բեթղէէմ, երկիր Յուդայ…») Սյունեցին գրում է, որ Միք. Ե 2-ից քաղված այդ տեղին բառացի նույնությամբ չի վկայակոչված Ավետարանչի կողմից. «Կարծիք են, նկատում է Սյունեցին, եթէ յեբրա-յեցւոցն եղաւ վկայութիւնս եւ ոչ ըստ թարգմանութեան Եւթանասնից» (տպ. էջ 157); դար-ձյալ մեկնաբանելով Մտթ. Բ15-ը, որ քաղված է Ովսէէ ԺԱ է-ից՝ կատարում է թարգմանաբանական հետևյալ դիտումը՝ «Ի Յովսէէ ըստ Եւթանասնիցն գրեալ է այսպես. «Տղայ եղեւ, սիրեցի զնա եւ յԵգիպոստէ կոչեցին զորդեակս նորա», իսկ Ակիւղաս. «Առ աւուրն լռեաց թագաւորն Իսրայէղի եւ սիրեցի զնա դեռ Յեգիպտոսէ կոչեցից զորդի իմ», վասն զի Մատթէոս եբրայեցերէն գրեաց զԱւետարանս, եւ որ թարգմանեաց ըստ եբրայականին եդ զվկայութիւնդ» (անդ):

Քննական մոտեցման մեկ այլ օրինակ է հետևյալը. Բացատրելով «Ձեր երանի աչաց, զի տեսանեն եւ ականջաց, զի լսեն…» բառերը (Մտթ. ԺԳ 16-17)՝ Սյունեցին նկատում է, թե «Ոմանք կարծեցին, եթէ վասն յարութեանն եւ դատաստանին խաւսեցաւ ընդ նոսայ, եւ յաղագս այնորիկ երանեցան, բայց ինձ թուի առաջինն պատշաճագոյն». Այս նշանակում է, որ մեկնիչ հայրը ճիշտ է նկատում, որ մարգարեներից և արդարներից ոմանք «տեսին իմանալի աչաւք զաւր գալստեանն Քրիստոսի…» (էջ 195):

Չմերժելով «Որ ունիցի տացի նմա եւ յաւելցի…» բառերի՝ (Մտթ. ԺԳ 12) Որոգինեսի խորհրդական մեկնաբանությունը, համաձայն որի տվյալ համարը նկատի ունի Քրիստոսի վարդապետությունը, Սյունեցին առաջնորդվում է եկեղեցու օրինակարգած նորօրյա բարոյաբանական մեկնաբանությամբ, ըստ որի տվյալ տեղին ակնարկում է բարի հոգուն՝ պարարտ հողը, ուր ընկնում է Տիրոջ խոսքի սերմը և առատորեն արդյունավորվում, մինչդեռ Քրիստոսի վարդապետության սերմն իսկ եթե ընկնի ճամփեզրին կամ ժայռի վրա, չի կարող արդյունավորվել, «վասն զի չէր հաստատեալ ի սրտի, ի բաց բարձաւ ի նմանէ, զոր ունէրն» (195-96):

Սյունեցու կիրառած այլաբանական մեկնության բնորոշ օրինակներից են հետևյալները.

«Նման է արքայութիւն երկնից խմորոյ, զոր առեալ կնոջ՝ թաքոյց ի գրիւս երիս, մինչեւ խմորեցաւ բոլորն» (Մտթ. ԺԳ 33):

«Խմոր»՝ վարդապետություն Քրիստոսի, «կին»՝ հոգի մարդոյ, «գրիւբ» երեքս՝ մասունք հոգւոյն՝ բանական, սրտմտական եւ ցանկական, եւ կամ երեք մասունք ժամանակիս»՝ ան-ցյալ, ներկա, ապագա, ովքեր այս երեք ժամանակներում իրենց մեջ կպահեն Քրիստոսի վարդապետությունը, «այնպիսին բոլոր զինքն լուսաւորեաց» (էջ 187):

«Այր մի իջանէր յԵրիքով եւ անկաւ ի ձեռս աւազակաց» (Ղուկ. Ժ 30). «Այրն», որ իջա-նէր յԵրուսաղէմէ յԵրիքով, Ադամ եւ ամենայն մեղացեալք ըստ նմանութեան յանցուածոցն Ադամայ, եւ «Երուսաղէմ»՝ դրախտն, յորմէ արտաքսեցան, «Երիքով»՝ աշխարհս, յոր էլ ի

դրախտէն, «աւազակք»՝ սատանայ եւ զունդք նորայ մերկութիւն՝ ի փառացն եւ յանմահութենէն անկանելն, «վերքն»՝ մեղքն…» (էջ 221): Այս դրվագում առկա այլաբանական պատկերների մեծ մասն ի հայտ է բերում Արևելաքրիստոնեական մեկնաբանական ավանդույթի, մասնավորաբար ս. Հովհան Ոսկեբերանի ժառանգության հետ ունեցած կապը (հմմտ. Ոսկեբերան, 2008, 314-324):

Առաջնորդվելով միջնադարում լայնորեն կենցաղավարող անունների ստուգաբանությամբ՝ Սյունեցին փորձում է տալ դրանց ոչ միայն լեզվաբանական, այլև խորհրդաբանական բացատրությունը, որ բխեցնում է աստվածաշնչական պատումի մեջ նրանց ունեցած դերի դրական կամ բացասական բովանդակությունից, առավել ներկայանալի են հետևյալ օրինակները. «Բեթղէէմ թարգմանի տուն հացի, ուր ծնանի հացն կենդանի, որ էջն յերկնից եւ տա կենդանութիւն աշխարհի» (էջ 157):

«Քանզի Գալիլիայ մեկնի խառնակութիւն[9], իսկ Կափառնայում՝ տեղի մխիթարութեան» (էջ 163), որովհետև Գալիլիայում ծերբակալվեց Հովհաննես Մկրտիչը, և Քրիստոս այդ խառնակությունից հեռանալով եկավ դեպ մխիթարություն՝ Կափառնայում:

«Զաբուղովն թարգմանի բնակութիւն զաւրութեան, իսկ Նեփթաղիմ՝ ընդարձակութիւն. Վասն զի ընդարձակեցաւ շնորի վարդապետութեան Քրիստոսի, վասն այսոցիկ ասացաւ եւ ի սահմանս Զաբուղովնի եւ Նեփթաղիմայ բնակիչ» (էջ 163):

«Քորազին թարգմանի աստ՝ խորհուրդ իմ, յեբրայեցւոց անուանց թարգմանութեանն[10], բայց Բեթսայիդա, որ է գաւառ Պետրոսեանց եւ Յովհաննեանց, թարգմանի տուն որսողաց, եւ Կափառնայում՝ մխիթարութիւն է, Տիւրոս, որ է Ծուր, ըստ եբրայականին թարգմանի պնդութիւն, Սիդոն, որ է Ծայդան, թարգմանի որսողք, Սոդոմ՝ կուրութիւն կամ ամլութիւն» (էջ 191):

Անունների այս ստուգաբանությունից էլ հեղինակը բխեցնում է առաքյալների կամ նրանց հաջորդների բնույթն ու գործունեության որդեգրելիք ընթացքը: Համաձայն սրա նրանք «մխիթարեալք, յորդորեալք եւ որսացեալք երբեմն վարդապետութեամբ աստուածային բանիցն, եւ յետ այնորիկ մեղուցեալք ի վարդապետաց հեթանոսաց…»:

Բ. Փոքր չէ Ստեփանոս Սյունեցու բերած նպաստը ժամեգության կարգավորման, ժամակարգության մեկնաբանման բնագավառում: Նրա գրչին է պատկանում «գիշերային պաշտաման» խորհրդի, ինչպես նաև եկեղեցու հիմնարկեքի բացատրությունը:

Իբրև եկեղեցաբանական բնույթի միավորներ այդպիսիք են «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց» և «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ» խորագրով ճառերը, որոնք տեղ են գտել «Տօնապատճառ» ժողովածուներում (տպ. ՄՀ, Ը,

---

[9] Մեկ այլ տեղ անվանումը ստուգաբանվում է հետևյալ կերպ. «Գալիլիա բարբառդ թարգմանի յեբրայեցւոցն ի հայ լեզու՝ փոփոխումն բնակութեան, զի փոփոխեր զամբարիշտ գործս մարդկան ի բարեպաշտութիւն…» (164). Սա բնորոշ օրինակ է իրավիճակային ստուգաբանության:

[10] Այս ակնարկը ենթադրել է տալիս, թե մեկնիչն իր ձեռքի տակ ունեցել է «Բառք եբրայեցւոց» բառարանի վաղնջական մի տարբերակ:

էջ 487-516): Առաջին միավորն ունի խմբագիր բնույթ: Ինչպես երևում է նրա գերակշիռ մասը կապված է Ստեփանոս Սյունեցու անվան հետ:

Երկրորդ ճառն անանուն է: Ելնելով ՄՄ թիվ 2039 «Տոնապատճառ» ժողովածուում «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի ասացեալ Յաղագս եկեղեցաւորինեացն կարգաց, թէ զինչ է խորհուրդն» (թ. 230ա-231ա), «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» (թ. 236ա-241ա) միավորների խնդրո առարկա երկին նախորդելու և հաջորդելու (թ. 231ա-236ա) հանգամանքից, ինչպես նաև այդ միավորների բովանդակության նմանութիւնից՝ Փ. Անթաբյանը «Տոնապատճառ» այդ ժողովածուի նկարագրության մէջ անանուն այդ միավորի խորագրին ավելացնում է «նորին» դերանունը (Անթաբյան, 1971, էջ 112): Հետևելով տվյալ վերագրումին՝ այս երկը խիստ վերապահությամբ ընծայում ենք Ստեփանոս Սյունեցու գրչին: Ի տարբերութիւն նախորդի՝ այստեղ գերակշռում է տարփողական ոգին: «Ուրախ լեր, եկեղեցի սուրբ» հարասումով պարբերություն առ պարբերություն, նրբին բնորոշումներով բացվում է եկեղեցու այս կամ այն արժանիքը, աստվածաբանորեն բացատրվում են հինկտակարանյան իրողությունների հետ նրա ունեցած խորհրդաբանական աղերսները:

Սյունեցու խորհրդաբանական աշխատություններն օգտակար են խորհրդանշանի և խորհրդակատարության աստվածաբանության հետազոտման համար: Նրա երկերի շատ հատվածներ գրեթե բառացիորեն համաձայնում են Հովհան Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ» երկին և Հովհան Օձնեցու եկեղեցուն նվիրված Երկրորդ ճառին (տե՛ս ՄՀ, Ը, էջ 490-504): Տեսական շատ ընդհանրություններ են նշմարվում է-Ը դդ. Բյուզանդական մատենագրության համաբնույթ երկերի (Մաքսիմոս Խոստովանող՝580-662, Գերմանոս պատրիարք՝ 715-730) հետ: Հետևելով իրեն քաջ հայտնի Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանությանը (ամեն սրբազան պատկեր «աննման նմանություն է»)՝ Սյունեցին վերերկրային արժեքի բացարձակ արտահայտությունն է համարում եկեղեցին: Այս հիմամբ էլ նա եկեղեցին նմանեցնում է նավի, որի պետը Հայր Աստված է, նավավարը՝ Որդին, նավահանգիստը՝ Սուրբ Հոգին, առագաստը՝ փրկչական խաչը, թիակները՝ առաքյալների խմբերը, խարիսխը՝ հաստատուն հավատքը, այս ու այն կողմ ձգվող պարանները՝ Հին և Նոր Կտարկարանները, ծովը այս աշխարհն է, ալիքները՝ սատանայի նյութած դավերը, քամին՝ օտար հերձվածները:

Եկեղեցու դուռն իր չորս սեմերով խորհրդանշում է Քրիստոսի տնօրինությամբ իրագործված Բանի մարմնավորումն ու մարդացումը: Սրա շնորհիվ Բանը միավորվեց մարդու մարմինը կազմող չորս տարրերին և դրանք աստվածացնելով բարձրացրեց մինչև Եզեկիելլի մարգարեության մեջ նկարարգրված չորեքկերպյան աթոռ: Դռան երկու փեղկերը ներկայացնում են երկու կարգի իրողություններ՝ մարդացած Աստծո և աստվածացած մարդու փոխշաղկապումով, փոխներթափանցումով գոյացած մարդու կատարելությունը: Այսպիսով, հեղինակը հարազատ է մնում հայրախոսական աստվածաբանությանն ընտանի այն գաղափարին, թե Աստծո մարդացումով միայն ադամորդին

կարող է հաղթահարել նյութի և Ոգու բևեռացումը, աստվածանալ և դառնալ քրիստոսակերպ: Խորհրդական այս բացատրությանը հետևում է երևույթի բացառապես քրիստոսաբանական իմաստավորումը. «Եւ բնութիւն մի եւ մի դէմք տեսանի անբաժանաբար զոլով»: Սա անխզելիորեն կապված է ադամորդու աստվածացումն իր լրումին հասցնող եկեղեցու հետ, որ ոչ այլ բան է, քան «Քրիստոսի հարատևորեն շարունակվող մարդացումը» (Живов, 1982, с. 108-121).

Մկրտության ավազանն ակնարկում է 3 կարգի իրողություն՝ հայրական շնորհ, Մայր եկեղեցու արգանդ և Կարմիր ծով: Վերջին երկուսը պայմանավորված են առաջինով. Հայր Աստծո շնորհով է, որ սոսկական ավազանն էապես փոխարկվում է հոգևոր որդիներ ծնող արգանդի հետ: Հետևելով Պողոս առաքյալի բացատրությանը (Ա Կորնթ. ժ 1-3)՝ Սյունեցին խորհրդաբանական զուգորդումով նկատում է, որ իսրայելացիներին ուղեկցող ամպը Ս. Հոգին է, իսկ ծովը՝ Մկրտության ավազանը: Խորհրդաբանական բացատրության նույն տրամաբանությանն են ենթարկված նաև ծիսական մյուս պարագաները: Այսպես, խնկանոցը՝ բուրվառը, խորհրդապատկերն է Աստվածածնի, որովհետև ինչպես բուրվառն լի էր անուշահոտությամբ, այնպես էլ «Կոյսն լի էր Հոգւովն Սրբով եւ զաւրութեամբ Բարձրելոյն, քանզի որպէս խունկն ի տփի, այնպէս ծածկեցաւ Աստուածութիւն ի մարմնի» (ՄՀ, Ը, էջ 438): Բուրվառի կրակը ակնարկում է Աստվածությունը, որ «յորովայնի Կուսին բնակեցաւ»: Բուրվառի «երեք ստեղունքն Երրորդութեան ունի խորհուրդ եւ ի մի շուշան միացեալ՝ միակատար բնութիւն Աստուածութեան»:

Ծիսական գործառույթը ևս արժանանում է մասնավոր մեկնաբանության: Ծեսը ոչ այլ բան է, քան աստվածաշնչական, վախճանական իրողությունների խորհրդական այլակեցությունը: Այս հիմունքով էլ Սյունեցին բացատրում է ծիսական ընթացքի շատ դրվագներ; Այսպես, Ավետարանը բեմ բարձրացնելն ու բեմից իջեցնելը ցույց է տալիս «Քրիստոսի գալուստն առ մեզ խոնարհութեամբ...»: Ընթերցելիս Ավետարանը բարձրացնելն ու իջեցնելը հայտնի է դրձնում առանց միջնորդի Աստծո՝ մեզ հետ խոսելը: Իսկ քշոցների «հարումն բերէ զաւրինակ սրովբէիցն եւ քրովբէիցն եւ զամենայն հրաբուն զաւրացն», որ Դանիել մարգարեն նկատեց իր տեսիլքի մեջ (Լ 10):

Պատարագիչ քահանայի ծիսական գործառույթը խորհրդավորապես նույնացնում է Քրիստոսի քահանայագործական պաշտոնին, որ իրականացվում է Սուրբ Սրբոց, այն է՝ խորանի մեջ: Այն գտնվում է վարագույրի ներսակողմում, որ Սյունեցին մարգարեի շուրթերով անվանում է «երկիր կենդանաց» (Սղմ. ԾԸ 13), քանզի «զմեղաւք մեռեալս ոչ ընդունի», որովհետև «ի չար սերմանց սերմանողի անկոխ է զաւառն այն»: Անտարածական այդ տարածքը բնակատեղին է Տիրոջ, քանզի «Քահանայապետն մեր Յիսուս եմուտ՝ անցեալ ընդ երկինս, զոր եւ առաքեալ Սրբութեանց ասէ պաշտաւնեայ եւ խորանին ճշմարտութեան, զոր Տէր կանգնեաց եւ ոչ մարդ» (էջ 502):

Գ. Բովանդակությամբ տոնապատճառային նախորդ միավորներին է հարում Սյունեցու «Յաղագս Դաւթի եւ Յակոբու տաւնին» ճառը (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 517-520):

Տոնախոսական այս երկխոսության մեջ հեղնակը ժխտում է Արտեմոնի անվերապահ պնդումներն այն մասին, թե «պարտ եւ պատշաճ է… յառաջ Աւետեացն (25 մարտի) տաւնախմբել եւ ապա զկնի այսորիկ Ծննդեանն (25 դեկտ.) եւ ապա՝ Մկրտութեանն (6 հունվ.), զի այսպիսի շնորհք ինձ յայտնեցան, առաքեալքն ի նախանձու… չյայտնեցին…» (էջ 517):

Հերքելու համար այս պնդումը Սյունեցին հենվում է եկեղեցական տարվա տոնացլուխը ներկայացնող «Դաւթի եւ Յակոբու տաւնի» խորհրդի վրա: Դավիթը, իբրև հինկտակարանյան արժեքի ներկայացուցիչ, խորհրդապատկերն է օրենքի, իսկ Հակոբը՝ որպես Տեառնեղբայր՝ ավետարանական ճշմարտությանմ որ, սնվելով բուն իսկ հայտնությունից, ճշգրտորեն հայելացնում է տոների կատարման ժամանակը (Ավետում՝ ապրիլի 6, Ծնունդ և Մկրտություն՝ հունվ. 6): Դավիթն իբրև աստվածահայր «մարգարէական ակամբ եւ միւսն (Յակոբ) անմարմնաւոր աչաւք իսկ տեսեալ իբրև ի վերա լերին բարձու ելեալ գոչեն ասելով, թէ ճշմարիտ յունուարի Զ (6)…» (էջ 519): Տիպաբանական մեկնության ընկալյալ սկզբունքի համաձայն հեղինակը Դավթի որդի Սողոմոնի («խաղաղություն») օրինակն է նկատում Քրիստոսին, ով խաղաղություն բերեց բովանդակ արարչությանը: Քրիստոսի տնօրինական գործի հետ անխզելիորեն կապված է եկեղեցու խորհուրդը, որովհետև տոները կենսագործվում են եկեղեցու ծոցում՝ կենսագործելով եկեղեցին իսկ: Հենց այս պատճառով Սյունեցին դիմում է Գ Թագ. Ա 1, Ա 5, 16-17 տեղիների մեկնաբանությանը: Ձեռքի տակ ունենալով «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ եւ կործանելոյն Յողիաթի՝ Յովհաննու Ոսկեբերանի, եւ Եփրեմի եւ Հիպողիտեայ ասացեալ» խմբագրով երկը՝ նա մասամբ բառացի, մասամբ վերապատումով հետևում է այնտեղ եղած բացատրությանը («Գանձասար», Գ, էջ 240), ըստ որի ծերացած Դավթի զգեստները, որոնք անզոր էին տաքացնել նրա մարմինը, ներկայացնում էին օրենքը, նրան տաքացնող աղջիկը՝ Աբիսակ Սոմնացին խորհրդապատկերն է Կույսի, Սողոմոնի մայրը՝ Բերսաբեն՝ եկեղեցու, իսկ Նաթանը, որ խրատում էր Բերսաբեին «վասն թագաւորելոյն Սողոմոնի»՝ «աւրինացն եւ ամենայն մարգարէիցն», ովքեր «խրատէին զեկեղեցի, զի աղաչեսցեն զՀայր վասն Քրիստոսի թագաւորելոյն» (էջ 520):

Դ. Իբրև իր դարի զավակը Ստեփանոս Սյունեցին անմասն չի մնացել ժամանակի եկեղեցաքաղաքական դավանաբանական պայքարից: Այդ մասին են վկայում նրա աստվածաբանական-դավանաբանական աշխատությունները: Դրանց մեջ առաջինը «Վասն անապականութեան մարմնոյն...» գրութիւնն է (ՄՀ, Ը, էջ 439-457): Այն ընդհանուր պատկերացում է տալիս գաղափարական այն մթնոլորտի մասին, որ տիրում էր Հայաստանում Է-Ը դարերում:

Աշխատության Ա մասն աչքին է ընկնում վարդապետական խտացումներով, Բ-ն եկեղեցու հայրերից բերված վկայություններով, Գ-ն հեղինակի ընդարձակ եզրակացությամբ և նզովքներով:

Երկը ոչ այլ բան է, քան անապականության վարդապետական հիմնավորումը; Տերու-նական մարմնի աճումը և զարգացումը ամենևին էլ չի նշանակում, որ այն գտնվում է արարչության բնորոշ ապականության օրենքի տակ: Այս ցույց տալու նպատակով հեղինակը սահմանարկում է աստվածաբանական վեց կետ՝ հետևյալ ընդհանրացումով. «զաճական եւ զնուազական՝ անապական եւ զոչ աճական եւ զոճ նուազական ապա-կանացու»: Ըստ այսմ Սյունեցին սահմանում է . Ա՝ Ապականացուն անապականությամբ և աճում և նվազում, որ բնությամբ ենթակա է լինելության և ապականության, Բ՝ Ապականացուն անապականթյամբ է աճում և նվազում, սա կատարվում է աստվածային հրաշքով, ինչպես Եղիսե մարգարեի աճեցրած յուղը, կամ Տիրոջ բազմացրած նկանակները, Գ՝ անապականն անապականությամբ է աճում և նվազում, ինչպես Ադամի կողը նվազելով պատճառ է դառնում կնոջ արարմանն ու աճին, Դ՝ անապականն անապականությամբ չի աճում և չի նվազում. Սա վերաբերում է աստվածայինին, Ե՝ ապականացուն անապականությամբ չի աճում և չի նվազում, ինչպես իսրայելացիների մազերը և եղունգները անապատում, Զ՝ ապականացուն ապականաբար չի աճում և չի նվազում. Սա մեր բնությունն է, որ աստվածադիր օրենքով Ադամից սկսած ընթանում է մինչև աշխարհի վախճանը: Ուստի եթե Աստծո Բանը Ադամին ստեղծեց անապական հողից, ապա ինչպե՞ս չէր կարող անապական ստեղծել Կույսի արգանդում, և եթե Իսրայելին պահեց անապական՝ ինչպե՞ս չէր կարող իր մարմինն անապական պահել: Եվ ով տարակուսում է Տիրոջ մարմնի անապականության վրա՝ նա տարակուսում է Կուսական հղության վրա;

Հեղինակը վկայակոչում է գաղափարական հակառակորդի՝ Պողոս առաքյալի «Յարոյց զնա ի մեռելոց եւ ոչ եւս դառնալոց է յապականութիւն» խոսքը (Գործք ԺԳ 34), և այն հերքում ասելով, թե «դառնալն աստ ոչ փոխարկութիւն ըստ բնութեան է, այլ խոնար-հութեան Արարչին առ իւր արարածս»: Հետևորդը լինելով անապականության տեսության՝ Սյունեցին շեշտում է Տիրոջ մարմնի Աստծո մարմին լինելը, որով ընդդիմանաբանում է հակառակորդին և պատվիրում նրան, «մի՛ իբրեւ զհասարակաց մարմին կարծիցես»: Ինչպես Քառավետարանի մեկնության մեջ այստեղ ևս դրսևորվում է Սյունեցու՝ եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների ժառանգության վերաբերյալ քաջատեղյակությունը: Հատկապես ուշագրավ է մարմնի «միսանգամ յապականութիւն» դառնալու վերաբերյալ հակառակորդի առարկությունը նմանեցնելը Որոգինեսի վախճանաբանությանը («Որպէս Ովրեգէնէս իշխեաց ասել՝ դարձեալ խաչ և չարչարանք եւ կրկին յարութիւն»):

Տիրոջ մարմնի անապականության վարդապետությունը հաստատագչրելու նպատա-կով Սյունեցին վկայաբերում է եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների ժառանգությունից տարբեր հատվածներ, որոնց մեջ քիչ չեն աղբյուրագիտական կարևորություն ունե-ցողները (Զենոբ Գազիրացի, Փիլոքենոս Նաբուգեցի, Հովհան Կարնեցի, Դավիթ Հար-քացի):

Քրիստոսաբանական և տոմարական, ծիսական խնդիրներ են արծարծվում Սյունեցու՝ Կ. Պոլսոյ Գերմանոս պատրիարքին և Անտիոքի եպիսկոպոսին հղած թղթերում (ՄՀ, Ը, էջ 521-542, 546-555): Հատկապես առաջին թղթում դրսևորվում է Ստեփանոսի վիճաբանելու և իմաստասիրական, տրամաբանական փաստարկներով Հայ եկեղեցու վարդապետական սկզբունքները հաստատագրելու կարողությունը:

Ե. Ստեփանոս Սյունեցու գրչին է պատկանում նաև «Բան պատասխանւոյ առ վարդապետսն Աղուանից» թուղթը (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 543-545): Այն հայտնի է 3 տարբերակով:

Ա տարբերակը պարունակում է առաքելական պահքերի հաստատման պատմությունը: Բ ընդարձակ տարբերակը բաղկացած է երկու մասից ու վերջաբանից: Առաջին մասը վերաբերում է առաքելական պահքերին, իսկ երկրորդը՝ Աստվածածնի պատկերի պատմությանը: Գ տարբերակը բովանդակում է թղթի շարադրման պատճառը, պահքերի մասը և Աստվածածնի պատկերի պատմությունը:

Զ. Հեղինակին իբրև իմաստասեր է ներկայացնում «Պիտանի լուծմունք Սահմանացն եւ Պորփիւրին» երկը (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 561-570), որը բովանդակում է Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» և Պորփյուրի Ներածության մեջ հանդիպող առանձին խրթին բառերի և արտահայտությունների համառոտ բացատրությունը: Երկում հանդիպում են միջին հայերենին պատշաճող որոշ ձևեր, ինչն ինքնին ենթադրել է տալիս, որ այն ենթարկվել է հետագա գրիչների միջամտության:

Է. Հայ միջնադարյան մտքի մեկ այլ, ուրույն բնագավառ է ներկայացնում Ստեփանոս Սյունեցու «Մեկնութիւն խորանաց» երկը (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 556-560), որը վաղագույնն է իր տեսակի մեջ: Այստեղ տրված է Ավետարանների համաձայնությունը մատնացուցող տասը խորաններում առկա զանազան պատկերների (կենդանիներ, բույսեր), գույների խորհրդաբանական բացատրությունը:

Ը. Ստեփանոս Սյունեցու բազմահարուստ բովանդակությամբ բնութագրվող մատենագրական վաստակի մեջ նույնքան կարևոր տեղ է զբաղեցնում «Մեկնութիւն քերականի» երկը: Այն հայ քերականական մտքի ուշագրավ հուշարձաններից մեկն է, ուր իրեն նախորդած բացատրությունների հաշվառումով հեղինակը տալիս է Դիոնիսիոս Թրակացու Քերականության մեկնաբանությունը: Սյունեցու մեկնությունը մեզ ամբողջապես չի հասել: Ն. Ադոնցը այն վերականգնել է Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի, Եսայի Նչեցու Քերականի խմբագիր մեկնություններում պահպանված համապատասխան հատվածների հիման վրա (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 571-593):

Թ. Հայ եկեղեցու արարողակարգի մաքրությամբ մտահոգ Սյունեցին, որ, ինչպես նկատվեց, հեղինակել է ժամակարգության մեկնություններ, չէր կարող անտարբեր գտնվել ծիսական կենցաղավարության անտրոհելի մասը կազմող բուն իսկ ժամերգության նկատմամբ: Եվ իրրավի. պատմամատենագիտական փաստերն աներկբայորեն վկայում են, (Անասյան, 1959, էջ LXVI, LXVII) որ ժամերգության կանոնակարգումը, շարականային կանոնի մեջ հոգևոր երգի զետեղումը կապված է Ստեփանոս Սյունեցու անվան հետ:

Օրբելյանի վկայությամբ, Սյունեցին «բաժանեաց եւ զութ ձայնսն եւ կարգեաց, շարեաց շարականս՝ զՅարութեան օրհնութիւնսն, երգեաց կցուրդս քաղցրահամս, յարմարեաց եւ ստողոգին՝ յինանց եօթն եղանակօք յոյժ խորհրդաւոր եւ զպահոցն, որ յաղուհացսն երգի« (Օրբ. Պատմութ. ԼԱ): Եվ քանի որ կանոնը պետք է սկսվեր «Յինանց» շրջանին պատշաճող երգերով, ուստի Սյունեցին գրում է Հարության Ավագ օրհնություններն իրենց սարքով՝ ութ ձայնեղանակներով, որոնք երգվում են Նոր կիրակիից (Հարությունից) մինչև Հոգեգալուստ: Հարության ութ ձայն Ավագ օրհնության շարականները, որոնցից յուրաքանչյուրը կազմված է տասական եռատուն պատկերներից (80) բացառությամբ ԳԿ Վառ ձայն օրհնության, որի հեղինակը, համաձայն Կիրակոս Գանձակեցու, ս. Ներսես Շնորհալին է, քնարական վերարտադրությունն են Մովսեսից մինչև Ամբակում եղած մարգարեական օրհնությունների (Պալյան, 2000, էջ 50): Բանաստեղծական պատկերների մեջ հինկտակարանյան զուգորդումներով, աստվածաբանական նրբին համեմատաբանությամբ հեղինակը պանծացնում է Քրիստոսի փրկագործական տնօրինությունն («Փառք Հաւր») ու Մարիամ Աստվածածնին («Այժմ եւ միշտ»): Բնորոշ է, որ Աստվածածնին նվիրված պատկերներից մեկը («Ի քեզ եմք ապաւինեալ, որ Մայրդ ես եւ աղախին Քրիստոսի...» [Երկրորդ ձայն կանոն]) մտել է «Մաշտոցի» մեջ և մաս կազմել Մկրտության խորհրդի (տե՛ս Ձայնաքաղ շարական, Բ տպ. Վաղարշապատ, 1888, էջ 223-234, 236-239):

Ժ. Ստեփանոս Սյունեցու բանաստեղծելու կարողությունն ու ճաշակը դրսևորվում է նաև նրա անվամբ հայտնի երկու տաղերում, որոնք նվիրված են Սուրբ Խաչին (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 594-597):

ԺԱ. Ստեփանոս Սյունեցու գրչին պատկանում են հետևյալ երկերի հայերեն թարգմանությունները.

ա. «Վարք Դիոնիսիոսի և լուծումն գրոց նորին»,

բ. «Մատենագրութիւնք Դիոնիսիոսի Արիսպագացւոյ»՝ 716-717 թթ., տպ. աշխտ. R. W. Thomson, Lovanii, 1987 [CSCO, Scriptores Arm. T 17],

գ. «Կիւրղի Աղէքսանդրացւոյ Գիրք Պարապմանց»՝ 714-715 թթ., (տպ. Կ. Պոլիս, 1717),

դ. «Նեմեսիոսի եպիսկոպոսի Եմեսացւոյ՝ Յաղագս բնութեան մարդոյ՝ 712 թ. (տպ. Վենետիկ, 1889),

ե. «Գրիգորի եպիսկոպոսի Նիւսացւոյ՝ Յաղագս կազմութեան մարդոյ»՝ 716 թ. (տպ. աշխտ. Ս. Վարդանյանի, Ս. էջմիածին, 2008),

զ. Գևորգ Պիսիդես «Յաղագս Վեցօրեայ արարչութեան (տպ. Վենետիկ, 1906),

է. «Տեսիլ սրբոյն Մեթոդի եպիսկոպոսի Պատարայ և վկայի յաղագս անցելոյն, ներկայիս եւ ապառնեացն…» (տպ. Օրբելյան, Պատմութ. ԼԲ),

ը. Գերմանոս պատրիարքի «Հաւատոյ թուղթ» (տպ. Գիրք Թղթոց, 1994, էջ 434-514),

թ. Աթանաս Ալեքսանդրացի, Ճառք (տպ. Վենետիկ, 1899),

Ժ. «Մեկնութիւն Ղետիկոնի» (խմբագիր այս մեկնությունը թարգմ. է Դավիթ հիպատոսի հետ միասին, տպ. Մատեան գիտութեան եւ հաւատոյ Դաւթի քահանայի», աշխտ. Ա. Մաթևոսյանի, Եր., 1997, էջ 468-528, 551-556):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 537-541: Դուրյան, 1933, էջ 143-145: Զամինյան, 1914, էջ 132-133, 179: Զարբհանալյան, 1897, էջ 489-496: Պողարեան, 1971, էջ 112-115: Քիպարեան, 1994, էջ 264-269, 272-274: Քէօսէեան, ՄՀ, Զ, էջ 95-104:

ՍԱՀԱԿԴՈՒԽՏ ՍՅՈՒՆԵՑԻ

Ծննդյան և մահվան թվականները հայտնի չեն: Գործել է Ը դարի առաջին կեսին: Եղել է Ստեփանոս Սյունեցու քույրը: Իր եղբոր նման հռչակված էր իբրև բանաստեղծ և երաժիշտ: Ճգնել է Գառնո ձորի քարայրներից մեկում, ուր ոչ միայն ստեղծագործել է, այլև ուսուցանել վարագույրի ետևից: Այս մասին հետևյալն է հաղորդում Ստեփանոս Օրբելյանը. «Սա յոյժ հմուտ էր երաժշտական արուեստին, որ ի ներքոյ վարագուրի նստեալ՝ ուսուցանէր զբազումս: Եւ արար կցուրդս եւ մեղեդիս քաղցրեղանակս, յորոց մին՝ «Սրբուհի Մարիամ», որ իւրով անուամբն է յօրինեալ: Եւ անդէն ի նմին վախճանեալ դնի ի հանգստի, յորմէ բազում բժշկութիւնք լինին» (տպ. 1910, էջ 139): Ըստ Մխիթար Այրիվանեցու վկայության, բացի Ծննդյան երգից Սահակդուխտը հորինել է նաև Աստվածածնի վերափոխման նվիրված մի կցուրդ: Սահակդուխտի երգերից մեզ ամբողջապես հասել է միայն այս երկուսը, պատմիչների հիշատակած «Սրբուհի Մարիամ» սկսվածքով կցուրդը և Աստվածածնի փոխման կցուրդը: Տասը տներից բաղկացած («իւրով անուամբն յօրինեալ») «Սրբուհի Մարիամ» հոգեզմայլ քերթվածը, որի ծայրակապը հիրավի հոդում է բանաստեղծուհու անունը, Երուսաղեմի թիվ 1741 (էջ 528, ժամանակ՝ 1491 թ.) ձեռագրի հիման վրա հրատարակել է Նորայր եպիսկոպոս Պողարյանը («Հասկ», 1951, էջ 366):

Սահակդուխտի գրչին վերագրվում է Մեծի Պահոց շրջանի Խաղաղական ժամին երգվող «Սրբուհի Մարիամ, սափոր ոսկի...» սկսվածքով Դկ ստեղի շարականը, որի երկու (առաջին և վեցերորդ) տներն են պահպանվել ժամագրքում (տպ. Վաղարշապատ, 1892, էջ 659-660, 1902, էջ 482-483):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 789: Պողարեան, 1971, էջ 116-118: Քիպարեան, 1994, էջ 369, 374:

ՍԱՀԱԿ ՄՌՈՒՏ

Ներկայացնելով Աշոտ իշխանաց իշխանի երեսնամյա տիրապետության օրոք գործած առավել երևելի հայրերին՝ Ստեփանոս Ասողիկն առաջինը հիշատակում է. «Սահակ վարդապետն Հայոց, որ ըստ աւելածայնութեան Ապիկուռէշն կոչիւր, որ գրեաց պատասխանի թղթոյն Փոտայ Յունաց պատրիարգին՝ լի իմաստութեամբ և գիտութեամբ» (Ասողիկ, 1885, էջ 158):

Ծնվել է հավանաբար Թ դարասկզբում, ինչպես երեւում է՝ ստացել աստվածաբանական հիմնավոր կրթություն, հմտացել հունարենի մեջ: Եղել է Տայքի եպիսկոպոսը: Այդ ժամանակ Տայքը գտնվում էր Բյուզանդիայի իշխանության ներքո: Իր գիտելիքները Սահակը ի սպաս է դրել Հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքների պաշտպանության գործին, ինչի հետևանքով հալածվել է հույների կողմից: Ստեղծված կացությունը հարկադրում է Սահակին տեղափոխվել Հայաստան և ապաստան գտնել Աշոտ իշխանաց իշխանի մոտ: Շատ չանցած, շնորհիվ իր պատրաստվածության և հավատարմության շահում է Աշոտ իշխանի վստահությունը, ինչը հստակորեն երևում է Աշոտ իշխանաց իշխանի և Փոտ պատրիարքի թղթակցության մեջ նրա բերած գործուն մասնակցությամբ: Իբրև աստվածաբանական լուրջ փորձառությամբ զինված եկեղեցական՝ Սահակը մասնակցում է Շիրակավանի ժողովին և, ինչպես կարելի է ենթադրել, կարևոր ներդրում ունենում միջեկեղեցական հարաբերությունների կարգավորմանը միտող այդ ժողովի հռչակած կանոնների մշակման ու ձևակերպման մեջ:

Սահակ Մռուտի գրչին պատկանում կամ վերագրվում են.

Ա. **«Պատասխանի թղթոյն Փոտայ՝ գրեալ հրամանաւ Աշոտ Հայոց իշխանաց իշխանի»** (շուրջ 863 թ.) (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 365-372). շարադրված է աստվածաբանական գրականության քաջ իմացությամբ (Գրիգոր Աստվածաբան, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Տիմոթեոս Կուզ), «հանդարտ եւ իմաստասիրական ոճով» (Ն. եպս. Պողարյան, 1971, էջ 125-126):

Բ. **«Բացայայտութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգելից հարցն սրբոց, ըստ առաքելասահման աւանդիցն եկեղեցւոյ Քրիստոսի…»** (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 373-423):

Երկը տեղ է գտել Գիրք թղթոց 1901 թվականի հրատարակության մեջ (էջ 413-482): Սակայն ծավալուն և պակասավոր լինելու պատճառով բնագիրը դուրս է թողնվել Գիրք թղթոց Բ հրատարակությունից (Երուսաղեմ, 1994) և ներկայացվել առանձին հրատարակությամբ: Այն Լ. Մելիքսեթ-Բեկի կատարած ճշտումներով («Սիոն», 1961, էջ 48-50) վերստին հրատարակած Ն. Արք. Պողարյանը (Երուսաղեմ, 1996) նկատում է, որ տվյալ «գրութիւնը յստակօրէն կը վերջանայ (Գիրք թղթոց 1901-ի) 480-րդ էջին վրայ: Շարունակութիւնը կը ներկայացնէ տարբեր գրուածքի մը կամ գրուածներու մասեր, զորս աւելորդ չհամարեցինք պահել իրենց տեղը»: Ըստ հայագիտության մեջ իշխող կարծիքի, թուղթս պատկանում է Սահակ Ձորափորեցի հայրապետին (677-703) (Տեր-Մինասյան, 1908, էջ 280, Տիմոթեոս Կուզ, 1908, ներած. էջ XX, ծնթ. 1, Օրմանյան, Ա, 1912, էջ 528, Անասյան, 1976, էջ 303, Van Esbreck, 2003): Հակառակ այդ կարծիքի Ն. եպս. Պողարյանն այս երկը

«նուազ հաւանականութեամբ» ընծայում է Սահակ Մռուտի գրչին: Ինչ-ինչ փաստեր, կարծում եմ, իրապես հավանական են դարձնում Պողարյանի վերագրումը: Խոսքը վերաբերում է հայրաբանական վկայությունների բնագրային կերտվածքին: Բանն այն է, որ «Բացայայտութիւն» աշխատության մեջ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Դիոնիսիոս Արիսպագացու երկերից բերված վկայությունները բառացիորեն համապատասխանում են նրանց ընկալյալ հայերեն թարգմանությանը, որ կատարվել է Սահակ Ձորափորեցուց հետո, 714-717 թթ. Ստեփանոս Սյունեցու ջանքերով: Այդ է ցույց տալիս ամենապարզ համադրությունն իսկ.

Դիոնիսիոս Արիսպագացի	Բացայայտութիւն
Քանզի միութիւն եւ արարչութիւն եւ թաքնութիւն Յիսուսի աստուածապետականին Բանին ըստ մեզ մարդանալովն առ շարադրութիւն եւ երեւումն բարերարութեամբ անայլայլաբար եկն… Յաղ. եկեղ. քահ. III, 3, 12	Քանզի մի բնութիւն եւ պարզութիւն եւ թաքնութիւն Յիսուսի աստուա-ծապետական Բանին ըստ մեզ մարդանալոյն, զմեր նուաստութիւն ընդ իւրոյ ծայրագունիցն աստուածայնոյ միացուցեալ եւ մարդասիրապէս ի բնութիւնս մեր տեսակացաւ…
Քան զամենայն աստուածաբանութիւն յայտնագոյն է ըստ մեզ Յիսուսի աստուածաստեղծութիւնն, եւ անճառելի է ամենայն բանի եւ անգիտելի ամենայն մտաց եւ նորին նախագունի եւ առաջնոյն հրեշտակի քան զամենայն առաջինսն հրեշտակս… Յաղ. աստուած. անուանց, II, 9	Քան զամենայն աստուածաբանութիւն յայտնագոյն է ըստ մեզ Յիսուսի աստուածաստեղծութիւնն եւ անճառելի է ամենայն բանի եւ անգիտելի է ա-մենայն մտաց եւ նորին նախագունի եւ առաջնոյ հրեշտակին քան զամենայն նախնագոյն հրեշտակս…
Կիւրեղ Ալեքսանդրացի	**Բացայայտութիւն**
Արդ, չարահնարութեամբ ասեն մարդկայնովն բնութեամբ չարչարիլ զնա որպէս ի բաց որոշեալ զմարմինն Բանին եւ արտաքս երեւեալ առանձնապէս, զի երեսք իմասցին եւ ոչ մի մարմնացեալ եւ մարդացեալ յԱստուծոյ Հաւրէ Բանն: Իսկ անորոշապէս դնելն թուի առ ի մէնջ ուղիղ հաւատոյ նշանական… Գիրք պարապմանց, էջ 422:	Չարահնարութեամբ ասեն մարդկայնով բնութեամբ չարչարել Քրիստոսի, որպէս ի բաց որոշեալ զմարմինն ի Բանէն, եւ արտաքս ելեալ առանձնապէս, զի երկուս իմասցին եւ ոչ մի զմարմնացեալ եւ մարդացեալ ի Հաւրէ զԲանն: Իսկ անորոշապէս դնել թուի ի մէնջ ուղղակի հաւատոյ նշանական…
Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի բնութեամբ միանալ ի մարմնի Բանին Աստուծոյ եւ մի Քրիստոս խոստովանիլն մի եւ նոյն Աստուած եւ մարդ, նզովեալ եղիցի: Գիրք պարապմանց, էջ 478:	Թէ ոք ոչ խոստովանեսցի բնութեամբ միանալ ի մարմնի Բանին Աստուծոյ Հաւր, եւ մի Քրիստոս հանդերձ մարմնով իւրով, զնոյն Աստուած համաձայն եւ մարդ, նզովեալ եղիցի…

Գ. **«Պատասխանի թղթոյն Աշոտոյ թագաւորի, զոր գրեաց Սահակ վարդապետն Հայոց (886 ՞)** (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 424-425)

Թուղթը բովանդակում է աստվածաբանական պատասխանը հոգու և մարմնի կրքերի, անձնիշխանության վերաբերյալ թագավորի արած հարցումի (որը մեզ չի հասել): Սա զետեղելի է տվյալ ժամանակաշրջանում (Զ-Թ դդ.) բավական աշխուժորեն կենցաղավարող այն երկերի շարքին, որոնց նպատակն էր գոհացում տալ իշխանների եւ արքաների տեսական հետաքրքրություններին (Պետրոս Սյունեցի և Վաչագան Աղվանից արքա, Տիրանուն վարդապետ և Ատրներսեհ, Փիլպե Աղվանից արքաներ, Թովմա վարդապետ և Ատոմ Անձևացի): Ակներև է Սահակի փայլուն իմացությունը Աստվածաշնչի, անտիկ իմաստասիրության, հայրախոսական աստվածաբանության (Գրիգոր Աստվածաբան, Եղիշե): Ինչպես մյուս երկերում, այստեղ ևս դրսևորվում է մասնավոր փաստերի հիման վրա աստվածաբանական վերացարկում կատարելու հեղինակի կարողությունը: Հետևելով Հայ եկեղեցու վարդապետությանը՝ Սահակը շեշտում է անձնիշխան կամքի բացարձակ կարևորությունը ադամորդու հոգևոր գործունեության մեջ:

Դ. **«Հարցումն Աշոտայ իշխանին վասն մատաղի եւ պատասխանի Սահակայ հայոց վարդապետի»** (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 426)

Եթե նախորդ միավորը պատկանում է տեսական աստվածաբանությանը, ապա սա առավելապես՝ բարոյագործնական: Հարցուպատասխանիի փաստն ինքնին վկայում է այն անորոշ ըմբռնումների մասին, որոնք դեռ կենցաղավարում էին հայ իրականության մեջ Թ դարում բարեպաշտական այդ սովորույթի շուրջ: Սահակ Մռուտ վարդապետն հաստատում է, որ մատաղն ամենևին էլ վերանորոգումը չէ հին հրեից զոհաբերության ծիսական սովորույթի, քանզի Քրիստոս ինքը դարձավ մեծագույն զոհը, որ պատարագվեց հանուն մարդու փրկության: Մատաղի սովորույթը, որ օրինակարգվել է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, ունի գերազանցապես բարեպաշտական նպատակ: Երկը (կամ նրա մի մասը) պահպանվել է Վարդան Այգեկցու «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ, ուր այն ունի հետևյալ խորագիրը. «Հարցումն Աշոտոյ իշքանին վասն մատաղի: Աստ Սահակ վարդապէտն հայոց»:

Ե. Ըստ մատենագիտական մի ուղեցույցի, Սահակ Մռուտ վարդապետը գրել է Շիրակավանի ժողովի պատմությունը («ԶԶաքարիա Ջագացւոյն ի Շիրակաւան՝ Սահակ եպիսկոպոսն Տայոց, մականուանեալ Մռուտ Վարդան վարդապետն Գանձակեցի ի պատմութեան իւրում» (Հ. Անասյան, Ա, 1959, էջ LXXV (N14))), որը սակայն մեզ չի հասել:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 138: Պողարեան, 1971, էջ 125-127: Քիպարեան, 1994, էջ 368, 375:

ՀԱՄԱՄ ԱՐԵՎԵԼՑԻ

Պատմական փաստերն աներկբայորեն վկայում են այն կարևոր դերակատարության մասին, որ Համամ Հովհաննես Արևելցին ունեցել է Աղվանքի ինչպես քաղաքական, այնպես էլ մշակութային կյանքում: Ապրել և գործել է Թ դարի երկրորդ կեսին՝ Աշոտ Ա Բագրատունի արքայի (+890) և Գևորգ Բ Գառնեցի հայրապետի (877-897) օրոք: Նրա մասին հետևյալ տեղեկություններն է հաղորդում «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկը. «Ապա բարեպաշտն Համամ, որ եւ Աղուանից եղեւ թագաւոր, նոյնպէս զկործանեալ թագաւորութիւն տանս Աղուանից նորոգեաց, որպէս Աշոտ Բագրատունի՝ զՀայոց թագաւորութիւնն. այսք ի միում ժամանակի գործեցան: Եւ նոյն ինքն Համամ սակս առ Աստուած մեծապէս յանցանացն, որ վասն սնոտի այս կենացս զպարտ արեան եղբաւրն ժողովեալ յանձին իւրում մեծագոյն բարեգործութիւնս առ եկեղեցիս եւ առ ամենայն կարաւտեալս եւ չքաւորս առատաշուարթ անսպառ կատարէր, որ եւ զմեծ հայրապետն Հայոց Գէորգ յանաւրէն Տաճկաց կապարանէն բազմաբաշխ գանձիւք տայր արձակել եւ յոգնամեծար զնա արարեալ՝ առողջ առ Հայաստանեայս առաքէր» (Կաղանկատուացի, 1983, էջ 335-336): Այս փաստերից հստակորեն իմանում ենք, որ Համամ Արևելցին վերականգնել է Աղվանից թագավորությունը, ինչպես նույն այդ օրերին Աշոտ Բագրատունին՝ Հայոց թագավորությունը: Ի դեպ, մեկ այլ տեղեկության համաձայն նա է օծել Աշոտ Բագրատունի արքային (885): Մեծ է Համամի բերած նպաստը Գևորգ կաթողիկոսին արաբական գերությունից ազատելու գործում (834): Կենսագրական որոշակի փաստ է պարունակում «Նոյն ինքն Համամ, սակս առ Աստուած մեծապէս յանցանացն, վասն սնոտի այսր կենացս զպարտ արեան եղբաւրն ժողովեաց յանձն իւր…» տեղեկությունը, որի արձագանքն ենք լսում Համամ Արևելցու շարականի հետևյալ տողերում.

> «Արք անաւրէնք կոչեցին զիս արեան մահու
> Գնացի զճանապարհս ծախակողմեան,
> Կատարեցի զչար խորհուրդ նոցա…
> Հրամանաւ Իսմայէլեան բռնաւորին
> Երագեցի հեղուլ զարիւն եղբաւրն…»:

Պետք է խորհել, որ Համամի եղբայրը զոհ է գնացել արաբական բռնատիրության նենգ դավերին, որոնց մեջ իր ակամա մասնակցությունն է ունեցել նաև Համամը: Նա խորապես զղջում է կատարած հանցանքի պատճառով և ապաշխարում: Ինչպես երևում է, այս ծանր հոգեվիճակը ստիպում է Համամին թողնել արքայական գահը (այն զիջելով եղբորը՝ Փիպեին, և որդուն՝ Ատրներսեհին) ու նվիրվել վանական կյանքին, հոգևոր-մշակութային գործունեությանը[1]: Նրա գրչին պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ երկերը.

[1] Համամ արքան Համամ մատենագրից զանազանվում է հետևյալ աշխատություններում. Քիպարյան, 1992, էջ 368, Ճ. աբղ. Անանյան, 2011, Գ, էջ 38-55:

Ա. Մեկնութիւն Առակացն Սողոմոնի (տպ. հետևյալ խրատի մեջ, նաև՝ ՄՀ, Թ, էջ 453-521): Շարադրված է բարոյախորհրդաբանական եղանակով:

Սա Առակաց գրքի վաղագույն մեկնությունն է մեզանում: Համաձայն հայրախոսական ավանդույթի, այստեղ ևս տարաբնույթ երևույթների բացատրության համար կիրառված է բարոյախորհրդաբանական, այլաբանական եղանակը: Ըստ այսմ Առակ. Լ 18-20 տեղիի «երեք է, զորս անհնար է ինձ իմանալ եւ չորրորդն ոչ ճանաչեմ» բառերը բացատրված են հետևյալ կերպ. Արծիվը՝ թռչունների արքան, Հոր Խոսքն է, որ իջավ երկնքից է, Կույսից մարմին առնելով, մարդացավ: Ծովը խորհրդապատկերն է սուրբ կույս Մարիամի, իսկ նավը՝ հայրական Խոսքը, որ առանց հետք թողնելու, մարդեղության տնօրինությամբ, ընթանում է ծովի վրայով (տպ. անդ. էջ 507): Մեկնությունն ունի հստակ արտահայտված քրիստոսակենտրոն բովանդակություն: Իմաստունի և Իմաստության կատարելատիպը Քրիստոսն է: Բացատրելով «Իմաստութիւն շինեաց իւր տուն եւ կանգնեաց սիւնս եաւթն» բառերը (Թ 1)՝ հեղինակը նկատում է. «Արդ, բուռն հարէք զբանէս, որ է «Քրիստոս Աստուծոյ զաւրութիւն եւ Աստուծոյ իմաստութիւն», եւ նորա շինած տուն իմանի երկին եւ երկնից երկին: Համայն եւ աշխարհս բնակչաւք զորս անպատում իմաստութեամբն շինեաց, յորում բնակէ անճառ Սուրբ երրորդութիւն» (էջ 469): Իմաստության ճանաչումը (Ա 1) «ոչ այլ ինչ է, քան թէ բանաւոր էիցս ընդ էին ճշմարտի: «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ զո՞ր իմաստութիւն ասիցէ, այս է՝ զհարուստ եւ զհզոր զաւրութիւն Աստուծոյ, որ է Բանն Աստուած, որ աւրինակաւն Սողոմոնի ի լրման ժամանակաց ծանոյց զինքն մեզ: Եւ ճանաչելն զնա բարի է; Եւ ճանաչելն զիմաստութիւն Աստուծոյ Բանին, որպէս եւ ծանեան զնա երանելի աշակերտքն, եւ քարոզէին զիմաստութիւն նորա արարածոց» (էջ 453):

«Եզէն զզենլիս իւր եւ խառնեաց ի խառնարանս զգինի իւր» (Թ 2) տեղիի մեկնաբանության մեջ Համամը շեշտում է Տիրոջ քավչարար զոհաբերության խորհուրդը, ինչը «տնաւէնութիւն Բանին է իմանալ, յորժամ «Բանն մարմին եղեւ եւ բնակեցաւ ի մեզ»…: Իսկ եթէ՝ «խառնեաց ի խառնելիս զգինի իւր» այս իմանի աշխարհակեցոյց մահն Քրիստոսի, եւ յեղումն անապական արեանն զենուն որպէս գառն անարատ՝ բառնալով զմեղս աշխարհի» (էջ 469):

«Յառաջ քան զհաւիտեանս հաստատեաց զիս» (Ը 22) բառերի բացատրության մեջ, անշուշտ, ի մտի ունենալով հայրախոսական հարուստ ավանդույթը, որ կյանքի էր կոչվել տվյալ համարի բյուրածալ մեկնաբանությամբ (ս. Աթանաս Ալեքսանդրացի, ս. Գրիգոր Աստվածաբան. Տե՛ս Քյոսեյան, 2007, էջ 41-42, 110),Համամը տալիս է հետևյալ մեկնաբանությունը. Նա նկատում է, որ Սողոմոնի այդ խոսքը ցույց է տալիս Բանի «յառաջ քան զլինելն աշխարհի: Լսելով իմա մի վայրապար, որպէս արիանոսքն վասն Բանին ախտանային: Յառաջ քան զլինելն աշխարհի զմարդանալոյն խնամս էած զմտաւ, եւ աստի ի յետին ժամանակս՝ ըստ զիջանելոյն: Զնոյն երկրորդէր ի լրումն լսողացն: Հայր, ասէ, տուր ինձ, ասէ, զփառսն, զոր ունէի յառաջ քան զլինելն աշխարհի: Արդ, անսկիզբն է բանն եւ զկնի ժամանակաց եղեւ մարդ՝ սակս մարդկան փրկութեան» (էջ 468 [325-330]): Ըստ այսմ, հերքելով Բան=Որդու Հորից ժամանակի ընթացքում ծնված կամ արարված լինելու

վերաբերյալ արիոսյան հերձվածի շեղ մեկնաբանությունը՝ Համամը երկակի իմաստ է տեսնում սուրբգրային այդ տեղիի մեջ. Նախ. Բանի նախահավիտենական ծնունդը Հորից և երկրորդ՝ ժամանակի ընթացքում, «ըստ զիջանելոյն», ծնունդը՝ մարմնացումն ու մարդեղացումը, այն է՝ տնօրինությունը «սակս մարդկան փրկութեան»:

Բ. Մեկնութիւն Յովբայ «Ո՞վ է դա»-ի. (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 522-533). Հայտնի է մեկնության 2 տարբերակ: Այս մեկնությունը շարադրելիս Համամը, ինչպես երևում է, աչքի առջև ունեցել է Եղիշեին վերագրված «Այլաբանութեամբ եկեղեցւոյն» միավորը: Այդ են ցույց տալիս հետևյալ զուգադիր հատվածները.

Եղիշե	Համամ
«Իբրեւ զջուր ծորեալ». զանկեալսն յերկնից նշանակէ ասէ ՄՀ, Զ, էջ 1009 (8)	«Իբրեւ զջուր ծորեալ իջանէ». Զան-կանելն նոցա յերկնից
«Բազմաստեղքն եւաթն եւ». զեւաթնարփի շնորհս Հոգւոյն ասէ կամ զաւուրս արարչութեան եւ կամ զաւրն եաւթներորդ. էջ 1009 (9)	«Խելամո՞ւտ իցես բազմաստեղացն». զառաքեալսն եւ զեւաթնարփի շնորհս Հոգ-ւոյն Սրբոյ ի նախահարսն, կամ ի մար-գարէսն, կամ զաւրն Է (եւթն)երորդ:
«Պատրուակէ Հայկին». Զտնտեսու-թիւն Տեառն ասէ. էջ 1009 (10)	«Պատրուակ Հայկինն». Զտնաւրէնու-թիւն Տեառն:
«Մազարովթ». զիրեշտակապետն Գաբրիէլ նշանակէ: էջ 1009 (11)	«Զմազարովթն ի ժամանակի». զԳաբ-րիէլ նշանակէ:
«Որս առիւծուց». զառաքեալսն ասէ: էջ 1009 (16)	«Որսայցես առուծուց». զառաքեալսն ասէ:
«Դիտէ զլերինս». զսուրբսն Աստուծոյ ասէ:	«Դիտէ զլերինս արաւտի». զսրբոյ, զկրաւնաւորաց… :

Երկն ընդգրկում է ԼԸ 2 – ԼԹ 30 հատվածի բացատրությունը, որ կարևոր տեղ է զբաղեցրել հայրախոսական ավանդույթի մեջ: Մասնավորաբար ԼԸ գլուխն ընկալվել և համապատասխանաբար բացատրվել է որպես աներևույթ Աստծո հայտնությունը (Թեոֆանիա) Հոբին (Կիւրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն…, Կ. Պոլիս, 1727, էջ 156, տե՛ս Շ. աբղ. Անանյան, 2009, էջ 51): Հոբի գրքի տվյալ գլուխն իբրև ծիսական գործառույթի բաղադրիչ մաս է կազմել Մեծ պահքի սուրբգրային ընթերցումների: Այսպես, Հոբ ԼԸ 2– Խ 5 հատվածը կիրառվել է իբրև Քառասնորդաց պահքի 17-րդ օրվա իններորդ ընթերցում, իսկ Հոբ ԼԸ 2-28-ը՝ Զատկի ճրագալույցի յոթերորդ ընթերցում (տե՛ս Ճաշոց, 1872, էջ 255-56): Հատվածիս այսօրինակ կարևորումն ու մեկնաբանությունը մեծապես պայմանավորված էր եկեղեցու հայրերի և վարդապետների՝ Աստծո անսահմանության և մարդու սահմանավոր լինելու վերաբերյալ մտածումներով (Տերտուղիանոս, «Ընդդէմ Պրաքսեասի», ԺԶ 6, Կղեմես Հռոմեացի, «Թուղթ առ Կորնթացի» Ի 6, Թեոփիլոս Անտիոքացի, «Առ Ավտոլիկոս»,

է)։ Հոբի խնդրո առարկա տեղին բացատրվել է նաև Եփրեմ Ասորու, Հեսիքիոս Երուսաղեմացու, Ստեփանոս Սյունեցու համաբնույթ մեկնություններում, ինչպես նաև՝ Գրիգորիս Արշարունու «Մեկնութիւն ընթերցուածոց» երկում։

Հոբ ԼԸ 1 – ԼԹ 30 մեկնությունը Համամ Արևելցին շարադրել է իր թիկունքում ունենալով մեկնաբանական այս հարուստ ավանդույթը; Համամյան մեկնությունը ոչ այլ բան է, քան լուծմունք, որ աչքի է ընկնում բացատրության համառոտությամբ և այլաբանությամբ։ Ի տարբերություն նախընթաց մեկնությունների, որոնցում Հոբը ներկայացվում է իբրև չարի դեմ գուպարող ճգնավոր կամ նահատակ, Համամի մեկնության մեջ Հոբը անձնավորումն է Ադամի, սատանայի և, առհասարակ, մարդկության, ովքեր, հակառակ աստվածանալու ձգտումի, չհասկաղցան Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը։ Մասնավորաբար Հոբի ԼԸ 8, 11, 12, 16, 17, 19, 23-27, 31-32, 34, ԼԹ 1, 9, 15-16, 18 տեղիների մեկնություններում գերիշխողը Քրիստոսի տնօրինության երկու կարևորագույն հանգրվանների՝ մարդեղության և հարության խորհրդի բացատրությունն է։

Գ. «Մեկնութիւն Քերականին» (տպ. աշխտ. Ն. Ադոնցի, ՄՀ, Թ, էջ 534-553). Բնագիրը մեզ լրիվ չի հասել։ Ընդարձակ վկայաքաղումներով այն օգտագործել է Հովհաննես Երզնկացին իր Քերականության մեջ, որի հիման վրա էլ Ն. Ադոնցը կազմել է Համամի մեկնության պակասավոր բնագիրը։

Սրան համաբնույթ «Ի մեկնութենէ Քերականի» երկը, որ հայտնաբերել և հրատարակել է Ա. Մնացականյանը (1966, էջ 136, նաև՝ ՄՀ, Թ, էջ 553)։ Այստեղ ևս առկա է երևույթների բացատրության այլաբանական եղանակը. Սա երևում է հայոց այբուբենի հերթական տառով ավարտվող բառերի ընտրության և տառի խորհրդական մեկնաբանության մեջ։ Այսպես, «Մանուէլ դատն է վերական Աստուծոյ տիպ կոչման» (անդ, էջ 536). Ինչը նշանակում է, թե Մանուել անունն իր վերջին ղ տառով ադամորդիներին հարաբերում է Աստծո զորությանը կամ ուղենշում դրա ստույգ հեռանկարը (տիպ կոչման)։ «Կենձ ճեն է ճահաւոր եւ ընդդէմ ախտի եւ սատանայի» ըստ այսմ ճեն տառը պատշաճ ընդդիմակայումն է բարոյական ախտերի և չարիքի։ «Ամպ պէն է պայծառ ելք Հոգւոյն ի վերուստ». երկակի ակնարկով հեղինակը փորձում է աստվածաբանական մեկնությունը տալ երևույթի, նախ Ս. Հոգին իջնում է (Հոգեգալուստ) «ի վերուստ»՝ ամպից և երկրորդ, «պ»-ի խորհրդաբանությամբ, այդ «էջք»-ը «պայծառ» է։

Քերականական իրողություններն աստվածաբանականացնելու այս միտումը առկա է նաև «Յաղագս բայի» գլխում։ Բայի անցյալ ժամանակը սահմանելու նպատակով Համամն արձանագրում է չորս տարբեր եղանակներ. Հարաձգական, հարակա, գերակատար և անորիշ (անդ, էջ 533-540)։ Քերականական «այս հասկացությունները մեկնաբանում է իբրև աստվածաշնչական հարացույցներ։ Ըստ այսմ, «հարաձգականը» համապատասխանում է Ադամից մինչև Աբրահամ ընկած ժամանակահատվածին, «հարական» Մովսեսի և մյուս մարգարեների ապրած ժամանակաշրջանն է (այսինքն՝ օրենքի), «գերակատարը»՝ ներկան՝ հայտնված Քրիստոսի ծննդյամբ և վեց դարերի վրա տարածվող, իսկ «անորիշը» խորհրդանշում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստը՝ իբրև վախճանաբանական հարացույց» (Շ. աբղ. Անանյան, 2009, էջ 55-56)։

Դ. Համամի Գրչին է պատկանում «Հայր երկնաւոր, անկանիմ առաջի անոխակալ քո Գթութեանդ…» սկսվածքով մի շարական, որը դրսևորում է հեղինակի բանաստեղծելու անուրանալի ձիրքը: Հինգ տներից բաղկացած այս շարականի ծայրակապը կազմում է հեղինակի անունը: Իբրև պարականոն շարական՝ այն հրատ. Սահակ վրդ. Ամատունին (1911, էջ 163-164):

Ե. Աստվածաբանի, քերականագետի, բանաստեղծի կարողությունից բացի Համամն օժտված էր նաև երաժշտատեսական գիտելիքով: Այդ է վկայում «Յաղագս մեկնութեան ալէլուեայ ասելոյն» խորագրով մի երկ, ուր կարդում ենք. «Պարտ է գիտել ուսումնասիրաց եւ բանայսիրաց անձանց, զի Ը (8) կանոն սաղմոս աստուածահաւր մարգարէին Դաւթի, եւ ամէն կանոն Է (7) գոբղա է եւ զետին գոբղայք ի մարգարէիցն առեալ մեծ վարժապետն հայոց Համամ Յովհաննէս … ետ ասել ի վերջ տան սաղմոսացն «Փառք բարութեան քո Տէր» եւ զայն ամենայն՝ ըստ պատշաճի տաւնին, որ ունի խորհուրդ զութերորդ հանդերձեալ աւուրն, եւ պարտ է ամենայն կարգաւորաց եկեղեցւոյ կրկին ալէլու ասել ի մին տուն սաղմոսին, եւ դիտաւորութիւն սաղմոսացն, որ ասէ զառաջինն ալէլուիայ, որ թարգմանի աւրհնութիւն ի բարձունս եւ միւս ընկերն ասէ ալէլուիայ, որ ասի «Փա~ռք քեզ Աստուած…»(Մնացականյան Ա., 1966, էջ 200): Այս տեղեկությունն հաստատորեն վկայում է, որ Համամ Արևելցին իր կարևորագույն մասնակցությունն է բերել Աղվանից (եւ ոչ միայն Աղուանից) եկեղեցու երաժշտածիսական կազմակերպման գործին: Նա մասնավոր նկատառումով յուրաքանչյուր կանոնի վերջին գոբղան ճոխացրել է մարգարեական ընթերցումներով և սաղմոսաց վերջին տունը շեշտված մեղեդայնությամբ եզրափակել տվյալ տոնին պատշաճող խոսքով, ինչպես օրինակ՝ «Փառք յարութեան քո Տէր»: Այս հիմամբ կարելի է ենթադրել, որ նա շարադրել է երաժշտատեսական մի աշխատություն, ուր տվել է համապատասխան բացատրություն:

Զ. Թյուրիմացաբար Համամին է վերագրված է «Բան լուծմանց բանից Դիոնիսի» երկը (ՄՄ, ձեռ. 6362, թ. 1ա-45բ, Պողարյան, 1971, էջ 128-129, նաև՝ Ա. Մնացականյան, 1966, էջ 193-194): Այստեղ առկա որոշ տվյալներ ենթադրել են տալիս, որ այս երկը շարադրվել է Կիլիկիայում, ԺԲ դարի վերջին քառորդին կամ ԺԳ դարասկզբին (Մնացականյան Ա., 1966, էջ 193-194, La Porta S., 2008, CSCO. vol. 625, p. 5-9):

Է. Կորած են համարվում Համամի անունով տարբեր աղբյուրներում հիշված «Մեկնութիւն Սաղմոսաց», «Մեկնութիւն Ամբիծք (ՃԺԸ) սաղմոսին» երկերը, ինչպէս նաև՝ պատմագրական մի աշխատություն:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 138: Պողարեան, 1971, էջ 128-130: Քիպարեան, 1994, էջ 368:

ԶԱՔԱՐԻԱ ՁԱԳԵՑԻ

Ելնելով այն փաստից, որ Զաքարիան կաթողիկոս է ընտրվել 855 թ. և պաշտոնավարել 22 տարի (մինչև իր մահը՝ 877 թ.) հարկ է ենթադրել, որ նա ծնված պետք է լինի Թ դարասկզբին: Զաքարիայի անվամբ հայտնի ճառերը ցույց են տալիս, որ դրանց հեղինակը ստացել է խոր, համակողմանի կրթություն: «Արդարեւ, այս ճառերուն մէջ, նկատում է Հ. Պ. Անանյանը, ան կը յայտնուի ծանօթ աստեղագիտական, պատմական եւ գրական այլ գիտութիւններու: Կարելի է նոյնիսկ ծանօթ ըլլայ յունարէն լեզուի, քանի որ իր ճառերուն մէջ Յովհան Նիկիոյ եպիսկոպոսին յունարէն գրածներէն օգտուած ըլլալը կերեւնայ» (Զաքարիա կաթող. Ձագեցի, 1995, էջ Թ): Բացառված չէ, որ Զաքարիան իր ուսումը ստացել է այն ժամանակ հռչակված Դվինի կաթողիկոսական վարդապետարանում: Արաբ ոստիկան Բուղայի կողմից կալանավորված հայ իշխաններին փրկելու ակնկալությամբ Բաղդադ մեկնող Սմբատ Ապաբլաս Բագրատունի սպարապետի թելադրանքով Երազգավորսում հավաքված եպիսկոպոսաց ժողովը Զաքարիային ընտրում է կաթողիկոս: Ստեփանոս Ասողիկի տեղեկությունն այն մասին, թէ «սա յառաջ քան զհայրապետութիւնն ոչ ինչ աստիճան ընկալեալ երիցութեան կամ սարկաւագութեան, այլ անարատ կեանս կեցեալ, ի միում աւուր բոլոր աստիճանացն եհաս պատուոյ» (Ասողիկ, 1885, էջ 103) հստակորեն ասում է, որ Զաքարիան հայրապետական աթոռ բարձրացավ լինելով աշխարհական կամ թերևս պարզ մի վանական: Ժողովրդին վիճակված ամենադժվարին իրավիճակներում դրսևորվում է Զաքարիայի՝ հովվապետին այնքան անհրաժեշտ առաքինութիւններից մեկը՝ ժողովրդի կողքին կանգնելու, հոգևոր խոսքով նրան սատար լինելու պատրաստակամությունը: Զաքարիա կաթողիկոսի՝ իր հոտի նկատմամբ ունեցած իրապես հայրական կարեկցանքը արտահայտվում է Դվինի ավերիչ երկրաշարժի ժամանակ: Այս մասին վկայում է Հովհաննես Դրասխանակերտցին. «Սուրբ հայրապետն Զաքարիա ուժգին աղաւթիւք եւ պաղատանաւք, մշտնջենամռունչ եւ աղերսալի աղաւթս մատուցանէր առ Աստուած բարեգութն եւ երկնային ազդեցութեամբ ի բաց բառնայր զաստուածասաստ բարկութիւնն, անվնաս զեկեղեցին Քրիստոսի պահեալ ի բազմաբեր ցասմանէ վտանգին» (Դրասխանակերտցի, 1912, էջ 74-75): Այս նույն հոգածությամբ էր պայմանավորուած այն զգուշավոր, լայնախոհ վերաբերմունքը, որ Զաքարիան որդեգրել էր Հույն եկեղեցու հետ ունենալիք դավանաբանական հարաբերությունների մեջ: Փոտ պատրիարքին հղած իր թղթերում (որոնք ցավոք մեզ չեն հասել) Զաքարիան ոչ միայն ժխտում է նրա այն մեղադրանքը, թե հայերը Եվտիքեսի ու Հակոբ Ծանծաղոսի հերձվածի հետևորդն են, այլև վավերացնում, թե մենք Գրիգոր Լուսավորչի աշակերտ ենք: Ըստ որում Զաքարիայի երկրորդ թղթում այն միտքն է հայտնվում, թե քաղկեդոնյան ուսմունքը համերաշխ է նեստորականությանը: Փոտը հերքում է հայ եկեղեցու ընդհանրական դարձած այս տեսակետը: Այդ է վկայում ի պատասխան Քաղկեդոնի «ուղղափառութիւնը» հաստատող Փոտ պատրիարքի տվյալ թղթի Երազգավորսում կամ Շիրակավանում (862 թ.) Զաքարիայի գումարած եկեղեցաժողովը, ուր առ ի գիտություն ընթեցվում են Երրորդաբանությանն ու Քրիստոսաբանությանը վերաբերող վարդապետական կանոններ, որոնք երկուստեք հռչակում են խղճի ազատություն դավանական ընկալումների մեջ: Շրջահայաց դիվանագիտության այն ոգին, որով առաջնորդվում էր Զաքարիան,

նպաստավոր վիճակ ստեղծեց հայ-հույն միջեկեղեցական հարաբերությունների կարգավորման համար, որոնք, սակայն, Զաքարիա Ձագեցու մահից հետո պետք է դադարեին:

Հակառակ բազմազբաղ վարչական գործունեության Զաքարիան գրել է ճառեր, որոնք փայլում են հռետորական շուքով, աստվածաբանական ուշագրավ դիտումներով: Մեզ են ավանդվել 15 ճառական միավորներ, որոնց գերակշիռ մասն ունի մեկնաբանական ուղղուածություն, ինչը հատուկ էր մասնավորաբար վաղ շրջանի ճառերին: Հետևելով ս. Գրիգոր Նազիանզացու (Աստվածաբան) քրիստոսաբանական վարդապետությանը («Ով նոր խառնումն, ո՛վ սքանչելի խառնուածոյս» («Ի Յայտնութիւն Տեառն», ՄՄ, ձեռ. 948, թ. 183բ)) և արտահայտելով Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը՝ Զաքարիա Ձագեցին Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնության միությունն անվանում է «խառնումն» (հուն. krasis): Իբրև հայ եկեղեցու կողմից ընդունված և հաստատագրված կայուն եզր՝ Զաքարիան այն կիրառում է՝ բնորոշելու համար բնությունների միության կերպը. «...ծնանի յայրին Աստուած եւ մարդ գոլով: Նորաձեւ հրաշափառ խառնին բնութիւնքն, քանզի աննիւթ եւ անմարմին բնութիւն Բանին միանայ ընդ նիւթական բնութիւնս հողեղէն՝ վասն փրկութեան մերոյ, զի զմերս զգենու զկերպարան եւ զանխառնելիսն խառնէ վերստին»:

Իբրև ազգային եկեղեցու դավանական անձեռնմխելիությամբ մտահոգ հեղինակ՝ Զաքարիա կաթողիկոսը լավագույնս օգտագործում է անցյալի աստվածաբանական մտքի կարևորագույն ձեռքբերումները: Այսպես, ճառերը շարադրելիս հեղինակն իր աչքի առջև ունեցել է ոչ միայն ս. Գրիգոր Աստվածաբանի «Յայտնութեան», այլև «Ի Մկրտութիւնն» ճառը: Այս մասին է վկայում հետևյալ զուգադրումը.

ԳՐԻԳՈՐ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆ	ԶԱՔԱՐԻԱ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ
Երիս ծնունդս գիտէ մեզ բանս, որ ի մարմնոցն եւ ի մկրտութենէ եւ ի յարութենէ: Եւ յայսցանէ մին գիշերային է եւ աղախին եւ ախտաւոր...» (ՄՄ, ձեռ. 946, թ. 26ա):	Քանզի երիս ծնունդս գիտեմ եւս. առաջին՝ բանն, որ ի մարմնոյն է եւ գիշերային կոչին եւ ախտաբեր եւ ընդ ծառայութեամբ ընթադրեալ, եւ երկրորդ՝ ջրով եւ հոգւով որդիագործեալ շնորհաւք Տուողին: Եւ երրորդն՝ սոսկալի եւ հրաշափառ, որ զոչ երեւեալն յական թաւթափելոյ յերեւոյթ վերածեալ՝ ի մի վայր գումարէ եւ Ստեղծողին հուպ կացուցանէ յատենին...» («Ի Մեծի Համբարձման Տեառն»):

Աստվածային և մարդկային բնությունների միավորման խորհուրդը առավել հստակ մեկնաբանելու նպատակով Զաքարիան «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառում գրում է. «Զոր աւրինակ երկաթ եւ հուր խառնեալ՝ շանթ ասի եւ ծիրանի, եւ աստ խառնեալ՝ մին տեսակ ասի յերկուց բնութեանց. այսպէս նորահրաշ եւ նորաձեւ եղեն բնութիւնք աստուածային եւ մարդկային խառնեալ անշփոթաբար ի միմեանս ի մի անձն եւ ի մի դէմ...»: Կրակի և երկաթի հարաբերության օրինակը, որ պետք է լայնորեն կիրարկվեր հայ դավանաբանական մատենագրության մեջ (Տե՛ս «Գանձասար», Բ, էջ 218 ծնթ., 66ա-66բ:), հեղինակը քաղել է ս. Բարսեղ Կեսարացու «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառից, ուր կարդում ենք. «Եւ զինչ աւրինակ ի մարմնում Աստուածութիւն, որպէս հուր երկաթում... ոչ փո-

խատրեաց ի նա զիւր տկարութիւնն» (ՀԱ, 968, էջ 422, տ. 44-61): «Ի Մեծի Համբարձման» ճառում խոսելով Տիրոջ Համբարձման ժամանակ երկնաբնակ «բանաւոր» էակների ուրախության, օրհնաբանական երգերի մասին՝ Զաքարիան ներկայացնում է նրանց ինը դասերը. միտք, որ անտարակույս գալիս է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանյայապետութեանց» երկից: Թվում է, ինը դասերի մասնահատուկ հիշատակումն ուներ իր պատճառը: Ինչպես երևում է, այն աստվածաբանական պատասխանն էր հունական կողմի հայերին ուղղված այն մեղադրանքի, թե հայոց եկեղեցին չի ճանաչում և չունի նվիրապետական իննաստիճան համակարգ: Զաքարիա Ձագեցու քրիստոսաբանությունը, որ հարազատ արտահայտությունն է հայ եկեղեցու վարդապետության, հիմնված է ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանական դրության վրա: Այս դրսևորվում է ոչ միայն քրիստոսաբանական ընդհանուր համակարգի մեջ, այլև (առանց հեղինակի անվան հիշատակման) նրա երկերից քաղված բառացի վկայաբերմամբ: Այսպես, «<u>Քրիստոս երկուց բնութեանց միացեալ՝</u> յանմարմին Աստուածութենէն եւ ի մարդկային մարմնոյն» («Ի սուրբ Կաթուղիկէ Եկեղեցի»). արտահայտության ընդգծված բառերը ս. Կյուրեղի, ինչպես նաև կապադովկյան հայրերի («Յերկուց բնութեանց մի») քրիստոսաբանական բանաձևումի բառացի պիտառնումն են:

Զաքարիա կաթողիկոսը քաջատեղյակ է եկեղեցական ավանդությանը: Նրա ճառերում առկա են տեղեկություններ, որոնք ճառագիր հեղինակը քաղել է հնավանդ պատմություններից ու պարականոն գրույցներից: Այսպես, «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառում ասում է, որ Բեթղեհեմի քարայրը, ուր ծնվեց Հիսուս, էր «շիրիմ նախամաւր Եւայի», իսկ «Ի Մեծի ուրբաթին» ճառում՝ հաստատելով արձանագրում, որ Գողգոթան, ուր խաչվեց Տերը, «է շիրիմ առաջնաստեղծ մարդոյն, զոր յաւուրս ջրհեղեղին առեալ Նոյ ի տապանն, եւ ի զիջանել ջրոյն՝ զԱդամայն պահեաց ի Գողգոթա եւ Եւային՝ ի Բեթղեհէմ…»: Ամենայն հավանականությամբ այս ավանդությունը հեղինակը քաղել է ս. Եպիփան Կիպրացու ճառերից, որոնք հայերեն են թարգմանվել Ե դարում: Աստվածաշնչի պարականոն գրույցներից է քաղված Աստվածածնի ծնողների՝ Հովակիմի և Աննայի պատմությունը, որ մի տարբերակն է «Մեծի աստուածյայտնութեան ճրագալոյցին Յիվակիմայ եւ Աննայի ծնողացն Մարիամոյ Աստուածածնի» կամ «Յաղագս ծննդեան ամենասրբուհւոյ Աստուածածնին եւ ամէնաւրհնեալ կուսին Մարիամու ի ծնողաց իւրոյ ի Յովակիմայ եւ յԱննայէ ի պատմութեանց գրող սրբոյն Յակոբայ եղբաւր Տեառն» պարականոնում առկա զրույցի (տե՛ս Թանգարան, 1898, էջ 1-6): Տիրամոր կյանքի հետ կապված պատմությունները ևս հեղինակը բերում է պարականոն զրույցներից: Ինչպես ցույց է տալիս հ. Բարսեղ Սարգիսյանը, Զաքարիան իր «Ի Մեծի աւուր շաբաթուն…» ճառը շարադրելիս աչքի առջև է ունեցել Նիկոդեմոսի անվավեր ավետարանը: Առհասարակ Զաքարիայի օգտագործած աղբյուրները պարունակում են ուշագրավ մանրամասներ, որոնք հաճախ յուրովի լրացնում են պարականոններից արդեն հայտնի պատումները: Ըստ հ. Պ. Անանյանի, Զաքարիան իր ձեռքի տակ ունեցել է նաև Անանուն ժամանակագրությունը: Հուլիոս Գայիոսի վերաբերյալ տեղեկությունները նա քաղել է այդ երկից: Տեղին պատշաճ նկատելով՝ Զաքարիան վկայություններ է բերում հայ Եկեղեցու շարականներից՝ ինչպես բառացի, այնպես էլ իմաստային զուգորդումներով (Զաքարիա կաթողիկոս, էջ ԻԲ):

Զաքարիայի ճառերը մեծապես օգտակար են հայ եկեղեցու մարիամաբանության ուսումնասիրման համար: Հետևելով ս. Իրինեոսի ուղենշած գծին՝ հեղինակը խիստ բարձր

առաքելություն է տեսնում Մարիամ Աստվածածնի ընթացքի մեջ, որ ինքնին մերժումն ու սրբագրումն է նախամայր Եվայի սխալ ընթացքի: Ուստի խոսքն ուղղելով Աստվածածնին՝ ճառագիր հեղինակը նկատում է. «Քեւ վերականգնեալ ազատեցաւ նախամայրն ի վտանգաւոր եւ ի տխրական տարաժանելի երկացն, քանզի զանմահարար պտուղն յորովայնի քում կրեցեր, եւ կթեալ զեղաւ ի հեթանոսս ողկոյզն կենաց եւ քաղցրացոյց զդառնութիւն կերակրոյն» (ՄՀ, Թ, էջ 346-347 [111]): Ըստ այսմ փրկագործական դեր է վերապահված Մարիամ Աստվածածնին, որովհետև նա դարձավ «Հարսնարան մարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ, որ եկն ի բառնալ զմեղս աշխարհի» (էջ 348 [128]): Այս ի մտի ունենալով էլ «փրկեալ եւ ազատեալ հարսնացեալ սուրբ եկեղեցի Քրիստոսի» բացականչում է. «Ուրախացիր անարատ Աստուածածին, քանզի Տէրն տերաց եւ Աստուածն աստուածոց ընդ քեզ, եւ ի քէն առանց սերման ծնաւ Աստուած եւ մարդ գոլով՝ կենագործաւղ ազգի մարդկան» (էջ 346 [107]) «քեւ ազատեցաւ այսաւր նախագոյակն Ադամ ի յառաջինս, քանզի երկրորդ Ադամ ի Քէն Տէր երկնից եկեալ, եւ բացափայեալ նորոգին ազգ մարդկան» (846 [110]), «ի ձեռն Աստուածածնին մահ մեռաւ եւ դժոխք կործանեցան...» (850 [15]): Տիրամայրը նաև անձնավորումն է եկեղեցու խորհրդի, որովհետև նա անհամեմատ բարձր է Մովսեսի բարձրացրած խորանից, որ բարեզարդել էր Բեսելիելը. մինչդեռ «զքեզ զարդարեալ պաճուճեաց Հոգին Սուրբ ի մէջ Կաթուղիկէ սուրբ եկեղեցւոյ» (էջ 347 [118-119]):

Տիրամորը տրված բնորոշումները արտահայտությունն են մեկնաբանական այն ավանդույթի, որ մարիամաբանական միտքը հաստատագրել էր արդեն Պետրոս Սյունեցու Աստվածածնի ներբողում. ինչպես Պետրոսի, այնպես էլ Զաքարիայի երկերում Մարիամը հատկորոշվում է սուրբգրային ոգեկանությամբ օծուն նույն որակումներով, այսպիսիք են. «Մորենի սխրալի» (Պետ.) = «Անկեզ մորենի» (Զաք.), «Գաւազան ծաղկեալ»(Պետ.) = «ծաղկաբար գաւազան» (Զաք.), «Սափոր ոսկի» (Պետ.) = «Սափոր ոսկի» (Զաք.), «Լեառն սուրբ»(Պետր.) = «Լեառն աւգնական, որ վէմն առանց ձեռքն հատաւ» (Զաք.), «Ամպ թեթեւ» (Պետ.) = «Թեթեւ ամպ, յորում նստեալ Բանն Աստուած...» (Զաք.), «Տապանակ շարժուն» (Պետ.) = «Տապանակ ուխտի» (Զաք.):

Զաքարիա Ձագեցու ճառերի վայելած հեղինակության, վարդապետական արժանիքի մասին է վկայում այն փաստը, որ դրանցից շատերի զանազան հատվածները վկայաքաղվելով զետեղվել են խմբագիր մեկնություններում: Այսպես ԺԲ դարի հեղինակ Սարգիս Կունդի Ղուկասու և Հովհաննու Ավետարանների խմբագիր մեկնություններում «Զաք» համառոտագրությամբ բերված են տարբեր հատվածներ Զաքարիայի ճառերից[12]:

Գրականություն

Զաքարիա Ձագեցի, Ճառք (հ. Պ. Անանյանի ներածութ.), էջ Է-ԻԷ: Զամինյան, 1914, էջ 137: Զարբհանալյան, 1897, էջ 500-503: Պողարեան, 1971, էջ 122-124: Քիպարեան, 1994, էջ 325, 330:

---

[12] Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2609, թ. 296աբ, 314ա (տպ. Սարգիս Կունդ, Մեկնութիւն Ղուկասու Աւետարանի, աշխատ. Եզնիկ եպս. Պետրոսեան, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 596, 597, 629, որոնք համապատասխանում են Զաքարիայի ճառերի՝ հ. Պ. Անանյանի հրատ., 371, 372, 395-396 էջերին), Մեկնութիւն Յովհաննու, ՄՄ ձեռ. 4006, թ. 83բ-84ա, 87 աբ, 88աբ, 93ա, 94ա, 95ա, 97ա, 98բ, 100բ, 103բ, 104աբ, 106ա:

ՎԱՀԱՆ (ՀՈՎՀԱՆ) ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԻԿԻՈ

Ի պատասխան դավանական միության խնդրով մտահոգ Փոտ պատրիարքի՝ Զաքարիա Ձագեցի կաթողիկոսին հղած թղթի, 862 թ. Շիրակավանում (Երազգավորս) բազմաթիվ եպիսկոպոսների ներկայությամբ գումարվում է ժողով: «Վասն հաւատոյ միաբանութեան» տեղի ունեցած այդ ժողովում ընթերցվում է Փոտի թուղթը: Սրան հաջորդում են Փոտի ներկայացուցիչ Նիկիայի Վահան (Հովհան) եպիսկոպոսի ճառը և ԺԵ նզովները կամ կանոնները, որոնք բոլորն էլ բացառապես դավանական են: Փոտի նամակի հիշատակարանը կանոններից առաջ զետեղում է Վահան եպիսկոպոսի այդ ժողովում խոսած ճառը: Այն շարադրված է երկուստեք ընդունելի դավանական սկզբունքների բծախնդիր հաշվառումով: Խուսափելու համար կրքերի հնարավոր բորբոքումից ճառում չի հիշատակվում Քաղկեդոնի ժողովը, սակայն քանիցս օրինակներով բացատրվում է Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների միության պարագան: Ինչպես նկատում է Հ. Պ. Անանյանը, հիշեալ ԺԵ կանոնները ձեռագրերում թյուրիմացաբար խառնվել են Վահան եպիսկոպոսի ճառին. մինչդեռ պատշաճ էր, որ դրանք զետեղված լինեին ճառի վերջում իբրև ժողովի եզրափակում, և ավարտվեին մասնակից եպիսկոպոսների ստորագրությամբ (Հ. **Անանեան**, 1992, էջ 42): Ճառը և կանոնները շարադրված են դավանական ճշմարտությունների, եկեղեցաքաղաքական իրավիճակի գրեթե բոլոր կողմերի իրատես գնահատումով, փոխադարձորեն ընկալելի լայնահայաց համերաշխության ոգով: Կանոնները (մասնավորաբար՝ ԺԳ, ԺԴ) կազմված են հանդուրժողության, խղճի ազատության սկզբունքով, որն արգելում և բացառում է Քաղկեդոնի ժողովն ընդունողների և չընդունողների փոխադարձ նզովքները: Վահան եպիսկոպոսի ճառը և Շիրակավանի ժողովի հայրերի մասնակցությամբ ընդունված կանոնները (հատկապես՝ ԺԲ, ԺԴ) շարադրված են Փոտի թղթի ակներև ազդեցությամբ (Տե՛ս ՀԱ, 1968, էջ 81-82, տ. 265-266): Բայց նույնքան ակներև է և այն, որ, ի սեր փոխադարձ հարգանքի ու եկեղեցական տնօրինության, ժողովի հայ մասնակիցները խուսափում են կիրառել «Մի բնութիւն» բանաձևը, իսկ հունական կողմն էլ՝ երկու կամքերի ու երկու ներգործությունների վերաբերյալ միտքը, որը պարզորոշ կերպով արտահայտված է Փոտի թղթում (ՀԱ, 1968, էջ 143-144, տ. 880-892): Վահան եպիսկոպոսի ճառում (ինչպես նաև համատեղ կանոններում) բերված հայրախոսական վկայությունները (Ս. Գրիգորի վարդապետություն, Դավիթ Անհաղթ, Գրիգոր Աստվածաբան, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի) գրեթե ճշտորեն համապատասխանում են դրանց հայերեն սկզբնաղբյուրին և թարգմանություններին: Սա ինքնին նշանակում է, որ ճառը և կանոնները ամենայն հավանականությամբ շարադրված են հայերեն: Ըստ այսմ էլ պետք է ենթադրել, որ ճառի հեղինակ Վահան (Հովհան) եպիսկոպոսը Փոտ պատրիարքի հետ մերձավոր հարաբերությունների մեջ գտնվող, նրա վստահությանն արժանացած հունադավան հայ է: Նրա անունով հայտնի է նաև հետևյալ միաւորը. «Թուղթ սրբազան արքեպիսկոպոսին Նիկիոյ՝ իմաստնոյն Յովհաննու առ երանելին կաթողիկոսն Հայոց Զաքարիա վասն տաւնի Ծննդեան եւ Յայտնութեան

Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ» (ՄՄ, ձեռ. 500, թ. 327բ-334ա, Վիեննա, ձեռ. 723, թ. 264բ-268բ)[1]: Երկի հիշատակարանից իմանում ենք, որ «ի թուականիս ՈԾԲ (1203) թարգմանեցաւ սա ի յունականէն ի մերս ի ձեռն նուաստ սպասաւորաց բանի Գրիգորի եւ Բարսլի ի քաղաքին կոչեցեալ Սիս, սատարութեամբ Նիկիֆոռայ եւ Միքայէլի քահանայից, որոց Տէր Յիսուս ողորմեսցի եւ գրողի սորա յիւրում գալստեան. ամէն»[2] (Երկու ճառերը տպ. տես՝ ՄՀ, Թ, էջ 431-448):

Սոյն հրապարակումը թերեւս կարելի է արդարացնել նրանով, որ երկրորդ ճառում Սուրբ Գրքից բերված վկայությունը (Բ Տիմ. Դ 6-8) բառացիորեն համապատասխանում է ընկալյալ հայերեն թարգմանությանը: Այս փաստը ենթադրել է տալիս, որ թուղթը, հակառակ հիշատակարանային տեղեկության, գրվել է հայերեն:

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Թ, էջ 429-430:

[1] Այսուհանդերձ, ինչպես այս ճառում, այնպես էլ ԺԱ դ. հեղինակ Տիգրան Պահլավունու «Հնազրեանք»-ի մեջ (Кавказ и Византия, том 5, Ер., 1987, с. 147) «Վահան»-ի փոխարեն անվան «Յովհան» կիրառությունը հիմք է տալիս ենթադրել, որ «Յովհան»-ի «Վահան» զուգահեռ ձևը կյանքի է կոչվել ավելի ուշ, ոչ առանց հունադավան հայերի նախաձեռնության: Ուստի անհիմն չէ Մ. Արք. Օրմանյանի տարակույսը. «Յոհան եպիսկոպոս Նիկիոյ, որուն անունը Վահանի փոխելը եւ զինքն հայազգի ցուցնելը (Չամչ., Բ, 685) մտացածին ենթադրութիւն կը կարծենք». Ազգապատում, Ա, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 975 (§ 670):

[2] Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Հտ. Բ, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Ա. Քեոշկերյան, Եր., 2004, էջ 1014, Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, հտ. Բ, կազմեց հ. Համազասպ Ոսկյան, Վիեննա, 1963, էջ 104:

ՄԱՇՏՈՑ ԵՂԻՎԱՐԴԵՑԻ

Մաշտոցի հայրը՝ Գրիգոր քահանան, ծնվել է Եղիվարդ գյուղում, սերել քահանայական ընտանիքից: Տակավին մանուկ նա պանդխտելով տեղափոխվում է Սյունիք և հաստատվում Սոթք գավառում: Այստեղ ամուսնանում է, ունենում զավակներ, որոնց առաջնեկը՝ Մաշտոցը, ծնվում է 833 թ.: Հոր մահից հետո Մաշտոցը մտնում է Մաքենյաց մեծահռչակ վանքը: Այստեղ նա հոգևոր կրթություն է ստանում Թեոդորոս անունով մի կրոնավորի օգնությամբ, ավելի ուշ քահանայական աստիճան ստանում Սյունյաց Դավիթ եպիսկոպոսի (840-857) ձեռամբ: Այնուհետև Մաշտոցը տեղափոխվում է Արտավազի անապատը, իսկ այստեղից էլ՝ Սևանա կղզու անապատը (860): Շուտով Մաշտոցը համբավվում է իր սրբակեցությամբ և գիտությամբ: Նրա վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն փաստը, որ իբրև բազմիմաց, ուսյալ վարդապետ՝ նա մասնակցում է Շիրակավանի ժողովին (862): Մաշտոցն օժտված էր նաև կազմակերպչական կարողությամբ, ինչն օգնում է նրան Սյունյաց Մարիամ թագուհու օժանդակությամբ վանք հաստատել Սևանա կղզու վրա, կառուցել երկու եկեղեցիներ՝ Ս. Առաքելոց և Ս. Աստվածածին (874) ու երկար տարիներ (874-897) ծայրայեղ խստակեցությամբ վարել վանահայրության պաշտոնը՝ «ստանալով զբազմութիւն գրոց սրբոց, զի լուսաւոր եղիցին աչք ոգւոց ի տեսութիւն ճանապարհին Տեառն, ըստ անստերիւր ուղեւորութեանց» (Ասողիկ, 1885, էջ 160): Սևանի անապատում նրան աշակերտում են Ստեփանոս կրոնավորը (որ 893-ին գրում է ուսուցչի համառոտ վարքը. տե՛ս ՄՀ, Թ, էջ 698-704), Հովհաննես Դրասխանակերտցին, որ նաև Մաշտոցի ազգականն էր: Այնքան մեծ էր նրա գիտության, առաքինությունների համբավը, որ Աշոտ իշխանաց իշխանը գալիս է անձամբ տեսնելու սուրբ հորը և տերունական խաչափայտի սրբազան բեկորը նրան պարգևելու: Սակայն փաստերը վկայում են, որ ամենևին էլ հարթ չի եղել Մաշտոցի վարդապետական ընթացքը: Աբաս սպարապետին հղած թղթում (որի նպատակը սպարապետի հավակնությունները դատապարտելն է ու Գևորգ կաթողիկոսի հանդեպ ունեցած դժգոհությունը մեղմելը, կաթողիկոսի իրավացիությունը շեշտելն էր) նա գրում է. «Բայց իմ նզովք դատապարտութեան յաւէտ յիրաւի եւ արժանի էր, եւ զի վրիպեցայ, եւ ըստ արտուղի անկեալ ինքնահրաման բարձի զխտրոց սուրբ հարցն, որ ի մէջ մեր եւ քաղկեդոնականացն, վասն որոյ աղաւթահայց ապաշխարութեամբ եւ առաջի անկմամբ պատառեցի նովին սուրբ ձեռաւք զձեռնադրեալսն զիմէն կարծեաւք» (Դրասխանակերտցի, 1912, էջ 150): Մ. արք. Օրմանյանը ենթադրում է, որ այս բառերով ակնարկվում է Մաշտոցի՝ Շիրակավանի կամ դրանից հետո մեկ այլ ժողովի մասնակցելը (§ 678): Եվ իհրավի, կարելի է ենթադրել, որ դավանական լայնախոհ որոշումներով հայտնի դարձած Շիրակավանի ժողովից հետո Մաշտոցը այդ ժողովի ոգով փորձել է «ինքնահրաման», այսինքն՝ ինքնագլուխ կերպով մերձենա քաղկեդոնականներին, որի պատճառով և օրվա կաթողիկոսը՝ Գևորգ Գառնեցին (877-885) սպառնացել է նզովել նրան: Գիտակցելով իր քայլի անխոհեմ լինելը՝ Մաշտոցը զղջում և ապաշխարելով ներում է հայցում կաթողիկոսից:

Գևորգ Գառնեցու մահից հետո հայրապետական աթոռը «առանց տարակուսանաց» (Օրմանյան) վստահվեց Մաշտոցին (897), որ, ունենալով իր կոչումի բարձր գիտակցությունը, «սքանչելագործ գովելի վարդապետութեամբ իւրով» ստանձնեց եկեղեցու բարեկարգության, հոգևոր շինության գործը: Սակայն, ցավոք, շատ կարճ տևեց Մաշտոցի հայրապետական գործունեությունը՝ ընդամենը յոթ ամիս: 898 թ. հունվարին նա կնքեց իր մահկանացուն:

Ուսյալ, գիտնական վարդապետի համբավ ունեցող Մաշտոցը պետք է որ գրեր աստվածաբանական բազում երկեր: Սակայն այսօր հայտնի են սոսկ հետևյալները.

Ա. Սուրբ հաւրն Մաշտոցի խրատ ոգէշահք (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 560-564):

Ճգնակեցական հորդորներ պարունակող այս երկում մեծ ու փոքր հատվածներ են վկայաբերված միջնադարում լայնորեն կիրառվող «Հարանց վարք» սրբախոսական մատյանից: Համեմատությունը պարզում է, որ այդ վկայությունները բնագրագիտորեն համապատասխանում են թարգմանության հին տարբերակին:

Բ. Թուղթ առ Աբաս սպարապետ (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 565-568), շարադրված է 891 թ.:

Գ. Թուղթ մխիթարութեան առ Դըւնեցիս (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 569-570), շարադրված է Դվինում տեղի ունեցած ավերիչ երկրաշարժի կապակցությամբ 893 թ.:

Դ. Թուղթ առ Գէորգ կաթողիկոս վասն Սիւնեաց Խաչին (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 571-573:

Ե. «Մաշտոց» ծիսամատյանի խմբագրում-կազմում, որի վերաբերյալ հետևյալ տեղեկությունն է հաղորդում Կիրակոս Գանձակեցին. «Սա (Մաշտոց կաթողիկոսը) կարգեաց զգիրսն, որ ըստ իւր անուան Մաշտոց կոչի, ժողովեալ զամենայն կարգեալ աղաւթս եւ զընթերցմունս ի միասին յարմարեալ յաւելուածով իւրմէ, որ ունի յինքեան զամենայն կարգս հաւատոյ քրիստոնէութեան» (Գանձակեցի, 1961, էջ 81): Այս տեղեկությունից իմանում ենք, որ Մաշտոցը ոչ միայն խմբագրել, կազմել, այլև «յաւելուածով իւրմէ» ճոխացրել է այդ ծիսամատյանը:

Մաշտոցի կազմած օրինակին պետք է որ մոտիկ լինեն Թ-Ժ դդ. ընդօրինակված ՄՄ, թիվ1001 և Վենետիկի թիվ 320 (հին. թիվ 457) ձեռագրերը, որոնք ներկայացնում են ծիսամատյանի զարգացման սաղմնային վիճակը: Բնագիրը հրատարակվել է համաձայն ՄՄ 1001 ձեռագրի, որի կանոնախրատական մասերը համեմատվել են Վենետիկի թիվ 320 (հին. թիւ 457) գրչագրի հետ, ըստ նրա գիտական, հանգամանալից նկարագրության («Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Գ, Մաշտոց – Գիրք ձեռնադրութեանց, յօրինեցին հ. Բարսեղ Սարգիսեան եւ հ. Գրիգոր Սարգսեան Մխիթարեան ուխտէն», Վենետիկ, 1966, էջ 1-48): ՄՄ 1001-ում բացակայում են Վենետիկի թիվ 320 ձեռագրում առկա հետևյալ կանոնները. Ա. Յովհաննու Մանդակունւոյ հայոց կաթողիկոսի հիմնարկութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ, ԻԶ. Կանոն հայր առնել, ԻԷ. (Կանոն) Աղաւթք ի վերայ տնտեսի, ԻԸ. Կանոն յործամ կրաւնաւոր վախճանի, Լ. Կանոն խորհրդածութեան սուրբ իւղոյն, զոր միւռոն կոչեն, ԼԵ. Կանոն խունգ աւրհնելոյ, ԼԷ. Աղաւթք ի վերայ երաշտութեան անձրեւ լինի, ԼԹ. Աղաւթք ոչ պիւղծ ինչ կերեալ է, Խ. (Կանոն) Որ ի կերա-

կուրս միայն պղծի, ԽԱ. Աղաւթք ի վերայ երդմնասխալաց, ԽԲ. Կանոն ձեռնադրութիւն Աւ(ն)ագանոսաց, որ լինին գրակարդացք, ԽԳ. Կանոն ձեռնադրութեան կէս սարկաւագաց, ԽԴ. Կանոն ձեռնադրութեան սարկաւագաց, ԽԵ. Կանոն ձեռնադրութեան քահանայութեան, ԽԶ. Կանոն զնշխարս սրբոցն ի հանգիստ փոխարկելոյ, ԽԷ. Կանոն յորժամ քահանայ վախճանի: Ըստ այսմ՝ համեմատությունը հիմք է տալիս խորհել, որ ՄՄ ձեռ. 1001-ը ներկայացնում է քիչ ավելի նախնական վիճակ և ենթադրում մերձավորագոյն աղերս հեղինակային կամ նախագաղափար օրինակի հետ: Վենետիկի ձեռագրի նկարագրության վերջում ծանուցվում է, թէ «Ցանկագրած սոյն 47 կանոններէն 10-12-ը նորագոյն գրչագիրներու մէջ Մաշտոց կաթողիկոսին վերագրուած են, որպիսիք են Ա, Ե (Դ) (ՄՄ, թիվ 1001), ԺԱ (ԺԱ), ԺԴ (ԼԲ), ԺԹ (ԺԲ), ԻԱ (ԻԹ), ԻԲ (Լ), ԻԳ (ԼԱ), ԼԳ, ԼԶ (ԺԹ), ԽԷ: Իսկ «Կարգաւորութիւն աւրհնութիւնաբեր ցուցակին» կոչուած հնագոյն յիշատակարանին մէջ ընդհակառակն այս կանոնները մասամբ երանաշնորհ թարգմանիչներու օրով, մաս մալ հաւանօրէն Յովհան Մանդակունւոյ ժամանակ ի Հայս բերուած կաւանդուին»:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 506-511: Պողարեան, 1971, էջ 131-133: Քիպարեան, 1994, էջ 326:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԿՐՈՆԱՎՈՐ

Նրա մասին անհայտ են կենսագրական տվյալներ: Համաձայն իր իսկ հաղորդած տեղեկության, եղել է աշակերտը «երիցս երանեալ Ճգնաւորի տեառն Մաշդոցի»: Այս հիմամբ կարելի է ենթադրել, որ ծնվել է դարի կեսերին և Մաշտոցի ջանքերով Սևանի վանական կենտրոնի հաստատումից (871) հետո աշակերտել է նրան: «Ստեփանոսի անարժան կրաւնաւորի եւ յետին քահանայի» անունով մեզ հասել է «Ստեփաննոսի վերնագիր ինքնագրութեան վասն երանելոյն Մաշդոցի» խորագրով մի փոքրածավալ գրություն, որն ամփոփ պատմությունն է իր ուսուցչի՝ Մաշտոց Եղիվարդեցու կամ Սևանցու կյանքի և կենցաղավարության: Երկը շարադրուել է 893 թ. (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Թ, էջ 698-704):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 531:

ՄԻՍԱՅԵԼ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀԱՅՈՑ-ԱՂՎԱՆԻՑ

Ծնվել է շուրջ 840 թ., ստացել փայլուն կրթություն, ձեռք բերել հարուստ գիտելիքներ, ո-րոնք և իրավունք են վերապահել նրան մեծարել «իմաստասէր» պատվանունով (Կաղանկատվացի, 1983, էջ 334): Քահանա է ձեռնադրվում 876-ից առաջ Մեծի Կողմանց և Քուստի ու Փառնես գավառների եպիսկոպոս Սամվելի կողմից: Իրադարձությունների բե-րումով, նույն Սամվելի նախաձեռնությամբ, ավելի ուշ Գևորգ Բ Կաթողիկոսի (876-897) հավանությամբ, շուտով ստանում է քեպիսկոպոսական աստիճան: Ամենայն հավանակա-նությամբ հովվական իր գործունեության մեջ է, դրսևորվում է Միսայելի աստվածաբանելու կարողությունն ու ճառախոսելու հմտությունը: Այս է վկայում նրա՝ մեզ հասած միակ ճառը, որ նվիրված է Ս. Խաչին (տպ. ՄՀ, Թ, էջ 707-714): Տվյալ նյութին անդրադառնալու շարժա-ռիթը պարսից գերիշխանությանը փոխարինելու եկած արաբական բռնատիրության պայ-մաններում քրիստոնեական հավատի նորոգումն էր: Այդ նպատակին է հետամուտ Միսա-յել եպիսկոպոսը, երբ Խաչի գերեղարձի առթիվ գրված երկերի օրինակով շարադրում է իր ճառը: Այն դրսևորում է հեղինակի ճոխ միտքը, նրբին ճաշակը, արևելաքրիստոնեական ճառախոսական ավանդներին քաջատեղյակ լինելը: Երկը շարադրելիս, ինչպես երևում է, սրբազան հեղինակը աչքի առջև է ունեցել Դավիթ Անհաղթի անվամբ հայտնի Բարձրացու-ցեքը: Խաչի տարփողական բնորոշումները արձագանքն են Բարձրացուցեքի համապա-տասխան տեղիների:

Ինչպես երևում է, Միսայէլ եպիսկոպոսը մասնակցել է ժամանակը խռովող դավանաբա-նական պայքարին: Այդ է վկայում Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանա-կան երկասիրության մեջ «Ի հաւատոյ թղթէն Միսայելի եպիսկոպոսի, զոր գրեաց պատաս-խանի հարցմանց քաղկեդոնականացն» խորագրով բերված հատվածը, որը վերաբերում է Տիրոջ մարմնի անապականությանը (ՄՀ, Թ, էջ 715):

Գրականություն

Անդրիկեան Ն., Միսայէլ Հայ-Աղուանից եպիսկոպոսը, «Բազմավէպ», 1906, էջ 160-166:

ՔԵՐՈՎԲԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ

Հայերեն ձեռագրերում այս հեղինակի անունով պահպանվել է երկու ճառ՝ «Պատճառ գալստեան Տեառն յԵրուսաղէմ՝ ի բազում աւրինակաց հաւաքեալ ի Քերոբ վարդապետէ», «Սկիզբն եւ պատճառ առակաւոր բանիցն Սողոմոնի յայն, որ ասէ. «Ունայնութիւն ունայնութեանց» եւ զոր կամիցի ոք ի նոյն գրոց նորին Քերոբէի հաւաքեալ» խորագրերով (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Թ, էջ 722-748): Ե՞րբ է ապրել Քերովբե վարդապետը: Այս մասին որևէ տեղեկություն չի պահպանվել: Նրա խնդրո առարկա առաջին ճառը զետեղված է Ժ-ԺԱ դդ. մեծանուն մատենագիր Սամվել Կամրջաձորեցու կազմած Տոնապատճառ ժողովածուի մեջ: Այդ ժողովածուի ներկայացուցիչը հանդիսացող Մաշտոցի անվան Մատենադարանի 2021 ձեռագիրը (Այս մասին տե՛ս Փ. Անթաբյան, 1971, էջ 121) համաձայն հետագայի հիշատակագրության, ընդօրինակված է 1184 թ.: Գրչությունը և ուղղագրական առանձնահատկությունները վկայում են, որ ձեռագիրն իրապես ընդօրինակված է ԺԲ դարում: Հասկանալի է, որ ուսուցողական նպատակներ հետապնդող Տոնապատճառի նման կարևոր մի ժողովածուի մեջ ընդօրինակված երկասիրության հեղինակը պետք է որ մինչ այդ արդեն մեծ հռչակ և ճանաչում վայելեր: Ուստի մտածելու է, որ այդ հեղինակը ապրել է կա՛մ ժողովածուն կազմողի օրօք, կա՛մ որ, առավել հավանական է, նրանից առաջ, թերևս Թ դարում: «Պատճառ գալստեան Տեառն յԵրուսաղէմ» ճառը շարադրելիս, ինչպես ծանուցված է խորագրում իսկ, Քերովբե վարդապետն օգտագործել է նյութին նվիրված «բազում» երկեր՝ այդ թվում, ինչպես պարզվում է, Մամբրե Վերծանողի (Ե դ.) համաբնույթ ճառերը: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Քերովբեն խմբագրումով օգտագործել է Մամբրե Վերծանողի «Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու» և «Ի մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ» ճառերը (տե՛ս Կորիւն, Մամբրէ, 1833, էջ 55-93): Տվյալ իրողությունը ակներև դարձնելու նպատակով զուգադրենք համապատասխան հատվածներից մի քանիսը.

Մամբրէ	Քերոբէ
Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու	Պատճառ գալստեան Տեառն յԵրուսաղէմ
«Ասէ. Ո՞ւր եդիք զնա: Ասեն. Եկ եւ տես»: Ոչ անգիտութեամբ, որպէս Հայր Նորա հարցանէր. «Ո՞ւր ես Ադամ» եւ զԿայեն. «Ո՞ւր է Աբել եղբայր քո», եւ զՄովսէս. «Զի՞նչ է այդ, որ ի ձեռին քո է» (էջ 66): «Քանզի չորեքաւրեայ է»: Զչորեքնիւթեան բնութիւնս մարդկան, թուի թէ զչորեքեզերեան աշխարհս նշանակէ» (էջ 68-69):	«Եկն, ասէ, Յիսուս ի Բեթանիա եւ եգիտ զՂազար չորեքաւրեա ի գերեզմանի», այսինքն՝ զչորեքնիւթեա բնութիւնս Ադամայ ի դժոխս թաղեալ: Եւ հարցանէր. «Ո՞ւր եդիք»: Եւ մի ոք անգիտանալ նմա զտեղին համարեսցի զայս. զի եւ այս հայրական է բան, որպէս յորժամ զԱդամ ասաց. «Ո՞ւր ես Ադամ» եւ զԿայեն, թէ՝ «Ո՞ւր է Աբէլ եղբայր»:
Ի մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ Եւ զայս վայրապար, այլ ի ժամանակին, յորում պատուհասակիրն եղանիւր մարդն, եւ երկրի բարեվայելչութիւն, որ մարդոյն աղագաւ էր կազմեալ ի նոյն ժամանակի ի գարնանային հասարակու-	Վասն զի ի պատճառս մարդոյն բարի վայելչութեամբ զոյացաւ երկիր ի գարնանային զուգաւորութեան: Եւ զի ընդ անիծիւք պարփակեալ էր փուշ եւ դժնիկ բուսուցանելով ի նոյն հասարակաւորութեան գա երկրորդն Ադամ՝ վերադարձուցանելով յառաջին կարգն զերկիր: Վասն

թեանս, յորում լինելութեան երկրիս գոլ սկիզբն, ի նոյն հասարակաւորութեան գայ եւ վերադարձուցանէ զերկիր յառաջին կարգս: Վասն որոյ ծերք եւ տղայք ոստս ի ծառոց ի ճանապարհին տարածանելով տերեւազգեստ եւ ծաղկազարդս, որովք նշանակէին զանէծս երկրի հանդերձ փշաբերութեամբն պարաբառնալ, եւ յառաջին աստուածակերտ բուրաստանատեսակսն յեղանակել» (էջ 82):	որոյ զուարճացեալ ծերոցն եւ մանկանցն ոստս ծառոց ի ճանապարհին տարածանէին տէրունեան գալստեանն. զի եկն ի բառնալ զանէծս փշաբերութեան եւ յառաջին դարձուցանել պայծառութիւն:
Իսկ ըստ իմանալի տեսակի, ծառ է հրեշտակական զաւրութիւնք, որք ի բանական եւ ի հոգեւոր բնութիւնս զատեալ որոշեցան բարձրակայ վայրիւք, յորս եւ վերածայրեալք սերովբէիցն բարձրութիւնք, որ ի ներքոյ տէրունական ոտիցն սոսկացեալ՝ քառունակ թեւալք պարփակեալ զինքն՝ անկարողացեալ զտեսութիւնս բերել ի կիզմանէ սարսափելով զյաղթական եւ զպանծալի սրբասացութեանն անհատաբար գոչելով (էջ 82):	Իսկ ըստ իմանալի տեսութեան, ծառ է հրեշտակական զաւրութիւնքն՝ զատեալք ի ստորնայնոցս, յոր եւ վերածայրեալ սերոբէն սոսկացեալ ի ներքոյ տերունեան ոտիցն յաղթական ձայնիւ նուագեն զսրբութիւն Սուրբ Երրորդութեան:
«Սաստեա ժողովրդեանդ, զի լռեսցեն, եւ նա ասէ, զի եթէ զդոսա լռեցուցից, քարինքդ աղաղակեսցին»: «Քարինք զանպտղութեան ունին զբնութիւն եւ զամլութեան, այսպէս եւ հեթանոսք, որպէս եւ զնոյն տեսակ քարացեալ սրտիւք՝ անպտուղ եւ անբոյսք յաստուածային բարեպաշտութենէն, որք հանդերձեալ էին ի ձեռն առաքելական քարոզութեան խոստովանել զԱստուածութիւն Նորա» (էջ 85-86): Արդ, «եթէ մանկտիդ լռեսցեն»՝ Պետրոս վէմն՝ հանդերձ առաքելովք աղաղակեսցէ զՈրդւոյ զեկաւորութիւն մարմնապէս եւ աստուածաբար անանջատելի ի Հաւրէ (էջ 86): Եթէ զմանկտիդ արգելից. Պաւղոս եւ Նիկոդիմոս եւ Գամաղիէլ եւ Կայիափայ, որք են տակաւին անպտուղք եւ քարատեսակ ի հաւատս» (էջ 93):	Եւ այն զի ասէին. «Սաստեա աշակերտացդ» եւ թէ դոքա լռեսցեն՝ քարինքդ աղաղակեսցեն». «Քար» անպտղութիւն ունի, այսպէս հեթանոսք քարացեալք անպտուղք էին յաստուածապաշտութեան արգասեաց, եւ հանդերձեալ էին քարոզութեամբ առաքելոցն պտղաբերիլ Աստուծոյ, որպէս Նիկոդիմոս եւ Գամղիէլ եւ Պաւղոս:

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Թ, էջ 719-721:

ԱՏՈՄ ԱՆՁԵՎԱՑԻՆ

Հայ (և ոչ միայն հայ) միջնադարում չափազանց սակավաթիվ են այն դեմքերը, որոնց հասարակական-քաղաքական գործունեությունը համատեղվել է մշակութայինի հետ: Գործունեության այդ երկու մարզերը լավագույնս ներդաշնակվել են Ատոմ Անձևացու անձի մէջ: Սակայն, ո՞վ է նա: Ըստ պատմագրական աղբյուրների, Ատոմն ապրել է Թ-Ժ դդ.: Եղել է իշխան Գուրգեն Արծրունու կրտսեր որդին (ավագը՝ Տաճատն էր): Ատոմ Անձևացին իր գործուն մասնակցությունն է բերել երկրի քաղաքական անցուդարձին: Այս մասին է վկայում հետևյալ իրողությունը: Աշոտ արքայի փեսա Դերենիկ Արծրունու սպանությունից հետոյ՝ 866 թ., վերջինիս երեք որդիների (Աշոտ, Գագիկ, Գուրգեն) խնամակալ է նշանակվում Ապումրվան հորջորջվող Մոկաց իշխան Գագիկ Արծրունին: «Բայց, - պատմիչի վկայությամբ, - Ապումրույան երկներ գայր զիշխանասիրականն ծնանել զաւհակալութիւն ի վերայ աշխարհիս», այսինքն՝ ծրագրեր է որոճում տակավ առ տակավ տիրանալու Արծրունյաց գահերեցության: Անցողակի նշենք, որ թագավորական տիրույթների հաշվին ընդարձակելու համար իր իշխանության տարածքը, Ապումրվանի նյութած այս դավին մասնակցում էր նաև Գուրգեն Արծրունին, որ «խոնկայր զմասն աշխարհին յինքն գրաւել, մանաւանդ զՌստանն Ռշտունեաց, որ էր տեղի սպանման հօր իւրոյ, գինս արեան համարելով զնա»: Չարաշահելով խնամակալի իր արտոնությունները՝ Ապումրվան «զմիաբանական կապակցութեամբ շաղկապեալ» Դերենիկի երեք որդիներին զատելով իրարից արգելափակում է տարբեր ամրոցներում: Ստեղծված իրադրությունից հուսահատ ու վրդովված՝ Վասպուրականի ազատները «անտանելի մնալով առ դիպուածն, զոր ինչ գործեաց Ապումրուան, ելին գնացին առ Ատոմ՝ որդի մեծին Գուրգէնայ յամուրն Կանգուար, գտանել զելս իրացն» (Թովմ. Արծրունի, 1887, էջ 235): Թովմա Արծրունու Պատմության մեջ հպանցիկ կերպով հիշատակված այս դրվագը կարևոր նպաստ է բերում Ատոմ Անձևացու քաղաքական գործունեության բնույթի ու կողմնորոշման պարզաբանմանը: Դրվագը որոշակի ակնարկ է այն մասին, որ, հակառակ իր հոր՝ Գուրգեն Արծրունու տոհմական վրեժի ու մասնատիրական որոշ շահատակությունների, Ատոմն ապրում էր կենտրոնաձիգ իշխանությունն ամուր պահելու համապետական հոգսերով: Ատոմ իշխանի այս լայնախոհությունն ու քաղաքական հասունությունը, ինչպես երևում է, իմաստուն խորհրդատուի և խորահայաց դիվանագետի համբավ էին բերել նրան: Հենց այդ համբավն էր Վասպուրականի ազատներին տարել նրա մոտ՝ ներքաղաքական այդ բարդ վիճակից մի ելք գտնելու ակնկալությամբ:

Ատոմ Անձևացու վայելած հեղինակության ուղղակի վկայությունը կարելի է համարել այն անվերապահ գնահատումը, որով Հովհաննես Դրասխանակերտցի պատմիչը խոսում է իշխանի մասին՝ նրան անվանելով «մեծն Ատոմ»: Այսօրինակ գնահատանքի նա արժանացել էր շնորհիվ իր որդեգրած խելամիտ քաղաքական դիրքորոշման և ռազմական գործողություններում ցուցաբերած քաջության: Այդ են հաստատում պատմական հիշատակարանները. Մանազկերտի Կայսիկ ամիրան, այլևս չընդունելով Սմբատ արքայի իշխանությունը, 902 թ. ապստամբեց նրանից: Ապստամբութիւնը ճնշելու նպատակով տարվող ճակատամարտը սկզբում հաջողութիւն չէր խոստանում թագավորին, բայց երբ ծանր կացության մէջ

գտնվող Սմբատի զորքերին օգնության են հասնում Վասպուրականի «իշխանն Աշոտ եւ իշխանն Մոկաց եւ զօրքն Անձեւացեաց», որոնք «քաջագոյնս արիացան կացին յոտնկայի, եւ վառեալ ի զէն եւ յասպարէզ՝ արձանացան իբրեւ զնի այր, եւ յանդուգն դիմացուածով խուռն յարձակմամբ հարեալ ի դիմի, ուր քաջքն այլազգեացն ճակատէին ընդ աջաթեւ կողմն, եւ պատառեցին զգունդն, եւ պարտեցին զախոյեանսն» (Թովմա Արծրունի, էջ 246): Անտարակույս է, որ «զօրքն Անձեւացեաց» կարող էր գլխավորել ոչ թե Գուրգեն Արծրունին, որ մահացել էր 892 թ., կամ՝ վաղամեռիկ Տաճատը, այլ նրա կրտսեր որդին՝ Ատոմը:

Երբ Ատրպատականի ամիրա Յուսուֆը, Սմբատ Բագրատունուն չարաչար նահատակելուց հետո, ցանկանում էր հարձակվել Վասպուրականի վրա, սատար լինելով Գագիկ Արծրունուն, 914 թ. «մեծիմաստ եւ բարեխորհուրդ եւ արդարակորով իշխանն Անձեւացեաց Ատոմ ոչ սակաւ զօրութեամբ մատուցանէր թիկունս օգնականութեան թագաւորին Գագկայ» (Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 292): Հայրենիքի անկախության համար մղվող այս պայքարին Ատոմը մասնակցում էր ոչ միայն զենքով, այլև՝ ողջախոհ դիվանագիտությամբ և իմաստուն գործելակերպով: «Եւ ինքն, ըստ իմաստայեղծ խորագիտութեան, – այս մասին կարդում ենք Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության մեջ, – մանաւանդ թէ աստուածային իսկ այցելականութեամբ **ի բաց տարեալ մղեալ վարատէր յաշխարհէ եւ ի տանէ հօր իւրոյ** զբուռն ուղխս չարութեան չարալլուկ չար հինիցն **առանց բանի պատերազմաց** եւ յամենայն ի հրացայտ չարութենէ հրաբորբոքն Յուսփայ ամրապահեստ լինէր ի հովանի թեւոցն Աստուծոյ»: Ընդգծված բառերը ցույց են տալիս, որ այդ պայքարը նա մղում էր ոչ միայն զենքով, այլև «առանց բանի պատերազմաց», այսինքն՝ դիվանագիտորեն: Դեռ ավելին. այդ պայքարը նա մղում էր ոչ միայն իր տոհմային կալվածքը անձեռնմխելի պահելու, այլև, որ խիստ կարևոր է, թագավորության սահմանները արաբ զավթիչներից ազատ տեսնելու ազնիվ մտահոգությամբ:

Կասեցնելու համար Յուսուֆի ներխուժումը Վասպուրական (926 թ.)՝ Գագիկ արքայի հետ համատեղ նախազգուշական միջոցներ է ձեռք առնում նաեւ «մեծ իշխանն Անձեւացեաց Ատոմ հանճարիմաստ խոհականութեամբ, վաղընդփոյթ նախահոգակ խորհրդով զաշխարհ տէրութեան իւրոյ ամբառնայր ի գլուխ ամուր լերանց աշխարհին՝ ամրապահեստ առնելով ի խորաձորս եւ ի խոխոմ վիհս փոսոց եւ ի ծործորս բլրոց՝ առաջապահս, եւ նա զաղթին լինելով իւրայօքն զօրօք բազմի վառելովք» (Դրասխանակերտցի, էջ 328): Զգալով իր անկարողությունը Գագիկ արքայի, Գուրգենի և Ատոմ Անձևացու միացյալ ուժերի առջև՝ Յուսուֆ ոստիկանը Կորդուքից «հասանէ բանակի յաշխարհին Անձեւացեաց» և դեսպաններ է ուղարկում Ատոմ իշխանին՝ «տալ նմա զսակ հարկացն արքունի»: Ընդ որում Յուսուֆը խոստանում է հարկը ստանալուն պես, առանց վնաս ու ավերածություն պատճառելու, հեռանալ: Արյունահեղությունից խուսափելու նպատակով Ատոմ իշխանը որոշում է հագեցնել «օգտածարաւ» ոստիկանի ընչաքաղցությունը՝ «ենթադրելով իմաստութեամբ զմերձակայ զրպարտութեանն բռնութիւն, առ ի յօգուտ բազմաց դնել, ոչ եւս խնայէր գանձս եւ կարասիս, եւ վաղվաղակի հատուցանել նմա ըստ ձեռին բաւականի զնաաս հարկին կրկին յաւելուածով» (Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 328-329): Այս-

պես, իր ողջախոհությամբ Ատոմը մի անգամ ևս փրկում է հայրենիքն ու հայրենակիցներին արաբ հրոսակների մահաբեր ասպատակությունից:

Գարեգին Հովսեփյան կաթողիկոսի համաձայն, Ատոմ Անձևացու մասին առկա հիշատակումների ստորին և վերին ժամանակային սահմանները 873-926 թվականներն են: Եթէ «հօր մահից յետոյ, երբ նա ժառանգեց իշխանութիւնը, դիրք եւ հեղինակութիւն ունեցող իշխան էր, ապա ուրեմն առնուազն առաջին յիշատակութեան ժամանակ, այսինքն՝ 873 թ. տասը տարեկան պիտի լինէր, որով 30 տարեկան կը լինէր իր իշխանութեան առաջին տարում: Այսպէս նրա կեանքի հանգրուանները կարող ենք նշանակել մօտաւոր կամ ճիշտ 863, 873, 892, 902, 914-ից քիչ յետոյ, 926 թուականները, որով վերջին թուին նա կը լինէր ոչ պակաս քան 63 տարեկան…»: Ատոմ իշխանի կյանքի այս հանգրվանների վրա կարելի է ավելացնել 937-938 թվականները: Պատմիչ իբն Միսքավայիի հաղորդմամբ, արաբ զորավար Լաշքարի, իբն Մարդինը, ներխուժելով Վասպուրական, 937-938 թթ. հարձակվում է Ազ-զաուազան (Անձևացեաց) գավառի վրա, «որտեղ իշխում էր Աթում իբն Ջուրջին (Ատոմ որդի Գուրգէնի), որ «հայերի թագավոր իբն ալ-Դայրանիին (Դերենիկի որդի Գագիկ Արծրունու) ազգականն էր: Ատոմը առաջարկեց Լաշքարիին վերջ տալ ասպատակություններին, սակայն մերժում ստանալով՝ մի նեղ կիրճի մեջ նրա զորքը ջարդեց: Ըստ արաբ պատմիչի վկայության, Ատոմը հինգ հազար մարդ կոտորեց, որոնց մեջ էր նաև Լաշքարին» (տե՛ս Հայ ժող. պատ., III, Եր., 1976, էջ 63): Այս պատմական վկայությունը գալիս է է՞լ ավելի ամբողջացնելու Ատոմ Անձևացի զորավարի և քաղաքական գործչի նկարագիրը: Այն հատկանշվում է ճշմարիտ հայրենասիրությամբ և դիվանագիտական խորագիտությամբ:

Փաստերը վկայում են, որ Ատոմ Անձևացին աչքի է ընկել ոչ միայն քաղաքական, այլև մշակութային գործունեությամբ: Մշակույթի, գրականության նկատմամբ սերն ու անցյալի հոգևոր արժեքների գուրգուրոտ պահպանումը Ատոմը ժառանգել էր իր հորից, որի հրամանով տակավին 873 թ. ասորերենից հայերեն է թարգմանվում Աբղլմսեհի վկայաբանությունը ((Գ. Զարբհանալյան, 1889, էջ 719: Գարեգին կաթողիկոս, նշված աշխ., էջ 42: Նույնի՝ Յիշատակարանք ձեռագրաց, հտ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 73: Ս. Քոլանջյան, Նորահայտ պատառիկներ Կյուրեղ Երուսաղեմացու Թ դարի մի գրչագրից, ԲՄ, N 5, 1960, էջ 207):): Գուրգեն և Ատոմ Անձևացիների պատվերով 870-ական թվականներին ընդօրինակվում է Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» երկը: Այս մասին է վկայում ՄՄ, թիվ 9465 ձեռագրի համար երջանիկ պատահականությամբ պահպանակ դարձած Կյուրեղի տվյալ աշխատության ընդօրինակության մեջ առկա հետևյալ հիշատակագրությունը (թ. 2բ, Ա սյունակ). «(Գի(րքս այս (Կիւրեղ վար(դապետին (Երուսաղեմ(ացւոյ (գրեցաւ թուակ(անիս Հայոց [ն՞] առեալ (բ սիւնակ) գրչի գրել ի մատենիս յայսմ սուրբ եւ տենչալի եւ զհոգետուիչ բանքս. Արդ, աղաչեմ զընթերցաւղսդ ընթեռնուք զստացաւղ սորա զտէր Գուրգէն Արծրունի եւ զորդի իւր Ատոմ յիշ[եցէք]»: Գուրգեն և Ատոմ իշխանները հիշատակվում են նաև Շմավոն Անձևացու «հրամանաւ» գրչագրված Եղիշեի Պատմության Անձևա-

ցյաց օրինակի լուսանցներում. «զտէրն Անձեւացեաց զմեծն Ատոմ յիշատակի արարէք արժանի», «զԳուրգէն յիշեցէք...»[1]:

Պատվիրատուի հանգամանքը, առնչությունը ձեռագրական մշակույթի հետ խոսում են Ատոմ Անձևացու գրասիրության մասին: Եվ իրապես, մի շարք փաստեր ցույց են տալիս, որ նա «գործոն մասնակից է եղել ... գիտնական վարդապետների հետ իր ժամանակին հուզող աստվածաբանական-իմաստասիրական վիճելի հարցերի լուծման»[2]: Պետք է կարծել, որ Ատոմը, օգտվելով իշխանական իրավասությունից, նյութական ու բարոյական օժանդակություն էր ցույց տալիս գիտնական վարդապետներին, աշխուժորեն մասնակցում նրանց բանավեճերին: Այս հանգամանքը անուղղակի վկայությունն է նրա գիտական պատրաստվածության, բանավիճելու հմտության, մտքեր հուզելու, տեսական խնդիրներ հարուցելու կարողության: Հովանավորելով ուսումնական հայրերի շրջանակը՝ Ատոմն իր անձնական օրինակով ձգտում էր կենդանի պահել գիտական միտքը, աշխույժ բանավեճի օգնությամբ նպաստել նրա առաջընթացին: Բանավեճի սկզբունքը բնականաբար ենթադրում է ծավալով փոքր մատենագրական սեռի կիրարկում: Սրանով է պայմանավորված այն, որ, ինչպես երևում է, գիտական խնդիրներ արծարծվել են ոչ թե ընդարձակածավալ աշխատություններում (որոնց մասին առայժմ լռում են պատմական սկզբնաղբյուրները), այլ տարբեր անձանց հղած նրա թղթերում, որոնք, ցավոք, մեզ չեն հասել: Այդ մասին են վկայում, ի պատասխան Ատոմի, տարբեր անձանց կողմից նրան հասցեագրված թղթերը, որոնք գերազանցապես աստվածաբանական բնույթ են կրում: Ժամանակագրական առումով դրանցից առաջինը Ատոմ Անձևացուն հղված Արամ մատենագրի թուղթն է[3]:

ՄՄ 981 թ. ընդօրինակված թիվ 2679 (թ. 311բ-312բ) թղթյա հնագույն ձեռագիրը «**Լուծումն Արտաւազդայ Մազազունեաց տեառն, զոր բացայայտեաց սուրբ պատուիրանօք ի հրամանէ տեառն Ատոմայ Անձեւացեաց իշխանի**» խորագրով եւ «հրաման քո(յ)(ոյ աստուածասիրութեանդ, ո՛վ բարեփառ տէր, եհաս վասն զհարցմունսն, զոր Տաճատայ մակագրեալ էին իւրեանց նամակսն...» սկսվածքով պահպանել է Արտավազդ Մազազունու (Թ-Ժ դդ.) աշխատությունը, որ ոչ այլ բան է, քան Տաճատ վարդապետի առաջադրած 10 հարցումների պատասխանը՝ գրված Ատոմ Անձևացու հրամանով[4]: Ելնելով «Արտաւազդայ Մազազունեաց տեառն» «Լուծումը» հեղինակելու փաստին՝ կարելի է մտածել, որ Ատոմ Անձևացին, բացի ուսումնական վարդապետներից, գիտական բանավեճերի մեջ ներգրավում նաև աշխարհական դասի ներկայացուցիչների: Ատոմի գլխավորած գիտական շրջանակի անդամներից պետք է լինեն նաև հիշյալ ձեռագրում առկա հարց ու պատասխանի հեղինակներ Թովման և Տաճատը: Վերջինս, անտարակույս, վերը հիշատակված Տաճատն է, որ այստեղ, ի տարբերություն նախորդ դեպքի, հանդես է գալիս ոչ միայն հարցադրողի, այ-

[1] Եղիշէի Պատմութիւնն Վարդանանց, ըստ Անձեւացեաց օրինակի (հրատ. Խ. Գալֆաեան) Թեոդոսիա, 1861, էջ Դ-Ե:

[2] **Ս. Քոլանջյան**, նշ. աշխ., էջ 209:

[3] Տե՛ս տպ. ՄՀ, Թ, էջ 754-762:

[4] **Հ. Անասյան**, 1976, էջ 916-917: Այստեղ հիշատակված Տաճատը և Ատոմի համանուն եղբայրը, ամենայն հավանականությամբ, տարբեր անձեր են. **Ս. Քոլանջյան**, նշ. աշխ., էջ 211-212:

լև պատասխանողի դերով[5]: Հիշյալ Թովմայի անվանը հանդիպում ենք դարձյալ այս նույն ձեռագրում, որպես հեղինակ հետևյալ միավորի. **«Գրեցաւ թուղթս այս առ Ատոմ Անձեւացեաց իշխան, զոր կալեալ առաջի Թովմայի սրբազան քահանայի եւ ուղղափառ վարդապետի, հարկաւորեալ գրէ պատասխանիս»:** Ելնելով թղթի այս խորագրից և վերջընթեր «Կատարեցաւ թուղթ Թովմայի առ տէր Ատոմ Անձեւացեաց իշխան, հարցմանց Տաճատայ պատասխանիք» բառերից[6]՝ Ս. Քոլանջյանը նշում է, որ այստեղ նույնպէս «Ատոմ Անձեւացու մասին է խոսքը: Ըստ այդ գրության, Տաճատի պատասխաններն ու հարցերը դարձյալ հասել էին Ատոմ իշխանին, եւ նա էլ հրամայել էր Թովմային, որ գրի մի նոր պատասխան»[7]:

Ատոմ Անձևացու գրական ժառանգությունից մեզ է հասել ՄՄ երեք՝ թիվ 1522 (թ. 518ա-521բ) 1523 (թ. 71ա-73ա) եւ 993 (թ. 69ա-70բ) ձեռագիր Ճառընտիրներով առայժմ հայտնի միակ երկը: Այն «Երանելւոյն տեառն Ատովմայ Անձեւացեաց եպիսկոպոսի ասացեալ ներբողեան ի սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» խորագիրն ունի (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 812-817): Անդրադառնալով Ատոմ Անձևացու այս երկին՝ Գարեգին կաթողիկոսը գրում է. «Եթէ նոյն են եպիսկոպոս եւ իշխան Ատոմ Անձեւացիները, նշանակում է մեր Ատոմը իր կեանքի վերջին տարիները եկեղեցական կոչումն է ընդունել եւ ապա եպիսկոպոս ձեռնադրուել, հաւանօրէն նախորդը հանդիսանալով Խոսրով Անձեւացու»[8]: Քանի որ Ատոմն, իբրև Անձեւացյաց իշխան, վերջին անգամ հիշատակվում է 937-938 թթ., կը նշանակի նա հոգևոր կոչում էր ընդունել այդ թվականներին տեղի ունեցած մեզ արդեն հայտնի դեպքերից հետո: Նաև հայտնի է, որ Խոսրով Անձևացին 950 թ. արդեն եպիսկոպոս էր: Այս հաշվով նրա ենթադրվող նախորդի՝ Ատոմ Անձևացու խնդրո առարկա ներբողը գրվել է 938-ից հետո և 950-ից առաջ, ամենայն հավանականությամբ, 940-ական թվականներին:

Ատոմ Անձևացու «Ներբող»-ն աչքի է ընկնում աստվածաբանական, իմաստասիրական խորքով: Հովհաննես Մկրտչի անձը և գործունեությունը հատկորոշող տարփողական գնահատումների մեջ նկատվում է հեղինակի սերը աստվածաբանական մտակառուցման, բնազանցական իրողությունների վերարժեվորման նկատմամբ: Ելնելով Հովհաննես Մկրտչին ավանդաբար տրված բնորոշումներից՝ Ատոմը աստվածաբանական դասդասման է ենթարկում դրանք:

Ներբողում Հովհաննես Մկրտիչը հատկորոշվում է որպես քահանայական շնորհի կրողը: «Յարանունաբար ունակութեամբ», այսինքն՝ էապես նրա մեջ բնակվող այդ շնորհը Հովհաննեսը «Ճշմարտեաց» երկակի մակացութեամբ»՝ իբրև մարգարե և քահանա, «առաքեալ եւ ձայն աւետարանական»: Այս ընդհանրական բնութագրությանը հետևում է Հովհաննեսի ոգեղեն նկարագրի պատկերումը: Մարգարեների, առաքյալների, վարդապետնե-

---

[5] **Ս. Քոլանջեան**, նշ. աշխ., էջ 210: Հետաքրքրականն այն է, որ Արտավազդ Մազազունու և Տաճատ վարդապետի հիշյալ թղթերում օգտագործվել է Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» աշխատությունը, «Շատ հավանական է, որ Ատոմ Անձեւացին իր հովանավորած գիտական շրջանակի տրամադրության տակ էր դրել ոչ այլ ինչ, եթէ ոչ Կիւրեղի իր սեփական գրչագիրը». (անդ, էջ 212):

[6] ՄՄ, ձեռ. 2679, թ. 314ա-317բ: **Ս. Քոլանջեան**, նշ. աշխ., էջ 210-211:

[7] **Ս. Քոլանջեան,** նշվ. աշխ., էջ 210:

[8] **Գարեգին կաթողիկոս**, նշված աշխ., էջ 45: Մենք ևս, հետևելով Գարեգին կաթողիկոսին, ինչպես նաև՝ Հովհաննես Թորոսյանին («Բազմավէպ», 1899, էջ 67) ու Սուրեն Քոլանջյանին (նշված աշխ., էջ 211), հակված ենք նրանց նույն անձը համարելու: Աճառյանը նրանց հիշատակում է իբրև տարբեր անձեր (Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Ա, Երևան, 1942, էջ 255):

րի և կուսանաց դասի գերժամանակյա առաջնորդն է նա, որովհետև առաքյալների համար նա շնորհատու և առաքյալ է. մարգարեների համար՝ մարգարե և առաքյալ, վարդապետների համար՝ ուսուցիչ և աիարկու, կույսերի համար՝ կուսության նախօրինակ և մայր «զգաստութեան»: Հովհաննես Մկրտչի դերի աստվածաբանական այս կարգորոշումը բացակայում է արևելաքրիստոնեական գրականության մեջ՝ նրան նվիրված մեզ հայտնի ճառերում և ներբողներում (ի բացառյալ կուսության պահը): Ուշագրավն այստեղ Հովհաննեսի՝ առաքյալների համար շնորհատու և առաքյալ, իսկ մարգարեների համար մարգարե և առաքյալ որակվելու հանգամանքն է: Նախ՝ սա նշանակում է, որ նա Քրիստոսով սկսվող նոր, վերպատմական իրողության՝ շնորհքի կարապետն ու մատակարարն է: Ըստ քահանայական օրինի մկրտելով Քրիստոսին և այսու հաղորդակցվելով «շնորհատու Հոգւոյն»՝ Հովհաննեսը կոչ է անում «ընդունել մկրտութիւն ապաշխարութեան իբրեւ պատրաստութիւն լի եւ լի յայտնութեան շնորհաց Քրիստոսի»: Այսպես, Հովհաննես Մկրտիչը դառնում է դեպի այդ բնազանցական պարգևն (շնորհքը) առաջնորդող ճանապարհացույց լուսարձակ՝ լինելով քրիստոսական շնորհի ազդարարը: Աստվածաբանական այս պահի վրա է հիմնված Հովհաննեսին տրված «շնորհատու» որակումը:

Հովհաննես Մկրտչին ընծայված երկրորդ որակումը (մարգարե և առաքյալ) անդրադարձն է ավետարանական հետևյալ դրվագների. Մատթ. ԺԱ 10, 14, ԺԷ 11-12, Մարկ. Թ 10-12, Ղուկ. Ա 17, որոնցում Հովհաննեսը՝ նույնացվելով Եղիա մարգարեին, ընկալվում է իբրև խորհրդական իրականացում հրեաների կողմից վաղուց սպասված, (Մարկ. Թ 11) Եղիայի մարգարեական դերի, որովհետև նա գործում է «հոգւով զօրութեամբ Եղիայի» (Ղուկ. Ա 17): Լինելով ի ծնէ քահանայ եւ խստամբեր նազովրեցի ըստ երևույթի եւ ըստ եղանակի վարուցն, եղաւ իբրեւ «երկրորդ Եղիա»[9]: Հովհաննես Մկրտչի գործունեության եղիական շեշտը նկատի առնելով՝ աստվածաբանական գրականության մեջ նա համարվում է «մեծագոյն մարգարէ, վասն զի եղած էր հրեշտակ Աստուծոյ, այսինքն՝ կարապետն Մեսիայի եւ փրկութեան աւետատու մարգարէն»[10]: Հովհաննես Մկրտիչը ոչ միայն է մեծագույն մարգարեն, այլև՝ մեծագույն առաքյալը. «Զի նա է. Աիա ես առաքեցից զհրեշտակ իմ առաջի երեսաց քոց, որ պատրաստեսցէ զճանապարհս քո առաջի քոյ» (Մատթ. ԺԱ 10): Ուրեմն նա ի վերուստ ուղարկված էր մասնահատուկ առաքելույամբ՝ պատրաստելու համար Փրկչի ճանապարհը՝ դառնալով գլուխն առաքելոց: Այսպես, Հովհաննեսի անձի մեջ գերբնական ճանապարհով համատեղվում են մարգարեական և առաքելական շնորհները:

---

[9] «Բառարան Սուրբ Գրոց», էջ 390: Այս կապակցությամբ շահեկան է Ստեփանոս Սյունեցու (+ 735) Ավետարանների մեկնության հետևյալ հատվածը, որ ժխտումը լինելով հավանաբար այդ շրջանում կենցաղավարող հոգեփոխական թյուր ըմբռնումների, Եղիա մարգարե և Հովհաննես Մկրտիչ զուգահեռի աստվածաբանական վաղագույն բացատրություններից մեկն է հայ մատենագրության մէջ: «Եղիաս վերացեալ, - գրում է Սյունեցին, - Յովհաննէս՝ յառաջընթաց Տեառն շնորհիւ եւ զօրութեամբ Եղիայի, այսինքն՝ նոյնպէս Հոգւով Սրբով եւ ոչ հոգւովն Եղիայի, զի մի կարծիցես, եթէ փոփոխումն է հոգւոց մարդկան ի միմեանց մարմինս, որպէս ոմանք ցնորեցան ասել» (տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 218 [3]):

[10] **Վահան վրդ. Տէր-Մինասեան**, Աշխարհաբար Աւետարան և մեկնութիւն, ըստ վարդապետութեան Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ, Կ. Պոլիս, 1894, էջ 69:

Ատոմ Անձևացու ներբողը շարադրված է արժեքների համեմատաբանության՝ ներբողագրությանը բնորոշ սկզբունքների կիրառությամբ: Համեմատության նմուշ կարելի է համարել Եղիա մարգարե-Հովհաննես Մկրտիչ ավանդական բաղդատումը: Եթե Եղիան սոսկ օրինակը կամ նմանությունն էր մարգարեական արժանիքի, ապա Հովհաննեսը՝ «նուազ ոչ ինչ գտանելով սորայս, այլ՝ առաւելեալ. զի նա՝ յաւրինակին, իսկ սա յաւրինակին եւ ճշմարտութեան»: Դա նշանակում է, որ Հովհաննեսը, ի տարբերություն Եղիայի, ոչ միայն մարգարեական օրենքի («աւրինակ»), այլև, այդ օրենքի լրումը հանդիսացող մարգարեական և առաքելական շնորհի («ճշմարտութեան») կրողն է:

Եթե համեմատությունն իրականացվում է Հին և Նոր կտակարանների նշանավոր դեմքերի արժեքաբանական բաղդատմամբ, ապա հակադրությունը՝ հեթանոսական անցյալի և ավետարանական արժեքների բևեռացմամբ: Այսօրինակ բևեռացման առավել հատկանշական նմուշ է Որփեոս – Հովհաննես Մկրտիչ հակադրությունը, ուր դրսևորվում է Ատոմ Անձևացու իրազեկությունը անտիկ առասպելներին[11]: Բնութագրելով Հովհաննեսին, որպես «քնար ... բարոյական՝ Աստուծոյ Հաւր, քնար՝ քրիստոսական»՝ Ատոմը նրան համեմատում է ծագումով թրակիացի, նախահոմերյան շրջանի առասպելական բանաստեղծ Որփեոսի հետ: Ըստ առասպելի, նրա քնարի ախորժալուր հնչյունները վայրի գազաններին ստիպում էին դուրս գալու իրենց որջերից և, երաժշտությամբ հմայված, հետևելու բանաստեղծին: Որփեոսի անվան հետ է կապվում Որփիզմի կրոնափիլիսոփայական համակարգը, որ առաջացել է ն. Ք. Զ. դ. ապոլլոնյան և դիոնիսյան գաղափարների հիման վրա: Այն հիմնակարգողն էր բաքոսյան գինարբուքների (օրգիաներ) և կրոնական ծեսերի[12]: «Անապատում հնչող ձայնը» հակադրելու համար հեթանոսական այդ ծեսերին և գինարբուքին ուղեկցող երաժշտությանը՝ հեղինակը համարում է, որ Հովհաննես Մկրտչի քնարը առավել նախընտրելի ու բարեհունչ է, որովհետև «այս ոչ ըստ Որփեայ դիւաբախ կատաղութեան անդանաւր մոլեւոցն, այլ՝ ի բիւրաւոր բանակս սրբոց հնչէ»:

Ինչպես տեսանք, Ատոմ Անձևացին քաջատեղյակ է ներբողական բանարվեստի սկզբունքներին: Այդ մասին է վկայում ներբողն ինքը: Ներբողագրության հնավանդ կանոնի կիրարկման առավել բնութագրական նմուշ է այն հատվածը, ուր Հովհաննես Մկրտիչը նմանեցվում է սրբության իւղով օծված ըմբշամարտիկի, որ կոչված էր «նահատակացն պետը» դառնալ. «..Փորձ ըմբշամարտին ամենակատար հրահանգիւք աւծաւորեալ ի յեւղ սրբութեան, մշտնջենախոնջ պահոց գաւտեպինդ զաւրութեամբ նահատակացն պետ»: Քաղվածքը արձագանքն է դասական խոսքարվեստի կարևորագույն կանոնամատյանի՝ Պիտոյից գրքի համապատասխան ենթագլխի՝ «Ներբողեան ձիթենւոյ» հետևյալ հատվածի «Քանզի երբեմն սա (ձիթենին – Հ. Ք.) իւրով շահաւէտագոյն բերովք ի մէջ ըմբշական մրցմանցն մատչելով ի մարզումն, առաւելագոյնս քան զբնաւ նահատակաց խումբս, ոյք

---

[11] Անտիկ մշակույթի մասին Ատոմի իրազեկության մասին է խոսում նաև հետևյալ դրվագը: Հոգևոր պատերազմում նմանեցնելով անպարտելի ըմբշամարտիկի՝ Հովհաննեսը, սակայն, վեր է հեթանոս ըմբիշներին նատուցված ունայնաբան դրվատանքից. «Ձի թէ կենցաղասիրաց արտաքնոց ըստ դարուց ժամանակի, - գրում է հեղինակը, - զի վէպս ոգեւն ըմբշամարտացն մրցութիւնս՝ հանդերձ գովեստիւ ճախրեալ ի բանս ունայնս, ապա որչափ զմեծս զայս եւ զիռչակելիս ունել ի լեզու հանապազ...»:

[12] Տե՛ս Энциклопед. словарь, изд. Брокгауз-Ефрон, Т. XXII, с. 219, Мифы народов мира, Т. 2, М., 1982, с. 262-263.

կարօտեալ օգնականութեան մեքենայից եւ հնարաւոր գործեաց, եւ առանց նոցա վրիպանացն եւեթ ունին կրել նշանակս» (ՄՀ, Է, էջ 800 [900]):

Ներբողը շահեկան է նաև հայոց լեզվի պատմության ուսումնասիրման համար: Այն հարուստ է նորակազմ բառերով ու բարդություններով, որոնք լավագույնս ներկայացնում են Ատոմ Անձևացի բառաշինարարին: Նոր Հայկազյան բառգրքի սկզբնաղբյուրների ցանկում այս երկը չի հիշատակվում:

Գրականություն

Անասյան, 1976, էջ 704-705: Զարբհանալյան, 1897, էջ 568-569: Քիպարեան, 1994, էջ 369-375: Քէօսէեան, Ատոմ Անձևացին եւ նրա ներբողը նուիրուած Յովհաննէս Մկրտչին, ՀԱ, 1987, էջ 513-526:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ

Ինչպես վկայում է վարքագիրը, Հովհաննեսը Սյունյաց երկրից էր: Մանուկ ժամանակ նա գնում է Տաթևի վանք, ուր բնակվում է «առ կրաւնաւորս մեծաւ առաքինութեամբ»: Համաձայն վարքի՝ «էր յոյժ հարուստ խոհականաւ եւ լի իմաստնական հանճարով, վասն որոյ եւ ձեռնադրեցաւ քահանայ, եւ յետոյ կարգեցաւ փակակալ (Տաթեւի) եպիսկոպոսարանին: Եւ ապա յետ տեառն Սողոմոնի Սիւնեաց եպիսկոպոսին» բոլորի հոժար կամքով և ընտրությամբ ուղարկվում է Դվին, ուր և Գևորգ Բ (877-897) հայրապետի ձեռքով «ընկալաւ եպիսկոպոսութիւն տանն Սիսական» (885): Հովհաննես եպիսկոպոսի վայելած հեղինակության մասին կարող է վկայել այն փաստը, որ նրան իրավունք է վերապահվել Գևորգ կաթողիկոսի հետ օծել Աշոտ Ա (885) և Սմբատ Ա (891) արքաներին: Սյունիքում նա ստանձնում է նորոգել խոնարհված եկեղեցին, բայց երկիցս եղած տեսիլքի համաձայն ի նորո եկեղեցի է շինել տալիս Պետրոս և Պողոս առաքյալների անունով (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 7359, թ. 182բ-183ա): Տասնմեկ տարվա ընթացքում նորոգում է Տաթևի վանքը և վերականգնում նրա շարժական սյունը (885-906): Նրա շինարարական գործունեության մասին վարքը մեզ հետևյալն է հաղորդում. «Եւ այլ բազում շինուածս տանց եւ խղեաց, որբատունս եւ գրանոցս եւ ի դրան եկեղեցւոյն՝ տուն աղօթից, եւ տեղի դամբարանի յարդարեաց յամենայն, ըստ իմաստախոհ գիտութեան իւրոյ»: Այս շինության նավակատիքին նրա հրավերով ներկա են գտնվում Հովհաննես կաթողիկոսը (898-929)՝ բազում եպիսկոպոսների հետ միասին, ինչպես նաև՝ «բարեպաշտ թագաւորն Սմբատ (891-914) այլովք իշխանաւք եւ վանականաւք Սիսական աշխարհին» (Անդ, թ. 183ա): Նրա օրոք աշխուժանում է ոչ միայն վանական շինարարությունը, այլև «զամենայն աւուրս իւր պայծառանայր քահանայական եւ կրաւնաւորական դասիւք ի չափ հնգից հարիւրոց եղբարց, վարդապետական կրթութեամբք եւ երաժշտական երգեցողովք՝ զերկնայնոցն բերել հանդէս»: Ըստ արժանվոյն գնահատելով Հովհաննես եպիսկոպոսի ծառայություններն ու վաստակը՝ Ստեփանոս Օրբելյանը նկատում է. «Բայց բազում ինչ ի բանից նորա եւ ի ժառանգութեանց, որ փարթամացոյց զսուրբ ուխտն, ոչ գրեցաք, զի մի եւ հնացեալ ժամակացն ոչ կարացաք ճշդիւ վերծանել, եւ մի՛ զի տաղտկութիւն համարեցաք լսողացդ»(Պատմութ. ԽԹ):

Սակայն Հովհաննեսի եպիսկոպոսական աթոռակալության վերջին տարիներին տեղի ունեցած դեպքերն իրենց ցավալի հետքը թողեցին եկեղեցու համար այնքան կարևոր ձեռքբերումներով բնորոշվող նրա գործունեության մեջ: Հավանաբար վրդովված եկեղեցու որդեգրած տնտեսական քաղաքականությունից՝ Տաթևի մոտ գտնվող Ցուրաբերդի բնակիչները, որոնք, ինչպես նկատում է Օրբելյանը, «էին անաստուածք, ժպիրհք եւ ելուզակք… յաւուր միում եկեալ ի գիշերի յեղակարծ ժամու, սկսան կողոպտել զեկեղեցին եւ զգործատներն եւ զյարկսն կրաւնաւորաց, եւ խնդրէին զեպիսկոպոսն, զի սպանցեն, եւ ոչ գտին, ապա զոմանս ի ծերոցն սրով հարին եւ զայլսն փախստական արարին, զոր ինչ գտին ին-

քեանք՝ առեալ գնային ի բերդն (Ցուրայ). տարան եւ արծաթի սափորով զմեռոնն եւ վայթեցին ընդ քարն: Իսկ ընդ լուսանալն եկեալ եպիսկոպոսին եւ տեսեալ զայն ամենայն վնասն, ի վեր առին զսուրբ խաչն եւ զայլ սրբութիւնսն եւ նզովեցին ահագին նզովիւք զբերդն եւ զբնակիչս նորա, եւ առ ժամայն շարժեալ գետնոյն, քարն յերկուս ճեղքեալ եւ ամենայն շինուածքն փլեալ, եւ բազումք ի բնակչացն անյայտ կորեան: Իսկ եպիսկոպոսն ոչ իշխեաց բնակիլ ի տեղւոջն, այլ առեալ զխաչն եւ ամենայն պաշտաւնէիւքն ել եւ գնաց յաւտար աշխարհ» (Օրբէլ. ԽԸ): Տեղեկանալով այս մասին՝ Սմբատ արքան գնում ու «բազում թախանձանքով» ետ է բերում եպիսկոպոսին, իսկ Ցուրաբերդի ամբողջ կալվածքը հատկացնում եկեղեցուն՝ «տէր Յովհաննէսի միջոցով»: Արքայի հրամանով Հովհաննես եպիսկոպոսը նզովքի գիր է գրում (անդ), որը կնքվում և դրվում է եկեղեցում, որպեսզի ոչ ոք այլևս չհամարձակվի վերաշինել այդ վայրը:

33 տարի կառավարելով եպիսկոպոսական աթոռը՝ բազում ճգնություններից և առաքինի գործերից հետո՝ 918 թ., Հովհաննես Սյունեցին կնքում է իր մահկանացուն:

Ա.Տաթևի վանքի փարթամ վիճակի մասին արված վերոհիշյալ ակնարկը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ այնտեղ ծաղկում էր ոչ միայն կրոնավորական-վանական, այլև ուսումնական կյանքը՝ «վարդապետական կրթութեամբք»: Սա ինքնին ակներև է դարձնում այն կարևորությունը, որ Սյունյաց աթոռի առաջնորդ Հովհաննես եպիսկոպոսը տալիս էր ուսումնական գործին: Ելնելով այս պարագայից՝ նա պետք է, որ զբաղված լիներ մանկավարժական, մատենագրական գործունեությամբ, հեղինակեր երկեր: Սակայն ցավոք միջնադարում լայնորեն տարածված գրոց ցանկերն այդ մասին որևէ տեղեկություն չեն թողել մեզ: Այսուամենայնիվ, «Տեառն Յովհաննիսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի» անունով ձեռագրերում պահպանվել է մի ճառ «Ի մարգարէն Եզեկիէլ, որ ասէ. Եւ ասէ ցիս Տէր. Այդ դուռն փակեալ կացցէ եւ մի՛ բացցի եւ մի՛ ոք անցցէ ընդ դայ, զի Տէր Աստուած Իսրայէղի մտցէ ընդ դայ, եւ եղիցի փակեալ» բնաբանով (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 1005-1013), որը Եզեկիելի մարգարեության համապատասխան մասի բացատրությունն է: Հեղինակային պատկանելության ճշգրտման համար անհրաժեշտ փաստերի բացակայության պատճառով, երկը վերապահորեն ընծայում եմ այս Հովհաննես Սյունեցու գրչին: Հաշվի առնելով ճառիս աստվածաբանական խորությունն ու տեսական նրբությունները՝ այն գրված պետք է լինի վարդապետելու փորձ և հմտություն ունեցող հասուն հեղինակի ձեռքով: Այս հաշվարկով հարկ է կարծել, որ ճառը շարադրված է արդեն տարեց հեղինակի կողմից Ժ դարի սկզբին, թերևս 910-ական թվականներին: Ճառի գրության շարժառիթը ընդդիմակայումն էր հակաեկեղեցական այն շարժման, որ գլուխ էր բարձրացրել Թ-Ժ դարերում և լուրջ սպառնալիք դարձել պետության և հասարակության համար: Ինչպես տեսանք, հակաեկեղեցական այդ շարժման բացորոշ մի դրսևորումը Ցուրաբերդի դեպքն էր:

Սրանով է պայմանավորված այն, որ հեղինակն ընտրել է Եզեկիելի տեսիլքը, ուր, համաձայն մեկնաբանական ավանդույթի, եկեղեցին խորհրդաբանորեն կարևորվում է իբրև աստվածահիմն կազմակերպություն:

Ճառը սկսվում է նախադրությամբ, ուր խոսվում է մարդկային բնության երկփեղկված լինելու շնորհիվ նյութական և աննյութական արարչությունն ընկալելու նրա կարողության մասին: Քանի դեռ առողջ ու սթափ են զգայարանները, նյութական իրականությունն ընկալվում է ճշգրիտ համապատասխանությամբ, մինչդեռ երբ «տկարանան ի զաւրութենէ ներգործութեան, յայնժամ ամենեւին ոչ կարեն ներգործել, եւ թէ ներգործեն սակայն՝ ընդ ազատ եւ չափաւորապէս»: Էապես այլ է մտքի պարագան, որովհետև «մտացն զաւրութիւն ոչ միայն զայսոսիկ քննէ, այլ եւ զբանս դատի եւ զխորհուրդս որոնէ, զբարէպաշտս յամպարշտաց եւ զաստուածաինս ի մարդկայնոց ընտրէ»: Ահա, մտքին վերապահելով այսպիսի կարևոր գործառույթ, հեղինակն այն վճռորոշ պայման է նկատում Սուրբ Գրոց մեկնությունը ձեռնարկելու համար: Իր «նախաշաւիղ» խոսքում Հովհաննես եպիսկոպոսը նշում է, որ Եզեկիելի մարգարեությունը, մասնավորաբար նրա մեկնաբանելի հատվածները (Եզեկ. ԽԴ 1-2, ԽԷ 8-10), բովանդակում են երեք կարևոր խորհուրդ, որոնք, սակայն, ըստ հեղինակի մարդկային բնության երկատվածության (մարմնավոր և հոգևոր) վերաբերյալ կանխապես արած դատողության, թելադրում են մեկնաբանական երկու կարգի մոտեցում: Հեղինակի դիտումով առաջինը Եզեկիելի տեսիլքի մեջ երևացող կառքի խորհուրդն է, որը լինելով անտեսանելի իրողության տեսանելի «ծեւակերպութիւնը»՝ պարունակում է խրատ և հորդոր «ի զգուշութիւն տանն Իսրայէղի»: Երկրորդը այն խորհուրդն է, որի մեջ սպառնալիք կա Իսրայեղի շրջակա ազգերի նկատմամբ, ինչպես նաև՝ գուշակություն նրանց կործանման վերաբերյալ: Ինչպես դժվար չէ տեսնել, կառքի հետ կապված առաջին երկու խորհուրդներն ունեն պատմաքաղաքական բնույթ: Սա ներկայացնում է մեկնաբանության «մարմնաւոր», նյութական մակարդակը: Սկզբունքորեն այլ է երրորդ խորհրդի պարագան. այն ունի բազմաշերտ այլաբանություն. նախնական, տառացի իմաստով տեղին ակնարկում է Սողոմոնի ավերված տաճարի վերանորոգությունը, երկրորդ, վերացարկված իմաստով՝ այս աշխարհը, եկեղեցու հաստատությունը, նաև՝ «զտնաւրէնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ՝ յայտնագոյն բանիւք եւ առակաւոր տեսութեամբ»: Մեկնաբանական սկզբունքի այսօրինակ դասակարգումը մասնակիորեն համաձայնում է Որոգինեսի օրինակարգած եղանակին, ըստ որի՝ Աստուածաշունչն ունի մեկնաբանելի երեք շերտ՝ «մարմնական» (նյութական, տառացի իմաստ), «մտաւոր» (բարոյախրատական իմաստ) և «հոգեւոր» (վերին խորհուրդը): Հովհաննես եպիսկոպոսի մեկնաբանության մեջ շոշափվում են այս համակարգի միայն երկրորդ և երրորդ կետերը, այն է՝ բարոյաբանական և խորհրդաբանական: Ըստ որում կառքին վերաբերող առաջին և երկրորդ կետերը պատմաքաղաքական շղարշի տակ բովանդակում են բարոյական հորդոր (որը Հով-

հաննէս եպիսկոպոսի մեկնության մեջ, իբրև ստորակարգ մի իրողություն, մեկտեղված կամ նույնացված է «մարմնական» կամ նյութական մակարդակին), իսկ տաճարին վերաբերող երրորդ կետը պարունակում է խորհրդական իմաստ, որ ըստինքյան հանձնարարում է իրողությունը մեկնաբանել «առակաւոր տեսութեամբ»: Երրորդ կետն իր հերթին երկատված է բարոյականի և խորհրդականի, որովհետև այն բովանդակում է ակնարկ թե՛ տաճարի (ազգի) վերանորոգության (ինչն ակներևորեն ունի բարոյական շերտ) եւ թե՛ աշխարհի, այն է՝ բովանդակ մարդկության հոգևոր նորոգության՝ եկեղեցու հաստատության և Աստծո մարմնացած Բանի տնօրինության վերաբերյալ (ինչն ունի խորհրդական իմաստ): Ճառի բովանդակ շարադրանքի մեջ գերակշռում է հենց այդ ելակետային բացատրությունը, որովհետև հեղինակն ինքը ստանձնում է տվյալ խնդրին հետամուտ լինել «ի տեսութիւն խորհրդկանաւ»: Այդ տեսության պահանջած տրամաբանությամբ էլ Տաճար=Եկեղեցու խորհրդաբանական ակունքը համարվում է Մարիամ Աստվածածինը, որովհետև նա իր մեջ բովանդակում է Աստուծո Որդու տնօրինական գործով արդյունավորված եկեղեցու բացարձակ սկզբունքը: Մասնավորաբար խորհրդաբանական լայն մեկնաբանության է ենթարկվում Եզեկիելի մարգարեության «դուռն փակեալ» արտահայտությունը, որ մատնացույց է անում ոչ միայն Տիրամայր=Եկեղեցու պարագան, այլև «զգիտութիւն գրոց ամենայն աւրինաց եւ մարգարէից»: Բայց այս «դուռն փակեալ» «էր յաչս հրէիցն եւ ի Գիրն միայն հաէին եւ ի մարմինն եւ ոչ ի զաւրութիւն եւ ի հոգի Գրոյն…»: Սա նշանակում է, թե նրանք գիտեին լոկ Գրոց կաղապարը՝ առանց հասու լինելու նրանց պարունակած վերին խորհրդին: «Փակուած դռան» խորհուրդը վերաիմաստավորվում է Քրիստոսով, քանզի նա է դուռը, որի միջով մտնող ադամորդին միայն կարող է հասու լինել Գրի խորքում բնակվող ճշմարտությանը:

Երկը շարադրելիս Հովհաննէս Սյունեցին օգտվել է նախնյաց աստվածաբանական ժառանգությունից. նա վկայակոչում է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի՝ Քրիստոսի ծննդյան ճառը (ՄՄ, ձեռ. 1500, թ. 724բ-27ա), և, առանց անունը հիշատակելու (ոմն), բերում է Տիրամոր տրված այն որակումները, որ առկա են Պետրոս Սյունեցու Աստվածածնին նվիրված հռչակավոր ներբողում (ՄՀ, Գ, էջ 392 [34, 38, 42]):

Բ. Մեզ հասել է նաև Հովհաննես Սյունեցու՝ Ցուրաբերդի բնակիչներին ուղղված նզովից գիրը, որ զետեղված է Օրբելյանի պատմագրության մեջ (ԽԸ, նաև՝ ՄՀ, Ժ, էջ 1014):

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Ժ, էջ 1001-1004:

ԱՀԱՐՈՆ ՎԱՆԱՆԴԵՑԻ

Մխիթար Այրիվանեցին Ահարոնին հիշատակում է 885-901 թվականների միջև: Մյուս կողմից Ահարոնի երկում հիշատակված փաստերից պարզիպարզո երևում է, որ նա դեռ ողջ էր Սմբատ Ա արքայի մահվան թվականին (914. Ահարոնի երկում՝ 912) (Անասյան, 1959, էջ 514): Այս իրողություններն ինքնին ենթադրել են տալիս, որ Ահարոնը ծնված պետք է լինի 840-850-ական թվականներին և իր մահկանացուն կնքած 914-ից հետո: Իր իսկ վկայությամբ նա Ղևոնդ Երեցի զարմից է: «Հայր Ահարոն» անվանումը ցույց է տալիս, որ նա թերևս եղել է վանական հաստատություններից մեկի առաջնորդը: Նրանից մեզ հասել է փոքրածավալ մի աշխատություն՝ «Պատմութիւն սրբոյ Նշանին Նունէի» խորագրով (տպ. ՄՀ, Թ, 993-997): Երկը շարադրված է մի շարք աղբյուրների հիման վրա: Սրանց մեջ առաջինը Ագաթանգեղոսն է: Ս. Նունեի վերաբերյալ այստեղ առկա փաստերն օգտագործել է նաև Մովսես Խորենացին (Պատմութիւն, Բ, ՁԶ): Սակայն բանն այն է, որ այսօր առկա Ագաթանգեղոսում բացակայում է Ս. Նունեի պատմությունը: Սա մղել է ենթադրել, որ Ահարոնը կամ իր ձեռքի տակ ունեցել է Ագաթանգեղոսի հայերեն այն խմբագրությունը, որից օգտվել է Խորենացին (Н. Марр, 1903, с. 36) կամ էլ Ահարոնի այս հատվածը կրկնությունն է Խորենացու հիշյալ հատվածի (Л. Меликсет-Бек, 1941, с. 59-60): Բացի Ագաթանգեղոսից Ահարոն Վանանդեցին իր ձեռքի տակ ունեցել է մի շարք աղբյուրներ, որոնք նա հիշատակում է անվանապես. Անդրէաս Վանական (Ե դ., որի Ս. Նունեի Խաչի տեղափոխման պատմությունը մեզ չի հասել) (Անասյան, 1959, էջ 883), Շուշանիկի վկայաբանությունը, Սահակ Պարթևի վարքը, Հմայեակի վկայաբանությունը:

Հայր Ահարոնի երկի վայելած ճանաչման մասին է վկայում այն փաստը, որ այն վկայակոչում են Վարդան Արևելցին, Մխիթար Այրիվանեցին, նրանից ընդարձակ քաղվածքներ է կատարում Գրիգոր Խլաթեցին իր կազմած Յայսմավուրքի մեջ (Ակինյան, ՀԱ, 1947, էջ 515):

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Թ, էջ 991-992:

ԹԵՈՓԻԼՈՍ

«Յաջող և խնամով գրուած այս ճարտասանութիւնները արժանի են բարձր տեղ գրաւելու մեր միջնադարեան գրականութեան մեջ»: Ս. Տեր-Ներսեսյանն այսպես է գնահատում Թեոփիլոսի անունով այսօր հայտնի ճառերը (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Թ, էջ 773-990): Հայերեն ձեռագրերում նրա անունով կենցաղավարում են երկու տասնյակից ավելի ճառեր, որոնց հեղինակային պատկանելությունը տակավին պարզված չէ: Ճառերից մի քանիսի խորագրերում Թեոփիլոսը հիշատակվում է իբրև Հովհան Ոսկեբերանի աշակերտ, մինչդեռ մյուսներում առկայում է միայն «երանելւոյն Թէոփիլայ» անունը: Ըստ այսմ հ. Գ. Զարբհանալյանը դրանք բաժանում է երկու խմբի. ճառեր, որոնց խորագրերում իբրև հեղինակ արձանագրված է Ոսկեբերանի աշակերտ ոմն Թեոփիլոսի անունը (որ Զարբհանալյանը նույնացնում է Թեոփիլոս Անտիոքացու [385] հետ), և ճառեր, որոնց հեղինակությունը նա վերագրում է Թեոփիլոս Ալեքսանդրացուն (+412) (տե՛ս հ. Գ. Զարբհանալյան, 1889, էջ 473-477): Հայրաբանական նորագույն մատենացույցը Թեոփիլոսի անվամբ բոլոր ճառերը զետեղում է Թեոփիլոս Ալեքսանդրացու անվան ներքոյ (CPG, 2639-2665): Մինչդեռ Թեոփիլոսի անունով ճառերից միայն մեկն է, ուր նա հիշվում է իբրև Ալեքսանդրացի («Թէոփիլայ եպիսկոպոսի Աղեքսանդրու Յաղագս զղջման եւ վասն որոշման հոգւոյն ի մարմնոյ» – Եթէ տգէտք իցէք եղբարք, որպիսի երկիւղ եւ դողումն...) (Փարիզ, ձեռ. 116-118, թ. 150աբ, նաև «Վարք սրբոց հարանց», Ա, 1855, էջ 553-555): Թեոփիլյան ճառերից միայն սա է, որ ունի հունարեն բնագիր: Պահպանված է նաև սրա ասորերեն թարգմանությունը (Ս. Տեր-Ներսեսեան, 1957, էջ 21)[1]: Մնացյալ ճառերի հունարեն բնագրերն անհայտ են: Թեոփիլոս Ալեքսանդրացու երկերի հունարեն բնագրերից մեզ հասել են առանձին հատակտորներ, իսկ արևելյան լեզուներով հայտնի թարգմանությունների մի զգալի մասը անվավեր է: Ինչպես երևում է, այդպես է նաև հայերեն ձեռագրերում շրջանառություն ունեցող ճառական միավորների պարագան: Ինչպես նկատում է Ս. Տեր-Ներսեսյանը, դրանք չեն համապատասխանում ոչ միայն այլալեզու թարգմանություններին, այլև Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի» դավանաբանական աշխատության մեջ վկայաքաղված հատվածներին: Իսկ ինչ վերաբերում է ճառերի խորագրերում իբրև Ոսկեբերանի աշակերտ հիշատակված Թեոփիլոսի պարագային, ապա, ինչպես հաստատում է գիտնականը, այդպիսի մեկը «ծանօթ չէ Յոյն մատենագրութեան մէջ»: Ճառերում տեղ են գտել այնպիսի մտածումներ (եթե դրանք հետսմուտ չեն), որոնք ակներևորեն չէին կարող պատկանել Թեոփիլոս Ալեքսանդրացուն: Այսպես. «Մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ի Բեթանիա...» ճառում կարդում ենք հետևյալը. «Զի արհամա-

[1] Հունարեն բնագրով և հայերեն թարգմանությամբ հայտնի են նաև Թեոփիլոսի կանոնները («Թէոփիլոսի արհիեպիսկոպոսին Ալեքսանդրու աստուածյայտնութեան հանդիպել յաւուր կիւրակէի առձայնութիւն» և «Նորին յիշատակագիր զոր ընկալաւ Ամոն վասն Լիկոյի», Վենետիկ, ձեռ. 1661, թ. 184բ-185ա = PG. t. 65, 33 (=64), 36-44:

ռեսցուք զաղանդն եւ զչար հերձուածսն եւ զչար աւանդութիւն Նեստորի» (էջ 828 [47]): Անհնար է, որ Նեստորի՝ պատրիարք ընտրվելուց 16 տարի ու Եփեսոսի ժողովից (431) 19 տարի առաջ մահացած Թեոփիլոսը խոսեր Նեստորի և նրա հերձվածի մասին (Ս. Տեր-Ներսեսյան, 1957, էջ 21): Ճառերիս բովանդակության, լեզվաոճական առանձնահատկությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ դրանք շարադրված են հայ հեղինակի կամ հեղինակների կողմից: Այդ է հավաստում նախ սուրբգրային վկայությունների համապատասխանությունը հայերեն ընկալյալ թարգմանությանը, երկրորդ՝ հայերեն լեզվամտածողության արդյունք բառախաղի, բաղաձայնույթի կիրարկումը («պատարագի արեամբ անարիւն **զենելոյն** ի վերայ **զենարան** խաչին վասն **զենեցելոյն**». Ի ծնունդն Կարապետին եւ Մկրտչին Յովաննու): Ճառերում նշմարվում է թարգմանական մատենագրության որոշակի ազդեցությունը: Այդ են ցույց տալիս այն ընդհանրությունները, որոնք առկա են բառագանձի և դարձվածքների մեջ: Այսպես, այդ ընդհանրությունն առավել որոշակի է Սուտ Կալիսթենեսի Ալեքսանդրի վարքի և Թեոփիլոսի «Յաղագս պահոց եւ ապաշխարութեան» ճառի մեջ: Արդեն հ. Հ. Տաշյանը նկատում է, թե այդ ճառի հեղինակը «անհրաժեշտ աղերս ունի Ալեքսանդրի վարուց հայ թարգմանութեան հետ» (Տե՛ս հ. Հ. Տաշյան, 1892, էջ 51): Զուգադրենք այդ հարաբերությունը մատնացուցող մեկական հատուած.

Սուտ Կալիսթենես	Թեոփիլոս
Եւ ահա հասեալ **գազան** մի մեծ քան զփիղս, որոյանուն էր **բռնաժանի**... «Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ», Վենետիկ, 1842, էջ 142:	Սոյնպէս եւ այրն ցանկալի արհամարհող **գազանաց բռնաժանեաց** ...

Որոշակի է նաև Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերի հայերեն թարգմանության ազդեցությունը: Այդ է ցույց տալիս հետևյալ զուգադրումը.

Գրիգոր Աստվածաբան	Թեոփիլոս
Անմարմինն մարմնանա, Բանն **թանձրանայ**... «Ի Ծնունդն Քրիստոսի», ՄՄ, ձեռ. 948, թ. 177բ	Եթէ հրեշտակ իցէ՝ զիա՞րդ անկերպարան կերպարանի եւ **անմարմին թանձրանայ...** «Ի յղութիւն Յովհաննու Մկրտչի...»

Թեոփիլոսի «Ի թաղումն եւ յարութիւն Քրիստոսի... ի գերեզմանն աստուածընկալ», «Ներբող առաքելոց երկոտասանից» ճառերում նկատելի է Դիոնիսիոս Արիսպագացու մատենագրության հայերեն թարգմանության ազդեցությունը. այս ճառերում հիշատակվում է երկնային նվիրապետությունն իր հայտնի սանդղակով, ինչը հնարավոր կարող էր լինել Ը դարից մասնավորաբար 716-717 թթ. հետո, երբ հայերեն թարգմանվեցին Դիոնիսիոս Արիսպագացու երկերը, որոնցում առաջին անգամ դասակարգվում են երկնային և երկրային նվիրապետության աստիճանները: Այսպես՝ «Ի թաղումն եւ յարութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ եւ ի գերեզմանն աստուածընկալ» ճառում կարդում ենք. «Յայնժամ դժոխքն վայելչագոյն քան զերկինս եղեւ, զի ծայնք Հրեշտակաց եւ Հրեշտակապետաց, Զաւրութեանց եւ Տէրութեանց, Իշխանութեանց եւ Պետութեանց, Սերովբէից եւ Քէրովբէից լսելի եղեւ ի դժոխսն...» Մյուս՝ «Ներբող առաքելոց երկոտասանից» ճառում դարձյալ կարդում ենք. «Եւ պատմութիւն նոցա երգս ախորժական՝ Հրեշտակաց պարս, Հրեշտակապետաց գովս, Քերոբէից ուրախութիւն, Սրոբէից ցնծութիւն, Պետութեանց հրճուանս, Տէրութեանց բարգաւաճութիւն, Իշխանութեանց բերկրումն...», «Զոր Աթոռք եւ Տէրութիւնք ոչ իմացան, զայն Յոհաննէս եւ Մաթէոս աւետարանէին: Զոր Պետութիւնք եւ Զաւրութիւնք խորհրդոյն ոչ հասանէին, զայն Մարկոս եւ Ղուկաս յերկրի շարագրէին...»:

Ճառերում հստակ լսվում են Զ դարից հետո Հայ եկեղեցու որդեգրած աստվածաբանական դիրքորոշման արձագանքները. խոսքը վերաբերում է մասնավորաբար քրիստոսաբանությանը: Այսպես, տնօրինական միության բնույթը ցույց տալու նպատակով «Յաղագս անիծից թզենոյն եւ վասն ապաշխարութեան» ճառի հեղինակը նկատում է. «Արդ, որպէս ի միանալն ոչ զերկաթն ի հրոյն կարես բաժանել եւ ոչ զհուրն յերկաթոյն, այնպէս յետ անճառ միաւորութեան զԱստուածութիւն եւ զմարդկութիւն համարեաց՝ մարդկութիւն միանալով ընդ Աստուածութիւն աստուածացաւ եւ Աստուածութիւն ոչ տկարացաւ միանալովն ընդ մարդկութեանս, զի ոչ Աստուածութիւն ի մարդկանէ բաժանիւր ի մահն եւ ոչ մարդկութիւն յԱստուածութենէն յորոշիւր ի չարչարանսն» (էջ 791 [57]): Ակներև է, որ բնությունների հարաբերութեան առանձնահատկությունը շեշտելու նպատակով բերված «հուր-երկաթ» միության օրինակը քաղված է Ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառի հայերէն թարգմանութիւնից, ուր կարդում ենք. «Եւ զի՞նչ աւրինակ ի մարմնում Աստուածութիւնն որպէս հուր երկաթում ոչ փոխարկաբար, այլ փոխատրաբար...» (ՀԱ, 1968, էջ 422, տող 44-58): Ինչպես հայտնի է, ճառս թարգմանվել է 660 թ.: Բնությունների հարաբերակցության այս բնույթը ներկայացվում է նաև «Ի չարչարանս եւ ի խաչելութիւն Տեառն», «Ի կինն պոռնիկ, որ արդարացաւ աւծմամբ իւղոյն» ճառերում, ուր կարդում ենք. «Զի յորժամ ասաց, եթէ՝ «Ես եւ Հայր իմ մի եմք» ոչ եթէ բաժանէր ի մարդկային բնութենէն եւ զպատիւն Աստուածութեան միայն տար եւ զմարդկութիւն որոշէր ի պատուոյ Աստուածութենէն, այլ՝ միաւորութեամբ ասէր», «Եւ յորժամ ասեմք զբան Տեառն, թէ՝ «Ոչ զիս հանապազ ընդ ձեզ ունիք» բաժանեմք զԱստուածութենէն՝ իբր թէ այլ է Աստուածութիւն եւ այլ է մարդկութիւն, եւ այնպէս ասեմք. քաւ լիցի, չար է յոյժ հերձուածդ»: Երկու բնությունների միությունը կա-

տարվում է փոխներթափանցումով՝ Բանի մարդացմամբ և մարդու բանեղինացմամբ. «Եւ քանզի որպէս Բանն մարմին եղեւ, նոյնպէս եւ մարմինն Բան» («Յաղագս անիծից թզենոյն եւ վասն ապաշխարութեան»), «եւ մարմինն միանալով ընդ Բանին աստուածացաւ ճշմարիտ» (անդ), «Արդ, ստուգեաց հաւաստի, զի մարմինն Աստուած եղեւ» (անդ), «Այլ երկու բնութիւն աստուածացեալ մարմինն միացեալ ճանաչի» (անդ), «Ոչ էր Աստուած մարմին, եւ եղեւ մարմին եւ մնաց Աստուած» («Ի Ծնունդն Փրկչին»), «Ոչ եթէ Աստուածութեան միոյն տամ զպատիւն, այլ եւ մարմնոյն աստուածացեալ» («Ներբող առաքելոց երկոտասանից»), «որ մեռաւ ճշմարիտ Աստուած էր» (անդ): Վկայութիւններիս մեջ հստակորեն լսվում է «Ս. Գրիգորի վարդապետութեան» «աստուածախառն մարմին»[2] («Վարդանայ վարդապետի Այգեկցւոյ Խրատք», էջ 40-48) հասկացության դավանաբանական արձագանքը: Դավանական աստվածաբանության հետ է հարաբերվում նաև «Ի չորեքաւրեայ յարութիւն Ղազարու» ճառի հետևյալ հատվածը. «Հայր գոհանամ զքէն, զի լուար ինձ»... Ցուցանէր զաստուածային բնութիւն, զի երկու բնութիւն առ նա միաւորեալ հին անորոշելի եւ անբաժանելի: Էր ի յերկինս, եւ ի մարդկութենէ ոչ բաժանէր, էր անբաժանելի ի մարմնոցն եւ ի Հաւրէ ոչ մեկնէր, էր ի մարդկութիւն եւ առ Հայր համբառնայր զաչս իւր», էր առ Հայր եւ գիտէր, զի լուաւ իւր Հայր...» (էջ 838 [182-183]): Կյուրեղյան քրիստոսաբանության հետևողությամբ են արձանագրված հետևյալ տողերը. «Վասն յարութեան Ղազարու» ճառում, «Արդ, ճանաչեմ առ նա զերկու բնութիւն միաւորեալ եւ ոչ բաժանեալ, ի ժամանակ չարչարանացն քակեցաւ տաճարն, որպէս եւ ինքն իսկ ասաց: Այլ մի է էութիւն Աստուածութեանն եւ մարդկութեանն, մի Որդի կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ, ոչ բաժանէր Աստուածութիւնն ի Մարդկութենէն ոչ ի չարչարանս, ոչ ի մահ, զի ոչ չարչարիւր եւ ոչ մեռանիւր: Իսկ որ ի Խաչին էր, անբաժանելի էր ի մարմնոյն, նա եւ ի հարկէ անմեկնելի էր ի յերկինս. անդ ոչ չարչարանս հասանէր եւ ոչ մահ: Այլ ես զչարչարեալն Աստուած խոստովանիմ եւ համարձակապէս ասեմ. Աստուած խաչեալ մարմնով եւ էր ի վերայ աթոռոցն քրովբէական. Աստուած մեռաւ մարնով եւ ընդ Հաւր թագաւորէր, Աստուած ի գերեզմանի էր եւ անմեկնելի էր ի ծոցոյն Հաւր» (էջ 823 [58-61]): «Խաչեցարի»-ի ծիսադավանական գործառույթի հետ սերտորեն կապված այս հատվածի տեսական խտացումն են «Ի խաչելութիւն Տեառն» ճառի հետևյալ տողերը. «Վասն սմա Աստուած խաչեալ, թաղեալ եւ ի մեռելոց յարուցեալ... Աստ տեսեալ զնա մահն Աստուած մահացեալ մարմնով, մահացեալն զամենայն մարմինս կենդանացոյց» (էջ 858 [198], [204]):

[2] Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, տպ. Տփղիս, 1909, էջ 187, 193, 324: Ի դեպ «աստուածախառն մարմին» արտահայտությունն առկա է նաև Փոտ պատրիարքի առ Զաքարիա կաթողիկոս թղթում. «եւ ոչ ետ մերձենալ յաստուածախառն մարմին իւր» (ՀԱ, 1968, էջ 149-150, տող 980) ու Զաքարիա կաթողիկոսի «Ի Մկրտութիւն Տեառն» («ցուցանելով զաստուածախառն մարմին Աստուծոյ Բանին...»), «Ի մեծի աւուր Համբարձման» («ոչ կարաց արգելուլ զաստուածախառն մարմինն տէրունական») ճառերում. տե՛ս **Զաքարիա Ձագեցի**, Ճառք, աշխատ. հ. Պ. Անանյան, Վենետիկ, 1995, էջ 70, 85:

Այս փաստերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ Թեոփիլոսի անունով հայերեն ձեռագրերում հայտնի ճառախոսական միավորները շարադրվել են է դարից հետո, թերևս մինչև Թ-Ժ դդ., երբ մեկընդմիշտ հստակվել էր Ազգային եկեղեցու դավանական կեցվածքը:

Շնորհիվ բովանդակության պարզության, լեզվի մատչելիության և հռետորական արժանիքների՝ Թեոփիլոսի ճառերից շատերն ընդօրինակվել են բազմիցս, և ըստ այսմ հյուրընկալվել հետագա հեղինակների ժառանգության մեջ: Այսպես, խոսելով Վարդան Այգեկցու անունով հրատարակված խրատների (տպ. Վենետիկ, 1956) հեղինակային պատկանելության մասին՝ Ս. Տեր-Ներսեսյանը նշում է, որ «խրատներէն ոմանք հարազատ չեն, կամ երբեմն տարբեր հեղինակներու անունները կը կրեն»: Երևույթն առավել առարկայորեն ցույց տալու նպատակով նա Գ խրատը՝ «Խրատ հոգեվարաց աւուրն, յորժամ քակի աստուածաշէն տաճարն հոգոյն, որ է մարմինն եւ բաժանին ի միմեանց» (սկ. «Արդ պարտ է ամենայն մարդոյ զայս զմտաւ ածել…») («Վարդանայ վարդապետի Այգեկցւոյ Խրատք», էջ 40-48) համեմատում է «Թէոփիլոսի ասացեալ յաղագս զղջման եւ արտասուաց» խորագրով ճառի հետ և արձանագրում, որ սրա սկզբնամասը համընթաց է մինչև խրատի 47-րդ -տողին (էջ 41): Նա նկատում է, որ այս խրատից մի առավել ընդարձակ հատված առկա է Թեոփիլոսի անունով ձեռագրերում կենցաղավարող «Վասն արտասուաց եւ վասն խոստովանութեան մեղաց» ճառում: Այս ճառը բովանդակող հնագույն գրչագիրը Վիեննայի թիվ 364 ձեռագիրն է, որ ընդօրինակվել է 1295 թ., այսինքն՝ Այգեկցու մահից շուրջ կես դար հետո, և կրում է Թեոփիլոսի անունը: Ճառիս սկզբնահատվածը մեծ ու փոքր տարբերություններով համապատասխանում է Գ խրատի մինչև 85-րդ տողը (էջ 40-42) ընկած հատվածին: Վիեննայի թիվ 364 ձեռագրում Թեոփիլոսի «Յաղագս արտասուաց» ճառին (որը ՄՄ, թիվ 5349, 941, 2890 ձեռագրերում հայտնի է «Վասն խոստովանութեան եւ ապաշխարութեան» խորագրով՝ ԺԹ) հետևում է «Նորին ի նոյն բան» խորագրով մի հատված (Ի): Վերջինս բառացի նույնությամբ առկա է «Ի հինգերորդ շաբաթու Քառասնորդացն…» ճառում (ԻԴ) [Փարիզ, ձեռ. թիվ 116-118, թ. 203աբ]: Այս ճառում առկա է նաև մեկ հատված (թ. 201աբ), որ համապատասխանում է «Վասն խոստովանութեան եւ ապաշխարութեան» ճառի խոստովանության վերաբերող մասերին, ինչպես նաև՝ Այգեկցու Գ խրատին: Այն կրկնվում է նաև Թեոփիլոսի (իրապես Անանիա Նարեկացուն պատկանող) «Վասն աղաւթից եւ արտասուաց եւ խոստովանութեան» ճառում: Այդ հատվածը նույնությամբ առկա է նաև Ս. Եփրեմ Ասորուն վերագրված «Յաղագս ապաշխարութեան» ճառում (Փարիզ, ձեռ. թիւ 127, թ. 31ա-32ա, Վիեննա, ձեռ. թիվ 371, թ. 61ա-62բ), Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու «Կանոն վասն խոստովանութեան» գրուածքում (Վենետիկ, ձեռ. թիվ 257, Վիեննա, ձեռ. թիվ 4, 170, 534), որ Վիեննայի թիվ 313 ձեռագրում զետեղված է Հովհան Մանդակունու ճառերի մեջ: Այս փաստերի հիման վրա Ս. Տեր-Ներսեսյանն եզրակացնում է, որ Եփրեմ Ասորու, Հովհաննես Երզնկացու, ինչպես նաև՝ Վարդան Այգեկցու հիշյալ գրություններն անհարազատ են (էջ 20): Սակայն, մյուս կողմից, այս փաստերն ինքնին մատնացույց են անում կենցաղավարման այն լայն շրջանակը, որ ունեցել են Թեոփիլոսի անունով ճառերը հայերեն ձեռագ-

րերում: Ճառերի առավել բնութագրական, «խորհուրդ խորին»-ը ներկայացնող հատվածները գրիչների օգնությամբ վերաբնակվել են Թեոփիլիոսի տարբեր ճառերում:

Թեոփիլոսի երկերն օգտագործվել են ոչ միայն ճառախոսական այլև դավանաբանական մատենագրության մեջ. նրա «Ի մեծի երկուշաբաթին՝ ի թզենին եւ յԱդամայ՝ մեկնութիւն յաղագս անիծից թզենւոյն եւ վասն ապաշխարութեան»: Ճառի դավանաբանական կարևորություն ունեցող հատվածները վկայակոչվել են Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» աշխատության մեջ: Սակայն, պետք է նկատել, որ վկայությունները բառացիորեն չեն համապատասխանում աղբյուրին: Դրանք իմաստային վերապատումն են համապատասխան տեղիների: Այդ է ցույց տալիս պարզ զուգադրությունն իսկ.

Թէոփիլոս	Արմատ հաւատոյ
Եւ որպէս զբարձրեալն Աստուած խոնարհագոյն մարդ տեսին մարդիկք, այնպէս զխոնարհին զայն յայրին ի Կուսէն ծնեալ տեսին հրեշտակք եւ Աստուած փառաւորեցին... ՄՄ. ձեռ. թիւ 941, թ. 207բ	Որպէս խոնարհագոյնն բարձրագունին համարեալ է, նոյնպէս եւ բարձրագոյնն խոնարհագունին, քանզի զբարձրն խոնարհ տեսին մարդիկ եւ զխոնարհին բարձրագոյն Աստուած փառաւորեցին հրեշտակք... «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ», Եր., 1998, էջ 226
Աստուածութիւն ոչ տկարացաւ միանալովն ընդ մարդկութեանս, զի ոչ Աստուածութիւն ի մարդկութենէն բաժանիւր ի մահն եւ ոչ մարդկութիւն յԱստուածութենէն որոշիւր ի չարչարանսն: Եւ այնպէս, զոր ինչ աստուածային հրաշք եւ զաւրութիւնք գործէին, մարդկութեան համարիւր... Անդ	Աստուածային բնութիւնն ոչ նուազէր միաւորութեամբն ի քաղցն եւ ի ծարաւն, ի չարչարանսն, ի մահն եւ ի գերեզմանն անբաժանելի էր ի մարմնոյն, ոչ չարչարէր եւ ոչ մեռանէր, բայց սակայն իւր համարիւր... էջ 225-226

Թեոփիլոսի ճառերը խմբավորված են համաձայն բովանդակության. տնօրինական (Ա-ԺԲ), սրբախոսական (ԺԳ-ԺԷ), տարփողական (ԺԸ-ԻԶ):

Ճառերում կիրառված են սուրբգրային մեկնաբանության հայտնի եղանակները, կյանքի կոչված ճառախոսության հարուստ ավանդները: Ունկնդիր լինելով մեկնաբանական ավանդույթին (ս. Եպիփան Կիպրացի, ս. Յովհան Ոսկեբերան, Մամբրէ Վերծանող) հեղինակը «Արմավենեաց» ճառում բացատրում է «անդ գտանիցէք էշ կապեալ եւ յաւանակ» (Մտթ. ԻԱ 2) տեղին, ուր «էշ»-ն ակնարկում է «աստուածաբանութեամբ Եսայի հրեական ազգին բարբառեալ: Իսկ յաւանակ յաղագս հեթանոսաց աւրինակէր, որք ոչ

տեղին եւ հաւատացին...» (էջ 845 [59-60]): Առավել ակներև է ճառիս աղերսը Մամբրե Վերծանողի «Ի մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղեմ» երկի հետ: Այդ է ցույց տալիս լոկ հետևյալ համադրությունը.

Մամբրէ	Թէոփիլոս
Բեթփագէ թարգմանի տուն ծնաւտի, եւ Բեթանիա տուն սգոյ եւ տուն հնազանդութեան. վասն այնորիկ տուն ծնաւտի, զի ծնոտ բանաւոր բնութեան եւ սպասաւոր ի ձեռն շարժման, պատուիրանին պաշտաւնեայ: Ծնաւտ լուծանէր զինքն ի բանական սպասաւորութենէն՝ պատուիրանազանցութեան աղագաւ, եւ բոլոր մարմնեղէն տաճար թափուր ի բնակողէն մնայր. վասն որոյ լինի մարմնեղէն տուն Յիսուս, եւ երրեակ միութեանն յաւիտենական կայարան: Եւ ծնաւտ՝ յաղագս մարդկեղէն ծնաւտի զարարչեղէն վարդապետել զաստուածաբանութիւն: Իսկ Բեթանիա, որ է տուն սգոյ. վասն զի տուն ուրախութեան էր առաջին մարդն յաղագս ի դէմս զտէրունական փչումն ընդունելոյ, որ պատուիրազանցութեանն աղագաւ վերադարձաւ առ փչողն, եւ անփառունակ եւ սգաւոր լինէր նախաստեղծին անձն, եւ տուն հնազանդութեան: ՄՀ, Ա, 1111-1121:	Քանզի Բէթանիա թարգմանի տուն ծնաւտի եւ Բէթփագէ՝ տուն սգոյ եւ տուն հնազանդութեան: Իսկ ծնաւտ սովորական իրաց կարգաւորեալ պաշտաւնեայ է, ուստի եւ ծնաւտ առաջին մարդոյն լուծաւ եւ խափանեցաւ ի սովորական սպասաւորութենէ անդի: Իսկ Բէթանիա տուն սգոյ: Եւ գալով Փրկչին մերձ առ նա անդէն յիշէր զսուգ ձեռակերտին, զոր պատրաստեալ էր զնա առնել տուն ուրախութեան, ուստի եւ փչման աստուածային արժանաւորեցաւ լինել ընդունող, որ եւ պատուիրանազանցութեան աղագաւ դարձաւ փչումն առ փչաւղն եւ ծնեակն առանց ախտի առ ծնաւղն իւր եւ տարափառ եւ սգաւոր եղծուածին լինի խնդրող ստեղծաւղ եւ տուն հնազանդութեան... ՄՀ, Թ, էջ 845 [47-503]:

Հայրախոսական աստվածաբանության արձագանքն է լսվում հետևյալ տողերում. Քրիստոսին խաչակից դարձի եկած ավազակին հակադրելով սատանային՝ ճառագիր հեղինակը նկատում է. «Երէկ աշակերտ սատանայի մինչեւ ի խաչ ելանէր եւ զնա իբրեւ մարդ տեսանէր եւ յորժամ սատանայ կարծեաց, եթէ յաղթեցի նմա, եւ ասաց, եթէ ստոյգ մարդ է, յայնժամ աւազակն ուրացաւ զվարդապետն եւ զնա Աստուած խոստովանեցաւ: Ասաց սատանայ. կապեցի, ապտակեցի, գանահարեցի, կարծէի, եթէ նոր այս է» (էջ 864 [330-331]): Նույնքան բնութագրական է հետևյալ հատվածը. «Պանծեալ պատմէր թագաւորն դժոխոց, զի իբրև տեսանէր զնա ընդ անաւրէնս խաչեալ, կարծէր, եթէ կարի յոյժ թուէր ի նմանէ յաղթեալ, ինքն բնաւ յաղթցաւ ի նմանէ՝ հզաւրն տկարացաւ, բարձրացեալն

խոնարհեցաւ» (էջ 859 [206]): Այս տողերի հիմքում ընկած է ս. Գրիգոր Նյուսացու քավության վարդապետության մեջ տեղ գտած այն դիտումը, թե սատանան «չնկատելով կամ թերագնահատելով Քրիստոսի մեջ առկա Աստվածության անդրանցական հզորությունը... խաբվում է մարդկային տկար մարմին հագած Քրիստոսի առերևույթ թուլությամբ» (Հ. Քյոսեյան, 2007, էջ 129):

Ճառագիր հեղինակը կատարելապես տիրապետում է քրիստոնեական քարոզխոսության դասական ավանդներին, հռետորական արվեստի նրբություններին: Այսպես, իր ասելիքն առավել ներազդու դարձնելու նպատակով նա կիրառում է հակադիր վիճակների նկարագրության սկզբունքը: Խոսքն ուղղելով Տիրոջը խաչակից ավազակին, որ դարձի գալով խոստովանեց իր մեղքերը՝ հեղինակն ասում է. «Որ էր երէկ ընդ Բելիարին ի դժոխսն, այսաւր ընդ իս ես դրախտին: Որ երէկ բնակարան էիր սատանայի, այսաւր ընդ իս եցես ի դրախտին: Որ երէկ դիւաց էիր բնակարան եւ պարակից, այսաւր ընդ իս իցես ի դրախտին: Որ երէկ լինէիր ընդ սատանայի, եկ այսաւր ընդ իս վայելեա զլոյսն աներեկոյ: Որ երէկ խաւարաբորբոք մառախլաւ պատէիր նսեմափակ, եկ այսաւր պայծառացիր ընդ իս լուսով անպարագելի: Որ երէկ խաւարամած լինէիր պատենաւորիչ, եկ չարագործդ ընդ իս իբրեւ բարէգործ» (էջ 859-860 [223-228]): «Երանելի է քեզ, ո՜վ երանելի ավազակ, զի երէկ կողոպտէիր ի մարդկանէ զբնակուիւն ի դժոխոցն, եւ այսաւր կողոպտեցէր ի Քրիստոսէ զարքայութիւն երկնից: Երէկ խաւարացեալ եւ այսաւր լուսաւորալ: Երէկ մառախուղ եւ այսաւր արեգակն: Երէկ խրթնի եւ այսաւր նշոյլք: Երէկ գող եւ այսաւր նահատակ: Երէկ աւազակ եւ այսաւր պսակաւոր: Երէկ տարափառ եւ այսաւր կարի փառաւոր: Երէկ ատելի եւ այսաւր կարի ցանկալի: Երէկ անդնդային դասաւոր եւ այսաւր երկնային պարաւոր: Երէկ դիւաց ողբակից եւ այսաւր հրեշտակաց պարակից» (էջ 860-861 [243-253]):

Հակադիր պատկեր է ներկայացնում տիրադավ Հուդայի ընթացքը՝ դրական և բացասական վիճակների բևեռացումով. «Ո՜վ Յուդայ, որ երէկ հրեշտակ էիր եւ այսաւր՝ բանսարկու: Որ երէկ շնորհաւք եւ այսաւր ապաշնորհ: Որ երէկ լուսազգեստ եւ այսաւր խաւարամած: Որ երէկ ուղիղ, այսաւր կամակոր: Որ երէկ հոգւով զարդարեալ եւ այսաւր զսատանայ զգեցեալ.... Որ երէկ ընդ Քրիստոս, եւ այսաւր ընդ Բելիար: Որ երէկ հաւատարիմ յոյժ եւ այսաւր նենգաւոր կարի: Որ երէկ առաքեալ եւ այսաւր դաւաճանող...» (էջ 863 [296-304]):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 473-474: Տեր-Ներսեսեան, Ս. Վարդան Այգեկցիի վերագրուած խրատ մը, «Սիոն», էջ 18-21: Քէօսէեան, ՄՀ, Թ, էջ 765-772:

ԱՐՏԱՎԱԶԴ ՄԱՔԱԶՈՒՆԻ, ՏԱՃԱՏ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, ԹՈՎՄԱ ՎԱՐԴԱՊԵՏ

Հայ միջնադարյան մտքի պատմության մեջ առանձնահատուկ դեր էր վիճակված Թ-ԺԱ դարերին: Այդ ժամանակներում վանական պատերի մեջ ներամփոփված աստվածաբանական գիտությունը աստիճանաբար սեփականությունն է դառնում նաև աշխարհական խավերի, արքաների, իշխանների: Սրանցից ոմանք, ոչ առանց քաղաքական իրավիճակի պարտադրանքի (օր. Համամ Արևելցի), մտնում են վանք, որպեսզի առավել ազատորեն տնօրինեն իրենց ժամանակը և գոհացում տան իրենց հոգևոր, գիտական նախասիրություններին: Բնորոշ է Արծրունի, Անձևացի իշխանների օրինակը: Հոգևոր գիտելիքի, աստվածաբանության նկատմամբ կենդանի հետաքրքրությունը նրանց թելադրում է հովանավորել եկեղեցու համար առավել կարևոր մատյանների ընդօրինակությունն ու բազմացումը, գործուն մասնակցություն ունենալ այն ժամանակ այնքան ընդունված վարդապետական երկխոսությանը, գրել տարաբնույթ երկեր՝ յուրովսանն նպաստելով հոգևոր մտքի զարգացմանը:

Թ-Ժ դարերի հոգևոր աշխույժի մասին վկայող ուշագրավ հուշարձաններից են Արտավազդ Մազազունյաց իշխանի, Տաճատ «կրօնաւոր քահանայի եւ վարդապետի» հարցուպատասխանիները (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 849-850): Առաջինը Ատոմ Անձևացյաց իշխանի (տե՛ս աստ) հանձնարարությամբ գրել է Տաճատ վարդապետի 10 հարցումների ամփոփ պատասխանը, որ, ինչպես նկատում է հեղինակը, շարադրված է «Ի Կոչմանէ ընծայութեանն Կիւրղի (Երուսաղէմացւոյ)»: Դրանք վերաբերում են դարի գիտության ամենատարբեր մարզերին. Աստվածաշունչ, աստվածաշնչական պարականոններ, Աստվածաշնչի մեկնաբանություն, Եկեղեցու պատմություն (հերձվածներ, աղանդներ), դիցաբանություն: Արտավազդ Մազազունու պատասխանի մեջ դրսևորվում է նրա իրազեկությունը միջնադարյան գիտության այն բոլոր մարզերի վերաբերյալ, որոնք անհրաժեշտ էին վարդապետական բանավեճում կիրառելու համար: Այսպես, առաջին երկու հարցերը վերաբերում են աղանդների և հերձվածների որդեգրած տեսություններին. «ութ յաւիտեանք»-ը ոչ այլ բան են, քան մանիքեցիների 8 աստվածները, որոնցից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է առանձին երկինք և հավիտենություն, իսկ «բողբոջեալ երեսներրեակն»՝ մոնտանականների 30 աստվածները, երկինքներն ու հավիտեաններն են: Տիեզերաբանական այս ըմբռնումները կարևոր են աղանդավորական այդ հոսանքների վարդապետության հետազոտման համար: Պատասխանելով «Զի՞նչ փռիւգացւոցն յայտնի եւ գաղտնի այլանդակութիւն» հարցումին՝ Արտավազդ Մազազունին նկատում է, թէ «սոքա Նոր քաղաք շինեցին զՊոպոզէ եւ զՏիկմոն՝ անուանեալ Երկրորդ Երուսաղէմ, եւ կանգնեալ պատկեր յանուն Սիմովնի կախարդի, վասն զի նա երկուս կինս պոռնիկս ունէր կախարդս...»: Այս տեղեկությունը աղերսված է մոնտանականներին վերաբերող Բ պատասխանի հետ: Բանն այն է, որ մոնտանականների հոգևոր կենտրոնը Փռյուգիայի Պոպոզ (Պեպուզ) քաղաքն էր[1], որը հերձվածի հե-

---

[1] Ի դէպ, «Պեպուզ»ը ստուգաբանվում է «անապատ» և ըստ մոնտանականների կապված է Հայտ. ԺԲ 14-ի հետ:

տևորդների համոզումով ներկայացնում էր երկնավոր Երուսաղեմը: Ժխտողական այն ոգին, որով շարադրված է պատասխանը, պարզիպարզո ցույց է տալիս եկեղեցու դիրքորոշումը գնոստիկյան շարժումների գաղափարական ակունքը հանդիսացող մոնտականության նկատմամբ:

Սուրբգրային մեկնաբանության հետ են առնչված Զ-Թ հարցումների պատասխանները: Ը հարցման մեջ մեկտեղված են սուրբգրային մեկնաբանությունն ու պարականոնը: Պատասխանելով «Զի՞նչ շարժումն ձեռագործացն» հարցումին՝ հեղինակը վկայաբերում է Ես. ԺԹ 1 տեղին և հարում. «Արդ, իբրեւ զՏէրն ըստ հրամանի հրեշտակին առ Յովսէփ չոգաւ յԵգիպտոս, եւ ի մտանելն ի քաղաքն Աղեքսանդրի առ ժամայն կործանեցան ձեռագործք»: Պատասխանը շարադրված է ոչ միայն մեկնաբանական ավանդույթի[2], այլև Հակոբոս Տեառնեղբոր անունով հայտնի «Գիրք տղայութեանն Յիսուսի» ավետարանական պարականոնի համապատասխան դրվագի հաշվառումով[3]:

Ակներև է Հարցուպատասխանիի հարաբերությունը աստվածաբանական ավանդույթի հետ: Այդ հարաբերությունն առավելագույն հստակությամբ դրսևորվում է Ժ միավորում: Պատասխանելով «Զի՞նչ ձեռագիր յանցանացն» հարցումին՝ Արտավազդ Մազազունին գրում է. «Եւ ձեռագիր յանցանացն՝ Ադամ յանցեաւ ի ձեռն պտղոյն ճաշակման եւ Տէրն ի Խաչին ջնջեաց զձեռագիրն, վասն զի իւր մահուամբն սպան զմահ եւ ջնջեաց զձեռագիր յանցանացն, նմանեաւն զնմանն մաքրէր»: Պատասխանս ոչ այլ բան է, քան ամփոփ մեկնաբանությունը Կողոս. Բ 14-ի. «Եւ ջնջեաց զձեռագիր մերոյ հակառակութեան հրամանաւքն իւրովք, որ կայր մեզ հակառակ՝ եբարձ զայն ի միջոյ եւ բեւեռեաց ընդ խաչափայտին…» բառերի: Պողոսյան միտքը բացատրելիս Մազազունյաց իշխանն ամենայն հավանականությամբ հենվել է ս. Հովհան Ոսկեբերանի համապատասխան մեկնաբանության վրա, ուր կարդում ենք. «Շնորհեաց ձեզ զյանցանս, որք զմեռելութիւնն գործէինն: Եթող ինչ արդեօք անտի ոչ ասէ, այլ՝ ջնջեաց…: Եւ ապա զի՞նչ եւս առաւել յաճախութիւն, զի քան զթողուլն ջնջելն մեծ է, եւ քան զջնջելն՝ ի միջոյ բառնալն: Զիա՞րդ, զի եւ այնպէս չպահեաց, այլ պատառեաց բեւեռեաց ընդ խաչին…»[4]:

Երկրորդ միավորը Թովմա վարդապետի հարցումների՝ Տաճատ վարդապետի պատասխանն է (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 850-852): Այս հարցուպատասխանին վերաբերում է դավանական աստվածաբանությանը, գլխավորաբար Բանի մարդեղությանը, Ս. Հոգու վարդապետությանը և Մկրտության աստուածաբանությանը:

[2] Տե՛ս այդ ավանդույթի հավատարիմ հետևորդ ս. Գրիգոր Տաթևացու համապատասխան մեկնության մեջ. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 55:

[3] Տե՛ս Թանգարան, 1898, էջ 62, 139:

[4] Տե՛ս «Յովհաննու Ոսկեբերանի Մեկնութիւն թղթոցն Պօղոսի», հտ. Ա, Վենետիկ, 1862, էջ 588-589: Ոսկեբերանի մեկնաբանությունը պետք է իր աչքի առջև ունենար նաև Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզը: Պատասխանելով «Դաւիթ թոռն կոչեցելոյ» Հովհաննես եպիսկոպոսի հարցումին, թէ՝ «Զպարտաւորեցելոյն գիրն պատառեաց ի վերայ Խաչին՝ մի գիր է թէ՞ Բ (2), կամ ի՞նչ խորհրդով գիր կոչին» գրում է. «Զայս բանի լուծումն ունիմք ի մեկնութենէ Առաքելոյն, որ ի սուրբ Յոհաննու Ոսկէբերանի...»: Հովհաննես Երզնկացին վկայաբերում է նաև Վանական վարդապետ Տավուշեցու Հարցման գրքի համաբնույթ մեկնաբանությունը (տե՛ս «Էջմիածին», 2009, ԺԲ, էջ 111-112): Փաստական նյութի այսօրինակ հաշվառումը թույլ է տալիս բավական հստակ պատկերացում ունենալ այն արծագանքի մասին, որ պողոսյան աստվածաբանությունը թողել է Արևելաքրիստոնեական, մասնավորաբար Հայ եկեղեցու մեկնաբանական ավանդույթի մեջ:

Հենվելով Աստված-Բանի և մարմնի անքակտելի միության վերաբերյալ աստվածաբանական ճշմարտության վրա՝ Թովման հարցնում է՝ եթե Սուրբ Հոգին ջրի սրբությամբ է ներգործում մկրտվողների վրա, և վերստին ծնվածները հորջորջվում են ջրով և հոգով Աստուծո մեջ ծնվածներ, ապա ինչո՞ւ չի ասվում, թե Սուրբ Հոգին ևս մարմնանում է ու տարակուսելով հարում. մի՞թե ներգործելով կտրոհվի ջուրը: Այս հիման դարձյալ հարցնում է, թե ինչո՞ւ «Բանն Աստուած ներգործելով մարմնով եւ արեամբ ոչ ասի բաժանումն կրել կամ ապականիչ մարմնոյն», ուստի, եթե ասենք, որ Ս. Հոգին էլ է մարմնացել՝ մի՞թե սրանից չի բխի այն տրամաբանական հարցը, թե մկրտության ջուրը կարող է տրոհվելով ապականվել: Ու քանի որ առաքյալները ջրով չմկրտվեցին, այլ՝ բացառապես Ս. Հոգով, ինչո՞ւ է Ս. Հոգին ջրի կարիք զգում: Տաճատ քահանան այս հարցումներին պատասխանում է Սուրբ գրքի, հայրախոսական ժառանգության և վարդապետական տրամաբանության օգնությամբ. նախ, հետևելով ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական ուսմունքին, փաստում է Բանի և մարմնի լիակատար նույնությունը, այսուհանդերձ նշում, որ թեպետ հաղորդության հացը «ստուգութեամբ մարմին Փրկչին իմանի, այլ ոչ է փոփոխեալ ի բնութենէն, ըստ որում ճաշակեմք», ճիշտ այդպիսին է նաև Աստված Բանի և Բան մարմնի հարաբերությունը. թեպետ մարմինը տնօրինաբար միավորվում է Աստված Բանին, բայց պահպանում է իր ինքնությունը և կրում «զկամաւորն կիրսն»: Մինչդեռ Ս. Հոգին ներգործում է ջրի սրբությամբ, և մկրտվողները վերստին ծնվում են Աստուծո մեջ ջրով և Հոգով: Ս. Հոգին չի կարող մարմնավորվել այն պարզ պատճառով, որ նա Որդու նման ծնունդ չէ, այլ «բղխումն է»: Հեղինակն այսպիսով մարմնավորման իրականությունը բխեցնում է ծնունդից, ինչը Որդու անձնավորական ինքնության անվանումն է, մինչդեռ Ս. Հոգու մարմնավորման անկարելիությունը հետևանք է նրա բխվածության, ինչը սկզբունքորեն բացառում է նրա մարմնավորման հեռանկարը: Տաճատը նույնիսկ հերքելու արժանի չի համարում Ս. Հոգու մարմնավորման հետևանքով մկրտության ջրի տրոհման և ապականվելու վերաբերյալ հարցադրումը, որովհետև դրան կարող է դյուրությամբ հետևել Ս. Հոգու՝ Աստվածությունից տրոհված լինելու հերձվածողական գաղափարը, ուստի, հանդիմանական շեշտով ավելացնում է. «Այս ոչ միայն գիտնաւորի չվայելէ անընդոստ բանս ի կիր արկանել, այլ թէ յոյժ անգէտ ոք էր, ուր ուրեմն թէ մարթեր, մարթեաք ընդունել, վասն զի Հոգին անբաժանելի է յԱստուածութենէն, որ ոչ ոք ունի պէտս յուղղափառաց այդմ հարցանել կամ ուսանել…»: Իսկ ինչ վերաբերում է ջրին, ապա այն, ունենալով նյութական բաղադրություն, բնականաբար տրոհելի է: Մինչդեռ Քրիստոսի մարմինը, տնօրինաբար միավորված լինելով Բանին, մեկ անտրոհելի ամբողջություն է կազմում նրա հետ և կատարելապես զերծ մնում ապականությունից: Այս գաղափարը վավերացնելու համար Տաճատ քահանան դիմում է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի բարձր հեղինակությանը՝ վկայակոչելով նրա՝ Տիրոջ ծննդյան նվիրված ճառի «մինն (Աստուած Բանն) աստուածացոյց եւ միւսն (մարմինը) աստուածացեալ»[5] բառերը: Մկրտության ջրի տրոհման հետևանքով նրա ապականվելու մասին տեսակետը մերժելի է այնու, որ «Յիսուս մկրտի ի Յորդանան, անապական զնա գործէ, զի զազգս մարդկան ազատեսցէ յանիծից»: Այն հարցին, թե Հոգին ինչու է ջրի կարիք զգում՝ Տաճատ քահանան պատասխանում է՝ գրե-

[5] Տե՛ս PG, t. 36, col. 312-333, ՄՄ, ձեռ. 1500, թ. 724բ-727ա:

թէ բառացիորեն վկայաբերելով «մեծ վարդապետի» (ս. Գրիգոր Աստվածաբանի) հիշեալ ճառից մեկ հատված (անդ), ըստ որի, քանի որ ադամորդին կազմված է մարմնից և հոգուց, համապատասխանաբար սրբագործումն էլ իրականացվում է ջրով և հոգով, որոնցից առաջինը վերաբերում է «օրինակին, իսկ միւսն՝ ճշմարտութեանն», այսինքն՝ Հին Կտակարանին և Նոր Կտակարանին:

Մյուս միավորը հիշյալ Թովմա վարդապետի աստվածաբանական թուղթն է՝ հասցեագրված Ատոմ Անձևացուն (տպ. ՄՀ, ժ, էջ 852-857): Ինչպես երեւում է, Թովմա վարդապետը մոտիկ հարաբերության մեջ է եղել իր գրասիրությամբ, ինքնուրույն երկերով հռչակված Ատոմ Անձևացյաց իշխանի հետ, որ մասնավոր հետաքրքրություն էր ցուցաբերում աստվածաբանական խնդիրների նկատմամբ: Այդ հետաքրքրությանը գոհացում տալու նպատակով, հավանաբար իր իսկ նախաձեռնությամբ, տեղի են ունենում դավանաբանական կարևոր խնդիրների նվիրված քննարկումներ, որոնց մասնակցում էին Արտավազդ Մազազունու, Տաճատի և Թովմայի նման ուսյալ իշխաններ ու վարդապետներ: «Թովմայի սրբազան քահանայի եւ ուղղափառ վարդապետի» թղթում շոշափվում են երրորդաբանության, հրեշտակաբանության եւ վախճանաբանության հետ կապված հարցեր: Ինչպես երևում է, այդ հարցերը տրվել են Ատոմ Անձևացուն աստվածաբանությանը ոչ շատ իրազեկ մարդկանց կողմից: Նա էլ սպառիչ պատասխաններ ստանալու ակնկալությամբ դիմել է Թովմային: Պատասխանների մեջ երևում է նյութին կատարելապես տիրապետող հմուտ աստվածաբանը, որը գիտե դասդասել հարցերն ըստ իրենց տեսական կարևորության: Սրանց մեջ առաջին տեղը զբաղեցնում է Աստծո մասին վարդապետությունը: Հետևելով ս. Դիոնիսիոս Արեոպագացու սահմանած անճառելի (ապոֆատիկ) աստվածաբանության սկզբունքին՝ հեղինակը տալիս է Աստծո այն բոլոր բնորոշումները, որոնք հնարավոր բացասումով ներկայացնում են Աստծո ինչ չլինելը («ոչ անձն, ոչ ոչ անձն, ոչ միտք, ոչ լոյս, ոչ խաւար, ոչ գոյ, ոչ նմանութիւն, ոչ աննմանութիւն»): Սակայն հետևելով դրական (կատաֆատիկ) աստվածաբանության սահմանակարգած սկզբունքին՝ հեղինակը ներկայացնում է նաև Աստծուն տրված դրական բնորոշումները («ինքնաբուն վսեմական գոյութիւն, ամենակերտող յոչէից էացելոց նոյն եզականութիւն»): Սրանց հետևում է Ս. Երրորդության անձերից յուրաքանչյուրի դիմային առանձնահատկությունների մասնավոր վերլուծությունը, որ ակներևորէն կրում է կապպադովկյան հայրերի, մասնավորաբար ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, երրորդաբանության դրոշմը: Ըստ այսմ Հայր Աստծո դիմային առանձնահատկության բացարձակ բնորոշիչը նրա անծնունդ լինելն է, Որդունը՝ ծնված լինելը, իսկ Ս. Հոգունը՝ բխած, որի հետևանքով «այսպէս յատուկ եւ առանձնակք մնացեալք»: Այս հիմամբ Հոր, Որդու և Ս. Հոգու անձնավորական հարաբերության մեջ հստակորեն կարգորոշվում է Հոր մասնահատուկ տեղն ու դերը, «քանզի պատճառ գոլով Հայր Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, ոչ ինքն զնոյն ընկալաւ ի նոցանէ պատճառ, զի անհնար է»:

Ուշագրավ են հրեշտակների բնույթի վերաբերյալ խորհրդածությունները: Աստվածաբան հեղինակը հակառակասիրության արդյունք է համարում հրեշտակների սկզբնավո՞ր, թե՞ անսկիզբ, անձնիշխա՞ն, թե՞ կամազուրկ լինելու վերաբերյալ հարցադրումը: Տարակույսի տեղիք է տալիս նաև այն հարցադրումը, թե արդյոք հրեշտակներն այժմ ևս նույն

կարգավիճակում են: Պատասխանելով այս հարցին՝ Թովման նշում է՝ եթե հրեշտակների գոյացությունն ու բնությունը նույնն է («պարզ, անաւսր, անյաւդ»), և նրանց համար խորթ է սեռային տարբերակվածությունը և բազմացումը, ապա նրանց կարգավիճակը նույնն է նաև այժմ: Թեպետ նրանք «ի փառացն եւ ի պատուոյն մերկացեալ լինին, այլ ոչ եթէ ի բնութենէն՝ փոփոխեալ»: Ըստ այսմ, վեր լինելով ժամանակից ու տարածքից, հրեշտակների բնությունն անփոփոխելի է:

Երրորդ հարցն ունի վախճանաբանական բնույթ, ըստ որի «գո՞յ հատուցումն արդարոց թէ ոչ, եթէ յափշտակի՞ն ամպովք թէ ոչ»: Այս հարցադրումը համարելով ոչ պատշաճ՝ Թովման ինքն իսկ հստակեցնում է այն: Ըստ նրա, հարցը թերևս վերաբերում է այն բանին, «թէ այժմ գո՞յ հատուցումն արդարոց յառաջ քան զգալ հանդերձեալ յաւիտենին»: Նրա կարծիքով, թեպետ բոլոր արդարները վկայված են իրենց հավատով, սակայն տակավին չեն ընդունել փրկության ավետիսը, այլ այն տեսնում են հեռվից և ուրախանում: Սա նշանակում է, որ այժմ արդարներին տրվում է փրկության աներկբա գիտակցումը, իսկ երկրորդ գալուստից հետո նրանք վերանալու են ամպերով Տիրոջն ընդառաջ: Սրա հետ է անխզելիորեն կապված և այն խնդիրը, թե մարմնով երկինք համբարձված Ենովքը, Եղիան և Մարիամ Աստվածածինը դրախտո՞ւմ են: Թովման սրան տալիս է ժխտական պատասխան՝ այն հիմնավորմամբ, թե Աստծո փակած դրախտը կարող է բացվել միայն Աստծո կողմից: Հեղինակը հստակորեն նույնացնում է «դրախտ» և«երկինք» բառերի բովանդակած հոգևոր իմաստը: Դրախտը կամ երկինքը կարող է բացվել միայն Տիրոջ տնօրինական գործով, դժոխքի ավերումով, Հարությամբ: Ուստի, նախքան այդ ոչ ոք չէր կարող բարձրանալ երկինք կամ դրախտ, որովհետև «յերկինս ասելն անտեղի է»: Սա նշանակում է մարմնով երկինք համբարձվածներից և ոչ մեկը չէր կարող գտնվել աննյութական, անմարմին, «անչափական» իրականության մեջ, որովհետև դրանք բացառապես պատշաճում են դրախտին կամ երկնքին: Հետևաբար Ենովքի, Եղիայի և Տիրոջ կողքը խաչված ավազակի կողմից դրախտի դռները բացելու վերաբերյալ ակնարկն ունի խորհրդական իմաստ[6]: Ըստ այսմ աստվածաբան հեղինակն այն ինքնօրինակ միտքն է հայտնում, թե Ենովքը, Եղիան, Աստվածածինը, Պողոսը ոչ թե երկինք (դրախտ) բարձրացան, «այղ՝ մերձ առ երկինք» գտնվելով՝ դրախտի երանությունն ըմբոշխնեցին դրախտը վարագուրող «հովանացեալ ամպոյն» միջից: Մեկնաբանելով Եսայու մարգարեության «Եւ եղիցի լոյսն լուսնի իբրեւ զլոյս արեգական, եւ լոյսն արեգական եւթնապատիկ եղիցի՝ իբրեւ զլոյս աւուրցն եւթանց, յորում աւուր բժշկեսցէ Տէր զբեկումն ժողովրդեան իւրոց» (Լ 26)՝ հեղինակը նկատում է, որ այս բառերը ուղղակիորեն ցույց են տալիս, որ արդար հոգիները մուտք են գործելու ոչ թե մեղքով արատավորված նախկին դրախտը, այլ Քրիստոսի տնօրինական սխրագործությամբ էափոխված, արևի լույսին յոթն անգամ գերազանցող, լուսեղեն մի նոր դրախտ:

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, ժ, էջ 843-848:

[6] Տե՛ս Ոսկեբերան, 2008, էջ 171:

ՏԻՐԱՆ(ՈՒՆ) ՎԱՐԴԱՊԵՏ

Կենսագրական տեղեկություններ հայտնի չեն: Ապրել և գործել է Համամ Արևելցու եղբոր՝ Փիլպեի և որդու՝ Ատրներսեհի համատեղ թագավորության ժամանակ Ժ դարի առաջին կեսին: Ինչպես երևում է, հավատարիմ մնալով Համամ Արևելցու եկեղեցաճշակութային գործունեության ոգուն և ուղղվածությանը՝ Փիլպեն և Ատրներսեհը իրենց մասնակցություն են բերել աստվածաբանական քննարկումներին, ժամանակի նշանավոր վարդապետների հետ թղթակցելիս արծարծել դավանաբանական խնդիրներ, նրանց ուղղել հարցեր՝ պատասխաններ ստանալու ակնկալությամբ: Ժամանակի այդ նշանավոր վարդապետներից էր Տիրան(ուն)ը, որ պետք է, որ ճանաչված լիներ իր աստվածաբանական լայն գիտելիքներով: Ինչպես երևում է, վարդապետական խնդիրներում նրա ունեցած կարծիքը չի անտեսվել: Այսպես, իբրև հեղինակություն Տիրանուն վարդապետի կարծիքը հիշվում է Ներսես Լամբրոնացու Պատարագի մեկնությունը բովանդակող ՄՄ. թիվ. 4847 ձեռագրի գրչի կողմից: Տերունական աղոթքի վերաբերյալ գրիչը գրում է. «Նիւսացին եւ ոյք ի սրբոց վարդապետաց եւ յիմաստնոցն արգելուն զայս աղօթքս յանցաւորացն աղօթել մինչդեռ ի մեղքն են, զի ասեն, թէ զորոյ գործ գործեն եւ զկամս կատարեն, նմա ասեն, թէ. «Հայր մեր», եւ առ հայրն աղօթեն, զի հուր է: Բայց Տիրանուն եւ այլքն ի սրբոցն եւ իմաստնոց ուսուցչացն՝ միայն զոխակալսն, զվրիժառնուսն եւ զքինականսն, զնախանձոտն եւ զաչաղկոտն, զմահաբեր մախացողսն եւ զատելի ատեցողսն, զհակառակողսն եւ զանհաւանսն, զանբարտաւանսն». (ՄՄ. ձեռ. թիվ 4847, թ. 226բ-227ա, ի ստոր. լուս.):

Տիրան(ուն) վարդապետի անունով պահպանվել են հատվածներ նրա մեկնաբանական, դավանաբանական երկերից.

Ա. «Տիրաննոյ հայոց վարդապետի պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրներսեհի եւ Փիլպէի» (տպ, աշխտ. Ա. Բոզոյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 957-996, հատվածաբար՝ Ընտրանի, էջ 274-79): Սա պատասխանն է Աղվանից արքաներ Փիլպեի և Ատրներսեհի՝ նրան հասցեագրված 200 հարցումների: Ըստ Ա. Մնացականյանի ենթադրության, հարցումների քանակը եղել է 500 (Մնացականյան, 1966, էջ 207):

Ցավոք հարցումները մեզ չեն հասել, սակայն պատասխաններից ելնելով կարելի է դատել նրանց բովանդակության մասին. Աստվածաշնչի խրթին տեղիների բացատրություն, որի նպատակն էր ոչ միայն գոհացում տալ արքաների վարդապետական հետաքրքրություններին, այլև դավանական զգոնության մեջ պահել ժամանակակիցներին, որոնք ենթարկվում են «ի ժամու այդչափ վտանգից ու մրրկաց բքացելոց եւ կուտակս

յալեաց լեռնացելոց յարուցելոց զկնի մի զմիւսոյ» (Ընտրանի, էջ 274): Ելնելով հեղինակի «հետազօտեալ բանիւքս այսոքիւք վերստին երկրորդեալ մխիթարէք եւ յուսովն զուարճանայք արծարծեալ իբրեւ շեղջիւք աստուածապաշտութեան առլցեալ» խոսքից՝ պետք է ենթադրել, որ այս պատասխաններին նախորդել է դարձյալ վարդապետական բնույթի մի աշխատություն, որը մեզ չի հասել;

Պատասխանները շարադրված են այլաբանական, խորհրդաբանական մեկնաբանության եղանակով: «Պատասխանիք»-ի մեջ դրսևորվում է հեղինակի աստվածաբանական սուր միտքը, հանրագիտարանային իմաստականությունը: Տիրանուն վարդապետը քաջատեղյակ է սուրբգրային մեկնաբանության հարուստ ավանդներին: Նա օգտագործել է Աստվածաշնչի Յոթանասնից թարգմանությունը, Որոգինեսի Վեցիջյանը, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Եփրեմ Ասորու, Հիպպողիտոս Բոստրացու, Իրինեոսի, Եղիշեի, Դիոնիսիոս Արիսպագացու և այլոց երկերը: Տիրանունի աշխատությունը պարունակում է Աստվածաշնչի՝ արքաներին հետաքրքրող՝ տարբեր տեղիների բացատրությունը: Ըստ այսմ երկը յուրատեսակ մանրակերտն է Աստվածաշնչի մեկնաբանության դարավոր փորձառության: Հարցերի մեջ խտացված են այն կարևոր ծեռքբերումները, որ արձանագրել էր սուրբգրային գիտությունը մինչև Ժ դար: Այսպես, ակներև է նրա հարաբերությունը ս. Եփրեմ Ասորու, Տիմոթեոս «լուսաւոր վարդապետի» «Արարածոց համառոտ մեկնությունների» հետ: Համադրենք այդ հարաբերությունը փաստող հետևյալ հատվածները.

Եփրեմ	Տիմոթեոս	Տիրան
Յաւուրն չորրորդի լուսաւորք երկնից: Այն լոյսն ուր յառաջ էր քան զարեգակն երեքօրեայ ժամանակաւ՝ ոչ էր անփոփ եւ ժողով, այն տարածես սփիռ էր: ... Եւ եթէ փոքր եւ մթագոյն է յոյժ, քան զարեգակն՝ մեծ կոչեաց զնա առ համեմատ առաջնոյն, որչափ եւս առաւել նուազ լինէր քան զերկուսին, զի զկէս աւուրցն ինքն լոյսն պաշտեաց զերիս, աւուրսն, եւ զի զկնի երից աւուրցն երեւեցաւ արեգակն առակ օրինակի	Եւ ի չորրորդում աւուրն արար զարեգակն եւ զլուսին: Ապա զլոյսն, որ յառաջնումն աւուրն արարաւ, եդ ի նմա, ի յառաջնումն եղեալ էր, այլ տեղի տայր գիշերոյն, եդ յանաւթսն, զի ի նմին անաւթոցն եղիցի տալ, զի զերիս աւուրս յառաջագոյն պաշտեաց: Ապա երեւեցաւ արեգակն՝ աւրինակ Տեառն մերոյ, որ յետ երկոց աւուրց յարեաւ: Եւ լուսինն կատարեալ երեւեցաւ, որպէս Ադամ կատարեալ արարաւ: Եւ զի ի չորրորդում աւուրն արա-	**Ե.** Վասն զի յետ երից աւուրց երեւեցաւ արեգակն լուսաւորաւք, որպէս յետ երից աւուրց յարեաւ եւ երեւեցաւ Արեգակն արդարութեան Տէր մեր, «Ես լոյս, ասէ, եկի յաշխարհս»: **Զ.** Եւ զի երէց կարդան զլուսին եւ աւագ քան զարեգակն մետասան աւուրբք, զի յորժամ արար Աստուած զարարածս լի կատարեալ լիակատար զնոսա եւ ոչ թերիս, զի ժամանակաւ կատարեալք եղիցին զկնի, որպէս այ-

Տեառն մերոյ, զի յետ երից աւուրց կենդանացաւ եւ յարեաւ ի դժոխոց: Քանզի լուսինդ լի կատարեալ երե-ւեցաւ յաւուրն, յորում հաս-տատեցաւ, որպէս Ադամ կատարեալ ստեղծաւ, զի յաւուրն չորրորդի եղեն լու-սաւորքն, եւ գտանին մե-տասան օր աւելի ի միջի: Արդ, մետասան աւուրքն ա-ռաջի, զի երէց էր լուսին քան զարեգակն, որ յաւե-լեաւ լուսնի յամին առաջ-նում: Սոքա են, յամենայն ամի, զի յաւելումն նմա այ-նոքիկ, որ շրջշրջին ի թիւ եւ ի համար լուսնի:

«Սրբոյն Եփրեմի մատե-նագրութիւնք», Ա, Վենե-տիկ, 1836, էջ 5-6:

րաւ՝ գտաւ մետասան աւր լուսին աւելի, որ այսու երեց է քան զարեգակն: Այսքան յամենայն ամի յաւելումն ի վերադիրն:

սաւր բոյսք եւ կենդանիք, ահա Ադամ, Եւայ եւ դրախտքն եւ պտուղքն լիակատարք գազանքն եւ անասունքն: Ահա պիտոյ էր եւ լուսնի կատարեալ ստեղծանիլ եւ միաւորեայ լուսինն այժմ չէր եւ ի կա-տարեալ, այլ մետասան աւուրբքն աւագ ստեղծ, այս է՝ վերադիր, ուր ամե-նայն ամի մետասան բերի ի վերայ...

Առավել ակներև է նրա հարաբերությունը «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ ի սպանելոյն Գաւղիաթի՝ Յովհաննու Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի եւ Յիպողիտեայ ասացեալ» խմբագիր միավորի հետ: Այդ են ցույց տալիս հետևյալ զուգադիր հատվածները.

Մեկնութիւն Թագաւորութեան

ԺԷ. Ասաց Աստուած ցՍամուէլ, թէ ած զմիոյ յորդւոցն Յեսսէ, բայց ոչ ասաց, թէ զով աւծցես, այլ ասաց՝ յորոյ վերայ տեսա-նիցես նշան, նա է բարին: Արդ, ունէր զեղ-ջեր իւղոյ սրուակին ի ձեռին իւրում Սա-մուէլ: Եւ իբրեւ սկսան որդիքն Յեսսէ ան-ցանել առաջի նորա, եւ ոչ ինչ ետես նշան:

Տիրանուն

ՃԻԶ. Ասաց Աստուած ցՍամուէլ, թէ ած զմի յորդւոցն Յեսսեա, բայց ոչ ասաց, թէ զով աւծիցէ նա, այլ ասաց, թէ յոյր վերայ տեսցէ նշան, նա է: Արդ, ունէր զիւղ սրուակ զեղջիւր իւղոյն ի ձեռս իւր Սամուէլ: Եւ իբրեւ սկսան որդիքն Յեսսեա անցանել առաջի ոչ ինչ նշան էտես: Իսկ իբրեւ

«Գանձասար», Գ, 1993, էջ 223:

ԻԷ. Իսկ իբրեւ եմուտ Դաւիթ, եռաց եղջիւր իւղոյն ի վեր կոյս, եւ խաղաց Հոգւին եւ իւղն ի միասին ի վերայ Դաւթի:

Անդ, էջ 224;

ԾԺԳ. «Իրիա Քետացի էր», եւ կռապարիշտ, եւ Բերսաբէ՝ կին նորա: Բայց վասն Բերիայ (Ուրիա) ոչ տային թոյլ քահանայքն մտանել ի տաճար անդր Ուրիայ Քետացոյ: Արդ, խորհեցաւ կինն այն եւ կամեցաւ հաղորդել ընդ Դաւթի, զի ի պատճառս Դաւթի մտցէ նա ի մէջ ժողովրդեանին հրէից սրբոց:

ԾԺԴ. Արդ, իբրև ետես զԴաւիթ, զի գնայր նա ի վերայ տանեացն, մերկեաց զինքն ի պատճառս լուացման իմիք, իբր այն, թէ ոչ գիտէ Բերսաբէէ զԴաւիթ եւ ոչ տեսեալ իսկ է նորա զնա:

ԾԺԵ. Եւ այսպէս, իբրեւ կոչեցին զկինն զայն առ Դաւիթ, վաղվաղակի չոգաւ առ նա, զի աղաւթք իսկ կնոջն այն էր, զի կոչեաւ նա ի Դաւթէ:

ԾԺԶ. Արդ, տես դու զդատաստանն Աստուծոյ, զի թէպէտ եւ ի շնութիւն կարծեցաւ, այլ կինն վասն հաղորդելոյ սրբութեան եարկ զանձն իւր ի գործն յայն:

ԾԺԷ. Եւ ահա տես զվարձս նորա եւ զփոխարէնն նորա յԱստուծոյ. զի բազում կանայք էին Դաւթի, եւ մի ոք ի նոցանէ ոչ որ-

եմուտ Դաւիթ, եռաց ի վեր եղջեր իւղոյն եւ խաղաց Հոգին եւ իւղն ի միասն ի վերայ Դաւթի:

ԾԻԷ. «Ուրիա Քետացի էր», եւ կռապաշտ, եւ Բերսաբէի՝ հրեայ, բայց յաղագս Ուրիա Քետացւոյ ոչ տային թոյլ քահանայքն Բերսաբէի մտանել ի տաճարն: Արդ, խորհեցաւ կինն այն, եւ կամեցաւ հաղորդիլ ընդ Դաւթի, զի ի պատճառս Դաւթի մտցէ նա ի մէջ ժողվոց հրէից սրբոց: Արդ, իբրեւ ետես զԴաւիթ, զի գնայր ի վերայ տանեաց, մերկեաց զինքն ի պատճառս լուացման իմիք իբր այն, թէ ոչ գիտէ Բերսաբէէ զԴաւիթ, եւ ոչ տեսեալ իսկ է նորա զնա: Եւ այսպէս իբրեւ կոչեցին զկինն զայն առ Դաւիթ, վաղվաղակի չոգաւ առ նա, զի աղաւթք իսկ կնոջն այն էր, զի կոչեսցի ի Դաւթէ: Արդ, տես դու զդատաստանն Աստուծոյ, զի թէպէտ եւ ի շնութիւն կարծեցաւ, այլ կինն վասն հաղորդելոյ սրբութեան էարկ զանձն իւր ի գործնյայն: Եւ ահա տես զբաղձանս նորա եւ զփոխարէնսն յԱստուծոյ, զի բազում կանայք էին Դաւթի եւ մի ոք ի նոցանէ ոչ թագաւորեաց, բայց միայն Սողովմոն որդի Բերսաբէի, զի որ գիտէ եւ քննէ զսիրտս մարդկան գիտաց զմիտս կնոջն, և զայս հատոյց նմա:

դի թագաւորեաց, բայց միայն՝ Սողոմոն՝ որդի Բերսաբէի: Զի որ քննէ զսիրտս մարդկան, գիտաց զսիրտս կնոջն, եւ զայս հատոյց նմա:

Անդ, էջ 239:

ԾԻԳ. Եւ պիտոյ եղեւ նմա աղջիկ մի կոյս եւ արիւնաշատ, զի ջեռուցէ զնա:

ԾԻԴ. Եւ զի ոչ ինչ էր պիտոյ սակս շնութեան կամ ամուսնութեան, վասն է՞ր զեղեցիկ խնդրեցին զնա, այլ իմաստունքն ի բժշկաց զայս խորհեցան, զի խնդրեցին զնա գեղեցիկ, զի սպաս կալցի Դաւթի, եւ նա, ի տեիլ գեղոյ նորա տռփասցի եւ ցանկասցի, եւ ցրտութիւն ցաւոց նորա ջերմասցի ի տեսիլ երեսաց նորա:

ԾԻԵ. Այլ «Դաւիթ ոչ գիտեաց զնա», որ-պէս ոչ Յովսէփ՝ զՄարիամ, զի պաշտպան եւ սպասաւոր էր նմա Յովսէփ եւ ոչ՝ այր:

Անդ, էջ 240:

ԾԻԼ. Ունէր ցուրտ ցան զԴաւիթ, եւ պիտոյ եղեւ նմա աղջիկ կոյս եւ արիւնաշատ, զի ջեռուցէ զնա, իսկ, զի ոչ ինչ էր պիտոյ շնութեան կամ ամուսնութեան: Վասն է՞ր խնդրեցին զնա գեղեցիկ, զի սպաս կալցի Դաւթի: Եւ Դաւիթ ի տեսիլ գեղոյ նորա ցանկասցի եւ տռփեսցի, եւ տրտութիւն ցուրտ ցաւոյն ջերմասցի ի տեսիլ երեսաց նորա: Այլ Դաւիթ ոչ գիտեաց զնա, որպէս եւ ոչ Յովսէփ՝ զՄարիամ, զի պահապան եւ սպասաւոր էր նորա եւ ոչ այր:

Ինչպես դժվար չէ համոզվել, Տիրանուն վարդապետը բառացի բանաքաղում է կատարում Թագաւորութեանց մեկնութիւնից՝ մեկ պատասխան-պարբերությունը կազմե-լով իր աղբյուրի տարբեր պարբերությունների կցկցում-մեկտեղումով (ժէ+իէ=ԾԻՁ, ԾժԳ+ԾժԴ+ԾժԵ+ԾժՁ+Ծժէ=ԾԻէ, ԾԻԳբ+ԾԻԴ-ԾԻԵ=ԾԻԸ):

Երկն օգտակար է աստվածաշնչական հնախոսության հետազոտման համար: Այսպես, Տիրանուն վարդապետը քաջատեղյակ է Նոյի տապանի իջման վայրի վերաբերյալ շրջանառված զրույցներին: Փարատելու համար արքաների տարակույսը նա ընդունելի է համարում այդ զրույցի այն տարբերակը (որն, ի դեպ, առկա է Աստվածաշնչի ասոր. թրգմ.՝ Պելիտտոյում և Փավստոս Բուզանդի մոտ, Դպ., Գ, գլ. Ժ), համաձայն որի տապանը հանգչել է ոչ թե Մասիսի, այլ «ի Կորդուս ի Սարարադ լերին» (էջ 964):

Տիրանունը սա հիմնավորում է նրանով, որ Մասիսի գագաթ հասնելու համար կպահանջվեր շուրջ 20 օր, մինչդեռ Հակոբ Մծբնացին Ասորիքից Կորդուքի այդ լեռը հասավ անհամեմատ կարճ ժամանակում:

Պատասխանները շարադրելիս հեղինակը կիրառում է մեկնության խորհրդաբանական, տիպաբանական եղանակը: Առավել բնորոշ են թվում հետևյալ դրվագները. Հակոբ նահապետի երազում տեսնված սանդուղքը ոչ այլ բան է, քան խորհրդապատկերը տերունական Խաչի. եթե Հակոբը միայնակ գնաց քանանացիների երկիր «եւ բազում կանամբքն եւ որդուովք ել ի վեր ընդ սանդուխսն», ճիշտ այդպես էլ մեր Տերը միայնակ «իջեալ ի հայրական ծոցոյ եւ բազմաւք ել առ Հայր» (Կգ, էջ 369 [117]): Երկու հակադիր (բայց ոչ հավասարազոր) ուժեր են ներկայացնում Հակոբի աներ Լաբանը և Հակոբը. եթե առաջինը խորհրդանշում է բանսարկուին, ապա Հակոբը՝ Քրիստոսին, գառների ավազանը ակնարկում է մկրտության ավազանը, կեղևազերծ գավազանը՝ Քրիստոսի Խաչը, իսկ Խաչը՝ Եկեղեցին, որի անդամները՝ Հակոբի պուտավոր գառները դարձած՝ մկրտվածներն են (էջ 969 [121]):

Եգիպտացի կինը փորձեց կործանել Հովսեփին և չկարողացավ, ճիշտ այդպես էլ դժոխքը անկարող եղավ կործանել մեր Տիրոջը (Հգ, էջ 970 [138]): Ինչպես Սամսոնը կերավ առյուծի, իբրև դառն գազանի, մեջ եղած մեղրը, այդպես էլ Աստծո Որդին՝ Բանն Աստված «քաղցրութեամբ իւրով բնակեցաւ ի գազան եւ ի կերիչ մարմնի աստ ի բնութիւնս մեր» (ՃԻԲ, էջ 980 [253-60]): Բազմաշերտ է անկեզ մորենու մեկնաբանությունը. առաջին՝ այն խորհրդանշում է Իսրայելացիներին, ովքեր թեպետ տանջվեցին Եգիպտոսում, բայց չսպառվեցին, երկրորդ՝ այն խորհրդանշում է սուրբ Կույսին, որ հղացավ, բայց չայրվեց ամենաճարակ Բանի հրեղեն ներկայությունից (հմմտ. Պետրոս Սյունեցի. «Ուրախ լեր Մարիամ, մորենի սխրալի, որ Աստուածութեանն հրով վառեալ ոչ այրեցար», Ընտրանի, էջ 167 [Գ]), երրորդ՝ Տերը որպես հուր իջավ անարգ մորենի ներկայացնող մեր խոնարհ անձերի մեջ: Մեկնաբանական հարուստ ավանդույթի հետ է կապված բարի սամարացու առակի (Ղուկ., Ժ 30) հետևյալ բացատրությունը. Երուսաղեմից Երիքով իջնող մարդը Ադամն է, որ դրախտից իջավ երկիր (դժոխք), նրա վրա հարձակված ավազակը սատանան է, որ տանջեց, մեղադրեց նրան, այն է՝ զրկեց դրախտի փառքից: Անցորդ քահանան և ղևտացին ձեռք չմեկնեցին, այսինքն՝ չկարողացան «աւգնել բնութեան մարդոյ»: Միայն

սամարացին, որ Քրիստոս է, նրան ձեռք մեկնեց, գինի և ձեթ դրեց վերքերի վրա, ձեթը խորհրդապատկերն է մկրտության, իսկ գինին՝ ուրախության, «որով մոռացաք զցավ մեղացն... եւ եղաք ուրախ ի Քրիստոս»: «Գրաստը» Տիրոջ մարմինն է, «որով եբարձ զբոլոր մեղս, իսկ պանդոկը՝ ի վարդապետարան կամ հիւանդանոց», 2 դահեկանը՝ Հին և Նոր կտակարանը (սա գրեթե բառացիորեն համերաշխ է Ոսկեբերանի մեկնաբանությանը, Ոսկեբերան, 2008, էջ 326-328): Խորհրդաբանական նույն սկզբունքով է մեկնաբանված Անիրավ դատավորի առակը. Անիրավ դատավորը նեռն է, այրին՝ Երուսաղեմը, որ «յԱստուծոյ մնաց այրի, եւ քաղաքն՝ աշխարհս, եւ ոսոխն՝ Քրիստոս, զոր խնդրեն ի նեռնէն առնել դատաստան, եւ շինել զաւերեալ տաճարն...»; Այս բացատրությունը նա հիմնում է Հիպպողիտոսի և Իրինեոսի մեկնաբանությունների վրա (ՃՂԸ, էջ 996 [478]):

Նվազ բնութագրական չէ հետևյալ տեղիի բացատրությունը. «Արեգակն խեթիւ հայեցաւ» (Երգ Ա 5). միւս մեկնութիւն զսատանայ ասէ՝ լի խորշակաւ, եւ Որոգինես զՔրիստոս ասէ. վեց հազար ամ «խեթիւ հայեցաւ»: Բայց, ըստ միւսոյ մեկնչի «արեգակն» է աւրէնքն Մովսէսի, զւ անէծս կապէր եւ կնքէր մեղաւորացն եւ ոչ կոչէր յապաշխարութիւն» (ՃՁԳ): Ինչպես տեսնում ենք, հեղինակը խուսափելով միակողմանի մեկնաբանությունից՝ վարդապետական նրբանկատություն պահանջող զգուշավորությամբ բավարարվում է «արեգակ»-ի երեք կարգի խորհրդաբանության հիշատակումով: Ի դեպ «միւս»-ն այստեղ գրչական ակներև սխալագրություն է. այն սրբագրելի է «նիւսացւոյ» ընթերցումով, որովհետև ըստ Նիւսացւոյ «Արեգակն Աստուծոյ կողմից թոյլ տրուած փորձութիւններն են: Երբ Աստուծոյ խօսքը սերմանում է ապառա-ուտ հոգիներում, խոր արմատներ չի ձգում և փորձութեան «արեգակի» տապի սաստկութիւնից արագ չորանում է»[*]:

Հայտնութենական (վերից վար, հանրընկալ) աստվածաբանությունից զատ երկն ուշագրավ է, այսպես կոչված, բնական (վարից վեր) աստվածաբանության հետ ունեցած իր որոշակի աղերսով: Ըստ այսմ, հասարակության կողմից ընդունված օրենքների մի մասը տրամաբանական հետևանքն են մարդուն նպատակահարմար բնական անհրաժեշտության: Առարկելով «պիղծ» և «սուրբ» կենդանիների վերաբերյալ «աստուածադիր» սահմանումը՝ հեղինակը գրում է. «Ոչ երբէք ասացեալ եւ սահմանեալ աւրէնադրութիւն Աստուծոյ՝ ասելով, թէ այսոքիկ քեզ պիղծ են եւ սուրբ: Այլ իբրև ՝տես ինքն մարդն ի

[*] Տե՛ս «Երգ երգոց» համդերձ մեկնութեամբ նախնեաց, աշխատ. Տ. Մեսրոպ քհն. Արամեան, Եր., 1993, էջ 26:

գազանս եւ յանասունս զրկիչս եւ պատառողս ընկերաց իւրեանց, կարդաց ապա ինքնին մարդն զոմն սուրբ եւ զոմն պիղծ: Եւ արդ, չորս ընտրեաց մարդն ի միտս իւր զայսոսիկ ի ձեռն Մովսէսի հրամայեաց. Այս ինչ քեզ սուրբ եղիցի եւ այս պիղծ (ԼԷ):

Պատասխաններում որոշկիորեն լսելի են դավանաբանական մտքի արձագանքները. Ս. Երրորդության անձերից մեկի՝ Ս. Հոգու գործունեության ժամանակով ու տարածքով սահմանափակ չլինելու վերաբերյալ միտքը հաստատելու համար Տիրանուն վարդապետը նկատում է, թե նույն Ս. Հոգին է, որ հողմի նման հնչելով, խորտակեց աշտարակը, բաժանեց Կարմիր ծովը, նույն Հոգին է, որ «սաստիկ» հողմի նման հանկարծակի հնչեց Վերնատան մեջ (Հոգեգալուստ): Սրանով շեշտվում է, թե Ս. Հոգին, որպես Աստվածություն, գործում է ինչպես Հին, այնպես էլ Նոր Կտակարանում (ԽԳ, էջ 966 [79]):

Ի մտի ունենալով «Խաչեցարի»-ի ծիսական հրահանգը՝ հեղինակը նկատում է, թե խոյի միջոցով Իսահակի զոհաբերվելը մատնանիշ է անում սուրբ տաճարում նրա աստվածացած մարմնի պատարագվելը, որ «իւր իսկ Բանին Աստուծոյ համարեալ է մահն» (ԾԸ, էջ 968 [108]);

Հայ եկեղեցու Հրեշտակաբանության ուսումնասիրման համար օգտակար է հրեշտակների բնույթը ներկայացնող հետևյալ բացատրությունը: Եթե մարդը բաղադրված է 4 տարրերից՝ հողից, կրակից, ջրից և օդից, ապա հրեշտակը՝ լույսից; Նրանք չեն աճում ծննդագործությամբ, սակայն, ինչպես նկատում է ս. Դիոնիսիոս Արիոսպագացին, նրանց աճը կապված է Աստծո հանդեպ պաշտամունքի հարաճուն կատարելագործման հետ: Նրանց բնորոշ է երկյուղելու հատկությունը. ինչպես աշակերտները երկյուղից լքեցին Տիրոջը, սակայն Խաչից և Հարությունից հետո այդ երկյուղը վերացավ, այնպես էլ մեղքի և արարածների, աշխարհին հատուկ, աճի դադարից հետո կվերանա հերշտակների երկյուղը, ըստ այսմ, օրինաչափորեն, կվերանան նաև հրեշտակների՝ ժամանակի և տարածքի մեջ՝ առաքելագործելու անհրաժեշտությունը: Խոսելով հրեշտակների քանակի մասին՝ Տիրանուն վարդապետը նկատում է, թե Աստված առաջին օրը ստեղծել է 7 հրեշտակ, երկրորդ օրը՝ 1, մնացյալ 5 օրերին՝ 14: Ըստ այսմ հրեշտակների թվով 22 լինելը խորհրդաբանորեն համապատասխանում է Հին Կտակարանի եբրայական կանոնի գրքերի քանակին (Բ, էջ 958 [11]):

Բ. «Ի հաւատոյ թղթէն Տիրանոյ հայոց վարդապետի, զոր գրեաց առ Սենեքերիմ». այս խորագրի ներքո պահպանվել են չորս հատվածներ Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ (Վարդան Այգեկցի, 1998, էջ 206-207, 262); Սրանք մասերն են Աղվանքի իշխանաց իշխան Սենեքերիմին հասցեագրված դավանաբանական մի գրության, որն այսօր անհայտ է: Դատելով պահպանված հատվածներից՝ աշխատության մեջ շոշափելի են դավանական (բնության խնդիր) և ծիսական (անխմոր պատարագ) վարդապետության նվիրված հարցեր:

Գրականություն

Բոզոյան Ա., ՄՀ, Ժ, էջ 955-956: Գրիգորյան Մ. արք., ՀԱ, 1975, էջ 295-308: Զարբհանալյան, 1897, էջ 793-794: Քիպարեան, 1994, էջ 250: Սուքիասյան Կ., ՊՀԲ, 1982, N 2 (էջ 102-105):

ՍԻՄԵՈՆ ԱՂՁՆԵՑԻ

Այս հեղինակի մասին կենսագրական տեղեկություններ չեն պահպանվել: Հ. Ղ. Ալիշանը նրա մասին հետևյալ ծանուցումն է տալիս. «Անծանօթ հեղինակ մի. գրուածն հինկեկ ձեռագրի մէջ ըլլալով, կրնայ կարծուիլ, թէ ըլլայ Սիմէոն Աղձնեցին իբր Ժ դարու մէջ, թէ եւ սա եւս ոչ շատ ծանօթ: Գրուածն է Ս. Լուսաւորչի կարգադրութեանց վրայ եւ յատկապէս Յովհ. Մկրտչի տօնը հաստատելուն»(Ղ. Ալիշան, 1901, էջ 72): Այս ճառից հատվածներ վկայաբերելիս իր մեկ այլ աշխատության մեջ Ալիշանը նրան որակում է «հին ճառաբան պատմիչ» (Ղ. Ալիշան, 1890, էջ 236): Եվ քանի որ Սիմեոնի՝ Աղձնյաց եպիսկոպոս լինելը արձանագրված է մեկ այլ՝ «Վասն գինի խմողաց եւ գուսանաց» ճառի խորագրում, ուստի բնականաբար պետք է ենթադրել, որ Ալիշանը հակված է նույն անձը համարել այս երկու երկերի խորագրերում հիշված Սիմեոնին: Հետևելով Ալիշանին՝ Հր. Աճառյանը խնդրո առարկա ճառերը հիշատակում է Սիմեոնի անվամբ (Հր. Աճառյան, հտ. Դ, 1948, էջ 496-497): Ըստ երևույթին այս հիման վրա Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրացուցակի կազմողները տվյալ երկու երկերի խորագրերը զետեղում են «Սիմէոն Աղձնեաց եպս. (Ժ դ.)» անուան ներքո[1]: Հետևելով ոչ անհիմն թվացող այս վերագրումին ես ևս հակված եմ նրանց նույն անձը համարել:

Սիմեոն վարդապետի անունով Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 6196 ձեռագրում առկա է ևս մի Ճառ՝ նվիրված Պետրոս և Պողոս առաքյալներին: Քանի որ Ճառընտիր այս ժողովածուն ընդօրինակվել է 1227 թվականից առաջ, ուստի բնական է հաստատել, որ այստեղ հիշված Սիմեոնը ապրել է դրանից շատ առաջ: Միայն մինչ այդ արդեն ճանաչված մի մատենագրի ճառը կարող էր ընդգրկվել Տիեզերական եկեղեցու մեծահամբավ հայրերի և ուսուցիչների (Եփրեմ Ասորի, Հովհան Ոսկեբերան, Գրիգոր Նյուսացի և ուրիշներ) երկերի հետ: Ճառում սուրբգրային վկայությունները համապատասխանում են հայերեն ընկալյալ թարգմանությանը: Երկի՝ «Ամոլք սուրբք, արեգակունք անմարք…» բառերով սկսվող բանաստեղծաշունչ վերջընթեր մասն ունի «Ա-Ք» ծայրակապը: Այս փաստերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ ճառը շարադրված է հայ հեղինակի կողմից[2]: Ճառի սկզբում Սիմեոն «ոգեշահ» վարդապետը նկատում է, որ ինքն այս ներբողական ճառը մտահղացել է գրել Պողոս և Պետրոս առաքյալների տոնի օրերին, երբ, ինչպես երևում է «զկարգս կրաւնից վերծանէի» խոսքերից: «Վերծանել»-ը անուղղակիորեն կապված է «վերաշարադրել» բայիմաստի հետ: Այս նշանակում է, որ երկիս խորագրում հիշված Սիմեոնին, որ կարգավորել է սրբոց տոների համար նախատեսված նրանց պատմություն-

---

[1] Ցուցակ ձեռագրաց, Ա, էջ 1608, Բ, էջ 1451: Ինչպես երևում է, ելնելով Սիմեոնի «Ճառ վասն արբեցողաց» բովանդակությունից, Հ. Բ. Սարգիսյանը նրան համարում է Ը դ. հեղինակ՝ ենթադրաբար նույնացնելով Սիոն Բավոնեցի կաթողիկոսի (767-775) հետ. (Հ. Բ. Սարգիսյան, 1895, էջ 195, նույնի՝ 1898, էջ 58-59, հմմտ. Հ. Ղ. Ալիշան, 1895, էջ 379):

[2] Ամեն պարագայի նկատեմ, որ ճառս շփոթելի չէ Սիմեոն Մետափրաստեսի (+940) Պետրոս և Պողոս առաքյալներին նվիրված մեկնողական բնույթի Kai twvn tencwvn ouj movnon tou ;ex ajrch patejra> aodecojmefa. սկսվածքով երկի հետ. BHG, II, 1493:

ները, վերծանել, այն է՝ բացատրաբար վերաշարադրել է դրանք, պետք է նույնացնել Սիմեոն Աղձնեցու հետ, որ հայտնի է համաբնույթ տոնախոսական մի ճառով՝ նվիրված Հովհաննես Մկրտչի և Աթանագինեի հիշատակին, ինչպես նաև՝ «Վասն զինի խմողաց, որ արբենան եւ վասն գուսանեաց... եւ վասն պոռնիկ կանանց» խորագրով ճառով: «Սիմէոնի վարդապետի ասացեալ պատճառ Լուսաւորչին...» առաջին ճառում հեղինակը բացատրում է այդ սրբերի հիշատակի տոնակատարման կանոնակարգումը: Պողոս և Պետրոս առաքյալներին նվիրված խնդրո առարկա ճառը ևս հետապնդում է նույն նպատակը՝ բացատրել հիշյալ սրբոց տոնի խորհուրդը: Եթե իիրավի այս ճառը պատկանում է Սիմեոն Աղձնեցու գրչին, ապա նրա անունով հայտնի երկու ճառերի վրա կավելանա ևս մեկը, որով առավել ամբողջական կդառնա մեր պատկերացումը նրա մատենագրական ժառանգության մասին:

Ճառերի խորագրային տվյալների հիման վրա կարելի է որոշել դրանց գրության հերթագայությունը: Եթե Լուսավորչին և Պետրոս, Պողոս առաքյալներին նվիրված երկերը շարադրված են վարդապետի ձեռքով, ապա «արբեցողաց եւ գուսանաց» դեմ գրված ճառը՝ եպիսկոպոսի կողմից: Այս նշանակում է, որ առաջին և երկրորդ երկու ճառերը նախորդել են երրորդին: Եվ իրապես, եթե առաջին երկու ճառերը շարադրված են վարդապետին պատշաճող հանդարտությամբ, ապա երրորդը՝ եպիսկոպոսի կողմից, իր նվիրապետական հանգամանքին վայել խրոխտ ոճով:

Արդ, Սիմեոնի անունով ավանդված է երեք ճառական միավոր.

Ա. «Սիմէաւնի վարդապետի ասացեալ պատճառ Լուսաւորչին մերոյ սրբոյն Գրիգորի, եւ թէ որպէս կարգեաց զյիշատակ սուրբ Մկրտչին Յովհաննու, ընդ նմին եւ Աթանագինէի միասին» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 866-875):

Բ. «Սիմէաւնի ոգէշահ վարդապետի ասացեալ ի Պետրոս եւ ի Պաւղոս սուրբ առաքեալսն Քրիստոսի» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 876-888):

Գ. «Սիմէաւնի Աղձնեաց եպիսկոպոսի ասացեալ վասն զինո խմողաց, որ արբենան, եւ վասն, գուսանեաց եւ վասն պոռնիկ կանանց եւ կաքաւչաց» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 889-894):

Ա միավորը Լուսավորչի «Պատճառը» շարադրելիս հեղինակը լայնորեն օգտագործել է Ագաթանգեղոսի Պատմությունը: Սակայն նրա վկայաբերած մանրամասների մի զգալի մասը բացակայում է այսօր մեզ հայտնի Ագաթանգեղոսի հայերեն բնագրում: Ինչպես երևում է, Սիմեոն վարդապետի ձեռքի տակ եղել են նյութի հետ աղերսվող զանազան ավանդագրույցներ, որոնք պետք է հետագայում օգտագործվեին Վարդան Արևելցու, Կիրակոս Գանձակեցու Պատմություններում, զանազան վկայաբանություններում: Այդպիսիք են Հռիփսիմյանց նահատակների մարմինների հրաշագործ զորության մասին վիպող հատվածները և Գառնիկ միայնակյացի տեսիլքը՝ կապված Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների հետ: Հեղինակի ձեռքի տակ եղել են նաև Եվսեբիոս Կեսարացու Եկեղեցական պատմությունը, Մովսես Խորենացու Պատմությունը և այլ աղբյուրներ:

Պետրոս և Պողոս առաքյալներին նվիրված ճառը շարադրելիս Սիմեոն վարդապետի ձեռքի տակ, ինչպես երևում է, եղել են պարականոն նյութեր: Հեղինակն աչքի առջև է ունեցել Պետրոս և Պողոս առաքյալներին վերաբերող սուրբգրային անվավերներ: Խոսելով Պետրոս առաքյալի մասին՝ նա գրում է. «Եւ բանիցս ուշ եդեալ իմասջիք, զոր յաջորդն ասէ ի պատմութեան նորին»: Այս բառերով հեղինակը նկատի ունի Պետրոս առաքյալի վկայաբանությունը: Իսկ «յորժամ վասն Խաչին բանս լռական ասէ» բառերով բացահայտորեն ակնարկում է վկայաբանության «Ով անուն Խաչի ծածկեալ խորհուրդ, ով անճառ շնորհք՝ ի վերայ անուան Խաչիս ասացեալ» խոսքը (Տե՛ս Թանգարան, 1904, էջ 1-61): Որ Սիմեոն վարդապետն իրապես աչքի առջև է ունեցել «Վկայաբանութիւն Պետրոսի առաքելոյ» երկը, ցույց է տալիս հետևյալ համադրությունը.

Վկայաբանութիւն	Ճառ
Եւ մինչդեռ ջանէր ընդ դուռն քաղաքի, տեսանէր զՏէր, զի մտանէր ընդ Հռովմ, եւ իբրեւ ետես Պետրոս, ասէ, զՏէր. Յո՞ գաս այսր, Տէր: **Եւ Տէր ասէ. Մտանեմ ի Հռովմ խաչիլ:** Պետրոս ասէ. Դարձեա՞լ խաչիս: Եւ ասէ. **Այո,** Պետրէ, **դարձեալ խաչիմ** եւ եկեալ ի միտս իւր Պետրոս… դարձաւ ի Հռովմ…:	Եւ հանին զնա ընդ դուռն քաղաքին: Ահա երեւեցաւ նմա Տէ՜ր, եւ Պետրոս ծանուցեալ ասէր. Տէր յո՞ երթաս: **Եւ Տէր ասէ. Երթամ ի Հռովմ խաչիլ: Այո՜, դարձեալ խաչիմ:** Եւ դարձաւ Պետրոս ի տեղի իւր:

Խոսելով Պետրոսի առաքելական գործունեության մասին՝ հեղինակը նկատում է, թե նա «դէմ եդեալ երթայր առ վիշապն չարայուշ. զՍիմէոն կախարդի ասեմ եւ զՆերոնէ: Զի չարաբեր թիւնիւք ելից նա զգահագլուխ քաղաքի Հռոմայ, զի անդ պարզեաց նա զկամակորութին, զոր եւ ոմն ասաց ի վիշապի մեկնութեանն, թէ ի հալամի վիշապին ձկնորսքն տաւաղին, զի սպանցեն զնա. որ եւ եկն կատարեցաւ առ երանելիս Պետրոս եւ Պաւղոս»: Ճառագիր հեղինակն այստեղ որոշակիորեն ակնարկում է հայ թարգմանական մատենագրության մեջ Որոգինեսի (185-253/254) անվամբ պահպանված «Խօսք Որոգինի գիրք հինգերորդ ասացուած վասն վիշապին, որ ի Յոբ պատմի, ի Դաւիթ եւ յայլս» խորագրով միավորը, ուր Հոբի գրքում հիշատակված վիշապը (Խ 10, 46) խորհրդապատկերն է համարվում չարի՝ Եգիպտոսի թագավորի. «Ահա յայտնի եղեւ, ուր ասացին Գիրք զվիշապս անուն ահաւոր մեծութեան: Եւ կամաւոր նենգութեամբ ի մահաբեր թիւնիցն, որպէս եւ Դաւիթ ասէ զնոյն զսա զայս գազանն. «Վիշապն զոր ստեղծեր խաղա[լ] նովաւ» (Սղմ. ԺԴ 26), եւ զկամակոր թագաւոր Եգիպտոսի, որ աւձաձեւ բանիւ խաւսէր ընդ Մովսէսի…» (Տե՛ս «էջմիածին», 1979, Բ, էջ 24):

Հեղինակը տարբեր բնույթի աղբյուրներ է օգտագործել նաև մյուս՝ «Վասն զինո խմողաց, որ արբենան» ճառը շարադրելիս: Հայ միջնադարյան թատրոնին նվիրված իր ուշագրավ մենագրության մեջ Հ. Հովհաննիսյանն անդրադարձել է Սիմեոն Աղձնեցու սույն ճառի հատկապես այն հատվածներին, որոնցում դրսևորվում են հեղինակի «թատերամերժ» տե-

սակետները: Հետազոտողը բովանդակային առումով որոշակի ընդհանրություններ է տեսնում Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի, Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Մայրագոմեցու (Մանդակունու) երկերի և Սիմեոն Աղձնյաց եպիսկոպոսի խնդրո առարկա ճառի մեջ (Հ. Վ. Հովհաննիսեան, 1978, էջ 222, 223, 225, 238-240):

Նույնը պետք է արձանագրել Մանդակունի-Սիմեոն հարաբերակցության պարագային: Երևույթը պախարակելու, ժխտելու՝ Մանդակունու գործադրած եղանակը («Վասն արբեցողաց անաւրէնութեանց») առկա է նաև Սիմեոնի երկում: Այս բոլորը ցույց են տալիս, որ Սիմեոն Աղձնյաց եպիսկոպոսը ոչ միայն հավատարիմ հետևորդն է վաղհայրախոսական մատենագրության մեջ լայնորեն կենցաղավարող «թատերամերժ» տեսակետների, այլև այն եղանակի, որով եկեղեցու նշանավոր հայրերը և ուսուցիչները մերժում էին խնդրո առարկա երևույթը:

Հեղինակն օգտագործել է վարքագրական և կանոնական բնույթի աղբյուրներ: Այսպես. նա վկայակոչում է ս. Հովհան Ոսկեբերանի ու Եվդոքսիա թագուհու հայտնի հարաբերությունը, ուր գովերգելով Ոսկեբերանի համարձակ կեցվածքը թագուհու հանդեպ[3]՝ առաջինին նմանեցնում է Հովհաննես Մկրտչին, իսկ երկրորդին՝ Հերովդիադային (տե՛ս Մտթ. ԺԴ 3-12):

Սիմեոնի ձեռքի տակ եղել են նաև կանոնական աղբյուրներ, որոնց մեջ արբեցությունը հավասարազոր է նկատվում սպանությանը[4]: Այս կապակցությամբ նա վկայակոչում է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի քահանայական պաշտոնի վերաբերյալ հայտնած միտքը, ըստ որի հարբեցողների՝ քահանայի հասցեին արված բամբասանքը աններելի է, քանզի քահանան աստվածագործ է, և նրա հանդեպ եղած չարախոսությունը հավասարազոր է Աստծո նկատմամբ եղած չարախոսության: Սակայն այսօր մեզ հայտնի Կանոնագրքում այս միտքը բացակայում է. ինչպես երևում է, այն քաղված է Կանոնագրքի մի տարբերակից, որ դուրս է մնացել Հովհան Օձնեցու խմբագրությունից:

Սիմեոն Աղձնեցու ճառերն աչքի են ընկնում հարուստ բառագանձով: Այստեղ կիրառված մի շարք բառամիավորներ բացակայում են Նոր Հայկազյան բառարանում: Այդպիսիք են **ազբնազող, անմնաց, դիադի, թրմամարթ, խաչակցաբար, խմորաթաղ, կաքաւերգիչ, կէսարիւնաւոր, կուշտուրսրեալ(՞), հաստագիրգ, հմաչարք, հոգաբերել, հրամանադրեալ, ճրագամահ, մեծատուն, մշակաւորել, նուագերգիչ, սակաւատես, սգառ, սգռիլ (թերեւս՝ գխտալ, բխկալ), սգոյբեր, սպասակալութիւն, սոմաջա, տղմակեր, փաղծու, քառասուներակք, քուզաբա:**

Գրականություն

Քէօսէեան, ՄՀ, Ժ, էջ 861-865:

[3] Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 993, թ. 664ա-668ա, նաև՝ Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1834, Բ, էջ 146 -148 (Սեպտ. ԺԴ): Арх. Филарет (Гумилевский), 1889, с. 219-226:

[4] Ի շարս այլոց հեղինակն այստեղ, թվում է, նկատի ունի Հովհան Մանդակունու «Վասն արբեցողաց անաւրէնութեանց» ճառի «Զի ամենայն, որ արբենայ, եւ՝ սպանանէ: Երկուք են չարիքն. սպանող է եւ արբեցող» բառերը. (ՄՀ, Ա, էջ 1226 [25]):

ՆԵՐՍԵՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՑԻ

Ներկայացնելով և ըստ ամենայնի արժեվորելով ժամանակի աստվածաբանական, փիլիսոփայական միտքը պսակող մտավորական այրերի անձն ու վաստակը՝ Մատթեոս Ուռհայեցին ի շարս նրանց (Գագիկ Բագրատունի, Գրիգոր Մագիստրոս) հիշում է նաեւ. «Եւ տէր Ներսէս ի Բագրեւանդ գաւառէ, իշխան Հայոց, եւ սա էր այր կորովի եւ յոյժ հան-ճարեղ, բանիբուն եւ իմաստասէր, ուսեալ ի մեծն Արգինա, հասեալ ամենայն շնորհաց աստուածեղէն կտակարանաց, եւ կարող էր կալ ի դիմի ամենայն իմաստնոցն Հոռոմոց հզօր գիտութեամբ եւ զարմանալի ատենախաւսութեամբ...» (Մատթէոս Ուռհայեցի, էջ 183-184 (ուր «Ատրներսեհ» «տէր Ներսէս»-ի փոխարէն)):

Ներսեսին հիշատակում է նաև Վարդան Հայկազնը իր «Տաղ գերեզմանական»-ում՝ հաստատելով, թե նա «իւր պերճ բանիւքն էր պանծալի չափովք տաղի Հոմերոսի» (տե՛ս «Բազմավէպ», 1873, էջ 265, Հ. Ս. Անասյան, 1976, էջ 721, ուր, ի դեպ, նշված է, թե «նրա գրածներից ոչինչ չի հասել մեզ»): Այսօրինակ բարձրաշունչ որակումներով հատկորոշվող Ներսես Բագրևանդացի իշխանն իր կրթությունը ստացել էր Բագրատունյաց բարձր հովանավորությունը վայելող Արգինայի նշանավոր վարդապետարանում, որը հաստատվել էր կաթողիկոսարանին կից (թերևս Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (946-968) նախաձեռնությամբ) և զորացել Խաչիկ Ա կաթողիկոսի (972-992) ջանքերով: Նրա և աշխարհական մյուս մտավորականների աստվածաբանական խորը պատրաստությունն ինքնին վկայում են, թե Բագրատունի արքաներն ինչ հոգածու վերաբերմունք են ցույց տվել գիտության նկատմամբ, նպաստել դրա զարգացմանը: Այդ են վկայում ոչ միայն աստվածաբանական ակներև հմտությամբ շարադրված Գագիկ Բագրատունի և Արծրունի արքաների թղթերը, այլև դավանաբանական այն աշխատությունը, որ Ներսես Բագ-րևանդացին շարադրել է Աշոտ Երկաթի եղբայր՝ Կարսի Մուշեղ Բագրատունի արքայի (962-984) հորդորով: Ներսեսի նման Մուշեղը ևս ստացել է ժամանակի համար պատշաճ կրթություն, ծեռք բերել խոր գիտելիքներ: Անուղղակիորեն այդ են հաստատում Ներսեսի՝ նրան հասցեագրած դիմողական ձևերը. «Ո՜վ վեհդ եւ ամենայն գովեստից արժանի, շտեմարանեալ ի միտս քո զանկապտելին գանձի պատուիրանաց Տեառն», «Քում երջա-նիկ պետութեանդ, ո՜վ քաջդ բանասիրաց, տէր իմ Մուշեղ Բագրատունի, պերճաբանդ եւ հանճարեղդ… խոհեմագոյն ըստ գործնականին եւ տեսականին դրող ստորոգութեանց»: Այս վերջին տողերը վկայում են, որ Մուշեղ Բագրատունին իր մշակութային, իմաստասիրական նախասիրություններով կապված էր հունական քաղաքակրթությանը:

Արդեն իսկ երկի խորագիրը («Խնդիր տեառն Մուշեղի ընդդէմ Արիանոսի, Եւտիքի, Նեստորի եւ Քաղկեդոնի» (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 839-840)) ուրվագծում է հարցերի այն շրջանակը, որ հուզել է Մուշեղ Բագրատունուն: Գրվածքը համարյա ամբողջապես նվիրված է Քրիս-տոսի մարդեղության խորհրդի մեկնաբանությանը, որ իրականացվում է երեք մեծ աղանդ-ների՝ արիոսականության, եվտիքականության, նեստորականության, ինչպես նաև քաղկե-

դոնական ուսմունքի հերքումով: Աշխատության մեջ լավագույնս դրսևորվում է հեղինակի քաջատեղյակությունը Սուրբ Գրքի, հրապարակի վրա եղած դավանաբանական երկերին (Բարսեղ Կեսարացի, Մովսես Քերթող, Սահակ Մռուտ), տարընթաց հերձվածների քրիստոսաբանական ներքին խոհանոցին, նրանց աստվածաբանական, իմաստասիրական շեղումները բացահայտելու հմտությունը: Ներսես Բագրևանդացին առավել ընդարձակորեն խոսում է քաղկեդոնականության մասին: Քաղկեդոնական բանաձևը հերքելուց առաջ դավանաբան հեղինակը ջատագովում է մեկ բնության վարդապետությունը: Հենց սկզբից նա զգուշացնելով բացառում է «մէկ բնութեան» եվտիքյան մեկնաբանությունը, որը ենթադրում է «զյեղումն եւ զփոխումն»: Նա հստակորեն զանազանում է «մէկ բնութիւն» բանաձևի երկու հնարավոր տարբերակ. «մի բնութիւն ըստ պարզութեան» եւ «մի բնութիւն ըստ յաւդաւորութեան»: Առաջին բանաձևը նկատի ունի այլամերժորեն մեկ բնություն ունեցող պարզագույն էակներին՝ հրեշտակներին, մինչդեռ երկրորդ բանաձևը՝ հոգուց և մարմնից բաղկացած ադամորդիներին: Եվ քանի որ Քրիստոս մարդացած Աստված է, ուստի նրան է վերաբերում երկրորդ բանաձևը՝ «մի բնութիւն ըստ յաւդաւորութեան»: Երկու տարասեռ բնությունների միության վերաբերյալ այս վարդապետությունը, որ գալիս է Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու բնավորական միության վերաբերյալ օրինակարգած սկզբունքից, քաղված է Սահակ Մռուտի՝ Փոտին հասցեագրած թղթից (Գիրք թղթոց, տպ. 1901, էջ 283-294): Այսպիսով, բացառելով անձնավորական միության վերաբերյալ քաղկեդոնական տեսակետը՝ Ներսես իշխանը հետևում է Հայոց եկեղեցու դավանական դրությանը:

Հետևելով պլատոնյան և արիստոտելյան փիլիսոփայության ընդհանրական դրույթներին ու հենվելով Մովսես Քերթողահոր թղթի վրա (անդ, էջ 23-28)՝ նա հերքում է բնությունների հարաբերակցության խնդրում եղած տարընթաց ծայրահեղությունները. «Զի եթէ զմինն յերիցն բառնայ բնութեանց, թէ զմարդկային հոգին՝ Ապողինարի գտանի ախտակից, իսկ եթէ զմարմինն ասիցէ պիտակաբար՝ Եւտիքի է հաղորդ, իսկ եթէ Աստուածութիւնն բնակեալ, այլ ոչ միաւորեալ ի մարմնի՝ նեստորական մոլորութեան է դաւանակից»: Այդուհանդերձ, հեղինակն իրավացիորեն գտնում է, որ Քրիստոսի մարդեղության խորհրդի փիլիսոփայական մեկնաբանությունը խիստ անբավարար է, քանզի խորհուրդը պատկանում է բացառապես հավատի բնագավառին: Հետևաբար՝ «Թէպէտ եւ ոչ եւս կարեն հասու լինել միտք մեր, զի անդր եւս քան զիրաշս զծառային առնուլ պատկեր՝ ոչ յեղլով կամ սպառելով, ի բաց բարձելով միսոյն զմիւսն, այլ անմեկնելի հաղորդութեամբ»: Այսպիսով, Քրիստոսի մեջ «անմեկնելի հաղորդութեամբ» մեկ դարձած բնությունների հարաբերակցությունը վեր է մարդկային տրամաբանությունից:

Հետևելով Ս. Գրիգոր Նազիանզացու երրորդական խոստովանությանը՝ Ներսես Բագրևանդացին իր խոսքը եզրափակում է «նրբագոյնս իմ աստուածաբանութեամբ», ուր սուրբգրային ակունքների հիշատակումով մի առ մի հատկորոշվում են Ս. Երրորդության անձերից յուրաքանչյուրը և միաժամանակ մատնացուցվում նրանց ընդհանրությունները:

Ներսես իշխանի դավնաբանական այս երկը լայնորեն ճանաչված գրություններից էր: Ուստի պատահական չէ, որ նրանից, իբրև աստվածաբանական կարևոր սկզբնաղբյուրից, «Ներսէսի միջնոյ Հայոց կաթողիկոսի» անվան ներքո մի հատված տեղ է գտել Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» աշխատության մեջ (Վարդան Այգեկցի, 1998, էջ 210-211, հմմտ. «Բազմավէպ», 1987, էջ 35-36, տ. 193-6):

Գրականություն

Աճառյան Հր., 1942, էջ 263, 1948, էջ 38-39: Անանեան հ. Պ., «Բազմավէպ», 1987, էջ 7-52: Քիպարեան, 1994, էջ 266:

ԱՐԱՄ

Նրա վերաբերյալ մեզ չեն հասել կենսագրական տեղեկություններ: Ապրել և գործել է Թ/Ժ դարերի սահմանագծին: Եղել է Խոսրով Անձևացու ուսուցիչը: Անանիա Մոկացի հայրապետը (946-965) Խոսրովին հղած ընդդիմախոսական թղթում ի միջի այլոց նկատում է. «Այլ դու Արամին աշակերտեալ, անցուցեր զնովաւ. զի նա թերեւս զպտուղ երախայրեացն միայն արգելուլ բաջաղէր, այլ դու բնաւին զհայրապետականս բառնալ զաթոռ ձեռնարկեցեր» (Գ. Տէր-Մկրտչյան, 1998, էջ 144): Անցողակի արված այս հիշատակությունը ենթադրել է տալիս, որ Խոսրովը ոչ միայն կարող էր Արամի աշակերտը լինել, այլև՝ հետևորդը նրա վարդապետության (Գ. Տէր-Մկրտչյան, 1979, էջ 136), որը, դատելով եղած ակնարկից, տարբերվում էր եկեղեցու մեկընդմիշտ օրինակարգած իրավավարչական մտածողությունից. տվյալ պարագային դա վերաբերում էր այն ժխտողական դիրքորոշմանը, որը Արամն ուներ երախայրյաց տուրքի վերաբերյալ եկեղեցու սահմանած կարգի հանդեպ: Ինքնուրույն դիրքորոշում և մտածողություն ունեցող այս անձը պետք է, որ աչքի ընկներ նաև մատենագրական ժառանգությամբ: Սակայն ցավոք մեզ հասել է նրա անունով միայն մեկ աշխատություն՝ «Թուղթ Արամայ, զոր գրեաց պատասխանի Ատոմայ Անձաւացեաց իշխանի ի սակս պէսպէս հարցմանց նորա» խորագրով (ՄՀ, Թ, էջ 754-764): Ատոմ Անձևացին աստվածաբանական որոշակի պատրաստություններ և հետաքրքրություններ ունեցող անձնավորութիւններից մեկն էր, որ սերտ հարաբերություններ ուներ ժամանակի մտավորականության հետ: Արամի երկը բովանդակում է Ատոմի աստվածաբանական հարցումների պատասխանը: Հարցումները գլխավորապէս վերաբերում են բարոյական աստվածաբանությանը: Ըստ այսմ Արամը բարոյախորհրդաբանական նրբին թափանցումներով բացատրում է մասնավորաբար «պոռնկութիւն» և «ապաշխարութիւն» հասկացությունների իմաստը: Բազմաշերտ խորհրդաբանությամբ հեղինակը նախ կանգ է առնում այս հասկացությունների սուրբգրային ակունքների վրա: Բոլոր մեղքերը կատարվում են մարմնից դուրս, առանց նրա մասնակցության, մինչդեռ պոռնկությունը կատարվում է մարմնի մեջ և մարմնի դեմ: Իբրև սեռ, պոռնկությունը ստորաբաժանվում է մի քանի տեսակների: Առաջինը Իսրայելի կռապաշտությունն է: Վկայակոչելով Երեմ Գ 9 «Ծնայր ընդ փայտին եւ ընդ քարին» բառերը՝ աստվածաբան հեղինակը մարմնին պատվաստված «երկրաբոյս» արատ է համարում բարիք ծնելու անընդունակ փայտեղեն և քարեղեն սիրտը, որ ջուր՝ արտասուք չի խնդրում վեմից՝ ապաշխարության աղբյուրից: Պոռնկության և պղծության մյուս տեսակը կապվում է Եսավի արարքի հետ: Մի ստորին բանի՝ կերակուրի համար նա վաճառեց անդրանկության իրավունքը, որը խորհրդանիշն է հոգևոր գիտության առաջնայնության: Այն իբրև ոսկի մանյակ ավետիսն է Աստուծո արքայության, որ Եսավն ու նրա նմաններն անխոհեմաբար փոխարինում են լոկ այս կյանքի համար արժեք ունեցող մարմնավորով, ինչի հետևանքով զրկվում են հրեշտակ-

ների հետ ազգակցությունից և Քրիստոսով Աստուծո հետ ունենալիք ընտանությունից: Ակնարկելով անառակ որդու պարագան՝ Արամը պոռնկություն է համարում նյութի և նյութականի նկատմամբ հիվանդագին հակումը, որը գերեվարում է ադամորդուն դեպ օտար աշխարհ՝ նրա հոգին զրկելով Աստուծո ներկայությունից: Պոռնկություն և պղծություն է արվամոլությունը, որը ոչ թե մարմնավոր, այլ հոգևոր-բարոյական մեղք է, քանզի տարբեր սեռերի հարաբերությունը միախառնումն է տարբեր մարմինների, և դուրս է տվյալ սեռի մարմնից, մինչդեռ արուն արուից բաժանված չէ, «զի տեսակ անդամոյն մի է», ուստի արուների խառնակումը ոչ այլ ինչ է, քան սեփական մարմնի պղծում, որովհետև Ադամը խորհրդապատկերն է ոչ թե մարմնավորի, այլ հոգևորի: Սա բացատրելի է նրանով, որ Ադամը չխաբվեց կերակուրով (Ա Տիմոթ. Բ 14), որ ըստ էության մարմնավորի ակնարկն է, այլ՝ կնոջը լսելով, որ հոգևոր շեղում է: Հետևաբար արուների խառնակումը հոգևոր արատ է, որը հավասարազոր է պոռնկության:

Նույնքան ուշագրավ են Արամի բացատրությունները ապաշխարության վերաբերյալ: Պատասխանելով Ատոմ իշխանի այն հարցումին, թե ե՞րբ է պատշաճ ապաշխարել՝ քառասո՞ւն, թե՞ հիսուն տարեկան հասակում՝ նախ հիշում է տերունական «Յաղաւթս կացէք» հորդորը, և դարձյալ, տերունական խոսքի զուգորդումով, հարում. որպեսզի չլինի այնպես, որ ձեր փախուստը մարմնից, այսինքն՝ ապաշխարությունը տեղի ունենա «ձմեռանը»՝ հառաջացած տարիքում: Ուստի որքան շուտ սկսվի ապաշխարությունը, այնքան լավ: Այն համարելով դժվարաշեն տաճար՝ նմանեցնում է մակաբայեցիների օրոք ընթացող երկրորդ տաճարի կառուցմանը, որն ուղեկցվեց սաստիկ պատերազմներով և տևեց 46 տարի: Ուրեմն ապաշխարությունը մի տևական պատերազմ է, որ ադամորդին պետք է մղի բանսարկուի դեմ: Սակայն ինչպես Հովսափատի հովտում հրեաները հաղթեցին քանանացիներին (Բ Մնաց. Ի) և նրանց հարստությունն ի սպաս դրեցին տաճարի շինությանը, այդպես էլ պետք է լինի մեր ապաշխարությունը, ինչը պետք է ծառայի մեր հոգևոր նորոգությանը: Մինչդեռ առաջին տաճարի շինությունը տևեց 7 տարի և առանց պատերազմի. խորհրդաբանորեն սա ակնարկում է անաշխատ ապաշխարությամբ՝ մկրտությամբ ընծայաբերվող Սուրբ Հոգու յոթնարփի շնորհները:

Աստվածաբանելու արամյան եղանակը պետք է ուղենշային դառնար Նարեկյան դպրոցի (Խոսրով Անձևացու միջոցով Անանիա և Գրիգոր Նարեկացիներ) խորհրդապաշտության համար:

Գրականություն

Անասյան, 1976, էջ 724-725: Քիպարեան, 1994, էջ 368:

ԽՈՍՐՈՎ ԱՆՁԵՎԱՑԻ

Այս հեղինակի մասին կենսագրական տեղեկությունները սակավաթիվ են: Ծնվել է Ժ դարի սկզբին: Ամուսնացել է Անանիա Նարեկացու հորեղբոր աղջկա հետ և ունեցել երեք զավակ՝ Հովհաննես, Սահակ և Գրիգոր: Անձևացյաց գավառի եպիսկոպոս է ձեռնադրվել 950-ական թվականներին, ինչպես երևում է՝ իր կնոջ մահից հետո: Դատելով Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (946-965թթ.) Բ, Գ, Դ թղթերում և Հակոբ Ծպատեցու երկում առկա տվյալներից՝ Խոսրով Անձևացին հարել է եկեղեցու մեջ այդ շրջանում (954թ. սկսած) բավականին տարածված վարչաքաղաքական տարընթաց հոսանքների: Նրա դավանած գաղափարների ամփոփ դրսևորումը «մի աթոռ է և մի պատիւ հայրապետին և եպիսկոպոսին» հայտարարությունն է: Ըստ այսմ նա ընդգծում է նվիրապետական աստիճանակարգության պարզեցման պետքը՝ բացարձակեցնելով քահանայական աստիճանի հոգևոր բովանդակությունը: Այսու նա համարում է, թե եպիսկոպոսն ու կաթողիկոսը քահանայից բարձր են լոկ աթոռով, բայց ոչ՝ աստիճանով: Նա մերժում է խաչի օրհնության անհրաժեշտությունը՝ հավասարազոր նկատելով օրհնված և չօրհնված խաչերը: Բանասիրության մեջ ոչ առանց հիմքի ենթադրվել է, որ Խոսրով Անձևացու այս գաղափարների հետքերը կան Ս. Գրիգոր Նարեկացու նշանավոր Աղոթամատյանի մեջ: Խոսրով Անձևացու գրչին են պատկանում հատևյալ աշխատությունները.

Ա. «Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցւոյ, քարոզութեանց և աղաւթից ըստ իւրաքանչիւր ժամուց» (950թ.). բովանդակում է Ժամակարգության և Պատարագամատույցի մեջ քահանայական քարոզների և աղոթքների բացատրությունը (տպ. աշխտ. Մ. Արաբյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 35-227): Աշխատության շարադրման պատճառը եկեղեցական արարողակարգի հանդեպ այն ժամանակ արդեն նկատված աղոթքների և քարոզների ոչ պատշաճ ընկալումն էր: Եվ սա հետևանք էր «ոչ վասն այլ իրի, այլ միայն վասն պղերգութեան, քանզի և զկանոնին գիրս ի յոլով տեղիս այժմ խափանեալ տեսանեմք, եւ որ կարդանն, քնոյ պատճառ եւ ոչ խրատու օգտի զգիրս առնեն բազումք: Եւ ըստ յառաջանալոյ ժամանակիս, թուի, թէ եւ սուղ կարդացումնս այս խափանի, քանզի աւելորդ իրս եւ ոչ կարեւոր յոլովից թուի»:

Ինչպես երևում է ԺԳ-ԺԴ դդ. Պատարագի և Ժամակարգության մեջ առավելագույնս թափանցելու նպատակով, է՛լ ավելի շեշտելու համար խորհրդակատարությունների կարևորությունը՝ Անձևացու այս երկը տրոհվում է երկու մասի: Մովսես Երզնկացու ջանքերով, Անձևացու «Ժամակարգության մեկնությունը լրջորեն խմբագրվում և հարստացվում է նորանոր նյութերով: Ըստ այսմ, այդ դարերից հետո հաստատված ձեռագրային ավանդույթի համաձայն Անձևացու աշխատության երկու մասերը հրապարակվում են իբրև տարբեր միավորներ հետևյալ խորագրերով. «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» (տպ. Կ. Պոլիս, 1840), «Մեկնութիւն Պատարագի» (տպ. Վենետիկ, 1869, լատիներեն՝ 1880): Ժա-

մակարգության մեկնության մեջ Անձևացին բացառիկ կարևոր տեղ է հատկացնում աղոթքին, իբրև Աստծո հետ հաղորդակցման միստիկ պայման, հոգևոր ներուժի կազմակերպիչ, փրկության առաջնորդող միջոց. «Աղոթք՝ պարիսպ ամրութեան, սիւն հաստատութեան, հիմն հաւատոյ, խարիսխ յուսոյ, սանդուղք առ Աստուած ելից: Աղոթք՝ պսակ պարծանաց, պատճառ փրկութեան, առիթ բարեաց, մարզիչ համբերութեան, ծանօթութիւն աստուածպաշտութեան, Հոգւոյ Սրբոյ հրաւիրող»:

Բ. «Բանք պիտանիք խրատականք յոյժ օգտակարք եւ հոգեշահք՝ նորին սուրբ հոգեկիր վարդապետին Խոսրովու, զկամքն և զերկիւղն Աստուծոյ՝ ճշմարտությամբ ծանուցողի» (տպ. աշխտ. Վ. սրկ. Գալստյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 235-46): Միավորս առկա է Մովսես Երզնկացու խմբագրած Անձևացու ժամակարգության մեկնության մեջ (էջ 63-76): Այն բացակայում է Անձևացու այդ երկի հեղինակային տարբերակում (ՄՀ, Ժ, էջ 35-227): Նախ խոսվում է Աստվածաշնչի այն բացառիկ նշանակության մասին, որ այն ունի հոգևոր գործառույթի ամենատարբեր մարզերում: Հեղինակը հորդորում է ուշիուշով սերտել Աստվածաշունչը, ընթերցել այն, մտապահել նրա պատգամը, թափանցել նրա խորհուրդ խորհնի մեջ՝ «ի լուսաւորություն մտաց եւ ի յորդորումն գործոց բարեաց»: Աստվածաշնչից հետո հոգևոր կյանքում կարևորագույն տեղ են զբաղեցնում աղոթքը, խոստովանությունը, ապաշխարությունը, ս. հաղորդությունը: Սրանք բոլորն էլ պետք է կատարել լիակատար կենտրոնացումով, պատասխանատվության խորունկ զգացումով: Պատշաճ զգուշությամբ խոսելով աղոթքի մասին՝ Անձևացին վկայակոչում է Հարանց վարքի հետևյալ բնորոշ մանրադրվագը. Սրբակյաց հայրերից մեկն ասում է, թե ուրախությամբ է հեռանում այս աշխարհից, որովհետև «չիք իմ այլ ինչ բարի ստացեալ, բայց միայն, զի ի ժամ աղաւթից զմիտս արտաքոյ աղաւթարանին ոչ եմ թողացուցեալ ելանել…»:

Գ. «Բանք երանելւոյն Խոսրովայ առ վասն եկեղեցականսն. «Զարհուրեցարուք բարեկեցիկք, տրտմեցարուք յանձնապաստանքդ, մերկեցարուք, կողոպտեցարուք, քրձազգեստք եղերուք» (տպ. աշխտ. Հր. Թամրազյանի, ՄՀ, Ժ, էջ 235-244):

Կարելի է ենթադրել, որ երկը հասցեագրված է որդուն՝ Գրիգորին, ով պատրաստվում էր ստանձնել քահանայական պաշտոն: Հոգևոր, ներեկեղեցական կացությամբ մտահոգված հեղինակը իր խոսքն ուղղում է քահանայական դասին, ով պարտավոր է առավել պատասխանատվությամբ վարել իր պաշտոնը: Հեղինակը նախ ըստ արժանվույն գնահատում է եկեղեցու նշանակությունը, հոգևոր և նյութական իմաստների վերհանումով՝ տալիս նրա խորհրդաբանական ստուգաբանությունը, այնուհետև իր քննադատության սլաքն ուղղում է քահանայական պաշտոնն անարժանությամբ կատարողներին և հոգևոր զգաստության կոչ անում նրանց:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 165-167: Զամինյան, 1914, էջ 144-145: Զարբհանալյան, 1897, էջ 535-537: Թամրազյան Հր., ՄՀ, Ժ, էջ 19-34: Խաչատրյան Պ., 1996, էջ 21-48: Պողարեան, 1971, էջ 141-143: Քիպարեան, 1994, էջ 329-30, 332:

ԱՆԱՆԻԱ ՄՈԿԱՑԻ

Ծնվել է Մոկաց Փաս գյուղում: Դատելով մեզ հասած նրա երկերից՝ ստացել է խոր, հիմնավոր կրթություն: Մինչև կաթողիկոսանալը եղել է Վարագա վանքի առաջնորդ: Եղիշե Ա Ռշտունի հայրապետից (941-946 թթ.) հետո ստանձնել է կաթողիկոսական բարձր պաշտոնը (946-965 թթ.): Աթոռակալել է Հայաստանի համար դժվարին մի ժամանակաշրջանում, երբ երկրում գործում էին իշխանական չորս հակամարտ ուժեր. Անիի Բագրատունիները (որոց ներսում երկիրը փորձում էին վերաբաժանել Անիի, Կարսի և Գուգարքի իշխանությունները), Արծրունիները, որոնք Վասպուրականը միավորելուց հետո երբեմն գլուխ էին բարձրացնում, Սյունիքի գահերեցները և Արցախի ու Փառիսոսի իշխանությունները՝ բացարձակ իշխանության հասնելու համար: Վիճակը է՛լ ավելի բարդանում էր արտաքին քաղաքական կացության պատճառով. ռազմաքաղաքական գերազահության հասնելով Արաբական խալիֆաթի դեմ՝ Բյուզանդական կայսրությունը աստիճանաբար նվաճում էր հայոց հողերը: Նվաճողական այս ընթացքը ուղեկցվում էր դավանական ճնշմամբ: Հայաստանի կենտրոնախույս իշխանությունների քաղաքական նկրտումների համար նպաստավոր գործոն էր քաղկեդոնականության որդեգրումը և դրա հակադրումը հայոց հակաքաղկեդոնական կեցվածքին: Անանիա Մոկացու հայրապետության ժամանակ այդպիսի ընթացք որդեգրեցին կենտրոնախույս ուժերի խոսափող դարձած Արցախի ու Սյունիքի նվիրապետական Աթոռները: Հայոց քաղաքական և հոգևոր անվտանգությանը սպառնացող այս կացությունից դուրս գալու նպատակով Անանիա կաթողիկոսը դիմում է աննախադեպ մի քայլի. նա կարգադրում է «զքաղկեդոնական մկրտեալսն կրկին անգամ... մկրտել» (Ասողիկ, 1885, էջ 180, տե՛ս Ա. Բոզոյան, ՄՀ, Ժ, էջ 248):

Իր կենտրոնամետ, հակաքաղկեդոնական գործունեությունն ավելի լավ կազմակերպելու, եկեղեցաքաղաքական կացությունը լավագույնս վերահսկելու նպատակով Անանիա Մոկացին հայրապետական Աթոռը Աղթամարից տեղափոխում է Անիի մոտ գտնվող Արգինա գյուղը: Նրա եռանդուն և նպատակասլաց գործունեության շնորհիվ կարելի եղավ լուրջ հաջողություններ արձանագրել Աղվանքի կաթողիկոսության և Սյունիքի մետրոպոլիտության անջատողական քաղաքականության դեմ պայքարում:

Անանիա Մոկացի կաթողիկոսից մեզ հասել են չորս թղթեր, որոնք վկայությունն են նրա ծավալած եկեղեցաքաղաքական բուռն գործունեության:

Ա. «Տեառն Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի յաղագս ապստամբութեան տանն Աղուանից, որ ընդ ժամանակս լեալ իցէ ձեռնադրութիւնն արտաքոյ սուրբ Լուսավորչի Աթոռոյն» (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 255-274): Այստեղ, խոսելով Սյունիքի Հակոբ մետրոպոլիտի անջատողա-

կան ընթացքի մասին, Անանիա Մոկացին ցավ ի սիրտ արձանագրում է, թե Հակոբ Սյունեցին պատճառ է դառնում ոչ միայն իր կորստյան, այլև «չարասադիր նամակօք դրդեաց ի սուրբ Լուսաւորչի Աթոռոյս, մանաւանդ, թէ այսու ոչ շատացեալ, այլ եւ եդեալ յերկինս զքերան և գունակ հարանախատն Քամայ արհամարհական զսուրբ Լուսաւորչի աթոռակալէն գրէր յԱղուանից թագաւոր: Եւ տաղածական բանս հայհոյութեան տայր վիճել քաղկեդոնական զմերոյ աթոռակալացն» (էջ 257): Քանի որ Հակոբ Սյունեցու նմանները իրենց դիրքերը ամրապնդելու համար փորձում էին ապաստան գտնել Բյուզանդական կայսրության գաղափարական պնդոց հանդիսացող քաղկեդոնական եկեղեցու կամարների ներքո՝ ուստի Անանիա կաթողիկոսն իր խոսքի սլաքն ուղղում է հենց քաղկեդոնականության դեմ, որ «յաշխարհիս Հայոց իբր քաղցկեղ ճարակէր եւ զբոլոր աշխարհս էր կալեալ...» (էջ 259): Հակաքաղկեդոնական պայքարին առավել կազմակերպված ընթացք տալու նպատակով հայրապետը դիմում է Աբաս Բագրատունի արքային, որն էլ արգելում է խնամիական կապեր ունենալ երկաբնակների հետ: Հայ եկեղեցու դավանական, վարչանվիրապետական անձեռնմխելիության և հեղինակության վերահաստատման համար Անանիա Մոկացու մղած պայքարը նպատակ ուներ միավորել հայոց տարամիտված իշխանությունները:

Անանիա Մոկացու Բ, Գ և Դ թղթերը կանոնագիտական մեկնություն-հակաճառություններ են՝ հասցեագրված Խոսրով եպս. Անձևացուն:

Բ. «Տեառն Անանիայի հայոց կաթողիկոսի պատճառ յաղագս զԽոսրով նզովելոյն զԱնձեւացւոց եպիսկոպոսն» (տպ. ՄՀ, ժ, էջ 275-276): Այս երկից հայտնի է դառնում, որ 954/55 թվականներին Խոսրովը հարուցել է լեզվական և ծիսական բնույթի խնդիրներ, որոնք օտար են եղել Հայ եկեղեցու ավանդությանը: Սկզբում կաթողիկոսը հանդուրժել է Խոսրով Անձևացու գաղափարները (ըստ դրանցից մեկի, տարբերություն չկա օրհնված և չօրհնված խաչերի մեջ): Սակայն հետագայում տեսնում է, որ Խոսրով եպիսկոպոսը «սկսաւ այլ իմն նոր հերձուած աւանդել, մուծանել յեկեղեցի Աստուծոյ», ըստ որի «մի պատիւ եւ մի փառք հրեշտակաց եւ հրեշտակապետաց, ըստ նմին՝ մի փառք և մի պատիւ հայրապետին եւ եպիսկոպոսին», ճիշտ այդպես էլ քահանան և եպիսկոպոսը իրարից չեն զանազանվում աստիճանով և աթոռով: Խոսրովը անդրդվելի մնաց իր համոզումների մեջ նույնիսկ կաթողիկոսի արտասավագին հորդորներից հետո, որի հետևանքով «և զնոյն թաւշակ տարաւ առ հանդերձեալսն պաշար կորստեան, զի ոչ զղջացաւ մինչև իր վերջին շունչն» (էջ 276): Այս և սրան հաջորդող Գ, Դ թղթերը ամենայն հավանականությամբ շարադրված են 963/64 թթ.:

Գ. «Նորին Տեառն Անանիա հայոց կաթողիկոսի յաղագս որ ասեն, թէ մի պատիւ հայրապետին եւ եպիսկոպոսին եւ վասն մի լինելոյ կոչմանն» (տպ. ՄՀ, ժ, էջ 277-280): Այստեղ ևս արծարծված են նախորդ թղթում եղած հարցերը: Փառամոլ ամբարտավանությամբ

համակված որոշ հայ եկեղեցականներ նորահնար գաղափարների ազդեցությամբ վերացնում են ս. Աթոռի առաջնայնությունը՝ համապատիվ հռչակելով եպիսկոպոսներին և հայրապետներին, իբր թե մետրոպոլիտը, արքեպիսկոպոսը և պատրիարքը լոկ արտաքին, նյութական անվանումներ են: Դիմելով ընդդիմախոսին՝ Անանիա Մոկացին իր դիրքորոշումը հիմնավորում է միջնադարյան նամինալիզմի այն հիմնադրույթի համաձայն, թե չկա անուն կամ գաղափար, որն իր առարկան չունենա: Այնուհետև նա, իր բուն խնդրին հետամուտ, ստուգաբանում և ճշտում է սարկավագ (սպասավոր), քահանա (սրբիչ), եպիսկոպոս (այցելու), հայրապետ բառերի իմաստը և կիրառության սահմանները: Սրանցից յուրաքանչյուրը նվիրապետական համակարգում ունենալով իր մասնավոր տեղը՝ ենթարկվում է հայրապետին, քանզի վերջինս իր մեջ մեկտեղում է նրանց իրավասությունները: Գիտակցելով, որ ընդդիմախոսի նպատակը եկեղեցու նվիրապետական կարգը կազմալուծելն է՝ Մոկացին գրում է. «Գիտեմ, զի զպետութիւն բառնալ կամիս,զոր ոչ կարես»: Ըստ այսմ նվիրապետական աստիճանների անունները ոչ թե քայքայում, այլ զորացնում են կառույցը:

Այնուհետև հեղինակը կիրառելով իր աստվածաբանական գիտելիքները՝ ցույց է տալիս, որ չնայած թե՛ Աստված, թե՛ հրեշտակները և թե՛ մարդը լույս են անվանվում, սակայն դրանք համապատիվ չեն իրար: Այս նույն տրամաբանությամբ թե՛ Աստծուն և թե՛ իշխաններին կամ արքաներին տեր ենք անվանում, սակայն միթե՞ դրանք համապատիվ են իրար: Մոկացին ապացուցում է, որ յուրաքանչյուր գաղափար ունի ինչպես ուրույն իմաստ, այնպես էլ՝ ընդհանուր եզրեր այլ գաղափարների հետ: Նվիրապետական աստիճանների անհրաժեշտությունն առավել առարկայորեն ցույց տալու նպատակով նա դիմում է Աստվածաշնչյան օրինակների: Այսպես, Մոկացին աչքի առջև ունենալով Քրիստոսի տնօրինական ընթացքի հիմնական հանգրվանները՝ ասում է, թե Փրկիչը նախ գրակարդաց էր, հետո՝ սարկավագ, ապա՝ քահանա, երբ Պետրոսը հավատաց՝ եպիսկոպոս էր, իսկ երբ Ս. Հոգին Վերնատուն առաքեց՝ եպիսկոպոսապետ. բայց այս կոչումներից ոչ մեկը չի խանգարում Քրիստոսին:

Անանիա Մոկացու գիտական պատրաստությունների մասին կարող է վկայել եկեղեցական մատենագրության վերաբերյալ նրա լայն իրազեկությունը: Օրինակ նա արձանագրում է, որ ձեռագրերում որպես ավանդություն ունենք սարկավագի «բեմական ձեռադրութիւն»-ը, ինչը չունեն ուրիշ ազգեր: Մոկացին օրինակներ է բերում Սոկրատ Սքոլատիկոսի Եկեղեցական պատմությունից (Պրոկղի՝ հայրապետական աթոռին գալը, Եփեսիոսի Տիրեզերաժողովին մասնակից եպիսկոպոսապետների և եպիսկոպոսների քանակը), ինչպես նաև՝ Հայ եկեղեցու պատմությունից (Հովսեփ Հողոցեցու տեղապահությունը): Թղթի վերջում Կաթողիկոսը կոչ է անում հակառակորդներին՝ զերծ մնալ տարաբնույթ շահատակու-

թյուններից և պատճառ չդառնալ եկեղեցու խորտակման. «Իսկ այս դաժան եւ չարագիտ կորստական իմացմունք զամենայն գլխաւորութիւնս եկեղեցւոյ միանգամայն տապալել ունի եւ բառնալ առաջնորդական հաստադրութեան եւ սահմանի, որպէս եւ իւրաքանչիւր առանձին լինել քուրմ եւ տուն, եւ հասարակաց չարադիւթութիւն» (էջ 280):

Դ. «Նորին տեառն Անանիայի հայոց կաթողիկոսի» (տպ. ՄՀ, ժ, էջ 281-291): Այս թղթում ևս դրսևորվում է գիտնական հայրապետի աստվածաբանելու կարողությունը: Մոկացին այստեղ անդրադառնում է հակառակորդների այն պնդումին, թե. «Ոչ ասի աշտի-ճան եպիսկոպոսի, այլ՝ աթոռ» (էջ 281): Այս պնդումը ժխտելու համար կաթողիկոսը վկա-յություններ է բերում ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուց, Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունից», Ագաթանգեղոսից՝ իր դիրքորոշումը հաստատելով ավետարանական քաղվածքներով և ս. Դիոնիսիոսի երկերով: Եկեղեցական նվիրապետության վարդապե-տական սկզբունքները շարադրելիս նա դիմում է կանոնական մատենագրությանը (Նիկիայի, Բ Նիկիայի, Ս. Բարսեղի, Շահապիվանի կանոնախմբեր և այլն)՝ ցույց տալու համար, որ ինչպես եպիսկոպոսը, այնպես էլ նրանից ստորադաս եկեղեցականները կարող են պատժվել վերադաս եկեղեցականի կողմից:

Հեղինակն անդրադառնում է նաև հակառակորդի այն պնդումին, թե «առանց Բ կամ Գ եպիսկոպոսաց... անհնարին է ումեք ձեռնադրել եպիսկոպոս»: Դիմելով վերոհիշյալ ժողով-ների հեղինակությանը՝ նա ցույց է տալիս, թե եպիսկոպոս և հայրապետ աստիճանները նույնն են իբրև պատվանուն: Ուստի առարկելով փաստում է, թե այդ կանոնը վերաբերում է ոչ թե պարզ եպիսկոպոսին, այլ՝ կաթողիկոսին: Նույն հետևողականությամբ Անանիա Մոկացին հերքում է նաև կաթողիկոսական աթոռին բերվող տուրքերի անհրաժեշտու-թյունը մերժողների տեսակետը: Իբրև սրա նախադեպ նա հիշում է Խոսրովի ուսուցչին՝ Արամին (որի մասին տե՛ս աստ), որը սակայն փորձում էր կաթողիկոսարանին տրվելիք բերքի երախայրիքը միայն արգելել, մինչդեռ նրա աշակերտը՝ ամբողջ տուրքը: Ինչպես նկատում է Անանիա Մոկացին, սրա նպատակը կաթողիկոսական աթոռը քանդելն էր:

Թղթի հեղինակը խոսում է նաև նվիրապետական աստիճանների մասին և հերքում ընդդիմախոսների (Դիոնիսիոս Արիսպագացու հեղինակությամբ արդարացված) այն պնդումը, թե աստիճանները երեքն են (սարկավագ, քահանա, եպիսկոպոս): Նույն՝ Դիոնի-սիոսի ժառանգության վկայակոչությամբ Մոկացին ապացուցում է, որ եկեղեցական նվի-րապետունը բաղկացած է ինն աստիճաններից (հանգամանալից տե՛ս Ա. Բոզոյան, ՄՀ, ժ, էջ 250-254):

Գրականություն

Անասյան, 1959, էջ 722-26: Պողարեան, 1971, էջ 144-146: Քիպարեան, 1994, էջ 327-331:

ՀԱԿՈԲ ԾՊԱՏԵՑԻ

Հակոբ Ծպատեցին ժ դարի հեղինակ է: Նա ժամանակակիցն է Խոսրով Անձևացու և «զինակիցը» Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (946-965): Այս զինակցության մասին է վկայում նրա թուղթը՝ «Խաւսք հաւր Յակոբա Ծպատեցւոյ իմաստասէր գիտնաւորի ընդդէմ Խոսրովա իմացմանցն», որ ուղղված է Խոսրով Անձևացու գաղափարների դեմ: Ինչպես ցույց է տալիս Գ. Տեր-Մկրտչյանը, Հակոբ Ծպատեցու այդ երկը շարադրված է 954-956 (տպ. աշխտ. Ա. Բոզոյանի, ՄՀ, ժ, էջ 297-310): Խոսրովի գաղափարները, որոնք վերաբերում էին եկեղեցու վարչանվիրապետական ոլորտին, հիմնված էին մեզ անհայտ աստվածաբանական մի ավանդության վրա: Սակայն ելնելով Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի և Հակոբ Ծպատեցու թղթերի մեջ առկա մեղադրանքներից՝ Խոսրով Անձևացին իր հականվիրապետական վարդապետությունն արդարացնում էր բառային «ստուգաբանությունների» վրա հիմնված դատողություններով: Ըստ Անանիա Մոկացու, այդ «Կոչեն զայս ոք ի դպրութենէ յաշտիճան սարկաւագութեան եւ զայն ոք կոչեն ի սարկաւագութենէ յաշտիճան քահանայութեան, առհասարակ դեռ ի վերանալ է աշխտիճանաւք: Եւ զի այս ոք, ասէ, կոչեն ի քահանայութենէ յաթոռ եպիսկոպոսութեան, չիք աշխտիճան այլ, ահա զերադրեցաւ յաթոռ: Եւ զայն ոք կոչեն յեպիսկոպոսութենէ յաթոռ հայրապետութեան եւ չիք այլ անուանց յորջորջումն. մի աթոռ եւ մի պատիւ հայրապետին եւ եպիսկոպոսին»: Ըստ այսմ նվիրապետական վերընթացը պայմանավորված է «աշտիճան» բառի կիրառմամբ, այսինքն՝ նվիրապետական աստիճանակարգում առկա է դպրությունից մինչև քահանայություն: Քահանայությունից հետո նվիրապետական վերընթացը դադարում է, որովհետև «աշտիճան»-ի փոխարեն կիրառվում է «յաթոռ» բառը, որը ոչ թե նվիրապետական սանդղակ է ցույց տալիս, այլ, քահանայությունից եպիսկոպոսություն անցման դեպքում՝ վարչական գերապատվություն, իսկ եպիսկոպոսությունից հայրապետություն անցման դեպքում՝ աթոռի, ուստի և վարչական իշխանության նույնություն: Բնական է, որ այսօրինակ վարդապետությունը պետք է շարժեր կաթողիկոսական իշխանության վրդովմունքը: Հայրապետական աթոռի նվիրապետական գերազահության մերժումը կարող էր տխուր հետևանքներ ունենալ եկեղեցու և ոչ միայն եկեղեցու համար: Ուստի, հասկանալի է, որ այս ըմբռնումների տարածումը կանխելու նպատակով պետք էր վարդապետական հակազդեցության միջոցներ ձեռք առնվեին: Դրանցից մեկը և Հակոբ Ծպատեցու խնդրո առարկա գրությունն է, որ ամենայն հավանականությամբ շարադրված էր Անանիա

կաթողիկոսի հանձնարարությամբ: Միայն աստվածաբանական հմտությամբ օժտված բազմափորձ մեկին կարելի էր վստահել՝ հակաճառել այդ ժամանակ արդեն գիտնական հռչակ վայելող Խոսրով Անձևացու նման մի եկեղեցականի, որի նկատմամբ եղած հարգանքը, հակառակ ստեղծված իրավիճակի, Անանիա կաթողիկոսին հարկադրում է նրան որակել «այր համեստ եւ գիտնաւոր եւ այլեաւք ծերութեամբ զարգացեալ» բառերով[1]: Եվ իրապես, Հակոբ Ծպատեցու «Խաւսք»-ի ուսումնասիրությունը ներկայացնում է աստվածաշնչին, հայրախեսական վաստակին քաջատեղյակ աստվածաբան հեղինակին: Հակոբ Ծպատեցին վկայակոչում է Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (իմա՝ Թեոդորոտես Կյուրացու) երկերը: Նրա ձեռքի տակ եղել են նաև Ագաթանգեղոսի Պատմությունը, կանոնական աղբյուրներ, թղթեր (Ս. Սահակի տեսիլք, Գուզենտիոս եպիսկոպոսի, Ակակի՝ առ Պետրոս, Պետրոսի՝ առ Ակակ թղթերը):

Հակոբ Ծպատեցու թուղթն ունի կանոնամեկնողական բնույթ: Իր վարդապետական թափանցումներով, հասկաճառական թափով այն բոլորովին չի զիջում Անանիա Մոկացու երկերին: Ծպատեցին «անհանդուրժելի է համարում և Նիկիայի ժողովի կանոներով մերժում է այն կեցվածքը, երբ հոգևորականը փորձում է իրեն շահագրգռող որևէ խնդիր լուծել ոչ թե իրեն գերագահ հոգևոր առաջնորդի միջոցով, այլ «դիմեսցէ առ թագաւորն» այդպիսի հոգևորականին «ցոյց արասցեն եւ ընկեսցեն եւ մերժեսցեն ոչ միայն ի հաւասարութենէ, այլ եւ ի պատուոյն եւս, զոր ունէր» (Ա. Բոզոյան, ՄՀ, ժ, էջ 295): Ի հաստատումն իր դիտումի նա վկայակոչում թ Հռոմի եպիսկոպոսի օրինակը, համաձայն որի նա «զերիցունս արձակիցէ իշխանութեամբ եպիսկոպոսութեանն... ընդ եպիսկոպոսացն զդատն ասիցէ»լ Ավարտելով իր «Խաւսքը»՝ կանոնագետ վարդապետը հաստատա-

[1] Խոսրովի և Անանիայի հարաբերությունը հետևյալ կերպ է բնորոշում Պ. Խաչատրյանը. «Իրենց դարի եկեղեցական-մտավոր աշխարհի՝ միմյանց արժանի առաջին մեծության դեմքեր, ազգային-քաղաքական շահերի պահանջով երբեմն իրար հետ գործակցած և փոխադարձաբար համակրանք ձեռք բերած գործիչներ, սկզբունքային և անշեղ բնավորության տեր անհատականություններ՝ աննահանջ նվիրված իրենց նպատակներին.... Խոսրովի դժբախտությունն էր, որ նա հայտնվեց Մոկացուն ընդդիմադիր դիրքերում... իրապես սոսկ Անանիա Մոկացին չէ, որ հաղթում էր նրան, այլ կաթողիկոսի միջոցով եկեղեցական-դասային ողջ աստիճանակարգը, և Խոսրովի փայփայած սկզբունքները չէ, որ նորահնար էին թվում ու մերժելի. նրանք ունեին արդարացի հիմքեր հենց եկեղեցական գրականության մեջ, որոնք սակայն վաղուց դադարել էին գործելուց...» (Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, Գիրք Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 48): Այս բնորոշումը ենթադրել է տալիս, որ եկեղեցու ծիսական անաղարտության հոգսերով ապրող (վկա՝ Պատարագի, Ժամակարգության մեկնությունները) Խոսրովի վարդապետությունը, որ հիմնված էր նվիրապետության նորօրյա ընկալումներին հակասող մի վաղնջական աստվածաբանության վրա, արդեն ժամանակավրեպ էր հնչում իր ժամանակի եկեղեցաքաղաքական իրավիճակում, որը նոր պահանջներ էր առաջադրում նվիրապետական վարդապետությանը:

գրում է. «Եպիսկոպոս՝ տեսուչ եւ կաթողիկոս առ բոլորեսին պետաւորեալ ունի զանուն, զի գլուխ է եպիսկոպոսացն ամենեցուն» (անդ, էջ 307 [122]);

Անանիա Մոկացու և Հակոբ Ծպատեցու թղթերն ինքնին վկայում են կանոնագիտական մտքի այն բարձր մակարդակի մասին, որ Հայաստանն ունեցել է Ժ դարում:

Գրականություն

Բոզոյան, ՄՀ, Ժ, էջ 295-296:

ԽԱՉԻԿ ԱՐՇԱՐՈՒՆԻ

Քրոջ որդին է Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (946-965): Կիրակոս Գանձակեցու կողմից հիշատակվում է իբրև «զերանելի այրն Աստուծոյ… որ բանիւ վարդապետութեան սանձեաց զբերանս հերձուածողաց»: Այս բառերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ Խաչիկը ստացել է աստվածաբանական հիմնավոր կրթություն, գործուն մասնակցություն ունեցել դավանաբանական պայքարին: Արշարունյաց եպիսկոպոս լինելուց առաջ հավանաբար ուսանել է Կամրջաձորի կամ Կապուտքարի վանքում: 969 թ. մասնակցել է Անիի ժողովին, որը գահընկեց արեց Վահան կաթողիկոսին: Շնորհիվ իր իմաստուն գործելակերպի կարողացել է կանխել կաթողիկոսական աթոռի պառակտումը և «միապետեալ խաղաղացոյց զաշխարհս Հայոց»: 972-73 թթ., զբաղեցնելով հայրապետական աթոռը, նորոգեց Շիրակի Արգինա գյուղաքաղաքում գտնվող կաթողիկոսարանը, ինչպես նաև Տրդատ Ճարտարապետի ձեռքով «ի նմին գեաւղ շինեաց զսուրբ Կաթողիկէ եկեղեցին վիմարդեան կոփածոյիւք, հաստահեղոյս արձանաւք գմբեթարդ խորան երկնանման, հանդերձ եւս երեք եկեղեցեաւք» ` դրանք ճոխացնելով «ջահաբորբոք լուսաւոր» սպասքներով: Խաչիկ կաթողիկոսն աչքի ընկավ ոչ միայն շինարարական, այլև ուսումնական գործունեությամբ: Նրա նախաձեռնությամբ կաթողիկոսարանին կից հիմնվեց գրադարան, որտեղ մեկտեղեց «զաստուածախաւս, զառաքելասացս եւ մարգարէաքարոզ պատգամս, հանդերձ ամենայն վարդապետացն ծայնիւք»: Այս նկարագրությունից կարելի է հետևցնել, որ Խաչիկյան գրադարանը հարուստ էր Աստվածաշունչ մատյաններով, ինչպես նաև հայրախոսական երկերով, որոնք նա լայնորեն պետք է կիրառեր դավանաբանական պայքարում:

Այդ պայքարում նրա հաւատարիմ զինակիցները դարձան Անանիա Նարեկացին, Սամվել Կամրջաձորեցին, Ուխտանեսը և ուրիշներ: Հատկապես նշանակալից են նրա հարաբերությունները Անանիա Նարեկացու հետ: Ինչպես պարզել է Հր. Թամրազյանը, այդ հարաբերությունները չէին սահմանափակվում լոկ գաղափարական զինակցությամբ. մի շարք փաստեր հետազոտողին բերել են այն համոզման, որ Խաչիկ Արշարունու և Անանիա Նարեկացու միջև եղել է ազգակցական կապ, ինչի մասին են վկայում Անանիա վարդապետի՝ Խաչիկ կաթողիկոսին հղած «Գիր խոստովանութեան» «նախահարբք եւ գաւառաւ եւ ազգաւ եւ ախորժակովք եւ վարժիւք եւ կենակցութեամբ ի բնէ ի միասին կրաւնիւք միակամ վարելով առ Աստուած եւ առ մարդիկ» բառերը: Փաստերը պարզորոշ ցույց են տալիս, որ «Անանիա Նարեկացու նախանարեկեան շրջանի կյանքը անցել է Հավնունյաց եւ Արշարունյաց գավառներում, իսկ Խաչիկ Արշարունին մինչեւ կաթողիկոսանալը եղել է այս գաւառի եպիսկոպոսը…: Նրա եպիսկոպոսության տարիներին Անանիա Նարեկացին նրան է ընծայել մի ամբողջական խրատաշար, ինչպես որ հետագայում՝ կաթողիկոսության տարիներին այցելելով Արգինա՝ կա՛մ 980, կա՛մ 987 թվականին նրան է ընծայում իր «Հաւատարմատ»-ը (Հ. Թամրազյան, 1986, էջ 50, 51):

Քաղաքական հեռատեսությամբ աչքի ընկնող հայրապետը հայոց առաջնորդական վիճակներ հաստատեց Ասորիքի Անտիոք, «Ի Տարսոն Կիլիկեցւոյ» եւ ի Սուլնդայ եւ յամենայն գաւառսն յայնոսիկ»: Պատմիչի այս տեղեկությունը համալրվում է Անանիա Նարեկացու՝ Խաչիկ Արշարունուն հղած «Հաւատարմատ» դավանաբանական աշխատության հետևալ տողերով. «Ահա քաջայայտ է, զի յայս ազգս, որ ոչ ընդ նոսայն իշխանութեամբ են, ոչ ընկալան զհաւատն Քաղկեդոնի, զորս յայտ ցուցին, թէ որչափ գաւառք են, որ ընդ մեզ են եւ ոչ ընդունին զնոցայն հաւատ մինչեւ ցայսաւր: Նաեւ՝ որ ընդ նոցա իշխանութեամբ են, ո՞չ ահա բազում այն են, որ ոչ զնոցայն, այլ զմերս ունին հաւատ: Եւ տես, որչափ եպիսկոպոսունք կան ի մէջ երկրէ այսդ՝ յԱսիայ եւ ի Գամիրս, եւ ի Բիւթանիա, եւ ի Գաղատիա, եւ յառանձնակ Ասիա, եւ Իսաւուիայ, եւ ի Լիւստրիայ, ի Կիլիկիա եւ ի Տարսուս, եւ ի Միջագետս եւ ի Փռիւգիայ եւ բոլոր յամենայն Ասորիք ընդ մերով իշխանութեամբ, ի Գամիրս եւ ի Գանգրայ եւ մերձ ի Պոնտոս եւ յայն կոյս ի Թարսիս եւ ի Մակեդոնիայ, եւ որք միանգամ ընդ ձերով իշխանութեամբ են, ո՞չ ահա բազում եպիսկոպոսունք ի Հայոց ձեռնադրեալ՝ հաստատուն կան ի ճշմարտութեան հաւատս՝ ոչ թիւրեալ յերից սուրբ ժողովոյն՝ ի Նիկիայն, ի Կոստանդնուպաւլսին եւ յԵփեսոսին եւ ի սրբոյն Գրիգորի սահմանեալ հաւատսն»: Այսօրինակ փաստերը հստակորեն ցույց են տալիս, թե աշխարհագրական ինչ լայն ընդգրկում ուներ Խաչիկ Արշարունի կաթողիկոսի եկեղեցավարչական քաղաքականությունը: Հակառակ հունական կողմի ճնշումների հայ հոգևորականության գործուն ներկայությունն, այսպիսով, դավանական զգաստության ընդդիմադիր ոգի էր ստեղծել հունական գավառներում, հունական Հայաստանի սահմաններից դուրս գտնվող հայաբնակ այդ շրջաններում:

Կաթողիկոսի դավանական նախանձախնդրությունը պետք է արտահայտվեր նաև Ծոդեացվոց գավառի այն հունադավան հայերի կրկնամկրտությամբ, ովքեր նախապես չէին մկրտվել Հայ եկեղեցում: Այս մասին ակնարկում է Անանիա Նարեկացին իր «Հաւատարմատ»ում, ուր կարդում ենք. «Վասն այնորիկ հարկ լինի մեզ զայսպիսաբար մկրտեալսն դարձեալ վերստին մկրտել, զի ոչ ի կենդանի ջուրն բղխեալ ի կողահոս աղբերէն մկրտին, այլ ի սոսկ ջուր, եւ ոչ ի մահ Աստուծոյ մկրտին ըստ առաքելոյ, այլ ի մահ մարդոյն…»:

Խաչիկ Արշարունին իր մահկանացուն կնքել է 992 թ.:

Ա. Խաչիկ Արշարունու աթոռակալության օրոք հատկապես աշխուժացան Սեբաստիայի և Մելիտենեի հույն մետրապոլիտները, որոնք, չբավարարվելով տեղի հայերի նկատմամբ գործադրած հալածանքով, դավանափոխության կոչեր էին հղում Մեծ Հայքի հոգևոր իշխանությանը, առաքում «թուղթս մեծամեծս… առ տէր Խաչիկ հայոց կաթողիկոս»: Խաչիկ Արշարունին պատասխան թուղթ է հղում ինչպես իր անունից (Սեբաստիո մետրապոլիտին), այնպէս էլ հանձնարարում Սամվէլ Կամրջաձորեցուն պատասխանել Մելիտենեի Թեոդորոս եպիսկոպոսին: Ասողիկի Պատմության միջոցով մեզ է հասել, ի պատասխան Սեբաստիոյ մետրապոլիտի, Խաչիկ Արշարունի հայրապետի՝ նրան հղած թուղթը (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 665-684): Սեբաստիո մետրապոլիտի՝ հայոց առաքած թղթի բովանդակության մասին կարելի է պատկերացում կազմել Խաչիկ կաթողիկոսի պատասխան թղթի հիման

վրա: «Արդ, քանզի ի սկիզբն թղթոյս ձերոյ եւ զկնի բազում անգամ եռետիկոս զմեզ յեղանակեալ էիք» բառերն ինքնին ակնարկում են այն անվերապահ ու սպառնական շեշտը, որով շարադրված է եղել հունաց մետրապոլիտի թուղթը: Քաղկեդոնի երկաբնակ ուսմունքը ջատագովող այս թղթում մասնավորապէս խոսվել է Քրիստոսի երկու բնության, համապատասխանաբար երկու կամքի և երկու ներգործության մասին: Խաչիկ կաթողիկոսը մի առ մի հերքում է առաջին երեք Տիեզերաժողովների դավանական որոշումներին հակասող պնդումները և աստվածաբանորեն հաստատում հայ եկեղեցու որդեգրած քրիստոսաբանական սկզբունքների ճշմարտացիությունը՝ առատորեն վկայակոչելով Ս. Գիրքն ու եկեղեցու հայրերի ժառանգությունը: Քրիստոսաբանական խնդիրներից զատ թղթում անդրադարձ է արվում հունաց պատկերապաշտության, սուրբ հաղորդության բաժակի մեջ ջուր խառնելու, ներքինիներին քահանայացնելու, խոստովանության ժամանակ քահանայի հանցանքներն ու զանցանքները քողարկելու վերաբերյալ: Բացի սրանցից թղթում արծարծվում է նաև վանական կենցաղի հետ կապված հարց (հույները «սարակինոս» էին անվանում հայերին «վասն ոչ զգէսս ունելոյ»): Վկայակոչելով Պողոս առաքյալի՝ «այր, եթէ գիսաւոր է, անարգանք են նմա» (Ա Կորնթ. ԺԱ 14) խոսքը՝ Խաչիկ կաթողիկոսը պաշտպանում է հայ եկեղեցականների՝ կարճ մազեր ունենալու սովորույթը գիսավորությունը վանական կարգ հռչակած հունական կողմի մեղադրանքներից: Թղթում լավագույնս արտացոլված է ոչ միայն հեղինակի՝ Ս. Գրոց, հայրախոսական հարուստ ժառանգության փայլուն իմացությունն, այլև դավանաբանական գրականությանը քաջատեղյակ լինելը: Թուղթը շարադրելիս Խաչիկ կաթողիկոսը աչքի առջև է ունեցել Ստեփանոս Սյունեցու «Յաղագս ժողովոյն սուրբ հարցն Աթանասի, Բարսղի, Աստուածաբանի… պատասխանի թղթոյն հոռոմոց Գերմանոսի պատրիարգի Կոստանդինուպալսի…» և Սահակ Մռուտի «Բացայայտութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգելից հարցն սրբոց…» աշխատությունները, որոնցից քաղված ամբողջական հատվածներ զետեղել է իր թղթում: Ակներև է թղթի աղերսը իր ժամանակի դավանաբանական գրականության հետ նմանապես: Ինչպէս հայտնի է, Անանիա Նարեկացին իր «Հաւատարմատ» երկը նվիրել էր Խաչիկ Արշարունուն: Դավանաբանական լեզվամտածողության ընդհանրություններից զատ Խաչիկ կաթողիկոսի թղթում և Անանիա վարդապետի հիշյալ երկում նկատվում է նաև նվիրապետության և վանական կարգապահության հետ կապված նույնական խնդիրների արծարծում: Թե՛ թղթում և թե՛ «Հաւատարմատ»-ում (ՄՀ, Ժ, Նախադաս. 1002, 1034-1040) պախարակվում են ներքինիներին քահանայացնելու և վանականների՝ երկար մազեր կրելու՝ հունաց խոտոր սովորույթը:

Բ. Անորոշաբար Խաչիկ Արշարունի հայրապետի անվան հետ է կապված Բաբկեն եպիսկոպոսին 976 թ. Վասպուրականի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքի առաջնորդ կարգելու վերաբերյալ կոնդակը (Տե՛ս «Արարատ», 1868, էջ 30-32, նաև՝ ՄՀ, Ժ, էջ 685):

Գրականություն

Քիպարեան, 1994, էջ 369: Քէօսէեան, ՄՀ, Ժ, էջ 661-664:

ԱՆԱՆԻԱ ՆԱՐԵԿԱՑԻ

Ժ դ. հայ եկեղեցական մատենագրության նշանավոր դեմքերից մեկն է: Նա Գրիգոր Նարեկացու մոր հորեղբոր որդին է: «Սա ի մանկութենէ առեալ զլուծ կրօնաւորական կարգի եւ բազում առաքինաջան երկոց զանձն տուեալ, վարժեալ եղեւ յաստուածային գրոցն գիտութեանց: Եւ առաւել եւս հմուտ լեալ փիլիսոփայական արհեստից, մինչ զի յամենայն տեղիս տարածեալ հռչակեցաւ անհաս ոգեւորութիւն գիտութեան նորին» (Յայսմ. Սահմի ԻԸ, նոյեմ. Չ): Հակառակ իր կամքի նա նշանակվում է նորահաստատ Նարեկա վանքի առաջնորդ: Շուտով նրա նախաձեռնությամբ վանքը համալրվում է «գիտնական արամբք եւ քաղցրանուագ երգեցողովք եւ բարեզարդ կարգադրութեամբ կալ միշտ յընթերցումն սուրբ գրոց» (ՄՀ, Ժ, էջ 317): Այստեղ Անանիա վարդապետին են աշակերտել Գրիգոր Նարեկացին և Ուխտանեսը: Վերջինս իր Պատմությունը շարադրել է ուսուցչի պատվերով: Անանիա վարդապետն իր աշակերտների կողմից մեծարվել է «հոգեզարդ փիլիսոփա, տիեզերական վարդապետ, հռչակավոր հռետոր» պատվանուններով: Ապրել և գործել է Ռշտունյաց գավառի Նարեկ գյուղի մոտ իր իսկ հիմնած վանքում՝ միաժամանակ կազմակերպելով վանքի Դպրանոցի ուսումնական կյանքը: Իբրև եկեղեցական՝ նա իր գործուն մասնակցությունն է բերել ժամանակի քաղաքական անցուդարձին: Իբրև այդպիսին Նարեկացին Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի կողմից մեղադրվել է թոնդրակյան շարժմանը հարելու մեջ, և կաթողիկոսի հարկադրումով ստիպված է եղել պաշտոնապես հերքել այդ մեղադրանքները՝ երկու աշխատություններով (Ա, Բ):

Մահկանացուն կնքել է 990-ականների սկզբին:

Ա. «Հակաճառութիւն ընդդէմ թոնդրակեցւոց» (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 436-438). հետագայում այս երկը կարդացել և, ինչպես երևում է լայնորեն օգտագործել են Գրիգոր Նարեկացին, Ասողիկը, Գրիգոր Մագիստրոսը, Ներսես Շնորհալին և Ստեփանոս Օրբելյանը: Նրանք հանձնարարել են իրենց ընթերցողներին կարդալու և օգտագործելու այն իբրև լավագույն հերքում թոնդրակյան գաղափարախոսության: Այժմ անհայտ այս աշխատության մասին ընդհանուր պատկերացում կարելի է կազմել ԺԳ դ. նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու կողմից այդ երկից բանաքաղված հատվածների շնորհիվ (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 436-38): Հերքելու համար թոնդակեցիների եկեղեցամերժ գաղափարները՝ Անանիա վարդապետն իր, ինչպես երևում է, ընդարձակ աշխատության պահպանված այս մասերում տալիս է «եկեղեցի» բառի խորհրդական բազմաշերտ ստուգաբանությունը: Ըստ այսմ

«եկեղեցի» նշանակում է ժողովում, մեկտեղում, լիալրություն, ընդհանրականություն (կաթուղիկէ), եզակիություն, կենսական երակ, որից սնվում է բովանդակ մարմինը (որն ապահովում է հոգևոր առողջությունը): Ս. Հոգու կողմից «ի սմա աղբերացեալ» կան երեք կարևորագույն շնորհներ՝ առաքելական, մարգարեական և վարդապետական:

Ակներև է սրա վարդապետական, բնագրային հարաբերությունը Անանիա վարդապետի Վաղարշապատի Կաթողիկեին նվիրված ներբողի հետ (տե՛ս Անանիա Սանահնեցի):

Բ. «Գիր խոստովանութեան յաղագս սուտ կարծեացն որ վասն նորա» (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 649-657): Նախորդ միավորի նման այստեղ ևս մանրամասն կերպով հերքվում են թոնդրակյան աղանդի եկեղեցամերժ գաղափարները՝ Աստվածաշնչի, եկեղեցու հայրերի և Տիեզերական ժողովների անունից հեղինակը դատապարտում է ինչպես աղանդավորական այդ շարժումը, այնպես էլ իրեն հայտնի մյուս բոլոր աղանդավորական, հերձվածողական շարժումները: Անանիա Նարեկացին մասնավոր նպատակադրումով շեշտում է Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական կառույցի ամբողջականությունն ու Քրիստոսի եկեղեցու եզակիությունը: Այդ պատճառով նա առաջին հերթին կարևորում է Փրկչի տնօրինական ընթացքի բոլոր դրվագները, որոնց վրա հիմնակարգված է ոչ միայն եկեղեցու վարդապետությունը, այլև՝ ծիսակարգը, թվարկում Տիեզերական եկեղեցու օրենսդիր եպիսկոպոսական աթոռները (Երուսաղեմ, Հռոմ, Ալեքսանդրիա, Անտիոք, Եփեսոս, Կ. Պոլիս) և նրանց անունից նզովում ուղղափառ դավանանքից բոլոր շեղվածներին: Հավատո հանգանակի մեկնաբանման միջոցով Նարեկացին անդրադառնում է մարդացած Աստծո բոլոր հիմնական ստորոգելիներին և դրանք ներկայացնում ըստ ընկալյալ վարդապետական աստվածաբանության (Ա. Բոզոյան, ՄՀ, Ժ, էջ 647-48):

Գ. Ըստ Ուխտանեսի Պատմության, Անանիա Նարեկացին հեղինակ է դավանաբանական մի աշխատության, որ հայտնի է «Հաւատարմատ» անունով: Երկաբնակների դեմ գրված այս երկը Անանիա վարդապետը շարադրել է Խաչիկ Ա կաթողիկոսի կարգադրությամբ 973 թ.: Այն մեզ չի հասել ամբողջապես: Սրա մի խմբագրությունն է «Ընդդէմ երկաբնակաց» երկը, որ լայնորեն օգտագործվել է Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» և Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ: Ինչպես երևում է, Սանահնեցու Հակաճառության մեծ մասը (մասնավորապես նրա սկզբնամասը) Սանահնեցու իրականացրած խմբագրական, ոճական մեծ ու փոքր միջամտություններով նույնական է Անանիա Նարեկացու Հավատարմատին (տե՛ս Հ. Թամրազյան, ՄՀ, Ժ, էջ 456-479): Անանիա Նարեկացու Հավատարմատից 7 մեծ ու փոքր հատվածներ, որոնք բացակայում են Անանիա Սանահնեցու

Հակաճառության մեջ, (տե՛ս Հ. Քյոսեյան, 2000, էջ 192-337) իբրև դավանաբանական կարևոր վկայություններ զետեղված են Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» երկում «Ի մեծափառ Հաւատոյ գրոցն Անանիայի...» խորագրի ներքո (տպ. 1998, էջ 176, 131-133): Սա ինքնին նշանակում է, որ Նարեկացու Հավատարմատը ծավալով անհամեմատ ընդարձակ մի աշխատություն է եղել, քան հրատարակվածը (տե՛ս ՄՀ, ժ, էջ 480-598): Հավատարմատում արծարծված են հայ (և ոչ միայն հայ) դավանական միտքը հուզող խնդիրներ (քրիստոսաբանություն, երրորդաբանություն, ծիսական, եկեղեցապատմական հարցեր և այլն):

Անանիա Նարեկացու գրչին են պատկանում կամ վերագրվում նաև հետևյալ երկերը.

Դ. «Սակս բացայայտութեան թուոց» (ՄՀ, ժ, էջ 440-455). երկը թյուրիմացաբար վերագրվել է Անանիա Շիրակացուն, և հրատարակվել նրա գործերի շարքում: Այստեղ խոսվում է թվերի սրբազան, խորհրդական իմաստի մասին: Հեղինակն իր դատողությունները հիմնում է Փիլոն Եբրայեցու թվային այլաբանության վրա:

Ե. Խրատներ.

1. «Անանիայի հոգելի վարդապետի եւ Նարեկայ վանաց առաջնորդի ասացեալ վասն զղջման և արտասուաց և աղօթից» (ՄՀ, ժ, էջ 360-95);

2. «Անանիայի վարդապետի խօսք եւ խրատ աւետարանական, առաքելական եւ մարգարէական, որ տանին զմեզ ի կեանս յաւիտենական» (ՄՀ, ժ, էջ 396-420);

3. «Յաղագս խորհրդոց զգուշութեան» (ՄՀ, ժ, էջ 356-59);

4. «Երանելի սուրբ վարդապետին Անանիայի ասացեալ խրատ վասն խոնարհութեան» (ՄՀ, ժ, էջ 342-46):

5. «Անանիայի Հայոց վարդապետի ասացեալ խրատ վասն համբերութեան եւ խաղաղութեան» (ՄՀ, ժ, էջ 337-41):

6. «Վասն անցաւոր աշխարհիս», «Այլ եւ զայդ հարցեր, թէ զիա՞րդ կարէ մարդ զերկրաւորս արհամարհել, որ անցանէ» (ՄՀ, ժ, էջ 348-55):

7. «Անանիայի վարդապետի բանք աղօթից» (ՄՀ, ժ, էջ 347):

8. «Անանիայի հայոց վարդապետի խրատք քահանայից» (ՄՀ, ժ, էջ 328-36):

9. «Բանք աստուածայինք պիտանի ամենայն կրօնաւորաց» (ՄՄ, ձեռ. 9100, թ. 219ա-226բ):

10. «Յաղագս գիտութեան ձայնից». վերագրվում է (տպ. աշխտ., Ն. Թահմիզյան, «Էջմիածին», 1976, Ը-Թ, էջ 33-34): Երկում տրվում է ձայների խորհրդաբանական մեկնությունը: Այսպես. «Առաջին յԱդամայ սկսաւ, զի նմա տուաւ Առաջին ձայն, զոր կորոյս եւ Տեառն մարդեղութեամբն երգեցին հրեշտակքն զՓառք ի բարձունս: Առաջին կողմ. Մովսէս

երգեաց՝ Աւրհնեսցուք զՏէր եւ Մանկունքն՝ զՀարցն: ԲՋ ձայն՝ Սինեայ բարբառ փողոյն. նոյն ձայնիւ աւետեցին հրեշտակքն կանանցն զյարութիւն: ԲԿ՝ Յեսուայ է փողսն եւ շուրջ գալ զԵրիքովաւ, Սամուէլ եւ դասք մարգարէիցն: ԳՋ՝ Դաւիթ եւ դասք երգչացն եւ Սուրբ Հոգին ի Վերնատանն յառաքեալսն: ԳԿ՝ Մովսէս ի նաւակատիս խորանին եւՍողոմոն ի նաւակատիս տաճարին...»:

Այս նյութը, որ բովանդակությամբ համերաշխ է Մովսես Քերթողի «Յաղագս կարգաց» գրությանը («Լրաբեր», 1972, N 14, էջ 85-94) մատնացույց է անում 8 ձայնեղանակների և երկու ստեղների ծագման «աստվածաշնչական մտահղացքը» (Ն. Թահմիզյան):

Անանիա Նարեկացու խրատները գրված են Արևելաքրիստոնեական աստվածապաշտության դարավոր փորձի հիման վրա: Դրանք շարադրված են խորունկ թափանցումներով, հոգեպարար անմիջականությամբ:

Խրատներում գլխավորաբար շեշտված է ներքին մարդու խորհրդական գործառույթի կարևորությունը ադամորդու հոգևոր կայացման, Աստծու հետ հարաբերության վերահաստատման մեջ: Հոգևոր փորձառության մեջ Անանիա վարդապետը կարևորագույն դեր է վերապահում արտասուքին, որը նրա խորհրդական փորձառությունը կապում է Արևելաքրիստոնեական ներհայեցական ճգնության, մասնավորաբար ս. Եփրեմ Ասորու մարդաբանական և եկեղեցաբանական խտացումին. մեղքերից ձերբազատումը կատարվում է ապաշխարությամբ, այն է՝ արտասուքով և զղջումով. «զգեստավորվում եմ արտասուքով և զարդարվում» (Հ. Քյոսեյան, 2007, էջ 82): Հոգևոր աճի համար բավական չեն արարողակարգի սոսկական կատարումը, «զի այդ հասարակաց է եւ դու զայդ հանապազ առնես, այլ ես զընտրութիւն արուեստին ցուցից քեզ, զոր ի բազմաց ծածկեալ է, մանաւանդ ի ծուլացելոցն» (ՄՀ, Ժ, էջ 373): Անանիա վարդապետը «զընտրութիւն արուեստին» ասելով նկատի ունի հոգևոր ներքին աշխատանքը. ինչպես արտաքին վարքը դրսևորվում է աղոթքով, պահքով, նույնպես աստվածահաճո ընտրությամբ արդյունավորված ներքին առաքինի բարքը և ընթացքը մարդուն դարձնում է «հեզ, խոնարհ, անոխակալ, մարդասէր, ողորմած, համբերող, երկայնամիտ, բազմագութ, խաղաղարար, մարդաշահ, ուսուցիչ» («Յաղագս զղջման եւ արտասուաց», անդ, էջ 375):

Գրականություն

Անասյան,1959, էջ 722-26: Զամինյան, 1914, էջ 145: Պողարեան, 1971, էջ 144-146: Քիպարեան, 1994, էջ 327-331:

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻ

Ծնվել է 951 թ.: Որդին է Խոսրով Անձևացու: Գրիգոր վարդապետն իր ուսումն ու հոգևոր կրթությունը ստացել է Նարեկա վանքում իր մոր հորեղբորորդի Անանիա Նարեկացու մոտ: Այստեղ նա հմտանում է Սուրբ գրքի և եկեղեցու հայրերի աստվածաբանական ժառանգության մեջ: Ուսումն ավարտելուն պես նշանակվում է վանքի դպրանոցի ուսուցիչ: Իբրև այդպիսին Գրիգոր վարդապետն իր ծովածավալ գիտելիքները հաղորդում է ուսանողներին: Մանկավարժությունից զատ Գրիգոր Նարեկացին զբաղվում է մատենագրությամբ: Մահացել է 1003 թ.: Պահպանվել և մեզ են հասել միջնադարյան աղբյուրներում նրան ընծայված բոլոր երկերը.

Ա. «Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն» (տպ. աշխտ. Ա. Ղազինյանի, Լ. Հովսեփյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 760-883, աշխր. թրգմ. Վ. Ֆերեշեթյանի, ծնթ. Հ. Քյոսեյանի, ս. էջմիածին, 2007). գրել է Անձևացյաց Գուրգեն արքայի (968-1003) խնդրանքով ու հորդորով 977 թ.: Ի տարբերություն հետագայում շարադրված երկերի, այս աշխատությունն աչքի է ընկնում մտքի պարզությամբ, պատկերների խստորոշ հստակությամբ: Հետևելով գրքի բովանդակությանն ու հայրախոսական հարուստ ավանդույթին՝ Նարեկացին այս մեկնության մեջ կյանքի է կոչում խորհրդաբանական բացատրության հայտնի եղանակներն ու սկզբունքները: Այսպես հեղինակը լայնորեն օգտվում է Ս. Գրիգոր Նյուսացու համաբնույթ մեկնությունից՝ նրա մտքերն ու դատողությունները նրբորեն փոխագուցելով իր շարադրանքին (այս մասին տե՛ս Կ. Մուրադյան, 1993, էջ 136-146): Նարեկացին ձեռքի տակ ունեցել է նաև ս. Բարսեղ Կեսարացու, ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերը, Եղիշեի «Վասն Վարդանանց և հայոց պատերազմին» պատմական երկը, սրբախոսական նյութեր, «Հաճախապատում ճառք» ժողովածուն, Յովհան Ոսկեբերանի Մատթէի մեկնությունը, Ագաթանգեղոսի «Պատմությունը» և այլ աղբյուրներ (ՄՀ, ԺԲ, էջ 756): Ըստ որում նա խորին պատկառանքով է հիշում և վկայակոչում իր աղբյուրը: Գրիգոր Նարեկացու մեկնությունից հետագայում օգտվել են Վարդան Արևելցին, Գրիգոր Տաթևացին իրենց համանուն մեկնություններում (տե՛ս Լ. Հովսեփյան, 2006, էջ 139-140):

Բ. Մեկնութիւն «Ով է դա»-ի (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 885-910). մեկնությունը սկսվում է նախադրությամբ, որից պահպանվել է վերջնահատվածը: Բուն մեկնությունը սկսվում է Յովբ ԼԸ 8-ի և ավարտվում ԼԹ 30-ի բացատրությամբ (B. Sargisean, 1897, p. 28, note 2): Ըստ Յոբի գրքի բովանդակության և Նարեկացուն ընտանի մոտեցման, երկը շարադրված է բարոյախորհրդաբանական եղանակով: Աչքի առջև

ունենալով եկեղեցու դավանական-մեկնաբանական հարուստ փորձառությունը՝ հեղինակը վերհանում է Հոբի խոսքերի երրորդաբանական, փրկաբանական ենթատեքստը: Ակներև է որոշ բացատրությունների ուղղակի հարաբերությունը Եղիշեի և Համամ Արևելցու՝ Հոբի համաբնույթ մեկնությունների հետ: Ինչպես և մյուս երկերում, այստեղ ևս հեղինակը փորձում է բազմաբարդ ածականների, բայերի հարակրկնությամբ առավելագույնս շեշտել տնօրինական սխրանքի աստվածաբանական իմաստը: Այս եղանակի կիրարկման լավագույն օրինակ է Քրիստոսի քահանայական պաշտոնի աստվածաբանական խորհուրդը բացող «Զենումն, որ դրունս երկնից եբաց եւ զմարդիկ հրաւիրեաց ի գերաշխարհիկն փառաւորութիւն... Այս միշտ եւ հանա[պազ] կենդանի եւ անծախելի զենումն նորոգիչ եւ զիս նորոգեսցէ նորոգեալ հոգւով բոցակերպ...» հատվածը (179-214): Այստեղ Տիրոջ երկրավոր կյանքի 33 տարիների քանակով կրկնվող «Զենումն» բայով խորհրդաբանորեն բացատրվում է քրիստոսական զոհաբերման քավչարար իմաստը: Հինկտակարանյան, եկեղեցական պատմության առավել ներկայանալի դրվագների հիշատակմամբ և արժևորմամբ Նարեկացին քավությունը բնութագրում է ոչ միայն որպես արդեն կատարված իրողություն, այլև արժևորում այն իբրև փրկագործական ստույգ հեռանկար:

Գ. Ներբողներ

1. «Ներբողեան Սուրբ Առաքելոց» (տպ. ՄՀ, ԺԲ, էջ 976-989, աշխտ. Մ. Արաբյանի): Ելնելով Աղոթամատյանի ՀԲ գլխի Բ բաժնի ակնարկից՝ պետք է ենթադրել, որ շարադրված է նրանից առաջ.

Դ. 2. «Պատմութիւն Ապարանից Խաչին» (տպ. աշխտ. Մ. Արաբյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 913-929).

3. «Ներբող Սրբոյ Խաչին» (տպ. աշխտ. Մ. Արաբյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 930-52).

4. «Գովեստ Սուրբ Աստուածածնի» (տպ. աշխտ. Մ. Արաբյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 953-75).

5. «Ներբող Սուրբ Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին» (ՄՀ, ԺԸ, էջ 990-1005);

Այս գործերը գրված են Ստեփանոս եպս Մոկացու խնդրանով շուրջ 1000 թ.:

Ե. Ս. Գրիգոր Նարեկացին ամենայն իրավամբ համարվում է գանձարանային մշակույթի հիմնադիրը հայոց մեջ: Նա հեղինակ է տաղերի, գանձերի, մեղեդիների, որոնք հորինվել են համաձայն տարվա տոների: Ըստ այսմ դրանք թերևս հեղինակի իսկ կողմից զետեղվել են գանձարանային մի ուրույն ժողովածուի՝ «Գանձատետրի» մեջ, ըստ տոների հերթագայության: Այս կամ այն հարաբերությամբ Նարեկացու «Գանձատետրն» են ներկայացնում ՄՄ թիվ 4068, 3053, 7785 և Փարիզի թիվ 79 ձեռագրերը: Ի տարբերություն Շարակնոցի բովանդակած միավորների խստորոշ կանոնակարգության (օրհնութիւն,

հարց, գործք, մեծասցուսցէ, ողորմեա, Տէր յերկնից, Ճաշու, համբարձի) գանձարանային միավորները (գանձ, տաղ, փոխ, մեղեդի) «ազատ լինելով կառուցվածքային կանոնական խստապահանջությունից, ունեցել են զարգացման ավելի մեծ հնարավորություններ. ուստի զարմանալի չէ, որ մեզ հասած հիշյալ ժողովածուները աչքի են ընկնում իրենց բազմազանությամբ» (ՄՀ, ԺԲ, էջ 609): Ըստ Ա. Քյոշկերյանի ուսումնասիրության, ստուգապես Գրիգոր Նարեկացուն պատկանող տաղերի ու փոխերի թիվը 22 է: Նարեկացու տաղերի և գանձերի քննական բնագրերն իբրև ուրույն միավորներ հրատարակվել են (աշխտ. Ա. Քյոշկերյանի, Եր., 1981 թ.), իսկ <u>գանձ-տաղ-փոխ</u> գանձարանային ծույլ համակարգի պահպանությամբ վերահրատարակվել են (ՄՀ, ԺԲ, էջ 623-730):

Ա. Տաղ յաւրինել ջրոյն, ի Գրիգորէ Նարեկայ - Աւետիս մեծ խորհրդոյ...

Փոխ - Սրովբէանման, քրովբէաթոռ...

Փոխ - Բողբոջախիտ, խիտասաղարթ...

Փոխ - Յորդ աղբերաց, հոյլ վտակաց...

Փոխ - Լերինաթինդ, խոր վեհ ի վեր...

Բ. Քարոզ ասացեալ Գրիգորի Նարեկացւոյ, ի սուրբ Ծնունդն եւ ի Մկրտութիւն («Գրիգորի երգ») - Գանձ անապական, ծածկեալ մեծութիւն...

Բա. Տաղ Ծննդեան, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ - էին աջոյ աջոյ ձեռին

Գ. Տաղ քառասնաւրեայ գալստեան Տեառն, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ - Մինն էին, ել ի նմինն...

Փոխ - Յիսուս, տղայ մանուկ...

Դ. Տաղ սրբոյ քառասնից եւ այլ վկայից, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ («Գրիգորի է երգս այս») - Գունդք սուրբ վկայից...

Փոխ - («Ի Քառասուն վկայսն») - Ի վեր համբառնամք...

Ե. Տաղ Գրիգորի Նարեկացւոյ, ի յարութիւն Ղազարու - Սկզբնազարդ գոյիւ անայր...

Փոխ - Ձայն կենդանատուն ձայնէր...

Եա. Մեղեդի Ղազարու յարութեան - Աւետիս Մարիամու...

Եբ. (տարբերակ) **Տաղ գալստեան Տեառն առ Ղազար, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ** - Աւետիս Մարիամու...

Եգ. Տաղ ի յարութիւն Ղազարու, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյն ասացեալ - էն նորոյ նորին...

Զ. Տաղ Յարութեան, Նարեկայ ոգեալ - Անուն անեղին էին...

Զբ. Տաղ Յարութեան, Գրիգորի Նարեկացւոյն ասացեալ - Սէր յառաւաւտէ...

Է. Քարոզ Գրիգորի Նարեկացւոյ ասացեալ, ի սուրբ Յովհաննէս Մկրտիչն - («Ի ձայնն երգ») - Իսկապէս անսկիզբն...

Ը. Տաղ Համբարձման Քրիստոսի Աստուծոյ, Գրիգորի Նարեկացւոյ ասացեալ - Էն՝ ի միշտ էին...

Ըա. Տաղ Համբարձման, ի Գրիգորի Նարեկացւոյն - Էն էին անէին...

Ըբ. Փոխ - Այն, ը՛, փոքրիկ հաւտին...

Թ. Գրիգորի Նարեկացւոյ ասացեալ քարոզ ի Գալուստ Սուրբ Հոգւոյն - («Գրիգորի երգ») - Գանձ լուսոյ...

Թա. Տաղ Սուրբ Հոգւոյն գալստեան, Գրիգոր Նարեկացւոյ - Յանկարծահնչեաց...

Ժ. Քարոզ եկեղեցւոյ, Գրիգոր Նարեկացւոյ ասացեալ - («Գրիգորի երգ») - Գանձ բաղձալի...

Ժա. Տաղ եկեղեցւոյ, Գրիգոր Նարեկացւոյ ասացեալ - Երկինքն ի յերկինս...

Ժբ. Փոխ - Հաւուն, հաւուն արթնացեալ...

ԺԱ. Քարոզ Գրիգորի Նարեկացւոյ, ասացեալ ի սուրբ Լուսաւորիչն Գրիգոր («Գրիգորի գանձ») - Գերահրաշ ցնծութեամբ...

ԺԲ. Քարոզ եկեղեցւոյ եւ տապանակին Տեառն, Գրիգոր Նարեկայ - Ժողովեալքս ամենեքեան...

ԺԲա. Տաղ եկեղեցւոյ, Գրիգոր Նարեկացւոյ - Յառաջ քան շարժիցն...

ԺԳ. Քարոզ Վարդավառի, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյն - Գոհար վարդըն վառ առեալ...

ԺԴ. Գրիգորի Նարեկացւոյ քարոզ, ասացեալ ի փոխումն ամենաւրհնեալ սուրբ Աստուածածնին - («Գրիգորի երգ») - Գանձ անապական ծածկեալ սրբութեամբ...

ԺԴա. Տաղ եկեղեցւոյ, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ - Երգ զարմանալի...

Փոխ - Աչքն ծո՜վ ի ծո՜վ ծիծաղախիտ...

ԺԴբ. (տարբերակ) **Մեղեդի Ծննդեան, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ** - Երգ զարմանալի...

ԺԵ. Քարոզ Սրբոյ Խաչին, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ ասացեալ («Գրիգորի երգ») - Գանձ անքնին...

ԺԵա. Տաղ Սուրբ Խաչին, ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ - Ես ձայն զառիւծուն ասեմ...

Փոխ - Ահեղ ձայնս, որ ես լըւայ...

Փոխ - զաւուրս իմ քակել կամի...

ԺԱ. Քարոզ համաւրէն սուրբ առաքելոցն, Գրիգորի վարդապետի - («Գրիգորի երգ») - Գանձ փառաց խորհրդոյ...

Արտագանձարանային տաղ.

Տաղ Յարութեան, Գրիգորի Նարեկացւոյն ասացեալ - Սայլն այն իջանէր ի լեռնէն Մասեաց

Անդրադառնալով <u>գանձի և տաղի</u> հարաբերությանը՝ հետազոտողը նկատում է. եթե գանձը կոչված է նկարագրել տոնի բովանդակությունը, էությունը, ապա տաղերը լինելով գանձերի կցորդ՝ զուրկ են խորագրային նշումից. դրանք ոչ այլ բան են, քան հուզական, անորոշ վերացարկումը գանձի բովանդակության: Այս է պատճառը, որ հաճախ միևնույն տաղը կիրառվում կամ պատշաճեցվում է տարբեր տոների: Օրինակ, «Սեաւ եմ գեղեցիկ...» միավորը, որ ներկայանում է իբրև <u>փոխ</u>, հնագույն ձեռագրերում նվիրված է Հարության տոնին, իսկ հետագայում, գերազանցապես, Ծննդյան տոնին: Պարագան նույնն է «Երգ զարմանալի...» սկսվածքով քերթվածի, որ ցանկում կից է Վերափոխման տոնին իբրև տաղ և փոխ, իսկ տարբերակը՝ իբրև մեղեդի: Այն ձեռագրերում պատշաճեցված է նաև Ծննդյան, Հարության, Եկեղեցու և Աստվածածնի տոներին (ՄՀ, ԺԲ, էջ 621):

Այս կամ այն հավանականությամբ Գրիգոր Նարեկացուն են վերագրված հետևյալ տաղերը.

1. Գովասանութիւն Սողոմոնի տաճարին - Ձաւրքն ի վերուստ իջեալ...

1. (տարբերակ) **Տաղ եկեղեցւոյ եւ ի տաճարն սուրբ -** Ձաւրք ի վերուստ իջեալ..

2. Տաղ սուրբ Խաչին - Ի յԵրուսաղէմ գընամ...

3. Փոխ - Ես Խաչ կանգընել կամիմ...

3 (տարբերակ) **Փոխ -** Ես Խաչ կանգընել կամիմ...

4. Տաղ Գալստեան Սուրբ Հոգւոյն ի Գրիգորէ Նարեկացւոյ - Ձայնիւ ցնծութեամբ...

5. Քարոզ համարէն առաքելոց եւ հայրապետաց, ում կամիս ասա - Գանձ ահաւոր եւ զարմանալի... (տպ. ՄՀ, ԺԲ, էջ 731-745):

Զ. Գրիգոր վարդապետին է պատկանում մի թուղթ, որ նա ուղղել է «ի հոյակապ եւ յականաւոր Ուխտն Կճաւայ» (տպ. ՄՀ, ԺԲ, էջ 1087-89), ինչը ոչ այլ բան է, քան մի խրատական գրություն, ուր համակողմանիորեն քննադատվում են թոնդրակյան աղանդի եկեղեցամերժ գաղափարները, շեշտվում դրանց վարդապետական խոցելիությունն ու հասարակական վնասակարությունը:

Է. Ս. Գրիգոր Նարեկացու գլուխգործոցը «Մատեան ողբերգութեան»-ն է (տպ. քնն. բն. աշխտ. Պ. Խաչատրյանի. Ա. Ղազինյանի, ՄՀ, ԺԲ, էջ 49-605), որ շարադրված է 1002 թ.: Մատյանի հորինման գործին իր մասնակցությունն է բերել Գրիգորի եղբայր Հովհաննեսը: Աղոթամատյանը բաղկացած է 95 գլուխներից և 367 հատվածներից, որոնք միջնադարյան բնախոսության համաձայն մարդու անդամների քանակն են: Նարեկացու մատյանը ամենայն իրավամբ համարվում է հայ (և ոչ միայն հայ) հոգևոր գրականության խոշորագույն նվաճումներից մեկը: Մատյանը շնչում է աստվածապաշտական անկեղծ խանդով, խնկավետ երկյուղածությամբ:

Ըստ խորհրդական իմաստի՝ միջնադարյան Նարեկյան ավանդույթը մատյանը տրոհում է երեք մասերի. առաջին մասը (Ա-ԼԴ) համաձայն Ժ-Պ Մահեյի՝ իբրև նյութ ունի մարդու դարձն առ Աստված, երկրորդ (ԼԵ-ՀԴ) Աստծո սերը մարդու հանդեպ, երրորդը (ՀԴ-ՂԵ) Դատաստանի և Հարության արշալույսի հեռանկարը: Սրանցից յուրաքանչյուրը համապատասխանում է Տաճարի երեք պարունակներից ամեն մեկին, առաջին մասն ընթանում է գավթում և համապատասխանում է երախայից կարգին, ինչպես նաև՝ ապաշխարողի հոգեվիճակին, երկրորդ մասը՝ եկեղեցու միջնամասում գտնվող հավատացյալի տրամադրություններին, մինչդեռ երրորդ մասը դրսևորում է հավատացյալի՝ դեպ անդենականը և երկնավոր տաճարն ունեցած նպատակասլաց հետաքրքրությունը: Այսուհանդերձ Մատյանի ենթադրված եռաչափ կառույցը ամենևին էլ չի բացառում նրա հորինվածքի միեղեն, ձույլ ամբողջականությունը (տե՛ս Ժ. Պ. Մահե, 1986, էջ 99-105, նաև Հ. Լ. Ջեքիյան, 2006, էջ 144): Այս միեղենությունն արդյունք է նարեկյան աղոթերգության անհատական բնույթի (տե՛ս Վ. Ներսիսյան, 2003, էջ 54-61), որը և սնում է հեղինակի ներհայեցողական խոկումն ու խորհրդական մտածումը: Այսօրինակ հոգևոր աշխատանքը, ներկենտրոնացումը դարձան նարեկյան աղոթերգության այն կարևոր միջոցները, որոնք հետախուզում են ադամորդու ներաշխարհը և այն համարում հաստատուն երաշխիք աստվածներձեցման և փրկության համար: Հետևելով նորպլատոնյան վարդապետության այս եղանակին՝ Նարեկացին սակայն չի անտեսում բնության, արտաքին աշխարհի ճանաչողության անհրաժեշտությունը: «Արտաքին մարդու» բնախոսական զննումով Նարեկացին բացահայտում է «ներքին մարդու» բնազանցական օրինաչափությունները նրա հոգևոր վերելքի պատմության մեջ: Դավիթ Անհաղթի նման նա համոզված է, որ «աստվածացումը սկսվում է նախ զգայական իրականության ճանաչումից», ինչը խթանելով հոգևոր և հոգևորի զգացողությունը՝ «դառնում է հոգեբանականացուած հասարակական իրականութեան, մարդու կատարելագործման, աստվածացման միջոց» (Գ. Խրլոպյան, 2001, էջ 145: Նարեկի՝ նորպլատոնական իմաստասիրության հետ ունեցած հարաբերության հանգամանալից քննությունը տե՛ս Հ. Թամրազյան, 2004):

Մատյանը անմասն չէ աստվածաբանական ավանդույթից: Այսպես, այնտեղ լսելի են հայրախոսական աստվածաբանության արձագանքները: Մատյանում հստակորեն կենսագործված են կատաֆատիկ և ապոֆատիկ աստվածաբանության ընկալյալ սկզբունքները: Կատաֆատիզմի դրևորման բնորոշ օրինակներ են «երկայնամիտ եւ բազմողորմ», «բարերար», «ամենակալ», «նորոգող» (Բ) և այլն, իսկ ապոֆատիզմի նույնքան բնորոշ օրինակներ են «անիմանալի», «անըմբռնելի» (Գ, Ղ, ՂԵ), «անախտակիր» (Բ), «անքնին» (Բ), «անքննելի էութիւն» (ԻԸ) և այլն: «Աշխարհ=ալեկոծ ծով», «անձ=նավակ» խորհրդա-

բանությունը, որ տեղ է գտել Մատյանի ՀԵ բանում, արձագանքն է կապադովկյան հայրերի, ս. Հովհան Ոսկեբերանի ժառանգության մեջ առկա համաբնույթ այլաբանության: Աստվածության «ոչ քանակութեամբ կշռեցեալ» նարեկյան բնորոշումը (ԼԴ) հստակորեն աղերսված է Դիդիմոս Կույրի (313-98) և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (+ 444) առավել հաճախությամբ կիրառած «անքանակություն» եզրին, ինչպես նաև Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ի «անքանակ և առանց մասանց է» արտահայտությանը («էջմիածին», 2003, ԺԲ, էջ 43-45):

Նարեկում հստակորեն արտացոլված է հայրախոսական քրիստոսաբանությունը՝ նրան բնորոշ վարդապետական եզրերի կայուն կիրառությամբ. այդպիսիք են «խառնութիւն» (ԼԴ, ե), «մարմնակից», «պատկերակից (ԾԳ, զ), «Նմանութիւն» (ԴԵ, ա) եզրերը, որոնք առավել հաճախությամբ կիրառված են ս. Գրիգոր Նազիանզացու, ս. Գրիգոր Նյուսացու, Նեմեսիոս Եմեսացու և ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ժառանգության մեջ (տե՛ս I. Dorfman-lazarev, 2005, p. 124-125): Բնությունների հարաբերակցությունը առարկայորեն ներկայացնելու նպատակով Նարեկացին դիմում է հետևյալ համեմատությանը. «Անապական խառնութեամբ կերպացեալ զմերս ի մարմնի, ըստ աւրինի հոգւոյ ընդ մարմնոյ, եւ ոսկւոյ ընդ հրոյ, եւ կամ, յայտնապէս իսկ ասել, լուսոյ ընդ աւդոյ, ոչ փոփոխեալ եւ ոչ անջատեալ» (ԼԴ, ե): Երկու զանազան տարրերի հարաբերակցության այս օրինակը ակներևորեն շարադրված է ս. Բարսեղ Կեսարացու «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» (ՀԱ, 1968, էջ 422, տող 44-61) և ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս աստուածային անուանց» երկերի (ՄՄ, ձեռ. 167, թ. 157աբ) համապատասխան դրվագների հիման վրա (դավանաբանական գրականության մեջ այս քաղվածքի կիրառության մասին տե՛ս «Գանձասար», Բ, էջ 218, ծնթ, . 66ա-66բ):

Ինչպես միջնադարի շատ հեղինակներ, Գրիգոր Նարեկացին ևս գտնվում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանության զորավոր ազդեցության տակ: Մասնավորաբար շոշափելի է ս. Դիոնիսիոսի՝ աղոթքի և օրհնաբանության խորհրդական տեսության, ճառերի և անճառելի աստվածաբանության ներկայությունը Նարեկացու ժառանգության, մասնավորաբար Մատյանի մեջ (տե՛ս Թամրազյան Հ., 2010, էջ 50-73):

Գրականություն

Աբեղյան, 1968, էջ 567-629: Դուրյան, 1933, էջ 171-177: Թամրազյան, 2004, 2005: Ջամինյան, 1914, էջ 146: Զարբհանալյան, 1897, էջ 538-549: Խաչատրյան Պ., 1996: Պողարեան, 1971, էջ 157-161: Քիպարեան, 1994, էջ 335-358:

ՏԻՄՈԹԵՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԵՎ ԴԱՎԻԹ ՔԱՀԱՆԱ

Հայ մեկնողական գրականության ոչ անհայտ դեմքերից մեկն է Տիմոթեոս վարդապետը: Նրա անունով մեզ հասել է «Յառաջաբան համառաւտ ի Ծննդոց, զոր արարեալ է Տիմոթիա լուսաւոր վարդապետի» կամ «Յառաջաբանութիւն. Արարածոց մեկնութիւն Տիմոթէի լուսաւոր վարդապետի» խորագրով մի աշխատություն: Հիմնվելով Մատթեոս Ուռհայեցու և Մխիթար Այրիվանեցու «Ժամանակագրութիւնների» վրա՝ հ. Ն. Ակինյանը Տիմոթեոս վարդապետին համարում է ԺԱ դարի հեղինակ (Տիմոթեոս վարդապետ, ՀԱ, 1952, էջ 1): Բայց քանի որ մի վկայության համաձայն «Ի ՆԾ (1001) թուականի Տիմոթ. վարդապետ արար զՄեկնութիւն Արարածոց», ուստի սրբագրելի է, որ նա ոչ թե ԺԱ, այլ ավելի ճիշտ Ժ-ԺԱ դդ. հեղինակ է (տե՛ս Մատեան գիտութեան, 1997, Ներածություն, էջ 24-25): Հայտնի է, որ այս աշխատությունը եղել է ԺԳ դարի մեծանուն մատենագիր Վարդան Արևելցու Արարածոց կամ Հնգամատյանի խմբագիր մեկնության գլխավոր աղբյուրներից մեկը: Ինչպես նշված է Վարդանի աշխատության հիշատակարանում, Տիմոթեոսի Արարածոց մեկնությունը շարադրված է Եղիշեի, Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի և այլոց համաբնույթ երկերի՝ բովանդակությանը պատշաճող տարբեր հատվածների խմբագրումով: Ելնելով այն պարագայից, որ մեզ հասած Տիմոթեոսի խմբագիր մեկնության մեջ բացակայում են Եղիշեի Արարածոց մեկնությունից քաղված հատվածները՝ Լ. Խաչիկյանն իրավացիորեն եզրակացնում է, թե Վարդան Արևելցու ձեռքի տակ գտնվել է Տիմոթեոս վարդապետի երկասիրության այժմ անհայտ ընդարձակ խմբագրությունը (Լ. Խաչիկյան, 1992, էջ 36), ուր բերված են եղել քաղվածքներ Եղիշեի աշխատությունից:

Առկա են Տիմոթեոս վարդապետի երկասիրության համառոտ խմբագրության երկու տարբերակներ, որոնցից մեկը գտնվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 1981 (թ. 176ա-185բ), իսկ մյուսը՝ Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց մատենադարանի թիվ 373 գրչագրում (թ. 534ա-549ա) (1348թ.) (Ն. եպս. Պողարյան, Մայր ցուցակ, Բ, 1967, էջ 294-298): Վերջինս մանրակրկիտ, շահեկան ծանոթագրություններով հրատարակել է հ. Ն. Ակինյանը (Տե՛ս ՀԱ, 1952, էջ 1-17):

Ինչպես արդեն նկատվել է, «Յառաջաբանութիւն. Արարածոց մեկնութիւն Տիմոթէի լուսաւոր վարդապետի» խորագրով Երուսաղեմի տարբերակը մատենադարանյան տարբերակի հետ նույնական է միայն սկզբնամասում: Շարունակության մեջ այդ տարբերակներն իրարից զանազանվում են (Լ. Խաչիկյան, էջ 278-279, ծանոթ. 27):

Երկը շարադրելիս հեղինակն անկասկած աչքի առջև է ունեցել եկեղեցու հայրերի աստվածաբանական հարուստ ժառանգությունը. այդ է վկայում այն գրեթե բառացի համապատասխանությունն, որ առկա է Հովհան Ոսկեբերանի «Ի Սուրբ Երրորդութիւն» կամ «Յաղագս հաւատոյ» և Տիմոթեոսի աշխատությունների մեջ.

Ոսկեբերան

Նախ առաջին հաւատ յԱստուած՝ **իրքն անշաւշափելի, անըմբռնելի, անտեսանելի, անքննելի, անխնդրելի, անճառելի, լռութեամբ պատուեալ եւ մտաւք երկրպագեալ**: **Հաւատ ի Հաւրէ սկսանի եւ յՈրդի գայ եւ ի Հոգի լնու:**

Հաւատ՝ աթոռ անձին, հիմն կենաց, արմատ անմահ:

Հաւատ՝ արմատ կենդանութեան Հայր, ուստ անթառամ՝ Որդի, պտուղ անմահ՝ Հոգին Սուրբ: Երրորդութիւն պարզ, առանց շարադրութեան, անհիմանալի, անճառելի, անպատմելի, **անորիշ**՝ ըստ միաբանութեան, ըստ զաւրութեան, ըստ գործոյ, ըստ աստուածութեան, ըստ մեծութեան, էութեամբ, անուամբ միայն բաժանեալ, բայց իրաւք զաւրութեամբ միաւորեալ: **Երրորդութիւն, որ նախ քան զյաւիտեան** էր, ոչ ի ժամանակէ իմեքէ սկիզբն է առնել, այլ անսկիզբն, անժամանակ, **անծերանալի, անարատ,** անմահ, անվախճանելի. ոչ նուազէ, ոչ ծերանայ, այլ միշտ որպէս էն, մնայ եւ կայ: **Երրորդութիւն՝ ոչ այժմ գտեալ երկրպագութիւն, այլ յաւիտենից ի հրեշտակաց** յերկինս **երկրպագեալ** եւ միշտ **ի վերայ երկրի փառաւորեալ, ի մարգարէից պատուեալ, ցառաքելոց քարոզեալ եւ ցեկեղեցւոյ մինչեւ ցայժմ մեծացեալ**:

Կնիք հաւատոյ, տպ. 1914, էջ 41-42, նաեւ՝ ՄՀ, Դ, Անթիլիաս, 2005, էջ 76 (6-12):

Զի՞նչ է մեծ յարարածս. մարդ. ոչ ի միայն ի Հաւրէ եղեւ, ասէ, եւ գործակից եղեւ Որդի, կատարեաց եւ Սուրբ Հոգին: «Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում

Տիմոթեոս

Իսկ զի՞նչ իցեն հաւատք ըստ ինքեան **իրք են առանց շաւշափելոյ, անըմբռնելի, անքննելի, անտեսանելի, անճառելի, լռութեամբ պատուեալ եւ մտաւք միայն երկրպագեալ**, քանզի **հաւատ ի Հաւրէ սկսանի եւ յՈրդի հասանի եւ ի Հոգին Սուրբ վերաբերի: Հաւատոյ արմատ կենդանութեան՝ Հայր եւ ուստ անթառամելի նմին արմատոյ՝ Որդի, իսկ պտուղ անմահութեան՝ դարձեալ ի նմանէ Հոգին Սուրբ, Երրորդութիւն պարզ եւ առանց շարադրութեան, անորիշ**, ըստ միական բնութեան, այսինքն՝ Աստուածութեան, Տէրութեան, Զաւրութեան եւ գործոյ արարչութեան, ամենայնիւ կատարեալ առանձնութեամբ եւ միացեալ, ըստ հաւասարութեան, որ **նախ քան զյաւիտեանս** եւ երիցագոյն քան զժամանակս եւ մնա իսկ նոյնութիւն **անծերանալի, անարատ, անմահ**. ոչ աճէ, քանզի աննուազ է եւ ոչ լնու, քանզի անթերի է: **Երրորդութիւն** համզաւր՝ ոչ այժմ եւ եթ գտեալ յերկրպագութիւն, այլ ցաւիտենից յերկինս ի հրեշտակաց երկրպագեալ եւ ի հարց սրբոց **ի վերայ երկրի փառաւորեալ, ի մարգարէից պատուեալ եւ ցառաքելոցն քարոզեալ եւ յեկեղեցիս արդարոց մեծացեալ:**

Իսկ զլուխ զգալի արարածոցս՝ մարդն ոչ միայն ի Հաւրէ ստեղծանի, այլ եւ՝ Որդւոյ եւ ի Հոգւոյ: Եւ վկայեսցէ Ինքն. «Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում»: «**Ա-**

եւ ըստ նմանութեան». «արասցուք»՝ ոչ արարիցես, ոչ արասցես դու, ոչ արասցէ նա, **այլ՝ «արասցուք»**, զի ի բաց արասցէ զարբանեկութեան կարգս եւ **զզուգապատուութիւն ուսուսցէ**. ասէ. «Արասցուք». **հասարակաց են ստացուածքն**: Եւ զի Հայր եւ Որդի եւ Սուրբ Հոգին արարին զմարդն՝ **Դաւիթ ինձ վկայէ՝ ասելով ցԱստուած. «Ձեռք քո արարին եւ ստեղծին զիս»**. ոչ Աջ քո, որ է Միածին քո, այլ ձեռք քո, որ է Բանդ եւ Հոգիդ, որպէս թէ՝ Քո իմաստութիւն ստեղծ զիս եւ հանձար Հոգւոյ քո ելից զիս: Նոյնպէս եւ Յովբ ասէր ցԱստուած» «Վասն զի Ձեռք քո արար զիս» (Ժ 8), եւ զաւրութիւնք երկնից նովին ձեռաւք եղեն, թէ՝ «Բանիւ եւ Հոգւով ամենայն զաւրութիւնք նորա» (Սղմ. ԼԲ 6): **Եւ մարգարէն Ովսիէ». «Որոյ ձեռք արարին զաւրս երկնից»** (ԺԳ 4)... «Արասցուքն» յոքնական է, **իսկ «զպատկերի» միաւորական է,** եւ զի մի՛ ոք կարծիցէ ըստ Հաւր կերպարանի միայն լինել մարդոյն, ի վերայ բերէ՝ «զմեռումն»: ...**Ոչ յանուն Հաւր միայն ի** մկրտութեան նորա նոր նորոգի, **այլ եւ յՈրդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ.** Յաղագս որոյ կնքէ Հայր ի մկրտութեանն, որպէս Պաւղոս ասէ. «**Որ կնքեաց զմեզ ի սոյն յոյս՝ Աստուած, եւ աւծ զմեզ Աստուած** (Բ Կորնթ. Ա 22, 21) **եւ կնքեաց Աստուած: Կնքէ եւ Հոգին Սուրբ, «Մի՛ տրտմեցուցանէք, ասէ, զՀոգին Սուրբ որով կնքեցարուք** յաւուր փրկութեան մեռում» (Եփես. Դ 30)... Քանզի թէ ի Հոգւոյն Սրբոյ կնքեալ սիրտք մեր՝ **կերպարանակից Որդւոյ լինիմք եւ պատկեր Աստուծոյ,** որպէս գոչէ Պաւղոս՝ ասելով. «Այր ոչ պարտի ծածկել զգլուխ իւր, վասն զի պատկեր եւ փառք Աստուծոյ է» (Ա Կորնթ. **ռասցուքն զզուգապատուութեան ցուցանէ** զկարգ, զի **հասարակ են կամքն եւ գործքն**: **Դաւիթ վկայէ. «Ձեռք Քո արարին եւ ստեղծին զիս**» որպէս եւ վասն երկնայնոցն զաւրացն յ**Ովսէէ ասէ. «Որոյ ձեռք արարին զաւրս երկնից»: «Ըստ պատկերին» ասելն զմիակամութիւն** բացայայտէ, վասն որոյ եւ վերստին մեր նորոգման նովին կոչմամբ կերպարանիմք. **ոչ յանուն Հաւր միայն, եթէ ոչ յանուն Որդւոյ եւ Սուրբ հոգւոյն**. «Գնացէք, ասէ, մկրտեցէք յանուն Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»: Պաւղոս ասէ. «**Որ ներգործեաց զայս ի մեզ, Աստուած է որ եւ աւծ զմեզ եւ կնքեաց»: Կնքէ եւ Հոգին Սուրբ. «Մի՛ տրտմեցուցանէք զՀոգին Սուրբ**», **որով կնքեցարուք յաւուրն փրկութեան»**, **որով կերպարանակից արար զմեզ Որդւոյն Աստուծոյ** եւ պատկեր Աստուծոյ Հաւր: Ըստ որում «Ոչ պարտի ծածկել» յաղաւթականութեան «զգլուխ, զի պատկեր եւ փառք Աստուծոյ են»:

ԺԱ 7)։

Մեծ է Հայր, մեծ է Որդին անբովանդակ է եւ Հոգին Սուրբ։ **«Մեծ է Տէր եւ մեծ է զաւրութիւն Նորա»**։ Քրիստոս Աստուծոց զաւրութիւն, եւ իմաստութեան նորա ոչ գոյ թիւ, որ է Հոգին Սուրբ, քանզի հանգիցէ ի վերաց նորա Հոգի իմաստութեան եւ հանճարոյ։ **Խաղաղութիւն է Հայր, որպէս եւ Պաւղոս ասէ. «Նա է խաղաղութիւն մեր, որ արար զերկոսեան ի մի»** (Եփես. Բ 14)։ **Խաղաղութիւն է Հոգին Սուրբ. «Իսկ պտուղ Հոգւոյն այս է. սէր, խնդութիւն, խաղաղութիւն»** (Գաղ. Ե 22)։

Աղբիւր է Հայր «Ի քէն է Տէր աղբիւր կենաց» (Սղմ. ԼԵ 10)։ **Աղբիւր է եւ Որդի. «Զիս թողին մարդիկ՝ զաղբիւրս ջրոյս կենդանւոյ»** (Երեմ. Բ 13)։ **Եթէ ոչ էր աղբիւր եւ Հոգին Սուրբ ոչ ասէր Պաւղոս. «Ամենեքեան զնոյն Հոգի արբաք»** (Ա Կորնթ. ԺԲ 14)... **Լոյս է Հայր վասն զի Աստուած լոյս է** (Ա Յովհ. Ա 5)։ **Լոյս է եւ Որդին. «Ես եմ լոյս աշխարհի»** (Յովհ. Ը 12)։ **Եթէ ոչ էր լոյս եւ Հոգին Սուրբ ոչ արդեւք ասէր Պաւղոս. «ԶՀոգին մի շիջուցանէք»** (Ա Թեսաղ. Ե 19)։

Կնիք հաւատոյ, էջ 45-47 նաեւ՝ ՄՀ, Դ, էջ 78 (35) - 80(56)

Մեծ է Հայր, մեծ է Որդի անքաւանդակելի է Հոգին Սուրբ, ըստ հոգենուագին, զի ասէ. «Մեծ է Տէր իմ եւ մեծ է զաւրութիւն նորա։ Եւ իմա «Քրիստոս Աստուծոյ զաւրութիւն» եւ «Իմաստութեան նորա ոչ գոյ թաւ», այսինքն՝ Հոգւոյն Սրբոյ։ **Խաղաղութիւն է Հայր, «Յորդեմ, ասէ, իբրեւ զգետ խաղաղութիւն իմ»**։ **Խաղաղութիւն է Որդի, ըստ Պաւղոսի** թէ՝ **«Նա է խաղաղութիւն մեր», եւ խաղաղութիւն արեամբ** խաչին Իւրոյ։ Խաղաղութիւն եւ Հոգին Սուրբ. «Պտուղ Հոգւոյն սէր, խնդութիւն, խաղաղութիւն է»։ **Աղբիւր է Հայր. «Զի ի նմանէ է աղբիւր կենաց»**։ **Աղբիւր Որդի, որ ասաց մարգարէիւն. «Զիս թողին աղբիւր ջրոյ կենդանւոյ»**։ **Աղբիւր է եւ Հոգին, «Քանզի մեք ամենեքեան զնոյն Հոգի արբաք»**։ **Լոյս է Հայր, վասն զի «Աստուած լուսոյ» ասի**։ **Լոյս է Որդի, «Ես եմ լոյս աշխարհի»**։ **Լոյս է եւ Հոգին Սուրբ, ասէ Պաւղոս. «ԶՀոգին մի շիջուցանէք»**։

Այսպիսով, համեմատությունը ցույց է տալիս, որ տիմոթեոսյան հատվածը համառոտում-խմբագրումն է Ոսկեբերանի երկի համապատասխան մասի։

Խոսելով Տիմոթեոսի երկի արժանիքների մասին՝ Լ. Խաչիկյանը գրում է, որ մեր հեղինակը «չի սահմանափակվել սոսկ քաղագրի դերով. նրա համառոտ առաջաբանները, ինչպես և անհրաժեշտն ու լավագույնն ընտրելու կարողությունները ցույց են տալիս, որ հանձին նրա Թ (իմա՝Ժ-ԺԱ) դարում մենք ունեցել ենք մի իրոք «լուսաւոր վարդապետ» (Անդ, էջ 37)։

* * *

Դաւիթ քահանայի Արարածոց մեկնությունն առկա է իր իսկ կազմած ժողովածուում, որ մեզ հայտնի հայերեն հնագույն (981) թղթյա ձեռագիրն է (ՄՄ, ձեռ. 2679, թ. 213բ-231բ): Արարածոց մեկնության խորագիրն է «Զոր Փիղոնի ասացեալ է ի սակաւուց»: Խորագիրը վկայում է, որ երկը քաղված է («...ի սակաւուց»)՝ հիմնված Փիլոն Եբրայեցու քաջ ծանոթ Արարածոց մեկնության վրա: Սակայն այստեղ առկա «Եփրեմ» (=Եփրեմ Ասորի), «Եղիշայի» (=Եղիշէ), «Սեւեռիանոսի» (=Սեւերիանոս Անտիոքացի), «Որեւգենի» (=Որոգինէս), «Սէբի էմի» (=Եվսեբիոս Երուսաղէմացի=Եվսեբիոս Եմեսացի՞), «Յովհաննու Ոսկեբերանի», «Կիւրղի Աղեկսանդրացոյ» «Ապող», «Ապողինարի» (=Ապողինար Լաոդիկեցի), «Աղեկսանդրի» (=Աղեքսանդր Աղեքսանդրացի) նշումները ցույց են տալիս, որ Փիլոնի համաբնույթ երկից զատ այստեղ օգտագործված են նաև այդ հեղինակների երկերից տարբեր հատվածներ:

Սակայն, եթե Փիլոնի, Ալեքսանդր Ալեքսանդրացու, Եփրեմ Ասորու, Գրիգոր Աստվածաբանի («Յաղթեցայ»), Հովհան Մանդակունու և Եղիշեի հատվածները ուղղակիորեն քաղված են նրանց իսկ երկերից, ապա մյուս հեղինակների (Որոգինես, Ապողինար Լաոդիկեցի, Եվսեբիոս Երուսաղեմացի, Հովհան Ոսկեբերան, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Սևերիանոս Անտիոքացի) անվամբ առկա հատվածները բերված են Ղևտիկոնի մի Անանուն խմբագիր մեկնությունից: Այս իրողությունը մղում է ենթադրելու, որ Արարածոց խնդրո առարկա մեկնությունը խմբագրվել-համառոտվել է ժողովածուն կազմող Դավիթ քահանայի կողմից (Տե՛ս Մատեան գիտութեան, ներածությունը, էջ 26):

Ինչ վերաբերում է աղբյուրների նկատմամբ վկայաբերված քաղվածքների բնագրային հարաբերակցությանը, ապա, ինչպես արդեն նկատված է (Հ. Բ. վրդ. Սարգիսյան, 1924, էջ 297-298), Փիլոնի Արարածոց մեկնությունից բերված հատվածները վերապատում-համառոտում-քրիստոնեացումն են փիլոնյան համապատասխան հատվածների: Մինչդեռ Եփրեմյան հատվածները գրեթե բառացիորեն համընկնում են աղբյուրին: Այլ է Ղևտիկոնի մեկնությունից վկայաքաղված հատվածների պարագան: Բացի Արարածոց մեկնությունից Դավիթ քահանան ժողովածուի մեջ զետեղել է նաև Ղևտիկոնի խմբագիր մեկնության իր իսկ կազմած համառոտ բնագիրը (Տե՛ս Մատեան գիտութեան, էջ 468-528):

Ինչպես պարզում է համեմատությունը, Արարածոց և Ղևտիկոնի դավիթյան տարբերակների համաբնույթ հատվածները բնագրային և ծավալային առումով տարբեր հարաբերակցության մեջ են մի կողմից իրար և մյուս կողմից իրենց ընդհանուր աղբյուրի՝ Ղևտիկոնի ընդարձակ խմբագիր մեկնության նկատմամբ:

Հանդիպադրումն ըստինքյան ցույց է տալիս, որ Դավիթ քահանան ձեռքի տակ ունեցել է Ղևտացվոց գրքի խմբագիր մեկնությունը: Նա այստեղից ընտրել է Արարածոց մեկնությանն առավելագույնս պատշաճող հատվածներ և ներմուծել այնտեղ: Սակայն նա վկայաբերվող հատվածները ոչ թե խմբագրելով վերաձևել, համառոտել կամ ընդարձակել է, այլ, հարազատ մնալով աղբյուրին, գրեթե բառացի քաղագրել անհրաժեշտ հատվածները՝ զանց առնելով նյութի հետ բովանդակությամբ ուղղակիորեն չկապվող մնացյալ հատված-

ներն ու պարբերությունները: Մյուս կողմից, համեմատությունը պարզում է, որ Արարածոց մեկնության մաս կազմող Ղևտիկոնի մեկնությունից քաղված մի շարք հատվածներ շատ ավելի ամբողջական են, քան ժողովածուի մեջ զետեղված Ղևտիկոնի մեկնության համապատասխան հատվածները: Ինչպես երևում է, կազմողը նկատի ունենալով այն պարագան, որ դրանք արդեն ընդարձակորեն վկայաքաղված են Արարածոց իր իսկ կազմած մեկնության մեջ, զեղչել է դրանք՝ բերելով մեկ նախադասություն կամ փոքրիկ պարբերություն (տե՛ս 2, 3, 4): Պետք է նկատել, որ հիմնականում պահպանելով բառացի վկայաբերման իր որդեգրած սկզբունքը՝ Դավիթ քահանան ոչ միշտ է փարված մնում դրան: Այդ է մատնանացույց անում 5-րդ օրինակը (**Մեկն. Ղևտ**. Ձճառայի գործ տա գործել ազատիցն... **Մեկն. Արար**. Ձճառայի զգործ ոչ տա գործել ազատաց...):

Արարածոց խմբագիր մեկնության մեջ աղբյուրագիտական ակնհայտ հետաքրքրություն են ներկայացնում Եղիշեի, Հովհան Մանդակունու և Ալեքսանդր Ալեքսանդրացու (Հ. Ս. Անասյան, 1959, էջ 552-53) անվամբ վկայակոչված հատվածները, որոնք քաղված են մեզ անհայտ՝ նրանց զանազան երկերից: Մասնավորաբար շահեկան են Եղիշեի անվամբ բերված հատվածները, որոնք ամենայն հավանականությամբ մասերն են մեզ ամբողջապես չհասած նրա Արարածոց ընդարձակածավալ մեկնության: Սրա առանձին մեծ ու փոքր հատվածները վկայաքաղված են Վարդան Արևելցու Արարածոց խմբագիր մեկնության մեջ: Սակայն խնդրո առարկա հատվածները (Մատեան գիտութեան, թ. 216ա, 217ա-220բ, 221բ (= էջ 312-313, 314-319, 320)) բացակայում են այնտեղ: Ինչպես արդեն նկատվեց, Դավիթ քահանայի կազմած մեկնության մեջ Փիլոնի Արարածոց մեկնությունից քաղված հատվածները էապես փոփոխված, քրիստոնեացված են: Պետք է ենթադրել, որ փիլոնյան հատվածների այսօրինակ քրիստոնեացումն ու ծավալումն իրականացված է Փիլոն Եբրայեցու ազդեցությունը կրած Եղիշեի կողմից: Բանն այն է, որ «Եղիշայի» (Անիծանելն զՔանան, անիծեալ լինի սատանայ...) անվամբ բերված հատվածին անմիջապես հետևում է առանց հեղինականիշ անվան հատվածների մի շարք (217ա-220բ), որոնք իրենց բնագրային կերտվածքով խիստ նման են «Եղիշայի»-ն նախորդող փիլոնյան հատվածներին: Սրանց սկսվածքն է միայն բառացիորեն համապատասխանում Փիլոնի երկին, մինչդեռ մեծ մասը, ինչպես «Եղիշայ»-ին հետևող ընդարձակ մասում, քրիստոնեական վերաիմաստավորումն են փիլոնյան մեկնության: Ինչպես Փիլոնի Արարածոց մեկնության մեջ, այստեղ ևս Արարածոց գրքի յուրաքանչյուր բնաբան հանդես է գալիս իբրև տվյալ հատվածի վերնագիր, որին կցված է որևէ հարցական բառ (Զի՞նչ է. «Սկսաւ Նոյ մշակ լինել...»: Զի՞նչ է «Արբ ի գինւոյն...», Ընդէ՞ր Սեմայ յաղաւթս կացեալ այսպէս...) (Լ. Խաչիկյան, 1992, էջ 134): Ուստի, փաստերի այսօրինակ հաշվառման հիման վրա, կարելի է մտածել, որ խնդր առարկա բնագրի տողատակի «Փիլոն»-ը ոչ այնքան հեղինականիշ անուն է, որքան պայմանանիշ, որի տակ քողարկված է Եղիշեի ներկայությունը: Թերևս միայն նրա հզոր գրիչը կարող էր փիլոնյան նրբին այլաբանությունը պսակավորել քրիստոնեական ազնիվ վերաիմաստավորումով ու վերարժարժումով:

Ըստ Լ. Խաչիկյանի` այս ժողովածուում պահպանված Եղիշեի Արարածոց մեկնության հատվածները. «Թվում է, թէ կառուցվածքով ավելի մոտ են կանգնած նախնական բնագրին» (Անդ, էջ 133): Տարիների տևական քննությունից եկող այս կարծիքը հիմնված է ձեռագրի վաղեմության վրա: Սակայն այդ կարծիքը արդարացված է նաև նրանով, որ Դավիթ քահանան մեկնությունները խմբագրելիս, իբրև կանոն, հարազատ է մնում աղբյուրին և միայն անհրաժեշտ նկատելով է զեղչում այն: Ուստի Դավիթ քահանայի կազմած խնդրո առարկա մեկնությունն ակնհայտորեն օժտված է աղբյուրագիտական շահեկանությամբ, ինչը է՛լ ավելի է բարձրացնում նրա կատարած աշխատանքի կարևորությունը:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 793:

ՀԱԿՈԲ ՍԱՆԱՀՆԵՑԻ

Ծնվել է ԺԱ դարասկզբին: Հակոբը հիշատակվում է նաև «Քարափնեցի», «Մեծքարեցի», «Քարահատայ որդի». անվանումները թերևս ակնարկում են նրա ծննդավայրը: Իսկ Սանահնեցի է կոչվել այն պատճառով, որ պատանեկան կամ երիտասարդական տարիները անցկացրել է Հյուսիսային Հայաստանի գիտամշակութային նշանավոր կենտրոն Սանահինում, այստեղ աշակերտել վանահայր Դեոսկորոսին (Պետրոս Գետադարձի հակաթոռ կաթողիկոս, 1037-1038 թթ.), ստացել փայլուն կրթություն, ձեռք բերել գիտնական վարդապետի և իմաստասերի համբավ: Հակոբ Վարդապետի գիտական պատրաստությունները թույլ են տվել, որ նա մասնակցի ոչ միայն երկրի մշակութային, այլև եկեղեցաքաղաքական կյանքին իբրև գիտուն վարդապետ: Նա իր մասնակցությունը բերել է Կոստանդին Դուկաս (1057-67) կայսեր կարգադրությամբ Կ. Պոլսում գումարած դավանաբանական ժողովին (1065): Այստեղ նա հանդես է բերում աստվածաբանական խոր գիտելիքներ, ընդդիմադիր ոգի, «բայց սակաւ մի վասն երկբնութեանն Քրիստոսի ի կողմն Հոռոմոց դարձաւ»: Խորքի մեջ քաղաքական նկատառումներ պարունակող այս նահանջը արժանանում է Դուկաս կայսեր հավանությանը: Վերջինիս հանձնարարությամբ Հակոբ վարդապետը շարադրում է «Գիր խոստովանութեան Հայոց եւ Հոռոմոց»: Այս գրությունը խստորեն դատապարտվում է Գագիկ Բագրատունու գահազուրկ արքայի կողմից, որը «մեղադրում է Հակոբին ինքնագլուխ քայլեր կատարելու համար» և հայոց դավանանքի մասին գրում նոր «Գիր հաւատոյ» (Լ. Խաչիկյան, 1995, էջ 140): Այնուամենայնիվ այս միջադեպը չի մթագնում Հակոբ Սանահնեցու հեղինակությունը: Նա շարունակում է պատշաճ հարգանք վայելել ժամանակակիցների կողմից:

Կյանքի վերջին տարիները նա անցկացրել է Եդեսիա կամ Ուռհա քաղաքում, ուր և մահացել է 1085 թ.՝ «ծերութեամբ քաղաքավարեալ զկեանս իւր եւ դաւով նենգութեամբ լուծեալ եղեւ ի կենացս, վասն զի գտանէին զնա մեռեալ ի մահիճս իւր առանց հեծութեան եւ ցաւոյ» (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 227):

Գիտնական հոր այն համբավը, որ վայելել է Հակոբ Սանահնեցին, մղում է ենթադրել, թե նա հեղինակել է բազում աշխատություններ: Սակայն ցավոք նրա թողած ժառանգությունից այսօր հայտնի է լոկ հետևյալը.

Ա. «Ի ժամանակագրութենէ Յակոբայ քահանայի»: Երկը հայտնաբերել, հանգամանորեն լուսաբանել և այն պարունակող միակ՝ ՄՄ, թիվ 9832 ձեռագրի (թ. 25բ-37ա) հիման վրա հրատարակել է ակադ. Լ. Խաչիկյանը, որի ուսումնասիրության արդյունքները օգտագործված են ներկա աշխատանքում: Գրչի «Ի ժամանակագրութենէ...» ձևակերպումն ինքնին ենթադրել է տալիս, որ Հակոբի՝ մեզ հասած «ժամանակագրութիւնը» նրա երբեմնի ընդարձակ երկի սոսկ մի պատառիկն է: Այստեղ առկա տվյալները վերաբերում են ԺԱ դա-

րի 20-ական թվականներին: Ըստ Լ. Խաչիկյանի քննության, այն կարելի է տրոհել չորս ինքնուրույն հատվածների: Առաջին հատվածում խոսվում է Վասիլ Բ. կայսեր (976-1025) արևելյան արշավանքի մասին: Նա 1021 թ. մեծ բանակով արշավում է Տայք և Հովհաննէս-Սմբատ արքայից պահանջում Անի քաղաքը և բովանդակ Շիրակը հանձնել կայսրությանը: Հայոց արքան «յաղագս թուլութեան եւ տկարութեան մարմնոյ» համաձայնում է «զկնի մահուան իւրոյ» իր տիրույթները կտակել Բյուզանդիային: Հակոբ Սանահնեցու «ժամանակագրութեան» երկրորդ հատվածը նվիրված է 1021-1022 թթ. բյուզանդա-վրացական պատերազմին: Ըստ Հակոբի հաղորդած տվյալների, Վասիլ կայսրը, գտնվելով արևելքում, իր մոտ է հրավիրում Վրաց Գեորգի թագավորին (1014-1027): Սակայն վերջինս, պատերազմած լինելով Բյուզանդիայի դեմ, հրաժարվում է ներկայանալ: Սրան հետևում են պատերազմական գործողությունները. Զատ և Զոյատ եղբայրների գլխավորությամբ կռվող վրացիները սկզբից հաջողություն են ունենում բյուզանդական բանակի նկատմամբ, սակայն երբ Ռատի երիվարը խրվում է ճահճուտի մեջ և խիզախ զորավարը սպանվում է. «Յայնժամ, – ինչպես գրում է Հակոբ Սանահնեցին, – պարտեցան զաւրքն Վրաց եւ եղեն փախստական առաջի զաւրացն Վասլին»: Այս տեղեկությունները զգալիորեն տարբերվում են Արիստակես Լաստիվերտցու, Քարթլիս Ցխովրեբայի («Վրաց պատմութիւն»), Հաիե Անտիոքացու երկերում հանդիպող նկարագրություններից: Հակոբի երկում հատկապես ուշագրավ է այն փաստը, որ վրաց բանակի քաջ զորավարներ Ռատը և Զոյատը Լիպարիտի եղբայրներն են: «Ժամանակագրութեան» երրորդ հատվածում պատմվում է Տրապիզոնում կատարված հրաշքի մասին, երբ Հայոց Պետրոս կաթողիկոսը Ջրօրհնեքի արարողության ժամանակ մեռոնը թափում է գետի մեջ և այն խաչակնքում, տեղի է ունենում հայտնի հրաշքը: Մինչդեռ հույն հոգևորականների կատարած խորհրդարկությունները ոչ մի փոփոխություն չեն առաջնացնում: Այս տեսնելով՝ Վասիլ կայսրը սկսում է կասկածել «հոռոմոց» հավատի վրա: Անտիոքի կողմերում եղած ժամանակ Վասիլը գաղտնի գնում է Սև լեռան վրա գտնվող Պաղակծիակ վանք և մկրտվում ըստ հայոց դավանանքի: Ի տարբերություն Արիստակես Լաստիվերտցու «Պատմութեան» Հակոբի «ժամանակագրութեան» մեջ դեպքերի նկարագրությունը գունազարդված է տարբեր մանրամասնություններով: Այսպես, եթե Արիստակեսը լռում է Պետրոս կաթողիկոսի շքախմբի մասին, ապա Հակոբը տեղեկացնում է, որ նրան ուղեկցել են 11 եպիսկոպոսներ, 80 կրոնավորներ և վարդապետներ և 300 հեծյալներից բաղկացած պահախումբ: Լաստիվերտցուն անհայտ է նաև Վասիլ Բ. կայսեր հայադավան դառնալու վերաբերյալ ավանդազրույցը, որի առայժմ մեզ հայտնի միակ սկզբնաղբյուրը Հակոբի «ժամանակագրութիւնն» է: Սրա վերջին հատվածը վերաբերում է հայոց ՆՀԸ (1030) թվականի հոկտեմբերի 5-ի (կամ երեքի) երեկոյան տեղի ունեցած երկնային արտասովոր երևույթների նկարագրությանը, որ գրեթե ճշգրտությամբ համապատասխանում է Հովհաննես Կոզեռնի անունով շրջանառություն ունեցած «Տեսիլքի» նույնաբնույթ դրվագին: Հակոբի «ժամանակագրութիւնը» հասնելով «եւ համատարած լոյսն սաստկապէս» բառերին, ընդհատվում է: Արդյոք ՆՀԸ թվականին կատարված երևույթների

նկարագրությա՞մբ է ավարտվել Հակոբի «ժամանակագրութիւնը», թե՞ շարունակվել է. դժվար է հստակորեն որոշել: Սակայն քանի որ նրա բնագիրը գրեթե բառացիորեն համընկնում է Կոզեռնի «Տեսիլքին»՝ պետք է ենթադրել, որ այն, շարունակվելով նույն բառերով, բովանդակել է վախճանաբանական նույն դատողությունները եւ այլն:

Ելնելով մի շարք հաշվարկներից՝ Լ. Խաչիկյանը ենթադրում է, որ Հակոբի «ժամանակագրութիւնը» գրված է ԺԱ դարի երկրորդ կեսին: Վայելելով մեծ հեղինակություն՝ Հակոբ վարդապետն, ինչպես երևում է, ազատ ելումուտ է ունեցել արքունական միջավայրում: Ըստ այսմ նրան մատչելի են եղել թագավորական և կաթողիկոսական դիվանները, որոնցից և քաղել է իր «ժամանակագրութեան» փաստական նյութի մի զգալի մասը:

Հակոբ վարդապետի երկը եղել է Մատթեոս Ուռհայեցու «ժամանակագրութեան» կարևորագույն աղբյուրներից: Իր երկի առաջին բաժինը շարադրելիս Մատթեոսը քաղել է Հակոբի խնդրո առարկա երկից (Տե՛ս Ուռհայեցի, էջ 49-50, 52-55): Սրանից զատ Հակոբ վարդապետի «ժամանակագրութիւնը» բնագրագիտորեն համապատասխանում է Հովհաննես Կոզեռնի «Տեսիլքին»[1]: Սա նշանակում է, որ «ժամանակագրութեան» և «Տեսիլքի» հեղինակների ձեռքին եղել է կամ մի ընդհանուր սկզբնաղբյուր, որ մեզ չի հասել, կամ Հակոբ վարդապետի երկը եղել է «Տեսիլքի» սկզբնաղբյուր:

Բ. Հակոբ Սանահնեցին հեղինակ է նաև շարականների: Նրա գրչին պատկանում է «Յանսկզբնական ծոցոյ Հաւրն» սկսվածքով հանգստյան շարականը, ինչպես նաև՝ Աստվածածնի ծննդյան եւ ս. Տարագրոսին նվիրված շարականները (տե՛ս ՄՀ, Ը, էջ 27-30, 594-598):

Գրականություն

Խաչիկյան, 1995:

[1] Տե՛ս **Н. Я. Марр,** Сказание о католикосе Петре, ученом Иоанне Козерне (из сборника факультета восточных языков. "Восточные заметки"), СПБ, 1895, с. 9-34:

ԳԱԳԻԿ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻ

Գագիկ Բ Բագրատունին մեկն է հայոց պատմության մեջ հայտնի այն սակավաթիվ գիտուն աշխարհականներից, ովքեր իրենց կարևոր նպաստն են բերել նաև եկեղեցաքաղաքական պայքարին: Մատթեոս Ուռհայեցին, խոսելով տակավին տասնութամյա Գագիկ նորածն արքայի արժանիքների մասին, նրան որակում է իբրև «յոյժ բարեպաշտ եւ աստուածասէր եւ անպարտելի իմաստասիրական ջոկսն: Սա ջանայր իմաստութեամբն իւրով հաստատել զաթոռ թագաւորութեանն Հայաստան ազգիս եւ հայցէր յԱստուծոյ օժանդակ լինել նմա եւ ազգին Պահլաւունեաց» (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 87): Գագիկ Բ արքային հասցեագրված ինչ-ինչ ակնարկներ ենթադրել են տալիս, որ նրա որդեգրած ընթացքին խորթ չի եղել քաղաքական իրատեսությունն ու շրջահայացությունը (Ուռհայեցի, Սկիլիցա-Կեդրինոս): Սակայն ի վերջո զոհը դառնալով բյուզանդական կողմի նենգության և ռազմական ճնշման՝ Անիի անկումից (1045) հետո նա զրկվում է թագավորական գահից և ըստ Սկիլիցա-Կեդրինոսի «գալով կայսեր [Կոստանդին Թ. Մոնոմախ՝ 1042-1053] մոտ, նա մագիստրոսի պատուին է արժանանում, ստանում շատ եկամտաբեր շրջաններ՝ Կապադովկիայում, Խարսիանոնում եւ Լիկանդոսում ու այնուհետեւ իր մնացած կեանքն անցկացնում խաղաղ ու անվրդով» (Cedreni, t. II, p. 558-559 ըստ Մատթեոս Ուռհայեցի, աշխարհ. թրգմ. և ծնթ. Հրաչ Բարթիկյանի, Եր., 1973, էջ 319, ծնթ. 171): Չգոհանալով ռազմաքաղաքական գերիշխանությամբ՝ բյուզանդական արքունիքը փորձում է եկեղեցաքաղաքական դաշտում ևս հասնել գերիշխանության: Այս նպատակով Բյուզանդիայի Կոստանդին Դուկաս կայսեր (1053-1067) կարգադրությամբ, հույն և հայ մեծանուն վարդապետների մասնակցությամբ Կ.Պոլսում գումարվում է դավանական հարցեր քննարկող ժողով: Հայոց ներկայացուցիչ Հակոբ Սանահնեցին (Նրա վերաբերյալ տե՛ս Լ. Խաչիկյան, 1995, էջ 128-155), Ուռհայեցու վկայությամբ «արար դիմադրութիւն բազում յամենայն հարցմունսն ընդդէմ Հոռոմոց, բայց սակաւ մի վասն երկբնութեանն Քրիստոսի ի կողմն հոռոմոց դարձաւ» (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 161-162): Սանահնեցու դավանական այս նահանջը բնականաբար արժանանում է կայսեր հավանությանը, և նրա հանձնարարությամբ Հակոբ վարդապետը շարադրում է «Գիր միաբանութեան Հայոց եւ Հոռոմոց», որը դրվում է Ս. Սոֆիայի տաճարում:

Այս մասին իմանալով Գագիկ Բագրատունի գահազուրկ արքան «նոյն ժամայն իբրեւ զարծիւ թռուցեալ հասանէր … ի Կոստանդինուպաւլիս» (Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 162): Նա հենց կայսեր ներկայությամբ համարձակորէն պատռում է միաբանության այդ գիրը, հանդիմանում Հակոբ վարդապետին նրա անխոհեմ, ինքնագլուխ քայլի համար: Հակառակ ստեղծված վարչաքաղաքական կացության, իր արժանիքի հստակ գիտակցությամբ, Գագիկ Բագրատունին դիմում է կայսրին՝ ասելով. «Ահա ես այր թագաւոր եմ եւ որդի թագաւո-

րացն Հայոց, եւ ամենայն Հայք հնազանդին հրամանաց իմոց, եւ ամենայն Կտակարանացն Աստուծոյ Հնոյ եւ Նորոյս հմուտ եմ, եւ ամենայն Հայք վկայեն բանից իմոց, զի հաւասար վարդապետացն ընդունին զիս, եւ ահա եւս խաւսեցայց այսաւր ընդ հոռոմոց վասն հաւատոյ ազգիս Հայոց» (Անդ, էջ 162-163):

Ըստ երևույթին հայոց դավանանքը տեղում բանավոր ներկայացնելուց հետո, Գագիկ Բագրատունին այնուհետև շարադրում է հավատոյ գիրը: Այն զետեղված է Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրութեան» մեջ (Անդ, էջ 163-178, աշխարհ. թրգմ. էջ 106-117): Հավատոյ գիրը իիրավի երևան է հանում Գագիկի վարդապետական հմտությունն ու դավանական խնդիրների վերաբերյալ իրազեկությունը: Գիրը շոշափում է ինչպես տեսական (Երրորդաբանություն, քրիստոսաբանություն) այնպէս էլ գործնական (տոմար, ծես) աստվածաբանության խնդիրներ, որոնք լայնորեն քննարկվել են ողջ միջնադարում՝ կարևոր խթան դառնալով միջդավանական հարաբերությունների զարգացման համար: Երրորդաբանության մեջ նախ շեշտվում է Ս. Երրորդության անձանց լիակատար հավասարությունն ու միությունը և ըստ այսմ բացառում յուրաքանչյուր անձի դերակատարության տրոհվածությունը, որպեսզի չլինի այնպես, որ «ոմն քան զոմն պատուելի կամ խոնարհեցուցանելի» համարվի և«մինն հաճեսցի եւ միւսն գործակից իցէ, իսկ միւսն փչեսցէ»:

Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական խոստովանությունը ներկայացնելուց առաջ հեղինակը նախ խոսում է աղանդների ու հերձվածների շեղ ուսմունքների մասին, նզովում դրանք: Այնուհետև հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը հաստատագրում, եկեղեցու հայրերից բերված առատ վկայություններով: Մասնավորաբար բնությունների հարաբերության պարզաբանումը նա վեր է դասում մարդկային բանականության հնարավորություններից: Ծիսական, տոմարական հարցեր քննարկելիս հեղինակը խոսում է «Խաչեցարիւ»ի անապական բաժակի Աստվածհայտնության տոնը հունվարի 6-ին կատարելու, Առաջավորաց պահքի վերաբերյալ. խնդիրներ, որոնք լուսաբանվել են հայ դավանաբանական գրականության մեջ: Աչքի առջև ունենալով այդ գրականությունը՝ Գագիկ Բագրատունին օգտվում է դրա վարդապետական հարուստ զինանոցից: Սակայն նա խորշում է մտնել բոլոր մանրամասների մեջ, «զորս աւելորդ համարեցայ աստ գրով բանագծել եւ տաղտկալիս առնել մտաց…», որովհետև դրանք, ինչպես երևում է, ծանոթ էին նաև դավանական հակառակորդներին:

Գագիկ Բագրատունու **Հաւատոյ գիրը**, որը բացակայում է առանձին ընդօրինակություններով, պահպանվել և մեզ է հասել բացառապես Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրութեան» միջոցով:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 795:

ԳԱԳԻԿ ԱՐԾՐՈՒՆԻ

Շրջահայաց ընթացքն ու խորագիտությունը եղել են այն նշանաձողերը, որոնցով առաջնորդվել է Վասպուրականի Գագիկ Արծրունի արքան իր ռազմաքաղաքական կողմնորոշման մեջ: Նրան հատուկ էր ճկուն գործելակերպն ու ստեղծված իրավիճակը նորահաստատ թագավորության շահերին ի սպաս դնելու կարողությունը: Սկզբից Եուսուֆ ամիրայի կողմը հակված Գագիկ Արծրունին, 912-13 թթ. գիտակցելով ստեղծված վտանգավոր իրավիճակը, գաղտնի բանակցությունների մեջ մտավ Սմբատ Բագրատունի արքայի հետ: Ճիշտ օգտագործեց Մուկտադիր խալիֆայի և Յուսուֆի միջև սկիզբ առած հակասությունները: Հանձին Գագիկի խալիֆան տեսնելով իր հավատարիմ դաշնակցին՝ 919 թ. նրան կրկին թագ է ուղարկում: Գագիկը ինքնուրույն քաղաքականություն է վարում նաև Յուսուֆի հաջորդ Սբուքի օրոք, որը փորձում էր ուժի դիրքերից խոսել Գագիկի հետ, սակայն վերջինս կարողացավ բանակցությունների օգնությամբ կանխել վերահաս վտանգը: Ռազմաքաղաքական իրավիճակի այսօրինակ սթափ գնահատումով առաջնորդվեց Գագիկը նաև 930-ական թվականների վերջերին, երբ արաբական սպառնալիքը կանխելու նպատակով միավորվեց Հայոց Աբաս թագավորի հետ, որի շնորհիվ «Խորվիրապի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտում Հայոց զորքը գլխովին ջախջախեց» հակառակորդին (Ա. Ն. Տեր-Ղևոնդյան, 1976, էջ 63): Այդ ռազմական միության արդյունքն էր նաև 937-38 թթ. նրանց տարած հաղթանակը Ատրապատականում: 931 թ. բյուզանդական կողմից սպասվող արյունահեղությունը շրջանցելու նպատակով կրկին ցուցաբերելով դիվանագիտական զգուշավորություն, Գագիկ արքան թուղթ է հղում Բյուզանդիայի Ռոմանոս կայսրին (920-944), որպեսզի նա իր հովանու տակ վերցնի հայերին (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 795-802): Ի վերջո, ճանաչելով Բագրատունիների գերիշխանությունը, Գագիկ Արծրունին իշխեց հավանաբար մինչև 942-943 թթ. (Ա. Տեր-Ղևոնդյան, 1976, էջ 81):

Գագիկի իմաստուն քաղաքականությամբ ձեռք բերված խաղաղության շնորհիվ Վասպուրականում մեծ աշխուժացում ապրեց տնտեսությունը, զարգացան քաղաքային մշակույթը, արվեստներն ու արհեստները, զորեղ թափ ստացան շինարարական աշխատանքները: Արդեն նրա գահերեցության տարիներին (904-908) վերաշինվում է Ոստան քաղաքը, նորոգվում քաղաքի խոնարհված Ս. Աստվածածին եկեղեցին: Գագիկի օրոք ավարտվում է նաև Վանի ժայռաբերդում նրա հոր սկսած պալատի շինությունը: Բացառիկ էր Գագիկի նախաձեռնությամբ 919-921 թթ. կառուցված Աղթամարի հոյակերտ տաճարը:

Անդրադառնալով Գագիկ Արծրունու թղթին՝ հարկ է նկատել, որ թեպետ ըստ խորագրի այն հասցեագրված է «առ կայսրն Յունաց Ռոմանոս», սակայն իրական հասցեատերը Հունաց հայրապետն է, «որ է գլուխ եպիսկոպոսաց նոր Հռոմոց եւ պատրիարք յընդհանուրս»: Ինչպես հայտնի է, 930-ից Կ. Պոլսի եպիսկոպոս է դառնում Թեոփիլակտոսը, որ որդին էր

Ռոմանոս կայսեր: Ուստի միանգամայն հասկանալի է դառնում պատրիարք որդու միջնորդությամբ հորը դիմելու Գագիկի հարգալիր մոտեցումը: Թղթի գրության շարժառիթը եկեղեցաքաղաքական այն լարված իրավիճակն էր, որ տիրում էր հունաց կողմերում: Բանն այն էր, որ Ռոմանոսը հալածանք էր սկսել քաղկեդոնականությունը մերժող հայ եկեղեցականների նկատմամբ: Ըստ Կիրակոս Գանձակեցու, նա «հալածեաց զամենայն կրաւնաւորս եւ զքահանայս հայոց, որք էին յաշխարհին Հոռոմոց, զի ոչ հաւանեցան դաւանութեանն Քաղկեդոնի…» (Կիրակոս Գանձակեցի, 1961, էջ 84): Առանց խոցելու դավանական հակառակորդի արժանապատվությունը, Գագիկը հավատարիմ իր որդեգրած զգուշավոր ընթացքին, թղթում նախ խոսում է այն համերաշխության մասին, որ կար երկու եկեղեցիների միջև առաջին երեք տիեզերաժողովների ժամանակ: Սակայն նա արձանագրում է, որ Հայոց վարդապետները համաձայն չեն չորրորդ ժողովի որոշումներին, որովհետեւ դրանք հակասում են առաջին երեք տիեզերաժողովների հռչակած վարդապետությանը: Այս խնդիրները բացահայտելու նպատակով Գագիկը գիտնական վարդապետին հատուկ իրազեկությամբ դիմում է հայ եկեղեցու հայրերի հեղինակությանը՝ բերելով վկայություններ նրանց երկերից: Թղթում շոշափվում են քրիստոսաբանական, երրորդաբանական և ծիսական («խաչեցար») հարցեր: Հաշվի առնելով հակառակորդի իրական ուժը՝ Գագիկը նրան հավաստիացնում է, թե ինքը չի ցանկանում «փորձողականս կամ վիճողականս» խոսքեր ասել կամ «յուսուցանել կամ ի վարդապետել ձեզ», այլ «քննել եւ ի միտ առնուլ զերկպառակութիւն, որ ի մէջ երկոցունց ազգացս հաստատեալ կայ» և «զցանկն քակել եւ միջնորմն յատակել»՝ վերականգնելով եկեղեցաքաղաքական վաղնջական ներդաշնակությունը:

Գրականություն

Աճառյան, 1942, էջ 431-432: Զամինյան, 1914, էջ 145: Պողարեան, 1971, էջ 47-48: Քէօսէեան, ՄՀ, Ժ, էջ 793-794:

ՍԱՄՎԵԼ ԿԱՄՐՋԱՁՈՐԵՑԻ

Ժ-ԺԱ դդ. հայ եկեղեցական մատենագրության նշանավոր դեմքերից է Սամվել Կամրջաձորեցի վարդապետը՝ «բազմաշնորհն ի գիտութիւնս Գրոց Սրբոց եւ յերգս երաժշտութեանց» (Ասողիկ, 1885, էջ 174): Իր ներհուն իմացականությամբ աչքի ընկնող այս հայրը կարևոր դեր է կատարել ժամանակի հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերություններում: Այսպես, Սամվել Կամրջաձորեցուն լուրջ դեր էր վիճակված 1007 թ. Ծռազատկի առիթով ծայր առած տոմարական վեճերի մեջ: Երբ հույն կղերականները չեն բավարարվում այս խնդրի առիթով Հովսեփ Ընծայեցու և Հովհաննես Կոզեռնի «ամենայն խորին քննութեամբ» Վասիլ կայսեր (976-1025) հղած բացատրական թղթով, հորդորում են վերջինիս՝ «մեծաւ խնդրանաւք ետ բերել առ ինքն զՀայոց վարդապետն զՍամուէլ, այր կորովի եւ յաղթող, եւ կացուցանէր զնա յատենի խաւսել ընդ վարդապետացն Յունաց: Իսկ իմաստունք Յունաց շարժեցին ի վերայ Սամուէլի զամենայն գրեանս տանն Յունաց, եւ ոչ կարացին շարժել զնա ի ճշմարտութեանց անտի: Եւ սկիզբն արար Սամուէլ ի յառաջին աւուրն արարչութենէն, եւ գայր հասանէր մինչեւ ցվերջին պատկեր աւուրն, եւ զամենայն պատճառ պատճենից սուրբ արանց յառաջին իմաստնոցն հաստատուն կացուցանէր: Եւ հաճոյ լինէր թագաւորին ամենայն բանք նորա, եւ ասէին իմաստունքն Յունաց ընդ թագաւորն. «Ո՞վ տէր արքայ, հրամայեա՞ եւ ա՞ծ այսր զմեծ վարդապետն եբրայեցւոց, որ բնակեալ ի կղզւոջն Կիպրացւոց, այր կորովի եւ հմուտ տումարի եւ ամենայն արուեստից ի մանկութենէ իւրմէ»: Եւ յուղարկեալ թագաւորն ի Կիպրոս եւ ածէր զՄուսի վարդապետն եբրայեցւոց: Եւ նա կացեալ յատենի առաջի թագաւորին Վասլի, այր ճարտարաբան եւ հզաւր, եւ սկսանէր խաւսել զարուեստս տումարին. եւ յամաւթ եւ սուտ արար զամենայն իմաստունս տանն Յունաց, եւ գովէր զբանսն Սամուէլի Հայոց վարդապետին: Իսկ թագաւորն յոյժ տրտմեալ ի վերայ վարդապետացն Յունաց եւ զբազումս եհան ի պատուոյ եկեղեցւոյն եւ ընկէց ի փառաց, եւ զվարդապետն Հայոց յուղարկեալ մեծաւ պարգեւաւք յաշխարհն Հայոց» (Մատթէոս Ուռհայեցի, 1858, էջ 44-45, նաև աշխրh. թրգմ., էջ 29-30): Այս վկայությունն ինքնին վկայում է Սամվել Կամրջաձորեցու վայելած համբավի, տոմարագիտական, աստվածաբանական ակներև հմտությունների մասին: Այսպիսի հմտություններ ու համբավ ունեցող մեկին բնականաբար պետք է վստահեին նաև ներեկեղեցական կյանքում կարևոր դեր կատարող ծիսամատյանների խմբագրման աշխատանքը: «Պատկեր աւուրն», ինչպես նաև տոների պատճառը բացատրած Սամվել վարդապետը պետք է որ մասնակցեր իր նախասիրությանը հարազատ համաբնույթ միավորների հավաքման և մեկտեղման աշխատանքներին: Եվ իիրավի, Ոսկեփորիկ ժողովածուներում և «Գրոց ցանկերում» որոշակիորեն վկայված է, որ «Սամուէլ Կամրջաձորոյ հայրն [արար] զՏաւնապատճառն» (Փ. Անթաբյան, «Տաւնապատճառ» ժողովածուն, ԲՄ, 1971, 10, էջ 120): Բովանդակությամբ այս ժողովածուի հետ անմիջականորեն աղերսված է Սամվել Կամրջաձորեցու «Յաղագս տաւնից տէրունականաց» աշխատությունը (Վենետիկ, ձեռ. 1328 [հին թիվ 475],

թ. 147ա-207բ): Ինչպես երևում է, այդ աշխատությունն է ընկած բյուզանդական արքունիքում նրա խոսած ընդարձակ ճառի հիմքում: Այստեղ համապարփակ ընդգրկումով շոշափվում են տոմարագիտական, աստվածաբանական, մեկնաբանական խնդիրներ[1]: Սամվել Կամրջաձորեցու այս երկն ուշագրավ է ոչ միայն աստվածաբանական արժեքով ու արժանիքով, այլև կենսագրական բնույթի կարևոր տվյալներով, որոնք շահեկան են ժամանակակիցների հետ հեղինակի հարաբերության, երկի շարադրման պարագաների բացահայտման տեսակետից: Երկում կան փաստեր, որոնք օգնում են հետազոտողին՝ պարզելու հարաբերությունների այն որակն ու առանձնահատկությունը, որ նշմարելի է Սամվել Կամրջաձորեցու գիտական գործունեության մեջ: Իր երկասիրության՝ «Յաղագս Առաջաւոր պահոցն» գլխում նշելով, թե երախայից պահքի առաջին շաբաթին «Առաջաւորաց»ին երկու շաբաթ անց հետևում է բարեկենդանը, Սամվել Կամրջաձորեցին ասում է, թե «Զայս ոչ միայն Բարսիլիոս ասէր, այլ եւ վարդապետն իմ՝ Ստեփանոս Կամրջաձորեցի, եւ այլք, որք էին: Նոյնպէս եւ Պետրոս եւ Անանիա վարդապետք, որ յառաջագոյն յԱնտաք եւ ապա ի Խաւարաձոր եւ յետոյ ի Նարեկ բնակեցան, զնոյն վարդապետէին»: Արդ, այս տեղեկությունից հայտնի է դառնում Սամվելի ուսուցչի՝ Ստեփանոս Կամրջաձորեցու անունը: Ինչպես երևում է, Սամվելի ձեռքի տակ եղել է Առաջավորաց պահքին նվիրված նրա մի աշխատությունը: Այս նույն գլխում երկիցս հիշատակվում է «Բարսիլիոս աւագ» վարդապետի անունը: Սամվելն օգտագործել է նրա «Վարդապետութիւն» աշխատությունը, ուր հավանաբար արծարծվել են ոչ միայն տեսական, այլև գործնական աստվածաբանության հետ առնչվող հարցեր: Իսկ «աւագ» բառը ենթադրել է տալիս, որ հայ միջնադարի ուսումնական հաստատություններում թերևս գիտական վաստակի համար որոշ վարդապետների շնորհվել է այդ պատվանունը: Վկայաբերված հատվածից նաև պարզվում է, որ Սամվել Կամրջաձորեցին բավական մոտիկ հարաբերություններ է ունեցել Պետրոս և Անանիա վարդապետների հետ, ովքեր սկզբնապես հավանաբար բնակվել են Հավնունիքի Անտաք գյուղում, ապա Արշարունիքի Խավարաձոր գյուղում, որից հետո հաստատվել Նարեկում[2]: Ինչպես երևում է, այս վարդապետները նույնպես խոսել են Առաջավորաց պահքի վերաբերյալ, և գտել, որ այդ պահքի համար ընթերցումներ է սահմանել Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին: Այս նույն գլխում կրկնվում է Անանիա վարդապետի անունը: Մյուս հատվածում կարդում ենք, թե Սամվելը Նարեկա վանքում հանդիպել է Անանիա վարդապետին և նրան հարցրել Առաջավորաց պահքի «պատճառի» վերաբերյալ: «Եւ նա զարմացեալ ասաց, թէ յամենեցունց ծածկեալ է այդ պատճառդ, զի ինքն վասն Առաջաւորաց բազում պատճառս գրեալ էր, եւ

---

[1] Ի դեպ, այս երկում Սամվել Կամրջաձորեցին տալիս է ծիսական ընթերցումներ պարունակող ժողովածուների անվանումը. «Բայց զգիշերոյն զպաշտաւն եւ յընթերցմունս ճառիցն, գրում է նա, այլ այլուստ ժողովեալ եւ եդեալ ի Տաւնամակի...»: Այս նշանակում է, որ ի շարս մյուս անունների՝ Տաւնամակ, Տաւնական, Տաւնացոյց, Տաւնացուցակ և այլն, ծիսական այդ մատյանը տվյալ ժամանակաշրջանում կենցաղավարել է այդ անունով: Այդ է փաստում նաև այն, որ Գրիգոր Վկայասերը նմանապես ծիսամատյանս անվանել է «Տաւնամակ» (Ղ. Ալիշան, Շնորհալի և պարագա յուր, Վենետիկ, 1873, էջ 32), ինչը պետք է հետագայում կենցաղավարեր «Ճաշոց» անվանումով:

[2] Տե՛ս **Մ. Չամչյան**, Պատմութիւն Հայոց, հ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 824:

զայս ոչ էր գրեալ»: Վկայաբերված հատվածներից հայտնի են դառնում այն մտերմական հարաբերությունները, որ կային Սամվել Կամրջաձորեցու և Անանիա Նարեկացու միջև: Այդ հարաբերությունները թույլ են տվել Սամվելին՝ դիմելու Նարեկա վանքի մեծանուն հորը՝ իր գիտությամբ հռչակված Անանիա վարդապետին, որ ուներ Առաջավորաց պահքի վերաբերյալ մի գրություն: Ելնելով այդ նյութի առանձնահատկությունից՝ պետք է ենթադրել, որ այն մաս է կազմել Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատ» դավանաբանական աշխատության[3]: Ավելի մասնավորելով՝ կարելի է խորհել, որ Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ում «Անանիայի հայոց վարդապետի» անվան տակ բերված «Տեսցուք եւ զայն, որ ասեն Յոյնք…» սկսվածքով վկայությունը, էապես կապված լինելով Առաջավորաց պահքի վերաբերյալ Անանիայի՝ այժմ անհայտ վերլուծությանը, մասն է «Հաւատարմատ»-ի տոմարագիտական բաժնի[4]:

Սամվել վարդապետի երկում ոչ միայն հիշատակվում է «յորդահոսան լեզուն եւ բանաւորաց ազգի բանակորովն» Գեորգ վարդապետի անունը, այլև վկայաբերվում մի ընդարձակ հատված նրա դավանաբանական-տոմարագիտական մեզ չհասած մի աշխատությունից: Հարկ է ենթադրել, որ այս Գեորգ վարդապետը ոչ այլ ոք է, քան աստվածաբանական գիտելիքով և դավանական սկզբունքայնությամբ աչքի ընկած Գեորգ Բ Գառնեցի հայրապետը (887-897):

Բայց Սամվել Կամրջաձորեցու խնդրո առարկա երկասիրության գլխավոր աղբյուրը Գրիգորիս Արշարունու նշանավոր ընթերցվածոց մեկնությունն է (Տե՛ս ՄՀ, Ձ, էջ 31-91), որ, ինչպես նկատում է Սամվելն ինքը, Գրիգորիսը շարադրել է Հովհան Օձնեցի հայրապետի հորդորով:

Ինչպես Գրիգորիսի երկը, Սամվելինը նմանապես պարունակում է Մեծ պահքի շրջանում ընթերցվող մարգարեական տեղիների բացատրությունը: Համեմատությունը պարզում է, որ Սամվելն իր երկը շարադրել է Գրիգորիսի աշխատության հետևողությամբ՝ պարզաբանելով նրա որոշ մթին բացատրությունները:

Բացի հիշատակվածներից, Սամվելը լայնորեն օգտագործել է Ս. Բարսեղ Կեսարացու, Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, Անդրեաս տոմարագետի աշխատությունները՝ ինչպես բառացի, այնպէս էլ իմաստային հառաջաբերությամբ: Առանց անունն հիշատակելու նա օգտագործել է Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Ղուկասի Ավետարանի ճառական մեկնությունը: Այսպես, խոսելով ադամորդու՝ մեղքի մեջ ընկնելու և մեղքից ձերբազատվելու մասին, իբրև դրա առարկայական օրինակ, ակնարկում է բարի սամարացու առակը (Ղուկ. Ժ 30-35), ուր Երուսաղեմից Երիքով իջնողն ու ավազակների հարձակման ենթարկվողը խորհրդապատկերն է

[3] Երկի մասին հանգամանալից տե՛ս **Հ. Թամրազյան**, Անանիա Նարեկացի. Կյանքը և մատենագրությունը, Եր., 1986, էջ 117-177, **Հ. Քյոսեյան**, Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ, Ա, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 90-96:

[4] Ի դէպ, Անանիա Սանահնեցուն նվիրված մենագրությանս մեջ թյուրիմացաբար կարծել եմ, թե «Անանիայի Հայոց վարդապետի» անվամբ բերված տվյալ տոմարական հատվածը ամենայն հավանականությամբ Անանիա Սանահնեցու տոմարագիտական երկերից է (Անանիա Սանահնեցի, էջ 112): Մինչդեռ նորահայտ փաստերն այդ տեսակետը դարձնում են վերանայելի:

դիտվում մեղավոր հոգիների՝ «գերելոցս եւ իջելոցս յԵրուսաղէմէ յԵրիքով եւ անկելոցս ի ձեռս աւազակաց՝ սատանայի ասեմ եւ դիւաց, որք մերկացուցին զմեզ ի լուսափայլ պատմուճանէն աւազանին, իբրեւ զնախաստեղծն ի դրախտին ի փառաց իւրոց, որք չար ախտիւք մեղաց հոգւոյ եւ մարմնոյ վիրաւորեցին: Եւ վասն այնորիկ Յակովբոս եւ Կիւրեղ ընթերցուածադրին ժողովեն զյաղթողսն, զզաւրականսն Քրիստոսի ի հանդէս ապաշխարութեան մերոյ, զի աւրինակաւ սամարացւոցն ձեռն տայցեն ձիթով եւ գինով. ձիթովն՝ լուսաւորել զխաւար մեր եւ գինովն՝ խառնելիս պատրաստել ըստ իմաստութեանն խառնելեաց՝ արժանի լինել եւ ի պանդոկի մտանելոյ՝ յեկեղեցի, եւ դարմանել երկու դահեկանաւք՝ աւրինաւք եւ շնորհաւք»: Վկայաբերված հատվածը արձագանքն է «Այր մի իջանէր յԵրուսաղէմէ յԵրիքով» տեղիի՝ Ոսկեբերանի հետևյալ մեկնության. «Այրն» Ադամ էր. «Երուսաղէմն» դրախտն է, «Երիքովն»՝ երկիրս մահկանացուացս: «Անկաւ ի ձեռս աւազակաց», այսինքն՝ ի կամս չարին՝ յանիծեալ աւազակին, այսինքն՝ ի բանսարկուին սատանայի, որ բազում եւ ազգի ազգի հնարիւք ջանայ կորուսանել զոգիս մարդկան եւ հանել յարքայութենէն, որպէս զԱդամ՝ ի դրախտէն»[5]: «Ձէթ» զաւազանի շնորհս ասէ, «զիւղն»՝ աւծութեան… «գինի» զհաղորդութիւն անուանէ… զի ձէթն խաւարի է փարատիչ… եւ գինին զմայլեցուցանէ եւ զտրտմութիւն եւս փարատէ… եւ «պանդոկ»՝ զեկեղեցի…: Երկու դահեկանս՝ զՀին եւ զՆոր Կտակարանս ասէ»[6]:

«Յաղագս տաւնից տէրունականաց» երկն ունի հետևյալ գլուխները՝ Ա. «Յաղագս տաւնից տէրունականաց», Բ. «Յաղագս առաջին աւուրն ութաւրէ», Գ. «Յաղագս քառասնաւրեայ ի տաճարն ընծայելոյն Քրիստոսի», Դ. «Յաղագս Առաջաւոր պահոցն» (ի դեպ այս գլուխը որոշ ձեռագրերում նույն խորագրով հանդիպում է առանձին ընդօրինակությամբ՝ իբրև մատենագրական ուրույն միավոր. (տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 1225, թ. 104ա-110ա, ժամանակ՝ ԺԴ դ.), Ե. «Յաղագս Քառասուներեկին պահոցն»: Ա գլխում բացատրվում է Ծննդյան և Աստուածհայտնության տոնի համար կանխորոշված ընթերցումների խորհուրդը: Բ գլխում տրվում է տոմարական, աստվածաբանական բացատրությունն ու հիմնավորումը Տիրոջ Ծննդյան և Աստվածհայտնության տոնը հունվարի 6-ին կատարելու առաքելական ավանդության, ինչպես նաև՝ ութօրեքի խորհրդաբանությունը: Այստեղ, ի դեպ, հեղինակը, հանդիմանելով քաղկեդոնական եկեղեցու խոտոր տրամաբանությունն ու զարտուղի ընթացքը, տարակուսանքով նկատում է, թե «կարի զարմանալ արժան է ընդ մոլորութիւն նոցա, զի զսկիզբն տարոյն եւ զնախագահութիւնն թողուն… ի Ի (20) եւ Ե (5) դեկտեմբերի, որ է վերջին ամիս, Ծնունդ կատարեն, որպէս որք գլխոյն փոխանակ զոտսն բառնան…»:

Հակաճառական մասնավոր նպատակ է հետապնդում Առաջավորաց պահքի վերաբերյալ գլուխը: Ինչպես հայտնի է, Առաջավորաց պահքը հաստատել է Դվինի 562 թ. ժողովը: Մինչեւ Է դ. Հույն և Վրաց եկեղեցին այդ պահքի վերաբերյալ բացասական վերաբերմունք

[5] Տե՛ս **Ոսկեբերան**, 2008, էջ 319:
[6] Անդ, էջ 322, նաև էջ 326-328:

չի ցուցաբերել: Սակայն եկեղեցաքաղաքական իրավիճակի կտրուկ փոփոխության հետևանքով տեղի ունեցած Հայ և Վրաց եկեղեցիների տրոհումից հետո Հույն և Վրաց եկեղեցիները, էապես փոխելով իրենց վերաբերմունքը Հայ եկեղեցու նկատմամբ, ժխտողական կեցվածք են որդեգրում նրա դավանական, ծիսական դրության հանդեպ: Ի շարս հայ եկեղեցու ծիսադավանական սկզբունքների՝ քննադատության թիրախ է դառնում նաև Առաջավորաց պահքը և Հայ եկեղեցու՝ նրա վերաբերյալ հաստատագրած վարդապետությունը: Հալածանքն ավելի է սաստկանում հատկապես Ժ դ., երբ հրապարակի վրա են դրվում Առաջավորաց պահքը մերժող այնպիսի երկեր, որպիսիք են Հույն-Վրաց եկեղեցական դիրքերից շարադրված Եվթիմիոս Երուսաղեմացու «Վիճաբանութիւն Եւթիմիոս ծերի եւ Հայոց Սոսթենէս վարդապետի», Վրաց Արսեն կաթողիկոսի «Վրաստանի եւ Հայաստանի բաժանման մասին», ինչպես նաև՝ Ս. Սաբբայի վանքի Սահմանքի մաս կազմող «Մեծ պահոց յաջորդականութիւնը» խորագրով բաժինը, «Թէ ինչ պատճառով է սուրբ ընդհանրական եկեղեցին անիծում հայերին», «Պատմութիւն Պետրոս Թափիչի եւ Առաջաւորաց մասին» վրացերեն երկերը[7]: Եկեղեցաքաղաքական սրված իրավիճակի այս հրամայականով թելադրված՝ Սամվել Կամրջաձորեցին, հետևելով Գրիգորիս Արշարունու և Անանիա Նարեկացու համաբնույթ երկերին, մասնավոր մի աշխատություն է նվիրում այդ խնդրին: Ի հեճուկս քաղկեդոնական եկեղեցիների՝ Առաջավորաց պահքի անհրաժեշտությունը փաստող այս գրությամբ Սամվել վարդապետը մեկ անգամ ևս հիմնավորում է Հայ եկեղեցու դավանական դիրքորոշման իրավացիությունը:

Թեպետ Առաջավորաց պահքի շրջանը նախնիք (Գրիգորիս Արշարունի և ուրիշներ) նմանեցնում են նահապետներին, ովքեր արդարացան առանց օրենքի, բայց Սամվելը փորձում է երևույթը մեկնաբանել «ըստ իրի եւ ըստ խորհրդոյ», այսինքն՝ համաձայն նրա առաջնային (հինկտակարանյան – «յայտնի աւրինակաւ») և վերացարկված (նորկտակարանյան – «ճշմարտութեամբ») իմաստի: Հինկտակարանյան «յայտնի աւրինակաւ» այն նույնանում է նինվեացիների պահքի հետ[8], մինչդեռ ըստ նորկտակարանյան «ճշմարտութեան», խորհրդաբանական վերացարկումով, այն հայելանում է Եկեղեցու օրինակարգած Առաջավորաց հնգօրյա պահքի մեջ (որոնցից երեք օրերը խորհրդանշում են եռօրյա ապաշխարությունը, իսկ երկու օրերը (չորեքշաբթի և ուրբաթ) «բնական պահք են քրիստոնեութեանս»: Առաջավորաց հինգ օրերը ներկայացնում են հինգ զգայարանները, որոնցով ներս են սողոսկում մեղքերը և հինգօրյա ապաշխարությամբ էլ արտաքսվում են մարդու բնությունից: Հեղինակը երկու ստուգաբանություն է տալիս «Առաջաւորք»ին. այն այդպես է կոչվում. նախ՝ որովհետև «յառաջագոյն աւրինակեցաւ», այսինքն՝ պահքի նախօրինակն է, և երկրորդ՝ որովհետև «առաջաւոր է Քառասներրեկին», և ինչպես Հովհաննես Մկրտիչն է նախապատրաստական

---

[7] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Л. Меликсет-Бек**, Грузинский изводъ сказания о посте “Араджаворъ", “Христянский Восток", 1916, вып. 2, т. V, с. 6-111J

[8] Ի դեպ, սա Առաջավորաց պահքի առավել հաճախ հիշվող պատճառներից մեկն է. տե՛ս **Л. Меликсет-Бек**, նշվ. աշխ.: Նինվեացիների պահքի վարդապետական լուսաբանությունը տրված է Գեննադիոս Կ. Պոլսեցու (458-471) «Վասն Նինուէացւց» ճառում. տե՛ս «Էջմիածին», 2012, Ա, էջ 78-85:

կոչ ուղղում հավատացյալներին՝ արժանավորապես մուտք գործելու Աստծո արքայություն, այնպես էլ Առաջավորաց պահքն է դառնում նախակարապետն ու կանխասացը արքայության երաշխիք հանդիսացող քառասնորդական պահքի: Այս պահքի ընթերցվածները նախատեսված են ապաշխարողների ու երախաների համար: Ծիսագետ-պատմաբանի հայացքով հեղինակը նկատում է, որ սկզբնական շրջանում տարբեր վարչատարածքային վիճակներում և «աշխարհներում» կիրարկվող պահոց համար սահմանված ընթերցվածների՝ ժամանակի ընթացքում գոյացած անմիաբանությունը հաղթահարվեց առաքյալների շնորհիվ, որոնց արածն «ի գեղեցկութիւն յղկեցին ժողովուրդք եւ վարդապետք եկեղեցւոյ»: Սուրբգրային ընթերցվածները խորհրդաբանորեն համարվում են մեղքի դեմ գուպարող զինվորներ, որոնք են Մովսեսն ու մարգարեները, իսկ նրանց մարտավարությունը կազմակերպող զորավարները Հակոբ Տեառնեղբայրն ու Կյուրեղ Երուսաղեմացին են: Վերջիններիս ջանքերով զինվորները տեղաբաշխվում են այնպես, որ լավագույնս պաշտպանեն քառասնորդական պահքի և ապաշխարության մեջ գտնվող երախային մեղքի դիվական հարձակումներից:

Մեծ պահքի քառասնօրյա տևողությունը պայմանավորված է սուրբգրային հայտնի իրողություններով: Պահքի յոթ շաբաթները խորհրդապատկերն են մարդու յոթնօրյա կյանքի, որն ընթանում է առանց բարեկենդանի, իսկ քառասունութ օրերը, ինչպես նկատում է տակավին Գրիգոր Արշարունին (ՄՀ, Զ, էջ 44 (13)), խորհրդապատկերն են Հին Կտակարանում հիշված ապաստանի քաղաքների, ուր ապաստան էին գտնում ակամա սպանություն գործած մարդիկ, ովքեր կարող էին այդ քաղաքներում մնալ մինչև քահանայապետի մահը (Ելք, ԻԱ 13, Հեսու Ի 1-9, Թիւք ԼԵ 11-34, Բ օր. ԺԹ 1-10): Խորհրդաբանորեն քահանայապետը նույնանում է Քրիստոսի հետ, որի մահից հետո միայն քառասնորդական պահքը հասնում է իր լրումին, որ ապաշխարող երախաները «արժանի լինին խորհրդոցն հաղորդութեան»:

Հիմնականում հավատարիմ մնալով վաղնջական մեկնություններին՝ Սամվելը միշտ չէ, որ առաջնորդվում է դրանցով, որովհետև, թեպետ նախնիք «կարի գեղեցկապէս խորհրդածեցին, աւելորդ է զայնոսիկ գրել եւ փառս գողանալ»: Ուստի անվերապահ հարգանք տածելով նախնյաց, մասնավորաբար Գրիգորիս Արշարունու վաստակի նկատմամբ՝ Սամվել Կամրջաձորեցին փորձում է յուրովի մեկնաբանել ընթերցումները: Այսպես՝ վկայաբերելով Գրիգորիս Արշարունու բացատրությունը, թե Չորեքշաբթի օրը Ելից գրքի ընթերցումներով ակնարկվում է նախամոր փրկությունն ու Տիրոջ ծնունդը, իսկ Ուրբաթ օրը Երկրորդումն օրինաց գրքի ընթերցումներով՝ Նախահոր և Քրիստոսի հարության խորհուրդը՝ Սամվել Կամրջաձորեցին տարբեր մեկնաբանություն է տալիս դրան. ըստ նրա՝ Ելից գրքի ընթերցվածը, որ պատմում է Իսրայելի՝ Եգիպտոսից դուրս գալու մասին, խորհրդաբանական նախօրինակն է «մեր առաջին փրկութեան», որ կատարվեց առանց ապաշխարության: Նրանք դուրս եկան Եգիպտոսից, իսկ մենք՝ դժոխքից ու մահից: Սակայն երբ շնորհը ստանալուց հետո Իսրայելը մեղք գործեց, կարիք եղավ երկրորդ օրենքի: Նույնն է նաև մեր պարագան. մկրտության շնորհից հետո անհրաժեշտություն եղավ երկրորդ օրենքի և ապաշխարության: Սրա խորհուրդը կատարվում է Ուրբաթ օրը, երբ նա-

խաստեղծ Ադամը լսեց առաջին օրենքը, իսկ մենք «յուրբաթացեալ» (վեցերորդ) դարում ընդունում ենք երկրորդ օրենքը, որին պատշաճում է Հոբի գրքից քաղված ընթերցումը, քանզի Հոբը խորհրդանշում է հին և նոր Ադամին. հնին՝ իր տառապանքով, և նորին՝ Քրիստոսին՝ իր արդարությամբ: Սամվել վարդապետը տարակարծիք է նաև նրանց հետ, ովքեր Ծննդյան և Աստվածհայտնության առաջին օրվա խորհուրդը կապում են Ենովքի՝ առաջին հազարամյակում երկինք տեղափոխվելու հետ: Ըստ նրա՝ այդ խորհուրդը ուղղակիորեն աղերսվում է արարչության առաջին օրվան:

Սամվել Կամրջաձորեցու այս երկին վիճակված էր կարևոր տեղ զբաղեցնել տոների խորհուրդն ու շարժառիթը բացատրող «Տաւնապատճառ» ժողովածուների մեջ: Նրա առանձին հատվածները խմբագրաբար ներհյուսել են տոնապատճառային հետևյալ միավորներում. «Պատճառք ընթերցուածոցն Սամուէլի եւ Պաւղոսի եւ այլոց վարդապետացն ասացեալ» (տպ. Ընտրանի, էջ 358-361), «Յաւուր բուն բարեկենդանին Պաւղոսի եւ Սամուէլի եւ Գրիգորի վարդապետաց» (Վենետիկ, ձեռ. 1208 [հին թիվ 125], թ. 206ա-211բ), «Պաւղոսի եւ Սամուէլի եւ Գրիգորի եւ այլոց վարդապետաց Յաղագս Քառասնորդացն ասացեալ եւ մեկնութիւն ընթերցուածոց» (ՄՄ, ձեռ. 1007, թ. 127ա-132բ):

Բ. Հաշվի առնելով Սամվել վարդապետի կարողությունն ու աստվածաբանական պատրաստվածությունը, Խաչիկ Ա Արշարունի հայրապետը 986 թ. նրան հանձնարարում է հայ եկեղեցու դավանանքը պաշտպանող և հաստատող ջատագովական մի թուղթ հղել Մելիտենեի հունաց Թեոդորոս մետրոպոլիտին (Տե՛ս Գիրք թղթոց, 1994, էջ 550-579), որն ի դեպ «էր այր կորովի եւ հմուտ գրոց պատուիրանաց, եւ վարդապետն հայոց Սամուէլ գրեաց ընդդէմ նորա զպատասխանիսն վայելուչ եւ ցանկալի բանիւք, որ եղեւ իսկ հաճելի թուղթն այն ամենայն լսողացն, եւս առաւել մեծարեալ եղեւ առաջի Թէոդորոսի պատրիարգին Հոռոմոց եւ առաջի Խաչիկ կաթողիկոսին Հայոց» (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 39, աշխարհ. թրգմ. էջ 25-26):

Դատելով Ուռհայեցու այս արտահայտությունից՝ Սամվել վարդապետի թուղթը (Տեառն Խաչկայ Հայոց կաթուղիկոսի, Բան խոստովանութեան, պատասխանի Յունաց գրոյն՝ զոր արձակեալ էր առ նա մետրոպոլիտն Մելիտինոյ: (ի լուս.) Թուղթ Սամուէլի Կամրջաձորեցոյ Հայոց փիլիսոփայի պատասխանի թղթոյն Թէոդորոսի մետրոպոլտի Մելիտինոյ՝ գրեալ հրամանաւ Խաչկայ Հայոց կաթուղիկոսի) դավանաբանական պատասխանն էր աստվածաբանական խնդիրներին քաջատեղյակ հունաց Թեոդորոս մետրոպոլիտի՝ Հայոց հղած թղթի, որը, ինչպես կարելի է եզրակացնել, նվիրված էր եկեղեցիների միության խնդրին: Այդ են ցույց տալիս Սամվել Կամրջաձորեցու թղթի հետևյալ բառերը. «Դուք եղբայրասէր մտաւք ջանայք վասն միութեան եկեղեցւոյ եւ կապակցութեան հոգեւոր սիրոյ եւ միաբանութեան առ միմեանս»: Եւ յարում. «Վասն այնորիկ շատ ջանիւ եւ մեղադրութեամբ յայտնեալ էիք ի թղթի աստ զամենայն սրտից ձերոյ զծածուկս», ինչն ասում է, որ Թեոդորոսի թղթում առանց քաղաքավար դիվանագիտության, անսքող կերպով շարադրված են հունաց կողմի միութենական ճիգերն ու թելադրանքները: Թղթում նույնիսկ բա-

ցէեիբաց կոչ է արված Հայոց կաթողիկոսին՝ հեռու մնալ ազգային դավանանքից, զղջման գիր գրել կայսրին ու պատրիարքին եւ միանալ Հունաց դավանանքին: Ըստ բովանդակության՝ թուղթն ունի պատմական եւ դավանաբանական բաժիններ: Պատմական բաժնում հեղինակը խոսում է առաջին երեք Տիեզերաժողովների, Հայ եկեղեցու՝ դրանց, ինչպես նաեւ եկեղեցու մեծանուն հայրերի աստվածաբանությանը հավատարիմ լինելու վերաբերյալ: Մասնավոր նկատառումով Սամվել Կամրջաձորեցին վկայաբերում է Թեոդորոս մետրոպոլիտի այն միտքը, թե հայերը տգիտությամբ հետևել են Դիոսկորոսի քարոզությանը եւ մոլորության մեջ ընկնելով՝ զրպարտել Քաղկեդոնի ժողովը, մինչդեռ «ուր քարոզեացն Պետրոս եւ այլ առաքեալքն, ոչ ոք երեւեցաւ անդ հերձուածող…»: Պատմական աներկբա փաստերով Սամվել վարդապետը հերքում է այս միտքը. պարզ տրամաբանության վրա խարսխված հռետորական հարցուպատասխաններով նա հաստատում է՝ մի՞թե Պետրոսի և մյուս առաքյալների քարոզած վայրերում չէր, որ լայն տարածում գտան տարատեսակ հերձվածներն ու աղանդավորները, որոնցից ոմանք, ինչպես նկատում է Սամվել Կամրջաձորեցին, «առաջնորդք իսկ էին ու այլոց մայրաքաղաքաց ծերոց, որպէս Մակեդոն եւ Նեստոր եւ Պաւղոս Սամոսատացի, որ յԱնտիոք…»: Նա մերժում է նաև հակառակորդի այն տեսակետը, թե հայ եկեղեցին կույր հետևորդն է Դիոսկորոսի: Նա եղել է հույն եկեղեցու ամրոցներից մեկի՝ Ալեքսանդրիայի հայրապետը, որն իր գործուն մասնակցությունն է բերել Եփեսոսի ժողովին: Դիոսկորոսի «ո՛չ գիր խոստովանութեան եւ ո՛չ սահման հաւատոց եւ ո՛չ այլ ինչ աւանդութիւն ունի աշխարհս Հայոց»: Այս հիմամբ նա մերժում է տվյալ թյուր տեսակետը և հաստատում, թե Քաղկեդոնի նկատմամբ հայ եկեղեցու մերժողական կեցվածքը հետևանք է ոչ թե մեկ անձի հեղինակությանը հետևելու, այլ առաջին երեք Տիեզերաժողովների որոշումներից այդ ժողովի թույլ տված լուրջ շեղումների: Թղթի մյուս բաժինն ունի տեսական բնույթ. այստեղ հեղինակը վկայաբերում է Քաղկեդոնի ժողովի դավանական որոշումների համար քրիստոսաբանական հիմք ու հեղինակություն ունեցող աղբյուրները և դրանք մերժում՝ օգտվելով պայքարագրական մատենագրության մեջ ամբարված դավանաբանական հզոր զինանոցից: Սուրբգրային և հայրախոսական տեղիների վկայակոչումով Սամվել վարդապետը հաստատագրում է հայ եկեղեցու որդեգրած միեղինության քրիստոսաբանական սկզբունքը, ըստ որի Քրիստոսի աստվածմարդկային բնության և անձնավորության մեկությունը վերտրամաբանական իրողություն է, ինչը ենթակա չէ քննական փաստարկման:

Սամվել վարդապետի այս թուղթը պետք է մեծապես կարևորվեր հետագայի դավանաբանական երկխոսութիան մեջ: Եվ իրավի, հայոց Հյուսիսային կողմանց վարդապետները Գրիգոր Տղա հայրապետին հասցեագրած թուղթը շարադրելիս աչքի առջև են ունեցալ Սամվելի այս գրությունը: Այսպես, խոսելով Հայ, Հույն եկեղեցիների շուրջ 500-ամյա բաժանման մասին՝ Սամվել վարդապետը նշում է, թե՝ «Բազում անգամ թագաւորքն առաջինք, հայրապետք եւ իմաստասէրք եւ վարդապետք ջան եդեալ… ոչ կարացին զմիանգամ քակեալն վերստին շինել», որից յետոյ ավելացնում է. «Մեք զի՞նչ կարասցուք առնել՝ փո-

քունքս եւ նուազքս եւ երեւկոյացեալքս եւ տգէտքս, հասեալքս ի դուռն դատաստանի»: Ընդգծված հատվածիս վերարտադրումն են Հայոց Հյուսիսային կողմանց վարդապետների թղթի հետևյալ բառերը. «Եւ զի յերեկոյացեալքս եմք ժամու, եւ ակն ունիմք իւրաքանչիւրումն առ իւրն հասանել դատաւոր» (Տե՛ս «Թուղթ Ներսիսի Շնորհալւոյ...», Էջմիածին, 1865, էջ 432):

Գ. Սակայն Սամվել վարդապետի անունով մեզ հասել է ևս մի դավանաբանական գործ, որը հայտնի է հետևյալ ընդարձակ խորագրով՝ «Պատասխանի մեծի եւ փառաւոր իշխանին, որոյ մականուն Ոսկիձեռն կոչի՝ յաղագս հարցման ընդ Սամուէլի վարդապետին, եթէ որպէ՞ս կարասցուք պատասխանի առնել անաւրէն հերձուածողաց երկաբնակացն, որք Բ (2) բնութիւնս եւ Բ (2) կիրս եւ Բ (2) ներգործութիւնս ասեն ի վերայ Տեառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի, եւ որք երբէք թոյլ տան մեզ, այլ հանապազ խնցոտեն զմեզ նետիւք ստահաւդ պարզաբանութեամբն իւրեանց՝ հարցանելով, թէ ընդէ՞ր ոչ ընդունիք զդաւանութիւնն խոստովանութեան մեծ ժողովոյն Քաղկեդոնի, որ քարոզի յեկեղեցիս ամենայն ուղղափառաց» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, «Գանձասար», 2010, Ը, էջ 309-321): Խորագրում առկայող տեղեկություններից ելնելով՝ կարելի է ենթադրել, որ Սամվել Կամրջաձորեցին հեղինակություն է վայելել ոչ միայն եկեղեցական, այլև աշխարհական շրջանակներում: Նրա այս երկի հասցեատերը Ոսկիձեռն անունով «մեծ եւ փառաւոր» մի իշխան է: Նրան ուղղված հարգալից արտահայտությունները (որոնց մեջ բնորոշ են «պատուական իշխան», «մեծայարգ եւ հզաւր իշխան», «գլուխ եւ փառք ամենայն իշխանաց Հայաստանեացս» որակումները) անուղղակիորեն ակնարկում են իշխանի զբաղեցրած բարձր դիրքը, իսկ դիմումի մտերմական ձեւերը («զեղբաւր մերոյ սիրելոյ», «եղբայր իմ պատուական»)՝ այն մոտիկ հարաբերությունները, որ եղել են նրանց միջև: Ինչպես երևում է, Ոսկիձեռն իշխանը պատկանել է մտավորական աշխարհականների այն շրջանակին, որ Անձևացյաց իշխան Գուրգեն Արծրունու, նրա որդի Ատոմ Արծրունու (Թ-Ժ դդ.) և այլոց օրինակով[9] իր գործուն մասնակցությունն է բերել երկրի գիտական, հոգևոր-մշակութային, եկեղեցաքաղաքական կյանքին: Ատոմ Արծրունի իշխանի նման Ոսկիձեռն իշխանը նմանապես հետաքրքրվում է դավանաբանական, մասնավորապես քրիստոսաբանական խնդիրներով: Ներկայացվող բնագիրը այդ իշխանի հարցման՝ Սամվել վարդապետի տված պատասխանն է: Արդեն խորագրում արտահայտված է Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշմանը հավատարիմ, երկրի եկեղեցաքաղաքական անկախությամբ մտահոգ իշխանի նախանձախնդրությունը: Խորագրում իսկ ուրվագծված է Ոսկիձեռն իշխանին հետաքրքրող ու մտահոգող քրիստոսաբանական հարցերի շրջանակը, որի մեջ մտնում է երկու բնության, երկու կամքի և երկու ներգործության վերաբերյալ քաղկեդոնական տեսակետն ու դրա մերժումը: Հավատարիմ մնալով Հայ եկեղեցու ավանդական դիրքորոշմանը՝ Սամվել Կամրջաձորեցին դավանական ապացուցման և հաստատման մեջ կիրակում է

---

[9] Տե՛ս **Ս. Քոլանջյան**, Նորահայտ պատառիկներ Կյուրեղ Երուսաղեմացու Թ դարի մի գրչագրից, ԲՄ, 5, 1960, էջ 207-212, Ընտրանի էջ 309-321:

տակավին հին հունական ժողովրդական իմաստասիրության մեջ լայնորեն օգտագործվող (սոկրատյան) եղանակը, երբ երկակի հարցադրումների միջոցով բացահայտվում է գաղափարական հակառակորդի համոզումների հակասական ու սխալական լինելը: Այդ հարցումները հեղինակը հանձնարարում է Ոսկիձեռնն իշխանին, որպեսզի վերջինս դրանք հասցեագրի հակառակորդին: Ահավասիկ առավել ներկայանալի հարցադրումներից մեկը, որը վերաբերում է Քրիստոսի բնության կամ բնություններին տրվելիք երկրպագությանը. «Դարձեալ հարցից զքեզ, որ Բ (2) բնութիւն սահմանես ի Քրիստոս. երկու բնութիւնքն երկրպագելի՞ք են, թէ՞ ոչ. զի եթէ երկուցն երկրպագես, հանդիպի քեզ յատուկ, ապա հանդիպի մինն արհամարհելի լինել ի քէն: Դարձեալ հարցանեմ. զԲ (2) բնութիւնդ ասելով Քրիստոսի, ասայ ինձ՝ ո՞ր բնութեամբ մեռաւ վասն փրկութեան աշխարհի. մարդո՞յն, եթէ՞ Աստուծոյն: Եթէ զԱստուծոյն ասես՝ ընդ աստուածասպանսն դաւանիս[10], իսկ եթէ զմարդոյն՝ զիա՞րդ մարդովն փրկեցան արարածք՝ յասել մարգարէին, թէ՝ «Սուտ է փրկութիւն մարդոյ»: Դավանաբանական այս աշխատության մեջ դրսևորվում է Սամվել Կամրջաձորեցու աստվածաբանական հմտությունն ու Անտիկ փիլիսոփայության իմացությունը, ինչը օգնում է նրան թափանցել երևույթի խորքը, դավանական ճշմարտությունները հաստատել իմաստասիրական փաստարկներով: Այդ է ցույց տալիս հետևյալ վերլուծությունը: Մատնանշելու համար երկաբնակության դավանական անկատարությունն ու սխալականությունը՝ հեղինակը արձանագրում է իր հիմքի մեջ արատավոր այն սկզբունքը, որով նրանք բաժանում են բնությունները: Վկայակոչելով Արիստոտելի այն միտքը, թե գոյությունը նախորդում և պայմանավորում է բնությունը՝ Սամվել վարդապետն իր մեջ պատասխան ենթադրող տրամաբանական հարցումով դիմում է երկաբնակ հակառակորդին. եթե դու բաժանում ես «բնութիւնները», ապա ինչո՞ւ չես բաժանում նաև նրանց համապատասխանող «գոյութիւնները»: Այս հարաբերության մեջ «գոյութիւնը» ներկայացնում է կերպ ու տեսակ ունեցող իրողությունները, իսկ բնությունը՝ պարզը, անկերպը և անտեսանելին: Այս հիմամբ «գոյութիւնը» դրսևորումն է «բնութեան»: Եթե նրանց մեջ բացակայի համապատասխանություն և ներդաշնակություն, ապա կբացառվի և որևէ հարաբերակցություն, ինչպիսին, ասենք, արալեզների և եղջերուաքաղների պարագան է, որոնք թեպետ անվանվում են, սակայն անգոյ են: Ճիշտ այդպես էլ Քրիստոսի բնություններից յուրաքանչյուրն ունի իրեն համապատասխանող գոյություն: Մինչդեռ երկաբնակները բնությունները բաժանելու նպա-

---

[10] Սամվել Կամրջաձորեցու քրիստոսաբանական այս ըմբռնումը, որն աչքի է ընկնում վերլուծման էաբանական ուղղվածությամբ, զգալիորեն տարբերվում է Արևելյան վարդապետների քրիստոսաբանական անվերապահ դիրքորոշումից: Այս տեսակետից առավել բնութագրական են թվում Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատ» աշխատության հետևյալ պարբերությունները. «Եւ արդ, եթէ Քրիստոս վասն մեղաց մեռաւ, եւ եթէ յայսր վերայ ճշմարտութեամբ հասանիցիմք, **ճշմարտիւ հաւատամք, թէ Աստուծոյ մահ միայն էր հնար զայն կատարել եւ ոչ մարդոյ** (ընդգծումը՝ Յ.Ք.), զի մի՜ ունայնասցի մեր հաւատն՝ մարդոյ տալով զմահն, եւ եթէ մարդ է կախեալն ի Խաչին ըստ ձեզ, զիա՞րդ է նա կեանք, եւ եթէ կեանք Աստուած միայն է: Եւ նա եթէ մարմին ոչ լինի, եւ ոչ կախիլ կարէ եւ ոչ երեւիլ, զի անտեսանելի է, ապա ոչ տեսաք մեք զկեանս կախեալ, այլ՝ մարդ մահկանացու, ուրեմն եւ ոչ կեցաք. զի եթէ ի Խաչին, **որք զնա մարդ իմացան, կորեան, եւ որք Աստուած խոստովանեցան, կեցին**, մեք զիա՞րդ կեցցուք՝ մարդ դաւանելով զնա ի Խաչին». տե՛ս «Գանձասար», Ա, 1992, էջ 181, նաև՝ Հակոբ Քյոսեյան, 2000, էջ 226, 243:

տակով Տիրոջ չարչարանքները վերապահում են բացառապես նրա մարմնին: Այստեղից կարող է օրինական հարց առաջանալ. «Արդ, Աստուծոյ բնութիւն առանց գոյութեան, ըստ քեզ, յորո՞ւմ տեղւոջ պարածածկեալ է, որ ոչ երեւի, եւ եթէ մտաւք ասես իմանալ ի ներքս ի մարդկային անձինն, որ պրկեալ կայր ի վերայ Խաչին, ապա առանց գոյութեան զիա՞րդ իցէ էական գոյականութիւն եւ Բանն Հաւր, որ կատարեալ էր անձամբ եւ դիմաւք հաւասար եւ համագոյ Սուրբ Հոգւոյն: Զի եթէ առանց գոյութեան ասես զԱստուածութեան բնութիւն, Պաւղոսի Սամուստացւոյ հայհոյութեան լինիս կցորդակից, քանզի նա առանց անձին դանդաչեալ ասէր զԱստուած Բանն նախ քան զմարմնանալն, զոր եւ ի Մարիամայ ասէր լինել սկիզբն աստուածային անձնաւորութեան»: Այսպիսով, բացահայտվում է երկաբնակների դավանած սկզբունքների խոցելիությունը և անուղղակիորեն հաստատվում բնությունների առանձնավորական ինքնությունը (գոյությունը) Քրիստոսի աստվածմարդկային միավորյալ բնության անձի և դեմքի մեջ:

Հիմնվելով մի վկայության վրա՝ կարելի է հաստատել, որ Սամվել Կամրջաձորեցին հեղինակել է նաև եպիսկոպոսական մի գահնամակ: Մխիթար Այրիվանեցին իր պատմագրական աշխատությունը շարադրելիս ի թիվս այլ աղբյուրների հիշատակում է նաև տվյալ երկը. «Եւ եթէ կամիցիս գիտել զգահնամակի եպիսկոպոսացն, ասում է նա, ցուցանէ քեզ մեծն Սամուէլ հայրն Կամրջաձորոյ»[11]: Ցավոք, այս երկը մեզ չի հասել: Սամվել վարդապետի տվյալ երկի հիման վրա Մխիթար Այրիվանեցին ներկայացրել է 38 եպիսկոպոսական աթոռների դասավորությունը:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 145-146: Զարբհանալյան, 1897, էջ 789-790: Պողարեան, 1971, էջ 162-164: Քիպարեան, 1994, էջ 369-375:

[11] Տե՛ս Գարեգին եպս. Հովսեփյան, Մխիթար Այրիվանեցի. Նորագյուտ արձանագրություն և երկեր, Երուսաղեմ, 1931, էջ 20, նաև՝ Էլեա Հարությունյան, Մխիթար Այրիվանեցի (կյանքն ու ստեղծագործությունը), Եր., 1985, էջ 67:

ՎԱՐԴԱՆ ԱՆԵՑԻ

Անիական մթնոլորտի և մշակույթի հարազատ զավակն է Ժ կամ ԺԱ դարի մատենագիր Վարդան Վարդապետը: Նրա «Վարդանեց» կամ «Վարդանաց» տոհմանունը ենթադրել է տալիս, որ Վարդանն ամենայն հավանականությամբ շառավիղն է եղել Մամիկոնյանների, «որոնք հիշատակվում էին նույնիսկ հետագայ ԺԴ-ԺԵ դարերում» (Տե՛ս Ա. Մնացականյան, 1971, էջ 263): Քաղաքամայր Անիի մշակույթի կենսահաստատ ոգին իր բնականոն հայելացումը պետք է գտներ նաև մատենագրության, մասնավորաբար Վարդանի անունով մեզ հասած միակ՝ «Անեցի Վարդանայ վարդապետի երգել ի կառս» ծայրակապային կամ «Վասն կառաց Աստուածութեանն ներբող» լրացուցիչ խորագրով երկում (տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 774-792): Այն բաղկացած է երկու մասերից՝ բուն ներբողից և Լուծմունքից: Բուն ներբողը բաղկացած է 28 տներից, որոնց սկզբնատառերը հոդում են «Անեցի Վարդանայ վարդապետի երգել ի կ», որ ամբողջանում է «Լուծմունքի» «առս» ծայրակապով: Սրանով փաստվում է, որ Լուծմունքը ևս պատկանում է Վարդան վարդապետի գրչին: Ցավոք Լուծմունքը թերի է: Այս են ցույց տալիս նրա «Զոր եւ արդ նախ ճառեսցուք զվեց անունսդ զԱ, որ ասէ «Հողմ վերացեալ գայր ի հիւսուսոյ» բառերը: Մեկնաբանելի վեց տեղիներից պահպանված է միայն «հողմի» բացատրության սկզբնամասը: Մնացյալը մեզ չի հասել: Այս հիման կարելի է ենթադրել, որ մեզ հասել է Լուծմունքի լոկ 1/7 մասը:

Ըստ ժամանակի սուրբգրային աստվածաբանության՝ «վասն երից խորհրդոյ է (Եզեկիէլի) մարգարէութիւնս. առաջին՝ զաննիւթիցն տիպ եւ զձեռակերպութիւն ի կառս եւ յանիւս տեսանելով յամպ եւ ի հուր ի խրատ եւ ի զգուշութիւն տանն Իսրայէլի: Երկրորդն՝ առ շուրջակա ազգն խաւսի սպառնալեաւք՝ գուշակելով զկործանումն նոցա, եւ երրորդ՝ վասն շինութեան տաճարին, զոր անմարմնաբար տեսանէր ի բազում խորհուրդ եւ տեսութիւն աւրինակեալ. վասն զի ունէր յինքն զբոլոր աշխարհիս նմանութեան խորհուրդ եւ եկեղեցւոյ հաստատութեան, այլ եւ զտնաւրէնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ գուշակելով յայտնագոյն բանիւք եւ առակաւոր տեսութեամբ յոլովագոյն բանիւք եւ բազմաւրինակ շարագրութեամբ, յորոց մի ի բանից տեսանողիս է, եւ այս բան, որով եւ մեք խրատեալք յիմաստնոց առցուք զայս ի տեսութիւն խորհրդականաւ...» (Տե՛ս «Տեառն Յովհաննիսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի ի մարգարէն Եզեկիէլ, որ ասէ. «Եւ ասէ ցիս Տէր. Այդ դուռն փակեալ կացցէ...». տպ. ՄՀ, Ժ, էջ 1001-1013): Ներբողս ներկայացնում է բացառապես առաջին խորհրդի մեկնաբանությունը: Այստեղ տրված է Եզեկիելի տեսիլքում (Ա 1-28) երևացող կառքի գովաբանությունը: Իր խորհրդաբանական ենթիմաստով այն աղերսված է եզեկիելյան կառքի քերթողաշունչ մեկնաբանությանը, որ առկա է Ս. Գրիգոր Նարեկացու նշանավոր տաղում: Աստվածաբանական նրբին տեսություններով արժեվորված են այդ տեսիլքում երևացող Մարդու, Առյուծի, Եզան և Արծվի կերպարանքները: Նրանք լծված են երկնային կառքին: Ըստ այսմ՝ քերթողական հինգ պատկերների մեջ տրվում է դրանց

խորհրդաբանությունը. կառքի գովաբանությանը նվիրված է չորս տուն՝ համաձայն իր քառակերպության: Չորս կենդանիներից յուրաքանչյուրին հատկացված է վեցական տուն՝ համաձայն Տեսիլքի այն վեց տարրերի («հողմ», «ամպ», «լոյս», «հուր», «տեսիլ բազմագունի ականց», «ճառագայթ»), որ հիշվում են Եզեկիելի մարգարեության մեջ, տարրեր, որոնք մի առ մի պետք է մեկնաբանվեն Վարդան Անեցու Լուծմունքում (սակայն, ինչպես նկատվեց, պահպանվել է միայն «հողմի» բացատրության սկզբնամասը): Ներբողում մեկնաբանությունը կատարվում է համաձայն կենդանիներից յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունների: Հավատարիմ մնալով վաղհայրախոսական աստվածաբանության ավանդներին (Ս. Իրինեոս)՝ Վարդանը քերթողական մեծակերտ վրձնահարվածներով, բազմաշերտ խորհրդաբանությամբ, ըստ կառքին լծված չորս կենդանիների «բնաւորութեան», ակնարկում է չորս Ավետարանների և Ավետարանիչների համաբնույթ առանձնահատկությունները, այն կարևորը, որը գերակշռում է նրանց բնավորության մեջ: Ինչպես երևում է, ի մտի ունենալով Թեոդորետոս Կյուրացու Եզեկիելի մեկնության համապատասխան բացատրությունը («Այլ մի՛ ոք կարծեսցէ գազանաց եւ կենդանեաց անբանից կերպարանս ունել աներեւոյթ զաւրութեանց, քանզի այլ ինչ ի ձեռն այսոցիկ ակնարկէ. վասն առիւծուն՝ զթագաւորութիւն, զի թագաւորական է կենդանին. վասն եզինն՝ զքահանայութիւն, քանզի վասն քահանայի մատուցանի զուարակ, վասն արծուոյն՝ զմարգարէութիւն, քանզի բարձրաթռիչ է կենդանին եւ յոյժ սրատէս» (Տե՛ս Թեոդորետոս Կյուրացի, 2000, էջ 19))՝ Մարդու տարփողումով Վարդան վարդապետը մատնացույց է անում Մատթեոսի Ավետարանը, որտեղ գերակշռում է մարդեղության խորհուրդը, Առյուծի (Մարկոս) տարփողումով՝ Քրիստոսի թագավորական պաշտոնը («Ի կերպ առիւծոյն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս...»), Եզան (Ղուկաս) տարփողումով՝ Քրիստոսի քահանայական պաշտոնը («Առ եզն սուրբ եւ ի կնիք նմին ի Յիսուս Քրիստոս Տէրն ... զոր եւ պաշտելիդ աղաչեմ զճարպդ անտոչորելի յաւճման քո, պահեա զիս միշտ եւ յարաժամ»), Արծվի (Յովհաննէս) տարփողումով՝ Սուրբ Հոգու գործը, որ իրականանում է Քրիստոսի մարգարեական պաշտոնով. այն հատկորոշվում է իբրև «եսայեատես եւ մարգարէադէտ հրաշիցն վերացեալ հողմ»:

Վարդապետական բարձր գաղափարներն իրենց պատշաճ արտահայտությունը գտնում են ինքնօրինակ դարձվածքներում և բառամիավորումներում, որոնցից շատերը բացակայում են Նոր Հայկազյան բառարանում:

Գրականություն

Մնացականյան, 1971, էջ 261-292: Քէօսէեան, ՄՀ, ժ, էջ 771-773:

ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ

Ծնվել է Ժ դարավերջին, որդին է Վասակ Պահլավունի իշխանի: Խոր, համակողմանի գիտելիքներ է ստացել Անիի դպրոցում, հմտացել հունարենի արաբերենի, Աստվածաշնչի, անտիկ մշակույթի, փիլիսոփայության, ինչպես նաև՝ զինվորական արվեստի մեջ: Աչքի է ընկել բացառիկ գրասիրությամբ: Բացի ռազմաքաղաքականից ծավալել է նաև ուսումնամանկավարժական գործունեություն: Նա դասախոսել է Անիի, Սանահինի, Տարոնի Ս. Կարապետ վանքի բարձրագույն դպրոցներում, ուսումնական ծրագիր մշակել ժամանակի կրթական համակարգի համար: Հոր մահից հետո (1021թ.) նրա վարչա-քաղաքական, մշակութային գործունեությունն անհամեմատ ընդարձակվում է. նա հիմնում է բազմաթիվ վանքեր, եկեղեցիներ: Անիի անկումից (1045) և Գագիկ Բ արքայի գահազուրկ դառնալուց հետո Բջնին և իր իշխանության ենթակա տարածքները հանձնում է Բյուզանդիայի Կոստանդին Մոնոմախ կայսրին, փոխարենը նրանից տարածքներ ստանում Միջագետքում և Հարավային Հայաստանում՝ մագիստրոս տիտղոսով (1048), որով շարունակում է Ասորիքի, Վասպուրականի, Բերկրիի, Արճեշի, Մանազկերտի և Տարոնի կառավարիչ և բդեշխ: Իր մահկանացուն կնքել է 1058-59թթ.:

Թողել է թղթեր և մի քանի չափաբերական երկեր:

Ա. Մագիստրոսի ժառանգության մի զգալի մասը թղթեր են՝ թվով 88 (տպ. աշխ. Կ. Կոստանյանի, Ալեքսանդրապոլ 1910) որոնք հասցեագրված են հոգևորականների և աշխարհականների (1038-1058): Թղթերում դրսևորում է բազմիմաց, հանրագիտարանային, ծովածավալ իմացականությամբ, ժամանակի գիտության ամենատարբեր բնագավառների վերաբերյալ լայն իրազեկությամբ, փիլիսոփայելու և աստվածաբանելու կարողությամբ հեղինակը. «հանձին նրա տեսնում ենք կատարեալ աստուածաբան մը և կրոնի նախանձախնդիր պաշտպան մը, ինչպես իրմէ մնացած գրութեանց ամեն մի տողը կհաստատէ» (Մ. արք. Օրմանյան): Թղթերում շոշափվում են տարաբնույթ խնդիրներ: Այսպես, դրանցից երկուսը՝ Հ, ՀԱ հասցեագրված են Իբրահիմ անունով մի արաբի: Ջատագովական ուղղվածություն ունեցող այդ թղթերում բացատրված է քրիստոնեությունն իր ընդհանուր շրջագծի մեջ: Քերականագիտական, բնափիլիսոփայական բնույթի են ԺԹ, ԽԸ թղթերը: Ժանրային նկարագրով փաստորեն իրենից մի ողբ է ներկայացնում ԺԹ թուղթը, ուր պատմական դեպքերի և դեմքերի հիշատակումով հեղինակը ողբում է Արամյան ազգը: Նամակներից մի քանիսը պարունակում են կենսագրական ինչ-ինչ տեղեկություններ, որոնք օգնում են վերհանել այն հարաբերությունները, որ Մագիստրոսն ունեցել է ժամանակի հոգևոր և աշխարհական գործիչների հետ: Այդպիսին են Ա-Թ թղթերը, որոնք հասցեագրված են Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին, ԺԳ-ԺԷ թղթերը՝ Հովհաննես արք. Սյունեցուն, Լ-ԼԷ թղթերը՝ Գրիգոր եպս. Մոկացուն: Բացի գիտական, քաղաքական ու կենցաղային խնդիրներից թղթերում արծարծվում են նաև դավանաբանական հարցեր: Այս տեսակետից ուշագրավ են թիվ ԿԷ և ԿԸ թղթերը, որոնք գրված են եկեղեցու համար լուրջ սպառնալիք դարձած թոնդրակյան շարժման դեմ: Այդ թղթերը Ասորվոց կաթողիկոսին զգուշացնում են չխաբվել թոնդրակեցիներից, ովքեր հալածվելով Գրիգոր Մագիստրոսի

կողմից փորձում էին հովանավորություն գտնել Ասորի եկեղեցու կամարների տակ: Ցույց տալու համար նախ թոնդրակյան աղանդի` քրիստոնեական եկեղեցու վարդապետական, վարչանվիրապետական համակարգերի համար ունեցած վտանգավորությունը` Մագիստրոսը նախ մասնավոր ակնարկով հորդորում է կարդալ Անանիա Նարեկացու «Ընդդեմ թոնդրակեցւոց» աշխատությունը, որը գրված էր Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի հանձնարարությամբ (որի պահպանված հատվածը տե՛ս «Արարատ» 1914թ. էջ 921-24): Այնուհետև Մագիստրոսը ներկայանում է աղանդի պարագլուխ Սմբատ Զարհեվանցու դավանած գաղափարների եկեղեցամերժ բովանդակությունը: Նա` Սմբատը «քարոզեր զբոլոր քահանայական ներգործութիւնս ոչնչացնել մանավանդ եթե սնոտի վարկանել, և նստեր բաղաբաղանաւք իբրև զքահանայապետ, և ոչ իշխէր յայտնի եպիսկոպոս իւր ձեռնադրել կամ քահանայս կամ սարկաւագունս կամ աւրհնութիւնս յուղոց, այլ ասէր` ոչ այլ ինչ է այդ, բայց վասն Իսրայելոյ ժողովրդեան…»: Նրանք ոչ միայն ծաղրում են «զհին եւ զնոր աւրէնս» այլեւ անտեսում, արհամարհում, ու մարդկանց սեռային տարբերությունը, ընտանեկան դրության դարավոր ավանդները: Մագիստրոսը նրանց գաղափարական ակունքը գտնում է պավլիկյանների մեջ, «որք ի Պողոսէ Սամոսատացւոյ դեղեալ»: Գաղափարական ազգակցության մասին այսօրինակ նկատումը անշուշտ պատահական չէ: Ինչպես հայտնի է քրիստոսաբանական մտքի պատմության մեջ մարդաբանական բացարձակության (մաքսիմալիզմի) վաղագույն ներկայացուցիչներից մեկը հենց Պողոս Սամոսատցին էր, որի գաղափարները քննադատվել են տակավին ս. Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու (+265) կողմից: Թոնդրակյան գաղափարախոսությունը ոչ այլ բան է, քան խտացումը տարբեր հերձվածների և աղանդների պարունակած մահացու թույնի. այն գոյության է կոչվել «ի դիւթութենէ ի հմայից, ի կախարդութեանց, յանհաստատութեանց, յամենեցունց զթոյնս չարութեան ի մի վայր ժողովեալ հերձվածս…»: Նրանք չեն ընդունում քրիստոնեական ընտանիքի անդամակցությունը վավերացնող ս. Մկրտության և ս. Պատարագի խորհուրդները: Այն հարցին, թե «ընդէ՞ր ոչ մկրտիք, զոր հրամայեաց Քրիստոս եւ առաքեալքն, ասեն. Ոչ գիտեք դուք զխորհուրդ մկրտութեան. մեզ ոչ է փոյթ մկրտել քանզի մկրտելն մահ է, եւ Յիսուս ոչ ասաց յընթրիսն վասն պատարագիս, այլ վասն ամենայն սեղանոյ»: Սրանով Մագիստրոսը շեշտում է թոնդրակյան աղանդի մի կողմից աստվածաշնչական պատգամի, նրա խորհրդական բովանդակության լիակատար մերժումը և մյուս կողմից իրենց կանխակալ գաղափարներին ծառայող մերկապարանոց տառապաշտությունը, որով նրանք փորձում են կենցաղայնացնել Ս. Գրոց վերին խորհուրդը:

Մագիստրոսի թղթում ակնարկվում է թոնդրակյան վարդապետության երկարամատյա (դուալիստական) բովանդակությունը, որը սերում է գնոստիկյան և զրադաշտական գաղափարներից: Ըստ նրանց «Մովսես զԱստված ոչ ետես, այլ` զսատանայ եւ ասեն արարիչ երկնի եւ երկրի զսատանայ եւ ամենայն մարդկային սեռի եւ ամենայն ստեղծուածոց… »:

Թոնդրակյան աղանդի մերժման համար հեղինակը կիրառում է նաև սրամիտ ստուգաբանություն: Այսպես նրանց բնակավայրերի «Թոնդրակ», «Թուշայ», «Խնու» անվանումներին նա տալիս է հետևյալ բացատրությունը «Ուրեմն զանուն տեղւոյն Թոնդրակս անուանեն, զի անունդ այրեցման նշանակէ պատշաճ գոլ և իիրավի զփտեալ փայտից եւ

արտակացեալ որթոց պատշաճագույն են այրեցմունք…»: Բայց դուք, յոր այժմ բնակէքդ, եթէ ստուգաբանեսցէ ոք ուղղակի թուլայդ թուլացուցեալ անուանի կամ թուլացեալ յանդամոց դարձեալ իբրև զինուն խցկեալ և խուսափեալ եւ ի խորամթին բնակեալ»:

Ինչպես մյուս թղթերում, սրանց մեջ նմանապես երևում է Մագիստրոսի քաջատեղյակությունը աստվածաշնչային, հայրախոսական մատենագրությանը, անտիկ իմաստասիրությանը: Աստվածաշնչին քաջատեղյակ լինելը արտահայտվում է նաև բառացի քաղվածքների և զուգորդական ակնարկների ձևով, իսկ հայրախոսական ժառանգությանն իրազեկ լինելը՝ ս. Եպիփան Կիպրացու և ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անունների հիշատակման փաստով: Ցույց տալու համար թոնդրակյան աղանդի հետևորդների ծայրահեղ գաղտնապահությունը Մագիստրոսը նրանց նմանեցնում է Պյութագորասի և նրա հտևորդների ոլոռ չուտելու և դրա վերաբերյալ հարցնողներին չպատասխանելու նպատակով իրենց իսկ լեզուն կծել կտրելու սովորությունը: Պյութագորականների այս սովորության վերաբերյալ տեղեկությունները, ինչպես երևում է Մագիստրոսը քաղել է Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք Իմաստասիրութեան» երկից (պր. Թ. տե՛ս ՄՀ, Գ, էջ 170): Ի դեպ պյութագորականների ոլոռ չուտելու վերաբերյալ ավանդությունը հետևյալ կերպ է բացատրված ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերում հանդիպող հեթանոսական պատումների՝ Նոննոսի մեկնություններում «Պյութագորականքն իմաստասերք դիմեալ ի Պիւթագոր Սամեացւոյ: Սոքա ի ձեռն նշանաց զիմաստասիրութեանն զավանդութիւնս ուսանին: Արդ, աւանդեալ լիներ նոցա ընդ այլսն և այս նշան, այսինքն՝ ոլոռունս ոչ ուտել, որ է՝ ոչ մատնել զիրաւունս կաշառաւք ընչից, քանզի աթենացի դատավորքն կանխաւ փոխանակ դատակնիք տալոյ ոլոռամբք վարժին առ ի դատապարտութիւն այնոցիկ, որ ի դատաստանին հանդիպէին: Արդ, աւէին եթէ ոլոռանց դատարանին ոչ է պարտ ուտել» (ՄՄ ձեռ. 1672, թ 39աբ):

Բ. «Հազարտողեան» (տպ. Վենետիկ 1868) սա հազար ոտանավոր տողերի մեջ պարունակում է Աստվածաշնչի պատմությունը՝ հասցեագրված արաբ Մանուչե իմաստասերին (որին Մագիստրոսը հանդիպել էր Կ. Պոլսում 1045թ. երբ նա այնտեղ էր գտնվում Անիի խնդրով) որ, հիանալով քրիստոնեական վարդապետության ակներև արժանիքների վրա, Աստվածաշունչը գեղեցիկ չէր համարում Ղուրանի նման տաղաչափված չլինելու պատճառով: Ի պատասխան սրա Մագիստրոսը 3 օրում գրում է Աստվածաշնչի տաղաչափված պատմությունը պարզ, մատչելի գրաբարով: Սա հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ տաղաչափված առաջին հանգավոր ընդարձակ գրվածքն է, որի ազդեցությամբ են շարադրված Ներսես Շնորհալու և Հովհաննես Թլկուրանցու համաբնույթ երկերը:

Գ. Թվով 6 փոքրածավալ ոտանավորներ, որոնք հրատարակված են մասամբ իր թղթերի և մասամբ Հազարտողյանի հետ:

Դ. Շարական «Զորս ըստ պատկերի քում ստեղծեր…»

Ե. «Մեկնութիւն Քերականի» (հրատ Ն. Ադոնց, Արուեստ Քերականի Դիոնիսեայ Թրակացւոյ, Պետրոգրադ 1919, էջ 221-249) շարադրված Դիոնիսիոս Թրակացու Քերականության հայ հնագույն մեկնիչների՝ Մովսես Քերթողի, Դավիթ Փիլիսոփայի, «Անանունի» և

Ստեփանոս Սյունեցու համաբնույթ աշխատությունների հիման վրա: Այն ինչպես երևում է, օգտագործվել է իբրև դասագիրք ժամանակի ուսումնագիտական կենտրոններում: Մագիստրոսի այս երկը լայնորեն օգտագործել է Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզը իր համանուն աշխատության մեջ:

Զ. Հակառակ իր՝ պետական գործերով ծանրաբեռնված լինելուն Գրիգոր Մագիստրոսը ժամանակ է գտել զբաղվելու թարգմանություններով: Սարգիս վարդապետին հղած իր թղթում նա նկատում է, թե «ոչ եմք երբեք դադարեալ ի թարգմանութէնէ եւս. բազում մատեանք Պղատոնի «Տիմեոսի» տրամաբանութեանն և «զՓեդովնի», յորս բոլոր ճառսն նախագիտականին այն պարփակեալ կայ, եւ զայլ բազումս յիմաստասիրացն: …Բայց եւ զԵրկրաչափականն զԵւկլիդեսին սկսայ թարգմանել…» (էջ66): Ըստ այսմ բանասիրության մեջ գերակշռել է այն կարծիքը, որ Պլատոնի հիշյալ երկերի թարգմանությունը պատկանել է Գրիգոր Մագիստրոսի գրչին: Սակայն մեզ հասած թարգմանությունների(որոնց մեջ ի դեպ այսօր անհայտ են «Փեդոնը» և Եվկլիդեսի Երկրաչափությունը) մեջ ակներև հունաբանությունները մղում են ենթադրել, որ դրանք հայերեն են թարգմանվել հունաբան թարգմանությունների Գ շրջափուլում, այն է՝մինչև Զ դարի կեսեր (Ս. Արևշատյան, ԲՄ, թիվ 10 էջ 7-18):

Է. «Յովհաննու քահանայի Յաղագս խրատու մանկանց սուղ ինչ բնախոսութեամբ» (տպ. Ա Աբրահամյանի, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Եր, 1956. էջ 306-315): Հովհաննես Սարկավագի ժառանգության մեջ զետեղված այս աշխատությունը ինչպես ցույց է տալիս Ս. Արևշատյանը, վերագրելի է Գրիգոր Մագիստրոսի գրչին: Ըստ այսմ Հովհաննեսը՝ Մագիստրոսի ԺԳ-ԺԷ թղթերի հասցեատեր Սյունիքի Հովհաննես արքեպիսկոպոսն է(1006-1056), որի թղթին ի պատասխան Մագիստրոսը նրան է ուղղում ներկա՝ «Յաղագս խրատու մանկանց» թուղթը, որի գրության շարժառիթը Սյունիքում ծայր առած աղանդավորական խլրտումներն էին: Շոշափված են դավանաբանության հետ խստորեն աղերսվող փիլիսոփայական խնդիրներ: Այստեղ տրված է գաղափարական հերքում թոնդրակյան աղանդի այն թևի, որ Մագիստրոսը նմանեցնում է մանիքեականներին: Ինչպես հայտնի է, այդ աղանդի հետևորդները ընդունում էին նյութի հավերժակից լինելը Աստծուն և երկարմատյա (դուալիստական) այդ տեսության վրա էին հիմնում իրենց դավանաբանությունը: Մագիստրոսը պայքարի սլաքը ուղղում է հենց երկարմատյա այդ տեսության դեմ. տեսություն, որ նորօրյա աղանդները որդեգրել էին անտիկ բնափիլիսոփաներից: «Եւ զի՞նչ հաւասարութիւն է Արարչի և արարածոյ» բնականաբար ոչ մի հավասարություն չի կարող լինել, քանզի աշխարհը արարված է Աստծոյ բարի կամքով: «Զի թեպետ եւ ասեմք ի նիւթոյ զամենայն տեսակագործիլ առ Աստուծոյ (բայց) ոչ ի յարակայէ եւ յանեղէ, ըստ փիլիսոփայիցն, որպես զի գոլ յաւիտենից զնիւթն Աստուծոյ, այլ առ ի նմանէ նախազոյանալ զնիւթն ի ճահաւորութիւն ընդունել տեսակ խոստովանիմք, որ եւ տեսակսն շնորհեաց» (էջ 306):

Մարդկային հոգու հատկությունների մասին խոսելիս նա հիմնվում է Արիստոտելի, Պլատոնի, Զենոնի, Դավիթ Անհաղթի տեսությունների վրա: Սրանց միջոցով թղթի հեղինակը ցույց է տալիս, թե «յանուսումնութեանն անգիտութէնէ անհունք են մոլորութիւն եւ

անբոյժ հիւանդ դժնդակութիւն, [զոր] բերէք յաշխարի համենայն, քանզի զոր ինչ և արասցէ ոք ի չարեաց կամ անուանագործեսցէ նորոգապես, զնա գտանիցէ արմատ եւ սկիզբն բոլորեցուն» (էջ 315): Սրանով հեղինակը զգուշացնում է, որ ամեն տեսակ աղանդների, այդ թվում և թոնդրակյան աղանդի բուն պատճառը տգիտությունն ու մոլորությունն է:

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 33-51: Դուրյան, 1933, էջ 182-185: Զամինյան, 1914, էջ 159, 160-162: Զարբհանալյան, 1897, էջ 577-586: Թամրազյան, 1986: Պողարեան, 1971, էջ 180-184: Քիպարեան, 1994, էջ 361-364, 370-372:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿՈԶԵՌՆ ՏԱՐՈՆԵՑԻ

Սրբակյաց, գիտնական կրոնավորի համբավ ունեցող այս այրը կարևոր դեր է կատարել Ժ-ԺԱ դդ. հայ-բյուզանդական եկեղեցաքաղաքական հարաբերություններում: Համաձայն Մատթեոս Ուռհայեցու՝ 1007 թ., Ծռազատկի հետ կապված վեճերն ու տարաձայնությունները հարթելու նպատակով, հունաց Վասիլ կայսրը նամակ է հղում հայոց Հովհաննես-Սմբատ արքային (որն իրականում, սակայն, գահակալել է 1020 թվականից) ու Սարգիս Ա. Սևանցի Կաթողիկոսին (992-1019 թթ.) և խնդրում, որպեսզի նրանք, ի շարս այլոց, Կ. Պոլիս ուղարկեն նաև տոմարական փայլուն գիտելիքներով օժտված Հովհաննես Կոզեռն վարդապետին (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 44):

Ա. Ռ. Վարդանյանն իրավացիորեն ենթադրում է, որ Հովհաննես Կոզեռնը Կ. Պոլսում ներկայացրել է Ծռազատկի հանգամանալից բացատրությունը բովանդակող իր «Մեկնութիւն տումարի» երկասիրությունը (ՄՄ, ձեռ. 2292, թ. 273բ-278բ, 1999, թ. 67բ-77ա. սրա մաս կազմող «Վասն հոռոմի» ենթաբաժինը տպ. «Պատճէն տումարի» (է-ԺԵ դդ.)», աշխտ. Ք. էյնաթեանի, Եր., 2002, էջ 169-171), որ հիմնված է եղել Անանիա Շիրակացու՝ Զատկի մասին ճառի վերաբերյալ Իրիոն վարդապետի քննադատության վրա՝ հավանաբար որոշ խմբագրությամբ[1]: Այս երկում պահպանվել են հնագույն «Պատճեն տոմարի» կանոնները, այսինքն՝ «աստղագիտական երևույթների, արևային տարվա եղանակների և տոների հայոց անշարժ տոմարի ամիսները, հաստատունները եւ նահանջի միջոցով դրանց գտնելու եղանակը»[2]: Գիտնական վարդապետի վայելած մեծ վարկը իրավունք էր տալիս Կոզեռնին՝ ուղեկցելու Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին (1019-1058 թթ.) պաշտոնական հանդիսությունների ժամանակ (Տե՛ս Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 50): 1030 և 1037 թթ. տեղի ունեցած Արեգակի խավարման առիթով հայոց իշխանները Հովհաննես թագավորի և Պետրոս կաթողիկոսի կարգադրությամբ հավաքվում են բազմահմուտ մեկնիչ Հովհաննես վարդապետի մոտ՝ իմանալու այդ երևույթի պատճառը: Ըստ Կոզեռնին երևացած տեսիլքի (1037 թ.)՝ 60 տարի անց Արևմուտքից պետք է գան ֆռանկները և ազատագրեն Երուսաղեմը (անդ, էջ 49-50, 52-55)[3]:

Բ. Բացի տոմարական գիտելիքներից, որոնք վերաբերում են գործնական աստվածաբանությանը, Կոզեռնը օժտված էր տեսաբանելու և մեկնելու կարողությամբ: Նրա մասին

---

1 Տե՛ս **Ռ. Հ. Վարդանյան,** «Պատճէն տումարի հայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը, 6-18-րդ դարեր, Եր., 2007, էջ 92:

2 **Ռ. Վարդանյան**, նշ. աշխ., էջ 24:

3 Տե՛ս անդ, էջ 49-50, 52-55: Սակայն հ. Ղ. Ալիշանը (Հայապատում, էջ 89-90), Ն. Մառը (Сказание о католикосе Петре и ученом Иоанне Козерне, "Восточные записки", СПБ, 1905), Աշ. Հովհաննիսյանը (Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք Ա, էջ 55-57) հղումն ըստ Մատթեոս Ուռհայեցի, ժամանակագրութիւն, աշխարհ. թրգմ. ծնթ.՝ Հրաչ Բարթիկյանի, Եր., 1973, էջ 307) գտնում են, որ այս տեսիլքը չի պատկանում Կոզեռնի գրչին, այլ շարադրված է քաղաքական իրավիճակի թելադրանքով, ուր շեշտը դրված է լատիններից ակնկալվող օգնության գաղափարի վրա: Մինչդեռ մեզ չհասած տեսիլքի ենթադրվող նախնական տարբերակը պետք է որ շարադրված լիներ հայ բյուզանդասեր կուսակցության քաղաքական ակնկալությունների հաշվառումով:

ասվում է, թե՝ «էր այր աստուածազգեաց եւ իրեշտակակրաւն եւ լի իսկ առաքելական եւ մարգարէական գրոց գիտութեամբ», «սուրբ եւ սքանչելի ճգնութեամբ զարդարեալ եւ մեկնիչ Հին եւ Նոր Կտակարանացն Աստուծոյ, լցեալ վարդապետական շնորհաւք»: Այս որակումներն իրապես արդարացված են Հովհաննես Կոզեռն Տարոնեցու անունով ձեռագրերում պահպանված տարաբնույթ աշխատություններով: Աստվածաբանական աշխատություններից առաջինը Ծննդոց գրքի մեկնություն է, երկրորդը՝ Պայծառակերպման տոնի խորհրդաբանական բացատրությունը, երրորդը խրատ է՝ համեմված ճգնական կյանքը կազմակերպող օգտաշահ մտածումներով: Ի տարբերություն երկրորդի և երրորդի, առաջին միավորը խմբագիր աշխատություն է, որի մեծ մասը, ինչպես երևում է, Հովհաննես Կոզեռնի այլուստ անհայտ համաբնույթ աշխատությունն է: Իբրև տոնապատճառային միավոր՝ այն զետեղված է ՄՄ թիւ 1007 ձեռագրում (թ. 74ա-95բ): Ինչպես միջնադարի շատ երկերում, այստեղ ևս անտեսված չէ հայրախոսական ժառանգությունը: Երկում օգտագործված են դասականի համարում ունեցող Ս. Բարսեղ Կեսարացու և Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի աշխատությունները (տե՛ս բնագրի տողատակը): Այստեղ մեկնաբանված է Ծննդ. Ա 3 - Բ 3: Մեկնաբանություններն ուղեկցվում են աստվածաբանական ուշագրավ բացատրություններով, որոնց մեջ նշմարելի է հեղինակի խորհրդաբանելու, աստվածային հայտնության խորքը թափանցելու, Հին Կտակարանի մեջ Նորի ակնարկը և Նորի մեջ Հնի լրումը տեսնելու կարողությունը: Զուգորդական, տիպաբանական մեկնաբանության հրաշալի օրինակ է «Եղիցի լոյս» խոսքի բացատրությունը. եթե հինկտակարանային լույսը՝ Աստծո հայտնության լույսը, փարատեց աշխարհարարմանը նախորդող նյութական խավարը, ապա նույն այդ լույսը նորկտակարանյան իրականության մեջ՝ նոր ժամանակներում, ծագում է Հորից կույս Մարիամի մեջ և փարատում կռապաշտության հոգևոր խավարը: Եվ եթե արարչութեան ժամանակ միայն Ս. Հոգին էր շրջում ջրերի վրա, ապա այսօր եռանձնյա Աստվածությունն է հանգչում Հորդանանի ջրերի վրա և վերստին ծննդյան շնորհի պարգևում ադամորդուն՝ նրան խառնելով հրեշտակաց դասերին:

Գ. Մատենագրական մյուս միավորն ունի ճառախոսական-մեկնաբանական բնույթ: Այն Վարդավառի կամ Պայծառակերպման տոնի պատճառ-մեկնաբանությունն է: Այստեղ հեղինակը, հենվելով հին մեկնիչների բացատրությունների վրա, պատճառաբանում է, թե ինչու Հակոբ Տեառնեղբայրը, Կյուրեղ Երուսաղեմացին և նրանցից հետո եկած վարդապետները Պայծառակերպման տոնի համար ընթերցվածներ չեն սահմանել: Կոզեռն վարդապետն աստվածաբանորեն հիմնավորում է այդ հետևյալ մեկնաբանությամբ. մյուս տոների (օր.՝ Աստուածհայտնության և Մկրտության) համար ընթերցվածների առկայությունն արդարացված է նրանով, որ դրանք, մեկ անգամ սկսված և ավարտված լինելով, այժմ ամեն տարի խորհրդաբանորեն կրկնվում են՝ ադամորդուն մասնակից դարձնելով տոնի ակնարկած վերին խորհրդին (օր.՝ Աստուածհայտնության և Մկրտության պարագային «մկրտութեամբ աւազանին միաւորեցաք»): Մինչդեռ պայծառակերպման տոնի համար ընթերցվածների բացակայությունը հետևանք է այն բանի, որ ավետարանական այդ դրվագը, ուր դրսևորվում է Աստվածության փառքը, դեռ իր լրումին չի հասել. այն պետք է ավարտվի ապագայում, երբ այդ հայտնությամբ սկզբնավորված մարդու՝ Աստվածությանը փառակից

լինելը հասնի իր լրումին: Այնժամ իր ավարտին կհասնի և սկսված տոնը, «եւ լինիցի միաւորութիւն մեր եւ հրեշտակաց»:

Կոզեռն վարդապետը պատասխանում է նաև այն հարցին, թե ինչու է այս տոնը կատարվում «յետ երից յիսնակի ոչ գրով ընթերցուածոց, այլ՝ աւանդութեամբ»: Առաջին հիսնյակը մատնացույց է անում հայրերի արդարությունը, որ ընդգրկում է Ադամից մինչև Աբրահամ, Իսահակ և Հակոբ նահապետները, երկրորդը՝ Մովսեսից, մարգարեներից մինչև Հովհաննես Մկրտիչ, իսկ երրորդը՝ Փրկչի ավետարանական քարոզությունը: Խորհրդաբանական մյուս շերտը մարդկային բնության երեք շարժումներն են, որոնք համապատասխանում են նախորդ եռյակին՝ կռապաշտությունից առաջնորդվելով դեպ աստվածճանաչողություն, Հորից դեպ Միածին Որդի և Որդով՝ դեպ Սուրբ Հոգի:

Խոսելով Հին և Նոր Կտակարաններում Աստծու հայտնության կերպերի (թեոֆանիա) մասին՝ Կոզեռնը Մովսեսի՝ Աստվածության հետ հարաբերության լրումն ու պսակն է համարում Պայծառակերպման դրվագը. այն իրականացումն է Մովսեսի՝ Աստծուն տեսնելու «ըղձատենչ» փափագի: Նախամարգարեն Աստծու հետ հարաբերվեց՝ տեսնելով լոկ նրա թիկունքը, ինչը որակվում է իբրև «մարդկային խոնարհութեան կերպ»: Մինչդեռ Տիրոջ «երեսը», որ նույնական է նրա էությանը, սկզբունքորեն անմատչելի մնաց հինկտակարանյան աղամորդուն: Մովսեսին ու Եղիային վիճակվեց Աստծու էությունը տեսնել բացառապես Տիրոջ պայծառակերպման պահին, երբ Աստված դրսևորվեց «երեւեալ փառաւք»: Պայծառակերպման պահին Աստծու էության դրսևորման վերաբերյալ այս գաղափարը համերաշխ է Եղիշեի այն մտածումին, թե՝ «Յայլակերպսն ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ երեւեցաւ առաջի նոցա», որով «կարացին զարժանի էութիւն նորա իմանալ» (ՄՀ, Ա, էջ 973 [116]):

Դ. Աստվածաբանական չորրորդ միավորը՝ «Խրատ յոգէշահ եւ պատասխանի Յովհաննէս Կոզեռն վարդապետին», բովանդակում է ճգնական հորդորներ, բարոյաբանական կոչեր, որոնց ակունքը Աստվածաշունչը, անապատական հայրերի և Արևելաքրիստոնեական Եկեղեցու հարուստ, դարավոր փորձառությունն է (Եվագր Պոնտացի, Նեղոս Սինայեցի): Խոսքերի մի մասն ունի հոգևոր ասույթի նկարագիր (Մի՛ խնդրեր փորձութիւնս, իսկ եթէ եկեսցէ, ցոյց ի նա զաւրութիւնս քո), մյուսը՝ խորհրդածության (Ակն կալ հանապազ մահու, բայց մի՜ երկնչիր, քանզի ճշմարիտ նկարագիր են հանճարս երկոքին սոքա), մեկ այլը՝ սպառնալիքի (Վա՛հ ագահին, զի մեծութիւն նորա թողու զնա, եւ հուրն անշէջ ընդունի զնա

Ե. Հովհաննէս Կոզեռն վարդապետն իր խոսքն ասել է նաև պատմագրության մարզում: Նրա անունով, իբրև ձեռագրական միակ վկայություն (ՄՄ, ձեռ. 1775, թ. 8բ-16ա), մեզ է հասել «Յոհաննու Տարաւնացւոյ ըստ արժանեաց կոչեցեալ վարդապետի…շարադրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց ի վերայ Հայաստանեաց, զոր արարի հրամանաւ տեառն Պետրոսի Հայոց կաթուղիկոսի արժանաւոր աթոռակալի ս.Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի իմաստուն եւ հանճարեղ գիտնաւորի Գրոց սրբոց եւ ուղիղ դիտապետի եկեղեցւոյ Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ ի տանս Թորգոմայ» ընդարձակ խորագրով երկը, որ շարադրվել է Պետրոս Գետադարձի (1019-1058) կարգադրությամբ (Տե՛ս Հ. Աճառյան, հտ. Գ, 1946, էջ 568 (142)) 1051 թ.: Ցավոք ձեռագիրս բովանդակում է Պատմության լոկ սկզբնամասը, որը

ոչ այլ բան է, քան նախադրական մուտք բուն շարադրանքի համար: Ինչպես կարելի է են-թադրել, հեղինակի նպատակն է եղել Խորենացու Պատմության (Գիրք Բ, գլ. Գ) օրինակով ցույց տալ Բագրատունյաց տոհմի իրեական ծագումը: Այս նպատակին հետամուտ Հովհան-նես Կոզեռնը ներկայացնում է Աստուածաշնչից հայտնի իրեական անցյալի, Հին Կտակա-րանի պատմությունը՝ Ադամի, նահապետների, դատավորների կյանքի տարիների մանրա-մասն հիշատակումով: Երկն ուշագրավ է քրիստոնեական և ոչ միայն քրիստոնեական միջ-նադարում լայնորեն տարածված և արժևորված խորհրդաբանությամբ: Այսպես, առաջնոր-դվելով Փիլոն Եբրայեցու «Աստուածային աւրինացն այլաբանութեան» երկի «զմահկանա-ցումն….յարաչափելով վեցեկին, իսկ զերջանիկն եւ բարեբաստիկս՝ եաւթներեկին առաջ-նում» (Փիլոն, 1892, էջ 106) արտահայտության բովանդակած խորհրդաբանությամբ ու ար-ձագանքելով «Զղջման» «Մեղայ ամենայն յաւդուածովք շինուածոյս… վեցեկի շարժմամբս, վերամբարձ ոտնահարութեամբ եւ վայրաքարշ մեղկութեամբ, յաջ եւ յահեակ խոտորելով, զառաջնոցն մեղանչելով եւ վերջնոցն չար նշաւակ գոլով, մեղայ Աստուծոյ» հայտնի խոստո-վանությանը (Տե՛ս «Ժամագիրք...», 1986, էջ 9) ՝ Կոզեռնը նշում է. եթէ, ի տարբերութիւն Աստծո պատուիրանին անհնազանդ Ադամի, որ արարուեց վեցերորդ աւրը, համաձայն «ի վեց դիմաց աշխարհի», այսինքն՝ եղական մարմիններին բնորոշ շարժման վեց ուղղորդում-ներով («յառաջ եւ ի վերջ, ի վեր եւ ի վայր, յաջ եւ ահեակ», Փիլոն) եւ այդ պատճառով սահ-մանափակուեց նիւթի անձուկ տարածքի մէջ՝ հողից դառնալով հող, ապա Ենովքը հինգ զգայարանները զերծ պահեց մեղքերի ներթափանցումից՝ իւրաքանչիւր զգայարանի հա-մար որդեգրելով քառասուն տարիների արդար ընթացք, որով այս աշխարհի վրա ապրեց 200 տարի*: Յաղթահարելով նիւթի իշխանութեամբ պայմանաւորուած մեղքի դիմադրութիւ-նը եւ պարտութեան մատնելով մահուանը, մարմնի մէջ իսկ գտնուելով, նա թեւակոխեց յոթ-ներորդ խորհրդի՝ անմահութեան մէջ, «որ է միաւորութիւն փառաց միասնական ամենա-սուրբ Երրորդութեան»:

Խոսելով Աբրահամի մատուցած զոհերի մասին՝ հեղինակը նկատում է, որ նրա եռա-տեսակ զոհաբերությունը («երինջ երեմեան եւ խոյ երեմեան եւ նոխազ երեմեան») ունի եր-կու կարևոր խորհուրդ, որ բացատրում է ըստ մեկնողական աստվածաբանության, համա-ձայն որի դա ցույց է տալիս Աբրահամից սկսած երրորդ սերնդից հետո իրեաների՝ եգիպ-տական ծառայությունից ազատագրվելը: Եռատեսակ զոհերը միաժամանակ ակնարկում են մարդու հոգևոր զարգացման երեք աստիճանները. մարգարեները և մարգարեություն-ները խորհրդանշող երինջները մատնացույց են անում, որ օրենքի իշխանության տակ գտնվող հին մարդիկ «տկարամիտ» լինելով կարիք ունեին երինջների կաթին (Հմմտ. Ա Կորնթ. Գ 2), մինչդեռ խոյը և նոխազը՝ քրիստոսական պատվիրանները կենսագործող հա-վատի տասներկու ու յոթանասուներկու ամոլներին (Տիրոջ առաքեալներ եւ աշակերտ-ներ), որոնց շնորհիվ Քրիստոս «հերկեաց զկորդացեալ երկիր մերոյ բնութեանս»:

Զոհերի եռատեսակ լինելը նաև ակնարկում է այն երեք կարևոր հանձնառությունը, որ պահանջվում է ժողովրդի հոգևոր առաջնորդներից. նախ աներկբա հավատ Քրիստոսի

* Ի դեպ, այստեղ, ի տարբերություն Աստվածաշնչի, ուր արձանագրված է, թե Ենովքի որդի Մաթուսաղան ապրեց 969 տ. (Ծննդ. Ե 21, 22), ասվում է թե նրա կյանքի տևողությունը ՃԶԷ (187) տարի է:

ճշմարիտ մարդեղության նկատմամբ, երկրորդ՝ խոսքի սրբություն («խոյս տալ յամենայն ստութեան խաբէութենէ… նենգաւոր լեզուագարութենէ»), և երրորդ՝ գործերի արդարություն:

Պակաս հետաքրքրական չէ այն եղանակը, որով Կոզեռնը մատնացույց է անում Ս. Երրորդության հրամանակարգի հինկտարակարանյան ակունքը և նորկտակարանյան հայտնությունը (թեոֆանիա): Թեպետ մարգարեները գիտեին Ս. Երրորդության գոյության մասին, «բայց այլոց ոչ էր յայտնի ժամանակ քարոզելոց մինչեւ ի մարդանալն Որդւոյ, որ յայտնեցաւ մարդկան եւ զՀայր ընդ ինքեան յայտնեաց…»: Սա ինքնին ցույց է տալիս, թե Հայրը և Որդին հավիտենապես միասին են: Սակայն Հին Կտակարանում այդ միասնությունն արտահայտվում է «Տէր» և «Աստուած» բառերով, որոնք Ս. Երրորդության ընդհանրությունը մատնանշող անուններ են: Այդ միասնության հայտնութենական վավերացումը «Հայր» եւ «Որդի» անուններն են, որոնք պետք է կիրառվեին Աստծո Որդու մարմնանալուց և մարդանալուց հետո՝ ցույց տալու համար Քրիստոսի մարմնի՝ Աստվածությունից անբաժանելի լինելը: Այս աքսիոմատիկ իրողությամբ հերքվում է նախնյաց անկատար գիտությունը, համաձայն որի բացառապես Հորով ներկայացվող Աստվածությունը մեկ անձ է: Արդ, ինչպես առաջին խորանը շարժական լինելու հետևանքով խափանվեց, բայց նրանում ամփոփված ծիսական սպասքը մնաց, ճիշտ այդպես էլ Աստվածությունը մեկ անձ համարող նախնյաց տգիտությունը խափանվեց, բայց Աստվածության մեջ ամփոփված Որդու մարդեղության խորհուրդը կատարվեց: Դարձյալ ինչպես երկրորդ (Սողոմոնի) տաճարը, թեպետ քարեղեն ու անշարժ էր, բայց ոչ տևական, ճիշտ այդպես էլ Հոր և Որդու հարաբերությունը բավարար չէր Ս. Երրորդության խորհրդի հռչակման համար: Եվ ինչպես Հովսեփի և Մարիամի նախնին հանդիսացող Զորաբաբելը նորոգեց և ամբողջացրեց Սողոմոնի տաճարը (Եզր. Դ 2, 3) ճիշտ այդպես էլ Հորը և Որդուն էակից Ս. Հոգու մասին գիտելիքը իր լրումին հասցրեց Ս. Երրորդության, որպես ճշմարիտ Աստվածության վերաբերյալ վարդապետությունը[4]:

Կոզեռնի երկասիրությունը կարող է իր որոշակի նպաստը բերել հայ միջնադարի եկեղեցաբանական մտքի, մասնավորաբար ճարտարապետության աստվածաբանական ակունքների հետազոտմանը: Խոսելով Նոյի արդար ընթացքի մասին՝ հեղինակը նշում է, թե Աստծո կարգադրությամբ կառուցած նրա տապանը «չորեքկուսի» էր, «ի ձեւ Խաչին Քրիստոսի»: «Խաչանման» տապանում հավաքված տարաբնույթ կենդանիները, հակառակ իրենց ընտանի բարքերի, չէին վնասում մեկմեկու, այլ «միաբան յանգուցեալք առ իրեարս, որով կեին ի հնազանդութիւն Նոյի»: Ըստ այսմ մենք՝ Տիրոջ Խաչին ապավինած և եկեղեցում մեկտեղված ադամորդիներս, նմանապես պարտավոր ենք ձերբազատվել մեր չար բարքերից, հնազանդվել Քրիստոսին և «խաչանման անձամբք մերովք վերանալ լուսեղէն անպաւք յաւդս վերինս ընդ առաջ խաչելոյն Աստուծոյ»: Տապանի խաչանմանության գաղափարը անուղղակի ակնարկ է աստվածաբանության հետ սերտորեն աղերսված ճարտարապետա-

---

[4] Հինկտակարանեյան երրորդաբանության վերաբերյալ այս միտքը առկա է նաև Վարդան Արևելցու «Ի տասնաբանեան աւրէնսն» ճառում, ուր նույն «Լուր Իսրայէլ, Տէր Աստուած քո Տէր մի է» (Բ Օր. Զ 4) սուրբգրային տեղին դարձյալ բացատրվում է իբրև Ս. Երրորդության ներկայության ակնարկ. Վարդան Արևելցի, Ճառք, ներբողեանք, աշխատ. Յ. Քյոսեյան, Եր., 2000, էջ 11, 45:

կան այն մտայնության, որ օրինակարգում էր եկեղեցու հատակագծի խաչանման լինելու անհրաժեշտությունը և այն կյանքի կոչելու գիտակցումը: Գիտակցում, որ արդարացնում է աստվածաբանության մեջ լայնորեն հայտնի «Տապան - Եկեղեցի» վարդապետական զուգահեռը: Նմանը նմանին փարվելու տրամաբանությանը հետամուտ հեղինակը խաչանման եկեղեցու մեջ կենցաղավարող հավատացյալին նմանեցնում է Խաչին: Սա ըստ էության արձագանքն է այն վարդապետական մտայնության, թե մարդն իր կառուցվածքով նման է խաչի*: Այսպիսով, Տապան-Եկեղեցի-Մարդ զուգահեռի հիմքում ընկած է քառակողմ Խաչն իր համատիեզերական ընդգրկումով: Հին Կտակարանում այն հանդես է գալիս իբրև ակնարկ, իսկ Նոր Կտակարանում՝ իբրև կատարված իրողություն. Մարդացած Աստված խաչվելով՝ Խաչին է գամում մարդու մեղքերը և մեղքից ձերբազատված մարդը դառնում է Աստծո արյամբ սրբագործված Խաչի նման:

* «Զերկիրս խաչանման արար, որպէս էն քառադէմ եւ զմարդն խաչանման արար», ՆԲՀ, Ա, էջ 923 («Խաչանման»):

ԱՆԱՆԻԱ ՍԱՆԱՀՆԵՑԻ

Հայ եկեղեցական մատենագրության Հաղբատ-Սանահինի դպրոցի խոշորագույն դեմքերից մեկն է այս հեղինակը: Ծնվել է ԺԱ դ. սկզբին և մահացել հավանաբար դարի 70-ական թվականներին: Եղել է Հաղբատ-Սանահինի միաբանության փութեռանդ անդամներից մեկը, աշակերտել մեծանուն Դիոսկորոս Սանահնեցուն և այստեղ էլ հորինել իր երկերը, որոնք կարևոր դեր են կատարել եկեղեցական մտքի պատմության մեջ:

Ա. «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց». դավանաբանական այս լուրջ աշխատությունը հեղինակը գրել է Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի (1019-1058) կարգադրությամբ և ավարտել Խաչիկ Անեցի կաթողիկոսի (1058-1065) օրոք, շուրջ 1057-1059 թթ.: Դավանաբանության ամենազանազան խնդիրներին նվիրված այս երկն, ըստ Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզի կատարած տրոհման, բաղկացած է 14 գլուխներից, որոնց խորագրերն իսկ մատնանիշ են անում նրանցում արծարծված հարցերի շրջանակը («Սակս անխտիր հաղորդելոյ», «Վասն մեծի հինգշաբաթի», «Առ ապականացու ասողսն զմարմին Տեառն», «Վասն պատկերապաշտից» և այլն): Տեսականից զատ այն ունի աղբյուրագիտական լուրջ կարևորություն: Այս նշանակում է, որ Սանահնեցու տվյալ երկում վկայակոչվել են մի շարք աշխատությունների առանձին հատվածներ, որոնց ամբողջական բնագրերը մեզ չեն հասել: Այդպիսիք են Անանիա Նարեկացու «Հավատարմատը», ինչպես նաև՝ եկեղեցու հայրերի զանազան երկերի տարբեր հատվածները (տպ. Հ. Քյոսեյան, 2000, էջ 192-337):

Բ. Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի հրամանով 1055 թ. Սանահնեցին կազմել է Պողոսի Չորեքտասան թղթոց խմբագիր մեկնությունը՝ իր երկում ներառելով Ս. Եփրեմ Ասորու, Ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և այլոց համաբնույթ աշխատությունների տարբեր մասերը (Պատճառք, ՄՄ, ձեռ. 2692, 2691): Աշխատությունը կառուցված է խմբագիր մեկնությունների հորինման ընդունված սկզբունքով (խմբագրված հատվածների [Պատճառք] մատենագիտականցանկը տե՛ս Հ. Քյոսեյան, 2000, էջ 45-49):

Գ. Մեկնաբանական մյուս երկասիրությունը՝ Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը, հեղինակը գրել է իր ուսուցչի՝ Դիոսկորոս Սանահնեցու պատվերով: Նախորդի նման սա ևս խմբագիր մեկնություն է, ուր «շղթայական» սկզբունքով փոխագուցված են Ս. Հովհան Ոսկեբերանի և Ս. Եփրեմ Ասորու համաբնույթ երկերի տարբեր հատվածները (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. էջմիածին, 2007): Ցավոք մեզ հասել է Ավետարանի առաջին ութ գլուխների մեկնությունը միայն: Երկի նախադրութան մեջ աղբյուրագիտական որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում Եփրեմ Ասորու և Եղիշեի երկերից բերված հատվածները: Առանձնակի շահեկանութամբ աչքի է ընկում հատկապես Եղիշեի անվամբ բերված հատվածը: Քննությունը պարզում է, որ այդ հատվածը վկայաքաղված է նրա

նշանավոր Արարածոց մեկնության մաս կազմող «Վասն հոգւոց մարդկան» երկի ընդարձակ տարբերակից:

Անանիա Սանահնեցու այս երկերը հետագայում իբրև դասագիրք կիրառվել են վանական դպրոցներում և վարդապետարաններում:

Դ. Անանիա վարդապետի անվամբ պահպանվել և մեզ է հասել մի ներբող, որ հայտնի է «Երանելւոյն հաւր՝ Անանիայի հոգեշնորհ փիկլիսոփայի ներբողեան ասացեալ ի սուրբ Կաթողիկէ եկեղեցի, որ է ի նոր քաղաք, որ այժմ կոչի Վաղարշապատ» խորագրով (տպ. քնն. բնագ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, 2000, էջ 117-156): Տարբեր և տարաբնույթ հիմունքների հաշվառումով հայագետների մի խումբ Ներբողը վերագրում է Անանիա Նարեկացուն (Մ. Մսերյան, Հ. Տաշյան, Կ. Կոստանյանց, Վ. Տեր-Մինասյան, Ն. Ակինյան, Ն. եպս. Պողարյան, Ա. Ղազինյան): Խնդրին հատուկ անդրադարձել է նաև Հ. Թամրազյանը: Իր ուշագրավ հետազոտության մեջ նա փաստական նյութի նորորակ լուսաբանությամբ երկը վերագրում է Անանիա Նարեկացուն և այն վերահրապարակում նրա անունով (ՄՀ, Ժ, էջ 599-646): Հայագետների մյուս խումբը Նորբողը վերագրում է Անանիա Սանահնեցուն (Ե. Դուրյան, Գ. Զարբհանալյան, Մ. Մուրադյան, Բ. Սարգիսյան, Կ. Ղաֆադարյան, Հ. Անասյան): Հայագետների այս խմբի տեսակետը որդեգրում եմ հետևյալ հիմունքներով. ըստ Կիրակոս Գանձակեցու վկայության (Պատմութիւն, 1961, էջ 113) Անանիա վարդապետ Սանահնեցին հեղինակ է «Շողակաթին», այն է՝ Վաղարշապատի Կաթողիկե եկեղեցուն նվիրված մի ներբողի, որ հայտնի է հիշյալ խորագրով: Իբրև իրեն ժամանակով առավել մոտ և միաբանակից վանականի նրա անունը հիշատակում է նաև Վարդան վարդապետ Հաղբատեցին «Բարձրացուցեք»-ի մեկնության մեջ. «Ի շինութեան եկեղեցեացն ի Վաղարշապատ քաղաքի, վասն ներբողելոյ յԱնանիայէ զայնր նաւակատեաց տանս»: Պետք է ենթադրել, որ Արևելյան Հայաստանի գիտամշակութային կենտրոնում՝ Հաղբատ-Սանահինում կարող էր առավելագույնս գիտակցվել Վաղարշապատի Կաթողիկե եկեղեցու հոգևոր ընդհանրականության գաղափարի կարևորությունը ազգային ուժերը վերանորոգելու և վերահաստատելու համար: Այդ անհրաժեշտ էր ոչ միայն երկրի քաղաքական, այլև հոգևոր անվտանգությունն ապահովելու համար. պատահական չէ, որ Ներբողում մի կողմից լսելի են թոնդրակյան հակաեկեղեցական գաղափարների արձագանքները և մյուս կողմից ակներև է դրանց հետևողական մերժումը: Սանահնեցին Ներբողը շարադրելիս («Հաւատարմատ»-ի միջոցով) իբրև իրեն արդեն ծանոթ հեղինակության օգտագործել է Անանիա Նարեկացու «Ընդդէմ թոնդրակեցւոց», «Սակս թուոց» երկերը (Հ. Քյոսեյան, 2000, էջ 20-21, Հ. Թամրազյան, ՄՀ, Ժ, էջ 604-606, 611), ինչպես նաև՝ Դավիթ Անհաղթի Ս. Խաչի Ներբողը: Ի հեճուկս թոնդրակյան աղանդի եկեղեցամերժ մտայնության՝ հեղինակը հորդորում է եկեղեցու սրբությունը տարփողել «հինգ եղանակաւք ըստ հոլովման անուան բանի, որ ներդատեալ քերթածինդ ենթանկեալ տեսակացն. շարադրական, գերադրական, եղական, բազձգական, մակադրական»: Հունաբան հայերենից բերված քերականական այս եզրերի օգնությամբ Անանիա վարդապետը կարգորոշում է եկեղեցին փառաբանելու հինգ

եղանակները, որոնցից յուրաքանչյուրը միաժամանակ մատնանիշ է անում Կաթողիկէ եկեղեցու հոգևոր խորհրդի հինգ բաղադրատարրերը: Այսպես «շարադրականը» սահմանում է կառուցման ժամանակ կիրառվող շինանյութերի և դրանց շաղախից ծնված կառույցի գովերգումը: «Գերադրական»-ը ակնարկում է «մեկի գերազանցությունը շատերի նկատմամբ» (Ա. Մուրադյան, 1971, էջ 218): «Մակադրական»-ը ցույց է տալիս գովք կամ պարսավանք: «Եզական»-ը, որ նշանակում է «միավորական, միակ, անհատ» եկեղեցու ինչպես ճարտարապետական մանրամասների, այնպես էլ ծիսական կիրառության առանձին պարագաների դրվատման սկզբունքն է: «Բազմական»-ը կոչված է եկեղեցին համարել խորհրդական արժեքների ընդհանրական զետեղարան. այն նույնանալով «հավաքական գոյական» քերականական ըմբռնումին, կարող է իր մեջ համատեղել «շարադրական» և «եզական» սկզբունքները:

Ե. Անանիա Սանահնեցու գրչին վերագրելի են երկու ճառեր.

1. «Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, 2000, էջ 157-178):

2. «Ի խաչելութիւն Պետրոսի» (տպ. անդ, էջ 179-180): Այս երկը շարադրելիս հեղինակն աչքի առջև է ունեցել Ե դ. մատենագիր Անանիա Թարգմանչի (Սյունեցի) «Ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի» ճառը (այս մասին տե՛ս աստ Անանիա Թարգմանիչ):

Գրականություն

Անասյան, 1959, էջ 775-786: Դուրյան, 1933, էջ 190: Ջամինյան, 1914, էջ 162-163: Զարբհանալյան, 1897, էջ 588-590: Քիպարեան, 1994, էջ 366, 372-373: Քյոսեյան, 2000:

ԳՐԻԳՈՐ ԱՎԱԳ ՎԿԱՅԱՍԵՐ

Ծնվել է ԺԱ դ առաջին քառորդին, ավազանի անունը՝ Վահրամ:

Որդին էր մեծանուն Գրիգոր Մագիստրոսի: Իր կրթությունն ու դաստիարակությունը ստացել է գիտուն ու բազմիմաց հորից: Հրաժարվելով անուսնական կյանքից՝ դառնում է վանական և ընդունում Գրիգոր անունը: Խաչիկ Անեցի կաթողիկոսի մահից հետո, հակառակ իր կամքի 1065 թ. ստանձնում է կաթողիկոսական պաշտոնը:

Նրա մասին հետևյալ տողերն է թողել Մատթեոս Ուռհայեցին. «Տէր Գրիգորիս նստաւ յաթոռ հայրապետութեանն հրամանաւ Գագկայ շահնշահի… վասն զի զկնի մահվանն տեառն Խաչկայ զսա տեսին արժանաւոր սուրբ աթոռյն, զի էր յոյժ առաւելեալ հռչակաւոր անուամբ, լցեալ սրբութեամբ և արդարութեամբ, տիրեալ ամենապայծառ առաքինութեամբ և հասանէր ի վերայ հռետորական իմաստութեանց, տեղեկացեալ ամենայն Հին և Նոր Կտակարանացն Աստուծոյ, և յամենայն դիմաց կարող էր օգնել հոտին Քրիստոսի» (Ուռհայեցի, 1898, էջ 155):

Սակայն հակված լինելով ճգնավորական կենցաղավարությանը՝ 1069 թ. Գրիգոր Վկայասերն իր փոխանորդ է օծում Գևորգ վրդ. Լոռեցուն, և ինքը քաշվում Սև լեռան վանքերում՝ ճգնելու: Տեսնելով Գևորգ Լոռեցու վնասակար ընթացքը Գրիգոր կաթողիկոսը նրան պաշտոնանկ է անում և 1077 թ. Փիլարտոս իշխանի հորդորով կաթողիկոսական փոխանորդ է օծում Պետրոս Գետադարձի քեռորդի Սարգսին: Իբրև ուխտավոր Գրիգորը 1074թ.-ից սկսյալ այցելում է Կ. Պոլիս, Հռոմ, Եգիպտոս: Այնուհետև վերադառնում է Հայաստան, լինում մի քանի նշանավոր սրբավայրերում: 1085, 1092, 1099 թթ. լինում է Եգիպտոսի վանական, անապատական կյանքի զանազան կենտրոններում, Մելիտինեում, Երուսաղեմում: 1101-1105թթ. մենք նրան դարձյալ տեսնում ենք Ս. Լեռան վանքերում, Պառլահի անապատում, Արեգի անապատում և այլուր: Կյանքի վերջալույսին տեղափոխվում է Քեսունի Կարմիր վանքը, ուր և 1105թ. կնքում իր մահկանացուն: Սրբոց վարքերի ու վկայաբանությունների նկատմամբ ցուցաբերած մեծ հետաքրքրության պատճառով Գրիգորն ամենայն իրավամբ ստացել է Վկայասեր պատվանունը: Նրա գործուն աջակցությամբ սրբոց տոների համար թարգմանվել են բազմաթիվ սրբերի վարքերն ու վկայաբանություններ (տե՛ս «Յայսմաւուրք» ժողովածուն, բաժինը) որոնք ճոխացվել են աստվածաշնչական մասնահատուկ ընթերցումներով:

Թեպետև նրա անվամբ ինքնուրույն երկերը սակավաթիվ են, այսուամենայնիվ Գրիգոր կաթողիկոսը նկատառելի ներդրում է կատարել եկեղեցական մշակույթի պատմության մեջ: Գրիգոր Վկայասերի անվան ու վաստակի հետ անխզելիորեն կապված են հետևյալ աշխատանքները.

Ա. Կ. Պոլսում եղած ժամանակ 1076 թ. Գրիգոր կաթողիկոսը հույն հայագետ Կիրակոս հռետորին հանձնարարում է հայերեն թարգմանել Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Գործք

Առաքելոց մեկնությունը: Այս երկի պահպանված 2 օրինակները գտնվում են Մաշտոցի անվ. Մատենադարանում (թիվ1315, 1316):

Բ. 1092թ. Մելիտինե քաղաքում հունարենից թարգմանել է տալիս Եվդոքսիայի և Ռամելայի վկայաբանությունները:

Գ. 1100թ. թարգմանել է տալիս Ստեփանոս Հռոմա հայրապետի վարքը:

Դ. 1101թ. Պառլահո վանքում թարգմանել է տալիս Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, Ս. Եփրեմ Ասորու և Ս. Յովհան Ոսկեբերանի վարքերը:

Ե. 1103թ թարգմանել է տալիս Ս. Ղամպեոսի և Ղամպեուհու վկայաբանությունը, ինչպես նաև ս. Եփրեմի հորինած Ոտնլվայի կարգը (տե՛ս Պողարեան, 1971, էջ 196-97):

Սրանից զատ կան ևս տասն վարքերի և վկայաբանությունների թարգմանություններ, որոնց ժամանակը հայտնի չէ:

Զ. Գրիգոր Վկայասերի թարգմանական գործունեության մեջ մասնահատուկ տեղ է զբաղեցնում Ոսկեբերանի «աշակերտ» Թեոփիլոսի՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված ներբողի հայերեն թարգմանությունը, որ իրականացրել է «Թեոփիստե անունով հայագետ հույն հռետորը»:

Է. Կիրակոս վարդապետին հանձնարարել է լրացնել Ս. Յովհան Ոսկեբերանի Յովհանու Ավետարանի մեկնության թարգմանությունը հունարենից, որ ժամանակին հանձնարարել էր վերոհիշյալ Թեոփիլոսին, սակայն հայրապետի մահվան պատճառով այն թերավարտ է մնացել: Այդուհանդերձ Կիրակոս վարդապետը մեծ զոհողությունների գնով ավարտել է տալիս այս երկի հայերեն թարգմանությունը: Թարգմանությունից զատ Գրիգոր Վկայասերը կատարել է խմբագրական մեծ աշխատանք:

Սրբախոսական երկերի հանդեպ բուռն հետաքրքրությունը ենթադրել է տալիս, որ Վկայասերն իր մասնակցությունն է բերել Յայսմավուրքի կազմության գործին: Այս մասին ակնարկվում է իր իսկ գրած հիշատակարանում, ուր ասվում է, թե սրբոց «զվարս քաղաքաւարական պատմութեանց, զոր ոչ գոյր առ մեզ հայ գրով, մեք աշխատութեամբ թարգմանեցաք ի յունականէն ի մեր գիր և բառ…Վասն որոյ աղաչեմ… մի՛ անփոյթ առնել զմեր աղերսանք սակս աշխատութեան, այլ ընդաւրինակեալ գաղափար և գրով պահել յամենայն սուրբ եկեղեցիս….»: Ըստ այսմ խմբագրել է նոր հավելումներով Տոնամակ, «Ճաշոց» Հայսմավուրք ժողովածուն, որի մոտավոր պատկերն են ներկայացնում ՄՄ թիվ 979 և Վիեննայի 241 ձեռագրերը: Գրիգոր Վկայասերը և Կիրակոս Դրազարկեցին Սողոմոն Մաքենացու և Ս. Ատոմի վանքի վանահայր Գագիկի կազմած Տոնամակ ժողովածուի վրա ավելացրել են 76 տոնի օր, որից 46-ը ավելացրել է Վկայասերը, իսկ 30-ը՝ Կիրակոսը: Նրանք կազմել են «Տոնացույց ըստ շաբաթուց» կարգի, ըստ այսմ այդ Տոնամակը կազմված է համաձայն շարժական սկզբունքի: Վկայասերի Տոնամակը զգալի ազդեցություն է թողել հետագա տոնացույցների վրա, որոնք մի կողմից պահպանել են Վկայասերի ընդունած կարգը (հունվ. 1) և մյուս կողմից շաղկապվել հայոց տոնացույցի շաբաթական շարքի հետ:

Ը. 1102 թ. Արեգ անապատում գրում է **«Թուղթ յաղագս Ծռազատկին»** կամ **«Թուղթ վասն մոլորման Զատկին»** երկը: Այն շարադրված է 1102 թ. պատահած ծռազատկի առիթով: Թուղթն ամբողջապես բերված է Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության մեջ (տպ. 1898, էջ 288-292 աշխրհ. թրգմ. էջ 190-193): Այստեղ Վկայասերը հանձին ուռհայեցիների կոչ է ուղղում ամբողջ հայ ժողովրդին հավատարիմ մնալ հայրենի ավանդներին, դիմանալ բոլոր նեղություններին, ի գին դավանական նահանջի չգայթակղվել հույների խոստացած փափուկ, ապահով կյանքի փուչ հեռանկարով, որովհետև «Ով չի քանդում սուրբ հայրերի կառուցած պատը, նա սրբոց հետ պսակ կստանա»: Հաշվի առնելով այս թղթի դավանական կարևորությունը, ԺԳ-ԺԴ դդ. մատենագիր Մովսես Երզնկացին «Ընդդիմադրութիւն սակս ջրոյն խառնման ի սուրբ խորհուրդն ի թուիս Հայոց ԽԾԸ (=1308)» աշխատության մեջ իբրև կարևոր սկզբնաղբյուր համառոտելով վկայաբերել է Վկայասերի ամբողջ թուղթը (ըե՛ս Օղլուգեան Ա. քհ., 2001, էջ 105-109):

Թ. «Խոսք վասն պատուիրանաց նախահարցն» կամ ընդարձակ խորագրով՝ «Խոսք Գրիգորի Հայոց կաթողիկոսի, որ նախ Վահրամ առձայնեալ եւ յորժամ կաթողիկոս ձեռնադրեցաւ Գրիգորիս կոչեցաւ յանուն նախնոյն իւրոյ սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին ասացեալ վասն պատուիրանաց նախահարցն» (տպ. աշխտ. Մ. Վան-էսբրոք, Христианский восток, т 1, С. Пб. 1999, стр. 441-445): Շարադրված է հայ-բյուզանդական դավանական տարաձայնությունների շրջանում: Դավանաբանական այս ճառը շոշափում է քրիստոսաբանական, երրորդաբանական խնդիրներ: Այստեղ նախ համառոտակի ներկայացվում են առաջին երեք տիեզերաժողովների, ինչպես նաև Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած դավանական որոշումները, դրանք քննարկվում հայ եկեղեցու աստվածաբանության հայեցակետից: Հույն եկեղեցու երկաբնակ դավանությունը մերժելիս Վկայասերը դրսևորում է Աստվածաշնչի, Եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների ժառանգության, Ազգային եկեղեցու որդեգրած աստվածաբանական ավանդների փայլուն իմացություն: Իր ձեռքի տակ նա ունեցել է Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի, Մամբրե Վերծանողի ծանոթ երկերը: Այսպես, Ս. Երրորդության անձերի լիակատար հավասարությունը ցույց տալու նպատակով՝ հեղինակը գրում է. «Ի Սուրբ Երրորդութեանն ոչ մեծ ոչ փոքր երեւի. քանզի զմեծ և զփոքր, ժամք և ժամանակք բովանդակեն: Բայց ոչ ժամք և ոչ ժամանակք, ոչ չափ և ոչ կշիռք մերձենայ անբաւելի բնութիւն Սուրբ Երրորդութեան»: Այս միտքը գրեթե բառացիորեն քաղված է Մամբրե Վերծանողի՝ Ղազարոսի հարության նվիրված ճառից (Կորիւնի, Մամբրե Վերծանողի…Մատենագր. Վեն. 1833, էջ 215):

Ժ. Գրիգոր Վկայասերի անունով ձեռագրերում հանդիպում են նաև հետևյալ ճառերը.

1. «Հաւատք, որ ի Սուրբ Երրորդութիւն»
2. «Յաղագս խոստովանութեան, զղջման եւ ապաշխարութեան»
3. «Տաւն է Ամենասուրբ Աստուածածնին եւ ամենայն սրբոց յայտնեացն եւ անյայտիցն, ի սկզբանէ եւ այսր ընտրելոյն Աստուծոյ ի մարդկանէ ի Գրիգորէ կաթողիկոսէ ասացեալ դրուածու» (տպ. Յայսմավուրք, Կ. Պոլիս, 1834, էջ 41-43 (յաւելուած):

Բայց սրանք չեն պատկանում Վկայասերի գրչին: Առաջին երկուսը, որ դավանաբանական և բարոյաբանական բնույթի ճառեր են (ՄՄ. ձեռ, 8029, 50բ-54բ, 8030, 192բ-198բ, 7248, թ. 402բ-406բ), Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի հայերեն ձեռագրերի համառոտ ցուցակում վերագրված են Վկայասերին: Մինչդեռ Վիեննայի Մխիթարյան Մատենադարանի թիվ 77 ձեռագիրը օգնում է պարզելու առաջին ճառի հեղինակային պատկանելության խնդիրը: Այս ձեռագրում առկա տվյալ ճառի վերջում կցված է Վահրամ վրդ. Րաբունու ինքնագիր հիշատակարանը (թ. 21 աբ), որտեղից իմանում ենք, որ նա է այդ ճառը շարադրել Լևոն Գ արքայի կարգադրությամբ 1285թ. (Տաշեան, 1895, էջ 331): Իբրև վարդապետական լուրջ աշխատություն այդ ճառը Ս. Գրիգոր Տաթևացին զետեղել է իր Ոսկեփորիկ աշխատության մեջ հետևյալ խորագրով. «Տեառն Վահրամ վարդապետի ասացեալ Յաղագս Սրբոյ Երրորդութեանն եւ միոյ Աստուածութեանն և փրկական տնօրինութեանն Քրիստոսի» (տպ. Կ. Պոլիս, 1746, էջ 507-560): 3-րդ միավորը, որ ներբողական ճառ է, գտնվում է ՄՄ թիվ 6706 ձեռագրում: ՄՄ համառոտ ձեռագրացուցակում այն վերագրված է Գրիգոր Բ Վկայասերին (Ցուցակ, Բ, էջ 376): Հ. Ղ. Ալիշանն ու Հ. Բ Սարգիսյանը այն վերագրում են Գրիգոր Գ Պահլավունու գրչին (Ալիշան, Շնորհալի և պարագայ իւր, էջ 113, Սարգիսեան, 1924, Բ, էջ 404): Մինչդեռ իրապես այն պատկանում է Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսին (տե՛ս):

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 188-189: Զամինյան, 1914, էջ 163: Զարբհանալյան, 1897, էջ 596-602: Պողարեան, 1971, էջ 194-199: Քիպարեան, 1994, էջ 366-367, 373:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳ

Եթե Պողոս Տարոնացին համարվում է հայ եկեղեցու հարավային, ապա Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը հյուսիսային վարդապետների գլուխն ու առաջնորդը: Այս մեծ պատվին նա արժանացել է մատենագրական սխրանքի, թողած պատկառելի ժառանգության շնորհիվ:

Ծնվել է ԺԱ դարի կեսերին Արցախի Փառիսոս գավառի Մանձար գյուղում: Իր ուսումն ու կրթությունը ստացել է Հաղբատավանքում, անձանձիր ընթերցանությամբ կուտակել բազում գիտելիքներ եկեղեցական մտքի ամենատարբեր մարզերի վերաբերյալ: Իր ամենակարևոր աշխատանքը Հայոց շարժական տոմարը անշարժի վերածելն էր (1084թ.): Սրա միջոցով հաստատվում է չորս տարին մեկ նահանջ տարվա սկզբունքը, «փոխանակ 1460 տարին անգամ մը նահանջ տարի մը ունենալու հին դրութեան» (Ն. արք. Պողարյան, 1971): Սակայն այս ձեռնարկումը համազգային ընդունելության չարժանացավ:

Հովհաննես Սարկավագը ուսումնակրթական գործունեություն է ծավալել Հաղբատավանքում: Նրան են աշակերտել Երեմիա Անեցին և Սարգիս Կունդը:

Մահացել և թաղվել է 1129թ. Հաղբատավանքում:

Թողել է հսկայածավալ մատենագրական ժառանգություն.

Ա. Աստվածաբանական աշխատություններ

1. «Յաղագս նշանակի հաւատոյ Նիկիական 3ժԸ-իցն» (հրատ. Մ. քհն. Արամյան, «Գանձասար», Զ, էջ 278-297, Է, էջ 332-370, Ը, էջ 351-455): Երկը բաղկացած է ԺԴ դավանաբանական միավորներից, որոնք են՝

ա. «Յովհաննու քահանայի յաղագս նշանակի հաւատոյ նիկիականն 3ժԸ-իցն». (բովանդակում է Հայ Եկեղեցու որդեգրած երրորդաբանական, քրիստոսաբանական, հոգիաբանական (պնևմատոլոգիա) վարդապետությունը, քննադատվում են աղանդավորական ու հերձվածողական այնպիսի ուսմունքներ, ինչպիսիք են արիոսականությունը, սաբելականությունը, վալենտինականությունը, մանիքեականությունը, ապողինարականությունը, մակեդոնականությունը, նեստորականությունը, ինչպես նաև՝ Քաղկեդոնի ժողովը):

բ. «Նորին Յովհաննու քահանայի ի խնդրոյ Գագկայ կրաւնաւորի յաղագս քաղկեդոնականացն գլուխ ԺԸ (ի շարս դավանաբանական հարցերի այստեղ բերված են ուշագրավ տեղեկություններ եկեղեցական տոների, սրբոց տրվելիք հարգանքի, պատկերահարգության, ծիսական խնդիրների, ինչպես նաև թվերի խորհրդաբանության վերաբերյալ):

գ. «Նորին վասն մասանց պատուոյ յորում եւ վասն պատկերաց դարձեալ» (հմմտ. տպ. հ. Գ. Զարբհանալեան, Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց եւ զնշխարս նոցա եւ զպատկերս մեծարելոյ, Վենետիկ, էջ 343-359, նաև Արտ. եպս. Սեդրակեան, Հայաստանեայց Առաքելական ս. եկեղեցւոյ պատկերայարգութիւնը, Ս. Պետերբուրգ, 1908, էջ 134-136: Այստեղ

ներկայացված է Հայ Եկեղեցու վերաբերմունքը պատկերների և սրբոց նշխարների նկատմամբ. շարադրանքը համեմված է ավանդազրույցներով, որով Սարկավագը ընդդիմակայում է ԺԱ-ԺԲ դդ. Հայաստանում աշխուժացած օտար ավանդություններին):

դ. «Նորին Յովհաննու քահանայի առ որս պիղծ զմիս վարկանին եւ զանձինս ոչ արգելուն» (բացի ուտելիքների և ըմպելիքների վերաբերյալ հանիրավի մեղադրանքների հերքումից, այստեղ դարձյալ խոսվում է Ս. Խաչի և սրբապատկերների հանդեպ որդեգրվելիք վերաբերմունքի մասին):

ե. «Նորին յաղագս, եթէ ոչ է արժան ըստ մասին բաժանել զաստուածայնոց ձայնս ի վերայ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ ոչ զառ ի յԻնքենէ գործս կամ կիրս» (պարունակում է Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական դրության համակարգված շարադրանքը: Հերքվում են Դիոդորոս Տարսոնացու, Նեստորի և Եվտիքեսի տեսությունները: Անապականության դիտանկյունից մերժում է ապողինարականությունը: Հին և Նոր Կտակարանների զուգադիր քննությամբ փաստում է Քրիստոսի մարդեղության իրողությունը):

զ. «Յաղագս, եթէ որք յետ միանալոյն երկու ասեն բնութիւնս ի Քրիստոս, ի հարկէ հետեւին նեստորականաց մտաց» (ցույց է տրվում քաղկեդոնական վարդապետության նեստորական ակունքները և Քաղկեդոնի ժողովի կործանարար հետևանքները):

է. «Թէ զիա՞րդ չարչարեալ Բանն մարմին եղեալ եւ անչարչարելի մնացեալ. եւ կամ որպե՞ս դարձեալ ձայնակցեն չարափառքն» (անապականության տեսության ամփոփ շարադրանքն է: Քրիստոս-Աստծո չարչարելիությունն ու անչարչարությունը պայմանավորված են Տիրոջ տնօրինական և բնութենական հատկություններով):

ը. «Յարացոյցք յաղագս մի զՔրիստոս ասելոյ եւ անբաժանելի» (բնագիտական օրինակներով արդարացնում և հիմնավորում է Քրիստոսի աստվածամարդկային մեկ բնություն ունենալը):

թ. «Նորին հակաբանություն հնագիտական ընդդեմ անգիտակաց ոմանց յիրս գիտութեան, որք ստահաւդ ճառիւք հաւանեցուցին զոմանս ի վայրագաց եւ պարզամտաց հաւատալ անհաւաստի իւրեանց կարծեաց» (պատմական հպանցիկ ակնարկ է նեստորականության և Քաղկեդոնի ժողովի մասին, ուր ցույց է տրվում մարդաբանական առնվազության վարդապետական ակունքները Արտեմոնի հերձվածի մեջ: Վկայակոչում է եկեղեցու վաղնջական հայրերին, ովքեր քարոզում են, թե Քրիստոս Աստված և մարդ է):

ժ. «Նորին յաղագս բնութեանն Բանի և միաւորութեան» (ներկայացվում է հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, Քրիստոսի աստվածմարդկային միության անճառելիությունը):

ժա. «Նորին, եթէ զիա՞րդ ասի մի բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ, ըստ Ճշմարտութեան» («Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» բանաձևը վերլուծված է կամքի և ներգործության հայեցակետից: Այստեղ նշմարելի են Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» հետքերը):

ժբ. «Նորին յայտարարութիւն զանազան հերձուածոց յայլ եւ յայլ ժամանակ յարանց բղջախոհաց» (ընդարձակ շարադրանքն է անապականության տեսության: Քննադատվում

են աղանդավորական – հերձվածողական հոսանքները, մասնավորաբար սևերյան – հուլիանիտական հերձվածը՝ աչքի առջև ունենալով Խոսրովիկ Թարգմանչի ժառանգությունը):

ժգ. «Նորին դարձեալ» (այս միավորը նմանապես շարադրված է այն անձի խնդրանքով, որին հասցեագրված է երկը. բովանդակում է Սարկավագի քրիստոսաբանական բացատրությունները):

ժդ. «Վկայութիւնք սրբոցն, եթէ մի բնութիւն է Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» (բերված են վկայություններ եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների երկերից՝ գլխավորաբար Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության և «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի միջոցով):

2. «Վասն քահանայութեան»:

3. «Հարցմունք վրաց եպիսկոպոսի»:

4. «Յաղագս խրատու մանկանց սուղ ինչ բնախաւսութեամբ»: Այս միավորը (ուր խոսվում է թոնդրակյան աղանդի գաղափարների մասին) վերագրվում է ԺԱ դարի մեծանուն քաղաքական գործիչ Գրիգոր Մագիստրոսին: Ըստ Ս. Արևշատյանի, այն ոչ այլ բան է, քան Մագիստրոսի թուղթը հղված Սյունյաց Հովհաննես արքեպիսկոպոսին (1006-1056թթ.) (Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոս, Զ):

Բ. Տոմարագիտական աշխատություններ. սրանք շարադրված են Սարգիս անունով մի ուսումնասեր անձի խնդրանոք (տե՛ս տպ. աշխտ. Ա. Աբրահամյանի, Հովհաննես Սարկավագի մատենագրությունը, Եր., 1956):

1. Խառնախորան:
2. ՇԼԲ աղիւսակ:
3. «Պատճեն տոմարի» (գրված է Անանիա Շիրակացու համանուն երկի հետևողությամբ):
4. «Մեկնություն Տումարիս հայկազնեան»:
5. «Սարկավագ վարդապետի» - Որք մոլորեալ են թույն բազում անգամ ջանան զաւր ծննդեան ի հինգշաբաթու ածել... (ՄՄ, ձեռ. 614, թ. 9բ-11ա):

Գ. Թվաբանական մի աշխատություն՝ «Յաղագս անկիւնաւոր թվոց» խորագրով, որ նվիրված է թվերի խորհրդական նշանակության մեկնաբանությանը: Երկը շարադրելիս լայնորեն օգտվել է Փիլոն Եբրայեցու «Յաղագս տասն բանից» աշխատության հայերեն թարգմանությունից:

Դ. Աղոթագիրք (ԻԲ միավոր, տպ. Սոփերք, ԺԷ, Վենետիկ, 1854)

Ե. Շարական Ս. Ղեւոնդեանց

1. Ճշ. ԴՁ – Պայծառացան այսօր…(ՄՀ, Ը, էջ 366-367):
2. ԴԿ - Անհասանելի տեսչութեամբ…

Զ. Տաղեր

1. «Բան իմաստութեան» (տպ. Ա. Աբրահամյան, Հովհ. Իմաստ., Մատենագրություն, Եր., 1956, էջ 319-324): Այս երկն ամենայն իրավամբ համարվում է «իմաստասիրական քնարերգություն» (Մ. Աբեղյան, 1970, էջ 75), ուր բանաստեղծական տարազի մեջ դրսևորվում են գիտնական հեղինակի փիլիսոփայական հայացքները: Քերթվածի գլխավոր հերոսը Սարյակն է, որ խորհրդանշում է Աստծո անսահման իմաստությամբ ստեղծված բնությունը: Հեղինակը կոչ է անում Վարդապետին ապրել բնության օրենքներով: Մեղքի հետևանքով մարդը հայտնվել է «ոչ բնաւոր»՝ անբնական վիճակի մեջ, մինչդեռ ինքը՝ Սարեկը չի մեղանչել, չի կորցրել իր նախախնամական կացությունը, որի պատճառով էլ նրան տրվել է հայտնություն: Աստվածաբան հեղինակը զատորոշում է ձեռքբերովի ուսուցումը հայտնությամբ տրված գիտելիքից, որ անսահման բարձր է առաջինից.

Զի վարժումն եւ կրթութիւն ոչ ժամանէ առ կրթութիւն...

հայտնության բացակայությունը մեղքի օրինաչափ հետևանքն է, քանզի

Բնականին ի բաց դրութիւն վասն

սղալման առ վեհագոյնս

Նմանապէս են պատուհաս, որպէս գիտեմք ի բնութենէ...

Այսպիսով բնականի (կամ բնության) մերժումը բարձրագույն նպատակներից վրիպելու պատճառով է, նպատակներ, որոնց մարդը կարող է հասու լինել հենց իր ծառայի՝ բնության օգնությամբ: Որքան էլ արվեստը ճգնի նմանվել բնությանը, միևնույն է նրանում առկա «անզուգութիւն»-ը՝ անհավասարությունը, չի կարող հաղթահարվել, որովհետև հայտնության շնորհիվ լիալիր բնությունը միշտ «յաղթեալ մեզ՝ իմաստնոյս եւ կարծեցեալ բանաստեղծացս»:

Սարկավագի այս երկն ազատ չէ աստվածաբանական գրականության ազդեցությունից: Ապացուցված է, որ այստեղ արծարծված շատ մտքեր հիմնված են Փիլոն Եբրայեցու «Յաղագս նախախնամութեան», «Յաղագս բան ունել եւ անասուն կենդանեացդ» երկերի, ինչպես նաև՝ Գրիգոր Աստվածաբանի, Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի զանազան ճառերի և մեկնությունների վրա (Ա. Մնացականյան, ԲՄ, N14, էջ 9-42):

2. Ողբ – Սկսվում է «Յիսուս Հաւր Միածին…» բառերով:

Է. Մեկնություններ

1. «Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոնի իմաստասիրի Եբրայեցւոյ» (ՄՄ, Ձեռ. 2595): Ելնելով գաղափարական մի շարք ընդհանրություններից՝ մեկնությունների այս շարքը վերագրվում է Հովհաննես Սարկավագին (Գ. Գրիգորյան, ԲՄ, N 5, էջ 95-110), ինչը սակայն լրջորեն վիճարկվում է (Փ. Անթաբյան, 1983, Օ. Վարդազարյան, 2002):

2. Հովհաննես Սարկավագի գրչին է վերագրվում նաև Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք Իմաստասիրութեան» երկի լուծմունքը (տպ. Ա. Մադոյան, Հր. Միրզոյան, Երևան, 2004): Երկը աչքի է ընկնում ընդգրկված հարցերի բազմազանությամբ, դրանց բացատրության խորությամբ: Հետևելով հայ փիլիսոփայության Արիստոտելա - Անհաղթյան ավանդույթին,

Սարկավագը շեշտում է աշխարհի ճանաչողության մեջ զգայությունների դերը, իմացության զգայական և բանական աստիճանների, տեսության և փորձի անխզելի հարաբերությունն ու միասնությունը: Գիտելիքի ծեռքբերման մեջ բարձր գնահատելով փիլիսոփայության դերը՝ փիլիսոփայությունը ժխտողներին նա համեմատում է ի ծնե կույրերի հետ, որոնց «թե բազում անգամ ճառես յարարածոցս ինչ… ոչ իմանան» և կամ այն մարդկանց հետ, ովքեր եթե «զռնգացն ոչ առողջ ունին, չէ հնար նոցա ասել յաղագս հոտից ինչ»:

Ը. Հովհաննես Սարկավագը հեղինակ է նաև բարոյախրատական երկերի: Դրանցից են.

1. «Նորին յաղագս որոց կուսութեամբ հաճոյանան Աստուծոյ» (հրատ. «Գանձասար», Զ, 1996, էջ 325-326)

2. «Նորին խրատք մանկանց (հրատ. «Գանձասար», Զ, էջ 318-324)

3. «Նորին Յովհաննու խաւսք սակաւուք»

4. «Նորին առ եղբարս վասն անձին յետ կենաց» (հրատ. «գանձասար», Զ, էջ 327-335)

5. «Յովհաննու Սարկավագ վարդապետի յաղագս քահանայութեան եւ քահանայից եւ գլխոց նոցին» (հրատ. Սոփերք, Գ, էջ 7-78)

6. «Բանք խրատու սուրբ վարդապետին Սարկավագին»

7. «Հարցմունք, պատասխանիք» (մասամբ հրատ. «Գանձասար» Զ, էջ 308-317)

8. «Եւագրէն. ի բանից սուրբ վարդապետին, [որ] Սարկաւագ կոչեցեալ»

Ինչպես երևում է, վերջինս Հովհաննես Սարկավագի տարբեր երկերից քաղված խմբագիր մի աշխատություն է: Այստեղ արծարծված են տարաբնույթ հարցեր՝ մասնավորաբար տեսական և գործնական փիլիսոփայության, զգայությունների և բանականության հարաբերակցության հետ կապված (տե՛ս Հ. Միրզոյան, 2002, էջ 105):

9. «Լուծումն բանիցն Աստուածաբանի Սարկաւագին»

1-ին միավորում խոսվում է այն ծանր հանձնառության մասին, որ կուսակրոն հոգևորականը պատրաստվում է կատարել Աստծո նկատմամբ: Աստվածաբան հեղինակը ավելորդ է համարում այդ մասին երկարաբանել, որովհետև նախնի սրբերը հանգամանալից անդրադարձել են դրան:

Կուսության պահպանումը նա համարում է «արդար եւ զարմանալի մարտն ընդ բնութեան բոցոյ եւ կարաւտ աստուածային աւգնականութեան»: Նա, ով նույնիսկ հորդորում էր չվախենալ մահվանից, չհամարձակվեց կուսության լուծը պարտադրել բոլորին: Որքան անտանելի է դժողքի ծանրությունը, նույնքան մեծ է կուսության համար Աստծո սահմանած հատուցումը: Կուսության սխրանքը հավասարազոր է նկատվում նահատակությանը: Որքան էլ մեծ համառությամբ պատերազմ տարվի մարմնի ստորին բնազդների (որոնք բնորոշված են «ընտանի բռնաւոր», «անձեռն ընդելագոյն գազան» բառերով) դեմ, եթե այդ պայքարին լծակից չէ տերունական պատվիրանների կատարումը, իզուր և անօգուտ է այդ ինքնակտտանքը:

2-րդ միավորում ասվում է, որ դյուրին չէ քրիստոնեական վարդապետության ուսուցումը, եթե դրան մոտենանք անհոգությամբ և ծուլությամբ: Ուստի Տերը կոչ է անում հրաժարվել այն ամենից, ինչը խոչընդոտում է Ավետարանի ուսուցմանը, և Խաչը վերցնելով հետևել իրեն: Հեղինակը հետևյալ կերպ է բացատրում առաքելական հրահանգը (Եփես. Զ 13-17). աստվածային սպառազինությունը, որով պետք է զրահավորվի հավատացյալը, ամբողջ արդարությունն է, վահանը՝ կատարյալ և ճշմարիտ հավատը, սաղավարտը՝ մեզանում առկա հույսը, իսկ հատու սուսերը, որով թրատվում են ամեն տեսակ չարության արմատները՝ սերն է: Մեջքին կապված գոտին ճշմարտությունն է, որով խեղդվում է Ավետարանի գեղեցկությունը խափանող ցանկականը (ըստ Պլատոնի՝ հոգու երեք մասերից մեկը): Ըստ այսմ՝ խրատատու հեղինակը հորդորում է վերահսկել զգայարանները (աչքը, ականջը, շրթունքները, շոշափելիքը, հոտոտելիքը): Եթե կենդանիներին զգայարաններն անհրաժեշտ են կենսագործունեության համար, ապա մարդկանց՝ ճիշտ ապրելու, առաքինությամբ կենցաղավարելու, այսինքն՝ ոչ միայն չարից խորշելու, այլև բարի գործեր կատարելու: Զգայարանների հախուռն հրայրքը պետք է զսպել Սուրբ Գրոց ընթերցանությամբ, հոգևոր կրթությամբ, «քանզի առանց գիտութեան եւ խորհրդոյ յառաջէն անասնականքն՝ երբեմն ցասումն, երբեմն՝ ցանկութիւն, որք մանաւանդ յարձակողագոյնք ի սկզբան են եւ դժուար արգելելիք»: Սակայն որքան էլ հախուռն լինեն ցասումն ու ցանկականը, նրանք ընկրկում են բանականության (հոգու բանական մասի) առաջ: Հոգեխույզ հայրերի հետևողությամբ հեղինակը նկատում է՝, թե ծայրահեղ կրքերը պետք է զսպվեն առաքինություններով, ուստի «ամենայն ուրեք չափաւորն է ընտրելի եւ սահմանելի»: Ամփոփելով՝ Սարկավագը հորդորում է «լինել բոլորապտուղ նուէր կատարեալ, խաչել յաշխարհի եւ ստորանալ ի մարմնոյ, փութալ յանդ երանութիւնն ի Քրիստոս Յիսուս՝ ի Տէր մեր…»:

4-րդ միավորը նպատակ ունի կարգավորելու վանական կենցաղավարությունը: Այն հարցին, թե պատշա՞ճ է, որ միասին ապրող հոգևոր եղբայրները մի որոշ ժամանակով իրարից զատվեն և ապրեն մեկուսի ճգնական կյանքով՝ Սարկավագը պատասխանում է դրական այն պատճառաբանությամբ, որ վանական կյանքը, որի վերաբերյալ ակնարկ է անում Սուրբ Գիրքը (հմմտ. Հռոմ. ԺԴ 19), համերաշխ ու ներդաշնակ բնակակցության փոխարեն այժմ զգալիորեն հեռացել է իր այդ կոչումից, ուստի սխալ չի լինի «սակս այսր յոլով պատճառաց վնասու, ի համաբնակցութենէն տեղի առ ժամանակ մի տալի է ի հանդարտութիւն միւսոց առանձնութեամբ»: Այս տեսակետից հեղինակը անապատը նկատում է մի դպրոց, ուր անհրաժեշտ է «ժամանակ մի կրթել զանձն եւ իմաստնանալ, որպես զի մի՛ դիւրաւ միւս անգամ հաւանեսցի կրել յընդունումն ի վերայ անդ անկելոցն պատահմանց ակամայից»: Այսպիսով անապատական մեկուսի կյանքը հանձնարարելի է, որովհետև անդորրավետ ինքնահայումը խաղաղեցնում է հաճախ համայնական հարաբերությունների առաջացրած հոգու ալեբախ հուզումը: Իր հորդոր – խրատը հիմնավորելու համար նա լայնորեն վկայակոչում է Աստվածաշունչը:

Պակաս ուշագրավ չէ 8-րդ միավորը, ուր խոսվում է գայթակղության, նրա ունեցած ավերիչ հետևանքների մասին: Հեղինակը աստվածաբանորեն որոշարկում է գայթակղության տեսակները: Գայթակղությունն առհասարակ մտքի տկարանալը և զրկվելն է «յարժանաւոր եւ յառաքինի խորհրդոց, զկնի որոյ գործք հետեւեսցին կամ բանք չարութեան եւ անզգամութեան»: Գայթակղությունը երկուսն է՝ «ըստ հաւատոյն բանի, եւ է ինչ, որ ըստ գործոց»: Սրանցից յուրաքանչյուրը բաժանվում է երկուսի. գայթակղություն, որ մի որևէ պատճառով լինում է բռնությամբ կամ առանց բռնության կամ էլ՝ հոժար կամքով: Առավել եղկելի են ոչ այնքան նրանք, ովքեր գայթակղվում են, որքան նրանք, ովքեր գայթակղեցնում են: Տարբեր է այն դատաստանը, որ կանխասահմանված է մեկի կողմից մեկին, մեկի կողմից շատերին, շատերի կողմից մեկին և շատերի կողմից շատերին գայթակղեցնելու համար: Ըստինքյան հասկանալի համարելով հավատքի գայթակղության համար նախատեսված դատաստանը՝ հեղինակը հոգեբանական նրբին արտահայտություններով խոսում է այն զարհուրելի հետևանքների մասին, որ ունի գործերի գայթակղությունն իր բոլոր հնարավոր տարատեսակներով: Բարոյաբանական վերլուծությունն ավարտվում է խորհրդաբանական կոչով. «Ելցուք ի Բաբելոնէ՝ ի խառնակ կենացս չարութենէ, ուր քակտումն եւ բաժանումն է բնաւորական միութեան կապոյ առ Աստուած եւ առ միմեանս: Փախիցուք յԵգիպտոսէ, ազատեսցուք ի ծառայութենէ մարմնոյ եւ ախտից, սերմանեսցուք ի ժամանակի, զի հնձեմք, յորժամ այնորիկ իցէ ժամանակ, սգասցուք, զի մխիթարիցեմք, լացցուք, զի խնդայցեմք, մաքրեսցուք զսիրտս, զի զԱստուած տեսանել արժանի լիցուք…»:

Թ. Միջնադարի ձեռագրական ավանդույթը Հովհաննես Սարկավագին է վերագրում բնագրագիտական բնույթի հետևյալ աշխատությունը. «Տեառն Յոհաննիսի արարեալ ծաղկաքաղ համարագիրս Սաղմոսի ի խնդրոյ Թէոփիլոսի աշակերտի» ՄՄ, Ձեռ. 4140, թ. 4ա-9ա հմմտ. նրա անունով «Բացատրութիւն Սաղմոսաց» ՄՄ, Ձեռ. 7552, 7777, 10182: Սրա շարադրումը պայմանավորված էր սաղմոսներ բովանդակող գրչագրերի մեջ սպրդած սխալները սրբագրելու անհրաժեշտությամբ: Սարկավագի այս կարևոր երկն օգտագործած Հովհաննես Գառնեցին կոչ է անում այդ ճշգրտված «գաղափար» օրինակն ընկալել իբրև «բազում երկամբ ստուգեալ» (տե՛ս Հովհաննես Գառնեցի, Գ):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 63-82, 414-450: Աբրահամյան, 1956: Դուրյան, 1933, էջ 191-195: Զամինյան, 1914, էջ 169,-170, 180: Զարբհանալյան, 1897, էջ 606-616: Պողարեան, 1971, էջ 210-214: Քիպարեան, 1994, էջ 419-428:

ԴԱՎԻԹ ԱԼԱՎԿԱ ՈՐԴԻ

Ծնվել է ԺԱ դարի կեսերին Գանձակ քաղաքում: Եղել է մեծանուն Հովհաննես Սարկավագի «լծակից»-ը: Սա նշանակում է, որ Դավիթը գործակցել և սատարել է եղել Հովհաննես Սարկավագին նրա ուսումնագիտական, եկեղեցամշակութային աշխատանքում: Դավթի մասին բարձր գնահատանքով է խոսում Կիրակոս Գանձակեցին, որը նրան անվանում է «սուրբ լուսաւորիչ» (Գանձակեցի, 1961, էջ 116): Դավիթ Ալավկա որդու վայելած հեղինակության մասին կարող է վկայել այն փաստը, որ նա 1138 թ. Գրիգոր վարդապետի հետ մասին միջնորդել է Կիլիկիայում գտնվող Հայոց հայրապետի առջև, որպեսզի Աղվանից կաթողիկոսական գահի վրա հաստատվի Գագիկ եպիսկոպոսը: Ըստ այսմ վերանայելի է Սամվել Անեցու այն տեղեկությունը, որ իբր Հովհաննես Սարկավագի մահից (1129 թ.) մեկ տարի անց, այն է՝ 1130-ին մահացել է Դավիթ Ալավիա որդին (Աբրահամյան, «էջմիածին», 1952, Թ-Ժ, էջ 49): Պատմիչի վկայությամբ սա «գրեաց զկանոնական օրինադրութիւնս գեղեցկայարմար եւ պիտանացուս ի խնդրոյ քահանայի միոջ, որում անուն էր Արքայութիւն...»:

Կանոնական այդ երկը (տպ. աշխտ. Ա. Աբրահամյանի, «էջմիածին», 1952, Թ-Ժ, էջ 48-57, ԺԱ-ԺԲ, էջ 56-57, 1953, Ա, էջ 56-62, Բ, էջ 53-60, Գ, էջ 51-63) բաղկացած է 98 կանոններից: Դրանք ունեն գործնական բնույթ, որովհետև վերաբերում են մասնավոր կենցաղային իրավիճակների: Կանոնները կազմելիս հեղինակը օգտվել է Եկեղեցու հայրերի ժառանգությունից, հայ եկեղեցական կանոններից, վաղնջական ավանդություններից: Սակայն շարադրանքը զերծ լինելով չոր ձևակերպումներից՝ աչքի է ընկնում կենդանությամբ, պատկերավորությամբ, ժողովրդական կենսահայեցողությանը բնորոշ հյութեղ լեզվամտածողությամբ: Սրանց շնորհիվ երկը ձեռք է բերում պատմամշակութային, ճանաչողական նշանակություն: Ալավկա որդու աշխատությունը ոչ այլ բան է, քան հին սովորույթների կանոնականացումը կամ վերածումը «կանոնական օրինադրությունների»: Այսպիսիք են մասնավորաբար այն կանոնները, որոնք սահմանում են միջոցներ՝ ախտազերծելու տարբեր կենդանիների հպումից ապականված ուտեստը: Առողջապահական նկատառումներից ելնելով՝ հեղինակը հատկապես կանգ է առնում «մկնանկի» դեպքերի վրա, երբ մուկն ընկնելով կերակուրի մեջ, ապականում էր այն, «զի նորա չարն շատ է, քան զամենայն»:

Փոքր չէ թիվը նաև այն կանոնների, որոնցում խոսվում է պատժի ենթական մեղքերի ու հանցանքների մասին, ինչպես են ամուսնական սրբապղծությունը, տռփական ախտերը, «սպանութիւն, գողութիւն, վաշխառութիւն, հրդեհումն, երդմնազանցութիւն, հիշոց, կախարդութիւն» և այլն: Մասնավոր հրահանգներ կան ժամերգության, պահքի, մկրտության, մեռելակոծի, բարեպաշտական սովորույթների վերաբերյալ, ինչպես նաև օրինակարգված են կանոններ ընդդեմ եկեղեցու համար առավել պախարակելի տարաբնույթ

հնայություններին ու սնահավատության դեմ: Մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում վերջին՝ 97-րդ կանոնը, ուր խոսվում է շնորհավաճառության և կաշառակերության մասին, որ այն ժամանակ տարածված էր Աղվանքում. պսակված ամուսինները բաժանվում էին և առաջնորդի գրով թույլտվություն էին ստանում այլոց հետ կենակցել: Այդպիսիք պարտավոր էին ամսեամիս որոշ հարկ վճարել առաջնորդին, որի գործակալները օրինության թղթերով ու անվանական ցուցակներով շրջում էին գավառից գավառ և պահանջում նշանակված տուրքերը: Սրա հետևանքով ընտանիքները բարոյալքվում էին և տեղի էր ունենում «կնոջ և առն բաժանումն, զաւակաց ցրումն, ընչից առումն, տանց աւերումն, ի հայրենեաց ելումն, ի դատաւորս եւ յաւիտեանս բազում քարշումն...»:

Անկնունք մեռած մանուկների մասին (ԽԴ) ասվում է, որ «Թէպէտ եւ անկատար մեռանի, որ ոչ ունէր զլուսաւորութեան ծնունդ աւազանին յաստուածածնութիւն անկատար ծնունդ մարդկան, սակայն յաստուածածնիցելոց անձանց քրիստոնէից եւ մարմնոյ նոցա ծնեալ մանկունք են»: Այս պատճառով նրանց արժան է թաղել ինչպես պատշաճում է քրիստոնյաներին՝ «խաչիւ եւ աւրհնութեամբ»: Սակայն եթե, ըստ վաղնջական պատկերացումների, արու պտուղը մահանում է 40 օրը, իսկ էգն էլ 80 օրը դեռ չլրացած, այն է՝ դեռ հոգի չստացած, նրանց պետք է թաղել առանց խաչի և աղոթքի» («Էջմիածին, 1952, ԺԱ-ԺԲ, էջ 66-67):

Դավիթ Ալավկա որդու այս երկի վայելած հեղինակության, լայն ճանաչման մասին վկայում է այն փաստը, որ դրանից օգտվել է Մխիթար Գոշը, «բայց դա «պիտանացու» է համարվել նույնիսկ 13-րդ դարում, և, ինչպես երևում է, դրանով առաջնորդվել են ընդհանրապես, մինչև անգամ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» հրատարակվելուց հետո: Դրա պատճառն այն է, որ Դավթի կանոնների բովանդակությունը, թեպետ և մասամբ եկեղեցական կանոններից ծագած... սերտ կապված է այն ժամանակաշրջանի իրականության հետ, և ամեն ինչ արտահայտված է դյուրըմբռնելի ձևով» (Մ. Աբեղյան, 1970, էջ 85): Այս երկն ամենայն իրավամբ համարվում է հայ իրավական մտքի յուրօրինակ դրսևորումներից մեկը:

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 83-85: Քիպարեան, 1994, էջ 428-429:

ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՏՑԻ

ԺԱ դարի հայ եկեղեցական մատենագրության մյուս նշանավոր դեմքը Արիստակես վարդապետն է: Ելնելով իր իսկ Պատմության մի տեղեկությունից՝ ենթադրում են, որ նա ծնվել է Կարին գավառի Արծն քաղաքի մոտ գտնվող Լաստիվարդ կամ Լաստիվերտ ավանում: Ապրել է աստանդական կյանք՝ խուսափելու համար թուրք սելջուկների հալածանքներից. եղել է Մանանաղի գավառում, Սմբատի լեռների վրա, Արծն քաղաքում, Կամախում և այլուր: Արիստակես Լաստիվերտցին քաջատեղյակ է Աստվածաշնչին, եկեղեցական մատենագրությանն ու աստվածաբանությանը: Բացի իր Պատմությունից, որն, ի դեպ, շարադրված է Երեմիայի Ողբի, Մովսես Խորենացու, Եղիշեի, Ղևոնդ Երեցի, Հովհաննես Դրասխանակերտցու, Թովմա Արծրունու երկերի ողբական տեղիների ակներև հետևողությամբ: Արիստակես վարդապետի անունով հայերեն ձեռագրերում կան մի քանի երկեր, որոնց հեղինակային պատկանելության խնդիրը կարոտ է համակողմանի փաստարկման.

Ա. «Մեկնութիւն ընթերցուածոց» (Փարիզ, Ազգ. գրադ., ձեռ. 303, թ. 6բ-9բ). այս երկը վերջից թերի է: Խորահայաց աստվածաբանությամբ հեղինակն այստեղ համեմատում է Ծննդյան և Աստվածահայտնության յոթ օրերը արարչության յոթ օրերի հետ: Այն զանազանվում է Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» ընթերցվածների մեկնությունից և Գրիգոր եպս. Արշարունու «Մեկնություն ընթերցվածոց»-ից: Ի տարբերություն այս երկերի՝ Լաստիվերտցու աշխատությունն ունի գերազանցապես ներբողական բնույթ: Երկը շարադրելիս հեղինակն զգալիորեն օգտվել է «Յաճախապատում» ճառերից և Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»--ից:

Արարչության յոթ տոնելի օրերի դիմաց, հետևելով ընկալյալ կանոնին, դրվում է 8-րդ օրը, որը մեկնաբանվում է որպես Տիրոջ Երկրորդ գալուստը նշանավորող վերպատմական, վերժամանակային մի շրջան: Աստվածահայտնության տոնի միջոցով աստվածաբան հեղինակը բարձրացնում է արարչաբանական ինչպես նաև մարդու ինքնաճանաչման խնդիրը. «Այսաւր երկին ոչ նոր ստացեալ եղեւ յանգոյից, այլ նոր ստացեալ եղեւ ի գիտութիւն մարդկան, իմանալով զնա, թէ արարած է եւ ամենայն, որ ինչ ի նմա, ոչ անեղ, ըստ հեթանոսական բարբաջմանցն»: Այսու հերքվում է աշխարհի ինքնեղ կամ տարբեր արարիչների կողմից ստեղծված լինելու վերաբերյալ տեսությունը: Վեցերորդ օրվա խորհուրդը մեկնելիս նկատում է, թե «անդ ասաց՝ «Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում» եւ այսաւր հրամայի մեզ ժողովիլ Ղազարոյն և Աւետարանաւ յիշատակել զյարութիւնն Ղազարու…»: Մարդու արարչության և Ղազարոսի հարության խորհրդական աղերսի շեշտումով հեղինակը բարձրացնում է մարդու հարության գաղափարը: Քրիստոսի մկրտության օրինակով ընդգծվում է մարդու մաքրագործման և աստվածացման իրողությունը. Քրիստոս «աստ ոչ հրամանաւ, այլ անձամբ իւրով կատարեաց կրկնակի առաւել,

քան զառաջինն զկենդանաստեղծութիւն մեր, քանզի անդ ծեռաւք զայլաւք ստեղծ, այլն ինքն անձամբ իւրով ի Կուսեն ընկալեալ մարմին, ստեղծագործեցաւ մարդ, որպես եւ Ինքն կամեցաւ, եւ եղեւ երկրորդ սկիզբն ազգի մարդկան, փոխանակ առաջին մարդոյն ինքն ընդ մեզ եղեւ մարդ ծննդեամբ ի Կուսեն, զի զմեզ ընդ իւր արասցէ Աստուծոյ ծննդեամբ աւազանին» (Գ. Մանուկյան, 1977, էջ 256): Հատվածիս աստվածաբանական կարևորությունը թույլ է տվել այն ընդգրկել «Ճառընտիր» և «Յայսմաւուրք» ժողովածուների մեջ:

Եկեղեցաբանական այս աշխատության մեջ արծարծվում են նաև դավանաբանական հարցեր. Ս. Ծննդյան և Մկրտության տոնի միությունը պարզիպարզո ակնարկում է Քրիստոսի աստվածամարդկային բնության միությունն ու մեկությունը:

Բ. «Արիստակես վարդապետի ասացեալ ի Նոր Կիւրակէն» ճառը (տպ. աշխտ. Գ. Մանուկյան, «էջմիածին», 1969, N Է-Ը, էջ 68-75) փառաբանական մի ներբող է՝ նվիրված Քրիստոսի հրաշափառ հարությանը: Երկը շարադրելիս հեղինակն օգտվել է Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի համանուն ճառից (հմմտ. ՄՄ, ձեռ. 1500, թ. 741ա-42բ):

Գարնան զարթոնքի միջոցով բացատրվում է Նոր Կիրակիի խորհուրդը, որով համակված է եկեղեցին: Այն զերծ է չորս եղանակների իրարահաջորդման մեջ տարրացած ծննդյան և մահվան ապականությունից: Նոր Կիրակին վեր է բնության օրենքներից, քանզի նրանում հարատև է ներքին նորոգումն ու պայծառությունը: Արծարծելով Նոր Կիրակիի տոնակատարության հետ կապված զանազան հարցեր՝ Լաստիվերտցին կոչ է անում աղամորդուն Քրիստոսի հարության օրինակով վերափոխվել բովանդակ էությամբ, լցվել հարության կենսատու խորհրդով:

Լաստիվերտցուն խիստ թեաբար կարելի է վերագրել երկու այլ ճառեր.

Գ. «Արիստակես վարդապետի ասացեալ մեծի հինգշաբթին Ոտնլուայի խորհուրդ» (Երուսաղեմ, ձեռ. 413, թ. 464ա): Մի քանի ընդհանրություններ կան այս երկի և «Մեկնութիւն ընթերցուածոց»-ի մեջ: Այս ճառում կոչ է արվում սիրել մեկմեկու, փոխադարձաբար ներել իրար, «քանզի Աստուած սէր է, եւ որ կա ի սէրն, բնակէ յԱստուած, եւ Աստուած ի նմա բնակէ»:

Դ. «Սրբոյն Արիստակիսի հայոց վարդապետի վասն ութօրեայ նաւակատեացն, որ զկնի Աստուածայայտնութեանն կատարի» (Երուսաղէմ, ձեռ. 154, էջ ՄԻԴ, տե՛ս Մանուկյան, 1977, էջ 278-279):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 51-63: Դուրյան, 1933, էջ 186-187: Զամինյան, 1914, էջ 164-165: Զարբհանալյան, 1897, էջ 592-95, 703: Պողարեան, 1971, էջ 188-190: Մանուկյան, 1977: Քիպարեան, 1994, էջ 316-319, 322:

ԳԵՎՈՐԳ ՄԵՂՐԻԿ

Ծնվել է 1044/45-ին Վասպուրականի Անայուր գյուղում: 20 տարեկանում մտել է Սևանի վանք, որի պատճառով հաճախ կոչվել է նաև Սևանեցի: Բարքի մեղմության պատճառով («ըստ քաղցրութեան բարուց» և «քաղցրուսոյց վարդապետութեամբ»), ժամանակակիցները նրան անվանել են Մեղր, որ հետագայում վերածվել է Մեղրիկի: Որոշ ժամանակ անց, ըստ երևույթին Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսի Անի այցելելուց հետո, անցել է Սեվ լեռ, գտնվել Պաղլահու և Կարմիր վանքերում: Այստեղ ապրել է կաթողիկոսի հովանու ներքո՝ ընկերակցելով Կիրակոս վարդապետին և թարգմանչին: Վերջինս նրան անվանել է «զերէց աւուրբք եւ խոհականութեամբ, զեղբայրն մեր եւ զանդրանիկ մերոյն կրթավարժ եւ հրահանգայեղ աշակերտութեան՝զխաչակիրն եւ զքրիստոսազգեացն Գէորգ մականուն Մեղր կոչեցեալ»: Իսկ Հովհաննես գրիչը 1058 թ. Պաղլահու վանքում, խոսելով Գրիգոր Վկայասերի մասին, գրում է, թե «էին սորա ուսումնակիցք եւ վարժակիցք վարդապետք սուրբք եւ առաքինազարդք՝ Գէորգ Մեղրն կոչեցեալ եւ Կիրակոս, արք վարժք յաստուածայինսն՝ ուշ ունելով մարգարեական երանութեանցն՝ յօրէնս Տեառն խորհելովն ի տուէ եւ ի գիշերի, փոյթք յառնել եւ յուսուցանել եւ ճշմարտագետ դեղովք ապաշխարութեան զբազումս արժանացուցին շնորհին: Ի սոցա վարժարանէ էր այր ոմն հեզամիտ եւ բարաշնորհ, ներհուն եղեալ մակացութեան արհեստի, Գրիգոր անուն»:

Ինչպես երևում է կաթողիկոսի մահից հետո Գէորգ վարդապետը փոխադրվել է Կիլիկիա, ուր թագավորում է Մեծն Թորոսը (1100-1129): Այստեղ Գևորգը հիմնակարգեց Խորին անապատն ու Դրազարկի վանքը:

Վախճանվել է 1114/15թ փետրվարին: Այսպես, Մատթեոս Ուռհայեցին վկայում է, թե Նա «էր այր սքանչելի եւ հրաշալի ճգնավոր եւ զառաջին (կամ՝ զամենայն) ժամանակս կենաց իւրոց անցուցեալ էր միայնակեցութեան կարգօք զամս յիսուն, եւ վախճանեցաւ անաց եօթանասնից ամենայն ժուժկալ եւ ճգնաւորական հանդիսիւք եւ չորաճաշակ գոլով յամենայն կեանս իւրում՝ հաւասարեալ էր ամենայն կարգօք եւ կրօնիւք առաքինի սրբոցն: Եւ զամենայն ժամանակս կենաց իւրոց զկիրակէին յոտանաւոր տքնութեան անցուցաներ…: Սա ի տղայութեան կրօնաւորեալ լինէր ամենայն հռչակաւոր անուամբ եւ վարս սքանչելի ստացեալ եւ օրինակ բազմաց եղեալ, եւ հայր խոստովանութեան լինէր ամենայն Հայաստանեայցս, եւ դարձուցանէր զամենեսեան ի ճանապարհս լուսոյ եւ ի ծեռն ապաշխարութեան յորդեգրութիւն Հօրն երկնաւորի ընծայեցուցանէր զամենեսեան…» (Մատթեոս Ուռհայեցի, 1898, էջ 334) Նշանակալից են Մեղրիկ վարդապետի գործադրած ճիգերը վանական կյանքի կարգավորման ուղղությամբ: Այս մասին Մատթեոս Ուռհայեցին հաղորդում է. «Սա (Մեղրիկը) մեռաւ եւ թաղեցաւ ի վանքն, որ կոչի Դրազարկ, եւ կոչեցաւ վանքն այն գերեզմանատունք սուրբ վարդապետացն, վասն զի անդ թաղեցաւ սուրբ

վարդապետն հայոց, որ ասի Մեղրիկ, որ ժողովեաց անդ («Ի Դրազարկն եւ ի խորին անապատն Սսոյ, ի սուրբ ճգնաւորանոցն» (Տաշյան, 1895, էջ 92բ) զամենայն դասս ճգնաւորացն Քրիստոսի եւ հաստատեաց անդ կարգ եւ կրօնք զառաջին սրբոց հարցն»(Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 366): Նույնքան արժեվորելի է Նրա բերած նպաստը հայրախոսական բնագրերի թարգմանության և ընդօրինակության գործին: Այսպես ս. Հովհան Ոսկեբերանի Գործք առաքելոց մեկնության թարգմանիչ (1116) Կիրակոս վարդապետը այդ երկի հիշատակարանում խնդրում է հիշել իր հոգևոր եղբորը՝ «զխաչակիրն Գէորգ մականուն Մեղր կոչեցեալն, վասն զի եղեւ մեզ ի սկզբանն եւ թելադիր կատարմանս սորա»: Երախտիքի նույն արտահայտությունը գտնում ենք Ոսկեբերանի Հովհաննու Ավետարանի մեկնության հիշատակարանում (1121), ուր Կիրակոս վարդապետը իր խոսքն ավարտում է հետևյալ բառերով. «զքրիստոսազգեացն զԳէորգ մականուն Մեղր կոչեցեալ յիշեսջիք ի Քրիստոս» (Ալիշան, Հայապատում, էջ 354): Հաշվի առնելով Նրա ակներև արժանիքները՝Գրիգոր Տղա կաթողիկոսին հղած իր թղթում Գրիգոր Տուղէորդին (Կիրակոս վարդապետի հետ) նրան անվանում է «Դրազարկի աստվածաբանական սրբարանի» լուսավորիչներից մեկը (Արարատ, 1893, էջ 333):

Գերազանցապես նախանձախնդիր լինելով ճգնակեցությանն ու վանական կենցաղավարության կարգավորմանը՝ Գևորգ Մեղրիկ վարդապետը չի թողել մատենագրական մեծ ժառանգություն: Նրա գրչին պատկանում են հետևյալ երկերը.

Ա. «Երգ օրհնութեանց ոգւոց արթնոց եւ մաղթանք մաքուր մտաց առ Աստուած՝ ասացեալ սուրբ վարդապետին Գէորգայ Մեղրիկ կոչեցելոյ»- Օրհնեալ է ամենասուրբ Երրորդութիւնն յամենայն երկնաւորաց եւ յերկրաւորաց…(ՄՄ, թ. 95ա-98բ, Մյունխեն, ձեռ. 3, թ. 53ա-66ա, Բրիտանական թանգարան, ձեռ.99, թ. 23/ա-35, Երուսաղեմ, ձեռ.793, էջ 206-212):

Բ. «Աղօթք Մեղրիկ վարդապետի ասացեալ ի Հայր երկնաւոր» - Հայր երկնաւոր, Աստուած ճշմարիտ…(ՄՄ. ձեռ. 42, թ. 23բ-27բ, 10601, թ.57բ-70բ, 985, էջ. 179-187):

Գ. «Յաղագս աղօթից եւ զղջման մեղաց՝ Մեղրիկ վարդապետին ասացեալ» - Տէր, Տէր, պարգեւող ողորմութեան, տուր ինձ զղջումն ջերմեռանդ արտասուաց…: (Լազար, ճեմ. ձեռ. 149, թ. 78ա, Թավրիզ, Ձ, 12, թ. 9ա-14բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 793, էջ 201-6, ձեռ. 1478, էջ 214-19):

Դ. «Խոստովանութիւն հաւատացելոց ուղղափառաց, զոր ասացեալ է Մեղրկայ վարդապետի» («Բանք խոստովանութեան յանցանաց …») - Քրիստոս Որդի Աստուծոյ, արարիչ եւ Տէր, դատաւոր կենդանեաց եւ մեռելոց… (Մյունխեն, ձեռ. 3. թ. 83բ-104բ, ՄՄ, Էջմիած. 640, ձեռ. թ. 71բ- 73բ, Էջմիած.ձեռ. 2607, թ. 396ա, Լազար. ճեմ. ձեռ. 149, թ. 18բ-21ա, Վիեննա, ձեռ. 144, թ. 201ա-204ա):

Ե. «Աղօթք նորին» - Դու Տէր սրտագէտ, որ քննես զերիկամունս…(Էջմիածին, ձեռ. 640, թ. 73բ-77ա, Վիեննա, ձեռ. 324, թ. 159ա):

Զ. «Մատեան պաղատանաց սուրբ վարդապետին Մեղրկայ զկնի ելից իւրոց աշխարհէ»-Կամօք եւ ողորմութեամբ…: Այս իմ գիր ողջունի եւ պաղատանաց է…(տպ. աշխտ. հ. Ն. Ակինյան, ՀԱ, 1950. էջ 142-146, հատվածաբար վերահրատ. Ընտրանի. էջ 405-407):

Է. «Համառօտ պատմութիւն նշխարաց սուրբ առաքելոյն Պետրոսի. սակաւ հանեալ ի բազմաց Մեղր վարդապետի, զոր արարեալ էր Պանդալէոն երիցու»-Քահանայ ումն արժանաւոր եւ զարդարեալ ամենայն առաքինութեամբ…(Երուսաղեմ, ձեռ. 1, թ. 648բ, ձեռ, 57, թ. 134բ-38բ, ձեռ 154, էջ ՆԽԹ): Սա Մեղրիկ վարդապետի ձեռքով կատարված համառոտ խմբագրումն է հետևյալ «Պատմութիւն յաղագս սուրբ մատին սուրբ առաքելոյն Պետրոսի եւ բերման ի Հայք» - Յամս Նիկիփոռայ տիեզերակալի կայսեր Յունաց…: (հրատ. հ. Ղ Ալիշան, Հայապատում, Բ, էջ 295-99):

Ը. Կանոնք Դրազարկի վանաց: Սկզբնաղբյուրները հստակորեն վկայում են, թե Գևորգ Մեղրիկը «եդ զսահմանս կանոնի նոցա (միանձանց Դրազարկի) գրավորական հաստատութեամբ, որ կայ մինչև ցայսօր»(տես Ալիշան, Սիսուան, էջ 231): Այս նկատի ունի նաև Մատթեոս Ուռհայեցու հետևյալ վկայությունը, թե Նա «հաստատեաց անդ կարգ եւ կրօնք զառաջին սրբոց հարցն»: Իսկ Կիրակոս վարդապետը բերում է այդ կանոններից հատվածներ. «Անդադար լինել ի պաշտօն զցայգ եւ զցերեկ, եւ հանապազ պահօք կատարել, առանձինն ումեք ոչ ինչ լինել, բայց ի հասարակաց տանէն»)

Թ. Ճաշոց գրքի կարգավորություն. հ. Ղ Ալիշանը գրում է, թե Գևորգ Մեղրիկը «գործ մի կարեւոր յեկեղեցւոջ մերում թողեալ զկարգաւորութիւն Ճաշոց գրոց՝ յաւելմամբ տօնից եւ պատշաճ ընթերցուածոց, հրամանաւ եւ հաճութեամբ Գրիգոր Վկայասերի» (Սիսուան, էջ 23):

Ժ. Խրատ եւ խոստովանութիւն մանկանց յեկեղեցւոյ եւ ամենայն քրիստոնէից, մասնաւոր առած ի սուրբ վարդապետաց ի Մեղրկայ եւ յԱնանիայէ «(ՄՄ, ձեռ. 10986, թ. 102բ-5բ):

Գրականություն

Ակինյան, 1950[3]: Զարբհանալյան, 1897, էջ 604: Պողարեան, 1971, էջ 200-201: Քիպարեան, 1994, էջ 461:

ՊՈՂՈՍ ՏԱՐՈՆԱՑԻ

Ծնվել է շուրջ 1045-1050թթ., եղել է Մշո Առաքելոց վանքի վանահայրը: Իր մահկանացուն կնքել է 1123-24թթ. նույն վանքում: Բարձր գնահատելով նրա ծավալած գործունեությունը՝ ժամանակակիցները Պողոս Տարոնացուն մեծարել են «Երկրորդ Լուսավորիչ տանս Հայոց», «Վէմ ադամանդեայ ընդդէմ հերձուածողաց», «Մէծ իմաստասէր» պատվանուններով: Եկեղեցական մատենագրության մեջ Պողոս վարդապետը հայտնի է գլխավորաբար դավանաբանական աշխատություններով: Նրա անունով հայտնի են հետևյալ երկերը.

Ա. «Թուղթ ընդդէմ Թեոփիստէ հոռոմ փիլիսոփայի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1272, թ. 261-88). գրված է 1101թ. Չորտվանել Մամիկոնյանի պատվերով՝ ի պատասխան Թեոփիստեի Սասուն հղած դավանաբանական թղթի: Այստեղ բավական հանգամանալից կերպով խոսվում է առաջին երեք տիեզերաժողովների, ինչպես նաև չորրորդ՝ Քաղկեդոնի ժողովի հրավիրման հանգամանքների մասին: Դավանաբանական խնդիրների արծարծումից հետո հեղինակն անդրադառնում է ծիսական հարցերի: Բոլոր հիմնադրույթները նա հաստատում է տիեզերական եկեղեցու նշանավոր հայրերի զանազան աշխատությունների վկայաբերումով: Թղթում խիստ կարևոր տեղեկություններ են բերված պավլիկյան, թոնդրակյան աղանդավորական շարժումների, ինչպես նաև՝ ծայթերի վերաբերյալ: Թղթի վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն իրողությունը, որ նրա տարբեր հատվածները զետեղվել են զանազան ժողովածուների մեջ: Այստեղ առկա են մի շարք հատվածներ, որոնք բացակայում են ընդարձակ տարբերակում (տե՛ս Բ):

Թուղթը հրատարակված է «Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաբնակաց» (Նոր Ջուղա, 1688, էջ 376-450) ժողովածուի մեջ:

Բ. Պողոս Տարոնացու գրչին են պատկանում մի քանի ճառեր, խրատներ, որոնք հետագայում հեղինակի կողմից խմբագրվելով մեկտեղվել են՝ վերածվելով երկաբնակների դեմ գրված մի աշխատության (1122 թ.), որ ընդարձակ տարբերակն է Ա միավորի՝ «Թուղթ ընդդեմ Թեոփիստեայ» խորագրով (հրատարակվել է Կ. Պոլսում, 1752թ.): Պողոս Տարոնացին այս աշխատությունը բաժանել է երկու մասի. առաջին մասում շոշափվում են դավանաբանական զանազանաբնույթ հարցեր, իսկ երկրորդում՝ ծիսական: Աշխատության ներածական բաժնում հեղինակն ըստ արժանվույն գնահատում է հույների մշակութային նվաճումները, հետո խոսում դավանաբանական խնդիրների, մասնավորապես Քրիստոսի բնության մասին: Այս հատվածում, ի հաստատումն հայ եկեղեցու որդեգրած դավանաբանության՝ աստվածաբան հեղինակը վկայություններ է բերում Սուրբ Գրքից, տիեզերական եկեղեցու հայրերի երկերից: Այստեղ դրսևորվում են Պողոս Տարոնացու գիտական պատրաստություններն ու հմտությունները, խնդիրները համակողմանիորեն քննելու,

դրանց մեջ խորամուխ լինելու և դրանցից անհրաժեշտ եզրակացություններ հանելու կարողությունը:

Աշխատության մյուս մասը նվիրված է ծիսական հարցերի քննությանը: Այստեղ հանգամանալից կերպով խոսվում է Քրիստոսի Ծննդյան և Մկրտության հետ կապված ծիսական արարողությունների մասին: Հեղինակն այստեղ կատարում է տոմարական հաշվումներ՝ համադրելով արաբական, մակեդոնական, եգիպտական, աթենական, բութանիական, կապադովկյան, վրացական, հունական, հռոմեական, ասորական և հայկական համապատասխան ամիսները: Այստեղ շահեկան տեղեկություններ են բերված ասորական և հունական եկեղեցու տարբեր սովորությունների, ինչպես նաև՝ մանիքեական, թոնդրակյան աղանդավորական շարժումների մասին:

Գ. «Բացայայտութիւն ժամուց աղաւթից» (հրատ. Մ. եպս. Աջապահյան, «Գանձասար» Ը, էջ 326-350): Ծիսական բնույթի աշխատություն է, որը արժեքավոր է նրանով, որ հայելացնում է ԺԲ դարի հայոց ժամակարգության պատկերը: Հեղինակը գերազանցապես խոսում է Գիշերային, Առավոտյան և Երեկոյան ժամերգությունների մասին՝ հպանցիկ անդրադառնալով Արևագալի, Ճաշու երեք և Խաղաղական ժամերգություններին: Պողոս վարդապետի երկում առաջին անգամ տրված են կանոնագլուխներին հաջորդող և հետագայում կիրառությունից դուրս մղված սուրբգրային օրհնություն-երգերի աստվածաշնչական ստեղիները: Սուրբգրային օրհնություններից հետո Տարոնացին, դարձյալ առաջին անգամ լինելով, խոսում է օրհնություն-շարականների մասին: Ի դեպ, այս երկում է, որ առաջին անգամ հանդիպում ենք ժամերգության «Թագաւոր յաւիտեան» և «Ալէլուիա» սկսվածքներով երգերի հիշատակությանը: «Բացայայտութիւնից» իմացվում է, որ այն ժամանակ բացի սուրբգրայիններից ընթերցվել են նաև «աստուածաբանութիւնք սրբոցն եւ վարք ճգնողացն եւ խրատք իմաստնոց»: Արձանագրելի է նաև այն, որ Տարոնացին չի խոսում հարց, մեծացուսցե, ողորմեա և Առավոտյան ժամերգության մեջ այսօր կիրառվող մյուս շարականների մասին. սա նշանակում է, որ ԺԲ դարում դրանք տակավին չէին ներմուծվել ժամակարգության մեջ:

Հետևելով եկեղեցաբանական մատենագրության մեջ ընդունված բացատրություններին՝ Պողոս վարդապետը տալիս է ժամասացության Արևագալի, Երրորդ, Վեցերորդ, Իններորդ, տասներորդ ժամերի, ինչպես նաև երեկոյան ընթերցումների խորհրդաբանական մեկնաբանությունը: Այսպես, Արևագալի ժամերգության վերաբերյալ ասվում է, «զի սկզբնաչարն ած ի ծագել լուսոյն սկիզբն արար խաբէութեան պատրանաց նախաստեղծիցն մինչեւ զերրորդ ժամն, վասն որոյ արժան է ի նոյն ժամու աղաւթել առ Տէր, զի մի՛ յանապատրաստ կալով գունակ նորա պատրանաւք կործանիցիմք ի նենգաւորէն, այլ արդարութեանն Արեգական լուսով պայծառացեալք վերականգնեսցուք շնորհաւք ի նոյն ժամու վասն մեր ծագողին զլոյս»: Իսկ երրորդ ժամի աղոթքն ակնարկում է մի կողմից արգելված պտղի ճաշակումը երրորդ ժամին և մյուս կողմից նույն՝ երրորդ ժամի Աստծո Որդու խաչվելը: Հոգեգալստյան օրը երրորդ ժամին առաքյալների վրա Ս. Հոգու էջքը: Այս

հիմամբ նրանց կողմից կանոնակարգվեց «յերրորդ ժամու պատարագը զՔրիստոս, զի յայն ժամու հատանւ վճիռ յարդար դատաւորէն ի վերայ մեղաւորաց, յորում հատաւ վճիռ մահու անմահ դատաւորին: Յայս պատճառի աղաւթել պարտ է փրկել ի պատժոց անիրաւացն եւ գտանել ողորմութիւն ի դէպ ժամանակի յայնժամէ...» (էջ 339-40):

Դ. «Վասն մարդեղութեան Քրիստոսի» (ՄՄ, ձեռ. 714, թ. 9ա-20բ):

Ե. «Պատճառ երկրորդ շաբաթու երկուշաբաթ աւուրն, թէ որպէ՞ս երկրորդ շաբաթս հինգ աւուրց հաւասար ունի ընթերցուածս եւ զսաղմոսն զատ եւ ուրիշ յայլոցն շաբաթուց առ յեաւթներորդ շաբաթն հայելով» (ՄՄ, ձեռ. 1521, 189աբ):

Զ. «Կարգ մեկնութեան ժամուց աղաւթից» (ՄՄ, ձեռ. 2018, 368ա-76ա):

Է. «Ի խորհուրդ Քառասնորդաց պահոց» (ՄՄ, ձեռ. 1521, 186բ-89ա):

Ը. «Յաղագս սրբոյ Եկեղեցւոյ կարգացոյցք» (Երուսաղէմ, ձեռ. 1272, էջ 252-257):

Թ. «Յաղագս հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ» (Երուսաղէմ, ձեռ. 1272, էջ 257-61):

Ժ. «Բան հաւատոյ ընդդէմ հերձուածողաց՝ դաւանութիւն ի Ս. Երրորդութիւն» (հրատ. Մ. քհ. Արամյան, «Գանձասար», Է, էջ 303-330): Աշխատությունը հայտնի է նաև Սահակ Միայնակյացի և Ներսես Շնորհալու անուններով: Երկն իրապես պատկանում է տաթևյան դպրոցի ներկայացուցիչ Սահակ Միայնակյացի (ԺԴ դ.) գրչին (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, «Էջմիածին», 2010, էջ 94-118), որի վերաբերյալ տե՛ս Սահակ Միայնակյաց:

ԺԱ. Պողոս Տարոնացուն վերագրելի են հետևյալ երկերը, որոնք ՄՄ 3276 ձեռագրում կենցաղավարում են Պողոս Վերծանողի անունով.

1. «Յառաջաբանութիւն Պաւղոսի, զոր [յ]Եփթաղի ցանկէ արարեալ» (59բ)
2. «Պատճառ սահմանաց գրոց» (59բ)
3. «Վասն կազմութեան խնկոց» (61ա)
4. «Աստղաբաշխական երկրաչափութիւնք» (61բ)
5. «Գիտութիւն հպարտացուցանէ, այլ սէր շինէ»
6. «Վերլուծութիւն կարգաց եկեղեցւոյ» (Վենետիկ, ձեռ. 643, էջ 118-124):

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 190-191: Զամինյան, 1914, էջ 163-164: Զարբհանալյան, 1897, էջ 605: Պողարեան, 1971, էջ 207-209: Քիպարեան, 1994, էջ 458:

ԿԻՐԱԿՈՍ ՎՐԴ. ԳԻՏՆԱԿԱՆ

ԺԱ-ԺԲ դարի մատենագիր՝ կոչված Դրազարկեցի, քանզի իր կյանքի վերջին 15 տարիները ապրել է Դարազարկում: Ինչպես երևում է, տակավին պատանի՝ Գևորգ Լոռեցու կամ Գևորգ Մեղրիկի հետ գաղթել է Բարձր Հայքից: 1056-1072 թթ. աշակերտել է Գևորգ Լոռեցի «մեծ գիտնականին» Պառլահոյի դպրոցում: Այսու պետք է ենթադրել, որ ծնվել է շուրջ 1050 թ.: Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսը 1100 թ. նրան հիշում է «զհոգեշնորհ գիտնականն Կիրակոս, որդի իմ ըստ հոգւոյ և աշակերտ մեծ գիտնականին Գէորգայ փոխանորդին մեր» բառերով: Գևորգ Մեղրիկի հետ նա մեծարում է իբրև «սուրբ եւ առաքինազարդ», «արք վարժք յաստուածայինսն»: Գրիգոր Վկայասերը Կիրակոս վարդապետին անվանում է «հոգեշնորհ գիտնական», իսկ Մատթեոս Ուռհայեցին՝ «այր ուսեալ զամենայն կտակագիրսն Աստուծոյ եւ ամենայնի խորին քննութեամբ հասու եղեալ լիապես հասեալ ի վերայ Հին եւ Նոր կտակարանացն Աստուծոյ»: Ժամանակակիցները նրան պատվել են «տիեզերական գերահռչակ գիտնական», «սուրբ վարդապետ» որակումներով: Ի մտի ունենալով Կիրակոս վարդապետի ձիրքն ու շնորհները՝ Գրիգոր Վկայասերը նրան հանձնարարում է հայացնել Ոսկեբերանի «Գործք առաքելոց», Հովհաննու Ավետարանի մեկնության թարգմանությունները: Ենթադրվում է, որ 1101-1105 թթ. Կիրակոս վրդ.-ը գտնվել է Կարմիր վանքում, իսկ հետագա տարիներին՝ Շուղր անապատում: Ըստ Մատթեոս Ուռհայեցու տեղեկության, մահացել է 1127 թ.: Նրա գրչին են պատկանում կամ վերագրվում հետևյալ երկերը.

Ա. «Մեկնութիւն Գործք Առաքելոց», որից մեզ հասել են միայն երեք հատվածներ՝ ներառնված Գևորգ Լաբրոնացու կազմած համանուն խմբագիր մեկնության մեջ (տպ. Վենետիկ,1839, էջ 143, 395): Ենթադրելի է, որ այս երկը Կիրակոսը շարադրել է Ոսկեբե-րանի և Եփրեմի համաբնույթ երկերի հետևողությամբ՝ համառոտելով և այն ներկայաց-նելով իբրև ուսումնական ձեռնարկ:

Բ. Շարական՝ «Արեւելք գերարփի» Անձինքը՝ նվիրված Աստվածածնի Վերափոխ-մանը (ՄՀ, Ը, էջ 467-70):

Գ. Սրբագրում, հայացում (1085 թ.) Հովհան Ոսկեբերանի Գործք Առաքելոցի մեկնության թարգմանության՝ կատարված Կիրակոս Հռետորի ձեռքով (1076թ.):

Դ. Սրբագրում հայացում Ոսկեբերանի Հովհաննու Ավետարանի մեկնության՝ կա-տարված 1117թ. Թէոփիստեի ձեռքով (տպ. Կ Պոլիս, 1717))

Ե. Տոնամակի կամ Ճաշոցի լրացում, խմբագրում՝ (առաջին խմբ՝ 1100-1107, երկրորդ խմբ՝ 1110թ.) կատարված Գրիգոր Վկայասերի հանձնարարությամբ (Հ. Ն Ակինյան. ՀԱ, 1952, էջ 481-546):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 602-603: Պողարեան, 1971, էջ 203-206:

ՍԱՐԳԻՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ

Ցավոք խիստ սուղ են կենսագրական տվյալները Արծաթե դարի այս երևելի մատենագրի վերաբերյալ: Ապրել է ԺԲ դ.: Հռոմայ (Իկոնիա) նահանգից էր: Գրիգոր Պահլավունու, Ներսես Շնորհալու և Իգնատիոս Սևլեռցու հետ միասին իր կրթությունը ստացել է Քեսունի Կարմիր վանքում մեծանուն Ստեփանոս Մանուկ եպիսկոպոսի շնչի ներքո, որ «ոչ վարդապետաբար ուսուցանէր. այլ առաքելաշնորհ եղեալ, փչէր ի նոսա զբանն կենաց»: Ուսումն ավարտելուց հետո աստվածաբանական գիտությամբ ծանրաբեռն, առանձնանում է Սև լեռան Քարաշիթու վանք, որի առաջնորդն է դառնում հետագային:

Իր մահկանցուն կնքել է 1166-ից հետո:

Ա. Տեսնելով, որ մեզանում բացակայում է Կաթողիկե թղթոց մեկնություն՝ ստանձնում է կատարել այն: Հիմնվելով եկեղեցու հայրերի, մասնավորապես ս. Հովհան Ոսկեբերանի ժառանգության, վրա շարադրում է մի ընդարձակ մեկնություն՝ երկար հորդորակներով: Աշխատությունն ավարտում է 1154 թ. (Ա տպ. Կ. Պոլիս,1743, Բ տպ. 1744, Գ տպ. 1826-28, Դ տպ. Երուսաղեմ, 1998): Տարիներ անց (1166) հավանաբար դյուրացնելու համար այդ մեկնությունից օգտվողների գործը, Սարգիսը զգալիորեն համառոտում է այն՝ հանելով հորդորակները (դրանց աշխ. թարգ. Ա վրդ. Դանիելյանի, Անթիլիաս 1978) և մեկնաբանական որոշ հատվածներ (ՄՄ, ձեռ. 1138, թ. 295բ-307ա, Երուսաղեմ, ձեռ. թիվ 799): Ընդարձակ մեկնությունը բաղկացած է 43 ճառերից կամ գլուխներից: Աչքի առաջ ունենալով Ոսկեբերանի Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը յուրաքանչյուր ճառի վերջում հեղինակը զետեղել է տվյալ ճառի խորհուրդ խորհինը ներկայացնող բարոյաբանական եզրակացություն՝ հորդորակ: Սարգիս վարդապետի նպատակը մարդու հոգևոր վերանորոգությանը սատար լինելն է: Այս պատճառով մեկնության մեջ կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում բարոյաբանական վերլուծությունը և դրա թելադրած համապատասխան եղանակը: Հետևելով ս. Եղիշեին՝ հեղինակը կարևորագույն տեղ է հատկացնում մարդ-Աստված, Աստված-մարդ հարաբերությանը, որովհետև «Աստված մարդու համար է և մարդը Աստուծոյ. մարդասեր է միայն Աստուած և աստուածասեր է միայն մարդը. բոլոր արարածները մարդու համար են իսկ մարդն էլ՝ Աստծոյ փառքի»: Մարդու վերանորոգման երաշխիք է համարվում ապաշխարությունը: Այն պետք է կատարվի հավատքի գործերով՝ մեր մեջ փշրելով բռնակալ կուռքերը՝ ծուլությունը՝ Աստծոյ կամքի գործադրումով. արծաթսիրությունը՝ ողորմությամբ, որկրամոլությունը՝ ժուժկալությամբ, բարկությունը՝ հեզությամբ, ցանկասիրությունը՝ ողջախոհությամբ: Չար է ոչ թե նյութը, այլ դրա սխալ, հոռի կիրառությունն, ըստ այսմ «չիք ինչ բան, որ բնութեամբ չար իցէ»:

Բ. «Հարցմունք Գրիգորի Պարհաւուսոյ եւ վեստապրի եւ պատասխանի Սարգիս վարդապետի՝ Վասն առաջաւորի պահոցն» (ՄՄ, ձեռ. 10561, թ. 26ա-30բ):

Գ. «Սարգիս վարդապետի դրուատ ի յիշատակ սուրբ մարգարէին Դաւթի եւ Յակոբայ (Վենետիկ, ձեռ. 212 (հին 463), թ. 454ա-457բ. պակասավոր):

Դ. «Ներբողեան եւ գովասանութիւնք ի վերայ սրբազանից առաքելոց, ասացեալ սրբոյ հօրն մերոյ Սարգսի Շնորհալից վարդապետի – Քանզի պայծառ են քան զարեգակն...» (ՄՄ, ձեռ. 737, թ. 207բ-208ա):

Ե. Շարական հետևյալ սկսվածքով. «Սարսափելի որոտմամբ եւ առաջին զօրութեամբ գալոց է Փրկիչն զաշխարհս հարուցանել զմեռեալս…» (տպ. Երուսաղեմ, 1936 էջ882): Ծայրակապը՝ «Սարգիս»:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 200-202: Զամինյան, 1914, էջ 172: Զարբհանալյան, 1897, էջ 644-648: Պողարեան, 1971, էջ 228-230: Քիպարեան, 1994, էջ 411, 416:

ԳՐԻԳՈՐ ՄԱՐԱՇԵՑԻ

Ապրել է ԺԲ դ.: ժամանակակիցն է ս. Ներսես Շնորհալու: «Իմաստասեր», «անհաղթ գիտնական» և «հոգեմատյան հռետոր» պատվանունով հռչակված այս վարդապետը ճգնել է Մարաշի մոտ գտնվող Հեսվանց անապատում: Այս պատճառով կոչվել է նաև Հեսվացի: Իկոնիայի Մասուդ սուլթանի 1149թ. գործած ավերածությունները Մարաշ քաղաքում, ժողովրդի անլուր տառապանքը պատճառ են դառնում, որ նա շարադրի իր «Վայ-գիրքը» կամ «Վայք ողբոցը», որի հիշատակարանում նկարագրում է «ի ձեռս թուրքաց» եղած նախճիրը: Սակայն Մարաշեցին բուն երկում «փոխանակ զքաղաքն ողբալու ինքն իր քաղաքը (անձը) կողբա»(հ. Ղ. Ալիշյան): Մարաշեցու մատենագրության մեջ գերիշխող է ներանձնական ապրումը, աշխարհի ունայնության, մեղքի ահասարսուռ ներկայության գիտակցությունը: Ս Գրիգոր Նարեկացու նշանավոր Մատյանում հոգեխույզի նրբատեսությամբ պատկերվող այս վիճակները Մարաշեցու մոտ ծայրահեղորեն սրվելով վերաճում են ճգնակեցական ինքնածաղկման:

Գրիգոր Մարաշեցու գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը, համաձայն ՄՄ թիվ 108 (Ա) և 38 (Բ) ձեռագրերի.

Ա. 44բ-117ա, 9բ-35ա, Բ 61բ-104բ, «Վայք ողբոց մեղուցեալ անձին խոստովանաբար ասացեալ առաջի Աստուծոյ Գրիգորի միայնաւոր ճգնաւորի Յեսուացւոյ և անյաղթ գիտնականի յանդիմանութիւն հոգւոյ եւ մտաց եւ մարմնոյ՝ ի զգուշութիւն եւ յուղղութիւն սղալանաց, ի բղխումն արտասուաց և ի խայտառակութիւն մեղաց և ծուլութեան, որ էր ի թիւս ՇՂԸ (1149)- Վայ քեզ, անձ իմ, ընդե՞ր ոչ սկսանիս տեսանել…»:

Ունի հետևյալ բաժինները.

1. «Նորին Գրիգորի միայնաւոր ճգնաւորի Յեսուացւոյ եւ անյաղթ գիտնականի ասացեալ է վասն յանդիմանության մեղաց անձինն…»:

Այստեղ առկա «վայ»-երը մեծավ մասամբ նման են ՄՄ թիվ 7013 ձեռագրի վայերին:

2. «Նորին Գրիգորի: Եւ արդ հեծեծանօք սկսեալ ասացից նախ հոգւոյ եւ ապա զմարմնոյ խոստովանութիուն» (Սրանք «մեղայ»-ներն են):

3. «Նորին Գրիգորի ասացեալ աղոթք, որ ի խորհրդեանն սուրբ և մեղսաքաւիչ Պատարագին մատուցանի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»:

«Յիշատակարան Վայք ողբոց զոր Գրիգորի Յեսուացւոյ- Զվայքս ողբոց, զոր շարեցի մտաւքս զբանս որսալ ըստ կարգի…»:

Մասնավորաբար երրորդ միավորի՝ աղոթքի մեջ ակներև է այն զորավոր ազդեցությունը, որ նա կրել է ս. Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգության մատյանից: Մարաշեցու աղոթքը կառուցված է Նարեկացու Մատյանի հետևողությամբ: Մարաշեցին նույնիսկ օգտագործել է Նարեկացու Մատյանի Բան-երի կրկնվող խորագիրը՝ «նորին հսկողի առ նոյն աղերս մաղթանաց բանից ի խորոց սրտից խոսք ընդ Աստուծոյ»: Նարեկացու նման, հեղինակը հակադրում է Աստծո բացարձակությունն ու մարդու հարաբերականությունը:

Այս գաղափարն ընդգծելու համար Մարաշեցին նախ դիմում է աստվածաբանելու ինչպես անճառելի (ապոֆատիկ) այնպես էլ ճառելի (կատաֆատիկ) եղանակներին, որով նա Աստծուն բնորոշում է իբրև

«Անսկիզբն Աստված,

Անեղ, աներբ, անժամանակ,

Անհաս՝ անքննին, անիմանալի, անճառ,

Ինքնագոյ, գոյացուցիչ, գերագոյ:

Յաւետաշարժ, անշարժ, ինքնաշարժ շարժող, գերաշարժ,

Բարի աղբյուր բարության

Անտես, անքննին, անձև,

Անբաժ բաժանյալ կյանք, կենդանարար՝ գերակենդան:

Անմահ, անմահություն՝ գերանմահ:

Կատարեալ կատարիչ՝ գերակատար,

Լույս լուսաւորիչ՝ գերալույս…»(տպ. «էջմիածին», 1960, Զ էջ 42):

Աստվածության այսօրինակ բնորոշումների մեջ լսելի են Արիոպագիտյան խորհրդապաշտության արձագանքները: Սրանք հատկապես դրսևորում են իմաստով հակադիր կողմերի հակօրինական (անտինոմիկ) մեկտեղմամբ («Յավետաշարժ անշարժ՝ գերաշարժ… անբաժ բաժանեալ…»): Աստվածության բացարձակ սրբությանը հեղինակը հակադրում է իր՝ ադամորդու բացարձակ մեղսունակությունը, ինչը շեշտելու համար կերտում է հետևյալ պատկերը «Եթե զանօրենութիւն իմ թուեցես՝ ոչ կարեմ կալ առաջի քոյ որպես տկարութիւն ծխոյ ի շարժումն սաստիկ հողմոյ: Եւ կամ դիւրածախութիւն մոմոյ ի կիզումն յարաբորբոք և մշտավառ հրոյ» («էջմիածին», 1960, Զ, էջ 43):

Բ. Ա 117բ-178բ Սկիզբն խոստովանութեան և յայտնութեան գաղտնեաց, պատմութիւն յանցանաց Գրիգորի Յեսուանց Մարաշոյ ասացեալ մեղայիւ առաջի ծածկագիտին Աստուծոյ, որով զամենայն տեսանէ հառաջ քան զլինել նոցա (տես. և հմմտ. ՄՄ ձեռ. 7013. թ. 20ա- 71բ 8172, թ. 40ա- 107բ):

- 117բ-22բ «Խրատ անձին-Արի ի խոստովանութիւն ի գիշերի…»

Բաղկացած է հիշյալ նախադասությունից եւ հետևյալ 7 գլուխներից.

1. 122բ-3ա «Խոստովանելով համառոտ» - Ապա սկսած յանուանէ…
2. 123ա-4բ «Եւ ապա զկնի խաբեութեանն առանձին մեղք, որկորստութիւն, որ է պատճառ ամենայն մեղաց» - Մեղայ պատվիրանազանցութեամբ…
3. 123բ-33ա «Երկրորդ մեղք պոռնկութեան»- Մեղայ ի խորհուրդս զազրելիս…
4. 133ա-5բ «Խոստովանեցայց ի խորհուրդս ծանծրութեան»- Մեղայ խորհրդով ծանծրութեան…
5. 135բ-41ա «Խոստովանեցայց զագահութեան և զարծաթսիրութեան, որ հավասար է կռապաշտութեան»- Մեղայ ագահութեամբ…

6. 141ա-7ա «Սկզբնահայր սկսայց մինչև ի սպառումն ծննդոց նորայ կամայական յանձնառությեամբ հաստատեցի, եդի զիս պատրաստական ամենայն չարեաց»- Մեղայ անյարմարապես…

7. 147ա-78բ «Խոստովանեցայ վերստին դարձյալ աստանաւր զմնացեալ չարութեան բիծս»-Մեղայ ընդ սին չարութեանց…

Սրան հաջորդում է հեղինակի հիշատակարանը, ուր խոսվում է երկի գրության հանգամանքների մասին:Այստեղ ասվում է, որ մեղավոր խորհուրդներից շատերը չեն արձանագրված, «վասն զի ոչ էին յիշած ի գիրքս, բայց միայն՝ ի խոստովանութիւն: Եւ ես ոչ համարեցայ պատեհ կարգել աստ վասն թեթևամտաց և տխմարաց, զի մի՛ վնասեսցին առավել քան աւգտեսցին: Այլ զայս բաւականացուցի տունս Ռ և Լ (1030): Բայց ուսիր զկարգ արուեստիս եւ զմիտք բանիս, զի թե առաջի Աստուծոյ խոստովանիս, այդ է ոճ որպես և գրած է, ապա թե ընկերի՝ շրջէ զբանիդ կարգ… Արդ, ես ըստ իմում յիշողութեան գրեցի սփռելով սոցա առաջի Աստուծոյ եւ սրբոց նորա ի տուէ եւ ի գիշերի, թերևս գտանել սովաւ ինչ մխիթարութիւն վտանգեալ հոգիս ի յոյս ապագայիցն: Արդ, յորժան սկսայ զՅիշատակարանս, թուրքն կանչեաց եւ զսիրտս վրդովեց եւ անհնարին տրտմութիւն պատեաց, ես այլում տեղոյ թողի եւ ժամանակի: Արդ, սկսանիմ զմնացեալս ի կատարումն ածել… Վասն որոյ բարւոք համարեցա նախ զՈղբն և զԽրատս կարգել աղաչանաւք առ Աստուած եւ ապա պատմիչլ իմոյ մեղաց եւ անօրենութեանս, թերևս ի ծեռն այսորիկ գտից թողութիւն ամբարշտութեանս ամենայնի մեղաց… Արդ, ես ինձէն ինքնասրով անձնադատ զերիս, կամաւորապես մատն եղեալ բնութեանս, որպէս ոսոխ յատենի զկորստեան մեղաց խորս չափելով, զորքանութիւն երբէք ոչ գտի, ապա մասնաւոր բանիւք հանդէս թուոցն ջանացի և մտացս արգելի զթիվս, եւ յերևոյթս իրին ոչ հասի, վասն զի յամենուստ պարտեալ և ի սպառ լքեալ իբր զյիմար խաշամեալ հերքեցայ, կորեայ վանեցա վատնել ի բազմութենէ ի մահ գրավեցայ… » (թ. 178բ-80բ):

Հեղինակային հիշատակությունից պարզվում է միտք բանին, ըստ որի Աստուծո առջև լինելիք խոստովանությունը պետք է կատարվի 1-7 հերթականությամբ, մինչդեռ ընկերոջ առջև լինելիքը՝ 7-1 հերթականությամբ: Սակայն ինչպես նկատում է Մարաշեցին, մեղքերը համրել և թվային կարգի մեջ դնել անկարելի է, քանզի դրանք լինելով բազում չեն ենթարկվում բուն իսկ թվարկման տրամաբանությանը և հնարավորությանը:

Գ. «Ողբ պիտանի վասն մեռելոց ի սիրելեաց ի վերայ ազգականաց ի Գրիգոր վարդապետէ» (ՄՄ ձեռ. 8065, թ. 222բ-28ա հատվածաբար տպ. Ընտրանի, էջ 453-55): Այստեղ մի կողմից փառաբանվում են սրբությունն ու սուրբ անձինք, ովքեր ապրելով աշխարհում վեր են աշխարհային տկարություններից, ովքեր հոգով և մտքով խորթ են մարմնեղեն խորհուրդներին, ովքեր «թողին զկենցաղոյս ունայնություն և հասին ի վերինն երանութեան, թողին զխաւար կենցաղոյս ունայնութիւնն և հասին զվերին երանութեան, թողին զխաւար կենցաղոյս, եւ առ արեգակն արդարութեան փութացան, թողին զաշխարհիս նսեմութիւն և լոյսն պայծառ վերացան…»: Նրանք թեպետ մարմնով մեզ հետ էին.

«Աստ առ մեզ էին եւ անդր առ Աստուած, մարմնով ի յերկրի եւ մտաւք ընդ Ասուծոյ խաւսէին»: Սրբության գրավականը խոր, անբեկանելի հավատը, հարատև հույսը և հոգևոր անխոնջ աշխատանքն է. «Աստ աշխատեցան եւ անդ ուրախացան, ոչ հեղգացան, վասն այնորիկ և ցնծացան, հոգացին վասն անանցն կենացն եւ զանցաւոր կենցաղս արհամարեցին, ելին յանկարծակի եւ թռան իբրև զծիծռունս, բարձրացան որպես զաղավնիս եւ իբրև տատրակս անապատասերս ամբարձան…»: Առավել առարկայորեն բացատրելու համար աղամորդու տկարություններն ու հանցավոր ընթացքն՝ հեղինակը դրանք համեմատում է տարբեր կենդանիների հատուկ արատավոր բնազդների հետ: Այսպես առաքինությունից զուրկ մարդը «ոչ է մարդ այլ գազան է, եւ անասուն. թե խորամանկ է՝ աւձ է, թե նենգավոր է՝ աղուես է, թե ոխապահ է՝ ուղտ է, թե գող է՝ մուկն է եւ կուզ, թե հափշտակող է՝ գայլ է եւ առիւծ, թե մեղսասեր է՝ շուն է…»: Դրական (տատրակ անապատասեր) և բացասական այօրինակ բնորոշումների կիրառությունը ցույց է տալիս Մարաշեցու իրազեկությունը անցյալի հոգևոր գրականությանը, մասնավորաբար Փիլոն Եբրայեցու Ծննդոց մեկնությանը, ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանին (ԾԱ, ԿԹ), Երգ երգոցի մեկնությանը, Գրիգոր Մագիստրոսի ժառանգությանը (թուղթ ԾԵ) և այլն:

Մարաշեցու այս երկը բովանդակությամբ հարաբերվում է նրա մյուս «Աղոթք եւ պահք ընդ միմեանս լծեալ» խորագրով երկին: Այդ են պարզորոշ դարձնում հետևյալ հանդիպադիր հատվածները.

«Ողբ պիտանի վասն մեռելոց…»	«Աղոթք եւ պահք …»
Զոր մերձակայքն տեսանեին եւ աւգնել ոչ կարեն լան եւ արտասուեն, զձեռն ըմբռնեն եւ զքրտունս յերեսացն սրբեն, հոգոց հանեն, զգլուխսն շարժեն եւ վայ եւ եղուկ ասեն: Յորժամ գնացողն զա ամենայն համբուրէ եւ թողութիւն հայցէ ասելով. Դուք ողջ մնացեք եւ վասն իմ աղօթս արարէք, զի ճանապարհս, որ գնամ անդառնալի է… Ընտրանի էջ 454-455 Ու՞ր է թագավորացն մեծություն եւ ու՞ր հսկայիցն մանկություն եւ ու՞ր հանդերձիցն գեղեցկութիւն, ու՞ր է հոտնկացութիւն ծառայիցն եւ սպասավորաց, ու՞ր է ոսկին ու՞ր է արծաթն… ու՞ր են, որ թմբուկքն եւ պարուքն զգինին ըմպեն եւ զմայլին…» Ընտրանի էջ 455:	Տեսանեմք զայն մեծ եւ զահեղ մահուն խորհուրդն եւ դողամք եւ զգլուխս մեր շարժեմք, Զաչս մեր յարտասուաց սրբեմք եւ վայ, վայ դառնապես ասեմք: Յորժամ գնալով զամենեսեան համբուրէ… Եւ թողություն խնդրելով ասէ ողջ մնացէք եղբարք իմ, ողջ մնացէք. Եւ վասն իմ ժամու յայս ջերմ սրտիւ աղօթս արարէք, քանզի ճանապարհ հեռի երթամ… «Գանձարան հայ հին բանաստեղծության», Եր, 2000 էջ 241-42: Ու՞ր է անդ թագաւորացն առաջանաւք մեծություն… Ու՞ր է անդ բռնավորացն մեծահրաշութիւն, Ու՞ր է անդ անզգամացն փառավորութիւն: Ու՞ր է գեղեցկութիւն հանդերձիցն,

	Ու՞ր յոտնկայիցն ճեպելոց ծառայութիւն, Ու՞ր ոսկին, ու՞ր արծաթն ու՞ր ոսկեսանձ զարդարեալ ծիքն: Ու՞ր անուշ եղքն, ու՞ր ծխանելիքն եւ խունկքն անուշունք, Ու՞ր են, որ թմբկաւք և պարիւք զգինին ըմպէին եւ զԱստուծոյ տնանկն արհամարէին…» Գանձարան…էջ 243:

Դ. «Բան գովեստից պատմագրաբար Յաղագս ծննդեան եւ սննդեան եւ քաղաքաւարութեան եւ վասն փոխման ամենասրբուհւոյ եւ փառավորեալ միշտ կուսին Մարիամու Աստուածածնին: Ասացեալ ի նորին ծառայէ եւ մաղթանաց հայցողէ, յոգնամեղ մենաւորէ Գրիգորի Յեսուացւոյ» (ՄՄ, ձեռ. 38,թ 41-55):

Երկը բաղկացած է երեք ներբողական միավորից: Տիրամորը հասցեագրված փառաբանական բնորոշումների մեջ նկատելի է ինչպես «Երգ երգոցի» այնպես էլ հայրախոսական գրականության ժառանգության ազդեցությունը: Այդ կարող են հավաստել հետևյալ պարբերությունները. «Բարեբանեալ եւ ամենասրբուհի Աստուածածին, լեառն իմանալի երկրաչափ վերմբարձութեամբ ի ստորաքարշ հողեղէն կրքից: Բարձրեալ անմարտնչելի բիւրահնար մեքենայից, ընդիմամարտ եւ հպարտացեալ լերանց՝ յուսով հաստատեալ եւ հավատով ամրացեալ: Սիրով մածեալ Հոգւոյն պաշտպանութեամբ:

Բարեբանեալ եւ ամենասրբուհի Աստուածածին: Հովիտ շուշանի եւ շեղջ ցորենաբեր, քանզի շուշանաբեր հովիտ բնութեան քո, գործեալ երկօք ողջախոհութեան, ընկալար սերմ զհաւն ցորենոյ զճշմարտութիւն: Եւ հոգնաբեղուն տոհմականութեամբ աճեցուցեալ եղեր շեղջ ցորենոյ: Առատաձեռ առ ի քէն բաշխմամբ՝ հացիւն կենաց լցուցանելով զտիեզերս»(անդ էջ43): Ակներև է ներբողների հարաբերությունը Պետրոս Սյունեցու «Գովեստ ի սուրբ Աստուածածին եւ ի միշտ կոյսն Մարիամ…» երկի հետ: Դրանք կարող են օգտակար լինել Հայ եկեղեցու մարիամաբանության հետազոտման համար:

Ե. «Արդ , եթե կամիս խօսիմ մի անգամ ընդ քեզ սակաւ մի բանի» (կամ՝ «Ով անձն եւ միտք եւ սիրտ խոսիմ ընդ քեզ սակաւ մի…» ՄՄ, ձեռ. 601թ. 151ա-62բ անխորագիր, իսկ ՄՄ. ձեռ. 613-ում (թ. 91բ-2բ)՝ «Յովհաննու Ոսկեբերանի ճառ մեռելոյն») խորագրով երկում Գրիգոր վարդապետը խորհրդածում է կյանքի և մահվան մասին: Այստեղ նա շեշտում է աշխարհի, կայնքի անցողիկության, ունայնության, մահվան անխուսափելիության գաղափարը:

Գրականություն

Մեյյան, 1960:

ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ

Հայ եկեղեցական մատենագրության փառքն ու պարծանքն է:

Ծնվել է Կիլիկիո նշանավոր Ծովք դղյակում 1102թ. Ապիրատ Պահլավունի իշխանի ընտանիքում: Իր ուսումը ստացել է Քեսունի Կարմիր վանքում Ստեփանոս Մանուկ վարդապետի մոտ: Եղբոր՝ Գրիգոր կաթողիկոսի ձեռամբ ստացել է քահանայական և եպիսկոպոսական օծում: Եղբոր հետ իր մասնակցությունն է բերել 1141թ. տեղի ունեցած Անտիոքի եկեղեցաժողովին: Գրիգոր Պահլավունի հայրապետի կողմից Ներսեսը ձեռնադրվում է աթոռակից կաթողիկոս 1166 թ. Հռոմկլայում և իր մահկանացուն կնքում 1173 թ. ու թաղվում աթոռանիստ ամրոցում:

Ներսես Շնորհալի հայրապետն աչքի է ընկել իր սրբակյաց վարքով ու «եկեղեցանվեր գործունեությամբ» (Պողարյան): Նա գործուն կերպով մասնակցել է դավանաբանական պայքարին՝ մեծապես նպաստելով Հայ եկեղեցու քաղաքական, աստվածաբանական դիրքերի ամրապնդմանը: Թողել է մատենագրական հարուստ ու բազմաբնույթ ժառանգություն.

Ա. Թղթեր. Իբրև եկեղեցու հովվապետ Ներսես Շնորհալին իր ամենագործուն մասնակցությունն է բերել եկեղեցաքաղաքական, մշակութային կյանքին: Նրա քաղաքական հասարակական գաղափարները լավագույնս դրսևորվում են թղթերում, որոնք աստվածաբանական մտքի, միջեկեղեցական հարաբերությունների հետազոտման վստահելի սկզբնաղբյուր են:

1. Դրանց մեջ ժամանակով վաղագույնը «Ատենաբանությունն» է (տպ. «Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսիսի Շնորհալւոյ», տպ. Ս. էջմիածին, 1865, էջ 411-426, տպ. Երուսաղեմ, 1871, էջ 296-307): Սա 1166թ. ապրիլի 17-ին, Ծաղկազարդի օրը նրա կաթողիկոս ընտրվելու առիթով արտասանած ճառն է: Հայրենասիրական ջերմ զգացումներով տոգորված այս թղթում Շնորհալին ափսոսանքով է խոսում Հայաստանի անապահով վիճակի մասին: Նա դառնությամբ է արձանագրում այն փաստը, որ հայոց պետությունն ու եկեղեցին ոչ միայն ենթարկվում են այլակրոն թշնամիների հարձակումին, այլև մեծապես տուժում են հավատակից պետությունների, այն է՝ հույն և հռոմեական եկեղեցիների դավադիր քաղաքականությունից:

2. Ժամանակով և կարևորությամբ երկրորդը Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթն» է (տպ. Ս. էջմիածին, 1865, էջ 7-112, տպ. Երուսաղեմ, 1871, էջ 1-83, քնն. բնագ. աշխտ. Բաղդասարյանի, Եր., 1995), որ նա շարադրել է «Ատենաբանություն»-ից 3 ամիս անց: Այն «առ համօրէն հայաստանեայց ազինս» ուղղված կոնդակ-շրջաբերական է, որ ազդարարում է իր նախորդի՝ Գրիգորիս Պահլավունու մահը: Այստեղ արծարծվում են կրոնաաստվածաբանական կարևոր խնդիրներ: Թղթում համակողմանիորեն քննադատվում են հասարակության զանազան խավերի հոռի կողմերը:

3. Շնորհալու թղթերից երկուսը (տպ. 1865, էջ 308-318, 333-400, 1871, էջ 223-229, 240-289) ուղղված են Միջագետքից և Ասորիքից Կիլիկիա (Անայք գավառ) ներթափանցած և եկեղեցու համար լուրջ սպառնալիք դարձած արևորդյաց աղանդի հեթանոսական (արևապաշտական) գաղափարների դեմ: Հեղինակը նրանց համարում է թոնդրակեցիների և բոգոմիլների հետևորդներ:

4. Ներսես Շնորհալու թղթերի մեջ առանձին շարք են կազմում եկեղեցիների միության խնդրի կապակցությամբ գրվածները: Այդ թղթերը շարադրված են հունաց Մանվել կայսեր փեսա Ալեքս իշխանի պահանջով: Դրանցից առաջինը, որ կրում է «Գիր հավատոյ» խորագիրը (տպ. 1865, էջ 117-144, 1871, էջ 87-107), հետագայում զետեղվել է Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության մեջ (1961, էջ 121-147): Այստեղ տրված է Հայ եկեղեցու դավանության ամփոփ պատկերը: Թղթի շարունակությունն են կազմում հետևյալ 2 թղթերը, որոնք դարձյալ շարադրված են Մանվել կայսեր պահանջով. «Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ» (տպ. 1865, էջ 177-196) և «Յաղագս աւանդութեանց եկեղեցւոյ» (տպ. 1865, էջ 196-198): Ի պատասխան հույն գիտնական Թեորիանեի թղթի, ուր 9 կետերով ներկայացվում են Հայ եկեղեցուն առաջադրված դավանաբանական պահանջները, Շնորհալին ևս մի թուղթ է գրում: Այստեղ նա աստվածաբանորեն հիմնավորում է հայ եկեղեցու դավանաբանական կեցվածքը, և խելամտորեն պատճառաբանում, որ եկեղեցիների միության խնդիրը չի կարելի քննարկել առանց բուն Հայաստանի հոգևորականության մասնակցության: Որ Շնորհալին իրապես հաշվի է նստել բուն Հայաստանի հոգևորականության հետ, վկայում են այն 3 փոքրիկ թղթերը, որ նա հղել է Հաղպատի վանահայր Գևորգ վարդապետին (տպ. 1865, էջ 300-302, տպ. 1871, էջ 216-18):

Շնորհալու գրչին են պատկանում ևս 2 թղթեր՝ «Բան մխիթարութեան առ վտանգեալսն, մարմնով…» (տպ. 1865, էջ 401-411, 1871, էջ 289-296) և «Գիր շրջաբերական առաքեալ ի կողմանս Արեւելից ի Կարս…» (տպ. 1865, էջ 302-308, տպ. 1871, էջ 218-222): Առաջին թուղթը հղված է Եդեսիայի այն բնակիչներին, որոնք տառապում էին ուրկությամբ, իսկ երկրորդի մեջ խոսում է Կարսի քաղաքային կենցաղում տեղ գտած մի շարք հոռի բարքերի մասին՝ խստագույնս պախարակելով մասնավորաբար ամուսնալուծությունը, որը շատ տարածված էր այդ քաղաքում:

Բ. Շարակնոցում Ներսես Շնորհալու գրչին են պատկանում հետևյալ շարականները. «Եաւթանասնից», «Յովնանու», «Աղուհացից կիւրակէից», «Ծաղկազարդի», «Հոգեգալստյան Բ աւուրց», «Վարդավառի և Վերափոխման Բ և Գ աւուրց», «Մարգարէից», «Յակոբայ Մծբնայ հայրապետի», «Մանկանցն Բեթղեհեմի», «Սուրբ հրեշտակապետաց», ինչպես նաև՝ ավագ շաբաթի օրհնությունները, «Հովհաննու Մկրտչի ծննդյան հարցը», «Հռիփսիմեանց համբարձին», «Վարդանանց Նորահրաշը» և այլն:

Գ. Ժամագրքում նրանն են հետևյալ հոգեպարար երգերը. գիշերային ժամերգության մեջ՝ «Յիշեսցուք», «Աշխարհ ամենայն», «Առաւօտ լուսոյ», «Այսաւր անճառ», և այլն, առա-

վոտյան ժամերգության մեջ՝ «Նորաստեղծեալ», «Արարչական», արևագալի ժամերգության մեջ՝ «Յարևելից», «Ճգնաւորք», «Լոյս և Ճանապարհ», Ճաշու ժամերգության մեջ՝ «Օրհնեմք զՔեզ, խաղաղական ժամերգության մեջ՝ «Նայեաց սիրով»:

Դ. Նրա գրչին են պատկանում բազմաթիվ գանձեր և տաղեր (ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների թվով 58 միավոր (տե՛ս Ա. Քէօշկերեան, 2008, 147-58), առավել նշանավոր են՝ Ավետեաց, Ս. Խաչին, Ս.Վարդավառին, Փոխման Ս. Աստուածածնին, Ս. Հռիփսիմեանց:

Ս. Ներսես Շնորհալու բանաստեղծական ժառանգության մեջ ուրույն տեղ է զբաղեցնում «Հաւատով խոստովանիմ» խնկաբույր աղոթքը, որ համաձայն մի հիշատակարանի, գրված է 1154 թ.: Բաղկացած է 24 տներից, և այդու՝ սահմանված օրվա յուրաքանչյուր ժամի համար: Թարգմանված է 36 լեզուներով:

Ըստ որոշ տվյալների, վերը հիշատակված երգերը շարադրված են 1121-1173թթ. ընթացքում:

Ե. «Վիպասանութիւն» (տպ.քնն. բն., աշխ. Մ. Մկրտչյանի, Եր. 1981): Գրված է 1121թ: Այն քերթողական ոճով շարադրված առաջին պատմական ստեղծագործությունն է մեզանում: Պոեմը սկսվում է 44 տողից բաղկացած մի նախերգանքով, որը շարադրված է հայրենասիրական անկեղծ զգացումներով: Այս երկը ոչ այլ բան է քան բանաստեղծական մանրապատկերը Հայոց պատմության: Հեղինակն առանձին դրվատանքով է խոսում Ս. Գրիգոր Լուսավորչի, Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի և Ս. Սահակ Պարթևի գործունեության մասին: Վիպասանությունը շարադրելիս Շնորհալին օգտվել է Ագաթանգեղոսի, Բուզանդի, Խորենացու և այլոց պատմագրական աշխատություններից:

Զ. «Յաղագս երկնից և զարդուց նորա»: Տիեզերագիտական այս պոեմը շարադրված է 1160 թ. Մխիթար Հերացու խնդրանքով: Այն բաղկացած է 220, իսկ Յորդորակը՝ 62 տողից: Պոեմում տրված է երկնքի, երկնային մարմինների բնույթի, շարժման նկարագրությունն, ըստ արարչության:

Է. «Ողբ Եդեսիոյ» (տպ. քնն. բն. աշխտ. Մ. Մկրտչյանի, Եր. 1973): Պոեմը գրված է շուրջ 1145-1146 թթ.: Այն պատմում է 1144 թ. Զանգին ամիրայի կողմից Եդեսիա քաղաքի պաշարման և բնակիչների ահասարսուռ կոտորածի մասին՝ համաձայն դեպքերի ականատես Գրիգոր Ապիրատ իշխանի վկայության: Ինչպես նախորդը՝ սա ևս շարադրված է միջնադարում լայն տարածում գտած դիմառնության սկզբունքով: Հեղինակը հմտորեն օգտագործում է հայ ողբագրության դարավոր ավանդները (Խորենացի, Լաստիվերցի, Դավթակ Քերթող, Նարեկացի): Պոեմը բաղկացած է 2096 տողից կամ 1048 երկտող տնից:

Ը. «Բան հաւատոյ» (տպ. «Բանք չափաւ» , Վենետիկ, 1928): Դավանաբանական այս պոեմը Շնորհալին գրել է Գրիգոր Ապիրատի խնդրանքով 1151թ.: «Պոեմը մի ճշմարիտ հավատապատում է» (Գ. Հակոբյան, 1964), որ կարելի է 3 մասի բաժանել: Ա մասում տրվում է հայոց դավանանքի ընդհանուր պատկերը: Բ մասը Հովհաննեսի Ավետարանի

բանաստեղծաշունչ վերապատումն է: Գ մասը պարունակում է Վերջին դատաստանի նկարագրությունը:

Թ. «Ողբերգութիւն վիպասանական ի տառից սրբոց», «Յիսուս Որդի» (տպ. «Բանք չափաւ», Վենետիկ, 1928): Շնորհալու ամենամեծ պոեմն է: Այն բաղկացած է 400 տողից: Ներանձնական այս քերթվածը կազմված է 3 գրքից: Ա գիրքը պարունակում է Հին Կտակարանի, Բ-ն Նոր Կտակարանը, Գ-ն Քրիստոսի տնօրինական գործունեության և Վերջին դատաստանի խորհրդական մեկնաբանությունը: Այս երկը շարադրված է Գրիգոր Մագիստրոսի նշանավոր «Հազարտողեանի» հետևողությամբ, իսկ խորքով այն սերում է Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգության աղոթամատյանից:

Ժ. «Մաղթանք առ սուրբ հրեշտակսն» (տպ. «Բանք չափաւ», Վենետիկ, 1928): Խոսելով Շնորհալու երկերի մասին Կիրակոս Գանձակեցին դրանց թվում հիշատակում է նաև. «Գրեաց նա եւ ճառս հրեշտակապետացն ըստ ոճոյն Դիոնիսեայ Արիսպագացւոյն»: Ներբողը շարադրված է 1162թ. Հռոմկլայում Գրիգոր կաթողիկոսի խնդրանքով՝ Ս. Դիոնիսիոսի «Յաղագս երկնայնոցն քահանայապետութեան» երկի հետևողությամբ:

ԺԱ. «Ներբողեան կենսատու սուրբ Խաչին առ ի սրբոյ հաւրեն մերմէ Դաւթէ Անյաղթ փիլիսոփայէ, ասացաւ ոտանաւոր չափով աստանոր եղաւ» (տպ. «Բանք չափաւ», Վենետիկ, 1928): Արդեն ԺԲ դարում շատերի համար Դավիթ Անհաղթի նշանավոր «Բարձրացուցեք»-ը դարձել էր անմատչելի՝ լեզվի խրթնության պատճառով: Վարդան Հաղբատեցու խնդրանքով Շնորհալին ոչ միայն մեկնաբանում է Դավթի ներբողը (տե՛ս աստ ԺԲ, 3), այլև գեղարվեստորեն վերամշակում, հանգավորում այն: Ներբողը բաղկացած է 620 տողից: Բաժանված է 2 մասի: Ա մասն ունի վարդապետական բնույթ, Բ մասը՝ տարփողական. այստեղ նրբին այլաբանությամբ փառաբանվում է Խաչը:

ԺԲ. Ներսես Շնորհալու գրչին պատկանում են նաև մեկնաբանական աշխատություններ.

1. «Մեկնութիւն Մատթեի»: Նախքան կաթողիկոս դառնալը Շնորհալին հասցրել է մեկնել մինչև Ավետարանի Ե գլխի 17-րդ համարը: Գործը շարունակել և ավարտել են նրա աշակերտ Արիստակես վարդապետը և վերջինիս աշակերտ Եփրեմը: Նրանց կազմած «Ժողովումն մեկնութեանը» բաղկացած է Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությանը նվիրված 4 գրքերից: Ժողովածուի հիմքում ընկած են Ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Ս. Եփրեմ Ասորու համաբնույթ մեկնությունները, ինչպես նաև՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Եպիփան Կիպրացու տարաբնույթ երկերը, ինչի մասին վկայում են այս երկը բովանդակող ձեռագրերի լուսանցքային հեղինակաշ համառոտագիր անունները. (ՄՄ. ձեռ. թիվ 1253, 15ա-353ա, 5155, 10բ-888բ): Շնորհալու մեկնության ընդհատված տեղից երկը շարունակել և ավարտել է նաև ԺԳ-ԺԴ հեղինակ Հովհաննես Ծործորեցին (տպ. Կ. Պոլիս, 1825, տես Հովհաննես Ծործորեցի, նաև աշխրհ. թրգմ. Ս. Ստամբոլցյանի, Ս. Էջմիածին, 2010):

2. «Մեկնութիւն վասն տասն խորանացն»: Այս երկը սովորաբար կից է նրա Մատթեոսի մեկնությանը (ՄՄ. ձեռ. 6573, թ. 41ա-49ա, տպ. աշխտ. Վ. Ղազարյանի՝ զուգադիր

աշխրհ. թրգմ., Եր. 1995, էջ 44-61, 140-145): Բովանդակում է համաբարբառային 10 խորաններում պատկերված զանազան կենդանիների և գույների խորհրդաբանական բացատրությունը:

3. «Մեկնութիւն Բարձրացուցէքի». (ՄՄ. ձեռ. 2715, թ. 201ա-211բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 989, էջ 141-237): Սա Դավիթ Անհաղթի «Ներբողեան ի Ս. Խաչն Աստուածընկալ»-ի մեկնաբանությունն է, որ գրված է Վարդան Հաղբատեցու խնդրանքով:

4. «Մեկնութիւն բանից Սահմանաց իմաստասիրութեան Դաւթի» (ՄՄ. ձեռ. 5073, թ. 245ա-255ա):

5. «Մեկնութիւն յինն երանութեանցն» (ՄՄ. ձեռ. 6573, թ. 49ա-62բ):

6. «Ներբող Սրբոց Հրեշտակապետաց եւ ամենայն երկնային զօրաց» (ՄՄ. ձեռ. 2179, թ. 174ա-204բ. տպ. Կ. Պոլիս, 1780): Այս երկը, որ գրել է եղբոր հանձնարարությամբ, պարունակում է հրեշտակաց բնույթի և գործունեության խորհրդական մեկնաբանությունը: Այն հայ եկեղեցու հրեշտակաբանության կարևորագույն հուշարձաններից է:

7. Հանելուկներ. թվով 236, որոնք վերաբերում են Աստվածաշնչին, բնական, հասարակական երևույթներին, (տպ. աշխտ. Ա. Մնացականյանի, Եր 1980, էջ 201- 216, 317-352):

8. Ներսես Շնորհալին հեղինակ է նաև մի շարք թարգմանությունների

ա. «Վարք Պարսամայ». 1137 թ. սրբագրել է Գրիգոր քահանայի ասորերենից կատարված թարգմանությունը (Ն. եպս. Պողարեան, 1971, էջ 236):

բ. Ս. Հովհան Ոսկեբերանի. «Ներբողեան ի Սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչ Հայոց». խմբագրել, կանոնակարգել է Աբրահամ Ղռամատիկոսի հունարենից 1141 թ. կատարած թարգմանությունը, (Ա տպ. Երուսաղեմ, 1734, Բ տպ. աշխտ. Ղ. Ալիշանի, «Սոփերք», Դ, 1853, 41-87, Գ տպ. աշխտ. Մ. Մսերյանցի, «Ճռաքաղ»,1861-1862, 3, Յաւելուած, էջ 1-33, Դ տպ. Ոսկեբերանի՝ Պողոս Առաքյալի թղթոց մեկնության մեջ, հտ. Բ, Վենետիկ, 1862, էջ 792-826, Ե տպ. աշխտ. Աթանաս Տիրոյանի՝ զուգադիր լատիներեն թարգնանությամբ. Վենետիկ, 1878, մատենագիտ. տեղեկութ. ըստ Л. М. Меликсет-Бек, Источниковед. заметки, Ер. 2010, стр. 53):

գ. «Վարք Տարագրոսի եւ Պրոբոսի», 1157 թ. սրբագրել-հղկել է Կոստանդ անունով հույն քահանայի հունարենից կատարած թարգմանությունը (Ն. եպս. Պողարեան, 1971, էջ 236):

դ. «Վկայաբանութիւն Ս. Սարգսի Զորավարի». 1158 թ. սրբագրել է Միխայել Ասորու ասորերենից կատարած թարգմանությունը (տպ. Սոփերք, ԺԶ, Վենետիկ, 1854, էջ 5-53):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 96-156: Դուրյան, 1933, էջ 196-199: Զամինյան, 1914, էջ 170-172, 180-181; Զարբհանալյան, 1897, էջ 621-642: Պողարեան, 1971, էջ 233-239: Քիպարեան, 1994, էջ 382-397:

ԳՐԻԳՈՐ ՏՂԱ

Ծնվել է շուրջ 1124 թ. (Գ. Հակոբյան, «էջմիածին», 1965, Ա, էջ 31, Հ. Միրզոյան, 2010, էջ 374) կամ 1133 թ. (Հ. Պ. Քիպարյան, 1944, էջ 292-93, Ն. եպս. Պողարյան, 1971, էջ 250, Ա. Մնացականյան, 1972, էջ 17): Զավակն է Ներսես Շնորհալու եղբոր՝ Վասիլ Պահլավունու: Իր ուսումը ստացել է Հռոմկլայի կաթողիկոսարանում՝ դաստիարակ ունենալով մեծանուն Ներսես Շնորհալուն և Կոստանդին անունով մի հույն քահանայի: Ըստ Գրիգոր Գ Պահլավունի և Ներսես Շնորհալի հայրապետների կտակների՝ Գրիգոր Տղան (ժամանակակիցների կողմից «Տղա» անվանվել է կամ տարիքով ավագ Գրիգորներից տարբերվելու նպատակով, կամ էլ այն եղել է նրա ավազանի անունը) կաթողիկոս է ձեռնադրվել 1173 կամ 1175 թթ. (Հ. Միրզոյան, 2010): Ելնելով քաղաքական կացության հրամայականից՝ մասնավոր ճիգեր է գործադրել հունաց հետ եկեղեցական միության կարգավորման ուղղությամբ: Սակայն նրա վարած բանակցություններն անկատար մնացին Մանվել կայսեր մահվան և դրան հաջորդած քաղաքական խառնակ կացության պատճառով:

Հռոմկլայում կառուցում է մի հրաշալի տաճար, ինչպես նաև իր երկու հորեղբայրների՝ Գրիգոր և Ներսես կաթողիկոսների համար դամբարաններ: Ծովք դղյակից նրանց մոտ է փոխադրել տալիս Գրիգոր Վկայասերի նշխարները:

Գրիգոր Տղա հայրապետը վախճանվել է Սսում 1193 թ. մայիսի 16-ին «ձիէն իյնալու հետևանքով» (Ե արք. Դուրյան, 1933, էջ 204): Մեզ անհայտ փաստերի հիման վրա բերված այս տեղեկությունը մղում է ենթադրել, որ Գրիգոր Տղան զոհ է դարձել նրա եկեղեցաքաղաքական գործունեությանն ընդդիմադիր մի խմբավորման դավադրության (Ա. Մնացականյան, 1972, էջ 28-29):

Պատմագրական և սրբախոսական աղբյուրները վկայում են, որ Գրիգոր Տղան աչքի է ընկել ոչ միայն արտաքին բարեմասնություններով, այլև «իմաստութեամբ եւ գիտութեամբ եւ աստուածային շնորհօք, հանճարեղ եւ իմաստուն ի խօսս եւ դարձուածս բանից և հմուտ Հին եւ Նոր Կտակարանաց...»: Այս բնորոշումն արդարանում է Գրիգոր Տղայի թողած մատենագրական ժառանգությամբ: Այն բաղկացած է թղթերից և քերթողական երկերից՝ «բանք»-երից:

Ա. Թղթերում դրսևորվում է Հայ եկեղեցու քաղաքական, վարչանվիրապետական անվտանգությամբ մտահոգ հովվապետը: Ըստ նյութի և հասցեատիրոջ՝ թղթերը բաժանվում են չորս խմբի. **ա.** խմբի թղթերը վերաբերում են հայ-հունական եկեղեցական հարաբերություններին. հայոց կաթողիկոսի թղթակիցները եղել են Բյուզանդիայի Մանվել կայսրը, Միքայել կաթողիկոսը, Իսահակ Անգելոս կայսրը: Թղթերի մյուս՝ **բ** խումբը կապված է Հաղբատ-Սանահինի միաբանների, մասնավորաբար Գրիգոր Տաղեորդու հետ: Հաջորդ՝ **գ** խմբի մեջ են մտնում Գրիգոր Տղայի և Հռոմի Լուսիոս Գ և Կղեմես Գ պապերի թղթակցությունները, իսկ **դ**-ում՝ Սալահեդդինին հասցեագրած թղթերը: Գրիգոր Տղայի թղթերն ընկալելի են մասնավորաբար Ներսես Շնորհալու թղթերի շոշափած հարցերի

շրջանակում, ինչպես նաև Ներսես Լամբրոնացու «Ատենաբանության» եկեղեցապատմական լույսի ներքո. երկ, որ շարադրված էր Գրիգոր Տղայի հանձնարարությամբ.

1. «Թուղթ Գրիգոր Ա կաթողիկոսի Հայոց, որ զկնի տեառն Ներսիսի յաջորդեաց զաթոռն՝ առ բարեպաշտ թագաւորն Հոռոմոց Մանուէլ» (1175), (տպ. Թուղթ ընդհանր., Երուսաղեմ, 1871, էջ 166-168): Սա պատասխանն է Մանվել կայսեր՝ Ներսես Շնորհալու մահվան առիթով գրած մխիթարական նամակի, որով հունաց կողմը առաջարկում էր վերսկսել Շնորհալու մահվան պատճառով ընդհատված եկեղեցական բանակցությունները:

2. «Թուղթ Գրիգորիսի կաթողիկոսի ձայնակցութեամբ ընդհանուր ժողովոյ հայոց, պատասխանի թագաւորի Հոռոմոց Մանուէլի...» (1179), (տպ. անդ, էջ 181-192):

3. «Թուղթ Գրիգորիսի կաթողիկոսի Հայոց և ընդհանուր Հայաստանեայց ժողովի, ի կաթողիկէ եկեղեցին Հոռոմոց... պատասխանի թղթոյն Միքայէլի պատրիարքին...» (1179), (տպ. անդ, էջ 192-99): Նախորդ և այս թուղթը շարադրված է ըստ 1179 թ. Հռոմկլայի եկեղեցաժողովի «համաձայնական» որոշման: Բայց միջեկեղեցական հարաբերությունները կրկին ընդհատվեցին այս դեպքում Մանվել կայսեր մահվան պատճառով: Գրիգոր Տղան փորձել է այդ հարաբերությունները շարունակել Մանվել կայսեր հաջորդին՝ Իսահակ Անգելոսին հղած 2 թղթերով (հայերեն, արաբերեն), որոնք ցավոք մեզ չեն հասել: Հայտնի է Իսահակ Անգելոսի պատասխան նամակի հունարեն բնագիրը, որի հայերեն թարգմանությունն իրականացրել է Հ. Բարթիկյանը (ԲՄ, N 4, էջ 285-295):

Բ. 4. «Տեառն Գրիգորի պատասխանի վարդապետացն Հայոց հիւսիսային կողմանցն» (տպ. Թուղթ ընդհանրական, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 190-199, նաև՝ «Գրիգոր կաթողիկոսի... նամականի», Վենետիկ, 1865, էջ 53-90). սա պատասխանն է Հաղբատ-Սանահինի վարդապետների՝ Գրիգոր Տղայի միութենական բանակցությունների նկատմամբ որդեգրած ժխտողական դիրքորոշման:

5. «Գիր ողջունի և հարցումն խրատու տեառն Գրիգոր Հայոց կաթողիկոսի Տղայն կոչեցելոյ առ մեծապատիւ վարդապետին Գրիգոր որդի Տուտեաց՝ խնդրելով ի նմանէ պատասխանոյ թխտին Հոռոմոց, որ էր գրեալ առ նա՝ ցուցանել նոցա գրով զկարգս եկեղեցական՝ խոստովանութիւն հաւատոյ մերոց» (տպ. «Արարատ», 1893, էջ 245-253):

6. «Պատասխանի թղթոյն վարդապետին Գրիգոր Տուտէորդւոյն... ի տէր Գրիգոր կաթողիկոսէ հայոց... որ մականուանութեամբ Տղայ անուանի» (տպ. «Գրիգորի կաթողիկոսի... նամականի», էջ 5-52):

Գ. Ի պատասխան Հռոմի Լուսիոս Գ և Կղեմես Գ պապերի թղթերի (ՄՄ, ձեռ. 1206, թ. 167բ-74բ, «Արարատ», 1893, էջ 140-142, 142-143) Գրիգոր Տղայի գրած թղթերը մեզ չեն հասել: Ինչպես երևում է, դրանք շարադրված են եղել Կիլիկիայում ստեղծված եկեղեցաքաղաքական կացության թելադրանքով, որը պահանջում էր դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատել Հռոմի հետ:

Դ. 7. Թուղթ Գրիգոր Տղայի առ Սալահեդդին: Թուղթը պահպանվել է Ալ-կադի Բահեդդին Իբն Շադդադի մոտ: Արաբերենից հայերեն թարգմ. Հ. Թ. Նալբանդյանի («Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», Եր., 1965, էջ 294-97):

8. Բ թուղթ Գրիգոր Տղայի առ Սալահեդդին (տպ. անդ, էջ 299):

Առաջին երեք նամակները կարևոր սկզբնաղբյուրներ են հայ-բյուզանդական եկեղեցաքաղաքական հարաբերությունների հետազոտման համար: Շարունակելով իր մեծանուն նախնիների որդեգրած միաբանական մերձեցման գործընթացը՝ Գրիգոր Տղան Բյուզանդական արքունիքին է հղում նամակներ (1-3), որոնցում հստակորեն գործադրված են ի գին դավանական փոխադարձ զիջումների երկրի անվտանգությունն ապահովելու ողջախոհ սկզբունքները: Հակառակ իրերի վիճակով թելադրված զիջողական դիրքորոշման՝ Գրիգոր Տղան կարողացավ հունաց կողմին պարտադրել մեղմացնելու 9 կետանոց առաջարկները և հաշվի առնելու հայոց եկեղեցու առաջադրած 8 կետանոց պահանջները. 1. նզովել «մի բնություն» ասող Եվտիքեսին, Դիոսկորոսին, Տիմոթեոսին ու նրա համախոհներին. սրան ի պատասխան հայոց կողմը նկատում է, թե արդեն նզովել է Եվտիքեսին, իսկ Դիոսկորոսին նրանից տարբերում է և եթե նա համախոհ է նրան, ապա կնզովի նրան: 2. «Մի բնություն» բանաձևը «երկու բնությամբ» փոխարինելու վերաբերյալ խոսքին ի պատասխան նկատում են, թե «մեկ բնություն» բանաձևը օգտագործել են Աթանասը, Գրիգոր Աստվածաբանը, Նյուսացին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին և Գերմանոս պատրիարքը, և իրենք այն պահպանում են նոր բովանդակությամբ, սակայն ի սեր եկեղեցու խաղաղության կարող են զիջել: 3.4. «Սուրբ Աստված»-ի «խաչեցար»-ը չօգտագործելու վերաբերյալ պնդումին պատասխանում են, թե այդ բանաձևը վերցրել են հույներից, և որ այն փոխել են հույներն իրենք: 5. Համաձայն են Մյուռոնի ձեթը ձիթենիից պատրաստել «եթէ դիւրագիւտ լիցի»: 6. Համաձայն են ջրախառն բաժակ օգտագործել, եթե հույները ս. հաղորդության հացը անխմոր անեն: 7. Ժողովրդի՝ եկեղեցուց դուրս աղոթելու համար ասվում է, թե դա առաջ է եկել հույների կողմից հայերին եկեղեցի չընդունելու և հայերի համար մեծ եկեղեցի կառուցելու միջոցներ չլինելու հետևանքով, բայց ժողովրդին ներս կընդունեն, երբ մեծ եկեղեցիներ կառուցեն: 8. Վերջին չորս ժողովների որոշումներն ընդունելու համար սպասում են, որպեսզի հույները հաստատեն, թե իրենք հակառակ չեն առաջին երեք ժողովներին: 9. Կաթողիկոսների ընտրությունը կայսեր կողմից հաստատվելու վերաբերյալ առաջարկը կընդունեն այն դեպքում, եթե Անտիոքի աթոռը պատկանի հույներին և հայոց կաթողիկոսը համարվի չորս պատրիարքներից մեկը:

Այս պատասխանների հետ միասին հույներից պահանջվում է հետևյալը. 1. Մեղավորները ձեռնադրվեն կանոնական դատաստանից և ապաշխարությունից հետո: 2. Հանցավոր եկեղեցականները դարձյալ ընդունվեն ապաշխարությունից հետո: 3. Ներքինիները չձեռնադրվեն: 4. Պատարագի հացը լինի անխմոր: 5. Պատարագի հացի մնացորդը չթաղեն և վերջում տաք ջուր չօգտագործեն: 6. Կրոնավորները պահքի ժամանակ ձուկ և գինի չճաշակեն: 7. Հայոց կաթողիկոսը ճանաչվի Անտիոքի պատրիարք: Թեպետ Հռոմկլայի ժողովը (1178) չի զբաղվել վարչանվիրապետական, ծիսական այս կետերով, սակայն դրանց առկայությունը «կրնայ լուսաբանել հայերուն մեջ տիրող տեսութիւնները» (Օրմանյան, § 1011), որոնք մշակված էին Գրիգոր Տղայի հայրապետական իրահանգով:

Հռոմկլայի մեջ որոշարկված միաբանական ճիգերը բացահայտ թշնամանքով ընդունվեցին հայոց հյուսիսային վարդապետների, մասնավորաբար Գրիգոր Տուտեորդու

կողմից, որ առհասարակ մերժում էր որևէ դիվանագիտական հարաբերություն Արևմուտքի հետ և այդ դիրքորոշմամբ հայ եկեղեցին դատապարտում լիակատար ինքնամեկուսացման: Տուղեորդուն հղած նամակի մեջ Գրիգոր Տղան (Նամականի, էջ 5-52) ցույց տալով նրա որդեգրած դիրքորոշման անհեռանկար լինելը, փորձում է հերքել Տուղեորդու ընդդիմաբանությունը սուրբգրային և հայրախոսական փաստարկներով: Նամակի վերջում, հարկից դրդվելով, նա հստակորեն հայտարարում է իր հայադավանությունը, թե «զՔաղկեդոն ոչ գիտեմ, եւ ոչ զԼեւոն ճանաչեմ, զօրէնսն նոցա ոչ գիտեմ, եւ դատող մեղաց նոցա ոչ լինիմ» (էջ 50): Մանավանդ վերջին արտահայտությամբ Գրիգոր Տղան ակնարկում է այն ոչ հանդուրժողական պահվածքը, որ Տուղեորդին որդեգրել էր հունաց կողմի և առհասարակ միջեկեղեցական բանակցությունների նկատմամբ:

Բ. «Գրիգորիոսի կաթողիկոսի հայոց Վասն անմարմին բնութեան գոլոյ Աստուծոյ... – Որք զանմարմին բնութիւն Աստուծոյ...» (ՄՄ, ձեռ. 2111, թ. 152ա-153բ, վերագրելի):

Գ. «Բանք». գրական այս ժանրն էապես զանազանվում է տաղերից, շարականներից, մեղեդիներից, գանձերից, կցուրդներից: «Բանքը»-ը հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ սկզբնավորվել է Է դարում: Դրա առավել բնորոշ օրինակներ են Դավթակ Քերթողի «Ողբը», Կոմիտաս Աղցեցի հայրապետի «Անձինքը», Վարդան Անեցու Ներբողը և այլն: Գրիգոր Տղայի «Բանք» - քերթվածները բովանդակությամբ և ձևով շարունակությունն են կազմում այս շարքի: Հայտնի են նրա հետևյալ «Բանք»-երը:

1. «Նորին տեառն Գրիգորիսի, որդւոյ Վասիլ իշխանի՝ եղբոր կաթողիկոսացն տեառն Գրիգորիսի եւ Ներսիսի, ասացեալ բան պիտանի եւ զարմանալի» - Գոյ յիս գիտութիւն...

2. «Այլով եղանակաւ բաժանեալ եւ վանկակիտաւ ընթերցեալ նորին Գրիգորիսի» - Ասացից բան մի յայտնի...

3. «Նորին Գրիգորիսի՝ այլով եղանակավ» - Յորժամ զկա ինձէն գտայ...

4. «Նորին Գրիգորիսի բան» - Գովելեացն յուսացեալ...

5. Տեառն Գրիգորիսի Կաթողիկոսի հայոց, որդւոյ եղբաւր տեառն Գրիգորիսի եւ Ներսիսի՝ ասացեալ բան պիտանի ի խնդրոյ Հեթմոյ Սեւաստոսի – Յիսուս Քրիստոս, Որդի եւ բան...

6. [Յիշատակարանք] – Ի քէն հայցեմ կողկողացած...

7. «Տեառն Գրիգորիսի կաթողիկոսի... ասացեալ բան ողբերգական վասն առման Երուսաղէմի» - Ահա ձայնեմ ձայն ողբագին...

8. «Տառապեալ անձին եւ խոցալից սրտի, անողջանալոյ հոգւոյ եւ գերեալ մտաց խօսք, ըստ կարեաց ցաւոց կարեւէր բեկման... տեառն Գրիգորիսի հայոց կաթողիկոսի՝ եղբօրորդւոյ տեառն Ներսիսի Կլայեցւոյն» - Զի՞նչ բարբառեցայց...

9. «Դարձեալ նորին Գրիգորիսի կաթողիկոսի բան մաղթանաց առ տուիչն խնդրողաց վասն մեղաց չարչարանաց» - Աստուած իմ Յիսուս...

10. «Դարձեալ վերստին տեառն Գրիգորիսի յաւելուած բանից սակաւուց խեթկեալ ի նետից գաղտնեաց խորհրդոց եւ ելեալ արտաքոյ բանից տոչորումն» - Դարձեալ պաղատիմ...

11. «Դարձեալ նորին Գրիգորիսի բան մաղթանաց առ տուիչն խնդրողաց, վասն մեղաց չարչարանաց» - Ահա չորրորդ անգամ ծայնեցիգ զանուն անեղիդ...

12. «Դարձեալ վերստին յաւելուած բանից խօսելոյ ի մթերից մեղաց խայթմանէ խղճիւ հարելոց մտաց զարթուցման եւ յաղետի լերդէ վերբերումն ընդ Աստուծոյ՝ դէմ յանդիման» - Դարձեալ վերստին եկեալ հինգերորդ անգամ...

13. «Նորին Գրիգորիսի դարձեալ բան, յաղագս համեմատութեան զմերս գոյացութեան եռամասնեայ հոգւոյ ունակութեան...» - Բացարձակումն մտաց...

14. «Նորին տեառն Գրիգորիսի՝ բան խրատական մտաց գիտողի» - Սրտի բեկելոյ՝ զառ ի մեղանացն յիշումն զմտաւ ածելոյ...

15. «Նորին տեառն Գրիգորիսի՝ այլ բան» - Զօրաւոր ես խլրտմունք անծածկոյթ...

16. «Այլ բան՝ դարձեալ տեառն Գրիգորիսի» - Տէր իմ, Յիսուս Քրիստոս...

17. «Բան պիտանի՝ Գրիգորիսի կաթողիկոսի Հայոց» - Զի՞նչ՝ լոյս և լոյս...

18. «Այլ ինչ Գրիգորիսի, տեսակք իմաստից գիտութեան...» - Քանզի են ոմանք կատարեալք...

19. «Յայսմիկ բաժանին գիտութիւնք մարդկան» - Բանք ըղձականք մտաց...

Տպ. քնն. բնագ. աշխտ. Ա. Մնացականյանի, Եր., 1972, էջ 179-425:

Համածայն բովանդակության՝ Գրիգոր Տղայի «Բանք»-երը բաժանվում են երկու խմբի. առաջին խմբին պատկանում են 8, 9, 10, 11, 12 միավորները, որոնք ներքուստ կապված լինելով մեկմեկու մեկ ամբողջություն են ներկայացնում: Դրանք շարադրված են ողբական աղոթքի ոգով: Նրա ողբը ծնվում է Աստծուն անմնացորդ նվիրաբերվելու անկարողությունից, քանզի զորավոր շղթաներով կապված է աշխարհին.

Արդ, զի՞նչ արարից
Եւ կամ զի՞նչ գործեցից:
Աշխարհում յերկուս ծփմունս
Կամիմ գալ առ քեզ, Յիսուս,
Եւ կապեալ գտանիմ տոռամբք անլուծանելեօք,
Սէր աշխարհիս պաղատէ զիս
Եւ խստացեալ քարացուցանէ զսիրտ իմ՝
Զօգուտ անձին իմոյ խորհել...

Աստծո հետ խափանված հարաբերությունը վերանորոգելու համար կարևորագույն միջոց է համարվում խոսքը, որ նախահորը տրված մեծ պարգև է: Ուստի այն որակվում է.

«Մերձեցուցիչ հեռաւորացն,
Զհաշտեցուցիչ՝ խռովեցողացն,
Զխաղաղեցուցիչ՝ սրտախօթացն, Զհամոզիչն՝ բաժանեցելոյն,
Զկակղացուցիչ՝ պնդակազմացն,
Զխոնարհեցուցիչն՝ լեռնացելոցն,
Զջուրն՝ շիջուցանող սրտմտականացն»...

Վարդապետական խորքի մեջ այսօրինակ բնորոշումներն ակներևորեն վերաբերում են ոչ այնքան մարդու առտնին խոսքին, որքան Աստծո ամենակարող Խոսքին՝ Բանին:

Սեփական մեղավորության խոր գիտակցությամբ են շարադրված հետևյալ տողերը, որոնցում զգալի են Նարեկյան ողբի խոստովանական շեշտերը.

Եւ անկեալ,
Ծնկեալ եւ ծիւրեալ,
Շխտեալ ծալելով ծրարեալ ծանուցի զիս
Ծածկեալ եւ ոչ ծանակեալ,
Զմտաւ ածի, թէ խաւար հեշտալի կենցաղոյս
Զլուսոյն իմոյ կերպարան
Ընդմիջեալ գիշերաւ մղաց մոտագոյն միգաւ մառախուղով
Յափշտակեալ զիս պահանջաց...

Քրիստոնեական այլաբանությունն, ընկալյալ նշանագիտությամբ, իր պատճաշ տեղն է զբաղեցնում ողբական «բանք»-երում: Այդպիսիք են մասնավորաբար հետևյալ տեղիներն՝ իրենց թափանցիկ ակնարկներով.

Եղիցի մարմին իմ երկաթ եւ հոգի իմ՝ քար,

Եւ չարչարանք նոցա՝ սէր քո, որ յիս տպաւորեալ,

Իսկ զհուր բորբոքման դու պարգեւեա, Յիսուս...

Ըստ այսմ աստվածասիրությունն արգասիք է մարմնի (երկաթ) և Հոգու (քար = կայծքար) չարչարալից բախման:

Աստվածաշնչական հայտնի զուգորդումներով են հյուսված հետևյալ տողերը.

Հարսանիք են այժմ Որդւոյ թագաւորին
Ճմլեսցուք զայգի աղօթից մերոց
Եւ մատուսցուք նմա գինի անոյշ՝ զարտասուս,
Որ բղխին յաչաց մերոց:
Հրաւիրեցաք մեք ամենքին վայելել անդրէն ի ճաշ նորա,
Գիտելով զորքանութիւն պատուի նորա,
Մի՛ մտցուք առաջի նորա աղտեղեալ:
Զուարակք նորա եւ զառինք խորովեալ են՝
Կայծակամբք հրոյ Աստուածութեան նորա.
Վասն այնորիկ հաւատ է,
Որ մերձեցուցանէ զհուրն առ հուր:
Հաց նորա՝ եփեալ եւ գինին՝ խառնեալ,
Եւ ունելեօք ապաշխարութեան մերձեսցուք զայն ի շրթունս մեր:

Պատկերն ակնարկում է Ս. հաղորդության միջոցով Աստծո Որդուն համաբնույթ լինելու (Վասն այնորիկ հաւատ է... ի շրթունս մեր) և երկնքի արքայությանը մասնակից լինելու հեռանկարը (Հարսանիք են այժմ Որդւոյ թագաւորին... Վայելել անդրէն ի ճաշ նորա):

«Բանք»-երի մյուս խումբն ունի աստվածաբանական, խոհափիլիսոփայական, խրատական բնույթ: Մասնավորաբար դավանական աստվածաբանության հետ են աղերսված մի շարք «բանք»-եր: Այսպես 13-րդ՝ «Բացարձակումն մտաց» միավորում քերթողաբար լուսաբանված են արարչաբանական և երրորդաբանական հարցեր: Հեղինակը փորձում է դրանք ներկայացնել՝ շեշտելով դրանց խորհրդական միասնությունը: Հիմնելով մարդկային հոգու եռամասն լինելու վերաբերյալ հայտնի տեսության վրա՝ նա այն նմանությունն է համարում Աստվածության եռամիասնական բնության, բայց ոչ նրա նույնական պատճենումը.

Արդ, Աստուծոյ ամենաբարերարին կամեցեալ՝
Առնել զկենդանիս զայս մարդ՝
Համեմատ և նման իւրոյ անեղութեանն,
Զատ եւ որիշ յառաջնագոյնիցն,
Բնութեանակից եւ այլապես օտար
Հաղորդ եւ հաւասարասահման օտարացն...

Արարչական նախասահմանումով մարդու մեջ մեկտեղված են անեղականը՝ աստվածայինը և եղականը՝ նյութականը: Անեղական բաղադրամասով, այն է՝ Աստծուն պատկերակից լինելով մարդը բարձր է նույնիսկ Աստվածությանը մոտիկ «գերաբունն սպասավորներից»՝ հրեշտակներից: Այս առավելությունը նշմարելի է նաև վախճանաբանական հեռանկարում, քանզի նրանցից (սատանա դարձած) մեկի զանցանք-հանցանքը չի կարող ներվել.

Զի որ մի անգամ վրիպեցաւ
Օն անդր տուժի
Եւ առանց անդրադարձի:

Մինչդեռ այդպես չէ մարդու պարագային, որի զանցանքը կարող է ներվել պատկերակցի (Աստծո Որդու) հանդեպ պատկառանքի վերանորոգությամբ.

Հարկաւորապէս պահանջի ի մէնջ զոլն պատկառանս
Դնել կամ ունել պատկերակցին:

Աչքի առջև ունենալով Աստվածաշնչական (Եբր. ԺԲ 2) հայրախոսական (Ս. Գրիգորի վարդապետութիւն, Յաճախապատում, Գրիգոր Աստվածաբան, Ճառ Մկրտութեան) ծիսական (ժամագիրք) վկայությունները (տե՛ս ՆԲՀ, Ա, էջ 1062, 1087)՝ Գրիգոր Տղան Ս. Երրորդության անձերը բնորոշում է հետևյալ ստորոգելիներով.

Մին՝ կատարօղ,
Եւ միւսն՝ կատարիչ
Եւ երրորդն՝ կենդանացուցիչ:

Համապատասխանաբար մարդկային հոգին ունի «խոհեմութիւն, արիութիւն, ողջմտութիւն»: Սակայն եթե Ս. Երրորդության անձերը բնությամբ կատարելապես նույնական են.

Իսկ առ մերս ոչ այսպիսի համեմատութիւն
Այլ փոքր ինչ հաւասարապէս նմանութիւն
Միայն երրորդականօքն
Եւ իւրեանց զուգակշիռ սահմանադրութեամբն:

Ըստ այսմ.

Ոմն իշխան գոլով առ մերս
Եւ միւսն՝ իշխել և իշխիլ,
եւ այլ ոմն իշխիլ միայն:

Սա ինքնին նշանակում է, որ եթե Ս. Երրորդության անձերը իրարից զանազանվում են առանձնավորությամբ, ապա մարդկային հոգու երեք մասերը (լոկ արտաքնապես նմանվելով Ս. Երրորդությանը) իրարից զանազանվում են բնութենական հատկություններով: «Խոհեմութիւն, արիութիւն, ողջամտութիւն» բառերն իրենց իմաստային տարրողությամբ համապատասխանում են «բան, ցասումն եւ ցանկութիւն» մարդաբանական եզրերին, որոնցից յուրաքանչյուրը մատնանիշ է անում նվիրապետական որոշակի գործառույթ. այսու «բան-խոհեմութիւն»-ը «ներհմտապէս» ակնարկում է Հայր Աստծուն, «արիութիւն-ցասումը»՝ Որդի Աստծուն, «ցանկութիւն-ողջմտութիւն»-ը՝ Ս. Հոգի Աստծուն: Եթե Բանը «իշխան» է, ցասումը իշխում և միաժամանակ ենթարկվում է, ապա «ցանկութիւն»-ը՝ միայն ենթարկվում: Ինչպես Ս. Երրորդության անձերը անփոփոխելի են, այնպես էլ «ոչ է պարտ արիութեանն լինել խոհեմութիւն... Ոչ երբէք լինել ցանկականին սրտմտական»:

Եւ կամ թէ սոցա եւս տիրել բանականին.
Եւ մի՛ յեղափոխումն ընդունել,
Զի մի՛ շփոթումն եւ ամբոխումն մտանիցէ առ նոսա...

Երրորդաբանական հարցեր արծարծվում են նաև «Տէր իմ Յիսուս Քրիստոս» սկսվածքով «բան»-ում: Այստեղ ևս հայրախոսական աստվածաբանության (Ս. Աթանաս) հետևողությամբ շեշտվում է Ս. Երրորդության անձանց անփոփոխելության և անշփոթելիության վերաբերյալ գաղափարը.

Ոչ յառաջ, քան զՀայր քո՝ Հայր
Եւ ոչ յետոյ, քան զքեզ, այլ եւս Որդի
Վասն որոյ եւ ոչ Հայր երբեմն Որդի
Նաեւ ոչ դու երբեմն Հայր,
Ուստի եւ ոչ անդրանիկ յանդանօր ծնունդն,
Սակս ի վերայ եղբարց,
Այլ այլատարազ քան զոր մերս ծնեալ...
Անդադար ծնունդ,
Անվրէպ ծնեալ,
Առանց երբի ծանուցեալ
Ծնեալ եւ ոչ հատեալ...

Հոգի քո անքանակ
Ոչ Բան կամ Որդի, այլ Հոգի
Ոչ ծնունդ, այլ՝ բղխումն
Ելեալ այլ ոչ բաժանեալ
Բղխեալ այլ ոչ հատեալ...

Այստեղ իր անդրադարձը գտնում է նաև անձանց ներքին հարաբերակցության հարցը. եթե Որդին Հորն է, ապա հոգին Հորն ու Որդունն է, մյուս կողմից Որդին Հորն ու Հոգունը չէ, այլ բացառապես՝ Հորը.

Որդի Հօր, իսկ Հոգի Հօր ասի եւ Որդւոյ,
Այլ ոչ Որդի Հօր եւ Հոգւոյն,
Թէպէտ եւ Հօր, սակայն ոչ Հոգւոյ
Այլ նա Հօր եւ Որդւոյ...

Ի տարբերություն Հոգու, թագավորության ժառանգությունը, սակայն, պատկանում է Որդուն.

Եւ ըստ մեզ ժառանգութիւն թագաւորութեանն Որդւոյ:

Դ. Գրիգոր Տղա հայրապետի մշակութային գործունեության մեջ կարևորագույն տեղ է զբաղեցրել նաև այն դերը, որ նա ստանձնել է մատենագրական տարաբնույթ երկեր հովանավորելիս: Նրա հորդորով է շարադրված Մխիթար Հերացու «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկը, որի վերաբերյալ հեղինակն ասում է, թե «հաւաքեցի եւ թարգմանեցի ի հայ բառ՝ պատճառ ունելով այսմ աշխատութեան ե՛ւ զսէր, ե՛ւ զյօժարութիւն սրբոյ եւ աստուածապատիւ կաթողիկոսին հայոց, տեառն Գրիգորի, որ մականուանի Տղայ»: Նրա հեղինակավոր հանձնարարությամբ ընդունվեց և տարածվեց հայ իրավական մտքի հզորագույն հուշարձաններից մեկը՝ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը», որի հեղինակային հիշատակարանում կարդում ենք. «... Յորդորմամբ ի ձեռն թղտո տեառն Գրիգորիսի հայոց կաթողիկոսի ձեռն արկի եւ սկսա ես տառապեալս Մխիթար, որ և Գոշ եւ յետին գիտնականս»:

Գրիգոր Տղան իր նպաստն է բերել նաև ծիսական մատենագրության, եկեղեցական պաշտամունքի կարգավորման գործին: Նրա նախաձեռնությամբ վերացվեցին ծիսական «զնորամուտ խանգարմունս» և Տոնացույցի մեջ ավելացվեց ու օրինակարգվեց այն, ինչ կարգված էր Ներսես Շնորհալու կողմից՝ եկեղեցու պաշտոներգության մեջ հաստատելով նրա բազում շարականներն ու երգերը:

Ժառանգելով իր նախորդների հիմնած գրատունը՝ Գրիգոր Տղա հայրապետը մեծապես սատարել է ձեռագրերի ընդօրինակման և բազմացման գործին, հարստացրել Հռոմկլայի կաթողիկոսական ձեռագրատունը (տե՛ս Ա. Մնացականյան, 1972, էջ 40-46):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 156-157: Դուրյան, 1933, էջ 203-206: Զամինյան, 1914, էջ 174, 183-184: Զարբհանալյան, 1897, էջ 681-686: Մնացականյան, 1972: Պողարեան, 1971, էջ 250-1252: Քիպարեան, 1994, էջ 409-411:

ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՂԲԱՏԵՑԻ

Ուսումը ստացել է Հաղբատում 1160-ական թթ.: Ձեռք է բերել աստվածաբանական լուրջ գիտելիքներ: Այնուհետև մեկնել է Կիլիկիա: Հայտնի է նրա և Ներսես Շնորհալու սերտ հարաբերությունը: Վերջինս Վարդանի խնդրանքով շարադրում է Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէքի», Գրիգոր Նազիանզցու «Քրիստոս ծնեալ» և Գրիգոր Նյուսացու տարբեր ճառերի լուծմունքները և այլն: Այստեղ եղած ժամանակ Վարդանը մասնակցել է հայ-ասորական դավանաբանական վեճերին: 1170-ական թթ. վերադարձել է Հաղբատ: 1180 թ. Գրիգոր Տղա հայրապետի՝ Հայաստանի Հյուսիսային կողմանց վարդապետներին ուղղված թղթի տակ առկա է նաև Վարդանի ստորագրությունը: Ինչպես երևում է, մինչև իր արդյունաշատ կյանքի վախճանը ապրել է Հաղբատում, դասավանդել այստեղ: Նրա աշակերտներից առավել նշանավոր են եղել Դավիթ Քոբայրեցին, Խաչատուր վարդապետը և ուրիշներ: Մահկանացուն կնքել է շուրջ 1094/94 թթ.:

Բնական է, որ եկեղեցական, մանկավարժական բուռն գործունեություն ունեցած Վարդանը պետք է իր խոսքը ասեր նաև մատենագրության մարզում:

Նրա գրչին պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ երկերը.

Ա. Պատճառ Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցեք»-ի (Ս. Խաչի ներբող), (տպ. «Եռաքաղ», 1861/1862 թթ.): Այս երկն աչքի առջև է ունեցել Դավիթ Քոբայրեցին «Բարձրացուցէք»-ի պատճառը շարադրելիս, ինչպես նաև՝ Գրիգոր Աբասյանն՝ իր Պատճառաց գրքում (տե՛ս հ. Ն. Ակինյան, ՀԱ, 1956, էջ 150-151):

Բ. «Պատճառ նաւակատեաց եկեղեցւոյ ասացեալ Վարդանայ Հաղբատեցւոյ» (ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 298ա-301ա, տպ. Ընտրանի, էջ 487-489):

Երկը սկսվում է ամփոփ մի նախադրությամբ, ուր շեշտվում է եկեղեցական տոների աստվածադիր լինելու հանգամանքը: Սա հաստատագրված է եկեղեցական կանոններում, «ոյք ոչ հակառակ ցուցանին առաքելադիր եւ աւետարանական իրաց եւ որ ինչ սրբոց սփւնհոդոսացն սահմանեցան կանոնք այնք, որք ըստ ժամանակին պիտոյից եւ հանդերձելոցն ի զգուշութիւն հաւատոյց եւ կրօնից եւ կարգաց աւանդս, զի ի տուչութենէ Հոգւոյն Սրբոյ ընկալան յոլովս հարքն մեր առաջինք օծիտս...»: Եկեղեցու «առաքելադիր» տոներից է նաև «Կաթուղիկէ եկեղեցւոյ» տոնը: Վարդանն ամենևին չի բացառում, որ այդ տոնը հայոց մեջ հետագայում է օրինակարգվել՝ Անանիա վարդապետի՝ Վաղարշապատի

եկեղեցիների շինությանը նվիրված Ներբողի կապակցությամբ, սակայն մյուս կողմից անտեղի չի համարում այն կարծիքը, թե Նավակատյաց տոնը հաստատվել է «զկնի տերունականացն տօնից սահմանելոց զնա»: Աստվածաբանական վերացարկումով Վարդանը մեծ խորհուրդ է նկատում այդ տոնի մեջ, քանզի այն ակնարկում է նոր տաճարով, իբրև նորով պատմուճանաւ` Քրիստոսիս» իրականացվող ադամորդու նորոգումը և որդեգրումն Աստծո»: «Կաթողիկէ» անվանումը մատնանիշ է անում նրա ընդհանրական բնույթը, իսկ մյուս կողմից ցույց է տալիս, թե նա է «առանձնացեալ տօնատեղի մերոյս դաւանութեան... ամենաժողով բարեկենդանութեան խմբարան, իղձք ապաշաւանաց եւ մեղուցելոց քաւարան»;

Գ. Վարդանի անունով հայտնի է նաև մի Պատճառաց գիրք (ՄՄ, ձեռ. 6481), որի հեղինակային պատկանելությունը կարոտ է ճշգրտման:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 174-175: Քիպարեան, 1994, էջ 457, 463:

ՆԵՐՍԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՑԻ

Հայ եկեղեցական մատենագրության Կիլիկիո դպրոցի մյուս նշանավոր դեմքն է: Ծնվել է 1153թ. Պահլավունյաց Օշին իշխանի ընտանիքում, Լամբրոն բերդում:

Տակավին վաղ տարիքից դրսևորվում են նրա բացառիկ կարողություններն ու շնորհները: Արդեն տասնվեց տարեկան հասակում Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսի ձեռամբ կարգվում է քահանա: Կարճ ժամանակ անց ստանում վարդապետական իշխանություն, իսկ հետո ձեռնադրվում եպիսկոպոս Տարսոնի թեմի: Ծավալել է եկեղեցաքաղաքական բուռն գործունեություն: Իր մահկանացուն կնքել է 1198թ. հուլիսի 14-ին 46 տարեկան հասակում:

Թողել է հսկայածավալ, բազմաբնույթ մատենագրական ժառանգություն.

Ա. Աստվածաբանական-մեկնաբանական աշխատություններ.

1.«Մեկնութիւն հանգստեանն Յովհաննու» (տպ. Կ Պոլիս, 1736, աշխրհ. թրգմ. Ս. Ստամբուլցյանի, «Գանձասար», Զ, էջ 487-549) գրել է իր ուսուցչի՝ Ստեփանոս Յակոբեցի եպիսկոպոսի խնդրանքով 1174թ. Մեկնությունը շարադրված է «Ներքին մարդու վերանորոգության ընթացքը բացահայտող վարդապետական նրբին դիտումներով: Այստեղ մեկտեղված են Լամբրոնացու մեկնաբանական հմտությունը և գործնական միտքը. հեղինակի նպատակն է ընթերցողին զինել ոչ միայն տեսական գիտելիքներով, այլև նրա առջև բացել աստվածամերձեցման խորին խորհուրդը» (Տ. Խաչատրյան, «Գանձասար», Զ, էջ 480):

2. «Մեկնութիւն սրբոց ԺԲ մարգարէից» (տպ. աշխտ. Անդ. վրդ. Նարինյան, Կ. Պոլիս, 1826): Երկասիրության հիշատակարանից (Ե-ԺԲ դդ, էջ 230) իմանում ենք, որ Լաբրոնացին կարդալով «զճգնազգեաց հաւրն Եփրեմի հոգիաշնորհ Մեկնութիւնն» այն խիստ խրթին է համարել «վասն ոչ ունգոյ յարմար ընդ տեսութեանն եւ զբնաբանն»: Ուստի փորձել է այդ խրթնությունը մեղմել ս.Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համաբնույթ երկի հետ փոխագուցելով համապատասխան հատվածները, ինչպես նաև իր կողմից մեկնելով որոշ տեղիներ «առ թերութեանն լրումն, ի դիւրութիւն ինձ յընթերցումն և այլոց»: Երկը շարադրված է 1180թ:

Ըստ մեկնաբանական գրականության մեջ ընդունված սովորույթի այստեղ կիրարկված է բացատրության այլաբանական և խորհրդական եղանակը:

3.«Մեկնութիւն Սաղմոսաց» (Վենետիկ, ձեռ. 92, թ. 1ա- 663բ,ՄՄ. ձեռ. 1526, թ. 1ա-852բ, 4694, թ. 1-640): Շարադրված է 1182թ.՝ Կիլիկիայի վանականների խնդրանքով: Այստեղ, ինչպես նաև իր մյուս երկերում դրսևորվում է ոչ միայն հմուտ մեկնիչը, այլև բանիբուն բնագրագետը: Եկեղեցու մեծանուն հայրերի օրինակով նա փորձում է բառային ստուգաբանությունների ճանապարհով թափանցել նյութի հոգևոր խորքը: Հունարենի իմացությունը նրան օգնում է համադրել բնագրերը և ըստ այդմ բացատրել Սաղմոսի խնդրո

առարկա տեղին: «Զյունական տառ ճշմարտապատում առընթեր ունիմ հաւասար մերումն գրոյ, - ասում է նա, - Եւ ոչ անձամբ անձին ժպրհիմ ի բայիցդ եւ բառիցդ յաւելուած, այլ ի սմանէ ստուգել, որ եւ զայս կարի երեւելի արար զխորհուրդ»:

Ըստ Լամբրոնացու Սաղմոսարանը ներկայացնում է մարդ-Աստված հարաբերության, դրա հոգևոր-բարոյական զարգացման ծույլ, ամբողջական պատկերն իր բյուրերանգ մանրամասներով ու վայրիվերումներով: Մեկնիչ հայրը «հոգեկան շարժման» կարգ և օրինաչափություն է տեսնում Սաղմոսարանի ներքին կառույցում, սաղմոսների հերթագայության մեջ. «Յետ այսորիկ պարտ է եւ զայս գիտել, թէ կարգ ունի եւ սահման մի ըստ միոջէ փոփոխմանցն դրութիւն, եւ ոչ եթէ ըստ որում ասացն ի նմանէ, յայնժամ եւ եդեալ է, որպէս ցուցանեն զայս յայտնապէս վերնագիրքս: Քանզի սաղմոսս ըստ կարգի համարոցս եդեալ է այն, որ յորժամ փախչէր յերեսացն Աբիսողոմայ որդւոյ իւրոյ ասաց: Իսկ այլքն զորս ընդդէմ Սաւուղի ասացան, վերնագոյն քան զսոյն եդան եւ այս յայտնի հաստատէ, թե այլ կարգ ունի զսա, այսինքն՝ հոգեկան շարժմանցն, ապա թէ ոչ, տե՛ս, թէ որքան ի վերջ էր քան զՍաւուղ հալածիլն յԱբիսողոմայ, որոյ նեղութեան վասն աղաւթս երկրորդէ ըստ կարգի, յաղագս որոյ ամենայ իրաւք հաստատեմք, թէ կարգ ունի դրութիւն սորա ըստ ընթացից մտաց կառուցողին, զորս յաստիճան առաքինութեան: Եւ այս ամենեցուն յայտնի է, որք զհանճար մտաց ի քննութիւն սորին յառեն» (ՄՄ, ձեռ. 2619, թ. 7աբ ըստ Հ. Թամրազյան, 2010, էջ 259): Լամբրոնացին հետևում է եկեղեցու նշանավոր հայրերի վարդապետությանը: Խոսելով Աստծո անճանաչելիության մասին (ս. Բարսեղ) Նա գրում է, թե մենք գիտենք Արարչին այնքան, «զի զմեզ նախախնամէ և արարածոցս կառաւարէ, բայց թէ որպէս եւ ինքն, կամ որպէս զսոսա վարէ՝ անհաս է ի մէնջ եւ յանճառութեան թեւս հողմոց բարձրացեալ հասողութիւն գիտութեան նորա» (ՄՄ, ձեռ. 4694, թ. 443ա): Այսպիսով, մեկնիչ հեղինակը բացորոշ կերպով առաջնորդվում է ապոֆատիկ աստվածաբանության թելադրանքով:

Մասնավորաբար աչքի առաջ ունենալով Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի (ս. Եփրեմ, ս. Հովհան Ոսկեբերան, ս. Գրիգորի վարդապետությունը, Եզնիկ Կողբացի) մարդաբանությունը՝ Լամբրոնացին հաստատում է կամքի ազատության վերաբերյալ ուսմունքը: «Մարդս անձնիշխան է եւ ներքինս ունի կամս եւ արտաքին: Արտաքին կամացս եւ մարմնոյս կարեն իշխել բազումք, բռնութեամբ ծառայեցուցանել եւ աշխատել, իսկ ներքնոյն՝ ոչ բնաւ՝ ոչ Աստուած եւ ոչ մարդ, զի անձնիշխան է , այլ ծառայեցուցանէ զնա միայն սէրն»(ՄՄ, ձեռ. 4694, թ.90ա):

Նախորդ մեկնության նման այստեղ ևս կիրառված է այլաբանական և խորհրդական եղանակը, քանզի եթե մեկնության նկարագրական եղանակը սոսկ արտաքին, նյութական կողմն է մատնանշում,ապա խորհրդականը՝ նրա ներքին, խորքային: Ուստի Սաղմոսը

մեկնելիս հեղինակը առավել կարևոր է համարում այս երկրորդը՝ «առաջի եդաք քննել զսոյն միայն, ըստ հոգեկան ընթացից շարժման»:

Խոսելով այն հոգևոր ներգործության մասին, որ սաղմոսներն ունենում են մարդու վրա՝ Լամբրոնացին մասնավորաբար շեշտում է նրանց երաժշտականությունը. «Քանզի քաղցր եւ ախորժելի է մարդկան լուր երաժշտականութեան, եւ ի հաւանութիւն վաղվաղակի նուաճին բնութիւնք ուրախութեան կամ տրտմութեան: Ըստ որում եւ զազդումն առնէ ձայնիցն, եւ նորա պիտոյ էր զայս առնել, զի մի՛ ի հարկէ, այլ կամաւոր լիցի պաշտաւնն Աստուծոյ առ յինքեանց, եւ բանաւոր աղաւթիւք ընդունելի...: Այսպէս ամենայն երգս որպէս հոգեկան ներգործութիւնսն ուղղակի պատմէ մարմնատեսակ բանիւք, այսինքն՝ «Նեխեցան եւ փտեցան վերք իմ». այս վէրքս յանաւրինութեանցն բարձրանալոյ, և «Մի՛ ընկղմեսցեն զիս պտոյտք ջրոյ», որ է խորհրդոցն բազմութիւն: Այսպես եւ զնոցա հոգեւորմարտ եւ զաներեւոյթն առնէ մեզ երեւելի բազմապատիկ բանիւք, եւ մեզ պարտ է հաւատալ, թէ որպէս զմեր ներգործութիւն աներեւոյթ խորհրդոցս պատմէ ուղղակի» (ՄՄ, ձեռ. 2619, թ. 4բ, ըստ Հ. Թամրազյան, 2010, էջ 257-258):

4. «Մեկնութիւն գրոց Սողոմոնի»՝ Առակաց, Ժողովողի, Իմաստութեան, Երգ-երգոց. գրված է 1193-1197 թթ. (տպ, առաջին երկուսը հրատ. իշխան Մաքսը Nerses von Lampron, Erzbischuf von Tarsus, Erkärung der Sprüchwörter Salomo´s, Herausgegeben und Überstetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig,1919-26,1929, (գերմաներեն թարգմանության հետ մասին): Նաև՝ Մեկնութիւն Ժողովողի աշխատ. Գ. Մնացականյանի, Եր., 2009, էջ 11-155, Մեկնութիւն Իմաստութեան Սողոմոնի, աշխատ. Գ Մնացականյանի, Եր., 2002, Բ տպ. Եր., 2009, էջ 158-293):

«Մեկնութիւն Երգոց երգոյն», սա շարունակությունն է Հիպպողիտոս Բոստրացու (ՄՄ, ձեռ. 4066, թ. 342ա-49բ) կամ Որոգինեսի (ՄՄ, ձեռ. 2602, թ. 213բ-33բ) համանուն մեկնության:

Ի շարս տարաբնույթ հարցերի Իմաստության մեկնության մեջ իրենց արտացոլքն են գտել Հայ եկեղեցու երրորդաբանությունն ու հրեշտակաբանությունը: Մեկնաբանելով «Քանզի ճանաչել է Աստուծոյ զորութեանն, եւ ծագումն ճշմարիտ փառաց Ամենակալին» (Է 2) տեղին՝ Լամբրոնացին նկարագրում է Հոր, Որդու և Ս. Հոգու ներերրորդական առանձնահատկությունը և անձնավորական գործունեության անդրանցական սահմանը. «Որպէս Բանին անձնաւորութիւն յԱստուծոյ է եւ առ Աստուած… Նոյնպէս եւ սա զբնութենակից եւ փառակից, եւ զԱստուածն յԱստուծոյ զՍուրբ Հոգին նոյն Բանին անուամբն դաւանէ՝ «ճաճանչ» կոչելով: Զի որպէս ճաճանչ ճառագայթի լոյսն յարեզականէն սփռի, նոյնպէս եւ սա յանսկզբնութենէ Աստուծոյ ունի զբղխումն… »: Հինկտակարանյան այս տեղիի առկայությունն ինքնին հերքումն է հերձվածողների ենթակարգային գաղափարների, ըստ որոնց Հայրը բարձր է Որդուց, Որդին էլ՝ Սուրբ Հոգուց (տե՛ս տպ, Եր. 2003, էջ 96): Իսկ

«Մտաւորաց, սրբոց , Նրբից»(3-23) բառերով Սողոմոնը «զիրեշտակս պատկերագրէ, որք իմաստնանան եւ լուսաւորին ի Սուրբ Հոգւոյն, զի ոչ թէ բաւականութիւն նորա ասէ մարդկան նախ ընդարձակէ զշնորհս, այլ յառաջագոյն իջանէ ի հրեշտակսն,որք եւ միտք, եւ մտաւորք անուանին, յայտ է, թէ՝ բանաւորք եւ սուրբք, զի աւտարք են ի մարմնոյս աղցաւոր կրից…: Նուրբք զի անընդդիմարգելի են և յամենայն տեղիս ժամանեն ի սպաս պաշտամանն Աստուծոյ» (էջ 94):

5. «Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին»(տպ. Երուսաղեմ, 1842, Վենետիկ, 1847): Շարադրված է 1176-1177 թթ.: Ամենայն իրավամբ այն համարվում է Հայ մեկնաբանական գրականության «նախադաս» (Պ. Ալիշան) նմուշներից մեկը: Նրա մասին բարձր կարծիք են հայտնում Լամբրոնացու աշակերտ նշանավոր Գրիգոր Սկևռացին, այդ երկը ընդօրինակող գրիչները: Լամբրոնացու Պատարագի մեկնությունը թարգմանվել է լատիներեն, գերմաներեն, ֆրանսերեն, անգլերեն, հունարեն և այլ լեզուներով: Լամբրոնացու այս աշխատությունը արժեքավոր է նրանով, որ այն պարունակում է ոչ միայն խորհրդի մեկնությունը, այլև՝ կարևոր տվյալներ Հայոց Պատարագի անցած ուղու, նրա պատմական զարգացման վերաբերյալ: Իր դատողություններն ու եզրակացությունները հեղինակը հիմնում է բազմաթիվ ու բազմաբնույթ փաստերի վրա: Նա ընդարձակորեն օգտվում է Ս. Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Աթանաս Ալեքսանդրացու և Հովհան Ոսկեբերանի Պատարագամատույցներից: Լամբրոնացու այս երկը շարադրված է հռետորական խոսքի բոլոր օրենքների հետևողությամբ:

6. «Քննութիւն Կարգաց եկեղեցւոյ» (տպ. Վենետիկ, 1787, 1812,1838, էջ 95-202, գրված է 1176-1177):

7. «Ատենաբանութիւն» (տպ. հայ-իտալ. աշխտ. Հ. վրդ. Ավգերյանի, Վենետիկ, 1812), շարադրել է մահից մեկ տարի առաջ 1197թ. Տարսոնում, Հովհան Օձնեցու և Ներսես Շնորհալու Ատենախոսության օրինակով: Այն տոգորված է հասարակության մեջ նկատվող հոռի բարքերը վերացնելու ազնիվ մտահոգությամբ: Սրա հետ մեկտեղ աշխատությունն օգտակար է Լամբրոնացու եկեղեցաբանական ըմբռնումները հետազոտելու համար: Ի տարբերություն Ներսես Շնորհալու համաբնույթ հայացքների մեջ գերիշխող քրիստոսաբանության Լամբրոնացու մոտ շեշտը դրված է եկեղեցաբանության վրա: Լամբրոնացու համար եկեղեցական միության երաշխիքը քրիստոնեական հավատի վրա խարսխված համայնքն է: Այս ընդհանրական հավատը պետք է մեղմացնի, այնուհետև բացառի դավանական պառակտման պատճառ դարձած յուրաքանչյուր եկեղեցու ազգային-էթնիկական առանձնահատկությունների բացարձակեցումը: Ըստ այսմ Լամբրոնացին հորդորում է. «Սէրն ոչ ազգի առ իւր ազգ, այլ ամենեցուն քրիստոնէից լինել ի Քրիստոս մի ազգ»: Պահպանելով հայրենի ավանդները՝ «մի ջանասցուք լուծանել զօրէնս Աստուծոյ» (տպ. Վենետիկ, 1787, էջ 38-41): Լամբրոնացին ավելի քան համոզված է, որ

Քրիստոսի մարմինը՝ Եկեղեցին պառակտող մարդկային և քաղաքական գործոնները սատանայից են, ուստի «մարտ մեր հասարակաց լիցի առ հասարակաց մեր թշնամին՝ սատանայ « (տես անդ, էջ 45):

8. «Բացայայտութիւն արարեալ հաւանութեան սուրբ հաւատոյ». բաղկացած է 3 մասից. ա) «Մեկնութիւն Տեառնուսոց աղոթիցն», բ) Ի բանն, որ ասէ. «Հայր մեր որ յերկինս», գ) «Խրատ քահանայի» (տես «Խորհրդածութիւն ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագի»):

9. «Խնդիրք հոռոմոց (Ա-Թ) եւ Հայոց (Ա-Հ)» (տպ Կղեմես Գալանոս, Միաբանութիւն…, հտ. Ա, Հռոմ, 1690, էջ 331-345):

Բ. Ճառեր (տպ. Վենետիկ,1787):

1. «Ճառ յանառակ որդին» (տպ. ՀԱ,1928, էջ 127-135, 311-19):

2. «Ճառ ի տնտեսն» (տպ. ՀԱ, 1939, էջ 90-102):

3. «Ճառ ի Համբարձումն Տեառն» (տպ. կից «Քննութ. կարգաց եկեղեցւոյ», Վենետիկ, 1838, էջ 243-281, նաև՝ Վենետիկ, 1865՝ «Ընտիր մատենագիրք» շարքում, էջ 249-289):

4. «Ճառ ի գալուստ Հոգւոյն Սրբոյ» (տպ. Վենետիկ, 1838, էջ 282-317, աշխրհ. թրգմ. «Սիոն», 1936, էջ 262):

5. «Ճառ ի Վերափոխումն Ս. Աստուածածնի» (տպ. ՀԱ,1925, էջ 355 և էջ 442):

Ճառերը շարադրված են Արևելաքրիստոնեական քարոզության բազմադարյան ավանդների նրբին ու ճաշակավոր գործադրումով: Ըստ կառուցվածքի ճառ-քարոզը բաժանված է երկու մասի՝ նախաբան և բուն բովանդակություն: Այսպես, Համբարձման ճառում (3) բնաբանին վայելուչ մի շարք դիմումներով քարոզիչը «գրավում է ժամավոր ունկնդիրների ուշադրությունը և զարթնեցնում նրանց հետաքրքրությունը՝ կենդանի հաղորդակցություն ստեղծելով իր և նրանց միջև...» (Մ. Աբեղյան, 1970, էջ 160): Նախաբանում իր հզոր ձայնով նա կանչում է սատանային, իբրև ամենամեծ թշնամու: «Ո՞ւր ես, անզեղջդ ի չարիս բանսարկու, ո՞ւր դու զրպարտել դատախազ, եկ այժմ կաց մեզ առընթեր, ոչ իբրև զսիրելի, այլ իբրև զթշնամի...»: Պախարակելով սատանային՝ հեղինակը պանծացնում է համբարձման խորհուրդը: Վաղնջական դյութերի և երդմնեցուցիչների նման, ովքեր սաստում էին չար ոգիներին, նա հանդիմանում է սատանային, արտաքսում նրան հոգևոր տարածքից, որպեսզի կարողանա իր հոգևոր պատգամը հնչեցնել. «Զայսոսիկ առ բանսարկու թշնամին ի դէպ էր մեզ ի սկզբանս բարբառել, եւ զմախանօք յաչաղօղն ի ժողովոյս մեր ամօթով արտաքս վարել եւ ապա զհոգեւոր սեղանս բարեկամացդ սփռել եւ զամենեսեան կերակրել»:

«Հոգևոր սեղանի», այն է՝ ճառի բուն բովանդակության նյութն է «թէ զինչ հարկ Աստուծոյ իջմանն ի յերկիր կամ այսօր՝ ուր էնն ի յերկինս՝ փառօք համբարձմանն»: Այս խնդիրներից առաջինը վերաբերում է փրկագործությանը. Հիսուս փրկիչը որպես մարդ

հաղթել է մեղքին, ուստի ադամորդին ևս հետևելով նրան պետք է հաղթի մեղքին և վերադառնա իր առաջին հայրենիքը. «Պարտաւորքս սրբեալք առ Աստուած դարձցուք»: Դիմելով քրիստոնեական բեմբասացության արդեն ընկալյալ միջոցներին ճառագիր հեղինակը ներկայացնում է Համբարձման խորհուրդը: Հակադիր վիճակների նկարագրությամբ շեշտվում է Համբարձման բովանդակ վեհությունը. «Ի վայրն, ուր ուսան զճառս նորին թշնամեաց, եւ ուր լուան զբանս չարչարանացն եւ երկեան, ծանուցեալ զփառաւոր համբարձումն՝ բերկրեցան ի լեառն, ուր տեսին զնա յաղօթս տարակուսանօք, անտի փառօք... Ի կեդրոնեան ձորոյն, ուստի տարան զնա ի խաչ սուսերօք, ի նման ամբարձաւ ի կառս քերովբէից նուրբ հողմոցն թեւօք...»

Վախճանաբանական դիտումներից (Երկրորդ գալուստ, Ահեղ դատաստան) հետո ճառագիր հեղինակը աչքի առջև ունենալով Զաքարիա Ձագեցու «Ի մեծի Համբարձման» ճառը (տպ. Վենետիկ, 1995, էջ 403-44), հրեշտակների շուրթերով պատմում է, թե համբարձման ժամանակ հրեշտակաց ինը դասերը ինչպես են դիմավորում վեր սլացող Փրկչին: Ճառում շեշտված է Քրիստոսի տնօրինական ընթացքի փրկագործական բովանդակությունը, որի առանցքը մարդեղությունն է: Աղամորդու թվացյալ տկարությամբ, դյուրաբեկ մարմնով Տերը հաղթահարում է բոլոր նեղություններն ու փորձությունները, գետնում սատանայից[56]: Խոսքն ուղղելով ապշահար զվարթուններին, նա ասում է. «Ոչ թէ որպէս դուք կարծէք, ասէ, աստուածային զօրութեամբ իմ, ո՞վ երկնաւորք, ի գլուխ ածեալ զմարդկային փրկութիւն ուղղեցի, եւ ոչ թէ կառք եւ երիվարք հրեշտակացդ ինձ ի մարտս պաշտպանեցին... այլ փրկեաց միայն բազուկ իմ, եւ սրտմտութիւն արդարութեան մարմնոյս իմոյ միայնակ առանձին կացեալ ընդդէմ՝ կոխեաց զթշնամիսն: Միայն ի լեառնն պէսպէս փորձութեանցն յաղթեցի... Միայն ի Խաչին չարչարանս դիմեցի... Զէն ոչ առի ի ձեռս զիրեղէն ձեր սուր, այլ՝ տկար մարմին... եւ այսպէս պատերազմեալ հաղթեցի աշխարհի: Վասն այսորիկ արդարութեամբ իմով եւ կամաւոր մահուամբ զմեղաց մարդկան զնուրիակն պատառեցի, եւ այժմ ելանեմ նստել ընդ աջմէ Հօր, բարեխօս եւ քահանայ հօտին մոյ, զոր պատուական արեամբ իմով գնեցի...»: Ուստի Քրիստոսի արյամբ փրկագնված նրա համբարձմանն արժանացած հոտը՝ եկեղեցին պարտավոր է երկրային շահատակություններից ու սայթաքումներից. «Խարիսխ քո յերկիս, դու ընդէ՞ր ի ստորինս կորանաս... Աստի օն հրաւիրեցաւ գնալ ի յերկրէ յերկինս, յապականութենէ յանապականութիւն, ի միջոց կարճաց՝ ի հրեշտակաց դասակցութիւն: Դարձիր յունայնութեան եւ կացոյ զոտս քո յուղիղ պողոտայն, զի... արժանի լիցուք, յետ ելիցն աստի, երկնային տանն օթևանացն...» (Մ. Աբեղյան, 1970, էջ 161-166):

---

[56] Այս մտածումը հարաբերվում է ս. Գրիգոր Նյուսացու այն խորհրդածությանը, թե Քրիստոս իր թվացյալ տկարությամբ խաբում և հաղթում է սատանային. **Հ. Քյոսեյան**, 2007, էջ 129:

Գ. «Վարք սրբոյ առն Աստուծոյ Գրիգորի Նարեկացւոյ». (տպ. ՀԱ, 1940, էջ 214-220) Լամբրոնացու գրած վարքը հետագայում լայնորեն օգտագործվել է «Յայսմաւուրքի» մեջ:

Դ. Թղթեր.

1. «Թուղթ առ Յուսիկ Ճգնաւոր» (գրված է շուրջ՝ 1181թ.) տպ. իբրև հավելված Խորհրդածութեան Ս. Պատարագի, Երուսաղեմ, 1842, էջ 21-27:

2. «Թուղթ առ Լեւոն արքայ» (շուրջ՝ 1195 թ.) (տպ. «Ընտիր մատենագիրք», Վենետիկ, 1865):

3. «Պատասխան առ Պատրիարքին Յունաց» (1197 թ.) (տպ. աշխտ. Յ. Տերոյենց [Չամուռճեան], Կ. Պոլիս, 1861):

Ե. Շարականներ. Լամբրոնացու գրչին պատկանում է 23 շարական, որոնք զետեղված են Շարակնոցում: Շարականները նվիրված են Հարությանը, Համբարձմանը և Գրիգոր Լուսավորչին: Հարության կանոնները բաժանվում են 2 խմբի. «Կանոն Սրբոյ Զատկին» և «Կանոն Նոր Կիրակէի կրկին Զատկի». ընդամենը 10 շարական: Համբարձման կանոնը նույնպես պարունակում է 10 շարական: Մնացյալ 3 շարականները նվիրված են Գրիգոր Լուսավորչին, նրա որդիներին և թոռներին:

Զ. Տաղեր. (տպ. աշխ. Վ. Դևրիկյանի ՄՀ, ԺԴ, էջ 685, 687, 748, 947, 1030, 1031, 1176, 1191,1259. 1347,1 510):

1. «Ի թաղումն Տեառն ի մեծի Շաբաթու». բաղկացած է 42 երկտող տներից:

2. «Տաղ Աւետեաց Աստուածածնին». բաղկացած է 2 մասից. Ա մասի մեջ իշխում է Ավետիսի առթած ցնծագին տրամադրությունը, Բ մասում տրվում են Տիրամոր այլաբանական որակումները («Աստուածաբնակ տաճար», «Առագաստանավ» և այլն):

3. Հոգեգալստյան նվիրված մի տաղ, որ սկսվում է «Անճառ խնդութեամբ լցեալ» բառերով:

4. «Տաղ Ս. Գևորգայ Զորավարին». բաղկացած է 66 տողից:

5. «Տաղ սրբոց հրեշտակապետաց». բացկացած է 2 մասից: Ա մասը ունի ներբողական բնույթ, իսկ երկրորդը՝ երկխոսական: Այստեղ հեղինակի զրուցակիցները Գաբրիել և Միքայել հրեշտակապետներն են:

Է. «Գովեստ ներբողական պատմագրական բանիւ… յաղագս վարուց մեծի հայրապետին տեառն Ներսեսի Կլայեցւոյ Հայոց կաթողիկոսի»: Շարադրված է Ներսես Շնորհալու Վիպասանության օրինակով (տպ. «Թուղթ ընդհանրական», էջմիածին, 1865, էջ 461-497):

Ը. Թարգմանություններ. Լամբրոնացու գրչին են պատկանում հետևյալ օրենքների թարգմանությունը.

1. «Քաղաքային օրէնք Ներսիսի Լաբրոնացւոյ ըստ Կոստանդիանոսի, Թեոդոսի և Լևոնի թագաւորաց Հռովմայեցւոց». ունի 153 հոդված (տպ. աշխտ. Կ. Հ. Բասմաջյանի,

Փարիզ, 1907, էջ 9-41): Գրիգոր Տղա հայրապետի կարգադրությամբ հղկել է Թեոդորոս ասորի քահանայի ասորերենից կատարած հայերեն թարգմանությունը:

2.«Համառօտ ժողովումն օրինաց վերստին»:

3.«Բիւզանդական օրինադրութիւնք». կազմված է բանաքաղային սկզբունքով:

4. «Ընտրութիւն համառօտ օրինացն թագաւորաց»:

5.«Յաւելուած Գ. Աւրինադրութիւն Եռինայ թագուհւոյ»:

6.«Օրենք վասն աստիճանաց ազգականութեան»:

7.«Ընտրութեամբ ժողովեալ ի Մովսիսական օրինաց»:

8.«Զինուորական սահմանադրութիւն» (տպ. աշխտ. Կ. Հ. Բասմաջյանի):

9. Քերականապես ճշտելով հայացրել է Կաթողիկէ թղթոց խմբագիր մեկնության՝ Գրիգոր Լամբրոնացի դպրի հունարէն բնագրից 1163թ. կատարած թարգմանությունը (1176 թ.) (տպ. աշխտ. Ch. Renoux, PO, t. 43, 46-47): Խմբագիր մեկնության մեջ առկա են նաև Լամբրոնացու հեղինակության պատկանող 12 հատվածներ, որոնք «իրենց խորությամբ և տեսական մակարդակով ոչնչով չեն զիջում հայրաբանական գրականության ամենամեծ հեղինակությունների մտքերին, ուստի և ամենևին չեն խախտում մեկնության ամբողջականությունն ու միատարրությունը» (Լ. Տեր-Պետրոսյանի գրախոս. ՊԲՀ, 1987, N 4, էջ 216): Ինչպես նաև հետևյալ երկերի թարգմանությունը.

10. Նեղոս Դոքսոպատրի, Վասն հինգ պատրիարքացն Աթոռոց (1179թ.), թարգմանել է հայ-հոռոմ Կոստանդին մետրապոլիտի հետ, (տպ. Ֆ. Ն. Ֆինկ, Վաղարշապատ, 1902):

11. Կանոնք Բենեդիկտոս Նուրսիացու, թարգմանել է Անտիոքում, 1177-79թթ լատիներենից Կիլում անունով մի կրոնավորի օժանդակությամբ. (տպ. Վենետիկ, 1880):

12. «Մեկնութիւն Յայտնութեանն Հովհաննու», թարգմանել է 1179-81թթ. Կոստանդին մետրոպոլտի օգնությամբ (տպ.Երուսաղեմ, 1855):

13. Թուղթ Իննովկենտիոս [Բ] պապի (1130-1143) առ Գրիգոր Պահլավունի. (1141թ) թարգմանել է լատիներենից 1185թ. (տպ. «Արարատ», 1893, էջ 133-138, քնն. բն. աշխտ. Ա. Բոզոյանի, «էջմիածին», 1999, Գ, էջ 92-96):

Ի դեպ այս թղթում (1131-1132 թթ.) քննարկված են հետևյալ հարցերը. ա) Հռոմի տեղը և դերը Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական կառույցի մեջ (թղթում բնականաբար շեշտված է նրա նախագահի դիրքը այդ կառույցի մեջ), բ) Պատարագի գինուն ջուր խառնելու հարցը (հայ եկեղեցու հայրերը բազմիցս հաստատել են իրենց ժխտողական դիրքորոշումն այս խնդրում. տե՛ս «Լումայ», 1901, գիրք Ա, էջ 302-316, նաև՝ Օղլուգեան Ա. քհ., 2001, էջ 101-124), գ) Քրիստոսի ծնունդը կատարելու օրվա խնդիրը (որի նկատմամբ ևս հայ եկեղեցին ունեցել է իր հստակ դիրքորոշումը՝ հենված սրբազան ավանդության վրա):

14. Թուղթ Ղուկիոս [Գ] պապի (1181-1185) առ Գրիգոր Տղա (1185), Երուսաղէմ, ձեռ. 2818, էջ 7-17 (տպ. «Արարատ», 1893, էջ 140-142):

15. Թուղթ Կղեմես [Գ] պապի (1187-1191) առ Գրիգոր Տղա (1189 թ.) (տպ. «Արարատ», 1893, էջ 142-143):

16. Հռոմեական ծիսարան կամ «Գիրք կարգաց եկեղեցւոյն Հռոմաց», բովանդակում է 33 կանոններ, որոնք թարգմանել է 1190թ. լատիներենից (ՄՄ.ձեռ. 1026):

17. Իր եղբոր՝ Հեթում Սեբաստոսի խնդրանքով խմագրել է Հայ-Հույն միութենական բանակցություններին նվիրված Նամականին:

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 157-170: Ակինյան, 1956: Դուրյան, 1933, էջ 207-210: Զամինյան, 1914, էջ 172-174: Զարբհանալյան, 1897, էջ 648-661: Պողարեան, 1971, էջ 253-259: Քիպարեան, 1994, էջ 401-408, 412-416:

ԲԱՐՍԵՂ ՄԱՐԱՇԵՑԻ

ԺԲ դարի հեղինակ Բարսեղ վարդապետ Մարաշեցին հայ մատենագրության ոչ անհայտ դեմքերից է: Նրա Ողբը հայ դամբանական գրականության համեմատաբար վաղ շրջանի հետաքրքիր նմուշներից է: Այն պահպանվել է Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության շարունակող Գրիգոր Երեցի աշխատության մեջ (Երուսաղեմ, 1869, էջ 473-500, Վաղարշապատ, 1898, էջ 375-395, աշխ. թրգմ. ծնթ. Հր. Բարթիկյան, Եր. 1973, էջ 252-267): Ողբը նախապես գրված է եղել որպես ինքնուրույն ստեղծագործություն, սակայն մեզ չի հասել նրա որևէ առանձին ընդօրինակություն: Այս առումով էլ այն հիշեցնում է Դավթակ Քերթողի հայտնի Ողբի ճակատագիրը:

Ա. Այս ստեղծագործությունն առաջին անգամ բնագրով, ֆրանսերեն հանդիպագիր թարգմանությամբ, նախաբանով ու ծանոթագրություններով հրատարակել է Էդ. Դյուլորիեն: Այնուհետև, մասնակի կրճատումներով, այն հրատարակել է Ղ. Ալիշանը: Ողբից մի փոքր հատված մեջ է բերել Գ. Զարբհանալյանը: Հեղինակի և երկի մասին այս կամ այն առիթով խոսել են Մ. Չամչյանը, Ն. Պողարանը, Հր. Բարթիկյանը, Հ. Անասյանը, Աս. Մնացականյանը և ուրիշներ:

Ցավոք, մեզ հայտնի չեն Բարսեղ Մարաշեցու կյանքի մանրամասները, ինչպես նաև Ողբի ստեղծման ստույգ ժամանակը: Գրիգոր Երեցի հաղորդմամբ, Բարսեղ վարդապետը Քեսունի և Մարաշի տեր, խաչակիր իշխան Բալդուինի խոստովանահայրն էր՝ «աստուածաշնորհ եւ բանական յոյժ, երկիւղած յԱստուծոյ, եւ առաքինի ի պահս եւ յաղօթս, հմուտ Հին եւ Նոր Կտակարանաց Աստուծոյ»: Նրա ծննդյան թվականը հայտնի չէ, իսկ մահվանը տրվում է ժամանակագրության վերջում. «ի փոխել թուականիս մեր ՈԺԱ (1162) մեռաւ ամենագովելին Բարսեղ վարդապետն եւ թաղեցաւ ի վանքն ի Դրազարկ…»: Որ հեղինակը կյանքի վերջին շրջանում կարող էր ապրած և ստեղծագործած լինել Դրազարկում՝ ապացուցվում է նաև «Հաւաքումն մեկնութեան… թղթոցն Կաթողիկէից» գործի հիշատակարանի մի տեղեկությամբ. «Զայս գիրս Բարսեղ վարդապետն, անուանի առաջնորդ Դրազարկի սուրբ ուխտին, ետ բերել փափականաւք ի Կոստանդնուպօլսէ: Եւ մինչդեռ թարգմանէր զսոյն Գրիգոր Դպիր ի Լամբրոնս, վախճանեցաւ հայր (Բարսեղ) …թարգմանեցաւ ի թուին ՈԺԲ (1163)»: Սրանով անկասկած է դառնում, որ ժամանակագրության և բերված հիշատակարանի բարսեղները նույնն են, որով էլ պարզվում է, որ Բարսեղ վարդապետն իր կյանքի վերջին, թերևս տասնհինգ տարվա շրջանում, եղել է Դրազարկի հոգևոր միաբանության առաջնորդը: Հանգամանք, որ կարող է լուրջ ու հավաստի վկայությունը լինել ողբագիր հեղինակի մտավոր բարձր ծիրքերի և կազմակերպչական կարողությունների, մանավանդ, որ Դրազարկի վանք-դպրոցը բնորոշվել է որպես «տեղի իմաստասիրաց եւ ուսումնասիրաց»: Ելնելով վերոհիշյալ դիտարկումից, կարելի է

եզրակացնել, թե Ողբի ստեղծման ժամանակ հեղինակը գտնվում էր Դրազարկում: Դրա համար, թեև որոշ վերապահումով, հիմք կարող են ծառայել Ողբի սկզբում եղած հետևյալ տողերը. «Բարսեղ նուաստ ծառայ գրեմ մեծակական ողբօք… մանաւանդ մերձակայից մերոց՝ Քեսնոյ, Պհեսնոյ, Ռապնայ, Գերմանիկոյ (իմա՝ Մարաշի – Հ. Ք.) եւ որք ընդ սոքօք գեւղք եւ աւանք եւ կրօնաստանք…»: Նշված քաղաքներն իրենց շրջակայքով կարող էին «մերձակա» դիտվել Դրազարկի համար միայն: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ հեղինակն իր Ողբ - դամբանականը գրել է Դրազարկում:

Հենվելով Գրիգոր Երեցի հաղորդած մի տեղեկության վրա, կարելի է որոշել երկի ստեղծման մոտավոր ժամանակը: Ինչպես հայտնի է, Զանգի ամիրան Եդեսիան գրավեց 1144 թ., որից հետո Գրիգոր Երեցի վկայությամբ, «Դարձեալ յետ երկրորդ ամաց անցանելոց (1144+2=1146 – Հ. Ք.) Ձօսլինն… զորաժողով արարեալ առեալ ընդ իւր իշխանն զՊաղտոյնն (Բալդուին – Հ. Ք.), որ էր տէր երկուց աշխարհաց գերմանիկեցւոց եւ Քեսունի, եւ եկեալ ի քաղաքն Ուռհա՝ հնարիւք ի գիշերի գողացան քաղաքն»: Սակայն քաղաքի վերագրավումից հինգ օր հետո «աստվածամարտ» թուրքերը հարձակվում են քաղաքի վրա, և կատաղի ու անհավասար մարտում սպանվում է Բալդուին իշխանը, որին և նվիրում է իր Ողբ - դամբանականը Բարսեղ Մարաշեցին:

Հիմնվելով Գրիգոր Երեցի այս, ինչպես նաև՝ Գուլիելմոս Տյուրացու մի շարք այլ տեղեկությունների վրա, հարկ է մտածել, որ Բալդուինի սպանությունը տեղի է ունեցել Եդեսիայի երկրորդ գրավումից հետո՝ 1146թ.: Այսու կարելի է եզրակացնել, որ խնդրո առարկա ստեղծագործությունը գրվել է դեպքի անմիջական ազդեցության տակ՝ 1146-1147 թթ.:

Ողբ - դամբանականը նվիրված է օտարազգի մի իշխանի: Մեր կարծիքով երկի ստեղծման շարժառիթը սոսկ Բալդուինի եղերական վախճանը, չէր, այլ նախ դամբանագիր հեղինակի խոստովանահայր լինելը. վերջինիս բարոյական պարտքն էր անմիջապես արձագանքել իր սիրելի անձնավորության կորստին, «զի մեք, - դառնորեն ափսոսում է Բարսեղ վարդապետը, - ըստ հոգւոյ հոգեւորապես ոգի նորայ պահեալ ունեաք զխնամ սիրոյ, յորմէ թէ փոքր մի անսացեալ էր նորայ մեզ, կենդանի էր այժմ հոգւով եւ մարմնով»: Երկրորդ՝ նրա «հայասիրությունը», որովհետև, Գրիգոր Երեցի հավաստմամբ, ողբացյալը «առաւել սիրէր զազգն հայոց, քան զփռնգաց» և խոսում էր «անսայթաքելի լեզուաւ ի բարբառ հայերէն»:

Սրանից զատ կարելի է նկատի ունենալ դամբանագիր հեղինակի նշմարելի «լատինասիրությունը», որ արտահայտվել է ոչ միայն «Հաւաքումն մեկնութեան… թղթոցն կաթողիկէից» գործի՝ իր իսկ կարգադրությամբ «փռանկերենից» հայերեն կատարված թարգմանության, այլև հենց լատին իշխանի խոստովանահայրը լինելու փաստով: Այս իրողության հետ պետք է կապել, ըստ երևույթին, Ողբ - դամբանականի ներառումը ժամանակագրության Շարունակության մեջ, հանգամանք, որն իր հերթին պայմանավորված էր Գրիգոր Երեցի ընդգծված արևմտյան կողմնորոշմամբ: Եթե Մատթեոս Ուռհայեցին արդեն

գիտակցում էր խաչակիրներից ակնկալվող հարենիքի ազատագրման ռազմաքաղաքական անիրականալիությունը, ապա Գրիգոր Երեցը տակավին մանկունակ հույսեր էր կապում խաչակիրների՝ Արևելք կատարած և դեռ կատարելիք «ազատագրական» առաքելության հետ: Պարագա, որ երևում է «փռանկների» հասցեին ասված հիացական արտահայտություններից. «… և ազգն արիական, որք են փռանգքն, երրորդ անգամ ելին ի փրկութիւն քրիստոնէից…» կամ «… փոքր Ճոսլինն, որ մինչ տակաւին ի կամս Աստուծոյ էր՝ մեծ եւ յաղթող էր ի վերայ ատելեացն Քրիստոսի, որպես զիայրն իւր, որ յաւուրս իշխանութեան իւրում փառաւորեցաւ յԱստուծոյ եւ ոչ ի մարդկանէ եւ ետ խրամ հատանել յազգս քրիստոնեից»:

Փրանկ իշխանի խոստովանահոր պարտականությամբ, նրա հետ սերտ հարաբերության մթնոլորտում, Բարսեղ վարդապետը միանգամայն բնականորեն կարող էր որոշ հույսեր կապել «փռանկների» արևելյան քաղաքականության հետ: Այս հանգամանքը նման պարագային ըստինքյան բացատրելի է: Պատճառը Գրիգոր Երեցի և Բարսեղ Մարաշեցու քաղաքական մտորումների ընհանրությունն է, որը և, հավանաբար, հնարավոր է դարձրել դամբանականի զետեղումը Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության Շարունակության մեջ:

Միանգամայն ճիշտ է նկատված, որ սույն ստեղծագործությունը «հայ գրականության պատմության մեջ պահպանված նման ժանրի հազվագյուտ նմուշ է» (Հր. Բարթիկյան, 1973, էջ XXIV) և աչքի է ընկնում թե՛ լեզվով, թե՛ շարադրման եղանակով: Եթե հայ մատենագրության մեջ առկա, պատմական բնույթ ունեցող, բոլոր ստեղծագործություններն ազգային – քաղաքական տրամադրություններով տոգորված և իրենց գաղափարագեղարվեստական ընդգրկումներով անհամեմատ պարփակուն բարձրարվեստ գործեր են, ապա դամբանական քնարերգության մեջ իշխող անձնական հույզը, տեղի ունեցած դեպքի նկատմամբ անհատական վերաբերմունքի անմիջականությունը՝ ողբացյալի հոգևոր ու ֆիզիկական արժանիքների գնահատման միտվածայնությունն է: Անկեղծ ու մտերմական շեշտը նմանաբնույթ գործերն օժտում է գրական - գեղարվեստական մի շարք արժանիքներով: Դրանք հիմնականում պայմանավորված են տվյալ հեղինակին հատուկ ներանձնական խորհրդածության ու մտածողության եղանակով: Ազգային, հասարակական վեհաշունչ հնչեղությամբ տոգորուն ողբական ստեղծագործությունները, որպիսիք են Մովսես Խորենացու, Արիստակես Լաստիվերտցու, Վարդան Հայկազնի, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տղայի և այլոց հայտնի ստեղծագործությունները, իրենց գաղափարական խնդիրներով ու գեղարվեստական կառույցով տարբերվում են Բարսեղ Մարաշեցու խնդրո առարկա Ողբից: Գրական, գեղարվեստական նկարագրով Մարաշեցու ստեղծագործությանը փոքրիշատե մոտ է Դավթակ Քերթողի Ողբը: Եթե ողբական գրականության մեջ ոճա-արտահայտչական այլևայլ հնարքների կիրառումը, որ սկիզբ էր առնում տակավին Մովսես Խորենացու հայտնի Ողբից, Դավթակի գրչի տակ պերճ, համակող ու տեղ-տեղ նույնիսկ հեթանոս լալիքի շեշտեր է ստանում, ապա այլ է Բալդուին իշխանին նվիրված Ողբի

պարագան: Առաջինում իշխող կրակոտ հույզը վերջինիս մեջ տեղի է տալիս աստվածաբանական խոհին, որ բազմաթիվ տեղիներում հիմնավորվում է Աստվածաշնչից ուղղակի կամ անուղղակի արված մեջբերումներով: Ողբին հատուկ հուզական ծայրահեղությունները Բարսեղ Մարաշեցու մոտ վերածվում են բարոյագիտական մեղմահոս ավաղումի: Հիրավի. այս երկն իր տեսակի մեջ ինքնահատուկ գծերով օժտված մի ստեղծագործություն է, որ մասնակի ընդհանրություններ ունենալով իր միակ նախորդի՝ Ջվանշիրին նվիրված Դավթակ Քերթողի Ողբի հետ, այնուամենայնիվ, իր գրական ներհատուկ բնավորությամբ՝ տարբեր է նրանից:

Հետաքրքրությունը մարդկային հուզաշխարհի նկատմամբ, ներհայեցողական ինքնազննումով անհատի հոգևոր էությունը պեղելու և ըստ ամենայնի բարոյական, քնարերգական հողի վրա այն որակելու ձգտումը Ժ – ԺԱ դդ. հայ, և ոչ միայն հայ գրականության մեջ վերածնունդը կանխորոշող կարևորագույն հատկանիշներից են: Ներանձնական հույզը՝ միահյուսված խցիկային (կամերային) տրամադրության հետ, դամբանականը դարձնում են զուտ անձնական քնարերգության ուշագրավ երևույթներից մեկը: Հենց այս իրականություններով է հատկանշվում և Բարսեղ Մարաշեցու քննվող ստեղծագործությունը: Եվ, այնուամենայնիվ, միայն վերջիններս չէ, որ բնորոշում են սույն դամբանականը. Բարսեղ Մարաշեցին իր ստեղծագործությունը որակում է իբրև «գիր խոստովանութեան» կամ «բան աղերսալից խոստովանութեան»: Հոգեբարոյական այս իրողությունը, ինչպես հայտնի է, անմիջականություն, մարդկային ջերմություն է հաղորդում խոսքին: Դամբանագիր հեղինակի կողմից իր իսկ երկի, իբրև «գիր խոստովանութեան», գիտակցումն ու գնահատումը թույլ է տալիս, թեկուզև վերապահորեն, որոշակի աղերսներ նշմարել քննվող ստեղծագործության և այդ պատմաշրջանում գրական հրապարակի վրա արդեն հայտնի արևելա-քրիստոնեական խորհրդապաշտ քերթության (Գրիգոր Նարեկացի, Սիմեոն Նոր Աստվածաբան) կանոնակարգած պոետիկայի հետ: Սակայն չպետք է մոռանալ, որ գրական, գեղարվեստական հնարքն իր էությամբ ու շահագրգռություններով, վերջին հաշվով, աստվածաբանական հանգամանք ուներ, և այսու բարոյակրթական նպատակներ էր հետապնդում: «…Զխոստովանութիւնն, - այս կապակցությամբ գրում է նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը, - բժշկութիւն է ոգոց, փախուստ է ի դժոխոց, ազատութիւն է ի սատանայէ, յարութիւն է ի մահուանէ»: Այսպիսով, խոստովանությունը («մեղքերի խոստովանությունը») միջնադարի իրապայմաններում նպատակ ուներ զորացնել հավատը («ոչ անյուսութեամբ ունէին զսխալանս կամ ի նոսին հաստատեալ անզղջանալի զմիտս») և յուրովսանն բարոյակրթել անհատին: Բարոյագիտական սույն տեսության լույսի տակ է թերևս միայն հնարավոր գնահատել դամբանագիր հեղինակի՝ Աստծուն արած հախուռն խոստովանությունները, որոնք հավակնում են ողբացյալ Բալդուինի մահից հետո անգամ նրա՝ կենդանության օրոք գործած մեղքերը փոքրիշատե մեղմացնել, որով հանցանքներին թողություն շնորհել: Այս է ահա պատճառը, որ «ախորժեմ ի պատմել զկորուստն և հրապարակագոյժ առնեմ խոստովանութեամբ զյան-

ցումն, ոչ զի խայտառակեսցի, այլ զի կատարելապէս աստ զյանցանս մեր եւ զգաղտնիս ամօթոյ վասն ամաչելոյ ի մարդկանէ՝ անդ հրապարակեալ խայտառակեն այնպիսիքն առաջի հրեշտակաց եւ մարդկան, արդարոց եւ մեղաւորաց…, ուր ոչ բան եւ ոչ գործ եւ ոչ մի մտածութիւն խորհրդոց թագուցեալ ծածկեսցի ի յամենատես գիտութենէ Արարչին մերոյ… Իսկ որքան աստ խայտառակեալ հրապարակեմք խոստովանութեամբ առանց ամօթոյ եւ կեղծաւորութեամբ թագուցանելոյ եւ պատճառանաւք զամօթ բժշկելոյ, որ է ճշմարիտ եւ կատարեալ խոստովանութիւն… ջնջին եւ ոչ եւս գտանին ամենայն յանցանքն… որք իմաստութեամբ ըստ այսմ օրինակի կամաւորապես խոստովանին զմեղս իւրեանց յայսմ աշխարհի»:

Բարսեղ Մարաշեցու Դամբանականի բանաստեղծական նկարագրի հատկորոշման մեջ նվազ կարևոր չէ և մեկ այլ իրողություն, իրողություն, որ այսօր իրավամբ գնահատվելով որպես գրական, գեղարվեստական հնարանք՝ միջնադարում տրամագծորեն այլ նպատակ ուներ: Խոսքը ողբացյալի անունից նրա «մեղքերն» ու սխալներն իրեն վերագրելու և այսու դրանք առաջին դեմքով ներկայացնելու՝ դամբանագիր հեղինակի որդեգրած մոտեցման մասին է: Քրիստոնեական վարդապետության բարոյա-աստվածաբանական կենտրոնա-կան գաղափարի («Նա յայն սակս յայտնեցաւ՝ զի զմեղս բարձցէ» - Ա Հովհ. Գ 5. հմմտ. Ա Տիմոթ. Դ 10, Հռոմ. ԺԵ 3) գեղարվեստական այսօրինակ վերարծարծումը Մարաշեցու կողմից՝ իր հետևյալ հիմնավորումն է ստանում. «…գիտելով զտկարութիւն սերեցեալ իշխա-նին՝ հրապարակեմ ի լուր հանուրց եւ արձանացուցանեմ այսու գրով զսխալանս նորայ՝ անձին իմոյ վարկանելով զնորայս, քանզի որք ոչ այսպէս սիրեսցեն զսիրելիս իւրեանց, զկնի մահուանն մոռանալով կամ թագուցանելով զհանցանս նոցա կամ զերախտիս սիրոյ, շնչաւորք են, յանբանից եւ մարմնոյն միայն սիրելիք»: Մի այլ տեղում կարդում ենք. «Լուարուք եւ ի միտ առէք զսխալանս յանցանաց սիրեցելոյ եւ փառաւոր իշխանին, զոր մեք ի դիմաց նորայ եւ բերանով իբր նա» ողբում ենք: Սիրելի անհատի «մեղքերի» այսպիսի «սեփականումը» կամ «յուրացումը» առավել անձնական, սուբյեկտիվ երանգ է հաղորդում շարադրանքին և սրանով որոշակիորեն քնարականացնում այն: Կրոնա-բարոյական իր նկարագրի մեջ իսկ ողբի այսօրինակ քնարականացումը, ինչ խոսք, առավել լայն հնա-րավորություններ է ընձեռում հոգեզննական ինքնավերլուծման, ինքնաբացահայտման, սեփական կրքերի մասին դիմացինին անկեղծորեն պատմելու համար, հանգամանք, որ այս ստեղծագործությունը դարձնում է ջերմ ու հաղորդական: Գեղարվեստապոետիկական համաբնույթ մի հնարանքի կենցաղավարումը բյուզանդական միստիկ Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի (949-1022) օրհներգություններից մեկում (ուր ընկերոջ մահը ողբալիս, բանաստեղծը խոսում է նրա անունից՝ ողբացյալի մեղքերն իրեն վերագրելով, տե՛ս ВВ, 1973, N 34, c. 287) վկայում է արևելա-քրիստոնեական բանարվեստում տակավին նորամուտ այդ եղանակի սկզբնավորման և տարածման մասին: Հանգամանք, որ ամենայն իրավամբ դիտարկվել է իբրև որոշակի շեղում վանական, ճգնական գրաեղանակից և «ավանդական ճգնականությունից» առհասարակ: Գրական-գեղարվեստական սույն

երևույթի այսօրինակ գնահատումը նույն հիմնավորմամբ վերագրելի է թվում Բարսեղ Մարաշեցու քննվող ստեղծագործությանը ևս:

Ողբական պոետիկայի օրինակարգած ոչ անկարևոր դրույթներից է նաև «արտասուքի», իբրև մեղքերի քավության պայմանի, կիրառումն ու կիրառման հնարքը դամբանականում: «Արտասուքը» թափվում է ոչ թե ողբացյալի անհույս կորստյան, ինչպես էր հեթանոս լալիքի պարագային, այլ զոհված բարեկամի «մեղքերի թողության» և «արտասուօք հաշտեցուսջիկ» Աստծո հետ, քանի որ «զգեստավորվում եմ արտասուքով և զարդարվում» (ս. Եփրեմ), դամբանագիր հեղինակը ևս «անկեալ արտասուօք» իր մեղքերը խոստովանելով իշխանի «բազում արտասուաց արժանի» կորուստն է ողբում և բացականչում. «հեղձամղձուկ եղեալ ցնդիմ յարտասուս» (հմմտ. Սարկավագ, «Սոփերք», ԺԷ, էջ 108, 112, 124-25, Մեղրիկ, ՄՄ, ձեռ. 2680, թ. 487ա, Եփրեմ Ասորի, Գիրք աղօթից, Երուսաղեմ, 1933, էջ 46, 47, 55):

Խնդրո առարկա ստեղծագործության ժանրային մասնավոր նկարագիրը ճիշտ որոշելու, նրա գեղարվեստական արժանիքներն ըստ ամենայնի գնահատելու տեսակետից նվազ կարևոր և կիրառելի չէ նաև Դիոնիսիոս Թրակացու Քերականության հայ մեկնիչներից Անանունի կողմից տրված «դամբանականի» իբրև «գերեզմանական» գրատեսակի սահմանումը. «Դամբանական, որ է գերեզմանական…»: Դիտարկվող հատկանիշները հնարավորություն են ընձեռում Բարսեղ վարդապետի Ողբ դամբանականը նկատել որպես իր սեռի մի մասնահատուկ արտահայտություն՝ ներառելով այն միջնադարյան ողբական գրականության մեջ, մասնավորաբար այդ պատմաշրջանում ոչ այնքան տարածուն, քրիստոնեական «մահերգ-դամբանականի» կամ «գերեզմանական» կոչվող գրատեսակում: Այս առումով Բարսեղ Մարաշեցու քննվող ստեղծագործության թերևս միակ նախորդը Վարդան Հայկազնի «Տաղ գերեզմանական վասն փոխման… Գրիգորի Վկայասիրի» խորագիրը կրող դամբանականն է (ԺԲ դարի սկիզբ): Վերջինս, հավանաբար, անծանոթ չէր Բարսեղ Մարաշեցուն, որովհետև թե՛ ժամանակով, թե՛ բնակավայրով (Կիլիկիա) այդ երկու հեղինակները բավականաչափ մոտ են եղել իրար:

Միջնադարյան մտածողների նման մեր հեղինակն էլ մարդկային հասարակության վրա կախված փորձությունններն ու մահտարաժամերը դիտում է որպես անխուսափելի հետևանք Աստծո պատգամների «քամահրման» և բարոյական համընդհանուր վայրէջքի, քանզի «ոչ փութացայ մինչեւ զվերջին կորստական զայս խրատ պատուհասի ընկալայ ի Տեառնէ. որովհետև զյառաջագոյն խրատ քաղցրութեան ոչ ի բժշկութիւն համարեցայ… », իսկ մի փոքր ներքև ավելացնում է՝ «ոչ յիշեցի, ոչ զմտաւ ածի՝ մինչեւ զքաղցրութիւն ողորմութեան Արարչին ի ցասումն բարկութեան անձին իմոյ դարձուցի», կամ՝ «…անչափ եւ աններելի բարկացուցի զքեզ մեղօվք իմովք յասատուածայինս եւ ի մարդկայինս, կամաւ եւ ակամայ, խորհրդով, բանիւ եւ գործով»: Գրական արդեն իսկ քաղաքացիություն ստացած հնարանք է սա, որ սկիզբ է առնում Աստվածաշնչում մեծ հեղինակություն վայելող Հոբ Երանելու, Երեմիայի Ողբի ոգուց և իր գեղարվեստորեն այլափոխված անդրադարձումը

գտնում Գրիգոր Նարեկացու «Մատյանի», Արիստակես Լաստիվերտցու «Պատմության», Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյի», ինչպես նաև՝ հետագայում Բարսեղ Մարաշեցու ստեղծագործությանը ներժանրային հայեցակետից առավել մոտ կանգնած Առաքել Սյունեցու, Խաչատուր Կեչառեցու, Մկրտիչ Նաղաշի, Հակոբ Դրիմեցու դամբանական կամ գերեզմանական ողբերի մեջ:

Ողբ - դամբանականում տեղ են գտել սոցիալական բնույթի մի շարք դիտողություններ: Հեղինակն առաջին դեմքով, հանձին իշխան Բալդուինի, ներկայացնում է վերջինիս գործած բոլոր «մեղքերը», որոնց թվում, իբրև խոստովանություն, նշվում է նաև «հասարակ ժողովրդի» նկատմամբ գործ դրած ճնշումներն ու անլուր շահագործումը: Անդրադառնալով բարոյական հայտնի պատգամին՝ «Մի ցանկանայցես իրաց ընկերի քոյ եւ յանիրաւութենէ մեծանայցես, զի մի ի կէս աւուրս թողցես զնոսա» (հմմտ. Հռովմ. ԺԳ), նա խորապես գիտակցում և ափսոսում է, թե «ապարանքն մեծամեծք գեղեցիկ շինուածքն եւ քաղաքն, որ յանիրաւութենէ եւ ի զրկանաց եւ յայլոց ի հառաչանաց եւ յարտասուաց սկսաւ շինել, ոչ եւս են բնակելոց ի նոսա… գիտէի, զի ոչ էր պարտ պարսաւել, դատել կամ բամբասել զոք…»: Վերջում, խոսքն ուղղելով իշխող դասին, ավելացնում է. «Եւ արդ գիտելով զայս ամենայն, զգուշացարուք անձանց ձերոց, ով բռնաւորք եւ իշխանք, զի բռնաւորաց՝ բռնաւորագոյն եւ անաչառ դատաստան լինելոց է աստ եւ ի կատարածն»:

Խոսելով «սատանայական մեքերից» այսրաշխարհային կյանքում ձերբազատվելու անհրաժեշտության մասին, Բարսեղ Մարաշեցին պախարակում է այն մարդկանց, ովքեր «ոչ փութան եւ ոչ շտապով ի բաց ընկենուլ, այլ օր ըստ օրէ ի նոյն հաւելուլն աճեցուցանել զմեղսն…, որոց ներէ Արարիչն, այլ նախ խրատէ պատուհասիւք՝ արկանելով մի անգամ եւ երկիցս, եւ իցէ որոց բազում անգամ, եւ ապա որք հաւելուն ի խստութիւն սրտից իւրեանց ընդդէմ խրատուն, կորուսանէ ի սպառ եւ բառնայ ի կենաց աստի՝ զի մի աճեցեալ բազմասցի չարն ի կորուստ նորին եւ բազմաց»: Որպեսզի ժամանակի ընթացքում, «պարսավելի ընթացքի պատճառով», մեղքերն անխուսափելիորեն չկուտակվեն և դրանով պատճառ չդառնան առավել մեծ հանցանքների, մխիթարում է բանաստեղծը, Աստված կյանքից զրկում է այդպիսի մարդկանց: Սգերգային ստեղծագործության մեջ (որպիսին է տվյալ պարագային Մարաշեցու դամբանականը) մխիթարությունը, դառնում է ողբական պոետիկայի կարևորագույն դրսևորումներից: Բարսեղ վարդապետի խնդրո առարկա ստեղծագործության մեջ գեղարվեստական այդ հնարքի կիրառումը որոշակիորեն աղերսվում է քերականական մեկնություններում ողբին կամ ողբերգությանը, որպես դամբանական ժանրի, տրված բնորոշումների հետ: «Ողբերգութիւն մխիթարական ասէ, - գրում է Ստեփանոս Սյունեցին, - զորս ի վերայ մեռելոց կամ այլ ինչ թշուառութիւն կրելոց առնեն» (ՄՀ, Զ, էջ 577 [9]): Առաքել Սյունեցին ևս, համաձայնելով Ստեփանոս Սյունեցու այս բացատրություն – սահմանումին, երևույթի առավել ամբողջական սահմանումն է տալիս. «Ողբերգութիւն զգաւորաց մխիթարելն ասէ, իսկ քաջոլորակի զյորդորելն ասի. այսինքն յառաջ սգալ զմեռեալն եւ յետոյ մխիթարելն եւ յորդորել…» (տե՛ս Առաքել Սիւնեցի, 1982,

էջ 88, տ. 2-4): Գեղարվեստական իր համակառույցի մեջ ողբական պոետիկայի կանոնակարգած նույն սկզբունքով է կառուցված նաև Բարսեղ Մարաշեցու Ողբ – դամբանականը:

Ողբական հերոսի դիմանկարի կերտման սկզբունքի տեսակետից Դավթակ Քերթողի և Բարսեղ Մարաշեցու ստեղծագործությունները կարող են ուշագրավ լինել ինչպես ժանրի թելադրած ընդհանրություններով, այնպես էլ ներժանրային ինքնահատկություններով. թե՛ Ջվանշիրի, թե՛ Բալդուինի համար հատուկ է իմաստությունը, կորովը, քաջությունը, ուժը, պարկեշտությունը. մակդիրներ, որոնք սեփականվում և համապատասխան կիրառություն էին ստանում քրիստոնեական միջնադարի գեղագիտական ընկալումների զիանանոցից: Եթե Դավթակ Քերթողը նզովքի շիկացյալ մտրակով խարազանում է վատուժ մարդասպանին, ապա Բարսեղ վարդապետը, որպես հոգևոր միաբանության առաջնորդ, օգտագործում է համեմատաբար զուսպ արտահայտություններ, որոնք հանգում են բարոյախրատական ընդհանրացնող հրահանգի: Երկու ստեղծագործություններում նկատառելի այս տարբերությունը հետևանք է նաև այն բանի, որ Դավթակ Քերթողը, ճանաչելով մարդասպանին և ի մտի ունենալով դավադրության փաստը, նրա վրա է թափում իր ողջ զայրույթը: Մինչդեռ Բարսեղ Մարաշեցին (և ոչ միայն նա) չգիտեր մարդասպանին, որովհետև, ինչպես հայտնի է, Բալդուինը սպանվել է մարտում, անհայտ մեկի կողմից: Թեր ևս այս է պատճառը, որ մարդասպանի հասցեին ասված խոսքերը Մարաշեցու մոտ մեղմ բանադրանքի երանգ են ստանում՝ հարցականների հարակրկնությամբ, որ գործին հաղորդում է ինքնատիպ հուզականություն. «…ո՞ր ձեռք ամփոփեցին զհաստաձեղց պնդութիւն կածեցելոյ ձեռաց հզօրին կամ ո՞ր բազուկ տկար խոնարհեցոյց զանուանելի բազուկս անուանի քաջին կամ ո՞ր առն ի զօրականաց ի թլպատելոցն զօրութիւն զօրեաց խորտակել… և ո՞ր կատաղեցելոյ գազանի սիրտ ոչ խանդաղատեցաւ գեղեցկութեամբ նորա.. եւ հի՞մ ոչ ծայնեաց նմա զո՞վ ոք իցեսն դու կամ ուստի՞…»: Այս համակրկնությունը իր զուտ ձևական – տիպաբանական ակունքներով առնչվում է Գրիգոր Նարեկացու խոսքարվեստին և մերձավորագույն կետեր հայտնաբերում «Մատյան Ողբերգության» Բ և ԻԵ բաների հետ: Սակայն նույնքան նկատառելի է թվում և այն, որ սգերգային հարցերի այսօրինակ հարակրկնությունը որոշակիորեն աղերսվում է ժողովրդական լալիքում կենցաղավարող համաբնույթ ձևերին:

Ողբացյալ իշխանին ուղղված պատգամներն ու խրատները, հորդորներն ու սպառնական հիշեցումներն ապաշխարության մասին ի դերև են դուրս եկել: Ահա այս է պատճառը, որ հեղինակն ասում է. «…դատախազ ես ինձէն լինիցիմ դատապարտ անձին իմոյ և արդարացուցանեմ զԱրարիչն, զի թէ փոքրագունիւքն, զոր էած ի վերայ իմ հարուածս վիրաց մարմնոյ, եւ տարաժամ մահու բարձումն կենակից կնոջ ծննդօք իւրոց, եւ որ սոցին նմանս, յօտարաց մարմինս խրատ խրատեալ էր իմ փոխադրելով ի բարիս՝ ոչ հասանէի յաններելի չարիս. այլ զի զանեցայ եւ ոչ խրատեցայ, հարայ եւ ոչ բժշկեցայ»: Ընդգծյալ հատվածը, որ բանաձևումն է կրոնաբարոյական նախընթաց խորհրդածության, ինչպես երևում է, պատշաճ մի տուրք էր ողբագրական պոետիկային առհասարակ:

Ողբական զգացումի դրսևորման գեղարվեստական այս ձևը՝ շարահարական, կառուցվածքային, ինչպես նաև՝ գեղագիտական իր խորքով, սակայն պատահական մի երևույթ չէր: Այն ոճապոետիկական իր նկարագրով որոշակիորեն աղերսվում է «Մատյան ողբերգության» ԿԲ բանի հետևյալ տողերին. «…արեւու ծագեալ եւ ոչ լուսաւորիմ, մեղր ճաշակեմ եւ ոչ քաղցրանամ, ռետնիւ լնանիմ եւ ոչ բժշկեմ, միշտ կանխեմ ի նոյն եւ դատարկ երեւիմ, հանապազ ծաղիմ եւ ոչ երբեք խրատիմ, ողոքիմ դարձեալ եւ ոչ զգաստանամ»:

Ողբագիր հեղինակի այս գործը ուշագրավ է նաև մեկ այլ աղերսով: Այն բնորոշվում է ոչ միայն իր սեռին հարազատ հիշյալ առանձնահատկություններով, այլև այնպիսի բաղադրատարրերով, որոնք ստեղծագործությունը դարձնում են ինքնատիպ ու արժեքավոր: Խոսքը Ողբում երկու այլազան ժանրերով (վարք և աղոթք) գրված հատվածների մասին է: Հատվածներ, որոնք, սակայն, ագուցվելով բնական շարադրանքին, չեն խախտում Ողբի ընդհանուր ժանրային նկարագիրը: Թերևս այս հանգամանքը նկատի ունենալով է, որ Բարսեղ վարդապետի այս գործը Ղ. Ալիշանի կողմից ամենայն իրավամբ գնահատվել է որպես «Հայ մատենագրության մեջ նշանավոր նորաձև» գրվածք: Վարքագրական – վկայաբանական դրվատիքի մի գեղեցիկ նմուշ է Բալդուինի զինական ընդունակությունների ու գործելակերպի տարփողումը, որը մտահղացման իր ընդհանրությամբ թերևս աղերսվում է Եղիշեի «Վարդանանց պատմության» հատվածներից մեկի հետ: հանդիպադրենք հարաբերակից հատվածները.

«… դարձեալ եւ զնի մի ի նոցանէ (Վարդան Մամիկոնյանը – Հ. Ք.) քաջալերէր ի ծածուկ եւ սրտապնդէր, եւ զամենայն պակասութիւն աղքատութեան լնոյր: Որոյ ոչ ինչ գոյր զօրականին, յանձնէ եւ յընկերաց մատուցանէր, որոյ զէն չէր, զէն պատրաստէր, եւ յորում յանդերձ պիտոյ էր, հանդերձ զգեցուցանէր, եւ որում երիվար պիտոյ էր, երիվար տայր…»	«… մարզէր զզօրսն ամենայն, յորդորէր, սրտապնդէր, քաջալերէր իբրև զյաղթող ըմբիշ եւ զքաջ նահատակ, շուրջանակի զօրացն անցանէր, ուժգին եւ ահարկու ձայնիւ ամրացուցանէր զզօրսն ամենայն. ձայնէր առ ամենեսեան յանուանէ զանուն քաջութեան. …Եւ իբրև այսպէս զօրացուցանէր, հաստատէր զարտաքոյ կողմանս բանակին, դարձեալ ի միջոց անդ զօրացն մտանէր, զլքեալս երկիւղիւ եւ զխուսափեալսն թագստեան յառաջ քաշէր եւ զքաջասիրտն գովէր, զի բաց ընկեցեալ զզէնսն յանարի արանցն, կամ որք ունէին կարկամեալ ցամաքեալ ձեռս, յափշտակէր կորզէր եւ արիացելոցն մատուցանէր ի ձեռին. ոմանց տայր, ոմանց առնոյր…»

Հատվածների բաղդատումից պարզվում է, որ Բարսեղ Մարաշեցին, ծանոթ լինելով Եղիշեից բերված հատվածին, այնուամենայնիվ, երևույթի առավել ամբողջական պատկերագծման տեսակետից մնացել է ինքնուրույն: Նույնքան հատկանշական է աղոթագրական ընդհանուր ավանդույթին մերձիմոտ « Հայր երկնաւոր մեղայ յերկինս եւ առաջի Քոյ… գթա յիս եւ վերաբերեալ յայտնեա զկորուսեալս, կենդանի կամ մեռեալ, մեռելոց եւ կենդանեաց Աստուած…» սկիզբ և վերջ ունեցող աղոթք – խնդրվածքը, որն իր հերթին, ինչպես կտեսնենք, ընդհանրության եզրեր ունի աստվածաշնչական պոետիկայի հետ, ընդհանրություն, որ հատուկ է ոչ միայն այս, այլև առհասարակ քրիստոնեական միջնադարի գրեթե բոլոր երկերին: Սակայն հեղինակը կարողնում է իրեն հատուկ հմտությամբ օգտագործել սուրբգրական պատկերային համակարգը: Աստվածաշնչից ծագող գրական այդ հնարներն այստեղ սոսկական բանաքաղում չեն արդեն, այլ գեղարվեստական ինքնակայության հավակնող ձևեր, որոնք ծնունդ են առել ստեղծագործական կենդանի գործընթացում: Բերենք դիտարկվածը լավագույնս մատնանշող թեկուզ երկու նմուշ.

«Անդունդք ասացին թէ չէ առ իս եւ ծով ասաց թէ չէ ընդ ինեւ» (Յովբ ԻԸ 14):

«…զի ծով աղաղակէ, թէ ոչ է աստ, եւ երկիր գոչէ, թէ ոչ ծածկեցաւ ընդ հողով ի ծոց իմ» (Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 375):

«…որպես խորտակի աման խեցեղէն՝ որ ոչ կարիցէ միւս անգամ բժշկել» (Երեմ. ԺԹ 11) «Եւ կործանումն նորա եղիցի իբրեւ զբեկումն խեցեղէն անոթոյ բրտի՝ մանր խորտակելոյ, զի մի ոք գտանիցէ ի նմանէ» (Եսայի Լ 14):

«… եւ ընկղմեալ խորտակեցայ որպես խեցեղէն անօթ կորուսեալ» (Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 385):

Դամբանականում քիչ չեն նաև բանաստեղծական ճաշակով ու նրբին հուզականությամբ թաթավուն հատվածները, որոնք աչքի են ընկնում ապրումի անկեղծությամբ: Ի դեպ, հատկապես այդ հատվածներում է, որ դրսևորվում է Բարսեղ Մարաշեցու լեզվական բարձր մշակույթը: Ողբագիր բանաստեղծի հոգեկան խռովքի ու տրտմության մասին են խոսում հետևյալ տողերը. «… եւ զառ ի բազմաց ծանուցեալն յիմաստութիւն ի զօրութիւն եւ ի հասակ, ի տեսակ եւ ի քաջամարտիկ յաղթութեան եւ ամենայն կիրս անցաւորս կենցաղոյս, ուստի ճանաչի մեծանձնութիւն գովութեան իշխանացն, յաւելորդ վարկանեմ երկայնել զբանս, զի մի ստգտանիցիմք ի պարսաւադէտ ատողաց նորա, այլ աւաղ ասեմ անբախտ կորստեան նորա եւ անյաջողակ ճանապարհին, զոր բազում անգամ զեկուցաք ոչ գնալ զանդառնալի ճանապարհն զայն» կամ՝ «… ամենայն արարածք խեթիւ եւ խոժոռ դիմօք հային ընդ իս, զի թէ մահ փախեաւ յինէն եւ կյանք հեռացաւ, երկիր զարհուրեալ

յաhաւոր քո հրամանացդ՝ ոչ ընկալաւ զիս ի ծոց իւր եւ ոչ ետ, տեղի գերեզմանի, զի կարդայցեն զանուն կորուսելոյ ի հող ուրեք. արդ եթէ անզգայ եւ անբան տարերքս գարշեցան, մերժեցան եւ ի բաց ընկեցին զիս յարարածոց աստի, ո՞վ այլ ոք ի մարդկանէ իցէ ոք ողորմեսցի ինձ»:

Ողբական զգացումով են համակված դամբանականի վերջնամասում զետեղված հետևյալ սրտաճմլիկ տողերը. «Զայս ամենայն դառն եւ անհնարին կորուստ յորժամ տեսանեմ հասեալ ի վերայ նորա, ոչ գիտեմ զինչ արարից կամ որպես օգնեցից, ծեռն կարկառելով ընկղմեցելոյ սիրելոյն»: Երբեմնի խրոխտ և մեծազոր Բալդուինից, որ տերն էր Անտիոքից մինչև Մելիտենե ձգվող իշխանության, այժմ մի հիշատակ անգամ չի մնացել, որ կարողանա վիպել վաղանցիկ փառքերը ողբացյալ իշխանի. «…եւ տեղի ոչ ուրէք երեւեցաւ գերեզմանի նորա …այժմ ի մեռեալս ոչ յիշատակի եւ ոչ ի կենդանիս երեւի, ոչ զանզակ նմա հնչեցոյց, ոչ յիշեցաւ անուն նորա յեկեղեցի ուրէք եւ ոչ նուէր պատարագի կամ մասն յիշատակի ողորմութեան ել նմա յերկրէ աստի ու մի կամ դանգ ինչ, որ կարի աղքատագունիցն հասանէ»:

Ժանրային, լեզվամշակութային այս և նման այլ իրողություններ թույլ են տալիս Բարսեղ Մարաշեցու այս երկը դասել ոչ միայն դամբանական գրականության, այլև, առհասարակ, հայ միջնադարյան բարոյախրատական արձակի ուշագրավ արտադրանքների շարքին:

Բ. «Շարական խնկարկման». գրված է կյանքի վերջին՝ դրազարկյան շրջանում (տե՛ս Ն. եպս. Պողարեան, 1971, էջ 223-25):

Գրականություն

Քյոսեյան, «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1980, N 12, էջ 80-92:

ԳԵՎՈՐԳ ԿԱՂ

ԺԲ դարի հեղինակ: Կենսագրական տեղեկություններ չեն պահպանվել: Հայ եկեղեցական մատենագրությանը հայտնի է իր միակ երկով՝ Պողոս առաքյալի ԺԴ թղթոց խմբագիր մեկնությամբ: Սա կազմված է պողոսյան թղթերի շարադրման հանգամանքները բացատրող ս. Հովհան Ոսկեբերանի և ս. Եփրեմ Ասորու մեկնությունների համապատասխան ընդարձակ հատվածներից, որոնք հայտնի են «Պատճառ» անունով: Ինչպես երևում է, Գևորգ վարդապետն այս մեկնությունը կազմելիս օգտվել է 999թ. Սիմեոն վարդապետի կազմած համանուն մի մեկնությունից, որը հիմնված էր Պողոսի ԺԴ թղթոց Ոսկեբերանի և Եփրեմ Ասորու մեկնությունների վրա (Զարբհանալեան, 1889, էջ 453-454): Գևորգ Կաղի աշխատությունը (ՄՄ, ձեռ. 7431, 4166) սկսվում է հետևյալ նախադրությամբ. «Վասն շարակարգութեան թղթոցն առաքելոյ»: Այստեղ ամփոփ անդրադարձով խոսվում է Պողոս առաքյալի թղթերի շարադրման վայրի, շարժառիթի, հերթականության վերաբերյալ: Աշխատությունն օգտակար է սուրբգրային բանասիրության և աստվածաբանության հետազոտման համար: Նախադրության մեջ ամփոփ տրված է յուրաքանչյուր թղթի վարդապետական բովանդակությունը: Բանասիրական, տրամաբանական քննությամբ հեղինակը գալիս է այն հետևության, որ Թեսաղոնիկեցիներին և Կորնթացիներին հղված չորս թղթերը նախորդում են Հռոմեացիներին հղված թղթին, քանզի այդ թուղթը Պողոսը գրել է Կորնթոս գալուց հետո: Այնուհետև, ըստ ճշգրիտ հերթականության, գրել է Տիտոսի թուղթը, Տիմոթեոսի Ա թուղթը, Իտալիայից՝ Եբրայեցիներին հղված թուղթը: Այս ութ թղթերը Պողոսը գրել է Հռոմում բանտարկվելուց առաջ: Հռոմից նա գրել է ևս 6 թուղթ՝ հղված Գաղատացիներին, Եփեսացիներին, Փիլիմոնին, Կողոսացիներին, Փիլիպպեցիներին և Տիմոթեոսի Բ թուղթը: Սակայն սրբազան ավանդությունը, որ կապված է Կղեմես Հռոմեացու անվան հետ, առաջնորդվելով թղթերի բովանդակած վարդապետական կարևորությամբ, կանոնակարգել է թղթերի՝ այսօր հայտնի հերթագայությունը: Ըստ այսմ «Հռոմայ թուղթն նախակարգեալ է», որովհետև այնտեղ ակնարկվում է առաջին՝ Մատթեոսի Ավետարանի բովանդակած «ի զաւակէ Դաւթի, ըստ մարմնոյ» (Հռոմ. Ա 3) Քրիստոսի մարդեղության, ինչպես նաև բնական աստվածապաշտության խորհուրդը, «զոր նկարեց Աստուած ի սիրտս մարդկան, զի եւտ զտեսողականն եւ զընտրողականն, զոր ցուցին Ենովս եւ Ենովք, Նոյ եւ Մելքիսեդեկ եւ այլք» (Ընտրանի, էջ 477): Ա Կորնթացվոց թղթի միտք բանին հեթանոսների սնոտի իմաստության քննադատությունն է, որովհետև «Տէր ճանաչէ զխորհուրդս իմաստնոց, զի են ընդունայն», իսկ Բ Կորնթացվոց թղթինը՝ մովսիսական օրինապաշտության, քանզի մրով գրված գիրը սպանող է (Բ Կորնթ. Գ 3): Մովսիսական օրենքի հերքումն պարունակում նաև Գաղատացիներին ուղղված թուղթը, «որ ցուցանէ զաւրինացն զբարձումն»: Եփեսացիներին հղված թուղթը ցույց է տալիս աշխարհի

լինելությունից առաջ Քրիստոսով եղած օրհնությունն ու Ավետարանի առկայությունը, փիլիպպեցիներին ուղղված թուղթը՝ Բանի մարդեղության, ծառայական կերպավորման, ինքնունայնացման (քենանիա) իրողությունը: Կողոսացիներին ուղղված թուղթը՝ Խաչի չարչարանաց խորհուրդը, որով վերացրեց ադամորդու վրա ծանրացած անեծքը. այն հորդորում է ձերբազատվել աշխարհայինից և «զվերինն խորհել, ուր Քրիստոս նստաւ» (Կողոս. Գ 2): Թեսաղոնիկեցիներին ուղղված Ա թուղթը ակնարկում է մեր հարությունը, Բ թուղթը՝ Տիրոջ Երկրորդ գալուստը, եբրայեցիներին ուղղված թուղթը՝ հանդերձյալ կյանքը. «Փութացարո՜ւք, ասէ, մտանել ի հանգիստն, ուր Կարապետն Յիսուս եմուտ վասն մեր: Եւ պիտոյ է համբերութիւն, զի զկամս Աստուծոյ արարեալ, հասցուք աւետեացն» (Եբր. Դ 11): Գևորգ վարդապետը այլ կարգի իրողություններ էլ է նկարագրում պողոսյան թղթերի մեջ. բանն այն է, «զի աւարտ միոյն սկիզբն է միւսոյն»: Այսպես Հռոմեացիներին հղած թղթի ավարտին զգուշացնում է հեռու մնալ գայթակղության մղող հերձվածներից (Հռոմ. ԺԶ 17), իսկ հաջորդ թղթի մեջ հաստատում է, թե «Ի սկիզբն կորստեան հերձուածք են ի ձեզ» (Ա Կորնթ. ԺԱ 19): Այս թղթի ավարտին խոստանում է գնալ, իսկ «Բ Կորնթացիս» թղթի սկզբին բացատրում է չգնալու պատճառը. «Վասն խնայելոյ ի ձեզ, ոչ եկի» (Ա. Կորնթ. Ա 12) և այլն (տե՜ս Ընտրանի, էջ 478-479):

ՍԱՐԳԻՍ ԿՈՒՆԴ

ԺԲ դարի մատենագիր է: Աշակերտել է մեծանուն Հովհաննես Սարկավագին: Նրա ձեռքի տակ ստացել պատշաճ կրթություն:

Սարգիս Կունդը հեղինակ է խմբագիր մեկնությունների: Նրա գրչին պատկանում են.

Ա. «Մեկնութիւն սուրբ Աւետարանին Ղուկասու» (տպ. աշխտ. Եզնիկ արք. Պետրոսյանի, Ս. էջմիածին, 2005): Շարադրված է 1146-ին կամ 1176-ին: Հեղինակային հիշատակարանում կարդում ենք. «Շնորհիւ Տեառն սկսայ եւ ողորմութեամբ նորին կատարեցի ժամանեալ ի կէտ նպատակի վերջին գծիս, որում ըղձայի ես տրուպս եւ անպիտանս ի ժառանգաւորս եկեղեցւոյ Սարգիս վարդապետ մականուն Կունդ կոչեցեալ, ի գաւառէ Այրարատեան, բազում ջանիւ աշխատեցայ զտառս կենդանիս գտանել զանուշահոտ եւ զծաղկազարդ զպայծառացեալ եւ զարփիահրաշ զարեգակնածաւալ եւ լուսափայլ մեկնութիւն սրբոց վարդապետացն», այն է՝ ս. Եփրեմ Ասորու, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Ստեփանոս Սյունեցու, Իգնատիոս Սևլեռնեցու համաբնույթ երկերը: Կունդն իր ձեռքի տակ ունեցել է ս. Եփրեմի համաբարբառ Ավետարանի մեկնության, Ոսկեբերանի Ղուկասու մեկնության շատ հատվածներ (որոնք այլուստ անհայտ են), Կյուրեղ Ալեքսանդրացու Ղուկասու մեկնության հայերեն թարգմանությունը (որը համապատասխանում է հունարեն բնագրին), Ստեփանոս Սյունեցու այսօր ամբողջապես անհայտ Ղուկասու ընդարձակ մեկնության բնագիրը, Իգնատիոս Սևլեռնցու Ղուկասու մեկնությունը (Եզնիկ քհ. Պետրոսյան, «էջմիածին», 1982, Ը-Թ, էջ 45-52):

Բ. «Ի մեկնութենէ մարգարէութեանն Եսայեայ» (տպ. աշխտ. Ա. Մալխասյանի, հետևյալ հրատ.մեջ. «Անանունի մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ եւ Սարգիս Կունդի ի մեկնութենէ մարգարէութեանն Եսայեայ», Ս. էջմիածին, 2003, էջ 355-382): Ամբողջապես մեզ չհասած այս երկի վերաբերյալ տեղեկություններ են հաղորդվում Գևորգ վրդ. Սկևռացու Եսայու խմբագիր մեկնության ընծայականում և Հովհաննես վրդ. Կոլոտիկի համանուն մեկնության (1415 թ.) մեջ: Առաջին սկզբնաղբյուրում ասվում է, թե Գևորգ վարդապետը վերցրել է «Սարգիս վարդապետի հօգացեալ (զՄեկնութիւն Եսայեայ)՝ առեալ եւ զայն եւ զայլ բանսն սրբոց մեկնչացն՝ համառաւտ զուգեաց առ իրեարս կարճաբանութեամբ եղեալ և զմտացն ամբողջ ունելով զզաւրութիւն»: Իսկ երկրորդ սկզբնաղբյուրում ուղղակի ասված է, թե Կոլոտիկն իր երկը շարադրելիս ձեռքի տակ է ունեցել Սարգիս Կունդի այդ աշխատությունը: Սարգիս Կունդին վերագրված այս աշխատության մասին ընդհանուր պատկերացում ենք կազմում Գևորգ Սկևռացու համանուն խմբագիր մեկնության մեջ «Սարգսի» անունով պահպանված հատվածների հիման վրա: Դատելով այդ հատվածների բովանդակությունից՝ հեղինակը կիրառել է միջնադարում ընդունված խորհրդաբանական մեկնության եղանակը: Այսպես, բացատրելով «Աhաւասիկ Սիոն քաղաք փրկութեան մերոյ, աչք քո հայեսցին յԵրուսաղէմ...» (ԼԳ 20)

տեղին՝ հեղինակը երկակի իմաստ է տեսնում «Սիոն»-ի մեջ. «Նման է զՃառս զայս ի դէմս եկեղեցւոյ առնուլ եւ վասն իմանալի Սիոնին՝ Վերնոյն Երուսաղէմի, որ է արդարև քաղաք փրկութեան մերոյ եւ տեղի հանգստեան...»: Եկեղեցին և Վերին Երուսաղեմը խորհրդաբանորեն կապված են իրար, քանզի առաջինը «ինքը զմեղս շարժեաց եւ զսևացեալսն լուաց եւ սպիտակացոյց եւ բնակիչս արար Վերին Սիոնի...» (էջ 376):

Գ. «Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու» (Վենետիկ, ձեռ. 970, թ. 11ա-269ա [1178 թ.], ՄՄ ձեռ. 5448, թ. 30ա-283բ, 4006, թ. 1ա-138բ): Շարադրված է 1177 թ. հավանաբար Թեղենյաց վանքում: Խմբագիր մեկնություն է, որ կազմված է Ոսկեբերանի, Եփրեմի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Ստեփանոս Սյունեցու, Զաքարիա Ձագեցու, Նանա Ասորու և այլոց համաբնույթ մեկնությունների և Ճառերի՝ բովանդակությանը պատշաՃող հատվածների ընդգրկումով: Մասնավորաբար աղբյուրագիտական արժեք են ներկայացնում «Ստեփանոս»-ի անունով վկայաքաղված մեծ ու փոքր հատվածները, որոնք մասերն են Ստեփանոս Սյունեցու Հովհաննու Ավետարանի այսօր անհայտ երբեմնի ընդարձակածավալ մեկնության (տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 341-438):

Դ. «Մեկնութիւն Կաթողիկեայ թղթոց» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. էջմիածին, 2003): Նախորդների նման այս մեկնությունը ևս խմբագիր է: Երկի մեծ մասը կազմված է ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու համանուն մեկնության օգտագործումով: Հայերեն մեկնությունն ունի աղբյուրագիտական բացորոշ հետաքրքրություն, քանզի դրա հունարեն բնագիրն այսօր անհայտ է (հունարեն բնագրի երբեմնի գոյության մասին կարող է վկայել այդ երկի մի փոքրիկ հատվածը միայն. PG. t. 27, 396 D): Ենթադրելի է, որ աթանասյան հատվածները խմբագրական մասերն են նրա Կաթողիկե թղթոց մեկնության մի հայերեն թարգմանության, որ շրջանառության մեջ է եղել մինչև ԺԲ դարը: Աղբյուրագիտական որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում ս. Եփրեմ Ասորու՝ Երկոտասան մարգարեից մեկնության հատվածները (որոնք մասերն են Անգեի, Միքիայի, Զաքարիայի, Նավումի, Ովսեի, Ամբակումի և այլ փոքր մարգարեների մեկնությունների), որոնք բերված են այսօր անհայտ հայերեն մի թարգմանությունից: Կունդի ձեռքի տակ եղել են նաև ս. Հովհան Ոսկեբերանի Հովհաննու, Մատթեի Ավետարանների, Պողոս առաքյալի թղթերի մեկնությունը, Ս. Եփրեմի Համաբարբառ Ավետարանի մեկնությունը, Մովսես Քերթողի Վարդավառի Ճառը, Ստեփանոս Սյունեցու Ավետարանի խմբագիր մեկնությունն ու մասնավորաբար Հովհաննու Ավետարանի ընդարձակ մեկնությունը, որի առանձին նշխարները մեզ հայտնի են Սարգիս Կունդի Հովհաննու այդ մեկնությունից (տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 341-438): Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Կունդը, ինչպես Ստեփանոսի, այնպես էլ Ոսկեբերանի և Եփրեմի անունով վկայաբերված մի շարք հատվածները քաղել է իր իսկ կազմած այս խմբագիր մեկնությունից: Սա ինքնին պարզում է, որ Կաթողիկե թղթոց խմբագիր մեկնությունը կազմվել է Հովհաննու խմբագիր մեկնությունից հետո:

Գրականություն

Ակինյան, «Սիոն», 1940, էջ 16-22, 64-67, 94-99: Դուրյան, 1933, էջ 220:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ՝ ՄՈՒՇԻ ՈՐԴԻ

Ա. ԺԲ դարի հեղինակ է, որի կյանքի վերաբերյալ որևէ տեղեկություն մեզ հայտնի չէ: Նրանից մեզ հասել է մի երկ՝ Եսայու մարգարեության մեկնություն: Այս երկի մեզ հայտնի գաղափար օրինակը պարունակող ՄՄ թիվ 1214 ձեռագրի հեղինակային հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ ես՝ Յոհաննէս մեղաւոր եւ անպիտան կրաւնաւոր, որդի Մուշին եւ աշակերտ սուրբ վարդապետին Թադէոսի, որոյ հիշատակն աւրհնութեամբ եղիցի, որ մեծաւ զանձութեամբ ի խնդիր եղէ ծածկեալ գանձիս Եսայեայ, որով նախ Իսրայէլեանն պայծառանայր ժողովուրդ աղաւտատեսիլ խորհրդածութեամբ, եւ ըստ յաջողելոյն Աստուծոյ հանդիպեցան ինձ երկոքին հատածքն, զոր լուսաւոր բացայայտութեամբ մեկնեաց Յոհան Ոսկեբերանն, եւ լցի զճարաւն իմ, եւ ինքն իւրովի համառաւտեցի ըստ իմում կարի ի նուաստ նիւթ վասն աղքատութեան, ի խոշոր գիր վասն տկարութեան: Եւ վասն զի պակաս եւ թերի էին բանք բարբառոյ հոգիազարդ առն Եփրեմի: Վասն զի նման մարգարէիցն խաւսեցաւ զմարգարէսն նոյն հոգւով՝ կարճառաւտ վերաքաղութեամբ (ձեռ. վերաքայլութեամբ): Արդ, իմ խառնեալ եւ եդեալ առ միմեանս զբանս երկուց լուսատու արեգականցն Յոհաննու եւ Եփրեմի... Եւ գրեցաւ ի ՇԿԵ (1118) թուականիս Հայոց, ի գեւղս, որ կոչի Մալմետ, ընդ հովանեաւ սուրբ գերեզմանի վարդապետին Թադէոսի, ի հայրապետութեանն տեառն Դաւթի Հայոց կաթողիկոսի ի Վասպուրական...» (Յովհաննէս Մուշի որդի, Մեկնութիւն Եսայեայ, աշխտ. Ա. Տեր-Ստեփանյանի և Ա. Մխիթարյանի, Ս. էջմիածին, 2009, էջ 357-358): Ըստ այս տեղեկության, Մուշի որդի Հովհաննես կրոնավորը աշակերտել է Թադեոս վարդապետին: Իր մեկնությունը գրել է 1118 թ. Վասպուրականի Մամետ գյուղում: Ինչպես երևում է, երկն ավարտել է իր ուսուցչի մահից հետ: Մեկնությունը շարադրված է ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս. Եփրեմ Ասորու համաբնույթ երկերի հիման վրա: Հովհաննես կրոնավորը համառոտելով խմբագրել է եկեղեցու այդ մեծանուն հայրերի մեկնությունների զանազան հատվածները: Նրա ձեռքի տակ եղել են Ոսկեբերանի մեկնության երկու ընդարձակ հատվածները, որոնք վերապատումով պարզեցրել է «վասն աղքատութեան, ի խոշոր գիր վասն տկարութեան»: Հովհաննես կրոնավորն օգտագործել է Եփրեմի մեկնության մի համառոտ տարբերակը: Նա փոխագուցել է օգտագործած հատվածները՝ դրանք համալրելով իր բացատրություններով: Նրա աշխատանքնային խոհանոցի վերաբերյալ պատկերացում կազմելու համար բավական է համադրել հետևյալ հատվածները.

Ոսկեբերան	Մուշի որդի Հովհաննես
«Դատաստանի իմ ի լոյս հեթանոսաց: Այս իսկ լուսաւորեցոյց զնոսա, զդատաստանն գիտել եւ զիրաւունս ի միտ առնուլ» (ԾԱ 4), Տեսանե՞ս զշահս դատաստանին, զի խաւար փախեաւ, երկիւղն մերժեցաւ,	«Եւ դատաստան իմ լոյս հեթանոսաց». Քանզի դատաստանաւքն, որ լինին յամենայն դիսն, որ խոտին, լուսաւորին խաւարեալ խուրհուրդքն հեթանոսաց: Աւրէնք ասէ՝ Յինէն ելցեն: Առաջին եւ մեծ

ցանկութեանն կարիքն փախստական եղևն: Զոր աւրինակ յորժամ այր դատաւոր երեւեսցի, զգողս եւ զաւազակս եւ զգերեզմանակրկիտս եւ զամենայն ազգու չարագործաց առնէ հալածական, նոյնպէս եւ մտացն ընտրութիւն, յորժամ միւսանգամ անդրէն զիւր զաւրութիւնն առնուցու եւ ելեալ նստիցի յաթոռն ատենի, զամենայն վնասակարսն հալածական առնէ, եւ զամենայն զաւգտակարս՝ համբոյրս եւ ընտանիս: Կամ թէ չիցէ՞ տեսեալ քաղաքս, յորժամ դատաւորն յատենի նստիցի, որչափ ինչ ահ ի քաղաքին լինիցի, ոչ միայն վնասակարացն, այլ եւ այնոցիկ, որոց չկայցէ ինչ խիղճ ի մտի: Նոյնպէս եւ միտք յորժամ առողջ իցեն եւ ելեալ իբրեւ զդատաւոր նստիցի յաթոռն ատենի, ապա այնուհետեւ ահ եւ երկիւղ շտապէ զգործսն, որ յառաջագոյն ինչ ոչ ի դէպ չար խորհուրդքն յանդիմանիցին, այլ եւ այլ եւս բարք մտացն, որ չիցեն ինչ վնասակարք, դողան եւ սարսեն: Զոր աւրինակ յորժամ Աստուած դատիցէ՝ եւ ոչ աստեղք սուրբ գտանին առաջի նորա, նոյնպէս եւ միտքն յորժամ ինքեանք դատաւորք լինիցին, եւ զվնասն պահանջիցեն պատշաճական ամբաստանութեամբք, չիք ինչ որ կարիցէ զնա արդարացուցանել: «Հատընտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց հանդերձ ծանօթութեամբք... ի հ. Թադէոսէ վ. Թոռնեան...» Վիեննա, 1893, էջ 235:	ագնականութիւն աւրէնսդրութիւնն է եւ աւրէնս տալն եւ այն իսկ որոշէ զմեզ յանասնոց... Վասն որոյ ասէ ոմն իմաստուն, թէ լաւ է իմաստուն, քան զհզաւրն, եւ նաւ ոչ զի մեծ իցէ եւ ուշգին եւ պարիսպս անքակ ունիցի շուրջն: Վասն այնորիկ հատանիցէ, անցանիցէ ընդ ծովն, այլ՝ առաջնորդութեամբ ուղղչին ուր եւ ուղղիցէ: «Եւ դատաստանք իմ ի լոյս հեթանոսաց»: Տեսանե՞ս զշահս դատաստանին, զի խաւարն փախեաւ, երկիւղն մերժեցաւ, ցանգութեան կարիքն փախստական եղեւ: Զորաւրինակ այր դատաւոր յորժամ երեւեսցի, զգողս եւ զաւազակս եւ զգերեզմանակրկիտս եւ զամենայն ազգս չարագործաց առնիցէ հալածական, նոյնպէս եւ՝ մտացն ընտրութիւն, յորժամ միւսանգամ անդրէն զիւր զաւրութիւնն առնուցու եւ ելեալ նստիցի յաթոռն ատենի, զամենայն վնասակարսն հալածական առնէ եւ զաւգտակարսն՝ համբոյրս եւ ընդանիս: Յորժամ Աստուած դատիցէ եւ ոչ աստեղք սուրբ գտանին առաջի նորա, եւ ոչ Պաւղոս արդարանայ. «Ոչինչ գիտեմ, ասէ, զանձնէ, այլ ոչ եթէ այսու արդարանամ (Ա. Կորնթ. Դ 4): Ոչ այնչափ ինչ ագնէ յանցաւորին, որպէս առաջի աչաց եւ ի միտս ունիցի զմեւսն: Ո՜չ պահք եւ ոչ գետնատարած անկողինք եւ ոչ հսկումն (էջ 291):

Բ. «Պառճառ Նախերգանի սրբոյ Աւետարանին Յովհաննու» (ՄՄ, ձեռ. 1214, թ. 209ա-228բ):

ԻԳՆԱՏԻՈՍ ՍԵՎԼԵՌՆՑԻ

Կենսագրական տեղեկությունները խիստ սուղ են: Ուսումն ու կրթությունը ստացել է Գող Վասիլի իշխանության սահմանի մեջ գտնվող Քեսունի Կարմիր վանքում՝ Ստեփանոս Մանուկ եպիսկոպոսի ձեռքի տակ: Այստեղ նրա հետ ուսանել են Գրիգոր Պահլավունին, Ներսես Շնորհալին և Սարգիս Շնորհալին:

Գրիգոր Գ Պահլավունի հայրապետի (1136-1166) հանձնարարությամբ շարադրել է Ղուկասի Ավետարանի մեկնությունը Սև լեռան Շափիրին վանքում մոտ 1130թ.: Այս երկի գրության շարժառիթի վերաբերյալ հետևյալն ենք կարդում Կիրակոս Գանձակեցու պատմության մեջ. ինչպես երևում է պատճառաբանելով իր անկարողությունը («զփոքրիմաց բանքս նուազ մերոց տկարութեանցս») Իգնատիոսը «ոչ առ յանձն մինչև տեսանէր ի տեսլեան տուն մի լուսաւոր և զարդարեալ ամենայն վայելչութեամբ, և զամենայն վարդապետս եկեղեցւոյ անդ, կամեցաւ և ինքն մտանել ի ներքս, և արգելուին զնա և ասէին, եթե «Վասն զի ոչ աշխատեցար մեկնել զԱվետարանսն, ոչ մտցես այսր», և զարթուցեալ սկսաւ մեկնել զԱվետարանն Ղուկայ խորհրդական և մտաւոր բանիւ» (տպ. Եր. 1961,էջ112):

Երկը (Ա տպ. Կ. Պոլիս, 1735, Բ տպ. 1824) շարադրելիս Իգնատիոսը աչքի առջև է ունեցել Ս Հովհան Ոսկեբերանի Ղուկասու մեկնությունը: Ղուկ ԺԵ 11-15 հատվածի մեկնությունն ամբողջապես (տպ. 1735 էջ 232-35) քաղված է Ոսկեբերանի աշխատությունից (տե՛ս Ոսկեբերան Ճառք. նշխարք ի մեկնությանց Սուրբ գրոց. աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. էջմիածին, 2008 էջ 355-64): Իգնատիոսի աշխատությունն համեմված է մեկնաբանական նրբին խորհրդածություններով: Հեղինակը հաճախ դիմում է բազմաշերտ մեկնաբանության եղանակին՝ վեր հանելով նույն համարում անթեղված վարդապետական նրբիմաստները: Այս տեսակետից բնորոշ է տնտեսի առակի մեկնությունը: Տրվում է այդ առակի երկշերտ բացատրությունը: Ըստ վերին շերտի, ինչը ներկայացնում է երևույթի բարոյաբանական ընդհանուր գնահատականը. «Դեմք առակիս համօրէն յայն հայի. զի զոր ազահութեամբ ժողովեաց՝ փութալ սփռել և տալ աղքատաց և արտասուօք և խոստովանութեամբ անկանիլ առաջի Աստուծոյ և հառաչանօք խնդրել զնա»: Սրան անհրաժեշտաբար հետևում է առակի խորին՝ վարդապետական շերտի բացահայտումը: Այս շերտի պեղման ու բացահայտման համար հեղինակը կիրառում է խորհրդաբանական բացատրության եղանակը: Ըստ այսմ մարդու բնույթը նման է աշխարհի: Այդ աշխարհում Աստված մարդկային միտքը հաստատել է իբրև տնտես, որի պարտապաններն հոգին ու մարմինն են: Լինելով սրանց իշխանը, կառավարիչը և ուղղորդողը՝ միտքն իր մոտ է պահում հոգու և մարմնի մեղքերը արձանագրած պարտամուրհակը: Քանի դեռ ախտակիր բնությունը գտնվում է աշխարհասեր զվարճանքի մեջ և մոռանում է Աստծու դատաս-

տանը, նա չի կամենում պարտամուրհակը տալ հոգուն և մարմնին, որպեսզի սրանք խոստովանությամբ և ապաշխարությամբ պատռեն այն, այլ առակում ներկայացված տնտեսի նման անփութորեն թույլ է տալիս, որ իր ծառայակից հոգին և մարմինը մեղքի մեջ շաղախվեն: Սակայն երբ հիվանդության և ծերության պատճառով հոգին և մարմինն այլևս անկարող են դառնում շարունակել իրենց քմահաճ ընթացքը, միտքը կանխում է այդ երկուսին, «տայ ի ձեռս նոցա զգիր պարտեացն, զի թերևս հնար լինիցի թեթևանալ ի բեռանց անտի և ազատիլ ի խղճե մտացն»(տե՛ս տպ. Կ Պոլսի 1735 էջ 267): Նա խոսքն ուղղում է նախ հոգուն: Իմանալով նրա պարտքի չափը՝ Աստված ողորմածաբար կեսը զիջում է նրան, որովհետև հոգին իր բնույթի պատճառով թեթև և դյուրաշարժ է ի մեղս և դժվարարգելելի վասն երագության բնական բերմանն և անժամանակ շաղի ընդ ցանկության: Մինչդեռ այդպես չէ մարմինը, որին կարելի է կառավարել առանց մեծ ճիգերի: Ուստի Աստուած մարմնի մեղքերի մի փոքր մասն է միայն զիջում:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 172: Զարբհանալյան, 1897, էջ 642-643: Պողարեան, 1971, էջ 221-228: Քիպարեան, 1994, էջ 412, 416:

ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՑԻ

Ծնվել է շուրջ 1160-70-ական թթ. Մարաթայում, որը գտնվում էր Ասորիքի Դլուք գավառում: Ուսանել է Արքակաղինում: Իբրև արդեն ճանաչված հոգևորական 1198 թ. ներկա է եղել Լևոն Բ-ի թագադրության հանդեսին: Մի որոշ ժամանակ (1205-7) բնակվել Հռոմկլայում, այնուհետև անցել Մարաթա, ավելի ուշ՝ թերևս դավանական պայքարին բերած իր գործուն մասնակցության պատճառով հալածվել ու 1209 թ. տեղափոխվել Սև լեռների վրա գտնվող Այգեկ վանքը, ուր և շարադրել է իր երկերի մի զգալի մասը: Այստեղ՝ Այգեկում 1212 թ. Վարդանն ավարտում է Պաղտին իշխանի պատվերով գրած 20 խրատական ճառերը: Նախաայգեկյան շրջանում ևս նա ծավալել է եկեղեցա-քաղաքական, մշակութային լայն գործունեություն: 1205 թ. Վարդանն ավարտում է «Գիրք հաստատության եւ արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատությունը, որին վիճակված էր բացառիկ կարևոր դեր կատարել հայ իրականության մեջ:

Կյանքի վերջին շրջանին1229 թ.-ից հետո Այգեկցին ուխտավորաբար այցելում է Երուսաղեմ և այստեղ Սրբոց Հակոբյաց միաբանների խնդրանքով գրում է աղոթքներ:

Մահկանացուն կնքել է հավանաբար 1230-ական թթ.:

Վարդան Այգեկցին հեղինակ է դավանաբանական, պատմահակաճառական, բարոյախրատական երկերի: Նրա գրչին պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ երկերը:

Ա. «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ» (տպ. աշխտ. Շ. քհ. Հայրապետեանի, ներածութ., Յ. Քօսէեանի, Եր., 1998): Ինչպես նկատվեց, երկը ավարտվել է 1205 թ., սակայն, ըստ երևույթին, դրան նախորդել է տևական պատրաստության մի շրջան, որ թերևս սկսվել էր ուսանողության տարիներից՝ «յուսանիլն մեր զաստուածաշունչ կտակարանս» և հետո շարունակվել Հռոմկլայի կաթողիկոսարանում, որն ուներ բավական հարուստ գրադարան: Երկի գրության շարժառիթը ընդդիմակայումն էր Լատին եկեղեցու քաղաքական, վարչական ու դավանական հավակնությունների: Եվ քանի որ գաղափարական այդ ճնշումը գործադրվում էր քաղկեդոնական դավանության միջոցով, ուստի ինչպես բյուզանդական տիրապետության ժամանակաշրջանում, այնպես էլ այժմ Հայ եկեղեցին օտար գաղափարախոսության դեմ մղած դարավոր պայքարը շարունակում է նույն հակաքաղկեդոնական դրոշի ներքո: Հրամայական անհրաժեշտության թելադրանքով Հայ եկեղեցին այդ պայքարին սատար լինելու համար զորակոչեց գիտակից ուժերի, որոնք պետք է տագնապի զանգ հնչեցնելով դավանական զգոնության հրավեր կարդային Ազգային եկեղեցու դիրքերից նահանջող անկայուն տարրերին: Ահա այս

նպատակին էր ծառայելու «Արմատ հաւատոյ» ժողովածուն: «Արմատ հաւատոյ»-ն իր կառուցվածքով նման է Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառությանն ու «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուին: Այս ժողովածուների նման «Արմատ հաւատոյ»-ն բաժանված է գլուխների, որոնք նվիրված են աստվածաբանական կարևորություն ունեցող առանձին խնդիրների: Ինչպես երևում է, այդ գլուխներն իբրև ուրույն աշխատություններ, ժամանակին շարադրվել են Ազգային եկեղեցու առջև ծառացած խնդիրների լուծման հրատապ անհրաժեշտությամբ, իսկ հետո, իբրև համաբնույթ միավորներ, հեղինակի իսկ կողմից մեկտեղվել մի ժողովածուի մեջ: Խնդիրներից յուրաքանչյուրը փաստարկվում է նյութին պատշաճող սուրբգրային և հայրախոսական առատ վկայություններով: Հիշյալ ժողովածուներից «Արմատ հաւատոյ»-ն տարբերվում է միայն նրանով, որ տեսական, դավանական խնդիրներից զատ այստեղ արծարծվում են նաև ուշ շրջանի դավանաբանական աշխատություններին բնորոշ ծիսական հարցեր: Ըստ այսմ ժողովածուն կարելի է բաժանել երկու հիմնական մասի՝ դավանաբանական և ծիսական: Համաձայն բովանդակության Ա-Թ գլուխներն ունեն դավանաբանական ուղղվածություն, իսկ Ժ-ԺԶ գլուխները՝ ծիսական: Առաջին մասում աստվածաբանական կարևորությամբ առաջին տեղը զբաղեցնում է Հայաստանեայց եկեղեցու դավանական դրության խնդիրը, որն իր տեսական արտացոլքն է գտել «Ուղիղ դաւանութիւն Սուրբ Երրորդութեանն» խորագրով Գ գլխում և Զ գլխի ավարտին զետեղված դավանագրերի մեջ: «Վկայութիւնք յաղագս Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ եռանձնեայ Աստուածութեանն եւ մի բնութեանն» խորագրով Դ-Է գլուխները նվիրված են քրիստոսաբանության մեջ գլխավորագույն տեղ զբաղեցնող մարդեղության և բնության հարցին: Մարդեղության խորհրդին է նվիրված նաև Ը գլուխը, որը խորագրված է՝ «Վկայութիւնք ընդդէմ նոցա, որք ապականացու ասացին զանապական մարմին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ անգոսելի կիրք ետուն նմա, որ է կերակրոց եւ ըմպելեաց ախտաբար հոսումն»: Աստվածաբանական բնույթի զանազան մանունք է զետեղված Թ գլխում («Այլ լուծմունք ի մեկնչաց»): Ծիսական բնույթ ունեն Ժ-ԺԶ գլուխները. **ԺԱ**. Վասն ճրագալուցին, զի պարտ է ի միում աւուր տաւնել ի վեց յունուարի», **ԺԲ**. «Ընդդէմ նոցա, որք ասեն, թէ Տէրն մեր զզատն ոչ եկեր յերեկոյին հինգշաբաթին», **ԺԳ**. «Զի պարտ է զսուրբ Պատարագն անխմոր եւ անջուր մատուցանել, անաղ եւ անձէթ», **ԺԴ**. «Զի պարտ է զխաչեցարն ասել յամենայն աւուր ի դէմս Որդւոյ», **ԺԵ**. «Յաստուածաշունչ գրոց վասն Ուրբաթազելի, զի սուտ է յամենայնի», **ԺԶ**. «Վասն զատկի մատաղի, զի բարի է եւ չէ խոտան»: Եթե ԺԱ, ԺԳ գլուխները մասնավորաբար ուղղված են արևմտյան, Լատին

եկեղեցու դեմ, ապա մնացյալ գլուխները՝ Ասորի եկեղեցու, կամ, ավելի ճիշտ ասորաձես եկեղեցու կողմ հակված հայրերի:

Ժողովածուն կազմելիս հեղինակն օգտագործել է բազմաթիվ և բազմաբնույթ աղբյուրներ.

ա. Աստվածաշունչ

բ. Դավանաբանական երկեր

գ. Կանոնական երկեր

դ. Հայրախոսական երկեր

ե. Ժողովական նյութեր

զ. Զրույցներ:

Հասկանալի է, որպես դավանաբանական աշխատություն «Արմատ հաւատոյ»-ի վկայությունների ճնշող մեծամասնությունը քաղված է դավանաբանական երկերից: Հեղինակը լայնորեն օգտագործել է Տիմոթեոս Կուզի նշանավոր «Հակաճառութիւն»-ը, «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն, «Գիրք թղթոց»-ը, Ստեփանոս Սյունեցու «Վասն անապականութեան մարմնոյն», Պողոս Տարոնեցու «Ընդդէմ Թէոփիստեայ հոռոմ փիլիսոփայի» երկերը և այլն: «Արմատ հաւատոյ»-ում բազմաթիվ վկայություններ են բերված Հույն և Ասորի եկեղեցու հայրերի աստվածաբանական ժառանգությունից. վկայակոչված են այնպիսի փառաբանված հեղինակություններ, որպիսիք են Իրինեոս Լուգդոնացին, Հովհան Ոսկեբերանը, Աթանաս Ալեքսանդրացին, Գրիգոր Սքանչելագործը, Եփրեմ Ասորին, Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Աստվածաբանը, Գրիգոր Նյուսացին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Հակոբ Սրճեցին, Փիլոքսենոս Նաբովկացին և ուրիշներ: Վկայություններ են բերված նաև Լատին եկեղեցու ներկայացուցիչներ Սեղբեստրոս Ա և Կեղեստինոս Ա պապերի անուններով: «Արմատ հաւատոյ»-ի աղբյուրների մեջ բավական ստվար է հայ մատենագիրների թիվը: Վկայաբերված են երկերն այն հեղինակների, որոնց աշխատություններն ունեն աստվածաբանական, տեսական-դավանաբանական ուղղվածություն. այդպիսիք են Գրիգոր Լուսավորիչը, Եզնիկ Կողբացին, Դավիթ Հարքացին, Մովսես Քերթողը, Խոսրովիկ Հռետորը (Թարգմանիչ), Հովհան Օձնեցին, Սամվել Կամրջաձորեցին, Ներսես Շնորհալին, Տիրանուն վարդապետը և ուրիշներ*:

Դավանաբանական այս երկասիրությունը պետք է լիներ «առ ձեռն պատրաստ չէն» ոչ միայն քաղկեդոնական մտայնության, այլև՝ Միջագետքի հայոց մեջ մուտք գործած

---

* Հ. Անասյանի հաշվարկով «Արմատ հաւատոյ»-ում վկայակոչված հեղինակների ընդհանուր թիվը մոտավորապես հարյուր է:

ասորական եկեղեցու որոշ գաղափարների ու խորթ սովորությունների դեմ: Վարդան Այգեկցու աշխատության հասցեատերը հայ իշխանն է, հոգևորականը, վաճառականը, որ անտեղյակ լինելով Հայ եկեղեցու դավանությանը, ծիսակարգին ու դարավոր սովորույթներին կամ, որ առավել ցավալի է, անտարբեր գտնվելով ազգային արժեքների նկատմամբ, ցուցաբերել է ստրկամիտ հաշտվողականություն հատկապես Արևմտյան եկեղեցու գաղափարական պարտադրումների հանդեպ: Ինչպես երևում է, աշխատությունը հասել է իր նպատակին: Այս մասին է վկայում Վարդան Այգեկցուն հղված Պաղտին իշխանի մի թուղթը, ուր ասվում է. «Եւ եւս ուրախացաք վասն գրոցս, զոր առաքեցեր առ մեզ, զի արմատ է սա հաւատոյ» («Բազմավեպ», 1968, էջ 264): Արքայազնի ակնարկած գիրքն, անշուշտ, «Արմատ հաւատոյ» ժողովածուն է, որ, ինչպես երևում է, լայն ընդունելության է արժանացել հայոց արքունիքում, և դարձել դավանաբանական պայքարը կազմակերպող հանձնարարելի ձեռնարկ: Այդ ժողովածուի վայելած հեղինակության, դավանաբանական պայքարի մեջ նրա խաղացած ներգործուն դերի մասին են անուղղակի վկայում երկաբնյա միջավայրում հորինված քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները: «Արմատ հաւատոյ»-ն իբրև առավել «վտանգավոր մոլորություններ» պարունակող մատյան հիշատակվում է 1341 թ. Ավինյոնում Ներսես Պալիենցի կազմած և Բենեդիկտոս ԺԲ պապին ներկայացված ցուցակի մեջ: Այնքան մեծ է եղել նրա ազդեցությունը հակաքաղկեդոնական պայքարում, որ համաձայն 1306 թ. Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի Հեթում Բ թագավորին հղած թղթի, քաղկեդոնական հայերը հարկադրված «Արմատ հաւատոյ»-ն մեկուսացնելու կամ նրա ներգործությունը մեղմելու նպատակով հրապարակ են հանում իրենց «Արմատ հաւատոյ»-ն, որն այժմ անհայտ է (Անասյան, 1976, էջ 889):

Բ.«Վասն անիրաւ բամբասողաց եկեղեցւոյս Հայաստանեայց» (տպ. Յ. Անասեան, 1987, էջ 216-217): Գրեթե ժամանակակից է նախորդ երկին, քանի որ այստեղ հիշատակված է Լևոն Բ-ի թագադրությունը, այն պետք է շարադրված լինի 1198-ից հետո: Ըստ այսմ ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս երկը գրվել է նախաայգեկյան շրջանում: Եթե «Արմատ հաւատոյ»-ն ուղղված էր Բյուզանդիայի եկեղեցա-քաղաքական հավակնություններին փոխարինելու եկած լատին Արևմուտքի օրավուր ուժեղացող ճնշման դեմ, ապա այս փոքրածավալ երկը հասցեագրված էր այն հայերին, ովքեր հրապուրված էին քաղկեդոնական-երկաբնյա գաղափարներով: Այստեղ Վարդանը ցավ ի սիրտ արձանագրում է, որ «դիւաբերան եւ շատահաջ մարդիկ եւ կարգաւորք, որք չունին զերկեղն Աստուծոյ», ասում են, թե «Հայք տգետք են եւ ի վերջին ազգք»: Հեղինակը նպատակահարմար չի նկատում Հայոց ուղղափառությունը փաստելու համար վկայություններ բերել սրբազան մատյաններից,

որովհետև «այսաւր ամենայն ազգք քրիստոնեայ զիւր հաւատն եւ զիւր եկեղեցւոյն կարգքն եւ զսահմանն՝ զպատարագի եւ զտաւնից՝ ամրացուցեալ է բազում վկայութեամբ ի Գրոց. թէ սուտ է եւ թէ իրաւ՝ զայն Աստուած գիտէ»: Այգեկցու նպատակը ոչ թե մյուս եկեղեցինե-րին քննադատելն է, այլ միայն ապացուցել, որ Հայ եկեղեցու դավանաբանական դրվածքը հարազատ պատկերն է առաջին երեք տիեզերաժողովների սահմանած կարգերի, երբ տակավին «չկայր բաժանումներ չէր սատանայ ցանեակ զորումն հերձուածոյն ի վերայ բարի սերմանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, որ կայր յեկեղեցին»: Ս. Գրիգորի կողմից արդյունավորված այդ բարի սերմերը ծլարձակելով դարձան սրբազան ավանդություն՝ երեք հիմնական արժեքների ներկայությամբ, այն է՝ վարդապետական, տոմարական և ծի-սական աստվածությամբ: Հակառակ հայոց վիճակված դժվարությունների «այս երեք սահ-մանս ոչ բարձաւ յեկեղեցւոյ Հայոց՝Հաւատոյս դաւանութիւն, եւ տաւն ծննդեանն եւ յայտնութեանն Քրիստոսի ի միում աւուր ի վեցն յունվարի տաւնել, եւ զպատարագն ան-խմոր եւ անջուր առնել, եւ զայս բազում վկայութեամբ Սուրբ գրոց ունիմք հաստատեալ»:

Գ. «Վասն շատահաջ քննողացն յանդիմանութիւն» (տպ. Յ. Անասեան, 1987, էջ 217-220). եթե նախորդ երկերը շարադրվել են նախաայգեկյան շրջանում և ունեն հստակ դրսևորված հակաճառական ուղղվածություն, ապա սա գրվել է այգեկյան շրջանում և աչքի է ընկնում «հաշտարար ոգով» (Անասյան): Այստեղ հեղինակը, խուսափելով սուր առճակա-տումից, ազգամիջյան հանդուրժողություն է քարոզում Դլուք գավառում և Կյուրիսի երկրում բնակվող հայերին, ասորիներին և հույներին: Որովհետև «հայն ասէ, թէ ես եմ լաւ եւ ընտիր քրիստոնեայ, եւ հայհոյէ անմտութեամբ զՀոռոմն եւ զԱսորին: Եւ Հոռոմն ասէ հպարտութեամբ, թէ՝ ես եմ ազգ առաջին, սուրբ եւ գիտնական եւ ուղեղ հաւատ, եւ Հայն եւ Ասորին ոչ են ի կարգս քրիստոն՝ութեան եւ ոչ ունին առ Աստուած բաժին, եւ այսպէս նախատէ եւ հայհոյէ: Իսկ Ասորին ասէ ծածուկ եւ նենգութեամբ եւ կեղծաւորութեամբ, թէ ես եմ ընտիր քրիստոնեայ եւ ունիմ անարատ հաւատ եւ սուրբ կարգ, եւ Հոռոմն եւ Հայն լցեալ են չար հերձուածաւք, աւտար են յԱստուծոյ եւ զՅիսուս Քրիստոս ոչ ճանաչեն եւ դժոխոց են ժառանգ» (էջ 217): Սաստելով այսօրինակ անհանդուրժողությունը՝ Վարդան Այգեկցին, իբրև ազգամիջյան համերաշխության օրինակ, վկայակոչում է մահմեդականներին, ովքեր հակառակ ազգային, լեզվական տարբերությունների «կան խաղաղութեամբ եւ սիրով առ իրար, ի մի սահման եւ ի կարգ, զոր առաջնորդն իրեանց Մահմէտ կարգաւորեաց եւ սահ-մանեաց զնոսա»: Մինչդեռ «դուք ի մի Քրիստոս կոչեցայք եւ ի մի աւազան մկրտեցայք, ի մի Հայր եւ ի մի Սուրբ Հոգի լուսաւորեցայք, եւ դարձեալ նախատէք զիրար եւ հայհոյէք»: Հանդիմանությունից հետո հեղինակը քրիստոնեական իրավ լայնախոհութեամբ

տոգորված իր խրատական հորդորն է ուղղում նրանց. «Ապա աղաչեմ զձեզ, որդեակք, ամէն ազգ կալէք զիւր եկեղեցւոյն սահմանն եւ սովորութիւնն եւ զկարգն՝ զպատարագելն, զտաւնելն, զպահքն, զմկրտելն, եւ առ իրար սիրով կեցիք եւ խաղաղութեամբ, որ Քրիստոս հանգչի առ ձեզ: Զի զհաւատքն ուղիղ պահիցէք, զամենասուրբ Երրորդութիւնն հաւասար եւ համագոյ եւ անբաժանելի դաւանեցէք, եւ զԲանին Աստուծոյ մարդեղութիւնն ճշմարիտ մի՛ քննէք եւ բանավէճ լինիք. զայս մեծն Դիոնիսիոս Աթենացին գրեաց առ Թէոդորոս (թերևս՝ Տիմոթեոս) աշակերտն իւր, որ էր հայր վանաց» (էջ 219):

Բացի հիշատակված աղբյուրից հավատի միության այսօրինակ կարևորումը վարդապետորեն աղերսված է Ս. Իրինեոսի Հռոմի Վիկտոր եպիսկոպոսին հղած նամակի ոգուն, ըստ որի տոներն ու տվյալ եկեղեցուն բնորոշ ներքին դրվածքը չեն կարող խոչընդոտել քրիստոնեական հավատի միությանը (տե՛ս Եվսեբիոս Կեսարացի, Պատմութ. դպ., Ե 23, 3, 24, 11-17): Եթե « Արմատ հաւատոյ» երկը նպատակ ուներ հակաքաղկեդոնական ընդդիմության ճակատ ստեղծել և «հակահարված տալ արտաքին ազդեցութեամբ հայկական կեանքի մէջ ներթափանցող օտար գաղափարներին» (Անասեան, 1987, էջ 212), ապա այս երկով «լայնամիտ եւ հաշտարար տրամադրութիւններով դիմելով նաև մերձեփրատեան շրջանների այլազգի եւ այլադաւան տարրերին, Վարդան Այգեկցին նպատակ էր հետապնդում հենց այդ արտաքին ազդեցութիւնը մեղմելու եւ չքացնելու, որպեսզի բուն Կիլիկիայում ուժերն անկաշկանդ կենտրոնացուած մնային հակաքաղկեդոնական ճակատի վրա» (անդ):

Դ. Վարդան Այգեկցու գրչին պատկանում են բարոյախրատական աշխատություններ. դրանք են.

1. Խրատներ (թվով 20, տպ. աշխարհ. թրգմ. Տ. Շահե քհն. Հայրապետյանի, Եր., 1999, ըստ ՄՄ թիվ 9266 ձեռագրի): Ինչպես ասվեց, խրատների այս ժողովածուն շարադրվել և կազմվել է արքայազն իշխան Պաղտինի պատվերով 1212 թ.: Խրատներում սուրբգրային և հայրախոսական քաղվածքները հաճախ բառացիորեն չեն համապատասխանում սկզբնաղբյուրին: Սրա պատճառն այն է եղել, որ ինչպես նկատում է Վարդանն իր երկի հիշատակարանում, ճառերի այս ժողովածուն նա շարադրել ու կազմել է մեծ զրկանքների գնով. «Եւ այս յոյժ ծանր եղեւ մեզ, զի երկու ամ է, որ ի [թափառ]ումն աշխարհի էաք եւ ոչ յընթերցոյն գրոց, քանզի բուռն է կարիք մարմնոյ, յորժամ պակասէ: Զի հալածական եղաք ի բնիկ ժառանգութենէ մերմէ ի յերկրէն Կիւրիսոյ եւ ի գաւառէն Տլքոյ եւ եկայք յԱյգեկս...» (էջ 9): Երկը շարադրված է թափառումների ժամանակ, ինչպես նկատում է խրատագիր հեղինակը. «ի հին ուսմանէ յիշեալ հաւաքեցի զսա»: Սա նշանակում է, որ հեղինակը,

հարկից պարտադրված, հիշողությամբ է վկայակոչել աղբյուրները՝ թերևս ուսանողական տարիներին ամբարած գիտելիքների հիման վրա: Բացի Ս. Գրքից (տե՛ս տպ. էջ 215-218) հեղինակը քաջատեղյակ է սուրբգրային պարականոններին, եկեղեցու հայրերի (Գրիգոր Աստվածաբան, Կղեմես Հռոմեացի, Բարսեղ Կեսարացի, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացի, Կիպրիանոս և ուրիշներ) ժառանգությանը, Խորենացու «Պատմությանը», նաև հերձվածներին, աղանդներին, ինչպես նաև՝ թերևս «Բանք իմաստնոց»-ի միջոցով, անտիկ հեղինակների (Պյութագորաս, Տիմոթենես=Դեմոսթենե՞ս, Արիստոտել, Կղիտարքոս=Պլատարքո՞ս, Թեոդիմոս) երկերին և հեթանոս առասպելաբանությանը: Խրատաշարը սկսվում է «Ուղիղ դաւանութիւն Սրբոյ Երրորդութեանն գոհացողական բանիւ աղաչանք-աղերսանօք հանդերձ յաջողել զգործս մեր անթերի եւ կատարեալ ուղղութեամբ հասանիլ առ նա», ներածական մուտքով, որին հաջորդում են Պաղտին իշխանի և Վարդան Այգեկցու թղթերը: Խրատներում շոշափված են հոգևոր կյանքի ամենատարբեր մարզերի, քրիստոնեական առաքինությունների վերաբերյալ հարցեր (հանձնառական՝ աղոթք, բարի գործեր, պահք, աղքատասիրություն, խոնարհություն, սեր, գթություն, ողորմություն, խոստովանություն, զղջում, ապաշխարհություն [Զ-ԺԱ] և արգելական՝ որովայնամոլություն, արբեցողություն, ագահություն, գողություն, շնություն, ոխակալություն, ատելություն, բարկություն, ծուլություն [ԺԳ-ԺԹ, ԻԳ]): Խրատներում մասնավոր տեղ են զբաղեցնում վախճանաբանական բնույթի մտորումները [Դ, ե, ԺԲ, ԻԱ, ԻԲ], որոնք վերաբերում են Տիրոջ Երկրորդ գալստյանը, Նեռի ծննդյանն ու վախճանին, հոգիների անդենական վիճակին, դժոխքին և այլն:

2. «Խրատ ամենայն քահանայից եւ ժողովրդեան» (տպ. աշխտ. հ. Պողոս վրդ. Անանեան,Վենետիկ, 1956, աշխրհ. թրգմ. Գևորգ աբղ. (այժմ՝ եպս.) Սարոյան, Մկրտիչ աբղ. (այժմ՝ եպս.) Պռոշյան, Ս. էջմիածին, 2001): Խրատների այս շարքում ևս Այգեկցու հանդիմանական խոսքի սլաքն ուղղված է հոգևոր արատի, հասարակության մեջ բույն դրած մերժելի երևույթների (մեղքի զանազան տեսակներ, շնություն, հպարտություն, քինախնդրություն և այլն) դեմ: Խրատներում հատուկ տեղ են զբաղեցնում քահանայական դասին հասցեագրվածները. սրանցում նա պատվիրում է հավատացյալին չդատել քահանային, այլ դրա իրավասությունը վերապահել Աստծուն, քանզի քրիստոնեությունն իրականանում է քահանայագործությամբ: Պսակի, մկրտության և խոստովանության ժամանակ Սուրբ Հոգին շնորհներ է բաշխում քահանայի ձեռքով: Օգոստիանոս Երանելու նման Այգեկցին շեշտում է շնորհի ինքնաբացարձակ կարևորությունը, որովհետև շնորհն իր զորությունն անփոփոխ պահպանում է ինչպես օրինապահ քահանայի միջոցով տրվելիս, այնպես էլ՝ անօրեն, և սրանից յուրաքանչյուրն իր հատուցումը ստանալու է համաձայն իր

գործերի: Սակայն այլ է պատարագիչ քահանայի պարագան, որովհետև միայն սուրբ քահանայի պատարագը կարող է Աստծուն հաշտեցնել ողջերի և ննջեցյալների հետ, մինչդեռ «անարժան քահանայի մատուցած անարժան պատարագի պատճառով Աստված առավել է բարկանում աշխարհի վրա, քան բոլոր մեղքերի պատճառով» (աշխր. թրգմ., էջ 23):

Ուշագրավ հորդորներ է կարդում նորընծա քահանաներին: Վերջիններիս նմանեցնելով հողագործի՝ ասում է, թե նրանք պետք է անբիծ և անարատ կերպով մշակեն մտավոր անդաստանը, «որպեսզի այն պտուղ տա Քրիստոսով» (աշխր. թրգմ., էջ 77): Մասնավոր հորդորներ ենք գտնում առանձնական և ընդհանրական աղոթքների վերաբերյալ. աղոթքի այդ երկու կերպերի մեջ նախապատվությունը տրվում է առանձնականին, «քանզի ընդհանրական աղոթքը մարմինն է, իսկ առանձնականը՝ հոգին: Ինչպես մարմինն է առանց հոգու մեռած, նույնպես էլ ընդհանրական աղոթքն առանց առանձնականի չի կարող լինել Աստծո կամքին պիտանի» (աշխր. թրգմ., էջ 79): Հոգևոր աճի մեջ կարևորագույն դեր վերապահելով արտասուքին՝ խորհրդաբանորեն այն նմանեցնում է Մկրտության ավազանին, որովհետև ինչպես Ավազանն է նորոգում ադամորդուն, այնպես էլ արտասուքը: Սակայն այս երկուսի մեջ նախապատվությունը տրվում է վերջինիս, որովհետև «Ավազանը մի անգամ է նորոգում, իսկ արտասուքը՝ ամբողջ կյանքի ընթացքում» (անդ): Այսօրինակ ընկալումը պայմանավորված է վարդապետական այն համոզումով, թե Ավազանը (Մկրտությունը) վերից վար ուղղորդված շնորհ է, մինչդեռ արտասուքը (ապաշխարությունը) վարից վար ուղղորդված հոգևոր ճիգ է, որ ապաշխարողի արժանիքն է:

3. «Վարդանայ վարդապետի ասացեալ խրատ ողեշահք յԱստուածաշունչ գրոց» (ՄՄ, ձեռ. 1720, թ. 140ա-150ա հատվածաբար տպ. Ընտրանի, էջ 546-549): Այստեղ հեղինակը խոսում է բարոյապես մերժելի այնպիսի հատկությունների մասին, որպիսիք են գոռոզությունը, չարախոսությունը, որկրամոլությունը, հիշոցնատվությունը, սեռական սանձարձակությունը: Վարդանն իր ունկնդիրներին զգուշացնում է հեռու մնալ նախ կախարդությունից, զանազան հմայություններից, բախտագուշակությունից:

4. «Խրատ նորին վասն ուղղափառ հաւատոյ» (Վիեննա, ձեռ. 313, թ. 32ա-40ա): Այստեղ այն կարևոր միտքն է հայտնվում, թե Աստծո հետ ներդաշնակ հարաբերություն ունենալը մեծապես պայմանավորված է մարդու հավատով, վայելուչ կենցաղավարությամբ, հոգևոր կեցվածքով ու համոզումով: Հոգևոր հաղորդակցության մեջ վճռորոշ դեր վերապահելով հավատին՝ Վարդանն այն բնութագրում է որպես Աստծուց մարդու վրա հանգչող և մարդուց դեպ Աստված վեր համբառնող զորություն: Վերից վար ուղղորդված հավատը մարդու մեջ արդյունավորվում է համապատասխան մթնոլորտի պայմաններում

միայն, ըստ հոգու տարողունակության և ընկալունակության չափի: Այս միտքը առարկայացնելու նպատակով նա բերում է հետևյալ պատկերը. «Արդ, զոր աւրինակ լոյս և շող արեգակնէն իջանէ եւ մտանէ ընդ ամենայն յերթս եւ ընդ լուսամուտս, ըստ չափու մեծութեան եւ փոքրութեան ձեւանայ, եւ, զոր ի տան են, լուսաւորէ, նոյնպէս եւ հաւատն Աստուծոյ առ մարդիկ իջանէ ի սիրտս եւ ի հոգիս նոցա բնակէ, եւ ըստ մեծութեան եւ փոքրկութեան ընդունողացն տարեալ լինի» (32ա): Հավատը բնորոշվում է իբրև Աստծուց մարդու վրա իջնող անմարմին լուսեղեն լար, որով ադամորդին կարող է վեր մագլցել, «այսինքն՝ պէս-պէս բարեգործութեամբ»: Հավատը բանալի է, որ Աստված մարդուն տվել է երկնքի արքայություն մտնելու համար, նաև՝ «տունն է յարմարտացեալ ի սիրտս մարդկան, եւ է արմատ տնկոյն Հայր, եւ ուստ յարմատոյն ծաղիկ անթառամելի տնկոյն Հոգին Սուրբ եւ պտուղ քաղցրահամ՝ Որդին Միածին, եւ ամենայն տերեւք զարդարեալ շուրջ տնկովն գործք են բարիք»:

Ձ. Այգեկցին ունի տարբեր ժամանակներում և առիթներով խոսված քարոզ-խրատներ, որոնք նույն նյութի խմբագրական տարբերակներն են: Սրանց մեջ խոսվում է մեղավորներին սպառնացող դժոխքի և անքուն որդերի սահմռկելի հեռանկարի մասին:

Խրատների այդ շարքը հոգևոր զգաստության մեջ գտնվելու հորդոր է, ուր քարոզխոսական հարուստ փորձառություն ունեցող բազմաշխատ հովիվը կատարածաբանական դիտումներով փորձում է անդենական կեցության իրական լինելը ցույց տալ հոգևոր անտարբերության մատնված հայորդուն.

1. «Պատմութիւն եւ խաւսք վասն դժոխոցն, թէ ստոյգ կա դժոխք՝ Աստուծոյ վկայութամբն եւ ամենայն սրբոցն, եւ ոչ է լոկ սուտ սպառնալիք, որպէս կարծեն տգէտք եւ մեղասէրք եւ աստեղաբաշխք եւ այլն, որ են կարապետք Նեռինն, զոր մեղաւորս Վարդան գրեմ ի Սուրբ գրոց եւ յայտնեմ» (ՄՄ, ձեռ. 3940, թ. 254ա-263, 942, թ. 52ա-57ա): Այստեղ շեշտված է այն գաղափարը, թե հոգիների փրկության համար շատ ավելի օգտակար է դժոխքի սպառնալիքը, քան արքայության խոստումը: Վարդանը ճառում այն ուշագրավ միտքն է հայտնում, որ թե՛ դժոխքը և թե՛ արքայությունը մարդն ինքն է ստեղծում իր կյանքի բացասական կամ դրական ընթացքով: Բանն այն է, որ սատանայի ստեղծագործած դժոխքի ավիրումից հետո «ի բազմանալ մեղացն աշխարհիս, կրկին շինեաց սատանա մարդկան մեղաւք եւ չար գործաւք...»: Ըստ այսմ «յաւրն դատաստանի Քրիստոս զամենայն մարդ յիւր շինութիւնն առաքէ»:

2. «Պատմություն վասն անքուն որդանցն Վարդան վարդապետի ասացեալ է» (ՄՄ, ձեռ. 941, թ. 20ա-22բ, տպ. հատվածաբար Ընտրանի, էջ 550-552): Սուրբ գրքի

կանոնական (Եսայի ԿԶ 24) և պարականոն («Հարցաքննութիւն Եզրի մարգարէին ընդ հրեշտակն Տեառն վասն հոգւոց մարդկան», տե՛ս Թանգարան, 1896, էջ 300-303) աղբյուրների, ինչպես նաև՝ հայ մատենագրության մեջ հայտնի Բենիկ վարդապետի, Ներսես Մեծ հայրապետի (353-373) տեսիլների (Գիրք թղթոց, 1901, էջ 530-532, ՄՄ, ձեռ. 516, թ. 20ա-27ա) վկայությամբ հեղինակը պատկերում է անզեղջ մեղավորներին վիճակված հավիտենական տառապանքի ահասարսուռ տեսարանները:

3. «Դարձեալ նորին Վարդանայ վասն դժոխոցն եւ անքուն որդանցն» (ՄՄ, ձեռ. 1720, թ. 152ա-156ա). ինչպես նախորդ միավորներում, այստեղ ևս հստակորեն արձանագրված է, թե բարի ու չար գործերն են մարդուն առաջնորդում դեպ արքայություն և դժոխք. «թէ զբարին առնէք՝ նա դուք լինէք ձեզ արքայութիւն եւ հանգիստ, եւ թէ չար առնէք՝ նա այն է դժոխքն եւ բանալիք դժոխոցն»: Տերունական «Արքայութիւն ի ներքս ի ձեզ է» խոսքի համաբանությամբ հեղինակը նկատում է, թե արքայության նման դժոխքը ևս մարդու մեջ է: Ըստ այսմ Այգեկցին դժոխքը դնում է ժամանակային երկու հարթությունների վրա՝ այն համարելով ներկա և ապագա իրողություն:

Է. Վարդան Այգեկցու գրչին պատկանում են նաև հետևյալ մատենագրական միավորները.

1. «Խնդիրք եւ հարցումն Տեառն Միքայէլի Անտիոքու եպիսկոպոսին ի մեղաւորէս Վարդանայ»: Շարադրված է1229 թ., Այգեկում, «իր ծերութեան շրջանին», Երուսաղեմ, ձեռ. 1187, էջ 57-114, ուր նյութը բաժանված է 5 հարցումների, և ՄՄ, ձեռ. 770, թ. 174ա-245բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 977, էջ 308-381, որոնք պարունակում են 8 հարցումներ և Միքայել եպիսկոպոսի նամակը.

– [Նախերգան] – Ով որդի հոգեւոր եւ իմաստուն հարցող Տէր Միքաէլ, աստուածեղէն է խնդիրս քո եւ ցանկալի... եւ յանապատի աստ ոչ են Պատմութիւնք եւ գրեանք մեկնչաց եւ ես ծերացա տկարութեամբ եւ բանս ծանր զա ի վերա իմ...

ա. Հարցումն առաջին. եթե որպեսի աւրինակաւ է մարդս պատկերակից Աստուծոյ :

բ. Հարցումն երկրորդ. եթէ վասն որո՞յ պատճառի երկնչէր Քրիստոս ի մահուանէ՝ ասելով. Հայր, անցո զբաժակս

գ. Հարցումն երրորդ. եթէ այժմ որպէ՞ս կան հոգիքն եւ թէ ո՞ւր են կայանք նոցա

դ. Հարցումն Դ. եթե զի՞նչ է աղաւթքն եւ որչա՞փ է սահման նորա, եւ զի՞նչ շահ առնէ ստացողին

ե. Հարցումն Ե. եթէ կարէ՞ սգալ զհոգի յայն կենացն առ մեզ

զ. Հարցումն Զ. եթէ զի՞նչ է դժոխքն եւ կամ թէ յորում տեղւոջ է

է. Հարցում Է. թէ ո՞ր է մահու չափ մեղքն

ը. Հարցումն Ը. եթէ զի՞նչ է յոյսն եւ որչափ է սահման նորա (ըստ ՄՄ, ձեռ. 770, թ. 174ա-245բ):

2. «Մեկնութիւն խորհրդոյ Վասն վաճառականացն» (ՄՄ, ձեռ. 8356, էջ 1-12, 850, թ. 19բ-23բ):

3. «Տասն վաճառականք եւ Ութ որոգայթք» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1640, էջ 1-180, 256, էջ 11-86, ՄՄ, ձեռ. 728, թ. 193բ-206ա): Ըստ Ն. Մառի շարադրված է 1220 թ. կամ դրանից առաջ, Դրազարկում: Ութ որոգայթներն են հպարտությունը, ոխակալությունը, լեզվանությունը, որովայնամոլությունը, զրկողությունը, շնությունը, կախարդությունը, անզղջությունը, որոնց մասին խոսում է առանձին գլուխներով:

4. «Բանք վասն տասն համարոյ ... զոր.. շինեալ յարմարեցի ողորմելիս Վարդան, ի չորրորդ ամի գալստեան մերոյ ի Մարաթայոյ ի սուրբ լեառնս...» (ՄՄ, ձեռ. 8356, էջ 110-121, 772, թ. 211ա-24ա): Ամենայն հավանականությամբ գրված է 1212 թ.:

5. «Բանք ի խորհուրդ կատարման տասն թուին» (ՄՄ, ձեռ. 8356, էջ 121-130):

6. «Խրատք ի յայտնումն բարւոյ եւ չարի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1187, էջ 114-130, հմմտ. 1070, թ. 20-26, 1110, էջ 641-655): Գրել է Թադեոս քահանայի խնդրանքով, «իր ծերութեան շրջանին»:

7. «Վասն դարձի եւ զղջման եւ ապաշխարութեան» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1690, էջ 181-212, ՄՄ, ձեռ. 728, թ. 206ա-18բ):

8. «Խրատ վարուց առաքինութեան» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1281, էջ 77-103, 1350, հտ. ԺՁ, 1426, էջ 56-78):

9. «Խրատ վասն հաղորդութեան» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1278, էջ 46-61, 1571, էջ 447-456):

10. «Յաղագս անարատ սիրոյ» (Երուսաղեմ, ձեռ. 2331, էջ 7-20):

11. «Խրատ քահանայից եւ ժողովրդեան» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1070, էջ 15-20):

12. «Գիրք աղօթից» (տպ. Կ. Պոլիս, 1734, 1841): Գրել է Երուսաղեմում գտնված ժամանակ, 61 տարեկան հասակում՝ միաբանների (Թորոս քհյն., Ստեփանոս քհյն.) խնդրանքով:

13. «Խոստովանութիւն մեղաց եւ խայտառակութիւն անձին» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1399, էջ 538-550. հանգավորված է):

14. «Գովեստ ներբողեան ի սուրբ առաքեալքն Քրիստոսի Յակոբոս եւ եղբայր նորին Յոհաննէս եւ յերկոտասանսն» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1, Ցուցակ, հտ. Ա, էջ 36, Երուսաղեմ, ձեռ. 154, Ցուցակ, հտ. Բ, էջ 59):

15. «Գիրք առակաց ասացեալ սուրբ վարդապետին Վարդանա ի պէտս յոգւոյ եւ մարմնոյ եւ պիտանի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 3189, էջ 43, պարունակում է 16 առակ, Երուսաղեմ, ձեռ. 1444, պարունակում է 66 առակ) (§ 1-15 տվյալներն ըստ Պողարեան, 1971, էջ 277-279):

Ժ. Վարդան Այգեկցու գրչին են պատկանել նաև՝ «Ներբողեան եկեղեցւոյ» և «Գիրք խորհրդոց» խորագրով երկերը, որոնք այսօր անհայտ են (Անասեան, 1987, էջ 209):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 189-201: Անասեան, 1987: Դուրյան, 1933, էջ 228-232: Զամինյան, 1914, էջ 193-194: Պողարեան, 1971, էջ 276-281: Քիպարեան, 1994, էջ 441-445:

ԳՐԻԳՈՐ ԱԲԱՍՅԱՆ

Նրա կյանքի և գործունեության մասին մեզ հասել են խիստ կցկտուր տեղեկություններ: Ծնվել է շուրջ ԺԲ դարակեսին, որդին է Աբաս իշխանի: Ինչպես երևում է, իր ուսումն ու կրթությունը ստացել է Հաղբատավանքում՝ աշակերտելով Վարդան (մահ. 1195-ից առաջ) և Պետրոս վարդապետներին: Մի որոշ ժամանակ նա այստեղ իբրև րաբունապետ ծավալում է մանկավարժական գործունեություն, հետո ստանձնում վանքի առաջնորդի պաշտոնը (1214-19թթ): Այստեղից նա տեղափոխվում է Հառիճավանք, ուր պաշտոնավարում է դարձյալ իբրև առաջնորդ (1214-21թթ): Հայտնի չէ, թէ երբ է մահացել: Գերեզմանը գտնվում է Սանահնի վանքի մեջ:

«Հեզ և խաղաղասեր և բարեսեր» Գրիգոր վարդապետը օժտված էր նաև գրասիրությամբ: Իր մոտ եկած մի քանի տասնյակ մատյանները նա սիրով նվիրում էր այլ վանքերի գրադարաններին (1217թ):

Գրավոր ժառանգության, քրիստոնեական մատենագրության նկատմամբ տածած մեծ սերը թելադրում է Գրիգոր վարդապետին (1214-1221) կազմել մի ժողովածու՝» Պատճառ լայն և նուրբ գրեանց» կամ «Գիրք պատճառաց» խորագրով (ՄՄ ձեռ. 1879, Վիեննա ձեռ 47 Երուսաղեմ ձեռ. 3325)՝ «առեալ ի հարցն սրբոց եւ ի վարդապետաց եւ ի մի հաւաքեալ եւ հոգացեալ…»: Խորագրային այս տեղեկության համար հայագիտությունը պարտական է Խաչատուր Կեչառեցուն, որն իր ձեռքի տակ ունենալով ՄՄ, ձեռ, թիվ. 1879 գրչագիրը (ԺԳ դ.) կատարել է որոշ սրբագրումներ, լրացրել ջնջված բառերը և այլն: Աշխատությունը կազմված է երկու մասից: Առաջին մասում Գրիգոր վարդապետը զետեղել է «լայն» գրոց մեկնություններ, իսկ երկրորդ մասում՝ նուրբ գրոց Խորագրային «պատճառ», «սկիզբ», «յառաջաբան», «տեսութիւն», «թելադրութիւնք», «նախադրութիւն» բառերն ինքնին վկայում են, որ մատենագրական այդ միավորները մեկնություններին նախորդող ներածական բացատրություններ են, որոնք իբրև մասնավոր ժանր ունեն իրենց նախապատմությունը: Այսպես, նորպլատոնյան «դպրոցներում Արիստոտելի երկերի ուսումնասիրությանը նախորդում էին հստակ կառուցվածք ունեցող ներածական ճառեր (eisagogai), որոնց բովանդակությունը թելադրված է եղել մի քանի պարտադիր հիմնակետերով (Kephalia): Դրանք էին. ա) ուսումնասիրվող փիլիսոփայական երկի նպատակը, բ) դրա օգտակարությունը, գ) տվյալ խորագրի ընտրության պատճառը, դ) ընթերցման հերթականությունն ընդհանուր դասընթացի մեջ, ե) աշխատության՝ իսկապես տվյալ հեղինակին պատկանելու խնդիրը, զ) աշխատության տրոհումն ըստ պրակների, գլուխների և այլն; Երբեմն վերը նշված վեց կետերին ավելացնում էին ևս երկուսը. ա) փիլիսոփայության ո՞ր մասին է պատկանում տվյալ երկը և b) փիլիսոփայության որևէ մասին առհասարակ պատկանո՞ւմ է, թե ոչ: Վերջին երկու կետերը հաճախ լուսաբանվում էին ութերորդ՝ «դասավանդման եղանակ» (այսինքն՝ փիլիսոփայության տեսակա՞ն, թե գործնական դասընթացի մեջ պետք է ընթերցել տվյալ աշխատությունը)» կետով: Եվ,

վերջապես, դպրոցական «կանոնի» մեջ մտնող, այդ թվում նաև փիլիսոփայական բովանդակություն ունեցող երկերի **լսարանային** ընթերցումն ու մեկնաբանությունը նույնպես սկսվում էին ճառ-դասախոսությամբ, որի մեջ միավորվում էին «կյանքի» և «ներածականի» բնութագծերը: Այս տեսակը հունական վերլուծագրական մատենագրության մեջ հայտնի է hupothesis (լատ. argumentum, causa, ասոր. elta, գրաբ. «պատճառ.) անվանումով; Արդեն թարգմանական անվանումների շարքն իսկ ցույց է տալիս, որ վերլուծագրական այս տեսակը լայն տարածում է գտել ոչ միայն հունական, այլև լատինական, ասորական և, վերջապես, հայկական դպրոցական մատենագրության մեջ: Ընդ որում արևելյան ավանդությունը պահպանել է ոչ միայն «պատճառ»« ժանրին պատկանող հուշարձանները, այլև վկայություններ այսպիսի «նախաբանների» գործառության մասին: Ասորական elta-«պատճառներով» նախադրվում էին լուծմունքները. կենդանի լսարանային ընթերցումների ժամանակ դրանք գրագրվում էին ուսուցչի թելադրությամբ և **անգիր** էին արվում իբրև վերլուծվող երկի ուղեցույց: Հայկական միջնադարյան ավանդությունը, որքան մեզ հայտնի է, չի պահպանել որևէ հրահանգ «պատճառ» գրելու և գործածելու մասին, սակայն միևնույն դպրոցական հեղինակին նվիրված «պատճառների» նմանությունները ցույց են տալիս, որ պատճառագիրները ղեկավարվում էին հստակ կառուցվածքային կանոնով, պահպանելով «կենսագրական» մասում ներբողի ձևը, իսկ մնացած տեղեկությունների և, ամենակարևորը, այդ տեղեկությունների մատուցման եղանակների կրկնությունը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ հայ հոգևոր դպրոցներում «պատճառները» նույնպես անգիր էին արվում և այս ճանապարհով ավանդվում էին սերնդից սերունդ: Կարելի է նաև պնդել, որ սկզբնապես հայկական «պատճառները» նույնպես գրի են առնվել որպես լուծմունքի նախաբաններ, և միայն հետագայում առանձնացվել, մշակվել և հավաքվել են հատուկ ժողովածուներում, որոնցից ամենահայտնին՝ Գրիգոր Աբասի որդու «Գիրք պատճառաց լայն ու նուրբ գրեանց. խորագիրը կրող մատյանն է (Օ. Վարդազարյան, 2005, 1, էջ186-87): Ըստ այսմ Գրիգոր Աբասյանի երկի Ա մասը Աստվածաշնչի («լայն գրեանց», ՄՄ, ձեռ. 1879, թ. 3ա-143ա, 186բ-376ա) ինքնօրինակ մի ներածություն է, իսկ երկրորդը՝ («Նուրբ գրեանց», թ. 143ա-186ա) եկեղեցու հայրերի մատենագրական ժառանգության վերաբերյալ մատենագիտական բացատրություն, որը բովանդակում է տվյալներ երկի խորագրի, հեղինակային պատկանելության, վավերականության շարադրման հանգամանքների, աստվածաբանական, իմաստասիրական բովանդակության և այլնի վերաբերյալ (տե՛ս Ակինեան, 1922, էջ 1-43, Խաչերյան, ԲՄ, 1971, N 10, էջ 85-102): Օրինակ Հնգամատյանի «պատճառում» բացատրվում է թէ ինչու Մովսեսը որպես հեղինակ իր անունը չգրեց դրա սկզբում: Առաջին պատճառն այն էր, որ այդ մատյանը նա գրեց ոչ թե հեռավոր ազգերի այլ նրանց, որոնց մեջ բնակվում էր մշտապես: Երկրորդ՝ որպեսզի չթվա, թե Մովսեսի մահից հետո նրա պատվիրանները մոռացվել են կամ այլևս չեն գործելու: Երրորդ, որպեսզի Իսրայելի որդիները չկարծեն, թե այդ պատվիրանները Մովսեսից են. դրանք Աստծուց են: Չորրորդ.

որովհետև մեր ավետարար Տիրոջ համար արվեց այս պատիվը, որպեսզի անունը գրվի ճշմարտության արձանի վրա և ոչ այս օրինակի (Հնգամատյանի): Հինգերորդ որովհետև տասը պատվիրաններն Աստծո մատներով են գրված և ոչ թե Մովսեսի ձեռքով. սրա պատճառով էլ այն պետք է անվանվի Աստծո անունով, որովհետև «Ծնունդք» ասելը նշանակում է Արարչի կողմից արարածների ստեղծումը, և «Ելք» անվանումը նշանակում է Տեր «ելանելը»՝ դուրս գալը բանսարկուի բնությունից, իսկ «Ղեւտականք» ասելը նոր քահանայագործությունն է ցուցանում, Հիսուսի անճառ և ահավոր փրկագործությունը: Դարձյալ երբ «Թիւք» ենք ասում դրանով ակնարկում ենք ավազանի ծոցում նոր մկրտվածներին, նրանց Աստծո Որդի լինելը, իսկ «Երկրորդ օրենք» ասելն ամբողջապես խորհրդական է, որովհետև «Մովսեսի անունով երկրորդվում է ավետարանը»: Մովսեսի կողմից հինգ մատյանների շարադրանքը պայմանավորված էր մարդու հինգ զգայարաններով: Եթե Ադամի մեղքի պատճառով ապականվեցին հինգ զգայարանները ապա Մովսեսի հնգամատյանի շնորհիվ պետք է բժշկվեն դրանք: Եթե տասնաբանյա պատվիրաններից հինգը ներկայանում են հնգամատյանով, ապա մնացյալ հինգը՝ Ավետարանով և «Գործք Առաքելոց»-ով: Տիպաբանական մեկնության պահանջի համաձայն Մովսեսը և Հեսու Նավեն համարվում են Հիսուս Քրիստոսի նախօրինակը: Խորհրդաբանական, տիպաբանական մեկնության եղանակը կիրառված է նաև Ղևտացվոց գրքի «պատճառում»: Նվիրաբերվող զոհերի արու լինելը թելադրված է արուի իշխանական և անարատ բնույթով, «որպես մեր իշխանականս, անհամեմատն էմմանուելն իմանի արու, որպես իշխանական անարատ, արժանի Աստուածության: Արու՝ յաղագս Ադամայ ընծաեալ զորավորագոյնին, hզորագոյնն Քրիստոս, և կատարեալ ոչ Աստուածութեանն միայն, այլ եւ յաղագս առաքելոյն կարևոր իբրև արեգակն արդարութեան»: Ըստ այսմ հին քահանայությունը օրինակն էր նոր քահանայության, խորանը՝ եկեղեցու, սեղանները՝ այսօրվա անմահարար սեղանների, զոհերը՝ Քրիստոսի զոհի, հին քավությունը՝ մեր ճշմարիտ մաքրության, նվիրաբերվող հացը՝ կենաց հացի՝ Քրիստոսի (Աստվածաբան. ֆակ. Տարեգիրք Դ, Եր. 2009 էջ94):

«Պատճառաց» գրքի երկրորդ մասը բովանդակում է եկեղեցու հայրերի երկերի պատճառները, որոնց մի զգալի մասը պատկանում է Դավիթ Քոբայրեցու գրչին: Դրանցից են «Պատճառ գրոց Փիլոնի», «Պատճառ գրոց Բարսղի Կեսարացւոյ», «Պատճառք եւ լուծմունք ճառից Գրիգորի Նիւսացւոյ», «Պատճառ սահմանաց գրոց Դավթի» և այլն: Այս պատճառները օգտակար նյութ են պարունակում հայ միջնադարի հայրաբանական մտքի հետազոտման համար:

«Պատճառաց գրքի» հոդվածների ընդհանուր քանակը 196 է, ինչը բացահայտվում է նրանով, որ միևնույն գրքի վերաբերյալ մատենագիտական տեղեկությունների ամբողջացման համար զետեղված են մեկից ավելի հոդվածներ:

Շնորհիվ իր հարուստ բովանդակության «Գիրք պատճառացը» ընգրկվել է Գլածորի, Տաթևի համալսարանների ուսումնական ծրագրում, օգտագործվել իբրև հիմնական դասագիրք*:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 198-199: Պողարեան, 1971, էջ 269-271: Քիպարեան, 1994, էջ 457-458, 463:

* «Գիրք պատճառաց լայն և նուրբ գրեանց» անունով նույնաբնույթ մի ժողովածու շրջանառության մեջ է եղել ԺԴ-ԺԵ դդ.: Այն կազմող Մխիթարիչ Ապարաներցին (1345-1417) իր ժողովածուի մեջ (ՄՄ, ձեռ. 1449) ներառել է Հովհան Ոսկեբերանի, Հերոնիմոս Երանելու, Նանա Ասորու, Բարսեղ Կեսարացու, Ներսես Լամբրոնացու, Սարգիս Շնորհալու, Գևորգ Կաղի, Վարդան Արևելցու, Գևորգ Սկևռացու, Մխիթար Գոշի, Եսայի Նչեցու, Վանական վարդապետ Տավուշեցու և այլ եկեղեցական հայրերի ճառախոսական, մեկնաբանական երկերից մեծ ու փոքր հատվածներ:
Նկատերնք, որ Մխիթարիչ Ապարաներցին հեղինակ է նաև «Գիրք տրամաբանութեան» խորագրով մի երկասիրության (Վենետիկ, ձեռ. 334, 1410 թ. ինքնագիր. նրա մասին տե՛ս «Էջմիածին», 2005, N Է-Ը, Թ):

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՈՐԴԻ ՅՈՒՍԿԱՆ

ԺԲ-ԺԳ դդ. մատենագիր, որ վայելել է «գիտնական եւ արդիւնաւոր» վարդապետի համբավ: Առայժմ հայտնի նրա միակ երկը «Խրատ հաւատացելոց վասն վերջին գալստեան» (հատվածաբար տպ. «Ընտրանի», էջ 456-58):

Հ. Բ Սարգիսյանը նկատում է, որ այստեղ «կան անսովոր կետեր,զորոնք չեմ յիշեր, որ կարդացած ըլլամ ուրիշ հայր եւ վարդապետաց նոյնանիւթ ճառերում մեջ: Օրինակի աղագաւ. «Հուրն այն, զոր ասաց Քրիստոս, եթէ պատրաստեալ է սատանայի եւ հրեշտակաց նորա, այն ամբարեալ կայ, եւ պահի յարեւելից կուսէ, սպասելով հրամանացն Աստուծոյ…»: Ինչպես պարզվում է, ճառի ընդարձակ սկզբնահատվածը բառացի համապատասխանում է ս. Հովհան Ոսկեբերանի անվամբ նույն նյութին նվիրված «Վասն հանդերձեալ դատաստանին» ճառին (ՄՄ, ձեռ.944,թ. 32բ-36ա, նաև տպ. Ս. էջմիածին, 2008, էջ 243-48), որի վերջնամասը համառոտումն է Ստեփանոսի ճառի վերջին մասի:Ստեփանոսի ճառն օգտագործված է նաև ս. Եպիփան Կիպրացու Ավետարանի ճառական մեկնության մեջ. խոսքը սրա «Յաղագս միւսանգամ գալստեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ առնել հատուցումն ըստ իւրաքանչիւր գործոց» ճառի մասին է: Այս փաստերն ինքնին վկայում են Ստեփանոսի երկի վայելած մեծ հեղինակության մասին: Հեղինակություն, ինչը թելադրել է Հովհան Ոսկեբերանի ու Եպիփան Կիպրացու երկերը տեղայնացնելիս լայնորեն օգտագործել Ստեփանոսի այդ ճառը:

ՍԱՐԳԻՍ ԱՆԵՑԻ

Ապրել է ԺԱ կամ ԺԳ դդ.: Պատկանում է «Տօնկաց» տոհմին: Ամենայն հավանականությամբ ժամանակակիցն է Գրիգոր Մագիստրոսի: Սակայն բացառված չէ, որ նա նույնը լինի Հովհաննես Սարկավագի բարեկամ հիշված Սարգսի հետ, որին Սարկավագը բանաստեղծություն է նվիրել՝ «Նորին (Յովհաննու) առ Սարգիս, ողբք» խորագրով և հղել մի նամակ հետևյալ խորագրով՝ «Յովհաննու քահանայի առ Սարգիս վասն տաղիցն»: Այստեղ հիշված Սարգիսը եղել է բանաստեղծության և տաղաչափական արվեստին քաջատեղյակ անձնավորություն: Սակայն կա ևս մի ենթադրություն, որ նրան կապում է ԺԳ դ. հեղինակ Գևորգ Սկևռացու հետ: «Փիլիսոփա» և «Վարդապետ» հիշված այս մատենագրի անունով մեզ են հասել 7 գանձ, որոնք զետեղված են Փարիզի Ազգ. Մատենադարանի թիվ 80 գանձարանում (Ա Քէօշկէրեան, 2008):

ա. Երրորդ աւուրն երանելոյն Սարգիս վարդապետին ասացեալ ի ծնունդն Քրիստոսի («Սարգսի երգ») – Աստուած համայնից... (35ա-8ա):

բ. Վեցերորդ աւուր քարոզ ասացեալ Սարգիս փիլիսոփայի Տաւնակաց Անեցւոյ, ի Ծնունդն Քրիստոսի եւ ի յարութիւն Ղազարու («Սարգսի երգ») – Սըրբաբանեալ բոլորից Աստուած... (54բ-9ա):

գ. Քարոզ Տեառնընդառաջին, Սարգիս փիլիսոփայի ասացեալ («Սարգսի երգ») – Սըրբութիւն սրբութեանց տէր Թագաւոր...

դ. Ի մեծի կենսաբեր Յարութեանն ասացեալ գանձ Սարգիս փիլիսոփայի ի խնդրոյ պարոն Ամինադինի, հաւատարիմ ծառային Քրիստոսի, որ է որդի պարոն Նիկալին («Սարգսի երգ») – Սրովբէական ձայնիւ... (169ա-73ա):

ե. Գանձ Յարութեանն Քրիստոսի, Սարգիս փիլիսոփայի ասացեալ («Գրիգորի երգ») – Գանձ հայրենի... (183ա-88ա):

զ. Քարոզ մեծի համբարձման Քրիստոսի, ասացեալ երանելի Սարգիս վարդապետի («Սարգսի երգ») – Սրբութիւն սրբոց... (199ա-203ա):

է. Քարոզ մեծի աւուր Ծաղկազարդին եւ կենսաբեր Համբարձմանն Քրիստոսի («Սարգսի ա(նեց)ի») – Սրբութիւն սիրոյ... (207ա-210բ):

ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇ

Հայ միջնադարի իրավական մտքի խոշորագույն երախտավորներից մեկն է: Ծնվել է շուրջ 1140թ. Գանձակ քաղաքում: Մորուքի ցանցառության պատճառով կոչվել է Գոշ: Վարդապետական իշխանություն ստանալուց հետո նա մեկնում է Կիլիկիա և Սև լեռան վանքերում ավելի ևս խորացնում և կատարելագործում իր գիտելիքներն ու աստվածաբանական հմտությունները: Մի ավանդության համաձայն իբրև ուխտավոր այցելել է Երուսաղեմ: Վերադառնալով հայրենիք՝ ծավալել է ուսումնագիտական աշխույժ գործունեություն: Այստեղ նրան աշակերտում են հետագայում համբավ ու ճանաչում վայելած այնպիսի դեմքեր, որպիսիք են Վանական վարդապետը, Թորոս Մելիտինացին, Մարտիրոս և Պողոս վարդապետները:

Իր մտերիմ իշխանների աջակցությամբ 1195թ. Կայեն գավառի Տանձուտա ձորում կառուցում է Նոր Գետիկ վանքը, որ հայտնի է Գոշավանք անունով:

Մխիթար վարդապետն իր մահկանացուն կնքել է 1213թ. և թաղվել նույն վանքի դռան մոտ:

Իբրև մտածող, քաղաքական, մշակութային գործիչ Գոշը շատ մեծ հեղինակություն է վայելել ժամանակի հոգևոր և աշխարհական իշխանների միջավայրում:

Այս երևելի եկեղեցականի անվամբ մեզ են հասել բազմաթիվ երկեր, որոնցից շատերի հեղինակային պատկանելության հարցը տակավին պարզաբանելի է: Գոշին են պատկանում կամ վերագրվում հետևյալ երկերը.

Ա. Վկայաբանութիւն ս. Խոսրովու Գանձակեցւոյ (+1167 թ.) (տպ. «Արարատ», 1896, էջ 590-94):

Բ. Ներբողեան ի նոր վկայն Խոսրով (մոտ. 1167թ. տպ. «Արարատ», 1897, էջ 37 նաև՝ Հայոց նոր վկաները, Ա, էջ 18-25):

Գ. Դատաստանագիրք (տպ. աշխտ. Վ. ծ. վրդ. Բաստամեան Վաղարշապատ, 1880. քնն. բնագիր աշխտ. Խ. Թորոսյան Երևան, 1975): Բաղկացած է երկու մասից՝ Նախադրություն և կանոնք: Հորինված է Աղվանից Ստեփանոս կաթողիկոսի հորդորով: Դատաստանագրքի գլխավոր աղբյուրներն են Հնգամատյանը և Կանոնագիրքը: Երկը հայտնի է երկու խմբագրությամբ. առաջինն ունի 251 կանոն միակտուր հորինվածքով, իսկ երկրորդի մեջ դրանք տարբերակված են եկեղեցական (124 հոդված) և աշխարհական (130 հոդված) բաժանումով: Երկրորդ խմբագրության լեզուն համեմատաբար պարզ է: Մասնագետների մեկ մասի (Խ. Թորոսյան) ենթադրությամբ երկրորդ խմբագրությունը ևս իրականացրել է Գոշն ինքը:

Դատաստանագրքի ստեղծումը (1184 թ. Դասնո անապատ, Հոռոմաշեն վանք) պայմանավորված է հայ իրականության մեջ աշխարհիկ օրենսդրության բացակայության փաստով, ինչը հետևանք էր դարեր շարունակ ազգային ինքնուրույն պետության

չգոյության: Այս պայմաններում իրավական գործառույթներն իրականացվում էին ըստ մահմեդական օտար տիրողների քմահաճ որոշումների, քանզի, ինչպես նկատում է Ներսես Լամբրոնացին, «զխնդրողսն իրաւանց առ իւրեանց օրէնսն առաքէին»: Սակայն Կիլիկիայում և արևելյան Հայաստանում կյանքի կոչված պետական միավորումների առկայությունը հրամայական անհրաժեշտություն է առաջացնում «գրավոր օրենսգրքի միջոցով հիմնավորել և հաստատել ազգային պետությունների մեջ արդեն գոյություն ունեցող իրավական դրությունը» (Աբեղյան, 1970, էջ 179): Կիլիկիայում այդ ձեռնարկը փորձեց կյանքի կոչել Ներսես Լամբրոնացին Գրիգոր Տղա հայրապետի կարգադրությամբ, իսկ Արևելքում Մխիթար Գոշը՝ Աղվանից Ստեփանոս կաթողիկոսի հարկադրանքով:

Դատաստանագրքի «Նախադրության» մեջ պատասխան է տրվում նրանց, ովքեր «բամբասեն զմեզ ոչ ունել դատաստանս», «պատասխանի տացուք նոցա, որք բամբասեն զօրենսն Քրիստոսի, թէ դատաստան ոչ կալ ի նմա, քանզի բազումք են, որ գովեն զայլազգիս, որպէս թէ իրաւացի դատաստան ունին»: Այս պատճառով աստվածաբան հեղինակը ստանձնում է ցույց տալ «այլոց ազգաց, թէ գրոց դատաստանաւ վարիմք, որով ըմբերանեալք մի՛ կարասցեն նախատել զմեզ»:

Դատաստանագիրքը կազմված է 2 մասից. Ա՝ «Եկեղեցական կանոնք», Բ՝ «Աշխարհական օրենք»: Գրողն օգտվել է տարաբնույթ աղբյուրներից (Աստվածաշունչ, եկեղեցու հայրեր, ազգային իրավաբանական ավանդույթ): Սակայն նա միշտ չէ, որ անվերապահությամբ է ընդունում աղբյուրների պարունակած հրահանգները. օրինակ Գոշը «ամենևին չէ համակրում մովսիսական խիստ և վրեժխնդիր օրենքներին», այլ ընտրում է դրանց մեջ առկա մեղմագույնները կամ կերպարանափոխում դրանք (Բաստամեանց, 1880, էջ 117); Դատաստանագիրքն ունի շեշտված ազգային ուղղվածություն, ինչը հետևանք էր օտար տիրապետողների իրավական աչառու պարտադրանքներից ձերբազատվելու մտայնության:

Դատաստանագրքում մասնավոր հետաքրքրություն են ներկայացնում վարդապետական գավազանի տվչության, վարդապետի հոգևոր, մանկավարժական գործունեության հետ կապված հոդվածները: Վարդապետացուն պարտավոր է անցնել ուսումնառության մի կարևոր շրջան, ըստ այսմ սահմանվում է. «Եւ վարդապետք եղիցին ըստ իրաւանց նախակրթեալք Հին եւ Նոր Կտակարանաց եւ կանոնական սահմանաց»: Վարդապետացուին վարդապետելու իրավունք է վերապահվում երկու կամ երեք վարդապետների կողմից. «Յերկուց եւ յերից վարդապետաց կոչեսցին ի պատիւ հրամանի, թէ եւ պատաիի միոյ աշակերտիլ, եւ թէ զկամս եպիսկոպոսի եւ կամ եւս առաւել զհայրապետի ընդ իւրեանս առնուցուն, նաև զիշխանի «բարիւք եւս գործիցեն, ապա թէ ոչ՝ ըստ աւրինացն յերկուց եւ յերիցն հաստատեսցի: Իսկ ի միոջէ զկարգեալսն եւ զանձամբ ընտրեալսն իրաւունք կայցէ դատաստանի լռեցուցանել, այլ ըստ աւրինացն զկարգեալսն պատուել»:

Իսկ ովքեր, հպարտանալով, մոռանում են իրենց ուսուցչին և ուրիշից են կարգադրելու իրավունք ստանում՝ պարտավոր են կրկնել իրենց ուսումը:

Վարդապետի ուսում ստացած հոգևորականից «զիամար ուսմանս գրոցս արժան է պահանջել, թէ ո՞ւր կամ յումմէ զտառս զիւրաքնաչիւր ընթերցաւ ուսմամբ» և սա այն պատճառով է սահմանված, որպեսզի շատերի ուսման վերաբերյալ անտեղյակ լինելով տգետները վարդապետելու իրավունք չստանային և հանիրավի պատիվ չվայելեին ու «բազում վնասս իսկութեամբ» չգործեին: Իսկ ովքեր վարդապետում են առանց դրա իրավունքն ունենալու, «զայնպիսիսն լռեցուցանել իրաւացի դատաստանաւ, առեալ ի ձեռանէ զգաւազանն՝ տայցեն ցուպ շրջողութեան»:

Իրավական գիտակցության ամենատարբեր մարզերն ընդգրկող այս կարևոր աշխատությունը լայնորեն կիրառվել է ոչ միայն Հայաստանում, այլև գաղթավայրերում՝ Լեհաստանում, Ղրիմում, ինչպես նաև՝ Վրաստանում՝ մուտք գործելով Վրաց օրենսգրքի մեջ: Այդ երկից լայնորեն օգտվել է Սմբատ Սպարապետը (1265 թ.) իր «Յաղագս դատաստանաց թագաւորաց» օրենսգրքում (Աբեղյան, 1970, էջ 181-182, նաև՝ Պիվազյան, Է., ԲՄ, 1960, N 4, էջ 117-134)

Դատաստանագիրքը հայ իրավական մտքի կարևորագույն նվաճումներից է: Շնորհիվ իր ունեցած բացառիկ շահեկանության՝ այն արժանացել է լատիներեն, լեհերեն, վրացերեն, թաթարերեն և ռուսերեն թարգմանությունների: Գոշի Դատաստանագրքի թարգմանությունն ամբողջապես օգտագործվել է վրաց արքայազն Վախթանգ Զ-ի (1703-1709 թթ.) կազմած օրենսգրքում (տե՛ս Խ. Թորոսյանի ներածութ., էջ ՁԹ-Ճ, նաև՝ ԲՄ, N 11, էջ 73-122):

Դ. «Ժամանակագրութիւն» (մոտ 1186թ.) սկսվում է Աղվանից կաթողիկոսների անվանացանկով և «իրեն ժամանակակից շրջանին կը վերածուի մանրամասն տարեգրութեան» (Ն. եպս Պողարյան, 1971, էջ 262), որ հասնում է մինչև 1161թ.: Շարունակությունը մեզ չի հասել (տպ. հ. Ղ. Ալիշանի, Հայապատում, էջ 384-91):

Ե. «Մեկնութիւն Երեմիայի մարգարեութեան» (ՄՄ ձեռ. 2606, թ 2ա---6բ, 227ա-39ա, 239ա-56բ, գրչագրված 1198թ.): Շարադրված է 1187թ. Գետկա անապատում: Երկի գլխավոր աղբյուրը ս. Հովհան Ոսկեբերանի համաբնույթ մեկնությունն է, որի հայերեն թարգմանությունը, ինչպես երևում է, լայնորեն կենցաղավարել է Հայ միջնադարում: Երկի շարադրման հանգամանքի մասին հետևյալն է արձանագրված հեղինակային հիշատակարանում «Եւ զի թեպետ յաւժարեցուք զտիրագոյնն առնուլ զմիտս եւ հակիրճ դնել բանիւ. այլ բազմապատիկ վրիպեցուք. զի յոյժ սխալ եւ անգոյ պատայեցաք աւրինակի, և բազումք ինչեաց ի վերայ մեր փորձութիիւնք ներքոյ եւ արտաքոյ, յորմէ յողդողդեցաք մտաւք եւ տկարացաք ոչ միայն ընտրութիւն սրբոյ բանիցն Յովյաննու, այլեւ այնոսիկ, յոր զմնացեալն ի նմանէ յամարձակեցայք լնուլ, զի բնաւիցն ոչ էր նոյն մեկնութիւն...»: Մեկնության նախադրության մեջ հեղինակը ևս նույն մտահոգությունն է հայտնում «Զի թեպետ եւ սուրբ հորն մերոյ Յովհաննու Ոսկեբերանի առ ձեռն կար մեկնութիւն այսմ մարգարէութեան, սակայն յաւրինակէ եւ ի գրողէ յոյժ ապականեալ հատակոտոր լեալ ի բազում տեղիս: Ոստի և յաճախութիւն բանին սրբոյն տաղտկալի և շաղփաղփեալ ի զզուանս գայր

ընթերցողաց և դժուարառնելի՝ վարդապետաց: Յաղագս որոյ չափավորել եւ հղկել ախորժեցի»: Ուրեմն Ոսկեբերանի մեկնությունը Գոշի ժամանակ արդեն զգալիորեն վնասված էր և շատ տեղերում խաթարված, որի հետևանքով Ոսկեբերանի մեկնության հայերեն թարգմանության իմաստը շատերի (նույնիսկ վարդապետների) համար դարձել էր անհասկանալի: Ուստի Գոշը ձեռնամուխ է լինում համառոտելով պարզեցնել մեկնության բազմաբարդ և խրթին տեղիները, այլև խաթարվածության հետևանքով լրացրել ոսկեբերանյան մեկնության բաց մնացած տեղիները:

Զ. «Փիլոնի Յաղագս նախախնամութեան Բան առաջին առ Աղեքսանդրոս Գօշին ա-սացեալ պատճառ» (տպ. աշխտ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Պատմաբանասիրական պրպտումներ, Ս. էջմիածին, 2010, էջ 76-77): Երկում ներկայացված է Փիլոնի «Յաղագս նախախնա-մութեան» երկի շարադրման հանգամանքերն ու շարժառիթը; Հեղինակը շարադրում է անտիկ փիլիսոփայության մեջ տարածված տեսակետները աշխարհի սկզբնավորման վերաբերյալ (աշխարհը ինքնեղ է, գոյացել է 2 տարրերից՝ ջրից, օդից, կամ հետևելով Մովսեսին ասում, թե ստեղծվել է խավարից, անդունդից և ջրից): Այդ տեսակետներն էլ պատճառ են դարձել Փիլոնի խնդրո առարկա երկի գրության:

Է. 1. Աղօթք ի ժամ ս. Պատարագի (ՄՄ ձեռ. 42, թ. 63ա-71բ տպ Երուսաղեմ, 1886, Նարեկացու Մատյան ողբերգությանը կից, էջ 435-440) սկիզբը նման է Ա. խրատին:

2. Աղօթք ի ժամ երգելոյ զգոհութիւնն (72բ-5բ)

3. Աղօթք առ ի նոյն մաղթանաց ի խորոց սրտէ (75բ-7ա)

4. Մաղթանք առ սուրբ մարմինն Քրիստոսի (77աբ)

5. Դարձեալ ի սուրբ մարմինն եւ արիւնն Քրիստոսի (77բ-8ա)

6. Աղօթք ընդդեմ ս. Պատարագին ի ժամ տեսութեան մարմնոյ եւ արեանն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի (78ա-80ա):

Ը. Առակներ (թվով 190, տպ. Վենետիկ, 1842, քննակ. բնագիր աշխտ. էմ. Պիվազյանի, Եր., 1951): Բաղկացած է երկու մասից. «Առակք առասպելականք ու բարոյականք» և «Առակք ստեղծականք»: Ա մասը պարունակում է 160 առակ, իսկ Բ մասը՝ 30: Ա մասի առակների նյութը քաղված է կենդանական և բուսական աշխարհից, իսկ Բ մասինը՝ հասարակական կյանքից: Առակները շոշափում են հասարակական, հոգևոր-բարոյական կեցությունը հուզող տարբեր հարցեր:

Իրենց պարզ բովանդակության շնորհիվ առակները համարվել են հոգևոր պատգամի լավագույն միջոց: Այդ են վկայում ավետարանական առակները, որոնց մեկնաբանությունը մաս է կազմել միջնադարյան դպրոցների ուսումնական ծրագրի և անվանվել է «առասպելավարժություն», որը «մի շատ հարմար վարժություն է եղել ապագա մեկնաբաններ պատրաստելու համար» (Աբեղյան, 1970, էջ 183):

Առակն ունի երկու մաս. բուն պատմությունը և խրատական եզրակացությունը: Պատմու-թյունը Գոշն անվանում է «առակ», «գաղափար», «օրինակ», «եղանակ» և այլն: Ըստ բովանդակության պատմությունը երեք տեսակ է՝ բարոյական, առասպելական և

ստեղծական: Բարոյական առակները քաղված են կենդանիների բարքից կամ բույսերի հատկություններից և գրեթե զուրկ են գործողությունից: Առասպելական առակները վերաբերում են անձնավորված կենդանիներին, երբեմն էլ՝ բույսերին, իսկ ստեղծական առակները քաղված են մարդկանցկյանքից: Խրատական եզրակացությունը, որ Գոշն անվանում է «խրատ», «նշանակ», «ճշմարտություն» և այլն, երկու տեսակ է՝ աշխարհիկ և եկեղեցական. «Դիցուք եւ սակաւուք առակք ստեղծականք, որ նման ասացելոցն կերպարանէ զճշմարտութիւնն աշխարհօրէն եւ եկեղեցականապէս»: Խրատների մեջ, բնականաբար, գերակշիռ տեղ են զբաղեցնեւմ հոգեշահ խրատները, որոնցում պանծացվում են հոգևոր առաքինությունները: Սրանց մեջ կարևորագույնը արդարությունն է, որ կազմում է առակների մեծ մասի եզրակացությունը, կամ, ինչպես Մխիթարն է որակում, «Ճշմարտութիւն»-ը: Ուստի պատահական չէ այն կապը, որ նշմարվում է նրա Դատաստանագրքի և առակերի մեջ: Դատաստանագրքի նախադրության մեջ նա պատվիրում է դատավորներին, որ «ուղիղ դատաստան անեն», և հետո գրում. «Եւ թէ ոտխքն յատենի անդ բանակռիւ լիցին՝ մի տայցեն թոյլ, այլ սաստեսցեն... Ուսցին եւ դատախազին, թէ ոչ վասն վիճոյ գան յատեանն ըստ կարգի տայցեն խօսել ոտխացն»: Արդարադատ լինելու վերաբերյալ այս գաղափարները տեղ են գտել հավբալի և տատրակի առակում: Կիսավեր բույնի համար սրանց տարած վեճը իր արդար լուծումն է ստանում դատավոր Արագիլի վճռով: Առակի եզրակացությունն է. «Զդատաստան ուղիղ հրամայէ առակս դատել, եւ ոչ յայտնի մեծաբանել, եւ կամ թշնամանել զմիմեանց դատախազաց: Եւ դարձեալ զի զոր չիցեմք եղեալ՝ ուսուցանէ չառնուլ եւ զշինուածս յայլոյ՝ թէ եւ յոռի իցէ, չքակել» [ՃԽ 118] (տե՛ս Աբեղյան, 1970, էջ 187-89):

Ի շարս տարաբնույթ նյութերի առակներում շեշտված է լուսավորական այն կարևոր դերակատարությունը, որ ստանձնել և իրակակացրել է հոգևոր դասը: Բնորոշ է հետևյալ առակը.

«Երկիր հայեցեալ ի բարձրութիւն լերանց՝ համարձակեցաւ լինել և երկին, եւ ոչ կարաց զլուսաւորս ընդ ինքեամբ առնել նման երկնի՝ եւ լուսաւորել: Յանդիմանէ նշանակս զաշխարհական մասն, որ փքացեալ ի ճոխութիւն իւրեանց, զքահանայից կամին հափշտակել զպատիւ. սակայն լուսաւորին՝ քան լուսաւորեն, նման երկրի, զի լուսաւորի՝ քան լուսաւորէ» (Ջ, 8):

Առակներում դրվատվում է առաքինությունը և պախարակվում արատը: Այսպես հոգևոր տգիտությունն ու կուրությունը դատափետող առակներից մեկում (ՃՀԲ) կարդում ենք. «Յաւուր Զատկի տօնին եկին հաւատացեալք հաղորդիլ, եւ զայր ոմն հովիւ բռնադատեալ բերէին հաղորդել, եւ տեսեալ ի բաց փախեաւ ասելով. Ոչ ճաշ է, զի կերայց և ոչ հրամենք; Եւ ասեն. Այդքան է խորհուրդն; Եւ նա ոչ հաւանէր առնուլ, այլ ի բաց գնաց:

Չար ամենայն ուստեք առակս ցուցանէ զանգիտութիւն վայրենացելոց ոմանց, զի յերեւելիս միայն հային եւ գաղթակղին (124):

Առակներում կիրառված է ուսուցանելու այլաբանական եղանակը: Այսպես օր. ՃԽԹ առակն ասում է. «Սերմանող ոմն սերմանեաց յագարակ իւրում, եւ ի բուսանելն փոխեցաւ ի գարի, ի կորեակ եւ յորոմն եւ ի ցորեան: Այս իսկ է առակս. սերմանող՝ Քրիստոս, եւ սերմն՝ Աւետարանն, եւ ագարակն՝ աշխարհ, եւ ի փոխիլն՝ ի զանազան աղանդս՝ յառաւել եւ ի նուազ, եւ սակաւ մնալն ցորեան, զի սակաւ են ընտրեալք, թէ եւ բազումք ուղղափառք» (էջ 132-133):

Թ. «Խրատք ոգեշահք» թվով 3 (տպ. աշխ. Գ. Սարգսյանի «Սոփերք հայկականք», ԻԳ, Վենետիկ, 1933): Խրատները պարունակող միակ ձեռագիրը (Վենետիկ ձեռ. 352 թ. 658-659) ընդօրինակված է ԺԲ դ. «յառաջնորդութեան տեառն Բարսեղի», այն է՝ 1173-93թթ.: Ուստի պետք է ենթադրել, որ դրանք շարադրվել են հենց այդ թվականին: Խրատները վերաբերում են, լայն առումով, քահանայական պաշտոնավարության հոգևոր, իրավական բովանդակությանը: Վարդապետական մասնավոր հետաքրքրություն ունի հատկապես Ա խրատը, որ հայելացնում է եկեղեցու հայրերի ուղղափառ դավանությունը: Ջատագովական շեշտերով ներկայացվում է քահանան, ով իր հանգամանքով մի տեսակ Քրիստոս է՝ «Աստուած յԱստուծոյ», «կելոյ պատառ է կենդանեանց»: Այս է պատճառը, որ նրան վերապահվում են «բաշխող, տեր, առաջնորդ, լուսավորիչ, վարդապետ, հայր, դայակ, դաստիարակ, սիւն, պարիսպ» և այլ որակումներ: Հոգևոր աստիճանի վեհությունը ցույց տալուց հետո Գոշը գրում է այն մասին թե ինչ առաքինություններ են պահանջվում քահանայից: Իրավական որոշակի երանգավորումով հեղինակը նախ սահմանում է, որ քահանայի տարիքը 25-ից պակաս չլինի «զի… չար է խակությամբ թերի գտանիլ ի պաշտաւն»: Այնուհետև արգելք բովանդակող «մի»-երով Գոշը հորդորում է. «Մի՛ ի պատճառ ագահության առնիցես (զխորհուրդն) զծրի փրկությունն աշխարհի», «Մի՛ առնիցես փառասիրությամբ (տպ. էջ 70)», «Յամենայն ժամանակի մի դիտավորություն քեզ լիցի՝ կամացն Աստուծոյ հաճոյությունն (էջ71)», «Տուրեւառութիւն վաճառի, շահի վասն… մի՛ առնէր, ապա թէ առնիցես տուր առաւել սովավ (էջ 58)», «մի՞ լիներ ընչաժողով, եւ մի որսար զմեղուս, այլ լեր դու իմաստուն մեղու Քրիստոսի» (էջ 46):

Պատարագի կամ ս. Հաղորդության վարդապետության մեջ հստակորեն ընդգծում է քահանայագործության միջոցով հացի և գինու փոխարկումը Տիրոջ Մարմնի և Արյան (ս. Իգնատիոս Անտիոքացի): Ոստի քահանան «զհրեղենսն սոսկացուցանէ ճաշակմամբն» (էջ 9): Հրեշտակների երկյուղը պայմանավորված է հատկապես նրանով, որ Տիրոջ պաշտոնյան «զերկինս դողացուցանե ահեղ առմամբ Բանին» և «ընդ ինքեան զԲանդ բերէ բարձեալ»: Այսու ս. հաղորդության խորհուրդը ներկայացնում է ոչ միայն Աստուծո Որդու՝ Քրիստոսի նյութական (Մարմին և Արյուն), այլև հոգևոր (Բան) ներկայության առհավատչյան:

Հոգևոր գործառույթի մեջ նույնքան կարևոր է խոստովանությունը, որ ըստ հայրերի, է «փրկութեան երկրորդ լաստափայտ յետ Մկրտութեան»: Տկարության հետևանքով Մկրտությունից հետո ադամորդին դարձյալ մեղք է գործում: Սրանից ձերբազատվելու

հզոր միջոց է խոստովանությունը: Հետևելով նախնի հայրերին՝ Գոշը հետևյալ կերպ է կարևորում խոստովանությունը. «Թե յաղթիս… յայտնեա խոստովանութեամբ, և յայնպես ազատիս» (էջ 42-43), «Նոր ինչ սխալիս՝ բժշկեա խոստովանութեամբ, զիւրաքանչիւրն յայտնեա ճշմարտութեամբ և մի՜ թագուցաներ» (էջ52-53):

Ժ. «Թուղթ առ վրացիսն» (տպ. քնն. բնագ. աշխտ. Պ. Մուրադյանի, «Գանձասար» Զ, էջ 336-407). գրված է 1206թ. «ի խնդրոյ մեծ զորավարին Զաքարեի եւ եղբոր իւրոյ»: Երկը շարադրված է դավանական և ազգամիջյան հանդուրժողության ոգով: Վրաց կաթողիկոսին և հոգևորականությանը հղած նախադրության մեջ Գոշը գրում է «Գրեցաք զթուղթ՝ ոչ հակառակելով եւ կամ զոք պարսավելով յազգաց, այլ զարժան եւ զիրաւունս իւր դատաստանաւ ցուցաք եւ զդժուարաւ գալն ի միաբանութիւն և զհնարաւորն ի ժամանակիս յայտ արարաք եւ զճշմարիտ խոստովանութիւն ցուցաք զմերոյս ազգաց և զխոտելի իրն ոչ թաքուցաք զմեր ազգիս զիւրաքանչիւր ազգիս զգովելին և զպարսավելին գրեցաք եւ ի գլուխ բանին ընտրեցաք զբարին և զլաւն»:

Ըստ այսմ թղթում ներկայացված է Հայոց դավանանքն, եկեղեցու ծիսակարգն՝ իր առանձնահատկություններով: Թղթում շեշտված է այն գաղափարը, թե հույները, վրացիները և հայերը հերձվածողներ չեն, ուստի մեկմեկու հանդեպ կրկին մկրտություն կիրառելը «Քրիստոսի է անարգանք»: Եկեղեցիների միությունն ու հաղորդակցության անհրաժեշտությունը պայմանավորված է մարդու բնությանն ընտանի հաղորդականությամբ. «Այլ զայս նախ դիցուք զկամս Աստուծոյ, որ սիրողն է միաբանական կենաց մարդկան, վասն որոյ կարաւտս արար պետս ունել միմեանց…»(«Գանձասար», Զ, էջ 343):

ԺԱ. «Ողբ ի վեայ բնութեանս՝ ի դիմաց Ադամայ առ որդիս իւր, եւ ի դիմաց Եւայի առ դստերս իւր». այսօր անհայտ այս երկը հիշատակված է Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության մեջ (տպ. 1961, էջ 221):

Գրականություն

Աբեղան, 1970, էջ 171-189: Դուրյան, 1933, էջ 221-214: Զամինյան, 1914, էջ 175-176« 185-187: Զարբհանալյան, 1897, էջ 686-698: Պողարեան, 1971, էջ 260-264: Քիպարեան, 1994, էջ 435-441, 446-447:

ԴԱՎԻԹ ՔՈԲԱՅՐԵՑԻ

ԺԲ-ԺԳ դդ. հայ եկեղեցական մատենագրության ոչ անհայտ դեմքերից մեկն է :

Ծնվել և ապրել է Քոբայրում, որի պատճառով կոչվել է Քոբայրեցի:

Իր ուսումն ու կրթությունը ստացել է Հաղբատում Վարդան և Պետրոս վարդապետների մոտ: Ինչպես երևում է, նա այստեղ երկար տարիներ զբաղվել է մանկավարժական աշխատանքով: Ելնելով ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ճառերի պատճառների վերջաբանի մեջ առկա տեղեկությունից, իր ուսուցչի Վարդան Հաղբատեցու նման Դավիթ Քոբայեցին նմանապես ուղևորվել է Կիլիկիա հաղորդակցվելու ս. Ներսես Շնորհալու ուսումնագիտական գործունեությամբ պայմանավորված մշակութային բարձր մթնոլորտին («Բազմավեպ», 1972, էջ 174):

Դավիթ վարդապետն իր մասնակցությունն է բերել եկեղեցաքաղաքական կյանքին: Նրա ստորագրությունն ենք տեսնում Հյուսիսային վարդապետների՝ Գրիգոր Տղա կաթողիկոսին հղած հայտնի թղթում: Նա մասնակցել է Զաքարիա սպասալարի գումարած ժողովներին: Իր մահկանացուն կնքել է ԺԳ դ. 20-30-ական թթ. և թաղվել Հաղբատի զանգակատան մոտ:

Թողել է մատենագրական հարուստ և բազմաբնույթ ժառանգություն:

Ա. Մեկնաբանական աշխատություններ.

1. «Մեկնութիւն Յոբայ». այս երկը մեզ չի հասել. նրանից ընդարձակորեն օգտվել է Վանական վարդապետն իր Յոբի մեկնությունը շարադրելիս և խմբագրելիս: Ըստ Հ.Ք Չրաքյանի, Վանական վարդապետի՝Դավիթ Քոբայրեցու անվամբ վկայաքաղած մեկնությունն իրականում պատկանում է Իսիքիոս Երեց Երուսաղեմացուն (տե՛ս Իսիքիոսի Մեկնութիւն Յոբայ», Վենետիկ, 1913, հմմտ. C. Renoux, 1986, p. 682):

2. «Մեկնութիւն Եսայեայ» (Երուսաղէմ,ձեռ. 1758, էջ 1-451, Վիեննա, ձեռ. 656, թ. 2ա-234բ). շարադրել է իր ուսուցչի Պետրոս վարդապետի հորդորով: Աշխատությունը գրված է Ս.Եփրեմ Ասորու, Յովհան Ոսկեբերանի և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համաբնույթ երկերի հետևողությամբ՝խմբագիր սկզբունքով: Սրա մասին հեղինակը արձանագրում է. «առի զբանս սրբոցս այսոցիկ մեկնողաց և համառաւտելով զուգեցի առ իրեարս, կարճաբանութեամբն զմտացն ամբողջ պահելով զզաւրութիւն…» (Ն. եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռ. Ս. Յակոբեանց, հտ. Զ, էջ 90):

3. «Պատճառք և Լուծմունք ճառից Գրիգորի Աստվածաբանի». շարադրել է 1176 թ.: Ինքնագիրը պահպանվել է մաշտոցյան Մատենադարանում (ձեռ. 5602): «Պատճառ ճառին, որ առ Մեղիտոս Անտիոքացի…» (տպ. աշխտ. Կ. Մուրադյանի, «Գանձասար», Ե, էջ 200-201):

4. «Պատճառք և Լուծմունք ճառից Գրիգորի Նիւսացւոյ», «Պատճառ ճառից ժողովոյին…», «Յաղագս Երգոյ Երգոցն», «Պատճառս ինն երանութեանցն…», «Սկիզբն ի Հայր մեր…», «Պատճառ վերջին ճառին, զոր ասէ. Եկն եւ ի մեզ հոգեւոր խրախճանութիւն…»,

«Սկիզբն և պատճառ Կուսութեան գրոցն…», «Պատճառ Կազմութեան մարդոյն…». (տպ. աշխտ. Կ Մուրադյանի, «Շողակաթ», Ստանպուլ, 1995, էջ 135-155):

5. «Պատճառք Գրոց Բարսղի Կեսարացւոյ» («Լուծմունք Հարցողաց գրոցն», «Պատճառք և Լուծմունք Պահոց Բարսղի»).(տպ. աշխտ. Կ, Մուրադյանի, «Գանձասար», Ե, էջ 169-195):

6. «Պատճառք գրոց Փիլոնի» (ՄՄ, ձեռ. 1879):

7. «Պատճառ Սահմանաց գրոց Դաւթի» (ՄՄ, ձեռ. 1879):

8. «Պատճառք Աւագ Բարեկենդանին ի Դաւթա վարդապետէ ի խնդրոյ աշակերտաց իւրոց» (ՄՄ, ձեռ. 3276, թ. 113բ, միայն սկիզբը: Մատենագիտ. տեղեկութ. տե՛ս Հ. Ն. Ակինյան, 1922, Ա , էջ 66-67):

9. «Նորին դարձեալ երկրորդ կիրակէին. պատճառ ատենաբանութեան ըստ կարգի նախադասելոցն» (ՄՄ, ձեռ. 3276, թ. 113բ-114ա);

10. «Նորին նովին խորհրդով ի չորրորդում կիրակէին» (ՄՄ, ձեռ. 3276, թ. 114աբ);

11. «Նորին Դաւիթ (՞) վարդապետի արարեալ չորրորդ կիրակին գրեալք և երկուսն մնաց, որ են պատճառք աղուհացից» - Եւագր էր յազգէ Խոնդացի, ի քաղաքէ Բէրիա... (ՄՄ, ձեռ. 3276, թ. 114բ և շար. ի լուս. «Ի Դաւթէ կիւրակէից», «Մեկնութիւն Եւագրեա»):

12. «Պատճառ Նաւակատեաց Եկեղեցւոյ»(ըստ Հ. Գ, Զարբհանալեան, 1889, էջ 781):

13. «Լուծմունք Դիոնիսիոսի գրոց» (Երուսաղեմ,ձեռ. 172, որ շարադրված է «Ի Դաւթէ եւ Յակոբայ յիմաստուն վարդապետաց»: «Պատճառ Վեցօրեայ գրոցն Սրբոյն Բարսղի». «Պատճառների» մեջ երևում է հեղինակի՝ Դավիթ Քոբբայրեցու քաջատեղյակությունը հայրախոսական երկերին, դրանց գրության շարժառիթին, ժամանակին ու պայմաններին: Այսպես, խոսելով ս. Բարսեղ Կեսարացու «Պահոց» գրքի գրության հանգամանքների մասին՝ «զայս, որ առաջին եդեալս է, ասաց յաւուրս աղուհացին յառաջին շաբաթն եւ զայլ ճառսն, որ ի սա շարայարեալ են, յայլ եւ յայլ ժամու ասացաւ: Եւ յետ այսր մատենի ասաց «զՀարցողացն»՝ յաւուրս Քառասնորդացն մինչեւ զմեծ աւր Յարութեան Տեառն մերոյ: Եւ երրորդ՝ «Վեցաւրէն» յայլում ամի ի Զատիկ շաբաթուն ասաց, որ եւ յաւարտմանն նորին գրոցն ինքն վերափոխեցաւ առ Քրիստոս» («Գանձասար», Ե., էջ 169): Այսօրինակ փաստական նյութ բովանդակող երկերն անտարակույս օգտագործվել են միջնադարի վարդապետարանների, վանական դպրոցների ուսումնական ծրագրում: Ըստ այսմ Դավիթ վարդապետն իր նպաստն է բերում ուսումնական այդ ծրագրի իրականացմանը:

Բ. «Ներբողեան գովեստի ի սքանչելի վկայն Քրիստոսի Յովսեփ պատանի, որ յԱյրարատայ նահանգէն» (Նահատակվել է 1170թ. Հոգտեմբերի 24-ին, Դվինում) (տպ. «Հայոց նոր վկաները», 1903, էջ 61-64):

Գ. «Յաղագս պատառման Զատկին»: Այս երկը գրված է Գրիգոր Տուդեորդի վարդապետի խնդրանքով և հորդորով մոտ 1197 թ. (Երուսաղեմ, ձեռ. 3614):

Դ. «Որքանութիւն թուոցն նահապետացն եւ առաջնորդացն Իսրայէլի. Աբրահամէ մինչեւ ի վերջին գերութիւնն Երուսաղէմի, ժամանակ ունողութեան նոցա» (Երուսաղեմ, ձեռ. 743, ըստ Ն. եպս. Պողարյան, Մայր ցուցակ, Գ, էջ 190):

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 175:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՎԱՆԱԿԱՆ ՏԱՎՈՒՇԵՑԻ

ԺԲ-ԺԳ դդ. մատենագիր, եկեղեցական գործիչ: Ծնվել է 1181թ.: Նոր Գետիկ վանքում աշակերտել է մեծանուն մատենագիր, օրենսգետ Մխիթար Գոշին և նրանից ստացել վարդապետական աստիճան: Ուսումն ավարտելուց հետո 1206թ. վերադառնում է հայրենի գավառ` Տավուշ և 1215-1220թթ. կառուցում Խորանաշատ վանքը, որը Վանականի գլխավորությամբ դառնում է ժամանակի ուսումնագիտական կարևոր կենտրոններից մեկը: 1230-ին գնում է Գանձասար` նավակատիքի մի հանդեսի ներկա լինելու նպատակով: Իբրև արդեն ճանաչված եկեղեցական գործիչ նրա ստորագրությունն ենք տեսնում Կոստանդին Բարձրաբերդցու շրջաբերականի տակ: Վանական վարդապետի ձեռքի տակ հիմնավոր գիտելիքներ են ստացել բազում աշակերտներ, որոնց մեջ առավել նշանավոր պետք է դառնային Վարդան Արևելցին , Տեր Իսրայելը, Կիրակոս Գանձակեցին և Գրիգոր Ակներցին: Մասնավոր հետաքրքրություն ցուցաբերելով նախնյաց ժառանգության նկատմամբ` նա խնամքով հավաքել է նրանց վաստակը և դրանով նպաստել դրա պահպանությանը: Թաթար- մոնղոլական արշավանքների ժամանակ ոչ միայն ավերվում է վանքը, այլ նաև մի քանի աշակերտների հետ գերեվարվում է ինքը` Վանական վարդապետը (1235 թ.), որը սակայն մեծ փրկագնով ազատվում է: 1236թ. եղել է Թիֆլիսում: Իբրև հայ եկեղեցու շահերով ապրող անձնավորություն Վանական վարդապետն իր գործուն մասնակցությունն է բերել 1204, 1205թթ. Լոռիի և Անիի եկեղեցաժողովներին, գրել Պատմություն իր օրերի եկեղեցաքաղաքական անցուդարձի մասին: Ցավոք այդ կարևոր երկը մեզ չի հասել: Ըստ Վարդան Արևելցու Պատմության, Վանականի այս երկը պարունակել է 1236-1265թթ. եղելությունների մանրամասն շարադրանքը, մասնավորաբար բովանդակել է եկեղեցաժողովների պատմությունը: Հովհաննես Սարկավագի պատմության հետ միասին այն համարվում է հայագիտության ամենաթանկ կորուստներից: Մեզ չի հասել նաև Զաքարիա սպասալարի հրավիրած դավանաբանական ժողովի նրա կատարած նկարագրությունը:

Մահացել է 1265թ. մարտի 18-ին: Նրա մեծահանդես թաղմանը ներկա են եղել Աղվանից կաթողիկոսը և եպիսկոպոսներ: Իր փափագի համաձայն թաղվել է վանքի փոքր եկեղեցուն կից աղքատների գերեզմանատանը: Սկզբնաղբյուրները տալիս են նրա արտաքինի հետևյալ նկարագրությունը. «Մեծերես, չափահասակ եւ փոքրաքիթ, լայնամորուս եւ փառահեղ, մեծաշուք եւ ահարկու, քաղցրերես եւ շնորհալից…»:

Թողել է բավական մեծ մատենագրական ժառանգություն, որն ունի մեկնաբանական, ճառախոսական, դավանաբանական, եկեղեցաբանական, տոմարական, հանրագիտարանային բնույթ:

Ա. Մեկնաբանական, ճառախոսական երկեր,

1. «Մեկնութիւն Յոբայ» (ՄՄ, ձեռ. 5565, թ. 1ա-105բ). մինչև Ի գլխի մեկնությունը շարադրված է գլխավորապես Հեսիքիոս Երուսաղեմացու համանուն մեկնության հետևողությամբ, իսկ ԻԱ-ԽԲ գլուխների բացատրությունը լրացրել է գլխավորաբար Դավիթ Քոբայրեցու մեկնության միջոցով (Շ. Ռընու, PO, t, 42, Fasc. 1, հմր. 190, p. 20): Ինչպես երևում է Հեսիքիոս Երուսաղեմացու Հոբի մեկնության ԻԱ - ԽԲ գլուխները չեն թարգմանվել կամ դրանց թարգմանությունը կորստյան է մատնվել ԺԱ դարից առաջ: Վանականի այս երկն ունի աղբյուրագիտական որոշակի հետաքրքրություն. նրանում առկա են հատվածներ նաև Որոգինեսի անունով (ՄՄ. ձեռ. 1112, թ. 85ա, 86աբ, 87աբ, 93աբ, 101բ,102ա):

Վկայակոչելով Ստեփանոս Սյունեցուն Վանական վարդապետը փորձում է ցույց տալ, թե Հոբի գիրքը պատկանում է Սողոմոնին. «Ոմանք Մովսիսի ասեն գրեալ, եւ ոմանք Սողոմոնի, եւ այլք Եզրի, եւ կէսք՝ Երեմիայի: Բայց աւելի կարծիս գոյ Սողոմոնի, զի նկարագիրդ առակական է, որպէս ամենայն շարագիրք Սողոմոնի, զի Մովսէս եւ Եզրաս ոչ գտանեմք այսու շարագրաւ շարագրեալ: Մովսէս գրեաց որպէս պատմութիւն եւ Սողոմոն ստիքսեաց որպես իրականն» (Զարբհանալյան, 1897, էջ 734):

2. «Բացատրութիւն աղաւթից Ամբակումայ մարգարէի» (տպ. «Ճառքաղ», 1858, էջ 147-151, 195-199, 227-230): Խնամքով շարադրված այլաբանական մի մեկնություն է, որը հեղինակի լավագույն երկերից մեկը կարելի է համարել (Հ. Կ. Քիպարյան, 1994):

3. «…Յաղագս Վեցաւրեայ արարչութեան». «Զամենայն, զոր արար եւ ահա բարի են յոյժ. եւ եղեւ երեկոյ եւ եղեւ վաղորդեան՝ աւր վեցերորդ» Ծննդ. Ա 28 (31) (ՄՄ. ձեռ. 5411, թ. 5բ-9ա)»: Բովանդակում է վեցօրյա արարչության խորհրդաբանական մեկնությունը: Երկի նախադրության մեջ հեղինակը հարկ է համարում նկատել, թե ինչպես մարմնավոր ախտերից բուժվելու համար կանխորոշված դեղաբույսերի արմատները պետք է հավաքել ոչ թե «ի փողոցս գիւղից եւ ոչ յանցս ճանապարհաց կամ ի մակատեղս անասնոց եւ յորջս գազանաց, այլ յայլ բարձրագահ անապատացեալ եւ յազատաբնակ ապահովացեալ տեղիս», ճիշտ այդպես էլ հոգևոր բժշկություն չի կարող կատարվել ապականությամբ և աղտով լեցված գազանների որջերում մակաղատեղիներում՝ այն է՝ ատելությամբ և ստորին բնազդներով խճողված հոգիներում, այլ միայն աստվածաբնակ հոգիներում և մտքերում, որոնց համար են դեղաբույսերի արմատները, սաղմոսները, աղոթքները, հոգևոր երգերը «եւ որոճումն մշտակա աստուածային պատգամաց, որոց ի ձեռն արտասուաթոր պաղատանացն առ ի վերուստ իջանեն ցաւղք աստուածային եւ արբուցանեն ի միտս անդր զծաղիկս հոգեւորս…», որոնք դառնում են «դեղ կենաց, եւ անդ եղեալ փրկութեան եւ բժշկութեան աստուածասիրաց անձանց»: Բայց քանի որ, ինչպես նկատում է հեղինակը, մենք՝ մեղավոր ադամորդիներս զրկված ենք բնական այս առաքինություններից, և չենք կարող «յանձնէ եւ ի մտաց ճառել ինչ», ուստի պարտավոր ենք հետևել և ունկնդրել Աստվածաշունչ մատյանից հայրերի դուրս բերած պատգամներին. «ի կենդանական ծայնից հոգեկիր եւ իմաստայեղձ վարդապետաց

մերոց»: Արարչության վեց օրերի մեկնաբանությունը կատարվում է Հին և Նոր Կտակարանների խորհրդաբանական համադրությամբ, և համապատասխանաբար արարչական և քավչարար իմաստների շեշտումով: Այսպես, արարչության առաջին օրը նշանավորվում է լույսի արարումով և խավարի մերժումով, որին համապատասխանում է փրկաբանական 2 կարգի հեռանկար՝ Քրիստոսի Հարությունը և Երկրորդ գալուստը: Աշխատության մեջ հստակորեն դրսևորվում է Վանական վարդապետի բացասական դիրքորոշումը մարդանմանության (անդրոպոմորֆիզմ) գաղափարի նկատմամբ: Բացատրելով «ըստ պատկերի եւ ըստ նմանության մերում» (Ա 27) խոսքը՝ նա նկատում է, թե «նմանել Աստուծո եւ պատկեր նմա լինել մարդկան զարհուրելի է: Եւ դարձեալ ձեռս եւ ոտս ասել Աստուծո աննման իմն եւ բազմաց տարակուսելի է, վասն զի արարածոց նման զարարիչն Աստուած ոչ մարթի ասել, եւ հողոյն պատկեր լինել եւ յաւդուածով ձեռս ունել…այլ կերպարան այն է իմանալ զորութիւն հոգւոյ եւ «պատկեր» զանախտութիւն մտացն եւ «նմանութիւն»՝ զանազան առաքինութիւնս», ինչպիսիք են ողորմածությունը, հեզությունը, խոնարհությունը, մարդասիրությունը, պարկեշտությունը և այլն: Սրանով հեղինակը զատորոշում է «պատկէր եւ նմանութիւն» եզրերը, առաջինին նա տալիս է գոյաբանական բացատրություն՝ ցույց տալով Աստծո և մարդու բնազանցական ազգակցությունը, իսկ երկրորդին՝ իմացաբանական բացատրություն՝ շեշտելով Աստծո նմանողությամբ ձեռք բերվող առաքինությունները: Ճառը շարադրելիս հեղինակն աչքի առջև է ունեցել ս. Բարսեղի Վեցօրյա արարչագործության մեկնությունը:

4. «Ի ՃԳ սաղմոսն», «Այս ծով մեծ» (ՄՄ. ձեռ. 2273, թ. 24ա-57ա, տպ. հատվածաբար, Ընտրանի… էջ 561-563, ՄՄ ձեռ. 1398, թ. 335ա-340բ, 2185, թ. 316բ-321բ): Ունի արարչաբանական բնույթ: Այստեղ գիտությունն ու արվեստը ստորաբաժանվում է արարչականի (Աստվածայինի) և արարածականի (Նյութականի կամ եղականի): Հեղինակը մասնավոր դիտավորությամբ կանգ է առնում երկրորդի վրա: Ըստ նրա, երկրորդն իր հերթին բաժանվում է 2 մասի՝ իմանալի և զգալի: Իմանալին բաժանվում է բանականի և անբանի, իսկ զգալին՝ տեսանելիի, իմացականի և գործնականի: Տեսանելին մատչելի է աչքի, իմացականը՝ ականջի, հոտոտելիքի,իսկ գործնականը՝ բերանի, ձեռքի և ոտքի համար: Իմանալի բանականի պարագային միտքն է տեսնում, ինչպես հրեշտակները, այն կարող է զգալ հոգին՝ գտնվելով մարմնի մեջ: Տեսնելու այսօրինակ կարողությամբ օժտված են բացառապես սրբերը, որոնք խորհրդի մեջ թափանցում են մտքի աչքով և գիտակցում, որ մարդկային լեզվով չի կարելի խոսել վերմտային բաների մասին: Մինչդեռ շարքային մահկանացուներին այն մատչելի կարող է լինել տեսանելիքի և հոտոտելիքի շնորհիվ, եթե միտքը ձերբազատվի նյութական ունայն խորհուրդներից: Արարչության մասին իմաստասիրողը կամ աստվածաբանողը, ինչպես Պլատոնն է ասում, պետք է իրեն դնի արարչությունից դուրս, և հոգևոր հայացքով դիտի այն: Ճառը շարադրելիս հեղինակն օգտվել է «Բարսեղի Վեցօրյա արարչության» մեկնությունից, Հերմես Մեծի «Առ

Ասկղեպիոս սահմանք» երկից և Հարանց վարքից: Այս ճառի ազդեցության հետքերը կան Վարդան Արևելցու Սաղմոսաց մեկնության մեջ (Փ. Անթաբյան, 1987, էջ 134)

5. «Համեմատութիւն Հին և Նոր Կտակարանաց» (Երուսաղեմ ձեռ. 1288, թ. 143ա-146բ,): Սա Հին և Նոր Կտակարանների խորհրդաբանորեն համերաշխվող համապատասխան տեղիների բառարան-ուղեցույց է, որը կարող է ծառայել իբրև համառոտ ձեռնարկ Աստվածաշնչի տիպաբանական մեկնության:

6. «Տեսութիւն «Ուրախացիր պսակ կուսից շարականի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 617, էջ 151-156): Շարադրել է ոմն Պետրոսի խնդրանքով: Ուշագրավ է իր արժեքավոր բացահայտումներով:

7. «Մեկնութիւն խորանաց» (տպ. աշխ. Վ. Ղազարյանի, զուգադիր աշխր. թրգմ. Եր. 1995, էջ 62-67):

8. «Ի Սուրբ Խաչն փրկչական՝ Վանական վարդապետի. Զաղեղն իմ եդից յամպս, եւ եղիցի ի նշանակ յաւիտենական ուխտին ընդ իս եւ ընդ ամենայն երկիր» (Ծնդ. Թ 9) (ՄՄ. ձեռ. 5411, թ. 9ա-11ա): Անփոփ խտացումներով այստեղ արտացոլված է Հին և Նոր Կտակարանների տիպաբանական մեկնության դարավոր ավանդույթը: Այսպես, առավել բնութագրական են հետևյալ տեղիները. «Եհար Մովսէս զվեմն կատարատաշ զաւազանաւն, եւ ել ի նմանէ վտակ երկոտասան՝ նշանակելով զվեմն ճշմարիտ զՔրիստոս, որ ել ի նմանէ ջուրն կենաց երկոտասան վտակաւք սրբոց առաքելոցն: էջ մանանայ ի յամպոյ կերակուր ժողովրդեանն Իսրայելի եւ ուսոյց զաշխարհս, թէ հացն կենաց յերկնից իջանէ եւ կեանք տա աշխարհի… Տարածումն ձեռացն Մովսէսի յաջ եւ յահեակ զաւրն ողջոյն քարոզէր զտարածումն ձեռաց Որդոյն Աստուծոյ ի վերայ Խաչին լրման աւուրն ուրբաթու…» (հմմտ. Բառնաբասի նամակը ԺԲ, 2-4, Անդրեաս Կրետացի, Ներբող Ս. Խաչի, «էջմիածին», 2011, Է, էջ 90):

9. «Վասն հոգոյ՝ ի Վանական վարդապետէ հոգացեալ» (ՄՄ. ձեռ. 1770, թ. 398ա-399ա): Փոքրածավալ մի երկ է, որը թերևս աստվածաբանական մի ընդարձակ աշխատության մասն է: Վարդապետական նրբին դիտումներով հետախուզվում է մարդկային հոգու բնույթը: Ըստ Պողոսյան սահմանումի («Զձեր հոգի, զշունչ եւ զմարմին». Եփես. Դ 4): Ներկայացվում է մարդու եռամասն բաղադրությունն՝ հոգին որպես բանական մաս, շունչը՝ զգայական, մարմինը՝ տնկական: Մարմնի մահից հետո այս զորությունները չեն մեռնում: Այսպես, տնկական մասը «կերակրի յիշատակաւ եւ գիտությամբ եւ փառօք»: Իբրև «խաւսք եւ բանք» հարատևում է նաև մարդու բանական մասը՝ հոգին: Այն իր երեք «սեռական» (միայն իրեն հատուկ) բաղադրամասերով, «բազմատեսակ զաւրութեամբ եւ անուամբ եւ բնութեամբ մեզ անգիտելի է»: Հոգին իբրև աննյութեղեն սկիզբ թափանցում է մարմնի բոլոր 60 մասերի մեջ, ինչպես լույսը օդի մեջ, կրակը երկաթի և Աստված՝ իր արարածների: Եվ քանի որ այն իմացական բնույթ ունի, չի ամփոփված մարմնի որևէ մասում, այլ, շնորհիվ իր թափանցական զորության, ներգործում է ըստ պատշաճի: Իր «Երկդիմի» բնույթով նա միջնորդ է երկնավորի և երկրավորի իր երկնային բնույթով նա միտում է նմանվել Աստծուն, իսկ երկրային բնույթով՝ խոնարհվել: Հոգու

ընկալունակությունն ու ընտրելու կարողությունը շեշտելու համար հեղինակը վկայակոչում է Սաղմոսները, Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Գրիգոր Նյուսացու երկերը, որոնց մեջ հոգին բնորոշվում է իբրև «արգանդ», «որովայն», «մայր»:

Բ. Դավանաբանական աշխատություններ.

1. «Խրատ դավանութեան». աստվածաբանական աշխատություն, որ զետեղված է Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության մեջ (գլ. Ծ. տպ. Եր., 1961, էջ 328-333): Երկը շարադրված է Սսի արևմտամետ ժողովի որոշումների ոգով, ըստ այսմ հատուկ զիջողություն է արված Ս. Հոգու բխման վերաբերյալ նրանց վարդապետությանը (ֆիլիոքվե): Մինչդեռ ըստ. Փ. Անթաբյանի կարծիքի սա հետևանք է այն բանի, որ «Կիրակոս Գանձակեցու Պատմությունը ենթարկված է կաթոլիկական խմբագրման» (Փ. Անթաբյան, 1987, էջ 201 տողատակ):

2. «Բան եւ խոստովանութիւն հաւատոյ» (Երուսաղեմ. ձեռ.372. էջ 65-69):

Գ. Եկեղեցապատմական, ծիսադավանաբանական երկերից են.

1.«Գովեստ հայ ազգին» կամ «Բան հաւատալի ազգիս մերում» (տպ. աշխտ. Մեսրոպ արք. Մութաֆյանի, «Շողակաթ», Եկեղեցական, Մշակութային, բանասիրական հանդես», 1995, Պատրիարքութիւն հայոց. Ստամպուլ, 1995, էջ 162-163):

Երկում իմի են բերված եկեղեցական, ազգային ավանդության վերաբերյալ տարբեր աղբյուրներում տարտղնված տեղեկությունները: Քրիստոսի 72 աշակերտների գլուխ հանդիսացող Թադեոս առաքյալին էր վիճակված ավետարանագործել Հայաստանում, բերել Քրիստոսի իսկ ձեռքով օրհնված սրբազան յուղը և նրա կողը մխրճված գեղարդը: Ազգային պատմության երրորդ կարևոր հանգրվանը քրիստոնեության եկեղեցագործումն ու պաշտոնականացումն է, որ կատարվեց Թադեոս առաքյալի շավղով ընթացող Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից: Մյուս կարևոր հանգրվանը գրերի գյուտն է, որ գերբնական շնորհ է. «զի յԱստուծոյ տուաւ գիր ազգիս, որպես Մովսիսի՝ Իսրայէլի»: Հեղինակը ցավով է արձանագրում, թե. «վիրք այլ նախատեն եւ ուրանան, թէ Մեսրոպ ետ նոցա գիր եւ զԱրծիոյ խաչն Մեսրոպ է աւրհնեալ, եւ յաջ թեւին կայ հայ գիր եւ զայն ոսկւով ծածկեալ են, թէ՝ թող չերեւի…»:

Աշխատության մեջ շոշափվում են նաև քրիստոսաբանական, ծիսադավանական բնույթի հարցեր՝ նվիրված Քրիստոսի բնությանը, անխմոր և անջուր խորհրդարկությանն ու Ծննդյան, Աստվածահայտնության տոնի կատարման ժամանակին: Հեղինակն իր ձեռքի տակ ունեցել է Ագաթանգեղոսի Պատմությունը, վկայաբանական նյութեր և Կեղեստինոս պապի ու Բարսումայի հարցուպատասխանին:

Այս երկին կից է.

«Այլ բան Վանականին՝ Վասն ճրագալուցին լուծանելոյ»…ուր սուրբգրային և հայրախոսական վկայություններով հաստատվում է պահքը Ավագ շաբաթ երեկոյան լուծելու անհրաժեշտությունը. (տպ. Շողակաթ, 1995): Ըստ Հ. Մյուլդերմանսի, ՀԱ, 1925, էջ 462-463), սրանք պատկանում են ոչ թե Վանականին, այլ Վարդան Արևելցուն:

2. «Պատճառք վասն Առաջավորաց պահոցն ասացեալ Վանական վարդապետի» (տպ. աշխտ. Լ. Մելիքսեթ- Բեկի, «Էջմիածին» 1959, Զ, էջ 41-44, նաև Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Պատմաբանասիրական պրպտումներ, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 89-96): Առաջավորաց (հին-գօրյա պահք, որ նախորդում է Մեծ պահքին) անհրաժեշտությունը և Հայ եկեղեցու դիրքորոշման արդարացիությունը հաստատող դավանաբանական գրություն է, որի աղբյուրներն են Զենոբ Գլակ-Հովհան Մամիկոնյանի Պատմությունը, Պողոս Տարոնեցու «Թուղթ ընդդեմ Թէոփիստեայ հոռոմ փիլիսոփայի» և «Յաղագս Առաջաւորաց պահոց» երկերը, Ներսես Շնորհալու «Թուղթ Ընդհանրական»-ը Մխիթար Գոշի «Թուղթ առ Վրա-ցիս» երկը, ինչպես նաև Ս. Բարսեղ Կեսարացու Մեծի պահոց նվիրված ճառը, Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայության» երկը: Շնորհիվ իր վայելած լայն ճանաչման Վանական վարդապետի այս երկն իր հերթին օգտագործվել է Ս. Գրիգոր Տաթևացու «Հարցմանց « գրքում (էջ 649-650), Քարոզգրքի Ձմեռան հատորում (էջ 145-147,152), Ղազար Ջահկեցու «Դրախտ ցանկալի»-ում (Կ. Պոլիս, 1730, էջ 428-431): Վանականի այս երկը դավանաբանական անդրադարձն է Առաջավորաց պահքի նկատմամբ բյուզան-դական և վրաց իրականության մեջ արմատացած ժխտողական այն վերաբերմունքի, որն իր արտահայտությունն էր գտել «Իսահակ Հայոց Մեծաց կաթողիկոսին» վերագրված «Ճառ ընդդեմ հայոց» անվավեր երկում (PG, t. 132, 1197-1203), Եփիմիոս Աթոնեցու խմբագրած Զ եկեղեցական «տիեզերաժողովի» կանոնների վրացերեն տարբերակում և ԺԱ դարի անանուն հեղինակների դավանաբանական գրություններում՝ «Պետրոս Թափիչի և ալաջի (առաջավորաց) պատմությունը», «Հաղորդագրություն Սուբուլյան որդի Սարգսի մասին» (Լ. Մելիքսեթ-Բեկ):

Դ. Տոմարական, հանրագիտարանային երկեր.

1. «Յաղագս Տարեմտին» (տպ. աշխտ. Լ. Խաչիկյանի, Աշխատություններ, հր. Ա, Եր, 1995, էջ 180-192): Չունենալով նեղ գիտական բովանդակություն սա ընթերցվել է եկեղե-ցիներում տարեմտի (օգոստ. 11) օրը: Այստեղ հանրամատչելի ձևով շոշափվում են գիտական տարաբնույթ հարցեր, որոնք վերաբերում էին գլխավորաբար աստղաբաշ-խությանն ու տոմարին: Ի պատասխան այն հարցի, թե «Այսօրքիք հաւատոյ կամ վարուց ազուտ զի՞նչ», հեղինակը նկատում է. «Բազում ինչ ամենայն իրաւք, վասն զի աշխարհս ծով է, որպէս ասէ մարգարէն, ժամանակն՝ չափ կամ կամուրջ, կամ ճանապարհ ի ծովու, եւ այս երեւելի մարդիկս ի ճանապարհի կենցաղոյս նշան բուռն հարկանելոյ, զի մի որպէս կոյր անցանիցեմք ընդ կենցաղս»: Այստեղ այն ուշագրավ միտքն է հայտնվում, թե իրերին և երևույթներին անուններ են տվել համաձայն նրանց բովանդակության: Տակավին Խորենացու մոտ առկա լեզվաբանական այս սկզբունքը մասնահատուկ դրույթի ուժ է ստանում Վանականի գրչի տակ: Ճառում տոմարական դիտումները հաճախ ուղեկցվում են հոգևոր, աստվածաբանական խորհրդածություններով: Երկը աչքի է ընկնում բազմաբնույթ տեղեկությունների հանրագիտարանային հարստությամբ (Աստվածաշունչ, անտիկ փիլիսոփայություն, դիցաբանություն, օդերևութաբանություն, մարդաբանություն և այլն), ամսանունների, օրանունների սրամիտ ստուգաբանությամբ: Վանականը նկատում է, թե Հայոց ամսանունները հաստատված են ըստ Հայկ Նահապետի ուստրերի և

դուստրերի անունների, որ նա բերում է Անանիա Շիրակացու «Տիեզերագիտություն և տոմար» աշխատությունից: Սակայն հեղինակի նպատակը միայն մերկապարանոց տեղեկություններ հաղորդելը չէ, այլ՝ տոմարական, բնագիտական դիտումների միջոցով ընթերցողին դեպի հոգևորը առաջնորդելը: Օրինակ, ամբողջ տարին ունի հոգևոր բովանդակություն. տարեմուտն ակնարկում է Քրիստոսի ծնունդը, չորս եղանակները՝ մարդու քառանյութ բնությունը, որն ունի իր վերին ավետարանական շերտը. ձմեռը՝ կուսական հղությունը, գարունը՝ ծնունդը, ամառը գերբնական փրկագործական տնօրինությունը, աշունը՝ Խաչի վրա հոժար մահը:

2. «Հարցումն Վահրամայ իշխանաց իշխանի եւ պատասխանիք Վանական գերալոյս վարդապետի» (ՄՄ. ձեռ. 5611, թ. 25բ-82ա, Երուսաղեմ, ձեռ. 587, էջ 8-83, 1288, էջ 2-142):

Հայտնի է նաև այս երկի համառոտ տարբերակը (ՄՄ. ձեռ. 1764, թ. 377ա-379ա): Երկն ունի հանրագիտարանային բնույթ: Հարցուպատասխանի ձևով այստեղ շոշափվում են տարաբնույթ խնդիրներ, որոնք վերաբերում է սուրբգրային մեկնությանը, պա-րականոններին, եկեղեցական ավանդությանը, Ազգային պատմությանը: Սուրբգրային մեկնության մեջ հեղինակը կիրառում է խորհրդաբանական բացատրության եղանակը, որի բնորոշ օրինակը «Երկու աղան ի մի երկունս, մինն առցի եւ միւսն թողցի» (Մտթ. ԻԴ 41) մեկնությունն է: Աղացում աղողները ներկայացնում են տրամագծորեն հակառակ երևույթներ ու հասկացություններ, որոնց տրվում է համապատասխան արժեվորում. «Յառաջնոցն յայտնի է սրբոցն բանք, զի Բ (2) իցեն աղքատ՝ ոմն որպես Ղազարոս եւ ոմն թողեալ որպես այն, որ հանդերձ հարսանեաց ոչ ունէր, եւ որպես այն, որ ոչ եւղն բա-վական ունէր ճրագին: ...» Բ (2) աղան ի մի երկան՝» թեփ եւ ալիւր. թեփ՝ աւրենքն եւ Նաշիհ՝ Աւետարանն, ըստ այնմ, թե «նախ խոտն եւ հասկն, եւ ապա ծաղիկն ու ցորեանն աւրոք ի հասկին» (Մրկ Դ 28): ...Աւրենքն անգործ որայ, Աւետարանն՝ սուրբ ցորեանն, առաքեալքն՝ կորկոտիչք, Յոհան եւ այլքն՝ աղալ ի նաշիհ, իսկ ժամանակին՝ վարդապետքն սեղանակազմ»:

Այստեղ տրված է Աստվածաշնչում հանդիպող որոշ բառերի ստուգաբանությունը. այսպես «Ալէլուիա» բառին տրվում է հետևյալ բացատրությունը. «Բարի է սաղմոսելն», կամ՝ «Աւրհնեցեք զՏէր», կամ՝ «Գովեցեք զոր էնն», և ասորերեն՝ «Փառք Աստուծոյ»: «Մանանայ» բառին տրվում է հետևյալ ստուգաբանությունը. «Յորժամ իջաւ այլ չէին տե-սեալ բոլոր որպես գինձ սպիտակ, որպէս սառն, պարարտ որպես ձեթ, քաղցր որպես մեղր: Յիրար ձայն տային, Ինչ է սա, հարցանէին. նոցա լեզուովն «Ինչ» անուանեցաւ»:

Հարցուպատասխանին շարադրելիս հեղինակն օգտվել է Փիլոն Եբրայեցու, Եփրեմ Ասորու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երկերից:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 192-193: Զարբհանալյան, 1897, էջ 702: Մուրադյան Պ., «Գանձասար», 1994, N Ե, էջ 158-168: Պողարեան, 1971, էջ 265-268: Քիպարեան, 1994, էջ 455-456, 463:

ՀԱԿՈԲ ԿԼԱՅԵՑԻ

Ծնվել է 1200- ական թթ.: Հայտնի է եղել նաև Մեծքարեցի, Տարոնացի, Սսեցի, Հռետոր անվանումներով: Եղել է Մեծքարի վարդապետանոցի առաջնորդը: Վայելել է գիտնական վարդապետի, մեկնիչ հոր և բանաստեղծի համբավ: Մտավոր բարձր կարողությունները թույլ են տվել նրան լինելու Կոստանդին Ա Բարձրաբերդցի հայրապետի գործակիցը, խորհրդականն ու տեղապահը: Կոստանդին Ա-ի հանձնարարությամբ 1240 - ական թվականների սկզբին և 1254 – ին Նիկիայում Հակոբ վարդապետը իբրև «այր բանաւոր եւ իմաստուն» միութենական հաջող բանակցություններ է վարել հույն պատրիարքներ Գերմանիկոս Բ-ի, Մանվելի և Հովհաննես կայսեր հետ: Մասնակցել է 1243 և 1248 թթ. Սսի եկեղեցաժողովներին: 1268 – ին ընտրվել է Հայոց կաթողիկոս: Իբրև անդրանիկ կաթողիկոսական կոնդակ Հակոբ Կլայեցին օգտագործել է ս. Ներսես Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրականը»՝ իր կողմից ավելացնելով նրա ընթերցումը պարտադրող մի թուղթ և տարածել թեմերում ու վանքերում: Շարունակելով Կոստանդին Ա հայրապետի եկեղեցաքաղաքական ընթացքը՝ Հակոբ կաթողիկոսը դառնում է նախանձախնդիր պաշտպանը ազգային եկեղեցու վարչանվիրապետական անկախության, ծիսադավանական ինքնուրույնության: Նա հետևողական պայքար է մղել լատինադավան հոսանքի դեմ, մերժել է Գրիգոր Ժ պապի 1274 թ. Լուգդոնում (Լիոն) գումարած ժողովին մասնակցելու հրավերը (Օրմանյան, Ազգապատում, § 1158): Իր շրջահայաց, ողջախոհ քաղաքականությամբ պահպանել է ներդաշնակ հարաբերություններ հարևան իշխանությունների հետ, նպաստել հայ - եգիպտական հաշտության կնքմանը (1282):

Նրա հանձնարարությամբ Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը գրել է «Մեկնութիւն քերականի» աշխատությունը:

Իր մահկանացուն կնքել է Հռոմկլայի կաթողիկոսարանում 1286 թվականի փետրվարի 12 – ին:

Նրա գրչին պատկանում են հետևյալ երկերը.

Ա. «Լուծմունք գրեանցն Բարսղի, զոր տեղեկացեալ է ի Դաւիթ վարդապետէ՝ մականուն Խլմաժ կոչեցեալ» (ՄՄ, ձեռ. 437, թ. 295ա - 340բ) ունի երեք բաժին.

ա. «Լուծմունք Հարցողացն Բարսղի» (թ. 295ա - 314ա)

բ. «Պատճառ եւ լուծմունք Պահոց» (թ. 314ա - 339ա)

գ. «Լուծմունք Վեցօրէից» (թ. 339ա - 340բ):

Բ. «Լուծմունք Դիոնէսիոսի ի Դաւթէ եւ Յակոբայ յիմաստուն վարդապետաց» (ՄՄ, ձեռ. 168, թ. 1ա - 52բ, 437. թ. 25ա - 99ա):

Հակոբ Կլայեցին թերևս երկրորդ հեղինակն է Դավիթ Քոբայրեցուց հետո, ով իր նպաստն է բերել հայ միջնադարի աստվածաբանական մատենագրության այս կարևոր ժանրի (scolia) զարգացմանը: Լուծմունքներն ու պատճառները, իբրև հայրաբանական գիտելիք բովանդակող ուսումնական ձեռնարկներ, դասավանդվել են միջնադարի վանական դպրոցներում և վարդապետարաններում: Ըստ այսմ պետք է ենթադրել, որ հիշյալ երկերը Հակոբ վարդապետի դասախոսական գրառումներն են՝ համահեղինակությամբ Դավիթ Խլմշաժ վարդապետի: Այս աշխատությունների մեջ դրսևորվում է Հակոբ վարդապետի քաջատեղյակությունը վարքագրական նյութերի, տիեզերական եկեղեցու պատմության, դավանաբանության և աղանդավորական հոսանքների վերաբերյալ: Այսպես, «Պատճառ Վեցօրեայ գրոց սրբոյն Բարսղի» երկում բերվում են վարքագրական մանրամասներ ս. Բարսեղի կյանքի և գործունեության մասին (Յունվ., Ա, տպ. Յայսմ., Կ. Պոլիս, 1730, էջ 283), այնուհետև նկարագրվում է ս. Բարսեղի տեսիլքը, որ ակնարկում է Հուլիանոս Ուրացող կայսեր (361-363) մահը և Վեցօրյա գրոց մեկնությունը: Այս աշխատությունը ս. Բարսեղը գրում է համաձայն Մարիամ Աստվածածնի կողմից իրեն տրված նամակի, «յորում գրեալ էր սկզբունք ամենայն լինելութեանց»: Պատճառում ներկայացվում են Վեցօրեից մեկնության շարժառիթը, այն հանգամանքները, որոնք պայմանավորել են այդ կոթողային երկի շարադրումը: Ինչպես նկատում է աշխատասիրողը, ս. Բարսեղի այս երկի շարադրումը մեծապես պայմանավորված էր դարի հերձվածողական հոսանքների արարչաբանական շեղ մտայնությանը հակահարված հասցնելու անհրաժեշտությամբ, «զի ընդդէմ ասաց բազում աղանդ հերձուածոց՝ Պիւթագորեանցն, որ հաւետակից ասացին զտարերս Աստուծոյ, եւ էպիկուրայ, որ ինքնեղ ասաց զաշխարհ, եւ Մանիքեցոց եւ Մարկիոնացոց, որք ասէին չար եւ բարի Աստուած, եւ ոմն արարող լուսոյ եւ ոմն՝ խաւարի, եւ Ապողինար, որ ասէր յանդնդոց արարեալ, ոմն՝ ի ջրոյ, ոմն՝ յաւդոյ, ոմն՝ ի հրոյ, եւ այլ բազումս, զորս ոչ կարեմք թուել» Ընտրանի, էջ 537):

Գ. Հակոբ Կլայեցու գրչին պատկանում է Աստվածածնի ծննդյանը նվիրված առաջին կանոնը («Երգեցէք որդիք Սիոնի» (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 27), որը գրված է հայ շարականերգության ավանդների և նոր՝ կիլիկյան դպրոցի նվաճումների հմտալի մեկտեղմամբ: Նրա գրչին է պատկանում նաև Տարագրոսին նվիրված շարականը (տպ. ՄՀ, Ը, էջ 534) (Անասյան, 1959, Ա, էջ LXVI, LXVII):

ԳՐԻԳՈՐ ՍԿԵՎՌԱՑԻ

Ծնվել է ԺԲ դարի վերջին քառորդին Լամբրոն ավանում, որի պատճառով հաճախ կոչվում է նաև Լամբրոնացի: Ուսումն ու կրթությունը ստացել է Ներսես Լամբրոնացու մոտ: Գրիգոր Սկևռացին իր մեծանուն ուսուցչի նման գործուն մասնակցություն է ունեցել քաղաքական, եկեղեցական կյանքում: Եղել է Լևոն Մեծի Խոստովանահայրը՝ 1219թ. մայսի 1-ին տալով վերջին թոշակը (Ն. եպս Պողարյան, 1971): 1220թ. Հովհաննես կաթողիկոսի մահից հետո առաջադրվում է հայրապետական աթոռի թեկնածու՝ մրցակից ունենալով Կոստանդին Բարձրաբերդցուն: 1256 թ. «Ընտրութեամբ Սուրբ Հոգւոյն և բազմաց վկայութեամբ եպիսկոպոս ձեռնադրի մեծաշուք ուխտին Սկեւռայի» (ԲՄ, թիվ 7, էջ 405): Այստեղ ծավալել է մանկավարժական գործունեություն: Ամենայն հավանականությամբ մահացել է 1264 թվականին:

Գրիգոր Սկևռացու գրչին պատկանում կամ վերագրվում են հետևյալ երկերը.

Ա. Ներբողյան ի Ս. Ներսես Լամբրոնացի (տպ. Սոփերք ԺԵ, 1854, էջ 1-90) հորինված է Լամբրոնացու քեռորդու՝ Ներսես քահանայի խնդրանքով 1204թ.: Բանաստեղծական ինքնօրինակ ներշնչանքով գովերգված են ուսուցչի արժանիքները: Երկը շարադրված է Լամբրոնացու՝ ս. Ներսես Շնորհալուն ձոնված «Գովեստ ներբողականի» հետևողությամբ (տե՛ս Թուղթ ընդհանրական, Ս. էջմիածին, 1865, էջ 465-470):

Բ. «Բան խրատու վասն ուղիղ հաւատոյ եւ վասն մաքուր վարուց առաքինութեան» (տպ. Մատենագրությունք Գրիգորի Նարեկացւոյ, Վենետիկ, 1840, էջ 483-533,նաև՝ ՄՀ, ԺԲ, էջ1022-1084 աշխ. թրգ. Ս. Ստամբուլցյանի, «Գանձասար» 1992): Շարադրված է իր հարազատի՝ Վարդան դիվանադպրի խնդրանքով: Ինչպես հայտնի է հայ եկեղեցու աստվածաբանական ժառանգության մեջ իրենց ուրույն տեղն են զբաղեցնում խրատները: Սրանք ներկայացնում են հոգևոր գրականության այն ոլորտը, որն առավելագույն ներդաշնակությամբ արտացոլում է բարոյական աստվածաբանության տեսական և գործնական սկզբունքները: Այս է պատճառը այն տևական հետաքրքրության, որ մեր հայրերը ցուցաբերել են խրատների նկատմամբ: Այդ հետաքրքրությունն արտահայտված է տակավին հայ դպրության արշալույսին, երբ պատշաճ նկատվեց Աստվածաշունչ մատյանի հայացումը սկսել խրատական բովանդակություն ունեցող «Առակաց» գրքի թարգմանությամբ: Ավելի ուշ սրան հետևեցին սուրբ հայրերի, Խիկար Իմաստունի խրատների, «Բանք իմաստնոց» անունը կրող ժողովածուի թարգմանությունը: Վերջիններս լուրջ խթան հանդիսացան հայ խրատական մտքի զարգացմանը: Այդ թարգմանությունների հիման վրա զարգացավ քրիստոնեական խրատագրությունը հայ իրականության մեջ: Ի թիվս խրատագիր մի շարք հեղինակների (Մխիթար Գոշ, Վարդան Այգեկցի, Հովհաննես Գառնեցի և ուրիշներ)՝ ձեռագիր մատյանները հիշում են նաև Գրիգոր վարդապետի անունը: Խրատները ժամանակին վերագրվել են ս. Գրիգոր Նարեկացու գրչին և

թեաբար զետեղվել նրա մատենագրական ժառանգությունն ամփոփող հատորի մեջ: Հրատարակիչներն այս վերագրումն արդարացված են համարում այն հիմամբ, թէ «Բյուզանդացւոց տպագիրք», ինչպես նաև՝ գերմանացի մեծանուն հայագետ Յոհան Շրոդերն իր «Արամեան լեզուին գանձ» աշխատության (տպ. Ամստերդամ, 1711) մեջ Նարեկացու անունով են հիշատակում այս խրատները: Սակայն մյուս կողմից, հրատարակիչները ծանուցում են որ Յասմավուրքի մեջ զետեղված (Մեհեկի ԻԱ) Նարեկացու վարքում, ուր մի առ մի թվարկվում են նրա մեզ հայտնի բոլոր երկերը, այս խրատաշարը չի հիշատակվում (տե՛ս Յասմավուրք Կ. Պոլիս 1834, էջ 99): Ելնելով այս իրողությունից, ինչպես նաև ԺԲ-ԺԳ դարերի նշանավոր մատենագիր, Նարեկացու անվանումից Գրիգոր Սկևռացու Աղոթագրքի և խնդրոյ առարկայ դարձած խրատաշարի մեջ նկատվող աստվածաբանական բացորոշ ընդհանրություններից (որոնք աղոթքի մեջ դրսևորվում են խրատական մաղթանքի ձևով, իսկ խրատաշարում խրատական, յորդորական «բանիւ»)՝ իրավացիորեն ենթադրում են, որ խրատաշարը վերագրելի է նրան (Ն. եպս. Պողարյան, Թ. Մինասյան)[1]:

Աշխատությունն շարադրելիս Գրիգոր Վարդապետն օգտվել է չորս կարգի աղբյուրից.

ա. Աստուածաշնչական

բ. Դավանաբանական

գ. Վարքագրական

դ. Մարդաբանական

Ա. Բառացի վկայություններից զատ Գրիգոր վարդապետն Աստվածաշնչից օգտվում է ոչ բառացի, իմաստային առաջաբերության միջոցով: Այդպիսիք են օրինակ հետևյալ հատվածները, որոնք ուղղակի կամ անուղղակի ձևով ակնարկում են Աստվածաշնչի այս կամ այն տեղը. «Բայց դու զգույշ եղիր գործով փութալու ասածներիս կատարման մեջ՝ ըստ ժիր և հավատարիմ ծառայի օրինակի, որ արթնությամբ սպասում էր Տիրոջ գալստյանը» (հմմտ. Մատթ. ԻԴ 45), «Թե մեղքերը մրի պես անլվանալի սև լինեն՝ իբրև ձյուն կսպիտակեն, և թե արյան պես կարմիր լինեն՝ ասես որդան կարմիրով անլվանալի կերպով ներկված, իբրև մաքուր բուրդ կսրբվեն» (Հմմտ. Եսայի Ա. 18), «Եվ Կայենի մարդասպանությունը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ այն որ չկարողացավ նայել Աբելի՝ Աստծուն հաճելի պատարագներին: Իսկ Հովսեփի եղբայրները բաղձալի երազատեսությանը նախանձելով, կամեցան սպանել նրան և ապա այլազգիներին վաճառեցին, ինչպես որ Տիրոջը չարչարանքների և մահվան մատնեցին: Նաև Դավթին սպանելու նպատակով Սավուղի բազմահնար մեքենայություններն այլևս ինչի՞ց էին, եթե ոչ նրանից, որ ժողովրդի

[1] Պողարեան, 1971, էջ 273, Մինասյան, 2008, էջ 14-17: Բառային համապատասխանությունների հիմամբ խրատը վերագրելով անհամեմատ բարձր հեղինակություն վայելող՝ ս. Գրիգոր Նարեկացուն՝ հետազոտողների (Հր. Միրզոյան, ՄՀ, ԺԲ, էջ 1017-1018) տեսադաշտից դուրս է մնացել մի կողմից տեսական մտակառուցման առանձնահատկությունների հաշվառումը, մյուս կողմից խրատի և աղոթագրքի առանձին պարբերությունների համընկնումը: Եթե Նարեկացին իր արձակի մեջ իսկ խորհրդական բանաստեղծ է, ապա Սկևռացին հռետորական կարողությունների մեջ իսկ հավատարիմ է մնում արձակ մտածողության իրեն ընտանի եղանակին: Խրատի և Աղոթագրքի բառացի համապատասխանությունները (ՄՀ, ԺԲ, էջ 1017) վկայում են լեզվամտածողության նույնության, ուստի և նույն գրչից դուրս գալու վերաբերյալ:

աչքին սիրված և պատվված էր նրան տեսնում և պարողներից լսում, թե Դավիթը բյուրավորների կոտորեց»(տե՛ս Ծննդ. Դ 4-9, ԼԷ 28, Ա Թագ. ԻԱ 11, ԻԹ 5):

բ. Հանձին Գրիգոր վարդապետի՝ խրատների մեջ երևում է Հայ եկեղեցու դավանության նախանձախնդիր պաշտպանը: Առաջին հերթին այն դրսևորվում է Նիկիո Տիեզերաժողովում ընդունված և Հայ եկեղեցու կողմից մեկընդմիշտ վավերացված հավատոյ հանգանակի հիշատակմամբ («Հաւատամք եւ յայս միայն ընդհանրական և առաքելական Եկեղեցի…ի կեանսն յաւիտենից»): Դավանական հարցերը մշտապես եղել են մեր հայրերի ուշադրության կենտրոնում: Այս տեսանկյունից հատկանշական են Գրիգոր վարդապետի երրորդաբանական խորհրդածությունները, որոնց մեջ առավել խտացված կերպով արտահայտված է հայ եկեղեցու որդեգրած երրորդաբանական սկզբունքը, ըստ որի՝ Հայր Աստված բնորոշվում է որպես ճշմարիտ էություն, կատարյալ Գոյ, անեղ, անսկիզբ, անհաս, պարզ, անզնին, անվերջ անսահման, աներբ, անուր… Որդի Աստված՝ էության կերպարանք և ճառագայթ կենդանի նկարագիր և կնիք, իմաստություն և զորություն… Աստված՝ Աստծուց, անեղ՝ անեղից, անժամանակ՝ անժամանակից, կյանք՝ կյանքից… Հոգին Սուրբ Աստված՝ անճառաբար բխում Հորից՝ ո՛չ Որդու պես՝ ծննդեամբ, այլ՝ էությունից ելողությամբ… էակից Հորը և փառակից Որդուն: Սուրբ Երրորդության երեք անձերը բնութագրվում են երեք ընդհանրական որակումներով՝ ծնողություն, ծնելություն և ելողություն: Սույն եզրի կիրառման մեջ Գրիգոր Վարդապետը պահպանում է առանձնահատուկ հոգեհարազատություն Հայ Առաքելական Եկեղեցու հաստատած դավանության նկատմամբ: Այսպես արդեն Հիպպողիտոս Բոստրացու (236-237թթ.) Սուրբ Երրորդությանը նվիրված «Հարցուպատասխանիի» մեջ կարդում ենք. «Զի այսպես ծնողութիւնն Հոր եւեթ իմանամք զծնելութիւնն Որդւոյ և զելողութիւնն Հոգւոյն Սրբոյ առանձինն…»: Սուրբ Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցին «Ճառ ընդդեմ երևութականաց» երկում, հիմնվելով տիեզերական եկեղեցու երրորդաբանության վրա, ասում է. «Արտորոշեալ ճանաչի ի նոսա դեմն այսուիկ. Հօր՝ ծնող գոլ, Որդվոյ ծնունդ, իսկ Հոգւոյ՝ ելումն»: Իր Պատարագի մեկնության մեջ Խոսրով Անձևացին հաստատում է. «Այս է կատարումն զհաւատոյն զՀայր, զՈրդին, և զելումն՝ զՀոգին ի Հօրէ և ոչ ծնունդ»:

գ. Խրատներում օգտագործված վարքագրական միակ աղբյուրը Նոնոս եպիսկոպոսի և Պելագիայի մասին պատմող զրույցն է, որ քաղված է «Հարանց Վարքում» զետեղված «Խրատք օգտակարք վասն զգուշութեան պոռնկութեան» խրատաշարից (տե՜ս «Վարք սրբոց Հարանց եւ քաղաքաւարութիւնք նոցին…» հտ. Ա. Վենետիկ, 1855,էջ 670-673):

դ. Հայ եկեղեցու աստվածաբանության բաղկացուցիչ մասն է մարդաբանությունը: Այն կարևոր տեղ է զբաղեցնում հայ (և ոչ միայն՝ հայ) եկեղեցական մատենագրության մեջ: Գրիգոր վարդապետի մարդաբանական հայացքները սնվում են եկեղեցական ավանդության հարուստ ակունքներից: Հիմնվելով պլատոնական իմաստասիրության լավագույն ավանդներն իր մեջ ամփոփած քրիստոնեական մարդաբանության գլխավոր ձեռնարկ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի վրայ, ինչպես նաև՝

արծագանքելով հայ եկեղեցական աստվածաբանության մեջ բազմիցս արծարծված այդ գաղափարին («Հոգի եռամասնեայ է. բան ունի, ցասումն և ցանկություն»)՝ նա մասնավոր ուշադրությամբ խոսում է հոգու եռամասնյա լինելու վերաբերյալ: Ըստ հեղինակի՝ հոգու երեք մասերին կամ հատկություններին համապատասխանում են երեք գլխավոր առաքինությունները. բանականին խոհականությունը, ցասմնականին՝ արիությունը, իսկ ցանկականին՝ ողջախոհությունը: Դասդասելով այս երեք առաքինությունները՝ նա նվիրապետական վերին սանդղակը շնորհում է բանականությանը, «քանզի բանականը, որպես մյուսներից առավել վեհ, առաջ է դասվում և իշխան ու հրամանատար է նրանց վրա, քանզի նրա գործը խորհելն և ըստ դրա արժանին ավանդելն է երկուսին էլ՝ ցասմնականին ու ցանկականին»: Ուրեմն ցասմնականն ու ցանկականը գործում են բանականության թելադրանքով կամ կարգադրությամբ:

Բանականի մաս է կազմում արդարությունը: Քանի դեռ այս երեքը մեկ-մեկու հետ հարաբերվում են նվիրապետական աստիճանակարգման ընկալյալ օրենքներով (ցասմնականը ենթարկվում է բանականին, իսկ ցանկականը՝ ցասմնականին), մարդն ապրում է Աստվածության հետ ներդաշնակ համերաշխությամբ, սակայն եթե «վայելչական կարգը եղծվելով ապականվում է, ծառաները տերերի վրա են ելնում, իշխանությունը յափշտակում, տերերին ծառայեցնում, այսինքն՝ երբ ցանկականը ցասմնականի և ցասմնականը ցանկականի վրա է տիրում, ամեն ինչ խառնվելով իսպառ կործանվում է, և յուրաքանչյուրը հակառակ ներգործության մեջ է շարժվում», որի հետևանքով խախտվում է Աստծո և մարդու ներդաշնակ հարաբերությունը: Սա պատճառ է դառնում անմտության, բարկության, վավաշոտության, անիրավության, որոնք մարդուն զրկում են Աստծոյ օրհնյալ ներկայությունից:

Խրատն ավելի դիպուկ և ներգործուն դարձնելու նպատակով հեղինակը դիմում է առակավոր խոսքին: Հետևելով դարի կանոնակարգված մեկնաբանական սկզբունքներին՝ Գրիգոր վարդապետը պիտառնում է քրիստոնեական խորհրդանշանի լեզվական միջոցները: Ցույց տալու համար որ չի կարող լինել կատարյալ փրկություն առանց առաքինի գործերի՝ հեղինակը հաստատագրում է, որ դրանց հիմքը հավատքի վարդապետությունն է (Հմմտ. Ա Կորնթ. Գ 10): Սակայն հոգևոր շինությունն ավարտելու համար անհրաժեշտ են զանազան շինանյութեր՝ ոսկի, արծաթ, մեծագին քարեր: Ըստ հեղինակի մեկնաբանության՝ ոսկին նշանակն է խոհական իմաստության, արծաթը՝ բանական առաքինութեան, իսկ մեծագին քարերը՝ պեսպես… բարեգործությունների: Շինության ընթացքում այս ընտիր շինանյութերին ոչ հազվադեպ խառնվում են փայտը, խոտը, եղեգը, որոնք նշանակն են մեղսագործության: Եթե առաջին երկու շինանյութերը վերաբերում են հոգևոր մարզին, ուր կատարվում են միայն աստվածահաճո գործեր, ապա մնացյալ շինանյութերը՝ մարմնավոր մարզին, ուր գործողությունները պայմանավորված են բացառապես նյութական շահագրգռություններով: Վերջին Դատաստանի Օրը բոլորի Դատավորը կրակով պետք է փորձի յուրաքանչյուրի հոգևոր շինության ամրությունը,

«քանզի եթե ոսկի է կամ արծաթ, հրին ոչ միայն կուլ չի գնա, այլև էլ առավել պարզվելով կպայծառանա, իսկ եթե փայտ է, խոտ կամ եղեգ, շուտով այրվելով կապականվի»

Գրիգոր վարդապետի խրատները հայ աստվածաբանական մտքի կարևորագույն նվաճումներից են: Դրանց մեջ լավագույնս մեկտեղված են եկեղեցական ավանդույթը, կրոնական փորձն ու աստվածաբանական գիտելիքները, որոնք նպատակ ունեն զորացնել հավատացյալի աստվածպաշտական զգացումները, հոգևոր ծիրի մեջ պահել նրա անձը և նպաստել Աստուծոյ հետ նրա կենդանի հաղորդակցմանը:

Գ. «Բան գովեստի պտմագրաբար յաղագս ծննդեան, քաղաքաւարութեան եւ վերափոխման ամենասուրբ կուսին Մարիամու» (Երուսաղեմ ձեռ. 71 էջ 3-149). գրված է Հակոբ քահանայի և Վարդան դիվանադպրի խնդանքով: Երկը շարադրված է Աստվածաշնչի, սրբազան ավանդության և հայ եկեղեցու դավանաբանության հիման վրա: Սրանց փոխագուցված է սրտալի հուզումը, ինչը ներբողին հաղորդում է հոգևոր աշխույժ:

Դ. Աղօթագիրք (տպ. Կ. Պոլիս, 1742). բաղկացած է երեք մասից.

1. Աղօթք առ Սուրբ Երրորդութիւն
2. Աղօթք ի վերայ ութ մեղաց
3. Աղօթք ի ժամու Ս. Պատարագին

Ե. «Աղօթք առ սուրբ Աստուածածին» (ըստ Խողարեան, 1971, էջ 273). գրված է Պետրոս քահանայի խնդրանքով:

Զ. «Գրիգորի գործնական և արդիւնական հայոց վարդապետի համառօտաբար արարեալ մեկնութիւն Եւագրեայ» (Երուսաղեմ ձեռ. 320, ՄՄ, ձեռ. 1418, թ. 222ա-319բ): Մեկնության մեջ կիրառված է այլաբանական, խորհրդական եղանակը: Այսպես, ս. Եվագրի «Խրատական խոսք»-ի «Կալիս եւ հնձանիս երախայրիքը մատուցում եմ Քրիստոսին» խոսքի մեջ «կալ»-ը ակնարկում մարմնական առաքինությունները, «հնձան»-ը՝ հոգու և խորհուրդների առաքինությունները (Ս. Ստամբուլցյան, «Գանձասար», Ը, էջ 225), «Ով փակում է աղբյուրի ակունքը, նման է նրան, ով կորցնում է իր հոգին, իսկ ով բացում է այն, կուրախանա նրանով». «Աղբյուրի», այն է՝ աստվածգիտության «ակունքը» մեր միտքն է, որը եթե խցանված է չար մտածումներով, մարդուն կտանի կործանման, իսկ ով բացի այն՝ կուրախանա: «Անմիտի կապիճներից կկորչեն նետերը». «Կապիճները» միտքն ու խորհուրդներն են, «նետերը»՝ առաքինությունները (էջ 256): «Պահիր հայրական գանձը և մի՛ մոռացիր քո ծնողին». «Ծնողը» Աստված է, «հայրական գանձը՝ Հին և Նոր Կտակարանները», կամ «ծնողը» հոգևոր ուսուցիչն է, իսկ գանձը՝ նրա տված խրատները (էջ 257):

Հ. Բ. Սարգսյանը երկս վերագրում է Գրիգոր Գ. Վկայասեր հայրապետին Եվագր, էջ ԾԾԳ-ԾԾԹ):

Է. «Ճառ ի խորհուրդ մեծի Ուրբաթու ի բանն Եսայեայ. «Տէր, ո հաւատաց լրոյ մերում» (Երուսաղեմ ձեռ. 656 էջ 565-602 ըստ ՄՄ ձեռ. 993, 746ա մի հատված հրատարակված. Ընտրանի, էջ 539-42): Սկևռացին այս երկը շարադրել է հառաջացած տարիքում «ի

խնդրոյ բարեպաշտ իշխանին Կոստանդեայ տեառն Լամբրոնի (+1250)»: Տվյալ միավորը, որ մեկնությունն է Եսայա մարգարեության ԾԳ գլխի, ըստ էության աստվածաբանական արժեվորում է Տիրոջ չարչարանքի և խաչի:

Ը. «Ճառ ի Յարութիւն Տեառն» (Երուսաղեմ ձեռ. 35 էջ 397-430 ըստ ՄՄ. ձեռ. 993թ. 753ա-54ա մի հատված հրատարակված. Ընտրանի, էջ 542-545): Գրված է Լամբրոնի Կոստանդին իշխանի խնդրանքով: Այստեղ արծարծված են սուրբգրային բանասիրության և հնախոսության հարցեր. մասնավորաբար խոսվում է ավետարանական չորս պատումների համերաշխության, մեկը մյուսին լրացնելու, մեկը մյուսով ամբողջանալու վերաբերյալ: Հեղինակը նկատում է, որ պատումների ներդաշնակությունը հետևանք է տարբեր վայրերում ժամանակներում շարադրված ավետարանիչների Սուրբ Հոգու տիրական ազդեցության տակ գտնվելու: Տիրոջ հրաշափառ Հարության պատմականությունն ու իրական լինելը ցույց տալու նպատակով հեղինակը մանրազննին համեմատությամբ նկարագրում է Հարությանը հաջորդած հայտնի իրադարձությունները, բանասիրական փաստարկներով համալրում ավետարանիչների հաղորդումները. վկայաբերում է ավետարաններում հիշատակված յուղաբեր կանանց անունները, իրար մոտ բերելով փաստերը հաստատում, թե հակառակ մի շարք մեկնությունների և հոգևոր երգերի, Տիրամայրն իրապես չի եղել յուղաբեր կանանց մեջ:

Թ. «Պատմութիւն վարուց սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչի» (Վիեննա, ձեռ. 166, թ. 89ա-234բ, 1220-50 թթ. սա Գրիգոր Սկևռացու անունով պահպանված հնագույն գրչագիրն է): Ճառագրական-պատմագրական այս երկի գլխավոր աղբյուրներն են Ագաթանգեղոսի և Մովսես Խորենացու պատմությունները: Բուն նյութը վերապատումն է Ագաթանգեղոսի պատմության համապատասխան հատվածների: Երկն ունի տարփողական ուղղվածություն: Սրբախոսական մատենագրության մեջ ընդունված սկզբունքների համաձայն Սկևռացին դրվատում է ս. Գրիգոր Լուսավորչի արժանիքները՝ նրան համեմատելով աստվածաշնչական անձանց՝ Նոյի, Աբրահամի, Մովսեսի և Հոբի հետ: Իբրև Լուսավորչի սխրանքի կիզակետ շեշտը դրված է հայոց դարձի հոգևոր նշանակության վրա: Այս նպատակով հեղինակն օգտագործում է մի շարք վաղնջական ավանդազրույցներ, որոնք լույս են սփռում այդ կարևոր իրադարձության որոշ կողմերի վրա:

Ժ. «Գրիգորի վարդապետի՝ աշակերտի սուրբ և մեծանուն վարդապետի հայոց Պաւղոսի՝ ասացեալ բան հաւատոյ ի Սուրբ Երրորդութիւնն» (Վենետիկ, ձեռ. 303, թ. 297բ-305ա(1220թ): Հեղինակի վերաբերյալ հ. Բ. Սարգսյանը ծանուցում է. «Առանց վերադրի յիշուած Գրիգոր վարդապետս նոյն ըլլալու է ընդ Սկեվռացւոյն» (տե՛ս Սարգիսեան, 1924, էջ 1135):

ԺԱ. Գրիգոր Սկևռացու անունով հայտնի են հետևյալ 3 քարոզները.

1. «Քարոզ վասն աղօթից – Այսպէս ասէ Յիսուս Քրիստոս. Արթուն կացէք...» (ՄՄ, ձեռ. 740, 2459):

Աղոթքը մարմնի և հոգու զարդարանքն է, որ կարող է գնվել ինչպես հարուստի, այնպես էլ աղքատի կողմից: Աղոթքի կարևորագույն պայմանը սրտի ձերբազատումն է տարաբնույթ արարտից (չարություն, նենգություն, խռովություն և այլն): Աղոթքը ճանապարհ է դեպ արքայություն, այն մեղավորների համար քավարան է: Ճշմարիտ աղոթքը պետք է ուղեկցվի արտասուքով, որը լվանում է հոգում կուտակված մեղքերը: Աղոթքի մասին մտածումները համերաշխվում են «Աղոթագրքում» առկա տեսություններին:

2. «Երանաշնորհ եւ սուրբ վարդապետին Գրիգոր Սկեռացւոյ ասացեալ յաղագս հոգեւորական եւ սուրբ սիրոյ – Յամենայն ժամ զԱստուած յիշել արժան է...» (ՄՄ, ձեռ. 821, թ. 99ա-127բ):

3. «Նորին ասացեալ յաղագս ապաշխարութեան – Արդ պարտ է ամենեցուն... (ՄՄ, ձեռ. 821, թ. 128ա-146բ):

Առաջին քարոզը ոչ այլ բան է, քան սիրո խոստովանություն: Պողոսյան վարդապետության ոգով քարոզիչը տալիս է սիրո բարոյաբանական գնահատականը: Ամենամեծ սերը Աստծո հանդեպ եղած սերն է: Սիրո հակառակ բևեռը մեղքն է, պատվիրանների ոտնահարումը: Սերը, որ ինքնին Աստծո ներկայությունն է, խափանելով ատելությունն ու նենգությունը, ծնում է առաքինություն, արդարություն և այլն;

Մյուս քարոզում հեղինակը խոսում է ապաշխարության մասին: Թեպետ մկրտությունը մարդուն ազատում է ադամական մեղքից, սակայն զերծ չի պահում ներգործական մեղքերից. այդ մեղքերից մարդուն կարող է ազատել ապաշխարությունը, որ ամենազորավոր բժիշկն է. նա ամոքում է հոգևոր ախտերը (տե՛ս Մինասյան, 2008, էջ 11-12):

ԺԲ. «Շարական Յովհաննու Մկրտչի-Արեգակն արդարութեան…(տպ. ՄՀ. Ը, էջ 266-272. ծայրակապ՝ Ա-Ք)», որ բարձրաշունչ մի օրհնաբանություն է՝ փոխագուցված նրա ծննդյան, կյանքի, քարոզչության, նահատակության պարագաներին:

ԺԳ. Լևոն արքայի կարգադրությամբ 1203թ. Բարսեղի հետ, Նիկիփորոս և Միխայել քահանաների օժանդակությամբ, հունարենից թարգմանել է «Թուղթ արքեպիսկոպոսին Նիկիոյ Յոհաննու առ կաթողիկոսն Հայոց Զաքարիա վասն տոնի Ծննդեան և Յայտնութեանն Տեառն» (տպ. Յայսմաւուրք, 1834, ա, էջ 10, նաև՝ ՄՀ, Թ, էջ 441-445):

ԺԴ. Գրիգոր Սկեռացին իր մասնակցությունն է բերել նաև գրչագրերի ընդօրինակման գործին: Վարդան գրչի (+1173) և Կոստանդին մանրանկարչի օժանդակությամբ մասնագիտանալով այդ մարզում՝ նա Ներսես Լամբրոնացու հանձնարարությամբ ընդօրինակում է նրա Սաղմոսաց մեկնությունը:

Գրականություն

Դուրյան, 1933, էջ 233-235: Զամինյան, 1914, էջ 194: Զարբհանալյան, 1897, էջ 715-718: Մինասյան, 2008: Պողարեան, 1971, էջ 272-275: Քիպարեան, 1994, էջ 459, 464:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԳԱՌՆԵՑԻ

ԺԲ-ԺԳ դդ մատենագիր: Տակավին վաղ տարիքից դառնում է Այրիվանքի միաբան, աչքի ընկնում անապատական ճգնակեցությամբ, սրբանվեր կենցաղավարությամբ, աղոթասիրությամբ, հիվանդներին բուժելու բացառիկ շնորհքով: Այրիվանքից տեղափոխվելով՝ մի որոշ ժամանակ ճգնում է Կաղզվանի մոտ գտնվող Թաքլո վանքում: 1222-1223թթ. ուխտավորաբար գտնվել է Երուսաղեմում, այցելել սուրբ վայրեր, Հորդանան գետում հրաշագործաբար մկրտել երեք այլազգիների: Շուտով նրա սրբության և հրաշագործությունների համբավը տարածվում է ամենուրեք: Հռոմկլայում եղած ժամանակ Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի (1221-1223) հրավերով բնակություն է հաստատում այնտեղ և իր մահկանացուն կնքում այդ ամրոցում՝ «զընթացս իւր կատարեալ եւ զհաւատս պահեալ՝ եհաս անթառամ պսակին եւ անւախճան կենացն» (Կիրակոս Գանձակեցի, 1961, ԾԴ):

Հովհաննես Գառնեցու թողած մատենագրական ժառանգության մեջ դրսևորվում է ճգնակյաց հեղինակը: Այդ է պատճառը, որ նրա մատենագրությունում գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում աղոթքները, տեսիլքները, խրատները, որոնք շարադրված են կրոնական անկեղծ հուզումով, աստվածխոսական դարավոր փորձն ի մտի ունենալով: Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը.

Ա. Աղոթքներ. (տպ. Աղօթամատոյց Յովհաննու վարդապետի Գառնեցւոյ, Վենետիկ, 1911, նաև համեմատական բնագիր աշխ. Լ. Պետրոսյանի, զուգադիր աշխր. թրգմ. Ա. Մադոյանի, Ս. Էջմիածին, 2008)՝ թվով 35: Առաջին 21 աղոթքների սկզբնատառերը հոդում են հեղինակի անունը՝ «Յովհաննէս Գառնեցի ասացեալ»:

Աղոթքներն ուղղված են Ս. Երրորդությանը՝ Հորը, Որդուն, Ս. Հոգուն, «առ կենսաբեր Խաչն Քրիստոսի», Աստվածածնին, «երկնային զաւրացն»՝ հրեշտակներին, աղոթքներ, որոնք նախատեսված են շաբաթվա տարբեր օրերի և պարագաների («Վասն գիշերոյ», «Վասն ճանապարհի», «Բան աղաւթականք շահաւէտ մարդկան», «յաղագս պատարագին վասն երրորդ ժամու աւուրն»): Աղոթքներում ներկա է Աստվածաշունչն ու հայրախոսական ավանդույթը: Գառնեցու սրտահույզ խոսքի ակունքը ոչ միայն իր կենդանի հավատն է, խոր հոգևոր բնազդը, այլև Աստվածաշունչ մատյանը, որից բերված ուղղակի քաղվածքներն և այն մատնացուցող ակնարկները պատկերները դարձնում են առավել շարժուն և հրայրքոտ: Այսպես «Առ Տէր Աստուած» աղոթքում կարդում ենք. «Ցրուեա, Տէր, զաւրությամբ սուրբ Խաչի քո զընդդիմամարտութիւն այսոցն չարին, որ պատեալ կան զինեւ, կործանեա զնոսա: Ողորմեա ինձ մեղապարտիս յաւուր ահեղ ատենի քում եւ մի՛ տար զիս նոցա ի ժառանգութիւն, զի կարող ես, բարերար եւ անդ ողորմել յաւէտ

զաւրեղութեամբ ասելով թե. «Ողջ եղիջիր յոգւոյդ խորտակմանէ», կամ թէ՝ «Թողեալ լիցին քեզ մեղանք քո», (Մտթ. Թ 21), կամ թէ՝ «Երթ ի խաղաղութիւն» (Մրկ. Ե 34, Ղուկ Է 50)՝ սրբեալ ի մեղաց, զի անդ է ողորմելն իսկապես…Մի տայցես ինձ գնալ ի յաւիտենական կորուստ վասն բազում յանցանաց իմոց, զոր գործեցի յաւաղելի կեանս իմ, այլ փրկեա զիս յանշէջ հրոյն եւ յաններելի տանջանաց՝ յիշելով միայն զաստուածային խոստմունս քո, որ «Ոչ եկիր կորուսանել զմարդկան հոգիս, այլ՝ կացուցանել, (Ղուկ Թ 56): Ցոյց ինձ զանձառ մարդասիրութիւնդ եւ արա զիս հաղորդ ընդ ավազակին այնմիկ, որ միով բանիւ ժառանգորդ եղեւ դրախտին…»(18): Երկնային դասակարգությունների միջնորդությունը հայցող աղոթերգու հեղինակը թվարկում է երկնային զորաց աստիճանները: Իբրև «հոգիք հարկաւորք», Գառնեցին հիշում է. «Գաբրիել, Միքայել, Ուրիէլ, Ռափայէլ՝ հրեշտակք, եւ հրեշտակապետք, Պետութիւնք եւ Իշխանութիւնք, Զաւրութիւնք եւ Տերութիւնք, Սերովբէք եւ Քերովբէք, Աթոռք հոգեղենք, հրեղենք, բոցեղենք, լուսեղենք եւ այլ ամենայն դասակարգութիւնքդ երկնաւորք», (էջ 16): Երկնային իննաստիճան նվիրապետության այսօրինակ հիշատակումը պարզ ակնարկ է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկի, ուր խորհրդաբանական հանգամանալից բացատրությունն է տրվում նվիրապետական աստիճանների:

Բ. Խրատներ, հայտնի են Հովհաննես Գառնեցու հետևյալ խրատները.

1. «Յովհաննու Գառնեցւոյ խրատ հոգեշահ ամենայն մարդոյ, մանաւանդ ժամաւարի՝ ի խնդրոյ Սարգիս քահանայի» (ՄՄ. ձեռ. 3433, թ. 252ա-262ա, 941, թ. 37ա-39ա, Երուսաղեմ, ձեռ. 677, ԼԱ, 1084, էջ 39, 1652 ԺԱ, 1698, Ե. տպ. մասնակիորեն. Ընտրանի…էջ 554-556, աշխարհ. թրգմ. Հ. Քյոսեյանի, տե՛ս Ս. Հայրերը խրատում են, Եր, 2003, էջ 48-55):

2. «Սրբոյ հաւրն Յովհաննիսի Գառնեցւոյ ասացեալ խրատ կրաւնաւորաց – Ամենանուաստ ծառայակիցս ձեր ի Քրիստոս», (տպ. աշխտ. Ն եպս. Ծովականի (Պողարյանի), «Սիոն», 1953, Նոյեմբ. Դեկտ. էջ 318-321, մասնակիորեն, Ընտրանի…էջ 556-558, աշխրհ. թրգմ. Հ. Քյոսեյանի, տե՛ս Սուրբ հայրերը խրատում են, էջ 56-65):

3. «Խրատ կրաւնաւորաց» - Աստանաւր պիտոյ է մեզ…(Երուսաղեմ, ձեռ. 519 Գ, 598 ԻԲ, 778, 1015 ԽԵ):

4. «Բանք խրատու վասն ցայգապաշտութեան կիւրակէին - Միաշաբաթն, որ է կիւրակէ, պատուելի է արթնութեամբ գիշերոյն եւ զուարթութեամբ տուընջեան…(Վիեննա, ձեռ. 174, թ. 191 բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 11, ՂԷ, 792 ՂԷ):

Առաջին խրատն ունի ընդհանրական բնույթ. այն հասցեագրված է բոլորին: Հոգևոր զգացողությունն ու պարտավորության գիտակցությունն առավելագույնս բորբոքելու նպա-

տակով հեղինակը բևեռացնում է խոսքի՝ իմաստով հակադիր՝ կողմերը: Նա հավասար ուժով է շեշտում մի կողմից ունայն ներկան, «այստեղը» և մյուս կողմից հավիտենական ապագան, «այնտեղը»: Ժամանակային և վերժամանակային կացության ընդգծումով Գառնեցին փորձում է ունկնդրի կամ ընթերցողի ուշադրությունը կենտրոնացնել հավիտենական գալիքի վրա, քանզի այն միակ ճշմարիտ կեցության գոյաբանական երաշխիքն է : Այս նպատակին հետամուտ նա կոչ է անում ունկնդրին ձերբազատվել այսրաշխարհային «արժեքների» բեռից և խոնարհ սրտով տոկալ ամեն տեսակ զրկանքի, նեղության և դառնության. «Արդ, որ ցանկայ եւ փափագէ անանց կենացն եւ անվախճան փառացն, հաստատեսցէ զկեանսն այս եւ զանց արասցէ ապաւեն զփառս անցաւորիս: Որ ցանկայ դրախտին փափկութեան աստ մի փափկասցի մարմնով…Ով ցանկայ անանց պսակին, աստ համբերէ ամենայն վշտաց եւ նեղութեանց: Որ կամի զերծանել բոցածաւալ ծովէ, աստ ծովացուցանէ զաչս իւր արտասուաւքն: Որ կամիցի անվնաս կոխել զգետն հրեղէն, աստ յաճախէ ողորմութիւն: Որ ցանկայ մտանել յանվրեպ վայելչութիւն, աստ մի՛ հեղգասցի երթալ ի տես հիւանդին… Որ կամիցի մտանել յանտրտում հարսանիսն, աստ յաւրինէ զհարսնարանին: Որ փութայ յագենալ երեւէլ փառաց Փրկչին, աստ արդարանա ջանալ ի մեղաց: Որ կամենա քաղցր եւ ախորժ լսել զբարբառ փողոյն, աստ մի՛ արասցէ անտես զձայն աղքատաց եւ կարաւտելոց: Որ կամիցի յամպս աւդոց վերանալ ընդ առաջ Տեառն (Ա Թեսաղ. Դ 16), աստ յառաջեալ կանխեսցէ ընդ առաջս աղքատաց»: Գառնեցին անտեղյակ չէ մեկնաբանական, քարոզխոսական հարուստ ավանդույթին, թերևս աչքի առջև ունենալով «Արթուն կացեք…» բնաբանով քարոզի կամ մեկնության համապատասխան տեղին, ուր մանրամասն խոսվում է մարդկային կյանքի բոլոր փուլերում հոգևոր զգաստության մեջ գտնվելու անհրաժեշտության մասին («էջմիածին», 2003, Բ, էջ 46), Գառնեցին ամփոփ խտացումով գրում է. «Որ ակն ունի գալստեան Տեառն իւրոյ հարսանեացն, աստ արթուն կացցէ ի յերեկոյին, ի մեջ գիշերին, ի հաւախաւսին եւ յառաւաւտին, այս է՝ ի մանկութեան եւ յերիտասարդութեան, յալեւորութեան եւ ի ծերութեան» (Ընտրանի, էջ 555):

Գ. Գառնեցու ժառանգության մեջ մասնահատուկ տեղ է զբաղեցնում «Վասն Դաւթեան սաղմոսիս» երկը (Տաշեան, 1895, էջ 184, Ընտրանի, էջ 558-559), որ ինչպես երևում է, մի թուղթ է: Փոքրածավալ այս երկում հեղինակն իր մտահոգությունն է հայտնում այն բանի համար, որ եկեղեցու ծիսական գործառույթի մեջ այնքան կարևոր տեղ զբաղեցնող «Զսաղմոս Դաւթի…այլ եւ այլ աւելի եւ պակաս նուագեն մանկունք եկեղեցւոյ՝ ոչ ուսեալ զճիշտն եւ ոչ իմացեալ զճշգրիտն»: Հովհաննես Գառնեցին սա հետևանք է համարում ոմանց անհոգության և գրիչների սխալագրության: Հանդուգն ոմանք նույնիսկ ջնջել են

«զուղղիչն ու զուղղորդն», իսկ ոմանք էլ «ծայրաքաղ առնելով» (այսինքն՝ կրճատելով) բարբաջեն անզեղջ սրտիւ եւ անիմաստ բայիւք…»:

Ի տարբերություն օտարների, ովքեր «գրով երգեն», սաղմոսների անգիր իմացություննու երգեցողությունը մեզանում հաճախ պատճառ են դառնում բնագրի աղավաղման: Այս արատավոր սովորույթն արմատախիլ անելու նպատակով Գառնեցին գնում է Հաղպատ և գտնում թարգմանիչների ավանդած սաղմոսաց թարգմանությունը, որ ժամանակին գտել և նրանում սպրդած բնագրային սխալները սրբագրել էր Հովհաննես Սարկավագը (հմմտ. նրա «Բացատրութիւն Սաղմոսաց», ՄՄ. ձեռ. 7552, 7777, 10182): Գառնեցին կոչ է անում իր հասցեատիրոջը, որ սաղմոսների այս ճշգրտված «գաղափար» բնագիրն ընկալի «իբր բազում երկամբ ստուգեալ»: Ինչպես երևում է, այս գաղափար օրինակի վրա աշխատել է նաև ինքը՝ Գառնեցին, որովհետև նկատում է, թե «Ես զայն բանն, որ կասկածաւոր թուի քեզ բացէ ի բաց եմ գրել, դու մի կարծիր, թէ պակաս է բանն…» (Ընտրանի, էջ 559):

Դ. «Պատճառք Սաղմոսաց», որը կազմել է Հաղպատում Ս. Եպիփան Կիպրացուն վերագրված համանուն երկի հետևողությամբ (այս մասին տես, Հ. Բ. Սարգիսեան, 1924, էջ 183): Հ. Բ. Սարգիսյանը կարծում է, որ եբրայական տառերի բացատրությունը ևս, որ կից է Սաղմոսներին, պատկանում է Գառնեցուն:

Ե. Տեսիլք, հրաշագործություն, սրբախոսություն .

1. «Յայսմաւուր (Քաղոց ԻԱ) յիշատակ սուրբ միանձանց, զոր ետես հոգելի վարդապետին մեր Յովաննես Գառնեցի» - Ասաց սուրբ հայրն մեր այսպես թէ՝ յաւուր միում մինչ դեռ էի ես յանապատի սուրբ հաւրն Թաթլոյ, եւ աւրն էր կիրակի…» (Վիեննա, ձեռ. 10, թ 231ա-2բ, 213, թ. 136բ):

2. Հովհաննես Գառնեցու պատմած երուսաղեմյան հրաշքների նկարագրությունը. տես Վիեննա, ձեռ. 213, թ. 274բ:

3. Աւկի Ը. «Յիշատակ է տեսլեան Յովաննես վարդապետին Գառնեցոյն – պատմեաց մեզ բարետեսիլ վարդապետն Յովաննէս Գառնեցին, մինչ հանդերձեալ էր ի նոյն ամի վախճանել: Եւ ասաց այսպէս. Մինչ էի ես Հռոմկլայն, ի ձորն, որ կոչի Աշորնիս, անկաւ ի խորհուրդս իմ, թէ որք իցեն յազգացս ընդունելի Աստուծոյ: Եւ տարակուսեալ էի բազում աւուրս: Եւ մինչ յայսպիսի մտաց էի ես վարանեալ, եկն ի վերայ իմ զարմացումն, եւ ոչ էի ի քուն թանձրութեան եւ ոչ յարթնութեան: Եւ տեսի ես տեսիլ զարմանալի: Տեսանեի զիս ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմ եւ առաջի իմ դաշտ յարթայատակ, որ ոչ բաւէի տեսանել ծագէ ի ծագ… » (Վիեննա, ձեռ. 10, թ. 419ա-420բ, տպ. «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 530-532):

4. Պատմութիւն Մուղրոյն Զանկիանու, զոր գրեաց սուրբ վարդապետն մէր Յովաննէս Գառնեցին, ի թուականիս Հայոց Ո և ՀԱ (1222թ.) (Վիեննա, ձեռ. 10 թ. 353բ-354բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 1100 ԺԳ):

5. Պարականոն շարական («Յիսուս Միածին քաղցր և գթած») որի ծայրակապն է՝ «Յովաննէս Գառնեցի», (տպ. Ս. վրդ. Ամատունի, 1911, էջ 118-119):

Է. «Սքանչելիք Յաճախապատում գրոց», (ՄՄ. ձեռ. 6737):

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 800: Պողարեան, 1971, էջ 285-289:

ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՎԵԼՑԻ

Ծնվել է շուրջ 1200թ., ամենայն հավանականությամբ Գանձակում: Իր կրթությունը ստացել է մեծանուն Վանական վարդապետի դպրոցում: 1240թ. այցելում է Երուսաղեմ, վերադարձին լինում Կիլիկիայում և Հեթում Ա արքայի ու Կոստանդին Բարձրաբերդցի հայրապետի հորդորով այստեղ մնում է հինգ տարի՝ 1241-1246թթ.: 1243թ. Կոստանդին կաթողիկոսի շրջաբերական թուղթը տանում է բուն Հայաստան, և իր առաքելությունը հաջողությամբ ավարտելուց հետո վերադառնում է:

Վարդան վարդապետը ծավալել է գիտամանկավարժական բուռն գործունեություն ուսումնական ամենատարբեր կենտրոններում. 1246-60թթ.՝ Ս. Անդրեի անապատում, 1260-65թթ.՝ Խոր Վիրապում, 1265-66թթ.՝ Հաղբատում, 1267թ.՝ դարձյալ Խոր Վիրապում, 1268՝ Աղջոյ վանքում, 1269-71թթ.՝ դարձյալ Խոր Վիրապում, որտեղ և ավարտվում է նրա բազմարդյուն կյանքը: Նրան աշակերտել են Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին, Գևորգ Լամբրոնացին և ուրիշ, հետագայում նշանավոր դարձած, մատենագիրներ: Ի մտի ունենալով Վարդան վարդապետի մատենագրական վաստակը՝ հետնորդները նրա մեծարել են «անյաղթ հռետոր», «իմաստնախոհ», «քաջաբան մեկնիչ», «հոգիապայծառ», «աշխարհալուր և տիեզերալույս», «արդյունական», «եռամեծ», երկրորդ թարգմանիչ» արտահայտություններով:

Թողել է հսկայածավալ, բազմաբնույթ մատենագրական ժառանգություն.

Ա. Մեկնաբանական աշխատություններ.

ա. «Մեկնութիւն Հնգամատենի». (ՄՄ, ձեռ. 7452, թ. 1ա-295ա, 1135, թ. 3ա-223բ) գրվել է 1261թ. Հաղբատի առաջնորդ Համազասպ արք.-ի և Սանահինի փակակալ Գրիգորի պատվերով: Այս ընդարձակ երկը շարադրված է խմբագիր սկզբունքով: Վարդան Արևելցին օգտագործել է տիեզերական եկեղեցու նշանավոր հեղինակությունների զանազան երկերը: Նրա այս երկում ընդարձակորեն օգտագործված է նաև Փիլոն Եբրայեցու մատենագրությունը: Վարդան Արևելցու տվյալ մեկնությունը շահեկան է աստվածաբանության, առհասարակ կրոնագիտության, իմաստասիրության պատմության, բնագրագիտության, աղբյուրագիտության, և այլ գիտությունների հետազոտման համար: Այսպես. Եղիշեի «Արարածոց մեկնության» այժմ կորած բնագրի շատ հատվածները մեզ են հասել այս խմբագիր մեկնության շնորհիվ: Վարդան Արևելցու այս մեկնության վայելած հեղինակության մասին է խոսում այն փաստը, որ ԺԳ - ԺԴ դդ. նշանավոր մատենագիր

Գրիգոր Խլաթեցին ուսումնական նպատակներով համառոտել է այն, իսկ Հովհաննես Թլկուրանցին (ԺԴ դ.) այն վերաշարադրել է քերթողաբար:

բ. «Մեկնութիւն սաղմոսաց Դաւթի» (տպ. Աստրախան, 1797). հավանաբար գրել է 1245 – 1257 թթ. ընթացքում Հաղպատի առաջնորդ Հովհաննեսի պատվերով: Այս երկը շարադրելիս, ի շարս այլոց, օգտագործել է նաև Վանական վարդապետի մեկնությունը:

գ. «Մեկնություն Երգ Երգոցն» (ՄՄ, ձեռ. 5452, թ. 1ա - 65բ, 4066, թ. 193ա - 218բ). գրել է Կիրակոս Գանձակեցու պատվերով, հավանաբար 1265թ., Հաղպատավանքում: Սա ևս խմբագիր մեկնություն է՝ հիմնված գլխավորաբար Հիպպոլիտոսի, Ս. Գրիգոր Նյուսացու, Որոգինեսի և Գրիգոր Նարեկացու համանուն մեկնությունների վրա:

դ. «Մեկնութիւն Դանիէլի» (տպ. աշխտ. Ա. վրդ. Նարինյանի, հետևյալ հրատ. մեջ. Ներսես Լամբրոնացի, Մեկնութիւն ԺԲ մարգարէից, Կ. Պոլիս, 1812, էջ 242 – 80, քնն. բնագ. աշխտ. Մ. Արաքյանի, Գ. Ներսիսյանի, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 19-164):

ե. 1. Սկիզբն ի մարգարէութեան Եզեկիէլի մեկնութեանն…»

2. «Վասն կառացն Եզեկիէլի… »

3. «Սուղ ինչ բան յԵզեկիէլէ… » (այս երեք միավորները տպ. Վարդան Արևելցի, Ճառք, Ներբողեանք, Եր., 2000, էջ 136 – 162):

զ. «ի Յայտնութեանց Յովհաննու մեկնութիւն, Անդրէի եւ Արեթասայ, զոր յաւելեաւ սուրբ վարդապետն Վարդան» (տպ. անդ. էջ 233 – 249):Այս երկը «հավելված-լրացումն» (Փ. Այնթաբյան) է Արեթաս Կապադովկացու նշանավոր Յայտնութեան մեկնութեան:

Բ. Ճառեր. Ձեռագիր մատյանները Վարդանի անունով մեզ են ավանդել հետևյալ ճառերը:

ա. «Յաղագս եօթն աւուրն արարչութեան…»

բ. «Վարդանայ վարդապետի Յաղագս նաւակատեաց եկեղեցւոյ…»

գ. «Ի ՃԱ սաղմոսէն՝ Վասն քահանայից…»

դ. «Նախերգան սոյն ասացուածոյ Վարդանայ վարդապետի ասացեալ»

ե. «Ի տեսլենէն Յովհաննու…»

զ. «Յօրն Մեծի Ուրբաթուն Վարդանայ վարդապետի…»

է. « … Ի բանն, որ ասէ. Հայեաց ի քեզ…»

ը. «Ի տասնբանեան աւրէնսն»

թ. « … Ի Կորնթացւոց Ա թղթոցն, որ ասէ. Գոհանամ Աստուծոյ վասն ամենեցուն…»

ժ. « … Տեսութիւն ի բանն մարգարէին Մովսիսի, որ ասէ . Ձի հուր բորբոքեցաւ … »

ժա. «Ի Մեծի հինգշաբթին …»

ժբ. «ի բանն Սոոմոնի»

ժգ. «Յաղագս բնութեան, թէ զինչ իցէ ըստ ինքեան …»

ժդ. Սուրբ վարդապետին Վարդանայ արարեալ ի բանս Տեառն. «Հայր մեր, որ յերկինս ես». մեկնողական ճառի «հայր մեր, որ յերկինս ես». Քաղցր եւ ախորժ եւ շնորհալի անուն Դ գրովք հաւաքեալ ի մի անուն…» բառերից մինչև վերջ ընկած հատվածը (Վարդան Արևելցի, Ճառք… էջ 165 – 172) հայտնի է նաև Գրիգոր Նարեկացու անունով (ՄՄ ձեռ. 5753, թ. 37ա - 41ա, տպ. ՄՀ Ժ, էջ 1106 – 1110):

ժե. «… Յաղագս քահանայութեան»

ժզ. «Դաւանութիւն հաւատոյ ուղղափառութեան…» (ճառերը տպ. Վարդան Արևելցի, Ճառք…, էջ 24 – 113, 163 – 232, 250 – 298)

ժէ. «Թուղթ Կոստանդեայ կաթողիկոսի Հայոց, զոր գրեաց առ Հեթում թագաւորն ի յաստուածապահ դղէկս, ի հայրապետական աթոռոյս Հռոմկլայէս ի մայրաքաղաքին Սիս, պատասխանի թղթին, որ ի պապէն Հռոմայ բերաւ առ թագաւորն Հայոց Հեթում, ի ձեռն լիկաթին, որ կոչէր Տիմանչ, ի թուիս Հայոց ի ՈՂԵ (1246) ի ձեռն արդիւնական վարդապետին Վարդանայ, յարմար իրիս» (տպ. Գիրք Թղթոց, 1994, էջ 657 – 665): Այստեղ Վարդան Արևելցին քննության է առնում լատին աստվածաբանության բոլոր խոցելի կետերը (Հռոմի աթոռի գերազահություն, ֆիլիոքվե, երկու բնություն, բիրկաթուր՝ քավարան և այլն) և մեկ առ մեկ մերժում դրանք:

ա-ժդ ճառերն ունեն մեկնողական բնույթ: Դրանց մեջ դրսևորվում են Վարդան Արևելցու՝ Աստվածաշնչի քաջ իմացությունն ու մեկնաբանելու հմտությունը: Ինչպես երևում է, այդ ճառերի հասցեատերերը եղել են բարձրագույն վարդապետարանների, վանական դպրոցների սաները: Հեղինակն իրազեկ է իր դարի աստվածաշնչագիտական տեսություններին: Այսպես, **ա** ճառում Վարդան վարդապետը նկատում է, որ համաձայն ասորիների, Մովսեսի գրած առաջին գիրքը Ելիցն է, որովհետև նախամարգարեն այդ գրիքը գրել է իբրև ականատես, մինչդեռ Հնգամատյանի առաջին՝ Ծննդոց գիրքը նա շարադրել է հետագայում, ըստ Աստծո թելադրանքի: Հեղինակը վկայաբերում է եբրայեցի իմաստասեր Ապոլիմոսին, որն ասում էր, թե երբ իսրայելացիներն անցնում էին Կարմիր ծովով, նրանց վրա հանգչում է շնորհաց Հոգին, և, մոռանալով գերության լեզուն՝ եգիպտերենը, նրանք նոր լեզու են ստանում և դրանով երգում օրհնությունը: Եվ, համաձայն աստվածատուր այդ լեզվի էլ, Մովսեսը ստեղծեց եբրայական գրերը, որոնցով շարադրեց Հնգամատյանը: Մեկնաբանելով Եզեկիելի մարգարեության «Եւ ես էի ի մէջ գերութեան» տեղին (Ա1), անտարակույս, աչքի առջև ունենալով Ոսկեբերանի համաբնույթ բացատրությունը («Էջմիածին», 1996, Բ - Գ, 193)՝ նկատում է, որ Ակյուղասը «ի մէջ գերութեանը» - ը թարգմանում է «ի մէջ պանդխտութեան», և Թեոդիտոնը՝ «ի մէջ նժդեհութեան», իսկ «Յոթանասնից» - ը ակնար-

կում է կատարվածի «յոյժ դժուարութիւնն եւ թշուառութիւն» (5.ա): Հեղինակը նախընտրում է Յոթանասնից թարգմանությունը, որովհետև «գերություն» բառը ցույց է տալիս ազգային աղետի ողջ ծանրությունը:

Ճառերում և մեկնություններում ուշագրավ խորհրդածություններ կան վարդապետական աստվածաբանության հետազոտման համար: Հետևելով միջնադարում տարածված գիտելիքին՝ Վարդան վարդապետը հետևյալ կերպ է կարգորոշում Աստծո օրենքները (թ). բնական, բարոյական, գրավորական, ավետարանական: Բնականը ընտրության օրենքն է, որ տրվեց Ադամին: Վերջինս, սակայն, ի չարս կիրառեց այդ օրենքը և զրկվեց Աստծո հետ լինելու երանությունից: Բարոյական օրենքը տրվեց Նոյին, որ աստվածահաճո կյանքով ապրեց հինգ հարյուր տարի: Գրավորական օրենքը տրվեց Մովսեսին, որն իր ժողովրդին կարգադրեց դռների սեմերի վրա գրել, կապել իրենց բազուկներին, դնել գրապանակների մեջ և տևապես աչքի առջև ունենալ դրանք: Մարգարեականը տրվեց մարգարեներին, որոնց հոգիներում փայլատակեցին Ս. Հոգու շնորհները, ինչպես արևի ճառագայթները՝ ջինջ հայելու մեջ: Ավետարանական օրենքը հողմի ձայնով և հրեղեն լեզուների կերպարանքով Վերնատան մեջ տրվեց առաքյալներին, որոնք այդ բացարձակ օրենքը քարոզեցին ու հռչակեցին բովանդակ տիեզերքով մեկ:

Տասնաբանյա օրենքներին նվիրված ճառում (ը) Վարդանը խոսում է Աստծո էության և անվան հարաբերության մասին: Աստվածաբան հեղինակը նկատում է, որ էությունը նախորդում է անվանը: Բայց քանի որ Աստծո ինքնիսկույթ բնությունը սկզբունքորեն անըմկալելի և անհայտ է մեզ, ուստի «Տէր», «Աստված» անվանումներով բացարձակ էությունը դրսևորվում է իր երկու կարևորագույն, ադամորդուն հասկանալի հատկությունները: «Տէր» անունով մատնացույց է արվում այն անառարկելի ճշմարտությունը, թե միայն նա է ստույգ գոյ և էություն: «Տէր» - ը ցույց է տալիս նաև Աստվածության իշխանական և դատողական զորությունը, իսկ «Աստուած» - ը՝ արարչական և բարեգործական կարողությունը: «Ես եմ Տէր Աստուած քո» արտահայտության մեջ «Տէր» - ը նախորդում է «Աստուած» - ին այն պատճառով, որ եգիպտական գերությունից հանելիս ընտրյալ ժողովուրդն իրենից վախենար ինչպես ծառան տիրոջից: Մինչդեռ «Տէր» - ին հետևող «Աստուած» անվամբ շեշտվում է նրա բարերար և բարի լինելը, որով իր ժողովրդից չպահանջեց հաշիվ տալ նրա անբարո վարքի համար: Այս ճառում հեղինակը ցույց է տալիս, որ երրորդական աստվածաբանության ակունքը արդեն առկա է նախաքրիստոնեական շրջանում: Վկայակոչելով Հերմես Եռամեծի՝ Բ Օրինաց «Լուր Իսրայէլ, Տէր Աստուած քո Տէր մի է» բառերի բացատրությունը՝ հեղինակը հաստատում է, թե Աստված երեք անձ է և մի բնություն, ինչը փաստվում է «Տէր Աստուած», «տէր» երեք անունների և «մի» բառի առկայությամբ:

Վարդան վարդապետը տեղյակ է միջնադարում առավել հաճախ կիրառվող բառային ստուգաբանություններին: Ուշագրավ է հեղինակի այն միտքը, թե անուններն ու բառերն ինքնին ստուգաբանում, բացատրում են իրերի բնույթն ու բովանդակությունը, որովհետև կամ իրն են ներկայացնում, կամ նրա գործը և կամ՝ նրա ձայնը: Այսպես, «մարդ» բառը հայտնում է այդ անվան մեջ առկա բարձր բովանդակությունը, քանզի «պատկեր եւ փառք Աստուծոյ է» (Ա Կորնթ. ԺԱ 7): Հիմք ընդունելով սուրբգրային այս տեղին՝ Վարդան վարդապետը թափանցում է դրա աստվածաբանական խորհրդի մեջ և տալիս դրա այլաբանական հետևյալ բացատրությունը: Եթե «մարդ» բառը շրջենք՝ կստանանք «դրամ» բառը, որի վրա դրվագվում է թագավորի պատկերը: Ի պատիվ այդ պատկերի էլ արժեվորվում է դրամը և շահ բերում: Սա նշանակում է, որ «դրամ =մարդ» - ու վրա է հանգչում նախատիպի՝ Աստծո շնորհը, ինչով և բարձրանում է «մարդ» բառի պարունակած խորհուրդը: Ստուգաբանվող բառի վերջին տառը հանելիս մնում է՝ «մար», որը եբրայեցերեն և ասորերեն նշանակում է «տեր»: Անվան այս իմաստը առավելագույնս ընդարձակում է բառի աստվածաբանական տարածքը:

Ուշագրավ է գույնի աստվածաբանական մեկնությունը, որ տրված է «Վասն կառացն Եզեկիէլի» ճառում (5. բ): Հետևելով անտիկ իմաստասերների դասդասմանը՝ հեղինակը նշում է, որ գույները ներկայացնում են բնական զգայության չորս վիճակ՝ տաք, ցուրտ, կծու և տտիպ: Սրանք բաղկացած են երկու հիմնական տեսակից՝ սպիտակից և սևից: Եզեկիելի տեսիլքում բոլոր գույները ներկայանում են իրենց խառնածին բնահատկության միաժամանակյա հավասար դրսևորմամբ: Վկայակոչելով Պլատոնին՝ մեկնիչ հեղինակը նշում է, որ յուրաքանչյուր գույնի լիովին հավասարազոր ինքնակա կեցությունը (երբ բոլոր հնարավոր գույները դրսևորվում են միաժամանակ) բնորոշ է վերնյութական վիճակներին, որոնք չի կարելի ընկալել այսրաշխարհային զգայություններով, քանզի բնական աչքը անկարող է տեսնել բոլոր գույները միաժամանակ ու միասնաբար, որովհետև դրանք իրենց միասնության մեջ «իմանալիք իցեն եւ աստուածայինք»:

ԺԵ միավորը վերաբերում է դավանական աստվածաբանությանը: Այն շարադրված է 1241-46, 1248-51թթ. Կոստանդին Ա Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի հորդորով: Աշխատության մեջ շարադրված են Հայ Եկեղեցու որդեգրած դավանական գլխավոր սկզբունքները, որոնք հիմնված են արդեն բյուրեղացած Երրորդաբանական և Քրիստոսաբանական համակարգի վրա: Ինչպես մյուս ճառերում, մեկնություններում, այստեղ ևս դրսևորվում է հեղինակի քաջատեղյակությունը հայրախոսական ժառանգությանը: Վարդանի բացատրությունները համաձայն են Բարսեղ Կեսարացու և Մամբրե Վերածնողի երրորդաբանական դիտումներին (Վարդան Արևելցի, Ճառք… էջ 16):

Գ. Լուծմունք. Վարդան Արևելցու գրչին վերագրելի են հայրաբանական բնույթի երկեր, որոնք են ս. Գրիգոր Նյուսացու «Ինն երանութեանց գրոց», «Կազմութեան գրոցն», «Յոր-դորումն մանկանց ի կուսութիւն», «Մեկնութիւն ժողովողին», «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն» լուծմունքները (ՄՄ, ձեռ. 1480, թ. 371բ-8բ): Բուն լուծմունքներին նախորդում է բանա-սիրական մուտքը, ուր հեղինակը շարադրում է Նյուսացու այս հինգ աշխատությունների շարադրման հանգամանքները: Ոմանց կարծիքով այս երկերը շարադրված են ս. Գրիգոր Աստվածաբանի խնդրանքով, իսկ ըստ այլոց Նյուսացին դրանք գրել է իր սեփական նախաձեռնությամբ: Նա այդ մեկնությունը-ճառերը խոսել է բազմության առջև, որ սիրով ընդունել է դրանք: Լուծմունքները շարադրված են բառոյաբանական և խորհրդաբանական դիտումների հիման վրա: Այսպես. Ինն երանիների մեկնության լուծմունքի մեջ նա հետևյալ կերպ է բացատրում «ժուժկալ լեր» խոսքը. «Համբեր և լսեա: Սատանայական գանձ. ոխութիւն եւ քէնն, ամբարտաւանութիւն, շնութիւն եւ այլն, զի ամբարտաւանութեամբն ինքն անկաւ եւ ի մեզ սերմանեաց զնոյն չարն»: Այս է պատճառը, որ Տերն իր վարդա-պետությունը սկսում է հենց խոնարհության և չարից աղքատ լինելու պատվիրանով: «Եւ արդ, զի՞ ելանէ ի լեառն» Նյուսացու հարցումին Վարդան վարդապետը պատասխանում է խորհրդաբանական վերացարկումով. «Այն, որ վասն մեր էջ, վասն այն ելանէ ի լեառն, զի զմեզ առ ինքն հանիցէ»: Խորհրդաբանական վերահառնումի նպատակը հոգևոր իմաստի գագաթին հասնելը և այնտեղ հոգիների Բժշկին գտնելն է: Ըստ այսմ հեղինակը հորդորում է, Արդ, ընթացուք ի ճանապարհին, ու հանէ զմեզ ի լեառն յայն, որ ասէ Եսայի. «Եկայք, ելցուք ի լեառն Տեառն յուսով», որ է հաւատով որպէս զկնի Քրիստոսի բազում հիւանդք եւ ախտաժէտք, որ ի կատարելն զվարդապետութիւնս եւ յիջանելն մատեան առ նա, եւ բժշկեաց» (ՄՄ, ձեռ. 1480, թ. 372բ-3ա):

Վարդան Արևելցու գրչին վերագրելի է նաև «Ի խնդրոյ իմաստուն մակացողաց...» գրությունը, որ ս. Բարսեղ Կեսարացու «Հարցողաց» գրքի լուծմունքն է (տպ. Վարդան Արևելցի, Ճառք, էջ 278-284): Հանածայն ընդունված սկզբունքի Լուծմունքը սկսվում է նա-խադրությամբ, ուր ներկայացված են «Հարցողաց» գրքի ստեղծման շարժառիթն ու պատ-ճառները: Այստեղ նախ խոսվում է անապատական, վանական կյանքը նախապատրաս-տող պատճառների վերաբերյալ (հռոմեական զորքերի կողմից Երուսաղեմի կործանում, հավատացյալների վերաբնակեցում Եգիպտոսում, ուր և կյանքի է կոչվում էսսենյանների (Հեսէեանք) հոգևոր ընթացքն, իբրև քրիստոնեական հավատք և անապատական շարժման սկիզբ): Այս հիմամբ «Ընդ ամենայն տիեզերս բազմացան կրաւնաստանք եւ միայնանոցք յաղագս եւ յանապատս» (էջ 279): Պատահական չէ, որ հենց Եգիպտոսը

դարձավ այդ շարժման ոգին, «զի անդ եղեւ սկիզբն միանձնութեան եւ վանաւրէից՝ շնորհ ընկալեալ ի Փրկչէն, յորժամ չոգաւ անդ մայրական գրկաւքն ուղեւորեալ ընդ անապատն ի բնակութիւն հրեշտակաց...»: Ժամանակի ընթացքում անհրաժեշտություն առաջացավ կարգավորել անապատական կյանքի հախուռն ընթացքը: Ի պատասխան անապատականների՝ այս մասին արված խնդրանքի ս. Բարսեղը (ս. Գրիգոր Աստվածաբանի հորդորով) շարադրում է անապատական կյանքը կարգավորող վանական կանոններ, որոնք և բովանդակությունն են կազմում «Գիրք Հացողաց» մատյանի: Սրա Ա, Բ մասերը ներկայացնում են առաջաբանը, իսկ Գ մասը բուն բովանդակությունն է՝ բաղկացած 361 հարցուպատասխաններից: Ուշագրավ է թվում 104-րդ Հարցուպատասխանի լուծմունքը, որ վերաբերում է Աստծո նկատմամբ ունենալիք սիրուն: Բարսեղյան ոգով հեղինակը բացատրում է այդ սիրո գոյաբանական ակունքը: Ըստ այսմ այն ձեռք չի բերվում ուսման ճանապարհով, «զի ի մարդոյն լինելութեան եդաւ այս որպէս սերմն բնութիւնս»: Զի որպէս մշակն զերկիր գործէ խնամով եւ վարդապետ զաշակերտն ուսուցանէ եւ վերակացու լինի եւ խնամէ եւ ի կատարումն Աստուած ածէ, նոյն եւ սէր պատուիրանքն իւր վարդապետ եւ իբր մշակ է եւ վերակացու: Բայց Աստուծոյ շնորհքն ածէ ի լրումն» էջ 289):

Դ. Ներբողներ

ա. «Ներբողեան Վարդանայ ի Յովհաննէս Մկրտիչ»:

բ. «Ճառ ներբողենի …յերիս երանեալ Պարթևն Գրիգորիոս Լուսաւորիչ Հայոց ազգիս»:

գ. «…Բան գովեստի Ս. Գրիգորի Լուսաւորչի» (Վարդան Արևելցի, Ճառք…, էջ 24-113, 163-232, 250-298):

դ. « …Դրուատ գովեստի պատմագրաբար յորդիս եւ ի թոռունս մեր Լուսաւորչին» (տպ. Վարդան Արևելցի, Ճառք …էջ 299-333):

ե. « …Բան գովեստի պատմագրաբար վասն սրբոցն Սահակայ եւ Մեսրոպայ եւ այլոց թարգմանչացն» (տպ. աշխտ. Փ. Այնթաբյանի, ԲՄ, No. 7, էջ 377-397):

զ. «Դրուատ գովեստի պատմագրաբար… ի սուրբ հայրապետն մեր Վահրամ Գրիգորիս Վկայասէրն»:

է. «Յայտնութիւն բանից ի նուաստէ Վարդանայ ի Յոհան Ուձնեցի (Վարդան Արևելցի, Ճառք, … էջ 334-375):

Եթե աստվածաբանական ճառերն աչքի են ընկնում տեսական խոր թափանցումներով, վարդապետական շահեկանությամբ, ապա ներբողները՝ գեղարվեստական ակներև արժանիքներով: Սակայն սրանք ևս անմասն չեն նյութի թելադրած աստվածաբանական բովանդակությունից: Զգացումի, հույզի ազնիվ պոռթկումները հաճախ խոնարհ

ներդաշնակումով ենթարկվում են բովանդակությանը: Այս տեսակետից առավել բնորոշ է Հովհաննես Մկրտչին նվիրված ներբողը (ա): Արձագանքելով ավանդույթի ուժ ստացած մեկնաբանությանը՝ Վարդան վարդապետը աստվածաբանորեն արժևորում է Հովհաննես Մկրտչի դերը (մարգարե, Առաքյալ, քահանա, կարապետ):

Ազգային արժանապատվության բարձր զգացումով են շարադրված ս. Գրիգոր Լուսավորչին, նրա որդիներին, գրոց գյուտին, Հովհան Օձնեցի հայրապետին նվիրված ներբողները: Այս ներբողների շարադրման շարժառիթը Մեծ Հայքում տակավին շարունակվող մոնղոլական բռնատիրության խավար պայմաններում Հայոց փառավոր անցյալի լուսեղեն դրվագների ոգեկոչումով քաղաքական իշխանությունից զուրկ հայ մարդու ազգային պատվախնդրության ոգին նորոգելն ու արթուն պահելն է:

Ինչպես ճառերը, այնպես էլ ներբողները իրենց որոշակի ազդեցությունն են թողել հետագա եկեղեցական մատենագրության վրա: Այդ են հաստատում Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի, Գրիգոր Տաթևացու և Հովհաննես Կոլոտիկի Լուսավորչին նվիրված ներբողներում առկա Արևելցու համանյութ երկի հետքերը:

Ե. Վարդան Արևելցու կարևորագույն աշխատություններից է նրա «Հաւաքումն պատմութեան» երկը (տպ. աշխտ. հ. Ղ. Ալիշանի, Վենետիկ, 1862): Ըստ բովանդակության այն կարելի է բաժանել 6 մասերի.

ա. Ներածություն

բ. Արարչագործությունից մինչև հայ միացյալ պետականության կազմավորումը

գ. Արտաշիսյան հայ թագավ. հիմնադրումից մինչև քրիստոնեության պետականացումը Հայաստանում

դ. Դ դարի սկզբից մինչև հայ պետականության վերականգնումը Բագրատունիների կողմից

ե. Ժ-ԺԱ դարերի Հայոց պատմությունը

զ. ԺԱ-ԺԳ դդ. Պատմություն (Կիլիկյան հայ իշխանության, Զաքարյանների տիրապետության և մոնղոլական արշավանքների մասին վերջին տարեթիվը՝ 1267):

Վարդան Արևելցու այս երկի գլխավոր աղբյուրներն են Աստվածաշունչը, ինչպես նաև՝ Հովսեփոս Փլավիոսի, Եվսեբիոս Կեսարացու, Սոկրատ Սքոլաստիկոսի, Մովսես Խորենացու, Միխայիլ Ասորու պատմագրական աշխատությունները:

Զ. «Ժղլանք» (ՄՄ, ձեռ. 750). այս աշխատությունը գրված է «ոչ ուշ, քան 1246թ.» (Փ. Այնթաբյան, 1987), Հեթում Ա թագավորի համար: Այն ունի հանրագիտարանային բնույթ. այնտեղ արծարծվում են գիտության և մշակույթի վերաբերյալ բազում հարցեր: «Ժղլանքը»

լուծմունքների, հակաճառությունների, հարցուպատասխանիների, դավանաբանական, քերականական երկերի ժողովածու է:

Է. «Աշխարհացոյց» (տպ. աշխտ. Հ. Պերպերյանի, Փարիզ, 1960). գրվել է 1269-71թթ.: Պարունակում է պատմաաշխարհագրական ուշագրավ տեղեկություններ, «որոնք, - ըստ Սեն-Մարտենի, - բացարձակապես անկարելի է գտնել այլուր»:

Ը. Կանոնական երկեր. Վարդան Արևելցու գրչին են վերագրվում 1248թ. Սսում և 1270թ. Հաղպատում ու Ձագավանում գումարված եկեղեցաժողովների կանոնները: Ի դեպ, վերջինս հայտնի է «Սահմանք կանոնականք» անունով (տպ. աշխտ. Գ. վրդ. Հով-սեփյանի, «Շողակաթ», 1913, էջ 2-46):

Թ. Վարդան Արևելցին հեղինակ է երկու քերականական աշխատության, դրանք են.

ա. «Վասն Բանին մասանց» (տպ. աշխտ. Լ. Խաչիկյանի, «Տեղեկագիր», 1963, N 2, էջ 86-88). այս փոքրածավալ աշխատությունը, որ շարադրված է 1240-1246թթ. ընթացքում: Նվիրված է խոսքի մասերի քննությանը: Այն աչքի է ընկնում գիտական կուռ կառուց-վածքով:

բ. «Մեկնութիւն քերականի» (տպ. աշխտ. Լ. Խաչիկյանի,Եր., 1972). ի տարբերություն նախորդի, սա ծավալուն աշխատություն է: Այն հորիված է Հեթում Ա թագավորի պատվերով՝ ամենայն հավանականությամբ 1244-1246թթ.: Հայ մատենագրության մեջ հայտնի քերականական բազում երկերի նման սա ևս Դիոնիսիոս Թրակացու քերակա-նության հայերեն թարգմանության մեկնությունն է: Սակայն, ի տարբերություն համաբնույթ երկերի, սա աչքի է ընկնում հարցադրումների ինքնուրույնությամբ ու գիտականությամբ: 17 ձեռագրերի հիման վրա կազմված (Լ. Խաչերյան) նրա գիտաքննական բնագիրը հրատարակված է Երևանում՝ 1972թ.:

Ժ. Շարականներ. ըստ միջնադարյան մատենագիտական ցանկերի, Վարդան Արևել-ցին հեղինակ է հետևյալ շարականների. «Կանոն Յովակիմայ և Աննայի…», «Շարական երկոտասան առաքելոցն», «Կանոն սրբոց Թարգմանչաց», «Շարական Սրբոյն Սարգսի զորավարին», «Շարական Սրբոյ Գեղարդայ» (ՄՀ, Ը, էջ 123):

ԺԱ. Վարդան Արևելցին հորինել է զրույցներ, որոնք հայտնի են երկու խմբերով. առաջին խումբը (թվով 7 զրույց) զետեղված է նրա «Ժղլանքում», իսկ 56-ը՝ տարբեր ձեռագրերում: Զրույցների նյութը քաղված է «Հարանց վարքերից» և զգալիորեն տեղայնացված է: «Ժղլանքում» առկա զրույցները (ՄՄ, ձեռ. 70, թ. 750, թ. 37բ, 42ա, 123ա, 44ա, 45ա, 122ա, 123ա) ներառնված են Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության մեջ (տպ. 1961, էջ 348ա, 355. տե՛ս Փ. Անթաբյան, 1987, էջ 201):

ԺԲ. Ինչպես վերը նշվեց, Վարդան Արևելցին խմբագրել է «Տոնապատճառ» ժողովածուն, որի ներկայացուցիչը ՄՄ թիվ 4139 ձեռագիրն է:

ԺԳ. Վարդան Արևելցին հեղինակ է բազմաթիվ թարգմանությունների, որոնցից հիշատակության արժանի են հետևյալները.

ա. «Յաղագս քահանայութեան» (հունարենից, 1221թ.)

բ. «Միխայիլ Ասորի, ժամանակագրություն (ասորերենից), որի Ա տարբերակը թարգմանել է Իշոխի հետ 1246թ.

գ. Հակոբ Սրճեցու (451-521թթ.) 2 ճառերը (ասորերենից)

դ. Եվագր Պոնտացի, «Հարիւրաւորքն վեցերորդք… ընդդէմ վիճողաց եւ բանաս-տեղծաց» և այլ երկեր, թվով՝ 33 (ասորերենից):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 240-246: Անթաբյան, 1987, 1989: Դուրյան, 1933, էջ 225-28: Զամինյան, 1914, էջ 194, 201-203: Զարբհանալյան, 1897, էջ 736-746: Պողարեան, 1971, էջ 294-300: Քիպարեան, 1994, էջ 474-477:

ՄԽԻԹԱՐ ՍԿԵՎՌԱՑԻ

Հակառակ վայելած մեծ հեղինակության և համբավի պատմական հիշատակարանները շատ վկայություններ չեն թողել նրա վերաբերյալ: Սակայն պահպանված կցկտուր տեղեկություններն իսկ օգնում են գոնե մոտավոր ճշգրտությամբ վերարտադրել այդ նշանավոր վարդապետի և պետական գործչի ուրվապատկերը:

Ծնվել է ԺԳ դարի սկզբներին, ամենայն հավանականությամբ Կիլիկիայում: «Սկևռացի» անվանումը ենթադրել է տալիս, որ նա մերձավորագույն հարաբերություն է ունեցել Սկևռայի վանքի հետ՝ թերևս լինելով նրա վանահայրը (1254-71 թթ.) (Ն. եպս. Պողարյան, 1971): Ինչպես երևում է, ստացել է խոր, հիմնավոր ուսում. այդ մասին են վկայում նրա աստվածաբանական, կրոնական գիտելիքներն ու լեզուների իմացությունը: Մտավոր բարձր կարողություններն ու լայն իմացականությունը Մխիթար վարդապետին պատշաճ տեղ են ապահովում կիլիկյան արքունիքում: Սկևռացու վայելած հեղինակության մասին է վկայում թեկուզ այն իրողությունը, որ նա ընդգրկված է եղել Ոսկե Հորդայի Բաթու և Մանգու խաների մոտ առաքված դեսպանագնացությունների կազմում (Կիրակոս Գանձակեցի, 1961, էջ 366, 370): Դիվանագիտական կարողություններից զատ Սկևռացին օժտված է եղել աստվածաբանելու հմտությամբ: Իր ժամանակի շատ վարդապետների նման նա հետևողական պայքար է մղել հայ եկեղեցու որդեգրած դավանական սկզբունքների անաղարտության, վարչանվիրապետական անկախության համար: Պետք է ենթադրել, որ Մխիթար վարդապետը շատ երկեր է գրել այս խնդիրների հետ կապված: Սակայն ցավոք դրանցից մեզ հասել է միայն մեկը՝ «Յաղագս համապատուութեան երկոտասան առաքելոց» երկը, որը շարադրված է Հեթում Ա (1226-70) արքայի կարգադրությամբ և Կաստաղոնի Հակոբ եպիսկոպոսի հորդորով: Այն ոչ այլ բան է, քան Սկևռացու հաշվետվությունը 1263 թ. Աքքա կատարած դիվանագիտական այցի վերաբերյալ: Բանն այն է, որ Մխիթար Սկևռացին, որպես հայոց Հեթում Ա արքայի և Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի (1221-67) նվիրակ, այցելում է լատին արևելքի նշանավոր կենտրոններից մեկը՝ Աքքա, և հանդիպում Ուրբանոս Դ պապի լիկաթին՝ Գուլիելմոս արքեպիսկոպոսին:

Ինչպես հայտնի է, «Հռոմի եկեղեցին Հռոմկլայի կաթողիկոսարանից պահանջում էր անվերապահորեն ենթարկվել պապական աթոռին: Մխիթար Սկևռացին իր երկում, հետևելով Վարդան Արևելցու մշակած գծին, («Պատասխան թղթին, որ ի պապէն Հռոմայ բերաւ... ի ձեռն լիկաթին, որ կոչէր Տիմանչ» (տե՛ս Գիրք թղթոց, 1901, էջ 503-509)

ապացուցում է այդ պահանջի անարդարացիությունը և ցույց տալիս, որ հայոց կաթողիկոսարանը նույնպիսի ժառանգորդ է Տիեզերական Եկեղեցու առաքելական ավանդույթի, ինչպիսին ներկայացնում են Երուսաղեմի, Հռոմի, Կոստանդնուպոլսի, Անտիոքի և Ալեքսանդրիայի պատրիարքական աթոռները: Այս երկում հայ աստվածաբան վարդապետը մեծագույն հարգանքով է խոսում քույր եկեղեցիների մասին և պաշտպանում Հայոց Եկեղեցու կատարյալ նվիրապետական կառույցը լատին կղերի չհիմնավորված մեղադրանքներից (Ա. Բոզոյան, «Գանձասար», Ե, էջ 138): Երկը պարունակող ձեռագրերի մեծ մասում պահպանվել է դրա համառոտ խմբագրությունը, որ կյանքի է կոչվել ԺԴ դ.: Երկի ընդարձակ, հավանաբար նախնական, տարբերակը պահպանվում է Փարիզի Ազգային գրադարանի հայերեն ձեռագրերի պահոցում (թիվ 42): Այն ընդօրինակվել է 1274 թ. Կեռան թագուհու պատվերով: Այս գրչագրից երկը մասնակիորեն հրատարակել և ֆրանսերեն թարգմանել է էդ. Դյուլորիեն 1869 թ.: Երկի ընդարձակ բնագիրը հրատարակվել է երեք անգամ Երուսաղեմում, 1857, 1860 և 1865 թթ.՝ «Պատասխանիք Մխիթարայ քահանայի Սկեւռացւոյ՝ Յաղագս համապատուութեան երկոտասան առաքելոց» խորագրով (աշխրհ. թրգմ. Ա. Բոզոյանի, «Գանձասար», Ե, էջ 139-157, Զ., էջ 403-420): Երկը բաղկացած է 7 հակաճառությունից: Այն կառուցված է դավանական հակաճառություններին բնորոշ երկխոսական սկզբունքով: «Պատասխանիքը» սկսվում է ընդհանուր նախադրությամբ, ուր տրված են երկի շարադրման հանգամանքները, հարցերի ընդհանուր շրջանակը, ինչպես նաև՝ վարդապետական հստակ դիրքորոշումը Պետրոս առաքյալի առաջնայնության և պապի գերագահության (Petrusamt) ուսմունքի, վարչա-նվիրապետական պարտադրանքի նկատմամբ, որով պապական Արևմուտքը փորձում էր իրականացնել եկեղեցա-քաղաքական իր նկրտումները:

Պատասխանիքի մեջ դրսևորվում է Մխիթար Սկևռացու՝ Սուրբ գրոց հրաշալի իմացությունը, սուր տրամաբանությունը, դավանաբանելու հմտությունը: Բառերի և անվանումների ճիշտ ու մտացի ստուգաբանությամբ հեղինակը ընդդիմախոսում է իր հակառակորդին՝ միշտ հավատարիմ մնալով Աստվածաշնչի տառին և ոգուն: Այսպես, հակաճառելով հռոմեական եկեղեցու ներկայացուցիչ լիկաթի այն պնդմանը, թե եկեղեցու գլուխը Պետրոս առաքյալն է, քանզի «միայն Պետրոսին Տերն ասաց, թե՝ «Դու վեմ ես և այդ վեմի վրա կշինեմ իմ եկեղեցին» (Մտթ. ԺԶ, 18)՝ Մխիթար վարդապետը նկատում է, թե «վեմ»-ը մատնանիշ է անում ոչ թե գլուխը, այլ ոտքը՝ մարմնի ստորին մասը: Սրանից զատ «վեմ» անունը նրան նոր չտրվեց իբրև դավանության մրցանակ, այլ հիշեցնում է նախկին [անունը], որով [Տիրոջ կողմից] կանչվելիս անվանվեց... Ուրեմն «Վեմ» անունը նախքան այդ ուներ Պետրոսը... քանի որ չասաց, թե՝ դու կլինես վեմ, այլ թե՝ դու վեմ ես, այն

իմաստով, թե դու ինքդ վեմ ես: Հայտնի է նաև, որ տասնմեկին ևս նույն տեղում վեմ կոչեց, քանզի չասաց, թե՝ քեզ վրա կկառուցեմ իմ եկեղեցին, այլ թե՝ այդ վեմի վրա կկառուցեմ՝ մոտը եղողներին, որովհետև Եկեղեցու հիմքի վեմեր են նաև մյուսները, ինչպես այդ մասին վկայում է Եսայիասը՝ Աստուծո առաջ ասելով. «Ահա Քո քարերը պատրաստել եմ կարկեհանից եւ Քո հիմքերը՝ շափյուղայից և պարիսպ կշարեմ Քո շուրջ ընտիր, թանկարժեք քարերից, նաև՝ Աստուծոց խրատված Քո որդիներին» («Գանձասար», Ե, էջ 154-155): «Վեմ»-ը բացի «հիմք» իմաստից, ըստ հեղինակի մեկնաբանության, ունի նաև «դավանություն» իմաստը, որովհետև «Քրիստոս դավանությունն է վեմ կոչում, ում դավանեց Պետրոսը ասելով. «Դու ես Քրիստոս՝ Աստծո Որդին» (Մտթ. ԺԶ 16)... Եվ Պողոսն ասում է, թե՝ Վեմը ինքը՝ Քրիստոսն էր» (Ա Կորնթ., Ժ 4): Դրա համար էլ Տերն ասում է. «Այդ վեմի (այսինքն՝ այդ դավանության վրա) կշինեմ իմ եկեղեցին...» (անդ, էջ 156):

Վերլուծական հակաճառության մեկ այլ օրինակ է «կեփաս-կեփալ» շփոթի մեկնաբանությունը: Հերքելով լիկաթի այն պնդումը, որ թեպետ Հիսուս Պետրոսին ասում է «Դու կկոչվես Կեփաս» (Հովհ. Ա 42), բայց «Հովհաննեսը հունարեն գրելով Ավետարանը «Կեփալ» ասաց, որ նշանակում է «գլուխ»՝ Մխիթար վարդապետը սա համարում է բացահայտ կեղծիք, քանզի «հույների Ավետարաններում մինչև այսօր էլ այդպես (Կեփաս) է գրված, քանի որ այդպես իմացանք ընթերցելով, նաև հարցնելով հմտագույն մարդկանց, [որոնք] այդպես ասացին ինչպես որ գրված էր... Եւ արդ, քանի որ այդպես է գրված, ասացեք՝ ի՞նչ կարիք կար ասել, թե «կեփալը» թարգմանվում է Պետրոս. «Պետրոս» բառը հունարեն է և դրա կարիքն ամենևին չկար: Իսկ եթե ասեք, թե «Կեփալը» «Կեփալով» ասաց թարգմանել, սա էլ է անմտություն. նշանակում է միևնույն լեզվի մեջ գլուխը գլխով թարգմանել, ինչը և պարտավոր էինք մենք անել, որ [Ավետարանը] թարգմանեցինք մեր լեզվով»: Մխիթար վարդապետը հիմարություն և ստություն է համարում նաև այն, թե Հովհաննեսը Տիրոջից «գլուխ» է լսել, բայց «քար» է թարգմանել. սա նենգափոխում է Ավետարանի բովանդակությունը և «այն անստույգ ցույց տալիս ամբողջությամբ, որը քավ լիցի: Իսկ եթե եբրայերեն «Կեփաս» է լսել և ասել, թե այն հունարեն «Պետրոս» է թարգմանվում, ինչպես որ գրված է նրանց, ձեր և բոլոր ժողովուրդների Ավետարաններում, [ապա] ինչո՞ւ եք մեղանչում ճշմարտության դեմ և ասում, թե նախախնամությամբ է պահվել բառը» (Անդ, Զ, էջ 410-411):

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 193: Զարբհանալյան, 1897, էջ 751-752: Թամրազյան, 1986: Պողարեան, 1971, էջ 301-303:

ՎԱՀՐԱՄ ՌԱԲՈՒՆԻ

Նրա վերաբերյալ կենսագրական տվյալները խիստ կցկտուր են: Ծնվել է հավանաբար 1220-ական թթ.: Վարդան Արևելցու Պատմության (տպ. Մոսկվա, 1861, էջ 127) և հիշատակարանային մի վկայության համաձայն Վահրամը եղել է «որդի Տիգրանայ»: Վերջինիցս մեզ հասել է պատմագրական բնույթի մի փոքրիկ երկ («Ի հնագրեանս Տիգրանայ Պահլաւունոյ»), որը թերևս մասն է մի ընդարձակ աշխատության (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի. «Կովկաս եւ Բյուզանդիա» պրակ 5, էջ 145-155): Տիգրանն ապրել է ԺԱ դ.: Սա թերևս ենթադրել է տալիս թե «որդի Տիգրանայ» ասելով պատմիչը ակնարկել է , որ Տիգրանը եղել է Վահրամի հարազատ նախնին: Այս հիմամբ հարկ է կարծել, որ Վահրամն ունեցել է իշխանական ծագում: Սերել է Պահլավունիներից: Թերևս սա իրավունք է տվել Վահրամին մուտք գործելու Կիլիկյան արքունիք, լինել Լևոն Գ արքայի (1270-1289) ատենադպիրը, թագավորական գրասենյակի կանցլերը:

Մյուս կողմից ակներև է, որ այս պատասխանատու պաշտոնին նա հասել է ոչ միայն իր բարձր ծագման, այլև մտավոր կարողությունների, լուրջ պաշտոնավարության, լեզուների իմացության, արքունիքին բերած ծառայությունների շնորհիվ: Այս մասին կարող է վկայել թեկուզ այն փաստը, որ Հեթում արքան 1263 թ. Անտիոք ուղևորվելիս «տարաւ ընդ իւր զովելի ռաբունն» (Սմբատ սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, էջ241): Ելնելով Գևորգ Սկևռացու վարքում առկա մի փաստից ենթադրվում է, որ նա դասավանդել է Լամբրոնում: Այստեղ նրան 1275-78 թթ. աշակերտել է Լևոն արքայի ավագ որդի Հեթումը: Վահրամի վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն, որ նա Լևոն Գ արքայի թագադրման կապակցությամբ 1271թ. հանդես է եկել մի ընդարձակ ճառով, ինչը բնականաբար չէր կարող հանձնարարվել միջակ կարողություններով մեկին:

Հայոց փրկությունն ակնկալելով արևմուտքից՝ Վահրամն իր դավանաբանական հայացքներով հակված էր քաղկեդոնականության կողմը: Այսուամենայնիվ հակամիարարական շնչով տոգորված Գևորգ Սկևռացու վարքագիրը, արժանին հատուցելով, նրան անվանում է «բանիբուն և ճարտասան աներկյուղ, միանգամայն անամաւթ (հանդուգն) և քաջաբան, զի ուներ զաղանդ քաղկեդոնական, բայց երկնչեր խաւսել յայտ յանդիման» (ԲՄ, թիվ 7 էջ 421):

Վահրամ Ռաբունին թողել է փիլիսոփայական աստվածաբանական, պատմագրական երկեր:

Ա. Հեղինակի փիլիսոփայական, աստվածաբանական աշխատություններն են.

1. «Լուծմունք Ստորոգութեանցն Արիստոտելի» (տպ. համահավաք քննական բանգիր. թարգմ, գրաբարից. ռուս. Գ. Հ Գրիգորյանի, Եր., 1967): Ելնելով միջնադարի փիլիսոփայության մեջ կարևորագույն դեր կատարած նոմինալիզմի դիրքերից Վահրամը վերլուծում է Արիստոտելի 10 ստորոգությունները (կատեգորիաները)՝ գոյացություն, քանակ, որակ,

հարաբերություն, դրություն, պատկանելիություն, գործողություն, կրումն: Հեղինակը համոզված է, որ կատեգորիաների այսպիսի հաջորդականությունն ամենևին էլ պարտադիր չէ: Սրանց մեջ իբրև սուբստանցիոնալ կատեգորիա գերադաս տեղ է զբաղեցնում «գոյացութիւնը», որովհետև մյուս ինը ստորոգությունները կամ կատեգորիաները առկայում են նրա մեջ իբրև ինքնակա ենթակայի: Ըստ այսմ «ի լինել տեսակացն և պատահմանցն հարկաւոր է յառաջ զենթակայն գոլ, որ է անհատն (մարդ, ձի, թռչուն), և ապա՝ զսոսա (դրանց հատկությունները՝ քանակը, որակը, տարածությունը և այլն) զի առանց ենթակային լինել սոցա անհնար է... իսկ յորժամ ենթակայն լինի, այսինքն՝ անհատն. ոչ կարոտանայ զենթակայէ ասացելոցն՝ տեսակացն և սեռիցն, և ոչ հենթակամանցն, որ են պատահմունք»(տպ. էջ 36-38): Այսպիսով առանց ենթակայի կամ գոյացության կատեգորիաները չեն կարող առկայել որովհետև դրանց գոյության նախապայմանը գոյացությունն է, իրը կամ առարկան:

2. «Լուծմունք Պերիարմէնիասին, արարեալ Վահրամայ» (ՄՄ. ձեռ. 59, թ. 221ա-41ա, 1683, թ, 116ա-43բ, 4132, թ. 45ա-61բ):

3. Պորփյուրի «Ներածութեան» մեկնություն (երկի ընդարձակ տարբերակը՝ ՄՄ ձեռ 59, 250ա- 58բ, 627, թ. 213ա-21ա 1683, թ. 37բ-38ա և այլն):

Արիստոտելի փիլիսոփայության ճիշտ ընկալման համար հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ Վահրամը այս երկում բարձր է գնահատում Պորփյուրի «Ներածությունը»՝ այն որակելով որպես փիլիսոփայության այբբենարան. ինչպես բառերը կազմված են 36 տառերից, այնպես էլ փիլիսոփայական մտքերը արտահայտվում են բառերով. որոնցից յուրաքանչյուրը ընդգրկվում է բառերի հինգ խմբերից կամ դասերից որևէ մեկում. «Որպէս և մեր գիր երեսունվեց են և ամենայն բազմութիւն գրեանց ի սոսա են սահմանք և եզերք են սոքա ամենայն գրոց այնպես և հինգ ձայնքս որպես այբբենք են, և ամենայն իմաստ նոցա բանք արտաքոյ սոցայ ոչ են, զի վասն գոյացութեան իմաստասիրեն՝ կամ վասն պատահման, կամ վասն սեռի և կամ վասն այլոցն, իսկ ի սոցանէ դուրս ոչ գտանին» (ՄՄ ձեռ. 59, թ. 272բ. տե՛ս Գ Գրիգորյան, 1969, էջ 30, 175): Պատահական չէ, որ Պորփյուրի «Ներածութիւնը» այդքան բարձր գնահատող Վահրամը հատուկ անդրադառնում է Դավիթ Անհաղթի՝ այդ երկի վերլուծությանը և մեկնաբանում այն:

4. «Լուծմունք Պորփիւրի, զոր արարեալ է մեծ հռետորին և քաջ փիլիսոփային Վահրամ վարդապետն» (ընդարձակ տարբերակ՝ ՄՄ ձեռ. 59, թ. 258բ.-75ա, 627. թ. 221ա-36բ, 1683, թ. 21բ-37բ, համառոտ տարբերակ՝ 1683, թ. 3ա-11բ, 1931թ. թ. 17բ-22ա, 621, թ. 341բ-48ա և այլն). սա Պորփյուրի «Ներածության»՝ Դավիթ Անհաղթի վերլուծության մեկնությունն է՝ իր ընդարձակ և համառոտ տարբերակներով:

5. «Լուծմունք Սահմանացն Դաւիթ Փիլիսոփայի» (ՄՄ, ձեռ. 627, թ. 262ա-74ա, 8763, թ. 116ա-154բ. 3201, թ. 143ա-81բ և այլն):

6. «Լուծմունք Արիստոտելի Վասն աշխարհաց գրոց» (ՄՄ ձեռ. 59, թ. 242ա-50ա, 627, թ. 205ա-13ա, 8503, թ. 262ա-70բ և այլն): Այս երկը որոշ ձեռագրերում վերագրված է Դավիթ Անհաղթին (ԲՄ, թիվ 3, էջ 403):

7. «Լուծմունք կազմութեան գրոյն ի Վահրամայ» (ՄՄ, ձեռ. 1919, թ. 128ա-45բ). սա ս. Գրիգոր Նյուսացու համանուն աշխատության մեկնությունն է:

8. «Լուծմունք Դիոնէսիոսի եւթն ճառին յԵրկնային քահանայապետութեան, Վահրամայ արարեալ» (ՄՄ, ձեռ. 1480, թ. 54ա-64բ):

9. «Հարցումն թագավորին Հեթում թե հրեշտակք յառաջ արարեալ են քան զերկինս և զլուսաւորս. պատասխան վարդապետին Վահրամայ» (տպ. հետևյալ խորագրով. «Եղիշեի վարդապետի հարցմունք և պատասխանք ի գիրս Ծննդոց» Վիեննա, 1924. (քննական հրատարակություն մատենագրութեան նախնեաց հայոց, հտ. Բ պրակ 2) հրատարակիչը՝ հ. Ն. Ակինյանը վերագրում է Եղիշեին: Մինչդեռ Լ. Խաչիկյանն իրավացիորեն մերժում է այս տեսակետը (ԲՄ, թիվ 7, էջ 311): Երկը շարադրելիս Վահրամը մեծապես օգտվել է «Կանոնք սրբոյն Գրիգորի Պարթևի դարձեալ հարցում եւ պատասխանիք նորա» երկից (ԲՄ, թիվ 7, էջ 316-328): Վահրամի երկն օգտակար է Հայ եկեղեցու հրեշտակաբանության, մասնավորաբար դիվաբանության հետազոտման համար: Հետևելով Գրիգորի Պարթևին վերագրված հիշյալ աշխատությանը՝ հեղինակն ասում է, թե հակառակ տարածված այն թյուր հավատալիքի, թե կախարդները կարող են փոխել արարածների բնությունը, նյութական մարմին տալ դևերին, նկատում է «Հրց. Թե դեւք ի մարմին իսկապես ոչ փոխին եւ ոչ ուտեն եւ ըմպեն ստոյգ եւ առնեն զոր ասեն մարդիկ, ապա և կախարդք զիա՞րդ նոքաւք բազում իրս առնեն: Պատասխան. Եւ զինչ առնեն կախարդքն: Հրց. Կարեն զբնութիւնս արարածոցն փոխել: Պտսխ. Սուտ է այդ, եթե յատուկ կարեն ապա և փոխել կարեն: Հրց, Ահա զբազումս լուաք, թե զմարդիկ փոխեն ի կերպարանս անասնոց եւ թռչնոց եւ ինքեանք ի կարաս հեծեալ երթան ի ճանապարհ հեռի և, ի վերայ գրոց քայլեալ վաղվաղակի յաւտար աշխարհ ելանեն, քաջաց սեղան դնեն եւ ի նոցանե բանս լսեն եւ առնեն». Ժխտելով այս հավատալիքը Վահրամը գրում է. «Ի միտ առ ոչ ամենայն ինչ, որ առ աչաւք է՝ ճշմարտութիւն ասի. զնմանութիւն և զկերպարանս նմանեցուցանեն զիրար ինչ կախարդքն, զի այլ չէ իսկ, նոյնպէս եւ պաշտոնեայք նորա ցուցանեն ինչ, բայց ոչ ճշմարիտ եւ ոչ կարեն փոխել զարարածս Արարչին, զի որ արարն, նա միայն կարէ փոխել» (տպ. էջ21-22):

10. «Ի մեծի աւր Յայտնութեան Քրիստոսի, վերլուծութիւն բանին Եսայա, յետ որոյ եւ հավաքմունք աստուածաշունչ բանից թարգման՝ յօրինեալ ի խորհուրդ թագաւորաց. որ յերկրի, արագ ցուցմամբ և իմաստասիրական սահմանաւ շարադրեալ Վահրամ վարդապետի. յորում աւուր օծեալ ձեռնադրեցաւ թագաւորն Հայոց Մեծն Լևոն» (տպ. «Արարատ», 1868, էջ137-141, 166-169, 1869, էջ 8-9, 36-39, 49-52, 72-78, 98-101):

Բացի փիլիսոփայությունից այս երկերն (2-10) ունեն ընդհանուր ճանաչողական նշանակություն: Մասնավորաբար հայ միջնադարի բնագիտական մտքի հետազոտման համար որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում 6-10 միավորները: Նրանք նյութ են պարունակում ժողովրդական հավատալիքների, սնահավատության, կենցաղի, սովորույթների վերաբերյալ: Փաստական նյութը թույլ է տալիս թափանցելու հեղինակի բնախմաստասիրական, մասնավորաբար քրիստոնեական մարդաբանությունից սնվող, գաղափարների մեջ: 10-րդ միավորն ուշագրավ է մարդկության պատմության աստվածաբանական փուլաբաժանման հայեցակետից: Առաջին փուլն այն ժամանակն էր երբ մարդկությունը հնազանդ էր աստվածային պատվիրաններին, երկրորդը՝ երբ մարդիկ անտեսելով Աստծու պատվիրանները սկսեցին պաշտել ոչ թե Արարչին, այլ՝ արարածներին, երրորդը՝ երբ մարդիկ վերանորոգելով իրենց իշխանությունն արարածների վրա, ապրում էին նահապետների առաջնորդությամբ, չորրորդը՝ թագավորական իշխանության հաստատման շրջափուլն է: Պատասխանելով այն հարցին «թե զի՞նչ է թագաւորութիւն, եւ ապա, թե ով՞ է առաջին թագավոր, եւ երրորդ, թե յորմէ հետէ եւ կամ զիա՞րդ սկսաւ թագավորութիւն ի մարդիկ, եւ չորրորդ , թե զինչ են կարգ եւ իրավունք թագաւորի»՝ նա ս. Օգոստինոսի նման այն համոզումն է հայտնում թե թագավորական կամ աշխարհիկ իշխանությունը աստվածային չէ, այլ ծնունդ է աշխարհային հարաբերությունների և մեղքի: Սակայն Օգոստինոսի նման նա չի հակադրում աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունը: Ընդհակառակը, ելնելով քաղաքական կացության կայունության անհրաժեշտությունից՝ Վահրամ Րաբունին կոչ է անում հզորացնել Կիլիկյան թագավորությունը: Սրա կայուն երաշխիքը ոչ միայն քաղաքական, այլև հասարակական կյանքի առողջացումն է: Այս գաղափարին հետամուտ Վահրամ Րաբունին կոչ է անում հզորացնել Կիլիկյան թագավորությունը: Սրա կայուն երաշխիքը ոչ միայն քաղաքական, այլև հասարակական կյանքի առողջացումն է: Արտահայտելով եկեղեցու հատուկ դիրքորոշումը և շարունակելով հասարակական երևույթների գնահատման հայրախոսական ավանդույթը՝ Վահրամը կոչ է անում զերծ մնալ արատավոր սովորություններից, մասնավորաբար, աստղաբանությունից, գուշակություններից, տարաբնույթ հմայություններից. «Յախտէս յասմանէ ի բաց կալ. նախ յաստեղագիտութենէ եւ յասպիսեացն հմայողաց ոչ միայն անբարշտութիւն զայնպիսեացն դեգերմունսն համարել, այլև անմտութիւն, քանզի ըստ նոցունց ասացելոցն ծնեալքն յաստեղս չար և բարի գոն, և ի նոցին հայեցից լինի յաշխարհի լաւն և վատթարն, և ամենայն ինչ ի հարկէ ըստ բաղդի և ըստ ճակատագրին լինի, ապա ոչ գոյ անձնիշխանութիւն, և անիրաւք եւ օրենքն եւ պատվիրանք, որ յԱստուծոյ եղեալ է իրաւացի պատիժ չարագործաց եւ պատիւ բարեգործաց ոչ աստ եւ ոչ հանդերձեալն» (էջ75): Այսպիսով հավատը բարի կամ չար աստղերի նկատմամբ կամ ճակատագրապաշտությունը սահմանափակում է մարդու աստվածադիր ազատությունը: Առաջ

անցնելով Վահրամ վարդապետը նկատում է. «Զկնի սոցա զգուշութեանց արժան է ոչ ընդունել զքարընկեցս, զգարընկէցս, զբիճահայեացս, զալիւրադիւթս, զգարէդիւթս, զհաւահմայս, զլերթահմայս, և որ զկտրիճս և զթռիչս, և զբառաչիւն և զբաչիւն անասնոց խտրեն և զայլսն եւս, եւ ոչ միայն յասքանեաց, այլև ի բարիոքն կարծեցելոց վիճակաց ի բաց լինել[1]:

Գերազանցապես վարդապետական աստվածաբանությանն են վերաբերվում հետևյալ երկերը.

11. «Յաղագս Սուրբ Երրորդութեան եւ փրկական տնօրէնութեան». երկիս վարդապետական կարևորությունը թելադրել է Գևորգ վրդ. Երզնկացուն հորդորելու ս. Գրիգոր Տաթևացուն այն զետեղելու իր Ոսկեփորիկի մեջ (տպ. Կ. Պոլիս 1746, էջ507-560 աշխարհ. թրգմ. Եր., 1995, էջ 223-45): Տեղի սղության պատճառով Տաթևացին զանց է առել մեջբերել Վահրամ վարդապետի ճառի «Զկնի ճառիցս մեզ անճառն» սկսվածքով երկրորդ մասը, որ ՄՄ ձեռ. 2322-ում ներկայանում է իբրև առանձին միավոր (թ. 264բ-72բ)՝ «Յաղագս մարմնառիկ տնօրէնութեան Քրիստոսի» խորագրով (տե՛ս Ոսկեփորիկ. աշխրհ, թարգմ. և ծնթ. Հ. Քյոսեյանի, Եր. 1995, էջ 268-69 ծնթ. 115): Ճառիս երկու մասերը միասին հրատ. «Ճառք եւ խոստովանութիւնք», Երուսաղեմ, 1856, էջ 117-216: Այս ընդարձակ ճառը խիստ կարևոր է Հայ եկեղեցու երրորդաբանության հետազոտման համար: Անտարակույս հեղինակն իր աչքի առջև ունեցել է Ս. Գրիգոր Նազիազանզացու դասական բացատրությունը: Հոր, Որդու և Ս. Հոգու անձնավորական հատկությունները անշփոթելի են: Այդ հատկությունները որոշարկվում են «Հայրը՝ անծին, և անսկիզբ, Որդին՝ ծնունդ և սկսված. Հոգին՝ բխումն» սահմանումով: Ըստ այսմ անձերը երեք աստվածություններ չեն, այլ հատկություններ կամ բնութագրություններ: Ս. Երրորդության Աստվածությունը էությունից է և ոչ թե անձնավորությունից, որովհետև Աստվածությունը Հայրության, Որդիության, Հոգիության կամ անծնունդ, ծնված և բխած լինելու պատճառով չէ, այլ՝ մեկ էության կամ Աստվածության: Աստվածության եռանձնյա լինելը պայմանավորված է երեք թվի կատարելությամբ: Ակնարկելով ս. Գրիգոր Նազիազանցու Մկրտության, Հայտնության, ինչպես նաև «Առ որս» ճառաշարի «Խաղաղական Երկրորդ» և «Յաղագս Որդւոյ» ճառերի մեջ առկա համապատասխան միտքը՝ Վահրամը գրում է. «Միակը (մեկը) գործելիս երեքն է (գործում) այսինքն՝ Հայրը (այդպիսին) է մնում Որդու ծննդյան (պահին), ընդհուպ (ամբողջ) Երրորդության համար՝ Հոգու բխման (պահին ևս): Ասվում է միակն է գործում, որպեսզի Աստվածության մեջ պակասություն չլինի և չի սահմանափակվում երկուսով, որպեսզի Աստվածությունը նյութ կամ տեսակ չկարծվի, ինչպես հելլենացիներից ոմանք էին ցնդաբանում: Նաև երեքից չանցավ որպեսզի բազմաստվածություն չհամարվի,

[1] Գուշակության այս տեսակները հիշատակում է ս. Հովհան Ոսկեբերանն իր Երեմիայի մարգարեության մեկնության մեջ (PG, t. 64, col. 741):

այլ երեքի մեջ մնաց նա, որով իմանում ենք մի նոր կատարելության մասին, քանզի երեքն ունի սկիզբ, միջնամաս և ավարտ: Թվերից և ոչ մեկը չունի այս ձևը. որովհետև թեպետև մյուս թվերն ունեն միջնամաս և ավարտ, սակայն՝ ոչ երեքի նման, որի միջնամասը, սկիզբը և ավարտը միակություններ են, քանզի երեքի մեջ է միությունը, և երեքն է միությունը, ինչպես մեկ Աստվածությունն է երեք անձերի մեջ և երեք անձերը մեկ Աստվածության մեջ»: Այնուհետև Վահրամ վարդապետը սուրբգրային տեղիների վկայակոչումով փաստում է Սուրբ Երրորդության անձերի Աստված լինելը, այն է՝ միևնույն բնությանը պատկանելն ու համագոյ լինելը: Դիմելով Սուրբ գրքի խորհրդաբանական մեկնության եղանակին՝ Ծննդ. ԻԴ 16, Սղմ ՁԸ 14, Ելից Ը 19 տեղիներում հիշատակված անձ, բազուկ, մատ բառերը Վահրամը բնորոշումն է համարում Աստվածության Երեք անձերի՝ Հոր, Որդու և Ս. Հոգու:

Հեղինակը հարկ է համարում նաև խոսել աստվածաբանական մտակառուցման երկու կարևորագույն առարկաների մասին: Սրանցից առաջինի համաձայն Աստվածությունը բնորոշվում և բնորոշելի է դրական որակումներով. այսպես նա «Աստված է կոչում մեզ հաստատելու կամ մեզ այստեղ բերելու պատճառով և Տեր՝ երկրավորներին և երկրավորներին տիրելու պատճառով, Ամենակալ՝ քանզի բոլորին հավաքել միացրել է անքակտելի միության մեջ»: Մտակառուցման այս եղանակը կոչվում է ճառելի, դրական (կատաֆատիկ): Այս եղանակը, որով բնորոշված է Աստվածությունը, «երբեք ցույց չի տալիս նրա բնությունը այլ՝ արարածների մեջ նրա ներգործությունն ու շնորհաբաշխությունը»: Աստվածաբանելու դրական եղանակը թույլ է տալիս Աստծուն անվանել Թագավոր, Լույս, Իմաստություն, Զորություն, Բարձրյալ, Հզոր և այլն: Հեղինակը առավել «բարձր և հրաշափառ է» համարում աստվածաբանելու բացասական (բացբարձական, անճառելի, ապոֆատիկ) եղանակը, որովհետև եթե դրական անվանումները ծնունդ են մարդու այսրաշխարհային փորձառության բառային արտահայտության (որը «մարմինն է պատշաճելի»), ապա բացասական անուններով (Անսկիզբ, Անմահ, Անհաս, Անճառ, Անեղ և այլն) մենք ցույց ենք տալիս Աստծո բացարձակ անմատչելիությունն ու անճառելիությունը որոնք «թույլ չեն տալիս Աստծուն ինչ-որ ախտավոր և նյութեղեն բան իմանալ»(տպ. աշխ. թրգ., էջ 770):

12. «Ճառ ի մկրտության Տեառն» (Տաշեան, 1895, էջ770):

13. «Վասն գալստեան Քրիստոսի յԵրուսաղէմ յաւանակաւ» (ՄՄ, ձեռ. 734, թ. 18ա-52բ, Տաշեան, 1895, էջ770)

14. «Ճառ վասն թաղման Տեառն»((Տաշեան, 1895, էջ770):

15. «Ի Ծաղկազարդն եւ ի Համբարձումն Տեառն»(ՄՄ ձեռ. 631, թ. 221բ-238ա, Տաշեան, 1895, էջ 770): Ըստ բովանդակության ճառը բաժանված է երկու մասի: Առաջին մասն ունի արարչաբանական բնույթ: Այստեղ հեղինակը նկատում է, որ Աստված նախ

ստեղծել է հրեշտակներին, որոնք իբրև իմանալի էակներ իրենց բովանդակությամբ «պարզ» և «անշարագիր» են: Այնուհետև Աստված ստեղծեց «զգալի արարածս ի բազմաց», այդ թվում նաև մարդուն: Եվ որպեսզի նրա, իբրև նյութական զգալի էակի վրա հախուռն կերպով չհորդի Աստվածության իմանալի հոգևոր զորությունը, և ի հետևանս, աններդաշնակ վիճակ չստեղծվի՝ նա ի հակակշիռ մարմնի նյութեղեն զանգվածի ստեղծեց անմարմին հոգին, որով երկու հակադիր բևեռները ներդաշնակվեցին, «զի յերկուցն մի զոլով էութեամբ պատկերազրեսցէ յինքեան՝ իմանալի գոլովն, ըստ հոգւոյ զիմանալիսն, և մարմին լինելով՝ զգալիսս»: Երկրորդ մասում ներկայացվում է Քրիստոսի համբարձման խորհուրդը, բերվում են վաղնջական ավանդազրույցներ, որոնք օգտագործվել են եկեղեցու հայրերի ժառանգության մեջ: Տիրոջ գալուստը վայելեցին ոչ միայն մարդիկ, այլև երկնային զորությունները՝ 9 դասերը որոնք Համբարձման ժամանակ ականկալում էին տեսնել նրան: Եթե առաջին երեք դասերը չզարմացան Տիրոջ գալստյան վրա, քանզի տեղյակ էին նրա տնօրինությանը, ապա չորրորդ դասը, անտեղյակ լինելով դրան, զմայլվեց: Չորրորդ դասից էր Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հարցումներին պատասխանող հրեշտակը, որն իմանալով Տիրոջ գալստյան մասին փութաց տեսնել Տիրոջը: Ի պատասխան Լուսավորչի հարցումի, թե ինչու է շտապում՝ հրեշտակը պատասխանում է. «Այսօր տօն մեծ է իմոյ դասուն, որ յերկինս»: Այս պատճառով Գրիգոր Լուսավորիչը Համբարձման չորրորդ օրը սահմանեց կատարել Տիրոջ գալստյան տոնը՝ «ձայնակից լինել հոգեղինացն» (Ընտրանի, էջ 592-93):

16. «Վահրամ վարդապետէ ասացեալ, թե յորժամ դիպեսցի գալ թշնամեաց ի վերայ քրիստոնէից» (ՄՄ ձեռ. 771, թ. 244բ-255բ):

17. «Ի բանն, որ ասէ՝ Տեր ասաց ցիս. Որդի իմ ես դու եւ ես այսօր ծնա զքեզ» (ՄՄ. ձեռ. 734, թ. 23ա-27բ):

18. «Վահրամ վարդապետի եւ ուղղափառ Կիլիկեցւոյ յարմարեալ զսրբոց նախնեացն խաւս ի բանն տերունական Հայր մեր որ յերկինս» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, «էջմիածին», 2006, ԺԲ, էջ29-45): Ինչպես խորագիրն իսկ հուշում է, երկը շարադրված կազմված է համաձայն հայրախոսական հարուստ ժառանգության: Մեկնությունը շարադրելիս հեղինակը խմբագրել է ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթեոսի Ավետարանի դասական մեկնության (Վենետիկ, 1826, էջ 308-316) և Ներսես լամբրոնացու Պատարագի մեկնության մաս կազմող «Հայր մեր»-ի մեկնության (տպ. Վենետիկ, 1847, էջ 451-465) համապատասխան հատվածները:

Բ. «Պատմութիւն Ռուբինեանց»: Գրված է շուրջ 1276թ. Լևոն Գ-ի խնդրանքով: Տաղաչափված է (770 տող): Բաղկացած է երկու մասից: Բ մասը՝ «Հոգեշահ խրատական բանք» խորագրով: Շարադրված է իբրև շարունակություն ս. Ներսես Շնորհալու «Վիպասանութիւն» երկի (տպ. Մադրաս, 1810, նաև աշխ. Կ. Շահնազարյանցի իբրև Յաւելուած

Սմբատի Տարեգրքի (Փարիզ 1859, էջ 181-248): Անգլերեն թարգմանությունը C. F. Neuman, Chronikle of the Arm. Kingdom of Cilicie… trans. With notes and illus. L., 1832. Ֆրանս. S. Petrosian, Chronique du Royaume arm. de la Cilicie – “Revue de Orient”, t XVII, 1864, pb. 245-54, նաև E. Dulaurier, Recuel des hist. des Croisades, I, p. 491-535:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 791-793: Գրիգորյան Գ., 1969: Պողարեան, 1971, էջ 316-319: Քիպարեան, 1994, էջ 522-523, 526:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ՊԼՈՒԶ

Հայ եկեղեցական մատենագրության փառքերից մեկն է:

Ծնվել է 1225-30թթ. Մեծ հայքի Եկեղյաց գավառում: Պլուզ կոչվել է, հավանաբար, փոքրամարմին լինելու պատճառով: Նախնական ուսումն ստացել է Երզնկայի մոտ գտնվող Լուսավորչի լեռների դպրանոցներում: Այնուհետև իր ուսումը կատարելագործել է Վարդան Արևելցու մոտ: 1268թ. ստացել է վարդապետական գավազան: 1270-80-ական թթ. Երզնկացին զբաղվում է եկեղեցակքաղաքական բուռն գործունեությամբ: 1280թ. նա դառնում է Երզնկայի արհեստավորների և առևտրականների «եղբայրության» հոգևոր հայրը և նրանց համար գրում «Սահմանք և կանոնք»-ը: Որպես կաթողիկոսի պատվիրակ 1281թ. մեկնում է Կարին: Հովհաննես Երզնկացին 1284թ. Տփղիսի Հայոց կաթողիկե եկեղեցում տիեզերագիտական ճառ է խոսում Ումեկ իշխանի որդի Վախթանգի և Դոփյան Հովհան եպիսկոպոսի խնդրանքով: Կյանքի վերջին տարիներն ապրել և ստեղծագործել է Կիլիկիայում, Ակների վանքում: Մահացել է 1293թ. և թաղվել է Երզնկայի Ս. Նշան եկեղեցու Առաջնորդական աթոռի տակ: Երախտագետ հետնորդները նրան մեծարել են «սուրբ և իմաստուն», «բանիբուն և աշխարհալույս վարդապետ», «իմաստասեր», «անյաղթ» որակումներով:

Հովհաննես Պլուզ վարդապետը հեղինակ է աստվածաբանական, դավանաբանական, մեկնաբանական, իմաստասիրական, բնագիտական, քերականական, կանոնական, խրատական աշխատությունների, ինչպես նաև՝ շարականների, տաղերի և զանազա-նաբնույթ երկերի, որոնց թիվն անցնում է հարյուրից: Ներկայացնենք առավել կարևորները.

Ա. Աստվածաբանական, մեկնաբանական աշխատություններ.

ա. Սրանք զետեղված են հեղինակի ճառախոսական ժառանգությունն ամբողջացնող ՄՄ թիվ 2173, 2854, 2992 ձեռագրերում: Առավել ընդգրկուն է թիվ 2173 ձեռագիրը (ԺԴ դ.), որը բովանդակում է ԼԷ (37) միավոր.

1ա-17ա Ի ՃԽ սաղմոսն, որ ասէ. Տէր կարդացի առ քեզ: Յոհանիսի Եզնկայեցոյ ասացեալ յատեանն Դրազարկոյն, ի հռչակաւոր և ի մեծ [հանդիս]ին, գնալով անտի տես[ութեա՞ն] (տպ. աշխտ, Ա. Սրապյան, «Գանձասար», Է, էջ 387-408):

17ա-31ա Յաղագս Վարդավառի տոնին ի ՁԸ սաղմոսն, ի բանն մարգարէին, որ ասէ, Քո են երկին և քո է երկիր զաշխարհ լրիւ:

31ա-41ա Ի մարգարէական բանն, զոր գոհացողական խոստովանութեամբ երգեաց ամենասրբուհի կոյսն Մարիամ Աստուածածինն աւրնութիւն և գովութիւն պարգևացն Աստուծոյ Հօր և Միածնի Բանին իւրոյ, զոր և ասէ. Մեծացուցէ անձն իմ զՏէր: Յոհաննիսի Եզնկա աշխատեալ ի շարադրութիւն բանիցս:

41ա-56ա Նորին Յոհաննիսի արարեալ բան ինչ յարմարական ի ԾԹ սաղմոսն, որ ասէ, Աստուած, մերժեցեր զմեզ և աւերեցեր:

56ա-62ա Նորին Յոհանէս վարդապետի Եզնակայեցոյ ի ժամ սուրբ Պատարագին ասացեալ և ի բան սաղմոսին, որ ասէ. Մատիք առ Տէր:

62ա-5ա Նորին նախերգան յաղագս պատուելոյ զԲանն և կամ անպատուելոյ:

65ա-6ա Նորին այլ նախերգան

66ա-86ա Նորին Յոհաննէս վարդապետի Եզնակայեցոյ ի տօնի Ծննդեան և Մկրտութեանն Քրիստոսի ասացեալ ի թագաւորանիստ քաղաքն ի Սիս, յատեան տօնախմբութեան

86ա-101ա Նորին Յոհաննէս վարդապետի ասացեալ, ի բանն առաքելոյ, որ ասէ. Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է… Յաւուրն յորում աւրհնեցան ծիաւորք արքայորդին մեր Հեթում և Թորոս և այլ մանգունք իշխանաց և որք յարքունական սպասաւորացն:

101ա-31բ Նորին Յոհաննէս վարդապետի Եզնկայեցոյ Յորդորակ ասացուած ի եկեղեցւոյ, ի խնդրոյ Ստեփաննոս վարդապետի Կուռիկոսցոյ:

150ա-6բ Յաղագս երկնային շարժմանն, նուաստ Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ շարադրեալ յիմաստնոցն բանից, ի խնդրոյ բարէպաշտ և երկեղազարդ պատանոյն պարոն Վախթանկա:

157ա-68ա Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ ի ԺԷ սաղմոսն. Սիրեցից զքեզ, Տէր: Ի բանից ժողովեալ Սուրբ Գրոց:

168ա-78բ Նորին ի ԼԴ Սաղմոսն. Դատեա Տէր… Ի Սուրբ Գրոց զօրութենէ ընդարձակութիւն բանից :

178բ-86բ Նորին Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ ի ԾԲ սաղմոսն, որ ի գլուխ կանոնին. Մի՛նախ. և վասն զօրութեան իմաստութեանն և անսգամ մասինն:

186բ-98ա Նորին Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ ի Հ-երորդ սաղմոսն, որ ի գլուխ կանոնին. Ողորմեա և վասն զաւրութեան յուսոյն, որ առ Աստուած:

198ա-210ա Նորին Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ ՁԸ սաղմոսին. Զողորմութիւնս քո, Տէր, յաւիտեան աւրհնեցից:

210-24ա Նորին ի ՃԷ սաղմոսէն. Խոստովան եղերուք Տեառն, զի քաղցր է:

224ա-34բ Նորին ՃԺԸ սաղմոսէն, ի բանն, որ ասէ. Իշխանք հալածեցին զիս:

320ա33բ Նորին Յոհաննիսի Վասն ննջեցելոց ի Քրիստոս, և խորհուրդ ստեղծման մարդոյն և մահու, ի բան իմաստնոյն, որ ասէ. Աստուած հաստատեաց զմարդն յանեղծութիւն:

337ա53ա Ասացուածք ի բանն Տեառն, որ ասէ. Ես եմ հովիւը քաջ: Նորին Յոհաննիսի Եզնկայեցոյ արարեալ ի խնդրոյ և ի հարմանէ վարդապետին Ստեփանոսին, որ ի դրանէ սրբոյ կ[արապետի՞]:

Ստեփաննոսը հավանաբար Ստեփանոս Կոռիկոսցին է, որ 1281թ.-ին հրավիրել է Երզնկացուն՝ ճառ խոսել Կիլիկիայի եկեղեցիներում:

401բ-4 Խորհուրդ յարութեանն Ղազարու սրբոց Վարդանանցն փոքր ինչ յաւելեալ նախերգան ի Յոհաննէս:

404ա-20բ, 423ա-4բ, 421ա-2բ Մեծ աւուր Ե-շաբթի և թէ կամիս Զատկին: Յասացուածոց Սուրբ հօրն մերոյ Վարդանայ վարդապետին և վարդապետին Վահրամայ Կիւլիկեցոյ, ի մի ածեալ յարմարութիւն նուաստ Յոհաննիսի Եզնկացոյ: Թէ կամիս Զատկին ի դէպ է, և թէ Ե-շաբթի. Խաւսեցաւ Տէր ընդ Մովսիսի:

Աստվածաբանական անառարկելի արժանիքներով է աչքի ընկնում Քրիստոսի Ծննդյան և Մկրտության նվիրված ճառը (տպ. աշխտ. Ա. Սրապյան, «Գանձասար», Զ, էջ 426-53), ուր «ի ծեռն գիտութեան եւ անգիտութեան», այսինքն՝ կատաֆատիկ (դրական, ճառելի) և ապոֆատիկ (ժխտական, անճառելի) աստվածաբանության միջոցով հեղինակը մատնացույց է անում այն ճանապարհները, որոնք ադամորդուն առաջնորդում են դեպ Աստվածություն: Ըստ որում Հովհաննես վարդապետը առաջադրում է աստվածաբանելու երկու կարևոր եղանակներ. վերից վար և վարից վեր. առաջին պարագային բացարձակ, անպայման Գոյի առկայությունից բխեցվում են տարբեր կարգի եղական գոյությունները, իսկ երկրորդ պարագային եղական գոյություններից միտքը բարձրանում է դեպի դրանց առաջացումը պայմանավորող բացարձակ գոյը: Աստվածաբանական այս ընդհանուր մուտքից հետո Պլուզը խոսում է Ծննդյան և Աստվածահայտնության տոնի խորհրդի վերաբերյալ՝ վեր հանելով նրա վարդապետական չորս հատկությունները, որոնք առկա են տոնի չորս անուններում՝ Ծնունդ, Մկրտություն, Հայտնություն, Լուսավորություն: Անունների բազմաշերտ ստուգաբանությունն օգնում է հեղինակին վերհանել տոնի վարդապետական նրբիմաստները, շեշտել նրա փրկաբանական կարևորությունը:

Աղոթքի, ներքին աստվածպաշտության, Տիրոջ հետ աղոթական փոխհարաբերության աստվածաբանական ուշագրավ մեկնաբանությունն է տրվում «Ի ՃԽ սաղմոսն…» ճառում: Համաձայն Երզնկացու, աղոթքը ոչ միայն Աստծո հետ հարաբերվելու մասնավոր, ներանձնական անհրաժեշտություն է, այլև արարչության հոգեբնախոսական ծգտում՝ միավորվելու արարչագործական սկզբնապատճառին: Այս հարաբերության մեջ մարդու դերն, ըստ էության, ունի քահանայագործական բնույթ, որովհետև «երբ դիմում եմ [Աստծուն], ինձ հետ դիմում են բոլոր արարածները, ինչպես բոլոր անդամները մեկ

բերանով, քանզի գոյի բոլոր տեսակներից մարդու բնությունը իր մեջ մաս ունի զգայությամբ՝ զգայական կենդանիների, տնկականով՝ բույսերի, և մտքով՝ իմանալի աշխարհի»: Կիրառելով խորհրդաբանական մեկնության լայնորեն ընդունված եղանակը՝ հեղինակը խունկը համարում է աղոթքի նյութական դրսևորումը. «Ինչպես խունկը, անուշահոտ լինելով, իր բուրմունքը չի արձակում, քանի դեռ չի հպվել հրին, այնպես էլ սաղմոսերգությունն ու աղոթքը բարի են, բայց իրենց անուշահոտությունը տարածում են այն ժամանակ, երբ սիրո հրի բորբոքումով դրվում են Աստծո առջև…»: Պատարագը աղոթքի կատարելատիպն է, որը միջոց է Աստծո հետ միավորվելու: Այդ պատարագը պետք է մատուցել հոգու երեք զորությունների գործադրումով. բանականի պատարագը աղոթական օրհնություն է, ցասմնականինը՝ խոնարհությունը, ցանկականինը՝ սրբությունը:

«Մի նախանձիր…» բնաբանով քարոզում արտահայտված են հեղինակի բարոյաբանական, մանկավարժական գաղափարները: Այստեղ ի մասնավորի ասվում է, որ չար և ստորին բարքերը լինում են երեք հիմնական պատճառով, «ի չար հրահանգից, յանուսումնութենէ, ի չար ունակութենէ: Քանզի ոչ բարի ոք վարժեալ ի մանկութենէ, որպեսզի կարող գոլ յաղթելու լինել ախտիցն, յանչափութիւն նոցա անկանիմք: Իսկ յանուսումնութենէ չար դատումն բուսեալ ի խոհացողական անձին, որպեսզի կարծել զչարսն պիտանիս գոլ և զպիտանիսն՝ չարս: Դարձեալ լինի ինչ և ի չար ունակութենէ մարմնոյ, վասն զի բնաւորական իմն չարութիւնք եւ առաքինութիւնք հետևեն մարդոյն ի խառնուածոց մարմնոյն…»:

«Վասն ննջեցելոց ի Քրիստոս և խորհուրդ ստեղծման մարդոյ և մահու…»: Այստեղ ուշագրավ է հոգու վերաբերյալ Հովհաննես վարդապետի խորհրդածությունը. «Ոմանք իմաստնոց ասացին յերից հաստիլ զմարդն. ի մարմնոյ, ի հոգոյ և ի մտաց՝ այլ ասելով զհոգի և այլ՝ զմիտս: Բայց ոմանք ոչ որոշեցին ի հոգոյ զմիտս, այլ նորին էութեանն իշխանական գոլ զիմացականն համարեն, այսինքն՝ զմիտս»: Քարոզում նույնքան ուշագրավ են հինգ զգայարանների, ուղեղի կառուցվածքի վերաբերյալ հեղինակի հաղորդած տեղեկությունները:

«Ի բանն մարգարէին Դաւթի. Սքանչելի եղեւ գիտութիւն քո յիս՝ յԱնաւարզա խօսեցեալ առ տէր Գրիգոր վարդապետ և եպիսկոպոս»:

Այստեղ հեղինակը շահեկան դատողություններ է անում իմաստասիրելու, հետազոտելու մասին: Ամեն մի հետազոտություն և իմաստասիրություն սկիզբ է առնում առարկայի նկատմամբ ունեցած զգացումից կամ սքանչացումից, ինչի հիման վրա և եզրակացնում է. «զի թէ ոք ոչ սքանչանայ ընդ երեւումն տեսութեան նորա (իրաց – Հ. Ք.), ոչ իմատասիրէ զգոյացուրյիւն բնութեան նորա»:

Քարոզներում քիչ չեն խորհրդաբանական ուշագրավ բացատրությունները: Այսպես «Յաղագս Վարդավառի տաւնին» քարոզում տարբերելով արմավենու ընկալումը և մեկնաբանումը հեթանոսական և քրիստոնեական իրականության մեջ՝ Երզնկացին գրում է. «Հեթանոսք զարմաւենին զրեգակնն նուիրելով, իբր թէ զճառագայթից արեգակնն զնմանութիւն վարդիւն բերելով բազմաշարավիղ յարձակմամբ, երկայն ծայրիւն ի վեր առ նա դիմելով անհաս ձեռին մարդոյ եւ յաւէտ տունկս այս, առ մարդ նմանութիւն ունելով վարսաւորել գլխովն...: Իսկ քրիստոնէից զմարմնաւորն նոցա եւ զախտաւոր խարհուրդ առեալ ի հոգեւորսն եւ յաստուածայինսն փոխեցին եւ զարմաւենին իմանալի արեգակնն (արեգականն) արդարութեան նուիրեցին զոր տղայքն ի յովանակաճեմ ճանապարհին ընդառաջ տանելով յաղթութեան նշանով իբր արդարեւ յաղթող մահու եւ դժոխոց յաղագս զՂազարն յարուցանելոյ» (տե՛ս Աշտանակ, Դ, 2011, էջ 29):

Ըստ Գ. Զարբհանալյանի և Գ. Գրիգորյանի, Հովհաննես Երզնկացին հեղինակ է Փիլոն Եբրայեցու մի շարք երկերի մեկնության: Սակայն այս վերագրումը կարոտ է լուրջ փաստարկների (տե՛ս Հովհաննես Ծործորեցի):

Բ. «Իմաստնոյն Յովհաննիսէ վարդապետի՝ մականուն տկար կոչեցեալ Երզնկացւոյ համառօտեալ զՄեկնութիւն Ներսէսի Լամբրոնացւոյ արքեպիսկոպոսի Յաղագս մեկնութեան սուրբ պատարագի Աթանասի Աղեկսանդրու» - Ամենայն ժամանակ է եւ ժամանակ է ամենայն իրի (ՄՄ, ձեռ. 3433, 160ա-248բ):

Գ. «Հաւաքումն մեկնութեան քերականի» (տպ. աշխտ. Լ. Խաչերեանի, Լոս Անճելէս, 1983). աշխատությունը գրված է Հակոբ կաթողիկոսի խնդրանքով: Ավարտված է 1293թ.-ին: Այն հիմնված է Դավիթ փիլիսոփայի, Մովսես Քերթողի, Անանուն մեկնիչի, Համամ Արևելցու, Բարսեղ վարդապետի, Գրիգոր Մագիստրոսի և այլոց համաբնույթ երկերի վրա: Երզնկացու երկն ակներև առավելություններ ունի մինչև այդ միջնադարյան վարդապետարաններում դասագիրք ծառայած Մագիստրոսի մեկնության նկատմամբ: Այս երկի առավելության մասին է վկայում այն փաստը, որ Եսայի Նչեցին, իր համանուն մեկնությունը շարադրելիս բացառապես օգտվում է Հովհաննես Երզնկացու աշխատությունից: Այն իր աչքի առջև է ունեցել նաև Դավիթ Զեյթունցին (տե՛ս):

Քերականագիտական այս երկն ունի մշակութային լայն ընդգրկում: Այսպես, ուշագրավ է երաժշտության վերաբերյալ հեղինակի հետևյալ դիտումը. «Եւ՝ որ սուգութեամբ հնուտ է արուեստիս, կարողանայ երգելովն դիւրութիւն առնել հիւանդին: Եւ ցաւեալն, եթէ հասու է արուեստիս՝ առաւել շահի ի ձայնիցն: Այլ եւ հոգեկան ցաւուց յոյժ օգտակար է, այսինքն, զի ձայնի բնութիւն անմարմին է եւ հոգի անմարմին. լսելով զիւրն ազգակից փոխէ զտրտմականն, եւս ըստ այլ մասանց հոգւոյն յարմարի սրտմտականին, խոհականին և

կամ ցանկականին»: Սրանով Երզնկացին ցույց է տալիս այն դրական ներգործությունը, որ երաժշտությունը ունենում է հիվանդի՝ մասնավորապես այն հիվանդի վրա, ով «հասու է արուեստիս»: Հեղինակը բացատրում է այդ ներգործության հոգեբնախոսական առանձնահատկությունների «օբյեկտիվ» և «սուբյեկտիվ» գործոնները (Ա. Վարդումյան, 2007):

Դ. «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք» (տպ. աշխտ. Ս. Արևշատյանի, 2009): Բաղկացած է չորս գլուխներից: Երկի գլխավոր աղբյուրը «Ռասայել Իխուան Ալ-Սաֆան»-ն է: Երզնկացին մասնավոր նկատառումով շրջանցում է արաբ հեղինակների կրոնաաստվածաբանական, կանոնագրական, բարոյագիտական վարդապետությունները, որոնք գերազանցապես հիմնված են իսլամական աստվածաբանության, նորպլատոնական, «Մութազիլա» և խորհրդապաշտ մտայնության վրա: Հեղինակն անտեսում է նաև Իխուան Ալ-Սաֆարի գաղտնի. եղբայրակցական, ճգնավորական և հերձվածային բնույթից բխած կյանքի փիլիսոփայությունը (Պարսամյան – Տատոյան Ս., «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հտ. Զ, 1977-78, էջ 51-70): Արաբական իմաստասիրության, բնագիտական մտքի հիման վրա այստեղ հեղինակը շարադրում է տեսություններ, ապացույցի, նյութի և տեսակի, լինելության ու ապականության և այլ տարաբնույթ հարցերի վերաբերյալ:

Ե. «Խրատ հասարակաց քրիստոնէից՝ քահանայից եւ ժողովրդոց, ի կանոնական սահմանաց առաքելոց սրբոց եւ հայրապետաց եւ վարդապետաց…». (քնն. բն. աշխտ. էդ. Բաղդասարյանի, 1977, էջ 139-200): Շարադրել է, հավանաբար, 1281-1284թթ.: Բաղկացած է ներածությունից և 50 գլուխներից. «Յաղագս հաւատոյ», «Յաղագս մկրտութեան», «Յաղագս զտղայ սնուցանելոյ», «Յաղագս պսակի եւ խրատ ամուսնացելոց», «Յաղագս շնութեան» և այլն: Երկն ավարտվում է վերջաբանով, որտեղ Երզնկացին հայտնում է, որ աշխատությունը կազմել է բանաքաղության սկզբունքով:

Զ. «Սահմանք եւ կանոնք միաբանութեան եղբարց» (տպ. աշխտ. Է. Բաղդասարյանի, անդ, էջ 220-228). գրված է 1280թ.: Նրա մեջ առկա հրահանգներն ու կանոնները նպատակ ունեին պաշտպանել առևտրաարհեստավորական խավերի շահերը, մեկտեղել նրանց ուժերն ընդդեմ հրոսակների:

Է. «Կրկին կանոնք եւ խրատք տղայահասակ մանկանց աշխարհականաց» (տպ. աշխտ. Է Բաղդասարյանի, անդ, էջ 229-239). Բաղկացած է երեք գլուխներից, որոնք պարունակում են կարևոր տեղեկություններ միջնադարյան Հայաստանի երիտասարդական կազմակերպությունների վերաբերյալ: Այստեղ մասնավոր հրահանգներ կան կազմակերպության ղեկավարների՝ մանկավարժների պարտավորությունների մասին (իմացականություն, օրինակելի վարք, բարեգործություն և եկեղեցասիրություն):

Ը. «Թուղթ առ իշխանս Եկեղեաց գաւառի» (տպ. աշխտ. Է Բաղդասարյանի, անդ, էջ 204-219). Գրվել է 1289-1290թթ.: Այստեղ իրենց արտացոլքն են գտել Հայաստանի հասարակական-քաղաքական իրավիճակի վերաբերյալ հեղինակի խորհրդածությունները: Արձագանքելով մոնղոլական արշավանքների հետևանքով Հայաստանում ստեղծված ծանր կացությանը՝ Երզնկացին ցավ ի սիրտ գրում է.«Որք եմք այսօր ազգս Հայոց ի խնամածուէ հայրանման իշխանաց, անտեր և անայցելու են եկեղեցիք Հայաստանեայց ի վերակացու տերանց և յիմաստուն առաջնորդաց… մատնեցաք մեք աւար ազգաց սպանողաց, գերողաց եւ դառն զրկողաց»: Ինչպես մյուս երկերում, այստեղ ևս հեղինակը շեշտում է ուսման կարևորությունը և պատվիրում. «Ի քո երկիրդ ուսման տեղ սահմանէ եւ դպրատուն, զի ուսումն ու գիտութիւն, զհաւատքն հաստատուն պահէ եւ զազգն՝ իմաստուն»:

Թ. «Յաղագս միաբանութեան եղբարց» (տպ. աշխտ. Է Բաղդասարյանի, «Գանձասար», Զ, էջ 459-472). երկը որոշակի արժեք է ներկայացնում ինչպես հայ եկեղեցու պատմության, դավանաբանության, վանական կյանքի. այնպես էլ Երզնկացի աստվածաբանի վարդապետական գործունեությունը հետազոտելու հայեցակետից: Բարոյական տարասեռ իրողությունների բևեռացումով հեղինակը շեշտում է քրիստոնեական բարոյականության, հրամանակարգ տեսության մեջ կարևորագույն տեղ զբաղեցնող հոգեփրկական հեռանկարի աներկբա իրականության գաղափարը. «Անմահ կենացն ժառանգաւորք, եւ մի սատանայի կամացն պատրաստողք: Ի վայելչական դրախտին անմահական կենացն վայելողք, եւ մի խաւարի եւ պատրաստեալ տանջանացն արժանաւորք ի գոգն Աբրահամայ հանգչի, և մի ընդ թեւով Բելիարայ ըմբռնիլ: Յաւիտեան ուրախութեան փութալ, եւ մի կրճել ատամամբ, ողբալ…» (էջ 469): Բևեռացման այս նույն եղանակով Երզնկացին հակադրում է ստախոսությունն ու ճշմարտախոսությունը՝ «լեզու սուտ – լեզու ճշմարիտ» հարակրկնությամբ:

Ժ. «Թուղթ ի Յովհաննէս վարդապետէ առ իշխանսն Հայոց Ռուբինեանց, որ ի գահ Կիլիկեցւոցն, բան խրատու աւգտակար եւ պիտանի» (տե՜ս տպ. աշխտ. Է Բաղդասարյանի, 1977, էջ 204-205).

ԺԱ. «Յաղագս երկնային շարժմանց՝ շարադրեալ իմաստնոց բանից»: Տիեզերագիտական աշխատություն է, ուր մանրամասն խոսվում է երկրի, երկնքի, լուսնի, արևի, զանազան մոլորակների և օդերևութաբանական տարբեր երևույթների մասին: Հայտնի է նաև սրա չափածո տարբերակը (տպ. Նոր Նախիջևան, 1792), որ շարադրված է Այլոց իշխանի խնդրանքով:

ԺԲ. «Տեառն Յովհաննեսի բարձրատոհմի եւ մեծազարմ եպիսկոպոսի Դաւթի թոռն կոչելոց առաքելազարդ եւ իմաստախոհ գլխոյ եկեղեցւոյ հարցում բանից առ նուաստ

Յոհաննեսի Երզնկայեցին եւ պատասխանիք ըստ թուոյ գլխոց բանիցն հարցման» (տպ. աշխտ. Յ. Քէօսէեան, «Էջմիածին», 2008, ԺԲ, էջ 105-119)։ Հարցուպատասխանին շարադրված է հավանաբար 1284թ.-ին երբ Երզնկացին Կիլիկիայից Հայաստան վերադառնալիս մի որոշ ժամանակ մնում է Տփղիսում։ Երկում դրսևորվում են ոչ միայն Երզնկացու վարդապետական պատրաստվածությունն ու հմտությունը, այլև անցյալի հայրախոսական վաստակին քաջատեղյակ լինելը։ Պատասխանիները շարադրելիս Երզնկացին ձեռքի տակ է ունեցել Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանի, Եղիշեի, և Վանական վարդապետի երկերը։ Հեղինակը աստվածաբանական սպառիչ պատասխան է տալիս հետևյալ հարցերին. «Զի՞նչ էր, զի ուր եւ փրկչական պատկեր է հանած՝ թուղթ մի փաթթած ի ձեռինն է», «Այն, որ ասեն, թէ զպարտաւորեցելոյն գիրն պատառեաց ի վերայ խաչին՝ մի զի՞ր է, թէ՞ Բ, կամ ի՞նչ խորհրդով գիր կոչի», «Զի՞ Քրիստոս վասն ամենայն մարդկան փրկութեան եկն յաշխարհ… վա՞սն էր ոչ փրկեցաւ ամենայն ազգ մարդկան» և այլն։ Երկն օգտակար է ոչ միայն Երզնկացու աստվածաբանական մտակառուցման, այլև միջնադարյան կերպարվեստի վարդապետական մի շարք առանձնահատկությունները հետազոտելու տեսակետից։

ԺԳ. «Բանք չափաւ» (տպ. աշխտ. Ա. Սրապյանի, Եր, 1958, 1986)։ Հովհաննես Երզնկացու անունով հայտնի են երկու տասնյակից ավելի բանաստեղծություններ։ Հիշատակության արժանի են հատկապես. «Լերինք», «Որ զլոյս անձառ», «Յաւուր վերջին», «Այսօր ձայնն հայրական», ս. Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված շարականներն ու տաղերը, որոնք եկեղեցում երգվում են հավուր պատշաճի։ Կան նաև շարականներ, որոնք մեզ չեն հասել (տե՛ս Ս. վրդ. Ամատունի, 1911, էջ 51-52, 74-76, 139, 140)։

ԺԴ. Երզնկացին հեղինակը է նաև ներբողների, որոնցից են.

1. «Պատմութիւն յայտնութեան նշխարաց Մեծի Ներսիսի» (1273) (տպ. «Սոփերք հայկականք», Է, էջ 33-78)։

2. «Ներբող ս. Գրիգոր Լուսաւորչի» (1288թ.) (տպ. «Սոփերք հայկականք», Ե, էջ 83-164։

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 342-356։ Զամինյան, 1914, էջ 195-196, 197-181։ Զարբհանալյան, 1897, էջ 754-767։ Դուրյան, 1933, էջ 327-244; Սրապյան Ա., 1993։ Պողարեան, 1971, էջ 320-323։ Քիպարեան, 1994, էջ 517-522, 524-526։

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՇԽԱՐՀԻ ԵՐԵՑ

Այս հեղինակի մասին կենսագրական տեղեկություններ չեն հասել: Ամենայն հավանականությամբ եղել է Հուսկան որդի Ստեփանոսի աշակերտը, ինչը նշանակում է, թե ծնվել է Վասպուրականում[1] ԺԳ դարի կեսերին և ապրել թերևս մինչև ԺԴ դարասկիզբ: Հովհաննեսի «Աշխարհի երեց» պատվանունը ցույց է տալիս, որ նա ըստ երևույթին եղել է շրջիկ քահանա, զբաղվել քարոզչական գործունեությամբ: Օժտված է եղել գրելու ակնհայտ շնորհքով: Այս մասին են վկայում Հովհաննես Աշխարհի երեցի անունով մեզ հայտնի Ս. Խաչին, Աստվածածնին և իր ուսուցչին՝ Ստեփանոսին նվիրված ներբողները: Սրանց մեջ երևում է հայ ներբողագրության դարավոր ավանդներին քաջատեղյակ մատենագիրը: Միջնադարյան շատ հեղինակների պես[2] Հովհաննեսը Ս. Խաչին նվիրված ներբողը շարադրելիս աչքի առջև է ունեցել Դավիթ Անհաղթի նշանավոր «Բարձրացուցէք»-ը: Այդ են մատնացույց անում հետևյալ զուգադրումները.

Դավիթ	Հովհաննես
Յորոյ վերայ հասանելով յերկրի երկնայինն Ադամ գթածաբար զփրկութիւն կամեցեալ նորագործել աստ թաղեցելոյ ծառային եւ հաւր զյաւիտենական բարձեալ բերէ զարդարութիւն նմանասէր մարմնով լուծանելով աստ զնորա հաճեալ զմեղսն եւ ճաշակելով իբր նայապէս զմահ սպանանելով զնորայն մահ... Մատենագիրք Հայոց, Զ, էջ 1023-24 (75)	... ի լրման ժամանակի գայ անժամանակն Աստուած մերոյին բնու-թեամբ ի չարչարանս մահու Խաչին եւ յանձն առնու զանէծս ադամեան մար-մնոյն եւ ըմպէ նայապէս զմահու բաժակ...
Օրհնեալ ես փայտ կենաց, իմանալի սանդուխք յերկինս ի վեր ճանապարհորդութեան, որով զուարթնոց դասուց յերկիր յար էջ եւ ելք արարան եւ Տէր ի քեզ հաստատեալ, զոր ի բացուստ տեսեալ սրբոյն Յակովբայ եւ յահէն ըմբռնեալ հրաշիցն յինքն սոսկացեալ ստուգապէս,	Դու փայտ սուրբ բարձրացար բարութեամբ քան զերկինս երկնից: Դու գրկապատեալ ունիս զծագս տիե-զերաց, զքեզ նմանեալ սանդղոյ տե-սեալ երջանկին Յակովբայ ասէր էջ հրեշտակաց եւ ելք մարդկան ի յերկինս եւ Տեառն հաստատութիւն: Դու վէմն իւղական, զոր

[1] Ելնելով Հովհաննեսի երկերը պարունակող ՄՄ 731 ձեռագրի ընթերցումներից /Խորդեաց-հորդեաց, հոտեցեր-խոտեցեր, նախապետ-նահապետ, սպիտակ երանգ-սպիտակ երանգ, ընդրական-ընտրական, հանկիստ-հանգիստ և այլն/՝ պետք է ենթադրել, որ /եթե ոչ գրիչը, ապա/ հեղինակն իրապես վասպուրականցի է/ տես Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Ա, կազմ. և խմբ. Պ. Հ. Հակոբյան, էմ. Ա. Պիվազյան, առաջաբանը և ծանոթ. Պ. Հ. Հակոբյանի, Եր., 1979, էջ 192, տողատակ/: Ի դեպ, իբրև գրչական առանձնահատկություն նկատվում է յ կիսաձայնի բացակայություն երկու ձայնավորների միջև. օր. նաապէս, արքաական և այլն:

[2] Հ. Ն. վ. Ակինեան, Դաւիթ Հարքացի Անյաղթ փիլիսոփա, Վիեննա, 1959, էջ 126. Հ. Քյոսեյան, Աստվածաբանական բնագրեր, Ուսումնասիրություններ, Ա, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 23-27:

դուռն երկնից զքո վայր եւ տուն Աստուծոյ զԲեթել անուանէր (112-113): Անդ, էջ 1025 (99)	առեալ Յակովբայ ած իւղովն աւրհնութեան եւ կոչեաց զքեզ Տուն Աստուծոյ...
Օրհնեալ ես, աստուածազարդ փայտ սուրբ կամ ճշմարտապէս տունկ, որ զի քէն կախեցելոյ Սաբէկայ գառամբն ոչ միայն Իսահակ ի մահուանէ փրկիւր, այլ միան-գամայն համաւրէն ծնունդք Ադամայ...(112) Անդ, էջ 1025 (91)	Դու փայտ սուրբ չքնաղ եւ զարմանաւոր, որ ունիս կախեալ յԱրարիչն ի դիտակ ուստոգդ, որպէս ծառն Սաբէկայ՝ զխոյն յեղջերւացն...
Օրհնեալ ես, փայտ սուրբ, անպա-տեսիլ սիւն, որ զանտանելի զլոյսն եւ զհուր ի քեզ բարձեալ ունելով...(113): Անդ, էջ 1026 (103)	Դու սիւն լուսատեսիլ եւ աստուած-ընկալ...
Օրհնեալ ես փայտ կենաց, իմանալի տապան, որ ի հեղձական ծովէս ի քեզ ապաւինեալ ազինս, վերագոյն ծփա-կան ալեաց մերձ առ երկին թեթեւ թռուցեալ վերաբերիս... (112): Անդ, էջ 1025 (96)	Դու տապանակ ապրեցուցիչ՝ յաւ-րինակ Նոյեան տապանին ի մրրկեալ ալեաց յաշխարհական մեղաց ծովէ
Օրհնեալ ես, փայտ սուրբ, որ նախա-նկար ի քո խորհուրդս նեղիչ ախտին տան-ջեցելոյ սաստիկ, որ յԵգիպտոս գառնազէն արիւնաշաղախ դրաւքն... անդրանիկքն փրկին Իսրայէլի (113): Անդ, էջ 1025 -26 (100)	Դու նկարեցար դրոշմամբ ի վերայ սեմոցի դրանցն մովսէսեան ժողովոյն, որով ապրեցան յանդրանկածախն սա-տակմանէ:
Օրհնեալ ես, քրիստոսապսակեալ փայտ սուրբ, որ յերկրի բուսանելով, վերագոյն երկնից կամարացն ծայր արձակեալ բարձրացար...(111):	Դու վերագոյն քան զերկինս երկնից: Դու բարձր քան զկամար վերինն երկնի:

Բնագրային նույն հարաբերակցությունը նկատվում է Պետրոս Սյունեցու և Հովհաննես երեցի՝ Աստվածածինին նվիրված ներբողների մեջ: Դրանում դյուրությամբ կարելի է համոզվել համադրելով հետևյալ հատվածները.

Պետրոս Սյունեցի	Հովհաննես երեց
Ուրախ լեր, Մարիամ, առաւաւտ ցեղեցիկ, յորում խաղաղութիւնն մեր զարմանալի յաւրինմամբ արար զերկոսինն մի, եւ ըստ սրբոյն Զաքարիայ արեգակնաբար ի մէջ ծագեցաւ` փարատել զխաւար մեղաց:	Դու առաւաւտ խաղաղութեան ծակաւղ լուսոյն անճառական, քանզի ո՞վ ոք ի ստեղծականացս բաւականասցի բանաստեղծական գովեստիւ բան գովութեան ընծայել երկրպագեալ մարդ...
Արդ, զի՞նչ եւ այլ աւրինակաց ի մէջ առեալ սուրբ Աստուածածնիդ կարասցուք ընծայել:	Դու առաւաւտ խաղաղութեան, որով ծագեցաւ լոյսն եւ փարատեցաւ մթացուցիչ...:
«Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրութեան», Ս. Էջմիածին, 2003, էջ 169:	
Ուրախ լեր, Մարիամ, պարտեզ փակեալ, որ զբազմաբեր ծիթենին վերընծիւղեցեր...	Դու պարտեզ ամրափակեալ ծաղկին ծիրանոյ...
Անդ, էջ 168:	
Ուրախ լեր, Մարիամ, սափոր ոսկի, որ ոչ զմահկանացու ընչընչուկն կրեցեր, այլ զանմահացուցիչ կերակուրն, զոր աստուածեղեն բերանն հրատարակեալ ասէ. «հարքն ձեր կերան զմանանայն յանապատին եւ մեռան, իսկ որ զմարմին իմ ուտէ` մի տեսցէ յաւիտեան:	Դու սափոր ոսկեղէն մանանային իջելոյ...*
Անդ, էջ 167:	
Ուրախ լեր, Մարիամ, դրախտ աստուածատունկ...	
Անդ, էջ 166:	

Նվազ ուշագրավ չէ Հուսկան որդի Ստեփանոսին նվիրված ներբողը, որ... անմիջականությամբ: Հովհաննես երեցի ներբողներում դրսևորվում է ոչ միայն քարոզխոսական արվեստին կատարելապես տիրապետող բեմբասաց հովիվը, այլև Հայ Եկեղեցու դավանական մաքրությանը նախանձախնդիր վարդապետը: Ազգային Եկեղեցու դավանական դրվածքի, քրիստոսաբանության արձագանքները հստակորեն լսելի են

հետևյալ արտահայտություններում. «Աստուած խաչեցաւ՝ մահ լուծաւ: Աստուած խաչեցաւ՝ մահ կործանեցաւ: Աստուած խաչեցաւ՝ սատանայ կապեցաւ...», «աւծեալն Աստուած անծախապէս ի Քեզ միշտ պատարագի՝ թերի մարդկութեամբ եւ անպակաս Աստուածութեամբ» (Խաչ.), «Սա ստուգապէս Մայր անսկզբնական Բանին Հաւր, զոր ծնաւ անսկիզբն Հայր... եւ ի Մաւրէ ծնաւ անհայր Աստուած Ճշմարիտ եւ Մարդ կատարեալ, եւ նոյն ինքն անեղ ընդ Հաւր հանդերձ առեցելովն» (Աստուածածին):

Զուգադրումը ցույց է տալիս, որ Հովհաննես քահանան ստեղծագործաբար օգտվել է Դավիթ Անհաղթի ներբողից: Ս. Խաչը հատկորոշող այլաբանական պատկերների մի զգալի մասն իր հղացքի մեջ անուղղակիորեն գալիս է այդ ներբողից:

Հուսկան որդի Ստեփանոսին նվիրված ներբողը, որ երախտիքի մի տուրք է երանելի ուսուցչի սուրբ հիշատակին: Այն շարադրված է Արևելաքրիստոնեական ներբողագրությանը հատուկ դրվատվող հատկանիշների ծայրահեղ բացարձակեցումով, հախուռն անմիջականությամբ:

Հովհաննես քահանայի ներբողներն աչքի են ընկնում հռետորական պեսպիսությամբ, համեմատությունների, այլաբանական պատկերների ճոխությամբ, նյութի նրբին, խնամյալ ատովածաբանացմամբ: Ընթերցողի վրա առավելագույնս ներազդելու նպատակով հեղինակը ստեղծում է նորանոր, բազմաբարդ բառամիավորներ: Դատելով օգտագործված գրականության ցանկից՝ Նոր Հայկազյան բառարանի հեղինակները ձեռքի տակ չեն ունեցել Հովհաննես քահանայի խնդրո առարկա ներբողները: Այս է պատճառը, որ դրանցում առկա բառագանձը տեղ չի գտել տվյալ բառարանում: Այդ բառամիավորներն են. ադենամտին /Ստեփ/, անստուերանելի /Ստեփ/, անուշանուագ /Ստեփ/, ամբծական /Խաչ/, ամենաերանեան /Ածծին/, արփիաշէն /Ստեփ/, Արքաթագաւոր /Ածծին/, բազմակսկիծ /Ստեփ/, բազմաշեղջ /Ածծին/, բարձրաերամ /Ստեփ/, բիւրահատոյց /Ստեփ/, դիմաբան /Ստեփ/, երիսանձնութիւն /Ածծին/, կենաքարոզ /Խաչ/, կենագոչ /Ստեփ/, կենագծակ /Ստեփ/, հայառաք /Ածծին/, հերկաւոր /Ստեփ/, հոգիամուխ /Ստեփ/, հրաշանիւթ /Ստեփ/, ծայնատարած/Խաչ/, մահարան /Խաչ/, մարգարէագոչ /Ստեփ/, մեզչական /Ստեփ/, յիսուսականք /Ստեփ/, նենգահայեաց /Ստեփ/, նորազգեստեալ /Խաչ/, ոսկէդիտակ /Ստեփ/, պատեհական /Խաչ/, սելովանման /Ստեփ/, սուսերապնդեալ /Խաչ/, տիեզերահիրաւեր /Խաչ/, տիրաշէն /Ածծին/, տիրընկալ /Ստեփ/, իւղական /Խաչ/, փրկչատեսակ /Խաչ/, փրկչանորոգ /Ածծին/, քաջաժողով /Ստեփ/, քոհնակազմ /Ստեփ/, քրիստոսարեալ /Ստեփ/, ունկնամուխ /Խաչ/:

ԳԵՎՈՐԳ ՍԿԵՎՌԱՑԻ

Լամբրոնում ծնված լինելու պատճառով անվանվել է նաև Լամբրոնացի: Հայրը՝ Առաքյալը ճանաչված էր իբրև պարկեշտ մի անձնավորություն, մայրը՝ քույրն էր Գրիգոր վրդ. Սկևռացու, որի մոտ էլ Գևորգը 1250-1254թթ ստանում է իր նախնական կրթությունը: Այնուհետև իր ուսումը շարունակում է Մխիթար վարդապետի մոտ: Մոտ 18 տարեկան հասակում ձեռնադրվում է սարկավագ: Շուրջ 1264թ. իր դաստիարակ Հովհաննես քահանայի հետ գնում է Խոր Վիրապի վանք՝ աշակերտելու արդեն մեծ հռչակ վայելող Վարդան Արևելցուն: Այցելում է նաև Սաղմոսավանք և Թեղենիք: Ուսումնառությունից ազատ ժամերին 1267թ. ընդօրինակում է մի Տոնապատճառ ժողովածու (ՄՄ. ձեռ. 208):

Վերադառնալով Սկևռա՝ նա հավանաբար 1283-ից ստանձնում է մանկավարժական, մատենագրական գործունեություն՝ այն մեկտեղելով խստակյաց ճգնության հետ: Վարքագիրը հետևյալ կերպ է նկարագրում Գևորգի վերադարձը Հայաստանից. «Եկն յԱրեւելից ոչ զարեւն զգալի եւ զլուսին փոփոխական ընդ իւր բերելով եւ կամ զաստեղսն, որ են ցիր ու ցան, զայն յանշէջ ճառագայթս արեգականն արդարութեան արփիափայլ եւ իմանալի ծագմանն, զոր հանգոյց յոգին մաքրական, որ յառաջ ընծայից ունելով, ճոխ եւ ճեմ գիտութեամբ յինքն ամբարեալ զակն անգին եւ զմարգարիտն պատուական եւ որոց պէտք էին անխնա բաշխէր անխափան…» (ԲՄ, թիվ 7, էջ 416):

Նրա բազում աշակերտներից հիշվում են Մարտիրոս վարդապետը, Թոմաս վանական քահանան, Մովսես վրդ. Երզնկացին, Երեմիա քահանան, Խաչատուր դպիրը և Ստեփանոսը՝ ով 18 տարի մնացել էր Գևորգ Սկևռացու մոտ և նրանից սովորել գրչության արվեստի նրբությունները:

Գևորգ վրդ. Սկևռացու բազմարդյուն կյանքի թելը կտրվում է 1301թ. հունվարի 11-ին:

Թողել է բավական ստվար մատենագրական ժառանգություն, որ է.

Ա. Մեկնողական, աստվածաբանական երկեր.

1. «Մեկնություն Գործոց Առաքելոց». (տպ. Վենետիկ, 1839.) խմբագիր աշխատություն է՝ կազմված Հովհաննես արքաեղբոր (1289թ.) խնդրանքով. գլխավորաբար ըստ Ս. Հովհան Ոսկեբերանի և Ս. Եփրեմ Ասորու համանուն մեկնությունների: Ի լուսանցն արձանագրված են նաև հետևյալ հեղինականիշ անունները. «Դիոն», (Դիոնիսիոս Արիսպագացի), «Լամբ». (Ներսես Լամբրոնացի), «Նիւս». (Գրիգոր Նյուսացի), «Նազ». (Գրիգոր Նազիանզանցի), «Ներս. Կաթղ.». (Ներսես Շնորհալի), «Դաւիթ փիլ.». (Դավիթ Անհաղթ), «Կիւր. Եմ.». (Կյուրեղ Երուսաղեմացի), «Օձցոյն». (Հովհան Օձնեցի), «Եւսեբ.». (Եվսեբիոս Եմեսացի կամ Կեսարացի), «Կիրակ». (Կիրակոս Դրազարկեցի): Աղբյուրա-

գիտական հետաքրքրություն են ներկայացնում մասնավորապես եփրեմյան հատվածները, որոնք մաս են կազմում նրա մեզ լրիվ չհասած Գործք Առաքելոցի մեկնության:

2. «Մեկնություն Եսայեայ». (տպ. Հ. Բադալյանի, Ս. Էջմիածին, 2010), շարադրված է Հեթում արքայի խնդրանքով հավանաբար 1291թ. «Ի լուսավոր մեկնչաց՝ Ս. հօրն Եփրեմայ, Հովհաննու Ոսկեբերանի, Կիւրղի Աղեքսանդրու եբրայեցին, հրամանաւ տեառն Հեթմոյ՝ Գեորգեայ վարդապետի»: Սրանցից զատ քաղվածքներ բերված են նաև Նազիանզանցու, Աթանասի, Եվագրի, Սարգսի անուններով: Վերջինս անկասկած Կունդն է, որ Խորանաշատի վանքում 1178-ին ավարտել էր Ղուկասի և Հովհաննու Ավետարանների մեկնությունները: Ինչպես երևում է Գևորգ վարդապետը ծանոթ է եղել նաև Դավիթ Քոբայրեցու համանուն մեկնությանը: Մեկնությունն ունի երկու բաժին, Ա-ն ավարտվում է Լ 5- ի բացատրությամբ, Բ-ն սկսվում է «Տեսիլ չորքոտանեաց յանապատի» մասով: Գևորգ Սկևռացին գլխավորապես հետևել է Ոսկեբերանի համանուն մեկնությանը «Բայց ամփոփելով ու պարզելով բոլոր ատաղձը և ուր որ կարևոր կամ յարմար նկատած է, առած է վերոհիշյալ մեկնիչներէ մասեր եւ ընդելուզած հիւսուածքին, յետո պահանջին համաձայն իր կողմէ ալ աւելցուցած է պարզաբանություններ՝ աւելի բացորոշելու իմաստը» (հ. Կ. Քիպարյան, 1944): Ոսկեբերանի նման Սկևռացին տեղին պատշաճ նկատելով անդրադառնում է ժողովրդական կենցաղին, սովորույթներին և այլն:

3. «Դրուատ յԱստուածաբան Աւետարանիչն Յուհաննէս» (Երուսաղեմ, ձեռ. 97, էջ 730-736):Գրել է Հովհաննես արքաեղբոր խնդրանքով 1283թ.

4. «Վասն սուրբ Հաղորդութեան եւ վասն խոստովանութեան՝ խրատ հոգէշահք ամենայն քրիստոնեից», (տպ. Ընտրանի, էջ 608-611):Գրված է իր դաստիարակի՝ Հովհաննես քահանայի խնդրանքով: Ճառում 5 կետերով տրվում է ս. Հաղորդության աստվածաբանական բացատրությունը. «Առաջին՝ զայս ցուցանել, թէ պատարագեալ սուրբ հացն եւ գինին մարմին եւ արիւն է Քրիստոսի, Երկրորդ՝ զայս, թէ վասն էր է մարմին, այսինքն՝ միս եւ արիւն կոչէ Քրիստոս զհացն եւ զբաժակն: Երրորդ. զայս, թէ յինչ պետս տայ Քրիստոս ի ճաշակաւն զմարմին եւ զարիւն իւր սուրբ: Չորրորդ. զայս ցուցանէ, թէ սրբել պարտ է խոստովանությամբ և ապաշխարութեամբ և ապայ ի սեղանոյս Աստուծոյ հաղորդել: Հինգերորդ. ցուցանել զշահ ճշմարիտ խոստովանելոյն եւ ճշմարիտ հաղորդութեանն եւ զի վնաս թաքուցանելոյն եւ զանսրբաբար հաղորդութեանն»: Ս. Հաղորդության խորհրդի հոգևոր, վարդապետական ընթացքի վերին հանգրվանը ադամորդու աստվածանալն է, որովհետև «Ի ձեռն այսր ճաշակման նախ զի անչափ սերն իւր ցուցանէ, որ առ մեզ, եւ ապայ զմեծ շահն մեզ կամի այսուիկ հնարել, զի ճաշակելովն մեր զնայ աստուածանալ կամի մեզ՝ մարմնոյ նորայ հաղորդելով մեր եւ զմեզ ի նմանութիւն եւ ի սիրելն զինքն զարգանա…»:

5. «Բան խրատու յաղագս խոստովանութեան», (ՄՄ, ձեռ. 40, թ. 30ա-37բ, ընդարձակ սկզբնահատվածը տպ. Ընտրանի, էջ 605-608): Գրված է հավանաբար իր աշակերտի՝ «Առիւծու պատանեկի» խնդրանքով: Հեղինակը վարդապետական նրբին դիտումներով հաստատում է, թե ս. Հաղորդությանը պետք է անհրաժեշտաբար նախորդի խոստովանությունը, որովհետև քանի դեռ մեղքերը գաղտնի են պահվում, աղամորդին սնում է խավար գործերով պարարտացող սատանային, բայց երբ հրաժարվելով սատանայի հետ համագործակցելուց՝ ի լույս է հանում, խոստովանում իր մեղքերը՝ նա արժանի է դառնում հաղորդվելու բացարձակ Լույսին՝ վայելելու նրա երանելի ներկայությունն իր մեջ:

6. «Նախադրութիւնք եւ գլխակարգութիւնք Աստուածաշունչ գրոց» (Ալիշան, 1885, էջ 103, 104). Սա ձեռագրերում ներկայանում է հետևյալ խորագրով. «Համարք գլխոց ու ցանկք եւ նախադրութիւնք աստուածային տառից»: Հեղինակը հավանաբար իր ձեռքի տակ է ունեցել հունարեն բնագրեր, ինչպես նաև՝ Գրիգոր Աբասյանի կազմած «Գիրք պատճառաց»-ը, Եվսեբիոս Կեսարացու Քրոնիկոնը, Կորյունի, Գրիգոր Նազիանզացու, Մովսես Խորենացու երկերը, Սուտ Կալիսթենեսի Ալեքսանդրի պատմությունը (Տեր-Մինասյան Մ. վրդ., 1904, էջ 206-219): Ըստ հ. Բ. Սարգիսյանի գևորգյան նախադրությունները բովանդակող հնագույն Աստվածաշունչը Վենետիկի Ե Աստվածաշունչ (1220-1282 թթ.) մատյանն է, ուր նախադրությունները զետեղված են ձեռագրի սկզբում: Իսկ Հայտնության գրքի նախադրությանը կցված է գրչից հետևյալը. «Տէր Յիսուս Քրիստոս Աստուած գթա, ողորմեա Գէորգ վարդապետին, որ զնախադրություններս եւ զգլխնիս ամէն հին կտակարանացս շինել է» (Սարգիսեան, 1914, էջ 50): Վենետիկի թիվ Ա Աստվածաշունչը ևս մեծ արժեք է ներկայացնում «Վասն ազնիւ աւրինակիս, զոր սուրբ եւ երանեալ վարդապետին Գէորգեայ Սկեւռացւոյ ձեռացն շարահիւսեալ էին»:

7. «Լուծմունք Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացւոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ», (տպ. ի ստորին լուսանցս հետևյալ հրատ. «Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացւոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ», Վենետիկ, 1889):

Բ. Ծիսական մատենագրություն.

Գևորգ վրդ. Սկևռացին մասնակցել է Տոնացույց, Ճաշոց, Ավետարանացույց ծիսամատյանների կարգավորման գործին: Այսպես, 1421թ. ընդօրինակած մի ճաշոցում ասվում է. «Եւ վասն տոնիցս կարգելոյն մի՛ ոք յերկուասցի, զի կարգեալ է զայս սրբոց հարանցն եւ սուրբ վարդապետին Գէորգեայ ի սուրբ ուխտն, որ կոչի Դրազարկ…»: Գևորգ Սկևռացուն է վերագրված Վենետիկի Ե Աստվածաշունչը (1220-1282 թթ.) եզրափակող «Աստուածայայտնութեանն ժամակարգութիւն: Այլ և բովանդակ տարւոյն ըստ ընթերցուածին եւ ըստ այլ կարդացմանց...» միավորը, որը «եթէ Ճաշոցի բովանդակութիւն համարինք եւ եթէ Տօնացոյցի, յոյժ հետաքրքրական է Հայաստանեայց եկեղեցւոյ ԺԲ-ԺԳ դարու ժամերգութեան կատարման նկատմամբ» (Սարգիսեան Բ. հ., 1914, էջ 59):

Տոնացույց-Ավետարանացույց բովանդակող մեկ այլ ձեռագրում ասվում է. «Բովանդակ տարոյն կարգեալ է Գէորգ վարդապետէ», (1279): Գևորգ Սկևռացի – Լամբրոնացին իբրև հեղինակ հիշված է «խրատք զանազան շարականաց քաղուածոյ, թէ որպես պարտ է ասել ըստ խորհրդեան աւուր պատճառն» միավորի: Տոնացույցի Ավագ Ուրբաթի կարգին վերաբերող խրատները Ստեփանոս Գոյներիցանցը արձանագրել է. «Ի մեր սուրբ եւ լուսաւոր վարդապետէն իմ լուեալ մեծ հոգաբարձութեամբ ի սուրբ Գէորգայ Լամբրոնացւոյ»:

«Շարակնոց» ծիսամատյանում ևս առկա է Գևորգ Սկևռացու ձեռքը, որն ըստ Առաքել Սյունեցու Դավթի Սահմանաց գրքի լուծմունքի ուղղել – սրբագրել է «Շարակնոցի» նշանավոր Խուլի օրինակը, «զի արհեստ առոգանութեան խառնեալ լիցի երգոյն, զի զխորհուրդ Բանին յայտնել, որպէս նոյն Խլոյն աւրինակն, զոր սահմանեաց վարդապետն Գէորգ» (հ. Կ. Քիպարյան, 1944):

Գ. «Խրատ գրչութեան» (տպ. Հ. Գ. Խաչերյան, 1962, էջ 287-320). շարադրված է Կոստանդին գրչի և Ստեփանոս քհն. Գոյներերիցանցի խնդրանքով: Ինչպես նկատում է Գևորգ Սկևռացին նախաբանում, երկը գրել է «Ծաղկաքաղ արարեալ զմասն ինչ ի գրելոյն յԱրիստակիսէ հռետոր գրչին եդի աստ, է ինչ զոր լուծեալ ի նմանէ, եւ է ինչ յղելոցս աստ տակաւին տարակուսիւ փակեալ»: Հեղինակը շրջանցել է Արիստակես գրչի բացատրության հանրահայտ և երկարաշունչ տեղիները, ինչպես նաև՝ «Անանունի» մեկնությունները. բայց և մյուս կողմից անհրաժեշտության պարագային, լրացրել է թերին, անդրադարձել Արիստակեսի մոտ լիովին չբացահայտված «Վասն առոգանութեանց, եւ վասն կետից, եւս ու վասն գրադարձից» բաժիններին:

Դ. «Բան վասն կանուխ և անազան լինելոյ Զատկին» (տպ. Օղլուգեան, 2001, էջ 172-174): Երկը շարադրված է հավանաբար 1292 թ. Ծռազատկի կապակցությամբ: Այստեղ հեղինակը չեզոք մոտեցմամբ ներկայացնում է Զատկի տոնի կատարման ժամանակի հետ կապված տոմարական հաշվարկը:

Ե. Գևորգ Սկևռացուն վերագրելի է «Աղերս Եւթաղի» (տպ. «Գիրք Աստուածաշունչք Հին և Նոր Կտակարանաց», Վենետիկ, 1860, էջ 1223) թարգմանությունը (Սարգիսեան, 1914, էջ 60, 62):

Գրականություն

Բաղդասարյան, ԲՄ, 7, էջ 399-410: Դուրյան, 1933, էջ 236: Զամինյան, 1914, էջ 194-195: Զարբհանալյան, 1897, էջ 718-723: Պողարեան, 1971, էջ 324-329: Քիպարեան, 1994, էջ 462, 465:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ

Սերում է Օրբելյանների իշխանական տոհմից, զավակն էր Տարսայիճ իշխանի և արաբ իշխանի դուստր Արուզի, որ ընդունելով քրիստոնեություն, դարձել էր մի բարեպաշտ հավատացյալ: Հորեղբայրը՝ Սյունյաց գահերեց իշխան Սմբատը, որ ժառանգ չուներ, որդեգրում է Ստեփանոսին և նրան տալիս պատշաճ կրթություն: Նա սկզբնական ուսումը ստանում է Տաթևի վանական դպրոցում, Հայրապետ եպիսկոպոսի մոտ: Այստեղ ուսանում է աստվածաբանություն, երաժշտություն: Վայոց ձորի Նորավանքում գումարված ժողովի որոշմամբ 1280 թ. Օրբելյանը ձեռնադրվում է կուսակրոն քահանա, այնուհետև ուսումը շարունակում Գլաձորի համալսարանում, որն ավարտելուց հետո Ներսես րաբունապետի (+ 1284) ձեռամբ ստանում վարդապետական գավազան: 1285 թ. ուղարկվում է Կիլիկիա Հակոբ Ա կաթողիկոսից (1268-1286) եպիսկոպոս ձեռնադրվելու: Սակայն դեռ տեղ չհասած իմանալով կաթողիկոսի մահվան մասին, Սիս մայրաքաղաքից տեղափոխվում է Ադանա, մեծ հարգանքով ընդունվում Լևոն Գ արքայի կողմից, որն իմանալով Օրբելյանի կարողությունների մասին, նրան առաջարկում է մասնակցել կաթողիկոսական ընտրություններին: Բայց Օրբելյանը հրաժարվում է և 1287 թ. նորընտիր Կոստանդին Բ կաթողիկոսի (1286-89) կողմից ձեռնադրվում է եպիսկոպոս ու միաժամանակ հաստատվում Սյունիքի մետրոպոլիտ և պատրիարքի առաջին աթոռակալ: Այս հանգամանքով էլ Օրբելյանը վերադառնում է Սյունիք, ծավալում եկեղեցաքաղաքական, հասարակական, մշակութային բուռն գործունեություն: Նրան հաջողվում է «միավորել նահանգի տարանջատված հոգևոր թեմերը մեկ գավազանի տակ» (Գ. Գրիգորյան, 1981, էջ 197): Օրբելյանի մետրոպոլիտության օրոք զգալիորեն մեծանում է Սյունյաց միացյալ եպիսկոպոսական աթոռի տնտեսական հզորությունը: Նրա եռանդուն օժանդակությամբ Նորավանքն ու Ցախացքարը, Տաթևը և մյուս հոգևոր օջախները ձեռք են բերում նորանոր կալվածքներ: 1295 թ. նրա ջանքերով վերակառուցվում է Տաթևի վանքի Ս. Գրիգոր եկեղեցին: Օրբելյանի հանձնարարությամբ ընդօրինակվել են ձեռագրեր: Նրա հորդորով Եսայի Նչեցին գրել է Եզեկիելի մարգարեության մեկնությունը (1303 թ.): Ստեփանոս Օրբելյանն այս նույն եռանդով էր գործում եկեղեցաքաղաքական, հոգևոր մարզում նմանապես: Նա իր գործուն մասնակցությունն է բերում միարարների դեմ Հայ եկեղեցու մղած պայքարին: Պապական արևմուտքի հոգևոր, եկեղեցավարչական, քաղաքական ծրագրերի և հավակնությունների առաջքը առնելու նպատակով նա գրում է մի շարք աշխատություններ, որոնց մեջ պա-

խարակելով կաթոլիկ եկեղեցուն ծառայագրված հայ կղերականներին՝ ներկայացնում է արևմտամետ կողմնորոշման վտանգավոր հետևանքները Եկեղեցու և ազգի համար:

Իր մահկանացուն կնքել է 1304/5 թ.:

Թողել է բազմաբնույթ մատենագրական երկեր.

Ա. Պատմագրականք.

1. «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» կամ «Պատմութիւն տանն Սիսական» երկը՝ ավարտված 1297 թ.: Այն ընդգրկում է Սյունիքի տան պատմությունը սկզբից մինչև ԺԳ դ.: Երկը հիմնված է բազմաթիվ և բազմաբնույթ աղբյուրների վրա (Աստվածաշունչ, հայ պատմագրություն, «Գիրք թղթոց», վիմական արձանագրություններ, ձեռագրերի հիշատակարաններ, հայրախոսական երկեր, պաշտոնական գրություններ, ավանդազրույցներ, Վրաց պատմություն՝ «Քարթլի կյանք» և այլն (տպ. աշխտ. Կ. վրդ. Շահնազարյանի, Փարիզ, 1859/60 թթ., նաև՝ Թիֆլիս, 1910, աշխրհ. թրգմ., ներած. և ծնթգր. Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1986):

2. «Ժամանակագրութիւն», որի մեջ արձանագրված են 1193-1290 թթ. տեղի ունեցած պատմական դեպքերը (հրատ. Աշ. Աբրահամյան, Եր., 1942):

Բ. «Բան բարառնական ոգեալ դիմառնաբար ի դիմաց Վաղարշապատու Ս. Կաթուղիկէին. Ողբ աւաղականք եւ ձայն աշխարհականք լեալ անհուն հեծեծանօք վասն աւերման աշխարհիս Հայոց եւ բնաւին սպառելոյ հայրապետութեան եւ թագաւորութեան համագունդ իշխանութեան շարեալ չափաբան բերմամբ հոմերական արհեստիւ ի Ստեփաննոսէ Սիւնեաց այցելուէ ի խնդրոյ շնորհազարդ վարդապետի Խաչատրոյ Կեչառեցի». հայտնի է «Ողբ ի Ս. Կաթողիկեն» կարճ խորագրով (տպ. Կ. Կոստանյանց, Թիֆլիս, 1885): գրված է 1299 թ.: Այստեղ անցյալի հերոսական դրվագների, նահատակների լուսեղեն սխրանքի տարփողումով հեղինակը կոչ է անում թոթափել ոչ միայն աշխարհիկ, այլև հոգևոր բռնակալների ատելի լուծը: Այս երկն իր կարևոր նպաստը բերեց «Հռոմի պապի ոտնձգությունների դեմ Հայ եկեղեցու անկախության համար մղվող ազգային ճակատի ստեղծման գործում» (Գ. Գրիգորյան, 1981, էջ 218):

Գ. Ազգային ընդդիմության ոգին իր առավել բացորոշ, կազմակերպված դրսևորումը գտավ մասնավորաբար դավանաբանական պայքարում: Այդ պայքարն ավելի սաստկացավ Գրիգոր Է Անավարզեցի կաթողիկոսի օրոք (1293-1307), երբ վերջինս քաղաքական ինչ-ինչ նկատառումներով, նահանջելով Ազգային եկեղեցու դիրքերից ակներևորեն հակվում է Արևմուտքի կողմը: Ահագնացող վտանգը կանխելու նպատակով Ստեփանոս Օրբելյանը 1290-ականների կեսերին գրում է «Թուղթ վասն հաւատոյ եւ կարգաց եկեղեցւոյ յարեւելեան աշխարհէս առ կաթողիկոսն հայոց տէր Գրիգոր...»

(տպ. Օրբելյան, 1910, գլ. ԿԹ, էջ 449-467. սա իբրև «Երկոտասաներորդ ձեռնարկ» զետեղված է հեղինակի «Հակաճառության» մեջ. տպ. Կ. Պոլիս, 1756, էջ 168-187): Այստեղ Սյունյաց մետրոպոլիտը արևելյան եպիսկոպոսների (այդ թվում նաև նշանավոր Եսայի Նչեցու) և մի խումբ իշխանների անունից հորդորում է Գրիգոր Անավարզեցուն հրաժարվել իր արևմտամետ, Հայ եկեղեցու շահերին վնասող նկրտումներից և գործելակերպից: Ազգային եկեղեցու անկախությամբ մտահոգ հեղինակը չի ցանկանում, որ «զրախոս, փուչ բաների հետամուտ զրպարտիչ բերանները» կասկածահարույց շշուկներ տարածեն՝ ասելով, թե՝ «մեր կաթողիկոսը հույն է և հույների հետ է դաշնակցում»: Ուստի նա կոչ է անում Անավարզեցուն հանձնառու լինել և «անթերի պահել երեք աստվածագումար ժողովների համախոհ ու միաբան հայոց լուսավորիչ, առաքելական և սուրբ անձ Գրիգորի, նրա որդիների ու թոռների հավատքի սահմանը»: Այնուհետև Օրբելյանը կաթողիկոսին հիշեցնում է ազգային եկեղեցու դավանանքը հաստատագրող Շահապիվանի (444 թ.), Դվինի (հաջորդաբար՝ 506, 554, 584, 608 թթ.), Պարտավի (713 թ.), Թեոդուպոլսի (Կարին՝ 633 թ.), Մանազկերտի (726 թ.), Անիի (969 թ.), ինչպես նաև Զաքարե (մահ. 1212 թ.) և Իվանե (մահ. 1227 թ.) եղբայրների օրոք գումարված ժողովները, և փորձում այդ ժողովների որդեգրած հայրենասիրական ընթացքի օրինակով բորբոքել Անավարզեցու ազգային պատվախնդրությունը: Թղթի հեղինակը կոչ է անում կաթողիկոսին պահպանել ոչ միայն Հայ Եկեղեցու դավանական, այլև ծիսական մաքրությունը, առաքելավանդ սահմանումները: Գիտակցելով եկեղեցու ազգապահպան նշանակությունը՝ հանուն Արևելյան վարդապետների նա համարձակորեն ասում է, որ իրենք պատրաստ են «Տանջանքների, աքսորի, բանտի, մեռնելու հանուն սուրբ և առաքելական հայրերի ավանդների»: Սակայն, ինչպես երևում է, տվյալ թուղթն ամեն առումով անպատասխան մնաց: Այս հանգամանքը Օրբելյանին ստիպում է 1302 թ. շարադրել իր դավանաբանական մյուս աշխատությունը՝ «Հակաճառություն ընդդեմ երկաբնակաց»-ը (տպ. Կ. Պոլիս, 1756), ուր երկաբնակ դավանանքի՝ սպառնական չափերի հասնող տարածումը նմանեցնելով առողջ մարմինն օրավուր ճարակող քաղցկեղի՝ հեղինակը տագնապով գրում է. «Կիլիկիա բոլոր, որ տեղի էր մեր պարծանաց, յայս իսկ վարակեալ կեայ, եւ գլխաւոր քաղաքք, որ ի Հոռոմք, ի սոյն մոլորեալ են, եւ եհաս մինչեւ առ մեզ: Զի քարոզի այս յայտնապէս ի թագաւորական քաղաքն ի Տեղիս եւ ի հին տունն Բագրատունեացն յԱնի, որ ի Շիրակ, նա եւ Թաւրէժ Շահաստանի եւ այլ բազում տեղիս: Ահա ո՞ մնաց ի հայոց ի

հայրենի աւանդութեան. միայն սինլքորքն յանկեան ուրեք» (43)[1]: Օրբելյանը ցավ ի սիրտ գրում է. «Աւա՛ղ և եղո՛ւկ զիս, թէ որո՞յ ժամանակի եղաք սպասաւորք, բովանդակ անդամաւք շեղեցաք ի պատուիրանաց Տեառն և հոտեալ եմք անհնարին վիրաւք մեղաց, և ոչ գոյ բժիշկ, ոչ պիտանի և ոչ սփոփումն...»: Ուստի հայոց առաքելավանդ դավանությունը զերծ պահելու համար այդ ահագնացող քաղցկեղի տարածումից, հեղինակը շարադրում-կազմում է այս աշխատությունը: Սակայն աշխատության շարադրումն ուներ մեկ այլ պատճառ ևս: Ինչպես հայտնի է, ԺԲ-ԺԳ դդ. խոշոր մատենագիր Վարդան Այգեկցու «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ» երկը Արևմտյան Եկեղեցին զետեղել էր իր հռչակած հայոց մոլորական գրքերի շարքում» (Անասյան, «Էջմիածին», 1975, Ժ, էջ 27-33): Ըստ երևույթին այն հերքելու նպատակով Գրիգոր Անավարզեցու քեռու ջանքերով ԺԳ դարի երկրորդ կեսում Կիլիկիայում հրապարակ է իջնում երկաբնակ դավանության խոսափող դարձած մի նոր «Արմատ հաւատոյ» (Անասյան, 1976, էջ 888-89): Ինչպես երևում է, Ստեփանոս Օրբելյանի «Հակաճառութեան» շարադրումը պայմանավորված էր նաև Գրիգոր Անավարզեցու ձեռքին գտնվող այս երկի աստվածաբանական մերժման անհրաժեշտությամբ:

Օրբելյանի՝ խնդրո առարկա աշխատությունը բաղկացած է տասներկու միավորից, որոնց խորագրերն ինքնին ներկայացնում են քննարկվող հարցերի շրջանակը.

– Յայտարարութիւն (ձեռ. 3192՝ Յառաջաբանութիւն) գրոցս, եթէ ինչ կայ ի սմա եւ (ի) քանի գլուխս բաժանի Տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց այցելուի եւ նախագահ մետրոպոլիտի՝ որդւոյ մեծի եւ բարեպաշտի իշխանաց իշխանին Տարսայիճին, բան դիմադրական ընդդէմ յեռետիկոսաց եւ դաւանութիւն ուղիղ հաւատոյ առաքելական աւանդութեանց եւ կաթուղիկէ առաքելական եկեղեցւոյ, զոր բնաւորապէս ունի ազգս հայոց: Զոր ազդեալ ի շարժմանէ Հոգւոյ Սրբոյ հիւսեաց ի թուին Հայոց ՉԾԱ (1302) յառաջին շաբաթուս մեծի Զատկի՝ բաժանեալ յերկոտասան դրուատս եւ արտաքոյ թուոց կարգեալ (ՄՄ. ձեռ. 2678, թ. 156աբ, 573, թ. 55ա-56ա, 3192, թ. 136ա-138ա: Տպ. չիք այս մասը):

Ա. Առաջին ձեռնարկս: Սակաւ ինչ Նախադրութիւն բանիս (3-7):

Բ. Երկրորդ ձեռնարկս: Յորում զմի բնութիւն Բանին յատկաբար յայտնի կացուցանէ: Որ է առաքելական դաւանութիւն, զոր պարտի ամենայն զգուշութեամբ պահել անխախտ Կաթողիկէ եկեղեցի սուրբ (7-16):

---

[1] Էջերն ըստ «Ստեփանոս նախագահ արքեպիսկոպոսի՝ Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց», Կ. Պոլիս, 1756: Աչքի առջև ենք ունեցել նաև երկը պարունակող հետևյալ ձեռագրերը. ՄՄ, թիվ 2678 (156ա-174բ), 573 (55ա-95բ), 3192 (136ա-210ա):

Գ. Երրորդ ճեռնարկս: Բարառնաբար հարցուածք վասն երկու բնութեանցն: Եւ առ նոյն լուծումն դիմադրաբար՝ չորս գլխովք... (17-34):

Դ. Չորրորդ ճեռնարկս: Յորում խնդրի ի մէնջ, եթէ բնութիւնքս, զոր ասեն, անձնաւորք եւ դիմաւո՞րք են, եթէ անանձն (35-58):

Ե. Հինգերորդ ճեռնարկս: Ընդդէմ այնոցիկ, որք ապականեն զաստուածային խորհուրդն ջրով եւ խմորով: Յայտարարութիւն խորհրդոյ եկեղեցւոյ կարճ ի կարճոյ (59-74):

Զ. Վեցերորդ ճեռնարկս: Դիմադրութիւն այնոցիկ, որք ի Խաչին ուրանան զԱստուածութիւն եւ մարդ խոստովանին զոլ զչարչարեալն վասն մեր եւ ոչ Աստուած»: Եւ այլայլեն զԵրեքսրբեանն սրբասացութիւն, եւ ոչ տան ասել «խաչեցար»: Եւ կամ անուան ի ներքս ածեն՝ «Քրիստոս որ խաչեցար»: Եւ զրպարտեն զմեզ, թէ՝ ի դէմս Երրորդութեան ասէք «Խաչեցար» (75-91):

Է. Յոթներորդ ճեռնարկս: Տեսութիւն ի խորհուրդն նաւակատեաց հինգ աւուրն, յորում եւ վասն ճրագալուցին: Ի խնդրոյ Բարսեղ վարդապետի՝ որդւոյ Անբատայ բարեպաշտի (92-112):

Ը. Ութներորդ ճեռնարկս: Յաղագս մեծի տաւնին Ծննդեան եւ Յայտնութեան: Որք բամբասեն զմեզ, եթէ ի միում աւուր տաւնեն: Եւ ինքեանք առնեն ի դեկտեմբերի քսան եւ հինգ զԾնունդն եւ (ի) յունուարի վեց՝ զՄկրտութիւն: Իսկ զաւետիսն որ նախ քան զայս՝ ի մարտի քսան եւ հինգ: Ի խնդրոյ տեառն Յովհաննիսի Արարատեան նահանգի վերադիտողի (113-131):

Թ. Տասներորդ (= Իններորդ) ճեռնարկս: Պատճառ տաւնի Սրբոյ Հոգւոյն, եթէ ընդէ՞ր միաւար տաւնեմք եւ ոչ ըստ այլ ազգ քրիստոնէից եւ յինչ դէմս հայ միոյ աւուր խորհուրդն: Եւ այս ի խնդրոյ տեառն Յովանիսի Բջնոյ եպիսկոպոսի (ՄՄ, ձեռ. 2678, թ. 169ա-70բ, 573, թ. 80բ-84ա, 3192, թ. 187ա-192ա: Տպ. չիք այս գլուխը):

Ժ. Տասներորդ ճեռնարկս: Ընդդէմ այնոցիկ, որ հակառակ կան եւ խափանեն զկանոնեալ մատաղսն, զզառն Զատկին եւ զտեառնականն եւ զազապս, որ է հոգեհանգիստ, եւ որ զաւրհնութիւնս Խաչի եւ Եկեղեցւոյ զենմունս լինի (131-148):

ԺԱ. Մետասաներորդ ճեռնարկս: Բոլոր պատճառ ժողովյն Քաղկեդոնի: Եւ բացայայտութիւն նոցին աղանդոյն: Եւ յայտարարութիւն Տոմարի Լեւոնի, զոր ինքեանք ընկալան եւ զմեզ հարկեն յանձն առնուլ: Կիպասանեալ նորին Ստեփանոսի ի խնդրոյ Խաչատուր վարդապետի Կեչառեցւոյ (148-168):

ԺԲ. Երկոտասաներորդ ճեռնարկս: Վասն հաւատոյ եւ կարգաց Եկեղեցւոյ: Յարեւելեան աշխարհէս առ Կաթողիկոսն Հայոց Տէր Գրիգոր: Որ վասն կասկածանաց ինչ՝ ակնածեալ եպիսկոպոսաց աշխարհիս՝ գրեցին զայս նամակ ուղղափառութեան

միաբանութեամբ: Ի ձեռն տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ գահերէց Մետրոպոլտի, որ է Պռաւտափրոնտէս Հայոց Մեծաց (168-187):

«Ձեռնարկներից» մի քանիսը, ինչպես տեսնում ենք (Է, Ը, Թ, ԺԱ), շարադրված են եղել տարբեր անհատների խնդրանքով և նախապես շրջանառության մեջ եղել իբրև առանձին միավոր, միայն ավելի ուշ, դավանական կացության թելադրանքով, հավանաբար հենց հեղինակի կողմից, ներմուծվել «Հակաճառության» մեջ: Իր աշխատությունները շարադրելիս Օրբելյանն աչքի առջև ունենալով նախնյաց այս մարզում կուտակած հարուստ փորձը՝ ըստ պատշաճի օգտագործել է դավանաբանական, կանոնական, հայրախոսական փիլիսոփայական զանազան երկեր: Հեղինակն օգտագործել է երկու կարգի աղբյուր. քաղկեդոնական վկայություններ և, մյուս կողմից, դրանք ջրող, Հայ Առաքելական Եկեղեցու դավանական դրության իրավացիությունը փաստող սկզբնաղբյուրներ (դրանց հանգամանալից քննությունը տե՛ս Հ. Քյոսեյան, «Գանձասար», Է, էջ 96-110):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 250-256, 257-271: Զամինյան, 1914, էջ 195, 196-197, 205-207: Պողարեան, 1971, էջ 330-333: Քիպարեան, 1994, էջ 602-604, 607-608:

ՀԱԿՈԲ ԿՐԱԿՑԻ

Հայ մատենագրության կիլիկյան դպրոցի ԺԳ-ԺԴ դդ. ներկայացուցիչներից մեկն է: Հեղինակ է եղել մեկնաբանական երկերի: Նրա անվամբ ձեռագրերում առկա է «Գրիգորի Նիւսացւոյ Եւթն գրոց Լուծմունք...» երկը: Հակոբ վարդապետի գրչին է վերագրելի «Յաղագս անձին յատկութեան բան ինչ..» (ՄՄ, ձեռ. 573, թ. 288ա-289բ, տպ. հատված Ընտրանի, էջ 622-623) աստվածաբանական-դավանաբանական աշխատությունը, որ ամենայն հավանականությամբ շարադրված է Ազգային եկեղեցու դավանական մաքրությանը նախանձախնդիր Կոռիկոսի Օշին պայլի (+ 1329) հանձնարարությամբ: Այս երկի Ա մասն ըստ էության մի նախադրություն է Բ-ի համար, ուր խոսվում է Ս. Երրորդության անձերի հարաբերակցությանմ ինքնահատկությունների և բնույթի ընդհանրության մասին:

Այս մեկնաբանությամբ Հակոբ վարդապետը հիմնավորում է Քրիստոսի աստվածմարդկային բնության միեղինությունը:

Ս. Երրորդության, մասնավորաբար քրիստոսաբանական խնդրի պարզաբանման համար Հակոբ Կրակացին դիմում է մարդաբանական մեկնաբանության հայտնի եղանակին: Ըստ այսմ աշխատության Ա մասում (ցույց տալու համար անձի անտրոհելիությունն ու ծույլ ամբողջականությունը) տրված է «անձ» հասկացության հանգամանալից բացատրությունը: Այդ հասկացությունն անխզելիորեն հարաբերված է «անհատ»-ին: Մարդու անձ լինելը պայմանավորված է նրա երկու բաղադրատարրերի՝ հոգու և մարմնի անքակտելի միության կամ միավորվածության իրողությամբ, ինչը թույլ է տալիս նրան «անհատ» կոչել: Այս պատճառով հոգուց և մարմնից բաղկացած մարդը «հոգովն մէն չասուի անձն և ոչ մարմինն մեն, այլ երկու ինչ լինի միաւորութիւն կատարեալ անձն տեսանի և յերկուէն լինի մի անձն»: Ի տարբերութիւն անտիկ իմաստասիրութեան, որ հակադրում է մարմինն ու հոգին, Մանձի» այսօրինակ մեկնաբանությունն ակներևորեն հարաբերվում է հին արևելյան, մասնավորաբար հրեական մտածողությանը, ըստ որի մարմինն ու հոգին դիտվում են իբրև մեկ անտրոհելի ամբողջություն, ուստի և՝ մեկ անձ:

ԳՐԻԳՈՐ ԱՆԱՎԱՐԶԵՑԻ

Ամենայն հավանականությամբ ծնվել է Անավարզայում, ուսումը ստացել է Սսի մոտ գտնվող Մեծքարի դպրանոցում՝ հմտանալով հունարեն ու լատիներեն լեզուների մեջ: Մոտ 1274-53թթ. եղել է Մեծքարի վանահայր, որի պատճառով հաճախ հիշվում է իբրև «Մեծքարեցի»:

Այստեղ խոսված իր ատենաբանության մեջ Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը հետևյալ կերպ է գնահատում Գրիգոր եպիսկոպոսին. «Ի զուարթ և հրեշտակապետ դիմացդ տեսութենէ, ի քաղցր եւ ախորժական բանիցդ արդիւնականէ, յամենայն եւ ի յոգնափայլ ծաղկանցդ առաքինութեանն, որ ի հոգւոյդ քո բուրաստանէ, յիմաստախոհ յարակցաց եղբարց եւ որդւոց հոգեւորաց ի քոյդ զմայլելոց վարժական հանճարասիրութենէ»:

Ստեփանոս Օրբելյանը նմանապես խոսում է Գրիգորի արժանիքների մասին՝ Նրան ներկայացնելով իբրև «այր գիտնական եւ առաքինի, սիրող եկեղեցւոյ, տօնասէր, եւ տօնախմբիչ տօնից տէրունականաց եւ պայծառացուցիչ յիշատակաց մարտիրոսաց» (Պատմութիւն , Բ):

Ստեփանոս Դ Հռոմկլայեցու մահից հետո լատինասեր Հեթում Բ-ի կարգադրությամբ 1293թ. օծվում է կաթողիկոս: Ելնելով քաղաքական ինչ-ինչ նկատառումներից՝ Գրիգոր Անավարզեցին ձգտում է կյանքի կոչել արևմտյան կողմնորոշում որդեգրած պետական իշխանությունների ծրագրերը՝ ընդունելով Քաղկեդոնի ժողովը և նրա սահմանած դավանանքը, տոները և ծեսերը կատարելով համաձայն լատինների: Նա փորձել է այս փոփոխությունները վավերացնել եկեղեցական ժողովով, սակայն վերահաս մահը (1307) խափանել է իրագործել դրանք: Ըստ այսմ «անկարելի է չանդրադառնալ Անավարզեցի կաթողիկոսի արարքների մեջ ծանր անխոհեմութիւն եւ անորակելի կարճատեսութիւն…: Ասով Անավարզեցին մեզի կներկայանայ իբր ողջմտութենէ զուրկ գլուխ մը, խղճահար եւ շուարած առաջնորդ մը…»: (հ. Գ. Սարգսյան, 1947, էջ 201-208):

Ա.1. Ճառեր, Ներբողներ. սրանցից երկուսը նվիրված են Մարիամ Աստվածածնի ծննդյանը (տպ. աշխ. հ. Գ. Սարգսյանի, «Բազմավէպ». 1947, էջ 208-9, 209-12): Առաջին Ներբողում, որ վերաբերում է նախատոնակին, տուրք տալով արևմտյան եկեղեցու մարենաբանությանը, Անավարզեցին բացարձակեցնում է Տիրամոր սրբությունը՝ այն հավասարազոր համարելով Միածնին. «Որ եւ ելանէ անդէն յարգանդէ, ըստ Սողոմոնի, սպիտակացեալ յեցեալ յեղբօրորդին իւր, այսինքն՝ ընդ ծնանիլն իսկ զոլով յանկ եւ հաղորդ մաքրութեան մարմնոյ սրբոյ Միածնին իւրոյ…» (ընդգծումն իմն է՝ Հ. Ք.):

Ս. Իրինեոսի նման հեղինակը փրկաբանական առաքելություն է վերապահում Տիրամորը: Եթե Եվայից՝ առաջին կնոջից ժառանգվեց մահն ու անեծքը, ապա «այժմ ի յայս հոգեւոր Նախամայր՝ օրհնեցան զոր միայն «օրհնեալ ի կանայս»՝ Հոգին գուշակեաց»:

Մկրտության ավազանը, որ երաշխիքն է մարդու փրկության, Տիրամոր խորհրդապատկերն է, «զի որպէս Կուսին անհնար էր ծնանել մանուկ առանց առն եւ ծնաւ Սուրբ Հոգւովն զՈրդին Աստուծոյ, այսպէս եւ ջրոյ անմարթ էր ծնանել զմարդիկ որդիս Աստուծոյ: Եւ նոյն Հոգւով, որով զօրացաւ Կոյսն՝ զօրացաւ եւ արգանդ աւազանիս, որ է պատկեր Նմին սրբոյ Կուսին, եւ ծնաք որդիք Աստուծոյ: Ահա ապա յայտ է, թէ Կոյսն եղեւ սկիզբն եւ բացող աւազանիս հոգեւոր ծննդեան ինքնին ի Հոգւոյն Սրբոյ, զեղբայրացեացն մեր ըստ մարմնոյ եւ զԱստուածն ըստ բնութեան ծնանելովն…» («Բազմավէպ», 1947, էջ 211):

2. «Տօն է ամենասուրբ Աստուածածնին եւ ամենայն սրբոց յայտնեացն եւ անյայտիցն, ի սկզբանէ եւ այսր ընտրելոցն Աստուծոյ ի մարդկանէ ի Գրիգորէ կաթողիկոսէ ասացեալ դրուագս» (տպ. «Յայսմաւուրք», Կ. Պոլիս, 1834, Յաւելուած, էջ 41-43): Ամենայն սրբոց հիշատակի կատարումը կանխասահմանված էր արդեն Հին Կտակարանում: Այս է պատճառը, որ Մովսես Նախամարգարեն արձանագրել է արդարների պատմությունը, որով «յօրինակ եւ ի նախանձ բարեաց թողոյն», որպեսզի «յիշատակելով զնոցայն ուղղութիւն վարուց եւ զբարեպաշտ հաւատոցն հանդէս՝ զնոյն նմանութիւն յանձինս մեր բերցուք»: Ուրեմն ամենայն սրբոց տոնի կատարումը նպատակ ունի, սրբոց կյանքի օրինակով, բարեփոխել մեր ընթացքը, բարոյացնել մեզ: Խոսքն առավել ներգործուն դարձնելու նպատակով Անավարզեցին վկայակոչում է Հին և Նոր Կտակարանյան անձանց օրինակելի վարքը: Նրանցից յուրաքանչյուրի բնորոշ գծերի խտացումով հեղինակը սովորեցնում է որդեգրել նրանց նկարագրին հարազատ հատկություններ. զոհաբերության պատրաստակամությունը Աբելի, հուսալու հարատևությունը՝ Ենովսի, մաքրագործվելու, փրկվելու, հավատալու հաստատակամությունը՝ Ենովքի, Նոյի և Աբրահամի, քահանայական նվիրագործումը՝ Մելքիսեդեկի, Իսահակի, Հակոբի, ողջախոհությունը՝ Հովսեփի օրինակով: Նույնքան օրինակելի են մարգարեները. Մովսեսն իր աստվածատեսությամբ, Եղիան՝ իր երկինք հափշտակվելով (ինչն ակնարկում է մեր՝ մտովի երկինք հափշտակվելը), Եղիսեն՝ իր սքանչելի գործերով, Եսային՝ իր աստվածաբանությամբ (որով ակնարկվում է Քրիստոսի տնօրինական ընթացքի վերաբերյալ հստակ մարգարեացումը), Եզեկիելն՝ իր տեսնելու, իսկ Դանիելն իր՝ խորհուրդները մեկնաբանելու շնորհով: Ընդօրինակվելու բացառիկ՝ հանգամանք ունեն Մարիամ Աստվածածինը, Հովհաննես Մկրտիչը, Քրիստոսի առաքյալները, աշակերտները, ովքեր տեսան և հպվեցին սերովբեների համար անտեսանելի և անհպելի Աստծո Բանին:

3. «Դրուատ սուրբ տեղեացն. Երուսաղէմի», (Վենետիկ, ձեռ.742, էջ 100-109):

Բ. Շարականներ. Անավարզեցու շարականներն է պարունակում Երուսաղեմի թիվ 3187 ձեռագիրը.

էջ 1 Տեառն Գրիգորի Հայոց կաթողիկոսի ասացեալ, Օրհնութիւն Յղութեան Սուրբ Աստուածածնին…-Կարողաբար զօրութեամբ… հմմտ: Արտ. արք. Սիւրմէեան, Նկարագիր Օշին թագաւորի ձեռագիր ժամագրքին, 1933, էջ 51:

էջ 10 Կանոն սուրբ եւ փառաւորեալ եւ երջանիկ Կուսին Մարիամու Աստուածածնին, յորժամ ծնօղք Նորա տարան զնա երից ամաց ի տաճարն…- Գովեմք զՀայրդ գթութեան…

էջ 18 Կանոն Ճրագալուցի Ծննդեան Տեառն մերո Յիսուսի, զոր առնեն ամենայն հաւատացեալք Սրբոյ Երրորդութեանն…- Պատրաստ լեր դու Բեթլահէմ… հմմտ. Սիւրմէեան, էջ նաև Ալիշան, 1885, էջ 242:

էջ 22 Կանոն առաջի աւուր Ծննդեան Քրիստոսի…- Փառք ի Բարձունս…

էջ 40 Կանոն Երկրորդ աւուր Ծննդեան Քրիստոսի Օրհնութիւն- Կամաւ Հօր եւ Սուրբ Հոգւոյն…

էջ 46 Կանոն Երրորդ աւուր…-Կարող արքայդ… հմմտ. Սիւմէեան, էջ 56

էջ 52 Կանոն Ութօրեա թլփատութեան Քրիստոսի- Որ խոստացար … հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 58

էջ 53 Կամաւ յանձն առէր… (ծայրակապ, «Կոստանդիանոս արքայն խնդրեաց զբանս». հմմտ. Ամատունի, 1911, էջ 4)

էջ 59 Կանոն սրբոյն Բարսղի եպիսկոպոսի…- Այսօր օծութեամբ թագաւորեալ… («Արքա Հեթում», հմմտ, Բազմավեպ, 1894, էջ 540, նաև՝ ՄՀ, Ը, էջ 588-91)

էջ 64 Կանոն Ճրագալուցի Մկրտութեան եւ Յայտնութեան Քրիստոսի, վիճելի աւուրն օրհնութիւն. նորին Գրիգորի հայոց կաթողիկոսի սաացեալ- Պատրաստ լեր Զաբուղոնի երկիր…

էջ 69 Կանոն առաջի աւուր Մկրտութեանն Յիսուսի Քրիստոսի. տեառն Գրիգորի ասացեալ, Օրհնութիւն, յունվար Զ- Յանճառ լուսոյ…

էջ 88 Կանոն երկրորդ աւուր Մկրտութեանն Օրհնութիւն- Յերկիր անճառ…

էջ 92 Կանոն երրորդ աւուր Մկրտութեանն, Օրհնութիւն- Յաղբերէ Ջորդ…

էջ 95 Կանոն սրբոյն Թէոդորոսի ստրատելատին, որոյ տօն կատարի փետրուարի յԸ (8)- Գօվեալ անուն զօրաւոր… հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 61

էջ 99 Կանոն Սրբոյն Թէոդորոսի Զօրավարին, որոյ տօնն յաղուհացուն կատարի, որ է փետ. ժ է- Գովեալ անճառ Հայր գթութեան… հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 63

էջ 103 Կանոն սրբոյն Գէորգա Զօրավարի, որ է յապրիլի ԻԳ (23)- Գօվեալ գնդի զինուորաց… հմմտ. Ամատունի, 1911 թ., էջ 47. նաև՝ ՄՀ, Ը, էջ 513-516:

էջ 108 Կանոն տօնի Սուրբ Երրորդութեանն եւ յամենայն սուրբս Ը- երրորդ աւր Հոգւոյ Գալստեան- Յերիս անձինս բաժանեալ… հմմտ. Ամատունի, էջ 108-111, նաև՝ Սիւրմէեան, էջ 70

էջ 112 Կանոն մարմնոյ եւ արեան Յիսուսի Քրիստոսի, զոր տօնեն ի մէջ Ը-օրէից Երրորդութեանն Ե շբթ. օր- Երգեմք քեզ… (ծյրկպ. «Եպիսկոպոսն Թադէոս երգեաց»)

էջ 115 Կանոն Բժ (12) Սուրբ Առաքելոցն Քրիստոսի եւ նախ Պետրոսի եւ Պօղոսի, որոց տօնն է յուլիս ԻԹ եւ Լ- Առաջնոյն որ ի հողոյ… («Ա-Ք») հմմտ. Սուրմէեան էջ 72

էջ 124 Կանոն ամենայն հետեւողաց, աշակերտաց Տեառն եւ ՀԲ առաքելոցն Քրիստոսի- Գթածին Հօր ծնունդ անմայր…

էջ 130 Կանոն Մատթէոսի Աւետարանչին, տեառն Գրիգորի ասացեալ, ի խնդրոյ արքային Հեթմոյ- Խորհրդապէս Հօր Միածին…

էջ 133 Կանոն Սրբոյն Մարկոսի Աւետարանչին…- Խնդա այսօր եկեղեցի քո…

էջ 136 Կանոն սրբոյն Ղուկասու Աւետարանչին… - Հայր փառաց…

էջ 139 Կանոն Թադէոսի Առաքելոյն, Օրհնութիւն - Այսօր ցնծա խրախճանապէս… հմմտ. Ամատունի, 1911, էջ 33:

էջ 144 Կանոն Երանելոյն Դոմինիկոսի վարդապետին եւ առաջնորդին կարգի Քարոզողացն, որո տօն է Օգոստ. Ե - Խնդայ այսօր (ծյրկապ. «Խնդրեաց պարոնն Հայոց Աւշին»)

էջ 148 Կանոն սուրբ եւ երջանիկ հօրն Ֆրանցիսկոսի Ֆրամնոր, որո տօնն է Հոկդեմբեր Դ - Ի Քրիստոսէ զերանական… (ծյրկապ. «Ի յԱւետիս քահանայէ առ սուրբն Ֆրանցիսկոս»)

էջ 153 Կանոն ամենայն սրբոց երանելեացն զոր տօնէ եկեղեցի սուրբ, Նոյեմբ. Ա և սուրբ անարծաթ բժշկ. Կողմա եւ Դամիանոսի- Անճառ խորոց… («Ա-Ք», «Հեթում») հմմտ. Բազմավեպ, 1894, էջ 496, նաև՝ ՀՄ, Ը, էջ 580-85:

էջ 158 Կանոն երանուհոյ Կուսին Կատարինեա, որոյ տօնն լինի Նոյեմբ. ԻԵ- Յիսուս Հօր իմաստութիւն… («Յովհաննէսի աղքատ եպիսկոպոսի»)

էջ 162 Կանոն սուրբ եւ Նախաշակերտին Քրիստոսի, Անդրէի, որոյ տօնն կատարի Նոյեմ.Լ- Գըթածիդ բարո Հօր… («Գրիգորիոս առ Անդրեաս առաքեալ»)

էջ 167 Կանոն երանելոյն Նիկօլաոսի Սքանչելագործ եպիսկոպոսի Զմիւռեա Լիկեացւոյ…- Խնամոց քոց… («Խնդրեայց արքայն Հայոցս Հեթումն») հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 74

էջ 171 Շարական Թոմա սուրբ առաքելոյն, որո տօն Դեկ. ՀԱ- Թոմա Սուրբ Առաքեալ… («Թումայ») հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 63

էջ 172 Կանոն Սրբոյն Գրիգորի Աստուածաբանի, տեառն Գրիգորի ասացեալ, որո տօնն է յունվար ԻԵ- Հոգոյն հնչմամբն արեն քնար… («Հեթում... արքա խնդրեաց») հմմտ. Սիւրմէեան, էջ 58:

էջ 176 Մանկունք սուրբ հարցն եօթանեցունց սուրբ ժողովին Գրիգոր կաթ.ասա«ցեալ», ի խնդրոյ Հեթմո արք«այի»- Հիմ«ա»ն յառաքեալս… հմմտ. Ամատունի, էջ 152, Սիւմէեան, էջ 60:

էջ 178 Կանոն Սրբոյն Յոհաննու Ոսկեբերանի ասացեալ տեառն Գրիգորի կաթ-ի հաոց, ի խնդրո արքային Հեթմո. Սեպտ. ԺԴ- Ապաշխարութեան քարոզ…(«Ա-Ք»)

էջ 184 Կանոն Սբ. Զօրավարին Մորկեոիոսի, տեառն Գրիգորի Հաոց կաթողիկոսի ասացեալ Օրհնութիւն ի խնդրո արքային Կոստանդին- Խաղաղարար Նոր թագւոր… (Նկարագրությունն ըստ «Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց», Թ, կազմեց Ն, Արք. Պողարեան Երուսաղեմ, 1979, էջ 474-76):

Հավատարիմ իր եկեղեցաքաղաքական կողմնորոշման Գրիգոր Անավարզեցին հորինել է շարականներ նվիրված «Դոմինիկոսի վարդապետին եւ առաջնորդին կարգի Քարոզողացն», «Երջանիկ հօրն Ֆրանցիսկոսի», «Սուրբ հարցն եօթանեցունց սուրբ ժողովին…» և այլն:

Խոսելով Գրիգոր Անավարզեցու շարականների մասին Ն. Արք. Պողարյանը նկատում է, թե դրանք «ընդհանրապէս զուրկ ըլլալով այն վսեմական շունչէն, որ կը կենդանացնէ այս սեռին պատկանող հոգևոր երգերը, չեն ընդունված մեր եկեղեցիին կողմէ» (1971, էջ 335, նրա շարականների մասին հանգամանալից տե՛ս Մադոյան Գ., 2001):

Գ. Խմբագրելով Հայսմավուրքը՝ Անավարզեցին մի շարք տոներ տեղափոխել, համաձայնեցրել է հույն և լատին եկեղեցիների ամսաթվերին, ներմուծել մասնավորաբար արևմտյան սրբերի վարքեր, վկայաբանություններ: Հայսմավուրքի այդ խմբագրությունը հրատ. է Կ. Պոլիս, 1834-ին և թյուրիմացաբար ներկայացվել իբրև Տեր Իսրայելի (Ծերենց) խմբագրություն (Ն. եպս. Պողարեան, 1971):

Դ. «Թուղթ առ Հեթում Բ» (տպ. Կղեմես Գալանոս, Միաբանութիւն սուրբ եկեղեցւոյն Հայոց ընդ մեծի սրբոյն եկեղեցւոյն Հռովմայ, Ա, Հռոմ, 1650, էջ 435-451):

Ի մասնավորի հորդորում է Հեթում Բ -ին ժողով գումարել և վավերացնել բոլոր այն որոշումները, որոնք լավագույնս կարող են նպաստել լատին եկեղեցու հետ հայ եկեղեցու մերձեցմանը, որի շնորհիվ, «ազատիմք ի ժողովոցն բանադրաց և ընդունիմք յեկեղեցին Աստուծոյ: Եւ այս յայնժամ կատարի երբ եօթն ժողովսն ընդունիմք, եւ երկու բնութիւնն եւ զներգործութիւնն եւ զկամքն…»:

Անավարզեցին թղթում կոչ է անում արքային հետևել ոչ միայն Լատին եկեղեցու քրիստոսաբանական, վարդապետական, այլև ծիսական դրվածքին. «Եւ զՍուրբ Աստուածն կամ ի Ս. Երրորդութիւնն առանց Խաչեցարին ասեմք, կամ ի Քրիստոս ըստ մարդկութեանն: Եւ զտօնս զգեատերն, եւ զեկեղեցւոյն ժամ ասելն, եւ զաստիճաններն եւ զպատկերսն ընդունիմք, նա երբ զջուրն այլ դնեմք. վասն Աստուծոյ արա, որ միաբանիմք…»:

Գրականություն

Ջամինյան, 1914, էջ 195: Պողարեան, 1971, էջ 334-337:

ՄՈՎՍԵՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ

Ծնվել է 1250-ական թթ. Երզնկայի մոտ գտնվող Կամախ - Անի բնակավայրում, ուսանել Երզնկայի Ավագ վանքում, ուր և ընդունել է կուսակրոն քահանայության կարգ: Այնուհետև Մովսես վարդապետը ճանապարհորդում է Արևելյան Հայաստան և Կիլիկիա: Կիլիկիայում (1270 – 90 - ական թթ.) նա աշակերտում է ժամանակի համբավավոր վարդապետ Գևորգ Սկևռացուն (Լամբրոնացի), որի մահվան (1301 հունվարի 11) առիթով գրում է դամբանական ճառ: Հավանաբար 1307թ. Մովսես Երզնկացին վերադառնում է հայրենի Դարանաղյաց գավառ՝ «բազում գրենօք», և Սուրբ Լուսավորչի վանքում զբաղվում մանկավարժական գործունեությամբ՝ արժանիորեն վաստակելով «հայոց վարդապետ», «գերահռչակ րաբունապետ» պատվանունները: Նրա նախաձեռնությամբ 1311թ. Լուսավորչի անապատում կառուցվում է Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին: Իբրև հայ եկեղեցու դավանական անձեռնմխելիությամբ մտահոգ հեղինակ, նա համառ պայքար է սկսում տակավին Գրիգոր Է Անավարզեցի կաթողիկոսի օրոք ընդունված և 1307թ. մարտի 19-ին Հեթում թագավորահոր ձեռնարկով Սսում գումարված ժողովի արևմտամետ ներմուծությունների դեմ: Մահացել է 1323թ.:

Ա. Մեկնողական երկեր

ա. «Մեկնութիւն ժամակարգութեան՝ արարեալ երանելւոյն Խոսրովու Անձեւացեաց եպիսկոպոսի եւ կարգադրեալն Մովսէսի գիտնական վարդապետի» (տպ. Կ. Պոլիս, 1730-37, 1840): Սա նշանակում է, որ Մովսես Երզնկացու ժամակարգության մեկնությունը ոչ այլ բան է, քան Խոսրով Անձևացու համանուն մեկնության խմբագրությունը: Հեղինակն օգտվել է նաև Հովհան Օձնեցու, Ստեփանոս Սյունեցու և Մովսես Քերթողահոր մեկնություններից (տե՛ս Խոսրով Անձևացի):

բ. «Հաւաքումն համառօտ մեկնութեան սրբոյ Պատարագին, զոր յառաջագոյն արարեալ է սրբոց լուսավոր հարցն» (Երուսաղէմ, ձեռ 395, 1236, տե՛ս տպ. աշխատ. Եզնիկ վրդ. Պետրոսյանի, «էջմիածին», 1973, թ. էջ 14-20, ԺԱ, էջ 43-48): Գրված է 1293թ. ուսուցչի՝ Հովհաննես Երզնկացու (Պլուզ) հորդորով: Խմբագիր աշխատություն է, որ գրված է գլխավորաբար Խոսրով Անձևացու և Ներսես Լամբրոնացու համանուն երկերի հիման վրա: Հեղինակը քաջածանոթ է նաև Սարգիս Շնորհալու, Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Եփրեմ Ասորու, Սևերոս Անտիոքացու, Տիմոթեոս Կուզի, Գրիգոր Աստվածաբանի, Իգնատիոս հայրապետի, Գրիգոր Նյուսացու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի Պատարագի վերաբերյալ մտածումներին:

Բ. Դավանաբանական երկեր

ա. Ոսկեփորիկ. դավանաբանական նյութերի ժողովածու է՝ կազմված 1310-ական թթ. Երզնկայում (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 108): Երկասիրության հիշատակարանում հեղինակն ասում է, թե «ժողովեալ հաւաքեցի սակաւ ինչ ի բանից սրբոց եւ եդի ի տառս այս վասն բերման ժամանակի եւ շփոթման ճշմարտութեան ի բազմաց խուճապելոյ»: Ոսկեփո-

րիկում զետեղված են 200-ից ավելի արբոց վարքեր, եկեղեցու հայրերի իմաստախոսություններ, խրատներ:

բ. «Մովսէսի հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր երեց» (տպ. աշխտ. Եզնիկ վրդ. Պետրոսյանի, «էջմիածին», 1975, Ա, էջ 30-40, 50-58): Գրված է 1309 թ-ից առաջ՝ ի պատասխան տրապիզոնցի հունադավան Գրիգոր քահանայի՝ հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքների դեմ գրված ամբաստանագիր-թղթի: Աչքի է ընկնում շոշափված խնդիրների բազմազանությամբ, քննարկումների համակողմանիությամբ և խորությամբ, որոնք վկայում են հեղինակի աստվածաբանական պատրաստվածության մասին:

Գ. «Վասն պատկերաց». Երկը մեզ չի հասել: Նրա մասին հիշատակվում է «Պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի» գործում՝ հետևյալ բառերով. «Այլ և վասն պատկերացն դարձեալ զոր յիշեալ էք, գրեալ եմք եւ զայս ընդ երկար բանիւ յայլում տեղւոջ»:

Դ. «Ընդդիմադրութիւն սակս ջրոյն խառնման ի սուրբ խորհուրդն ի թուին Հայոց ՉԾԸ» (1309) (տպ. աշխտ. Եզնիկ վրդ. Պետրոսյան, «էջմիածին», 1974, Ժ, էջ 54-64, նաև դոկտ. Աբէլ քհն. Օղլուգեան, 2001, էջ 101 – 124):

Երկի շարադրումը պայմանավորված է Լատին Արևմուտքի եկեղեցաքաղաքական հավակնությունները դիմակայելու հրատապ անհրաժեշտությամբ: Բնության քրիստոսաբանական վեճերի մեջ անհաջողություն կրելով՝ Արևմուտքը՝ Պապական Հռոմի գլխավորությամբ այժմ փորձում էր ծիսական պարտադրանքով Հայ Եկեղեցին ներառել ազդեցության իր ծիրի մեջ: Այս նպատակով նա պարտադրում էր հաղորդության բաժակի մեջ ջուր խառնել: Քաղաքական նկատառումներից ելնելով տեղի տալով Արևմուտքի այս պահանջներին՝ Կիլիկիայի Հեթում թագավորահայրը և Գրիգոր Է Անավարզեցի կաթողիկոսը 1307-ին (արդեն Անավարզեցու մահից հետո՝ մարտի 19-ին) գումարում են Սսի հայտնի ժողովը, որն ընդունում է կաթոլիկ եկեղեցու պահանջները: Մովսես Երզնկացու խնդրո առարկա թուղթը ուղղված էր այդ ժողովի որոշումների դեմ: Այս ընդարձակ թուղթը բաղկացած է չորս մասից.

1. «Գրիգորի հայոց կաթողիկոսի հայոց ջրողի, երկաբնակի, ուրացողի, nh որոց թողեալ զուսումն մանկութեան եւ մոռացեալ զուխտն աստուածեղէն»
2. «Ընդդիմադրութիւն սակս ջրոյն խառնման …»
3. «Գրիգորի Վկայասիրի հայոց վերադիտողի վասն Զատկի»
4. «Քննութիւն բանից Գրիգորի կաթողիկոսի»

Առաջին մասում հեղինակը բերում է հակառակորդների «փաստարկները» նույնությամբ, իսկ մյուս մասերում հերքում է դրանք՝ օգտվելով անցյալի աստվածաբանական հարուստ ժառանգությունից:

Ե. «Ընդդէմ այնոցիկ, որք վասն բաժակին մոլին» (տպ. քնն. բն. աշխտ. Աբէլ քհն. Օղլուգեան, 2001, էջ 149-160): Մասնավորաբար վերջին երկու միավորները խիստ կարևոր են «հայ եկեղեցու Պատարագի վարդապետության զարգացման պատմության ուսումնասիրության համար» (Աբէլ քհն. Օղլուգյան, նշվ. աշխ.):

Զ. «Վասն մոլորման Զատկին բանք ի թուին հայոց ՉԽԱ» (տպ. աշխտ. Աբէլ քհն. Օղլուգեան, 2001, էջ 241 – 251): Երկը շարադրված է 1232թ. Կիլիկիայում (Սկեռա) եղած ժամանակ ծռազատկի դեպքերի առիթով:

Է. «Յաղագս միաւորութեան եւ բնութեան եւ դիմի եւ անձնաւորութեան» (տպ. աշխտ. Աբէլ քհն. Օղլուգեան, 2001, էջ 258-268): Այս երկի մասին Մովսես վարդապետն ակնարկում է հունադավան Գրիգոր Տրապիզոնցուն հղած «Պատասխանիք»-ում: «Այլ եւ վասն երկու բնութիւն ասելոյն ի Քրիստոս երկրաբանիւ այլում վայրի յիշատակեալ եմք զբանս սրբոցն, զոր աստ ոչ է հարկ երկրորդել» («էջմիածին», 1975, Գ, էջ 33, նաև՝ Օղլուգեան, նշվ. աշխ., էջ 255): Երկու մասից բաղկացած դավանաբանական այս երկում հաստատվում է Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշումը՝ Եկեղեցու նշանավոր հայրերից բերված քաղվածքների միջոցով:

Ը. Խրատական – կանոնական երկ

«Մովսէսի վարդապետի ասացեալ ի խնդրո Յակոբայ». երկը, որ ծանոթ է նաև «Մովսէսի Երզնկացւոյ դաւանութիւն հաւատոյ» խորագրով, շարադրված է 1322թ. առաջ: Խրատական պատվիրանների ոգով խոսվում է կրոնավորի վարք ու բարքի, հոգևոր կենցաղավարության մասին: Այս երկը ոչ այլ բան է, քան արդեն հիշատակված հեղինակի նշանավոր Ոսկեփորիկի առաջաբանը (ՄՄ, ձեռ. 108): Ամենայն հավանականությամբ շարադրված է Կիլիկիայից վերադառնալուց հետո: Այստեղ խոսվում է նաև աշխարհականների վարք ու բարքի, եկեղեցու և արարողությունների հանդեպ նրանց պարտականությունների մասին:

Թ. Ողբ

«Դրուատ բանի սուղ ինչ պատմագրաբար յերջանիկ րաբունապետն եւ ի քաղցրաբարբառ վարդապետն Գէորգ Լամբրոնացի՝ ասացեալ Մովսէսի վարդապետի՝ աշակերտի նորին» (տպ. հ. Ղ. Ալիշան, Վենետիկ, 1901, էջ 504 – 507): Գրված է 1301թ. հունվարի 11 – ին Գևորգ Սկևռացու մահվան կապակցությամբ: Ունի դամբանական ճառին հատուկ կառուցվածք՝ ողբ - վարք - գովք – ողբ հերթագայությամբ: Շարադրված է հռետորական ոճով:

Ժ. Գանձեր.

Մովսեսի անունով ԺԴ դարավերջից Գանձարաններում կենցաղավարում են 22 գանձեր (տպ. աշխտ. Վ. Դևրիկյանի, ՄՀ, ԺԳ, էջ 260, 263, 284, 365, 377, 500, 768, 921, 1001, 1009, 1038, 1042, 1147, 1149, 1165, 1298, 1403, 1405, 1425, 1436, 1444, 1500), որոնք նվիրված են «Որդւոց եւ թոռանց Լուսաւորչին», «Սրբոց Վարդանանց» և աստվածաշնչական անձանց: Նրա անունով հայտնի է նաև մի տաղ՝ «Մարգարէից է սա սերմանումն» սկսվածքով (Պողարեան, Մայր ցուցակ..., հտ. Գ, էջ 227-28):

ԺԱ. «Վասն թագաւորացն Հայոց, զոր կարգեաց Մովսէս Խորենացի». Հայ և պարսիկ թագավորների ցանկն է՝ համաձայն պատմահոր: Վերջում կցված է մի փոքրիկ հավելված հայ Բագրատունի և Կիլիկյան թագավորների անուններով (Պողարեան, 1971):

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 347-350: Օղլուգեան (Մանուկեան) Ա քհյ., 2001:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՐՃԻՇԵՑԻ

Ծնվել է շուրջ 1260թ. Արճեշում: Մխիթար Սասնեցու հետ աշակերտել է Ներսես Մշեցուն (+1284թ.) «ի գաւառն կոչեցեալ Վայոց ձոր, իսկ ի վանսն, որ այժմ կոչի Գլաձոր, կացեալ անդ ընդ նմա ամս երեք»: Ներսեսի մոտ նրանք Եսայի Նչեցու հետ սերտում են Հին և Նոր Կտակարաները՝ «յոյժ հմուտ եղեալ փիլիսոփայական արհեստից»: Ուսումնառությունն ավարտում է 1281., վարդապետական գավազան ստանում 1291-ին ձեռամբ Եսայի Նչեցու:

Վերջինի կիրառած մանկավարժական լայնահայաց մոտեցումը թույլ է տվել, որ նրա աշակերտներն իրենց բացորոշ կարծիքը արտահայտեն վարդապետական այս կամ այն հարցի կապակցությամբ: Այդ է վկայում այն բանավեճը, որը տեղի է ունեցել Արճիշեցու և Սասնեցու միջև ծիսական խնդիրների շուրջ (տես. Սասնեցի, Ճառ Է): Եթե Արճիշեցին անվերապահորեն պնդում է անապական բաժակի կիրառությունն իբրև գոյաբանական բացարձակ անհրաժեշտություն, ապա Սասնեցին գտնում է, որ ամեն եկեղեցի ունի իր ավանդությունը, ինչը յուրովսանն ճշմարիտ է տվյալ եկեղեցու համար:

Ուսման ավարտից հետո նրանք վերադառնում են իրենց ծննդավայրը:

Հովհաննես Արճիշեցին հայտնի է եղել իր ճգնական խստակեցությամբ. Հայսմավուրքի վկայությամբ, 17 տարի շարունակ Նա գոհացել է թրջած ոսպ ուտելով, որի պատճառով հաճախ կոչվել է Ոսպնակեր (Յայսմ. Կ. Պոլիս, 1720, էջ 365): Կյանքի վերջին տարիներին ապրել է Մեծոփա վանքում: Իր մահկանացուն կնքել է 1327թ. և թաղվել վանքի հարավային կողմում գտնվող Հարություն գյուղում:

Հովհաննես Արճիշեցուց մեզ հասել են հետևյալ երկերը.

Ա Մեկնութիւն ահաւոր խորհրդոյ սրբոյ Պատարագի (Ա. տպ. Կ. Պոլիս, 1717, Բ տպ. Կ.Պոլիս, 1799, Գ. տպ. Կալկաթա, 1830, Դ. տպ. Ս. Էջմիածին, 1860, աշխ. թրգ. Մ. սրկ. Այվազյանի, Ս. Էջմիածին, 1999): Շարադրված է ըստ Խոսրով Անձևացու և Ներսես Լամբրոնացու համանուն աշխատությունների՝ «կարճելով եւ պարզաբանելով» նրանց տեսությունները: Այս մասին հետևյալն է գրում Արճիշեցին իր երկի առաջաբանում, «Մեծն Խոսրով՝ հայր Գրիգորի Նարեկացւոյն նախ եւ Ներսես վերատեսուչն Տարսոնի յետոյ, ընդարձակ և պայծառ քննութեամբ ետուն մեզ զմեկնութիւն Պատարագիս: Բայց են ոմանք, զի զյաճախութիւն բանիցն պատճառեն, եւ կէսք՝ զնրբութիւն, եւ անօգուտ մնան, թէպէտ եւ չէ ինչ ծածուկ բանք նոցին: Յաղագս այսորիկ յետնեալս ի բարեաց, ծնունդս վերջին ժամանակիս՝ Ովհաննէս Արճիշեցի թախանձեալ յոմանց քահանայից սրբազգեցից, տալ նոցա վերստին համառօտ եւ պարզ բանիւք զտեսութիւն խորհրդոյս»: Մասնավորաբար ի մտի ունենալով Լամբրոնացու մեկնությունը իր երկում Արճիշեցին շեշտը դնում է ննջեցելոց Պատարագի հետևյալ պահերի վրա. ա Պատարագը մատուցվում է նախ ողջերի, ապա նաև մեռյալների համար, բ Քառասունքի մեջ ննջեցյալի համար 40 օր շարունակ պետք է Պատարագ մատուցել, գ Քառասուն օր Պատարագ մատուցելը հիմնավորվում է նրանով, որ ամեն օր ննջեցյալ կա, դ Ս. Պատարագը չի կարելի գնել մեկ ննջեցյալի համար, այլ դա կատարվում է բոլոր ննջեցյալների համար, սակայն մյուս կողմից նվիրատուն հասնում է իր նպատակին նրանով, որ աշխարհում մատուցված Պատարագներից նրան բաժին է հասնում ըստ իր հավատքի, ե Արճիշեցին տարբերում է ննջեցյալների երկու դաս՝ անզեղջ և զղջացյալ. վերջինները կարող են շահել Պատարագի պտուղներից (հ. Ն. Տեր-Ներսեսյան, 1960, 61-64):

Բ. Հովհաննես Արճիշեցուց պահպանվել է ևս մի աշխատություն. «Վասն երից կարգացն փրկելոցն եւ ապրելոցն եւ երից հակառակաց նոցին եւ դիմակացն» խորագրով

(տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի. «Աստվածաբանության ֆակուլտետ. Տարեգիրք - 2007», էջ 223-233): Եթե նախորդը վերաբերում է ծիսական աստվածաբանությանը, ապա սա գերազանցապես՝ բարոյական: Այստեղ Հովհաննես վարդապետը աստվածաբանորեն կարգորոշում և մատնանիշ է անում փրկվողների և հավիտենական մահվան ենթարկվողների երեք ընդհիմակա խմբեր: Վկայակոչելով ս. Գրիգոր Աստվածաբանին՝ հեղինակը դասակարգում է փրկվողների երեք խումբ. որդիական, վարձկանական և ծառայական անվանումով: Որդիական խմբի մեջ մտնում են այն փրկվողները, ովքեր Աստծո հանդեպ որդիական նվիրումով կամավորապես իրենց հանձնում են այս աշխարհի նեղություններին: Տվյալ խմբի մեջ են մտնում «դասք առաքելոցն եւ մարգարէիցն եւ ամենայն բազմութիւն մարտիրոսացն եւ ուղղափառ վարդապետաց եկեղեցւոյ եւ ամենայն ճգնազգեաց կրաւնաւորաց գումարք»: Երկրորդ՝ վարձկանական խմբի մեջ մտնում են նրանք, ովքեր իրենց կամքից անկախ ենթարկվում են այս աշխարհի զանազան նեղություններին (հիվանդություն, աղքատություն, վիշտ և այլն): Ճառագիր հեղինակը սրանց համարում է Աստծո սիրուն արժանացածներ, ովքեր ցավ ու չարչարանք կրելով՝ չեն դժգոհում, այլ «այսու նեղ և անձուկ կենաւքս ընթանա ի կեանսն յաւիտենից»: Թեպետ հոգևոր չափացույցով այս խմբերը հավասար են իրար, սակայն աստվածաբանորեն առաջինն առավել է երկրորդից, որովհետև «նոցա կամաւոր էր կիրքն եւ ի սիրոյ, իսկ սոցա՝ յակամա եւ ի հարկէ եւ վասն ***վարձուց»*** (այստեղից էլ խմբի անվանումը): Փրկվողների երրորդ խմբի մեջ են մտնում նրանք, ովքեր ապրում են այս աշխարհի օրենքներով, ազատ են ամեն տեսակ կենցաղային նեղությունից, հաջողակ են, հարուստ, սակայն չեն տենչում ինքնանպատակ հարստության, չեն բացարձակեցնում նյութական բարիքը, այլ վերջինս ծառայեցնում են բարի նպատակի (ողորմածություն, առաքինի գործեր)[1]: Այս երրորդ խումբը աստվածաբանորեն ստորադաս է նախորդ խմբերին, որովհետև «վասն երկիւղի տանջանաց գործեսցեն զարդարութիւն»: Այս պատճառով էլ խումբը հորջորջվում է ծառայական:

Փրկվողների այս երեք խմբերին հակադիր են չարերի հետևյալ երեք խմբերը. առաջին՝ Աստծո, եկեղեցու թշնամի հերձվածողները, որ շեղված են «ի յուղղափառ հաւատոյ դաւանութենէ», նրանք, ովքեր, թեպետ ընդունում են դավանական սկզբունքները, սակայն իրենց գործով հեռու են այդ սկզբունքներից, ովքեր թեպետ ունեն ուղղափառ հավատք, ու հեռու են անառակությունից, անիրավությունից, բայց լինելով հանձնապաստան և ինքնաբավ, ապրում են այս աշխարհի օրենքներով: Երկրորդ խմբի մեջ մտնում են նրանք, ովքեր, թեպետ անմեղ են, բայց ենթարկվելով վիշտ ու նեղության՝ տրտնջում ու դժգոհում են: Այսպիսիք չնայած զրկվում են փառաց պսակից, սակայն մյուս կողմից չեն կրում տանջանաց պատիժ: Առավել վատթար ու մերժելի է երրորդ խումբը: Այս խմբի մեջ մտնում են նրանք, ովքեր լինելով անհավատ, անտեսելով Աստծո խոսքը սոսկ հետամուտ են այս աշխարհի փառքին:

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 354-355:

[1] Հարստության այսօրինակ արդարացումը հիշեցնում է Կղեմես Ալեքսանդրացու (Բ-Գ դդ.) «Ո՞վ է փրկվող հարուստը«, և «Դաստիարակ» աշխատություններում տեղ գտած համաբնույթ մոտեցումը:

ԲԱՐՍԵՂ ՄԱՇԿԵՎՈՐՑԻ

ԺԳ - ԺԴ դդ. հեղինակ: Ինչպես երևում է, ուսումը ստացել է Կիլիկիայի Մաշկևոր կամ Մաշկվոր վանքում, ուր և 1325 թ շարադրել է մեզ հասած իր միակ աշխատությունը՝ Մարկոսի Ավետարանի մեկնությունը: Իբրև ուսյալ, հեղինակավոր հոգևորական Բարսեղ վարդապետը մասնակցել է Սսի 1343թ ժողովին: Փաստերի չգոյության պատճառով դժվար է ասել, թե սրանից հետո ինչքան է ապրել:

Մեզ հասել է Մարկոսի մեկնության երկրորդ մասը, որը բովանդակում է Թ 10- ԺԶ 20- ի բացատրությունը: Առաջին մասը (Ա 1-Թ 9) անհայտ է: Որոշ ձեռագրերում երկը վերագրված է Է դ. հեղինակ Բարսեղ Ճոնին: Հ. Բ. վրդ. Սարգիսյանը (1899, էջ 29-30, նաև էջ ԻԱ) ենթադրում է, թե Ճոնը Է դ. գրել է Մարկոսի Ավետարանի Ա-Ը գլուխների մեկնությունը, ինչը որ պետք է հայտնի լիներ Մաշկևորցու ժամանակ*: Ուստի Բարսեղ Մաշկևորցին լրացնում է թերի թողնված մասը, որը մեզ հասել է իբրև երկրորդ հատոր (տպ. աշխտ. Անդրեաս վրդ. Նարինեան Կ. Պոլիս, 1826. 2 հատված աշխարհ. թրգմ. Բաբգեն վրդ. Կյուլեսերյանի, «Լույս», 1905, էջ 1096-1100, և 1117-1121, հորդորականների աշխ. թրգմ. Անուշավան վրդ. Դանիելյանի, Անթիլիաս, 1980):

Աշխատության մեջ Մարկոսի Ավետարանը մեկնված է հանգամանալից ձևով, տուն առ տուն, որոնց իբրև հավելված կցված է հորդորակ: Երկն աչքի է ընկնում հանրագիտարանային հարստությամբ: Այն օգտակար է ոչ միայն ժամանակի կենցաղի, բարքերի հասարակական տարաբնույթ երևույթների այլև բարոյական աստվածաբանության հետազոտման համար: Եվ իիրավի, աշխատության մեջ տիրապետող է բարոյախրատական հորդորը, որին փոխագուցված է խորհրդաբանությունը: Մարդու հոգևոր կեցության համար բացառիկ երաշխիք նկատելով Աստծուն հիշելու, Աստծու մասին խորհելու պարագան՝ Բարսեղ վարդապետն ասում է, թե դա անհրաժեշտ է, «Որպես զի յամենայն զինչ եւ գայցէ ի վերայ՝ համբերեսցուք դիւրաւ: Զի թէ ոք զսիրելին յիշիցէ, ոչ երբեք զգայ տրտմության իմիք , եւ ոչ յահէ ինչ երկնչի. եւ վասն այն երկնչիմք, զի երկիւղն Աստուծոյ չունիմք ի մտի»: Որովհետև ուր կա Աստծու հանդեպ երկյուղ, այնտեղ կա պատվիրանապահություն, ուր կա պատվիրանապահություն, այնտեղ չի կարող լինել անիրավություն, ուր չկա անիրավություն, այնտեղ կա արդարություն: Մինչդեռ մենք «Որպես եւ պարտ է ունել՝ չունիմք եւ չածեմք զնա զմտաւ», որի հետևանքով

---

* Ի դեպ, Բարսեղ Ճոնի անունով «ձեռագրերից մեզ հայտնի է մի ճառական անխորագիր հատված, որի լուսանցքում նշված է հեղինակի անունը՝ «Բարսեղ Ճոն» («Եթէ այնոքիկ օտարք էին և հեռի ի խաչէն, և միայն վարդապետական բանից նորա և ի սքանչելիսն վայելեալք էին, զայնպիսի կիրս կրեցին. ապա զինչ պարտ էր ասել զմօրէ նորա, որ իննամսեայ ժամանակաւ յորովայնին կրեաց...», ՄՄ, ձեռ. 1960, թ. 18ա, տե՛ս Անասյան, 1976, էջ 1410-1411): Բարսեղ Ճոնին է վերագրված Շարակնոցի առաջին խմբագրությունը, որ նրա անունով անվանվեց «Ճոնընտիր»: Նրան են ընծայված Զատկի տոնի մի քանի շարականներ (Անասյան, 1976, էջ 1410):

և «Կրկին չարիք լինին, զի եւ մենք նախ զնա թողումք եւ մոռանամք, եւ ապա թէ նա՝ զմեզ»: Ուստի «Եթե կամիմք ամենայն բարութեանց հասանել՝ յիշեսցուք յԱստուած, եւ խնդրեսցուք զնա գտանել»:

Խորհրդաբանորեն արժևորելով Խաչի կերպարանքը՝ Բարսեղ վարդապետը նկատում է. «Կերպարան Խաչին ինչ է, եթե ոչ՝ կերպ աշխարհիս, որ է չորեքկուսի. արևելքէ լուսաւոր լեառն եւ գլուխ է, հիւսիս ի յաջ, հարաւ ի ձախ, արևմուտք ի յոտս, որ է կատարումն: Նոյնպէս եւ ձագք ի կերպ Խաչի թռչին երկինս, նաեւ մարդ յորժամ աղաւթէ կամ լողայ՝ զկերպ Խաչի ունի, եւ նաւ յորժամ ելանէ ի ցամաքէ, եւ երթայ ի ծով»: Այսպիսով, Խաչն են ակնարկում քառակողմ աշխարհը. թևաբաց թռչունները, աղոթող կամ լողացող մարդը և նավը: Սրանով մեկնիչ հեղինակը, հետևելով քրիստոնեական նշանագիտության բազմադարյա ավանդույթին, ընդլայնում է Խաչի խորհուրդը՝ այն տեսնելով տարաբնույթ երևույթների մեջ:

Աշխատության մեջ կիրառված է համադրական մեկնության եղանակը: Հետևելով այդ եղանակը լավագույնս գործադրած Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությանը՝ Բարսեղ վարդապետը հաճախ Մարկոսի Ավետարանում նկարագրվածը համեմատում է Մատթեոսի, Ղուկասի և Հովհաննեսի ավետարանների բովանդակության բնութագրական հատվածների հետ՝ վերհանելով նրանում առկա նրբիմաստները: Հեղինակը հստակորեն զանազանում է բացատրության խորհրդաբանական եղանակը «Ըստ ճառին» եղանակից: Եթե առաջինը բովանդակում է վարդապետական վերացարկում, ապա երկրորդը՝ պատմական իրավիճակի նկարագրություն: Այս կապակցությամբ բնորոշ է Քրիստոսի պատմուճանի բացատրությունը. համաձայն առաջին եղանակի «Խորհուրդ է պատմուճանն Աստուածութեան նորա, որ ոչ բաժանի, զի չէ նա զադելով» մինչդեռ «Ըստ ճառին զայն յայտնէ, զի ի Պաղեստին երկուս կապերտս հինելով ի միասին առնեն զհանդերձսն՝ ցուցանելով Յովհաննու, եթէ ոչ էր այնպիսի պատմուճանս, ասէ. ի վերուստ փորանկեալ» (տես Ընտրանի … էջ 645):

Գրականություն

Անասյան, 1976, էջ 1412-1416:

ՄԽԻԹԱՐ ՍԱՍՆԵՑԻ

Ծնվել է Սասունի Կերմանից (Կերմանց) գյուղում, ԺԳ դ. 60-ական թթ.: Ազգականի՝ Անդրեաս կրոնավորի մոտ ստանալով իր նախնական կրթությունը՝ տակավին երիտասարդ ձեռնադրվել է քահանա՝ ուսումը կատարելագործելու նպատակով մեկնել է Գլաձորի համալսարան, այստեղ նախ աշակերտել Ներսես Մշեցուն (1281-84) և ապա Եսայի Նչեցուն (1284-91): Ժամանակ անց վերջինից ստանում է վարդապետական գավազան, նվիրվում քարոզչական, մանկավարժական գործունեության, ունենում արժանավոր աշակերտներ, որոնցից ծանոթ են Մկրտիչ և Դանիել վարդապետները: Առ ի հավաստումն երախտյաց սրանցից առաջինը գրել է համառոտ կենսագրությունը (Գ. վրդ. Յովսեփեան, 1899, էջ 27-32), իսկ երկրորդը մի ներբող է նվիրել նրա հիշատակին, որն անցել է Յայսմավուրքի մեջ (Փետր. ԺԱ. տպ, 1730, էջ 364-366):

«Տիեզերալոյս», «աստուածաշնորհ եւ բանիբուն վարդապետ»-ի համբավ ունեցող Մխիթար Սասնեցին հատկապես հմուտ է եղել Սուրբ գրոց գիտության և աստվածաբանության մեջ: Մի որոշ ժամանակ քարոզելուց հետո նա հաստատվում է Մեծոփա վանքում՝ զբաղվելով մանկավարժութամբ և գրչությամբ: Իբրև վարպետ գրիչ նա ընդօրինակել է մի շարք ձեռագրեր, որոնց մեջ հատկապես բարձր է գնահատվել «Մատեան ողբերգութեան»՝ նրա ձեռքով ճշգրտված և սրբագրված՝ օրինակը, որը ցավոք մեզ չի հասել:

Վախճանվել է 1337 թ. և թաղվել Մեծոփա վանքի գերեզմանոցում:

Մխիթար Սասնեցու վայելած համբավն ու նրա ժառանգության նկատմամբ եղած անվերապահ հարգանքը պատճառ են դարձել, որ հետագայի գրիչները նրան պատկանող երկերը շփոթմամբ վերագրեն ժամանակին նույն համբավը վայելած համանուն մեկ այլ վարդապետի՝ Մխիթար Գոշին: Այսպես ՄՄ թիվ 3276 ձեռագրի (ընդօրինակված 1640-ից հետո) գրիչը Մխիթար Սասնեցու երեք ճառերի (1, 10, 11. տե՛ս ստորև) համառոտությունը հանդիսացող միավորները ներկայացնելիս դրանք ընծայում է Գոշին՝ ասելով, որ «զԴատաստանագիրքն այլ նա է արարեալ» (թ. 44ա): Գրչի այս ծանուցումը, ցավոք, տեղիք է տվել թյուրիմացության (Լ. Խաչիկյան, Աշխատություններ, Ա, Եր., 1995, էջ 242, Հ. Քյոսեյան, ԲԵՀ, 2011, N 133. 1, էջ 46-61), ինչի հետևանքով Սասնեցուն պատկանող հիշյալ 3 ճառերը քննվել և հրատարակվել են իբրև Գոշի ժառանգության մաս կազմող միավորներ: Ի դեպ, նկատենք, որ Սասնեցու 1, 2 ճառերի առանձին հատվածներ թիվ 3275 ձեռագրում կցված են իրար, որի հետևանքով դրանք համարվել և հրապարակվել են իբրև մեկ ճառական միավոր (ԲԵՀ, 2001, N 133, է, էջ 48-51):

Մխիթար Սասնեցին թողել է աստվածաբանական-դավանաբանական բնույթի երկեր.

Ա. Աստվածաբանական ճառեր, տպ. աշխտ. Պ. Քաուի. Mxitar Sasnesi's Theological Discovrses, Ed. by S. Peter Cowe, Lovanii in Aedibus E. Peeters, 1993, CSCO. vol. 542, SA, t. 21-22) (Պր. Ա.՝ հայերեն քնն. բնագիր, Պր. Բ՝ անգլ. թրգմ.): Այստեղ ամփոփված են Մխիթար Սասնեցու 17 ճառերը և քարոզները, որոնք ունեն դավանաբանական, ծիսական բնույթ.

1. Թէ զի՞նչ է պատճառ մարդեղութեան Բանին Աստուծոյ Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի (1-31):

2. Յաղագս միութեան բնութեան եւ ներգործութեան կրից մարդացելոյ Բանին. Աստուծոյ Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի ուղղափառ դաւանութեամբ ըստ սրբոց հարցն աւանդից (32-45):

3. Թէ որ ինչ ի բնութիւնս մեր անկարելիք եւ հարկաւորք են՝ այնոքիկ Արարչին արարածոց Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի կարելիք են եւ կամաւորք (45-51):

4. Վասն Յիսուսի Աստուածութեան (51-55):

5. Յաղագս կամաւորական կրից Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի՝ մարդացելոյ Բանին Աստուծոյ (55-63):

6. Յաղագս սրբոյ Պատարագին եւ մեղսաքաւիչ խորհրդոյն Քրիստոսի Աստուծոյ (63-81):

7. Առ այնոսիկ, որք խմոր եւ ջուր արկանեն կամաւոր խորհուրդ սրբոյ Պատարագին (82-88):

8. Վասն քահանայական զգեստուց (89-95):

9. Յաղագս երկրորդի գալստեանն Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի Որդւոյն Աստուծոյ (95-105):

10. Վասն խոստովանութեան մեղանաց (105-117):

11. Յաղագս ողորմածութեան եւ աղքատասիրութեան (117-161):

12. Ի բանն, զոր խաւսեցաւ Տէրն առ Նիկոդեմա՝ եկեալ առ նա ի գիշերի (161-167):

13. Ի բանն առաքելոյ՝ Այլ արդ Քրիստոս յարուցեալ է ի մեռելոց առաջին պտուղ ննջեցելոց (167-172):

14. Յաղագս տնտեսութեան խորհրդոյ Քրիստոսի Աստուծոյ (172-174):

15. Հարցումն եւ պատասխանի ամենայն նուաստական կրից Տեառն Քրիստոսի (174):

16. Այլ բան յաղագս նուաստական կրիցն Տեառն Յիսուսի (174):

17. Աստուածային էութիւնն կուսածին մարմնովն փոքրացաւ... (174-175):

Ճառերի տարաբնույթ բովանդակությունը ենթադրել է տալիս, թե դրանք նախապես շարադրվել և շրջանառություն են ունեցել իբրև ինքնուրույն միավորներ և հետո միայն դրանցից կազմվել է ժողովածու: Ելնելով ճառաշարի հեղինակային հիշատակարանից ժողովածուն կազմված է «յուսումն հոգեւոր աւգտից մանկանց եկեղեցւոյ սրբոյ»: Սա նշանակում է, որ ճառերը հետապնդել են հստակ արտահայտված ուսուցողական նպատակ: Ճառերի խորագրերն ու դրանցում շոշափված հարցերն ունեն դավանաբանական, ծիսական, եկեղեցաբանական բնույթ: Դավանաբանական և ծիսական պարզորոշ ուղղվածություն ունեն 2, 4, 5, 7, 14-17 ճառերը: Դրանց շարադրանքը մեծապես պայմանավորված էր հայ իրականության մեջ կաթողիկե Արևմուտքի գաղափարական ճնշումներին չենթարկվելու անհրաժեշտությամբ: Ճառերը շարադրված են Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական դրվածքի համաձայն, առանց հակաճառական կտրուկ ձևակերպումների, որոնք կարող էին թշնամական մթնոլորտ առաջացնել միջեկեղեցական հարաբերություններում:

Առաջին ճառը, ինչպես կարելի է ենթադրել խորագրից իսկ, ունի վարդապետական բնույթ: Ճառի շարադրման պատճառն, ըստ երևույթին, Մխիթար վարդապետի օրոք հասարակական որոշ շրջանակներում տիրապետող դարձած այն մտայնությունն էր, թե առանց Բանի մարմնացման և մարդեղացման նա՝ Աստծո Որդին, գտնվելով երկնքում, կարող էր այնտեղից իրականացնել տնօրինական իր ողջ գործունեությունը: Ի հավաստումն Աստծո Որդու երկրի վրա, պատմության մեջ ունեցած իրական ներկայության՝ Մխիթար վարդապետը վկայակոչում է նրա տնօրինական գործունեությունը փաստող աստվածաշնչական բազում տեղիներ: Այս ճառում հիմնավորված է Աստծո Բանի տնօրինական գործունեության անհրաժեշտությունը մարդու փրկության համար: Ճառը Ս. Գրոց աստվածաբանական վերապատումն է: Այստեղ լայնորեն կիրարկված է տիպաբանական բացատրության եղանակը: Հինկտակարանյան նահապետների, մեծ և փոքր մարգարեների հոգևոր գործը նախօրինակն է նորկտակարանյան տնօրինության: Դրանք միաժամանակ Աստծո հայտնության բազմակերպ դրսևորումներն են պատմության, ժամանակի ու տարածքի մեջ : Աստծո Բանն կանխորոշ տնօրինությամբ արտահայտվում է հանձին Աբելի, Աբրահամի, Իսահակի, Յակոբի, Հովսեփի, Հոբի, Մովսեսի, Հեսուի, Դավթի, Սողոմոնի և այլոց: Այսպես, Մովսեսի միջոցով «կերակրէ զնոսա յանապատին մանանայիւ զամս քառասուն՝ զինքեան կուսածին եւ անապական մարմին տպաւորեալ, որ կեանս անմահականս տայ ճաշակողացն զնա...» (էջ 16): Աստծո Որդու փրկագործական առաքելությունն է ներկայացնում Հեսուն «անուանակիր ինքեան և մեծագոյն հրաշից ներգործաւղ, հրամանատար ստեղծականաց լուսաւորաց եւ փրկիչ գերեալ ցեղին Իսրայելի, ըստ ինքեան աւրինակի որպէս ասաց հրեշտակապետն. «կոչեսցես զանուն նորա Յիսուս, զի նա փրկեսցէ զժողովուրդ

իւր ի մեղաց իւրեանցս» (էջ 17)։ Նաև «Եղիսէ նորին ոգւոյն զաւրութեամբ արուեստս հրաշից եւ նշանս բազմաւրինակս ներգործեալ զծնունդս ամբարշտաց սատակմամբ եւ զդառն որակութիւն ջրոյն Երիքովի ի քաղցրութիւն համոց փոխարկեալ արկմամբ աղին ի նմա աւրինակաւ աշակերտացն Բանի Աստուծոյ, որք արկան բանիւ քարոզութեամբ [Աւետարանին] ի բնութիւն մեր զդառնութիւն մեղաց ելելոց ի քաղցրութիւն փոխելով ճաշակաց, զբորոտութիւն մեղաց մահու եւ ապականութեան բանիւ սրբելով ջուրն Յորդանանու... (էջ 19)։ Յովնան ինքեամբ աւրինակէ զթաղումն փրկչին Յիսուսի ի նոր գերեզմանի անապական մարմնով եւ զյարութիւն եռաւրեա թաղմամբն ի կոյս գերեզմանէն հրաշափառ եւ ահեղակերպ տեսլեամբ...»։

Վարդապետական որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «պատկեր, նմանութիւն և նոյնութիւն» եզրերի վերլուծությունը։ Պատասխանելով «Որքա՞ն եւ որով աւրինակաւ եղեւ մարդն պատկեր և նման Աստուծոյ» հարցումին՝ հեղինակը համադրում է նորկտակարանյան փրկաբանությունը (Աստծո մարդացումը, խոնարհումը =քենանիա) և հինկտակարանյան արարչաբանությունը՝ մարդու՝ Աստծո պատկերով և նմանությամբ ստեղծվելը։ Այսու, մարդու աստվածակերպ նմանությունը արդյունք է վարից վեր և վերից վար ուղղորդման ու փոխմերձեցման։ Մխիթարը սրանք նկատում է իբրև հավասարազոր իրողություններ։ Վասն զի այսոքիկ զոյգ եւ համայնք են առ միմեանս, զի որքանաբար մինն ունի զնմանութիւն, ի հարկէ եւ միւսն ճշմարտութեամբ՝ ըստ նմին համեմատութեան, որ ըստ առաւելութեան եւ ոչ ըստ պակասութեան»։ Մխիթարը վարդապետորեն զանազանում է «նմանութիւն» և «նոյնութիւն» եզրերը. «քանզի նմանութիւն ասաց եւ ոչ նոյնութիւն, զի նմանութիւն է որպէս պատկեր մարդոյ յորում նկարեալ՝ որակութեամբ գունոց միայն ունի զնմանութիւնն։ Իսկ նոյնություն է, որ ամենայնիւ բնութեան սահմանաւ հաւասար գոյ՝ ոչ մի ինչ ունելով պակասութիւն, որպէս և ոմն մարդ ումեմն մարդոյ բնութենակից գոլով» (էջ 5)։ Ըստ այսմ, եթե Ադամի արարումը կատարվել էր «նմանութեամբ», ապա Բանի, Աստծո Որդու մարմնացումն ու մարդացում՝ «նոյնութեամբ», որովհետև «զկուսածին բնութիւնն ընդ ինքեան միացուցանելով անշփոթաբար բնութենակից արար ինքեան եւ ոչ նմանութիւն միայն։ Զի որ նոյնութիւն է, նա եւ՝ նմանութիւն, այլ ոչ որ նմանութիւն նա եւ նոյնութիւն։ Քանզի Ադամ նմանութիւն միայն եղեւ ըստ պատկերի Արարչին իւրոյ որպէս եւ ամենայն ծնեալք ի նմանէ։ Իսկ կուսածին մարդոյ ամենայնիւ նման եւ բնութենակից Որդւոյն Աստուծոյ՝ անճառ միութեամբ» (էջ 5)։

Բարոյաբանական խրատի և խորհրդածության բնույթ ունեն 10, 11 միավորները, ուր բավական հանգամանալից խոսվում է քրիստոնեական կյանքի և կենցաղավարության կարևորագույն պահերի (մեղքերի խոստովանության, ողորմածության, աղքատասիրության) մասին։ Իր խոսքն առավել ներգործուն դարձնելու նպատակով հեղինակը

դիմում է ոչ միայն Աստվածաշնչին, այլև հայրախոսական ժառանգությանը: Նա վկայություններ է քաղում Եվագր Պոնտացուց, Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկից, «Բանք իմաստնոց» ժողովածուներից:

Եկեղեցաբանական բնույթ ունի 8-րդ միավորը, որը նվիրված է քահանայական զգեստի մեկնաբանությանը: Հետևելով Եվագր Պոնտացու խորհրդաբանական բացատրությանը՝ հեղինակը ներկայացնում է քահանայական հանդերձանքի արտաքին և ներքին բովանդակությունը: Արտաքինը ոչ այլ ինչ է, քան ներքին առաքինության դրսևորումը: Մխիթար վարդապետը մերժում է այն մտայնությունը, որով բացարձակեցվում է քահանայական զգեստի արտաքնահարդար գեղեցկությունը, քանզի «յանդիմանին այնոքիկ ի տէրունական հրամանացն, զի ոչ իրաւունս համարեցաւ զարտաքինն միայն զարդարել դեմք» (էջ 91): Քահանայական զգեստների մանրամասների այլաբանական բացատրությունները հարաբերվում են Հովհան Մայրագոմեցու, Հովհան Օձնեցու և Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական երկերում առկա համաբնույթ բացատրություններին, որոնք վերաբերում են սաղավարտին (խույր), գոտու, զգեստի նյութին, գույնին և այլն:

Բ. Գրել է նաև մի թուղթ՝ ընդդեմ Լևոնի Տոմարի ու երկաբնակ աղթարմայից (հմմտ. Գ. վրդ. Յովսէփեան, 1899, էջ 20):

Գ. Սասնեցու կենսագիր Մկրտիչ Մեծոփեցին վկայում է, թե իր ուսուցիչը գրել է Հովհաննես առաքյալի 3 ընդհանրական թղթերի և Հանգստյան մեկնությունը: Սակայն այս երկերը ցարդ անհայտ են:

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 210: Պողարեան, 1971, էջ 370-372: Փ. Քառւի, նշվ. հրատ. ներածութ. XIX:

ԵՍԱՅԻ ՆՉԵՑԻ

ԺԳ-ԺԴ դդ. հայ եկեղեցական մատենագրության սյուներից մեկն է: Ծնվել է ԺԳ դարակեսին Սասունի Նիչ ավանում: Աշակերտել մեծահամբավ Ներսես Մշեցուն, որի մահից հետո 1284 թ. դառնում է Գլաձորի նորաբաց համալսարանի տնօրենը՝ այդ պաշտոնը վարելով մինչև իր մահը՝ 1338 թ.: Նրա ձեռքի տակ իրենց ուսումն ու կրթությունն են ստացել հարյուրավոր աշակերտներ, որոնցից շատերը դառնում են հայ եկեղեցու նվիրյալ մշակներ: Եսայի Նչեցու, նրա ղեկավարած ուսումնագիտական կենտրոնի համբավի, վայելած հեղինակության մասին է վկայում այն փաստը, որ Գլաձորի համալսարանում ուսանելու էին գալիս ոչ միայն Մեծ հայքի զանազան վայրերից, այլև՝ հեռավոր Կիլիկիայից: Մանկավարժականից զատ Եսայի Նչեցին հայտնի է նաև եկեղեցաքաղաքական գործունեությամբ: Պաշտպանելով հայ եկեղեցու դավանական ինքնուրույնությունն ու քաղաքական անկախությունը՝ Եսայի վարդապետը ամենահետևողական, անտեղիտալի պայքար է մղել լատին միարարների դեմ: Հետագայում այդ պայքարը նրա օրինակով պետք է շարունակեին աշակերտները՝ Հովհան Որոտնեցու գլխավորությամբ:

Մեծ և ընդգրկուն է Եսայի Նչեցու թողած մատենագրական ժառանգությունը, որն աչքի է ընկնում իր բազմազանությամբ.

Ա. Մեկնաբանական աշխատություններ.

1. Մեկնութիւն Եզեկիէլի (ՄՄ ձեռ. 5906, թ. 3ա-203ա, 1275, թ. 1գ-272բ, 1273, թ. 2ա-317բ) շարադրել է 1303 թ. Ստեփանոս Օրբելյանի խնդրանքով: Գրված է Ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (= Թեոդորետոս Կյուրացի), Եփրեմ Ասորու և Ստեփանոս Սյունեցու համանուն մեկնությունների հետևողությամբ: Այս երկը, Նչեցու մյուս բոլոր աշխատությունների մեջ ծավալով ամենամեծն է;

2. «Լուծմունք Դիոնիսիոսի Արիսպագացւոյ Յաղագս եկնային քահանայապետութեանց» (Երուսաղեմ, ձեռ. 718, թ. 261-326): Փոքրածավալ աշխատություն է, որ հորինված է վանական դպրոցներում իբրև դասագիրք գործածվելու համար:

3. «Վերլուծութիւն Քերականութեան» (քննական բնագիրը աշխտ. Լ. Խաչերյանի, Եր., 1966): Երկը հորինված է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու համանուն աշխատության օրինակով, սակայն իր ծավալով զիջում է նրան և ոչ այլ բան է, քան նրա համառոտ տարբերակը:

Բ. Դավանաբանական

«Դաւանութիւն եւ խոստովանութիւն ի Սուրբ Երրորդութիւնն, ասացեալ Եսայի վարդապետի ի յեզր Վիրապին, ի հաստատութիւն ուղղափառաց եւ ի յանդիմանութիւն չարափառաց» (ՄՄ, ձեռ. 614, թ. 29ա-33ա):

Գ. Քարոզներ, Ճառեր.

1. «Որդիք մարդկան մինչեւ յե՞րբ էք խստասիրտք...»: Գրված է 1309 թ. (տպ. մասամբ «Սիոն», 1866, էջ 26-29, նաև՝ Ընտրանի, էջ 655-657): Հեղինակը մի կողմից պախարակում է բոլոր նրանց, ովքեր, հակառակ բուն իսկ քրիստոնեության, նեղ դավանական շահերից մղված անհանդուրժողականության ոգի են սերմանում մեկմեկու նկատմամբ, մյուս կողմից նա իր համերաշխությունն է հայտնում միջեկեղեցական հարաբերություններում միաբանական այն ճիգերին, որ գործադրել էին Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տղա հայրապետներն ու Ներսես Լամբրոնացին:

2. «Զոր եդ Աստուած յեկեղեցւոջ՝ այս են...»

3. «Վասն Փոխման Սրբոյ Կուսին»

4. «Յաղագս միաւորութեան եւ բնութեան եւ դիմի...»: Ունի դավանաբանական բնույթ (Երուսաղեմ, ձեռ. 999, թ. ԺԱ):

5. «Տէր, տուր ինձ լեզու խրատու» (Երուսաղեմ, ձեռ. 69, թ. 498):

6. «Լեզու իմ որպէս գրիչ արագագիր դպրի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1105, թ. 172):

7. «Զինչ երկիր իցէ, յորում լոյսն ագանիցի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 69, թ. 455, 1278, էջ ՆԻԴ-ՆԾԳ):

8. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո» (Երուսաղեմ, ձեռ. 69, թ. 464, ձեռ. 1270, էջ ՆԿԸ-ՆՁԷ):

Դ. Թղթեր

1. «Պատասխանի թագաւորին եւ կաթողիկոսին հայոց...» (Երուսաղէմ, ձեռ. 773, թ. 115-121):

2. Շրջաբերական թուղթ՝ ուղղված հայ հավատացյալներին, որոնց զգուշացնում է հեռու մնալ միարարներից՝ վերջիններիս ծուղակը չընկնելու համար:

3. «Առ Մատթէոս եպս. Թավրիզեցու» (տպ. «Ճռաքաղ», 1860, էջ 157-64, 205-11): Գրված է մոտ 1330 թ.: Նախորդ միավորի ընդարձակ տարբերակն է՝ ճոխացված մկրտության և պսակի վերաբերյալ հրահանգների հավելումով (Ն. արք. Պողարյան, 1971, էջ 367): Այս երկը ևս համակված է ազգամիջյան համերաշխության ոգով: Խոսքն ուղղելով քաղաքի հայ բնակչությանը՝ Նչեցին գրում է. «Իսկ ի Ֆռանկաց, ի հոռոմոց կամ յասորւոց ազգէն վարդապետ կամ քահանայ եւ աշխարհական, թէ գան առ ձեզ, ամենայն պատուով ընկալջիք իբրեւ զեղբարս եւ ծառայակիցս ի Քրիստոս, եւ ուրախասջիք ընդ միմեանս յաղագս միաբանութեան հաւատոց եւ յուսոյն առ Քրիստոս:

Ապա թէ հակառակութեամբ գնան ընդ ձեզ, եւ կամին զձեզ շրջել ի յաւանդութենէ սուրբ հաւատոցն եւ յառաջին վերադապեռացն, մի՞ ընդունիցիք զնոսա իբրեւ զաշակերտս Քրիստոսի, այլ` իբրեւ օձտողս եկեղեցւոյ եւ հակառակորդս մարտութեան եւ գայլս ծածկեալս ստեւով գառնենւոյ» (Ընտրանի, էջ 659):

4. «Վասն կարգաց եկեղեցւոյ եւ ժամուց ի խնդրոյ վարդապետաց Սիւնեաց եւ առաջնորդաց վանօրէից, աստուածասէր կրօնաւորաց» (տպ. իբրև հավելված Խոսրով Անձևացու ժամակարգության մեկնության, Կ. Պոլիս, 1730-37): Ամենայն հավանականությամբ շարադրված է 1330-ական թթ.:

5. «Յաղագս Ձեռնադրութեան ի խնդրոյ տեառն Սարգսի եպիսկոպսի»: Գրված է դարձյալ ԺԴ դ. երեսնական թթ., (Երուսաղէմ, ձեռ. 1278, էջ ՈՒԲ-ՌԽԵ), «Մեծ վարդապետին Եսայեայ ի խնդրոյ Սարգսի», ՄՄ. ձեռ. 735, թ. 127ա35բ (թերի):

Ե. [Թուղթ շրջաբերական Եսայեայ Նչեցւոյ Վասն նուէրս տալոյ ի նպաստ վանացն սրբոյն Կարապետի ի Տարօն] (ՄՄ, ձեռ. 848, թ. 100ա-102ա):

Գրականություն

Զամինյան, 1914, էջ 210-211: Պողարեան, 1971, էջ 364-369: Քիպարեան, 1994, էջ 591-592, 596-597:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԾՈՐԾՈՐԵՑԻ

Հայ մատենագրության ոչ անհայտ դեմքերից մեկն է: Ծնվել է 1270-ական թվականներին Երզնկայում: ԺԳ դարավերջին սովորել է Գլաձորում, աշակերտել է Եսայի Նչեցուն, վարդապետական գավազան է ստացել 1302-3թթ, դասավանդել նույն «ի սուրբ եւ ի գերահռչակ ուխտն Գլաձոր անվանեալ, որ է երկրորդ Աթենս»՝ դառնալով իր մեծանուն ուսուցչի օգնականը: Գլաձորյան ուսումնառության տարիներին դրսևորվում են Հովհաննեսի նախասիրությունները: Այստեղ նա ընդօրինակում է մի քանի ձեռագիր, որոնք իմաստասիրական աստվածաբանական բնույթի ժողովածուներ են: Վարդապետական աստիճան ստանալուց հետո նրա իսկ պատվերով ընդօրինակվում է աստվածաբանական, քերականական, բնագիտական նյութերի մի մեծարժեք ժողովածու (ՄՄ ձեռ. 598), որի հիշատակարանում Հովհաննեսը բնորոշվում է որպես գրչության արվեստին հմուտ մեկը: Ինչպես երևում է, 1314թ-ից առաջ Հովհաննես վարդապետը նահանջելով Հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքներից՝ հարում է միարարական շարժմանը և տեղափոխվում է Արտազ, այդ շարժման կենտրոն հանդիսացող Ծործորի վանք: Այստեղ նա ծավալում է ուսումնագիտական լայն գործունեություն: Իր շուրջը համախմբելով «բանասեր» անձանց «ի յուսումն կրթութեան (որոնցից են «Առաքել և Իսրաել վարդապետք՝ ի գաւառեն Արտազու») աստուածաշունչ տառից լսողութեան»՝ Հովհաննես Ծործորեցին շարադրում է իր տարաբնույթ աշխատությունները (Լ. Խաչիկյան, 1973, էջ 173-208): Մահկանացուն կնքել է 1338 թ.:

Ա. «Համառօտ տեսութիւն քերականի» (տպ. աշխտ. Լ. Խաչերյանի, Լոս Անձելոս, 1984): Երկը շարադրված է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու «Մեկնութիւն քերականի» աշխատության հիման վրա: Վերջինս աղբյուր է ծառայել նաև Եսայի Նչեցու և Առաքել Սյունեցու համաբնույթ երկերի համար: Հեղինակի քերականագիտական բացատրությունները էապես զանազանվում են Դիոնիսիոս Թրակացու և նրա հայ մեկնիչների արհեստական, ժամանակավրեպ դատողություններից: Ծործորեցուն հաջողվել է ստեղծել ժամանակի գիտական պատկերացումներին պատշաճող ուսումնական մի ձեռնարկ: Երկն օգտակար է նաև հեղինակի աստվածաբանական, իմաստասիրական հայացքները հետազոտելու տեսակետից: Խոսելով մասնավորի (անհատի) և ընդհանուրի (տեսակի) հարաբերակցության մասին՝ Ծործորեցին մերժում է Պլատոնի տեսակետը և համաձայնում Արիստոտելին, այն է՝ մասնավորը նախադաս է համարում ընդհանուրից: Հունարեն, լատիներեն, ինչպես նաև՝ թերևս պարսկերեն լեզուների իմացությունը թույլ է տվել հեղինակին առավելագույնս թափանցել քերականական օրինաչափությունների բացահայտման մեջ:

Բ. «Մեկնութիւն Աւետարանին Մատթէի» (տպ. Կ. Պոլսի, 1825, աշխր. թրգմ. Ս. Ստամբոլցյանի, Ս. էջմիածին, 2010): Նախքան կաթողիկոսանալը ս. Ներսես Շնորհալին ստանձնել էր Մատթեի Ավետարանի մեկնությունը: Հասնելով մինչև Ե-17 համարի մեկնությանը՝ ինչ-ինչ պատճառներով անկատար էր թողել աշխատությունը: Այն ավարտի են հասցնում աշակերտը՝ Արիստակես վարդապետը և վերջինիս աշակերտ Եփրեմը: Ինչպես երևում է անտեղյակ լինելով այս մեկնության մասին՝ Ծործորեցին 1316թ.-ին լրացնում է թերին, որի մասին նա գրում է. «...Ես՝ նվաստս ի Քրիստոս եւ յետինն յորդիս Սիոնի՝ ապիկար ոգիս Յովհաննես Եզնկայեցի սպասաւոր բանի, բնակեալ ի վիճակի սուրբ առաքելոյն Թադէոսի, ի վանս Ծործորու կոչեցեալ, ընդ հովանեաւ սուրբ Աստուածածնիս, այլ և ժողովեալ առ մեզ բանասեր անձինք ի յուսումն կրթութեան աստուածաշունչ տառից լսողութեան, յորոց յորդորմանէ եւ ի փափաքելի խնդրոյ եղեալ ի մտի առնել հավաքումն մեկնութեան սրբոյն Աւետարանին Մատթեի լնլով զթերի նորին կարողութեան իմում»: Համաձայն հ. Ղ. Ալիշյանի, այս մեկնությունը իր մակարդակով չի զիջում Շնորհալու աշխատությանը: Ծործորեցին «հմուտ է աստվածաբանական և բարոյական հարցերու» (հ. Ն. Տեր-Ներսեսեան, 1960, թջ 114-124): Մեկնությունը շարադրված է գլխավորաբար ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթեի Ավետարանի մեկնության հետևողութեամբ: Բայց հեղինակը կույր հետևորդը չէ Տիեզերական եկեղեցու մեծանուն հեղինակության: Մեկնության մեջ քիչ չեն ինքնուրույն մտածողության փայլատակումներ, բարոյաբանական ուշագրավ դիտումներ: Սակայն երկում կան կաթոլիկ դավանության սկզբունքներից բխող աստվածաբանական ընդհանրացումներ, որոնք հասկանալի պատճառներով անտեսված ու շրջանցված են Կ. Պոլսի 1825թ. հրատարակության մեջ: Բացատրելով «Եւ որ ոք ասիցե բան զՈրդւոյ Մարդոյ՝ թողցի նմա. բայց որ զՀոգւոյն Սրբոյ ասիցէ՝ մի՛ թողցի նմա մի՜ յայսմ աշխարհի եւ մի ի հանդերձելումն»(ԺԲ 32) տեղին Ծործորեցին գրում է. «Հայհոյող Սուրբ Հոգւոյն նոքա են, որ անզեղջք մեռանին մեղօք՝ ոչինչ համարելով զՀոգւոյն վարդապետություն, որ խրատէ դառնալ ի մեղաց: Արդ, այսպիսիքս, յորժամ մեռանին՝ թողութիւն ոչ ունին յասմ աշխարհի, զի ոչ խոստովանեցան եւ յայնմ աշխարհի, զի ոչ սովաւ ինչ տանջին հրով (ձռ. տարբ.+ <u>ի քաւարանն</u>), եւ ի ձեռն աստ պատարագացն եւ ողորմութեանցն յիշատակաց՝ զերծանին ի հրոյն եւ մտանեն յարքայութիւնն, եւ այս՝ նախ քան զհամօրէն դատաստանն եւ զկատարած աշխարհի: Իսկ յետ վճռին՝ անզրաւ է կեանքն և տանջանքն, որպես ասաց Քրիստոս: Այս է ասելն՝ մի՜ թողցի յայսմ աշխարհի եւ մի՜ ի հանդերձելումն. զի ասելն թէ ո՜չ աստ եւ ոչ անդ չունի թողություն Հոգւոյն հայհոյողն. ցուցանէ, թէ գոն մեղք, որ լինի աստ թողութիւն եւ անդ: Եւ ո՞ր են այս, որ խոստովանին և ապաշխարեն՝ աստ առնուն թողութիւն եւ որք խոստովանին միայն եւ մեռանին անապաշխար (ձռ. տարբ.+ <u>անդ ի քավարանն</u>) ի ձեռն աղօթից եւ պատարագաց, որ կատարի յեկեղեցի՝ առնուն թողություն, որպես ասացաք» (տպ. էջ 279): Դավանա-

բանական, մասնավորապես ծիսական նկատառումներից ելնելով հրատարակիչները դարձյալ փորձելով Ծործորեցուն ուղղափառ ներկայացնել վերաձևել են էջ 50-ի մեկնության (տպ էջ 601) ներքոբերյալ հատվածը.«Ապա ուրեմն որք առանց ջրոյ զխորհուրդ պատարագին կատարեն՝ ուրանան զմահն Տեառն, զորս Պօղոս հրամայէ պատմել, ի յուտելն զհացն եւ յըմպելն զբաժակն, եւ աղարտեն զվկայութիւնն Յովհաննու զճշմարտին, զոր ետես, թէ՝ ել արիւն եւ ջուր»:Ընդգծված բառերը բացակայում են տպագրում: Դավանաբանական զարտուղի բացատրության օրինակ է նաև հետևյալը. «Հոգին ըստ անձինն բղխումն միայն ի Հօրէ է, եւ ոչ յՈրդւոյ», ապա առաջ անցնելով Ծործորեցին նկատում է. «Իսկ թէ ոք ասիցե, թէ եւ Հոգի զՈրդի առաքէ, ըստ այնմ՝ Տէր, Տէր առաքեաց զիս եւ Հոգի նորա, ապա ուրեմն եւ Որդի ի Հոգւոյ է. առ այս ասեմք լուծումն, թէ զայս առաքումն Որդւոյ ի Հոգւոյն, ըստ մարդկութեան ասէ մարգարէն, իսկ ըստ աստուածութեանն՝ Հոգի որպես ի Հօրէ, որպես եւ յՈրդւոյ առաքումն» (տպ. էջ 293-4): Երրորդաբանական այս հակասությունը (առաջին հատվածը ուղղափառ երկրորդը՝ կաթոլիկ) հարթվում է ձեռագրի (Վենետիկ թիվ 1498. ժամ. 1687թ.) նախնական հեղինակային ընթերցվածով. «Հոգին ոչ միայն ի Հորէ է, այլ և յՈրդւոյ» (հ. Ն. Տեր-Ներսեսեան, 1960, էջ 144-124): Դավանաբանական այս շեղումներն արձանագրված են հետևյալ հրատ. ծանոթագրություններում. Հովհաննես Ծործորեցի, Մեկնություն Մատթեոսի Ավետարանի (Ե 17-ԻԸ 20), աշխարհ. թարգ. ծնթ. Ս. Ստամբուլցյանի. Ս. Էջմիածին, 2010:

Գ. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Դանիէլի (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2007): Նախորդի նման երկը շարադրված է 1316թ. Ծործորի վանքում: Ինչպես նկատում է հեղինակը, մեկնությունս շարադրված է Հիպողիտես Բոստրացու, Եփրեմ Ասորու, Վարդան Արևելցու և այլոց համաբնույթ երկերի հետևողությամբ: Սակայն համեմատությունը պարզում է, որ Ծործորեցին իր ձեռքի տակ ունեցել է միայն Վարդան Արևելցու վերոհիշյալ աշխատությունը, և այդ հեղինակներին օգտագործել Վարդանի միջնորդությամբ: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Ծործորեցին բառացիորեն հետևելով Վարդանի մտքի ընթացքին, այսուհանդերձ միշտ չէ, որ պատճենում է այն այլ հաճախ ետևառաջությամբ շարահյուսորեն վերաձևում է նյութը, վարդանյան խտացումները բացում ոճական հնարքներով: Ի տարբերություն Վարդան Արևելցու մեկնության, ուր համարյա բացվում են բնաբանները (դրանք այստեղ հիմնականում ներհյուսված են մեկնաբանությանը) Հովհաննես Ծործորեցու մոտ դրանք բերում են տուն առ տուն, կանոնավոր կերպով՝ մեկնությունից զատված չակերտներով:

Մեկնության մեջ դրսևորվում է Ծործորոցու՝ աստվածաբանելու կարողությունը, վարդապետական հարցերին իրազեկ լինելը: Բացատրելով Ը 13-16 համարները նա գրում է. «Զի այրն, զոր փեյմոնի ասաց, ծանոյց նախ Գաբրիել զխորհուրդն եւ նովաւ՝ մարգարէին, քանզի ըստ կարգի իջանէ գիտութիւն Աստուծոյ յարարածս իւր» (տպ. էջ

251): Արարածների վրա աստվածային գիտելիքի «ըստ կարգի» բաշխվելու վերաբերյալ այս միտքը գալիս է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանությունից, ըստ որի աստվածային գիտությունը, համաձայն նվիրապետական սանդղակի, վերին եռյակից հաղորդակցաբար իջնում է մինչև երրորդ եռյակը: Նվազ ուշագրավ չէ այն վախճանաբանական միտքը, թէ Տիրոջ երկրորդ գալուստից հետո, երբ կվերանան ամբարիշտները և կպակասեն մեղավորները՝ սրբերը կխառնվեն բացարձակ սուրբի՝ Աստծոյ Որդու հետ «անջրպետ միությամբ», այսինքն՝ ոչ լիակատար միավորումով: Այս ըմբռնումը հատուկ է քրիստոնեական խորհրդականությանը, համաձայն որի Աստծու և մարդու առավելագույն մերձավորության դեպքում իսկ նրանց մեջ մնում է մի անջրպետ, որ երբեք չի կարող վերանալ. ուրիշ խոսքով մարդը որքան էլ աստվածանա, երբեք չի կարող նույնանալ Աստծուն:

Միջնադարում ընդունված սովորույթի համաձայն հեղինակը փորձում է ստուգաբանել սուրբգրային անունները: Այսպես «Գաբրիել» հրեշտակապետի անունը ստուգաբանվում է իբրև «մարդ Աստուծոյ», որ իրապես համապատասխանում է եբրայերեն Gabriel ` «այր Աստուծոյ» իմաստին (Հր. Աճառյան, Հայ. անձն. բառ. Ա. էջ 426): Անվան այս իմաստը Ծործորեցին (հետևելով Վարդանին) բխեցնում է Գաբրիել Հրեշտակապետի այն բացառիկ կարևոր դերով, որ նրան վերապահված էր Նոր Կտակարանում. եթե Հին Կտակարանում՝ նա Դանիել մարգարեի համար դառնում է աստվածային ճշմարտության թարգմանը, ապա Նոր Կտակարանում նույն այդ ճշմարտության հայտնությունը ներկայացնող Աստված Բանի տնօրինության, որ պետք է սկզբնավորվեր կույս Մարիամի անապական հղությամբ, այն է՝ Աստծու մարմնացումով և մարդացումով: Ուրիշ խոսքով, «Գաբրիել»-ը Աստված+մարդ տնօրինության վերաբերյալ հրեշտակապետի հայտնած լուրի, խորհրդաբանորեն ընկալված, անվանական համարժեքն է: Ամբակում մարգարեի անունը նմանապես բխեցվում է նրա գործունեությունից՝ «հայր արի, քանզի յարեաւ Համբարձմամբ Հոգւոյն փութանակի»: Այսինքն՝ մարգարեի անվան «հայր արի» ստուգաբանությունն ակնարկում է Ս. Հոգու զորակցությամբ նրա համարձակ ընթացքը դեպ Բաբելոն՝ Դանիելին ծառայելու նպատակով:

Դ. Քարոզներ. Լինելով Գլաձորյան համալսարանի շրջանավարտ և հոգևոր գործիչ Ծործորեցին չէր կարող իր խոսքը չասել քարոզի մարզում ևս: նրա անունով հայերեն ձեռագրերում երբեմն հատուկենտ, երբեմն խմբերով հանդիպում են քարոզներ: ՄՄ. ձեռ. թիվ 627-ում առկա են Ծործորեցու երեք քարոզները. «Յոհաննեսի Եզնկացւոյ, որ և Ծործորեցի տիեզերալույս վարդապետի ասացեալ». սա, ինչպես երևում է քարոզի նախերգան կամ գլաձորյան համալսարանի ավարտաճառի ընծայական է:

2. «Յոհաննեսի Ծործորեցո հոգացեալ զբանքս». ամենայն հավանականությամբ շարադրված է ուսանողության տարիներին, ըստ այսմ պետք է ենթադրել, որ այս

քարոզը գրված է Գլածորի համալսարանում իբրև ավարտաճառ: Քարոզում խոսվում է մարդկային հոգու բնական և ստացական հատկությունների մասին:

3. Նորին Յովհաննես վարդապետի ասացեալ ի փոխումն սուրբ Կուսին և ի Ծնունդն.

Ձեռագրերում առանձին ընդօրինակված գտնում ենք նաև հետևյալ քարոզները. Ս. Յոհաննոյ Երզն(Կացւոյ), զոր մականուն Ծործորեցի հորջորջի. մեկնութիւն Աւետարանի Մարկոսի ի Ե կիրակեին աղուհացիցն վասն մահու և կատարածի աշխարհի, ի բանն, որ ասէ. Արթուն կացեք, զի ոչ գիտեք յորում ժամու գող գայցէ. Այս քարոզի վերաբերյալ Լ. Խաչիկյանը նկատում է, թե «միայն խորագիրն՝ հայտնի» (ԲՄ, N11, էջ 185): Մինչդեռ քարոզս առկա է ՄՄ թիվ 4749 (370ա-74ա), 379 (443ա-46ա) 3772 (400բ-5ա), 228 (151ա-57բ) և այլ ձեռագրերում, որոնց հիման վրա և հրատ. է քննական բնագիրը. տե՛ս «էջմիածին», 2003, Բ, էջ 44-55: Քարոզում շեշտվում է հոգևոր արթնության կարևորությունը: Հեղինակը հորդորում է միշտ արթուն մնալ, որպեսզի բաց աչքով դիմավորենք Տիրոջը: Կիրառելով այլաբանական մեկնության եղանակը՝ Ծործորեցին բնաբանի «Արթուն կացեք, զի ոչ գիտեք՝ երբ տեր տանն գայցէ՝ յերեկորեա, թե՞ ի մէջ գիշերի, թե՞ ի հաւախօսի եւ թե՞ ընդ առաւօտս» բառերը բացատրում է հետևյալ կերպ՝ «տունը» մարդն է, տանտերը Աստված է: «Եւ արդ եթե մեք եմք տուն Աստուծոյ՝ պարտիմք մաքրիլ զմեզ եւ զարդարել, զի եկեալ հանգիցէ ի մեզ Աստուած»: Ուստի մարդուն անհրաժեշտ է զգաստ լինել և տևապես Տիրոջ գալստյան մասին խորհել, որովհետև չգիտենք, թե երբ կգա նա. երեկոյա՞ն, գիշե՞րը, հավախոսի՞ն թե՞ առավոտյան: Երեկոյան «զծերութիւն ասէ, մէջ գիշերին՝ զերտասարդութիւն, հավախոս՝ զմանկութիւն, առաւոտ՝ զտղայութիւն»: Սա նշանակում է որ ադամորդին պետք է բոլոր տարիքներում էլ արթուն լինի, որպեսզի արժանավայել դիմավորի Տիրոջը: Ծործորեցու քարոզները շարադրվել են տարբեր ժամանակներում և տարբեր առիթներով: Դրանք մեկ ժողովածուի մեջ են համախմբվել հետագայում հավանաբար իր իսկ աշակերտի կողմից: Քարոզները, որոնց թիվը 15-20 է, զետեղված են Երուսաղեմի թիվ 1003 և Վիեննայի թիվ 646 ձեռագրերում (քարոզների ցանկը տե՛ս ԲՄ, N 11, էջ 188-189):

«Այր ոմն ազնուական գնաց յաշխարհ հեռի» բնաբանով քարոզում պատասխանելով «զի՞նչ է առակ» հարցին՝ Ծործորեցին նկատում է, որ Աստվածաշնչում «առակ» բառը կիրառված է «օրինակ» բառի իմաստով. «Իբր թէ օրինակաւ յայտնի կացուցանել զբանին իմաստ, յորժամ լսօղքն անկատարք իցեն, որպես առնեն կատարեալ վարժապետք ծանրալուր ծանոթից»: Այս սկզբունքին հետամուտ Ծործորեցին վարդապետական «ծանրալուր» ըմբռնումները շարադրում է հանրամատչելի օրինակների օգտագործումով (Երուսաղեմ, ձեռ. 1003, էջ 60, տե՛ս ԲՄ, N 11, էջ 189):

Ե. Հովհաննես Ծործորեցուն խորթ չի եղել բանաստեղծելու շնորհը: Այդ են վկայում նրա անունով հայտնի ոտանավոր հիշատակարանները, որոնցից մեկում նա հյուսում է գլաձորյան համալսարանի փառքը հետևյալ տողերով.

Զի յայս տեղիքս յորում էի
Էր դպրութիւն հրաշալի,
Եւ ես կարօտ յայն տառի,
Զի յիւր տեղին սա հասանի՝
Շտապեցա յաւետ կարի,
Բայց իւր տեղոջն ոչ հասուցի,
Զի եկն եհաս սա ի կարգի
Ընթեռնելոյ ի հանդիսի.
Տակաւ կիսով չափ է թերի,
Հանգէտ գոլով սա աւարտի:

Ծործորեցու գրչի արգասիքն է «Երգ ջրօրհնեաց» միավորը, որը մուտքէ է գործել ԺԵ դարասկզբին կյանքի կոչված գանձարանային մի ժողովածուի մեջ: Գանձի ծայրակապն է. «Յոհան նիսի երգ».

Յամենայն ժամ աւրհնեմք զաւրհնեալ փրկիչդ
Էմանուել, ծնեալ ի Կուսեն
Եւ վերստին ծննդեամբ մկրտեցար այսաւր ի
Յորդանան ի Յովհաննէ,
Նորին բարեխոսութեամբ ընկալ զաղաչանս Քոց պաշտոնեից, աղաչեմք:
Որ սրբեցեր զջուրսն, փրկիչդ աշխարհի, տալով զկնիք նորոգման,
Որոց Սիովնի տուր մաքրութիւն Սուրբ Եկեղեցոյ
Եւ ազատեւթիւն Քում ժողովրդեանս,
Աղաչեմ:
Հեղցես ի մեզ, Տեր, զՀոգի շնորհաց, զոր ընկալար տնաւրենութեամբ ի Յորդանան
Զհոգի իմաստութեան , գիտութեան եւ զաւրութեան, Զհոգի հանճարոյ խորհրդոյ եւ աստուածպաշտութեան,
Լցոյ մեզ հոգով երկիւղիւ Աստուծոյ
Աղաչեմ:
անուն կոչեցար հւղ թափեալ ու իւղով Հոգոյն ածեալ
Կնքեցար եւ հայրական ձայնիւ յերկնից սիրելի
Որդի Հոր վկայեցար,
Շնորհեայ որդեգրութեամբն ծնելոյս ժամանել փառաց Որդոյդ Աստուծոյ,
Աղաչեմք (գանձի լրիվ բնագիրը տե՛ս ՄՀ, ԺԳ, էջ 74-75):

Մեծ է ս. Ներսես Շնորհալու ազդեցությունը Ծործորեցու բանարվեստի վրա: «Կորովամիտ համեղաբան» Շնորհալու Առակաց, ժողովողի և Երգ երգոցի վերաբերալ քերթվածների հետևողությամբ Ծործորեցին գրել է Առակաց Թ գլխի վերաբերյալ մի ոտանավոր, որի սկիզբ է.

Յիմաստութիւն կենաց վերին

Շարժեա եւ զիմ սիրտ ըստորին

Որում ըղձամ յօրինմամբ կրկին

Դպիր լինել Սողոմոնին,

Յեղցես եւ յիս առատ հոգին,

Արփիաւոր զիմաստ բանին,

Առնուլ զտիպ, որ աստ քերին

Առակաւոր խորոց խրթին… (ՄՄ ձեռ. 2079 թ. 143բ, մաև` ԲՄ, N 11 էջ 192-93):

Ներշնչվելով Շնորհալու հայոց այբուբենին նվիրված ստեղծագործություններով (Բանք չափաւ, 1928, էջ 335-379) Ծործորեցին 1324թ. գրել է «ի չափ մերոյին տառից ոտանաւոր», որի առաջին երկու քառյակն է.

Այբն`

Արարած զքեն ասէ

Մահկանացու ի բնութենէ

Մերկ ես եկեալ ի յարգանդէ,

Մերկ դառնալոց ես յաշխարհէ:

Բենն`

Բանալ տա քեզ զաչըս հոգւոյ

Բնաւ չըսիրել զկամս մարմնոյ,

Զի մի բողոք բառնաս յետոյ

Զունայնութեան զհետ երթալոյ

Զ. Մեծանուն նախնու` ս. Ներսես Շնորհալու օրինակով Ծործորեցին գրել է հանելուկներ: ՄՄ թիւ 7035 ձեռագրում (թ. 130ա-32ա) պահպանվել և մեզ են հասել Ծործորեցու 20 հանելուկները: Դրանք, անտարակույս, ունեն ճանաչողական արժեք: Դրանցում եղած ակնարկները վերաբերում են բնութեանը, կենդանական աշխարհին, Աստուածաշնչին, տնտեսական կյանքի հետ առնչվող իրերի (տպ. Լ. Խաչիկյան, ԲՄ, 11, էջ 196-198):

Է. Հովհաննես Ծործորեցուն վերագրվում է «Պատճառ Փիլոնի» (Վենետիկ, ձեռ. 1334) երկը (Օ. Վարդազարյան, ՊԲՀ, 2005, N 1, էջ 190):

Ը. Լավ տիրապետելով լատիներենին Ծործորեցին զբաղվել է նաև թարգմանական գործունեությամբ: Ջատագովը լինելով կաթոլիկ դավանության` նա Հովհաննես ԻԲ պապի կարգադրությամբ 1320-ից հետո թարգմանել է Թովմա Աքուինացու «Գիրք

խորհրդոց եկեղեցւոյ» կամ «Գիրք խորհրդոց» (Liber Sacramentorium) աշխատությունը, որ համառոտ վերլուծությունն է Պետրոս Լոմբարդացու (1100-1164) Արևմտյան Եվրոպայում լայն ճանաչման արժանացած «Վկայութիւնք» (Sententiarum) աշխատության:

Գրականություն

Խաչիկյան, ԲՄ, N 11, էջ 125-210: Պողարեան, 1971, էջ 360-363: Քիպարեան, 1994, էջ 592-593, 597:

ՏԻՐԱՏՈՒՐ ԿԻԼԻԿԵՑԻ

Նրա վերաբերյալ կենսագրական տեղեկությունները խիստ սուղ են: Գլաձորում աշակերտել է Եսայի Նչեցուն: Որպես գրիչ Տիրատուրը հիշատակվում է 1309թ. ընդօրինակված մի ձեռագրում: 1337թ. նա ներկայանում է իբրև մեծ րաբունապետ: Նչեցու մահից հետո 1338թ. նա գնում է Վայոց Ձոր, Հերմոնի վանք, ուր հիմնում է վանական դպրոց: Սրա վերաբերյալ ժամանակի հիշատակագիրն արձանագրում է. «Ի վարժապետության ընդհանուր հայկազեանս սեռի, երջանկի, մեծի եւ երիցս երանեալ հռետորի Տիրատուր առձայնելոյ»: Նա Հերմոնի վանքի մեծ վարժապետ է հիշվում նաև 1349թ. ընդօրինակված մի ձեռագրի հիշատակարանում (ԺԴ դ. էջ 303-304, 378): Տիրատուր վարդապետը հռչակված էր ոչ միայն իբրև հռետոր, այլ նաև՝ փիլիսոփա և աստվածաբան: Նրա բազում աշակերտներից այսօր հայտնի են Ավագտեր վարդապետի, Գրիգոր բանասերի և Մովսես կրոնավորի անունները:

Ա. Տիրատուր վարդապետի մատենագրական ժառանգության մեջ գլխավոր տեղ են զբաղեցնում քարոզները, որոնք նա խոսել է իր ուսումնագիտական գործունեության տարիներին: Դրանց թիվը անցնում է 30-ից (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2178, 2322, 3319): Ինչպես նկատում է Տ. Սավալանյանը, այդ քարոզները շարադրված են «Յարդարուն ոճով եւ լի՝ իմաստասիրական տեսութեամբք եւ հզոր բանիւք» (Պողարեան, 1971, էջ 380): Եվ իիրավի, քարոզների քննությունը ցույց է տալիս հմուտ աստվածաբանին, նրբամիտ հոգեխույզին ու բարոյագետին: Այսպես, «Երանեալ է այր, որ երկնչի ի Տեառնէ, զպատուիրանս նորայ նա կամի յոյժ (Սաղմ. ՃԺԱ 1)» բնաբանով քարոզում, բացատրելով «Տէր» բառի իմաստը՝ Տիրատուրը փորձում է ճշտորոշել այդ բառի կիրառության աստվածաբանական սահմանները: Ի՞նչ իմաստով է գործածված այն. «Ըստ միութեան բնութե՞ան թէ՞ ըստ յատկութեան անձանցն, քանզի երանելի Երրորդութեան անսահմանելի բնութիւն միապես վերաբերի յերեսին անձինս՝ ի Հայր ու յՈրդի եւ ի Սուրբ Հոգին: Այսպէս եւ անուանցն զուգութիւն: Իսկ յատկութիւնք բաժանին յիւրաքանչիւրս յերեսս եւ ի դեմս, այսպես եւ անուանքն, քանզի անուանք, որ ըստ միութեան է, այս է Աստուած, Տէր, որ էն, Ամենակալ, Արարիչ, Կեանք, Անիմանալի, Անպարագրելի, Անուր, Աներբ, ոչ սկսեալ եւ ոչ դադարեալ»: Աստվածության այս ընդհանուր անուն-բնորոշումների մեջ կան «Որ դրականք են եւ որ են բացարձակունք: Դրական այսոքիկ. Աստուած, Տէր, Ամենակալ, Արարիչ, Կեանք, եւ այլն այսպիսիք, իսկ բացբարձակունք՝ Անեղ, Անմահ, Անապական, Անպարագրելի, Անիմանալի եւ այլք սոյնպիսիք...»: Այսպիսով, հեղինակը հետևելով ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուն, զատորոշում է աստվածաբանական մտակառուցման երկու կարևորագույն եղանակները՝ դրականը (ճառելի, կատաֆատիկ) և բացասականը՝ (անճառելի, ապոֆատիկ): Աստ-

վածության «Ըստ միութեան» կամ բնութենական միասնության այսօրինակ բացատրությունից հետո Տիրատուրն անտարակույս աչքի առջև ունենալով Կապադովկյան հայրերի վարդապետությունը, կատարում է Երրորդաբանական հետևյալ վերլուծությունը. «Առանձնավորութիւն Հօր անուանի Հայր, Ծնող, Պատճառ, Անծին, Անսկիզբն, իսկ Որդւոյ առանձնաւորութիւն Որդի, Ծնունդ, Բան, Լույս փառաց, Իմաստութիւն, Զօրութիւն, իսկ Հոգւոյն Սրբոյ առանձնաւորութիւն Հոգի Սուրբ, Բղխումն, Ելումն, Ճշմարտութեան Հոգի, Մխիթարիչ Հոգի, Նորոգող, Ուղիղ»: Սակայն գալով ապոֆատիկ եզրակացության՝ հեղինակը նկատում է, թե աստվածային անուններն անկարող են բնության էությունը ցույց տալ, որովհետև անունը սահմանի մեջ է զետեղում ենթակա առարկայի բնությունը, ինչպես օրինակ «Մարդ» անունը, ինչը նրան զատում է կենդանական այլ տեսակներից ու հայտնում նրա բնությունը: Մինչդեռ այլ է Աստվածության պարագան: Առանց անունը տալու վկայակոչելով Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» համապատասխան բառերը («Անուն է սահման կարճառոտ, իսկ սահման է անուն ծաւալեալ» տե՛ս Սահմանք, Գ, ՄՀ, Գ, էջ 155 (13))՝ Տիրատուրը հաստատում է, թե «էութիւն Աստուծոյ անսահման է անանուն, իսկ բազմութիւնք անուանց, զոր առնիմք ի կիր, են, որ ներգործութեան Աստուծոյ են յայտնիչք եւ են՝ որ փառաց, եւ կէսք՝ իշխանութեանց եւ այլք՝ տնտեսութեան»: Սրանց մեջ զատորոշելի են Աստվածության երկու կարևոր հատկությունները՝ արարչական և արքունական: Արարչական հատկությունն է մատնացույց անում «Աստված» անունը, իսկ արքունականը՝ «Տէր»-ը, որն ակնարկում է նրա դատողական բնույթը: Սաղմոսերգուն նախընտրում է կիրարկել «Տեր» անունը, որովհետև «Ծառան երկնչի ի տիրական անուանէ»:

Քարոզի մեջ ներկա է նաև հոգեխույզ հեղինակը, որը խոսելով երկյուղի, իբրև հոգեբնախոսական երևույթի մասին, տարորոշում է նրա երկու տեսակները՝ սուրբ և անսուրբ: Սուրբ երկյուղը իր հերթին ստորակարգվում է վեց տեսակների. «Ի պակասն, ի հիացումն, ի զարհուրումն, ի տագնապ, ի խորշումն եւ յամոթ»: «Մածումը» արյան թանձրացումը կամ սառչելն է, երբ երկյուղը ուղղակիորեն սպառնում է ներգործել: «Հիացումը» երկյուղ է, որ լինում է մի մեծ երևույթ տեսնելուց: «Զարհուրումը» երկյուղ է, որ առաջանում է մի արտասովոր բան տեսնելուց, «տագնապը» լինում է կործանվելու մտահոգությունից, «խորշումը» երկյուղ է պարսավանքի ենթարկվելու հավանականությունից, իսկ «ամօթ»-ը երկյուղ է վատ գործերի պատճառով: Երկյուղը «Անսուրբ» է անվանվում զանցառությանը կամ հանցանքին անխուսափելիորեն հետևող հասարակական պարսավանքից ունեցած վախի պատճառով: Մինչդեռ սուրբ երկյուղը «Հեռի է միշտ ի յանցանացն յիշատակէ, վասն որոյ ոչ բնաւ նուազի ի ստացողեն, այլ ընդ էութեան զոյ տրամադրեալ եւ զամենայն բարութիւնս» է ավետարանում այն ունեցողին: Սակայն Աստված չի հատուցում մերկապարանոց երկյուղի համար, այլ որովհետև «Երկիւղն ծնանի չկամելն զպատուիրանս եւ նա՝ զսէրն եւ զգիտութիւն»: Ըստ այսմ

ինքնանպատակ երկյուղը, որը չի ենթադրում հոգևոր աճ, մերժելի է: Մինչդեռ Տիրոջ երկյուղից «Բղխէ համբերութիւն եւ յոյսն եւ ի նոցանէ՝ սէրն եւ կատարեալ գիտութիւն, որ է կետ երանութեան…» (ՄՄ. ձեռ.2322, թ. 6ա-7բ):

Բ. Տիրատուրի անունով ձեռագրերում հանդիպում են հանելուկներ (24)՝ «Տիեզերալոյս վարդապետին Տիրատրոյ ասացեալ հանելուկքն իմաստասիրականք» խորագրով (տպ. Ա. Մնացականյան, Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Եր. 1980, էջ 370-375): Դրանք վերաբերում են, բնությանը, հասարակական կյանքին, Աստվածաշնչին, Հայոց պատմությանը. օրինակ

Մեղքն. Պարգևս էառ սա յատկագոյն
Որ երկոցունց է գերագոյն
Հոգւոյն տուաւ վասն մարմոյն
Մարմինն եառ վասն հոգոյնն:

Տրդատ. Կայր քաջ մի այլ նման սմին (Վարազդատ)
Որ յելլադա ի կրկեսին
Թափեաց զեղջիւր երկու ցլին
Եւ զարմացումն հանդիսին:

Եզեկիա թագավոր. Զընթացս երկնից դադարեցոյց
Ի ցոյց վիրացն, որ ողջացոյց,
Զակն տուընջեան յետս դարձոյց
Զչափն աւուրն մեծացոյց:

Գրականություն

Զարբհանալյան, 1897, էջ 794: Պողարեան, 1971, էջ 379-382:

ԿԻՐԱԿՈՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ

Ծնվել է 1270-ական թթ. Եկեղյաց գավառի Ագրակ կամ Ագարակ ավանում: Երկար տարիներ ապրել է Երզնկայում, ուր զբաղվել է մատենագրական, մանկավարժական գործունեությամբ: Նրա անունը հիշատակվում է Գլաձորի համալսարանի սաների շարքում, աշակերտել է նշանավոր Եսայի Նչեցուն: Իր մահկանացուն կնքել է Երզնկայում, 1356 թ. նոյեմբերի 15-ին և թաղվել տեղի Ս. Սարգիս եկեղեցու բակում:

Կիրակոս վրդ. Երզնկացին թողել է մատենագրական բավական հարուստ ժառանգություն, որ ունի աստվածաբանական բովանդակություն.

Ա. **«[Քարոզ]-ի բանն, որ ասէ՝ Ի սկզբանէ էր Բանն»** (ՄՄ, ձեռ. թիվ 1098, 110ա-41բ, 933, 136բ-51ա): Մեկնողական բնույթի այս աշխատության մեջ խոսվում է արարչագործության մասին: Հաստատագրում է Ս. Երրորդության երեք անձերի բնության նույնականության վերաբերյալ աստվածաբանական հիմնադրույթը: Որպես հավատի դավանական հաստատագրում այստեղ ընդարձակ վկայություն է բերված Գրիգոր Սկևռացուն վերագրված «Բան խրատու վասն ուղիղ հաւատոյ եւ մաքուր վարուց առաքինութեան» երկից. (ՄՄ, ձեռ. 1098, թ. 114բ-118ա. տե՛ս Զաքարիա աբղ. Բաղումյան, «էջմիածին», 2012, Գ, էջ 70 տողատակ): Երկն ունի նաև խրատական շերտ. ըստ այսմ հեղինակն անդրադառնում է Աստծու և մարդու հարաբերության մեջ օրինապահության կարևորությանը:

Բ. **«Ի Սաղմոսն ՃԹ, որ ասէ. «Ասաց Տէր զՏէր իմ. Նիստ ընդ աջմէ իմմէ...»** (տպ. աշխտ. Տ. սրկ. Բաղումյանի, «էջմիածին», 2011, Դ, էջ 111-119): Ճառում բավական հանգամանալից տրված է Հայ եկեղեցու երրորդաբանական հրամանակարգը, որի առավել առարկայական վերլուծման համար հեղինակը դիմում է «այբ» տառի գծապատկերային առանձնահատկությունների խորհրդաբանական բացատրության եղանակին. «Ուստովքն յատկութեամբն զառանձնաւորութիւնն ցուցանէ, եւ խառնուածովքն զանբաժանին եւ զանքակ միաւորութիւն Աստուածութեանն» (հմմտ. Թովմա Մեծոփեցու խմբագրած բառարանի համապատասխան բացատրության հետ): Բնութագրելով Ս. Երրորդութեան անձնավորական հատկությունները և դրանք նույնացնելով «Այբ»-ի երեք ստեղների հետ՝ Կիրակոսը նշում է, որ Հայր Աստված անծին է, Որդին ծնված «ի բնութենէ Հօր», Սուրբ Հոգին էլ բխած Հորից, «նաեւ անունն իսկ խորհրդաւոր, զի Այբդ ստուգաբանեալ է աբ, որ է Հայր, որպէս թէ ասէ. «Հայր, որ ծնաւ զայլ տառսն»: Նվազ ուշագրավ չէ տառային խորհրդաբանությունը, որով հեղինակը բացատրում է **Ճ** և **Թ** տառերը. «Ճ թիւ կատարեալ, վասն զի ի **Ժ**-էն բաղկացեալ եղեւ, որպէս **Ժ** ի միակէն գոյացաւ կրկնապատկելով, նոյնպէս **Ճ** ի **Ժ**-էն: Զի **Ժ** է **Ճ**-ն նշանակ **Դ** և **Թ** **ոչխարաց՝** հրեշտակաց սրբոց եւ մինն՝ մարդկային բնութիւնս...»:

Այս երկում խոսվում է նաև Քրիստոսի հայտնության, համբարձման և Ավետարանի քարոզության մասին: Եթե Քրիստոսի հարությամբ սկսվում է Խաչի թշնամիների պարտությունը, ապա Ս. Հոգու էջքով՝ առաքյալների հաղթանակն այս աշխարհում:

Գ. **«Ի բան, որ ասէ. «Ձայն Տեառն ի վերայ ջուրց...»** (ՄՄ, ձեռ. 2187, թ. 105ա-121բ): Գործը ուշագրավ է Հայ եկեղեցու որդեգրած արարչաբանության հետազոտման համար: Իր խորհրդածությունները Կիրակոսը հիմնավորում է Պլատոնից, Սոկրատից, Դիոնիսիոս Արիսպագացուց բերված վկայություններով:

Դ. **«Թուղթ առ Կարնեցիս»** (, տպ. աշխտ. Ա քհ. Դանիելեանի «Գանձասար», Զ, էջ 557-584): Շարադրված է 1323-4 թթ.: Ըստ էության շրջաբերական այս թղթի հորինումը պայմանավորված էր միարարական շարժմանը դիմակայելու անհրաժեշտությամբ: Շրջաբերական այս թուղթը շարադրված է Կարինի հայության խնդրանքով: Դավանաբանական այս երկը Մովսես Երզնակացու «Ընդդիմադրութիւն» աշխատության հետ միասին կարևոր զենք դարձավ այդ շրջանում Հայ եկեղեցու՝ կաթոլիկ Արևուտքի դեմ ծավալած գաղափարաքաղաքական պայքարում: Այն իր կարևոր նպաստը բերեց նաև հետագայում՝ ԺԶ-ԺԸ դդ. դավանաբանական պայքարում:

Ե. **«Խրատ առ ուղղափառ հաւատացեալսն»** (ՄՄ, ձեռ. 2542, թ. 99բ-110բ): Ըստ իր բովանդակության աշխատությունը բաժանված է հետևյալ մասերի.

1. Նախաբան, ուր հորդորում է փարվել կենաց Խոսքին և ընդունել Նրա շնորհները:
2. Ընդհանրական խրատներ, ուր հիշվում են այն բոլոր մեղքերը, որոնք պատնեշում են Աստծու և մարդու հարաբերությունը:
3. Քահանաներին ուղղված խրատներ, որոնց մեջ նրանց կոչ է արվում Աստծու գործի և ս. եկեղեցու ժրաջան մշակները լինել:

Զ. **«Լուծմունք Հարիւրաւոր թուոցն Եւագրեայ»,** (ՄՄ, ձեռ. 1980, թ. 1ա-40բ): Դ դ. մեծանուն ճգնակյաց Եվագր Պոնտացու «Հարիւրաւորք»-ի մեկնաբանությունն է:

Է. **«Յաղագս Ը (8) խորհրդոյն Եւագրեայ»** (ՄՄ, ձեռ. 4040, թ. 41բ-71ա, 2547, թ. 132բ-60բ): Հեղինակը մեկնաբանելով Եվագր Պոնտացու համապատասխան երկը խոսում է ութ մեղքերի և նրանցից խուսափելու մասին. դրանք են՝ 1. որովայնամոլությունը, 2. պոռնկությունը, 3. արծաթասիրությունը, 4. տրտմությունը, 5. բարկությունը, 6. ձանձրույթը, 7. սնափառությունը և 8. ամբարտավանությունը:

Ը. **«Ի սուրբ Աստուածածինն»** (Վենետիկ, ձեռ. 258, թ. 143ա-44բ):

Թ. Կիրակոս Երզնկացին հեղինակ է Աստվածածնի վերափոխմանը նվիրված մի շարականի, որ մաս է կազմում և եզրափակում Շարակնոցը: Այն ունի «Արևելք գերարփին...» սկսվածքը (ՄՀ, Ը, էջ 467-70):

Ժ. «Վասն անխմոր նշխարին եւ [ան]ջուր բաժակին». (վերագրելի. տպ. Օղլուգեան, 2001, էջ 136-139): Այս, ինչպես նաև Մովսես Երզնկացու «Ընդդիմա-

դրութիւն...» երկի համար ընդհանուր աղբյուր է եղել Հովհաննես Սարկավագի այդ խնդրին նվիրված, այսօր անհայտ մի աշխատությունը (անդ, էջ 140-143): Երկում վկայակոչված են բազում հատվածներ եկեղեցու հայրերի աշխատություններից, որոնք փաստում են հայ եկեղեցու ծիսական դիրքորոշման ճշմարտացիությունը:

ԺԱ. Կիրակոս Երզնկացուն պատկանում են խրատներ մեղքերի խոստովանության վերաբերյալ.

1. «Խրատ վասն խոստովանությեան, զոր արարեալ է Կիրակոս վարդապետի Եզնակւոյ» (աշխտ. Զ. աբղ. Բաղումյանի, «էջմիածին», 2012, Գ, էջ 74-77):

2. «Խոստովանութիւնք մեղանաց, ցուցմունք գաղտնեաց, տարածմունք ծածկելոցն, հանդիմանութիւնք թագուցելոցն...» (աշխտ. Զ. աբղ. Բաղումյանի, «էջմիածին», 2012, Գ, էջ 77-90):

3. «Կիրակոս վարդապետի ասացեալ վասն խոստովանութեան մեղաց» (աշխտ. Զ. աբղ. Բաղումյանի, «էջմիածին», 2012, Գ, էջ 91-94):

1-ին Խրատը բաղկացած է 3 մասից՝ խոստովանության ընկալյալ կերպից, աղոթքից, հավատի դավանությունից և մեղաների թվարկումից: Շեշտելով խոստովանության անհրաժեշտությունը՝ Կիրակոս վարդապետն ասում է, որ քրիստոնյան ամեն «կիրակմտի» պետք է խոստովանի իր մեղքերը, որպեսզի հաջորդ օրը Ս. Պատարագին հաղորդվի Տիրոջ մարմնին և արյանը: Հատկապես կարևոր է այն, որ մարդ մտաբերի իր թույլ տված մեղքերի բոլոր մանրամասները, որոնք նրան կստիպեն հետայդու գտնվել հոգևոր զգաստության մեջ՝ չկրկնելու նախորդ մեղքերը և զանցանքները:

2-րդ խրատում հեղինակը թվարկում է մեղքերի բոլոր տեսակներն ու տարատեսակները, դրանք թույլ տալու բոլոր հնարավոր պահերը: Ըստ որում Կիրակոս վարդապետը զատորոշում է երկու կարգի մեղք՝ ընդհանուր հոգևոր բնույթի հանցանքներ և Ս. Գրիգոր Լուսավորչի սահմանած կանոնական որոշումների ոտնահարում:

3-րդ խրատում, հակադիր վիճակների թվարկումով, Կիրակոս Երզնկացին շեշտում է ադամորդու մեղսալի բնույթը. «Զոր երեւելի եմ հաշտարար եւ ի ծածուկ եմ խռովարար: Զոր երեւելի եմ ազգաց բանական, եւ ի ծածուկ եմ վատ եւ անբնական: Զոր երեւելի եմ խրատատու եւ յղորդ, եւ ի ծածուկ եմ խաւար եւ սուտ: Զոր երեւելի եմ առաջնորդ, եւ ի ծածուկ եմ մոլորող...» (էջ 92):

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 382-384:

ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑԻ

Ծնվել է 1315 թ. հունվարի 29-ին Սյունիքի Վաղադին գյուղում: Որոտան գավառի իշխան Իվանեի որդին էր: Թովմա Մեծոփեցու հաղորդմամբ աշակերտել է Եսայի Նչեցուն և Տիրատուր վարդապետին համալսարանում: Հովհան Որոտնեցու ջանքերով 1373 թ. հիմնադրվում է Տաթևի համալսարանը, որը դառնում է հայ մանկավարժական մտքի կենտրոններից մեկը: Իր մահկանացուն կնքել է 1388 թ.:

Թողել է աստվածաբանական, իմաստասիրական, մեկնողական բազում աշխատություններ.

Ա. «Հաւաքումն համառաւտ Վերլուծութեանն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի» (տպ. աշխտ. Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956): Այս աշխատությունը գրի է առել և խմբագրել Որոտնեցու մեծանուն աշակերտ Գրիգոր Տաթևացին: Որոտնեցին նկատում է, որ Արիստոտելի այս երկը կարևոր է ընդհանուր իմաստասիրության հետազոտման համար: Հեղինակն իրեն հատուկ խորաթափանցությամբ բացահայտում է իմաստասիրական կարգույթների աստվածաբանական հիմքերը: Արիստոտելի ստորոգությունները (կատեգորիաներ) քննելիս Որոտնեցին, հետևելով Անանունի մեկնությանը, կեցության, գիտակցության և լեզվի նույնացման աղբյուր է համարում գոյը: Տասը ստորոգությունները նախ և առաջ վերաբերում են գոյին. «Արտաքոյ քան զտասն ստորոգութիւնսն անհնար է էակ գտանել» (տպ. Եր., 1956, էջ 184): Սա նշանակում է, թե Որոտնեցու բացատրության մեջ «առաջին պլան է մղվում և կարևորվում գոյաբանական տեսանկյունը» (Ա. Մինասյան, 2009):

Բ. «Համառօտ լուծմունք Պերի արմէնիաս գրոց...» (ՄՄ, ձեռ. թիվ 1701, 145ա-271ա): Այս աշխատությունը ևս խմբագրվել ու կազմվել է Գրիգոր Տաթևացու ձեռքով: Երկը ուշագրավ է «Որոտնեցու իմաստասիրական գիտելիքների բովանդակությունը բացահայտելու տեսակետից» (Գ. Գրիգորյան, 1980): Եթե Ստորոգություններում գլխավորաբար շոշափվում են գոյաբանական և իմացաբանական-տրամաբանական հիմնահարցեր, ապա «Պերի արմենիաս» (Մեկնության մասին) երկում գերակշիռ դեր է կատարում ձևական-տրամաբանական վերլուծությունը (դատողության, դրա տեսակների, հակադրութան տիպերի վերաբերյալ հարցեր): «Այս աշխատության մեջ առավել մեծ թիվ են կազմում բառի, արտահայտության իմաստը ճշգրտող, վերաբերությունը ցույց տվող, ստույգ օրինակներով լուսաբանող, արիստոտելյան դրույթները նորովի, առավել մատչելի վերարտադրող, այսինքն՝ «բացատրող-մանրամասնող» բնույթի «լուծմունքները» (Ա. Մինասյան, 2009):

Գ. «Համառօտ վերլուծութիւն Պորփիւրի դժուարալուծիցն...» (տպ. աշխտ. Վ. Գ. Չալոյանի, 1956) աշխատութանս մեջ արծարծվող հարցերն ունեն իմաստասիրական-տեսական բնույթ: Դրանք ոչ այնքան վերաբերում են Պորփյուրին, որքան Արիստոտելի Ստորոգություններին:

Դ. «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ, որ Յաղագս նախախնամութեան յառաջին բանէ...». ի տարբերություն նախորդների այս երկում իշխողը աստվածաբանությունն է: Այստեղ արծարծվում են գլխավորաբար գոյաբանական հարցեր (տպ. աշխտ., Օ. Վարդազարյանի, ԲՄ, N 17, էջ 213-257): Օգտագործելով փիլոնյան երկի իմաստասիրական զինանոցը՝ Որոտնեցին հերքում է Աստծու նախախնամությունը մերժողների դրույթները:

Ե. «Յովհաննու Որոտնեցւոյ հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» (տպ. աշխտ. Ս. Արևշատյանի, Ս. Լալաֆարյանի, ԲՄ, N 3, 1956, էջ 343-386): Սա ոչ այլ բան է, քան Որոտնեցու «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր...» բնաբանով իմաստասիրական քարոզի (տե՛ս Է) հետագայում կյանքի կոչված տարբերակը (Ա. Մինասյան, 2009):

Զ. «... Տեսութիւն աւետարանական բանին, զոր ասէ Յովհաննէս՝ «Ի սկզբանէ էր Բանն...» (տպ. աշխտ. Ա. Մինասյանի, 2009, էջ 35-68): Այս փոքրածավալ աշխատության մեջ հեղինակը խոսում է «եղելութիւն», «անեղութիւն», «էութիւն» հասկացությունների մասին, տասներկու պատասխաններով վերլուծում է «սկիզբ» և «բան» հասկացությունները: Հեղինակն այստեղ անդրադառնում է անհրաժեշտության գոյաբանական բնույթին: Բոլոր էակները առաջնորդվում են անհրաժեշտությամբ: «Եւ ոչինչ է յէակացս, որ ոչ ունի զհարկն առաւել կամ նուազ: Յայտ է ուրեմն, թէ է ոմն սկզբնագոյն հարկեցուցիչ բոլորից, որ ըստ չափոյ պիտոյից եղեալ է զհարկսն զայս ամենեսեան. եւ է նա Աստուած» (ՄՄ, ձեռ. թիվ 6573, 153բ ըստ Ա. Մինասյանի, նշվ. աշխ., էջ 116): Ընդհանուր աստվածաբանականից զատ այստեղ արծարծվում են նաև հայ եկեղեցու դավանաբանությանը վերաբերող հարցեր:

Է. «... Մեկնութիւն մարգարէական բանիս, որ ասէ «Ի սկզբանէ Տէր զրկիր հաստատեցէր...» (տպ. 2009, էջ 118-181): Աշխատությունը, որ հայտնի է նաև «Ի բանից իմաստասիրաց» խորագրով, ունի հանրագիտարանային բնույթ. այստեղ մեկտեղված են գոյաբանությանը, իմացաբանությանը, տրամաբանությանը, լեզվաբանությանը, աշխարհագրությանը, երկրաբանությանը, օդերևութաբանությանը, կենդանաբանությանը, բուսաբանությանը, աստղաբաշխությանը վերաբերող բազում տեղեկություններ: Հետևելով Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքին՝ Որոտնեցին «հաւաքաբանութիւնը» տրոհում է հինգի. «զապացուցական, ի տրամաբանական, ի ճարտասանական, ի մասնական եւ ի քերթողական»: Ըստ այսմ Որոտնեցին եկեղեցական վարդապե-

տությունները նմանապես տրոհում է հինգ խմբի, ինչպես Արիստոտելը տարբերակում է մտահանգման հինգ եղանակները, որոնք դրսևորում են ճշմարտության և ստի զանազան հարաբերակցություններ: Ըստ Արիստոտելի «ապացուցական հավաքաբանությունը» լիովին ճշմարիտ է, «քերթողական»-ը՝ լիովին սուտ, «ճարտասանականի» մեջ ճշմարիտը և սուտը հավասարվում են, «տրամաբանական»-ում գերակշռում է ճշմարիտը, մինչդեռ «մասնական»-ում գերակշռում է սուտը: Այս հարաբերությամբ, համաձայն Որոտնեցու, եկեղեցական վարդապետությունները ևս լինում են «ճշմարիտ», ինչպես Աստվածաշունչ մատյանը, «սուտ», ինչպես առասպելական գրքերը, «հաւասարապէս ճշմարիտ և սուտ», ինչպես վարդապետների խոսքը, «առավել ճշմարիտ, քան սուտ», ինչպես եկեղեցու հայրերի (Աթանաս, Բարսեղ և ուրիշներ) գրությունները, «առաւել սուտ, քան ճշմարիտ», ինչպես թագավորներին գովերգող պատմությունները: Այս հիմամբ հեղինակը լիովին արդարացված է համարում տարբերակված մոտեցում ցուցաբերել նաև աստվածաբանական գրականության նկատմամբ, ինչը հնարավորություն կտա հայտնութենական ճշմարտությունները հաստատել նաև «արտաքին իմաստասերների» օգնությամբ:

Ը. «... Մեկնութիւն բանին, որ ասէ մարգարէն՝ «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» (տպ. 2009, էջ 69-117): Այս երկը պարունակում է Որոտնեցու ուսմունքը հոգու մասին: Այստեղ բավական հանգամանորեն շարադրված են «արտաքնոց և ներքնոց», այն է՝ հեթանոս իմաստասերների և քրիստոնյա վարդապետների տեսակետները: Այստեղ առարկելով Արիստոտելին, ով հակադրում էր մարմինն ու հոգին՝ առաջինը համարելով նյութ, երկրորդը՝ [էնտելեխիա=«պատահումն»]. Որոտնեցին հոգին համարում է «էութիւն». «Բոլոր մարդն բաղկանայ ի հոգւոյ ւ ի մարմնոյ, իսկ միեւնոյն էութիւն զիա՞րդ լինի մի մասն գոյացութիւն և մի մասն պատահումն, որ է անհնար. յայտ է ուրեմն, թէ ոչ է [հոգին] պատահումն, այլ էութիւն» (տե՛ս Ա. Մինասյան, 2004, էջ 125):

Թ. «... Ի բանն առաքելական, որ ասէ՝ «Հայեցարուք ընդ առաքեալն և ընդ քահանայապետ խոստովանութեան մերոյ ընդ Յիսուս Քրիստոս» (տպ. անդ, էջ 183-201): Այստեղ քննության նյութ են դարձել հոգուն, իմացությանը, տարածությանը վերաբերող հարցեր:

Ժ. «... Ի բան առաքելոյն, որ ասէ՝ «Մարդով եղև մահ եւ մարդով՝ յարութիւն մեռելոց (տպ. 2009, էջ 283-301): Այստեղ արծարծվում են Հոգու և մարմնի փոխհարաբերության մասին աստվածաբանական խնդիրներ:

ԺԱ. «... Ի յօրհնութիւն նորակերտ շինուածոյ տաճարին եւ զանկակատանն առաքելական աթոռոյ վանիցն Տաթևի...» (ՄՄ, ձեռ. 6573, թ. 199ա-228բ): Այս ընդարձակ քարոզը Որոտնեցին խոսել է Տաթևի վանական համալիրի կառույցներից մեկի շինու-

թյան կապակցությամբ: Այն գրի է առել Գրիգոր Տաթևացին: Գործը շահեկան է հայ եկեղեցու արարչաբանության տարրաբանական ըմբռնումների հետազոտման համար (Գրիգորյան Գ., 1980, էջ 27-28):

ԺԲ. «... Ի բան մարգարէին, որ ասէ՝ «Արդարութիւնք Տեառն ուղիղ են եւ ուրախ առնեն զսիրտս» (տպ. 2009, էջ 203-236): Այստեղ շարադրված են հեղինակի բարոյագիտական հայացքները:

ԺԳ. «... Ի յառաջաբանս առաքելոյն Պօղոսի մեկնութիւն համառօտ տեսութիւն» (ՄՄ, ձեռ. 1233, թ. 174բ-84բ):

ԺԴ. «Չորեքտասան թղթոյն Պօղոսի մեկնութիւն համառօտ...» աշխատության մեջ օգտագործված են Ս. Հովհան Ոսկեբերանի և Ս. Եփրեմ Ասորու՝ Պողոսի մի շարք թղթերի պատճառները (ՄՄ, ձեռ. թիվ 1233, թ. 183բ-263բ):

ԺԵ. «Համառօտ լուծումն Աստուածաբանի Առ Որս գրոց ի լուսաւոր բանից...» (ՄՄ, ձեռ. թիվ 1931, թ. 177բ): Երկը գրի է առել և խմբագրել Որոտնեցու աշակերտներից Գևորգ Երզնկացին:

ԺԶ. «Հաւատոյ դաւանութիւն». Հայ եկեղեցու դավանաբանությունը պարունակող այս գրվածքը մի թուղթ է՝ ուղղված Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին (տպ. աշխատ. Է. Բաղդասարյանի, «էջմիածին», 1973, Բ, էջ 19-28):

ԺԷ. Որոտնեցու անունով ձեռագրերում առկա են նաև հետևյալ մանր երկերը.

1. Երանելոյ սուրբ հօրն մերոյ և տիեզերահռչակ Յովհաննու Որոտնեցւոյ՝ մականուն Կախեալ ի սէրն Աստուծոյ. ի բան մարգարէին Դաւթի, որ ասէ. «Անցաք մեք ընդ հուր և ընդ ջուր» [Սաղ. ԿԵ 12] (ՄՄ, ձեռ. թիվ 1217, թ. 71բ-74ա):

2. Ի քաղուածոյն Յովհաննու Որոտնեցւոյ ի վերայ բանին, որ գրէ աւետարանիչն, թէ. «Այլ մի ոմն ի զինուորացն տիգաւ խոցեաց զկողս նորա, և վաղվաղակի ել արիւն և ջուր» [Յովհ. ԺԹ. 34] (ՄՄ, ձեռ. 3124, թ. 10բ-11ա):

3. Յովհաննէս վարդապետի Որոտնեցւոյ՝ մականուամբ Կախեալ ի սէրն Յիսուսի, արարեալ մեկութիւն աւետարանին ի բանն, որ ասէ. «Եւ բանն մարմին եղև, և բնակեաց ի մեզ» [Յովհ. Ա. 14] (ՄՄ, ձեռ. 2752, թ. 97բ-101բ):

4. Երանելոյն Յովհաննու Որոտնեցւոյն տեսութիւն ի վերայ բանին, որ ասէ. «Ծնաւ ձեզ այսօր փրկիչ, որ է օծեալ Տէր ի քաղաքի Դաւթի» [Ղուկ. Բ. 11] (ՄՄ, ձեռ. 2715, թ. 335բ-47ա):

5. Յովհաննու Որոտնեցւոյ մեծ րաբունապետին քարոզ և խրատ կրօնաւորաց (ՄՄ, ձեռ. 5128, թ. 266ա-70բ):

6. Սրբոյն Յովհաննու Որոտնեցւոյ յաղագս անձին ինչ խօսեցեալ (ՄՄ, ձեռ. 1838, թ. 239բ-42ա):

7. Յովհաննու Որոտնեցւոյ հարցմունք պիտանիք (ՄՄ, ձեռ. 2063, թ. 351բ-2ա):

8. Յովհաննու Որոտնեցւոյ ասացեալ նախերգանք (ՄՄ, ձեռ. 2120, թ. 137աբ): Սա ծաղկաքաղն է Որոտնեցու որոշ քարոզների նախաբանների:

9. Նորին (Յովհաննու Որոտնեցւոյ) քարոզ վասն աղքատաց. ի բանն Դաւթի որ ասէ. «Երանի որ խորհի զաղքատն...» [Սաղ. Խ. 2] (ՄՄ, ձեռ. 923, թ. 95ա-6բ):

Իր երկերում Որոտնեցին ձգտում է հավատարիմ մնալ Ս. Գրոց տառին և ոգուն, տալ պատշաճ մեկնաբանություն: Նա ցուցաբերում է տարբերակված մոտեցում յուրաքանչյուր մասնավոր տեղիի բացատրության համար՝ ըստ անհրաժեշտության սուրբգրային խոսքը ընկալելով կա՛մ ուղղակի իմաստով, կա՛մ՝ փոխաբերական:

Որոտնեցու գործադրած մեկնողական եղանակի առանձնահատկության մասին կարելի է պատկերացում կազմել նրա իսկ պատկերավոր մի համեմատությամբ. «Են ջրհորք, որ յերես ունին զջուր, և են, որ՝ խոր: Իսկ որ երեսք են՝ ի խոր փորել յիմարութիւն է, և որ խոր ունի՝ յերես փորել և դադարել՝ անմտութիւն է: Ասպէս և Գիրք Աստուածաշունչ՝ են որ մօտաւոր ունին զգիտութիւն, և են, որ ի խոր. զիւրաքանչիւր խնդիր ըստ իւրում պատճաշի պարտ է խնդրել, ըստ այնմ, թէ՝ «Կթեա կաթն, և եղիցի կոգի, և թէ առաւել ճմլեսցես՝ եղիցի արիւն» (Առակ Բ 33) (Տե՛ս Ա. Մինասյան, 2009, էջ 10-11):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 404-408: Գրիգորյան, 1980: Զամինյան, 1914, էջ 211: Պողարեան, 1971, էջ 391-395: Քիպարեան, 1994, էջ 582-584, 595:

ՍԱՀԱԿ ՄԻԱՅՆԱԿՅԱՑ

Ակներև է այն կարևոր դերակատարությունը, որ տաթևյան դպրոցն ունեցավ հայ եկեղեցու աստվածաբանության, մասնավորաբար դավանական մտքի պատմության մեջ: Այդ են վկայում այն բազում երկերը, որոնք շրջանառության մեջ դրվեցին ԺԴ-ԺԵ դդ.: Հակաճառական հատուկ ուղղվածությամբ աչքի ընկնող այդ երկերի հորինման շարժառիթը Արևմտյան եկեղեցու վարչաքաղաքական, ծավալապաշտական հավակնություններն էին: Դրանց դեմ իրենց գրիչը շարժեցին Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին, Մատթեոս Ջուղայեցին և ուրիշներ: Տաթևյան դպրոցի փառքը հյուսած այս լուսեղեն փաղանգին է միանում ևս մի անուն. Սահակ Միայնակեաց: Նրա անունը հիշատակված է Գրիգոր Տաթևացու Հարցմանց գրքի իններորդ հատորում («Վասն նոր օրինաց եւ եկեղեցւոյ զանազան հարցմունք»), իբրև այդ հատորի պատվիրատու[1]: Եվ քանի որ Տաթևացին իր երկը սկսել է շարադրել 1380-ական թվականներին և ավարտել 1397-ին[2], ուստի բնականաբար պետք է եզրակացնել, որ նա Սահակից պատվեր ստացել է 1380-ական թթ.: Պատվիրատուի կամ խնդրողի հանգամանքն ըստինքյան ակնարկ է նրանց մերձ հարաբերությունների մասին: Այս են վկայում հետևյալ տողերը. «Այլ դու, ո՛վ այրդ Աստուծոյ մաքրամիտ եւ ճգնազգեաց միայնաւոր սուրբ հայրդ Սահակ, թէ եւ զիջանես եղբայրական սիրով խնդրել բանս ի մէնջ, սակայն կարող ես եւ զթերին լնուլ եւ զյաւելորդն կշռել եւ զմեզ օգտեցուցանել ի ներգոյէ քոյին պայծառամիտ սրբութեան սրտի, որովք միշտ երանութեամբ զԱստուած տեսցես՝ հայելով յօրէնս նորա ի տուէ եւ ի գիշերի: Որ եւ յարազուարճ բարերջանկութեամբ լի եւ ամենազան քաղցրորակ պտղաւետութեամբ տնկեցիս ծառ բարձրաբերձ յընթացս Հոգւոյն ի մէջ եկեղեցւոյ տանս Թորգոմեան ազգիս հայկազնեան: Ողջ լեր ի Տէր ի պարծանս մեր»[3]: Բերված տողերը պարզիպարզո վկայում են այն մեծ հեղինակության մասին, որ վայելել է Սահակը ոչ միայն իբրև «մաքրամիտ եւ ճգնազգեաց միայնաւոր», այլև իբրև բազմիմաց գիտնական այր, որն իր լայն իմացականությամբ

---

[1] **Հր. Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, Եր., 1943, էջ 366:

[2] **Ս. Արևշատյան**, Գրիգոր Տաթևացին և նրա «Հարցմանց գիրքը». տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Բ տպ., Երուսաղեմ, 1993, էջ 1:

[3] **Գրիգոր Տաթևացի,** Գիրք հարցմանց, էջ 558:

կարող է Հարցմանց գիրք «եւ զթերին լնուլ եւ զյաւելորդն կշռել»: Գիտնական հոր այսպիսի համբավ ունեցող մեկը բնականաբար չէր կարող անտարբեր գտնվել գրչի նկատմամբ: Եվ իրավի, Ազգային եկեղեցու դավանական մաքրությանը նախանձախնդիր Սահակ միայնակյացը ուսումնական նկատառումներից ելնելով կազմելխմբագրել է դավանաբանական նյութերի մի ժողովածու: Այդ ժողովածուն բովանդակող ՄՄ թիվ 1712 ձեռագրի 2ա-113բ, 164ա թերթերում զետեղված են Ներսես Շնորհալու, Վահրամ Րաբունու, Գրիգոր Տաթևացու դավանաբանական երկերում, ինչպես նաև՝ առ ի գիտություն Քաղկեդոնի դավանանքը ներկայացնող երեք հատվածներ (86ա-93բ), որոնցից մեկի խորագրում, թերևս հենց կազմողի կողմից ընթերցողին կոչ է արված. «Տես և զգոյշ լեր, թիւր կայ եւ ուղիղ» (90բ)[4]:

Ի շարս այդ նյութերի ձեռագրի՝ ժողովածուն եզրափակող 93բ-113բ թերթերում զետեղված է «Տեառն Ներսիսի Հայոց Կաթուղիկոսի ասացեալ Դաւանումն ուղղափառ հաւատոյ» խորագրով մի երկ (սկ. «Խոստովանիմ եւ դաւանիմք, պաշտեմք եւ երկրպագեմք...»): «Ներսիսի հայոց Կաթուղիկոսի» անունով այսպիսի մի երկ ինձ անծանոթ է: Իր դավանաբանական երկերով հայտնի Ներսես Շնորհալու թղթերում բացակայում է նման մի աշխատություն: Մինչդեռ այդ երկը պարունակող ՄՄ թիվ 728 (թ. 84ա), 774 (թ. 124բ), 1764 (թ. 368ա) ձեռագրերի խորագրում որպես այդ երկի հեղինակ արձանագրված է Սահակ միայնակյացի անունը: Ավելին, Սահակի անունը հիշատակված է նաև 1712 և 774 ձեռագրերում երկի վերջընթեր մասում իբրև հեղինակ՝ թերևս իր իսկ աշակերտների կողմից. «Զաշխատող սորին Սահակ կրօնաւոր, որ քրտնաջան երկաւք ի ջանս եւ ի վաստակս Աստուածաշունչ կտակարանաց խոկացեալ ի տուէ եւ ի գիշերի, եւ այսքան բարեաց պատճառ մեզ եղեալ: Յորժամ ընթեռնուք՝ յիշեցէք ի Քրիստոս» (թիվ 1712, թ. 164ա) կամ՝ «... զայսքանեաց բարութեանց պատճառս մեզ եղեալ Սահակ միայնակեաց, որ զայս աստուածային գանձս պարգեւեաց՝ որպէս հայր, որ թողուցու ժառանգութիւն որդւոց իւրոց...» (թիվ 774, թ. 143բ)[5]: Ըստ այսմ, պետք է ենթադրել, որ իր հոգևոր որդիներին այսպիսի աստվածային գանձեր պարգևող Սահակը ոչ միայն կազմել-խմբագրել է դավանաբանական նյութեր,

---

[4] Տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Ե, կազմեց Օ. Եգանեան, խմբ. Յ. Քէօսէեան, Ա. Ղազարոսեան, Տ. Շահէ քհյ Հայրապետեան, Եր., 2009, էջ 937-939:

[5] «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Գ, կազմեց Օ. Եգանյան, խմբ. Փ. Անթաբյանի, Յ. Քյոսեյանի, Ա. Ղազարոսյանի, Տ. Շահե քհյ Հայրապետյանի, Եր., 2007, էջ 669:

այլև իր ինքնուրույն աշխատությամբ հարստացրել ու եզրափակել կազմած ժողովածուն: Տուրք տալով միջնադարում ընդունուած սովորույթին՝ նա իր գրած աշխատությունը վերագրել է անցյալի անառարկելի հեղինակություններից մեկին՝ ս. Ներսես Շնորհալուն*: Վերջինիս անունն առկա է միայն ԺԵ դ. ընդօրինակված ՄՄ թիվ 1712 ձեռագրում, որ, ինչպես երևում է, գրչագրված է հեղինակային նախագաղափար օրինակից: Մինչդեռ հետագայում ընդօրինակված մյուս ձեռագրերի խորագրում, հիմք ընդունելով Ճգնակյաց հոր աշակերտների հաղորդած հիշատակարանային տեղեկությունը՝ պարզիպարզո արձանագրված է՝ «Սահակայ սուրբ միայնակեցի եւ երանեալ Ճգնաւորի»: «Ի Սուրբ Երրորդութիւն եւ ընդդէմ չարափառացն հարցումն եւ պատասխանի» խորագրով այս երկը[6] (ինչպես հուշում է խորագիրն իսկ) գրված է հարցուպատասխանի ձևով, ինչը համապատասխանում է լատին Արևմուտքում տարածված վարդապետական աշխատությունների շարադրման եղանակին (Questitiones disputatae)[7]:

Սահակի երկում շոշափվում են գլխավորաբար երրորդաբանական, քրիստոսաբանական խնդիրներ: Ելնելով Ազգային եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքներից ու հետևելով կապադովկյան հայրերի, մասնավորապես ս. Գրիգոր Աստվածաբանի վարդապետական համակարգին՝ նա հավասար ուժով շեշտում է Ս. Երրորդության անձանց թե՛ դիմային ինքնահատկությունները և թե՛ բնութենական միությունը: Վարդան Արևելցու նման[8] Սահակ վարդապետը Ս. Երրորդության խորհրդի հայտնությունը տեսնում է արդեն Հին Կտակարանում: Բացատրելով «Տէր, Տէր առաքեաց զիս եւ Հոգի նորա» (Ես., ԽԸ 16) տեղին՝ նա ասում է, որ «Տէր»-երը ներկայացնում են Հորը և Որդուն, իսկ «Հոգի նորա» արտահայտությունը մատնանիշ է անում Ս. Հոգուն: Արտահայտությանս բաղկացուցիչ «նորա» դերանվամբ ակնարկում է Ս. Հոգու միայն մեկից, այն է՝ Հորից բխելը, ինչը բացառում է Արևմտյան եկեղեցու օրինակարգած ֆիլիոքուեի («նաև յՈրդւոյ») տեսությունը: Առերևույթ այս տեսութեան օգտին խոսող և ըստ այսմ տարակույսի տեղիք տուող տերունական «Յիմմէ առնի առնուցու եւ պատմեսցէ ձեզ» (Յովհ. ԺԶ 15) արտահայտությունը նա բացատրում է

---

[6] «Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ» (IV-VIII դդ.) աշխատությանս մէջ (Եր., 2007, էջ 243) թյուրիմացաբար Սահակի այս երկը վերագրել եմ Իսահակ Ասորու գրչին:

[7] Տե՛ս **Ա. վրդ. Օղլուգյան**, Համառոտ ակնարկ Հայ Եկեղեցվոյ վարդապետական աստվածաբանության գրականության. «Գանձասար», Դ, 1993, էջ 63:

[8] Տե/ս **Վարդան Արևելցի**, Ճառք, Ներբողեանք, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 2000, էջ 11, 45:

հիմնվելով դարձյալ տերունական «Ոչ եթէ յանձնէ ինչ խաւսեսցի» (Յովհ. ԺԶ 10), «Ես Հոգւովն Աստուծոյ հանեմ զդեւս» (Մտթ. ԺԲ 28) արտայայտությունների վրա, որոնցով հաստատում է, թե Որդին Հորից լսածն է խոսում և պատմում, իսկ Հոգին էլ իր հերթին «Որդւովն պատմէր զիմաստութիւն»: Հեղինակի վերջին արտահայտությունն (անշուշտ միջնորդավորված) արձագանքն է արդեն ավանդական դարձած Հոգին «Հորից է Որդու միջոցով» հայրախոսական բանաձևի[9]:

Երկում քրիստոսաբանական վերլուծության նյութ են դարձել հետևյալ հարցերը. Յիսուս Քրիստոս «որպէ՞ս էջ յարգանդ Կուսին, եւ կամ զի՞նչ ճառ, եւ որպէս միաւորեցաւ, եւ զիա՞րդ կրեաց զկիրս ամենայն, եւ որպէ՞ս էր անմեկնելի եւ ի Հոգւոյն Սրբոյ»: Խոսելով հղության կերպի մասին՝ Սահակ վարդապետը նշում է, թե «եկն Հոգին Սուրբ զաւրութեամբ եւ մաքրեաց զԿոյսն սուրբ յամենայն մարմնական կրից»: Այս արտահայտությունը, որ բառացիորեն քաղված է Ներսես Շնորհալու Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունից[10], վարդապետական իր ակունքի մէջ աղերսված է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի տեսությանն, ըստ որի Յիսուս Քրիստոս ծնվել է Ս. Հոգու կողմից նախամաքրված (prokaqarqeiths) Կոյսից[11]: Կատարյալ Աստված և կատարյալ մարդ ասելով հեղինակը հասկանում է Քրիստոսի աստվածմարդկային միավորյալ մեկ կատարյալ բնությունը: Այս նշանակում է, որ Կույսի արգանդ իջնելիս նա ընդունեց ոչ թե մասնավորը, այլ կատարյալը, որովհետև ինչպես աստվածային և մարդկային կերպարանքների միավորումը կազմում է մեկ կերպարանք, այնպես էլ աստվածային և մարդկային բնություն միավորումն է կազմում մեկ բնության: Պարագան նույնն է նաև աստվածային և մարդկային ներգործությունների, կամքերի, որոնց միավորումը կազմում է մեկ կատարյալ ներգործություն և մեկ կատարյալ կամք: Ու եթե տրոհենք աստվածային և մարդկային ներգործությունն ու կամքը՝ կհայտնվենք Նեստորի ու Եվտիքեսի շփոթ ծայրահեղության մեջ:

---

[9] Այս տեսությունը պատկանում է մասնավորաբար հույն հայրերին. տե՛ս **Th. De Régnon,** Etudes de Théolugie positive, t. IV, P., 1898, p. 80-88. Սակայն պետք է նկատել, որ այդ միտքն առկա է նաև Արևմտյան եկեղեցու աստվածաբանության հիմնադիր Տերտուղիանոսի ժառանգության մեջ. «Ընդդեմ Պրաքսեոսի», 4. տե՛ս **Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյան,** Հայրաբանություն, Ա, Ս. էջմիածին, 1996, էջ 209:

[10] Տե՛ս «Մեկնութիւն սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթէոսի, արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնոր-հալւոյ...», Կ. Պոլիս, 1825, էջ 31:

[11] Տե՛ս **Թ. Տասնապետյան**, Գրիգոր Նարեկացիի «Ներբող Աստուածածնին», «Հանդէս ամսօրեայ», 1989, էջ 132:

Բացառապես Որդու մարմնացումն ու մարդացումը հեղինակը հիմնավորում է նրանով, որ Հայրը լինելով անծին, չէր կարող մարմնանալ, որովհետև այդու կզրկվեր հայրությունից: Նույնն է Ս. Հոգու պարագան. որովհետև նա լինելով «բղխումն» և ոչ ծնունդ, եթե ծնվեր՝ կզրկվեր «ի հոգիութենէ եւ Որդի լինէր»: Մինչդեռ այս փոփոխությունը բացակայում է Որդու դեպքում, որ ծնվելով Հորից, ժամանակի մեջ ծնվում է նաև Ս. Կույսից և պահպանում իր որդիական հանգամանքը:

Որդու մարմնացումն ամենևին չի նշանակում որևէ հավելում Հոր կամ Ս. Հոգու նկատմամբ, որովհետև նրա մարդեղությունը նախահավիտենական իրողություն է: Ըստ Սահակի բացատրության Տիրոջ «Որդի մարդոյ» անվանումը վերաբերում է ոչ միայն նրա մարդկությանը, այլև՝ Աստուածությանը: Սա հիմնավորում է տերունական «Ելանիցէ Որդի մարդոյ, ուր էր զառաջինն» (Յովհ. Զ 63) խոսքի մեկնաբանությամբ, ըստ որի այստեղ Քրիստոս նկատի ունի իր աստվածմարդկային բնությունը, որ նա ուներ («ուր էր») ի սկզբանէ, որովհետև «Բանն Աստուած յառաջ քան զյաւիտեանս հանդերձ մարդկութեամբն էր Որդի Աստուծոյ»: Քրիստոսի աստուածմարդկային բնության նույնականությունն ու անփոխփոխելիությունն իր հաստատումը գտնում է նաև ծիսական գործառնության մեջ, «քանզի թէպէտ աւր ըստ աւրէ առնուն քահանայքն հաց եւ գինի անապական պատարագի, եւ ոչ յաւելու ի Քրիստոս...»[12]:

Աստվածմարդկային բնության փոխշաղկապված միությունն ու միավորուածությունը փաստելու նպատակով հեղինակը Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական դրվածքին բնորոշ պարադոքսալ համադրումով եզրակացնում է, թե ծնունդի մեջ առկա է Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը, մինչդեռ մահվան մեջ՝ Աստվածության: Սրանով հեղինակը համատեղում է դիսկուրսիվ տրամաբանության համար անհամատեղելի երկու բնություններն իբրև մեկ Աստվածմարդկային բնություն: Սահակ միայնակյացի երկում առհասարակ կարմիր թելի նման անցնում է Քրիստոսի աստվածմարդկային բնության ամբողջականության վերաբերյալ գաղափարը: Այս գաղափարին է նա հետամուտ Տիրոջ մարմնի և Բանի անտրոհելիությունը հաստատելիս: Պատասխանելով չարափառների՝ տերունական «Քակեցէք զտաճար (մարմինս) զայս, եւ ես զերկու աւուրս շինեցից» (Յովհ. Բ 19) խոսքի շահարկումին՝

[12] Քրիստոսի մարմնի անտրոհելի և անհավելելի ամբողջականության վերաբերյալ այս գաղափարի արձագանքը կա Գրիգոր Տաթևացու Հարցմանց գրքում, տե՛ս էջ 597:

Սահակը նշում է, որ ինչպէս Քրիստոսի մարմինն ու բանական հոգին ինքնակա, մեկ մեկու անհաղորդ իրողություններ չեն, այնպես էլ՝ մարմինը և Բանն Աստված, որովհետև «զաւազակն, որ ի դրախտն, Քրիստոս տարաւ եւ ոչ առանձին Բանն Աստուած»: Ուստի մարմնով մեռած և հոգով կենդանի Քրիստոս (Ա Պետ. Գ 19) մեկ ամբողջություն է: Մեկ մեկու բացառող այս իրողությունների գոյակցությունը հիմք է տալիս դավանաբան հեղինակին անճառելի և անթարգմանելի խորհուրդ համարել ինչպես Քրիստոսի ծնունդը, այնպես էլ մահը՝ գերեզմանը նույնացնելով Աստվածածնին:

Երկը շարադրելիս Սահակ միայնակյացը կիրառել է այլաբանական մեկնաբանության եղանակը: Բացատրելով «Հոգիս յաւժար է եւ մարմինս՝ տկար» (Մտթ. ԻԶ 41) արտահայտութիւնը՝ նա «հոգին» այլաբանությունն է նկատում մարգարեների, ովքեր Թաբոր լեռան վրա խոսում էին Տիրոջ ապագայի մասին, իսկ «մարմին»-ը՝ աշակերտների, ովքեր տկար էին և չէին ուզում Տիրոջ չարչարանքները: Երրորդաբանական մեկնաբանության ուշագրավ նմույշ կարելի է համարել հետևյալը. ժխտելով հերձվածողների՝ Տիրոջ «Աստուած իմ, Աստուած իմ... ընդէ՞ր թողէր զիս» (Մտթ. ԻԷ 46) խոսքի զարտուղի բացատրությունն այն մասին, թե դա մարդկային բնության աղաղակն էր աստվածային բնությանը՝ հեղինակը բացատրում է, որ Աստծո անվան երկիցս արտաբերումն ակնարկում է Ս. Երրորդության (= «Ես եմ Աստուած Աբրահամու, Աստուած Իսահակայ, Աստուած Յակոբայ», Ելք, Գ 6) անձանցից երկուսին՝ Հորը (= Աստուած Աբրահամու) և Ս. Հոգուն (= Աստուած Յակոբայ): Այսպիսով՝ Իսահակի Աստվածը դիմում-աղաղակում է Աբրահամի և Հակոբի Աստծուն, այսինքն՝ Հորը և Ս. Հոգուն: Եզրակացնելով՝ հեղինակը հաստատում է, որ Տերն իր խաչելությամբ Հորն ու Սուրբ Հոգուն մոտեցրեց Ադամին:

Այլաբանական բացատրության ուշագրավ օրինակ կարելի է համարել «Ետու ձեզ իշխանութիւն կոխել զաւձս եւ զկարիճս» (Ղուկ. Ժ 13) արտահայտության «աւձ» և «կարիճ» բառերի մեկնաբանությունը, ըստ որի «աւձս» ասելով «զգունդն դիւացն ցուցանէ եւ «կարիճ» զպեղծ հերձուածողսն նշանակէ»[13]:

Տիրոջ միավորյալ բնությունը ցույց տալու համար հեղինակը փորձում է մեկտեղել

---

[13] Ի դեպ նկատենք, որ հերձվածողներին կարիճի է նմանեցնում Տերտուղիանոսն իր De baptismo (Մկրտության մասին) և Scorpiace (Հակաթույն կարիճների դեմ) երկերում, "Творения Тертулиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьяго века", перевод Е. Карнеева, СПбург, 1847 (часть Вторая), с. 3-29, **Եզնիկ Ծ. վրդ. Պետրոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 201:

աստվածաբանական մտակառուցման երկու կարևոր տեսակները՝ դավանաբանականն ու մեկնաբանականը: Հիշելով Քրիստոսի «Հոգիս յաւժար է, բայց մարմինս տկար...» խոսքի (Մտթ. ԻԶ 41, Մրկ. ԺԴ 38) շեղ մեկնաբանությունները, որոնք միտված են երկփեղկելու Տիրոջ մարմինն ու հոգին, մարդկային և աստվածային բնությունները՝ Սահակը «հոգիս»-ը նույնացնում է Ս. Հոգու հետ, «քանզի յաւժարութեամբ Սուրբ Հոգւոյն արար զամենայն»: Ինչպես հայտնի է, Երրորդաբանության մեջ հստակորեն զատորոշված է Որդու նկատմամբ Հոր և Ս. Հոգու հարաբերության բնույթը: Որդին գործում է Հոր կամքով, <u>Ս. Հոգու յօժարութեամբ</u>: Իբրև դավանաբանական բացարձակ կաղապար այն անցել է Սահակի բացատրության մեջ՝ փոխագուցվելով մեկնաբանությանը: Հետամուտ լինելով նույն գաղափարին և կիրառելով նույն եղանակը՝ նա Տիրոջ տկար մարմինը նույնացնում է Աստուծո Բանին. մի մոտեցում, որ գրեթե համերաշխ է Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական դիրքորոշմանը[14] և հաստատումն է ս. Գրիգոր Տաթևացու Հարցմանց գրքում արծարծված համապատասխան գաղափարի («Ապա ուրեմն Աստուած է նոյն մարմինն Քրիստոսի»[15]):

Իր աստվածաբանական երկը շարադրելիս Սահակ միայնակյացը իբրև միջնադարի հեղինակ բնականաբար չէր կարող անտեսել անցյալի վարդապետական հարուստ ժառանգությունը: Ինչպես արդեն տեսանք, նա բառացիորեն օգտվել է ս. Ներսես Շնորհալու՝ Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունից: Անտարակույս Սահակն աչքի առջև ունեցել է նաև ս. Հովհան Ոսկեբերանի՝ Եսայու, Իգնատիոս Սևլեռնցու՝ Ղուկասու, Սարգիս Շնորհալու Ընդհանրական թղթերի մեկնությունները, Իգնատիոս Անտիոքացու, Ստեփանոս Օրբելյանի թղթերը, նիկիական դավանությունը: Այդ են ցույց տալիս ներքոբերյալ համադրումները:

ՅՈՎԱՆ ՈՍԿԵԲԵՐԱՆ, ԻԳՆԱՏԻՈՍ ՍԵՒԼԵՌՆՑԻ, ՍԱՐԳԻՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ	ՍԱՀԱԿ ՄԻԱՅՆԱԿԵԱՑ
Ոչ այր լոկ է եւ ոչ Աստուած մերկ. <u>Ոսկ.</u>	Քանզի ջուրն եւ արիւնն <u>ոչ մերկ Աս-</u>

[14] Վերապահություն ենթադրող «գրեթե» բառն օգտագործում ենք այն պատճառով, որ թեպետ ս. Կյուրեղը ուսուցանում էր, թե Հոգին ու մարմինը մեկ միություն են, բայց այդ միությունը «միութիւն է առանց երկու բնութիւնների խառնման, ուր երկուսն էլ պահպանւում են առանց փոփոխութեան կամ այլայլութեան»: **Հ. Քյոսեյան**, Եկեղեցու հայրեր, էջ 203:

[15] «Գիրք Հարցմանց», էջ 72:

Մեկն. Ես.: Ոչ սոսկ մարդկութեան եւ ոչ մերկ Աստուածութեան. Սարգ. Ա. Պետր. Թ.: Ոչ Աստուած մերկ է եւ ոչ մարդ սոսկ. Իգն. Մեկն. Ղուկ., տե՛ս ՆԲՀ, Բ, էջ 254:	տուածութենէն եղ եւ ոչ սոսկ ի մարդկութենէն...

ԻԳՆԱՏԻՈՍ ԱՍՏՈՒԱԾԱՁԳԵԱՑ (ԱՆՏԻՈՔԱՑԻ), ԵՓՐԵՄ ԱՍՈՐԻ, ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ	
Հաղորդակից է աստուածասպանիցն և որոց զառաքեալսն Տեառն կոտորեցին. Իգն. Թուղթ ժԳ. Հրեայքն ի չար սովորութիւնսն յառաջանալով աստուածասպանք եղեն... Եփրեմ Ասորի: Յուդա աստուածավաճառ, հրեայք աստուածասպանք. Օրբ. Թուղթ: ՆԲՀ, Ա, էջ 329, «Եփրեմի Խրատ եղբարց», ՄՄ, ձեռ. 515, թ. 108ա:	Նոքա եւս իբրև զմարդ խաչեցին, բայց աստուածասպանք կոչեցան...

ԴԱՒԱՆՈՒԹԻՒՆ ՆԻԿԻԱԿԱՆ	
Ծնաւ կատարելապէս ի Մարիամայ սրբոյ Կուսէն Հոգւովն Սրբով, որով էառ մարմին, հոգի եւ միտ, եւ զամենայն որ ինչ է ի մարդ՝ ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեաւք... «Խորհրդատետր սրբազան Պատարագի», Կ. Պոլիս, 1787, էջ 14:	Սուրբ հարքն ասացին, թէ Հոգւով Սրբով, որով էառ զամենայն, որ ինչ է ի մարդ՝ առանց ապականութեան...

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑԻ

Հայ միջնադարի աստվածաբանական մտքի սյուներից մեկն է: Նրա մատենագրական ժառանգությունն աչքի է ընկնում հանրագիտարանային բազմակողմանիությամբ, գիտական խորությամբ: Ծնվել է 1346 թ. Գուգարքի Թմկաբերդ քաղաքամրոցում, արհեստավորի ընտանիքում: Մոնղոլների կամայականություններից զերծ մնալու նպատակով ընտանիքը տեղափոխվում է Սյունիք: Այստեղ ծնողները Գրիգորին հանձնում են Տաթևի վանք-դպրոց՝ Հովհան Որոտնեցու մոտ ուսանելու: Մեծանուն ուսուցչապետի մոտ քսան տարի սովորելուց հետո՝ նա դառնում է վանքի միաբան: Որոտնեցու մահից (1386 թ.) հետո Տաթևացին շարունակում է նրա եկեղեցաքաղաքական, գիտամանկավարժական գործունեությունը՝ երկար տարիներ լինելով Տաթևի համալսարանի տնօրենը և ուսումնական կյանքի անխոնջ կազմակերպիչը:

Ս. Գրիգոր Տաթևացու արդյունաշատ կյանքն ընդհատվում է 1409 թ. դեկտ. 27-ին:

Թողել է ծովածավալ մատենագրական ժառանգություն, որի մեջ գերիշխողը աստվածաբանականն է:

Ա. «Գիրք հարցմանց», շարադրվել է 1397 թ. (տպ. Կ. Պոլիս, 1729, վերատպ. Երուսաղեմ, 1993):

Հայ եկեղեցու որդեգրած աստվածաբանական դրվածքի հանրագիտարանն է: Այստեղ հեղինակը ներկայացնում և վերլուծում է աստվածաբանական մշտակառուցման 4 հիմնական եղանակները՝ տպավորական, պատճառաբանական, նշանական և խորհրդական:

Տպավորական աստվածաբանության նպատակն է լուսաբանել երրորդաբանական, քրիստոսաբանական հարցեր: Պատճառաբանական աստվածաբանության նպատակն է արարչության հայումով մտահայել Արարչին և գերագույն պատճառին: Նշանական աստվածաբանությամբ իմանում ենք, թե ինչ են ակնարկում զգայական, շոշափելի երևույթները. մարդը, առյուծը, գառը, կրակը և այլն, կամ ինչ է նշանակում Աստծու ննջելը, արթնանալը, վշտանալը: Խորհրդական աստվածաբանության պարագային միտքը վերացարկումով թողնում է զգալի և իմանալի ամեն տեսակ էություն, և Մովսես նախամարգարեի նման մտնում է ամպի և մեգի մեջ, «եւ ապա տեսանեմք զնա արտաքս որոշեալ յամենայն էից: Ձի ո՛չ մարմին է Աստուած եւ ոչ հոգի եւ ոչ միտ եւ ոչ այլ ինչ, զոր մեք գիտեմք կամ իմանամք»: Այսպիսով, եթե աստվածաբանական մտակառուցման առաջին երեք եղանակները հարաբերվում են ճառելի, դրական (կատաֆատիկ) աստվածաբանությանը, ապա չորրորդը՝ անճառելի, բացասական (ապոֆատիկ) աստվածաբանությանը, որը ենթադրում է «Անհասին անհասապէս հասանիլ, և

զԱնտեսն անտեսութեամբ տեսանել»: Այնուհետև, համաձայն ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, Տաթևացին ստորաբաժանում է դրական (դրութեամբ) և բացասական (բացբարձմամբ) աստվածաբանությունները չորսի, որ ամփոփվում է «է՛ և ասի, ո՛չ է եւ ասի, է՛ եւ ոչ ասի, ո՛չ է եւ ոչ ասի» բանաձևի մեջ: Համապատասխանաբար սրանցից առաջին երկուսը վերաբերում է դրական, ճառելի, իսկ երկրորդ զույգը բացասական, անճառելի աստվածաբանությանը: Վերջինս ակներևորեն հարաբերվում է անդրանցականություն (transtendens) հասկացությանը: Բովանդակում է Հայ եկեղեցու վարդապետական աստվածաբանության առաջին համակարգված շարադրանքը, ուր ի մի են բերված այդ մարզում Ազգային եկեղեցու ունեցած ձեռքբերումները: Երկի խորագիրն իսկ վկայում է, որ այն գրված է լատին աստվածաբանությանը բնորոշ հարցուպատասխանների սքոլաստիկ (դպրոցական) եղանակով (Questitiones disputatae): Իր երկը շարադրելիս Տաթևացին, անտարակույս, հետևել է Թովմա Աքվինացու, Ալբերտոս Սուարեցու (Մեծի), Հովհան Սկովտոս Երինացու (Էրիուգենա) համաբնույթ աշխատություններին: Աստվածաբանելու սքոլաստիկ եղանակի կիրառությամբ Տաթևացին պայքարել է լատին դավանաբանություն որդեգրած միարարների դեմ՝ նրանց իսկ հասկանալի վարդապետական լեզվով: Հարցմանց գիրքը գրված է հայրախոսական աստվածաբանության դասական ավանդների համակողմանի կիրառությամբ (Ս. Գրիգոր Աստվածաբան, ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացի, ս. Աթանաս Ալեքսանդրացի, ս. Բարսեղ Կեսարացի և ուրիշներ): Հատկապես լայնորեն է հյուրընկալված Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու ժառանգությունը: Հարցմանց գրքի ամբողջ երրորդ հատորը (Ա-ԻԵ) նվիրված է նրա աստվածաբանությանը:

Բ. «Ոսկեփորիկ», (տպ. Կ. Պոլիս, 1746, աշխրհ. թրգմ. և ծնթ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 1995): Նախորդի ամփոփումն է, որ շարադրված է 1407 թ. Մասուդշահ իշխանի պատվերով:

Գ. Բազմաթիվ քարոզներ, որոնք զետեղված են «Ձմեռան» (1410) և «Ամառան» (1407) մեծադիր հատորների մեջ (տպ. Կ. Պոլիս, 1740, 1741 թթ.), առաջինը պարունակում է 160 քարոզ, որոնցից 33-ը՝ «յայլմէ», երկրորդը՝ 184 քարոզ, որոնցից 21-ը «յայլմէ»: Քարոզները հավաքված և խմբագրված են Տաթևացու աշակերտի՝ Հակոբ Ղրիմեցու ձեռքով:

Պայքարելով միարարական գաղափարախոսության դեմ՝ Տաթևացին ոչ միայն կիրառել է նրանց մտակառուցման եղանակները, այլև ուղղակիորեն օգտվել նրանց վարդապետական ժառանգությունից: Այս մասին են վկայում բառացի այն համապատասխանությունները, որոնք առկա են մի կողմից Գրիգոր Տաթևացու քարոզներում (տե՛ս Manukyan N., 1991, p. 321-325, 1997, p. 81-89)

Դ. «Մեկնութիւն Մատթէի Աւետարանի» (ՄՄ, ձեռ. 3578, թ. 2ա-284բ, 3939, թ. 5ա-260բ: Շարադրված է 1402 թ.-ից առաջ): Այստեղ ընդարձակորեն օգտագործված է Ոսկեբերանի Մատթեի մեկնությունը: Աղբյուրագիտական լուրջ նշանակություն ունի հատկապես Չորրորդ գիրքը, որի հայերեն բնագիրը բացակայում է վենետիկյան հրատարակության մեջ (1826):

Ե. «Մեկնութիւն Սաղմոսաց»: Հայտնի են այս երկի ընդարձակ և համառոտ տարբերակները (համառոտը տպ. Ա. Քյոշկերյանի աշխատ., Եր., 1992):

Սաղմոսաց մեկնության ընդարձակ տարբերակի (ՄՄ, ձեռ. 1198, թ. 3ա-267բ) վերաբերյալ հեղինակն արձանագրում է. «Հաւաքեցի... ի նեղ և ստորասուզեալ ժամանակի, որում բռնակալն Թամուր թույլատուութեամբ վերին խնամոց տիրեալ բազում աշխարհի եւ աւերեալ և կործանեալ յայսմ ամի ՊԾԴ (1405) թուի: Եւ պատճառ շարժութեան վերստին քաղուածոյս՝ նախ մեծին Վարդանայ համառօտ և խորին տեսութիւն, որ անյայտ մնայր միշտ, հոգացայ յայտնի և ընդարձակ ցուցանել: Երկրորդ, զի զառաջին քաղուածոյն կարի կարճ ու պակաս թուէր» (Աճառյան, Անձ. բառ., Ա, էջ 602):

Զ. «Մեկնութիւն Եսայեայ» (տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, ս. Էջմիածին, 2008): Երկը շարադրված է հայրախոսական հարուստ ավանդների հաշվառումով: Դրանցից է Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու մարդաբանական համակարգում կարևոր տեղ զբաղեցնող կամքի ազատության խնդիրը: Աստված մարդուն տվել է անձնիշխան կամք, որպեսզի նա հեռանա չարից և բարիք գործի, սակայն մարդը սատանայի դրդումով ընտրում է չարը. «Զոր օրինակ թագաւոր ոք տա զէն ծառայից ի փրկութիւն ինքեանց եւ ի սատակումն թշնամեաց, եւ թէ նոքա զինքեան սպանանեն, ինքեանք են մեղադրելիք...»: Մեկնության մեջ տեղ են գտել դավանական աստվածաբանության մաս կազմող երրորդաբանական և քրիստոսաբանական մտածումներ: Բացատրելով «սքանչելի խորհրդակից» (Թ 6) բառերը՝ հեղինակը նկատում է, թե «այսու զհաւասարութիւն ընդ Հօր եւ ընդ Հոգւոյն Սրբոյ ծանուցանէ», քանզի Որդու խորհրդակից լինելն ինքնին նրան հավասար է հռչակում Երրորդության մյուս անձանց հետ:

Տաթևացին, պատշաճը հատուցելով, մի քանի անգամ վկայակոչում է ս. Հովհան Ոսկեբերանի համանուն մեկնությունը:

Է. «Մեկնութիւն գրոցն Սողոմոնի» (ՄՄ, ձեռ. 5869, թ. 323ա-76ա, 1264, թ. 338ա-403ա): Մասնավորապես Երգ երգոցի մեկնությունը շարադրելիս օգտվել է Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Նարեկացու և Վարդան Արևելցու համաբնույթ մեկնություններից (Առակաց, Երգ երգոցի, Ժողովողի և Իմաստության մեկնութ., տպ. Խ. Գրիգորյանի իրականացրած աշխարհ. թարգմանությամբ, Եր., 2005, միայն Առակաց մեկնութ. քնն. բնագ. Եր., 2000): Իսկ Առակաց մեկնությունը շարադրելիս առաջնորդվել է Ներսես Լամբրոնացու համանուն մեկնությամբ:

Մեկնության մեջ իր պատշաճ դրսևորումն է գտել դավանական աստվածաբանությունը: Այսպես, մեկնիչ հեղինակը «Երգ երգոց»-ի «իւղ թափեալ է անուն քո» խոսքն ակնարկ է համարում Ս. Երրորդութդան, «զի թափեալ իւղն յանօթն անտես է անզնին, այլ միայն հոտն և գոլորշին տեսանի յանօթոյն, սոյնպէս և անուանքն ամենայն իրաց անօթ և ցուցանողք են բնութեանց: Այլ ի վերայ Աստուծոյ անուանքն ոչ ցուցանեն զբնութիւն, զի անզնին է, այլ սակաւ ինչ անուամբն ի յիմացումն գամք Աստուծոյ, որպէս հոգով իւղոյն եւ տեսեալ զարարածս որպէս գոլորշի, ճանաչեմք զԱրարիչն, այլ բնութիւն անտես է: Երկրորդ՝ «իւղ թափեալ է», այսինքն՝ օծեալ անուն և Քրիստոսն: Երրորդ՝ իւղ է Աստուածութիւն եւ հեղու ի բնութիւնս մեր, նախ զի իւղացոյց և Աստուածացոյց զնա, երկրորդ՝ զի անբաժին միաւորեցաւ:

Ը. «Մեկնութիւն Յոբայ» (ՄՄ, ձեռ. 1115, թ. 2ա-123բ): Երկի գլխավոր աղբյուրները Հեսիքիոս Երուսաղեմացու, Վանական վարդապետի Յոբի մեկնություններն են: Երկի շարադրման վերաբերյալ հեղինակը գրում է հետևյալը. «Ի վաղուց հետէ փափագէի բոլոր մեկնութեան Յոբայ, և ի թուականութեանս հայոց ՊԾէ (1408) ամի, եկեալ մեր յերկիրս Քաջբերունի, և ծմերեալ ի հրեշտակաբնակ վանս Մեծոփայ, ի սպասու դամբարանց վարդապետացն սրբոց և ընթերցմամբ հաւաքեցի զդժուարալոյծ բանս Յոբայ և զմեկնողաց նորա, և այլ սակաւ ինչ Լուծումն Արիստակէսի և Գէորգայ ի խրատս գրչութեան, ըստ նմին և զՔաղուածոյ մեկնութեան Յովհաննու Աւետարանչի, և ընծայեցի ի պատիւ սուրբ տեղւոյս ուսումնասէր անձանց» (Աճառեան, Անձ. բառ. Ա, 602), նաև՝ ՄՄ, ձեռ. 5615, թ. 166ա: Հայտնի է նաև այս երկի համառոտ խմբագրությունը. ՄՄ, ձեռ. 1019, էջ 33-54 (ԺԸ դ.):

Թ. «Տեսութիւն ի Յովնան մարգարէ» (ՄՄ, ձեռ. 2270, թ. 190ա-195բ): Այստեղ ուշագրավ է երրորդաբանական հետևյալ դիտումը. «Գ (Երեք) են աստուածային անձինքն ի միում բնութեան եւ ոչ առաւել կամ նուազ, զի բոլոր արարածքս տրամատին յերկու պատկերս, զի ոմանք են պարզ եւ ոմանք՝ բաղադրեալք ի նիւթոյ եւ ի տեսակէ, այլ Արարիչն ոչ մի պատկեր, զի մի լիցի պակաս քան զարարածս եւ ոչ Բ (երկուս). ո՞. զի մի՛ արարածոցս հաւասարեսցի եւ ոչ Դ (չորք), զի մի՛ լիցի բազում աստուածս: Դարձեալ հրեշտակք եւ մարդիկք են պատուական էութիւնք, զի ունին բան եւ կենդանութիւն եւ զրկեալն ի սոցանէ անշունչ է որպէս քար...: Դարձեալ ամենայնի իմացող ունի նմանութիւն ինչ յիմացեալ յիրեն, եւ նմանութիւն այն կոչի բան մտաց եւ պատկեր իմացեալ իրեն որպէս իմանալով զքար ունիմք զնմանութիւն քարին ի միտս, որ կոչի պատկեր եւ բան քարի: Այսպես, եւ Աստուած. նախ իմանայ զինքն, եւ ինքեամբ՝ զայլս: Իսկ իմանալով զինքն ծնանի զնմանութիւն իւր, եւ նմանութիւն այն ծնեալ է պատկեր եւ Բան Աստուծոյ: Եւ զի յԱստուած ոչ գոյ բնաւ պատահումն վասն այն նմանութեանն այն եւ Բանն է գոյացութիւն, եւ զի է Աստուած ամենեւին պարզ, վասն այն ծնեալ Բանն այն է նոյնութիւն եւ գոյացութիւն ծնողին...» (թ. 190ա-191ա): Տողեր, որոնցում լսելի են մի կողմից կապադովկյան և մյուս կողմից արևմտյան աստվածաբանության արձագանքները, որոնց համաձայն Որդին այլ բան չէ, քան Հոր ինքնագիտակցությունը: Սրանով Տաթևացին հաստատագրում է Հոր և Որդու համագոյական նույնությունը:

Ժ. «Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիւրի» (1383 թ.) (ՄՄ, ձեռ. 5674, թ. 5ա-20բ, 1921, թ. 1ա-12ա, 1699, թ. 4ա-24ա, տպ. «Գիրք Պորփիւրի, որ կոչի ներածութիւն», Մադրաս, 1703, էջ 323-90):

ԺԱ. «Լուծմունք Պարապմանց Կիւրղի ի խնդրոյ ուրումն բանասիրի Գէորգեայ նորին հարազատի», (1391) (տպ. հետևյալ հրատ. մեջ «Գիրք Պարապմանց սրբոյն Կիւրղի եպս.-ի Աղեքսանդրու...», Կ. Պոլիս, 1717, էջ 529-790):

ԺԲ. «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւն Դաւթի» (ՄՄ, ձեռ. 5674, թ. 21ա-67բ, 1921, թ. 12ա-46ա):

ԺԳ. «Համառօտ Լուծմունք Առաքինութեանցն Արիստոտելի» (ՄՄ, ձեռ. 5674, թ. 229բ-238ա, 55, թ. 487ա-94ա, 1699, թ. 201ա-13ա):

ԺԴ. «Պատասխանիք հարցմանց Գէորգեայ Երզնկացւոյ» (1408 թ.), (տպ. Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 773-789):

ԺԵ. «Մեկնութիւն Խորանաց». այստեղ տրվում է Ավետարանների սկզբում զետեղված խորանների և նրանց գույների աստվածաբանական մեկնությունը (քնն. բնագիր աշխտ. Վ. Ղազարյանի, Ս. Էջմիածին, 2004, զուգադիր աշխրհ. թրգմ., Եր., 1995, էջ 86-103):

ԺԶ. «Մեկնութիւն զովեստից տօնից տէրունականաց ի պատիւ սրբոց, ի պատճառ գիտութեան տխմարաց, մանաւանդ ի յաղբիւրս արտասուաց անձանց թաղծելոյ յաւէտ ի ճշմարտութիւն կարգաց ուղղափառաց և յեղծումն բարբաջմանց չարափառաց» (Հ. Բ. Սարգիսեան, 1924, էջ 737):

ԺԷ. «Կանոն մասնաւոր իշխանութիւն տալոյ աշակերտացն ճշմարիտ բանին քարոզութեան, որ է չորս աստիճան գաւազանի: Յօրինեալ սրբոյն Գրիգորի Տաթեւացւոյ մեծի վարդապետի՝ գերահանճար հռետորի եւ աշակերտի սրբոյն Յովհաննու Որոտնեցւոյ՝ անհամեմատ գիտնականի» (տես տպ. Մայր Մաշտոց, 1807, էջ 281):

ԺԸ. «Թէ որպէս պարտ է քաղել զշարականս ի վերայ արարողութեան, Աղօթք արձակման» (Տաշեան, 1895, էջ 1076բ):

ԺԸ. «Թուղթ Գրիգորի Տաթևացւոյ առ Կաթողիկոսն ի Կիլիկիա» (հ. Բ. Սարգիսեան, 1924, էջ 730):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 409-417: Զամինյան, 1914, էջ 211-212: Պողարեան, 1971, էջ 396-401: Քիպարեան, 1994, էջ 584-588, 596:

ԳՐԻԳՈՐ ԽԼԱԹԵՑԻ (ԾԵՐԵՆՑ)

Ծնվել 1349թ. Խլաթում: Զավակն է Ծեր և Խոյանդ ամոլների: Իր ուսումնառությունը սկսել է 1361թ. Ցիպնավանքում: Գլաձորի համալսարանի րաբունապետ Եսայի Նչեցու մահից հետո՝ ուսումը շարունակում է նրան 1338թ. փոխարինած Տիրատուր վարդապետի աշակերտ Վարդան Կիլիկեցի Ճգնավորի մոտ, ուր «սնեալ եւ վարժեալ ի գործ քահանայութեան… եւ եղեւ ի քաջուսումն ի գիրս աստուածային եւ ի յարուեստ գրչութեան արագ եւ առատամիտ…: Եւ առ նմա կեցեալ ամս վեց» մինչև 1367թ.: Այնուհետև տաս տարի շարունակ նա մանկավարժական, քարոզխոսական գործունեություն է ծավալում Բզնունյաց գավառում, «զի լուսաւորի զամենայն բնակիչս գաւառին իմաստութեամբ եւ ուսմամբ՝ իբրև զկատարեալ վարդապետ»: Տեսնելով երիտասարդ աբեղայի կարողություններն ու եռանդը՝ բարեկամները նրան խորհուրդ են տալիս «երթալ առ մեծ վարդապետն Յոհաննէս Որոտնեցի»: 1378թ. Որոտնավանքի համալսարանում նա արդեն աշակերտն էր մեծանուն վարդապետի: Ութ տարի շարունակ նա ուսանում է այստեղ՝ «ուսումնակից իւր ունենալով զհամանուն Գրիգոր Տաթևացի»: Խուսափելով թաթարական ասպատակություններից Որոտնեցին իր աշակերտների հետ տեղափոխվում է Գողթն: 1385թ. Գրիգոր Խլաթեցուն տեսնում ենք Գողթնում, 1386 Երնջակի Ապրակունյաց վանքում: Ուսուցչի մահից հետո 1386թ. Խլաթեցին թողնում է Ապրակունյաց վանքը նոր րաբունապետ Գրիգոր Տաթևացուն: Իր վաղեմի փափագը իրականացված տեսնելու նպատակով նա 1387-ին այցելում է Այրիվանք՝ տեսնելու Մխիթար Այրիվանեցու հարյուր տարի առաջ (1286թ.) գրած «Գանձարանը»: Խլաթեցին Քաջբերունիք է վերադառնում, երբ Սարգիս Ապրավանեցին Աստապատից անցել էր Հեր գավառ, իսկ Քաջբերունյաց Խառաբաստա կամ Սուխարա Սուրբ Աստվածածին անապատը, ուր հաստատել էր իր դպրոցը: Այստեղ Խլաթեցին աշակերտում է Սարգիս Ապրակունեցուն, նրանից ստանում վարդապետական աստիճան, «եւ առեալ հրաման ի վարժապետէն իւրմէ դաս ասել եւ աշակերտ ժողովել»՝ նա վերադառնում է Ցիպնավանք և Խառաբաստա վանքում ծավալում է ուսումնագիտական գործունեությունը, գրչագրում, ծաղկում բազմաթիվ ձեռագրեր, «զի գրէր յամենայն ժամ, յամարայնի եւ ի ձմերայնի, յաշուն եւ ի գարուն, ի տուէ եւ ի գիշերի, ի տուն եւ ի դուրս, ի վանք եւ ի գեօղ եւ ի քաղաք: Եւ զայս ոչ եթէ ի մանկութեան ժամանակն միայն, այլ ի ծերութեան, մինչեւ յօր նահատակութեան, գրէր եւ վաճառէր եւ զգինն տայր կարաւտելոց, եւ ոչ միայն քրիստոնէից, այլ եւ այլազգաց եւս առնէր ողորմութիւն»: Իր վաստակած միջոցներով նա «աւգնէր… զոմանց գերիս ազատէր»: 1401թ. Խառաբաստոս վանքի րաբունապետ Վարդանի մահից հետո նոր րաբունապետ նշանակված Գրիգոր Խլաթեցին Սալնապատի վանքի դպրոցը տեղափոխում է Ցիպնավանք: Սակայն ավարի և ավերի տխուր պայմանների

հետևանքով դպրոցը ցրվում է: 1409թ. Մեծոփա վանքից հեռանալուց հետո Ս. Գրիգոր Տաթևացին վանքի առաջնորդ է նշանակում իր ուսումնակից ընկերոջը՝ Գրիգոր Խլաթեցուն: 1415թ. կատարվում է Խլաթեցու վաղեմի փափագը. նա այցելում է Երուսաղեմ, ուր մնում է մինչև 1416թ.: Այստեղ Խլաթեցին ընդօրինակում է մի շարք երկեր: Մեծոփա դպրոցում Խլաթեցու հետ աշխատում էին նրա վաղեմի բարեկամներ Թովմա և Մկրտիչ Մեծոփեցիները, Հակոբ Ղրիմեցին և ուրիշներ: Գրիգոր Խլաթեցու բազմարդյուն, առաքինի ընթացքը ավարտվում է նահատակությամբ, որ տեղի է ունենում 1425թ. մայիսի 27-ին, «յաւուրն կիրակէին Մեծի Պենդակոստեին՝ գալստեան Հոգւոյն Աստուծոյն» իրոսակ քրդերի ձեռքով:

Թողել է մատենագրական, մշակութային մեծ ժառանգություն.

Ա. «Յայսմաւուրք» ծիսական մատյանի խմբագրում, որ Խլաթեցին իրականացրել է 1401թ. «ոչ ինչ նուազ գտեալ քան զառաջին հոգիընկալ վարդապետսն, այլ առաւելեալ քան զնոսին: Սա յաւել ի վերայ առաջնոյ գրելոցն յոլով բանս շահաւետս եւ աւգտակարս յամենայն պատմագրաց եւ վկայաբանութիւնս յինքենէ նորոց վկայից սրբոց, որք եղեն ի մերումս ժամանակի, եւ հարստացոյց զգիրքս» (ԺԵ դ. Ա, էջ 593): Նախորդ խմբագրությունների (Ատոմագիր, Հովսեփ Կ. Պոլսեցի, տեր Իսրայել, Կիրակոս Արևելցի, Գրիգոր Անավարզեցի) համեմատությամբ Խլաթցին Հայսմավուրքի մեջ կատարել է 4 կարգի ներմուծում.

ա. Հայ միջավայրում հռչակված մեծանուն անհատների վարքեր (Հովհան Օձնեցի, Հովհաննես Գառնեցի, Ներսես Մշեցի, Մխիթար Սասնեցի, Հովհան Որոտնեցի և ուրիշներ).

բ. Հայ իրականությունից վերցված նոր վկաների վկայաբանություններ (Զաքարիա կաթ. Աղթամարցի, Թամար Մոկացի, Եղիսաբեթ Խառաբաստացի, Ստեփանոս Սեբաստացի և ուրիշներ).

գ. Պատմական որևէ դեպքի նկարագրություն (պատերազմներ և այլն).

դ. Հայ և Տիեզերական եկեղեցու հայրերի ճառերը այս կամ այն տոնի կամ դեպքի կապակցությամբ (ս. Հովհան Ոսկեբերան, ս. Եփրեմ Ասորի, ս. Եղիշե վարդապետ, Մովսես Խորենացու «Ողբը», Զաքարիա կաթողիկոս Ձագեցի, Գրիգոր Նարեկացի և ուրիշներ):

Խլաթեցին Հայսմավուրքի մեջ ներմուծել է 100-ից ավելի սրբախոսական միավոր-ներ, որոնց մեծ մասը նախկին միավորների վերախմբագրումներ և ճոխացումներ են: Բացի Տիեզերական եկեղեցու կողմից ճանաչման արժանացած հայտնի սուրբերից Խլաթեցին իր ժողովածուի մեջ հյուրընկալել է ընտանեկան պատվի, հավատի համար նահատակված պարզ գեղջկուհիների և բազմաթիվ այլ նոր վկաների, ովքեր ոչնչով չեն զիջում հին նահատակներին: Հայոց նոր վկաների առաքինությունների փառաբանումով

Խլաթեցին ջատագովում է ազգային ընտանեկան սրբությունները, հավատի մաքրությունը:

Բ. «Պատմութիւն արշաւանաց Լանկ-Թամուրի» շարադրված է 1403թ., հանգավոր է, տպված է մասամբ՝ ԺԵ դ., մասն Ա, էջ 286-88:

Գ. Խմբագրություն Գանձարանի. կատարված է 1408թ. խմբագրման վերաբերյալ Խլաթեցին գրում է. «Մեծաւ տաժանմամբ ի հոգս անկեալ ժողովեցի զպիտանի գանձերս եւ եդի կարգաւ ի միում տփի զասացեալ ի հոգեկիր արանց յառաջնոցն եւ յետնոցս, որք արժանի եղեն պարգեւեաց Հոգւոյն Սրբոյ եւ ասացին զանազան ոճով ի կերպ եւ ի գոյնս ձայնի, ի կարգ եւ ի շարս բանի՝ զանազան եղանակաւ ի պայծառութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ եւ ի զուարճութիւն մանկանց նոր Սիովնի, որ օրըստօրէ գեղգեղեալ փոփոխին ի փառս Աստուծոյ եւ ի պատիւ սրբոց նորայ» (ԺԳ դ., էջ 601, ԺԵ դ., Ա, էջ 90-91): Խլաթեցու խմբագրական աշխատանքի վերաբերյալ հետևյալ տողերն ենք գտնում նրա վարք-վկայաբանության մեջ. «Այլ եւ ժողովեալ զյառաջասացեալ գանձերսն յառաջին վարդապետացն, զոր անընդունակ եւ անպէտս անկեալ կայր, եւ սրբագրեալ ճարտարաբանեաց եւ արար զգիրս Գանձարանին տաղով եւ մեղեդով, յուրախութիւն եւ ի ցնծութիւն մանկանց եկեղեցւոյ, եւ այնպիսի անուշաձայն եղանակաւ պայծառացոյց զդրուածս սուրբ եկեղեցեաց, մինչ զի լուսեղէն զուարթնոցն պարակցութիւն ի յերկրի երեւիւր. եւ զի ոչ էր եղեալ այնպիսի ուրախութիւն հոգևոր եկեղեցեացս Հայաստանեայց. յաւուրս մերոց իշխանացն եւ թագաւորացն» (Հայոց նոր վկաներ, էջ 267): Խլաթեցու Գանձարանը հիմնված է Մխիթար Այրիվանեցու Գանձարանի տոնակարգի վրա: Նա օգտվում է նաև ուրիշների գանձերից, հորդորակներից, մեղեդիներից՝ հաճախ դրանք տրոհելով, վերափոխելով ու ճոխացնելով իր իսկ հորինած առանձին տներով, կաֆաներով: Գանձարանը կազմելիս Խլաթեցին ոչ միայն ինքն է գրել, այլև պատվիրել է իր բարեկամներին գրել գանձեր կամ տաղեր, ինչպես Առաքել Բաղիշեցուն, Մատթեոս Ջողայեցուն և այլոց. «Ի Մատթէոսէ՝ խնդրեաց Գրիգորին: Ի յԱռաքելէ խնդրեալ ի վարդապետէ»: Գրիգոր Խլաթեցին գրել է ավելի քան վաթսուն գանձ, երեսուն տաղ, նույնքան մեղեդի և հորդորակ, որոնց մի զգալի մասը նվիրված է հայ նահատակներին՝ Վարդանանց, Ղևոնդյանց, Ատոմյանց, Սուքիասյանց, ինչպես նաև՝ Ներսես հայրապետին, թարգմանչաց, Վահան Գողթնացուն, Զաքարիա Աղթամարցուն և այլոց (տե՜ս ՄՀ, ԺԳ, գիրք Ա, Բ):

Դ. «Յիշատակարան աղէտից. պատմական վիպասանութիւն» (տպ. ԺԵ դ., Ա, էջ 272-86). սա զետեղված է 1400-1401թթ. խմբագրված Գանձարանի վերջում: Այստեղ պատմվում է Այրիվանեցու Գանձարանի մասին, ապա ներկայացվում Լանկ-Թամուրի առաջին արշավանքից սկսվող ողբերգական իրադարձությունները մինչև 1400թ.:

Ե. «Մեկնութիւն Արարածոց գրոց» (տե՛ս «Մեկնութիւն Ելից». (ՄՄ, ձեռ. 2152, թ. 174բ-177բ, Երուսաղեմ, ձեռ. 1622, էջ 151-172):

Է. «Համառօտ մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին» (Երուսաղեմ, ձեռ. 2521, էջ 1-530): Շարադրված է 1400թ.: Գլխավոր աղբյուրը Սարգիս վրդ. Ապրակունեցու դասախոսություններն են: Մեկնությունը կատարված է «բան առ բան ի վերայ բնաբանին շնորհօքն Աստուծոյ...»:

Ը. «Խրատք ժամատեղեաց ըստ արեւելյան սահմանացն սկսուածոց եւ ասութեանց աղօթից...» (տե՛ս տպ. «Ժամագիրք», 1986, էջ 11-12). համառոտ մի գրվածք է, որ շարադրված է Հակոբ Ղրիմեցու խնդրանքով:

Թ. «Խրատ ժամակարգութեանց, աղաւթից եւ ծնրադրութեանց, հասարակաց եւ առանձնութեան» (տե՛ս տպ. «Սիոն», 1954, էջ 251-54): Շարադրված է համաձայն սուրբ հայրերի խրատների, «զոր ի սուրբ եւ ի հոգեկիր արանց սահմանեալ կայ: Զի աւելորդ է ինձ ի վերայ նոցին բան յաւդել, բայց զնոցին ասասցուք համառօտաբար»: Հեղինակը կոչ է անում պահպանել նախնյաց օրինակարգած սրբազան կարգը, որպեսզի զերծ մնալ տիրողների կրոնական և սովորութենական այլասերիչ ազդեցությունից: Դրա համար հոգին պետք է զինել արիությամբ՝ կարդալով, աղոթելով, գործելով, «զի կարդալն ուսուցիչ է, եւ աղօթք՝ գործ, եւ ձեռագործն՝ ծուլութեան եւ դատարակութեան խափանիչ: Թէ աղօթէս առանց կարդալոյ՝ տգիտութիւն է եւ անբանութիւն..., զի ամենայն գիրք յետ գիտութեան»: Հոգևոր պատերազմում հաջողություն կարող են ունենալ միայն նրանք, ովքեր քաջ ու կորովի են, նրանք «ոչ միայն զինքեանս, այլև ընկերացն լինին զօրաւիգն... եւ այլոցն լինին օգնութ»:

Ժ. «Պատճառ վասն ահագին դատաստանին» (Երուսաղէմ, ձեռ. 9, էջ 65-70). ուշագրավ մի գրություն է, որ օգտակար է Հայ Եկեղեցու վախճանաբանության հետազոտման համար:

ԺԱ. «Մեկնութիւն խորանաց» (տպ. աշխատ. Վ. Ղազարյանի, Եր., 1995, էջ 68-79): Տրվում է խորաններում ներկայացված կենդանիների և թռչունների խորհրդաբանական մեկնությունը:

ԺԲ. Հանելուկներ (տպ. Աս. Մնացականյան, Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Եր., 1980, էջ 381-387):

ԺԳ. Թղթեր. սրանք մասն են Խլաթեցու պատմագրական ժառանգության: Խլաթեցու շուրջ քսան թղթերը պահպանվել է Թովմա Մեծոփեցու կազմած հետևյալ ժողովածուում. «Թուղթ նամակի վարդապետաց եկեղեցւոյ, զոր ի կեանս իմ գտի ես՝ պիտականուն վարդապետս Թովմա. աստ հաւաքեցի վասն գրոց աշակերտի» (Վենետիկ, ձեռ. 1091, էջ 388-475=ՄՄ դրսի մանրաժապ. թիվ 377): Թղթերում շոշափվում են կենցաղային, հասարակական, մշակութային հարցեր: Առաջին նամակը գրված է 1406թ. Խառաբաստա դպրոցի րաբունապետությունը Խլաթեցու կողմից ստանձնելու կապակցությամբ: Հավանաբար այդ պաշտոնին նրան նշանակել էր ս. Գրիգոր Տաթևացին, որի հավատարիմ հետևորդն էր Խլաթեցին: Սա երևում է Տաթևացուն հղած

ողջույնի խոսքում. «Հետեւիմք անխոտոր պողոտայիդ, աւժանդակեմք պատերազմող ոգւոյդ»: Նամակներից մի քանիսը վկայում են այն մտերմության ու համագործակցության մասին, որ եղել է նրա և Գրիգոր Տաթևացու, Թովմա Մեծոփեցու, Հակոբ Ղրիմեցու, Հովհաննես Մեծոփեցու, Հակոբ Սաղմոսավանեցու, Հովհաննես Հերմոնեցու միջև: Նամակներից մի քանիսը հասցեագրված են ունևոր անձանց՝ ձեռք մեկնելու կոչով և ակնկալությամբ: Նամակներից մեկում Խլաթեցին ունևորներից խնդրում է խոսելու փոխարեն օգնել Մեծոփա դպրոցին, «զի ուրախասցին մանկունք Սուրբ Լուսաւորչին եւ կարճասցի լեզու հերձուածողացն դասու»: Հայ Եկեղեցու ազգային, դավանական մաքրության պահպանողության ոգով է շարադրված Ոշտունյաց Անձղնապատ մենաստանի առաջնորդին հղած նամակը, ուր հեղինակն իր մտահոգությունն է հայտնում մենաստանում տիրող օտար սովորույթների ու բարքերի վերաբերյալ:

ԺԴ. Մեծ է Գրիգոր Խլաթեցու բերած նպաստը ձեռագրային մշակույթին: Նրա անդուլ ջանքերով գրչագրվել և ծաղկվել են բազում ձեռագրեր, որոնցից այսօր հայտնի են շուրջ 30-ը (Ավետարաններ, ծիսամատյաններ, ժողովածուներ, սուրբգրային մեկնություններ, «Յաճախապատում ճառք» և այլն):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 408-409: Զամինյան, 1914, էջ 216-217: Մաթևոսյան, Մարաբյան, 1980: Պողարեան, 1971, էջ 414-418: Քիպարեան, 1994, էջ 593-94, 597-598:

ՄԱՏԹԵՈՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ

Ծնվել է 1350-ական թվականներին: Մատթեոսի երկում տարաբնույթ փաստերը ենթադրել են տալիս, որ նա ճամփորդել է Հայաստանի տարբեր վայրերում (Սեբաստիա, Կարին, Արճեշ, Խլաթ), ուսումնասիրել այդ վայրերի բարբառը, եղել Մոկքում: Սուրբ Խաչին նվիրված իր քարոզում, խոսելով Խաչի զորությամբ Կ. Պոլսի փրկության մասին, նա ի միջի այլոց նկատում է, թե «իմ ականատես եղեալ սուրբ տեղեացն եւ համբուրեալ», ինչը նշանակում է, թե Մատթեոսը եղել է Երուսաղեմում (և ոչ թե, ինչպես Լ. Խաչիկյանն է կարծում՝ Կ. Պոլսում): Ինչպես երևում է, նա քաջատեղյակ է եղել հայ մատենագրությանը, արաբերեն լեզվին, Իսլամի կրոնական մատյաններին: Իր բարձրագույն կրթությունը Մատթեոսը ստանում է Տաթևի համալսարանում՝ աշակերտելով Հովհան Որոտնեցուն և Գրիգոր Տաթևացուն: 1380-ական թվականների վերջին ավարտում է իր ուսումնառության շրջանը և ձեռնամուխ է լինում գիտամանկավարժական գործունեության: Ս. Գրիգոր Տաթևացու օժանդակությամբ և աշակերտների խնդրանքով 1402թ. կարգվում է Տաթևի դպրեվանքի «յաթոռ տէլէտութեան», այն է՝ ավագ վարդապետ: Մեզ հասած նրա վաղագույն աշխատությունը շարադրված է 1391թ., իսկ վերջինը՝ 1411-ին: Սա նշանակում է, որ Մատթեոս վարդապետը ուսումնագիտական գործունեությամբ զբաղվել է 20 տարի: Սակայն այդ երկու «դառն ու դժար» տասնամյակներում նա գրել է մեծաթիվ աշխատություններ, որոնք են.

Ա. «Ի գլխոյն Ղուկասու հաւաքումն բանից եւ հոլով քարոզք ի մեկնութենէ Իգնատիոսի հայոց վարդապետի, ժողովեալ աշխատութեամբ Մատթէոսի աշակերտի Գրիգորի» (Մմ, ձեռ. 2519, թ. 4ա-82բ, 5332, թ. 58ա-154ա, 1130, թ. 96բ-261բ): Հեղինակի ինքնագիրը բովանդակող թիվ 2519 ձեռագրի հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ, ես՝ վերջին սպասաւորաց բանին եւ զպտուղս բանասիրաց Մատթէոս քահանայ… միայն այնմ բանի արարաք լուծումն, որ յայս գլուխ առանձնակի գրի, իսկ այլքն հարքն մեր արարին ի Մատթէոս գլուխ ընդարձակ հարցմամբ անդ գտցես…: Արդ, եղեւ զբաւ համառօտութեան բանիցս քարոզութեան ի թիւ Հայոց Պ եւ Խ (1391), առ ոտս արդիւնաբան հռետորին Գրիգորի Մեծի, յերկիրս Երնջակոյ, ի վանքս Ապրակունեաց…» (ԺԴ դ., էջ 591-592): Այսպիսով, Ղուկասու մեկնությունը շարադրված է 1391թ. Երնջակի Ապրակունյաց վանքում: Երկում լայնորեն օգտագործված է Իգնատիոս Սևլեռնցու Ղուկասու նշանավոր մեկնությունը: Մատթեոս Ջուղայեցին զանց է առել բացատրել Ղուկասու Ավետարանի այն տեղիները, որոնք համապատասխան լինելով Մատթեոսի Ավետարանին, մեկնաբանված են նախնի հայրերի Մատթեոսի Ավետարանի մեկնություններում: Երկը շարադրված է հարցուպատասխանիի ձևով: Բաղկացած է 22 ճառերից, որոնք բովանդակում են 158 հարց և պատասխան:

Բ. «Հովհաննու Որոտնեցւոյ տիեզերալոյս րաբունապետի արարեալ բան յԱվետարանէն Յովհաննու, որ ասէ. Ի սկզբանէ էր Բանն եւ Բանն էր առ Աստուած» (ՄՄ, ձեռ. 5771, թ. 13ա-60բ, 5233, թ. 154բ-241ա, համառոտ խմբ. ՄՄ, 2518, թ. 106ա-18բ): Հենվելով հեղինակային հիշատակարանի «որ եւ այս տեսչութեան բանի ընդ նախասացեալ մեկնութեան, որ ըստ Ղուկասու Աւետարանին է, դիցի » բառերի վրա Լ. Խաչիկյանն իրավացիորեն ենթադրում է, որ այս երկը շարադրված է Ղուկասու մեկնությունից հետո (ԲՄ, No. 3, էջ 64): Աշխատությունն ունի բանաքաղային բնույթ, ինչի մասին հեղինակը գրում է. «Արդ դա է մասն ինչ յաշխատութենէ վարդապետին իմոյ Գրիգորի Մեծի, եւ մասն ինչ ի քրտանց հարցն, եւ բոլորն իսկ առատագիրն Տեառնէ, զոր եւ յոյժ աշխատութեամբ հաւաքեցի ի մի վայր առ ի դիտահասութիւն մանկանցդ նորածնելոյ եկեղեցեացդ Հայաստանեայց: Զոր եւ հայցեմ երկրամած դիմօք, ով դասք լուսափայլից, որք պատահիք այսմ աստուածաճէմ անդաստանիս, յիշեցե՛ք զանպիտանս ի բնաւս զյոգնամեղ անձն զՄատթէոս սապասաւոր բանի եւ զվարժապետն իմ զմեծն Գրիգոր րաբունի զազգական իմ, զխնդրող այսմ աշխատանացս» (ԺԵ դար, էջ 121-122):

Գ. «Մատթէոսի նուաստ եւ յետին աշակերտի եռամեծացն Յովհաննու և Գրիգորի, աշխատասիրեալ ի քննութիւն Գործոց առաքելոց, ի մեկնութենէ սուրբ հարցն Յովհաննու Ոսկեբերանի և Եփրեմի, ի խնդրոյ հարազատ եղբօր մերոյ Յակոբ վարդապետի՝ մականուն Ովսանանց կոչեցեալ» (ՄՄ, ձեռ. 2519, թ. 75ա-287ա (1411), 2518, թ. 98ա-350բ, 5854, թ. 2ա-9ա, 25ա-264բ, մի հատված տպ. «Գիրք Եւթն խորհրդոց մեղաց՝ արարեալ սրբոյն հորն Եւագրայ եւ հաւաքեցեալ ի մի յօգնական երկամբ Մատթէոսի վարդապետի…» (Կ. Պոլիս, 1750, էջ 190-192): Շարադրված է 1411թ. «ի դրան Ս. Կարապետի», որ գտնվում է Ապրակունիք գյուղի մոտ: Ընդարձակ ու կարևոր այս աշխատության շարադրման հանգամանքների մասին կարդում ենք հեղինակի հիշատակարանում. «Ես նուաստ եւ խեղդամահ ի մեղս Մատթէոս… ծնեցեալս որք ի յիմ հարազատացն հարանց հոգեկանաց եւ մարմնականաց, որ եւ յայսմ ամի եղեւ զբաւ կենաց մեծ րաբունւոյն իմոյ Գրիգորի յիշատակին մեծի հօրն Յահանու Որոտնեցոյ, որոյ սուգն պաշարեաց զիս եւ ետ մոռանալ զառօրեայ կենցաղս, վասն որոյ տատանեալ կենօք ձեռնարկեցի հաւաքել զբանս սուրբ հօրն մերոյ Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի, եւ զոր ինչ պարգեւեաց մեզ Հոգին Սուրբ, ի խնդրոյ հարազատ եւ սիրեցեալ եղբօր մերոյ Յակոբայ վարդապետի, յորոյ սիրոյ հարկեալ յանձն առեալ մեր մեծ աշխատանս զայս…: Այլև երջանիկ հօրն մերոյ Սարգիս վարդապետի յիշատակ ի սմա եղիցի, զի պատճառ եղեւ մերոյ գծագրութեան, քանզի նա կանխաւ համառօտեալ էր զսա եւ մեք նորին շաւղացն հետեւեցաք… մանաւանդ ծուլութիւն անգութ եւ անհնազանդ աշակերտաց վիրաւորեցին զիս… վասն որոյ եւ ոչ կարացի զբովանդակն մակագրել, այլ զսակաւս ի բազմաց գրեցի առ ի յիշատակ մանկանցդ եկեղեցեացդ Հայաստանեայց…:

Այլ և սովորութիւն է բնական մերոյ ազինս ի յօտար ազգաց իմաստից բանին ցանկալ եւ որոնել, թէև կարի մեծաց եւ աշխատեալ, ոչ ընդունել, վասն որոյ աղաչեմ մի՜ զանմտութիւն զայս ի գործ ածել, այլ ընդ օտարացն եւ զքոյս մեծարել եւ կամաւոր մտօք ընթեռնուլ...»: (ԺԵ դար, էջ 118-121): Ըստ այսմ, Մատթեոս վարդապետը այս աշխատությունը շարադրել է Ոսկեբերանի և Եփրեմի համաբնույթ երկերի հետևողությամբ՝ աչքի առջև ունենալով իր ավագ հոգևոր եղբոր՝ հանգուցյալ Սարգիս վարդապետի գրած մի համառոտ մեկնությունը, ինչը պետք է ամփոփ վերապատումը լիներ եկեղեցու ճանաչված հայրերի համանուն աշխատությունների: Ուսումնական գործին առավելագույնս նպաստելու համար Մատթեոսը ընդարձակել, մանրամասնել է Սարգսի կատարած աշխատանքը: Ինչպես երևում է, Մատթեոս վարդապետն այս համապարփակ աշխատությամբ փորձել է ուսանողներին զերծ պահել միարա-րարական միջավայրում թարգմանված երկերով հրապուրվելուց, կամ նրանց հորդո-րում զոնե դրանց հետ միասին չանտեսել հայրախոսական հարուստ ավանդույթը:

Դ. «Նուաստ Մատթէոս վարդապետի՝ աշակերտի եռամեծին Գրիգորի աշխատա-սիրեալ առ ի հաւաքումն բանից, որ հայի առ Զ (6) աւուր գործս Աստուծոյ, ի խնդրոյ Սարգիս կրօնաւորի, ի բանն Սողոմոնի, որ ասէ. Ամենեցուն ճարտարապետն ուսոյց ինձ իմաստութիւն» (Վենետիկ, ձեռ. 340, էջ 1-134, ՄՄ, ձեռ. թ. 6847, թ. 268ա-365ա): Երկը շարադրված է Տաթևի վանքում 1395թ.: Մեկնության շարադրման պարագաների մասին կարդում ենք հեղինակային հիշատակարանում. «Ես... Մատթէոս քահանայ սպասաւոր բանի, առի յանձն աշխատութիւնս զայս, ոչ զի կարողութիւն էր իմ, այլ հարկեցեալ ի խնդրոյ սրբազան եղբօր մերոյ Սարգսի քահանայի, որ փափաքեաց սմա, հաւաքեցի ի բանից հարանց սրբոց պարզ եւ յստակ ի հասկացումն զօր վայելել տացե Տէր Աստուած սրբութեան գործով, մանաւանդ ի զուարճութիւն մանկանցդ եկեղեցւոյդ Հայաստա-նեայց...» (ԺԴ դար, էջ 613): Հիշատակարանային այս տողերից տեղեկանում ենք, որ այս երկի պատվիրատուն Սարգիս կրոնավորն է, որ պատճառ էր դարձել նախորդ միավորի՝ Գործքի մեկնության: Այս քաղվածո երկը ևս շարադրված է ուսում-նագիտական նպատակով՝ «ի զուարճութիւն մանկանցդ եկեղեցւոյդ Հայաստանեայց»:

Ե. «Մատթէոսի վարդապետի աշխատասիրեալ վասն քարոզութեան բանի ի վարդապետութենէն սուրբ հօրն Եւագրեայ, որ միտք անապատի կոչի եւ ի նորին վարուցն հետեւողէ սրբոյն Նեղոսէ, որ ցան եւ ցիր զոյր ի բանս նոցա՝ հաւաքեալ ի մի ի պէտս բանասէր անձանց»(տպ. «Գիրք եւթն խորհրդոց մեղաց՝ արարեալ սրբոյն հօրն Եւագրեայ եւ հաւաքեցեալ ի մի յօգնական երկամբ Մատթէոսի վարդապետի...»(Կ. Պոլիս, 1750): Երկը շարադրված-կազմված է 1303թ.

Զ. «Մատթէոսի վարդապետի, վասն հարցմանցն անօրինաց զանազան պատասխանիք, զոր խնդրեալ բարեպաշտն Աբիսողոմ մեծ տանուտէրն Շիրիանայ» (ՄՄ, ձեռ. 969, թ. 107բ-112բ, 3854, թ. 295ա-368ա, 795, թ. 2ա-7ա, տպ. աշխտ. Հ.

Քյոսեյանի, «Էջմիածին», 2010, Ե, էջ 102-110): Այս երկը ուրույն տեղ է զբաղեցնում Զուղայեցու ծավալուն մատենագրական ժառանգության մեջ: Ինչպես նկատում է հեղինակը, աշխատությունը շարադրված է Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցում: Այն ունի ջատագովական բնույթ և հասցեագրված է Իսլամի հետևորդներին: Երկում մասնավորաբար հերքված են նրանց հակաերրորդաբանական պարզունական պնդումները:

Է. Քարոզներ, ըստ «Ով ոք են արարեալ զլուծմունս եւ զքաղուածուս Աստուածաշունչ գրոց» ցանկի, Մատթեոսին վերագրվում է Ծ (50) քարոզ: ՄՄ 662, 969, 1257, 2114, 2157, 2228 ձեռագրերը բովանդակում են Մատթեոսի քարոզները, որոնց թիվը, սակայն, ըստ Լ. Խաչիկյանի, 50-ի չի հասնում (ԲՄ, No. 3, էջ 67): Օրինակ, 2228 ձեռագրում առկա է 39 քարոզ: Քարոզներում շոշափվում են աստվածաբանական, իմաստասիրական, հասարակական-տնտեսական բնույթի հարցեր: Քարոզների գերակշիռ մասը կապված է ինչպես բարոյական, այնպես էլ վարդապետական աստվածաբանությանը: Այսպես, «մի՛ սպանանէր» բնաբանով քարոզում հեղինակն արձանագրում է սպանության 10 տեսակ (ջրով, հրով, քարկոծումով, ժայռից գահավիժումով, նետով խոցումով, տեգով խոցումով, խաչումով, պարանով խեղդումով, թունավորումով, գլխատումով): Սպանության այս տեսակներից 6-ը կապված են Քրիստոսի կյանքի պարագաների հետ: Դրանցից երեքը ծրագրվեց, սակայն չիրականացվեց, մինչդեռ մյուս 3-ը «ի կատարումն էլ», որովհետև «ի խաչ բևեռեցին, և տիգաւ խոցեցին եւ լեղի ընդ քացախի արբուցին»: Տիպաբանական բացատրության թելադրանքով Մատթեոս վարդապետը սպանության այդ երեք տեսակների խորհրդական նախօրինակը տեսնում է Ադամի ու Եվայի կյանքի ծանոթ պարագաների մեջ. «Նախ զի Ադամ բերանով խօսեցաւ ընդ օձին, եւ ոտիւք եւ ձեռաւք առ ծառն մերձեցաւ, եւ կողիւն Եսայիւ պարտեցաւ Ադամ: Վասն որոյ Տէրն բերանովն լեղի ճաշակեաց, վասն խօսիցն Եւային, եւ ոտիւք եւ ձեռաւք բեւեռեցաւ վասն ընթանալոյն ի կեր պտղոյն, և ի կողն խոցեցաւ վասն կողին Եւայի: Երկրորդ, զի ամենայն մեղք ի ձեռն երից գործի, զի ցանկայ ոք նախ ամենայն մեղաց և բերանով խօսի և ոտիւք ընթանայ ի չարն, և առանց ոչ գործի. վասն որոյ Տէրն ի կողն խոցեցաւ վասն ցանկութեան մեր և բերանով լեղի ճաշակեաց վասն բանիւ մեղանչելոյն, և ձեռօք և ոտիւք բեւեռեցաւ վասն գործոց մեղացն, զի քաւեսցէ զամենայն: Երրորդ, զի երեք են պատիժք, զոր կրեաց Ադամ, զի հոգւով ի դժոխս իջաւ և մարմնով ապականութիւն կրեաց, և մտօք ի խնամս չարին հաստատեցաւ. վասն որոյ Տէրն երեք ազն սպանմամբ մեռաւ, զի ազատեսցէ զբոլոր մարդն» (Ընտրանի, էջ 695): Խորհրդաբանական համեմատությանը հետևում է փրկաբանական եզրակացությունը. «զի ազատեսցէ զբոլոր մարդն»: Ակներևորեն եկեղեցաբանական բնույթ ունի «Տէր, սիրեցի…» բնաբանով քարոզը, ուր տրված է եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասների, ծիսական պարագաների, քահանայական զգեստի խորհրդաբանական բացատրությունը: Սա հարաբերվում է հայ և հույն եկեղեցաբանական գրականության մեջ

տրված մեկնություններին (Ստեփանոս Սյունեցի, Հովհան Օձնեցի, Գերմանոս Պատրիարք և ուրիշներ): «…Վայելուչ է դիրք սորա, զի չորեքկոյս է եկեղեցւոյս, զչորս աւետարանիչսն նշանակեն, և զչորս կողմ աշխարհի, և զչորս տարրս հաստատեալ, և զչորս առաքինութիւն մարդոյս: Իսկ դէմ ընդ յարեւելս զփափագն մեր. որ առ հայրենիս մեր և զգալուստն Տեառն սպասեմք, որ յարեւելից: Իսկ կամարքն երկնից նմանեալ, ըստ մարգարէին. «Ձգեցեր զերկինս, որպես խորան»: Եւ սիւնքն՝ առաքեալքն և մարգարէք եւ սրբութիւն պաշտօնէից: Գմբէթն բարձրացեալ զհաւատս նշանակէ, և խաչն, որ ի վերայ նորա՝ զչարչարանս հաւատացելոցն եկեղեցւոյ…: Իսկ բեմն՝ երկնից նման եւ սրբութիւն սրբութեանցն, և վերնատունն՝ տապանին և լուսաւորացդ…: Իսկ զգեստ քահանային զպձղնաւորն Ահարովնի նշանակէ, զոր ագոյց Պիղատոս, և բազպանին՝ զկապ ձեռացն Քրիստոսի, և ուրարն՝ զչուանն, զոր եդին ի պարանոցն Քրիստոսի…»

Հետևելով իր նախնիների (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի) իմաստասիրելու արիստոտելյան եղանակին՝ Մատթեոս Ջուղայեցին այն կիրառում է քարոզներում: Այսպես, «Քարոզ Ծննդեան Տեառն, ի բանն, որ ասէ. Բանն մարմին եղեւ» միավորում վկայակոչելով Արիստոտելի «ամենայն համազգիքն պարտին նմանել և հաւասարել միմեանց որպէս աղքատ առ աղքատս, և մեծատունք առ մեծատունս»՝ գրում է. «Բնութիւնս մեր աղքատ գոլով, վատնելով զինչս Հօր իւրոյ և Աստուածութեանն՝ հարուստ և փարթամ ոչ կարէաք հասանել առ նա, վասն այսորիկ «բանն մարմին եղեւ» և մեծատունն աղքատացաւ, զի հաւասարեսցուք միմեանց և առաւել սիրեսցուք զնա և մի՛ երկիցուք, ըստ երկիւղի ծառայիցն» (տե՛ս Ընտրանի, էջ 699-700): Բանի մարմնավորումով Աստված նմանվում է մեզ, ինչը իրավունք է վերապահում ադամորդուն սիրել Աստծուն իբրև հավասարի և ըստ այսմ ձերբազատվել ծառայական երկյուղից:

Իմաստասիրելու արիստոտելյան եղանակի բնորոշ օրինակ է «Եղիցին գօտիք ձեր պնդեալ» բնաբանով քարոզը, ուր հեղինակը եկեղեցական տոները բաժանում է երեքի. համաձայն իրի, ձայնի և գործի: Ըստ այսմ՝ համաձայն իրի կամ առարկայի է Վարդավառը, «զի Տէրն անդ որպէս զվարդ վառեալ եւ պայծառ երեւեցաւ, եւ Ծննդեան տօնն, զի այն օր ծնաւ Տէր մեր ի Կուսէն: Իսկ ի ձայնէն, որպէս Աւետեաց տօն: Իսկ Զատիկ ազատութիւն լսի: Եւ նոյն սա ի գործոյն, զի անդ ազատեաց զմարդկային բնութիւնս…» (ՄՄ, ձեռ. 4121, թ. 230բ-31ա):

Ը. Գանձեր և տաղեր

ա. «Տաղ ազնիւ [Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին] ի Մատթէոս վարդապետէ» - Մեծ հանդիսի աւուրս… (ՄՄ, ձեռ. 425, թ. 255ա-58բ): Գրված է 1386-1389թթ. Երնջակում, որ պաշարված էր Թամուրի զորքերի կողմից: Տաղը ձայնագրված է բարդ ու բազմաթիվ խազերով:

բ. «Կանոն երեւման Խաչին» - Իսկակից որդի Հաւր քո հզաւրի… (ՄՄ, ձեռ. 425, թ. 255ա-58բ), ծայրակապ՝ «Մատթէոսի է, խնդրեաց Գրիգորն (Ծերենց)»:

գ. «Կանոն մեծահրաշ կիրակէի» - Միակդ ահաւոր, Տէր և զաւրաւոր… (ՄՄ, ձեռ. 425, թ. 261ա62բ). ծայրակապ՝ «Մատթէոսի է, խնդրեաց Գրիգոր»:

դ. «Գանձ Մեծի Երկուշաբաթին» - Ի սկզբան էին արարեալ զերկին… (ՄՄ, ձեռ. 474, թ. 152ա-57ա). ծայրակապ. «Ի Մատթէոսէ, խնդրեաց Գրիգոր»:

ե. «Մեղեդի անոյշ (սրբոց հայրապետաց Գ ժողովոյն) ի Մատթէոս վարդապետէ» - Միայն Բանին Հաւր իմաստնոյ: Ծառայ վայելուչք արժանիք պատուոյ… (ՄՄ, ձեռ. 474, թ. 106բ-108բ). ծայրակապ՝ «Մատթէոսի է երգս այս, նոր է գրեալ»:

Տաղերի և գանձերի մի մասը ձայնագրված է, ինչը ենթադրել է տալիս, թե Մատթեոս Ջուղայեցին եղել է ոչ միայն բանաստեղծ, այլև երաժիշտ-երգահան:

Թ. «Վասն ժամանակաց գիտելոյ զորքանն» (ՄՄ, ձեռ. 3854, թ. 293բ-95ա). Անանուն այս երկը Լ. Խաչիկյան վերագրում է Մատթեոս Ջուղայեցուն այն հիմամբ, որ գտնվում է նրա երկերի շարքում: Գրված է 1402թ. հավանաբար Տաթևում: Սա մի փոքրիկ աղյուսակ է, ուր արձանագրված են կրոնաեկեղեցական, քաղաքական կարևոր համարված իրադարձությունները՝ սկսած ջրհեղեղից:

Մատթեոս Ջուղայեցու թողած ժառանգության անկապտելի մաս են կազմում նրա ընդօրինակած ձեռագրերը, որոնցից այսօր հայտնի են երեքը. ս. Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան Ողբերգութեան»-ը (1397թ.), և երկու Ավետարաններ (1407թ.) (տե՛ս ԺԴ դար, էջ 615, ԺԵ դար, Ա, էջ 75-77):

Գրականություն

Խաչիկյան, ԲՄ, N 3, էջ 57-84: Պողարեան, 1971, էջ 402-405: Քիպարեան, 1994, էջ 588-589:

ԳԵՎՈՐԳ ԵՐԶՆԿԱՑԻ

ԺԴ-ԺԵ դդ. հայ մատենագրության ոչ անհայտ դեմքերից մեկն է:

Ծնվել է ԺԴ դարի կեսերին, ամենայն հավանականությամբ Երզնկայում: Գրիգոր Տաթևացու հետ միասին իր ուսումը ստացել է մեծանուն Հովհան Որոտնեցու մոտ:

Գևորգ վարդապետը հռչակված էր որպես քաջ հռետոր, բանիբուն վարժապետ: Նրա ձեռքի տակ իրենց ուսումնն ու կրթությունն են ստացել բազմաթիվ աշակերտներ, որոնց մեջ առավել հայտնի են Աբրահամ աբեղան, Արիստակես Սեբաստացին, Ավետիք կրոնավորը, Հակոբ Ղրիմեցին և ուրիշներ:

Մի պատմական հիշատակարանի համաձայն, երբ 1402թ. Լենկթեմուրը, գրավելով Երզնկան, հրամայում է քանդել բոլոր եկեղեցիները՝ Գևորգ վարդապետը փութով ներկայանում է բռնապետին՝ խնդրելու համար, որպեսզի ետ կանգնի իր որոշումից: Սակայն, տեսնելով բռնապետի սահմռկազդու կերպարանքը, սոսկումից այնքան է ցնցվում, որ արյունոտվում են շրթունքները և չի կարողանում խոսել:

1405-1412թթ. նա հիշվում է իբրև Ավագ վանքի առաջնորդ: 1412-ին փոխադրվում է Կայիփոսի վանք և այստեղ պաշտոնավարում մինչև իր մահը՝ 1416թ.: Գևորգ վրդ. Երզնկացին հեղինակ է հետևյալ աշխատությունների.

Ա. «Խրատ Մկրտութեան» (Վենետիկ, ձեռ. 686, 1372, Երուսաղեմ, ձեռ. 998, էջ 661-68, 1462, էջ 293-302): Սա ոչ այլ բան է, քան Մկրտության խորհրդակատարության մի ուղեցույց, ուր բերված են միայն խորագրերը, աղոթքների և սաղմոսների սկսվածքները, որոնք համապատասխանում են «Մաշտոց» ծիսամատյանի վաղագույն տարբերակին: Այս աշխատությամբ Գևորգ Երզնկացին փորձել է վերացնել ԺԴ-ԺԵ դարերի ընթացքում «Մաշտոցի» մեջ ներթափանցած կամայական հավելումները (Հ. Ս. Ճեմճեմյան, 1971, 1972), որովհետև, ինչպես կարդում ենք երկի առաջաբանում, «են ոմանք, որ ոչ փոյթ առնեն ամենեւին զխրատիցն տեսանելոյ, այլ աւանդութեամբ ուսեալք ի միմեանց, յոյժ թերութեամբ կատարեն սուրբ խորհուրդ Մկրտութեան»: Այս պատճառով նա ջանում է «մեկնողօրէն պարզել վասն դիւրահաս լինելոյ քահանայից»: Աշխատության յուրաքանչյուր խորագրին հաջորդում է համառոտ բացատրություն և, ըստ անհրաժեշտության, բնագրային հավելում: Սրա շնորհիվ անհամեմատ ընդարձակվում է հին «Մաշտոցը»՝ ճոխացած այդ հավելումներով: Ըստ այսմ ԺԵ դարասկզբին կազմվում է Մկրտության խորհրդակատարության մի նոր խմբագրություն: Սրա հիման վրա Երուսաղեմի Զաքարիա պատրիարքը 1843թ. հրատարակել է Մկրտության մի Մաշտոց, որը, սակայն, ծիսական կարևոր տարբերություններ ունենալու պատճառով, չի ընդունվել (Ն. արք. Պողարյան, 1990, էջ 91):

Բ. «Վասն հաղորդութեան Սուրբ Պատարագին» (ՄՄ, ձեռ.. 2335, թ. 163ա-164ա). աշխատության մեջ հեղինակը հինգ կետերով մեկնում է ս. Հաղորդության խորհուրդը՝

ընդգծելով, «թէ պատարագեալ սուրբ հացն եւ գինին մարմին եւ արիւնն է Քրիստոսի: Երկրորդ՝ թէ վասն էր զայս միս եւ արիւն կոչէ Քրիստոս զհացն եւ զգինին: Երրորդ՝ թէ զայս ինչ պէտս տայ Քրիստոս ի ճաշակումն զմարմին իւր սուրբ: Չորրորդ՝ զայս ցուցանել, թէ սրբիլ պարտ է զղջմամբ, խոստովանութեամբ եւ ապա ի սուրբ Սեղանն հաղորդիլ…: Հինգերորդ՝ ցուցանել զշահ ճշմարիտ խոստովանութեան եւ սրբութեամբ հաղորդութեան»: Ս. Հաղորդության մերձեցողներին Գևորգ վարդապետը կոչ է անում. «Լրբացարուք զբարիոք լրբութիւն զառիթն կենաց ու զառաջնորդն փրկութեան, խնդրեցէք եւ առէք զմարմին եւ զարիւն Որդւոյն Աստուծոյ: Գովելի է հեզութիւնս, պատուիասելի է համարձակութիւնս, փարելի է տենչումն, դեղ է կենաց, բժիշկ է բաղձալի, նորոգումն ոգոց, լույս խավարելոց…»:

Գ. «Խրատ վասն Պսակի» (Երուսաղէմ, ձեռ. 1462, էջ 302-8, 1376, էջ 395-6, մասնակի տպ. Ընտրանի, էջ 705-707): Երկում բացատրվում է Պսակի խորհրդի աստվածաբանական նշանակությունը, լուսաբանվում սրբազան այդ խորհրդի ծիսական մանրամասները: Պսակին նախորդում է նշանը, «զի զայս ունի խորհուրդ, որ հարսն եւ փեսան յառաջ քան զպսակն տեսանեն զմիմեանս եւ հաւանին սրտիւքն, եւ ապա պսակեն»: Նշանը իրավական ուժ է ստանում 2 տանտիրոջ և մի քահանայի ներկայությամբ՝ ականջօղով և մատանիով: Այնուհետև տրվում է «գինդի» (ականջօղի) և մատանու խորհրդաբանական բացատրությունը. «Եւ նշան է գինդն եւ մատանին ի մատն, թէ ականջովն լսեց եւ սրտիւն հաւանեցաւ, զի ի սրտէն երակ կայ ի մատն: Եւ գինդն եւ մատանին բոլորէ զբոլոր հաւանութիւնս սրտին եւ կամացն նշանակէ»: Փեսայի՝ հարսի տուն գնալը խորհրդանշում է Հոր տնից Բանի՝ Քրիստոսի՝ հայրական ծոցից դուրս գալը և Կույսին՝ Տիրամորը միանալը: Եւ ինչպես փեսան վերցնում է հարսին և գնում է եկեղեցի պսակվելու, ճիշտ այդպես Քրիստոս վերցնում է մեր բնությունը հարսից՝ Կույսից՝ Աստվածածնից և գալիս է Գողգոթա՝ պսակվելու:

Դ. «Յաղագս ազգայնականութեանց բաժանման – Գիտելի է ազգականութիւնն...» (ՄՄ, ձեռ. 713, թ. 257բ-268ա):

Ե. «Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց» - Որք զաչս մտացն ի գլուխն ունին ըստ մեծին Սողոմոնի... (ըստ Անասյան, 1976, էջ 283):

Զ. Քարոզներ (8. դրանցից 1-ը նվիրված է Խաչին, 1-ը՝ Գիւտ Խաչին, մնացյալը ս. Գրիգոր Լուսավորչին և հրեշտակաց), որոնցից երկուսը ընդօրինակել է Ավագ վանքում 1409թ. Ղազար գրչի ձեռքով (Երուսաղեմ, ձեռ. 518, 1131, 1105, 214, նաև ՄՄ, ձեռ. 814, թ. 362ա-4ա): Սրանց մեջ աստվածաբանական մասնավոր շահեկանություն ունի «Վասն աղօթից» քարոզը, ուր հեղինակը մանրամասնորեն բնորոշում է հաւատք հասկացությունը. ինչպես տունն է առանց ամուր հիմքի կործանվում հողմից, այնպես էլ «ոք որ ոչ ունիցի զճշմարիտ հաւատք յանձին իւրում, վաղվաղակի պէս պէս աւտարոտի ուսմունս դանդաչեալ, փոթապես ի վայր անկեալ կործանի: Վասն զի հաւատն է կեանք հոգւոց եւ

մարմնոց հաւատացելոց, որպէս այն, որ ասէ. Արդարն ի հաւատոյ կեցցէ» (Երուսաղեմ, ձեռ. 214, էջ 258, Պողարեան, 1971, էջ 408): Նվազ շահեկան չէ «Թէ աջ ակն քո կամ ձեռն գայթակղեցուցանէ՝ խլեայ եւ ընկեայ ի քէն» բնաբանով քարոզը, ուր հեղինակը ի հայտ է բերում երևույթի խորքը թափանցելու և այնտեղից բարոյական եզրակացություններ կատարելու կարողություն: Իրազեկ լինելով մեկնաբանական մոտեցումներին՝ նա դրանք հարստացնում է իր սեփական դիտումներով, որոնք համեմված են կյանքից, եկեղեցական մատենագրությունից քաղված զանազան պատկերներով և օրինակներով (ՄՄ, ձեռ. 5118, թ. 370բ-372բ):

Է. Սրբագրել է Հովհան Որոտնեցու՝ Արիստոտելի Ստորոգութեանց և Պերիարմենիասի մեկնությունը, որ 1383թ. գրի էր առել Գրիգոր Տաթևացին: Վերջինս հեղինակային հիշատակարանում արձանագրում է. «Այլեւ զհամշիրակն իմ եղբայր զԳէորգ վարդապետն Երզնկացի, որ աշխատեցաւ սրբագրելով, զսա յիշեցէք ի Տէր, աղաչեմ» (Երուսաղէմ, ձեռ. 925, էջ 369, նաև՝ ԺԴ դ., էջ 544):

Ը. Խմբագրել է Հովհան Որոտնեցու՝ Գրիգոր Աստվածաբանի Առ որս զրոց Լուծմունքը (Երուսաղեմ, ձեռ. 1209 (1414 թ.), էջ 487ա, 718, էջ 453-502):

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 406-408: Քիպարեան, 1994, էջ 590, 596:

ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՈՒՆԵՑԻ (Որոտնեցի)

Ծնվել է ԺԴ դարի 50-60-ական թվականներին: Որդին է Դավթի և Մելիքի, որ քույրն էր ս. Գրիգոր Տաթևացու: Եղել է մորեղբոր լավագույն աշակերտներից մեկը, նրա ձեռքի տակ ստացել հիմնավոր, համակողմանի կրթություն: Ունեցել է 2 եղբայր՝ Բարսեղ քահանան, որ վախճանվել էր 1401 թ. և Սարգիսը, որ մահացել էր 1416 թ.-ին: Առաքել եպիսկոպոսը 1407-ից մինչև 1420-ական թթ. վարել է Սյունյաց թեմի և Տաթևի վանքի առաջնորդությունը, նրա երկերի հեղինակային հիշատակարանում կարդում ենք. «Յարմարեցաւ ճառս ծննդեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ եւ յայտնութեան Փրկչին Յիսուսի եւ Գովեստ տիրամայր սուրբ Աստուածածնին ի բազմամեղ Առաքել վարդապետէ, ի Նորաշէն յանապատիս, զոր յանուն սրբուհւոյ Աստուածածնին եւ Յովհաննու Կարապետին ի թուաբերութեանս Հայոց ութ հարիւր ութսուն (1431)» (ԲՄ, N 15, 1986, էջ 325): Սա նշանակում է, որ Առաքել Սյունեցին 1431 թ. Նորավանքում էր ու դեռևս աշխատում էր: Սրանից կարելի է դյուրությամբ հետևեցնել, որ նա իր մահկանացուն կնքել է 1431-ից հետո:

Թողել է բազմաթիվ և բազմաբնույթ երկեր, որոնք վերաբերում են աստվածաբանությանը, փիլիսոփայությանը, քարոզախոսությանը, քերականությանը, բանաստեղծությանը, գրչության արվեստին, մանկավարժության տեսությանը և այլն:

Ա. Ադամգիրք՝ Ա-Գ (տպ. քնն. բնագ. աշխատ. հ. Մ. վրդ. Պոտուրյանի, Վենետիկ, 1907, նաև նոր ձեռագրերի ընդգրկումով քնն. բնագ. աշխատ. Ա. Մադոյանի, Եր., 1989): Գրված է ս. Գրիգոր Տաթևացու կարգադրությամբ: Սա ոչ այլ բան է, քան դրախտի ավաղելի կորստյան բանաստեղծաշունչ նկարագրությունը, որն իր հղացքի ընդհանուր համակառույցի մեջ դրամատիկ վիպասք է: Հոգեխույզի նրբին դիտումներով հեղինակը բնութագրում է Ադամի ու Եվայի, տղամարդու ու կնոջ հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունները: Եթե Ադամի պատվիրազանցությունը պատճառաբանված էր կնոջ հանդեպ սիրով, նրանից չբաժանվելու մղումով (որի հոգեբանական համոզիչ բացատրությունը տրված է ս. Գրիգոր Նարեկացու «Երգ երգոց»-ի մեկնության «Յաղագս սիրելոյ զկանայս՝ մեծարեն արք զկանանց խրատս, եւ զչար կամս նոցա կարի յոյժ գիտեն, թէ չէ պատշաճ, այլ ի սիրոյն հարկէին առնել...», տե՛ս Ա. Մադոյան, 1989, էջ 6), ապա Եվայի պատվիրազանցությունը՝ աստվածանալու եսակենտրոն, դիվական մղուցքով: Ուստի

Դեւըն զինչ չար կամի առնել
Կնոջ պատճառաւ տայ կատարել:

Ի հակակշիռ փրկության հեռանկարի վերաբերյալ երկարաշունչ բարոյախոսական խորհրդածությունների, որոնք գերակշիռ մասով ճարտասանական կրկնաբանություն են, վարդապետական, բանաստեղծական տեսակետից ակներևորեն հաջողված են նախնիների և դրախտի, բանսարկուի հնարքների, Եվայի ու Ադամի խաբվելու, դժոխքի տանջանքների նկարագրությունները:

«Ադամգրքի» Ա (=Գ) խմբագրությունը գրված է 1401 թ. (տպ. 1907, էջ 275-327, 1989, էջ 190-219). բաղկացած է 220 տնից և 10 գլխից: Ա գլխում ներկայանում է դրախտից արդեն արտաքսված Ադամն իր մենախոսությամբ: Այնուհետև ներկայանում է Եվան: Նրանցից յուրաքանչյուրը փորձում է չքմեղանալով արդարացնել իրեն:

1403 թ. հեղինակը կերպարանափոխում է «Ադամգիրքը» (Բ)՝ այն զետեղելով 320 տների և 8 գլուխների մեջ (տպ. 1907, էջ 239-272, 1989, էջ 166-1189):

Այնուհետև, նույն տարում հեղինակը պատրաստում է Բ «Ադամգրքի» ընդարձակ տարբերակը (Ա=Գ): Այն բաղկացած է 1226 տներից և 26 գլուխներից (տպ. 1907, էջ 1-232, 1989, էջ 13-165): Տաղարան կազմող գրիչները կամ խմբագիրներն ընտրել են «Ադամգրքի» առավել գեղեցիկ հատվածները և դրանք զետեղել են իրենց ծաղկաքաղ տաղարաններում: Այդպիսիք են «Յետ այս հարցմանս քննութեան...», «Յետ քննութեան դատաստանին...», «Յորժամ Ադամ ստեղծաւ...», «Յորժամ դրունք երկնից բանին...», «Չորեքկերպեան թեւք սուրբ Խաչին...», «Վա՜յ այն աւուրն...» տողերով սկսվող հատվածները (հ. Մ. Պոտուրյան, «Բազմավէպ», 1913, էջ 99, 101), որոնք երգվել են (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 83, թ. 100ա, 1637, թ. 3ա, 3469, թ. 184ա):

«Ադամգիրքը» շարադրելիս Սյունեցին օգտագործել է սուրբգրային անվավերներ: Եկեղեցին արդեն վաղ շրջանից սկսած վերապահ մոտեցում ունենալով անվավեր, պարականոն գրականության նկատմամբ՝ լիովին չի հերքել նրա կարևորությունը սուրբգրային մեկնաբանության մարզում: Դրանք օգտագործվել են իբրև օժանդակ սկզբնաղբյուր լուսաբանելու համար Աստվածաշնչի այս կամ այն դրվագը: Անվավերներում կիրառված կենդանի, աշխույժ շարադրանքը, բովանդակության պարզությունն օգնում էր ընթերցողին ճիշտ ընկալել Աստվածաշնչի այս կամ այն դժվարամարս հատվածը: Այս պատճառով շատ հեղինակների նման Սյունեցին ևս դիմել է աստվածաշնչական անվավերներին, մասնավորաբար «Ադամգրքին» (Թանգարան, 1896):

Այսպես, աշխարհի արարումից հետո Աստված ստեղծում է Ադամին: Սրան նախանձելով, սատանան օձին լարում է նրա դեմ. «Յայնժամ օձն թեւաւոր էր, լեզու ունէր, մտանէր ի դրախտն, եւ սատանայ՝ յահէն հրեշտակաց՝ ոչ իշխէր ի դրախտն մտանել: Իբրեւ ետես զօձն ի դրախտին, ուսուց օձին խաբել զԵւայ եւ զԱդամ» (տե՛ս Թանգարան, 1896, էջ 307): Օձի թևավոր լինելու վերաբերյալ այս վարկածը, որ ի դեպ առկա է նաև Եղիշեի Արարածոց մեկնության մեջ (ՄՀ, Ա, 913), Սյունեցին քաղել է հիշյալ անվավերից: Ինչպես դրախտի, այնպես էլ դժոխքի նկարագրության մեջ Սյունեցին հետևում է

հինկտակարանյան անվավերներին, սակայն պատկերներն առավել նկարեն դարձնելու նպատակով իր կողմից ավելացնում է մի շարք մանրամասներ: Հեղինակը աչքի առջև է ունեցել նաև նորկտակարանյան անվավերներ: «Գիրք տղայութեան Քրիստոսի» երկում Տիրոջ ծննդյան ժամանակ մանկաբարձի դեր ստանձնած նախամայր Եվայի պատկերն ի մտի ունենալով (տե՛ս Թանգարան, 1898, էջ 37-38)՝ Սյունեցին գրում է.

Յայրին ծնաւ Կոյսն զՈրդին
Էր մանկաբարձ Եւա նմին:

Նորկտակարանյան պարականոններից են գալիս Աստծո Որդու և Ադամի, Եվայի և Աստվածածնի հակադրությունները, որոնք թեպետ տեսականորեն արծարծվել են Նոր Կտակարանում (օր. Հռովմ. Ե), սակայն այս պարագային առավելագույն հստակությամբ բացորոշ են դարձնում Սյունեցու Ադամգրքի աղերսը սուրբգրային անվավերների հետ, որոնց օգտագործումը թույլ էր տալիս հեղինակին առավել ընկալելի դարձնել աստվածաբանական նրբին տեսություններն ու բարոյաբանական հորդորը:

Կառուցվածքային տեսակետից Առաքել Սյունեցու «Ադամգիրքը» առավել հստակորեն կապված է «Պատմութիւն ստեղծման եւ յանցմանն Ադամայ» խորագրով անվավերին: Սակայն ինչ-ինչ մանրամասների մեջ հեղինակը հավատարիմ է մնացել նաև հետևյալ անվավերիներին. «Գիրք Ադամայ», «Մահ Ադամայ», «Պատմութիւն ելանելոյն Ադամայ ի դրախտէն», «Այս է պատմութիւն որդւոյն Ադամայ Աբելի եւ Կայենի», «Պատմութիւն ապաշխարութեան Ադամայ եւ Եւայի նախաստեղծի թէ որպէ՞ս արարին»:

«Ադամգրքում», նյութի թելադրանքով, անհրաժեշտաբար արծարծված են աստվածաբանական, փիլիսոփայական խնդիրներ: Այսպես, Ը գլխում, որ խորագրված է «Վասն չարին, թէ ուստի՞ ունի զսկիզբն կամ զի՞նչ է», հեղինակը խոսում է չարի ծագման և բնույթի մասին: Աչքի առջև ունենալով հայրախոսական, իմաստասիրական գրականության մեջ խնդրի վերաբերյալ եղած հարուստ մեկնաբանությունը՝ Սյունեցին արձանագրում է, թե չարը.

Անէ և անգոյ և անկատար
Ոչ է ստեղծուած մեզ հաւասար
Ըստ ինքեան ոչինչ անունն չար
Առնէ զնոսա հզօրաբար (Ը, 9-12):

Չարը, որ Աստված չի ստեղծել, ամենևին էլ գոյացություն չէ և ոչ էլ՝ պատահումն, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը կյանքի են կոչված Արարչի կողմից.

Իսկ չարն ի յայս երկուցս չէ
Այլ իմն օտար ի բնութենէ,
Իր անսահման, անգոհ եւ անէ,
Զգործն յամենայն տեղ ցուցանէ (Ը, 81-84):

Նույնիսկ դևերը բնությամբ չար չեն, այլ իբրև հետևանք չար է նրանց կամքը, որ, դառնալով իրականություն, ավերներ է գործում: Առավելագույն ճշգրտությամբ բնորոշելու համար չարը՝ հեղինակը վկայակոչում է նրա դասական սահմանումը.

Պակասություն բարոյն է չար
Որպէս անլոյս տեղին՝ խաւար (Ը 81-82):

Չարությունը բազմադիմակ է. առաջին «անհնարին» չարությունը մարդու ճիգն է «յափշտակել զփառս Արարչին».

«Չար է սուտն ով որ խօսի
Զի նա է սկիզբն ամէն չարի
Եւ ով որ սուտ բան բարբառի
Ընդ բանսարկուին դասակցեսցի» (Ը 197-199):

Չարը լիակատար խտացումով կուտակված է յոթ մահացու մեղքերի մեջ.

«Զի ամենայն չար հանրաբար
Կայ ի նոսա մինչ ի վճար» (207-8):

Ա գլխում, որի խորագիրն է «Վասն մարդոյն, թէ որպէս է պատկեր Աստուծոյ կամ որպէս ունի զնմանութիւն անմարմնոցն» Սյունեցին ներկայացնում է քրիստոնեական մարդաբանության բոլոր հիմնական պահերը: Խորհրդաբանական դիտարկումներով նա շեշտում է մարդու բարձր արժանապատվությունը, որը հիմնված է նրա աստվածակերպ և հրեշտակակերպ լինելու փաստի վրա: Մարդու «չորեքնիւթեայ» բնությունը խորհրդավորաբար իր մեջ կրում է Աստվածության չորեքկերպյա աթոռի պատկերը.

Եզն՝ հողոյն յար ըստ գործին,
Ջուրն առիւծուն գոչմամբ ուժգին
Հողմն արծուոյն, որով թռչին
Հուրն մարդոյն լուսակերպին:
Ըստ հողոյն դէմքն նախնոյն ծաղկեալ,
Եւ ըստ գրոյն, լոյս թափանցեալ,
Հողով հոգոյն շնորհօք լցեալ
Հրովն յԱստուած կերպարանեալ (9-16):

Ս. Երրորդության խորհուրդն է ակնարկում մարդու եռամասն կառույցը.

Դարձեալ մարմին, միտք և հոգին
Հաւատ եւ լոյս, սէրն ի նոսին
Այլ շունչ և բան և ձայն ի նմին
Երեք երեք ի միասին (17-20)
Այլ միտքն ի Հայր օրինակի
Բանն ի նմանէ ծնեալ Որդի
Հոգիս Հոգոյն անուանակցի

Եւ ի միմեանց ոչ բաժանի (33-36):

Մարդու հոգին իր քառակերպ պատկերով նման է հրեշտակներին, որոնք կրում են հետևյալ չորս արժանիքները.

Խոհեմութիւն է տիպ մարդին,
Արիութիւն է առիւծին,
Համն ողջախոհ այս արծըւին
Արդարութիւն յատուկ եզին (41-44):

Մարդու արժանիքն ու արժանապատվությունն առավել ևս ընդգծելու նպատակով ԺԹ գլխում Սյունեցին արդարացնում և պատճառաբանում է ադամորդու՝ հողից ստեղծված լինելը: Արարիչն «ի հողոյ զմարմինս կազմեաց, զի մի՛ լիցուք հպարտացած»: Որովհետև եթե լուսեղեն նյութից նրանց ստեղծեր, ապա լուսեղեն հրեշտակների նման կապստամբեին Աստծո դեմ և երկնքից կզահավիժեին (Ս. Հովհան Ոսկեբերան): Ահա այս պատճառով հողից ստեղծեց.

Զի ի հողոյ ծնանին ծաղկունք,
Ազգի ազգի եւ բազմագոյնք,
Նոյնպէս արդարք լինին բազումք՝
Որպէս զաստեղս երկնից փայլունք:
Հողըն բուսցնէ զսերմանին,
Որ ի հողոյն ծնեալ նախկին
Ի հող անկեալ ապականին
Դարձեալ ընդ նոյն բուսեալ ծաղկին (13-20):

Մարդուն այն պատճառով հողից ստեղծեց, որպեսզի այդպիսի անարգ նյութից նրան «յաստուածային փառսն հանէ», որպեսզի նրանք զբաղեցնեն ընկած հրեշտակների տեղը երկնքում, որպեսզի հետին տեղում գտնվող նախնիներին դարձնի առաջին, և

Զհողս անարգ նախատանաց՝
Եհան ի փառսն անճառելեաց (75-76):

Բ. «Դրախտագիրք» (տպ. քնն. բնագ. հ. Ն. Տեր-Ներսեսյանի, Վենետիկ, 1956): Ստեփանոս Ռոշքան (ԺԷ դ.) վկայում է, թե Առաքել Սյունեցին գրել է «Ադամգիրք չորս հատոր»: Քանի որ մեզ հայտնի «Ադամգիրքը» բաղկացած է 3 հատորից, ուստի Պոտուրյանը ենթադրում է, որ Ռոշքայի հիշատակած քառահատոր Ադամգրքի 4-րդ հատորը Դրախտգիրքն է: Այն սկսվում է հետևյալ նախադասությամբ. «Բանք խրատականք եւ յոյժ հարկաւորք, որք քակտեն զխորհուրդ մարմնական եւ տան ուրանալ զնոտի խաբէութիւն աշխարհիս եւ այլ իմն շինեն զխորհուրդ մարդկան»: Երկը բաղկացած է 20 ճառերից կամ գլուխներից: Հեղինակի նպաստակն է սովորեցնել այս աշխարհի բնակիչներին՝ հեռանալ աշխարհային ունայն մտմտուքից և փնտրել «այն

անծանօթ քաղաքը, ուսկից արտաքսուած էր Ադամ, և այդ դրախտն է, «որումն դրան բանալին ողորմութիւնն է» (հ. Մ. Պոտուրյան, «Բազմավէպ», 1913, էջ 99):

Միջնադարում ընդունված խորհրդաբանության համաձայն, «քաղաք»-ը նույնացնելով «դրախտին»՝ Սյունեցին կարգորոշում է յոթ տեսակ քաղաք-դրախտ.

«Դարձեալ բանս այլ խորհուրդ ունի,
միտ դիր, ուսիր եւ տես,
Զի եւթն դրախտ կայ եւ քաղաք
դու զմինըն գիտես:
Նախկին քաղաք՝ դրախտն Ադամայ
որ վարեցին զքեզ,
Ու դրախտ կոչի գիրքն Աստուածաշունչ
ու քաղաք հոգոց մեզ:
դարձեալ դրախտ կոչի հոգիդ,
ու մարմինդ՝ քաղաք քեզ
Եւ այլ զգալի քաղաք, որ կան
դրախտ կու թուին քեզ:
Դարձեալ քաղաք կոչի հողվէրոքն,
որ մէն մէն քաղէ զմեզ
Ու որպէս դրախտ բուսուցանէ
ծաղկեալ մարմնով զքեզ:
Դարձեալ կայեանքն ՝ դրախտ հոգոյն,
որ ժողովին ի ներ.
Քաղաք է նա շինեալ յերկինս
յոր հաւաքէ զմեզ
Դրախտ է վերինն Երուսաղէմ,
արքայութիւն մեզ
Քաղաք է նա մեծ արքային
ու անդ ժողովէ զմեզ («Բազմավէպ», 1956, էջ 14):

Այդ քաղաքը մտնելու համար նախ անհրաժեշտ է ձերբազատվել հողեղեն բնությունից և հետո մուտք գործել այնտեղ, որ հիմնվել է Ադամի արտաքսումից հետո: Այդ քաղաքը՝ ի տարբերություն առաջին քաղաքի («Նախկին քաղաք՝ դրախտն Ադամայ»), ունի միայն մուտքի դուռ: Ննջեցյալների հոգիները ճանապարհորդներին խնդրում են, որ խունկ և աղոթք առաքեն երկինք, որպեսզի օր առաջ ձերբազատվեն երկրային կապանքներից և արժանի դառնան այդ քաղաքին, այն է՝ երկնային դրախտի երանությանը: Ուստի Սյունեցին կոչ է անում.

«Դու մի՛ կենալ յայս քաղաքիս,

որ չէ մնալոյ քեզ.
Այլ դու փութայ յայն բուն քաղաքն
յոր կու տանին զքեզ»:

Վարդապետական որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում հետևյալ պահերը, որոնք գլխավորաբար վերաբերում են հոգու անդենական վիճակին, վախճանաբանությանը: Ըստ հ. Ն. Տեր-Ներսեսյանի հետազոտության («Բազմավէպ», 1956, էջ 203-5), դրանք են. **ա.** հոգու անմահությունը, որ ինքնին գիտակցվում էր, սակայն հեղինակն անհրաժեշտ է համարում այդ մասին բարձրաձայնել՝ փարատելու համար հոգու անմահության վերաբերյալ հասարակական որոշ շերտերում առկա թերահավատությունը, ինչը պատճառ կարող էր դառնալ ննջեցյալների նկատմամբ անտարբերությանը, **բ.** մահից հետո հոգիները լքված, անտեսված էակներ չեն, այլ գտնվում են Աստծո կամքի և դատաստանի ներքո (ԺԵ), **գ.** ննջեցյալների հոգիները ճանաչող, իմացող, իրական, կատարյալ էակներն են (ԺԷ). այս պահն ավելի ևս շեշտելու համար Սյունեցին նույնիսկ նկատում է, որ հոգիները օժտված են անդամներով, հինգ զգայարաններով: «Մանաւանդ, թե անոնց տեսութիւնն ու ճանաչողութիւնը շատ աւելի սուր եւ կատարեալ է, քան մերինը, որ մարմնի ցանցով շրջապատուած է», **դ.** Վերջին դատաստանից հետո հատկորոշվում են երկու վիճակներ. սուրբերի համար կանխասահմանված հավիտենական երանություն և մեղավորների համար՝ հավիտենական տանջանք (ԺԱ, ԺԲ, ԺԹ), **ե.** դժոխքի հիմնական պատիժը, անլույս, հավիտենական կրակն է, որ չի սպառում մարմինը, քանզի մարմինն էլ է անմահ լինելու, **զ.** Սյունեցին միշտ չէ, որ հստակորեն զանազանում է երկու քաղաքներում՝ գերեզմանում (հողվէրք) և կայանում հոգիների կացությունը կամ սպասողական վիճակը: **է.** Կան հոգիներ, որոնք չափազանց կարեկցելի վիճակի մեջ են ու կարոտ աղոթքի և օժանդակության, նրանք նման են բանտարկյալների, ովքեր տանջվում են քաղցից, ծարավից, անքուն որդերից, նրանք թախանձում են, որ իրենց ազատեն այդ վիճակից (ԺԴ), **ը.** աշխարհի բնակիչները կարող են աղոթքով, պատարագով և բարի գործերով օգնել նրանց, թեթևացնել նրանց տառապանքները (ԺՁ), **թ.** ուստի այդ տանջանքներից ազատվելու հնարավորություն կա. ըստ այսմ այդ կայանն ունի նաև ելքի դուռ, մինչդեռ «հողվէրքը»՝ գերեզմանը, միայն մուտքի դուռ, **ժ.** մյուս կողմից ողջերը բարի գործերով և պատարագով ոչ միայն ազատում են այդ հոգիներին, այլև իրենք իսկ զերծ են մնում տանջանքներից (ԺԴ), **ժա.** անդենական տանջանքներց զերծ են մնում սուրբերը, որոնք հագնված են լուսեղեն զգեստներ, ապրում են խաղաղության մեջ՝ համակված հարության հույսով (ԺԵ), **ժբ.** այդ կայանը մեղքերի, արված և չարված գործերի հաշվետվության մի վայր է. մեղքերի քավության ժամանակավոր մի տանջարան, որից կազատվեն այն հոգիները, ովքեր կվայելեն ողջերի օժանդակությունը, **ժգ.** երբ հոգին հասնում է անդրաշխարհի քաղաքը, տեղի է ունենում հոգիների դասավորում. չարերը տարվում են չարչարվելու, իսկ

սուրբերը վայելում են լույսի երանելի ներկայությունը (Դ): Ինչպես վարդապետական հրամանակարգ շատ տեսությունների մեջ, այստեղ ևս Սյունեցին հավատարիմ է մնում հայրախոսական աստվածաբանության՝ Աստծո գործադրած փոքր դատաստանի վերաբերյալ տեսությանը, որի համաձայն Աստծո վճիռն անհապաղ գործադրվում է, **ժդ.** ըստ Սյունեցու, հոգիները չգիտեն, թե որքան ժամանակ են մնալու կայանում, ուստի սպասում են վերջին դատաստանին (ԺԸ): Նրանք սարսափում են հատկապես դժոխքից (ԺԹ): Այսու հեղինակի նպատակն է առավելագույնս բորբոքել երկրաքաղաքացիների՝ դժոխքի հանդեպ ունեցած սարսափը. սրա վավերական վկայությունը տալիս են անդրաշխարհի հոգիներն իրենց հորդորներով, **ժե.** պետք է պահպանել ննջեցյալների և ողջերի միջև գոյություն ունեցող աղերսը, ինչն իրականանում է ողջերի աղոթքով և ննջեցյալների բարեխոսությամբ: Առաքել Սյունեցին հաճախ թվարկում է ննջեցյալներին ի նպաստ եղած օժանդակության դրդապատճառները, այդ օժանդակության բարերար նորգործությունը ննջեցյալների հոգիների վրա և դրա՝ մեզ համար եղած օգուտը (ԺԱ, ԺԲ, ԺԳ, ԺԶ): Երկարորեն թվարկում է այն միջոցները (աղոթք, պատարագ, նվիրատվություն, մատաղ, գերեզմանօրհնեք, խունկ, բարեպաշտական զանազան գործեր. Ժ, ԺԳ, ԺԶ), որոնք օգտակար են ննջեցյալներին, **ժզ.** ննջեցյալների՝ ողջերին կարդացված ամենակարևոր հորդորը ապաշխարությունն է, որի կարևորագույն հանգրվանը խոստովանությունն է: Եվ սա գլխավորապես այն նպատակով է կատարվում, որպեսզի մաքուր հոգով մտնենք գերեզմանի որջը, ու երբ մահվան ծմեռն անցնի, մաքուր մարմնով հարություն առնենք (Թ), **ժէ.** ուշագրավ կետերից է այն միտքը, որ անդրաշխարհի քաղաքում հայոց համար սահմանված է առանձին, Հիսուսի արյամբ փրկագնված վայր, ուր չեն կարող մուտք գործել օտարները (Բ): Անդենական կյանքի վերաբերյալ Առաքել Սյունեցու վարդապետական մտածումները իրենց կարևոր նպաստն են բերում ԺԴ-ԺԵ դդ. Հայ մատենագրության Տաթևյան դպրոցի աստվածաբանական դրության հետազոտման գործին:

Գ. «Լուծմունք յաղագս Սահմանացս Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի» (տպ. հետևյալ հրատ. մեջ. «Գիրք սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի... արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ տեառն Առաքելի եռամեծ վարդապետի, աշակերտի սրբոյն Գրիգորի Տաթևացւոյ...», Մադրաս, 1797, էջ 147-650): Գրված է 1403 թ. Տաթևացու հանձնարարությամբ և աշակերտների խնդրանքով: Հետևելով Դավիթ Անհաղթին՝ հեղինակը հերքում է աշխարհի ճանաչողությունը մերժող պիռոնացիների ագնոստիցիզմը: Սյունեցին նկատում է, թե նրանք «հեռու են ճշմարտությունից, ամեն ինչ զչարապես ճանաչեցին և նայեցին իբրև մարմնի ու հիմարացած են ճշմարտության մեջ, իսկ փիլիսոփայությունն իմանալի է և անմարմին մտքի գործ»: Հիմք ընդունելով իմաստասիրական վերացարկման անհրաժեշտությունը ճշմարտության ընկալման համար՝ նա մասնավոր քննության նյութ է դարձնում իրի և անվան հարաբերության խնդիրը: Եթե

«անունը յայտնէ զբնութիւնն իրին», ապա դա չի կարող վերաբերել Աստծուն, քանզի «Աստուած բնութեամբ անհաս է», ուստի նա «ոչ ունի անուն»: Անունը կապված է նյութական աշխարհին. նա դրա արտահայտությունն է, մինչդեռ Աստված աննյութ և անմարմին է. «Աստուած աննիւթ ստեղծանէ»: Ըստ այսմ Աստված ընկալելի է հավատով, իսկ արտաքին աշխարհը՝ տրամաբանական ճանաչողությամբ, որը դրսևորվելով անվան միջոցով, ենթական է սահմանումի: Իսկ Աստված վեր է որևէ սահմանումից, որովհետև սահմանը ինքնին ենթադրում է չափ. մինչդեռ Աստված անչափելի է, հետևաբար և՝ անսահմանելի է: Անսահմանելին լինելով նախասկզբնական իրակություն, նախորդում է բոլոր սահմանելիներին, ըստ այսմ նա սեռ է: Աստված սեռ է, քանզի միտքը՝ բանը սեռ է: Սակայն անունն էլ է սեռ, որ բոլոր սեռերի սեռն է, որովհետև երբ «բոլորը բաղկացուցիչ մասեր ունեն... անուն սեռը բաղկացուցիչ մասեր չունի»: Այստեղից հետևում է, որ Աստված լինելով բացարձակ պարզություն, ենթակա չէ տրոհման: Եվ քանի որ սեռը այսուամենայնիվ անուն է (թեև Աստված «ոչ ունի անուն»), նա՝ Աստված, հարաբերվում է անվանը, ինչը բացառում է նյութական աշխարհի և Աստծո սկզբունքային հակասությունը (Հ. Գաբրիելյան, II, 1958):

Դ. «Նորին տէր Առաքելի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, ի տեսութիւն բանին, որ ասէ՝ Ամենայն չար տանջելի» (տպ. բնագիրն ըստ ՄՄ 1849 (114ա-23ա), 1110 (275ա-91բ), 1689 (496բ-518ա), 1762 (233ա-53ա) ձեռագրերի և աշխրհ. թրգմ. Ա. Դիլանյանի, Ս. Էջմիածնի, 1996): «Ամենայն չար տանջելի» փոքրածավալ երկը, որ հայերեն ձեռագրերում կից է Դավիթ Անհաղթի «Սահման իմաստասիրութեան» աշխատությանը և այդ պատճառով հայ միջնադարի ձեռագրային ավանդույթը այն ընծայել է Դավիթ Անհաղթի գրչին, իրապես պատկանում է ս. Գրիգոր Նյուսացուն: Երկի աստվածաբանական կարևորությունը պատճառ է դարձել, որ այն մեկնաբանվի ս. Ներսես Շնորհալու և Առաքել Սյունեցու կողմից: Երկը շարադրելիս վերջինս մեծապես հենվել է Շնորհալու բացատրության վրա: 33 հարցուպատասխանների մեջ Առաքել Սյունեցին տալիս է խնդրի համակողմանի բացատրությունը. չարի ծագումը, բնույթը, նրա դրսևորման կերպերն ու առանձնահատկությունները, բարու և չարի հարաբերությունը: Երկում արծարծված գլխավոր գաղափարն այն է, որ չարը, հակառակ մանիքեական երկարմատյա (դուալիստական) տեսությունների, սուբստանցիոնալ իրողություն չէ, քանզի բնություն չէ, այլ մարդկային կամ դիվական կամքի շեղ գործադրման արդյունք, հետևանքային վիճակ: եթե չարը անեղ լիներ, ապա «չարութիւնն յայնժամ գոյացութիւն լինէր յառաջ եկեալն ի նմանէ չարն: Եւ յորժամ ցուցաւ, թէ չարն ոչ է անեղ, ապա եւ այլ չարն ի նմանէ յառաջ եկեալ, ոչ ունի էութիւն, այլ պատահումն է չարն, և պակասութիւն բարւոյ, որպէս խաւարն պակասութիւն լուսոյ է: Այլ ոչ անեղութիւն է չարն, եւ ոչ ըստ բնութեան նորա գոյանայ չար գոլն: Այսինքն՝ զի ոչ սատանա անեղ է և ոչ չարն բնութիւն, որ մնացական լինի, այլ որպէս պատահումն է, որ կորնչի յապականիլ ենթակային» (էջ 87): Պատաս-

խանելով այն հարցին, թե՝ «Զի՞նչ է զանազանութիւն եղական բարւոյն եւ եղական չարին, որ ի մէնջ եղանի»՝ Սյունեցին ասում է. «Նախ զի բարին յԱստուծոյ է ստեղծեալ...» զի բարին էութիւն է..., ի բնութեան մերում է... օգնական է բնութեան մերում... փառաց արժանացուցանէ զմեզ», ինչպես նաև՝ միջնորդ է դառնում՝ հաղորդակից լինելու անեղական բարուն, եղական բարին նյութ է, իսկ անեղական բարին «զարդարիչ եւ տեսաւորիչ նմա, որպէս սեռն՝ տեսակաց...»: Մինչդեռ չարը հակառակ է սրանց, «զի ոչ է գոյացեալ յԱստուծոյ..., ոչ ունի էութիւն..., ոչ լինի ի բնութենէ, այլ՝ ի կամացն, որ երկրորդ է բնութեան..., ներհակ և ապականիչ է բնութեան..., միջնորդութեամբ ընդ ստանայի կապակցէ զունողն և ընդ նմա դասակցէ...» (էջ 82):

Ե. «Սահմանադրութիւն դաստիարակութեան նորածնեալ մանկանց, որք հրաւիրելոց են յաստիճան քահանայութեան: Խրատք հարկաւորք և պիտանիք արարեալ ի տէր Առաքելոյ՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսէ և ի Գրիգոր քաջ հռետորէ» (տպ. «Գիրք աստիճան տալոյ դպրաց եւ սարկաւագաց և քահանայից, և գաւազան տալոյ վարդապետացն», Կ. Պոլիս, 1752, հավելված՝ 237-262, նաև՝ «Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ», Կ. Պոլիս, 1807, էջ 337-342): Ձեռագրերի մեծ մասում երկը հայտնի է միայն Առաքել Սյունեցու անունով (ՄՄ, ձեռ. 641, թ. 88ա-106բ, 883, թ. 48ա-56բ, 896, թ. 4ա-10բ, 1114, թ. 208ա-13բ և այլն):

Զ. Քարոզներ, որոնց թիվն անցնում է երեք տասնյակից (դրանց վերաբերյալ մատենագիտական տվյալներ տե՛ս Հ. Անասյան, Հայկ. մատենագիտ., Բ, էջ 72-83). սրանց մեջ խորհրդաբանական ուշագրավ թափանցումներով աչքի է ընկնում «Վասն օրհնութեան մեռոնի. Իւղ թափեալ է անուն քո» քարոզը (հատվածաբար հրատ. «Ընտրանի...», էջ 708-709): Աչքի առջև ունենալով մեռոնի վերաբերյալ վաղնջական բացատրությունները՝ Սյունեցին տալիս է նրա հանգամանալից վերլուծությունը: Հեղինակը նաև արձանագրում է նրա երկակի բնույթը. մեռոնը թե՛ ներկայացնում և թե՛ քողարկում է Աստվածությունը: Ներկայացնելով Աստվածությունը, սակայն բնութենապես նա նույնական չէ նրան, այլ Աստվածությանը հարաբերվում է այնպես, ինչպես պատկերը նախատիպին, որից տարբերվում է էապես: Այսուհանդերձ մեռոնի անուշահոտությունը «բուրեալ աստուածագործութիւն ի մարմնյն յառաջ եկեալ». նա դրսևորիչն է տերունական աստվածագործ մարմնի ախորժելի բուրմունքի: Սյունեցին իր քրիստոսակենտրոն բացատրությունը փոխագուցում է երրորդաբանական մտածումին. «Այլ եւ անուշահոտ Հոգին Սուրբ բղխումն ի Հօրէ եւ առողջ յՈրդւոյ, զի Որդով պարգևի ամենայն արարածոցս: Իսկ հոտոտելեաց խնդրի առողջ գոլ եւ հոտոյն՝ անուշ լինել, եւ ապա լինի անուշահոտութիւն»: Սրանից զատ մեռոնն օժտված է նաև սրբութեամբ, որն ակնարկում է Քրիստոսի քահանայապետական պաշտոնը և հանգամանքը: Մեռոնով փոխանցվող Քրիստոսի սրբությունը Հորից, իրենից և Սուրբ Հոգուց է. ի Հօրէ, որպէս ի

ներգործական պատճառէ, ի Հոգոյն Սրբոյ՝ որպէս ի գործիականէ, ի յինքենէ՝ որպէս ի նիւթական պատճառէ...»:

Է. Տաղեր, որոնց թիվն անցնում է 60-ից: Դրանք ունեն բարոյախրատական, հոգևոր պատմական, աստղաբաշխական բովանդակություն (մատենագիտությունը տե՛ս Հ. Անասյան, 1976, էջ 4-68): Տաղերի մեծ մասը հրատարակվել են. «Հայ աշուղներ: Ժողովրդական հայ երգիչներ և տաղասացք»: Հաւաքեց Տրդատ եպս. Պալեան, Հտ. Ա, Իզմիր, 1911, Առաքել Սիւնեցի եւ իր քերթվածները: Ուսումնասիրութեամբ հրատարակեց հ. Մկրտիչ Պոտուրեան, Ի Մխիթ. ուխտէն, Վենետիկ, 1914:

Սյունեցու տաղերում հոգևորի հետ շեշտված է նաև ազգային արժանապատվության ոգին: Այս հայեցակետից արժեքավոր են Ս. Էջմիածնին, ս. Գրիգոր Լուսավորչին և ս. Գրիգոր Նարեկացուն նվիրված քերթվածները: «Երգ վասն Էջմիածնին» տաղում Սյունեցին խանդակաթ սիրով փառաբանում է «անմահ թագաւորի՝ Միածնի աթոռը, որով «գովեալ արին առաքինեաց» Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանից հեռացրեց «տրտմութեան ծմեռը»»: Արտահայտելով կաթողիկոսական աթոռը Ս. Էջմիածին տեղափոխելու (այն պետք է տեղի ունենար 1441 թ. Սյունեցու մահից հետո) հետ կապված տրամադրությունները (որոնք լայնորեն քննարկվում էին տակավին Ստեփանոս Օրբելյանի օրոք) Սյունեցին գովերգում է Վաղարշապատ-Էջմիածնի երբեմնի փառքը և երազում վերստին տեսնել այն.

Ահա ցնծայ Վաղարշապատ
Մայրաքաղաք երկնաքանդակ
Ամուր պարիսպ, բարձր աշտարակ
Յիշել ակամբ գոյն զգունակ
Էջմիածին, անուն պատուեալ,
Յամենեցուն երկրպագեալ,
Ի հրեշտակաց բարեբանեալ
Ի մարդկանէ փառաւորեալ:

Էջմիածին ժողովարան,
Ազգիս մերոյ թափառական
Յորում եղեալ եմք ցիր ու ցան
Վասն մերոյ անկարգութեան
Էջմիածին տեղ նորոգման
Եղծեալ ազգիս թշուառական...

«Վասն մերոյ անկարգութեան» ազգին պատուհասած բարոյական հիվանդություններից ձերբազատվելու նույն ոգին է իշխում «Անձինք Նարեկացւոյն» քերթվածում, ուր Նարեկը հատկորոշվում է իբրև

Գանձ անըսպառ անապական
Եւ աննիւթով շարադրական
Զի որ առնուն՝ փարթամանան
Շահող յերկնից արքայութեան:

Նարեկը օգնական և զենք է «ընդդէմ այսոց նետաձգողէն», նա բարոյական-հոգևոր բժշկարան է: Եթե Գրիգոր Լուսավորիչը հայոց աշխարհը լուսավորել է քրիստոնեական լույսով, ապա Նարեկացին ջերմացրել է հայոց սիրտը: Նարեկացու «խօսած բանը» «դեղ կենաց է փրկութեան», որով մենք հաղթում ենք չարին.

Սուրբ ու մաքուր բանիւ քոյին՝
Այլասեռից ազգ ցանկային,
Եռափափաք սիրով եկին,
Եւ գծագրեալ առեալ գնացին:

Այս տողերը ակնարկ են պարունակում այն մասին, որ Նարեկի եզակի արժեքը իմացել, գնահատել են նաև օտարները, որոնք, ինչպես երևում է, թարգմանել են այն և իրենց հետ տարել օտար աշխարհ:

Ը. Ներբողներ.

1. «... Ներբողական առ քաջ հռետորն եւ տիեզերալոյս վարդապետն մեծն Գրիգոր Տաթևացի...» (տպ. Ամառան հատոր..., Կ. Պոլիս, 1741, էջ 716-19):

2. «Ներբողեան Աթանագինեա՝ պատմագրաբար» (Վիեննա, ձեռ. 219, թ. 438ա-39ա):

Թ. «Յաղագս քերականութեան համառուտ լուծմունք» (տպ. աշխտ. Լ. Գ. Խաչերյանի, Լոս Անջելես, 1982):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 421-441: Անասյան, 1976, էջ 1-89: Զամինյան, 1914, էջ 218-221: Մադոյան, ԲԵՀ, 1969, N 3, 1970, N 3: Պողարեան, 1971, էջ 409: Քիպարեան, 1994, էջ 551-560, 572-573:

ՀԱԿՈԲ ՂՐԻՄԵՑԻ

Ծնվել է ԺԴ դարի կեսերին Ղրիմում և մահացել է 1426թ. «օր Համբարձման» հավանաբար Մեծոփում: ԺԵ դարի ձեռագրերից մեկի հիշատակարանում պահպանվել է տեղեկություն նրա ընտանիքի մասին «զքարեպաշտ ծնողսն իմ եւ զաստուածասէր զհայրն Նորազատ եւ զմայրն իմ զՄելիք եւ զեղբարսն իմ՝ զԵղիսէ եւ զքոյրսն իմ՝ զԽասմելիք եւ զԼալ Խաթուն աղաչեմ յիշել...» (ԺԵ դ., Ա, էջ 655):

ԺԴ դարի վերջերին մեծ հռչակ են ստանում Երզնկայի Ավագ Կապոսի վանքերի դպրոցները: Ավագ վանքում եղած տարիներին Հակոբ Ղրիմեցին ուսանում է «տիեզերահռչակ մեծ րաբունապետ», «քաջ հռետոր» Գևորգ Երզնկացու մոտ: Ելնելով ձեռագրական տվյալներից՝ հարկ է մտածել, որ Ղրիմեցու մատենագրական գործունեությունը սկսվել է 1389թ և տևել 37 տարի:

Հակոբ Ղրիմեցին հեղինակ է գլխավորաբար տոմարագիտական աշխատությունների.

Ա. «Ի խնդիրս հասարակաց օգտի» (տպ. աշխտ. Զ. Էյնաթյանի, Եր., 1987, էջ 126-76): 1408 թ. իր ուսուցչի խնդրանքով Հակոբ Ղրիմեցին տոմարագիտություն է դասավանդել նրա դպրոցում: Ավելի ուշ այդ դասախոսությունների հիման վրա նա կազմում է Տոմարագիտության դասագիրք հիշյալ խորագրով: Աշխատության սկզբում հեղինակը շարադրում է դասագրքի ստեղծման պատմությունը. ուսանողները «ծանուցեալ զդժուարութիւն իրին աղաչանաւք խնդրեցին...գրով աւանդել նոցա...: Եւ մեք առանց յապաղելոյ բուռն հարաք ոչ ըստ բոլոր արհեստին, այլ սակաւ ինչ ի գլխաւորագունից մասանց...ի մի վայր հաւաքեցաք. է զի էր ուրեք, որ ծածուկ ունէր զտեսութիւն միտք բանին, մեք զայն պարզ եւ յայտնի բանիւ բացայայտեցաք ի զուարճութիւն ուսումնասիրաց...»:

Այս ծավալուն երկը գրված է հարցուպատասխանի ձևով: Սկսվում է տոմարագիտական երկերի մեջ տեղ գտած ավանդական հարցերով. («Հարցումն շրջանաց Արեգական եւ Լուսնի», «Վասն էր ասի Առաջաւոր» և այլն): Առաջին հարցում ներկայացված են Արեգակի 28-ամյա, Լուսնի 19-ամյա, զատկացուցակների 532- ամյա շրջանները: Հեղինակն այստեղ ուսանողների համար մատչելի կերպով տալիս է տոմարի՝ իբրև գիտության իմաստասիրական սահմանումը, որը հիմնված է Դավիթ Անհաղթի բացատրության վրա (Վերլուծ. «Ներածութեան» Պորփիւրի, Եր. 1976, էջ 16). «Գիտելի է, զի ըստ չորից վարդապետական յեղանակաց բացակատարի վարդապետութիւն տումարական արհեստիդ, այսինքն՝ բաժանականաւն, սահմանականաւն, ապացուցականաւն եւ վերլուծականաւն»: Ամեն գիտության, տվյալ պարագային տոմարի, քննությունն

իրականացվում է այս չորս եղանակների կիրարկումով, այն է՝ տեսակների տրոհումով, դրանցում առկա սահմանների ճշտորոշումով, ապացուցելով և վերլուծությամբ:

Բ. «Հարցումն Գէորգ րաբունապետի եւ ծառայաբար կատարումն Յակոբ աշակերտի» (տպ. աշխտ. Զ. էյնաթյանի, էջ 177-86) Տոմարական- եկեղեցական հարցերի վերաբերյալ նույն շրջանում գրված աշխատություն է: Հովհաննես Սարկավագից հետո ոչ ոք չէր անդրադարձել դրանց: Երկի շարադրանքը պայմանավորված էր Հայ եկեղեցու անկախությանը սատար լինելու հրամայական անհրաժեշտությամբ: Այստեղ կատարված են տոմարական բարդ հաշիվներ հինգ տոների՝(Հղություն Եղիսաբեթի, Ավետում Կուսին, Ծնունդ, Մկրտություն, Խաչելություն) կատարման վերաբերյալ՝ ըստ արարչագործության և ըստ 532-ամյա շրջանի:

ԺԵ դարի 10-ական թթ. բնագիտական և տոմարագիտական հարցերի շուրջ դասախոսություններ կարդալու համար Հակոբ Ղրիմեցին հրավիրվում է Մեծոփա վանք: Այստեղ են շարադրված հեղինակի հետևյալ երկերը.

Գ. «Մեկնութիւն Տոմարի» (1416 թ.) (տպ. աշխտ. Զ էյնաթյանի, էջ 188-301) Ղրիմեցու կարևորագույն աշխատությունն է որ (շարադրված է Թովմա Մեծոփեցու խնդրանքով) «երկար ժամանակ ուսումնական ձեռնարկի դեր է կատարել և առավելս, քան որևէ այլ գրվածք, գաղափար է տալիս միջնադարյան Հայաստանի բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում քառյակ գիտությունների՝ թվաբանության, երկրաչափության, երաժշտության և աստղաբաշխության գծով դասավանդվող գիտելիքների ծավալի և բովանդակության մասին» (Լ. Խաչիկյան, 1971, էջ 27): Ըստ այսմ երկն ունի հանրագիտարանային բնույթ:

Երկը արժեքավոր է ոչ միայն Տոմարի պատմության, այլև աստվածաբանական մեկնաբանական մտքի հետազոտման տեսակետից: Այս իմաստով մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում Զատկի տոնի, ինչպես նաև՝ ժամանակի և հավիտենության աստվածաբանական բովանդակության վերլուծությունը:

Այստեղ ուշագրավ է գիտության չորս աստիճանների սահմանումը, որ տրված է ըստ Դավիթ Անհաղթի (Սահմանք իմաստ. Եր. 1960, էջ 102). «Գիտելի է ըստ կանոնաց իմաստասիրաց, զի գիտութիւն Դ (4) բաժանի և Դ (4) կերպիւ առ ներընդունողսն երեւի: Եւ եթէ ո՞յք են այսոքիկ. ասեմք՝ հմտութիւն, ներհմտութիւն, արհեստ եւ մակացութիւն: Հմտութիւն է սակաւ ինչ ծանաւթութիւն ի ճանաչումն իրին, եւ ներհմտութիւն է մասնաւոր գիտութիւն, եւ մակացութիւն է հանդերձ պատճառաւք բոլոր գիտութեան անսխալ ճանաչումն»: Գիտության այս աստիճանների մասին նա խոսում է տոմարի օրինակով. «Հմտութիւն է ծանաւթութիւն անուանցն, հարցանեն թէ նաւասարդի եւ կամ հոռի քանի է: Եւ ներհմտութիւն է. յորժամ նորավարժքն, որ դեռեւս ուսեալ լինին զպատճէն տումարին, բայց ոչ զարհեստ առնելոյն: Իսկ արհեստ է առնել ամսամուտ, աւրագիւտ, ծնունդ Լուսնի եւ այլն: Եւ մակացութիւն է գիտել, թէ ուստի պատճառին

վերադիրք եւ Է (7) երեակք եւ շրջանք Արեգական եւ Լուսնի եւ այլն եւ ուսել զայս…»: Տոմարի տեսության նվիրված այս աշխատության մեջ տրված է Հայոց Մեծ թվականի հետ հարաբերվող շարժական տոմարի բացատրությունը: Այն օգտակար նյութ է պարունակում գործնական աստղագիտության ուսումնասիրման համար նույնպես այստեղ տրված են երկնային լուսատուների դիրքը որոշելու տարբեր եղանակներ:

Դ. «Յաղագս տումարական մակացութեան» (1416թ.) (տպ. Զ. Էյնաթյան, էջ 302-308), սա նախորդ միավորի բաղկացուցիչ մասն է: Իբրև մանկավարժական ձեռնարկ այստեղ պատմվում է, թէ տոմարագիտությունը երբ է սկիզբ առել և ում կողմից է հիմնադրվել: Այսպես, Մովսես նախամարգարեն կարգել է Զատկի լրումները, նրանից հետո Եզրասը նորոգել է այն՝ դարձյալ եբրայեցիների համար, մինչև որ Անդրեասը «արար միաբանութիւն ամենայն տիեզերաց լրմանց, ԺԹ (19) երեկաց, կրկնաց եւ տարէմտից եւ այլ զանազան խորհրդոց»: Հակոբ Ղրիմեցին նշում է, որ գիտության այդ բնագավառում սխալվել չի կարելի, քանզի դա կարող է պատճառ դառնալ հետագա խառնաշփոթի, որովհետև «անկարելի է թիւ մի աւելի կամ պակաս գրել, թէ ոչ՝ սխալ է զարուեստն»: Հակամիարարական պայքարի ժամանակ Հայ եկեղեցու ինքնության պահպանության համար հատկապես կարևոր էր շարժական տոմարի ճշգրիտ, անվրեպ հաշվարկը: Այս է պատճառը, որ Թովմա Մեծոփեցու խնդրանքով Հակոբ Ղրիմեցին դասախոսություններ է կարդացել Մեծոփի դպրոցում և հետո գրի առել իր դասախոսությունները իբրև Տոմարի մեկնության նվիրված ուսումնական ձեռնարկ, որով պետք է առաջնորդվեր եկեղեցական դասը:

Ե. «Կատարեալ լուսին» (ՄՄ.ձեռ. 1114, թ 5աբ, 5614, թ. 246ա), հայտնի է երեք տարբերակներով՝ գրված 1416-ից առաջ, 1416-ին և 1416-ից հետո: Դրանք զետեղված են տոմարի տեսության տրակտատում՝ «Պատճենում» (Զ. Էյնաթյան): Այստեղ 10 կետերով ապացուցված է «կատարեալ» Լուսնի հետ կապված աշխարհի վախճանի վերաբերյալ վեճերի անհիմն լինելը:

Զ.«Յաղագս ազգականութեան» (1416 թ.),

Է. «Յաղագս պսակի ամուսնացելոց», որ հավանաբար մաս է կազմել նախորդ երկի: Սրանց մեջ, հակառակ եկեղեցական կանոնադրության (Դվինի 554թ. և Սսի 1243թ եկեղեցաժողովներ), որ թույլատրում էր 14, 12 տարեկանից ցածր երեխաների պսակը, Ղրիմեցին, իբրև հեղինակավոր եկեղեցական, Օրինակարգում է փեսացուի 16 և հարսնացուի 14 տարեկանից ոչ ցածր լինելու անհրաժեշտությունը (Ա. Ղլտչյան, 1913, էջ 49):

Ը. «Յաղագս անյայտ նշի» Աստվածաբանական դատողություններով համեմված երկրաչափական մի փոքրիկ աշխատություն է. որ շարադրված է դարձյալ Թովմա Մեծոփեցու խնդրանքով 1416թ. (Ն. եպս. Պողարյան, 1971):

Թ. «Ի չորից գոյացեալ զմարդն» սկսվածքով մի աշխատություն, որ միայն ենթադրաբար է վերագրվում Դրիմեցուն (Լ. Խաչիկյան, 1971, էջ 27-29):

Ժ. «Լուծմունք կազմութեան մարդոյն» (Չամչյան, Բժշկյան, տե՛ս Ձ. Էյնաթյան, 1987, էջ 27), որ սակայն մեզ անհայտ է: Թերևս նախորդ միավորն է :

ԺԱ. Դրիմեցու անունով հայտնի են հետևյալ բառարանները.

1. «Բառ է հայոց լեզուէ պարզ եւ յիստակ՝ ասացեալ Յակոբ վարդապետէ» (ՄՄ. ձեռ. 941, թ. 267ա-77ա), որը հայոց լեզվի բացատրական բառարան է:

2. «Մեկնութիւն նշանագրաց ալֆաբետից եբրայեցւոցն» (ՄՄ. ձեռ. 1975, թ. 43բ, 2010, թ. 136ա):

3. Նաև մի բառգիրք, որ սկսվում է «Փառք ի բարձունս» խոսքի մեկնությամբ (ԺԴ դ., էջ 580):

ԺԲ. Թովմա Մեծոփեցու խնդրանքով խմբագրել է Գրիգոր Տաթևացու Քարոզգիրքը (Ամառան և Ձմեռան հատորներ. հեղինակի ինքնագիրը պահպանվում է Ս. Պետերբուրգի Արևելագիտութ. ինստիտուտի թիվ 88 ձեռագրում)՝ նպատակ ունենալով ավելի ամբողջական և օգտագործելի դարձնել այն: Խմբագրելուց կարգավորելուց զատ («է ինչ, զի ինքն շարադրեաց ի շնորհաց Սուրբ Հոգոյն») այն հարստացրել է ու ճոխացրել իր կողմից գրված քարոզներով, որոնք տակավին հաշվառված և ուսումնասիրված չեն:

ԺԳ. Քարոզներ, որոնցից առավել հիշատակելի են «Բազում դստերք ստացան մեծութիւն », «Ծաղր ձեր ի սուք դարձի...» բնաբանով քարոզները (ՄՄ, ձեռ. 2152, թ. 74ա-78բ, տպ. մասնակիորեն. Ընտրանի, էջ 715-717):

Առաջին քարոզը օգտակար է Հայ եկեղեցու մարեմաբանության ուսումնասիրման համար: Մարիամ Աստվածածնի խորհրդաբանական նախօրինակը Սառան էր, որի հոգևոր կերպարի ու վարքի պարագաները համեմատված են Տիրամոր համաբնույթ պարագաներին: Սակայն «առաւել է մեծութիւն սուրբ Աստուածածնին եւ բարձրագոյն քան զսորա...»: Համեմատաբանական նույն սկզբունքով Ռեբեկան ևս խորհրդաբանական նախօրինակն է համարվում Աստուածածնի, «բայց մեծութիւն սուրբ Աստուածածնին գերազանցեաց քան զսորա»: Երկրորդ քարոզը շարադրված է, ինչպես երևում է ս.Գրիգոր Տաթևացու մահվան (1409թ.) առիթով : Գրված է հայրախոսական ժառանգությունից բացի հայտնի դամբանական ճառագրության ավանդների հետևողությամբ, հռետորական բարձր ոգով, «երեկ-այսօր»՝ ուրախություն և տխրություն մատնացուցող իրավիճակների հակադրումով:

ԺԴ. Կարևոր դիտողություններ է կատարել 1276թ. Կիլիկիայում գրված իմաստասիրական աշխատություններ պարունակող ժողովածուի լուսանցքներում (ՄՄ, ձեռ. 1716, 1410թ.): Բացի դրանից նա լրացրել է Ս. Ներսես Շնորհալու «Մեկնութիւն բանից Սահմանաց Իմաստասիրութեան Դաւթի» երկը:

Այդ լրացումներն ու դիտումները ինքնին վկայում են, որ Դրիմեցին իրազեկ է եղել վանական բարձրագույն դպրոցների ուսումնագիտական ծրագրերին: Հաճախ Նա վկայակոչում է Արիստոտելի, Պորփյուրի, Դավիթ Անհաղթի երկերը: Դրիմեցին երբեմն զգուշացնում է ընթերցողին՝ չընկնել թյուրիմացության մեջ, «Տես, որ չմոլորիս յանուանսն եւ կարծես, թէ նոյն են բացերեւական բանն եւ ստորասութիւն, զի նա բոլորն է, եւ նոքա մասունք» (թ.294բ) «զմեկնիչն լաւ կարդա, զի պարզ յայտնէ զբանքս» (թ.332ա):

ԺԵ. 1389թ. կազմել և ընդօրինակել է աստվածաբանական, իմաստասիրական երկերի մի ժողովածու («Համառօտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ», «Յաղագս առաքինութեան հոգւոյն», «Յաղագս հրեշատակաց», «Զենոնի ինաստասիրի Յաղագս բնութեան»)՝ նրան կցելով իր շարադրած աստվածաբանական մի փոքրիկ աշխատություն (ինքնագիրը պահպանվում է ՄՄ, ձեռ. 3487, թ. 130ա- 144ա):

Գրականություն

Հակոբ Դրիմեցի, Տոմարագիտական աշխատություններ, աշխատ. Զ. Էյնաթյանի, Եր., 1987, ներածութ. էջ 5-123: Պողարեան, 1971, էջ 419-422: Քիպարեան, 1994, էջ 594, 598:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿՈՒՈՏԻԿ (ԿՈՒՈՏԵՆՑ)

Ծնվել է ԺԴ դարի 60-70- ական թվականներին: Ուսումն ու վանական կրթությունը ստացել է Ս. Գրիգոր Տաթևացու ձեռքի տակ՝ հմտանալով մասնավորաբար աստվածաբանության, գրչության արվեստի մեջ: Րաբունապետի մահից հետո գնում է Հերմոնի վանք, ուր երկար տարիներ (1413-1443) վարում է վանահոր և ուսուցչապետի պաշտոնը: Աչքի է ընկել ոչ միայն մանկավարժական արդյունավետ գործունեությամբ, այլև եկեղեցա-քաղաքական կյանքին բերած իր մասնակցությամբ: Իբրև հեղինակավոր եկեղեցական Հովհաննես վարդապետն իր ծերության «օրերուն գլխաւոր դերակատարներէն մին հանդիսացած է Կիրակոս Վիրապեցիի կաթողիկոսացման (1441) և ապա գահինկեցութեան տարիներուն մէջ (1443)», (Ն. եպս. Պողարյան, 1971): Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը.

Ա. **«Մեկնութիւն Եսաեայ»**, (ՄՄ. ձեռ.1128, որ հեղինակի ինքնագիրն է), ինչպես ինքն է վկայում, շարադրել է 1415թ. Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Սարգիս Կունդի, Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու համաբնույթ երկերի հիման վրա, «Ի վանքս Հերմոնի, առ դրան Սուրբ Լուսավորչին և սուրբ դամբարանաց սուրբ վարդապետաց Տիրատրոյ, Գրիգորի և այլոց…»: Սակայն քննությունը ցույց է տալիս, որ Հովհաննես վարդապետն առաջնորդվել է գերազանցապես ս. Գրիգոր Տաթևացու համանուն մեկնությամբ (տպ.Ս. էջմիածին, 2008): Հովհաննես Կոլոտիկի մեկնությունը ոչ այլ ինչ է, քան ընդարձակ տարբերակը Գրիգոր Տաթևացու աշխատության: Կոլոտիկը գրեթե բառացի ճշգրտությամբ Տաթևացու մեկնությունն ամբողջապես ներառել է իր աշխատության մեջ՝ նրա առանձին դրույթները մանրամասնելով, հարստացնելով իր բացատրական մտածումներով: Սակայն հեղինակի կատարած աշխատանքը սրանով չի սահմանափակվում. նա մեկնաբանել է նաև Եսայու մարգարեության՝ Տաթևացու բաց թողած տեղիները: Սրա շնորհիվ Կոլոտիկի մեկնությունը ստացել է ավելի համապարփակ բնույթ՝ հանրագիտարանային ընդգրկումով.

Բ. «Լուծմունք գրոցն ս. Դիոնէսիոսի (Արիսպագացւոյ)» (ըստ Պողարեան, 1971, էջ 423):

Գ. Քարոզներ

1. «Ի չարչարանս սուրբ Լուսավորչին», (ՄՄ. ձեռ. 5489, թ. 302ա-307ա, Երուսաղեմ, ձեռ, 1327, էջ 209-219, մասամբ, տպ. Ընտրանի, էջ 718-720, նաև Պողարեան, 1971, էջ 424-425):

2. «Վասն աղոթից» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1327, էջ 219-224):

3. «Վասն յիշոցնատուաց» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1327, էջ 224 և շար.):

4. «Վասն աւերման աշխարհի» (ՄՄ. ձեռ. 7295, թ. 79ա-82բ, մասամբ տպ. Ընտրանի, էջ 721-722):

Ագաթանգեղոսի Պատմությունից հայտնի Լուսավորչի չարչարանքների նկարագրության մեջ (1) հեղինակը կիրառել է խորհրդական բացատրության եղանակը: Լուսավորչի չարչարանքներից յուրաքանչյուրը խորհրդաբանորեն հարաբերվում է սուրբգրային հայտնի պարագաներին և արժեքային համակարգին. օրինակ Լուսավորչի չարչարանքը ներկայացվում է հետևյալ համադրությամբ, «Իսկ գլխիվայր կախելն ունի բազում տեսութիւն. նախ նմանեցաւ առաքելոյն Պետրոսի, որ եւ հայցեր ի խաչողացն մի ըստ նմանութեան Տեառն, այլ գլխիվայր խաչել:

Երկրորդ՝ զի մարդն ուղիղ գոլով ծեւոյն, նշանակէ զառիվեր դիտումն երկինս, զի հանցանաւքն անկեալ եւ երկրադէտ եղեալ:

Երրորդ՝ զոտս ի վեր ուղղել, զվերին ճանապարհին ելսն նշանակէ, ուստի անկաւ:

Չորրորդ՝ գլխիվայր նշանակեաց զգլուխն իւր Քրիստոս յերկնից յերկիր խոնարհեալ: Եւ սա խոնարհեալ գլխով շնորհաց եւ փառաց նորին եղեւ ընդունակ…»:

«Վասն աւերման աշխարհի…» երկը բովանդակում է հեղինակի վախճանաբանական մտածումները, որոնք կրում են Ստեփանոս Հուսկան որդու համաբնույթ ճառի ազդեցությունը: Կոլոտիկի երկն օգտակար է Հայ եկեղեցու աստվածաբանության սակավ հետազոտված այդ մարզի հետազոտման համար:

Դ. 1383թ. ընդօրինակված ՄՄ. թիվ 5931 ձեռագրում Հովհաննես Կոլոտենցի անունը հիշվում է իբրև գրիչ, որ ընդօրինակել է Հովհան Որոտնեցու «Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի», «Լուծմունք Պերիարմենիասին Արիստոտէլի», և Գրիգոր Տաթևացու «Պարապմանց» գրքի լուծմունքը և այլն: Ձեռագրի 195բ թերթի ստորին լուսանցում արձանագրված է «Անարժան գրողս յիշեալ, ով պայծառ ջահ եկեղեցւոյն, զԿոլոտենց Յովհաննէս». պետք է ենթադրել, որ այստեղ եկեղեցու «Պայծառ ջահ» որակված անձը Հովհաննես Որոտնեցին է:

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 423-425:

ԹՈՎՄԱ ՄԵԾՈՓԵՑԻ

Բացառիկ մեծ է այն դերը, որ կատարեց Թովմա Մեծոփեցին Հայ եկեղեցու քաղաքական կյանքում: Սակայն նվազ կարևոր չէ նրա բերած նպաստը եկեղեցու կրթանշակության, ուսումնագիտական կյանքին: Թովմա Մեծոփեցին արժանավոր հաջորդն է Ս. Գրիգոր Տաթևացու, շարունակողը նրա ուսումնագիտական սխրանքի: Հայտնի է նրա մանկավարժական բազմամյա գործունեությունը Մեծոփա վանքում: Թովմա րաբունապետը Մեծոփա վանքի դպրոցում առաջնորդվում էր վարդապետարաններում դասավանդվող առարկաների ծրագրով: Ըստ այդ ծրագրի նա «ուսեալ էր զերկոտասան մասունք իմաստասիրութեան, զքնաբանականն, զուսումնականն, զաստուածաբանականն եւ զբարոյականն, զտնտեսականն եւ զքաղաքականն, զթուականն, զերաժշտականն, զերկրաչափականն եւ զաստղբաշխականն եւ զամենայն իմաստս հռետորական հանճարոյ արտաքին փիլիսոփայութեան և գոց, որ է Քերականն, Սահմանքն, Պորփիւրն, Ստորագրութիւնք Արիստոտելին, Պերիարմենիասն, Աշխարհացն, Առաքինութեանցն, եւ զՀին եւ զՆոր կտակարանացն, աստուածեղէն տառիցն եւ խռթին բառիւք ծածկեալ աստուածազարդ եւ ուղղափառ սուրս վարդապետաց: Եւ զԾԱ (51) վիպասական պատմագրաց ի բերան առեալ պատմէր մարդկան զտիւ եւ զգիշեր, յանձնաձիր ուսուցանէր եւ լուսաւորէր զամենայն մարդ, զհաւատացեալ եւ զանհաւատ, զբարի եւ զչար» (Ա. Մաթևոսյան, 1997, էջ 69-70): Թովմայի կենսագիր Կիրակոս վարդապետն ասում է, թե նա «եկեալ ի վանքն Մեծոփայ և Կ (60)ամ անդ կացեալ... ԼԵ (35)ամ դաս ասելով (Գ. վրդ. Հովսեփյան, 1914, էջ 6): Նրա հռետորական կարողության դասախոսական հմտության մասին են վկայում աշակերտները: Նրանցից մեկն ասում է. «Յայսմ վերջին ժամանակիս սա միայն յայտնեցաւ ճշմարիտ քարոզող ազգիս Հայոց եւ պարծանք ամենայն վարդապետաց և կրօնաւորաց: Վասն զի առնէր եւ ուսուցանէր ամենեցուն զսրբութիւն եւ զառաքինութիւն, քանզի արեգակն էր բերան սորա եւ լոյս փայլեր ի պրակաց բանիցն, որ շուրջ էին զնովաւ» (ԺԵ դար, Ա, էջ 474, նաև Լ. Խաչիկյանի ներածութ. Թովմա Մեծոփեցի, 1999, էջ LX): Եվ իիրավի. Մեծոփի բարձրագույն դպրոցում նրա կարդացած դասախոսությունները շարժել են ունկնդիրների հետաքրքրությունը: Ուսումնագիտական գործը բնականոն ընթացքի մեջ դնելու նպատակով նա շարադրում-խմբագրում է մեկնողական, բառարանագրական և ծիսական երկեր, որոնց մեջ դրսևորվում են կարող աստվածաբանը ու իր նյութին տիրապետող դասասաց վարդապետը:

Ա. Հեղինակի աստվածաբանական ժառանգության մեջ թերևս առաջին տեղն են զբաղեցնում նրա սուրբգրային մեկնությունները: Դրանց մեջ լավագույնը Դանիելի մարգարեության «կարճ ի կարճոյ»՝ համառոտ մեկնաբանությունն է (տպ. հետևյալ հրատ.

մեջ. Վարդան Արեւելցի. Յովհաննէս Ծործորեցի, Թովմա Մեծոփեցի, Մեկնութիւնք Դանիէլի մարգարէութեան, աշխատ. Հակոբ Քյոսեյան, Մարթա Արաբյան, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 309-348): Բնական ու հասկանալի է այն բուռն հետաքրքրությունը, որ միջնադարի քրիստոնեական միտքը ցուցաբերել է վախճանաբանական ակնարկներով հարուստ Դանիելի մարգարեության հանդեպ: Նեռի գործունեության, Աստծո Որդու երկրորդ գալստյան, աշխարհի վախճանի վերաբերյալ խորհրդածող աստվածաբանական միտքը արդեն նախանիկիական շրջանում վերլուծում, մեկնաբանում է այս մարգարեությունը: Այն բավական հանգամանալից մեկնաբանության է ենթարկվում Հիպպողիտոս Բոստրացու (+234) կողմից: Հետագայում եկեղեցական մատենագրության մեջ լայն շրջանառության են արժանանում Եվսեբիոս Կեսարացու, Աթանաս Ալեքսանդրացու, Դիդիմոս Կույրի, Տիտոս Բոստրացու, Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի և այլոց Դանիելի մարգարեության ամբողջական և հատվածական մեկնությունները: Հավատացյալ հոտի հոգևոր պահանջմունքներին, մասնավորաբար վախճանաբանական ակնկալություններին գոհացում տալու նպատակով հայ հեղինակները նմանապես անդրադարձել են Դանիելի մարգարեությանը: Հայտնի են Ստեփանոս Սյունեցու (+735), Վարդան Արևելցու (+1271), Հովհաննես Ծործորեցու մեկնությունները: Մեծոփեցին իր երկը շարադրելիս առաջնորդվել է Վարդան Արևելցու խմբագիր մեկնությամբ: Նա Արևելցուն հետևում է գերազանցապես բառացի վկայաքաղումով: Հետաքրքրասեր ընթերցողին նա հորդորում է դիմել Վարդանի ընդարձակ մեկնությանը: Այս մասին հետևյալն ենք կարդում Մեծոփեցու երկի հեղինակային հիշատակարանում. «Արդ, երեսս անկեալ պաղատիմ քրիստոսասէր եւ վերնակրաւն եղբարցդ, յիշեսջիք ի բարին Քրիստոս զմեծ վարժապետն մեր զվարդապետն Վարդան, որ զգիրս Դանիէլի մեկնեաց՝ առեալ յԳ(3) մեկնչաց յԵփրեմէ, ի Հիպողիտեայ հայրապետէն Հռովմայ եւ ի Ստեփաննոս փիլիսոփայէ հայոց, եւ ի մի հաւաքեալ լուսաւորեաց զդասս եկեղեցւոյ վարդապետաց ի ՉԺԷ (1268) թվականիս... Եւ ես նուաստս ի մանկունս եկեղեցւոյ Թովմա պիտականուն վարդապետս սակաւ մի առի ի գրոց մեկնչացն վասն վարդապետաց եւ գրոց աշակերտաց առձեռն պատրաստ, զի դիւրաւ գրեալ լինի եւ անձաշակ մի՞ լինիցի ի հրեշտականման առն Աստուծոյ Դանիէլի»: Սակայն պետք է նկատել, որ ի տարբերություն Ծործորեցու, Մեծոփեցին, ելնելով իր աշխատության ուսումնագործնական նպատակից («զայս սակաւ նուսխայեցի վասն գրոյ աշակերտի») համառոտել է նյութը և տեղ-տեղ միայն տվել ինքնուրույն մեկնաբանություն՝ կապված ազգային պատմության տվյալ շրջափուլի որոշ դրվագների հետ: Այսպես, հետևելով ավանդական մեկնաբանությանը, Դանիելի մարգարեության մեջ (է 2-8) նկարագրված 4 գազաններից մեկին նա նույնացնում է Պարսից Դարեհ թագավորի հետ: «Եւ ի մերում ժամանակիս, - հարում է Մեծոփեցին, - ի նոյն պարսից թագաւորութենէն պիղծ կաղն Թամուր ի ՊԼԶ (1387) թվականիս մեր եկն ի աշխարհս մեր եւ կոտորեաց զՎանն քաղաք եւ արկ զմարդիկ ի բերդէն վայր

մինչ զի այլ մարդիկ ոչ մեռանէին: Եւ դարձեալ ի ՊԽԳ (1394) թվականին եկն եւ զերկիր պատառեաց ի Սեբաստիայ եւ զմարդիկ ի հողն թաղեր եւ ի բազում տեղիս զգլուխն բերդ կանգնէր: Եւ մին սա էր ի գազանացն» (տե՛ս Թովմա Մեծոփեցի, 1999, էջ LXI) :

Թովմա Մեծոփեցին բարեխղճորեն հիշատակում է իր օգտագործած աղբյուրները: Բացի Վարդան Արևելցուց նա հիշատակելով օգտագործում է Եղիշեի երկերը, Հակոբ Մծբնայ հայրապետի անվամբ հայտնի «Զգօն գիրքը», Վարդանի կիրառած մեկնություններն ու այլաբնույթ աղբյուրներ: Ինչ վերաբերում է Հովհաննես Ծործորեցու մեկնությանը, ապա պետք է նկատել, որ Մեծոփեցին գիտությամբ թե անգիտությամբ չի օգտագործել միարարի համբավ ունեցող Հովհաննես Ծործորեցու մեկնությունը: Ինչպես պարզում է համեմատությունը, ի տարբերություն Վարդան Արևելցու մեկնության, մյուս աղբյուրներից բերված վկայությունները բառացի չեն, այլ, ինչպես երևում է, ամփոփ վերապատումն են աղբյուրի: Այդպիսին է պարագան օրինակ Եղիշեի եկերից, «Զգօն գրքից» բերված վկայությունների:

Բ. Թովմա Մեծոփեցու մյուս երկը Պողոս առաքյալի «Չորեքտասան թղթոց» մեկնությունն է, որ ըստ հեղինակային հիշատակարանի խմբագրված է Ս. Հովհան Ոսկեբերանի ու Ս. Եփրեմ Ասորու համաբնույթ աշխատությունների հիման վրա. «բացայայտ եւ պարզ տեսութեամբ մտաց վարդապետաց եւ ի լուսաւորութիւն գրոց աշակերտաց անձանց, որ էր թաքուցեալ յանկեան ուրեք՝ ի խաւարի տգիտութեան, անփոյթ եղեալ յուսումնասիրաց անձանց վասն դառնութեան ժամանակաց պատահմանց եւ վասն աւերման մերոց աշխարհաց»: Դատելով այս տողերից պետք է ենթադրել, որ Թովմայի ձեռքի տակ չի եղել Հովհան Որոտնեցու Պողոսի թղթոց մեկնությունը, որը կարող էր մեծապես դյուրացնել ուսումնական նոր ձեռնարկ պատրաստելու գործը: Ի հավելումն ոսկեբերանյան ու եփրեմյան պատճառների, որոնք կիրառված են Անանիա Սանահնեցու և Գևորգ Կաղի՝ Պողոսի թղթոց խմբագիր մեկնություններում, Թովման նյութին կցել է «զցանգ մեծին Եւթաղի եւ զամենայն որոշմունս բաժանմանց նորա՝ զընթերցուած, զգլուխ, զվկայութիւն, զտուն, զնախադրութիւն, զվասնէրն...»: Նա ասում է, թե ուսումնական այս ձեռնարկը «ետու ի ձեռս մանկանց եկեղեցեացդ Հայաստանեայց՝ ճշմարտախոհ վարդապետաց եւ քաջամիտ աշակերտաց» (ԺԵ դար, Ա, էջ 450):

Գ. Թովմա Մեծոփեցու վարդապետական վաստակի մեջ են մտնում նաև անցյալի դասական նկատված մեկնողական երկերի ուսումնական ծրագրի մեջ ներառումն ու դասավանդումը: Դա ոչ այլ բան էր, քան վերականգնումը մեկնաբանական ավանդույթի: Այդպիսի ձեռնարկներից է Իգնատիոս Սևլեռնցու Ղուկասու Ավետարանի մեկնությունը: Սակայն ինչպես պարզվում է Թովմայի օգտագործած օրինակը զգալիորեն վնասված ու թերի էր: Եվ ահա, երբ (1427) Քրիստոսի ծննդյան տոնի առիթով Թովման գտնվում էր Ասպիսնակ գյուղում, տեղի եկեղեցու մեջ նա գտնում է Սարգիս Կունտի Ղուկասու Ավետարանի մեկնության 1197 թ. եղած մի ընդօրինակություն, որի սկզբնա-

մասը պակասավոր էր, իսկ պահպանված մասը որոշ տեղերում ջնջված, կամ «յոյժ սխալ»: Սա ստիպում է Թովմային Կունտի մեկնությունն ընդօրինակելիս սրբագրել, հստակեցնել բնագիրը և նրա թերի մասը լրացնել Իգնատիոս Սևլեռնցու մեկնության համապատասխան հատվածով: Պետք է ենթադրել, որ նա սրանից հետո դասավանդել է Ղուկասու մեկնության այս լրացված ու ամբողջացված օրինակի հիման վրա (ՄՄ, ձեռ. 5591, թ. 23ա-239բ):

Այս բնույթի աշխատություններից են Գրիգոր Նարեկացու և Վարդան Արևելցու Երգ երգոցի-ի մեկնությունները (1426 թ.), Հովհաննես Ավետարանչի «Տեսիլքի» (Յայտնության գրքի)՝ Անդրեաս Կապադովկացու և Արեթաս Կեսարացու նշանավոր մեկնությունը (1427 թ.), որ ինչպես նկատում է Թովման «դասիւ զգիրքս ի դուրս ելի» (ԺԵ դար, Ա, էջ 361), այսինքն՝ բացատրել է մեկնությանս վարդապետական տեսակետից խրթին, դժվարընկալելի հատվածները:

Դ. Թովմա Մեծոփեցու աստվածաբանական վաստակի մաս է կազմում «Դաւթի հայոց փիլիսոփայի եւ Փիլիկեայ հոռոմոց վարդապետի եւ Հոմորեայ արուեստաւորի եւ Մովսէսի Քերթողի» անունով բառարանը (ՄՄ, ձեռ. 7117, թ. 3ա-46ա, նաև տպ. աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, «Էջմիածին», 2004, Թ-Ժ, էջ 57-83), որ, ինչպես նկատում է ակադ. Լ. Խաչիկյանը, «եկեղեցական բանակերտության ինքնատիպ մի ձեռնարկ է» (տե՛ս Թովմա Մեծոփեցի, 1999, էջ LVII) : Խորագրային տեղեկությունն ինքնին ենթադրում է, որ այն կազմված է վաղնջական մի ավանդության հիման վրա: Ելնելով առկա միավորների բովանդակությունից՝ բառարանն ունի սուրբգրային, աստվածաբանական-դավանաբանական, քերականական, քերթողական, գրչական շերտեր: Բառարանում գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում սուրբգրային զուգորդումները, ակնարկներն ու մեկնությունները: Արդեն երկի նախադրության մեջ նշվում է, որ Հայոց Այբուբենի 36 տառերն իրենցում խորհրդաբանորեն պարունակում են Աստվածաշնչի պատմությունն իր գլխավոր դրվագներով: Այդ են ներկայացնում մասնավորաբար Ա-Է տառերի բացատրությունները, որոնք վերաբերում են արարչագործությանը: Մեկնաբանական վերացարկումի տեսակետից ուշագրավ է Ժ-ի միավորների շարքը, ուր զուգահեռ է անցկացվում Մովսես Նախամարգարեի տասնաբանյա պատվիրանների, Բեսելիելի ասեղնագործ խորանի նույն չափի, այնտեղ առկա տասը կաթսաների և Քրիստոսի մարմնի տասը անդամների միջև: Նվազ ուշագրավ չեն «Պաւղոսի նման՝ պարծելոյն ի խաչ», «Պետրոսի հանգոյն՝ պատուական վիմին» միավորները, որոնք աստվածաբանական խտացումներն են այդ առաքյալներին վերաբերող սուրբգրային համաբնույթ տեղիների. «այլ ինձ քաւ լիցի պարծել, բայց միայն ի Խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» (Գաղատ. Զ 14), «Եւ ես քեզ ասեմ, զի դու ես վէմ, եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ» (Մտթ. ԺԶ 18):

Բառարանի աստվածաբանական-դավանաբանական շերտում առավել բնորոշ են հետևյալ տեղիները. «այքս այս զէութիւն բնութեան Երրորդութեան զանհաս տարածանէ...»: «Բենն ունի զբղխումն բանից բարբառական ի Հաւրէ անսպառապէս...»:

Քրիստոսաբանական ակներև հետաքրքրություն է ներկայացնում «Փոխարկաբար ոչ էառ մարմին: Փոխատրաբար էառ մարմին Տէրն» արտահայտությունը: Այն կիրառված է Ս. Բարսեղ Կեսարացու Ս. Ծննդյան տոնին նվիրված ճառում, ուր կարդում ենք. «Եւ զի՞նչ աւրինակ ի մարմնում աստուածութիւնն, որպէս հուր յերկաթում ոչ փոխարկաբար» (տե՛ս ՀԱ, 1968, էջ 421-22, տող 44-46): Այս տեղիի որոշակի ազդեցությունն է նշմարվում Ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի (ԿԳ) «մարդեղութեան Քո... անփոփոխ փոխատրութեամբ», Տիրամոր ներբողի «ոչ փոփոխմամբ, այլ փոխատրութեամբ», ինչպես նաև՝ Գրիգոր Դ տղա կաթողիկոսի (կթղ՝. 1173-1193 թթ.) թղթերից մեկի «Որպէս երկաթ ընդ հրոյ միաբանեալ ընդունի զհուրն ոչ փոխարկաբար, այլ փոխատրաբար», արտահայտություններում[1]: Գիմ-ով դրսևորվում է Ս. հոգու գործակցությունը Հորը և Որդուն: Ը-ն մեկնաբանվում է արեոպագիտյան աստվածաբանության ոգով: Նա խորհրդապատկերն է Քերովբեների, որոնք իրենց 8 թևերով «սքաւղեալ թեւապարին զաստուածային Աթոռովն պարփակեալ պարփակին ասրաձև աւդովն», այս ու այն կողմ են թևածում, բայց և չեն հեռանում Աթոռից, և այդքան մոտիկ լինելով անեղ Աստվածության փառքին ՝ չեն համարձակվում նայել Նրան:

Գրչական շերտում մատնացույց է արվում տառերի արտաքին հանգամանքը, գույնը: Այստեղ արտահայտված է «արհեստ, որ ունի զամենայն հնարս գրչութեան» և «տրամագիծ տառից»: Եթե ա-ն իր գծապատկերով դրսևորիչն է Սուրբ Երրորդության խորհրդի, ապա «Բենն զՈրդւոյ գալուստն նշանակէ՝ զգլուխն ի խոնարհ ունելով...»[*]: Միանգամայն ակնհայտ է բառարանագիր հեղինակի միտումը՝ տառի գծապատկերային առանձնահատկությամբ արտահայտել Երրորդաբանական և Քրիստոսաբանական հրամանակարգ տեսությունը: Երրորդաբանական գաղափարն է ընկած նաև տառերի գունային երեք վիճակների՝ սևի, կարմիրի և կանաչի մեկնաբանության հիմքում: Գույներից յուրաքանչյուրը դրսևորում են Հոր, Որդու և Ս. հոգու հատկությունները: Սևը ցույց է տալիս Հոր անհասանելի լինելը, կարմիրը՝ Որդու զոհաբերության խորհուրդը, իսկ կանաչը՝ առաքյալների՝ Ս. Հոգով լցվելը, առաքյալների, ովքեր ցողալի անպի նման հոսեցին դեպ երկիր՝ այն «վայելչացուցանելով կանաչացեալ բուսով»[2]:

---

[1] ՆՀԲ, Բ, էջ 949:

[*] Ա-ի և Բ-ի այսօրինակ մեկնաբանությունը համերաշխ է Առաքել Սյունեցու մեկնության մեջ Է-ի գծապատկերային բացատրությանը, ըստ որի (բացի Աստծո գոյաբանական անունը լինելուց. «Ես եմ որ էնն». Ելք Գ 14), այն «զԵրրորդութիւնս նշանակէ, եւ ի նմանէ յառաջ եկեալն ներքին ծայրն եւ գլուխն ի վայր խոնարհեալ զՔրիստոս նշանակէ ի մեր բնութիւնս խոնարհեալ: Եւ միջին ստեղունքն ի բնէն յառաջ եկեալ, նոյնպէս՝ զՈրդի եւ զՀոգի, որ ի Հաւրէ յառաջ եկեալ». Առաքել Սիւնեցի, 1982, էջ 105:

[2] Գույների այսօրինակ մեկնաբանությունը հարաբերվում է միջնադարում կենցաղավարող «գունային» աստվածաբանությանը: Այս մասին մանրամասն տե՜ս **Հ. Քյոսեյան,** Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Ս. Էջմիածին, 2012 (հրատ. ընթացքում):

Գունայինից զատ հայ միջնադարում հայոց գիրն արժեվորվել է նաև ձայնային խորհրդաբանությամբ: Այսպես, հայ իրականության մեջ քաղաքացիություն էր ստացել այն տեսակետը, թե հայոց բաղաձայն 29 գրերը հորինել է Դանիել փիլիսոփան, իսկ 7 ձայնավորները՝ Ս. Մեսրոպը: Որդեգրելով այս տեսակետը «զգրոց մեկնութիւն յաւրինակետ իմացիս» գրության անանուն հեղինակը նկատում է. «իսկ զէ զգրոցն պակասութիւն ելից Մեսրաւպ երանելին ի Տարոնոյ գաւառէ ի Հացեկաց գեղջէ, որ Խ(40) աւր պահաւք եւ աղաւթիւք և ամսաւրէղ ճանապարհաւն խնդրեաց յԱստուծոյ, և երեւեցաւ նմա ոչ ի քնոյ երազ եւ ոչ յարթնոյ տեսիլ թաթ ձեռինն, որ եցոյց գիրս զէ, որ են այսոքիք՝ Ա, Ե, Է, Ը, Ի, Ու, զի որպէս մարմինն անոգի շարժումն ոչ բերէ, սոյնպէս և առանց սոցա մակոյկ բանի ոչ ուզէր...: Ձայնաւորք են հրեշտակքն և հոգիք սրբոցն և անձայնքն՝ մարմինքն: Ձայնաւոր է Հայր և Որդի և Հոգի Սուրբ, և անձայնն են Հրեշտակքն և Աթոռքն, վասն զի յԱստուծոյ առնուն զձայնն և ամենայն աստուածախաւսքն և մարդիկ կատարեալ...»[3]: Ակնհայտ է հեղինակի միտումը. թերևս աչքի առջև ունենալով Վարդան Արևելցու «ժղլանք»-ի «Եւ այն, որ եաւթն ասեն, վասն նոցա պատուականութեանն ասեն, որ ձայնաւորք են, և որպէս հոգի են այլոցն»[4] խոսքը նա հոգևոր ներուժ է վերագրում ձայնավորներին, որով նրանք, իբրև կենսատու սկիզբ, գերադաս առավելություն են ստանում կրավորական բնույթ ունեցող բաղաձայների նկատմամբ: Այսու, ինչ հարաբերություն, որ կա ձայնավորի և բաղաձայնի միջև, նույնն առկա է հոգու և մարմնի միջև: Այնուհետև աստվածաբանական աստիճանակարգումով հեղինակը եզրակացնում է, որ երկնային քահանայապետության մաս կազմող Հրեշտակներն ու Աթոռներն էլ իրենց հերթին նյութական են Ս. Երրորդության բացարձակ ոգեղինության նկատմամբ:

Ե. Թովմա Մեծոփեցին իր ավանդն ունի նաև Հայ եկեղեցու մարեմաբանության բնագավառում: «Նախատաւնակ աւետեաց սուրբ Աստուածածնին, զոր երկնային դասք հրեշտակացն տաւնեցին» միավորը Նոր Ջուղայի՝ Դավրեժի Ս. Մինաս եկեղեցու թիվ 434 (Ցուցակ 237) (629 բ) և ՄՄ թիվ 1511 (432բ) ձեռագրերում հիշվում է Թովմա Մեծոփեցու անունով: Այստեղ ևս երևում է հեղինակի հավատարմությունը հայ եկեղեցու թողած հարուստ ժառանգությանը, մասնավորապես նրա երկի մերձավոր հարաբերությունը Գրիգոր Սկևռացու «Բան գովեստի սուրբ Կուսին Մարիամու» ներբողի հետ («էջմիածին», 2008, ԺԲ, էջ 25-62):

Որոշակի է Թովմա Մեծոփեցու ներդրումը ծիսական բնագրերի խմբագրման, սրբագրման և հրապարակման մարզում: Նրա անվան հետ են կապված հետևյալ երկերի պատրաստումը.

Զ. «Արարեալ եւ սահմանեալ սուրբ վարդապետին Թումայի Մեծոփեցոյ ի պայծառութիւն մանկանց եկեղեցոյ խրատու յաղագս պաշտման եկեղեցեաց Հայաստանեայց».

---

[3] ՄՄ ձեռ. 1267, թ. 341ա, 343բ: Մեկ այլ տեղ կարդում ենք. «Այրն՝ Հայր, Եչն՝ Որդի, Էն՝ Հոգին Սուրբ». անդ, թ. 278բ-279ա:

[4] ՄՄ ձեռ. 750, թ. 116բ:

Սա գիշերային ժամին կատարվող արարողության կարգավորումը, պատշաճ ընթերցվածներով ու երգերով նրա համալրումն է:

Է. «Աղօթամատոյց».

Կատարելով բանասիրական լուրջ աշխատանք՝ Թովման սրբագրել է այս ծիսամատյանը համաձայն «յընտիր աւրինակաց յաստուածաբան վարդապետացն եւ հոգիընկալ մերոյ ազգիս թարգմանչացն, հրամանաւ սուրբ եւ երջանիկ վարժապետացն մերոց եւ համշիրակ հոգեւոր եղբարց, եւ բաժանեցի յիններորդ աստիճան զաղօթս հասարակաց և դիւրահաս եւ դիւրագիւտ ամենայն իմաստուն մտաց» (Թովմա Մեծոփեցի, 1999, էջ LXIII) :

Ը. «Կարգ աւրհնութեան սուրբ իւղոյն հիւանդաց»

Թ. «Կարգ աւրհութեան հիւանդաց» (տպ. աշխտ. Բ. եպս. Գալստեան, «Գանձասար», Ը, 2010, էջ 112-140)

Ինչպես նկատում է Լ. Խաչիկյանը, «Ծիսական այս կարգերը Կաֆայից կամ Կ. Պոլսից Հայաստան է բերել Կիրակոս Վիրապեցին մինչև իր կաթողիկոսանալը, ուստի՝ 1441-ից առաջ: Թովմա Մեծոփեցին «վերստին սրբագրել է այդ բնագրերը...: Երկաբնակ միջավայրից բերված ծիսական այս կանոնները չեն մտել հայոց ծիսարանների՝ Մաշտոցների մեջ» (անդ): Սակայն պետք է նկատել, որ «Վերջին օծման հիւանդաց», «Կարգաւորութիւն սուրբ իւղոյն հիւանդաց» կանոններն առկա են հայերեն ձեռագիր Մաշտոցներում (ՄՄ, ձեռ. թիւ 1026, թ. 286ա-324բ, Երուսաղէմ, ձեռ. թ. 2298, էջ 597-599, Վենետիկ, ձեռ. թիւ 332, թ. 95ա-111բ) *, ինչն ինքնին ենթադրում է նրա կիրառությունը հայ իրականության մեջ (տե՛ս Բագրատ եպս. Գալստանյան. 2002) :

Ժ. «Զորս են հայրական սկզբան, որ անուանեցան համարք ձայնից» (ՄՄ, ձեռ. 599, թ. 44բ-45բ. տպ. աշխտ. Ա. Արևշատյանի, «Հասկ», հայագիտական տարեգիրք. Նոր շրջան, Ժ տարի 2002-2006, Անթիլիաս-Լիբանան, 2006, էջ 307): Այստեղ խորհրդաբանորեն համադրված են եկեղեցական ձայնեղանակները և ավետարանների խորանների նկարազարդման համար կիրառված գույների հատկությունները: Մասնավորաբար արձանագրված է, թե «ոչ միով եղանակաւ վարին պաշտմունք ձայնից, այլ բազումս վարին պէս-պէս շնորհաւք... նոյնպէս եւ ծաղիկք զանազանք ոչ միատեսակք գոյնս ունին եւ ոչ միապէս հոտ արձակեն: Այլ են կարմիրք եւ վարդակարմիրք եւ հրագունակք բազմատեսակք ծաղիկք... Այլ ճառագայթ է արեգականն եւ այլ փառք է լուսինն, եւ այլ ճաճանչ է աստեղացն առաւել քան զմիմեանս» (Ա Կորնթ. ԺԵ 41), որ են աւրինակ

* Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Հտ. Գ., յօրինեցին հ. Բարսեղ Սարգիսեան, հ. Գրիգոր Սարգիսեան, Վենետիկ, 1966, էջ 156-157 (36): Այս Կանոնի մասին Հ. Բ. Սարգիսեանն ծանուցում է. «Կանոնիս մէջ լատ. ծեսի ազդեցութիւնն զգալի է... սակայն անոր եօթնիցս կրկնուիլն, հիւանդին գօտելոյծ ներկայութիւնն եւ օծուիլն, որ վերջին օծման խորհուրդը կը նկարէ, Հայաստանեայց եկեղեցւոյ «Օծումն հիւանդաց» անուանեալ հին կանոնէն փոխ առնուած կը տեսնուին»: Ի դեպ ՄՄ թիվ 1026 ձեռագրի լուսանցքում խորագրին կից (թ. 286ա) գրիչն արձանագրել է. «Հայոցն է»:

եղանակաց ձայնից եւ տրոհից գեղգեղմանց...»: Վերջում բերված են այս «մեկնությունն իբր կազմած վարդապետների աղավաղված հունական անունները», Հմորիոն, Արմեբոյ, Արիստիգես, Փռոգէս: Սա ենթադրել է տալիս, թե այս միավորը Թովմա Մեծոփեցին կազմել է հիշյալ հեղինակների ձայնից մեկնությունների հիման վրա:

ԺԱ. «Թուղթ նամակի վարդապետաց եկեղեցւոյ, զոր ի կեանս իմ գտի եւս պիտականուն վարդապետս Թովմա. աստ հաւաքեցի վասն գրոց աշակերտի, աղաչեմ յիշել ի Տէր» (Վենետիկ, ձեռ. 1091, թ. 389ա-435ա): Սա Գրիգոր Տաթևացու, Գրիգոր Խլաթեցու, Հովհաննես Մեծոփեցու, Հակոբ Սաղմոսավանեցու և այլ վարդապետների նամականին է, որ կազմել է Թովմա Մեծոփեցին (Մաթևոսյան Ա., 1997, էջ 76):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 417-420: Զամինյան, 1914, էջ 217-218: Պողարեան, 1971, էջ 426-428: Քիպարեան, 1994, էջ 606-607, 608:

ԱՌԱՔԵԼ ԲԱՂԻՇԵՑԻ

Ծնվել է հավանաբար 1380-ական թթ.: Բաղեշի Պոռ գյուղում, որի պատճառով հաճախ կոչվել է Բաղիշեցի, երբեմն էլ՝ Պոռեցի: Զավակն է Ներսեսի և Խութլումելիքի: 1406թ. աշակերտել է Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցուն, երբ վերջինս վանահայրն էր Սուխա-րա և Ցիպնա վանքերի: Ամուսնացել է, ունեցել մեկ զավակ՝ Հովհաննես անունով, որն, իբրև շնորհալի նկարիչ, մատյաններ է ծաղկել: Նա վախճանվել է երիտասարդ տարիքում: 1422թ. Առաքելը հիշվում է իբրև արդեն վարդապետ, որ մի կարճ ժամա-նակով ապրել և գործել է Տարոնի Առաքելոց կամ Սուրբ Ղազարի վանքում: Հստակ է, որ 1431թ. Առաքել վարդապետը արդեն Չմշկածագի նահանգի Ցաղման գավառի Երկայն-ընկուզեաց անապատում էր: 1432-35թթ. նա հիշվում է իբրև այդ անապատի առաջնորդ: Առաքել Բաղիշեցին իբրև առաջնորդ աչքի է ընկել շինարարական գոր-ծունեությամբ: Նա բարեկարգել է վանքը, այն ընդարձակել նորանոր շինություններով: Նա սատար է եղել միաբանների գրչական աշխատանքներին: Այստեղ ընդօրինակված մի քանի ձեռագրեր հասել են մեզ: Դրանց մեջ նշանավոր է 1435թ. ավարտված Հայսմավուրքը, որը 1445թ. Բաղիշեցին և պարոն Արևշահը Աբրահամ եպս. Մսրցու միջոցով նվիրաբերում են Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքին (ձեռ. 25): Բաղիշե-ցին այստեղ շարունակել է իր մատենագրական գործունեությունը. աներկբայորեն այստեղ են գրված նրա մի քանի ներբողները, Տիրամոր նվիրված երկու քերթվածները, ինչպես նաև՝ հավանաբար «Տաղ Յովսաափու» պոեմը 1434թ.: Ինչպես կարելի է ենթադրել որոշ փաստերից, Բաղիշեցին ծանոթ է եղել Մկրտիչ Նաղաշին: 1445-54թթ. Բաղիշեցին եղել է Դիարբեքիրից հյուսիս-արևմուտք ընկած Արղնի կամ Արկնի փոքրիկ քաղաքում, ուր և հավանաբար հանդիպել է Մկրտիչ Նաղաշին:

«Սուրբ և աստուածաբան վարդապետի» համբավ վայելած Առաքել Բաղիշեցին իր մահկանացուն կնքել է 1454թ. հունվարի 11-ին Արղնում:

Թողել է մատենագրական մեծ ժառանգություն՝ արձակ և չափածո երկեր.

Ա. Արձակ երկերն են ներբողյաններն (7) ու վկայաբանությունները (4): Վերջիններիս մեջ ներկայացված են հեղինակին ժամանակակից վկաների սխրական պատմություն-ները.

ա. «Վարդան Դատվանեցի կամ Բաղիշեցի» (տպ. Հայոց նոր վկաները, հտ. Ա, 1902, էջ 148-154) գրված է 1421թ.

բ. «Ստեփանոս վարդապետ և Պետրոս քահանա Խիզանեցիք» (տպ. Հայոց նոր վկաները, Ա, 1902, էջ 156-168). գրված է 1424թ.:

գ. «Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի» (տպ. Հայոց նոր վկաները, Ա, 1902, էջ 170-176). գրված է 1425թ.:

դ. «Ամիրզա Սպարկերտցի» = «Ծաղկաքաղ ի պատմութենէ Ամիրզա վկային Սպարկերտցւոյ» (տպ. Ղ. Փիրղալեմյան, «Նօտարք հայոց», Կ. Պոլիս, էջ 98-99 [թուրք. գրաքննության պատճառով խիստ կրճատված]):

Բաղիշեցու ներբողներն են.

1. «Վարք եւ նահատակութիւն սուրբ հօրն մերոյ եւ երանաշնորհ վարդապետին Գրիգորի, որ ի վերջին ժամանակս զսրբոց պատմութիւնս հարստացոյց և նորոգեաց, որ կոչի Յայսմաւուրք» (ՄՄ, ձեռ. 7362, թ. 510բ-13բ):

2. «Գովեստ ներբողեան… վասն գալստեան Տեառն քառասնօրեայ ի տաճարն» (ՄՄ, ձեռ. 83, թ. 371ա-80բ) ներբողը գրված է 1435թ. «ի նորաշէն յանապատիս Երկայն Ընկուզեաց, որ [յ]անուն սրբուհւոյ Աստուածածնին և յանուն սուրբ Կարապետին ի գաւառին Ցաղմնայ…»:

3. «Մեծի գալստեան Ծաղկազարդի». գրված է «ի վանքս Ղազարու ձեռամբ ամենամեղ եւ եղկելի թշուառական անձին յԱռաքել վարդապետի, թուականին Հայոց ՊՀԱ (1422)» (Երուսաղեմ, ձեռ. 25, էջ 1229):

4. «Ներբողեան ասացեալ վասն Մեծի Յարութեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ…» (ՄՄ, ձեռ. 83, թ. 393բ-405ա):

5. «…Դրվատ վերստին ի սուրբն Յովհաննէս Կարապետին Քրիստոսի» (ՄՄ, ձեռ. 83, թ. 405ա415բ):

6. «Գովեստ ներբողական ի սուրբ Աստուածածինն..» (ՄՄ, ձեռ. 7362, թ. 9ա-13բ):

7. «Ի սուրբ Աստվածածինն և ի ծնունդն Քրիստոս Աստուծոյ մերոյ…» (ՄՄ, ձեռ. 1785, թ. 183բ-91ա):

Վկայաբանություններում ներկայացվում է ԺԵ դարի առաջին կեսին նահատակված մարտիրոսների քրիստոսատիպ կենցաղավարությունն ու վախճանը: Նահատակության հիմքում ընկած է Աստծո հանդեպ անսահման սերը: Այդ սիրուն արժանանում են միայն առաքինասեր երջանիկները, ովքեր իրենց արյամբ ցողում են երկնային արքայության լուսեղեն ուղին, որովհետև «ոչ արժէ բոլոր աշխարհս զմի ի սրբոցն Աստուծոյ»: Վարդան Բաղիշեցու վկայաբանության նախաբանը ոչ այլ ինչ է, քան նահատակության նվիրված մի վսեմ օրհներգ: Ս. Իգնատիոս Անտիոքացու ոգով Բաղիշեցին պանծացնում է ի սեր Քրիստոսի կատարված նահատակությունը: Խորապես ծանր տանելով իրենց հավատուրացությունը՝ Ստեփանոս վարդապետն ու Պետրոս քահանան վերադառնում են Խիզան՝ իրենց «կորցրած պատիվը արյամբ վերանվաճելու և մահվամբ անմահանալու երկյուղած հավատով» (Առաքել Բաղիշեցի, 1971): Նրանք գնում են «գտանել զմարգարիտն, զոր կորուսաք ի քաղաքին Խիզան»: Դիմելով Հիսուսին՝ ասում են. «Մի յիշէր զմեղս մեր զառաջինս», քանզի «այսօր լուանամք

զպատմուճանս հոգւոյ մերոյ արեամբ մերով յառաջին յանցանացն», «զի ազատիմք ի վշտաց աշխարհիս» և «մտանեմք ի խորանն երկնային»: Ինչպես վարդերն են փշերի մեջ կարմրանում, «նոյնպէս և սոքա կարմրացան ձեռամբ անօրինացն, որք փուշք և խոցոտիչք են քրիստոնէից…: Եւ դարձեալ վարդն թէպէտ և ի տեղացն պակասի, հոտն ի տեղն կու՛մնայ. այսպէս եւ սուրբս թէպէտ և մարմնով ի մենջ բաժանեցան, այլ հոտ շնորհաց և քաջութեան սոցա ելից զՀայաստան աշխարհս»:

Երրորդ վկայաբանությունը նվիրված է Գրիգոր Խլաթեցու նահատակությանը: Այստեղ, ըստ անհրաժեշտության օգտագործված են հատվածներ Խլաթեցուն նվիրված ներբողից և եղերերգից: Սրանց մեջ առկա կենսագրական տվյալները կիրառված են Թովմա Մեծոփեցու Պատմության մեջ: Վկայաբանության տարփողական մասը քաղված է նրա ներբողյանից, իսկ ներբողյանի պատմական մասը՝ մասնավորաբար նկարագրությունը՝ վկայաբանությունից:

Չորրորդ վկայաբանությունը նվիրված է Ամիրզա Սպարկերտցու նահատակությանը: Բաղիշեցին հակիրճ ներկայացնում է եղելությունը: Այս վկայաբանությունը կարծեք մի հավելված է Ստեփանոս և Պետրոս Խիզանցիների վկայաբանության համար: «Դարձեալ յետ ութ ամի նահատակութեան սրբոցս, ի ՊՁԱ (1433) թուին, ի այր ոմն մանուկ տիօք և հասակաւ, ի գաւառէն Սպարկերտցու, ի գեղջեն Կեղսու հաւատով քրիստոնեայ եւ արհեստիւ՝ դարբին…»: Չգայթակղվելով հավատափոխության համար խոստացված պարգևներով՝ Ամիրզան ենթարկվում է անասելի կտտանքների: Հավատարիմ մնալով Քրիստոսին՝ Ամիրզան ընդունում է նահատակության պսակը:

Բաղիշեցու ներբողները ժանրային հայեցակետից մոտ են ճառերին: Հեղինակը դրանք անվանում է «ճառ ներբողինի», «գովեստ ներբողական», «դրուատ» և այլն: Անկախ ներբողի բուն նպատակից, Բաղիշեցին կոչ է անում և մաղթում. «…աներկբայ հաւատով և հաստատուն յուսով աղերսել … առ Հայրն Աստուած և Որդին Միածին և ի Հոգին ճշմարիտ, զի բանայ զդուռն ողորմութեան իւրոյ ի վերայ համօրէն քրիստոնէից և տացէ զերկնային խաղաղութիւն հաւատացելոց, ևս առաւել՝ հայկազեան տոհմիս: Այլև հաստատեսցէ զաթոռ հայրապետական դիտաւորութիւն և զթագաւորական իշխանութիւն ազգաց քրիստոնէից… Այլև տացէ Տէր Աստուած վարդապետաց ուղղադաւանութիւն, քահանայից առաքինութիւն, ժողովրդեան՝ բարի քաղաքաւարութիւն»:

Ազգային-հասարակական գաղափարներից զատ ներբողներում կարևոր տեղ է զբաղեցնում ապաշխարության հորդորը, մեղքերից ձերբազատվելու միջոցով անդենական երանության արժանանալու գաղափարը: Եվ քանի որ ապաշխարության անհրաժեշտությունը հետևանք է մեղանչական գիտակցության, ուստի Բաղիշեցին արտաքին աղերսանքով մերթ դիմում է «սիրառատ Աստուածորդուն»՝ Հիսուսին, մերթ Նրա բարեգութ մորը՝ Աստվածածնին, մերթ նրա գալուստը պատգամախոս կանխատեսությամբ ավետած Հովհաննես Մկրտչին՝ տոկալու համար չարի փորձություններին:

Դիմելով Հիսուսին ներբողասաց հեղինակը աղերսում է. «մեղաց մերոց դու քաւիչ լեր, ի փործանաց տուր համբերել... Շնորհեա բազկաց մեր անդադար, միշտ համբառնալ աղօթաբար»:

Բաղիշեցու ներբողներից լավագույնը ձոնված է Գրիգոր Խլաթեցուն: Այն աչքի է ընկնում թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ գեղարվեստական արժանիքներով: Ներբողը սկսվում է սրբերին դրվատելու, նրանց հիշատակը կատարելու անհրաժեշտության հիմնավորումով: Հետևելով հայրերի պատվիրանին «զպատուեալն Աստուծոյ... պարտիմք և մեք մեծարել բանիւք», «զի կարդալով զվարս նոցա՝ շնորհս ընդունիցեմք իմաստութեանց նոցա»: Սակայն եթե սրբոց հիշատակը մեծարում ենք նրանց պատմությունները կարդալով, ապա առավել ևս հարգանքի արժանի են նրանք, «որք ականատէս եղաք մեզմէ» «զհոգեւոր ծնողսն մեր, զվարդապետսն», «որք բանիւք եւ իմաստութեամբ երկնեալ ծնան զմեզ»: Անկեղծ սիրո, երախտագիտության այս զգացումներով է համակված Բաղիշեցին իր ուսուցչի՝ Խլաթեցու հիշատակի նկատմամբ: Համաձայն Բաղիշեցու, իր ուսուցիչը «սուրբ էր սրտիւք, զի ունէր նախանձ ընդ ումեք և ոչ չարի չար հատուցանէր: Այլև սուրբ էր մարմնով՝ կույս և մաքուր... սգակից էր սգաւորաց հոգով և մարմնով, ըստ բանի մեծին Պօղոսի, որ ասէ. «Ո՞ հիւանդանայ և ես ոչ տապանամ» և ըստ առակողին, թէ՝ «Սիրտ իմաստնոյ ի տուն սգոյ»: ...Այլև հեզ էր և խոնարհ, որ ոչ կարեմ պատմել... զամենեսեան շահէր և ամենեցուն բարի օրինակ լինէր... զխաղաղութիւն սերմանէր ի մարդկանց, հաշտեցուցանէր...: Եւ այնքան ողորմած էր և մարդասէր, զի առանց աղքատի ոչ ինչ ճաշակէր, այլ ուր երթայր, աղքատն զհետ նորա երթայր, և զամենայնի պէտս լցուցանէր, զոմանս հանդերձիւ, զոմանց զերին ազատէր... զսգաւորն մխիթարէր...: Այլև ողորմած էր ամենայնի ոչ կեղծեօք, այլ ճշմարտութեամբ, ոչ վասն մարդահաճութեան, այլ յաղագս հաճելոյ զկամս Աստուծոյ... զի զամենայն զոր ինչ ստանայր աղքատաց և կարօտելոց տայր և ինքնակամ աղքատանայր...» (Առաքել Բաղիշեցի, 1971, էջ 62): Քրիստոնեական առաքինություններով օժտված Խլաթեցին «յօժարէր զկամաւոր մահն, որ կեանքն է և ոչ մահ, մանաւանդ փառաց պատճառ և պատուոյ»: Խոսքն առավել ներազդու դարձնելու նպատակով Բաղիշեցին հաճախ իր մտածումներն արտահայտում է ներբողվող անձի շուրթերով: Այսպես, Հովհաննես Մկրտչին նվիրված ներբողում Հովհաննեսն ինքն է խոսում. «Ես առաքեցայ յանապատէ՝ վկայ լինել այնմ, որ հանդերձեալ է հանել զձեզ յանապատն երկնային: Ես մատնեցայ բանտից և կապանաց՝ վասն ճշմարտախօս քարոզութեան նորա»:

Տիրոջ Հարության նվիրված ներբողում նա տեսնելով Ադամին դժոխքում, ասում է նրան. «Ո՞ւր ես Ադամ: Ո՞ւր էիր փառօք և ո՞ւր անկար անարգութեամբ: Ո՞ւր էիր պայծառացեալ և ո՞ւր անկար տգեղացեալ: Արդ, արի երթիցուք յառագաստն լուսոյ, ուր ոչ բանսարկուն հասանէ և ոչ պատրանօք արտաքսէ, ոչ պտղոյ կարօտիս և ոչ Աստուա-

ծութեան փափագիս, ոչ մահու մատնիս և ոչ տանջանաց գրաւիս, ոչ քրտամբ աշխատիս և ոչ ի հող դարձցիս»: Սա դժոխքի ավերման վախճանաբանական մանրակերտն է, որով հանձին Ադամի պատկերվում է մարդկության նախամեղսական երանելի վիճակը և մեղքին հաջորդած անկումը: Տիրոջ հաստատած երանությունը վախճանաբանական մի նոր հեռանկար է պարզում, որի մեջ բացառված է Ծննդոց գրքից հայտնի Ադամի հոգևոր վրիպումն ու գայթակղությունը:

Ապաշխարության ջերմեռանդ զգացումներով է շարադրված Ծաղկազարդին նվիրված ներբողյանը, ուր Բաղիշեցին աղերսում է Տիրոջը՝ ձերբազատելու իր միտքը չար խորհուրդներից, որպեսզի կարողանա առավելագույն խորությամբ գիտակցել իր մեղսունակությունը և Տիրոջ զորավոր ներգործությամբ հոգու սրբագործումը: Այս համոզումով նա դիմում է Հիսուսին. «Բաց ինձ զդուռն գթութեան քոյին, ըստ անսուտ խոստմանդ՝ Եթէ բախիցէք՝ բացցի ձեզ: Արդ, մաքրեա զիս հրով աստուածային և բորբոքեա սիրով քո անշիջանելի որպես ասացէր՝ Հուր եկի արկանել յերկրի: Արդ, եթէ տարրական զօրութիւն հրոյ կարող է զժանգոտեալ սեւութիւն երկաթի մաքրել և ի պայծառութիւն փոխարկել և ոչ փաղչի ի նմանէ, որչափ ևս առաւել քոյդ զօրութիւն ազդէ յիս, մաքրէ և զթխութիւն ժանգութեան մեղաց, որ արարիչդ ես հրոյ»:

Իբրև աստվածաբանական խորհրդածության եղանակ, հեղինակը կիրառում է համեմատությունն ու դիմառնությունը: Համեմատության բնորոշ օրինակ է հետևյալը. ցանկանալով արտահայտել այն գաղափարը, թե Աստված կյանք ու շունչ է տալիս մարդկային հոգիներին այնպես ինչպես արեգակը ջերմացնում , կյանք է տալիս սառած բնությանը՝ վերանորոգելով այն՝ Բաղիշեցին գրում է. «Արդ, քանզի գեղեցկութիւնս արփւոյն այսու գովեսցի, զի զաղջամուղջ նսեմութեան գիշերոյ խափանէ ծագմամբ յուսոյն իւրոյ և զսառուցեալ երեսս երկրի ի ջերմութիւն փոխարկէ յոստս ծառոց՝ ի տերև, ի ծաղիկ և ի պտուղ դարձուցանէ, - արդ եթէ ստեղծական զօրութիւն արգականն այսպիսի և բազում ևս քան զայս շնորհս ներգործէ առ անբան տարերքս, ապա որքան ևս, արեգակնդ արդարութեան և Արարիչդ երկնից, կարող ես և կամիս խափանել մթութեանս հոգւոյ իմոյ և ծագել զլոյս ի միտս իմ և ջերմացուցանել զսառուցեալս ի բարեաց՝ առ ի կակղանալ ոստոյ բանաւոր ծառոյս» (Առաքել Բաղիշեցի, 1971, էջ 66-67):

Դիմառնության պերճախոս օրինակ կարելի է համարել Տիրոջ հարության նվիրված ներբողի հետևյալ պատկերը: Չկարողանալով զսպել իր արդար զայրույթը Հիսուսին ծաղրող և խաչող հրեաների նկատմամբ՝ անձնավորյալ Արեգակը մեղադրանքի խոսք է ուղղում նրանց. «Տեսեալ զբոլորակութիւն արեգականն՝ զԱրարիչն իւր մերկ ի վերայ Խաչին, և ոչ հանդուրժեաց, այլ վաղվաղակի մերկացաւ զլուսափայլ պատմուճանն իւր, քանզի ետես զանեղական լոյսն մարմնով ընբռնեալ և եղական փոքր նշոյլն ի յահէ նորա խաւարեցաւ՝ ի վերուստ իբրեւ մատամբ ցուցանէր և ասէր. – Ով կուրացեալք հրեայք, դա է ճշմարիտ լոյսն, իսկ ես հրամանատար դմա… դա է անշէջ ճառագայթ..

Դա է անստուեր արեգակն… Ո՛վ խաւարեալք հոգւով. վասն է՞ր մոլորիք» (Առաքել Բաղիշեցի, 1971, էջ 67):

Բ. Բավական մեծ թիվ են կազմում Բաղիշեցու չափածո երկերը. գանձեր, տաղեր, պոեմներ: Ինչպես նախորդ երկերում, սրանց մեջ նույնպես գերակշռում է կրոնական ոգին:

1. Ինչպես ցույց է տալիս Ա. Քյոշկերյանի հետազոտությունը, Բաղիշեցին ունեցել է անհատական մի գանձարան, որի ներկայացուցիչը ՄՄ թիվ 6527 ձեռագիրն է: Սրա մեջ առկա բոլոր գանձերը պատկանում են նրա գրչին («էջմիածին», 1970, Զ-Է, էջ 98-103, Ժ, էջ 50-55): Բաղիշեցու գանձերը հարասումն են սուրբերի ու եկեղեցու հայրերի մասին ավանդված հայսմավուրքային պատումների: Բացի մեռելաթաղի մի քանի գանձերից (որոնք ոչ այլ ինչ են, քան քնարական ողբերգեր՝ ծոնված ննջեցյալների հիատակին), նա գանձեր է նվիրել Սահակ Պարթևին, Մեսրոպ Մաշտոցին, Թեոդորոս զինվորին, Սարգիս զորավարին, Կյուրեղ հայրապետին, Հովհան Ոսկեբերանին, Գրիգոր Լուսավորչին, Գևորգ զորավարին, Վառվառե և Թեկղ կույսերի նահատակությանը և այլն (տե՛ս ՄՀ, ԺԴ, գիրք Ա, Բ):

Բաղիշեցին հավատարիմ է ոչ միայն իր օգտագործած սկզբնաղբյուրների, այլև գանձի՝ արդեն կանոնական դարձած ձևերին: Բաղիշեցու մոտ ևս գանձը բաղկացած է երեք մասից՝ Աստծուն հասցեագրված դիմումից, բուն նյութից և հեղինակի մաղթանքից:

2. Բաղիշեցու տաղերն ունեն կրոնական, բարոյախրատական, աշխարհիկ և այլաբանական բնույթ: Կրոնական բնույթի տաղերից են Տիրամորը ձոնված 2 քերթվածներ. «Աստուածածին, կոյս պատուական», «Օրհնեալ ես, սուրբ Աստուածածին, դուստր լուսոյ»: Սրանցում շեշտվում է Տիրամոր, որպես բարեխոսի, միջնորդական դերը: Դեռ ավելին, տաղասաց հեղինակը ուղղակի նրանից է աղերսում հոգու մաքրություն: Ըստ այսմ Աստվածածնին վերապահվում է նաև փրկագործական դեր: Հոգու փրկության այս գաղափարն է ընկած նաև «տաղ վասն խոստովանութեան» միավորի հիմքում: Ելնելով Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու ճառախոսական ժառանգության մեջ խոստովանությանը տրված խստագույն կարևորությունից հեղինակը նկատում է. եթե մեղավոր ադամորդին խորհում է դժոխքից փրկվելու մասին՝ պետք է «զղջանալով խոստովանէ», քանզի «խոստովանանքն հուր է մաքրիչ՝ զժանգոտ հոգին պայծառ գործէ»: Բաղիշեցու չափածո ժառանգության մեջ մասնավոր տեղ են զբաղեցնում մեռելաթաղի գանձերը, որոնցում հեղինակը շեշտում է կյանքի ունայնության գաղափարը:

3. Բաղիշեցու գրչին են պատկանում երկու պոեմատիպ երկեր՝ «Տաղ աւետեաց» (ՄՄ, ձեռ. 1981, թ.. 92ա98բ) և «Տաղ Յունանու մարգարէին» (ՄՄ, ձեռ. 425, թ. 133), որոնք սուրբգրային պարականոնների գեղարվեստական վերամշակումներն են: «Տաղ Աւետեաց» երկը սկսվում է Ադամի ու Եվայի պատվիրանազանցության ու դրախտից արտաքսվելու հայտնի պատմությամբ: Նախաստեղծների զանցանքն ու մեղքը պետք է

էապես սրբագրվեր մի նոր ծնունդով: Աստծո Որդու տնօրինական ընթացքով, որի մասին իմաստուն կանխատեսությամբ դարեր առաջ ավետել են մարգարեները.

Թէ Կոյսն առանց սերման յղանայ զՈրդին
Ծնանի ընդ մեզ Աստուած անճառ, անքնին:

Անսերմ հղիությամբ պայմանավորված երկար տարակուսանքներից հետո Հովսեփին երազում հայտնված հրեշտակի միջամտությամբ փաստվում է Մարիամի անմեղությունը: Պոեմն ավարտվում է Հիսուսի ծնունդով և այդ առթիվ եղած համատարած ցնծության նկարագրությամբ:

Բաղիշեցու «Տաղ Յունանու մարգարէին» երկի նյութը նույնպես քաղված է սուրբգրային պարականոններից և Աստվածաշնչի կանոնական պատումից: Սակայն հեղինակը միշտ չէ, որ բառացիորեն հետևում է դրանց: Ստեղծագործաբար վերամշակելով նյութը՝ Բաղիշեցին ընդգծում է Ս. Գրքի այն գաղափարը, թե «Աստված գթած, երկայնամիտ և բազումողորմ է» (Յովն. Դ. 2), որ նա ցանկանում է մեղավորի դարձը: Այս պատճառով, պատուհասելու փոխարեն, նա խնայում է իր արարածներին: Շատ լավ գիտակցելով սա՝ Հովնան մարգարեն չի ցանկանում հնազանդվել Աստծո կարգադրությանը՝ գնալ Նինվե, ապաշխարության հորդոր կարդալ բնակիչներին և հռչակվել սուտ մարգարե: Խոր տարակույսը համակում է Հովնանին, որ սկսում է մարդկորեն տրամաբանել և խույս տալ աստվածային հրամանի կատարումից: Հետևելով Ս. Գրքից սկիզբ առած մեկնաբանական ավանդույթին՝ Հովնանի կետ ձկան որովայնում երեք օր մնալը և դուրս գալը՝ հեղինակը նկատում է որպես Քրիստոսի մահվան և հրաշափառ Հարության այլաբանություն:

Սուրբգրային այս պատումների հանգավոր վերամշակումով Բաղիշեցին փորձում է ժամանակակիցների մեջ նորոգել կրոնական ոգին, բարեպաշտական զգացումները:

4. Բաղիշեցու գրչին պատկանող մյուս՝«Տաղ Յովասափու» երկը (տպ. Առաքել Բաղիշեցի, 1971, էջ 238-327) տաղաչափված վերապատումն է միջնադարում լայնորեն տարածված «Նկարագութիւն հոգեւր վարուց Յովասափու, որդւոյ թագաւորին հնդկաց..» գրվածքի (տպ. աշխտ. Մ. ծրդ. Տեր-Մովսէսեան, Վաղարշապատ, 1898, Փ. Այնթաբյան, 1980, աշխր. թրգմ. Միք. աբղ. Գևորգյան, Եր. 2011): Բաղիշեցու պոեմը բանաստեղծաշունչ արժևորումն է Բարաղամ անապատականի շուրթերով պանծացվող քրիստոնեական անանց ճշմարտությունների:

5. Հեղինակի պատմական բնույթի պոեմներից են «Պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին» և «Ներբողեան տաղաչափական ի վերայ վարուց Մեծին Ներսիսի» գրվածքները (ՄՄ, ձեռ. 7327, թ. 9բ-22բ, 702, թ. 126ա-138ա): Սրանցից առաջինի գլխավոր սկզբնաղբյուրը Ագաթանգեղոսի Պատմությունն, իսկ երկրորդի սկզբնաղբյուրն է Մեսրոպ երեց Վայոցձորեցու (Ժ դ.) «Պատմութիւն սրբոյն Ներսէսի Պարթեւի հայոց հայրապետի» երկը, որի պատմական մասերը քաղված են Փավստոս Բուզանդի Հայոց

Պատմությունից: Գրիգոր Լուսավորչի պատմությունը ճգնության, սխրական նահատակության մի իսկական գովք է, որ հնչում է ս. Գրիգորի շուրթերից: Պատասխանելով իր կտտանքների և տոկունության վրա զարմացած Տրդատին, ս. Գրիգորն ասում է.

Արդ, զոր ինչ կամիցիս, արայ դու, արքայ,
Զոր և ուսուցանէ զքեզ սատանայ,
Քանզի որքան մարմինս յերկրի վշտանայ՝
Հոգիս անանց կենաց ժառանգ լինենայ:
Ով անպատում բարեացն ակն ունենայ
Եւ Փրկչին Յիսուսին լինիցի ծառայ,
Թեպէտ մարմնով յերկրի մեռանիցի նայ
Անմահ կենանքն անվախճան պահեալ է նորա:

Ներսես Պարթևին նվիրված վարքագրական պոեմում Բաղիշեցին դրվատանքով վերապատմում է նրա կյանքը, իսկ հետո անցնում նրա տեսիլքին, ըստ որի Հայոց պատուհասած քաղաքական ցնցումների հիմնական պատճառը Արշակունիների վարած անխոհեմ քաղաքականությունն էր: Աշխարհիկ իշխանության այս բացասական ետնախորքի վրա հեղինակը հանձին Մեծն Ներսեսի, շեշտում է եկեղեցու՝ հոգևոր իշխանության արժանիքները: Խոսելով ներսեսյան գուշակությունների մասին՝ հեղինակը վստահ է, թե նա.

Զինչ որ ասաց՝ եղեւ, այլև լինիցին…

Այսինքն՝ ի վերջո իրականություն է դառնալու հայոց ազատագրական դարավոր բաղձանքը:

6. Առաքել Բաղիշեցու գրչին է պատկանում նաև «Ողբ մայրաքաղաքին Ստամպոլու» պատմաքաղաքական պոեմը (տպ. Առաքել Բաղիշեցի, 1971, էջ 222-37), ուր Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյ» երկի հետևողությամբ հեղինակը ողբերգական իրադարձությունների (1453թ. Կ. Պոլսի անկումը) պատճառ է համարում կրոնական ոգու տկարությունը, մեղքը: Բյուզանդական քաղաքակրթության փրկությունը հեղինակը կապում է լատին Արևմուտքի հետ.

Անթիւ լինին զօրքն ֆրանկին, որպես զաւազ յեզր ծովին,
Ոչ ոք կարէ յաղթել նոցին, արիական ֆրանկ ազգին:
Որպէս կայծակն ի յեղեգան ի յայլազգիքն արձակեսցին,
Եւ հալածին ազգն տաճկաց, զի հակառակ են Սուրբ Խաչին:

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 441-443: Անասյան, 1959: Ղազինյան, Առաքել Բաղիշեցի, Եր., 1971: Պողարեան, 1971, էջ 429-433: Քիպարեան, 1994, էջ 569-571, 575:

ՂՈՒԿԱՍ ԼՈՌԵՑԻ

Ապրել և գործել է ԺԵ-ԺԶ դդ.: Իր գիտամանկավարժական գործունեության շնորհիվ նա լայնորեն ճանաչված մի հոգևորական էր: Ղուկասի անունը սերտորեն կապված է էջմիածնի և Սանահինի դպրոցներին, ուր անցել են նրա կյանքի 30 տարիները:

Ղուկասի գործունեության վերաբերյալ տեղեկությունները խիստ աղքատիկ են, ըստ հիշատակարանային տվյալների 1513թ. արդեն տիեզերալույս վարդապետի հռչակ ունեցող Ղուկասի մոտ Վարագից էջմիածին ուսանելու են գալիս Կարապետ աբեղան և տեր Հովհաննեսը: Ս. էջմիածնի դպրանոցում այդ ժամանակ Ղուկաս վարդապետը դասավանդել է Առակաց գիրք: Որպես դասախոս նա հիշատակված է նաև 1517թ. : Այնքան մեծ էր նրա վարկն ու հեղինակությունը, որ 1523թ. աշակերտները՝ Կարապետը և Հովհաննեսը վերադառնալով Վան այնտեղ Զաքարիա գրչին պատվիրում են իրենց ուսուցչի համար ընդօրինակել Անանիա Սանահնեցու Պողոս առաքյալի թղթոց խմբագիր ընդարձակ մեկնությունը: 1541թ. Ղուկաս Լոռեցուն տեսնում ենք Սանահինում, որպես Հովհաննես Ծարեցու, Թորոսի, Ղուկաս Գողթնացու, Մկրտիչ Քաջբերունու ուսուցիչ: Ամենայն հավանականությամբ կյանքի վերջին շրջանին տեղափոխվել է Գանձասար, ստանձնել առաջնորդի պաշտոնը և իր մահկանացուն կնքել 1551թ.:

Ղուկաս Լոռեցին ոչ միայն հմուտ մանկավարժ էր, այլև բազմաշխատ մատենագիր:

Ա. Ձեռագրերում Ղուկաս վարդապետի անունով կենցաղավարում են մի շարք քարոզներ: Հեղինակի ինքնագիրը պարունակող ՄՄ. թիվ, 4355 ձեռագիրը բովանդակում է Ղուկասի 37 քարոզները, որոնք խոսված կամ գրված են մոտ 1540-1550թթ. (Է. Հարությունյան, 1971): Քարոզներն ընդօրինակելիս իրենց ուսուցչին տեղ-տեղ օգնել են Հովհաննես Ծարեցին, Թորոսը: Հովհաննես Ծարեցին միաժամանակ այս ձեռագրի ստացողն է, որին հասցեագրված ուղերձի մեջ Ղուկաս վարդապետը նկատում է. «Ով պատուական սրբազան ուսումնասեր եւ աստուածասէր եղբայր, տէր Յովհաննէս, աշակերտ բանին կենաց, ի ժամանակի ձմրան ծաղիկ վարդ խնդրէս, այժմ բարձեալ է իմաստութիւնն եւ սրբութիւնն աշխարհէս, եւ ես մարդ մեղաւոր եւ մտաւք կուրացեալ եւ տրտմութեամբ տարակուսեալ, գրեցի զքարոզս ըստ խնդրուածոյ սրտի քո: Սայ շնորհաւոր քեզ եղիցի եւ քո հոգւոյդ եւ քո ծնողացն հոգոյ փրկութեան պատճառ լինի, խաղաղութեամբ վաելես դա եւ հասնիս ի խորին ծերութիւն անփորձ եւ անսասան կենաւք»: Ուղերձի այս տողերում երևում է այն սերն ու համակրանքը, որ մեծանուն վարդապետը տածել է իր աշակերտների նկատմամբ, իսկ վերջիններս էլ նրան մեծարել են «յոյժ սրբասէր և աստուածասէր, հեզ եւ աղօթող, քարոզող ուղափառաց եւ պատուող տօնախմբութեանց, յոյժ ընթերցասէր եւ գրասեր» որակումներով: Ղուկաս Լոռեցու Քարոզգիրքը հարուստ է կյանքի ամենատարբեր բնագավառների վերաբերյալ իր հաղորդած տեղեկություններով: Այն հասարակական կյանքն իր մեջ հայելացնող ինքնօրինակ մի հանրագիտարան է: Բարոյաբան հեղինակն իր գերխնդրին հասնելու նպատակով ավետարանական հորդորներն ու հրահանգները համեմում է հասարակական, ներքաղաքական, տնտեսական կյանքի տարբեր մարզերից քաղված կենդանի օրինակներով, որով նրա խոսքը դառնում է առավել ազդու: Իր քարոզներում Ղուկաս վարդապետն անդրադառնում է հասարակայնորեն պարսավելի այնպիսի երևույթների, ինչպիսիք են կաշառակերությունը, ագահությունը, անիրավ դատաստանը, կեղծիքը,

խաբեությունը: Այսպես, պախարակելով դաժանությունը քարոզիչը նկատում է, թե «Թագաւորք եւ իշխանք…ունին գազանային բնութիւն, ուր հասանին՝ պատառին, գազանաց նման ուտին եւ մանրեն, եւ զմնացորդս առ ոտն կոտորեն, մարդադէմ գազան են եւ անուանադեմ մարդ»:

Իր քարոզներում հեղինակը հասարակությունը տրոհում է երկու հիմնական խմբերի՝ հոգևորականների և աշխարհականների: Վերջին խումբն էլ իր հերթին ստորաբաժանվում է «Աղքատաց եւ մեծատանց, ծառայից եւ իշխանաց»: Նա փորձում է վերհանել հասարակական այս շերտերին բնորոշ արատները. եկեղեցականներին հատուկ է հպարտությունը, մեղավորներին՝ հուսահատությունը, մեծատուններին՝ ագահությունը, իսկ աղքատներին՝ տրտունջն ու գողությունը: Հասարակական անհավասարությունը լինում է առօրյա փոխհարաբերությունների հետևանքով: Մինչդեռ մարդիկ ծնվում են հավասար և հավասար էլ մահանում: Հեղինակը աշխարհը նմանեցնում է 2 դռնանի քաղաքի. մի դռնից ծնունդով մտնում են այդ քաղաք և մյուս դռնով՝ մահվան հետևանքով դուրս գալիս այդ քաղաքից, «եւ ոչ կարէ իշխանութիւնն, կամ հարստութիւնն փրկել ի մահուանէ…եւ ոչինչ ունի աւելի մեծատունն, քան զաղքատն…եւ ոչ երեւի փառք եւ իշխանութիւն նոցա, այլ այսչափ, զի անունն գրեալ է ի վերայ գերեզմանին, թէ այս անուն իշխանի եւ թագաւորի է»: Նվազ ուշագրավ չեն հինկտակարանյան դրվագներին միահյուսված ժողովրդական անվավեր պատմությունները Նոյի տապանի, Նրա՝ Մասիսի վրա հանգչելու, Հայկի և Բելի առասպելի վերաբերյալ:

Ղուկաս Լոռեցու քարոզներում բերված են 24 զրույցներ, որոնք քաղված են «Հարանց վարքից», «Ալեքսանդրի պատմությունից» և այլ աղբյուրներից: Ինչպես հայկական այնպես էլ հունական աղբյուրներին իրազեկ լինելը վկայում են Ղուկաս Լոռեցու լուրջ պատրաստվածության մասին:

Քարոզները շարադրված են ժողովրդին մատչելի հայերենով, կենդանի, բաբախուն ոճով: Դրանցում կիրառված առած-ասացվածքները խոսքը դարձնում են էլ ավելի աշխույժ ու մտերմիկ:

Բ. Հիշատակարանային տեղեկություններն վկայում են, որ Քարոզգիրքը Ղուկաս Լոռեցու միակ աշխատությունը չէ: Ինչպես վկայվեց, Էջմիածնի դպրանոցում նա դասավանդել է Առակաց գիրք նաև՝ գրել Սաղմոսաց գրքի մեկնություն: Նա հեղինակել է նաև դավանաբանական մի աշխատության, ուր «քաջ գրամատիկոսն, ուղղափառության վարդապետն Ղուկաս» հերքում է այն թյուր տեսակետը, թե հակառակորդները նենգափոխել են Ներսես Լամբրոնացու Պատարագի մեկնությունը, նրա մեջ ներմուծել դավանական սխալ գաղափարներ: Վեց գլխից բաղկացած այս երկը, ինչպես նաև հեղինակի մեկնությունները մեզ չեն հասել:

Գրականություն

Հարությունյան Է., ԲՄ, N 10, էջ 213-236: Պողարեան, 1971, էջ 450-452:

ՂՈՒԿԱՍ ԿԵՂԵՑԻ

Իր ուսումն ստացել է Հովհաննես Շիրակ Ամդեցու (+ 1582) մոտ: Հովհաննես Շիրակի մահից հետո վարդապետական աստիճան է շնորհել նրա աշակերտին՝ Ամիդի առաջնորդ Սրապիոն Ուռհայեցուն (1586): Ունեցել է մանկավարժական գործունեություն: Վահան քահանա Զեյթունցին (1580-1625) նրան հիշում է իբրև իր ուսուցիչներից մեկը: Գրիգոր Դարանաղեցին Ղուկասին անվանում է «շնորհալի բանաստեղծ և տաղասաց»:

Վախճանվել է 1601 թ. Երզնկայում և թաղվել Ս. Սարգիս եկեղեցում: Նրա գրչին են պատկանում «Պատճեն հոռոմց մեծ տումարի» (տաղաչափյալ), «Պատճեն Տոմարի Ծննդեան Քրիստոսի», «Խրատք եւ կարգ շարական քաղելոյ» քարոզները (33): Վերջիններս օգտակար են տվյալ ժամանակափուլի քարոզախոսական մտքի, քարոզի հորինվածքի, տիպային առանձնահատկությունների ուսումնասիրման համար: Ղուկաս Կեղեցու քարոզներում աստվածաբանական բյուրածավալ վերլուծման փոխարեն տիրապետող է բարոյաբանական պարզ մտածումը, մտերմիկ հորդորը, որով նա խոսել է իր ունկնդիրների հետ: Բարոյաբանական այս կամ այն հորդորը առավել ընկալելի ու առարկայական դարձնելու նպատակով հեղինակն օրինակ է բերում տվյալ հասկացության հետ խորհրդաբանորեն աղերսվող առօրյա կյանքի և բնության երևույթները: Քրարոզները շարադրված են ժամանակի հավատացյալին մատչելի լեզվով: Հոգևոր ուշագրավ դիտումներով աչքի է ընկնում հատկապես «Աւն արիք, գնասցուք աստի» բնաբանով քարոզը (տպ. հատվածաբար, Ընտրանի, էջ 740-742): Քարոզում շեշտված է այսրաշխարհային կյանքի վաղանցիկության և ունայնության գաղափարը: Քարոզիչը նկատում է, «թէ աշխարհիս ոչ ուրախութիւն է մնացական և ոչ տրտմություն, ոչ հարստութիւն և ոչ աղքատութիւն... այլ ամենայն անցանեն և ոչ մնան յաւիտենական», ուստի մարդը չպետք է ուրախանա այս աշխարհում վայելած փառքի և հարստության և ոչ էլ աղքատության համար տրտմի, քանզի այդ ամենն անցնում է «իբրև զպղպջակ անձրեւոյ», «այլ պարտ է փութալ և առաքինութեամբ անանց կենացն հասանիլ...»:

Մարդն այս աշխարհ է գալիս 3 հիմնական պատճառով՝ «ի հոգևոր վաճառականութիւն, երկրորդ՝ ի հոգևոր մշակութիւն, երրորդ՝ ի հոգևոր պատերազմ»:

Հոգևոր վաճառականության բնույթը պարզելու նպատակով հեղինակը դիմում է մարգարտի գոյացման բնախոսական օրինաչափությունների վերաբերյալ միջնադարում լայնորեն հայտնի նկարագրությանը: Այն մարգարիտը, որ գոյանալիս հայտնվում է տիղմի մեջ «մութն մնա, օրինակ է այնպիսեացն, որ փափուկ և հանգիստ կենայ և խաւարին մեղօքն, եւ որ գործի ի մէջ աւազին՝ լուսատու մարգարիտ լինի, այնպիսիք են, որ գործեն առաքինութեամբ եւ լուսաւորին իմաստութեամբ և լուսաւորեն զաշխարհս...»: Բարոյաբանականից զատ հեղինակը մարգարտին վերապահում է

այլաբանական բովանդակություն. նա օրինակն է «սուրբ Աստուածածնի կուսական ծննդեանն, որ էջ ցօղն երկնային հայրական ծոցոյ առ սուրբ Կոյսն և նա էառ յինքն որպէս սատէֆ և ծնաւ լուսատու մարգարիտ և բժիշկ բեկմանն Ադամայ...»: մարգարիտը մի երկրորդ վերացարկումով ակնարկում է վարդապետներին և «գրոց աշակերտաց, որ առնուն զցօղն երկնային իմաստութեան ծովէն ամէնասուրբ հոգոյն և պարտին լինել իբրև զսատաֆ և փակել զինքեանս և զգայարանս ի դէմ դառն և աղտաղտով մեղաց ցանկութեան և պոռնկութեան և ապա լինին լուսատու մարգարիտ...»:

Երկրորդ պատճառը հոգևոր մշակությունն է, որ մարդ կատարում է այս աշխարհում աղոթքով, բարի գործերով, զգաստ ճգնությամբ, որոնց ի հատուցում ստանալու է «զանանց հանգիստն և զարքայութեան փառքն»:

Երրորդ պատճառը հոգևոր պատերազմն է, որ իմաստուն մարդը մղում է այս աշխարհում ընդդեմ մեղքի և սատանայի: Քրիստոսի զորությամբ պարտության մատնելով հակառակորդին նա սրբերի նման Քրիստոսից կստանա հաղթության պսակը:

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 477-479:

ԴԱՎԻԹ ՋԵՅԹՈՒՆՑԻ

Ծնվել է 1530-40-ական թվականներին: 1557 թվականից իբրև քահանա պաշտոնավարել է Լվով քաղաքի Ս. Աստվածածին եկեղեցում: Զբաղվել է ուսումնամանկավարժական գործունեությամբ, եղել է եկեղեցուն կից դպրոցի ուսուցիչ: Նրա աշակերտներից մեկը՝ Գրիգոր Տոմաժիրսկին հետևյալ կերպ է բնութագրում իր ուսուցչին. «Տէր Դաւիթ Ջեյթունցի քահանայն, զի այր գիտնական եւ քաջ փիլիսոփայ էր, յոյժ հմուտ Հին եւ Նոր Կտակարանաց, որ բազում ջանիւ եւ աշխատութեամբ աշխատեցաւ ի վերայ անպիտան ծառայիս»: Նրա մասին հիացական տողեր ունի նաև Նիկոլ Լվովցի Տոմաժիրսկին (թերևս Գրիգորի եղբայրը). «…Յիշեցէք ի մաքրափայլ աղօթս ձեր զհոգևոր հայրն մեր, զտէր Դաւիթն Ջեյթունցի, իմաստունն եւ հանճարեղն, քաջ հռետորն եւ յանյաղթն փիլիսոփան հայկազուն սեռիս, որ բազում աշխատեցաւ ի հետ մեզ՝ ցայգ եւ ցերեկ ոչ դադարեաց, ոչ քուն աչաց եւ ոչ նինջ արտեւանանց մինչեւ էհաս յաւարտ գրոցս…»:

Իր մահկանացուն կնքել է 1619թ.:

Վերոբերյալ հիշատակարանային տեղեկություններն ինքնին վկայում են, որ Դավիթ Ջեյթունցին զբաղվել է նաև գիտական գործունեությամբ. նրա գրչին պատկանում է «Մեկնություն քերականի» աշխատությունն ու չափածո մի տոմար:

Ա. «Մեկնութիւն քերականի» երկը (տպ. աշխտ. Ե. Կ. Մելքոնյանի, Եր. 1981) շարադրելիս առավելապես հիմնվել է Հովհաննես Ծործորեցու համաբնույթ աշխատության վրա, սակայն անհրաժեշտության դեպքում Ծործորեցու մոտ պակասող մասերը լրացրել է ըստ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Վարդան Արևելցու քերականությունների, իսկ գրադարձի օրենքներին վերաբերող մասը նա լրացրել է Գևորգ Սկևռացու «Խրատ վասն հանգանամաց հեգիցն, որ եւ պատճառն իսկ է գրադարձին յարուեստ գրչութեան» երկից: Հետևելով իր նախորդներին՝ Ջեյթունցին (լինելով Ծործորեցուց հետո թերևս առաջինը) դառնում է քերականության լատինաբան դպրոցի առաջին ներկայացուցիչը: Եթե հունաբան քերականների համար քերականությունը անհրաժեշտ միջոց էր մյուս գիտություններին հասնելու համար, ապա Ջեյթունցու համար դրանից բացի քերականությունն ունի գործնական նպատակ՝ սովորեցնել ճիշտ գրել, կարդալ և հատկապես խոսել: Ըստ այսմ հեղինակը մասնավոր կարևորություն է ընծայում առոգանությանը, ըստ իմաստի ճիշտ ընթերցանությանը, որովհետև «Յորժամ որ ըստ առոգանութեան արուեստիւ կարդաս զգիրքն, ահա երեւեցաւ քո քերթութիւնդ եւ վարդապետութիւնդ յայտնապէս…: Յորժամ կարդաս զգիրքն եւ բաժանես զբանն ի բանէն եւ զբառն ի բառէն, յայնժամ կուերեւի ծածուկ միտք բանին բոլորովին»:

Հեղինակը հորդորում է բնագրի բովանդակությանը պատշաճող ձայնով կարդալ կամ երգել. «Պարտ է զթշուառութեան ճառսն ողբալով եւ հառաչելով, կողկողակին պաղատանաւք, տխուր դիմօք, որպես զապաշխարութեան շարականսն, զոր պարտ է ողբալով, լալագին պաղատանօք երգել եւ ոչ խրոխտական ձայնիւ, որպես Երեմիա մարգարէ ողբայր ի վերայ Երուսաղեմի եւ կամ որպես աթենացիքն, որ ողբային զԴիոնէսիոս և գովէին զնա աստուածաբար» (էջ 71-72):

Բ. Դավիթ Ջեյթունցին հեղինակ է նաև չափածո մի տոմարի (տպ. Դաւիթ Ջէյթունցի, Մեկնութիւն քերականի, հավելված, էջ 183-187), որ գրել է 1609 թ.:

ՆԵՐՍԵՍ ՄՈԿԱՑԻ (ԲԵՂԼՈՒ)

Ծնվել է Մոկաց գավառի Ասկնջաւս գյուղում ԺԶ դարի երկրորդ կեսին: Ըստ Դավիթ վրդ. Բաղիշեցու «Բեղլու» է կոչվել «վասն ահարկութեան դիմաց»: Աշակերտել է Բարսեղ վրդ. Բաղիշեցուն, որի ձեռքի տակ հմտացել է մասնավորապես արտաքին գիտությունների, իմաստասիրության և Սուրբ Գրոց մեջ: Բարսեղ վարդապետից ստացել է վարդապետական գավազան (1602թ.): Նրա հետ ուխտավորաբար Երուսաղեմ է այցելել 1608-ին: Ճանաչված է եղել իբրև ուսուցիչ: Մոտիկ հարաբերություններ է ունեցել դարի վանական կյանքի վերանորոգիչներ Սարգիս եպս. Ամբերդցու և Կիրակոս Տրապիզոնցու հետ: Համակված լինելով մենակեցական բուռն փափագով ծածուկ կերպով տեղափոխվել է Տաթևի մեծ անապատ, ուր 4-5 տարի դասավանդել է արտաքին գիտություններ: Հետո անցել է Լիմ անապատ: Ներսես վարդապետի օրինակին հետևում են նրա աշակերտներից Մելքիսեդ. վրդ. Վժանցին, Ստեփանոս Շատախցին, որը Ներսես վարդապետի մահից հետո հաջորդում է նրան: Զաքարիա Ա Աղթամարցի կաթողիկոսի օրոք Լիմ անապատում հաստատված կրոնավորական կյանքը վերանորոգվում է Ներսես Մոկացու ջանքերով: «Միանձնական ներքին հոգեւոր կեանքը սնուցանելու» (Կ. եպս. Ամատունի, 1986-87) նպատակով Ներսես վարդապետի հանձնարարությամբ Հովհաննես գրիչը ընդօրինակում է Պետրոս Արագոնացու «Գիրք առաքինութեանց»-ը, որին հետագայում Ստեփանոս վրդ. Շամախեցու ձեռքով պետք է կցվեր ս. Բարսեղ Կեսարացու «Գիրք Հարցմանց»-ը:

Ներսես վրդ. Մոկացին վախճանվել է հավանաբար 1625-1627թթ.:

Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ երկերը.

Ա. «Պատմութիւն փոխման Աստուածածնին, հանդերձ գովեստիւք եւ պատմութիւն պատկերի նորա». սրա վրա հետագայում Ստեփանոս վրդ. Շատախցին ավելացրել է 300 տող (տպ. Ներսես Մոկացի, Բանաստեղծություններ, աշխատ. Ա. Դոլուխանյանի, Եր. 1975, էջ 89-140): Այստեղ նախ ամփոփ ներկայացվում է արարչագործության պատմությունը, որից հետո խոսվում Տիրամոր Վերափոխման պարագաների մասին: «Ներբողեան վիպասանական»-ի մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում Տիրամոր պատկերի պատմությունը: Աչքի առջև ունենալով Մովսես Խորենացու, Ագաթանգեղոսի և Գրիգոր Նարեկացու երկերը՝ հեղինակը քրիստոնեական արժեքները հակադրում է հեթանոսական ըմբռնումներին համաձայն մի կողմից Մարիամ Աստվածածնի և մյուս կողմից Անահիտ աստվածուհու:

Բ. «Վիճաբանութիւն երկնի եւ երկրի» (տպ. Ներսես Մոկացի, էջ 37-43). երկխոսության մեջ կողմերից յուրաքանչյուրը խոսում է իր առավելությունների և արժանիքների մասին: Վերջում« եզրափակելով վիճաբանությունը հեղինակը գրում է.

Մանկունք, դուք աճուփ արէք,
Այդ աճուփդ է զարմանալի:
Դուք այլ ցածուցէք, մանկտիք
Ու գլուխ դրէք ի գետնի.
Ման զերկինք ի՞նչ բարձր կայ,
Ըզ գլուխ եդիր ի գետնի.
Այսօր վրան կու քայլենք
Վաղն մտնունք ներքեւ գետնի:

Գ. «Պատմություն առման Երուսաղեմի ի Սալահետդին Սուլթանէն» (տպ. Ներսես Մոկացի, էջ 75-88) ինչպես «Նոր Հայկազյան բառարանն» է որակում, շարադրված է «պարզ եւ վաելուչ բանիւ, քան զետնեալ ոճ ծամանակին»: Ընդհանրության ինչ-ինչ եզրեր կան այս երկի և Գրիգոր Տղայի համաբնույթ երկերի միջև:

Դ. «Ներբողեան գովեստից չորեցունց արանցն, որք եղեն սկիզբն Անապատի կար-գել յազգն մէր» (տպ. հ. Ղ. Ալիշան, 1901, էջ 341-355 նաև՝ Ներսես Մոկացի, էջ 44-63): Ըստ Ակինյանի այս տաղը գրված է Սյունյաց Մեծ Անապատում նրա երկու հիմնադիրների՝ Սարգիս եպս. Ամբերդցու և Կիրակոս քհն. Տրապիզոնցու մահից հետո 1620-1621թթ. Փիլիպպոս դպրի (թերևս հետագայի Աղբակեցի կաթող.) խնդրանքով: Այստեղ պանծացվում են վանական կյանքին ու եկեղեցական բարեկարգությանը զարկ տված Պողոս վրդ. Մոկացու, Սարգիս եպս. Ամբերդցու, Կիրակոս քահանայի և ոմն «հզօր, քաջամարտիկ» Հայկազ իշխանի արժանիքները: Հեղինակը հատկապես բարձրորեն գնահատում է Սարգսի և Կիրակոսի բերած նպաստը. Նրանց ջանքերով Թանահատի անապատը բժշկվեց ձեթով, իսկ Տաթևում պարարտ ձիթենիներ աճեցին: Այս երկու ընտրյալները՝ մեկը Պոնտոսից և մյուսը Այրարատից եղան «մի կամք, մի կարգ, մի կրօնք, մի հոգի կառաւարական» ու Հայաստանը նրանցով ցնծաց: Հետևելով քրիստոնեական խորհրդաբանության դարավոր ավանդներին՝ Ներսես Մոկացին չորս այրերին նմանեցնում է չորս գետերին, չորս ավետարանիչներին, չորս տարրերին, քառադեմ կառքին.

Որ առիւծ եւ եզն ասացան
Մարդ եւ Արծոււ նման
Փութապէս առ Տէր սլացան (տ. 426-28):

Այս երկի վրա ակներև է ս.Գրիգոր Նարեկացու Մատյանի ազդեցությունը: Մեծ Անապատի հիմնադիրների մահվան նկարագրությունը և ողբը շարադրելիս հեղինակը աչքի առջև է ունեցել Մատյանի ԻԵ բանը («Այն զի ծով է ինձ ծփանացս կենցա-ղոյս…Լեռն ի ծնոտի եղեալ արտասուաց գետս իջուցանէ»):

Ե. «Գանձ նոր նահատակին եւ սուրբ քահանային Անդրէասի Նախճաւանցւոյ, որ կատարեցաւ ի Շահ-Աբասեն» (տպ. Ներսես Մոկացի, էջ 190-200): Երկը շարադրված է

հետևյալ փաստի հիման վրա. Երբ 1617թ. Շահ-Աբասը այցելում է Ագուլիս, նրան ընդառաջ են դուրս բերում նաև դպրոցականների: Շահը նկատում է, որ աշակերտների մազերը խուզված են նրանց տգեղացնելու նպատակով: Իմանալով, որ դա արված է գեղեցիկ պատանիներ ընտրելու նրա դիտավորությունը խափանելու համար՝ նա չարաչար տանջամահ է անում այդ «հանցանքը» իր վրա վերցրած և Քրիստոս փրկչին հավատարիմ մնացած դպրոցի ուսուցիչ տեր Անդրեաս քահանային: Հայրենակիցները տեր Անդրեասի հիշատակը կատարում են եկեղեցական տոների մեջ ընդգրկելով նաև նրան: Ներսես Մոկացու գանձը, ինչպես երևում է, շարադրված է այդ նպատակով:

Զ. Ներսես Մոկացուն վերագրված են մի շարք բանաստեղծություններ, որոնք իրականում նրա գրչին չեն պատկանում: Այդպիսիք են «Գրիգորի Ե» ծայրակապով տաղը («Գերահրաշ Աստուած գոլով…») և «Ողբ մայրաքաղաքին Քաֆայու» երկը, որն իրապես պատկանում է Ներսես Բաղիշեցու գրչին (Ներսես Մոկացի, էջ 181-183):

Գրականություն

Պողարեան, 1971, էջ 489-492:

ՍԱՐԳԻՍ ԲԵՐԻԱՑԻ (Հալեպցի)

Ծնվել է 1592 թ.: Աշխարհական անունն է Մուրատ: Ապրել և աշխատել է Բերիա (Հալեպ) քաղաքում: Սարգիս քահանայի մասին հետևյալ տողերն է թողել նրան անձամբ ծանոթ Առաքել Դավրիժեցին. «Այժմու ժամանակին ժամանեալ ոմն քահանայ Սարգիս անուամբ ի մերս ազգէ, հմուտ եւ տեղեակ բանից գրոց, որ բնակեալ էր ի քաղաքն Բերիայ, որ այժմ ասի Հալապ: Եւ էր կարի վարժ ի լեզուն արապի եւ օսմանցոյ եւ ֆռանկին, այլև ծանոթ հոռոմի լեզուին եւ ջհտի» (Գիրք պատմութեանց, աշխտ. Լ. Ա. Խանլարյանի, Եր. 1990, էջ 448): Իր մահկանացուն կնքել է 1662 թ.:

Սարգիս քահանան գրել է բովանդակությամբ տարբեր մի շարք երկեր. բժշկարան (Հեքիմարան), թանկագին քարերի վերաբերյալ ուշագրավ մի աշխատություն, տաղեր, ինչպես նաև փիլիսոփայական, հանրագիտարանային աստվածաբանական մի երկասիրություն.

Ա. «Յաղագս աշխարհի եւ այլ մասնաւոր իրաց» (աշխտ. Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 2011): Այս աշխատությունը, ինչպես ենթադրում է Ս. Արևշատյանը, Սարգիս քահանան հանձնել էր Առաքել Դավրիժեցուն, երբ վերջինս Երուսաղեմից վերադարձին այցելում է Հալեպ:

Այս երկի առաջին 8 գլուխները (Ա. «Յաղագս թէ զինչ է աշխարհ», Բ. «Յաղագս թէ որպէս ձեռ ունին երկինք...», Գ. «Յաղագս որքանութեան երկնից...», Դ. «Յաղագս թէ զինչ է լոյս», Ե. «Յաղագս թէ զինչ է ժամանակ», Զ. «Յաղագս խաւարման արեգական եւ լուսնի», Է. «Յաղագս ամպոց եւ միգուց...», Ը. «Յաղագս հողմոց...») ունեն տիեզերաբանական-տիեզերագիտական բովանդակություն, իսկ մնացած գլուխները (Թ-ԺԳ) վերաբերում են հոգեբանությանը: Դատելով առաջին 8 գլուխների բովանդակությունից՝ հեղինակը հետևորդն է տակավին վաղ միջնադարից հայտնի Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայությանը (երկրակենտրոն համակարգ, երկրի գնդաձևություն, Արևի և լուսնի խավարումների պատճառների բացատրություններ, մոլորակների շարժում և այլն): Թ-ԺԳ գլուխներում հեղինակը ի մի է բերել հին և միջնադարյան փիլիսոփաների տեսակետները հոգու, նրա բաղադրամասերի (տնկական, զգայական, բանական), վերաբերյալ՝ սկսած Արիստոտելից, Դավիթ Անհաղթից մինչև միջնադարի երևելի աստվածաբանները: Օրինակ, նա բանավիճում է Ալբերտ Մեծի հետ՝ համարելով, թե հոգու սննդական կարողությունը նախորդում է ծննդական կարողությանը և ոչ թե հակառակը, ինչպես պնդում է Ալբերտը, «զի սննդականն, որ է նախկին ի մասունս տնկականին, ունի չորս զօրութիւնս, ... որք են առիթ կենդանութեան, զի առանց սոցա ոչ է կար կենդանւոյ գոլ, և քանակ նորին պահի»: Նվազ ուշագրավ չեն այն տեղեկությունները և

մտածումները, որոնք վերաբերում են հոգու ճանաչողական հատկություններին և աստիճաններին («հասարակ զգայութիւն, երևակայութիւն, կարծիք, տրամախոսութիւն և յիշողական»):

Բ. «Վասն անուանց և որպիսութեան պատուական ականց». այս երկը հեղինակը շարադրել է անսալով Հալեպում գտնվող Առաքել Դավրիժեցու խնդրանքին, որը և իր «Պատմագրության» մեջ զետեղել է այդ աշխատությունը հենց Սարգսի անունով (տես Գիրք պատմութեանց, էջ 449-456, նաև՝ Արտ. արք. Սիւրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հտ. Գ, Փարիզ, 1950, էջ 432-446): Աշխատության մեջ տրված է 12 քարերի (Կայծ, Սարդիոն, Տպազիոն, Զմրուխտ, Շափիւղայ, Յասպիս, Լիգիոն, Ակատ, Ամէթիստոս, Ոսկէքար, Բիւրեղ, Գոճազմ) տարրաբանական, բժշկական հատկությունների նկարագրությունը: Ամենայն հավանականությամբ նա ծանոթ էր Ամիրդովլաթ Ամասիացու և Մխիթար Հերացու բժշկագիտական աշխատություններին:

Գ. «Ծառգիրք» (հմմտ. Ա. արք. Սիւրմէեան, նշվ. աշխ., էջ 449-455). տարաբնույթ գիտելեաց մի ուղեցույց է, ուր բերված են աստղաբանական, օդերևութաբանական բնույթի տեղեկություններ: Այստեղ նկարագրված է նաև մագաղաթի պատրաստման եղանակը, որ «Սարգիս քահանայի տարիներու փործառութեան արդիւնքն է, եւ Հալեպի դասատունը տարիներով օգտուեցաւ անկէ, իր առօրեայ գործածութեան մէջ» (անդ, էջ 455):

Դ. Տաղեր. թվով 3 (Տե՛ս Ա. արք. Սիւրմէեան, նշվ. աշխ., էջ 429-431): 3-րդ տաղը, որ մի սգերգ է, նվիրված է վաղամեռիկ կնոջը, հոդում է «սարգիս» ծայրակապը:

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԼԵՀԱՑԻ

Ծնվել է 1601 թ. և «ինքն լեալ 80 ամաց վախճանեցաւ» (Հ. Մ. Չամչյան, 1786, Գ, 620) 1681 թ. :

Տխրահռչակ Նիկոլ Թորոսովիչի՝լեհահայոց մեջ ծավալած կաթոլիկամետ քաղաքականության պայմանները հրամայական անհրաժեշտություն առաջացրին կազմակերպված պայքար սկսել այդ քաղաքականության դեմ: Ահա այդ պայքարը առավել կազմակերպված առաջ մղելու նպատակով Ստեփանոս Լեհացին գալիս է էջմիածին (1636): Կարճ ժամանակում ուշիմ երիտասարդը հմտանում է հայերենի և հայ մատենագրության մեջ: «Եւ վասնզի գիտէր յառաջմէ զլեզու եւ զգիրս լատինացւոց, յետոյ ուսաւ եւ զմերս եւ զերկոսեանն առ միմեանս համեմատելով խոկայր ի նոյնն եւ մտավարժէր, - գրում է Առաքել Դավրիժեցին, - … այլեւ էր մտաւքն սուր եւ ծննդական, առնող եւ պահող եւ միշտ ընթերցող, եւ վարուքն մաքրակենցաղ եւ պարկեշտ»: Օժտված լինելով այսպիսի շնորհներով՝ Լեհացին կարողացավ եվրոպական մտքի նվաճումները ծառայեցնել հայ մատենագրության և մշակույթի զարգացմանը: Նպաստավոր պայմաններ ստեղծվեցին թուրք-պարսկական պատերազմի ավարտից հետո (1639): Քաղաքական կայունության շնորհիվ Հայ միտքը ձեռնամուխ եղավ անցյալի հոգևոր արժեքների յուրացմանն ու գնահատմանը: «Անապատական շարժում» անունը կրող վերականգնողական այդ գործընթացին իր եռանդուն մասնակցությունը բերեց նաև Ստեփանոս Լեհացին: Այդ մասնակցությունն արտահայտվեց մատենագրական բազմաբովանդակ գործունեությամբ: Ստեփանոս Լեհացին թողել է աստվածաբանական, իմաստասիրական երկեր, թարգմանություններ:

Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ աշխատությունները.

Ա. «Բանք իմաստասիրականք եւ աստուածաբանականք» (1671) (ՄՄ, ձեռ. 1756 թ.) այստեղ հաստատագրվում է աստվածաբանական, իմաստասիրական այն ընդհանուր կանխադրույթը, թե՝ «աստուածաբանութիւն ոչ յաւաստաբան է զսկզբունս այլոց գիտութեանց, այլ ենթադրէ յաղագս նոցին եւ ի բաց վանէ, զոր մի անգամ ընդդիմանայ ճշմարտութեան իւրում»: Աստվածաբանությունն անսահմանափակ իրավունքներ ունի գլխավորաբար արարչաբանության մարզում: Հասկանալի է, որ գիտությունն իր բոլոր տեսակները պետք է հաստատի հավատի վրա հանգչող արարչաբանության շնորհիվ: Մյուս բոլոր դեպքերում նա կարող է երևույթների մասին խոսել՝ ելնելով նրանցում առկա ներքին օրինաչափությունների ճանաչումից: Հետևելով Անսելմոս Քնթերբերացու օրինակին՝ Լեհացին աստվածաբանորեն օրինակարգում է բանականության շնորհիվ հավատին հասնելու ուղիները: Սրանով նա ձգտում է մի նոր ուղի հարթել հայ մտքի

պատմության մեջ՝ հանդես գալով իբրև բնական աստվածաբանության ջատագով: Աշխատութան մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում Աստծո և բնության հարաբերության հարցը: Հեղինակն ասում է, որ Աստծո մտքերը այն սերմերն են, որոնցից առաջանում են բնության իրերն ու երևույթները: Պրեֆորմիստական այս գաղափարը Լեհացին որակում է «բանք սերմանականք» բառերով: Ի տարբերություն Աստծո մնացյալ գաղափարների, Նրա բեղմնավոր մտքերը՝ «բանք սերմնականք, որք են սկզբունք լինելութեան եւ շարժութեանց բնականաց, նախ են ի Բանն Աստուծոյ ըստ յարացուցական բանից, երկրորդ՝ են ի տարերս աշխարհիս, որպես ի պատճառս ընդհանրականս, երրորդ՝ են ի պատճառս մասնաւորս, չորրորդ՝ են ի սերմանս»: Այսպիսով, հեղինակը արձանագրում է Աստծո մտքերի կեցության չորս տեսակը. դրանք կեցության և շարժման գլխավոր օրինաչափություններ իրենց մեջ պարունակող սկզբունքներ կամ իրողություններ են, որոնք առկայում են նախ իբրև աստվածային միտք (մարդկային մտքի օրինակով), երկրորդ՝ իբրև աշխարհի տարր կամ ընդհանրական պատճառ ամենայն ինչի, երրորդ՝ իբրև մասնավոր պատճառ և չորրորդ՝ որպես սերմ: Այս գաղափարը դրսևորում է Լեհացու աստվածաբանության կարևորագույն պահերից մեկը՝ էմմանացիայի տեսությունը:

Բ. Թարգմանություն և մեկնաբանություն ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու մատենագրության (1662) (ՄՄ, ձեռ. 31): Արիսպագացու մատենագրության այս երկրորդ թարգմանությունը, որ կատարված է լատիներենից (առաջինը կատարվել է Ստեփանոս Սյունեցու ձեռքով 712թ.-ին հունարենից) Լեհացին պատճառաբանում է նրանով, որ «թարգմանութիւն սրբոյն Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի էր դժուարիմաց եւ բնաբանն ի բազում տեղիս փոփոխեալ եւ մեկնութիւն առ ի սրբոյն Մաքսիմոսէ արարեալ կիսակատար թարգմանեալ, քանզի ոչ եթէ սուրբն Ստեփանոս մեկնեաց, որպէս ոմանք կարծեն, այլ յունաց բարբառոյ ի մերս թարգմանեաց: Վասն որոյ ես Ստեփանոս Իլովացի յետին ի բանասիրացն ի խնդրոյ եղբարցն ուսումնասիրաց ի դուռն սրբոյ աթոռոյ էջմիածնի յամարձակեցայց միւս անգամ թարգմանել ի լատինացւոց բարբառոյ ի հայոց լեզու թէ բնաբանն եւ թէ մեկնութիւն լիակատար եւ իւրաքանչիւր գլխոյս բաժանեցի ի գլխաւոր մասունս… եւ ապա զկնի իւրաքանչիւր մասին բնաբան՝ մեկնութիւն շարադրեցի: Եւ արտաքոյ մեկնութենէն սրբոյն Մաքսիմոսի յունաց վարդապետին այլուստ եւս բազում բանս առ ի բացայայտութիւն նկարագրին դրոշմեցի»: Այսպիսով Լեհացին ոչ միայն թարգմանել ու հստակեցրել է նախորդ թարգմանությունը, այլև լրացրել Մաքսիմոս Խոստովանողի շարադրած մեկնաբանական մասերի թերի թողնված թարգմանությունը և այն ճոխացրել իր սեփական մեկնաբանությամբ, որպեսզի «ընթերցումն ի գրոյս դիւրաւ ձեռն լիցի ուսումնասիրացն եւ մի ինչ անյայտ իցէ ի խրթնածածուկ բանիցն սրբոյն Դիոնիսիոսի, այլ ամեն բան իմացումն պարզ երեւեսցի»: Արիսպագացու երկերի վերստին թարգմանությունն ու մեկնաբանությունը պայմանավորված էր այն

հետաքրքրությամբ, որ ԺԷ դարի հայ աստվածաբանական միտքը ցուցաբերում էր գոյաբանության նկատմամբ: Աստվածամտական իր գաղափարները հեղինակը հիմնավորում է Արիսպագացու ժխտողական աստվածաբանության հետևողությամբ: Այս գաղափարները առավել բնորոշ կերպով են արտահայտվում Աստծո՝ նրա տված մեկնաբանության մեջ. Աստված գոյող իր երից եւ ոչ մեկը չէ, բայց այդ չի նշանակում, թէ Աստուած ոչինչ է, քանզի դրանով միաժամանակ վավերացվում է, որ Աստված ամեն ինչ է. «Արդ, զի վասն ոչ ուրեքէ, - գրում է Լեհացին, - ամենայն ինչ Նովաւ է եւ ի Նա որպէս թէ ոչինչ գոլով եւ ամենայնէ եւ ի Նա դարձեալ որպէս ամենայն ուրեք գոլով: Իսկ ամենայն նովաւ, զի նա ոչ ուրեքէ եւ լնու զամենայն որպէս ամենայն ուրէք գոլով, ըստ մարգարէին բանի: Ապա «ոչինչ» ասելն նշանակէ որպէս ի վեր, քան զէսս»: Ըստ այսմ, Աստուած ամեն ինչի մեջ է եւ ամեն ինչ էլ Աստծո մեջ է. «Ասուած է ամենայնի եւ ի նա ամենայն ոչ բաժանաբար, այլ իւրում յատուկ միութեան եւ հաւետ ի վեր քան զմիութիւն մնացեալ, ամենեցունց բնակարան անըմբռնապէս եւ ոչ յումէքէ մարմնապէս պարագրեալ, այլ յաւետ արտաքս որոշեալ, ոչ ուրէք գոլով, զի ամենայն ի Նմանէ է եւ Ինքն յամենայնի՝ հաստիչ գոլով յամենայնի»:

Գ. «Լուծմունք գրոցն Մեթաֆիզիկայ» (1671) (ՄՄ, ձեռ. 3844): Աշխատությունն իր մեջ պարունակում է Արիստոտելի մետաֆիզիկայի (բնազանցության) լատիներենից թարգմանությունն ու դրա Լեհացու մեկնաբանությունը: Այստեղ արծարծվում են արարչաբանական գաղափարներ, համաձայն որոնց Աստծո «բանք սերմնականքի» մեջ բնակվում է «զօրհնութիւն տեսակարար», որից և սաղմնավորվում է և գոյանում բովանդակ բնությունը: Աստծո և բնության այսօրինակ հարաբերության՝ էնտելեխիայի գաղափարի վրա է հիմնված այս երկն իր բոլոր հիմնադրույթների մեջ: Հետևելով արիստոտելյան էնտելեխիայի գաղփարին՝ Լեհացին արձանագրում է, որ նյութի և բնության շարժման գլխավոր նպատակը Աստծո հետ միանալն է: Այս վերընթաց շարժումը բաղկացած է երեք փուլից. «Բնաբանական գիտութիւն է յաղագս էակին նիւթականին ըստ գոլոյն եւ ըստ բանի: Ուսումնականն քննէ զէակն, որ թէպէտ ըստ բանի անջատեալ է ի նիւթոյ, այլ ոչ ըստ գոլոյն: Իսկ ասուածաբանական էակն անջատեալ է ի նիւթոյ թէ ըստ գոլոյն եւ թէ ըստ բանի»: Երրորդ փուլի այսօրինակ բնորոշումը ցույց է տալիս, որ նրա բովանդակությունը նյութական իրականությունը չէ: Առաջ անցնելով Լեհացին արիստոտելյան ոգով ընդհանրացնում է. «թէ ամենայն աշխարհի մի է սկիզբն ընդհանուր, ամենաբարի իշխան, յորմէ ամենայն զօրհնութիւն, ամենայն բնութիւն յաւիտեան բնութեան իցէ, ըստ որում իւրաքանչիւր ումէք պատշաճի եւ Նա է Աստուած»:

Դ. 1671-1681թթ. ընթացքում Ստեփանոս Լեհացին գրում է հետևյալ հակաճառական բնույթի աշխատությունները.

1. Թարգմանում է Ղուրանը և գրում «Ընդդիմակայութիւն»

2. Հակաճառություն և հերքում կաթոլիկ միսիոներ Կղեմես Գալանոսի «Յաղագս աստուածային բացարձակ կատարելութեան»

3. Երկաբնակների դեմ ուղղված «Պարզ յաղագս մարդեղութեան Բանին Աստուծոյ» քրիստոսաբանական աշխատությունը

Ե. «Բուրաստան աղօթից» (թրգմ. լատիներենից, տպ. Վենետիկ, 1685, որը էապես զիջում է ձեռագիր օրինակին՝ ՄՄ, ձեռ. 509: Ձեռագրում առկա աղոթքներից մի քանիսը ինքնուրույն են (տե՛ս ԺԲ):

Զ. «Յովսէփոս Փլաբիոս, Պատմութիւն պատերազմին հրէից» (թրգմ. լատիներենից 1659թ., տպ. Էջմիածին, 1787): Այս երկի թարգմանությամբ Լեհացին նպատակ ուներ խթանելու ժէ դ. կենտրոնաձիգ պետություն ստեղծելու ուղղությամբ ձիգ գործադրող հայ քաղաքական միտքը:

Է. «Հայելի վարուց կամ հարանց վարք ֆռանկաց»(թրգմ. լեհերենից 1660թ.):

Ը. «Համառօտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ բանականի» (թրգմ. լատիներենից, 1668թ.) կից տալիս է Արիստոտելին վերագրվող այդ երկի Թովմա Աքվինացու մեկնության թարգմանությունը՝ այն համալրելով ընդդիմախոսական իր մեկնաբանություններով:

Թ. «Համառօտ հաւաքում յաղագս հրեշտակաց» (թրգ. լատիներ.)

Ժ. Պրոկղ Դիոդոխոս «Գիրք պատճառաց» (թրգ. լատիներ. 1660)

ԺԱ. «Սիրաքի գիրքը» (թրգ. լատիներենից)

ԺԲ. Աղոթքներ. «Բուրաստան աղօթից» ժողովածուի ձեռագիր օրինակում առկա են հետևյալները.

1. «Մաղթանք իբր յիշատակարան ըստ անուան թարգմանողին»,
2. «Երգ առ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս ըստ անուան»,
3. «Երգ առ Աստուածածնին ըստ անուան»:

Գրականություն

Ակինյան Ն., Ստեփանոս վրդ. Լեհացի, ՀԱ, 1912: Պողարեան, 1971, էջ 548-550: Թարվերդյան Յ., Ստեփանոս Լեհացու փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1979:

ԵՐԵՄԻԱ ՉԵԼԵՊԻ ՔՅՈՄՈՒՐՃՅԱՆ

Ծնվել է 1637 թ. մայիսի 13-ին, Կ.Պոլսում: Երեմիայի ակնեցի նախահայրերը, խուսափելու համար օսմանյան տիրապետության արևելյան նահանգներում ջալալիների կատարած ասպատակություններից, գաղթել են Գալիպոլի, որտեղից Քյոմուրճյանի պապը եկել է Կ. Պոլիս: Երեմիայի հայրը՝ Մարտիրոսը, քահանայագործել է Կ. Պոլսի Ս. Սարգիս եկեղեցում: Նա ամուսնացել է Կ. Պոլսի նշանավոր հարուստներից մեկի՝ մահտեսի Ամբակումի քրոջ դստեր՝ Յուղիտայի հետ, ապրել նրա տանը, ուր և ծնվել է Երեմիան: Քյոմուրճանի վկայությամբ հայրը եղել է բարեսիրտ մարդ, որ ձեռք է մեկնել որբերին, պանդուխտներին: Մայրը վախճանվել է 1663 թ., իսկ հայրը՝ 1667 թ-ից հետո: Երեմիայի երկու եղբայրները՝ Գևորգը (Մարտիրոս) և Կոմիտասը, նմանապես քահանաներ են եղել: Երեմիան գրաճանաչ է դարձել 9 տարեկան հասակում: Իր ուսումն ու կրթությունը ստացել է հոր մտերիմներից մեկի՝ Հովհաննես քահանայի մոտ, իսկ կրոնական գիտելիքները խորացրել Եղիազար Այնթափցու և Մարտիրոս Ղրիմեցու օգնությամբ: Սովորել է եկեղեցական երաժշտություն, Ս. Սարգիս եկեղեցում գործել իբրև դպիր և սարկավագ: Տիրապետել է լատիներեն, հունարեն, թուրքերեն լեզուներին, տեղյակ է եղել բնական գիտություններին: Իր խնամակալի՝ Մահտեսի Ամբակումի հետ կատարել է իր առաջին ճամփորդությունը դեպի Երուսաղեմ և Պրուսա: Հակառակ հոր կամքի «հանձն չառաւ Երեմիա ըլլալ կուսակրօն քահանա, զգալով այս աստիճանին հասնելու իւր ուժերը տկար» (հ. Ն. Ակինյան, ՀԱ, 1933, էջ 106-107):

Երեմիան ամուսնացել է 1654 թ., ունեցել է 3 որդի և մի քանի դուստր: Երեմիան մերձավոր հարաբերությունների մեջ է եղել ժամանակի երևելի անհատների, այդ թվում Եղիազար Այնթափցու, Մարտիրոս Ղրիմեցու, Փիլիպպոս կաթողիկոսի, Գրիգոր Պարոնտերի և այլոց հետ, իր մասնակցությունը բերել եկեղեցաքաղաքական կյանքին: 1659 թ. Երեմիան նշանակվել է Կ. Պոլսի պատրիարք Մարտիրոս Ղրիմեցու նոտար և պատրիարքության խորհրդական: Այդ հանգամանքով նա գործել է նաև 1663-64 թթ.: Հանդես բերելով լայնախոհ վերաբերմունք ազգային, եկեղեցական խնդիրներում՝ Երեմիա Քյոմուրճյանը դատապարտում է Եղիազար Այնթափցու ջլատողական քաղաքականությունը: Այս է պատճառը, որ նա օգնության ձեռք է մեկնում էջմիածնի Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսին, երբ վերջինս 1665 թ. եկել էր Կ. Պոլիս՝ բանակցելու Եղիազար Այնթափցու հետ: Իր բովանդակ կյանքում Երեմիա Քյոմուրճյանը հանդես է գալիս իբրև ազգային միասնության անձնդիր ջատագով, մարդ, որ մտահոգված լինելով հայ եկեղեցու հեղինակությամբ, ցավ ի սիրտ արձանագրել և պախարակել է հոգևոր դասի հոռի բարքերը:

Հայրենասեր մտավորականն այցելում է Արևելյան Հայաստան, շրջում վանքից վանք, գնում է Մուղնի, Կարբի գյուղի մոտ գտնվող կուսանոցը, Հովհաննավանք, որտեղ ծանոթանում է «բանասէր և գրասէր» Զաքարիա Սարկավագի հետ: Մեկ տարի շրջագայում Հայաստանի տարբեր գավառներում, այցելում Անի, Կարս, Կարին քաղաքները, վերադարձին այցելում Ղրիմ և Պոնտոս:

Մահկանացուն կնքել է 1695 թ. Կ. Պոլսում:

Թողել է ծավալուն և բազմաբնույթ մատենագրական ժառանգություն. կրոնաաստվածաբանական, եկեղեցապատմական, աշխարհագրական-տոմարական, պատմագրական, քերթողական երկեր, նամակներ, օրագրություն, ինչպես նաև՝ թարգմանական աշխատություններ.

Ա. Կրոնաաստվածաբանական, եկեղեցապատմական երկեր

1. Քարոզներ (թուրքերեն, Վիեննա, ձեռ. 408, թ. 9ա-21բ, 22ա, 28ա-94ա):

2. «Յամառօտ Յայսմաւուրք ի լեզու Տաճկաց» (թուրքերեն, Երուսաղեմ, ձեռ. 1076). սրա մեջ զետեղված են 175 վարք, որ հեղինակը հավաքել է տարբեր տեղերից:

3. «Ճառեր եկեղեցական սուրբ ժողովներու վերայ» (հիշատակված է Վ. Թորգոմյանի հարատարակած Քյոմուրճյանի «Ստամպօլոյ պատմութեան» (Վիեննա, 1913, էջ 185) ծանոթագրություններում):

4. «Վիճաբանութիւն ընդդէմ հրէից». հիշատակված է հ. Մ. Չամչյանի Հայոց պատմության մեջ (գիրք Գ, էջ 723):

5. «Վիճաբանութիւն ընդդէմ Յունաց» (Վենետիկ, ձեռ. 621):

6. «Պատասխանիք ընդդէմ այնոցիկ, որ բամբասէին զեկեղեցին Հայոց» (Սահակյան, 1964,էջ 169):

7. «Պատասխանի Աստուծով և վասն Աստուծոյ» (Վիեննա, ձեռ. 775):

8. «Գովաբանութիւն տնօրինական տեղեաց յԵրուսաղէմ» (տպ. Կ. Պոլիս, 1677, հրատարակված Երեմիա Քյոմուրճյանի հիմնած տպարանում):

9. «Պատմութիւն նորոց նահատակաց» (Վենետիկ, ձեռ. 509):

10. «Յաղագս դերու(=ա)քրիստոսին, որ կէլտի կէլտի ասի...» (տպ. Կ. Պոլիս, անթվական), «Տետրակս այս որ կոչի Սապէթայի Սեւու համբաւեալ ի հրէից ոմն խաբեբայ Սապէթայ անուն կամէր կրկին մոլորել զմոլորեալսն» խորագրով: Նաև՝ ՄՄ, ձեռ. 8780, թ. 3ա-16բ): Սա մի պարսավագիր է ոմն հրեա Սապեթայի հասցեին: Գրված է չափածո հայերեն, իսկ որոշ մասը՝ հայատառ թուրքերեն (Ն. Ոսկանյան, Ք.Կորկոտյան, Ա. Սվազյան, 1988, էջ 777-778)

11. «Վասն վերստին խայտառակութեան Հրէից» (ՄՄ, ձեռ. 8780, թ. 17աբ):

12. «Այլ իմն բան Հրէի կնոջն Քէրային» (ՄՄ, ձեռ. 1675, թ. 272ա-74ա):

13. «Համառօտ հարցմունք և պատասխանիք» (ՄՄ, ձեռ. 72, թ. 131ա-173ա): Այստեղ արծարծվում են սուրբգրային թեմաներ, ինչպես նաև՝ հայ եկեղեցու պատմության, մշակույթի, վանական կարգ ու կանոնի հետ կապված հարցեր: Օր. հարց է տրվում, թե ո՞վ է սահմանել հայոց գիրը, ո՞վքեր են եղել Մեսրոպի աշակերտները, ո՞վքեր են հորինել շարականները, ո՞վքեր են տաղասացները, ո՞վքեր են պատմիչները: Ի դեպ, վերջիններիս թվում Երեմիան տալիս է նաև իր անունը և արձանագրում, թե ինչ պատմություններ է գրել. դրանք են՝ Մաճարաց (հունգարների), Գանտիայի, Սուլթան Մեհմեդի, Օսմանցոց (4 հատոր), Լենկ-Թեմուրի, Բաղդատի, Պարսկաստանի խալիֆների, Հունաց, Հռոմեացվոց, Ամերիկայի, Առնավուտին (Ալբանիա), Օսմանցոց համառոտ, Բագրատունյաց, Կիլիկիայի, Մովսեսի համառոտ ժամանակագրությունը, որոնց մեծ մասը մեզ չի հասել:

Բ. Պատմագրական երկեր.

1. «Պատմութիւն համառօտ ՆԾ (400) տարւոյ օսմանցոց թագաւորացն, որ սուլթան Օսմանէն մինչեւ այսմ սուլթան Մուհամեդս, ԺԹ թագաւորքեան, լաւ ընթերցօղ պիտի որ զոտանաւորն չափովն կարենայ գտել, որոյ լսօղքն համեղաբար վայելեսցեն խնդութեամբ բաւեսցի» (ՄՄ, ձեռ. 1675, թ. 2ա-173բ, գրված է 1676 թ.): Այստեղ նկարագրված է 1453 թ. օսմանցիների կողմից Կ. Պոլսի գրավումը: Այս առիթով գրած իր «Ողբը» «Նմանեցնելով մերթ Երեմիայի, մերթ Եսայու, մերթ Դավթի, մերթ Խորենացու և մերթ Շնորհալու ողբերին, նա միանգամայն որոշակիորեն ասում է, թէ իր՝ մի հայի համար այդքան ցավալի է Բյուզանդիայի անկումը, որովհետև ինքը Բյուզանդիան դիտում է որպես քրիստոնեության օրրան, որպես «նախկին տուն հաւատոյ», որպես մի հզոր պետություն, որը հայերի համար կարող էր պատվար լինել օսմանյան բռնապետության դեմ» (Հ. Սահակյան, 1964, էջ 31):

2. «Ստամպօլոյ պատմութիւն» (տպ. աշխտ. Վ. Թորգոմյանի, Վիեննա, Ա հատոր 1913, Բ հատոր 1932, Գ հատոր 1939):

3. «Օրագրութիւն» (տպ. Մ. Նշանյան, Երուսաղեմ, 1939). ընդգրկում է 1648-1662 թվականների դեպքերը:

4. «Տարեգրական պատմութիւն» (ինքնագիրը, Վենետիկ, ձեռ. 509):

5. Տոմարական գիտելիքներ՝ գտնելու փրկչական և հայոց թվականը. ոտանավոր (Երուսաղեմ, ձեռ. 1058, թ. 106ա-119բ):

Գ. «Վասն էքմեքճի առնաւուտ Տիմօյի ումեմն, որ սիրեաց զաղջիկ մի հրէի Մրգատայ անուն եւ սուրբ խորհրդով քարոզէ նմա զՔրիստոս, եւ աղջիկն խոստանայ երթալ ընդ նմա, ուր եւ կամեցի մանուկն» (տպ. քնն. բն. աշխտ. Հ. Սահակյանի, ԲՄ, N 6,էջ 413-426): Պոեմի գեղարվեստական հորինվածքը (քրիստոնյա երիտասարդի սերը հրեա գեղեցկուհու նկատմամբ, զույգին համակած հոգեկան տարընթաց ապրումները և

այլն) միջոց է ջատագովելու քրիստոնեությունն ընդդեմ օսմանյան բռնատիրության և իսլամի կրոնական ճնշման:

Դ. Նամակներ, ուղերձներ.

1. Նամակները հրատ. Մ. Նշանյանի կողմից «Օրագրության» հավելվածում, էջ 402-434:

2. Տարաբնույթ ուղերձները (ԻԶ) հրատ. Մ. Նշանյանի կողմից «Օրագրության» հավելվածում, էջ 534-587:

Ե. Գանձեր և ողբեր (ԺԱ):

Զ. Տաղեր (ԺԹ):

Է. Թարգմանական երկեր.

Հայերենից թուրքերեն է թարգմանել «Նոր Կտակարանը», «Հին Կտակարանի» որոշ մասերը (ՄՄ, ձեռ. 1656, թ. 119ա-219ա), Սաղմոսները (ՄՄ, ձեռ. 1644, թ. 4ա-294ա), Ներսես Շնորհալու «Հաւատով խոստովանիմ»-ը, «Ի Վարդավառն» և «Կտակ խաչելութեան» քարոզները (Վիեննա, ձեռ. 408, թ. 9ա-21բ, 22ա, 28ա, 94ա), «Պատմութիւն Ֆարիզու և Վենայի» (տպ. 1871) և «Պատմութիւն մեծին Ալեքսանդրի» (Երուսաղեմ, ձեռ. 988):

Գրականություն

Ակինյան, Երեմիա Չելեպի Քէօմիւրճեան, Վիեննա, 1933: Պողարեան, 1971, էջ 555-59: Քիպարեան, 1994, էջ 642-643: Սահակյան Հ., երեմիք Քյոմուրճյան, Եր., 1963:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄՐՔՈՒԶ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ

Ծնվել է 1643թ.: Նախնական կրթությունը ստացել է ավագ եղբոր՝ Կիրակոս քահանայի մոտ: 1658թ. ընդունվել է Ս. Ամենափրկիչ վանք և մեկ տարի անց տեղի առաջնորդ Դավիթից ստացել է սարկավագության աստիճան: 1662թ. ձեռնադրվել է քահանա, 1670թ.՝ վարդապետ, 9 տարի անց 36 տարեկան հասակում ստացել վարդապետական գավազան: Հակառակ Նոր Ջուղայի «պայազատ իշխանների» և իր ընկերոջ ու գաղափարակցի՝ Ալեքսանդր կաթողիկոսի հորդորների հրաժարվում է ձեռնադրվել եպիսկոպոս և մինչև իր կյանքի վերջը զբաղվում է գիտամանկավարժական, մշակութային գործունեությամբ: Հովհաննես վարդապետ Ջուղայեցին իր գործուն մասնակցությունն է բերել եկեղեցաքաղաքական կյանքին, ազգային-ազատագրական շարժմանը: Նրա վայելած հեղինակության մասին կարող է վկայել այն փաստը, որ Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի պապական Արևմուտքի հետ հարաբերությունների ճշտորոշման համար 1673-74թթ. Նոր Ջուղայում գումարած խորհրդաժողովին մասնակցելու իրավեր է ստանում նաև 30-31 տարեկան Հովհաննեսը: Իբրև Հայ եկեղեցու դավանական աստվածաբանությանը քաջատեղյակ հոգևորական նա իրավունք է ստանում արտահայտելու իր կարծիքը կաթոլիկ եկեղեցու հետ հարաբերություննների կարգավորման համար. «Եթէ կամիցի Տէր զմիաբանութիւնն երկուց խոտորիցելոցն զբանսն, արտաքս ձգել զՆեստորին եւ զԵւտիքեայն եւ զսրբազանից առաքելոցն զաւանդեալ դաւանել, նզովիւք եւ բանադրանօք փակել, զի մի՛ այլ ոք եւս կարասցէ եւ իշխեսցէ ասել զխոտելի երկոցունց զբանսն, որ Նեստորին է գիտ եւ ոչ զմինն շփոթեալ եւ այլայլեալ, զոր Եւտիքեան բացերեւոցեաց: Այլ մի Տէր, մի Յիսուս Քրիստոս, մի Որդի, մի հաւատ եւ մի Մկրտութիւն, որպէս աւանդեցին սրբազան առաքեալքն, որի ի Հոգույն Սրբոյ ուսան եւ ավետարանեցին եւ քարոզեցին յամենայն ազգս եւ յազինս, որ ոչ երկու բնութիւն, այլ զնոյնն ասասցի: Յանժամ միաբանութեամբ ասացին ոմանք, թե ճշմարտութիւն է, եթէ լինիցի, այդպէս պարտ է լինիլ, զի ոչ ինչ կարծիք չարեաց զոյ յասացեալսն հրամանելոց սրբոց, յուրոց թէ եւ մեք յետեւիցուք» (տե՛ս Միրզոյան Հր., 2001, էջ 41): Առավել բնորոշն այն է, որ նա ոչ միայն թույլտվություն է ստանում արտահայտելու իր կարծիքը, այլև այն, որ այդ կարծիքն ընկալվում է խորհրդաժողովի մասնակիցների կողմից:

Հովհաննես Ջուղայեցու դիվանագիտական նրբատեսությունը զգալիորեն մեղմեց այն բռնությունն ու անհանդուրժողականությունը, որ Պարսից տերությունը գործադրում էր հայերի, իբրև Իսլամին օտար անհավատների նկատմամբ: Հովհաննես վարդապետի այս կարողությունների մասին բարձր գնահատանքով է խոսում Խաչատուր աբղ. Ջուղայեցին. «Իւրով անհիւ իմաստութեամբն եւ ճգնողական վարուքն գերազանցեաց արտօնութեամբն քան զիամայն խումբս վարդապետաց, որ առ ժամանակաւ իւրով էին

եւ ոչ զոք երբէք իսկ գտաւ կամ երեւեցաւ ի ժամանակին յայնմիկ ոսկեզօծք համեմատ նմին: Նա զի եւ ոչ ինչ իւրք գտաւ ընդհատ կամ պակաս քան զնախնի լեալ սուրբ վարդապետսն…: Քանզի սա եղեւ անվանելի եւ անպարտելի հզօր ախոյեան ընդդէմ Պարսից անաստուածից, որ ի ձեռս երկնաձիր շնորհաց նորա պահեմք մինչեւ ցայսօր անստգիւտ եւ անսայթաք զհաւատա մեր ուղիղ և անբիծ, որ ի Քրիստոս Յիսուս Տէր մեր: Իսկ եթէ նա չիցէր լեալ արդեօք ի ժամանակս Շահ սուլտան Հույսէն արքայի Պարսից, ստուգիւ վարկեցարուք, զի փոքր մի եւս եղծեալ եւ կործանեալ էր զլուսածագ եւ զարփիածաւալ հաւատս մեր» (Միրզոյան, 2001, էջ 27): Իր հարուստ գիտելիքներով նա կարողանում էր արժանի հակահարված հասցնել պարսիկ իմաստասերներին և աստվածաբաններին, անձամբ բանավիճել Սուլեյման և Հուսեյն շահերի հետ: Սրա շնորհիվ, ինչպես վկայում է պատմիչը Հովհաննես վարդապետը «կակղացոյց զկարծրացեալ սիրտս նոցա-, որ ընդ մեզ, եւ եբարձ զթշնամութիւնն զայն, զոր յառաջն ունէին, զոր եւ մինչև զայսօր յոյժ քաղցրութեամբ վարին ընդ մեզ» (Միրզոյան, 2001, էջ 28):

Մեծանուն վարդապետն իր մահկանացուն կնքել է 1715/16թթ.:

Գրել է բազում աշխատություններ, որոնք ցավոք ամբողջապես մեզ չեն հասել: Գլխավորապես տուժել են պարսկերեն և արաբերեն աշխատությունները, որոնցում արծարծվել են աստվածաբանական խնդիրներ՝ նվիրված մասնավորաբար երրորդաբանությանը, որով նա պայքարել է Իսլամի մովսիական միաստվածության դեմ:

Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցու մեզ հայտնի հայերեն աշխատություններն են.

Ա. «Դաւանութիւն հաւատոյ». ՄՄ, ձեռ. 8608, թ. 1ա-143բ (տպ. Կ. Պոլիս, 1713) Երկը ավարտել է 1686թ. (տպ. Նոր Ջուղա, 1687): Նույն երկը հրատ. «Կրթութիւն հաւատոց» խորագրով (տպ. Կ. Պոլիս, 1713): 1687թ. հրատ. առաջին էջում հստակորեն արտահայտված է Ջուղայեցու գրվածքի հակաքաղկեդոնական բովանդակությանը: «Գիրք համառօտ վասն իսկապէս եւ ճշմարիտ հաւատոց եւ դաւանութեան ուղղափառ կաթողիկէ ընդհանուր Հայաստանեայց եկեղեցոյ, զորս առաք եւ ունեմք այժմ ի Գրիգորէ սուրբ Լուսավորչէն եւ երից սուրբ ժողովոցն եւ ի սրբոց հոգիընկալ երկոտասան վարդապետացն եւ եւս վասն ընդդիմութեան երկաբնակաց, որք հետևին մտացածին բանից իւրեանց եւ ոչ ըստ աւանդութեան սրբոց հոգիընկալ հարցն, զոր ստացեալ ուսան ի քաղկեդոնական ժողովոյն եւ ի տումարէ Լեւոնի, որ յայտնի ընդդէմ է երից սուրբ ժողովոցն եւ աստվածընկալ սուրբ հարցն»:

Բ. «Աստուածաբանութիւն», ՄՄ, ձեռ. 136, թ. 1ա-40բ: «Համառօտ աստվածաբանութիւն», ՄՄ, ձեռ. 7063: Սկսել է շարադրել 1686թ. սեպտեմբերին և ավարտել 1687թ. հոկտեմբերին: Աշխատությունը նվիրված է Հայ եկեղեցու որդեգրած քրիստոսաբանական դրության լուսաբանությանը: Հետաքրքիրն այն է, որ հեղինակն իր նպատակին հասնելու համար լայնորեն օգտագործում է պատմափիլիսոփայական, բնագիտական, տրամաբանական և լեզվաբանական գիտելիքները, որոնք լավագույնս

նպաստում են դավաբանական այդ կարևորագույն խնդրի համակողմանի պարզաբանմանը: «Ելնելով իր դարաշրջանի ոգուց (Հովհաննես վարդապետը) փորձում է բնականացնել ու բանականացնել աստվածաբանությունը և այդ նպատակով ջանում է օգտագործել ոչ միայն արևմտյան, այլև արևելյան տրամաբանական մտքի նվաճումները»: Թեպետ մարգարեները նախաճառել են Քրիստոսի մասին, «սակայն եւ ըստ բնականին և ըստ արուեստի հաւաքաբանութեանն եւս պարտ է եզրակացուցանել զաստուածութիւնն Քրիստոսի, զի թերևս զոչ հաւանեալքն ի հաւանութիւն ածցի» (ՄՄ, ձեռ. 136, թ. 38բ-39ա ըստ Միրզոյան, 2001, էջ 61):

Համաձայն Ջուղայեցու գոյություն ունի աստվածաբանության լույսը մարդկանց հասցնելու երեք եղանակով. «կամ բնականոն առարկութեամբ, կամ հնագունից փիլիսոփայից բնականոն ծանուցմամբ եւ կամ աստվածաբան մարգարէիցն ծանուցմամբ արտադրեալ զգայութեամբ: Այդ, բնականաւն զանհաւատսն և փիլիսոփայականաւն՝ զգիտնականսն և մարգարէիւք՝ զհերետիկոսն» (Միրզոյան, 2001, էջ 112):

Աստծո գոյության ապացուցման համար՝ Ջուղայեցին քննում է մարդկային մտքի առարկաների գոյության հարցը, համաձայն դրանց կեցության եղանակի... Նա համարում է, որ «մակացելին երրեակս գոլ ճանաչի, հարկաւոր, անկարելի եւ կարելի: Հարկաւոր է որոշ ճանաչումն էութեանն հարկաւորապես իցէ յամենայնի յինքեան եւ ոչ ելն անկարելի: Անկարելի է հավասօրէն բաղադրեցելոյս, որոյ գոլն եւ էութիւնն ոչ ելոյր կար յամենայնի և անկարելիութիւնն ելոյր նորին հարկաւոր: Եւ կարելի է, որոյն գոլն եւ էութիւնն եւ ոչ գոլն եւ ոչ էութիւնն, հասարակաբար եւ կարեւորապես իցէ ի մէջ երկակացն հարկաւորին եւ անկարելւոյն եւ ոչ մու ի սոցանէ հարկաւորեսցի նմա»: Առաջինը՝ հարկավորը՝ Աստված է, որը լինելով պարզ և անբաղադիր, կախված չլինելով որևէ մեկից, ինքնակա գոյ է: Անկարելին ոչ մի կերպ լինել կամ գոյություն ունենալ չի կարող, քանզի անկարելիությունը վերջինիս համար նույնքան անհրաժեշտ է, որքան առաջինի համար ինքնագոյությունը: Երրորդը, որ բնությունն է՝ իր բոլոր կարելի արտահայտություններով, կապված է թե մեկին և թե մյուսին, սակայն ոչ մեկն է և ոչ էլ մյուսը: Նա կարող է և գոյություն ունենալ և չունենալ. բայց ոչ գոյությունը և ոչ էլ անգոյությունը նրա համար ներքին անհրաժեշտություն չէ, այլ կախված է հանգամանքներից (տես Միրզոյան, 2001, էջ 113):

Գ. «Գիրք պատմութեան… Հովհաննես Ճգնազգեաց վարդապետին՝ վիճաբանութիւն առ Շահ Սլէմանն Պարսից» (տպ. Կալկաթա, 1797):

Սա հայերեն գրառումն է պարսից Սուլեյման շահի հետ Հովհաննես Ջուղայեցու ունեցած հրապարակային բանավեճի, որը վերաբերում է կրոնադավաբանական խնդիրների: Յուրաքանչյուր հարց քննելիս Ջուղայեցին նախ բերում է վարդապետական ընկալյալ տեսակետը, որից հետո ջանում է այն հաստատել, բնական և տրամաբանական փաստարկով՝ դիմելով նաև իմաստասիրությանը: Թեպետ հարցերը

գլխավորապես վերաբերում են պատկերներին, (Աստծո պատկերման հնարավորությանը), սակայն բանավեճում պատշաճ տեղ է հատկացված կրոնագիտությանը, քրիստոնեական և մահմեդական կրոնների տարբերությունների և ընդհանրությունների քննարկմանը:

Դ. «Գիրք սրբազնագործութեան». ՄՄ, ձեռ. 1935, որի փոխված տարբերակն է՝ «Գիրք, որ կոչի սրբազնագործութիւն» (տպ. Մադրաս, 1812): Ջուղայեցու կարևորագույն աշխատությունն է (1696թ.), որ ամբողջացումն է նրա վարդապետական երկարամյա դիտումների: Այստեղ փաստվում է ոչ միայն Աստծո գոյությունը և արարչագործելը, այլև այն, որ Աստված արարչագործությունից հետո ևս շարունակում է տնօրինել բնությունը, մարդկային հասարակությունը: Աստված է, որ մարդկանց շնորհում է տարբեր ծիրքեր. ինչպես արեգակի լույսը օդի միջնորդությամբ հողից կյանքի է կոչում ոսկի, արծաթ, մեծագին ակնեղեն, այնպես էլ «արեգակն արդարութեան և ճառագայթ աստուածական ի ձեռն ամենօրհնեալ մարմնոյ և արեան միջնորդութեան զոմանս առաքեալս, զոմանս մարգարէս, զոմանս վարդապետս, տեսուչս, հովիւս, մարտիրոսս, նահատակս, ճգնաւորս եւ զայլս այսպիսիս, նազելիս եւ պանծալիս առնէ» (Գիրք որ կոչի Սրբանագործութիւն, էջ 27-28, տե՛ս Միրզոյան, 2001, էջ 116): Ինչպես բոլոր արարածները կատարում են իրենց բնական ընթացքը և ճանաչվում իրենց ընթացքով, այնպես էլ Աստված ընթանում է իր բնության համաձայն. մինչդեռ Աստծո բնությունն անսկիզբ է և անարատ: Աստված սահմանել է բնության իրերի չափը և կարգը ու բացառել ամեն տեսակ ավելորդություն:

Աշխատության մեջ նույնքան ուշագրավ են Ջուղայեցու մարդաբանական դիտումները: Անդրադառնալով հոգու և մարմնի հարաբերության խնդրին, Ջուղայեցին նկատում է. քանի որ հոգին միավորված է մարմնին, նա վերջինիցս ընդունում է նրա հատկությունները, «վասն այսորիկ ապականի յորժամ քարշեսցէ զվատթարութիւն վատթարին միաւորութեամբն ընդ նմա ժանգահարի և ապականի»: Հետևելով Պողոսյան աստվածաբանությանը՝ Ջուղայեցին զատորոշում է 2 մահեր. «մահն առաջին զմարմինն առնէ ապականելի». սա տեղի է ունենում, երբ հոգին զատվում է մարմնից, մինչդեռ երկրորդ մահը տեղի է ունենում այն ժամանակ, երբ հոգին «տարաբաժանեսցի յԱստուծոյ» (Գիրք սրբազնագործ., ՄՄ, ձեռ. 1938, թ. 429բ, տե՛ս Միրզոյան, 2001, էջ 127): Մարդաբանական այս դիտումը էապես կապված է ս. Գրիգոր Նյուսացու, նորպլատոնյան փիլիսոփայությունից սնվող, խորհրդական աստվածաբանությանը, համաձայն որի սկզբնապես անապական հոգին հարաբերվելով մարմնին՝ ենթարկվում է մարմնին բնորոշ ապականությանը:

Ե. «Բացերեւութիւն Երգոյ երգոցն». ՄՄ, ձեռ. 1111. Ձեռագիրը զգալիորեն վնասված է, մեծմասամբ անընթեռնելի:

Զ. «Վիճաբանութիւն ընդ պատրի էլիային», ՄՄ, ձեռ. 727. թ. 105ա-113ա: Այստեղ արտացոլված է Հովհաննես Ջուղայեցու հակակաթողիկե դիրքորոշում ի նպաստ լութերականության, որի առաջացման պատճառներից (կրոնականի հետ) «կարևոր դեր է խաղացել կաթողիկ եկեղեցու գերիշխանությունից ազատագրկվելու գերմանական ժողովրդի հայրենասիրական ձգտումը» (Միրզոյան, 2001, էջ 95):

Է. «Տրամակայութիւն Ճշմարտութեան», Երուսաղեմ, ձեռ. 665: Շարադրված է 1687: Այստեղ արծարծված են ճանաչողության վերաբերյալ տեսական հարցեր:

Ը. «Համառօտ տրամաբանութիւն», տպ. աշխտ. Միրզոյանի, ԲԵՀ, 1992, N 3, նաև՝ Միրզոյան, 2001, էջ 227:

Թ. «Քերականութիւն» (տպ. աշխտ. Հ. Միրզոյանի, 2001, էջ 246-264):

Գրականություն

Միրզոյան, 2001:

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ

1697-1706 թթ. եղել է Նոր-Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդը, Նահապետ Եդեսացու մահից հետո 1706-1714թթ՝ էջմիածնի կաթողիկոս: Իր գործուն մասնակցությունն է բերել եկեղեցաքաղաքական պայքարին՝ հանդես գալով որպես փութեռանդ պաշտպան Հայ եկեղեցու որդեգրած դավանության ընդդեմ Նոր-Ջուղայում հաստատված լատին քարոզիչների: Այս մասին հետևյալն ենք կարդում 1709 թ. գրչագրված մի ձեռագրի հիշատակարանում. Ալեքսանդր Ջուղայեցին «Բազում աշխատանս կրէր եւ աստ եւ անդ երթեւեկութեամբ որոնելով եւ արծարծելով տագնապէր եւ ջանայր մեծաւ ջանիւ ի լոյս ածել զամենայն ուղղափառութեան վարդապետութեան աստուածաշունչ տառք, որք ի թաքնոյ տեղիս յանկիւնս եկեղեցեաց անընդունակ անկեալ կային» և «զգրեանս որք ի խաւարի կային ոչ միայն ի լոյս ածել ջանայր, այլ եւ կրկնապատկել եւ տասնապատկել, աճել եւ լնուլ եկեղեցիս Հայկազնեաց...»: Ըստ այսմ Ջուղայեցին ոչ միայն ջանք էր թափում ի հայտ բերել, հրապարակել վանքերի խորշերում թաղված հայ աստվածաբանական մտքի հուշարձանները բովանդակող ձեռագիր մատյանները, այլև դրանց վրա հավելում իր մտքի արգասիքը: Թողել է մատենագրական հարուստ ժառանգություն , պատմագրական, հակաճառական երկեր, թղթեր, տաղեր:

Ա. Պատմագրական, հակաճառական երկերից են.

1. «Կարգ եւ թիւք կաթողիկոսաց եւ ամք նոցա» (ՄՄ. ձեռ, 1721, թ. 131բ-136ա). պարունակում է հայոց կաթողիկոսների շարքը, նրանց աթոռակալության տարիների քանակի արձանագրումով. սկսում է Ս. Գրիգոր Լուսավորչով և ավարտվում Ստեփանոս Ջուղաեցիով (1696):

2. «Գիրք Ատենական, որ ասի վիճաբանական...» (տպ. Նոր-Ջուղա, 1687). ուղղված է կաթոլիկ եկեղեցու դավանական, եկեղեցաքաղաքական հավակնությունների դեմ (1682): Հեղինակը հաստատում է Հայ եկեղեցու աստվածաբանության ուղղափառությունը: Ա-Ե գլուխներն ունեն քրիստոսաբանական, Զ-ն՝ ծիսական («Ընդդեմ վեցերորդին, որ յանապական խորհուրդն Քրիստոսի ջուր ի կիր արկանեն») Է-ն Հոգիաբանական («Ընդդեմ եօթներորդին, որ ասեն զՀոգին Սուրբ բղխեալ ի Հօրէ եւ յՈրդւոյ»), Ը-Թ վախճանաբանական («Ընդդեմ ութերորդ բանին, որ ասեն զոլ քաւարան,», «Ընդդեմ իններորդին, թէ հոգին ելեալ ի մարմնոյն առ յամայն առնու զփառս կամ զտանջանս») Ժ-ն՝ եկեղեցաքաղաքական («Ընդդեմ տասներորդին, որ ասէն, թէ եկեղեցին Հռովմայ գլուխ է ամենայն եկեղեցեաց»): ՄՄ. թիվ 673, 8746 ձեռագրում նյութին կցված է Ստեփանոս Դաշտեցու «Պատասխանատրութիւն»-ը:

Գ. «Վկայութիւնք պիտանիք եւ հակաւորք յաղագս առ ի պատրաստ գոլոյ ի ձեռս խնդրողաց բանի, ի պետս քարոզութեան եթէ ի պետս վիճաբանութեան, մանաւանդ ի պետս գիտութեան…». (ՄՄ. ձեռ. 1986, թ, 5ա-348ա, ձեռագիրը հեղինակի ինքնագիրն է, նաև՝ ՄՄ. ձեռ. 1984, թ, 2ա-88բ, հրատ. է ըստ նախնական տարբերակ ներկայացնող ձեռագրի. աշխրհ. թրգմ. Բագրատ աբղ. Գալստանյանի, Հ. Քյոսեյանի, Ս. էջմիածին, 1998): Իմաստասիրական ասույթների ժողովածու է, որին կցված հեղինակի հիշատակարանից իմանում ենք, որ «զայս սակաւ գրքուկ, զոր տեսանէք, որք են վկայութիւնք պիտանիք եւ պատմութիւնք վայելուչք, զոր ոչ գտանի յամենայն տեղիս, յոլով տաժանմամբ ընթերցեալ զգրեանս բազումս եւ ի նոցունց հաւաքեցի զյոյժ պիտանին եւ զճահաւորագոյն հարկաւորն, եւ գրեցի զսա մեղսաներկ բազկաւ իմով եւ տխեղծ մատամբ եւ ընձեռեալ ընծայեցի ձեզ սիրելեաց իմոց եղբարցդ բանասիրաց, որք փափագաւղ էք բանի եւ իմաստութեան…: Բայց զայս գիտասջիք, զի զվեց ամ աշխատեցաք ի վերայ սորա՝ բազում աշխարհ շրջելով միանգամայն եւ զվանորայս յոլովս, եւ յամենայն տեղոջ անծանաւթ գրեանս ընթեռնելով, եւ ի նոցանց զկարեւոր պիտանին առնելով այսքան ժողովեցաք, զօր տեսանէք: Եղեւ կատարումն սորա ի թուականութեանս Հայոց ՌՃԻԶ (1677) ի Շաւշ քաղաքի եւ ի վանս Ջուղայոյ յառաջնորդութեան յայսմ նահանգի հոգեւոր ծնողի եւ արփիաւորչի իմոյ տեառն Դաւթի քաջ եւ արի աստուածաբան վարդապետի եւ արքեպիսկոպոսի, որոց ի Տեառնէ վարձատրութիւն եղիցի. ամէն»: Ուրեմն ասույթների ժողովածուն հեղինակը կազմել է վեց տարում. սկսել է 1671-ին, ավարտել 1677թ. Շոշ (Սպահան) քաղաքում: Տարիների ընթացքում կազմող հեղինակը ժողովածուն հարստացրել, համալրել է նորանոր վկայություններով և իր աշխատությունն ավարտել «Ի դառն եւ ի ստորասուզեալ ժամանակի , յորում մահն ցանկալի եւ երանական եւ կեանքն ատելի եւ թշուառական. ի թուականութեանս Հայոց ՌՃԻԴ (1695) յամսեանն մարտի ԻԵ (25)»: Երկի այս ընդարձակ տարբերակն է պարունակում ՄՄ. ձեռ. 1986-ը, որ ի տարբերություն նախնական տարբերակի (ՄՄ. ձեռ.1984) պարունակում է հատվածներ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու, ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, ս. Գրիգոր Լուսավորչի, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Սարգիս Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու, ս. Գրիգոր Տաթևացու, Ալբերտ Մեծի, Առաքել Սյունեցու երկերից:

Դ. Ալեքսանդր Ջուղայեցու գրչի արգասիք են 2 ընդարձակ քարոզներ, որոնք նվիրված են Ավագ Ուրբաթին (1681, 1686).

1. «Քարոզ մեծի ուրբաթին ի բանն մարգարէին Ամբակումայ՝ (Տէր) լուայ քո լուր…»- «Զզարհուրելի եւ զսարսափելի խորհուրդ…» (ՄՄ. ձեռ. 1986, թ 5ա-348ա):

2. «Քարոզ մեծի ուրբաթուն սգոյ ի բանն առաքելյոն Պօղոսի, որ ասէ Տէր Հիսուս ի գիշերին, յորում մատնիւր, եառ հաց…- Կանխաճառութիւնք մարգարէից…» (ՄՄ. ձեռ. 1103, թ. 165բ-193բ):

Ե. «Գրքոյկ, որ կոչի Աղօթամատոյց, արտադրեալ երանելի հօրն մերոյ Աղեքսանդր կաթողիկոսին Ջուղայեցւոց ի պէտս լուսավորչածին հասարակ ժողովրդեան, յորում Ս. Պատարագի խորհրդական արարողութիւն սկսանի, ի յիշատակ չարչարանաց Յիսուսի եւ ի քաւութիւն մեղաց մերոց յամի Տեառն 1687…», հետևյալ հրատ. մեջ «Գանձարան ուխտականութեան՝ Աղոթամատոյց և Զբոսարան հոգևոր: Ի ժամ անմահ Գառինն անարիւն զենման եւ ի յառանձնութեան ջերմեռանդ քրիստոնէից՝ կենսառիթ խոկմունք և երանական զմայլեցուցիչք…», (Նոր Նախիջևան, 1790, էջ 3-68), բաղկացած է երկու մասից.

1. «Գանձարան ուխտագնացութեան բացայայտիչ խորհրդոց չարչարանացն Քրիստոսի ըստ կարգի արարողութեան սրբազանի Պատարագին Հայկազունեաց», էջ 5-22. այս մասում տրված է Պատարագի սրբազան անոթների և արարողության մեկնաբանությունը:

2. «Դարձեալ յաւելուած ի նոյն տեսութիւն աղօթից, ընդարձակ բանիւ շարայարեալ», էջ 23-68, ուր զետեղված են աղոթքներ նաև Ս. Գրիգոր Նարեկացուց և Ղուկաս Վանանդեցուց:

Զ. Եկեղեցավարչական գործունեության ընթացքում , իրավիճակի թելադրանքով Ալեքսանդր Ջուղայեցին կոնդակներ, թղթեր (թվով 15) է հղել տարբեր անձանց: Հատկապես հիշարժան են Հռոմի Կլեմենտ ԺԱ պապին և Ռուսաստանի Պետրոս Ա կայսերը հղած նամակները: Առաջինը մի խնդրանք է Հայաստանում լատին միսիոներների քարոզչական գործունեությունը չափավորելու վերաբերյալ: Այն հայտնի է երկու խմբագրությամբ. առաջինը 1709թ. ից է (տպ. Հ. Թ. Տեր-Հովնանյանց. «Արշալույս Արարատեան», 1857, թիվ 554, թիվ 555, նաև նույն հեղինակի՝ «Պատմութիւն Նոր Ջուղայու, որ յԱսպահան», հտ. Բ, Նոր-Ջուղա, 1881, էջ 38-46, նույնը վերահրատ. Մ. Հ Սեթյանը. «Բազմավեպ», 1922, էջ 354-357): Երկրորդ խմբագրությունը, որ «Առաջինից տարբերվում է միայն սրբագրություններով և ըստ պարագայից մուծված փոփոխություններով» (Հ. Անասյան, 1959, էջ 588) հրատ. Գաբր. եպս. Այվազյանի և Զ. Մսերյանի կողմից («Մասեաց Աղաւնի» 1856, էջ 114-123, «Փարոս», 1873, տետր Բ, էջ 6-14): Երկու խմբագրությունների համեմատական բնագիրը հրատ. հ. Գր. Գալեմքյարյանը. ՀԱ, 1914, էջ 539-552): Ըստ հիշատակարանի, Ալեքսանդր կաթողիկոսի նամակը Հռոմ է հասցնում Թովմաս եպիսկոպոսը, որը պապական ընդունելության երկար և ապարդյուն սպասելուց հետո մեկնում է Ամստերդամ և նամակը այստեղ հանձնում է Պետրոս Ապրոյանին, որի միջոցով էլ թերևս հասնում է պապին: Հակոբ Վիլլոտը «ս. ժողովի» հրամանով այն թարգմանում է լատիներեն:

Պետրոս Ա կայսրին հղված մյուս նամակը (7/18 հունիս 1709թ. տպ. Ա.Գ. Հովհաննիսյան, Հայ-ռուս օրենտիացիայի ծագման խնդիրը, Էջմիածին, 1921, հավել. էջ 13-15), ըստ ինքյան սա մի վկայությունն է հայոց ռուսական կողմնորոշման: Նամակում

ասվում է, որ Իսրայել Օրին «Դեսպանս հանդիպեցաւ ի սուրբ եւ քրիստոսաէջ Աթոռս, զոր եւ մենք սիրով եւ մեծաւ ուրախութեամբ ընկալաք քան զչափն աւելի սէր եւ ընդունելութիւն արարաք, եւ քո հրամանացդ որպիսութիւնն եւ կատարեալ սէրն, որ ունիս առ յազգս մեր՝ ամենն մի ըստ միջոցէ պատմեաց մեզ եւ մեք ուրախացեալ ցնծացաք եւ քո հրամանքդ օրհնելով օրհնեցաք, զոր Տէր Աստուած զքեզ հաստատ եւ պայծառ պահեսցէ ի պարծանս ազգիս քրիստոնէից…»:

Է. Ալեքսանդր Ջուղայեցու գրչին պատկանում են հետևյալ տաղերը.

1. «Ի տէր Աղեքսանդրէ ասացեալ տաղս – Տէր իմ Տէր քաւիչ բարեաց, /Քաւիչ մեղաց եւ յանցանաց/ քաւեա եւ զիս յիմոց մեղաց…» (ՄՄ. ձեռ. 1756, թ. 268ա-269ա):

2. «Տաղ վասն հոգէվարին, ի տէր Աղեքսանդրէ»- Վայ իմ օր հոգէվարին, որ յոդուածքս ի միմեանց քակտին/ լինի որոշումն հոգոյս ի մարմնոյս այս հողեղինին…(ՄՄ. ձեռ. 1984, թ. 46ա-48ա):

3. «Նորին դաւանութիւն»- Իսկականի անեղ բնութեան և անսահման…(զետեղված է «Գիրք Ատենականի» մեջ, էջ 288):

Գրականություն

Անասյան, 1959, էջ 578-595: Օրմանեան, Ազգապատում, § 1884-1916:

ՀԱԿՈԲ ՆԱԼՅԱՆ

ԺԸ դարի հայ եկեղեցական մատենագրության նշանավոր դեմքերից մեկն է:

Ծնվել է Ակնի կամ Տիվրիկի Զիմառա գյուղաքաղաքում 1701/1706թ.: Մինչև 14 տարեկան հասակը մնացել է իր ծննդավայրում, այնուհետև մի գորգագործի հովանավորությամբ Սեբաստիայի վրայով եկել է Կ. Պոլիս: Այստեղ սովորել է Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքի (1678-1741) ջանքերով Սկյուտարում հիմնված դպրատանը, ուր ուսանել է Գասպար դպիր Սեբաստացու (+1751) մոտ: Աբեղա է ձեռնադրվել 1726/1727թ. , իսկ վարդապետական գավազան է ստացել 1728-ին: Նույն կամ հաջորդ տարին Կարապետ կաթողիկոսի օրոք (1661-1729) էջմիածնում Ալեքսանդր արք.-ի (ապա կաթողիկոս +1755թ.) խարտավիլակությամբ եպիսկոպոս է ձեռնադրվում: 1731-ին երբ Սարգիս վրդ. Սարաֆյանը (1699-1773) որպես առաջնորդ մեկնում է Կեսարիա. ի շարս այլոց նրան ուղեկցում է նաև Նալյան վարդապետը: 1732-ին նա գտնվում էր Երուսաղեմում, ու դառնում է սիրելի մի անձ Գրիգոր Շղթայակիր պատրիարքի համար: 1734-ին Գրիգոր Շղթայակիր պատրիարքի կողմից ստանում է ծայրագույն վարդապետական աստիճան և «Աստուածաբան» որակումը և նշանակվում միաբան: Նրան է հանձնվում Ս. Աթոռի Կ. Պոլսի գործավարությունը: 1734-ի հոկտ. 3-ին վերադառնում է Կ. Պոլիս: 1736թ. հունվ. 6-ին դարձյալ նրան տեսնում ենք Երուսաղեմում: Հունվ. 15-ին՝ Ս. Կարապետի տոնի օրը Երուսաղեմից մեկնում է Աքքա, ապա՝ Կիպրոս, որտեղից՝ Կ. Պոլիս: 1737թ. Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքը նրան ուղարկում է Կեսարիայի Ս. Կարապետի վանք, ուր վաղնջական մի կնիքի հայտնաբերումով Նալյանը փաստում է, որ Ս. Հովհաննես Մկրտչի աճյունը հիրավի գտնվում է այնտեղ: Շղթայակիր պատրիարքը քաղաքից հեռանալուց առաջ 1740թ. օգոստ. 25-ին Կոլոտ պատրիարքի հավանությամբ Նալյանին կարգում է Երուսաղեմի պատրիարքության փոխանորդ: Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքի մահից հետո 1741թ. փետր. 12-ին, համաձայն վերջինիս կտակի, փետր. 15-ին նրան հաջորդում է Նալյանը: Առաջին պատրիարքությունը տևում է մինչև 1749թ. մարտի 26-ը, երբ Երուսաղեմի միաբան Պրոխորոն վարդապետը օգտագործելով Նալյանի դեմ տրամադրված իշխանների և ամիրաների լարված հարաբերությունը, նրանց իսկ հովանավորությամբ անցնում է պատրիարքության գլուխ: 1749-52թթ. Նալյանը եղելէ Երուսաղեմի, իսկ 1752-64թթ.՝ Կ. Պոլսի պատրիարք: Վախճանվել է 1764թ. հուլիսի 19-ին Գումգաբուի Երուսաղեմատանը:

Թողել է մատենագրական մեծ ժառանգություն, որի գերակշիռ մասն ունի աստվածաբանական բովանդակություն: Նրա երկերից 9-ը հրատարակված են, 15-ը անտիպ: Տպագրված աշխատություններն են.

Ա. «Գիրք կոչեցեալ վէմ հաւատոյ» Կ. Պոլիս, 1733, 660 էջ. «Յաղագս հասարակ հաւատալեաց ընդ ամենայն քրիստոնեայս» (էջ 15-655):

Բ. «Գիրք կոչեցեալ քրիստոնէական ուսանելի եւ կամ քրիստոնէից վարժիչ» Կ. Պոլիս, 1737, 429 էջ, Բ տպ. Կ. Պոլիս, 1743, 429 էջ, Գ տպ. Կ. Պոլիս, 1806, 434 էջ:

Գ. «Գիրք մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ» Կ. Պոլիս, 1745-46, 1136 էջ: Հտ. Ա-Բ: Ա՝ «Մեկնութիւն աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ» (19-720), Բ՝ «Մեկնութիւն ճառից Ապարանից Սուրբ Խաչին (793-89), և այլք:

Դ. «Գրքոյս կոչեցեալ հոգեշահ երկուց ճառից սրբոյն Յոհաննու Ոսկեբերանին յԱնդրիանդեայ գրքոյ երրորդ և չորրորդ ճառիցն ոտանաւորեալ», Կ.Պոլիս, 1746, 76 էջ, Բ տպ. Նոր Նախիջևան, 1794, 72 էջ:

Ե. «Գրքուկ կոչեցեալ ճրագ ճշմարտութեան» Կ. Պոլիս, 1756, 368 էջ:

Զ. «Գիրք կոչեցեալ զէն հոգևոր» Կ. Պոլիս, 1757, 616 էջ: Աշխատության Բ, Գ մասերը հայատառ թուրքերեն են: Ա մասն ունի հետևյալ խորագիրը. «Եթէ հարցմունս առնեն հրէայք առ մեզ ընդդիմանալով. պատասխանիքս լիցին պատրաստ ընդդէմ նոցա զինելով» (9-188): Բ և Գ մասերը բովանդակում են եկեղեցական պատմություններ:

Է. «Գիրք կոչեցեալ գանձարան ծանուցմանց» Կ. Պոլիս, 1758, 848 էջ: Մասնավորաբար Երրորդ և Չորրորդ հատորները Գ էջակալությամբ բովանդակում են «Յաղագս համառօտ պատմութեանց մասանց աշխարհի և նշանաւոր կղզեաց» (1-226), «Յաղագս փոքրիկ ազգիս Հայոց, թէ որոց սերեցան, զինչ քաջութիւն արարին, որքան երկիր տիրեցին եւ ուր թագաւորեցին (227-320):

Ը. «Գիրք աղօթից ամենայն անձանց հարկաւոր» Կ. Պոլիս, 1760, 192 էջ:

Թ. «Տետրակ զուգակցութեանէ կենցաղոյս՝ ոտանաւորեալ ի հոգելոյս Յակոբ Աստուածաբան պատրիարքէ Կոստանդնուպոլսոյ…» Կ. Պոլիս, 1805, 48 էջ: Սա տարբեր հեղինակների ոտանավորների ժողովածու է, որ ըստ Հր. Ասատուրի. Նալյանին վերաբերող մասը 10 էջ է:

Անտիպ երկերն են.

Ա. «Աստվածաբանական կրթութիւն» (ՄՄ. ձեռ. 3764, 6595 ընդօրինակված 1754թ.-ին)

Բ. «Գիրք յեօթն խորհրդոց եկեղեցւոյ» (ՄՄ, ձեռ. 7490, համաձայն Նոր Ջուղայի թիվ 481, 489 ձեռագրերի այս երկը ավարտվել է 1754-ի հունիսի 10-ին): Բովանդակում է յոթ խորհուրդների հանգամանալից քննությունը: Հեղինակն իր մտածումները հիմնավորում է ինչպես արևելյան, այնպես էլ արևմտյան հայրերի աստվածաբանական ժառանգությունից քաղված վկայություններով: Սրանց շնորհիվ Նալյանը ընդդիմախոսում է Կղեմես Գալանոսին՝ հերքելով նրա տեսությունները:

Գ. «Մեկնութիւն Յեսուայ որդւոյ Սիրաքայ» (Երուսաղեմ, ձեռ. 106, որ մեզ հայտնի հնագույն ընդօրինակությունն է՝ կատարված 1764-ին, նաև ՄՄ, ձեռ. 1014, թ. 4ա-960ա,

6208, 6209): Այս երկը հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ մեզ հայտնի Սիրաքի միակ մեկնությունն է: Ձեռքի տակ չունենալով գրքի հին հայերեն թարգմանությունը՝ հեղինակն օգտվել է Ոսկան Երևանցու՝ լատիներենից կատարած թարգմանությունից (տպ. 1666, կամ Կ. Պոլիս, 1705-1706թթ., Վենետիկ, 1733թ.):

Սիրաքի գրքի բարոյախրատական բովանդակությունը մեկնիչ հեղինակին թելադրել է բարոյաբանական պատշաճ եղանակ կիրառել գիրքը մեկնաբանելիս: Այսպես, բացատրելով «ամենայն, որ գքեւ պատիցի ընկալ եւ ի ցաւս տար եւ ի նուաստութեան քոյ զհամբերութիւն ստացիր» (Բ4) խոսքը՝ գրում է, որ մարդուն պատուհասած նեղությունն ու դժվարությունը չպետք է պատճառ դառնան հուսահատության և դժգոհության, որովհետև, ինչպես ծովի անվրդով, անշարժ վիճակը կարող է պատճառ դառնալ ջրի նեխման, այնպես էլ մարդու առերևույթ ապահով, հանձնապաստան վիճակը կարող է պատճառ դառնալ նրա բարոյական նեխման: Վերահաս տառապանքն ու նեղությունը պետք է ցնցեն մարդու խղճմտանքը, նրան դարձնեն առավել տոկուն և համբերող, որովհետև, ինչպես բժշկի դեղերն են սկզբից մարմնին դառնություն պատճառում, իսկ հետո բուժում, այսպես էլ «իբր սիրո նշան» տար նեղությունը, «զոր Աստուած շնորհեաց քեզ»: Եվ տառապանքովդ «զհամբերութիւն ստացիր, այսինքն՝ ի յաղքատութեան քոյ, որ պատճառ է զհոգւոյդ փարթամութիւն»: Իսկ հոգու փարթամությունը խոնարհությունն է, որ ճանապարհ է հարթում դեպի անդենական երանություն (Ընտրանի, էջ 755-758):

Դ. «Քարոզգիրք կիւրակէից» (ՄՄ, ձեռ. 2311, 2314): Շարադրված է 1755-1758թթ.: Հիշյալ ձեռագրերն ընդգրկում են նաև քարոզներ Արտաքոյ կիւրակէից. որով այդ քարոզգրքերը պարունակում են ՃԺէ (117) միավոր (հմմտ. Բ, Կիւլեսերեան, ցուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանի Հայոց, Անթիլիաս, 1961, էջ 139-176): Ստորև ներկայացնենք քարոզների խորագրերն ու սկսվածքները, համաձայն ՄՄ թիվ 2311 ձեռագրի նկարագրության, որ կատարել է Գ. Բադալյանը.

– *3ա* [Ընծայումն] – *Ջբոլոր զործս զայս նուիրեմ քեզ, Հոգի՛դ Սուրբ Աստուած ...: Վասն որոյ եւ հիմն ամենից բարեաց եւ արմատ սկիզբն բնաւից պարգեւաց դաւանելով, զկանխախայծս զայս քարոզ ի պատիւ աստուածութեանդ նուիրելով, զօգնութիւն քոյ հայցեմ նուաստս ի բանասիրաց*՝ Յակոբ*, եւեթ անարժան պատրիարք* Կոստանդնուպոլսի*, որպէսզի որ յամենայնի նուազեալ եմ զիս քեզ համայն ըստանալով՝ զգոյն իմ եւ զբարուրք զոյն խնամեալ դարմանիցես եւ անուանդ քում փառս տացես: Եւ զի դու եղեր պարգեւ չարչարանաց էակցիդ եւ փառակցիդ, նմին իրի յուրբաթ աւուրն վերջնոյ Մեծի Բարեկենդանին սկսայ ի փառս քո, յանի մարդեղութեան քեւ օծեալ Տեառն իմոյ՝ Յիսուսի Քրիստոսի, 1755 եւ Հայոց՝ ՌՄԴ:*

ա. *3ա-11ա* Առաջին քարոզ Պէնտէկոստէի Հոգւոյն Սրբոյ Գալստեան, ի վերայ բանին Յօհաննու (14. 15), որ ասէ Տէրն. Եթէ սիրէք զիս... – *Բնաբանս այս ունի զչորս մասունս ...*

բ. *11ա-4բ* Երկրորդ քարոզ Սրբոյ Երրորդութեան, ի վերայ բանին Յօհաննու (5. 7). Երեք են, որք վկայեն յերկինս... – *Զայս քարոզս ի պատիւ Սրբոյ Երրորդութեան ...*

գ. *14բ-8բ* Քարոզ երրորդ կիւրակէին զկնի Պէնտէկոստէին, ի վերայ բանին Ղուկ. (4. 25), ուր ասէ. Արդարեւ ասեմ ձեզ... – *Որպէս ասէ սուրբ հայրն* Եփրեմ *ի Մեկնութեան Եսայեայ ...*

դ. *18բ-20բ* Քարոզ չորրորդ ի վերայ Ելման ի Վիրապէն Սրբոյն Գրիգորի մեր Լուսաւորչին: Մատթ. (19. 17). Դուք, որ եկիք զկնի իմ ... – *Երբ որ Գեղեցիկն Յովսէփ քաջագոյն...*

ե. *20բ-5ա* Քարոզ հինգերորդ ի վերայ տօնի եկեղեցւոյ կարգեալ ի Սրբոյ Գրիգորէ Լուսաւորչէն յետ Ելման ի Վիրապէն: Յօհ. (10. 22). Եղեն յայնժամ Նաւակատիք ... – *Նաւակատիքն է տօն օրհնութեան...*

զ. *25ա-31բ* Քարոզ Զ(6)-եր/որդ. Երրորդ կիւրակէի զկնի Հոգւոյն Սրբոյ Գալստեան ի վերա[յ] Աւետարանին Մատթ. (12. 1). Յայ[ն]ժամ գնաց Յիսուս... – *Մինչ Աստուած անսխալաբար գործէ...*

է. *31բ-5բ* Քարոզ Է(7)-երորդ յաղա*ք*ս Գիտի պատուական նշխարաց Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորիչն, որ ի վերայ Աւետարանին Մատթ. (13. 45) եւ ուր ասէ. Նման է արքայութիւն եւ այլն – *Նման է արքայութիւն երկնից առն վաճառականի ...*

ը. *35բ-40բ* Քարոզ Ը(7)-երորդ Չորրորդ կիւրակէի զկնի Պէնտէկոստէին, ի վերայ Աւետարանին Մատթ. (12. 38), ուր յանդիմանէ – *Նախ, ուրացութիւն դպրաց եւ փարիսեցւոց ...*

թ. *40բ-3ա* Քարոզ Թ(9)-երորդ Հինգեր/որդ կիւրակէի զկնի Պէնտէկոստէին, ի վերայ Աւետարանին Մատթ. (13. 24), յորմէ երեք արտահանին – *Նախ, թէ ո՞րն է ագարակն ...*

ժ. *43ա-7ա* Քարոզ Ժ(10)-եր/որդ Վեցերորդ կիւրակէի զկնի Պէնտէկոստէին, ի վերայ Աւետարանին Մատթ. (14. 12). Եւ իբրեւ լուաւ Յիսուս ... – *Յորմէ նախ, ուսուցանիմք, թէ ոչ պարտիմք...*

ժա. *47ա-54ա* Քարոզ ԺԱ-եր/որդ ի վերայ Այլակերպութեան Տեառն Վարդավառի կիւրակէին, ի վերայ Մատթ. (ԺԶ. 13) – *Ուր նախ, եցոյց բացա*հ*այտին...*

ժբ. *54ա-8ա* Քարոզ ԺԲ(12) Երկրորդ կիւրակէի զկնի Վարդավառին, ի վերայ Մատթ. (ԺԸ. 10). Զգո՜ւշ լերուք... – *Յորում եւ ի հետեւեալսն նախ ցուցանէ...*

ժգ. *58ա-62ա* Քարոզ ԺԳ. Երրորդ կիւրակէի զկնի Վարդավառին, ի վերայ Մատթ. (19. 3) – *Նախ, հարցումն փարիսեցւոց վասն արձակման...*

ժդ. *62ա-5բ* Քարոզ ԺԴ. Չորրորդ կիւրակէի զկն[ի] Վարդավառին, ի վերայ Մարկ. (1. 14). Եւ յետ մատնելոյն Յօհաննու... – *Յորոց երեք արտահանին. նախ, թէ վասն է՞ր ...*

ժե. *65բ-9բ* Քարոզ ԺԵ. Հինգեր/որդ կիւրակէին զկնի Վարդավառին, ի վերայ Մարկ. (2. 1) մինչ ցԺԹ համարի վերջն – *Յորում, նախ ցուցանի շնորհալի վարդապետութիւն ...*

ժզ. *69բ-71բ* Քարոզ ԺԶ. Շողակաթի Աստուածածնին Իջման Բանին Աստուծոյ ի Վաղարշապատ քաղաքի, ի շաբաթի աւուրն Վերափոխման նաւակատեաց. Ելից (25. 9). Զգո՜ւշ լեր... – *Որպէս ասէ մեծ վարդապետն* Որոգինէս ...

ժէ. *71բ-7բ* Քարոզ ԺԷ. Յաղագս Վերափոխման ամէնօրհնեալ Սրբուհւոյ Աստուածածնի ..., ի վերայ 2 Թագ. (7. 1). Եւ եղեւ յորժամ նստաւ... – *Դաւիթ թարգմանի՝ Սիրեցեալ...*

ժը. *77բ-82ա* Քարոզ ԺԸ. Զկնի Երկրորդ Կիւրակէի Վերափոխման, ի վերայ Աւետարանին Ղուկ. (1. 39). Յարուցեալ Մարիամ... – *Խորհրդապէս այսու բնաբանիւ նախ, իմանամք...*

ժթ. *82բ 3բ* Քարոզ ԺԹ. Ի վերայ Յովակիմայ եւ Աննայի՝ ծնողաց Սուրբ Աստուածածնին եւ կանանց Իսրայէլի ... Եսթեր (20. 6). Փոքրիկ աղբիւրն եղեւ գետ մեծ... – *Սուրբ եկեղեցի զնկարագրականն...*

ի. *83բ-7բ* Քարոզ Ի-երրորդ. Երրորդ կիւրակէի զկնի Վերափոխման Սուրբ Աստուածածնին, ի վերայ Մարկ. (Դ. 15). Իբրեւ ընդ երեկս... – *Յորում, նախ, ցուցանի երեկոյիւ...*

իա. *87բ-91ա* Քարոզ ԻԱ. Չորրորդ կիւրակէի զկնի Վերափոխման Սուրբ Աստուածածնին, ի վերայ Մարկ. (6. 30). Ժողովեցան առաքեալքն ... – *Յորմէ ի յետագայիցն նախ, ուսանիմք...*

իբ. *91ա-6ա* Քարոզ ԻԲ. Հինգերորդ կիւրակէի զկնի Վերափոխման Աստուածածնին, ի վերայ Մարկ. (7. 33) – *Ուր նախ, զխուլն եւ զհամրն...*

իգ. *96ա-8բ* Քարոզ ԻԳ. արտաքոյ կիւրակէից սեպտեմբերի Ը(8), Ի վերայ Ծննդեան Սուրբ Աստուածածնին ի Յովակիմայ եւ Աննայէ. Եսայի (61. 9). Եւ ծանիցի ի մէջ ազգաց զաւակ նոցա... – *Այս բանս ըստ գրոյն...*

իդ. *98բ-104ա* Քարոզ ԻԴ. Խաչվերացի կիւրակէին ի պատիւ Սրբոյ Խաչին, ի վերայ Աւետարանին Յօհաննու (3. 14). Որպէս բարձրացոյց... – *Յորոց բանից երեք հաւաքին. նախ...*

իե. *104ա-7ա* Քարոզ ԻԵ. Երկրորդ կիւրակէի զկնի Խաչվերացին, ի վերայ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի (գլուխ 10). Եւ անտի յարուցեալ... – *Իսկ աստ երեք կար են շօշափիլ...*

իզ. *107բ-10բ* Քարոզ ԻԶ. Ի շաբաթի աւուրն, ի վերայ Սրբոյն Գէորգեայ մեծի վկային Քրիստոսի ... – *Նախ, թէ սուրբն* Գէոր*ք որպիսի՞ կերպիւ...*

իէ. *110բ-2բ* Քարոզ ԻԷ. Երրորդ կիւրակէի Վարագայ Սուրբ Խաչին, ի բան առաքելոյն Պօղոսի (Գաղատ. 6, 14). Այլ ինձ քաւ լիցի պարծիլ ... – *Յորում նկատին երեք. նախ, թէ խաչն...*

իը. *112բ-6ա* Քարոզ ԻԸ. Ի պատիւ սրբոց եօթանասունէրկու աշակերտացն Քրիստոսի. Աւետարան Ղուկասու (10. 1). Յետ այսորիկ երեւեցոյց Տէր ... – *Յորոց բանից երեք արտահանին, նախ...*

իթ. *116ա-8բ* Քարոզ ԻԹ. Չորրորդ կիւրակէի զկնի Վերացման Սրբոյ Խաչին, ի վերայ Մարկ. (11. 27). Գան միւսանգամ յԵրուսաղէմ ... – *Յորմէ երեք արտահանին. նախ, հանդգնական...*

լ. *118բ-22բ* Քարոզ Լ. Հինգերորդ Կիւրակէի զկնի Վերացման Խաչին, ի վերայ Մարկ. (12. 35). Պատասխանի ետ Յիսուս ... – *Յորմէ նախ, կրթիմք, թէ ի տաճարի...*

լա. *122բ-5բ* Քարոզ ԼԱ. Ի վերայ չորից աւետարանչացն, ի բանն Եսայեայ (40. 9). Ե՛լ ի վերայ լերինդ... – *Յորոց բանից նախ, ուսանիմք, թէ չորք աւետարանիչքն...*

լբ. *125բ-8բ* Քարոզ ԼԲ. Վեցերորդ կիւրակէի զկնի Սրբոյ Խաչին, [ի վերայ] Ղուկ. (3. 16=4. 14). Եւ դարձաւ Յիսուս... – *Յորմէ եւ ի հետեւելոցն երեք ինչ ուսանիմք...*

լգ. *128բ-30բ* Քարոզ ԼԳ. Ի վերայ Յօսէփայ աստուածահօրն, եւ Յօսէփայ Արեմաթացւոյն, եւ բարեկամին Քրիստոսի Ղազարու, եւ քուերցն նորա Մարիամու եւ Մարթայի, ի վերայ Աւետարանին Մատթէոսի (4.16-1.16). Յակոբ ծնաւ զՅօսէփ ... – *Յորմէ երեւի եռակի պատիւ...*

լդ. *130բ-2ա* Քարոզ ԼԴ Եօթներորդ կիւրակէի Խաչգիւտին, ի վերայ Մատթ. (23. 30=24. 30). Եւ ապա երեւեսցի նշան ... – *Յորմէ ուսանիմք, թէ մեծ կատարածին...*

լե. *132ա-4բ* Քարոզ ԼԵ-Ը(8)-երորդ կիւրակէին, ի վերայ Ղուկ. (8. 17). Չիք ինչ ծածուկ ... – *Յորոց բանից մինչեւ ի 21 համարն ուսանիմք...*

լզ. *134բ-7բ* Քարոզ ԼԶ. Ի վերայ Սրբոց հրեշտակապետացն Գաբրիէլի եւ Միքայէլի եւ ամենայն երկնային զօրացն, ի վերայ Մատթ. (18. 10). Զգո՛յշ լերուք... – *Նախ, զպահպանութենէ եւ զգործոց ...*

լէ. *137բ-40բ* Քարոզ ԼԷ. Իններորդ կիւրակէի, ի վերայ Ղուկ. (8. 48). Եւ մինչդեռ նա զայն խօսէր... – *Բարոյականապէս, նախ, դուստր ծննդաբեր...*

լը. *140բ-4բ* Քարոզ ԼԸ. Հասարակ սրբոց վարդապետաց եկեղեցւոյ յաւուր տօնի Սրբոյն Յոհաննու Ոսկեբերանին, ի վերայ բանին, որ ասէ. Որ արասցէ եւ ուսուցէ – *Յորմէ երեք ինչ իմանամք. նախ, զառաքինութենէ...*

լթ. *144բ-7բ* Քարոզ ԼԹ. Տասներորդ կիւրակէի, ի վերայ բանին Ղուկ. (9. 44). Եւ զարմանային ամենեքեանն ... – *Յորմէ ուսանիմք, նախ, թէ բոլոր գործքն...*

խ. *148ա-51ա* Քարոզ Խ. Արտաքոյ կիւրակէից ի տօնի ամենայն սրբոց մարգարէից, յերեքշաբթի աւուրն, զկնի տօնի Հրեշտակապետաց, ի վերայ բանին Սրբոյն Ստեփաննոսի. Զո՞ ի մարգարէից ոչ հալածեցին... – *Յորմէ երեք ցուցանի. նախ, թէ զի՞նչ է մարգարէութիւն...*

խա. *151ա-3ա* Քարոզ ԽԱ. Ի վերայ համօրէն առաքելոց, [ի բանն] Ղուկ. (6. 15). Եւ իբրեւ այգ եղեւ... – *Արեգակն արդարութեան Քրիստոս...*

խբ. *153բ-5բ* Քարոզ ԽԲ. Ի շաբաթի աւուր, ի վերայ Ամենայն սրբոց հնոց եւ նորայ, յայտից եւ անյայտից, ի բան առաքելոյն [Բ Կորնթ. 14. 12 = Ա Կորնթ. 16. 20]. Ողջոյն տան ձեզ սուրբք ամենեքեան – *Յորմէ զերկուս իմանամք. նախ, զթուոց նոցա...*

խգ. *155բ-8ա* Քարոզ ԽԳ. Նոյեմբերի ԻԱ ի տօնի Երից ամաց ընծայեցման սուրբ կուսին ի տաճարն Սողոմոնի. Տարաւ զիս արքայ... – *Յորոց բանից երկուս յարտահանին. նախ, թէ ո՞րն է...*

խդ. *158ա-65ա* Քարոզ ԽԴ. Առաջին կիւրակէի Յիսնակամտի Ծննդեան պահոցն, ի վերայ բանին Ղուկ. (11. 1). Եւ եղեւ ի տեղւոջ... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ որպէս Փրկիչն...*

խե. *165ա-8ա* Քարոզ ԽԵ. Երկրորդ կիւրակէի Ծննդեան Յիսնակաց, ի վերայ Ղուկ. (12. 13). Ասէ մի ի ժողովրդենէն... – *Յորմէ նախ, ցուցանի ագահաց...*

խզ. *168ա-72ա* Քարոզ ԽԶ. Երրորդ կիւրակէի Յիսնակաց, ի վերայ բանին Ղուկ. (ԺԳ. 1). Եկին ոմանք ի նմին... – *Յորոց բանից ուսանիմք զերիս. նախ, զհարկաւորութենէ...*

խէ. *172ա-4բ* Քարոզ ԽԷ. Յղութեան Սուրբ Աստուածածնին, որ կատարի ի դեկտեմբերի Ինն, ի վերայ Երգոց երգոյն (6. 3). Գեղեցիկ ես, մերձաւոր իմ... – *Յորոց զերիս ուսանիմք. նախ, թէ սրբուհի Կոյսն...*

խը. *174ա-80ա* Քարոզ ԽԸ. Չորրորդ կիւրակէի, ի վերայ Ղուկ. (14. 12). Եւ ասէ զկոչնատէրն... – *Յորոց բանից նախ, ուսանիմք ըստ գրոյն զմարմնաւոր...*

խթ. *180ա-3բ* Քարոզ ԽԹ. Ի մէջ պահոց սրբոյն Յակոբայ յԵրեքշաբաթին ի վերայ առաքելոցն մերոյ Թա*թ*էոսի եւ Բարդուղիմէոսի, ի վերայ Սիրաքայ (44. 1), ուր ասէ. վասն նահապետաց. Գովեսցո՛ւք... – *Յորոց բանից իմանամք, թէ Սուրբ առաքեալքն ր...*

ծ. *183բ-6ա* Քարոզ Ծ. Ի շաբաթի աւուր ի վերայ սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին, ի բան Եսայեայ (44. 1). Բայց արդ, լո՜ւր Յակոբ... – *Եւ նախ, զգերազանցութենէ նորին...*

ծա. *186ա-9բ* Քարոզ ԾԱ. Հինգերորդ կիրակէին, ի վերայ բանին Ղուկ. (17. 1). Եւ ասաց առ աշակերտսն իւր... – *Յորոց բանից զերիս ուսանիմք. նախ, թէ հարկ է գալ...*

ծբ. *190ա-3ա* Քարոզ ԾԲ. Ի վերայ Սրբոյն Իգնատիոսի Աստուածազգեաց հայրապետի Անտիոքայ, ի վերայ բանին Մարկ. (9. 35). Եւ առեալ մանուկ մի... – *Յորոց ուսանիմք նախ, թէ խոնարհիքն միշտ...*

ծգ. *193ա-7բ* Քարոզ ԾԳ Զ(6)-եր*ր*որդ կիրակէի, ի բանն Ղուկ. (18. 9). Արք երկու ելին... – *Յորոց ցուցանի նախ, փարիսեցւոյն բարի...*

ծդ. *197բ-203բ* Քարոզ ԾԴ. Արտաքոյ կիրակէից Ի տօնի Դաւթի մարգարէին եւ Յակոբայ Տեառնեղբօրն – *Նաթան մարգարէն բերանովն Աստուծոյ ասաց... /// 203բ* [Տաղ] – *Դաւիթ արքայ այսահալած մարգարէ, / Քնարի հարմամբ նա զայսըս չարըս վարէ...*

ծե. *203բ-7բ* Քարոզ ԾԵ. Ի վերոյ Սրբոյն Ստեփաննոսի Նախասարկաւագին եւ առաջին մեծի եւ անյաղթ վկային. Կոչեցին երկոտասանքն... Գործ (6. 8, 6. 13) – *Երկոտասան առաքեալքն ի նմանութիւն երկոտասան կենդանակերպից...*

ծզ. *208ա-12բ* Քարոզ ԾԶ. Ի վերայ գլխաւոր առաքելոցն Պետրոսի եւ Պ*ողօ*սի, ի բանն Ծննդ. (1. 16). Եւ արար Աստուած... – *Յորոց բանից զերիս իմանամք. նախ, թէ Պետրոս...*

ծէ. *212բ-4բ* Քարոզ ԾԷ. Ի վերայ Որդւոյն Որոտման՝ Յոհաննու Աւետարանչին եւ Յակոբայ մեծի առաքելոյն. Յայտ. (4. 5). Եւ յաթոռոյ անտի ելանէին... – *Նախ, աթոռովն Աստուծոյ իմանամք...*

ծը. *215ա-9բ* Քարոզ ԾԸ. Եօթներորդ կիւրակէի ի մէջ պահոց Յայտնութեան, ի վերայ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկ. (19. 12). Ասէ այր ոմն... – *Յորոց զերիս ուսանիմք. նախ, զանազանութիւն Քրիստոսի...*

ծթ. *219բ-22բ* Քարոզ ԾԹ. Ի վերայ սրբոյն Բարսղի հայրապետին Կեսարու՝ մեծի եպիսկոպոսապետին եւ եօթնալոյս հայրապետին. Ելից (13. 21) – *Գրեալ է, թէ. Ձկնի ելիցն Իսրայէլի ի յԵգիպտոսէ...*

կ. *222բ-5բ* Քարոզ Կ. Ութերորդ Կիւրակէին ի մէջ Յայտնութեան պահոց, [ի բանն] Ղուկ. (22. 24). Եւ եղեւ հակառակութիւն... – *Յորմէ ուսանիմք զերիս. նախ, թէ ախտն...*

կա. *225բ-9ա* Քարոզ ԿԱ. Յաղագս նախապատրաստութեան առ ի բարեպէս ընդունիլ զծնեալ էմմանուէլն Յիսուս, [ի բանն] Ղուկ. (1. 16 = 1. 76). Եւ դո՛ւ, մանուկ մարգարէ... – *Յորոց բարոյականապէս ուսանիմք նախ, թէ պարտիմք անմեղանալ...*

կբ. *229բ-31բ* Քարոզ ԿԲ. Խթման առաւօտուն ի նախատօնակ Ծննդեանն Քրիստոսի, ի յիշատակ Աւետմանն. Ղուկ. (1. 26) Եւ յամսեանն վեցերորդի... – *Որովհետեւ հանդերձեալ է եկեղեցի սուրբ...*

կգ. *231բ-4ա* Քարոզ ԿԳ. Ի գերամաքուր եւ գերասքանչ Ծննդեանն Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ: Գիրք եւ քարոզ նախկին, ի վերայ Մատթ. Գիրք ծննդեանն... – *Յորոց երեք ինչ իմանամք. նախ, թէ Ծնունդն...*

կդ. *234ա-6ա* Քարոզ ԿԴ. Երկրորդ քարոզ Ծննդեանն Յիսուսի Քրիստոսի, ի վերայ Մատթէոսի. Եւ Յիսուսի Քրիստոսի ծնունդն էր այսպէս... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ Յիսուսի Քրիստոսի Ծնունդն...*

կե. *236ա-8բ* Քարոզ ԿԵ. Երրորդ քարոզ ի վերայ Ծննդեան Քրիստոսի, առ բանն Եսայեայ (7. 14) Ահա՜ կոյս յղասցի... – *Յորմէ նախ, ուսանիմք զգերազանցութենէ կուսութեան...*

կզ. *238բ-41բ* Քարոզ ԿԶ. Չորրորդ քարոզ ի վերայ Ծննդեանն Յիսուսի Քրիստոսի, [ի բանն] Մատթ. (2. 1). Եւ ի ծնանիլն Յիսուսի... – *Յորմէ երեք բացայայտին. նախ, ծնանիլն...*

կէ. *241բ-4բ* Քարոզ ԿԷ. Ե(5)-երորդ քարոզ ի վերայ Ծննդեանն Քրիստոսի, յԱւետումն հրեշտակին. Աւետարանեմ ձեզ... – *Յորոց ուսանիմք նախ, թէ Ծնունդն Քրիստոսի էր ուրախութիւն...*

կը. *244բ-6բ* Քարոզ ԿԸ. Ի վերայ Թլփատութեան Քրիստոսի. Եւ յաւուրն ութերորդի... – *Յորմէ երկու ինչ իմանամք. նախ, զթլփատութէ ան...*

կթ. *246բ-50ա* Քարոզ ԿԹ ի վերայ մկրտութեան Քրիստոսի. Յայնժամ գայ Յիսուս ի Գալիլէէ... – *Յորմէ երեք զարմանալիք երեւին. նախ՝ խոնարհութիւն վարդապետին Յիսուսի...*

հ. *250ա-2ա* Քարոզ Հ. Ի վերայ Յօհ. (2 գլուխ), Առաջին Կիւրակէի զկնի աստուածայայտնութեան. Եւ յաւուրն երրորդի... – *Յորոց զբազումս ուսանիմք նախ, թէ ո՞րն էր...*

հա. *252ա-5ա* Քարոզ ՀԱ. Ի վերայ Ծննդեան Յօհաննու Մկրտչին, ի բանն Եսայեայ (40. 3). Ձայն բարբառոյ յանապատի... – *Յորոց երեք ինչ իմանամք. նախ, թէ Սուրբն Յօհաննէս...*

հբ. *255բ-7ա* Քարոզ ՀԲ. Ի վերայ Սրբոյն Պետրոսի հայրապետին Աղէքսանդրու. Ես եմ հովիւն քաջ... – *Յորոց ուսանիմք, թէ սուրբ վարդապետք եկեղեցւոյ...*

հգ. *257ա-8բ* Քարոզ ՀԳ. Ի վերայ սրբոց կրօնաւորաց, եւ յատկապէս, ի վերայ Մեծին սրբոյն Անտօնիոսի, [ի բանն] Մատթ. (10. 37). Որ սիրէ զհայր... – *Ի հնումն հրամայեցաւ աղքատաց...*

հդ. *258բ-60ա* Քարոզ ՀԴ. Ի վերայ Մեծին Թէոդոսի եւ այլոց բարեպաշտ թագաւորաց. Իմաստ. (6. 2). Լուարուք թագաւորք... – *Ի հնումն, նախքան զօրէնս...*

հե. *260ա-3ա* Քարոզ ՀԵ. Երկրորդ կիւրակէի զկնի Ծննդեանն Քրիստոսի, ի վերայ բանին Յօհ. (3. 13). Եւ ոչ ոք ել յերկինս... – *Յորմէ նախ, ուսանիմք, թէ ոչ ոք ելանել...*

հզ. *263ա-6բ* Քարոզ ՀԶ. Երրորդ կիւրակէի զկնի Ծննդեանն Քրիստոսի, ի վերայ Յօհ. (4. 43). Եւ յետ երկուց աւուրց... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ Քրիստոս զկնի երկուց...*

հէ. *266բ-70ա* Քարոզ ՀԷ. Չորրորդ կիւրակէի զկնի Ծննդեանն Քրիստոսի, ի վերայ Յօհ. (6. 39). Այս են կամք Հօր իմոյ... – *Յորոց ուսանիմք նախ, թէ Հայր Աստուած...*

հը. *270ա-4ա* Քարոզ ՀԸ. Առաջաւորաց պահոց կիւրակէի Բարեկենդանին, ի վերայ Յօհ. (6. 15). Յիսուս իբրեւ գիտաց... – *Յորոց ուսանիմք նախ, փախչիլ ի ժամանակաւոր փառաց...*

հթ. *274ա-81ա* Քարոզ ՀԹ Առաջաւորի պահոցն, ի բանն Քրիստոսի (Մատթ. 12. 11 = 12. 41). Արք Նինուէացիք... – *Յորժամ Աբիմէլէք, անողորմ...*

ծ. *281ա-2բ* Քարոզ Ձ. Արտաքոյ կիւրակէից ի վերայ սրբոյ Սարգսի զօրավարին եւ որդւոյ նորա Մարտիրոսին, ի վերայ Եսայեայ (41. 20 = 41. 2). Ո՞ զարթոյց յարեւելից... – *Այս մարգարէական բանս նախ, առնանի...*

ծա. *282բ-6ա* Քարոզ ՁԱ. Առաջաւորաց կիւրակէին, ի վերայ բանին Յօհ. (6. 22). Ի վաղիւ անդր... – *Յորմէ ուսանիմք նախ, թէ յետ Քրիստոսի գալստեանն...*

ծբ. *286ա-91բ* Քարոզ ՁԲ. Ի վերայ Քառասնօրեայ գալստեանն Տեառն ի տաճարն, [ի բանն] Ղուկ. (9. 22 = 2. 22). Եւ իբրու լցան... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ Յիսուս անմեղ...*

ծգ. *291բ-3ա* Քարոզ ՁԳ. Երկրորդ կիւրակէի զկնի Առաջաւորաց, ի բանն Յօհ. (7. 37). Ի վերջնում աւուր... – *Այս Աւետարանս երիցս անգամ ընթեռնանի...*

ծդ. *293ա-5ա* Քարոզ ՁԴ. Ի թարգմանչացն մերոց Սրբոյն Իսահակայ հայրապետին եւ Մեսրօպայ վարդապետին, ի բանն Պօղոսի (Ա Կորնթ. 12. 4), թէ. Թէպէտ եւ բաժինք ... – *Եկեղեցին Քրիստոսի է որպէս հիացական...*

ծե. *295ա-6բ* Քարոզ ՁԵ. Ի վերայ Սրբոց Վարդանանց զօրաւորացն Հայոց հազար երեսուն եւ վեց վկայիցն, որք կոտորեցան ի մեծ պատերազմին. *Իմաստ. (3. 1). Բայց հոգիք արդարոց... – Եթէ առ անմահութեամբ իմացական...*

ծզ. *296բ-8ա* Քարոզ ՁԶ. Ի վերայ Երից սուրբ ժողովոցն եւ ի տօնի Կոստանդնուպօլսոյ սուրբ ժողովոյն, առ բանն Իմաստ. (6. 26). Բազմութիւն իմաստնոց... – Արիստոտէլ *ասէ, թէ. Այն դեղն...*

ծէ. *298ա-302բ* Քարոզ ՁԷ. Մեծի պահոց Բարեկենդանի կիւրակէին – *Նախ, առ բանն. Գոչեա՛ զօրութեամբ...*

ծը. *302բ-5բ* Քարոզ ՁԸ. Ի նոյն Կիւրակէին ի վերայ պահոց, ի բանն առաքելոյն (Հռոմ., 13. 11) Եւ զայս գիտասջիք... – *Յորմէ ուսանիմք, թէ ժամանակ նորոյ օրինաց...*

ծթ. *305բ-8բ* Քարոզ ՁԹ. Մեծի Բարեկենդանին, [ի բանն] Մատթ. (6). Զգո՜ւշ լերուք... – *Նախ, ցուցանէ Տէրն, թէ որպէս առնելի է...*

ղ. *308բ-14բ* Քարոզ Ղ. Երկրորդ կիւրակէի Մեծի պահոց, ի բանն Մատթ. (5. 17) Մի՜ համարիք, թէ... – *Յորմէ եւ ի հետեւեցելոցն ուսանիմք...*

ղա. *314բ-21բ* Քարոզ ՂԱ. Երրորդ կիւրակէի Մեծի պահոց ի վերայ Անառակին, [ի բանն] Ղուկ. (17. 1 = 15. 1). Եւ էին մերձ առ նա... – *Յորոց ցուցանի նախ, որպիսութիւն բժշկելի...*

ղբ. *322ա-5բ* Քարոզ ՂԲ. Չորրորդ կիւրակէի Մեծի պահոց, ի վերայ տնտեսին. Այր մի էր մեծատուն... – *Յորմէ բազում ինչ ուսանիմք՝ ո՞վ է մեծատուն...*

ղգ. *325բ-30ա* Քարոզ ՂԳ. Երկրորդ քարոզ ի նոյն կիւրակէի, ի վերայ մեծատանն եւ Ղազարու. Այր ոմն էր մեծատուն ... – *Յորում ցուցանի նախ, մեծատան յղբութիւն...*

ղդ. *330ա-1ա* Քարոզ ՂԴ. Շաբաթի աւուրն, ի վերայ Քառասուն մանկանցն վկայից, որք ի Սեբաստիայ կոտորեցան, [ի բանն] Եղ. (26. 19). Եւ Խ(40) խարիսխս... – *Ամենավայելչագեղն Աստուած ի ստեղծանել...*

ղե. *331բ-5ա* Քարոզ ՂԵ. Երկրորդ կիւրակէի Մեծի պահոց, ի վերայ Դատաւորին. Դատաւոր մի էր... – *Յայսմ առակի բազումք են նկատելիք ...*

ղզ. *335ա-40ա* Քարոզ ՂԶ. Առ նոյն կիւրակէին, ի վերայ փարիսեցւոյն եւ մաքսաւորին. Արք երկու ելին ի տաճարն... – *Յորմէ նախ, ուսանիմք զբարի սկիզբն...*

ղէ. *340ա-4ա* Քարոզ ՂԷ. Ի վերայ Չարչարանաց եւ մղտից Վիրապին սրբոյն Գրիգորի մեր Լուսաւորչին, [ի բանն] Սիրաք (45). Ըղձալի Աստուծոյ... – *Որպէս Աստուած զիւր պատկերն եւ զնմանութիւն...*

ղը. *344ա-8ա* Քարոզ ՂԸ. Զ(6)-երորդ կիւրակէի Մեծի պահոց ի վերայ Մատթ. [ԻԲ 34] զպատուիրանէ սիրոյն Աստուծոյ եւ ընկերին. Իսկ փարիսեցիքն իբրեւ լուան... – *Յորոց նախ, ցուցանի խորամանկութիւն ...*

ղթ. *348ա-51ա* Քարոզ ՂԹ. Շաբաթի աւուրն ի վերայ յարութեան Ղազարու. Եւ էր ոմն հիւանդ Ղազարոս ... – *Յորում նախ, ցուցանի արդիւնք, սիրելութեան ...*

ճ. *351ա-8բ* Քարոզ Ճ. Յաւուր սրբոյ Ծաղկազարդին, ի բանն Մատթ. (20. 29). Եւ յելանելն նոցա յԵրիքովէ ... – *Յորոց նախ, ցուցանի, թէ Քրիստոս ելանելով ...*

ճա. *359ա-64ա* Քարոզ ՃԱ. Առ նոյն կիւրակէի երեկոյին ի խորհուրդ Դռնաբացեքին, [ի բանն] Մատթ. (21. 1 = 25. 1). Յայնժամ նմանեսցի արքայութիւն... – *Յորմէ ուսանիմք զանորոշ թիւ ընտրելոց...*

ճբ. *364ա-6ա* Քարոզ ՃԲ. Մեծի Աւագ երկուշաբաթի աւուրն, ի բանն Մատթ. (21. 18). Եւ այգուցն իբրեւ... – *Յորմէ երեւի նախ, թէ զզալի քաղցումն Քրիստոսի...*

ճգ. *366բ-9բ* Քարոզ ՃԳ. Աւագ չորեքշաբաթին Ի խորհուրդ մատնութեան Քրիստոսի, ի բանն Մարկոսի (ԺԴ). Եւ էր Զատիկն ... – *Յորոց նախ, ցուցանի ապերախտութիւն հրէից...*

ճդ. *369բ-73բ* Քարոզ ՃԴ. Աւագ հինգշաբաթի աւուրն ի խորհուրդ Սրբոյ պատարագին, ի բանն Ա Կորնթ. (11. 23). Էառ զհաց, գոհացաւ ... – *Մինչ Յովսէփ հանաւ ի բանտէն...*

ճե. *333բ-7բ* Քարոզ ՃԵ. Ի նոյն աւուր Աւագ հինգշաբաթին ի խորհուրդ Ոտնալուային, ի բանն Յոհ. (13. 4). Յառնէ յընթրեաց անտի ... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ Քրիստոս որպէս տանուտէր...*

ճզ. *377բ-85բ* Քարոզ ՃԶ. Կտակ չարչարանացն Քրիստոսի. Զաքարիա (12. 11). Յաւուր այնմիկ սաստկասցի կոծ մեծ յԵրուսաղէմ ... – *Ասաց կերկերեալ ձայնիւ մարգարէն...*

ճէ. *385բ-8ա* Քարոզ ՃԷ. Յաղագս Թաղմանն Քրիստոսի եւ փառաւոր գերեզմանին. Իբրեւ երեկոյ եղեւ... – *Յորոց բանից նախ, գովի բարեպաշտութիւն Յովսէփայ ...*

ճը. *388բ-9բ* Քարոզ ՃԸ. Ի խորհուրդ Աւագ շաբաթին վասն աստուածուրացութեան հրէիցն, վասն կնքելոյ գերեզմանի Տեառն եւ կարգելոյ պահպանացն. Մատթ. (27. 62). Ժողովեցան քահանայապետքն ... – *Որպէս որդիքն Իսրայէլի յելան յԵգիպտոսէ ...*

ճթ. *389բ-93բ* Քարոզ ՃԹ. Ըստ կարգի կիւրակէից սրբոյ Յարութեան Քրիստոսի, [ի բանն] Մատթ. (28. 5). Պատասխանի ետ հրեշտակն ... – *Յորոց բանից նախ, ուսանիմք, թէ հրեշտակքն են...*

ճժ. *393բ-8ա* Քարոզ ՃԺ. Երկրորդ քարոզ ի վերայ Յարութեան Քրիստոսի եւ ի վերայ ոմանց պարագայից. Եւ իբրեւ էանց շաբաթն... – *Յորմէ ուսանիմք նախ՝ զխնկելի ջերմեռանդութիւն...*

ճժա. *398ա-402բ* Քարոզ ՃԺԱ. Երկրորդ կիւրակէի ի վերայ Նոր կիւրակէին, [ի բանն] Յօհ. (20. 26). Եւ [յետ] յաւուրն ութերորդի... – *Յորոց նախ, ցուցանի զթութիւն Քրիստոսի...*

ճժբ. *402բ-5ա* Քարոզ ՃԺԲ. Երրորդ կիւրակէի զկնի Զատկին ի վերայ Աշխարհամատրան տաճարին Սրբոյ Յարութեան, [ի բանն] Եսայեայ (2). Եղիցի յաւուրս յետինս ... – *Յորմէ ցուցանի նախ, թէ* Սուրբ Յարութեան *տաճարն...*

ճժգ. *405ա-8ա* Քարոզ ՃԺԳ. Չորրորդ կիւրակէի, ի բանն Յօհ. (5. 19). Պատասխանի ետ Յիսուս ... – *Նախ, ցուցանի ամենակարողութիւն Քրիստոսի...*

ճժդ. *408ա-11բ* Քարոզ ՃԺԴ. Հինգերորդ կիւրակէի զկնի Յարութեան Սրբոյ Զատկին, [ի բանն] Յօհ. (7. 14). Իբրեւ տօնն ընդմիջեցաւ ... – *Յորոց նախ, ուսանիմք, թէ Քրիստոս տաղաւար կազմեալ...*

ճժե. *411բ-5ա* Քարոզ ՃԺԵ. Զ(6)-երորդ կիւրակէի զկնի Յարութեան Սրբոյ Զատկին, ի բանն Յօհ. (9. 39). Եւ ասէ Յիսուս ... – *Յորմէ նախ, ուսանիմք, թէ Քրիստոս առողջ մտաց...*

ճժզ. *415ա-7բ* Քարոզ ՃԺԶ. Արտաքոյ կիւրակէից վասն Համբարձմանն Քրիստոսի. Ա Տմթ. (3. 16). «Եւ յայտնի իսկ մեծ է... – *Խորհուրդն անճառ մարդեղութեան...*

ճժէ. *417բ-20բ* Քարոզ ՃԺԷ. Եօթներորդ կիւրակէի զկնի Սրբոյ Զատկին Երկրորդ Ծաղկազարդին, [ի բանն] Յօհ. (12. 12). Ի վաղիւ անդր ... – *Այս Կիրակիս կոչի ընդ մեզ Երկրորդ Ծաղկազարդ ... Զի որք առ իս անիրաւեցան սօղոսանման, / Փրկութեան հասանիցին պօղոսանըման:*

– *420բ* [Յիշատակարան] – *Ի պարզեւաց Հոգւոյն Սրբոյ աւարտեցաւ Կիւրակէից քարոզագի[ր]քս յամի Տեառն 1758 եւ Հայոց՝ ՌՄէ, յունիս ամսոյ ժԹ(19), ի տօնի Սրբոյն Յօհաննու Մկրտչի եւ Աթանագինեայ եպիսկոպոսի, ի փառս Եռանձնեայ եւ միոյ աստուածութեան՝ Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, եւ պատւի ամենօրհնեալ Մօրն Յիսուսի եւ Աստուածածին կուսի, իմոյ յատկական այցելուի եւ բարեխօսի, եւ Սրբոյն Յօհաննու Մկրտչին եւ ամենայն սրբոց:*

– *421ա-2բ* Ցանկ գլխոց հանդերձ եւ թղթահամարովն – *Ա. Առաջին քարոզ Հոգւոյն Սրբոյ գալստեան ... 422բ Վըտակ գրքոյս է սրբազան, / Ի մեզ հեղու մեղրածորան ...*

Քարոզգրքում Աստվածաշնչից, ազգային և ընդհանուր եկեղեցու պատմությունից բերված օրինակներով Նալյան պատրիարքը փորձում է՝ բորբոքել ունկնդրի ազգային պատվախնդրությունը. հոգևոր, եկեղեցական արժեքների պանծացումով բարձրացնել նրա բարոյական ինքնագիտակցությունը: Աստվածաշունչն ու աստվածաբանական նրբին տեսութունները քարոզներում հաճախ ներհյուսվում են ազգային պատմության զանազան պարագաների հետ, որի շնորհիվ երկու տարաբնույթ իրողություններ ձուլվում են իրար. ազգային արժեքները զգեստավորվում են աստվածաշնչային ոգեկանությամբ, իսկ աստվածաշնչայի իրողություններն էլ ներկայացվում են ազգային տարազի մեջ:

Ներշնչանքի տիրական ազդեցության տակ սրբազան հեղինակը հաճախ այդ արժեքների հարաբերության մեջ առավելությունը վերապահում է հայոց: Այսպես, հետևելով Կորյունի օրինակին՝ Նալյանն «ի վերայ թարգմանչացն մերոց սրբոցն Իսահակայ հայրապետին եւ Մեսրոպայ վարդապետին ի բանն «թէպէտ բաժինք շնորհաց են, այլ հոգի նոյն է» (Ա Կորնթ. ԺԲ 4) քարոզում սուրբ Մեսրոպի և սուրբ Սահակի կատարած սխրանքը շատ ավելի բարձր է դասում, քան նախամարգարեի և 72 թարգմանիչների կատարածը, որովհետև թեպետ Մովսեսը հմտացավ եգիպտական գիտության մեջ և սերտեց նրանց այբուբենը, սակայն նա այնպես էլ մնաց լոկ օտար այբուբենի սերտողը՝ չհագեցնելով իր ծարավը, մինչդեռ սուրբ Մեսրոպը հագեցրեց բովանդակ ազգի հոգևոր ծարավը: Եթե Հին Կտակարանը հունարեն թարգմանվեց 72 «հոգելի այրերի» կողմից, մինչդեռ հայ ազգի պարագային ս. Սահակը և ս. Մեսրոպը երկուսով ի զորու եղան ընկալել Հին և Նոր Կատակարանները. «քանզի արագագիր դպրապետն լեզուի նոցա էր Հոգին Սուրբ» (տե՛ս տպ. աշխտ. Հ. Քյոսեյան. «էջմիածին», 2005, Բ-Գ, էջ 93):

Քարոզները շարադրված են Աստվածաշնչի, հայրախոսական երկերի, հայ ինքնուրույն մատենագրության փայլուն իմացությամբ: Մասնավորաբար հիշյալ քարոզը խոսելիս Նալյան պատրիարքը ձեռքի տակ է ունեցել Մովսես Խորենացու Հայոց պատմությունը, «Չայնքաղ շարականը», Կոռնելիոս Լափիդայի (1568-1637) Եբրայեցվոց թղթի մեկնությունը, եկեղեցու վաղնջական ավանդազրույցներ և այլն (տե՜ս էջ 95-96):

Ե. «Փոքր քարոզգիրք» (Ղալաթիայի ազգ. մատեն. ձեռ. 34, որ միակ օրինակն է բաղկացած 80 էջից: Կյուլեսերյանը վստահաբար վերագրում է Նալյանին):

Զ. «Մեկնութիւն «Հայր մեր»-ի» (ՄՄ, ձեռ. 8128):

Է. «Համաբարբառ Նարեկի» (Ղալաթիայի ազգ. մատեն. ձեռ. 28, որը երկը պարունակող միակ օրինակն է՝ բաղկացած 234 էջից):

Ը. «Ողբ կամ կտակ Ավագ Ուրբաթու» կամ՝ «Կտակ չարչարանաց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի». հայտնի է բազմաթիվ ընդօրինակություններով:

Թ. «Ներբող հրեշտակաց». (ՄՄ, ձեռ. 9904, հանգավոր):

Ժ. «Ասացուածք փիլիսոփայից». (ՄՄ, ձեռ. 3318, 6592) աստվածաբանական, կրոնափիլիսոփայական ասույթների ժողովածու:

ԺԱ. «Նամականի». (Երուսաղեմ, ձեռ. 1002, Սեբաստիայի Սուրբ Նշան վանքի ձեռ. 225):

ԺԲ. «Հաւաքումն թարգմանօրեն ի ճիհաննումայէն» (Ղալաթիայի ազգ. մատեն. ձեռ. 60, որ թարգմանածո այս երկը պարունակող միակ օրինակն է):

ԺԳ. «Հաւաքումն պիտոյական իրաց». (որի վերաբերյալ հիշված է ՄՄ ձեռ. 4575, թ. 11բ):

Գրականություն

Բամպուքճյան Գ., «էջմիածին», 1981, N Ը: Օրմանեան, Ազգապատում, § 1998, 2017, 2033, 2080-2084:

ԱՐՍԵՆ ԴՊԻՐ Կ. ՊՈԼՍԵՑԻ

ԺԸ դարի հեղինակ, որ գերազանցապես հայտնի է Արսեն դպիր անունով[1]: Ծնվել է Կ. Պոլսում, սակայն ծագումով Կեսարիայից է, ինչպես և ստորագրում է. «Արսեն դպիր զարմիւս Կեսարեան»: Աշակերտել է Հակոբ Նալյանին նրա իսկ դպրոցում: Ցուցաբերել է ակներև հետաքրքրություն ժամանակի տարբեր գիտությունների նկատմամբ, ինչը և դրսևորել է իր հեղինակած (ըստ որում՝ միակ) «Գիրք սահմանաց յոգնադիմի իրողութեանց, ըստ կարգի այբուբենի ի մի վայր հաւաքեցեալ...» հանրագիտարանային աշխատության մեջ (տպ. Կ. Պոլիս, 1749, 528 էջ): Այստեղ մեկտեղված են ժամանակի գիտության տարբեր մարզերի վերաբերյալ «սահման»-ներ (եզրեր) այբբենական կարգով: «Նախադեկութ»-յան (առաջաբան) մեջ հեղինակը շեշտում է իր կատարած գործի կարևորությունը. «Գիտութիւն գրոցն ստացեալ լինի ի ձեռն ճանաչման սահմանականի ճշմարտութեանն. զի ոչինչ իր ճանաչի թարց յատկութեանցն եւ բնութեանցն, եւ ոչ այլ ինչ բացատրող զբնութիւնս եւ զյատկութիւնս իրաց հետևողս նոյնում բնութեան, եթէ ոչ սահմանէ, որ է բան կարճառօտ յայտնիչ բնութեան ենթակայ իրողութեան»: Ըստ այսմ «հմտութիւն սահմանացն գիտութեան է գերազանցագոյն քան զամենայն գիտութիւնս, եւ ներփակեցեալ է եւ շարակալեալ ունի յինքեան զամենայն իմաստասիրական տեսութիւնս...»: Բառարանում գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում աստվածաբանական, իմաստասիրական, բարոյագիտական եզրերն՝ իրենց կարճառոտ լուսաբանությամբ: Սակայն բառարանում որոշակի տեղ է հատկացված նաև քերականությանը, տիեզերագիտությանը, տոմարագիտությանը, հանքաբանությանը, չափերի, կշիռների վերաբերյալ գիտելիքին:

«Յիշատակարան տպեցման գրքոյս» բաժնում հեղինակը ներկայացնում է իր հանրագիտարանի առանձնահատկությունները և այն սկզբունքները, որոնք ընկած են հանրագիտարանի հիմքում. «Արդ, թէպէտ զանազան սահմանք գտանին, եւ կարէին գտանել յայսմիկ թէ՛ ի յաստուածաբան վարդապետաց եւ թէ՛ իմաստնոցն յարտաքնոց, բայց վասն համառօտելոյ զերկարութիւն բանից, աստեն զանց արարաք: Եւ զի իւրաքանչիւր սահմանք, որք եղեալ կան աստ եւ սահմանեն զիր ինչ, ոչ միապէս և ըստ նոյն կերպի, այլ զանազանաբար, զի ոմանք զէութիւն սահմանեն, ոմանք՝ ըստ ներգործութեանցն, ոմանք՝ ընդհանրապէս, ոմանք ըստ մասնաւորութեանցն, ոմանք՝ բաժանմամբ եւ ոմանք՝ ըստ յատկութեանցն պէսպէս եւ պարագայիցն որոշման ցուցանեն, եւ զանազանապէս ծանուցեալ յայտ ածեն: Զի ըստ Դաւթի փիլիսոփայի, վեց են տեսակք սահմանելոց զիրսն, որ զիամայն էակս յայտ ածօղ եւ զգիտօղս սահմանեաց

---

[1] Ինչպես նկատում է Հ. Անասյանը. «Տարբեր է Պողոս Տիվրիկեցի Թորոսյանի ուսուցիչ՝ Կ. Պոլսեցի մանկավարժ Արսեն դպիրը (մեռ. 1771 թ.), որը հայտնի գիտնական և տաղերգու Բաղդասար դպրի որդին էր: Նրանից որևէ գրավոր երկ հայտնի չէ մեզ», Անասյան, 1976, էջ 900, ծնթ. 2:

(այս է զիմաստասիրութիւնն) տալով զերկուսն ի հուպ ենթակայէ եւ ի կատարմանէ. զմինն յարտօնութենէ, այսինքն՝ յառավելութենէ եւ ի գերազանցութենէ, եւ զմիւսն ի ստուգաբանութենէն, որ ասէ թէ իմաստասիրութիւնն է սիրելութիւն իմաստութեան: Որ եւ իմ հարեալ ի սէր սիրելւոյն խանդակաթօրէն շարայարեցի ի սմին զյոգունս, զորս կամ իմովս ուսայ փորձիւ եւ կամ զապազայս հարցաքննմամբ ինձ նախածանեայ մինչ ընթեռնուի զմատեանս սրբազանից հարց եւ իմաստասիրաց վաղեմագունից, զի ստոր ասեմ, յիմոցն դոյզն ինչ գոլ ներ աստէն եւ բազմապատկագոյնք յայլոց, որ իբր ի պարտեզս իմաստնով զգնալով եւ զբօսնելով, զզանազան բուրմանց նոցին գիտութեան զքիմս իմ առ եդեալ հոտոտեցայ...»: Սա նշանակում է, որ հանրագիտարանը կազմելիս հեղինակը հենվել է ոչ միայն իր փորձառության, կուտակած գիտելիքի վրա, այլև ընթերցել հին փիլիսոփաների և սրբազան հայրերի ժառանգությունը, ինչը կարող էր լավագույնս նպաստել ընթերցողի մտահորիզոնի ընդլայնմանը:

Գրականություն

Անասյան, 1976, էջ 900-903:

ՄՈՎՍԵՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ

Արժանանալով շատերի անվերապահ համակրանքին 1706 թ, Ալեքսանդր արքեպիսկոպոսից հետո, Ջուղայի առաջնորդական աթոռին է նստում բազմաշխատ Մովսես եպիսկոպոսը: Նրա ջանքերով ընդարձակվում է Ամենափրկիչ վանքի խաղողի այգին, կառուցվում առաջնորդարանը, որ այսօր էլ կանգուն է վանքի տարածքում: Եթե Խաչատուր վարդապետ Կեսարացու օրոք կար մեկ դպրատուն, ապա Մովսես եպիսկոպոսն ավելացրեց ևս երկուսը՝ սուրբ Հակոբ և Սուրբ Ստեփանոս եկեղեցիներում: Հակառակ աֆղանների Սպահան ներխուժելու հետևանքով եղած բազում նեղությունների նա ճշմարիտ հովվին վայել քաջությամբ առաջնորդեց իր հոտը դեպի խաղաղ նավահանգիստ: Ալեքսանդր կաթողիկոսի մահից հետո ս. էջմիածնի միաբանները 1715թ. հոկտեմբերի 19-ի գրությամբ նրան խնդրեցին գալ էջմիածին, ստանալ կաթողիկոսական գահ: Մերժելով այս հրավերը՝ նա պատասխանեց. «Գրեալ էիք, որ մեր կաթողիկոսն դու ես, ոչ միանգամ, այլ երկիցս և երիցս գրեալ եք. սովորութիւն է սիրելեաց նախամեծարել ի պատիւ զսիրելիս, ըստ այնմ թէ ի պատիւ զմիմեամբք ելանել՝ շնորհակալ եմք ի սիրելեացդ մերոց, այսուհետև յիմս կողմանէ միամիտ լերուք, և օն անդր ի բաց տարեք ի մտաց ձերոց, զի այդ ոչ է մեր գործ»:

Ալեքսանդր եպիսկոպոսից հետո «Ի դիտապետութեան յերկրիս Պարսկաստանի տեառն Մովսեսի քաջի և արի վարդապետի և արքեպիսկոպոսի» դարձեալ Ջուղայում աշխուժանում են պապական գործակալները: 1723թ. նրանք դարձեալ փորձում են դպրոցներ բանալ: Հայերը բողոքում են Շահ Սուլթան Հուսեյնին և քաղաքի դենապետին, ապա Մովսես Եպիսկոպոսը պապական քարոզիչներից վերցնում է մի խոստումնագիր, ըստ որի նրանք իրենց դպրոցներում ոչ մի անգամ չպետք է ուսուցանեն հայ մանուկներին և երբեք հայ ազգից կին չառնեն: Եկեղեցաքաղաքական կյանքի ապահովությամբ մտահոգ հովիվը նախանձախնդիր էր նաև ազգային եկեղեցու դավանական մաքրության պահպանությանը: Մովսես Ջուղայեցու գործուն նախաձեռնությամբ ժողով է գումարվում, ուր որոշում է կայացվում պայքարել պապական քարոզիչների դավանաբանական ոտնձգությունների դեմ: Որոշման մեջ ասվում է. «Շնորհիք Տեառն Աստուծոյ և փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, նուաստ ծառայ Մովսես վարդապետ… Գիտելի է, զի հոգալով մեր բարեկարգութեանց քահանայից ի տուէ և ի գիշերի ջանք մեր այս է, զի օր յաւուր բարեկարգութիւնք յաւելու յեկեղեցականս, և անկարգութիւնն և յանդգնութիւնն տեղի տայ, և այս որով լինի, եթե ոչ խրատունք, բայց այսօր ըստ բերման ժամանակիս լսողութիւնն ու հնազանդութիւնն բարձեալ է ի միջոյ մերմէ, քանզի յորժամ կամիմք խրատել զստահակսն և զանկարգսն, ոչ թե միայն ոչ

հնազանդին որպէս կարգն է, այլ և երկեցուցանեն եւ զմեզ ասելով, թե գնամք և լինիմք երկաբնակ: Վասն որոյ սակս նախահոգութեան զայս արժան տեսաք գրել և հաստատել ի մեզ մեր, զի զգուշացցին և խրատեսցին այնպիսիքն: Այս է, որ ես հանդերձ իմ եպիսկոպոսք և վարդապետք և միաբան եղբարքս և բոլոր քահանայական դասք, որք են երիցունք մերում թեմի և վիճակի, առաջի Աստուծոյ, վկայութեամբ սրբոց հրեշտակաց նորա, գրեցուք, կնքեցուք և հաստաստեսցուք հրամանաւն Աստուծոյ և իշխանութեամբ կարգիս մերոյ, զի այսուհետև ինչ կարգաւոր որ ի մենջ այսպես թե ի սևագլխոց և թե յաշխարհի երիցունց քահանայից, որ ի սուրբ լուսաւորչադասն հայոց եպիսկոպոսէ լինի ձեռնադրեալ և կարգ առեալ, թե յանդգնի յիւր միաբնակ դաւանութենէն (որով զկարգն է առեալ) ելանէ, կարգաւորաց լինի և գնայ երկաբանակաց... դաւանությունն, նա յիւրմէ կարգէ եւ լուծեալ լինի ի նմամէ, յայնմհետէ նորա պատարագն ոչ է պատարագ, այլ դատապարտութիւն, զի կրկին խաչէ զՔրիստոս... յայնպիսեացն փաղչիմք և ի բաց հեռանամք իբրև զիժէ և զքարբէ... և ով ոք յայնմանէ «Օրհնեա Տեր» ասէ կամ քահանայի պատիւ դնէ, նա եւս կից լինի նորա մեղացն և նզովիցն...»: Ի մտի ունենալով Մովսես Ձուղայեցու քարոզչական գործութեությունը նրան որակել են «Մովսես աստվածաբան վարդապետ», «պայծառամիտ և հանճարեղ և քաղցրաբան վարդապետ» արտահայտություններով: Այս որակումներն ինքնին վկայում են այն անվերապահ սիրոյ, հարգանքի մասին, որին Մովսես Ջուղայեցին արժանացել է իր հովվական, քարոզչական լայն գործունեությամբ: Այս գործունեության հետևանքով էլ տարիների ընթացքում նա շարադրել-կազմել է և 1695թ. ամբողջացրել մեզ հայտնի իր միակ երկը՝ «Ծաղկանց բուրաստան» խորագրով (տպ. աշխտ. Ա եպս. Ժամկոչյանի, Եր 2010): Այսպիսի մի երկասիրության շարադրման անհրաժեշտությունը թելադրված է եղել հեղինակի քարոզչական գործունությամբ. Մովսես Ջուղայեցին այստեղ հավաքել է քարոզների համար օգտագործվող և օգտագործելի սուրբգրային, հայրախոսական, իմաստասիրական վկայություններ «վասն ի պատրաստ գոլոյ ի պետս մտառության և սերտողության բանասիրաց, ոչ իմաստնոց և գիտնականաց, այլ նմանեաց իմոց իմաստակաց և տգիտաց, տինա թե մոռացկոտաց...»: Սա նշանակում է, որ իմաստասիրական այս ժողովածուն նախատեսված է եղել գոհացում տալու պարզ հավատացյալների հոգևոր պետքերին: Այսօրինակ ժողովածուի կյանքի կոչմամբ հեղինակը հետապնդում էր նաև դավանաբանական նպատակ՝ զերծ պահել հայերին այն կործանարար ազդեցությունից, որ Հայաստանը ողողած կաթոլիկ քարոզիչների հանրամատչելի խրատագրքերն ու հոգեշահ զրուցարանները կարող էին ունենալ նրանց վրա: Հետևելով մեզանում արդեն արմատացած ավանդույթին (Եսայի Նչեցի, Ալեքսանդր Ջուղայեցի և ուրիշներ)՝ Մովսես Ջուղայեցին կազմել է այս ժողովածուն: Սեպը սեպով հանելու սկզբունքին հետամուտ նա օգտագործել է ոչ միայն արևմտյան մեծանուն հայրերի, վարդապետների խրատական իմաստախոսությունները, այլև իր երկը

խորագրել լատին Արևմուտքում ընդունված համաբնույթ երկերի խորագրերի («Նորագյուտ ծաղիկ», «Դաշտիկ ծաղկալի»)նմանողությամբ: «Ծաղկանց բուրաստան» ժողովածուի գործնական բնույթը մեծապես պայմանավորված է եղել նրանով, որ այն կիրառվել է իբրև հավատարիմ «հուշարար» (Ա. եպս. Ժամկոչյան) կամ ուղեցույց այն մոռացկոտ քարոզիչների համար, ովքեր իրենց քարոզները կարող էին համեմել և հարստացնել այդ հոգեշահ ասույթներով ու խորհրդածություններով: Ժողովածուն ունի հետևյալ կառուցվածքը. «Նախերգանք քարոզի», «Օրհնութիւնք որ զկնի քարոզին ասի» որոնց հետևում է բուն բնագիրը: Այն բաղկացած է 50 բաժիններից, որոնք նվիրված են հոգևոր կեցության տարբեր պահերի.

Ա. Խորհուրդ մարմնոյ, Բ. Յաղագս մարդկայնոյ բնութեան, Ը. Բան վասն մեղաց, Ի. Վասն ապաշխարութեան, ԼԸ. Յաղագս սիրոյ ընկերին, ԼԹ. Յաղագս սիրոյ թշնամեաց ԼԷ. Բան վասն մխիթարութեան և այլն: Վկայությունների մեջ հեղինակը ներմուծել է իր սեփական դիտումները: Այդպիսիներից է օրինակ «Քարոզ վասն փիլիսոփայից» գլուխը (Թ): Բացատրելով «Ամպ և մեգ շուրջ են զնուաւ» սուրբգրային տեղին (Սղմ. ՂԶ 2)՝ Մովսես Ձուղայեցին տալիս է շարժման աստվածաբանական արժևորումը: Երևույթի մեջ մտնելու նպատակով նախ նա հիշում է արիստոտելյան սահմանումը, որ տարորոշում է դրա հետևյալ վեց տեսակները. «ի լինելիութիւն յապականութիւն, յաճելիություն և նվազություն, ըստ տեղվոյ փոփոխություն և այլայլություն»: Շարժման այս վեց տեսակները հատուկ են ոչ թե Աստծուն և մարդու հոգուն, այլ՝ միայն մարմնին: Այնուհետև նա տարորոշում է նաև շարժման հետևյալ տեսակները «ուղղական, այսինքն՝ անուաձև և խոտորնակ…: Դարձեալ շարժութիւն երիւք կերպիւ բնութեամբ՝ բռնութեամբ եւ կամօք…: Դարձեալ է այլ իմն շարժումն վեց. յէտ եւ յառաջ, յաջ եւ յահեակ, ի վեր եւ ի վար»: Սակայն նկարագրված շարժումներից և ոչ մեկը չի վերաբերում հոգուն: Հետևելով Դավիթ Անհաղթի Սահմանքի «հոգին ինքնաշարժ, ինքնաշարժն՝ մշտաշարժ, մշտաշարժն անմահ է» (ԺԳ) բանաձևումին՝ նկատում է քանի որ Աստված բացարձակ անշարժ է, իսկ հոգին և մյուս իմացական էակները ստեղծվել են Աստծո պատկերով, ուստի նմանը նմանին ձգտելու բնական օրենքի համաձայն նրանք «ոչ դադարին ի շարժմանէ մինչեւ փարեալ միաւորին ընդ նախատիպս իւրեանց եւ ըստ չափու շարժումն մերձաւորութեան յԱստուծոյ ընդունին զմխիթարութիւն: Վասն որոյ անդադար շարժին և են մշտաշարժ»: Ըստ այսմ, եթե արեգակի և այլ լուսատուների մշտաշարժությունը հետևանք է Աստծո անհրաժեշտական կարգադրության, ապա «հոգի եւ հրաշտակք յինքեանց ի բնութեանց շարժմանց շարժին»: Ինչպես բույսերի մեջ սաղմնավորված է մի խորհրդավոր ներգործական զորություն, որ արեգակի ազդեցությամբ խթանում է նրանց՝ թանձր հողից դուրս գալը, այդպես էլ ադամորդին Սուրբ Հոգու ազդեցությամբ և «ի նպաստութենէ աղօթից սրբազնէից շարժական իմն ներգոր-

ծութեամբ» հաղթահարում է բառերի խրթին, թանձր ծածկույթը, որի, իբրև խավար մթության մեջ, թաղված են մեր բարեպաշտ խորհուրդները (տպ. էջ 52-53):

ՍԻՄԵՈՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ

Ծնվել է Երևանում շուրջ 1710 թ.: Իր նախնական կրթությունը ստացել է Մայր Աթոռի դպրանոցում: Ուսումնառության տարիներին աչքի է ընկել բացառիկ ուշիմությամբ, մտավոր ընդունակություններով: Այստեղ Սիմեոնը հմտանում է Աստվածաշնչի սերտողության, մեկնության, աստվածաբանության, երաժշտական արվեստի և արտաքին գիտությունների մեջ. «Սա ի սարկավագութենէ անտի որքան յԱթոռ գտանիւր, ոչ դադարիւր ի դաս ասելոյ մինչև ի կաթողիկոսութեանն եւս»: Իր բազմամյա դասախոսական աշխատանքի ընթացքում Սիմեոն Երևանցին հասցրել է «բազում որդիս օրհնածինս եւ զաշակերտս շնորհակալս ի պայծառություն սրբոյ Աթոռույս և ի հոգևոր ճոխություն ազգիս Հայոց»: Տակավին սարկավագ՝ Ղազար Ջահկեցու օրոք (1737-1751) Երևանցին վարել է նվիրապետության պատասխանատու պաշտոն Բայազետում, հետո Հնդկաստանում, Պարսկաստանում: Հնդկաստանում պաշտոնավարելու երեք և կես տարիների ընթացքում նա մտերմական կապ է հաստատում մասնավորաբար Մադրասի հայ համայնքի մեջ կարևոր դեր կատարող իշխանների հետ: Հարաբերություն, որ հետագայում իր նպաստը ունեցավ մեծագործ հայրապետի կրթական, տպագրական գործունեության մեջ: Վերադառնալով Հնդկաստանից Սիմեոնը վարդապետ է ձեռնադրվում Ղազար Ջահկեցու ձեռքով 1747թ. և նշանակվում կաթողիկոսական դիվանի տեսուչ: Նա էր վարում Մայր Աթոռի բոլոր գրագրությունները: Իբրև այդպիսին Սիմեոն վարդապետը հայտնի է եղել որպես գրչության արվեստի գիտակ: Շատ չանցած նա տեղափոխվում է Կ. Պոլիս և այստեղ Բաղդասար դպրին աշակերտելուց հետո հրավիրվում է Կոլոտյան դպրոցում փիլիսոփայություն դասախոսելու՝ նյութ ունենալով Պորփյուրի և Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրությունը: Ինչպես նկատում է Լեոն, Սիմեոն Երևանցու «անձի մեջ իսկապես, միանում էին արևելյան և արևմտյան դպրոցները». մասնավորաբար իմաստասիրական և աստվածաբանական ժառանգության ընկալման և վերագնահատման առումով: 1752 թ. նա Հակոբ Նալյան Պատրիարքի հետ այցելում է Երուսաղեմի սուրբ վայրերը, Սրբոց հակոբյանց վանքում «իւր խոսած ատենաբանությամբ զարմացնում Նալյան պատրիարքին, որն, առ ի գնահատանք, Սիմեոնին է նվիրում իր փիլոնը, մատանին և գավազանը: 1754թ. նա վերադառնում է Մայր Աթոռ ու եպիսկոպոս ձեռնադրվում Ալեքսանդր Բ Բյուզանդացի կաթողիկոսից և նշանակվում Արևմտյան Հայաստանի պատվիրակ: 1759թ. Կ. Պոլսում Սիմեոնը կարևոր դեր է կատարում իր ուսուցիչ և բարերար Հակոբ Շամախեցու կաթողիկոսական (1753-1763) ընտրությունների ժամանակ ի նպաստ նրա: Սիմեոն Երևանցին ամենուրեք հանդես բերելով կազմակերպական հմտություն և ձեռներեցություն իր օգտակար մասնակցությունն է բերում կաթողիկոսի վարչական գործունեության մեջ:

Շամախեցու մահից հետո 1763թ. ապրիլին Սիմեոնը ընտրվում է կաթողիկոս: Սիմեոն Երևանցու կաթողիկոսության շրջանը (1763-1780) հակառակ քաղաքական անպաստ պայմանների, հատկանշվում է եկեղեցաշեն, հայրենանվեր գործերով: «Այս համեմատաբար կարճ ժամանակահատվածում նա ցույց տվեց այնքան բազմակողմանի եռուն գործունեություն, որ ամենայն իրավունքով կարող է համարվել ամենախոշոր անձնավորությունը ԺԸ դարի հայ լուսավորչական հոգևորականության մեջ»(Լեո):

Սիմեոն Երևանցին իր մահկանացուն կնքում է 1780թ. հուլիսի 26ին և թաղվում «ի ծախակողման գաւթի սրբոյ վանիցն Գայանէի սրբուհւոյ կուսին»: Սիմեոն Երևանցու մշակութային ամենակարևոր մեծագործությունը տպարանի հաստատումն էր Մայր Աթոռում (1771): Ամենայն իրավամբ նա համարվում է հայաստանյան տպագրության նախահայրը:

Սիմեոն Երևանցին «էր այր շնորհընկալ, առատամիտ, գիտնաշատ, լի իմաստութեամբ, լաւապես տեղեակ Հին և Նոր կտակարանաց, վարժ նրբից և արտաքին գրոց…վարժ բանաստեղծութեան արհեստից և համեղաբան ի շարադրութիւն»: Թողել է հսկայածավալ մատենագրական ժառանգություն: Ըստ ժամանակագրության նրա գրչին են պատկանում.

Ա. «Գիրք աղօթից, որ կոչի զբոսարան հոգևոր» (տպ. էջմիածին, 1772 վերատպությունը 2003): Աղոթագրքի Առաջաբանության մեջ հեղինակը շարադրում է իր մտածումները աղոթքի վերաբերյալ: Հինկտակարանյան իրողությունների, անձանց, ինչպես նաև՝ մարդու հոգեբնախոսական առանձնահատկությունների վկայակոչումով Սիմեոն կաթողիկոսը շեշտում է աղոթքի անհրաժեշտությունն ու կարևորությունը Աստծո հետ ներդաշն հարաբերություններ ունենալու մեջ: Ինչպես «կարօտի երկիրս երկնից, զի ընկալցի ի նմանէ զցող, զանձրև, զջերմություն, զլոյս և զայլ ազդմանս, զի առանց նոցա ոչ կարէ մնալ ի կայի, ասպէս և մարդս կարօտի աստուածային պէս-պէս շնորհաց և օրհնութեանցն, որ առանց նոցա որպէս թէ մեռեալ է ըստ հոգւոյն, թէպէտ և մարմնով կենդանի իցէ»: Աղոթքները գրված են հայ (և ոչ միայն հայ) բազմադարյան աղոթագրության ավանդների ակնածոտ պահպանությամբ: Դրանք երկյուղոտ սիրով օծուն հուզաթրթիռ հառաչանքներ են ուղղված Սուրբ Երրորդությանը, Մարիամ Աստվածածնին, Ս. Խաչին, Ս. Գրիգոր Լուսավորչին և Հայաստանյայց եկեղեցու բոլոր սրբերին:

Բ. «Տոնացոյց, նախապես կարգեալ եւ սահմանեալ սրբոյն Սահակայ Պարթևի հայրապետի հայոց, ըստ աւանդության Հայոց Սրբոյ եկեղեցւոյ… արդեն վերստին նորոգմամբ ի յերկուս հատորս բաժանեցեալ՝ աշխատասիրութեամբ տեառն Սիմեոնի յօգնաջան և սրբազան կաթողիկոսին Ամենայն Հայոց», հտ. Ա, Բ, էջմիածին, 1774 (1775): Այս երկում կատարված են տոմարագիտական կարևոր վերանայումներ: Երևանցին «պարզաբանեց եւ զհին տոմարն Հայոց եւ զնոր եւ զանշարժ տոմար եւս արար»: Այս գործի վրա Սիմեոնը տքնել է «հինգ ամ, զի արհեստս այս ի ձեռն բերցուք»:

Տոնացույցի տպագրությունն ուներ հայրենասիրական ուղղվածություն, այն է՝ կանխել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանների քարոզչական նպատակով հրատարակած «Լուսանցույցի» (1757) և «Օրացույցի» (1758) տարածումը հայ ժողովրդի մեջ: Սիմեոն Երևանցին վենետիկյան այդ հրատարակությունները անվանում է «թունացոյց» և խստիվ հրահանգում՝ «թունացոյցն այն անհետ առնել եւ խոտել ի սպառ…»:

Դ. «Կարգ թաղման հայրապետաց, եպիսկոպոսաց եւ քահանայից» (խմբ. եւ հրատ. Սիմեոն Երևանցի, տպ էջմիածին, 1777):

Ե. «Տաղարան փոքրիկ՝ շարահիւսեալ ի Սիմեոնի սրբազան կաթողիկոսէ Հայոց» (տպ. էջմիածին, 1777, վերատպ. 1793, 2003): Բաղկացած է 17 տաղից: Այստեղ դրսևորվում է հեղինակի «Արարատյան ջերմոտ» հայրենասիրությունը միախառնված կրոնաբույր զգացումների հետ: Տաղարանի լավագույն երգը Պատարագի մեջ «Տեր ողորմեա»-ի հետ երգվող «Արի Աստված»ն է:

Արի Աստված հարցն մերոց
Որ ապավենդ ես նեղելոց…
Հաս օգնութիւն ծառայից Քոց,
Անօգնական ազգիս Հայոց.
Տեր ողորմեա, Տեր ողորմեա…

Զ. «Գիրք որ կոչի Պարտավճար» (տպ. էջմիածին, 1779): Ունի դավանաբանական բովանդակություն: Այստեղ իրեն հատուկ հայրենասիրությամբ և հտությամբ հեղինակը պաշտպանում է հայ եկեղեցու աստվածաբանական դիրքորոշումը ի հակակշիռ կաթոլիկ դավանության: Հեղինակը կոչ է անում պահել, պահպանել մեր եկեղեցու և ժողովրդի ազգային եկեղեցական միասնությունը. «եւ դուք, սիրելի ազգդ իմ, ազգ Հայոց, ոչ պարտիք զբանս զայս վայրապար իմանալ եւ զանց առնել, այլ ճշմարտիւ գիտասջիք եւ հավատասջիք»: Աշխատության գրության շարժառիթը այն քաոսային, տխուր վիճակն էր, որ տիրում էր Հայաստանում ԺԸ դ.երկրորդ կեսին: Պապական արևմուտքից լսվող օտարածայն կոչերը պղտորում էին շատ հայերի ազգային ինքնագիտակցությունը: Այս սպառնական կացությունն անհրաժեշտություն է առաջացնում դավանական պատշաճ հակահարված տալ օտար գաղափարաբանությանը. հոգևոր սթափության կոչել հայրենակիցներին, Ս. էջմիածնի շուրջը համախմբվելու հրավեր կարդալ նրանց, բարձրացնել ազգային արժանապատվության զգացումը: Այս նպատակին է միտված Պարտավճարը: Այն բաղկացած է երկու հատորներից, որոնք համապատասխանաբար բաժանված են 9 և 7 գլուխների: Եթե առաջին գլխում արծարծված են առավելաբար վարդապետական աստվածաբանությանը հարաբերվող երրորդաբանական, քրիստոսաբանական բնույթի հարցեր, ապա երկրորդ հատորում գերազանցապես բարոյական աստվածաբանության, մասամբ եկեղեցաքաղաքական, ազգային. հասարակական, ներեկեղեցական, գիտամշակութային կյանքին վերաբերող

խնդիրներ: Հեղինակը քաջատեղյակ է Տիեզերական և Ազգային եկեղեցու մեծանուն հայրերի ժառանգությանը, որի պատշաճ վկայակոչումով վավերացնում է Հայ Եկեղեցու դավանական դիրքորոշման ճշմարտացիությունը:

Է. «Գիրք հանդիսութեանց տոնից կայսերականաց» (տպ. Էջմիածին 1771): Այստեղ դրսևորվում է իր նախորդներից՝ Հակոբ և Ալեքսանդր Ջուղայեցի, Հակոբ Շամախեցի կաթողիկոսներից, Իսրայել Օրուց, Հովսեփ Էմինից Սիմեոն Երևանցու որդեգրած ազգային, քաղաքական առողջ կողմնորոշումը: Նրանց նման Երևանցին իր հայացքը հառում է դեպի հյուսիս՝ ռուսական արքունիքից ակնկալելով Հայոց փրկությունը: Այս երկն ըստ էության մի աղերսական թուղթ է «առ աստուածազոր կայսրուհին Ռուսաց Եկատերինէ»: Սրան ի պատասխան 1778թ. հուլ. 20 ին կայսրուհին արքայական նվերներով մի նամակ է ուղարկում կաթողիկոսին, ուր ի շարս այլոց ասվում է, որ նա իր կայսերական հովանու տակ է վերցնում «Հայոց հավատարիմ ազգը»:

Ը. «Ջամբռ. Գիրք որ կոչ յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի եւ պարունակող բնաւից որպիսութեանց սրբոյ Աթոռոյս եւ իւրոյ շրջակայից վանօրեիցն» (ՄՄ ձեռ, 978 (1765թ.), ինքնագիր տպ. Վաղարշապատ, 1873 աշխար. թարգման. ծնթ. Վ. Համբարձումյանի, Եր. 2003): Շարադրված է 1765 թ.: Երկի առաջին մասը Հայ եկեղեցու համառոտ պատմությունն է՝ մասնավորաբար կապված Էջմիածնի հետ: Ապա խոսվում է կաթողիկոսական աթոռի Ս. Էջմիածին վերադարձի, Մայր Աթոռի վերանորոգության, Վիրապեցուց մինչև Շամախեցի այնտեղ նստած 39 կաթողիկոսների կյանքի և գործունեության մասին՝ 1441-1760թթ.: Հրատարակիչը Սիմեոն Երևանցու աշխատության մեջ ավելացրել է հեղինակի կյանքի և գործի մասին խոսող մի գլուխ՝ «Վասն Սիմեոնի կաթողիկոսի»: Այս երկում Երևանցին պատմական մասնավոր փաստերի հիման վրա շարադրում է Աղվանից, Աղթամարի, Սսի հակաթոռ կաթողիկոսությունների պատմությունը՝ բացատրելով, թե այդ աթոռները որքան բացասական դեր են կատարել Հայ Եկեղեցու պատմության մեջ: Մինչդեռ նրանք «պարտ էին հետեւիլ եւ հնազանդիլ արմատոյ, յիմնահաստատ եւ բնիկ աթոռոյս Սրբոյ Էջմիածնի եւ ի նա նստող կաթողիկոսաց»: Երկը բացառիկ կարևոր սկզբնաղբյուր է ԺԸ դարի երկրորդ կեսի Հայ ժողովրդի սոցիալական մասնավորաբար Էջմիածնի տնտեսական կյանքի հետազոտման համար: Այստեղ հարուստ տեղեկություններ կան հարկատվության, սեփականատիրական իրավունքի վերաբերյալ: Երկը շարադրելիս հեղինակը իր ձեռքի տակ է ունեցել Ագաթանգեղոսի, Կիրակոս Գանձակեցու, Ստեփանոս Օրբելյանի, Առաքել Դավրիժեցու, Զաքարիա Քանաքեռցու, Աբրահամ Կրետացու և այլոց պատմագրական երկերը, Ս. Էջմիածնում պահված դիվանական վավերագրերը (կոնդակներ, թղթեր), ինչպես նաև՝օտար տիրակալների հրովարտակները, հրամանները, հրահանգները:

Թ. Բացի տպագրված այս երկերից Երևանցին հեղինակ է տակավին անտիպ հետևյալ գործերի.

1. «Մեկնութիւն Յայտնութեանն Յովհաննու» (ՄՄ, ձեռ. 3091, թ. 32ա-92բ):

2. «Լուծմունք արտաքին գրոցն Պորփյուրի ներածութեան եւ Արիստոտէլի Ժ ստորոգութեանց եւ Պերի արմենիասին» (ՄՄ, ձեռ. 1818, թ. 95բ-127բ, 1819, թ. 145բ-188ա):

3. «Լուծմունք Դաւթի Անյաղթի Հինգ առածից» (ՄՄ, ձեռ. 1818, թ. 127բ, 1808, թ. 179ա-184բ, 1819, թ. 54ա-62ա):

4. «Մեկնութիւն բաժանման գոյից Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի» (ՄՄ, ձեռ. 1818, թ. 127բ, 1808, թ. 184բ-186բ):

5. «Լուծմունք Պրոկղի իմաստնոյ [ի վերայ լուծմանց Սիմէոնի վրդ-ի Ջուղայեցւոյ] (ՄՄ, ձեռ. 2573, թ. 1ա-164ա, 1709, թ. 5բ-108բ):

6. Քարոզգիրք (երկհատոր. զառաջինն ըստ կերպի ճառից եւ ներբողից [պարունակում է ԺԵ միավոր] եւ երկրորդն՝ տարեկան քարոզ [պարունակում է ՃԵ միավոր]). գրված են 1748, 1758-1759թթ.:

Ստորև ներկայացվում է Քարոզգրքի միավորները՝ համաձայն Սիմեոնի քարոզները բովանդակող ՄՄ թիվ 2212 ձեռագրի նկարագրության, որ կատարել է Գ. Բադալյանը.

– 15աբ Բան աղերսանաց առ ընթերցօղսդ ի հեղինակէ գրոցս, որ կոչի Քարոզգիրք – Կամ ջանակուռ աշխատող սերմանացանին էր... և ես, ի բազմաժողով քաղաքն Կոստանդնուպօլիս, ի գործս նուիրակութեան Սրբոյ էջմիածնի շարադրեցի զգիրքս զայս ի ներթուոջն մերում ի ՌՄէ(1758), որպէս ասացաւ հանդերձ պատճառաւն ի յերկրորդ հատորի Յառաջաբանութեան: Ուրեմն, խնդրեմ ի յաննախանձ յեղբարցդ իմոց, զի ի պատահիլն ձեր, եթէ ախորժեսջիք և շահիցիք ի սմանէ, զաշխատօղս սորին՝ զԵրևանցի Սիմէօն, կոչմամբ ևեթ վարդապետս, զմիաբանս Սրբոյ էջմիածնի, յիշեսջիք ի Տէր, որք և դուք յիշիջիք ի նմանէ...

– 16աբ Նախերգանք Քարոզից, որք ասիլ պատշաճին յայնս տեղիս, ուր քան զասօղն գլխաւոր գտ[ա]նիցի և կամ հրամայօղ իսկ քարոզչին, շարահիւսեալ ի Սիմէօն վարդապետէ Երևանցւոյ ի ՌՄԴ (1755) թուոջս մերում...

– 16բ-7ա Դարձեալ Նախերգան այլ իմնապէս մտօք ի նոյնոյ

– 17աբ Դարձեալ Նախերգան ի Յօնան ...

1. 18բ-91ա [Քարոզք Առաջին հատորոյ]

ա. 18բ-24բ Քարոզ և ասացուած Սիմէօնի ի Վեցօրեայ գործսն Աստուծոյ ի բանն Դաւթի՝ Ընկալաք, Աստուած, զողորմութիւն քո ի մէջ ժողովրդեան...

բ. 24բ-8բ Քարոզ և ասացուած ի վեցերրորդ աւուր գործ և յողորմութիւն Աստուծոյ, նկատելով ի զերազանցութիւն մարդոյս...

գ. 28բ-30բ Քարոզ և ասացուած ի յերկրորդ տեսակ յողորմութիւն Աստուծոյ, որ ի ժամանակս Նոյի... – Այսուհետև տեսցուք զերկրորդ ողորմութիւն Աստուծոյ...

դ. 30բ-1ա Քարոզ և ասացուած ի յերրորդ տեսակ յողորմութիւն Աստուծոյ ի յԻսրաէլ ի ժամանակս Մօսիսի մարգարէին...

ե. 31ա-2բ Նորին Սիմէօնի Քարոզ և ասացուած ի չորրորդ տեսակ ողորմութիւն Աստուծոյ, որ ցուցաւ յամենայն յազգս մարդկան մարդեղութեամբն Քրիստոսի...

զ. 33ա-4ա Դարձեալ ի նոյն յարդարութիւն ի նոյնոյ ի յեղանակս ազատութեան Քրիստոսի զմարդս...

է. 34բ-40ա Քարոզ և ներբողեան ի Ե(5)րորդ տեսակ ողորմութիւն ի սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն մեր, զոր ընկալաւ յատկապես ազգս Հայոց... ի նոյնոյ Սիմէօնէ...

ը. 40բ-54ա Նորին Սիմէօնի Քարոզ և ասացուած և ներբողեան ի վեցերորդ տեսակ յողորմութիւն Աստուծոյ ի Սուրբ էջմիածին, զոր ընկալաւ ազգս Հայոց իբր զեզական և յատկապէս պարգև յԱստուծոյ ձեռամբ սրբոյն Գրիգորի...

թ. 54բ-62բ Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ վասն սրբալոյս և աստուածագործ Մեռոնին, արտաիանեալ ի սրբոյն Դիոնէսիոսէ և ի սրբոյն Գրիգորէ Նարեկացւոյ...

ժ. 63ա-9բ Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ վասն եկեղեցականի քահանայապետ-տութեանս մերոյ՝ արտաիանեալ ի սրբոյն Դիոնէսիոսէ և յայլոց յաստուածայնոց գրեանց ի բանն սրբոյն Պողոսի, թէ՝ Մի է միջնորդն Աստուծոյ և մարդկան, մարդն՝ Յիսուս...

ժա. 70ա-6ա Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ վասն ողջունի ի բանն Քրիստոսի, որ ասէ, թէ. Յոր տուն մտնիցէք, նախ առջիք ողջոյն տանս այսմիկ...

ժբ. 76բ-9բ Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ ի բանն, որ գրի ի Յելից...

ժգ. 79բ-83բ Նորին Քարոզ այլ իմն ոճ՝ դասեալ ի սոյն բանն, թէ. Ես եմ Աստուած. որ էն...

ժդ. 83բ-6բ Դարձեալ այլ իմն ոճ, յարեալ ի սոյն, ի նոյնոյ...

ժե. 86բ-91ա Դարձեալ յարեալ ի սոյն բնաբան այլ իմնապէս մեկնաբանեալ ի նոյնոյ շարադրողէ...

2. 124ա-318ա [Քարոզք յերկրորդ հատորոյ]

– 124ա-5ա Յառաջաբանութիւն և առազդեցութիւն ինչ, յաղագս առաջիկայ Քարոզգրոցս, ի հեղինակէն արարեալ ի Սիմէօնէ յապարդիւն վարդապետէ Երևանցւոյ և ի պաշտօնեայէ Սրբոյ էջմիածնի, ի Մեծ քաղաքն Կոստանդնուպոլիս, ի գործս նուիրա-կութեան, ի ՌՄէ (1758) թուոջ մերում

ա. 125բ-7ա Ա. Քարոզ ի յԱւետիքն հրեշտակապետին առ կոյսն Մարիամ, ի բան... Եւ յամսեանն վեցերորդի առաքեցաւ...

բ. 127բ-9բ Բ. Նորին Սիմէօն վարդապետի քարոզ ի Ծնունդն Քրիստոսի... ի բանն... Յարդարութիւն և յիրաւունս հաստատեալ է...

գ. 130ա-1ա Գ. Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ ի Մկրտութիւն և ի թլփատու-թիւն Քրիստոսի, ի բանն... Գետ ելանէր յԵդեմայ...

դ. 131բ-2բ Դ. Նորին Սիմէօն վարդապետի քարոզ ի Քառասնօրեայ գալուստն Քրիստոսի ի տաճարն, ի բանն... Հուր եկի արկանել...

ե. 133ա-4բ Ե. Նորին Քարոզ ի Քառասնօրեայ Քրիստոսի գալուստն ի տաճարն յԵրուսաղէմ, ի բանն: Իբրև լցան աւուրք սրբութեան նորա...

զ. 135ա-6բ Զ. Դարձեալ ի նոյնոյ Սիմէօն վարդապետէ, ի բանն... Եղև բան Տեառն առ Յօնան ...

է. 137ա-8ա Է. Նորին Քարոզ և Առաջաւորի պահոցն, ի բանն... Եղև բան Տեառն առ Յօնան...

ը. 138բ-40ա Ը. Քարոզ նորին Սիմէօն վարդապետի ի նոյն բանն, թէ՝ Եղև բան Տեառն առ Յօնան...

թ. 140բ-3բ Թ. Քարոզ նորին Սիմէօն վարդապետի ի Նինուէացիսն, ի բանն, թէ. Եղև բան Տեառն առ Յօնան...

ժ. 144ա-5բ Ժ. Քարոզ ի սրբոյն Սարգսի կիւրակէին, ի նոյնոյ Սիմէօն վարդապետէ, ի բան ... Արք նինուէացիք յարիցին...

ժա. 146ա-7ա ԺԱ. Քարոզ և շնորհաւորումն Մեծի պահոցն Աղուհացի, ի նոյնոյ Սիմէօն վարդապետէ, ի սկզբան Մեծի պահոցն ասելի...

ժբ. 147բ-9ա ԺԲ. Քարոզ նորին Սիմէօն վարդապետի յԱղուհացի յառաջին շաբաթն, ի բանն ... Տէր զՄովսէս, արասցես զամենայն ըստ օրինակին, որ ցուցաւ քեզ...

ժգ. 149բ-1ա ԺԳ. Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ ի յառաջի շաբաթն Մեծի պահոցն, ի բան... Գոչեա զօրութեամբ...

ժդ. 151բ-3բ ԺԴ. Նորին Սիմէօն վարդապետի Քարոզ ի Մեծի պահոց առաջի շաբաթին ի Լուացարուքն, ի նոյն բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

ժե. 154ա-5բ ԺԵ. Նորին քարոզ Ի խորհուրդ առաջնոյ շաբաթի պահոցս, որ պատասխան է և առաջնոյ աւուր ստեղծագործութեան Աստուծոյ, ի բանն... Արասցես ըստ օրինակին ...

ժզ. 156ա-7բ ԺԶ. Նորին Սիէօօնի քարոզ Յառաջին շաբաթն Մեծի պահոցս, որ պատասխան է առաջնոյ դարուն կենցաղոյս, յորում ստեղծաւ Ադամ, ի բանն... Արասցես ըստ օրինակի...

ժէ. 158ա-9ա ԺԷ. Նորին քարոզ ի նոյն Առաջին շաբաթս Մեծի պահոց... ի նոյն բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

ժը. 159բ-60բ ԺԸ. Ն(=Ք)արոզ նորին Սիմէօնի ի յերկրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

ժթ. 161ա-3ա ԺԹ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Մեծի պահոց երկրորդ կիւրակէն... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

ի. 163բ-5ա Ի. Նորին քարոզ ի յերկրորդ շաբաթն Մեծի պահոց... ի նոյն բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

իա. 165բ-7ա ԻԱ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն երկրորդ շաբաթն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

իբ. 167բ-8ա ԻԲ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն երկրորդ շաբաթն Մեծի պահոցն, ի նոյն բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

իգ. 170ա-1բ ԻԳ. Նորին քարոզ ի յերրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի բանն. Առն միոջ էին Բ(2) որդիք...

իդ. 172ա-3բ ԻԴ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յերրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

իե. 174ա-5ա ԻԵ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յերրորդ կիւրակէին Մեծի պահոցն... ի նոյն բանն. Արասցես ըստ օրինակին ...

իզ. 175բ-7բ ԻԶ. Նորին Սիմէօնի Առազդեցութիւն ինչ ի գովութիւն և ի պարծանս երկրիս և ազգիս Հայոց, զորս ունի ի վերայ այլոց ի ձեռն երկուց ծնողաց ըստ հոգւոյ և ըստ մարմնոյ, այսինքն՝ Նոյիւ և Գրիգորի ...

իէ. 178ա-9բ ԻԷ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն երրորդ շաբաթն Մեծի պահոցն... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

իը. 180ա-2ա ԻԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի չորրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն. Արասցես ըստ օրինակին...

իթ. 182բ-4ա ԻԹ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն չորրորդ կիւրակէն ի մեծատունն և ի Ղազար, ի նոյն բանն. Արասցես ըստ օրինակին...

լ. 184բ-5բ Լ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի չորրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի բանն. Արասցես ըստ օրինակին... – Ասաց Աստուած. Եղիցին լուսաւորք...

լա. 186ա-7բ ԼԱ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի չորրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն. Արասցես ըստ օրինակին...

լբ. 188ա-9ա ԼԲ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի չորրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

լգ. 189բ-90բ ԼԳ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յԱբրահամ դարձեալ, ի նոյն բնաբանն... Արասցես ըստ օրինակին...

լդ. 191ա-2ա ԼԴ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի հինգերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց.... ի նոյն բանն. Արասցես ըստ օրինակին...

լե. 192բ-3բ ԼԵ. Նորին Սիմէօնի ի հինգերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

լզ. 194ա-5բ ԼԶ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի հինգերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... Արասցես ըստ օրինակին...

լէ. 196ա-7ա ԼԷ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Ե(5)-կիւրակէն... ի բանն. Արասցես ըստ օրինակին...

լը. 197բ-8բ ԼԸ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի հինգերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

լթ. 199ա-200ա ԼԹ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի հինգերորդի կիւրակէն Մեծի պահոց... Արասցես ըստ օրինակին...

խ. 200բ-2բ Խ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի սուրբ Լուսաւորիչն մեր Գրիգորիոս, ի բանն. Տեսանելով տեսի զչարչարանս ժողովրդին իմոյ...

խա. 203ա-5բ ԽԱ. Նորին Քարոզ Սիմէօնի ի սուրբ Լուսաւորիչն Գրիգորիոս, ի բանն. Տեսանելով տեսի...

խբ. 205բ ԽԲ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի վեցերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց... ի նոյն... Տեսանելով տեսի...

խգ. 205բ-6ա ԽԳ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն կիւրակէն... ի նոյն... Տեսանելով տեսի...

խդ. 206բ-7բ ԽԴ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի վեցերորդ շաբաթ Մեծի պահոց, ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

խե. 208ա-9ա ԽԵ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի վեցերորդ շաբաթն Մեծի պահոց... ի բանն... Տեսանելով տեսի...

խզ. 209բ-10բ ԽԶ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի վեցերորդ շաբաթն Մեծի պահոց, ի նոյն... Արասցես ըստ օրինակին...

խէ. 211ա-2ա ԽԷ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Յարութիւն Ղազարու, ի նոյն բանն... Արասցես ըստ օրինակին...

խը. 212ա ԽԸ. [Յայտարարութիւնք վասն բնաբանիցն քարոզիցն Մեծի պահոցս (ցանկից)]...

խթ. 212բ-4ա ԽԹ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի է(7)-երորդ կիւրակէն Մեծի պահոց ի Ծաղկազարդն, ի բանն... Առաքեաց Յիսուս զերկուս աշակերտացն...

ծ. 214բ-6բ Ծ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յերկրորդ գալուստն Քրիստոսի ի դատաստան, ի բանն... Յայնժամ նմանեսցի արքայութիւն ժ(10) կուսանաց...

ծա. 217ա-8ա ԾԱ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Մեծի պահոց Աւագ Ե(5)-շաբաթին, ի բանն... Պօղոսի... Փորձեսցէ մարդ զանձն իւր...

ծբ. 218բ-27բ ԾԲ. Նորին Սիմէօնի Կտակ և քարոզ ի Մեծի յուրբաթին ի Խաչելութիւն Քրիստոսի ի Աստուծոյն մերոյ...

ծգ. 228ա-9բ ԾԳ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Զատիկն և ի Յարութիւն Քրիստոսի, ի բան Աւետարանին... Մի՛ երկնչիք, երթայք ասացէք...

ծդ. 230բ-2ա ԾԴ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Նոր կիւրակէն, ի բանն... Այդ զի տեսէր զիս...

ծե. 232բ-4ա ԾԵ. Քարոզ ի յԱշխարհամատրան կիւրակէն ի նոյնոյ Սիմէօն վարդապետէ ասացեալ ի խորհուրդ եկեղեցւոյ ...

ծզ. 234բ-6բ ԾԶ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի խորհուրդ չորրորդ կիւրակէին Յինանց, ի բանն Պետրոսի... Իւրաքանչիւր ոք որպէս և ընկալաւ զշնորհս...

ծէ. 237ա-8բ ԾԷ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի հինգերորդ կիւրակէն Յինանց ի յերևումն Սրբոյ խաչին...

ծը. 239ա-40բ ԾԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի վեցերորդ կիւրակէն Յինանց, ի բանն Յօհաննու՝ Ամէն ասեմ, որ ոչ մտնէ ընդ դուռն...

ծթ. 241ա-3ա ԾԹ. Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Համբարձումն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ յերկինս, ի բանն... Եւ ինքն Տէր Յիսուս յետ խօսելոյն...

կ. 243բ-5ա Կ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Մեծահրաշի կիւրակէն, ի բանն Պօղոսի... Խորհուրդն, որ ծածկեալ էր ի յաւիտենից...

կա. 245բ-7ա ԿԱ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Գալուստ Հոգւոյն Սրբոյ, ի բանն... Ելի ի Հօրէ և եկի յաշխարհ...

կբ. 247բ-8բ ԿԲ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յառաջի կիւրակէն զկնի Հոգւոյ Գալստեանն, ի բան Յօհաննու... Ի վերջնումն յաւուր մեծի տօնին կայր Յիսուս...

կգ. 249ա-50բ ԿԳ. Նորին քարոզ ի յԵլն սրբոյ Լուսաւորչին մերոյ ի Վիրապէն, ի յերկրորդ կիւրակէն, ի բանն Եսայեայ... եւ կատարեսցին աւուրք սգոյ քոյ...

կդ. 251ա ԿԴ. Նորին քարոզ Սիմէօնի ի Սուրբ էջմիածին ի յերկրորդ կիւրակէն, ի բանն Զաքարիայ... Ահա տեսանեմ աշտանակ ոսկի և այլն ...

կե. 251ա ԿԵ. Նորին դարձեալ քարոզ ի Շողակաթին, ի Տեսիլ սրբոյն Գրիգորի, որ տօնի ի Նաւակատիս Սրբոյ Աստուածածնին, ի բանն... Աստուած զհիմունս էարկ...

կզ. 251ա-2բ ԿԶ. Նորին Սիմէօնի դարձեալ քարոզ ի Սուրբ էջմիածին, ի բանն... Ո՛չ կարէ քաղաք թագչիլ...

կէ. 253ա-4բ ԿԷ. Նորին դարձեալ ի Սուրբ էջմիածին, ի բանն Յօհաննու ի տեսիլն... Զնորն Երուսաղէմ զքաղաքն Սուրբ տեսի...

կը. 255ա-7ա ԿԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յերրորդ կիւրակէն, ի բանն Եսայեայ... Լու՜ր երկին և ունկն դի՜ր երկիր...

կթ. 257բ-60ա ԿԹ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Գիւտն նշխարաց սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մերոյ, ի բանն... Նմանէ արքայութիւն երկնից գանձի ծածկելոյ...

հ. 260բ-2ա Հ. Նորին դարձեալ ի սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն մեր, ի բանն... Սիրելին ի սենեակս մեր...

հա. 262բ-4ա ՀԱ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի հինգերորդ կիւրակէն, ի բանն Մատթէոսի... Այլ առակ էարկ, թէ. Նման է արքայութիւն երկնի...

հբ. 264բ-5բ ՀԲ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի վեցերորդ կիւրակէն ի Բարեկենդանն Վարդավառին, ի բանն Պօղոսի... Արդ, տե՜ս զքաղցրութիւն և զսաստկութիւն Աստուծոյ...

hգ. 266ա-8ա ՀԳ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յԱյլակերպութիւն Քրիստոսի..., ի բանն... Եւ յետ վեցաւուր առնու Յիսուս...

հդ. 268բ-70բ ՀԴ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Վարդավառն, դարձեալ ի բան Աւետարանին... Եւ յետ վեց աւուր...

հե. 271ա-2ա ՀԵ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի կիւրակէսն զկնի Վարդավառին, ի բանն Յօհաննու... Այս է վկայութիւն Աստուծոյ ...

հզ. 272բ-4բ ՀԶ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Վերափոխումն Սրբուհւոյ Աստուածածնին, ի բանն Սողոմոնի... Մի է աղաւնի իմ...

հէ. 275ա-6բ ՀԷ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յերկրորդ կիւրակէն Սրբոյ Աստուածածնին, ի բանն Սաղմոսի... Կալար զաջոյ ձեռնէ իմմէ...

հը. 277ա-8ա ՀԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Յղութիւն և ի Ծնունդն ամէնօրհնեալ սրբոյ կուսին Մարիամու, ի բանն... Եղիցի երկին նոր...

հթ. 278բ-80բ ՀԹ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Սուրբ Խաչն..., ի բանն Պօղոսի... Զի ճառ խաչին կորուսելոցն...

ձ. 281ա-2ա Ձ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Սուրբ Խաչն Վարագայ, ի բանն Սողոմոնի... Փայտ կենաց է ամենեցուն...

ձա. 282բ-3բ ՁԱ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի չորրորդ կիւրակէն, ի բանն Պօղոսի... Փորձեցէք զանձինս...

ձբ. 284ա-5բ ՁԲ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի հինգերորդ կիւրակէն, ի բան Աւետարանին... Կայր Յիսուս ընդդէմ գանձանակին...

ձգ. 286աբ ՁԳ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի վեցերորդ կիւրակէն ի սուրբ Մեռոնն, ի բանն... Հոգի Տեառն ի վերայ իմ...

ձդ. 287աբ ՁԴ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Ը(8)-երորդ կիւարկէն, ի բանն... Եկին առ նա մայրն և եղբարքն ...

ձե. 288ա-9ա ՁԵ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յԵրից ամաց ընծայումն ի տաճարն, ի բանն... Քանզի զստուեր հանդերձելոց բարեացն ունէին...

ձզ. 289բ-92ա ՁԶ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի /// (բաց) Կիւրակէն ի սուրբ առաքեալսն մեր ի Բարդուղիմէոս, և ի Թադէոս, և ի Լուսաւորիչն մեր, ի բանն Եսայեայ... Կացուցից ձեզ իշխան զԴաւիթ...

ձէ. 292բ-3ա ՁԷ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի սուրբն Յակոբ վարդապետն...

ձը. 293բ-5ա ՁԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի չորս գլխաւոր Աւագ տօնսն, ի բանն... Այր ոմն գործեաց ընթրիս...

ձթ. 295ա-6ա ՁԹ. Դարձեալ ի նոյն յարադրութիւն...

ղ. 296բ-7բ Ղ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի նոյն բանն. Այր ոմն գործեաց զընթրիս...

ղա. 298աբ ՂԱ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի սուրբն Դաւիթ, ի բանն... Գտի զԴաւիթ այր ըստ սրտի իմում...

ղբ. 299ա-301բ ՂԲ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի սուրբն Ստեփաննոս, ի բանն... Եթէ ոք զիս պաշտեսցէ...

ղգ. 302ա-3ա ՂԳ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Տարեմուտն, ի բանն... Եղիցի ձեզ ամիսս այս սկիզբն ամսոց...

ղդ. 303բ-4բ ՂԴ. Նորին քարոզ վասն աղօթից, ի բանն... Արթուն լերուք յամենայն ժամ... Աստի ի վայր ի կարգէ աւուրց արտաքոյ են, երբ պատշաճիցի քեզ, յայնժամ ասասցես...

ղե. 305աբ ՂԵ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի զրկողութիւն, ի բանն Յակոբայ... Ահաւասիկ վարձք մշակաց առ ձեզ են...

ղզ. 306ա-7բ ՂԶ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի հանդիսին, որ եղև ի Պօլիս վասն որդեծնութեան թագաւորին, ի բանն... Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ է ...

ղէ. 308ա-9ա ՂԷ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի բանն Պողոսի... Եւ որպէս զգեցաք զպատկեր հողեղինին...

ղը. 309բ-10ա ՂԸ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յորպիսութիւն Սրբոյն էջմիածնի, ի բանն... Սեաւ եմ ես և գեղեցիկ...

ղթ. 310բ-1ա ՂԹ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Սուրբ էջմիածին և ի սուրբ Մեռոնն, ի բան Սողոմոնի... Աղբիւր պարտիզաց՝ ջրհոր ջրոյն կենդանւոյ ...

ճ. 311բ-2ա Ճ. Նորին Սիմէօնի քարոզ դարձեալ ի Սուրբ էջմիածին և ի սուրբ Մեռոնն, ի բանն... Գովելի են գեղեցիկքն և պարսաւելիք՝ գարշելիքն...

ճա. 312բ ՃԱ. Նորին Սիմէօնի ի սուրբ մեռոնն, յորում աւուր պարտի բաշխել, ի բանն Պողոսի. Գործակիցք եմ ձեզ...

ճբ. 313աբ ՃԲ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի յողջոյնն, ի բանն Քրիստոսի... Յոր տուն մտանիցէք...

ճգ. 314աբ ՃԳ. Նորին Սիմէօնի դարձեալ վասն ողջունի, ի բանն... Յոր տուն մտանիցէք...

ճդ. 315աբ ՃԴ. Նորին դարձեալ Վասն ողջունի, ի բանն... Յոր տուն մտանիցէք... – Սովորութիւն է թագաւորաց, որ ի առաքելն իւրեանց զծառայս ի գործ ինչ...

ճե. 316ա-7ա ՃԵ. Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Պօլիս ասացեալ վասն անկմանն Իսահակայ վարդապետին ի հայրապետութենէն և յաջորդեցմանն Յակոբայ վարդապետին Շամախեցւոյ, ի 1208 (1759) թուին Հայոց ...

ճզ. 317բ-8ա ՃԶ. Նորին Սիմէօնի. Կացէք բարով ասելն ի յելն ի յեկեղեցւոյն, ի յաւարտ գործոյն...

Սիմեոն Երևանցին քարոզներ ունի նաև խոսված Մեծ Պահքի շրջանում:

Դրանք ներկայացնենք ըստ ՄՄ թիվ 2314 ձեռագրի նկարագրության.

ա. 2աբ Քարոզ Սիմէօն հայրապետի ի Տարեմուտն ... – Ամիսս այս Նիսան սկսանի ի մարտի ԻԲ(22)...

բ. 2բ-3բ Քարոզ նորին Սիմէոնի ի Համբարձումն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ... – Ասի ի վարդա-պետաց, թէ. Ամենայն խորհուրդ...

գ. 4աբ Քարոզ նորին Սիմէոնի ի մեծահրաշ Կիրակէն... – Յառաջ, քան զմարմնանալ Բանին...

դ. 5ա-6ա Քարոզ Սիմէօն սրբազան կաթուղիկոսի ի Գալուստ Հոգւոյն Սրբոյ ... – Անուն ահաւոր աւուրս կոչի Պէնտէկոստէ ...

ե. 177աբ Քարոզ Սիմէօն կաթուղիկոսի Ամենայն Հայոց ի չորս գլխաւոր աւաք տոնսն ... – Ոչ այնքան հրճուի եւ ուրախանայ ազահն ...

զ. 177բ-8բ Քարոզ նորին Սիմէօնի դարձեալ ի նոյն բնաբանն ... – Եւ սոքայ են ծառայք Քրիստոսի...

է. 387ա-8ա Քարոզ ի սրբոյն Սարգսի կիւրակէին ի Սիմէօն հայրապետէ ... – Նինուէ էր քաղաք կռապաշտից ...

ը. 388ա-9ա Նորին քարոզ ի խորհուրդ առաջնոյ շաբաթի պահոց ... – Աստուած յառաջնումն ստեղ-ծագործութեան...

թ. 389ա-90ա Նորին Սիմէօն հայրապետի քարոզ Առաջին շաբաթին Մեծի պահոցս ... – Եւ որպէս ասացաւ, թէ. Պահոցս...

ժ. 390ա-1ա Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յԵրկրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց ... – Ասացաք ի յանցելումն, թէ. է(7)-եկին...

ժա. 391ա-2բ Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Մեծի պահոց Երկրորդ կիւրակէն ... – Ըստ խոստման մերում տեսցուք այժմ...

ժբ. 392բ-3ա Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն Երկրորդ շաբաթն Մեծի պահոց, ի նոյն բնաբանն... – Ըստ վարդապետաց ժամանակն ի յերիս բաժանի ...

ժգ. 393ա-4ա Նորին քարոզ ի Երրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց ... – Արդ, որովհետեւ, ի մէջ բոլոր արարածոց...

ժդ. 394ա-5ա Քարոզ նորին Սիմէօնի ի յԵրրորդ կիւրակէն Մեծի պահոցն ... – Ըստ խոստման մերում տեսցուք այժմ, թէ...

ժե. 395ա-6բ Նորին Սիմէօնի քարոզ ի Չորրորդ կիւրակէն Մեծի պահոց ... – Այր մի էր մեծատուն, որոյ էր տնտես ...

ժզ. 396բ-7բ Քարոզ նորին Սիմէօնի ի նոյն Չորրորդ կիւրակէին ... – Սովորութիւն է թագաւորաց, որք ի պատուիրելն...

ժէ. 397բ-8բ Քարոզ նորին Սիմէօնի ի Հինգերորդ կիւրակէն Մեծի պահոց ... – Ասեն վարդապետք, թէ. Որպէս գրաւորական ...

ժը. 398բ-9ա Քարոզ նորին Սիմէօնի հայրապետի ի Վեցերորդ կիւրակէն ... – Անցեալ կիւրակէին ամենայն որք ունին...

ժթ. 399բ-401ա Քարոզ Սիմէօն հայրապետի ի յԵրկրորդ գալուստն Քրիստոսի ... – Աւետարանիչն ասէ, թէ. Այնպիսի առակօք ...

ի. 401աբ Քարոզ Նորին Սիմէօն կաթուղիկոսի ի Մեծի պահոց Աւագ հինգշաբաթին ... – Ասացաւ ի Մեծի պահոցս, թէ Աստուած...

իա. 402ա-7ա Կտակ եւ քարոզ ի Մեծի ուրբաթի, որ է օր դառն ... – Սարսափիմ եւ զարհուրիմ, ո՛վ սիրելիք...

7. Բանք պիտանիք և վկայութիւնք հարկաւորք, առձեռն պատրաստ կերակուրք քարոզչաց ի յԱստուածաշունչ գրոց և յայլոց եկեղեցական և յարտաքնոց, ժողովեցեալք ի մի վայր աշխատասիրութեամբ ուրումն Սիմէօն վարդապետի Երևանցւոյ ի Սուրբ Էջմիածին (ՄՄ, ձեռ. 2212, թ. 99ա-120ա), ունի նյութերի հետևյալ բաժանումը.

ա. 99ա-100ա Վասն հարկաւորութեան և օգտակարութեան հաւատոյ – Աբրահամ և Սառայ ծերացեալք և ամուլ իսկ...

բ. 100բ Վասն յուսոյ և նորին օգտութեան – Ենօս նախապէս բուռն էհար զյուսոյ ...

գ. 101ա-2ա Վասն սիրոյն Աստուծոյ, նաև ընկերի և օգտութեան – Ես, որք զիսն սիրեն, սիրեմ...

դ. 103ա-4ա Վասն պահպանութեան պատուիրանացն Աստուծոյ և նորին օգտութեան – Եւ ասէ Տէր ցԻսահակ...

ե. 105ա-8ա Վասն մեղաց և անհնազանդութեան պատուիրանացն Աստուծոյ և նորին վնասուցն – Ադամ յոչ պահելն զպատուիրանս Աստուծոյ, մեղաւ...

զ. 109ա-12ա Վասն ապաշխարութեան և նորին օգտակարութեան – Ադամ ի մեղանչելն, յորժամ լուաւ զԱստուծոյ, թէ. Ու՞ր ես...

է. 113ա-5ա Վասն բարերարութեան Աստուծոյ և ողորմութեան, որոց սակս երկայնամտեալ ներէ յանցաւորաց... – Ոչ մերժեսցէ Տէր զժողովուրդ իւր...

ը. 116ա-7բ Վասն Վերջնոյ դատաստանին Աստուծոյ և ահարկութիւն նորին առ յանզեղջսն – Դատաստան Տեառն Ճիշտ է և արդար է...

թ. 118բ-20ա [Վասն մեղանչելոյն] – Ի մեղանչելն նախկին ծնողացն մերոց...

Ալեքսանդր և Մովսես Ջուղայեցիների համաբնույթ երկերի հետևողությամբ այստեղ բերված են ասույթներ, իմաստախոսություններ Աստվածաշնչից, եկեղեցու հայրերից, վարդապետներից, ինչպես նաև՝ անտիկ փիլիսոփաներից:

Քարոզներում դրևորվում է Սիմեոն Երևանցու աստվածաբանական հմտությունն ու ազգասիրական ոգին: Այսպես, «եւ որպէս զգեցաք զպատկէր հողեղինի զգեցցուք եւ զպատկէր երկնաւորի» (Ա Կորնթ. ԺԵ 49), բնաբանով քարոզում արծարծվում են մարդաբանական հարցեր: Ի տարբերություն հրեշտակների, որոնց Աստված օժտեց մեկ և անխառն երկնային պատվերով («եւ ըստ յամենայնի որպէսութեանցն եղեն հեռիք եւ ներհակ տկարաց»), մարդը ստեղծվեց «ի միջնորդութիւն եւ ի միաւորութիւն երկուց հեռացեալ եւ աննման ծայրիցն յերկնաւորաց եւ երկրաւորաց եւ զգեցոյց սմա զպատուէր մի հոգեղէն եւ հողեղէն՝ երկնաւոր եւ երկրաւոր, անանց եւ անցաւոր». ըրպես միջակա օղակ երկնավորների և երկրավորների: Մյուս մարդը քանի դեռ

դրախտում էր, ներդաշնակումն էր երկնավորի և երկրավորի: Բայց երբ զանցառության և մեղքի հետևանքով զրկվեց Աստծո և երկնային էակների բարեկամությունից՝ հակվեց չարի կողմը, «վասն որոյ եւ ի միջի տեղեացն անկաւ երկիր, ըստ անառակին, որով եւ անկաւ մեծ խռովութիւն երկնաւորաց եւ երկրաւորաց…»: Մարդու մեջ երկնավորի և երկրավորի ներդաշնակությունը վերականգնվում է Քրիստոսի միջոցով, որ «արար զմարդն վերստին երկնաւոր և երկրաւոր. հոգեղէն և հողեղէն, ըստ առաջնոյ կարգին»: Սրանից հետո մարդու խնդիրն է պահպանել այդ ներդաշնակությունը (Ընտրանի, էջ 767-768):

Ազգասիրական ոգու ազնիվ պոռթկումներով են շարադրված սուրբ էջմիածնին, սուրբ Գրիգոր Լուսավորչին, սրբալույս մյուռոնին նվիրված քարոզները, որոնք ըստ էության բարձրաթռիչ ներբողներ են: Աստվածաշնչական զուգորդումների տեղին և մտացի կիրառումով նա ներկայացնում է Սուրբ էջմիածնի Մայր Տաճարը՝ իբրև բացարձակ արժեքի ու արժանիքի կրող: Որովհետև սրա տանուտերը և հրամանատարը Հայր Աստված է, վերակացուն և գանձապահը՝ Սուրբ Հոգին, իսկ ճարտարապետն ու հիմնադիրը՝ Միածին Որդին Աստված: Ավետարանական «զի՞նչ ելիք տեսանել յանապատին» (Մտթ. ԺԱ 7-8) հարցմանը Սիմեոնը պատասխանում է սուրբգիային իսկ վկայություններով. նախ նա մերժում է տաճարի երկրավոր լինելը ու հետո հաստատում, որ «զցանկալի մայր մեր սուրբ էջմիածինը» երկինք է երկրի վրա, արեգակ, աշտանակ, եդեմական դրախտ, աստվածատունկ այգի, տապան սինայական լեռ, Սողոմոնի տաճար: Դեռ ավելին նա նույնիսկ գերազանցում է վերջին երկուսին. վկայակոչելով Միքիա մարգարեի «եղիցի յաւուրս ետինս յայտնի լեառն Տեառն եւ տուն Աստուծոյ՝ պատրաստեալ ի գլուխ լերանց…» խոսքը (Դ 1) նա համեմատում է երեք ժամանակային շրջաններում հորինված տաճարը. հնագույն Սողոմոնի տաճարն է, «որ է եկեղեցի հրէից», միջինը Թափորական լեռն է «որ է եկեղեցի քրիստոնէից», իսկ Մաղաքիա մարգարեի հիշած. «յաւուրս ետինս» (վերջին օրերին) հորինվածը բացառապես վերաբերում է Քրիստոսի ձեռքով իսկ եղածին, «որ է աննման եւ ցանկալի տաճարս Սուրբ էջմիածին»:

Հեղինակը սուրբգրային ակունքներով է հիմնավորում ու պանծացնում ազգային արժեքի երկրային և վերերկրային կարևորությունը: «էջմիածին» անունն իսկ վկայում է տաճարի բազում առավելությունների մասին: Այդ անունն ինքնին փաստում է նրա՝ քրիստոնյական բոլոր եկեղեցիների գլուխ լինելը: Սա արդեն շրջադարձ է աստվածաբանականից դեպի եկեղեցա-քաղքական արժեքաբանություն: Հռետորական հարցումները ինքնըստինյան ենթադրում ու պայմանավորում են միանշանակ պատասխաններ, որոնց ընդհանուր նպատակը տաճարի համատիեզերայնության հաստատագրումն է, որի առաջին վկան Միածին Աստված Ինքն է, որ ոսկե մուրճով կանխորոշեց տաճարի շինությունը, երկրորդ վկան անունն ինքն է՝ «էջմիածին», «որում

ոչ գոյ երբեք անուանակից ի վերայ երկրի»: Մյուս վկան սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչն է, որի տեսիլքը հաստատում է սուրբ էջմիածնի բացարձակ գերազանցությունը: Այսօրինակ խորհրդածությունների մեջ դրսևորվում է հոգևոր-ազգային ինքնագիտակցության աննախադեպ վերընթացը: Քարեղեն տաճարն իբրև ճարտարապետության խորհրդաբանորեն վերաիմաստավորում է՝ հայելացումը դառնալով նախ աստվածաբանական ըմբռնումի, և հետո՝ ԺԴ դարից սկսած (անշուշտ խորքի մեջ պահելով նախորդ վիճակը)՝ ազգային ինքնագիտակցությամբ:

«Ի վերայ ելման վիրապէն սրբոյն Գրիգոր Լուսաւորչի» քարոզում սուրբ Գրիգորին համեմատելով Հովսեփ Գեղեցկի հետ՝ հեղինակը նկատում է, որ եթե Հովսեփը իշխանություն ստացավ փարավոնից, որ լոկ ստվերն էր աստվածային ամենակալական թագավորության, ապա Աստված ինքն անմիջաբար «զայսոսիկ պատիւս իւրում ծառային աստուածանման մերում սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին ետ, որ ոչ միայն միոյ փորձութեան յաղթող գտաւ ցանկութեան մարմնոյ, որպէս Յովսեփ, այլ երկոտասան չարչարանօք եւ հնգետասանամեայ տքնեցմամբ ի Խոր Վիրապի, եւ այնոցիկ շնոհին Աստուծոյ եւ զորացուցման նորայ, նախ ուրեմն կացոյց Սուրբ Գրիգոր ի վերոյ տան իւրոյ հրամանատար, որոյ տունն է ազգս Հայոց..»: Այս առաքինությունների վրա ավելանում է Սուրբ Գրիգորի դավանական նախանձախնդրությունը, որով նա փեսայացավ իրեն հարսնացած հայոց եկեղեցուն, և փեսայություն աստվածածիր մատանիով վավերացրեց նիկիական հավատամքը «իսկ մեեք փառաւորեսցուք...» խոսքով (Ընտրանի, էջ 769-770):

Ազգային արժեքների նկատմամբ պաշտումի հասնող խոր զգացումներով են համակված սրբալույս մյուռոնին նվիրված քարոզները, որոնցում սրբազան հեղինակն այն արժեվորում է իբրև հայտնութենական իրողություն: 1777թ.-ի հուլիսի 12-ին խոսված իր քարոզում Սիմեոն կաթողիկոսը նկատում է. «Այս սուրբ յուղը կոչվում է լույս կամ սրբալույս՝ սուրբ լույս, որ սրբող և լուսավորող է Աստծո նման, որովհետև Քրիստոս ինքը Սուրբ է և Լույս, ըստ այն խոսքի, թե՝ «եղեք սուրբ, որվհետև ես սուրբ եմ» (Ա Պետ. Ա 16) և թե՝ «ես եմ աշխարհի լույսը» (Հովհ. Ը 12): Այս պատճառով էլ այս մեռոնը կոչվում է սուրբ և լույս՝ որպես Արարիչ Աստծո պատկերակից: Արդ, ինչպես Աստված և արեգակը միշտ ճառայթում են իրենց լույսը արարածների մեջ և բոլորին լուսավորում են առանց խտրության, նմանապես և այս սրբալույս մեռոնը աստվածային շնորհների լույսը միշտ և անսպառ կերպով ճառագայթում է հավատացյալների հոգիների մեջ, և բոլորին լուսավորում է Հոգով ու սրբում հին Ադամի մեղքերից և ապականությունից, համաձայն Նարեկացու, որ լույսն անվանում է արարչագործության պատկերակից, որ հալածում է մթության խավարը...: Այս սրբալույս մեռոնը, ծնվելով քրիստոսական արեգակից և Սուրբ Հոգու ցողից ունեցավ Հայր, այսինքն՝ Սուրբ Հոգին, որ սրա ներգործական պատճառն է երկնքում, և ունեցավ մայր, այսինքն՝ այս երկրի

նյութը, որ երկրի մեջ է գոյանում…: Դարձյալ ծաղիկները, որոնք խառնվում են այս մեռոնի սրբալույս յուղի մեջ, համաձայն իրենց զանազանության, ունեն և զանազան ներգործություն բնության մեջ: Նրանքք նույկն կերպ են ներգործոմ՝ հոգևորևապես խառնվելով այս սուրբ յուղի մեջ, որովհետև, ունենալով քաղցր և զմայլեցնող հոտ և նույն կերպ հոգևորապես ներգործելով մեզ վրա, մեզ դարձնում են Աստծո համար անուշահոտ, ըստ այն խոսքի, թե՝ «ահա իմ որդու հոտը, որ նման է բերրի արտի հոտին» (Ծննդ. ԻԷ 27). տե՛ս Սրբալույս մյուռոն, Սուրբ էջմիածին, 2001, էջ 130-131:

Գրականություն

Լեո, Երկերի ժողովածու, հտ. 3, Գիրք 2, Եր., 1973, էջ 279-282; Օրմանեան, Ազգապատում, § 2069-2079, 2085-2147:

ՊԵՏՐՈՍ ԲԵՐԴՈՒՄՅԱՆ

Այս հեղինակը ԺԸ դ. հայ եկեղեցական մատենագրության երևելի դեմքերից մեկն է:

Աստվածաբան, իմաստասեր, մեկնիչ, տաղասաց և եկեղեցական գործիչ Պետրոս արք. Բերդումյանը (Աղամալյան-Նախիջևանցին) ծնվել է շուրջ 1720-22թթ. հավանաբար Սյունյաց աշխարհի Բերթիկ ավանում (Երնջակ): Ուսումն ու կրթությունը ստանում է Կ. Պոլսում, ուր հինգ տարի սովորելուց հետո հոգևորական է կարգվում և ուղարկվում Ղրիմի ս. Օգսենտի վանքը, որտեղից ս. էջմիածին: Հակոբ Շամախեցի կաթողիկոսի կողմից եպիսկոպոս ձեռնադրվելուց հետո իբրև նվիրակ ուղարկվում է Կարին(1759-62թթ): Այնուհետև նա վերադառնում է էջմիածին և այստեղ մնում մինչև 1772թ., որից հետո Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի կողմից նշանակվում է Ս. էջմիածնի նվիրակ Եվդոկիա (Թոքատ) քաղաքում: 1777 թ. վերադառնում է էջմիածին: 1778թ. մեկնում է Կ. Պոլիս, և Ղուկաս Կարնեցի կաթողիկոսի հորդորով վերադառնում է էջմիածին 1782թ.: Պետրոս արք. Բերդումյանն իր մահկանացուն կնքում է 1787թ.:

Թողել է հսկայածավալ մատենագրական ժառանգություն

Ա. Մեկնաբանական, աստվածաբանական աշխատություններ.

1. Մեկնություն Ծննդոց (Ա: 1-ԽԱ: 14) (հրատ. աշխատ. Տ. սրկ. Բաղումյանի, Ս. էջմիածին, 2010) ըստ Մ. սրկ. Թաղիադյանի, գրված է 1777թ. բանտում: Մանրամասն մեկնություն է համեմված զանազան հեղինակներից (ընդհանրական, հայ եկեղեցու վարդապետներ, Անտիկ փիլիսոփաներ) քաղված դատողություններով: Հատկապես շատ են հիսուսյան միաբանության անդամ Կոռնելիոսի (1567-1637) Ծննդոց մեկնությունից քաղված վկայությունները, որոնք սակայն բառացի չեն համապատասխանում սկզբնաղբյուրին, այլ բերված են վերապատումով, խմբագրաբար: Բերթումյանի երկը աչքի է ընկնում տեղեկությունների հանրագիտարանային հարստությամբ: Մեկնությունը շարադրված է «ի լուսաւորութիւն մանկանց սուրբ եկեղեցւոյ», այսինքն դասավանդվելու նպատակով:

2. Մեկնութիւն Յոբայ: Գրված է 1776թ. Եվդոկիայում: Նախորդի նման ընդարձակածավալ երկ է: Հայտնի է այս երկի ինքնագիր օրինակը, ՄՄ, ձեռ. 1174, թ. 6ա-89բ:

3. Մեկնութիւն երգ երգոցի: Գրվել է 1771թ. էջմիածնում: Գործն անավարտ է, բացատրված են միայն հետևայլ տեղիները. Ա 4, Գ 8, Դ 11-12: Հայտնի է երկի ինքնագիր օրինակը, որը և հրատարակվել է աշխտ. Մ. վրդ. Աջապահյանի «Գանձասար»,1992, Բ, էջ 222-252 (հանդերձ աշխրհ. թրգմ.):

4. «Աղբյուր բացեալ», (Մեկնություն ավետարանական առակների): Հրատարակվել է 2 անգամ էջմիածնում 1847, 1857թթ. աշխրհ. թարգմ. Տ. սրկ. Բաղումյան, Ս. էջմիածին, 2008:

5. Մեկնութիւն թղթոյն Պօղոսի «Առ Եփեսացիս»: Հրատարակվել է Երուսաղեմում 1850 թ.:

6. «Մեկնութիւն Յայտնութեան Յովհաննու»: Հրատարակվել է Կալկաթայում 1846.: Խմբագիր աշխատություն է, որ հիմված է համաբնույթ մեկնությունների վրա:

7. «Աստուածաճանաչութիւն» (տպ. Կալկաթա, 1827): Այս երկհատոր աշխատությունը գրվել է 1769 թ.: 15 գլուխներից բաղկացած Ա հատորում Բերդումյանը մանրամասնորեն խոսում է Աստծո ստորոգելիների, Աստծո ճանաչման միջոցների, մարդու աստվածային հատկությունների մասին: Բ հատորը նվիրված է երրորդաբանական հարցերի մեկնաբանությանը:

8. «Կշիռ արդարութեան»: Բաղկացած է 11 գլուխներից: Այստեղ ևս խոսվում է Աստծո ստորոգելիների, օրենքի, խղճի վերաբերյալ: Գրված է «յօգուտ մանկանց», այսինքն՝ ուսումնական նպատակով: Երկի քննական բնագիրը՝ հանդերձ հետազոտությամբ տե՛ս Վ. սրկ. Վահունի, 2000:

9. «Տրամաբանութիւն». հայտնի է միակ ձեռագրով (ՄՄ, ձեռ. 6610, թ. 66ա-121ա): Սա ևս հորինված է ուսումնական նպատակով:

10. «Մեկնութիւն վերլուծութեանցն Արիստոտելի» (ՄՄ, ձեռ. 1826, թ. 298ա-320ա, 2220, թ. 17ա-54բ): Գրված է էջմիածնի ժառանգավորաց վարժարանի համար, 1773 թ.:

11. «Ասացուածք իմաստասիրաց՝ թարգմանեալ ի լատին լեզուէ, իսկ այժմ սրբագրեալ ի Պետրոսէ վարդապետէ...» (ՄՄ, ձեռ. 6610, թ. 121ա-128ա). իմաստախոսությունների այս ժողովածուն հեղինակը կազմել-խմբագրել է՝ քաղելով օտարալեզու զանազան աղբյուրներից:

12. «Ի նկատմանց Արիստոտելի արտահանմունք ինչ…»(հրատ. Տ. սրկ. Բաղումյան, «էջմիածին», 2008, Ը, էջ 21-31)

Բ. Քարոզներ և աղոթքներ.

1. «Քարոզք տարեկան». բաղկացած է երկու հատորից, որ պարունակում է 50 քարոզ: Դրանք նվիրված են այս կամ այն տոնի խորհրդի բացատրությանը: Խոսվել և հետո գրի են առնվել 1771թ. էջմիածնում ուսանողների համար: Ա հատորը բաղկացած է 39, իսկ Բ հատորը 11 քարոզներից (ՄՄ. ձեռ. 174, թ. 38ա-218բ):

Ստորև ներկայացնենք Քարոզգրքի նկարագրությունն ըստ Մայր ցուցակ, Ա, էջ..

38ա-195ա Քարոզ տարեկան, արարեալ Պետրոսի վարդապետի Նախիջեւանցւոյ Աղամալեան ի փառս եւ ի պատիւ տնօրէնութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ ի յօգուտ մանկանց եկեղեցւոյ. ի հայրապետութեան տեառն Սիմէօնի սրբազան եւ աստուածաբան կաթողիկոսին Ամենայն Հայոց, յամի Տեառն 1771-ին եւ ի թուականութեանս մերում ՌՄԻ (1771)

ա. 38ա-43բ Ա. Յաղագս խոնարհութեան եւ բարձրութեան նորա - Իմաստութիւն Հօր Յիսուս զճանապարհս փրկութեան ...

բ. 43բ-4բ Բ. Իսկ իմաստութիւն Աստուծոյ ասաց. Առաքեցիցի ի նոսա մարգարէս ... - Շնորհակալութիւն մեծ բանականս ...

գ. 44բ-6բ Գ. Տէր արար զքեզ երգ: Վասն յղութեան Աստուածածնորն - Բնաբանս այս ունի հինգ մասունս ...

դ. 46բ-7ա Դ. Յաղագս երեքամեայ ընծայման կուսնի ի տաճարն: Մուծէք զիս ի տուն գինւոյ ... - Մեծ է բաղձանքն հարսին ...

ե. 47ա-54բ Ե. Ի վերայ աւետեաց կուսին: Ասէ հրեշտակն. Ուրախ լեր, բերկրեալդ ... - Յայսմանէ ամենայն ինչ տեսանելի է ...

զ. 54բ-60բ Զ. Յաղագս տարեմտին: Օրհնեսցի պսակ տարւոյ քաղցրութեան քոյ ... - Առաքեալն Պօղոս յորդորէ ...

է. 61ա-70բ Է. Ի վերայ ծննդեանն Քրիստոսի: Ահաւասիկ աւետարանեմ ձեզ ուրախութիւն մեծ ... - Ուրախութիւն է հանգիստ ...

ը. 70բ-3ա Ը. Յաղագս մկրտութեան Քրիստոսի: Եւ իբրեւ մկրտեցաւ Յիսուս ... - Թէպէտ թլփատութիւն Քրիստոսի ...

թ. 73ա-5բ Թ. Յաղագս թլփատութեան Քրիստոսի: Եւ իբրեւ լցան աւուրք Ը ... - Զայսմանէ Բ ինչ տեսանելի է ...

ժ. 75բ-81ա Ժ. Քարոզ կիւրակէի պահոց, ի բանն. Արար Աստուած զմարդն ... Յաղագս պատուոյ մարդոյն ... - Գիտելի է, զի կիւրակէք Աղուհացից ...

ժա. 81ա-8ա ԺԱ. Եւ եղեւ բան Տեառն առ Յօվնան ... Մասն առաջին. Զերկայնամտութենէն Աստուծոյ - Բնականաբար հզօրք եւ իմաստունք ...

ժբ. 88բ-92ա ԺԲ. Եւ իբրեւ լցան աւուրք սրբութեան նորա ... - Նախ՝ զհանգամանէ կարուցմանն ...

ժգ. 92ա-3ա ԺԲ. Քարոզ Բուն Բարեկենդանին ... Որդեակ, մեղր եթէ գտանիցես ... - Ըստ փիլիսոփայից՝ գերազանցութիւն զգալեացն ...

ժդ. 93ա-4ա Ի վերայ երից ժողովոցն, ի բանն. Եթէ երկուք երեք ... - Ի յօրէնսն օրհնադրաց ...

ժե. 94ա-9բ ԺԳ. Քարոզ յերկրորդ կիւրակէին պահոց, ի բանն գոչեա զօրութեամբ ... - Գիտելի է, զի այս կիրակէս ...

ժզ. 99բ-110ա ԺԳ. Քարոզ երրորդ կիրակէի պահոց: Գոչեա զօրութեամբ ... - Եւ ասէ Տէր ցՆոյ. Արա դու քեզ տապան ...

ժէ. 110ա-20բ [ԺԴ]. Չորրորդ կիրակէի պահոց, ի բանն. Գոչեա զօրութեամբ ... - Ամենամեծ խորհուրդ տնօրէնութեան Քրիստոսի ...

ժը. 120բ-2ա ԺԵ. Ի վերայ սրբոց քառասնից: Որ յաղթեաց, արարից զնա սիւն ... - Նախախնամօղն Աստուած ...

ժթ. 122ա-31բ ԺԶ. Հինգերորդ կիրակէի պահոց: Արասցես զամենայն ըստ օրինակին ... Մասն առաջին. Յառաքմանէն Մովսէսի յԵգիպտոս - Յայսմանէ զերիս ուսանիմք ...

ի. 131բ-4բ ԺԷ. Ի շաբաթի աւուրն ի մուտ Վիրապին, ի բանն. Դու ես վէմ - Թէպէտ այս գովեստ յատկապէս Պետրոսի ...

իա. 134բ-41բ ԺԸ. վեցերորդ կիրակին, որ ունի զխորհուրդ վեցերորդ դարուն ... Մասն առաջին. Այլ թէ որպէս մարդն վիրաւորեալ եղեւ մեղօք ... - Այլ մի իջանէր յԵրուսաղէմէ յԵրիքով ...

իբ. 141բ-3բ ԺԹ. Ի վերայ Ղազարու յարութեան: Եհան զիս ի գբոյ ... - Յայս բան մարգարէին ...

իգ. 143բ-7ա Ի գլուխ. Քարոզ ի վերայ Ծաղկազարդի: Եօթներորդ կիրակէի ... Մասն 1. Զաստուածութենէն Քրիստոսի - Նախանձոտ դպիրքն եւ փարիսեցիք ...

իդ. 147ա-9ա Քարոզ Աւագ երկուշաբաթի ... ունի զխորհուրդ ստեղծագործութեան ... - Եւ նախ զչորացուցմանէ թզենւոյն ...

իե. 149ա-51բ ԻԲ. Աւագ երեքշաբաթի: Յայնժամ նմանեսցի արքայութիւն երկնից տասն կուսանաց ... - Արքայութիւն երկնից ...

իզ. 151բ-3բ ԻԳ. Մեծի չորեքշաբաթի: Եւ էր Զատիկ ... - Յիրաւի, ասէ Տէրն, որ առնէ զմեղս ...

իէ. 153բ-7ա ԻԴ. Մեծի հինգշաբաթի: Առեալ զղենջակ ... - Այսօր ունի զխորհուրդ ...

իը. 157բ-6բ [ԻԵ]. Մեծի ուրբաթուն: Սուգ միածնի արա քեզ, որդեակ ... - Քան զամենայն աղէտ եւ ցաւ ...

իթ. 166բ-8ա ԻԶ. Մեծ շաբաթու. Յաղագս պատուով հանգստեան Տեառն մերոյ: Եւ յանգեաւ Աստուած ... - Աստուածապետական բարին ...

լ. 168բ-73բ ԻԷ. Ի վերայ փառաւոր Յարութեան ... Ընդ երեկոյս հանգիցեն լալիք ... - Վերնագիր այսր Սաղմոսի գրի ...

լա. 173բ-5բ ԻԸ. Ի վերայ Նոր կիրակէի: Եւ յետ ութաւուր ... - Մեծ է հոգ երկնային հովուին ...

լբ. 175բ-7ա ԻԹ. Ի վերայ Աշխարհամատրան կիրակէի: Մի է աղաւնի իմ ... - Յայսմիկ կիրակէի եկեղեցի սուրբ տօնէ ...

լգ. 177բ-8բ Լ. Ի վերայ Դ կիրակէի Յարութեան: Զերիցունս այսուհետեւ աղաչեմ ... - Առաքեալքն Պօղոս գիտելով զհարկաւորութիւն ....

լդ. 178բ-9բ ԼԱ. Ի վերայ Ե կիրակէի Երեւման խաչի: Եւ ապա երեւեսցի նշան ... - Մեծ է հոգին Քրիստոսի ...

լե. 179բ-81բ ԼԲ. Ի վերայ վեց կիրակէի Յինանց: Ասէ Պետրոս. Երթամ ձուկն որսալ - Որովհետեւ յամենայն կիւրակէս Յինանց ...

լզ. 182ա-5ա [ԼԳ.] Ի վերայ Համբարձմանն Քրիստոսի: Էհան զնոսա մինչեւ ի Բեթանիա ... - Նախընթաց օրինակ համբարձման ....

լէ. 185ա-7ա [ԼԴ]. Ի վերայ է կիւրակէի ... Եւ եմուտ Յիսուս յԵրուսաղէմ ... - Առաքեալն առ Գաղատացիս ...

լը. 187բ-93բ [ԼԵ]. Ի վերայ Գալստեան Հոգւոյն Սրբոյ: Եօթն դամբարք ... - Եօթն դամբարօքս ...

լթ. 193բ-5ա [ԼԶ]. Ի վերայ սրբալոյս իւղոյն միւռոնի: Համբուրեաց զիս ... - Որովհետեւ իւղս այս ... զի ընդարձակ գրեաց նա զսմանէ: Կատարեցաւ առաջին հատոր գործոյս ... Ի խնդրոյ սրբոյ Աթոռոյս նորընծայից ոմանց բանասիրաց:

Եթէ տեսցես ըզծաղիկ ինչ հոտոտելի, /Առցես ի ձեռք, մինչ ծաղիկ է, չէ խոտելի:

- 195բ-7բ Ցանկ Քարոզգրքոյս - Ա. Քարոզ Յաղագս խոնարհութեան ... ԼԶ. Քարոզ ի վերայ սրբալոյս իւղոյն միւռոնի:

198ա-218բ [Քարոզք Պետրոսի վարդապետի Աղամալեան]

ա. 198ա-9ա [Ք]արոզ առ սուրբ էջմիածին, ի բանն. Իբրեւ զիմաստուն ճարտարապետ ... - [Փ]ողն Տարսօնցի, բերանն Յիսուսի ...

բ. 199ա-200բ [Ք]արոզ ի վերայ սրբոց Հռիփսիմեաց. Տարցին թագաւորի կուսանք ... - [Ս]աղմոսերգուն թէպէտ առ եզական ...

գ. 200բ-3բ [Ք]արոզ յելիցն ի Վիրապէն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մերոյ, ի բանն ... Եւ հանից զվէմն ... - Ճշմարտութիւն յաւիտենական ...

դ. 203բ-5ա [Ք]արոզ ի տօնի եկեղեցւոյ, զոր կարգեաց սուրբն Գրիգոր յելն ի Վիրապէն, ի բանն ... Ծափս հարէք ... - Եկեղեցին երկուս նշանակութիւն ունի ...

ե. 205ա-6բ [Ք]արոզ ի վերայ Գիւտի նշխարաց սրբոյն Գրիգորի, ի բանն. Ո՞ տայր ինձ ... - [Ս]էրն Աստուծոյ յորժամ վառի ...

զ. 206բ-8բ [Ք]արոզ ի Վարդավառի շաբաթուն, ի վերայ տապակին: Եւ ուրաասցես տապանակ ... - Ոչ միայն աստուածային բանքն ...

է. 208բ-11բ [Ք]արոզ ի վերայ Վարդավառին, ի բանն ... Ամէն ասեմ ձեզ ... - [Ի]սկազոյն պատճառ ցուցանելոյն ...

ը. 211ա-3բ [Ք]արոզ ի վերայ Շողակաթի Սրբոյ էջմիածնի ...Եւ զքաղաքն սուրբ զնորն Երուսաղէմ ... - Նիւթական եկեղեցին հրամայեցեալ եղեւ ...

թ. 213բ-5բ [Ք]արոզ ի վերայ Վերափոխման սուրբ Աստուածածնին: Ո՞վ է սա, որ ելանէ ... - [Յ]որժամ համբառնալոց էր Տէրն ...

ժ. 215բ-7ա [Ք]արոզ եկեղեցւոյ, ի բանն. Լցցուք մեք ի բարութենէ ... - [Բ]արութիւնն տանն Աստուծոյ ...

ժա. 217ա-8բ [Ք]արոզ Խաչվերացին, ի բանն ... Յորժամ բարձրացայց յերկրէ ... - [Ս]քանչելի է խորհուրդ փրկագործ ... որոյ ըղձալի վայելմանն եւ զմեզ արժանի արասցէ. ամէն[1]:

Ի ծով կենցաղս զկարթ խաչիդ սիրով ընկեա, /Ի ջուրց մեղաց հեշտասէր ձուկս առ քեզ ձգեա:

2. Աղոթքներ. հորինվել են մասնավորաբար ճանապարհորդների և վաճառական-ների համար, ովքեր ի վիճակի չեն մասնակցելու հասարակաց աղոթքին: Հրատարակել է Հովհ. եպս. Շահխաթունյանցը էջմիածնում, 1845 թ.:

Գ. Չափածոյ երկեր.

1. «Ապաշխարան» (ՄՄ, ձեռ. 10) կրոնական քերթվածների ժողովածու է, որ հեղի-նակը ամբողջացրել է 1760-ական թթ. «ի խնդրոյ հոր իւրոյ և եղբոր: Բաղկացած է 7 տարբեր մասերից, 120 գլուխներից, ներքուստ մեկմեկու հետ կապված տարաբնույթ երգերից (աղոթք, աղերս, ողբ, շարականակերպ տաղ և այլն). այս մասին հան-գամանալից տե՛ս Շ.Նազարյան, ՊԲՀ, 1982, N 2, էջ 89-99, ՊԲՀ, 1981, N 3, էջ 131-133:

2. «Յիսուս Փեսայ». Սա ընդարձակածավալ պոեմ է գրված ապաշխարության և զղջումի ոգով: Բանաստեղծական արվեստի տեսակետից այս ևս կարևոր ներդրում է ԺԸ դարի հայ կրոնական քնարերգության անդաստանում. այս մասին հանգամանալից տե՛ս Մ. քհն. Երանյան, 1990:

3. Տաղեր. Պետրոս արք. Բերդումյանի անունով հայտնի են 100-ից ավելի տաղեր, որոնք տակավին չեն ուսումնասիրված (Շ. Նազարյան, ՊԲՀ, 1982, N 3, էջ 128-143, ՊԲՀ, 1982, N 2, էջ 89-101): Հոգևոր տաղերին (նվիրված Ս. Երրորդությանը, Աստվա-ծածնին, սուրբերին, եկեղեցիներին) իրենց արվեստով չեն զիջում ազգային-քաղա-քական երանգ ունեցող քերթվածները:

Դ. Կորած գործեր.

1. Մեկնութիւն Գործք Առաքելոց.

Այս երկի մասին սոսկ հիշատակվում է Բերդումյանի մահախոսականի անհայտ հեղինակի կողմից:

Ե. Պետրոս արք. Բերդումյան գրիչը

Ինքնուրույն աշխատություններ հեղինակելուց զատ Պետրոս Բերդումյանը զբաղվել է նաև ձեռագրերի ընդօրինակությամբ: Մաշտոցյան մատենադարանում պահվող մի քանի ձեռագրեր, որոնց թվում նաև Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմու-թյունը», գրչագրված են Բերդումյանի կողմից:

Գրականություն

Աջապահյան, «էջմիածին», 1991, N Է-Ը:

[1] Բերթումյանի Քարոզգրքի մի տարբերակի նկարագրությունը տե՛ս «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ տարի, 1997-2001, Անթիլիաս, 2001, էջ 238-312:

ՀԱՅ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԺԳ-ԺԹ ԴԴ.

Բացի հունաբան թարգմանություններից, հունարենից կատարված թարգմանություններ իրականացվել են նաև ԺԳ-ԺԹ դդ. քաղկեդոնական հայության միջավայրում: «Ծաթ»[1] անունը կրող հունադավան հայեր գործել են տակավին Ը-ԺԱ դդ.՝ Գուգարքում, Տայքում, Անիում, Բուլղարիայում, Աթոսում և այլուր: Նրանք թարգմանել են ոչ միայն ծիսական մատյաններ, այլև պատմագրական երկեր: Այսպես, հայտնի են Գրիգոր Ջորափորեցու՝ Սեղբեստրոսի վարքի (679) և Փիլոն Տիրակացու՝ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմության (693), ինչպես նաև Գրիգոր Վկայասերի հանձնարարությամբ Կիրակոս հռետորի իրականացրած Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Գործք առաքելոցի մեկնությունը (1116), Աբրահամ Ղրամատիկոսի՝ Ոսկեբերանի անունով շրջանառվող «Գրիգոր Լուսավորչի ներբողի» թարգմանությունները: 1170-ական թվականներին Ներսես Լամբրոնացու հորդորով թարգմանություններ է կատարել Կոստանդին Թարգմանիչը և այլն:

Դավանական նկատառումներից ելնելով, հունադավան կամ քաղկեդոնական հայության միջավայրում ԺԳ-ԺԹ դդ. թարգմանվում և շրջանառության մեջ են դրվում աստվածաբանական, ծիսական երկեր:

Այս կարգի թարգմանություններից են Սիմեոն Պղնձահանեցու (1188-1255) վրացերենից հայերեն կատարածները.

ա. Պրոկղ Դիոդոխոսի (410-85) «Նորպլատոնական Իմաստասերի Շաղկապք աստուածաբանականք» երկը հայերեն է թարգմանված 1248թ. ԺԱ-ԺԲ դդ. վրաց նորպլատոնական փիլիսոփա Հովհաննես Պետրիծեցու ջանքերով հունարենից վրացերեն կատարված թարգմանությունից:

բ. Հովհաննես Դամասկացի (+749), «Աղբիւր գիտութեան», (PG, t 94) ընդարձակածավալ այս երկը բաղկացած է 3 մասից. ա) Տրամաբանութիւն կամ Ներածութիւն փիլիսոփայական, բ) Գիրք հերձուածոց, գ) Բացատրութիւն ուղիղ հաւատոյ)=Աւանդութիւն ուղղափառ հաւատոյ): Ա մասը, որ հայտնի է նաև «Ներածութիւն փիլիսոփայութեան» խորագրով, նախապես թարգմանված է եղել հունարենից Բագրատ Մամիկոնյանի ջանքերով Ժ դ.: Պղնձահանեցին, հավանաբար անտեղյակ է եղել այս թարգմանության մասին: Նա թարգմանել է միայն Ա և Գ մասերը՝ ըստ երևույթին ձեռքի տակ չունենալով

[1] Ի դեպ, Գ. Տեր-Մկրտչյանն իր «Ծաթերի մասին» հոդվածում գալիս է այն եզրակացության, որ «ծաթերը» կապված են հնդկական Dschat (= գնչու) ցեղանվան հետ: Ժ դարում նրանք հարավից հայտնվել են Հայաստանում: Ըստ Ուխտանես պատմիչի ծաթերը Հայաստանում մկրտվեցին՝ ընդունելով մեր դավանությունը, բայց տարաբնույթ ցեղերի կրոնին և կլիմային հարմարվող այդ ցեղը Բյուզանդիայում էլ ընդունեց քաղկեդոնականությունը, «որով և բացատրվում է, թե ինչու հայ քաղկեդոնիկները հայերից պիտի կոչվեին անարգական ծաղ բառով, բայց բուն ծաղերի համար այն բառն, անշուշտ, անարգական չէր, այլ ցեղի բուն անունն էր», Գ. Տեր-Մկրտչյան, 1979, էջ 483:

Բ մասի վրացերենը կամ ի մտի ունենալով այն, որ առկա է եղել Դամասկացու երկի այդ մասի համար աղբյուր ծառացած Եպիփան Կիպրացու «Գիրք հերձուածոց»-ի հայերենը: Հունարենի 65 կամ 50 գլուխների դիմաց Ա մասը հայերենում բաղկացած է 39 (Բագրատ Մամիկոյանի թարգմ.) և 49 (Սիմեոն Պղնձահանեցու թարգմ.) գլուխներից:

գ. «Նորին Յովհաննու Դամասկացւոյ պատասխանի առ հրեայսն» (հուն.բնագիրն անհայտ),

դ. «Նորին Հօրն մերոյ Յովհաննու Դամասկացւոյ Խրիսունեկտար կոչեցելոյ բանք վասն հաւատոյ եւ ընդդիմադրութիւն Նեստորիոսի» (հուն. բնագ. տպ. Theologisch Quartalschrift, 83, 1901, 560-583,

ե. «Յովհաննու Դամասկացւոյ Խրիսունեկտարի Բանք ընդդիմադրականք ի քակտումն հերձուածոց Յակոբիկ Ասորւոց» (հուն. բնագ. տպ. PG, t. 94, 1436-1501) ,

զ. «Նորին Յովհաննու Դամասկացւոյ վասն, որ ի Քրիստոս երկու բնութեանց եւ այլ ամենայն բնութեանց ինքնութեանց համառօտեալ» (հուն. բնագ. տպ. PG, t 95, 127-186),

է, «Սրբոյ Հօրն մերոյ Յովհաննու Դամասկացւոյ ոգեալ ներբողեան ի ննջումն ամենասուրբ Աստուածածնին եւ միշտ կուսին Մարիամու» (հուն. բնագ. տպ. PG,t 96, 699-722):

Դամասկացու անհարազատ ու երկբայական երկեր,

ը, «Նորին բանք յաղագս հռովմայեցւոց, թէ որպէս եղեն անմիաբան ի սոցանէ չորից եկեղեցեաց»: («Զսա Եւստրատի…». ծանուցումը թարգմանչինն է):

թ) «Նորին Յովհաննու Դամասկացւոյ Պատասխանիք առ Հայս. Բանք համառօտեալք» (ըստ հ. Ն. Ակինյանի, այս հակաճառությունը Նիկիայի Եվստրատիոս մետրոպոլիտինն է),

ժ) «Յովհաննու Դամասկացւոյ Բանք վասն Դրամխերին»,

ժԱ) «Բան վասն նախախնամութեան Յօհան Դամասկացւոյ»,

ժԲ) «Նկարագրութիւն հոգեւոր վարուց Յովասափու որդւոյ թագաւորին Հնդկաց գրեալ Յովհաննու կրօնաւորի»,

ժԳ) «Վկայաբանութիւն Ս. Արտեմիոսի» (որի իրական հեղինակը սակայն Թ դարի մատենագիր Հովհաննես Ռոդացին է): Առկա է հայերեն 2 խմբագրություններով:

ժԴ) «Ճառ յԱյլակերպութիւն Քրիստոսի» (ակնհայտորեն շարադրված է Մովսես Քերթողի Վարդավառին նվիրված Ճառի հետևողությամբ. ՄՀ, Է, 715-19):

Սիմեոն Պղնձահանեցու իրականացրած հիշյալ թարգմանություններից բացի հունադավան հայության համար թարգմանվում են նաև հետևյալ ծիսամատյանները.

Ա. «Աստուածային պատարագ ասացեալ սուրբ հօրն մերոյ Բարսեղի եպիսկոպոսին Կեսարու», սա ս. Բարսեղ Կեսարացու բյուզանդական Պատարագամատույցն է: Ինչպես հայտնի է ս. Բարսեղի Պատարագամատույցը ճշգրտորեն թարգմանված էր Ե դ. (Գաթրճեան, Տաշեան, Սրբազան Պատարագամատոյցք Հայոց,Վիեննա, 1897, էջ 81-

171): Հետագայում հունարեն բնագիրը կրում է ինչ-ինչ փոփոխություններ, շրջանառվում տարբեր խմբագրություններով («Բյուզանդական»), որոնք ընդունելի են դառնում հույն եկեղեցու կողմից: Քաղկեդոնական հայերը հարկ են համարում թարգմանել խմբագրական այդ տարբերակը: Հ. Հ. Տաշյանը ենթադրում է, թե այդ թարգմանությունը կատարվել է Թ-Ժ դդ.և թե այդ թարգմանությունն են ակնարկում Գրիգոր Մագիստրոսը և Ներսես Լամբրոնացին, երբ խոսում են ս. Բարսեղի Պատարագամատույցի մասին: Սակայն, հ. Ն. Ակինյանի կարծիքով այդ թարգմանությունն իրականացվել է ԺԳ դարից հետո, որովհետև ԺԳ դարի առաջին քառորդին գործած Գրիգոր Աբասյանն անտեղյակ է Պատարագամատույցի առաջին և երկրորդ թարգմանությունների մասին, ինչը ենթադրել է տալիս, թե դեռ նոր թարգմանություն չկար: Նոր թարգմանության մեջ նկատվում են հունարենի բառապատճենումներ, ռամկախառն ձևեր, որոնք առկա են նաև Սիմեոն Պղնձահանեցու թարգմանած Ոկտոէքոսի մեջ (օր.Բարսեղ.«այրեաց <u>առաջակայ </u>լեր», էջ 208 հմմր. էջ 178=Ոկտոէքոս, էջ 29ա. «իբրեւ <u>առաջակայ </u>զքեզ, Տիրուհի ստանալով հոգաբարձու լեր». Հուն ✎❒❐✞♦♒♎♏, «<u>վերաբերիմ</u>», «<u>վերաբերութիւն է»</u>, Բ, էջ 138, Ոկտոէքոս, էջ 23 բ, հուն ♋♌■♋♐❐❒♋, ♋■⬥●♏✞❒⬥, «<u>ընդունեցայ» փխ. ընկալայ» </u> և այլն):

Այս Պատարագամատույցը հրատարակված է հ. Հ. Տաշյանի կողմից (Սրբազան Պատարագամատոյցք Հայոց, էջ 180-216, հմմտ. էջ 171-179):

Բ. «Աստուածային Պատարագ Քառասնորդացն պրօժիազմենոս՝ արարեալ սուրբ հօրն մերոյ Վասիլիու (♒✞ ●♏♓♦❐◆❒♑♓❖♋ ♦⬥”■ ✎❒❐♒♑♓♦”♋❍♏■⬥■, այսինքն՝ «աստուածային պատարագ նախասրբելոց»): Տաշյանը սրա մասին նկատում է, թե «կրնանք թերևս աւելի ապահովութեամբ ենթադրել, որ հայ-հոռոմոց քով գործածութիւն ունեցած ըլլայ» (հրատ.Սրբազան Պատարագամատոյցք, էջ 414-450):

Գ. «Պատարագամատոյց Աստուծով, զոր արարեալ է սրբոյ հօրն մերոյ Յովհաննու տիեզերաքարոզ Վարդապետի եւ Ոսկեբերանի» (հրատ.Սրբազան Պատարագամատոյցք, էջ 353-384 հմմտ. նաև էջ 171-195): Տաշյանը ենթադրում է, թե «Բարսեղի և Ոսկեբերանի բիւզանդական Պատարագացս հայերեն թարգմանութիւնը մեկ անձէ և մեկ գրչէ եղած է»: Նա կարծում է, որ Բարսեղի ու Ոսկեբերանի պատարագամատույցները կիրառվել են հունաց իշխանության տակ գտնվող հայերի կողմից, «երբ բիւզանդեան այս մատյանները զերիշխող եղան՝ մոռցնել տալով հիները» (Սրբազան Պատարագամատոյցք Հայոց, էջ 351-52): Եթե Ոսկեբերանի ու Բարսեղի Պատարագամատոյցները թարգմանված են եղել ԺԳ դարից առաջ, ապա ենթադրելի է, որ նրանք սրբագրված լինեն ԺԳ դ.՝ իրենց մեջ ընդգրկելով հունարեն բնագրի նոր հատվածներ:

Դ. «Ժամագիրք միանձանց» կամ «Կարգաւորութիւն արարեալ միանձանց հարց անապատաւորաց ըստ երկոտասան ժամուց աւուրն» - Յառաջին ժամն մեծ կարգ եւ

Սղմ. Է. Տէր Աստուած իմ, ի քեզ յուսացայ: Եւ երբ վճարի փոխն., ասա զերեք-սրբեանն…Կատարեցաւ Բժ-ան ժամուց աղօթին» (էջմիածին ձեռ.42, թ. 1ա-21բ):

Ե. «Օրոլոգիոն» (ժամագիրք Յունաց), եթե Սիմեոն Պղծահանեցին կարևոր էր համարում թարգմանել Ութ ձայների շարականները (Oktoechos), պետք է մտածել, թե Օրոլոգիոնը կանխապես թարգմանված էր: Դժվար է ասել, թե ինչ նկարագիր է ունեցել այդ ժամագիրքը: Մի բան աներկբա է, որ այն տարբերվել է վերոհիշյալ ժամագրքից: «Օրոլոգիոն»-ի ներկայացուցիչը պետք է համարել Վիեննայի թիվ 42 ձեռագրով ներ-կայացվող տարբերակը, որն ունի հետևյալ կազմը.

1. Կարգաւորութիւն գիշերային ժամու, ♈♏♦□■◆♆♍♦♓□♎): (Աղօթք). Զարթուցեալքս ի քնոյ առ քեզ անկանիմք, բարերար…(1-21ա):

2. «Սկիզբն առաջին ժամուն» ⬥”❐♋ ◘❐⬥♦♒ (որ է ❐❁❐♎❐❐■, առաւօտեան) (21ա-30 ա):

3. Կարգաւորութիւն երրորդ ժամուն օրօսունն սուրբ մեծ պահուն (30ա, 35 բ):

4. Կարգաւորութիւն Զ ժամուն օրօսին (35բ-42ա):

5. Կարգաւորութիւն Թ ժամուն (42ա-60):

6. Երեկոյին մեծ աբոդիբնայն (♋♑❐❐♆♎♏♓□●□●, «յետ ընթրեաց» խաղաղական (60ա-73ա):

7. Սկսանիմ իրիկոյին փոքրն աբոդիբնայն (78ա-32բ):

8. Ի Տէր կարդացին կարգաւորութիւն սրբուհի Աստուածածնայ…(92թ-94թ):

9. Կարգաւորութիւն Ս.Աստուածածնայ գոհութիւն…(94թ-103թ)

10. Կարգաւորութիւն աղագանաց կանունիս փոքր Բարագլիսին (♋♆♍□●□◆♎♓♋ ♦□◆” ❍♓♍□● ⚐♋❐♋🙵●♒♆♦♓♍□◆) 105 ա:

11. Կարգաւորութիւն մեծ Բարագլիսին (թ. 116ա-133 ա):

12.Աբօդիբնայս…Զատկուն կիրակէին մինչեւ նոր Կիրակի (թ.133ա-137բ):

13. Բոլոր տարուն կիրակի յարութեան (թ.137բ-139ա):

14. Կանոն այքուբենից Ս.Հաղորդութեան… (թ.139ա-147բ): Սրան հաջորդում են Ս. Հաղորդութեան աղոթքներ (թ.148ա-70բ) և այլ աղոթքներ (171ա-201ա)՝ա-ի (Աղօթք Սիմէօն Մեդաֆրաստայ, Իօաննոյ Դամասկենոյ, Մեծին Վասիլիոյ, Սիմէօնի Նորոյ Աստուածաբանի, Ոսկեբերանի):

Զ. Մեծ Օրոլոգիոն Ապավի Մարգարիտյանի խմբագրությամբ. Ապավի Մարգարիտ-յանը ԺԷ դ. Հեղինակ է: Քաջատեղյակ լինելով հունարենին՝ նա հայերեն է թարգմանել առանձին հատվածներ և մասեր հունարեն Օրոլոգիոնից, Իրմոլոգիոնից, Եվխոլոգիո-նից, որի հիման վրա կազմել Մեծ Օրոլոգիոն և մի ժողովածու: Մեծ Օրոլոգիոնի մի շարք միավորներ բերված են Օրոլոգիոնից: ժողովածուն պարունակում է «Կանոն աղաչական առ զերասուրբ Աստուածածին…», «առ պահապան հրեշտակն մարդոյ»,

«Շարական», «Նուագք», «Անսագիրք» (Տոնացույց), «Աղօթք առ Ս.խորհուրդն Հաղոր-դութեան» և այլն:

Է. Մեծ Օրոլոգիոն՝ թարգմանված Ճանճիօղլու Հակոբ դպիրի կողմից. 1749թ.: Ծնվել է Կ. Պոլսում, ուսանել Փարիզում լատիներեն, հունարեն լեզուներ: Եղել է Շվեդիայի դես-պանի թարգմանիչը: Նրա թարգմանություններից հայտնի են.

1. «Գործք չորից Տիեզերական ժողովոց», (1. Նիկիոյ և Սարդիկիոյ. 2. Կ. Պոլսոյ, 3. Եփեսոսի և 4. Քաղկեդոնի) (ձեռ.2620, Վիեննա, ձեռ.721):

2. «Գիրք ուսմանց վասն բարուք կենցաղավարելոյ, որ կոչի Գատոն Ֆիլիսոֆոս». Թարգմանեալ ի լատին լեզուէ ի՝ հայկական բարբառ ի Յակոբայ դպրէ Ճանճի զատէ կո-չեցելոյ Կոստանդնուպօլսեցւոյ մեծի ի թուին Հայոց ՌՃՀԲ (1723) Հոկտ. Ա (Զմմառ. ձեռ. 321):

3. «Հին և նոր փիլիսոփայութիւն» (Լօճիգայ), թարգմ. 1750թ. (էջմ., ձեռ. 2054 = ՄՄ, ձեռ., թ. 4ա-446ա. Ինքնագի՞ր):

4. «Տրամախօսութիւն ի վերայ բնական գիտութեանց ի մէջ Եւստաքէոսի եւ Արիս-տոսի…յամի 1745 ի խնդրոյ Յակոբ պատրիարքի Նալեան» (Երուսաղեմ, ձեռ. 55):

5. Օրոլոգիոն Մեծ (տպ. «Գիրք Յունաց, որ կոչի Օրօլօկիօն Մեծ…» Կ. Պոլիս, 1800) պարունակում է Համակարգութիւն (2-175), Տօնացոյց՝ «Անսաքանութիւն» (177-303), «Կարգաւորութիւնք աղօթից ի ննջեցեալսն…» (304-479):

Ը. «Յայսմաւուրք Յունաց», ըստ Հ. Մ. Ավգերյանի սրա մի գրչագիր օրինակը պահ-պանվում է Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարանում (Լիակատար վարք և վկայա-բանութիւն, հտ. ԺԱ, Վենետիկ, 1814, Յաւել, էջ ՀԲ-ՀԳ):

Ծանուցվում է, թե մատյանս «սկսանի յեկեղեցական ի տարեգլխոյ հռոմոց, այսինքն՝ ի սեպտեմբեր ամսոյ՝ ի տօնէ սրբոյն Սիմէօնի Սիւնակեցի, զոր և մարթ է կոչել Մայր Յայսմաւուրք, ոչ զի մեծ է քան զսովորական օրինակս. Այլ զի է սկզբնատիպ եւ ծնօղ նոցին, որն թարգմանութիւն ի յունէ, հանդերձ սակաւ պատրաստութեամբ ի հայոց…: Յայսմաւուրք հայոց է թարգմանութիւն յունական Յայսմաւուրաց իրիք, որոյ զբնագիրն չեղեւ մեզ տեսանել» (էջ ԿԴ): Տէր Իսրայելը 1250ին այս օրինակի հիման վրա է կազմել իր Հայսմավուրքը: Սա նշանակում է, որ այդ Հայսմավուրքի թարգմանությունը կա-տարվել է այդ թվականից առաջ:

Թ. «Անսաքանութիւն» (●♏●♋♓”♋ menologium): Սա Հայսմավուրք է, որ մաս է կազմում ժամագրքի: Այստեղ արձանագրված է միայն մեկ տոնի տոնացույցը, ուր տրված է օրվա կցուրդը, ընթերցվածները, ինչպես նաև սուրբի պատմությունը կամ վկայաբանությունը:

Ժ. «Ճաշոց գիրք» գրված տեր Հարություն քահանայի որդի տեր Հովհաննեսի ձեռ-քով «ի գիւղն Կամրակապէն» 1787թ., «որ ըստ կարի իմում յոյժ աշխատեցայ ի թարգ-մանել հոռմերէնն ի հայ բարբառս՝ քննելով զուղիղն եւ ճշմարիտն» (ՀԱ, 1950, էջ 205):

ԺԱ. «Կանոնագիրք Յունաց կամ Հայ հոռոմց, հին թարգմանութիւն պահմամբ յունական հնչմանց եւ հոլովմանց, անհարթ ոճով, յորում կան կանոնադրութիւնք Հայոց եւ ժողովոց…» (Վենետիկ, ձեռ.1661):

ԺԲ. Մաշտոց Յունաց (euchologion), «Թէ թարգմանա՞ծ էին հայ հոռոմք յունական Մաշտոցը, որեւէ հետք չեմ գտներ հայ գրականութեան մէջ» (Հ. Ն. Ակինյան): Սակայն արձանագրում է, թե ՄՄ, թիվ 482, 485 ձեռագրերում առկա է հետևյալը. «Կանոն նշան դնելոյ հարսին եւ փեսային, ի յոյն լեզուէ թարգմանեալ ի հայ բարբառ.արարողութիւն, որ լինի խօսեցեալ զհարսն փեսային…»:

Գևորգ Պալատեցու ձեռագրերում առկա է «Միւռոնօրհնէքի» և «Աւագ ուրբաթու պաշտամանց» թարգմանությունը (Վենետիկ, ձեռ. 297 թ., 178ա-180բ, տես հ. Բ. Սարգսեան, 1924, Բ, էջ 1088):

Գրիգոր դպիր Փեշտիմալճյանը և Անաստաս վարժապետը ԺԹ դ. սրբագրում, ճշտում են ԺԸ դ. Հունարենից կատարված մի «սխալ և աղաւաղ» թարգմանություն, որը հրատարակված է հետևյալ խորագրով. «Մաշտոց հատընտիր հաւաքմամբ հանեալ ի Մեծ Մաշթոցէն Յունաց, որ կոչի էֆխելօյիոն: Նորոգ թարգմանեալ և սրբագրեալ աշխատասիրութեամբ Անաստասայ մեծիմաստ վարժապետին Յունաց, եւ պատուելի Գրիգոր դպրի Փեշտիմալճեան…», Կ.Պոլիս, 1831, 430 էջ:

ԺԳ. Գևորգ Պաղատեցին 1778թ. Հունարենից թարգմանում է հետևյալը. «Ծաղկաքաղ քրիստոնեական հաւատոյ՝ թարգմանեալ ի յունական լեզուէն ի հայկական բարբառ եւ գիր մեղուաջան աշխատութեամբ Եէորկիոսի անարժանի ի հայրապետութեան Տ.Տ. Սոֆրօնիոսի տիեզերական պատրիարգի համի Տեառն 1779 ի Կոստանդնուպօլիս, խնդրանօք եւ ծախիւք Անաստասի ուղղափառ Քրիստոնէի, որ Ակնայ գիւղէն՝ Վանք կոչեցեալ (գլ. Ա-Հ) (Վիեննա, ձեռ. 731, թ. 84ա-102ա):

ԺԴ. «Քարոզք ի սուրբ եւ ի մեծ Քառասնորդականն» գրված է յամի ներմարմնութեան փրկչին 1778 ի կղզին Բաթմոս: Ըստ Ակինյանի, հավանաբար հետևյալ երկի արտագրությունն է «Քարոզք Քառասնորդեայ պահոց հօրն Պողոս Սէնիէրիին». Թարգմանեալ ի Մարիամայ Կուսասիննդոյ Կոստանդնուպոլսեցւոյ Քարաքաշեան…. Վենետիկ, 1742»: Սրանից մեկ ընդօրինակություն առկա է՝ Վենետիկ, ձեռ. 767 (այս ենթաբաժինն ըստ Ակինյան Ն. հ, 1950):

Թարգմանություններ իրականացվել են նաև լատինադավան հայության համար: Կաթոլիկե եկեղեցին իր եկեղեցաքաղաքական, վարչական, դավանաբանական գերիշխանությունը հայության վրա հաստատելու համար կիրառում է այն բոլոր միջոցները, որոնք կարող էին լավագույնս նպաստել իրենց ծավալապաշտական նկրտումներին: Դրանք կյանքի կոչելու համար լատին Արևմուտքը Կիլիկիա և Արևելյան Հայաստան էր գործուղում Ֆրանցիսկյան միաբանության անդամների, որոնք քարոզխոսական բուռն գործունեություն էին ծավալում այստեղ: Իրենց ծրագրերի առավել անարգել կենսա-

գործման համար նրանք հավաքագրում էին Հայ եկեղեցու այն պաշտոնյաներին, ովքեր փրկության հույսեր էին կապում Արևմուտքի հետ՝ կաթոլիկե եկեղեցու հետ միավորվելու ճանապարհով: Դավանափոխ եղած այս տարրերի՝ ունիթոռների (unitores), միարարների կենտրոնը Արևելյան Հայաստանում դառնում է Ծործորի (Արտազ) հայ-ֆրանցիսկյան ս. Թադեոսի վանքը: Այստեղ գործող Զաքարիա Ծործորեցու, Հովհաննես Երզնկացի-Ծործորեցու, Իսրայել վարդապետի և այլոց ջանքերով ԺԴ դ. 10-40-ական թվականներին թարգմանվում են Թովմա Աքվինացու և Նիկողայոս Լյուրացու հետևյալ երկերը.

Ա. Թովմա Աքվինացի, «Գիրք [եւթն] խորհրդոց» (Liber Sacramentorum). Թարգմանված է երկի մեկ մասը. այն իրականացրել է Հովհաննես Ծործորեցին, 1321թ. Հովհաննես ԻԲ պապի ցուցումով: Երկը Պետրոս Լոմբարդացու (+1164թ.) «Վկայութիւնք» (Sententiorum) խորագրով աշխատության IV գրքի բացատրությունն է, որ Ռեֆորմացիայից առաջ ողջ Եվրոպայում լայն հռչակ վայելած կաթոլիկե դավանաբանության ընդգրկուն մի ուղեցույց էր: Ուստի պատահական չէր այն, որ միարարական շարժման հետևորդները գաղափարաբանական պայքարն առավելագույն հաջողությամբ կազմակերպելու համար կանգ էին առել Թովմա Աքվինացու հենց այդ կարևոր երկի վրա: Հայերենը համաշխարհային գրականության մեջ այդ երկի վաղագույն թարգմանություններից է:

Բ. Նիկողայոս Լյուրացի, «Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին» թարգմանել է ֆրանցիսկյան քարոզիչ Ֆրա Պոնցիոսը՝ Իսրայել վարդապետի օգնությամբ:

Գ. Նիկողայոս Լյուրացի, «Մեկնութիւն թղթոյն Պօղոսի որ առ Եբրայեցիսն», թարգմանել է նույն Ֆրա Պոնցիոսը: Վերջինիս է պատկանում նաև թարգմանությունը հետևյալ երկերի.

Դ. Ֆրանցիսկյան միաբանության առաջնորդ Բոնավենտուրայի (Հովհաննես Ֆիդանց) «Վասն սրբոյն Ֆրանցիսկոսի» երկը (1339թ.):

Ե. «Գիրք Պատարագի» ծիսամատյանը:

Հովհաննես Ծործորեցու և Ֆրա Պոնցիոսի մահից հետո Ծործորի հայ-ֆրանցիսկյան վանքի գրական-գիտական գործունեությունը մարեց:

Միարարական շարժման նախաձեռնությունն անցավ դոմինիկյան միաբանության անդամներին: Արդեն 1318թ. Հովհաննես ԻԲ պապի նախաձեռնությամբ կաթոլիկե եպիսկոպոսություններ են ստեղծվում Թավրիզում, Մարաղայում, Թիֆլիսում: Մարաղայում իր գործունեությունն է սկսում Բարթողիմեոս (Պոդիո, դե Բոտեոցցի) Բոլոնիացին (Մարաղացի), ինչպես նաև նրա համախոհներ Պետրոս Արագոնացին, Հովհան Ֆլորենցիացին: Նրանց քարոզխոսական, գրական, լուսավորական գործունեությունը գլխավորում էր Ֆրանկո Պերուջին, որի արքեպիսկոպոսական նստավայրը գտնվում էր Սուլթանիա քաղաքում: Միարարական շարժմանն իր մասնակցությունը բերեց Գլաձորի համալսարանի մեծանուն ուսուցչապետ Եսայի Նչեցուն աշակերտած Հովհաննես Քռնե-

ցին, որ 1328թ. իր ուսումը կատարելագործելու նպատակով տեղափոխվում է Մարաղա Բարթուղիմեոս Բոլոնիացու մոտ: Երկու տարի այստեղ ուսանելուց հետո 1330թ. նա վերադառնում է հայրենի Քռնա գյուղը (Նախիջևան), ուր և հիմնում է վանք, որ պետք է դառնար միարարական շարժման կենտրոնը: Բարթուղիմեոս Մարաղացին, (+1333) Պետրոս Արագոնացին (+1347) և Ջոն Անգլիացին 1330թ. տեղափոխվում են Քռնա և այնտեղ շարունակում իրենց գործունեությունը: Միարարական շարժմանն իր աշխույժ մասնակցությունը բերեց նաև Հակոբ Քռնեցին, որն իր գործունեության 20 տարիների ընթացքին մեծապես սատար եղավ Հայաստանում գործող օտար քարոզիչներին՝ թարգմանելով, ոճական մշակման ենթարկելով նրանց երկերը, ինչպես նաև՝ հայացնելով Արևմտյան եկեղեցու խոշոր աստվածաբանների ու փիլիսոփաների աշխատությունները: Այս տեսակետից Քռնայի դպրոցը զգալիորեն գերազանցեց Ծործորի դպրոցին: Քռնայի դպրոցի վարդապետների անդուլ ջանքերով թարգմանվում և հայ իրականության մեջ են ներմուծվում միջնադարյան Արևմուտքի վարդապետական մտքի լավագույն նվաճումները, որով նրանք նպաստում են Արևմտյան Եվրոպայի հետ գրական, գիտական հարաբերությունների աշխուժացմանը:

Հիշյալ կարճ ժամանակաշրջանում հայ-դոմինիկյան դպրոցի միարար հետևորդները լատիներենից թարգմանում և շրջանառության մեջ են դնում աստվածաբանական, դավանաբանական, ծիսական, կանոնական, մեկնաբանական, փիլիսոփայական պատմագրական երկեր, որոնք յուրովսանն հարստացրել են հայ եկեղեցական մատենագրության անդաստանը: Քռնայում թարգմանված առավել կարևոր երկերից են.

Ա. Բարթուղիմեոս Մարաղացի, De opera sex dierum (=«Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան»). թրգմ. է Հակոբ Քռնեցին 1331-32 թթ.:

Բ. Բարթուղիմեոս Մարաղացի, Brevis et utilisima compilation de Dialectica (= «Համառօտ հաւաքումն եւ յոյժ օգտակար ի Դիալեկտիկայն, որ է տրամաբանութիւն»). թրգմ. է Հակոբ Քռնեցին 1330-32 թթ հեղինակի հսկողությամբ:

Գ. Բարթուղիմեոս Մարաղացի, «Յաղագս հնգից ընդհանրից» ձեռագրերում սա կենցաղավարում է իբրև առանձին միավոր: Բացառված չէ, որ սա նախորդ երկի V գլուխն է:

Դ. Բարթուղիմեոս Մարաղացի (Բոնոնացի), Sermonarium. (= «Քարոզգիրք») թարգմ. է Հակոբ Քռնեցին 1331թ.:

«Քարոզգիրքը» (բաղկացած 102 միավորից, տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2183, թ. 2ա-409ա) մասնավոր նկատառումով հասցեագրված է հայ հավատացյալին, պատշաճեցված նրա իմացական, բարոյահոգեբանական և ընկերային մակարդակին, հեռահար նպատակ ունի դավանափոխ անելու ունկնդրին: Սակայն այս նպատակին հասնելու համար քարոզիչն օգտագործում է գեղարվեստական խոսքին բնորոշ հնարներ: Ըստ ընկալյալ սկզբունքի, Բարթուղիմիոսի քարոզներն ունեն բնաբան+առակ=զրույց+պատգամ կա-

ռուցվածքը: Պահպանելով ավանդական քարոզխոսության կանոնական եղանակները՝ հեղինակը փորձում է դրանք համեմել տարաբնույթ առակներով և զրույցներով, որոնք շարադրանքը դարձնում են աշխույժ և ներգործուն: Ավելի առարկայական դարձնելու համար իր միտք բանին, հոգևոր, բարոյական նպատակին հետամուտ՝ քարոզիչը դիմում է հասարակական կյանքի ամենատարբեր բնագավառների ընձեռած տվյալներին: Այս է պատաճը, որ նրա քարոզներն ունեն հանրագիտարանային բնույթ: Դրանց մեջ ուրույն տեղ են զբաղեցնում այն քարոզները, որոնցում լայնորեն արծարծված են կրոնադավանաբանական բնույթի հարցեր: Այսպես, քարոզներից մեկում, վերարտադրելով Օգոստինոս Երանելու միտքը Քրիստոսի խաչելության և հարության վերաբերյալ, Բարթուղիմեոսը վկայաբերում է վաղնջական առակի մի օրինակ, ուր ասվում է, թե «յատկութիւն է առիւծուն, որ զկորիւնն իւր մեռած ծնանի, այլ հայրն գոչէ ի վերայ կորեանցն եւ յարուցանէ զնոսա: Այլ ոմանք ասեն, թէ կորիւն առիւծուն ոչ լինի ամենեւին մեռած, այլ լինի իբրեւ զմեռած եւ կենդանութեան նշան ոչ երեւի ի նա: Բայց յորժամ գոչէ հայրն յայնժամ ի շունչ գա եւ յառնէ» (ՄՄ, ձեռ. 2184, թ. 141բ): Ցույց տալու համար քրիստոնեության առավելությունը մյուս կրոնների նկատմամբ Բարթուղիմեոսը իր քարոզներից մեկում զետեղում է մի զրույց՝ կապված հրաշագործ սրբապատկերների հետ: Հրեաները բնակվում են նախկինում քրիստոնյաներով բնակեցված մի տան մեջ, որի նախկին տերերը պատի վրա թողել էին խաչելության պատկերը: Նկատելով այն՝ նրանք սկսում են ծաղրելով չարչարել պատկերը և հետո ծակում Քրիստոսի կողը, որից, ի զարմանս և ի սարսափ չարագործների, իսկական արյուն է ծորում (անդ, թ. 143ա, տե՛ս Ն. Մանուկյան, ՊԲՀ, 1988, N 1, էջ 116):

Ե. Թովմա Աքվինացի, «Summa Theologiae» (=Հաւաքումն Աստուածաբանութեան»). թարգմանված են այս ընդարձակ երկի միայն առանձին մասերը, որոնք հայերեն ձեռագրերում շրջանառվում են իբրև առանձին գրքեր, «Յաղագս խորհրդոց եկեղեցւոյ», «Յաղագս հոգւոյ առաքինութեան», «Յաղագս բնութեան հրեշտակաց», «Յաղագս մարմնաւորութեան Քրիստոսի» և այլն: Թարգմանված է ԺԴ դ. 20-40-ական թթ. Հովհաննես Քռնեցու, Ջոն Անգլիացու, Պետրոս Արագոնացու և Հակոբ Քռնեցու ձեռքով:

Զ. Թովմա Աքվինացի, «Summa philosophiae» երկը, որ 1339թ. թարգմանվել է Հակոբ Քռնեցու կողմից, ձեռագրերում հայտնի է «Գիրք առաքինութեանց»» խորագրով:

Է. Ջիլբերտոս Պոռետացի, «Liber de sex principiis» (= «Գիրք վեցից սկզբանց»), թրգմ. է 1334թ. Պետրոս Արագոնացու և Հակոբ Քռնեցու ձեռքով:

Ը. Պետրոս Արագոնացի, «Judieiorum Liber compilatus iuxta canones Ecclesiae Romanse» (=Դատաստանագիրք՝ կազմված Հռոմեական եկեղեցու կանոնների հիման վրա) թրգմ. է Հակոբ Քռնեցու կողմից 1331թ.:

Թ. Պետրոս Արագոնացի, «Compilatio brevis explanatoria in Librum de sex principiis» (= «Համառօտ հաւաքումն վերլուծութեան վեց սկզբանց գրոց»») թրգմ. է Հակոբ Քռնեցին 1344թ.:

Ժ. Պետրոս Արագոնացի, «Brevis explication Categoriarum Aristotelis» (= «Համառօտ վերլուծութիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի») թրգմ. է Հակոբ Քռնեցին, 1334թ.:

ԺԱ. Պետրոս Արագոնացի, «Explicatio in Librum qui Perihermeneias vocatur» («Վերլուծութիւն ի վերայ գրոցն, որ կոչի Պերիարմենիաս») թարգմ. է Հակոբ Քռնեցին, 1344թ.:

ԺԲ. Պետրոս Արագոնացի, «Compilatio brevis in Porphyrii isagogen» («Համառօտ հաւաքումն ի վերայ Ներածութեան Պորփիւրի»):

ԺԳ. Պետրոս Արագոնացի, Sermonary («Քարոզգիրք»), գրված է 1340: Քարոզներն առատորեն համեմված են առակներով, զրույցներով (Հարանց վարք), ինչպես նաև Արևմուտքի վանական ավանդազրույցներով: Արագոնացին, հետևելով Բարթուղիմեոս Մարաղացուն, քարոզները շարադրել է հայ իրականության մեջ հայ հավատացյալի համար, ուստի վերջինիս համակրանքը շահելու նպատալով օգտագործել է նրան շատ սիրելի հեղինակություն ս. Ներսես Շնորհալու երկերը, ազգային բանահյուսությունը: Պետրոս Արագոնացին կատարելապես տիրապետում է քարոզխոսական արվեստի նրբություններին, լատին բեմբասացության հարուստ ավանդներին (Մանուկյան Ն., 1996, զեկուցում կարդացված UCLA-ի Ռ. Հովհաննիսյանին նվիրված գիտաժողովում, անտիպ):

ԺԴ. Հուգո Ռիպելին, «Compilatio brevis theologicae veritatis» («Համառօտ հաւաքումն աստուածաբանականի ճշմարտութեան»), թարգմ. է Պետրոս Արագոնացու և Հակոբ Քռնեցու կողմից 1344թ.: Արդեն ԺԴ դ. գործը հայ իրականության մեջ շրջանառվում է Ալբերտ Մեծի անունով («Գիրք որ կոչի Ալպերտ», տպ. Վենետիկ, 1715):

ԺԵ. Հովհաննես Քռնեցի, «Յաղագս քերականին» կամ «Համառօտ հաւաքումն քերականին» (տպ. Բնագիրը հրատ. պատր. Լ. Ս. Խաչիկյանը, ներածութ. Լ. Ս. Խաչիկյանի, Ս. Ա. Ավագյանի, Եր. 1977):

ԺԶ. Բեդա Երանելի, «Liber scintiliarum» («Գիրք կայծականց») թարգմ. է Թովմաս Ձուղայեցին (1356-58թթ.):

ԺԷ. «Explicati Apocalypseos Joannis» («Մեկնութիւն տեսլեան Յովհաննու թարգմանեալ ի Ֆռանկաց») :

ԺԸ. «Brevis compilatio contra haereticos quae vocatur Gladias Petri» («Համառօտ հաւաքումն ընդդէմ հերետիկոսաց, որ կոչի Սուր Պետրոսի»):

ԺԹ. «Liber de duabus naturis et de una persona in Christo» («Գիրք ի վերայ երկու բնութեանց եւ մի անձնաւորութեան ի Քրիստոս») երկի հեղինակներն են Բարթուղիմեոս Մարաղացին և Հովհաննես Քռնեցին:

Ի. Ջոն (Հովհան) Սուինֆորդ Անգլիացի (Անգլուս), «Համառօտ հաւաքումն յաղագս հոգոց», թարգմ. Հակոբ Քռնեցին, 1337թ.:

ԻԱ. Ջոն Սուինֆորդ, «Յաղագս առաքինութեանց հոգւոյն» թարգմ. է Հակոբ Քռնեցին, 1337թ.:

ԻԲ. Ջոն Սուինֆորդ, «Յաղագս բնութեան հրեշտակաց», թարգմ. է Հակոբ Քռնեցին, 1337թ.:

Վերջին երեք միավորները ոչ այլ բան են, քան բանաքաղումն ու ամփոփ վերապատումը Թովմա Աքվինացու «Հաւաքումն աստուածաբանութեան» երկի համապատասխան մասերի (տես С. С. Аревшатян, 1980):

ԺԷ-ԺԸ դդ. զարկ տրվեց լատիներենից և իտալերենից կատարված թարգմանություններին:

Լատինաբան հայերենը սկսել է կենցաղավարել ԺԷ դարից: Դա Հռոմում «Հավատի տարածման սուրբ միաբանությանը» (S. Congregatio de proraganda fidei. հիմնադրվել է 1622 թ. արևելաքրիստոնեական երկրներում կաթոլիկ դավանանք քարոզելու նպատակով) կից 1627 թ. հաստատված դպրոցի շրջանավարտ կաթոլիկ քարոզիչների և նրանց հետևորդների՝ լատիներենի վրա կաղապարված արհեստական գրաբարն է: Այն կիրառվել է մինչև ԺԸ դարավերջ և համարվել գիտական լեզու: Տակավին Մխիթար Սեբաստացին 1730 թ. հրատարակած իր Քերականության մեջ ակամա տուրք տալով լատինաբան հայերենին, այսուամենայնիվ կոչ է անում հեռանալ ծայրահեղ լատինաբանություններից: Լատինաբան հայերենը գլխավորաբար կիրառվում էր Եվրոպայի հայ գաղթօջախներում, մինչդեռ մայր հայրենիքում գրում էին «ավանդական գրաբարով»: Ինչպես նկատում է Յ. Վայտենբերգը, «լատինատիպ» քերականների նպատակը կաթոլիկ միսիոներներին և նրանց հայ հետևորդներին գրական հայերեն սովորեցնելն էր՝ «արտաքին գրքերի», այն է՝ հունաբան գրաբարով գրված փիլիսոփայական գործերի հիման վրա: Ուստի լատինաբան կաղապարի կիրարկումը «ոչ թե հայերենը լատինականացնելու փորձ էր, այլ հայագիտութան համար արևմուտքի հետ մրցակցությանը դիմանալու միակ միջոց» (տե՛ս Մուրադյան Գ., 2010, էջ 227-28):

Այս նպատակին հետամուտ թարգմանվում և տպագրվելով լայնորեն շրջանառվում են հետևյալ աստվածաբանական աշխատությունները.

Ա. «Մեկնութիւն Յայտնութեան», թրգմ. լատին. Պետրոս վրդ. Թիֆլիզեցու, Կ. Պոլիս, 1700:

Բ. «Պաշտօն աստուածային» թրգմ. լատին. Ղուկաս Վանանդեցի, Վենետիկ, 1704:

Գ. Թովմա Գեմբացի, «Յաղագս համահետեւմանն Քրիստոսի» թրգմ. լատին. Հովհաննես Կոստանդնուպոլսեցի, Հռոմ, 1705:

Դ. Հովհաննես Պոնա, «Ձեռբածութիւն յերկինս», թրգմ. Վարդան Հունանյան, Ամստերդամ, 1705:

Ե. Ջին Բատիստա Մանի, «Չորք խոկմունք յաղագս յաւիտենութեան», թրգմ. Հակոբ Վիլլոտ, Հռոմ, 1714:

Զ. Թովմա Աքվինացի, «Խոստովանարան», թրգմ. լատին. Պետրոս Մուհայյանի, Վենետիկ, 1727:

Է. Ալփոնսոս Ռոտրիկվեց, «Կրթութիւն կատարելութեան եւ կրօնաւորականի առաքինութեան», թրգմ. լատին. Պետրոս Թիֆլիզեցու, Վենետիկ, 1741:

Յովհաննէս Պոնա, Սկզբունք եւ ուսուցմունք կենի քրիստոնեականի, թրգմ. Թեոդորոս Կրոնավորի, Վենետիկ, 1744:

Թ. Լուդովիկոս Աբելլի, «Ուղղ եւ ծուծ Աստուածաբանութեան», թրգմ. լատին. Պետրոս Թիֆլիզեցու, Վենետիկ, 1748:

Ժ. Թովմա Աքվինացի, «Վասն նախասահմանութեան», թրգմ. լատին. Ղուկաս վրդ. Խարբերդցու, Վենետիկ, 1747;

ԺԱ. «Պարտեզ հոգեւոր: Համառօտ կրթութիւն հանապազօրեայ», թրգմ. Հովհաննես Կոստանդնուպոլսեցի, Վենետիկ, 1752:

ԺԲ. Անտոն Կովդին, «Փիլիսոփայութիւն», հտ. Ա-Դ, թրգմ. Վրթանես Ասկերյանի, Վենետիկ, 1750-51:

ԺԳ. «Վասն նախասահմանութեան սրբոյն Թովմայի (Աքուինացւոյ) հրեշտակական վարդապետի», Վենետիկ, 1748:

ԺԴ. Ֆրանչեսկոս Սալեզացի, «Ներածումն առ ջերմեռանդ կեանն», Վենետիկ, 1748:

ԺԵ. Յովհաննէս Սանճէմինացի, «Գիրք օրինակաց եւ նմանութեանց», Վենետիկ, 1750:

ԺԶ. Ռոբերտոս Բելլարմինոս, «Համառօտ քրիստոնէական վարդապետութիւն», Վենետիկ, 1768:

ԺԷ. Դոմինիկոս Բոհարսի, Խոկմունք քրիստոնեականք, թրգմ. Վրթանես Ասկերյանի, Վենետիկ, 1771:

ԺԸ. Յովսէփ Վանական կրօնաւոր, «Քահանայ համբակագոյն առ ի յօգուտ մեռանողաց», թրգմ. Աթանաս Մերասյան, Վենետիկ, 1748:

ԺԹ. Պետրոս Մեդիկեան Փլորենտացի, «Մեկնութիւն սաղմոսաց Դաւթի»:

Ի. Ֆրանչիսկո Դունելլեան, «Աստուածաբանական և բարոյական մեկնութիւն Կաթուղիկեաց գրոց երանելւոյ Յակոբու առաքելոյն», Վենետիկ, 1749:

ԻԱ. Քսաւերիոս Դոռնեաց, «Քարոզք համառօտք», հտ. Ա, թրգմ. Վրթանես Ասկերյանի, Վենետիկ, 1781 (մատենագիտությունն ըստ Ոսկյան, Կորկոտյան, Սավալյան, 1988):

Գրականություն

Աբեղյան, 1970, էջ 403-404: Քիպարեան, 1994, էջ 579-581: Аревшатян, 1980:

ԱԿՆԱՐԿ ՀԱՅ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

Ինչպես նկատեցինք, դավանաբանական գրականության առաջացումը պայմանավորված էր քաղկեդոնական, նեստորական գաղափարաբանության ներգործությունից հայ եկեղեցին զերծ պահելու, նրա անկախությունն ու ինքնուրույնությունը ապահովելու մտահոգությամբ: Այս նպատակով ոչ միայն թարգմանվում այլև թարգմանական այդ երկերի օրինակով շարադրվում և հրապարակ էին հանվում ազգի քաղաքական, հոգևոր շահերից բխող դավանաբանական աշխատություններ, որոնցում գլխավորապես շոշափվում էին Քրիստոսաբանական և մասամբ Երրորդաբանական հարցեր: Այդ բնույթի դավանաբանական ժողովածուներից մեկի՝ «Գիրք թղթոցի» մասին արդեն խոսեցինք Կոմիտաս կաթողիկոսի մատենագրական ժառանգությունը վերլուծելիս: Դավանական կարևորությամբ, ծավալով, արծարծված հարցերի խորությամբ ու համակողմանիությամբ առաջին տեղը զբաղեցնում են «Արմատ հաւատոյ» կամ «Հաւատարմատ» անունը կրող ժողովածուները: Հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ հայտնի են այս անունը կրող չորս ժողովածուներ: Այդ ժողովածուներից առաջին երեքը նվիրված են Քաղկեդոնի ժողովում ընդունված երկաբնյա վարդապետության դավանական սկզբունքների հերքմանը, իսկ չորրորդը՝ ընհակառակը՝ երկաբնյա տեսության պաշտպանությանը:

Դավանաբանական այս ժողովածուները, որոնք հորինված էին Տիմոթեոս Կուզի նշանավոր «Հակաճառության» սկզբունքով, իրենց մեջ պարունակում են որդեգրված տեսակետների հիմնավորման համար կարևոր նկատված վկայություններ՝ եկեղեցու մեծահամբավ հայրերի աշխատություններից, որոնցից շատերն ունեն աղբյուրագիտական բացառիկ նշանակություն, քանզի դրանք հատվածներն են մեզ չհասած երկերի:

1. Ստեփանոս Ասողիկը և Վարդան Արևելցին հաղորդում են, որ Ջ դ. մատենագիր Հովհան Մայրագոմեցին կազմել է մի ժողովածու «Հաւատարմատ» խորագրով, որի հեղինակը չի դրել իր անունը (Ասողիկ, էջ 87, Վարդան, էջ 62): Ըստ Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանի այս «Հաւատարմատը» այլ բան չէ, քան Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք (615-628 թթ.) իր իսկ նախաձեռնությամբ կազմված «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի նախնական խմբագրությունը: Ըստ հայագետի Հակաքաղկեդոնական ուղղվածություն ունեցող այս աշխատությունը կազմել և խմբագրել է Հովհան Մայրագոմեցին: Ուրեմն Naratio de revos Armenian քաղկեդոնական անանուն գրվածքի մեջ իբրև Կոմիտաս կաթողիկոսի երկ հիշատակված «Աւարտական»-ը կամ «Ամարտանակ»-ը նույն «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն է:

2. Դավանաբանական երկրորդ աշխատությունը Անանիա Նարեկացու կողմից Ժ դ. կազմված «Հաւատարմատ» գիրքն է: Ուխտանեսի «Պատմութիւն հայոց» աշխատության Ներածությունից իմանում ենք, որ «Հաւատարմատ»-ի հեղինակն իր գիրքը նվիրել է Խաչիկ Արշարունի կաթողիկոսին (973-992 թթ.): Կարապետ եպիսկոպոսի կարծիքով Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատ»-ը նույնական է այսօր «Անանիայի վարդապետի Հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատությանը: Մի

կարծիք, որ Հ. Անասյանը «անընդունելի» է համարում: Եվ իրոք, հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ այս աշխատությունը պատկանում է ԺԱ դ. համանուն հեղինակ Անանիա Սանահնեցուն, որը լայնորեն օգտվել է Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատից»՝ վկայաքաղելով և իր երկի մեջ զետեղելով Նարեկացու այդ երկի ամբողջական ընդարձակ հատվածները, որոնք այսօր ունեն աղբյուրագիտական կարևորություն, քանզի դրանք ընդհանուր պատկերացում են տալիս Անանիա Նարեկացու այդ կորած աշխատության մասին: Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատից» առանձին հատվածներ վկայակոչվել են նաև Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մեջ:

3. ԺԲ-ԺԳ դդ. մատենագիր Վարդան Այգեկցին 1205 թ. կազմում է «Ընդդէմ երկաբնակաց և ամենայն հերձուածողաց» դավանաբանական ժողովածուն, որը ժամանակակիցներին հայտնի էր «Արմատ հաւատոյ» կամ «Գիրք հաստատութեան և արմատ հաւատոյ» անունով: Այս երկը մեզ հասել է ընդարձակ և համառոտ խմբագրություններով: Ընդարձակ խմբագրությունն ունի 16 գլուխ և լիակատար հորինվածք: Ձեռագրերում այն հայտնի է հետևյալ ընդարձակ խորագրով. «Համառօտ հաւաքումն սրբոց վարդապետաց յաղագս դաւանութեան ամենասուրբ Երրորդութեանն՝ ընդդէմ հերձուածողաց հակաճառութիւնք»: Աշխատության Ա գլխում հեղինակը ասում է, թե «հաւաքեցի զայս աստուածաբնակ տառս ընդդէմ երկաբնակաց և ամենայն հերձուածողաց, ուր և գտանէ վկայութիւն ի նուրբ գիրս և մեկնիչս կամ ի թուխտ գիրս և կամ ի հաւաքման սուրբ հայրապետաց և բարեփառ հարցն մերոց զոր արարեալ են ընդդէմ ամենայն հերձուածողացն»: Եվ իրոք, երկի քննությունից երևում է, որ Այգեկցին օգտվել է զանազանաբնույթ աղբյուրներից. Սուրբ գիրք, անտիկ մտածողներ, եկեղեցու հայրեր և այլն: Դավանաբանական մասնավոր նպատակներ ու կարևորություն են ունեցել երկասիրության հատկապես հետևյալ գլուխները.

Գլ. Գ. «Ուղիղ դաւանութիւն Ս. Երրորդութեան»,

Գլ. Դ-Է «Վկայութիւնք յաղագս Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի և եռանձնեայ Աստուածութեանն և մի բնութեանն»:

Գլ. Ը «Վկայութիւնք ընդդէմ նոցա, որք ապականացու ասացին զանապական մարմին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի»:

Գլ. ԺԱ «Վկայութիւնք վասն ծննդեանն Տեառն և մկրտութեանն, զի պարտ է ի միում աւուր տօնել՝ ի վեցն յունուարի ամսոյն»:

Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ի շարադրումը թելադրված էր հայ եկեղեցու և Կիլիկյան Հայաստանի նորահաստատ պետականության (Լևոն Բ-ի թագադրությունը 1189 թ.) նկատմամբ լատին Արևմուտքի քաղաքական հավակնություններին դիմակայելու անհրաժեշտությամբ: Այս հայեցակետից «Արմատ հավատոյ»-ն կարևոր վավերագիր է «ԺԳ-ԺԴ դդ. ընթացքում Կիլիկիայում ծավալված հակաքաղկեդոնական՝ հակալատինական պայքարի պատմության համար»:

4. «Արմատ հավատոյ» անունը կրող մյուս ժողովածուն հորինվել է ԺԳ դ. երկրորդ կեսում լատինամետ քաղկեդոնական հայերի կողմից ի հակակշիռ Այգեկցու կազմած «Արմատ հավատոյ»-ի, որի դավանական համարումի ու հեղինակության մասին է

վկայում այն իրողությունը, որ Ավինյոնի պապական արքունիքում Այգեկցու այս երկը «ճանաչվում էր որպես հայոց մոլորական գրքերից մեկը»: Դատելով Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի 1306 թ. Հեթում Բ կրոնավոր արքային հղած մի նամակի տվյալներից՝ երկաբնյա վարդապետության դիրքերից գրված այդ «Արմատ հավատոյ»-ի մեջ, ինչպես երևում է, խոսվում է ոչ միայն աստվածաբանական-տեսական, այլև ծիսական խնդիրների մասին: Այստեղ, ի տարբերություն Հայոց Պատարագի, արդարացվում է հաղորդության բաժակի մեջ ջուր խառնելու արևմտյան սովորույթը: Մեզ չհասած այս աշխատության հեղինակը Գրիգոր Անավարզեցու հավաստմամբ իր իսկ մորեղբայրն է, որի անունն ու ինքնությունն այժմ անհայտ է (Անասյան, 1976, էջ 888-889):

Այս երկերից զատ հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ կենցաղավարել են ծավալով և բովանդակությամբ տարբեր դավանաբանական այլևայլ աշխատություններ, որոնք իրենց դերն են կատարել պատմական այս կամ այն ժամանակաշրջանում՝ կազմակերպելով տեսական միտքը: Ահավասիկ առավել կարևորներից մի քանիսը.

1. Վրթանես Քերթող (Է դ.) «Յաղագս պատկերամարտից», «Թուղթ շրջագայական» և այլն:

2. Ստեփանոս Սյունեցի (Ը դ.) «Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասեն թէ՝ որ աճէ և նուազէ ապականացու է», «Ընդդէմ հերետիկոսաց», «Պատասխանի թղթոյն Գերմանոսի պատրիարքի Կ. Պոլսի» և այլն:

3. Հովհան Օձնեցի (Ը դ.) «Ընդդէմ երևութականաց», «Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյն մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի և ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս» (վերջինս համարվում է անվավեր):

4. Անանիա Նարեկացի, (Ժ դ.) «Ընդդէմ Թոնդրակեցւոց»:

5. Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.) «Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց»:

6. Ներսես Շնորհալի (ԺԲ դ.) «Թուղթ ընդհանրական», «Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ», «Դաւանումն ուղղափառ հաւատոյ» և այլն:

7. Պողոս Տարոնացի, (ԺԲ դ.), «Թուղթ ընդդէմ Թէոփիստեայ երկադաւան հայհոռոմ փիլիսոփայի», «Ընդդէմ ժողովոյն Քաղկեդոնի», «Վերլուծութիւնք կարգաց եկեղեցւոյ» և այլն:

8. Մովսես Երզնկացի (413-14-րդ դդ.), «Բան պատասխանատուութեան վասն ուղղափառ հաւատոյ ընդդէմ երկաբնակաց», «Ընդդիմադրութիւն սակս ջրոյն խառնման ի սուրբ խորհուրդն...» և այլն:

Դավանաբանական միտք իր դրսևորումը գտել է նաև Հարցուպատասխանների մեջ: Սրանք շարադրվել են գլխավորապես ի պատասխան դավանական մասնավոր շահագրգռություններ ունեցող պետական գործիչների հարցումների: Այպիսիներից մեկի մասին արդեն խոսվեց («Հարցմունք յաղագս մարմնաւորութեանն Տեառն զանազանք՝ Վաչագանի Աղուանից իշխանի ընդ Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի...»): Բերենք այդօրինակ երկերից մի քանիսը.

1. «Սրբոց վարդապետացն Հայոց Մովսեսի և Դաւթի հարցմունք ընդ երկաբնակ չարափառսն»:

2. «Տիրաննոյ» հայոց վարդապետի (Ժ-ԺԱ դդ.) պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրներսեհի և Փիլիպէի»:

3. «Լուծումն Արտաւազդայ Մագազունեաց տեառն (Ժ դ.) զոր բացայայտեաց սուրբ պատուիրանօք ի հրամանէ տեառն Ատոմայ Անձևացեաց իշխան»:

4. «Թուղթ Արամայ, (Թ դ.) զոր գրեաց պատասխանի Ատոմայ Անձևացեաց իշխանի ի սակս պէսպէս հարցմանց» և այլն:

Հարցուպատախանիներում բացի կրոնաաստվածաբանական, դավանաբանական խնդիրներից բերվում են նաև տոմարին, տիեզերագիտությանը, տեղագրությանը, դիցաբանությանը, բժշկագիտությանը, իմաստասիրությանը, Սուրբ գրքի մեկնաբանական սկզբունքներին վերաբերող հարուստ տվյալներ, որոնք արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են այդ բնագավառների ուսումնասիրման համար: Այսպես, Տիրան վարդապետի Հարցուպատասխանիի մեջ ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդվում տոմարի վերաբերյալ: Այստեղ բացատրվում ու հիմնավորվում է, որ օրվա սկիզբը ոչ թե երեկոն է, այլ՝ առավոտը, քանզի ըստ հեղինակի «օրը պետք է սկսվի ոչ թե խավարով, այլ՝ լույսով», ինչը համաձայն է հայոց հին տոմարին:

Ժ դարից հետո դավանաբանական երկերում առկայող տեսական, աստվածաբանական խնդիրների հետ մեկտեղ սկսվում են արծարծվել նաև գործնական, ծիսական, սովորութական բնույթի հարցեր, որոնք գլխավորապես վերաբերում են հաղորդության բաժակի մեջ ջուր չխառնելու, անխմոր հացի, ինչպես նաև՝ եկեղեցական իրավունքին առնչակից այլևայլ խնդիրների: Խնդիրներ, «որոնք բխում էին թե՛ ընդհանրապես եկեղեցական կարգերի և թե՛ նաև ազգային-եկեղեցական առանձնահատկությունների անխախտ պահպանության մտահոգությունից»: Արդ, ծիսական դավանաբության առավել հայտնի միավորներից են.

1. «Վասն անխմոր նշխարին և անջուր բաժակին»,

2. «Ասացից և սուղ բան վասն սուրբ Պատարագին, զոր կանոնագիրքն ասացին՝ թե հաց հանել ի սեղանն»,

3. «Վասն ջրոյն, զոր ասեն հերձուածողք, թէ պարտ է արկանել ի սուրբ խորհուրդն»

4. «Ընդդէմ այնոցիկ, որ վասն բաժակին մոլին»

5. «Յաղագս տօնի ծննդեան Տեառն մերոյ ի Կուսէն անմիաբանութեան մերոյ եկեղեցւոյ ի Յունաց և ի Հռոմայեցւոց և յայլոց ազգաց» և այլն:

6. «Հարցումն Աշոտայ իշխանին վասն մատաղի և պատասխանի Սահակայ Հայոց վարդապետի»

Ա. ՀԱՅ ԾԻՍԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Աստվածաբանության հետ հարաբերությունը կարգավոր հունի մեջ դնելու նպատակով դեռ վաղնջական ժամանակներից ադամորդին հայտնության միջոցով արձանագրել է աստվածային հրահանգները /Ելք ԻԹ 15-25, պ. եվ Ձ/, որոնք հիմք են դառնում ծիսական մտածողության: Հրեական ծիսաարարողական ըմբռնումները քրիստոնեության շրջանում վերաիմաստավորվելով ու համալրվելով նորօրյա հայտնության հոգևոր բովանդակությամբ ձևավորում են քրիստոնեական արժեքների ընդհանուր համակարգում կարևորագույն տեղ զբաղեցնող ծիսական մատենագրությունը: Սրա ծնունդը պայմանավորված էր աստվածապաշտական կենդանի փորձառությունը հաջորդ սերունդներին փոխանցելու անհրաժեշտությամբ: Քրիստոնեության արշալույսին կենցաղավարող ծիսական պարզունակ խորհրդակատարությունները ժամանակի ընթացքում, կրոնական փորձի թելադրանքով, հարստանում են նորանոր շերտերով ու մանրամասներով: Գնալով բարդացող ծիսակարգը հրամայական անհրաժեշտություն է առաջացնում գրի առնել պաշտամունքային նշանակություն ունեցող բնագրերը և դրանք զետեղել, ըստ իրենց ծիսական բովանդակության, առանձին ժողովածուների մեջ:

Հասարակության քրիստոնեական դաստիարակումն ու քրիստոնեացումն առավելագույն հաջողությամբ կազմակերպելու նպատակով Հայ Եկեղեցին բացի Աստվածաշնչից և մեկնաբանական, ճառախոսական մատենագրությունից (տե՛ս) ձեռնամուխ եղավ ծիսական մատյանների թարգմանությանը:

1. <u>Ժամագիրք</u> / Tipik /.

Գրոց գյուտից հետո կազմավորված վաղագույն ծիսամատյաններից է: Ժամերգությունն բաղկացած է Գիշերային, Առավոտյան (այս երկուսն այսօր կատարվում են իբրև Առավոտյան ժամերգություն), Արևագալի (այսօր կատարվում է Մեծ պահքի ժամանակ), Երրորդ ժամու, Վեցերորդ ժամու, Իններորդ ժամու (այս երեք այսօր միացած է իբրև Ճաշու ժամ), Երեկոյան, Խաղաղական, Հանգստյան (վերջին երկուսը այսօր միացած է Հսկման մեջ):

Ավանդությունը ժամագրքի կազմավորումը կապում է Սահակ Պարթև կաթողիկոսի /387-436/, Մեսրոպ Մաշտոցի /+439/, Գյուտ կաթողիկոսի /461-478/, ՀովհանՄանդակունի հայրապետի /478-490/ և Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսի /1166-1173/ անուններին: Այս ավանդության պատմականության և արժանահավատության կարևորագույն երեշխավորներից է լեզվի դասական պարզությունն ու մաքրությունը: Հստակ վկայությունների բացակայության պատճառով սակայն այսօր դժվար է որոշել, թե ժամագրքի որ մասը ով է հեղինակել: Հովհան Օձնեցի հայրապետի /717-128/ հաղորդած տեղեկության, ինչպես նաև՝ «Օրհնութենաբեր ցուակի» համաձայն, Գիշերային ժամերգության կանոնի քարոզները և աղոթները պատկանում են Սահակ Պարթևին (Զարբհանալեան, 1889, էջ 247): Գյուտ կաթողիկոսին է վերագրվում Արևագալի ժամերգության առաջին քարոզը. «Յարեւելից մինչև ի մուտե արեւու...» (Տաշեան,

1895, էջ 689): Հովհաննես Մանդակունի կաթողիկոսը նմանապես իր մասնակցությունն է բերել այս ծիսամատյանի կազմությանը: Օձնեցին վկայում է, որ Գիշերաին ժամերգության «Զարթուցեալք» քարոզը և «ԶՔէն գոհանամք» աղոթքը պատկանում են այս հայրապետի գրչին: Նրա անվամբ են հայտնի Ճաշու երրորդ, Վեցերորդ, Իններորդ ժամերի աղուհացից մեծ քարոզները և աղոթքները (Զարբհանալյեն, 1889, էջ 247-148): Ժամագրքի մեջ պատկառելի թիվ են կազմում Ներսես Շնորհալու գրչին պատկանող հոգևոր երգերը: Այդպիսիք են Գիշերային ժամու /Յիշեսցուք, Աշխարհ ամենայն, Առաւոտ լուսոյ, Այսօր անճառ, Աստուած անեղ, Նորոգող տիեզերաց/, Առավոտյան ժամու (Նորաստեղծեալ, Արարչական), Արևագալի (Յարեւելից Ճգնաւորք, Լոյս եւ ճանապարհ. առանց հորդորակաների), որոնք առաջին անգամ երևում են 1272 թ. Ընդօրինակված Շարականոցի վերջում (Երուսաղեմ, ձեռ. 1654, էջ 668), Երրորդ ժամու/ Օրհնեմք զՔեզ/, Վեցերորդ ժամու / Խաւարեցաւ /, Իններորդ ժամու / Չարչարակցեալ, Նախապետին), Խաղաղական / Նայեաց սիրով /, Հանգստեան ժամու / Հաւատով խոստովանիմ/ հոգևոր երգերը, որոնք զբաղեցրին սաղմոսների տեղը:

Այս հեղինակներից զատ ժամագրքի մեջ բաժին ունեն նաև Թովմաս առաքյալը (որին վերագրվում է «Սուրբ Աստուած»-ի «Փառաւորեալ»-ը), Գրիգոր Լուսավորիչը (որին ընծայվում է Առավոտյան ժամերգության «Աստուած մեծ քարոզը», և «Հաւատամքին» կից «Իսկ մեք փառաւորեսցուք»-ը/, Գրիգոր Նարեկացին/ որին Աղոթամատյանի ԺԲ, ԻԱ, ՂԳ, Ջ բաները ընթերցվում են Հանգստյան ժամերգության մեջ/: Թեպետ ավանդությունը «Յիշեայ Տէր» աղոթքը կապում է Յովհաննես Սարկավագի անվան հետ, սակայն Օձնեցու մոտ դրա հիշատակման փաստն ինքնին խոսում է այն մասին, որ այդ աղոթքը արդեն կենցաղավարել է Ը դարում: Գրիգոր Տաթևացու գրչին են պատկանում ժամագրքի սկզբում զետեղված «Դաւանութիւն ուղղափառ հաւատոյ» «Զղջումն» և «Արձակում» միավորները: Համաձայն ձեռագիր հիշատակարաններից մեկի վկայության Թովմա Մեծոփեցին 1432 թ. կարգավորել է ժամագիրքը՝ ծիսաբանական շահեկան խրատներ ու հրահանգներ ներմուծելով նրա մեջ, վերջնական տեսքի բերելով ժողովածուի խորագրերը (Պողարեան, 1990, էջ 6):

ա/ Գիշերային ժամերգությունը վաղ միջնադարում ամեն օր չէր կատարվում, այլ՝ միայն կիրակի օրերը կամ մեծ տոներին նախորդող գիշերները (Փավստոս Բուզանդ, Դ, ԺԵ): Լոկ ԺԴ դարից հետո է այն դառնում ամենօրյա (Հացունի, 1919, էջ 154):

բ/ Առավոտյան ժամերգությունը կատարվում էր ամեն օր արշալույսին: Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը վկայում է, որ այդ ժամանակ ընթերցվում են Ս. Գրքից, Մեկնություններից և Հարանց վարքից առանձին հատվածներ (Օձնեցի, էջ 64):

գ/ Արևագալի ժամերգությունը կատարվում է արևածագին: Այն հիշվում է Ստեփանոս Սյունեցու և Խոսրով Անձևացու կողմից: Արևագալը կատարվում էր այն օրերին, երբ չկար Գիշերայիին ժամերգություն:

դ/ Երրորդ ժամու ժամերգությունը կատարվում էր ամեն օր արևածագի և կեսօրվա միջև ժ. 9-ին: Ժամերգության խորհուրդը Օձնեցին և Սյունեցին բացատրում են այս ժամին Քրիստոսի խաչվելու իրողությամբ (Օձնեցի, էջ 96, Սիւնեցի, 1915, էջ 494):

ե/ Վեցերորդ ժամու ժամերգությունը կատարվում էր ամեն օր միջօրեին: Համաձայն Օձնեցու բացատրության, նրա բուն խորհուրդը կապված է նախածնողների այդ ժամին թույլ տված պատվիրանազանցության հետ, երբ քաղցր պտուղը ճաշակելով նրանց մեջ մտավ մեղքը, մինչդեռ Քրիստոս այդ իսկ ժամին խաչի վրա քացախի հետ լեղի ճաշակելով՝ դառը պտուղ առիթ դարձրեց բժշկության՝ մեղքից ձերբազատվելու:

զ/ Իններորդ ժամու ժամերգությունը կատարվում էր ամեն օր, կեսօրվա և երեկոյան միջև, ժ. 3-ին: Նրա խորհուրդը կապվում է դրախտից Ադամի արտաքսման հետ. երբ նույն այդ ժամին Փրկիչը հոգին ավանդեց խաչի վրա և Ադամին հանեց դժոխքից (Օձնեցի, էջ 95):

է/ Երեկոյան ժամերգությունը կատարվում էր ամեն օր մայրամուտից 2 ժամ առաջ:

ը/ խաղաղական ժամու ժամերգությունը կատարվում է մայրամուտից անմիջապես հետո: Այս ժամերգությունը ամեն օր չէր կատարվում. տոնական օրերին, երբ չէր կատարվում Արևագալի խորհուրդը, չէր կատարվում խաղաղականը նմանապես:

թ/ Հանգստյան ժամու ժամերգությունը կամ աղոթքը մուտք է գործել սոսկ ԺԳ դարում և դարձել լայնորեն օգտագործելի ԺԵ դարից: Այն կատարվել է անկողին մտնելուց անմիջապես առաջ, և մի տեսակ շարունակումն ու ավարտն է նախորդ ժամերգության.

ՄՄ ձեռ. 507 /1625 թ/, 508 / ԺԷ դ /, 509 / 1679 թ/, 510/ 1653 թ/, 585/ 1632 թ/ , 592/ 1385 թ/, 594 / ԺԶ դ/, 2384/ ԺԶ դ/, 2385 /ԺԶ դ/, 2385 /ԺԶ դ/, 2425 /ԺԶ դ/ 2833 / ԺԵ դ/, 4874 / ԺԶ դ/ 4927 / 1620 թ/, 4930 / 1653 թ /, 5003/ 1665 թ/, 5212 / 1458 թ/, 5440 / ԺԶ դ/, 7777 / 1491-1495 թթ./, 7778 / ԺԵ դ:

տպ. "Ժամագիրք Հայաստանեայց սուրբ Եկեղեցւոյ՝ արարեալ սրբոց թարգմանչաց մերոց Սահակայ եւ Մեսրովբայ եւ երանելի հայրապետացն մերոց Գիւտոյ եւ Յովհաննու Մանդակունւոյ եւ սրբոյն Ներսիսի Շնորհալւոյ ի հայրապետութեան տեառն Յովհաննու Ութերորդի Կարբեցւոյ սրբազնակատար կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց եւ ասպետի Աղեքսանդրի Նէվացւոյ եւ Վլադիմերի Առաջնոյ, որոյ եւ բարձրագոյն հրամանաւ վերստին տպագրեցաւ յամի Տեառն 1837…ի տպարանի սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին մերոյ, որ յաստուածակերտ գերագահ սուրբ Աթոռ էջմիածին: Դ տպ. Վաղարշապատ, 1902, 577 էջ, նաև ժամագիրք, 1990:

2. **Շարակնոց** (Hymnarium).

Հայ եկեղեցում կիրառվող շարականները գրված են ութ ձայների համար, որոնք ունեն հետևյալ անունները. Օրհնութիւն, Հարց, Մեծացուցէ, Ողորմեա, Տէր յերկնից, Մանկունք, Ճաշու, Համբարձի[1]:

Շարականների կանոնակարգումը հայ իրականության մեջ ամենայն հավանականությամբ կատարվել է ըստ հույն եկեղեցում հաստատված կանոնի, որ հորինել է Անդրեաս Կրետացին /շուրջ 650-720/ և զարգացրել Հովհան Դամասկացին /+ 749/: Կանոնի ներմուծումը հայ եկեղեցու մեջ կատարվել է Ստեփանոս Սյունեցու ձեռքով /+ 735/: Ինչպես երևում է, տակավին Խոսրով Անձրևացու օրոք Ժ դ. այդ կանոնն արդեն ընդունված էր և

[1] Ութ ձայների ծագման վերաբերյալ տե՛ս "Մովսէսի Քերթողահօրն Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ բացահայտնութիւնք…" (տպ. "Հատընտիր Բանք եւ Ճառք ի մատենագրութեանց նախնեաց", Վենետիկ, 1919, էջ 7-10):

տարածված Հայաստանում: Կանոնի հաստատումից հետո ստեղծվեցին նոր հոգևոր երգեր, որոնք արդյունք լինելով ազատ ներշնչանքի, համեմատաբար անկախ են սուրբգրային օրհնություններից և սաղմոսներից:

Հայ միջնադարում լայնորեն հայտնի մատենագրական ցուցակները ավանդաբար շարականների հեղինակներ են համարում Սահակ Պարթևին, Մեսրոպ Մաշտոցին, Հովհան Մանդակունուն, Մովսես Քերթողին, Պետրոս Քերթողին, Կոմիտաս Աղցեցի, Սահակ Ձորափորեցի, Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսներին, Մովսես Սյունեցուն, Խոսրովիդուխտ Գողթնացուն, Ստեփանոս Սյունեցուն, Ստեփանոս Ապարանեցուն /Ժ-րդ դ/, Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին /1019-1058/, Սիսիանոս Սեբաստացուն, Գրիգոր Մագիստրոսին, Հովհաննես Սարկավագին /ԺԱ-ԺԲ դդ/, Գրիգոր Գ Պահլավունի կաթողիկոսին, Բարսեղ Դրազարկեցուն, Սարգիս Շնորհալուն, Ներսես Լամբրոնացուն /ԺԲ դ./, Գրիգոր Սկևռացուն, Խաչատուր Տարոնեցուն, Վարդան Արևելցուն, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացուն, Հակոբ Ա Կլայեցի կաթողիկոսին /1268-1286/, Կիրակոս երզնկացուն (ԺԴ դ.):

Ավանդությունը Շարակնոցի նախնական կազմավորումը կապում է Ներսես Գ Շինող կաթողիկոսի /641-661/ օրոք Բարսեղ Ճոնի գործ դրած ջանքերի հետ: Այն առավել ճոխացվել է ԺԲ-ԺԳ դդ.: Բարսեղի աշխատասիրությամբ Շարակնոցի մեջ է մեկտեղվել 436 պատկեր շարական: ԺԳ դ. հեղինակ Գրիգոր Խուլը կարգավորել է հայ եկեղեցում կենցաղավարող շարականների մեղեդին: Խուլի կարգավորած Շարականոցը առոգանական արվեստի հրահանգների համաձայն ուղղում և հղկում է Գևորգ Սկևռացին, որը և այդ օրինակը հանձնարարում է ծիսական օգտագործման: Շարականների վերջնական խմբագրումը իրականացված է Գրիգոր Տաթևացու /1346-1409/ ջանքերով, որն իր ընտրած շարականների ցուցակը (Անասյան, 1959, էջ LXV-LXXIV) ավարտում է. “Եկեղեցում ընդունված են այսքան շարականներ, իսկ սրանցից ավելին մերժելի և անպիտան է” խոսքով (Գիրք Հարցմանց, էջ 638):

Ձեռագրերի համադրումը, որ կատարել է Ն. Արք. Պողարյանը, ցույց է տալիս, թե առկա է Շարակնոցի 2 խմբագրություն՝ հին և նոր: Հին, որ վերագրվում է Բարսեղ Դրազարկեցուն, սկսվում Աստվածհայտնության ճրագալույցի կանոնով. “Ուրախացիր սրբուհի”: Նրա մեջ բացակայում է ԺԲ-ԺԳ դդ. հորինված քերթվածների մի զգալի մասը: Նոր խմբագրությունը, որ թեաբար կապում են Գրիգոր Խուլի անվան հետ, սկսվում է Ս. Աստվածածնի ծննդյան կանոնով. “Երգէցեք որդիք Սիովնի”, ուր առկա են նաև նոր հեղինակների շարականներ: Ն. Արք. Պողարյանը մատնանիշ է անում ևս երկու խմբագրություն. Գրիգոր Անավարզեցու և Ձայնաշար: Գրիգոր Անավարզեցու խմբագրությունը սկսվում է իր իսկ հորինած “Կարողաբար զաւրութեամբ…” շարականով որպես մաս “Կանովն յղութեան սրբուհւոյ Աստուածածնի եւ ծնողաց իւրոյ Յովակիմայ եւ Աննայէ”, որ դավանական լուրջ շեղումների պատճառով մերժված է: Չորրորդ խմբագրության “Ձայնաշար” անվանումը պատճառաբանված է նրանով, որ ութ ձայների բոլոր շարականները /ԱՁ-ԴԿ/ խմբված են հաջորդաբար:

ԺԶ դարավերջին Ղուկաս վրդ. Կեղեցու ջանքերով փորձ է արվում շարականների ուսուցումը դյուրացնելու նպատակով համառոտել մեծ կանոնները:

Որոշ Հարցերի, Օրհնությունների, Մանկունքների համար նա հորինել է “քաղցրաձայն” եղանակներ: Սակայն այս նորամուծությունները չեն ընդունվում: (Պողարեան, 1990, էջ 32-33):

Կանոնական շարականներից զատ հայերեն ձեռագրերում հանդիպում են նաև պարականոն շարականներ (ՄՀ, Ը, էջ 475-665), որոնց հանգամանալից քննությունն ու հրապարակումն իրականացրել է Սահակ վարդ. Ամատունին (1911):

Արդ ի՞նչ տեղ են զբաղեցնում շարականները ժամասացության մեջ.

Հանգստյան պաշտոնի ժամանակ ներկայացվող շարականները վերագրվում են Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին: Հանգստյան շարականից մեկ պատկեր երգվում է Տերունի և Մարտիրոսաց Օրերին, օրվա ձայնին համերաշխ Իններորդ ժամի աղոթքի մեջ:

Օրհնության շարականներր զետեղված են նախապես երգվող մարգարեական օրհնությունների /ԴԿ՝ Ելք ԺԵ 1-19, Աձ՝ Բ օր. ԼԲ 1-21, Ակ՝ Բ օր. ԼԲ 22-36, Ակ՝ Բ օր. ԼԲ 39-43, Բձ՝ Ա Թագ. Բ 1-10, Բկ՝ Ես ԻԶ 9-20, Գձ՝ Ես. ԼԸ 10-20, Գկ՝ Ես. ԽԲ 10-13, ԽԵ 8, Գկ՝ Յովնան Բ 3-10, Դձ՝ Ամբակում՝ Գ 1-19 /փոխարեն:

Այս մարգարեական օրհնությունների հետևողությամբ Ստեփանոս Սյունեցին /տե՛ս/ “կարգել, շարել” է օրհնության շարականները, որոնք հայտնի են “Աւագ օրհնութիւնք” անունով: Աւագ օրհնությունները բաղկացած են 10 պատկերից.

Հարց. Շարականների թիվը 190 է՝ Տերունեաց /54/, Սրբոց /26/, Պահոց /45՝ Մեսրոպ Մաշտոց/, Հարության / 42՝ Մովսես Քերթող/, Մարտիրոսաց /15՝ Պետրոս Գետադարձ/, Հանգստյան/ 8՝ Պետրոս Գետադարձ/:

Մեծասցուսցէ. Շարականների թիվը 32 է /Մովսես Քերթող/. Այս շարականները երգվում են միայն կիրակի օրերին, սակայն Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի /1293-1307/ օրոք այն դարձավ ամենօրյա:

Ողորմեա. Շարականները աղերսված լինելով Հարցին՝ ունեն գրեթե նույն քանակը:

Տեր յերկնից. Սրանք ևս Ողորմեաների նման կապված են Հարցին, սակայն թվով գերազանցում են նրանց: 190 Հարցի դիմաց առկա է 281 Տէր երկնից:

Մանկունք. Շարականների թիվը 83 է: Վերագրված է Պետրոս Գետադարձին, սակայն դրանց մի զգալի մասը պատկանում է Ներսես Շնորհալու գրչին:

Ճաշու. Շարականների թիվը 59 է: սրանք երգվում են Պատարագի սկզբում: Շարականների մի զգալի մասը /21/ վերագրվում է Մովսես Քերթողին:

Համբարձի. Շարականներն իրենց թվով /32/ զիջում են նախորդներին: Սրանց մեծ մասը վերագրված է Սահակ Պարթևին / Աւագ շաբաթ/ և Մեսրոպ Մաշտոցին (Ապաշխարության օրեր):

ՄՄ ձեռ. 1576 / 1326 թ./ , 1577/ ԺԳ դ./, 1576/ ԺԴ դ./ 1579/ 1500 թ/, 1580/ ԺԵ դ./, 1561 / ԺԴ դ/, 1562 /ԺԶ դ/, 1583/ԺԶ դ/, 1584 /ԺԴ դ/, 1565/ 1484 թ./, 1586/ 1659 թ./, 1567 / 1423 թ./, 1588 / ԺԷ դ./, 1589/ ԺԵ դ. / 1590 /1308 թ./, 1591 /1487-1504 թ./, 5091/ 1561 թ./, 5092 / 1666 թ./, 5099 / 1647 թ./, 5101 / ԺԵ դ/, 5103/ ԺԶ դ./, 5104/ ԺԶ դ./, 5105/ ԺԷ դ./, 5106/1685/5107 /1574 թ./5111/ ԺԶ դ./, 5112/ԺԷ դ./, 5114 / ԺԵ դ/, 5285/ 1437 թ., 5285 / 1437 թ./, 5288/ 1663 թ./, 5300 / 1639 թ./, 9838/ 1193, 1526 թթ./:

տպ. “Ջայնաքաղ շարական”, էջմիածին, 1833: Ձայնագրեալ Շարական հոգևոր երգոց, Վաղպատ, 1875, նաև` ՄՀ, Ը:

3. Ճաշոց. (Lectionnaire).

Ինչպես հայտնի է վաղ քրիստոնեական համայնքները, հրեական ավանդության համաձայն (տե՛ս Ղուկ. Դ 16-17, Գործք ԺԳ 27, ԺԵ 21), աղոթաժողովների ժամանակ կարդում էին տարբեր հատվածներ օրենքներից, Մարգարեներից: Այս սովորույթի հիման վրա Առաքելական կանոնների 30-րդ հոդվածը սահմանեց. “Եկեղեցում պետք է ընթերցվեն Հին Կտակարանը, Օրենքները, Մարգարեները, Նոր Կտակարանը… սրանցից ավելին չի կարելի կարդալ բեմից” (Կանոնագիրք հայոց, Ա, 1965, էջ 46): Հայ եկեղեցում կիրառվող Ճաշոց ծիսամատյանի կազմավորումը կապված է Հակոբոս Տյառնեղբոր և Կյուրեղ Երուսաղեմացու անվան հետ: Ինչպես Ժամագրքի և Շարակնոցի, այնպես էլ այս ծիսամատյանի կազմավորման մեջ իրենց մասնակցությունն են բերել Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը: Ինչպես պարզում է Շ. Ռընուի հետազոտությունը, ՄՄ թիվ 985, Երուսաղեմի թիվ 121 և փարիզի թիվ 44 “Ճաշոց” ծիսամատյանները արտացոլում են ծիսական այն կացությունը, որն առկա էր Երուսաղեմում 417-438/39 թթ. (ՊԲՀ, 1987, N 2, էջ 29-30): Այդ ձեռագիր ճաշոցներում բացակայում են այն բոլոր հավելում-փոփոխությունները, որ նկատվում են հետագայի երուսաղեմյան ծիսակարգում: Երուսաղեմյան Սահմանք-Ճաշոցի հայացումն իրապես կապված է Սահակ Պարթև հայրապետի անվան հետ: Հետազոտողը կարծում է, որ հայոց հայրապետի այս ձեռնարկը պայմանավորված էր բյուզանդական և ասորական եկեղեցիների ազդեցությունից Հայոց եկեղեցին զերծ պահելու մտահոգությամբ (ՊԲՀ, 1987, N 2, էջ 33):

Հայ եկեղեցին հավատարիմ է մնացել Ճաշոցի երուսաղեմյան ավանդույթը արտացոլող Կյուրեղյան ընթերծվածներին: Այսպես, Սահակ Բ Ուղկեցի կաթողիկոսի օրոք (534-539) տեղի ունեցած Կարինի ժողովը դատապարտում է Արտեմոնի և Յոբնաղի կարգադրությունները, որոնք շեղվում են Կյուրեղյան ընթերցվածներից: Կիրակոս Գանձակեցին մեղադրանքով է խոսում Եզր կաթողիկոսի (630-341)` հույների կողմից պարտադրված` Արտեմոնյան ընթերցվածների զետեղման մասին: Միայն Հովհան Օձնեցի հայրապետի օրոք նրա ջանքերով վերահաստատվեցին Ս. Կյուրեղի ընթերցվածները:

ԺԲ դարից առաջ կենցաղավարած Ճաշոցը զգալիորեն տարբերվում է այսօր հայտնի եղածից: Հին ճաշոցի մեջ անհամեմատ սակավաթիվ էին սրբերի տոնին կարդացվող մարգարեական, առաքելական և ավետարանական ընթերծվածները: Գրիգոր Բ Վկայասեր կաթողիկոսի ջանքերով սրբոց տոների ընթերցվածները ճոխացվեցին նոր ընթերցվածներով: Վկայասերի գործակից Կիրակոս վարդապետը ասում է, թե 46 ընթերցված կարգել է Վկայասերը, իսկ 30` ինքը, որով նախորդի հետ միասին ընթերցվածների քանակը հասել է 100-ի: Գրիգոր Վկայասերն է թարգմանել ս. Եփրեմ Ասորու Ոտնլվայի կարգը և զետեղել Ճաշոցի մեջ: Այս ծիսամատյանի ճոխացմանը մասնակցել է նաև Գևորգ Մեղրիկ /+1114/ վարդապետը` “յաւելմամբ տօնից եւ պատշաճ ընթերցուծոց”: Այնուհետ Հոգեգալստյան և Վերափոխման տոների հավելյալ վեց օրերի համար նոր ընթերցվածներ է հաստատում Ներսես Շնորհալին:

Հետագայում այս ընթերցվածների վրա ավելացան Լաբրոնացու, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու և Առաքել վարդապետի ճառերը: Ճաշոցի մաս է կազմում նաև Տոնացույցը, որ զետեղված է յուրաքանչյուր օրվա ընթերցվածների սկզբում:

Բանասիրական քննությամբ պարզված է, որ ձեռագիր ճաշոցները իրարից զանազանվում են իրենց ընթերցվածների բովանդակությամբ և քանակով (Յայտնութիւն Յովհաննու, 1905-11, էջ ՄՂէ-ՅՁ, Renoux, 1961 էջ 361-385, 1962, էջ 385-398):

Այսօր Ճաշոցը բովանդակում է Հին Կտակարանի առանձին հատվածները / բացառությամբ Ղատավորաց, Ա Մնացորդաց, Ա-Բ Եզր, Նէեմեայ, Տոբիթ, Ա, Գ Մակաբայեցվոց գրքերը/ "Մահ մարգարէից" անվավերը, որ վերագրվում է Եպիփան Կիպրացու գրչին, ինչպես նաև՝ Նոր Կտակարանի առանձին հատվածները՝ բացառությամբ Առ Փիլիմոն թղթի և Հովհաննու Յայտնության: Ճաշոցի մեջ ընդգրկված եկեղեցու հայրերից են Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը, Ներսես Լամբրոնացին, Եղիշեն, Ներսես Շնորհալի և Զաքարիա Ջագեցի հայրապետները, Բարսեղ Կեսարացին, Հովհան Ոսկեբերանը, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, Եփրեմ Ասորին, Հակոբ Սրճեցին:

ՄՄ ձեռ. 822 /1154 թ./, 936/ ԺԳ դ./, 937 /ԺԴ դ./, 938 /1704 թ./, 939 /1442 թ./ 940 /ԺԳ-ԺԴ դդ./, 979 / 1286 թ./, 982 / 1450 թ./, 985 / Թ-Ժ դդ./, 2781 / ԺԳ դ/, 2940 / 1658 թ./, 2948 / ԺԳ դ./, 3266 /ԺԳ դ./, 3749 /ԺԷ դ./, 3790 /ԺԵ դ./, 3821 /ԺԶ դ./, 4107 /1420 թ./, 4437 /ԺԵ դ./, 4438 /ԺԵ դ./, 4884 /ԺԴ դ./, 4885 /ԺԵ դ./, 4890 /1313 թ./, 5319 /ԺԵ դ./, 5320 /1339 թ./, 5356 /ԺԳ դ./, 5403 /ԺԵ դ./, 6301 /1318 թ./, 9087 /1410 թ./, 9093 / 1412 թ:

Տպ. Ճաշոց, Վաղարշապատ, 1872, Բ տպ. Ս. էջմիածին, 1999:

<u>4. Յասմավուրք</u> (Synaxaire)

Սրբերի վարքերն ու վկայաբանությունները սկսել են գրի առնվել քրիստոնեության արշալույսին: Արդեն եվսեբիոս Կեսարացին /+339/ հարկ է համարում դրանք հավաքելով զետեղել առանձին ժողովածուի մեջ՝ "Հաւաքումն Պատմութեանց հին նախատակաց" խորագրով: Այս ժողովածուն սակայն կորստյան է մատնվում Զ դարից հետո: Ուստի հարկ է լինում վերստին հավաքել սրբերի վկայաբանությունները ծիսական կիրառության համար:

Ժողովածուի "Յայսմաւուրք" անունը (կիրառվել է ԺԳ դարից) ծագել է այնտեղ հաճախորեն օգտագործվող "յայսմ աւուր" բառակապակցությունից. "Յայսմ աւուր վկայութիւն... լուսավորչին մերոյ Հռիփսիմեայ կուսի", "Յայսմ աւուր աղախնոյն Աստծոյ Պեղիգեայ..." և այլն: Սա նշանակում է, որ այն տոնացուցային ժողովածու է: Նրանում զետեղված են նշանավոր սրբերի վարքն ու վկայաբանությունը: Եկեղեցին նրանց հիշատակը պանծացնում է ըստ համապատասխան օրերի:

Հայսմավուրք ժողովածուն կազմավորվել է Ե-ԺԵ դդ.: Հայսմավուրքը բովանդակում է թե տոնելի և թե հիշատակելի սրբերի վարքերն ու վկայաբանություններն ըստ տոների հերթագայության: Ժողովածուն իր մեջ ներառում է տարբեր սրբերի կյանքի և հոգևոր գործունեության նկարագրություն-տարփողումը, որոնք ընթերցվում են տվյալ սրբին նվիրված տոնի ժամանակ: Նրա մեջ ընդգրկված են Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Աթանաս

Ալեքսանդրացու, Եփրեմ Ասորու, Գրիգոր Նյուսացու, Ամփիլիքոս Իկոնացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Հիպողիտոս Բոստրացու /Հռովմայեցի/, Հովհան Ոսկեբերանի, Մարութա Նփրկերտցու, Հակոբ Սրճեցու, Պրոկղ Կ. Պոլսեցու, Մովսես Քերթողի, Մամբրե Վերծանողի, Եղիշեի, Ներսես Լամբրոնացու երկերից:

Բանասիրության մեջ ընդունված է ենթադրել, որ Հայսմավուրք ժողովածուի նախնական կազմավորումը տեղի է ունեցել Ե դարում Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի թարգմանություններով: Իբրև "Տոնական", հորջորջվող ծիսամատյան նրա կազմումն ու կարգավորումը, սակայն, իրապես կապված է Սողոմոն Մաքենացու /696-701/ անվան հետ: Թ-Ժ դդ. Հայսմավուրքը նոր նյութերով է ճոխացնում Սուրբ Ատոմի միաբանության վանահայր Գագիկ վարդապետը, որի կարգավորած ժողովածուն միաբանության անունով կոչվում էր "Ատոմագիր": Այն մեզ չի հասել: Հունարեն Հայսմավուրքի հայերեն թարգմանությունն իրականացրել է Հովսեփ Կ. Պոլսեցին 991 թ.: Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի թիվ 1056 ձեռագիրն, ըստ Հ. Ն. Ակինյանի, ներկայացնում է այս թարգմանությունը: Այն սկսվում է թարգմանչի Առաջաբանով և տոների ցուցակով (ՀԱ, 1957, էջ 2, հ. Հ. Ոսկեան, 1963, էջ 692-714):

Ավանդությունն ու մատենագրական աղբյուրները "Յասմաւուրքի" սկզբնավորումը կապում են Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսի (1066-1105 թ.) անվան հետ: Ըստ պատմական վկայությունների, այս հայրապետ "թարգմանեաց և կարգեաց զվկայաբանութիւնս սրբոց, վասն այսորիկ կոչեցաւ Վկայասեր": Նա ոչ միայն հունարենից և ասորերենից թարգմանել է սրբոց վկայաբանությունները, այլև կարգավորել, դասավորել դրանք ըստ համաքրիստոնեական եկեղեցում ընդունված տոների: Գրիգոր Վկայասերի կազմած "Յայսմաւուրք"-ը ինչպես երևում է հիմնված էր Ը դ. մեծանուն մատենագիր Սողոմոն Մաքենացու կազմած Տոնական (747 թ.) և Հովսեփ Կոնստանդնապոլսեցու 991-992 թթ. հունարենից հայերեն թարգմանած "Յասմաւուրքի"-ի վրա: (Հովսեփ Կ. Պոլսեցու թարգմանությունն են ներկայացնում Վիեննայի թիվ 1048 և Վլասի թիվ 15 ձեռագրերը): Վկայասերն օտար վարքերը և վկայաբանությունները համալրում է հայազգի սրբերի հիշատակի ոգեկոչման համար շարադրված վարքերով և վկայաբանություններով, ու դրանք դասավորում ըստ "աւուրց հոռոմի ամսոց": Մատենագրական փաստերը ցույց են տալիս, որ "Յայսմաւուրք"-ը հիմնված է տերունական տոների "Ընթերցվածներ" պարունակող "Ճաշոց" ծիսամատյանի վրա, որի կազմությանն իր գործուն մասնակցությունն էր բերել Գրիգոր Վկայասերը: Սակայն ի տարբերություն "Ճաշոց"-ի (շաբաթվա օրեր), ուր տոնակարգն ուներ շարժական բնույթ, Հայսմավուրքը հատկորոշվում է տոնակարգի անշարժ բնույթով (ամսաթվային օրեր):

Կաթողիկոսի գործը շարունակեց Գրիգոր Գ Պահլավունին /1113-1166/, որը կարգավորեց վկայաբանությունները և սահմանեց, որ յուրաքանչյուր սրբի վարքը ընթերցվի նրա տոնի նախօրյակին:

1116 թ. Հովհաննես Սարկավագ վարդապետը կարգավորեց այս ծիսամատյանի տոմարական դրվածքը: Նրա սահմանումով Հայսմավուրքը սկսվում է օգոստոսի 11-ի տոնով: Ըստ այսմ տոները կատարվում են անշարժ տոմարի համաձայն:

ժամանակի ընթացքում Հայսմավուրքի կազմի, կառուցվածքի, տոների մեջ նկատվում են բավական շոշափելի տարբերություններ, որոնք պայմանավորված են տվյալ ժամանակաշրջանի իրապայմաններով: Այս տարբերությունները կյանքի են կոչում Հայսմավուրքի զանազան խմբագրություններ:

Հայագիտությանն (Adontz, 1924 թ., p 211-218, Ավդալբեգյան, 1982, էջ 53-87, Ն. Արք. Պողարեան, 1990, էջ 59) հայտնի է "Յասմաւուրք"-ի չորս հիմնական խմբագրություն, որոնք կազմողների անունով կոչվում են.

1. Տեր-Իսրայելի
2. Կիրակոս Արևելցու
3. Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի
4. Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցու

ա. <u>Տեր-Իսրայել Խաչենցին</u> (մահ. 1249 թ.) գործել է ԺԳ դ. առաջին կեսին, եղել Վանական վարդապետի և Ջալալ-դոլա իշխանի ժամանակակիցը: Այս նշանավոր անհատների հանձնարարությամբ է նա կազմում "Յայսմաւուրք"-ը: Ուսումնասիրությունը պարզել է, որ

ա. "Տեր-Իսրայելը Ճառընտիրներով ճշգրտել է Վկայասերի սահմանած հայ նահատակների ու գործիչների "կատարման"՝ մահվան օրը:

բ. Դրանք նա տեղադրել է Հովսեփ Կոստանդնուպոլսեցու թարգմանած և Հայաստանում արդեն գործող հունական Հայսմավուրքի մեջ:

գ. Տեր-Իսրայելը փոխել է նաև օրվա մեջ նշվող տոների կարգը՝ առաջնությունը տալով հայ տոներին:

դ. Օրվա մեջ կարևորություն տալով հայ տոնին՝ եկեղեցում կարդացվելու համար ժողովածու է մտցրել նաև տոնի ընթերցվածը, հայ նահատակի վկայաբանությունը:

ե. Ընթերցվածները նա ինքը չի հորինել, այլ քաղել է Վկայասերից եկող ժողովածուից…" (Մ. Ավդալբեգյան, 1982, էջ 67):

Տեր-Իսրայելի Հայսմավուրքի խմբագրությունն են ներկայացնում Վենետիկի թիվ 631, և ՄՄ թիվ 6283 ձեռագրերը:

զ. Կիրակոս Արևելցին "Յայսմաւուրքը" կազմել-խմբագրել է 1252 թ.: "Ի տարբերություն թե՛ Տեր-Իսրայելի, որ տարին սկսում էր հունվարի 1-ից (Բարսեղ Կեսարացու վարքով) և թե՛ Հովսեփ Կոստանդնուպոլսեցու թարգմանական ժողովածուի, որ տարին սկսում էր սեպտեմբերով (Սիմեոն Սյունակյացի վարքով)՝ Կիրակոս Արևելցին իր Հայսմավուրքի համար ընտրում է հայկական ամսակարգը՝ Գրիգոր Վկայասերի օրինակով տոնաշարն սկսելով Նավասարդ մեկից, որ է օգստոս 11-ը (Հովհաննես Մկրտչի տոնով)՝ հասցնելով այն մինչև հաջորդ օգոստոսի ("աւելեացն" ամսին ըստ Սարկավագի)": Սրա շնորհիվ Կիրակոս Արևելցու խմբագրությունը ձեռք է բերում ազգային կերպարանք: Ի տարբերություն Տեր-Իսրայելի, որն իր կազմած ժողովածուի մեջ ոչ մի նոր ընթերցված չէր ավելացրել, "արևելցին շեշտում է իր ժողովածուն նոր տոների ընթերցվածներով լրացնելու հանգամանքը" (Ավդալբեգյան, 1982, էջ 70): Եվ իրապես 1252 թ. իր խմբագրած Յայսմավուրքը նա համալրել է 112 միավոր նոր նյութերով: Իսկ Սսում 1269 թ. ընդօրինակված Հայսմավուրքի հիշատակարանում նա նշում է,

որ ավելացրել է ևս 170 միավոր: "Աստծո սրբերի տոները հավաքելով մեկտեղեցի համաձայն իրենց օրերի հիշատակի: Գրեցի նաև նրանց պատմությունները, որոնք բացակայում էին Հայսմավուրքներում…" Ըստ ՄՄ թիվ 7433 ձեռագրի Կիրակոսի Հայսմավուրքը պարունակում է 660 միավոր: Կիրակոս Արևելցու "Յայսմավուրք"-ը աչքի է ընկնում ընթերցվածների տոնացուցային համառոտությամբ: Հայկական և հռոմեական ամսանունների կողքին նա միշտ բերում է ասորաեբրայական ամսանունը, Նաւասարդ ԻԹ և Սեպտեմբեր Լ և Իլուլ ԻԱ … Հոռի ԻԱ և Սեպտեմբեր Լ և Թշրին ԺԳ… Արաց Ա Յունար Ը և Տբեթ ԻԳ…: Կիրակոս Արևելցու "Յայսմաւուրքը" աչքի է ընկնում նյութերի մեծ ընդգրկմամբ. հայազգի սրբոց հետ միասին նա լայն տեղ է հատկացնում նաև օտարազգի սրբոց հիշատակին: Այս մոտեցումը պայմանավորված էր Կիրակոսի քաղաքական նրբատեսությամբ: Այն նպատակ ուներ, ըստ կարելվույն, նպաստավոր պայմաններ ստեղծել հավատակից այլ ժողովուրդների հետ խաղաղ, համերաշխ գոյակցելու համար:

Կիրակոս Արևելցու Հայսմավուրքի Ա խմբագրությունն են ներկայացնում ՄՄ թիվ 7433, 1339, 7463, 7464 և այլ ձեռագրեր, Բ խմբագրությունը՝ Անթիլիասի թիվ 1, Վենետիկի թիվ Գ (Ջ), Երուսաղեմի թիվ 75, 1822 ձեռագրերը:

գ. Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի (1293-1307 թթ.) կազմած "Յայսմաւուրք"-ը նախորդներից տարբերվում է ամենաէական մի հատկությամբ, այն է՝ոչ հայկական, լատինադավան տոնակարգով: Այն արտահայտվում է տերունական տոների ամսաթվային տարբերություններով: Այստեղ, հունվարի 6-ի փոխարեն տոնակարգը սկսվում է դեկտեմբերի 25-ով, երբ ըստ կաթոլիկ եկեղեցու նշվում է Սուրբ Ծնունդը, իսկ հունարի 6-ի համար վերապահվում է լոկ մկրտության տոնը: Մինչդեռ ըստ ազգային եկեղեցում օրինակարգված առաքելադավան սովորույթի, Ծնունդն ու Մկրտությունը նշվում է նույն օրը՝ հոնվարի 6-ին: Ըստ Անավարզեցու "Յայսմավուրք"-ի քառասնօրյա պահքը սկսվում է դեկտեմբերի 25-ից և ավարտվում փետրվարի 2-ին, մինչդեռ ըստ ազգային եկեղեցու՝ հունվարի 6-ից մինչև փետրվարի 14-ը: Բացի ամսաթվային տարբերություններից՝ Անավարզեցու "Յայսմաւուրք"-ի մեջ ներառված են նաև լատին սրբերի վարքերն ու վկայաբանությունները. Ամբրոսիոս Մեդիոլանեցի, Գրիգոր Հռոմայեցի, Դորոթեոս Տյուրացի, Յոթներորդ ժողով, Լաւրետիոս և Քսեստոս Հռոմայեցիք և այլք (տե՛ս Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1834, Ա էջ 117, 243, Բ, էջ 165, 172, 275):

Տարբերություն է նկատվում նաև ամսանունների հերթագայության մեջ. Եթե Տեր-Իսրայելի և այլոց կազմած "Յայսմաւուրք"-ներում հայերեն ամսանունը նախորդում է հռոմեականին, ապա Անավարզեցու մոտ՝ ճիշտ հակառակն է: Հայոց "Յայսմաւուրք"-ի այսօրինակ լատինականացումը նպատակ ուներ նպաստավոր պայմաններ ստեղծել հայ և կաթոլիկ "եկեղեցիների մերձեցմանը, որ Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի քաղաքական կողմնորոշման ամենացայտուն արտահայտություններից մեկն է" (Մ. Ավդալբեկյան, 1982, էջ 82):

Անավարզեցու կազմած այս "Յայսմաւուրքը", որ հիմնված էր Տեր-Իսրայելի "Յայսմավուրքի" վրա, Գրիգոր Փեշտիմալճյանի ձեռքով վերախմբավորվելուց հետո 1834 թ. թյուրիմացաբար հրատարակվում է իբրև Տեր-Իսրայելի խմբագրություն:

Գրիգոր Անավարզեցու Հայսմավուրքի Ա խմբագրությունն են ներկայացնում ՄՄ թիվ 7361, Վենետիկի թիվ 710, 402 ձեռագրերը. Բ խմբագրությունը՝ ՄՄ թիվ 4683 և 4684 ձեռագրերը (Յայսմաւուրք Տէր-Իսրայելի, 2008, էջ 24)*:

դ. Գրիգոր Ծերեց Խլաթեցու (1401 թ.) կազմած "Յայսմաւուրք"-ը զգալիորեն տարբերվում է նախորդ խմբագրություններից իր ծավալով և ընդգրկած նյութերի բազմազանությամբ: Ծավալի մեծացումը հետևանք է ոչ միայն նոր միավորների հավելման, այլև՝ արդեն հայտնիների ընդարձակման: Ծերենցի խմբագրությունը Կիրակոս Արևելցու "Յայասմաւուրք"-ի ընդարձակ տարբերակ է: Եվ քանի որ "իր կարճառոտ բանք նոցա… ինքն ըստ իւրում խմբագրութեանն յաւել ի գիրքս յայս բազում շահասեր եւ օգտավար բանս ի հարանց վարուց եւ ի պատմագրաց… եւ գովասանութիւնս է, որ յինքենէ եւ է որ ի Տօնապատճառէ… եդ ի գիրքս եւ հարստացոյց զայս" (ՄՄ, ձեռ. 4721 թ., 654ա, տե՛ս Ս. Մարաբյան, ԲՄ, N 15, էջ 179): Խլաթեցու "Յայսմաւուրք"-ն ունի ավելի քան յոթհարյուր միավոր (Ս. Մարաբյան, Ա. Մաթևոսյան, 2000, էջ 77): Այն աչքի է ընկնում իր մեջ ընդգրկված պատմական նյութի հարստությամբ: Հեղինակը ոչ միայն հավաքում է "նախկինում շարադրված" վարքերն ու վկայաբանությունները, այլև փոփոխում, պարզեցնում նրանց լեզուն՝ այն դարձնելով ժողովրդին մատչելի: Արդեն հայտնի վարքերի և վկայաբանությունների մեջ նա ներմուծում է նորանոր տվյալներ, որոնք այսօր ունեն պատմագիտական հետաքրքրություն: Խլաթեցու "Յայսմավուրք"-ի մեջ բազմաթիվ են տեղանունների, անձնանունների ժողովրդական ստուգաբանության օրինակները: Նա լայն տեղ է հատկացնում ժողովրդական բարքեր, կենցաղի նիստուկացի, սովորույթների նկարագրությանը: Առավել նշանավոր սրբերի կողքին Խլաթեցին չի մոռանում հիշատակել նաև "նորոց վկայից սրբոց, որք եղեն ի մերում ժամանակի…": Այսպիսիներից են Հիմար Վանեցին, Թամար ՄՈկացին, Եղիսաբեթ Նահատակը, Մելիքսեթ և Կարապետ Վանեցիները և այլք:

Ըստ այսմ Խլաթեցու Հայսմավուրքի մեջ առկա է չորս կարգի ներմուծում.

ա. Հայ միջավայրից վերցված նշանավոր անհատների վարքեր (Հովհան Օձնեցի, Հովհաննես Գառնեցի, Ներսես Մշեցի և այլք):

բ. Հայ իրականությունից վերցված ժամանակակից կամ նոր վկաների վկայաբանություններ (Զաքարիա կաթողիկոս, Ստեփանոս Սեբաստացի և այլք):

գ. Պատմական դեպքի նկարագրություն

դ. Հայ և Տիեզերական հայրերի հավուր պատշաճի ճառեր (Ոսկեբերան, Եփրեմ, Եղիշե, Խորենացի, Զաքարիա կաթողիկոս և այլք):

* Նախածերենցյան խմբագրությունների համադիր հրատարակությունը տե՛ս "Համաբարբառ Յայսմաւուրք, Ա Յունուար – Ժ: Հոկտեմբեր", աշխտ. Եզնիկ արք. Պետրոսյանի, Ս. էջմիածին, 2008-2010:

Հայսմավուրքային իիշյալ խմբագրություններից զատ հայտնի են նաև մի շարք Անանուն խմբագրություններ, որոնց ներկայացուցիչներն են ՄՄ 2695, 4512, 7529, 7365, 3658, Վիեննայի թիվ 219, 7, ձեռագրերը (Յայասմաւուրք Տէր-Իսրայելի, 2008, էջ 22-23):

Թուրքերեն համառոտ Հայսմավուրք՝ կազմել է Երեմիա Քեոմուրճյանը 1685 թ. (Երուսաղեմ, ձեռ. 988, ինքնագիր):

Տեր-Իսրայելի խմբ. ՄՄ, ձեռ. 2695 /ԺԴ դ./, 4730 /ԺԶ դ./, 4737/1410/, 4747/ԺԷ դ./, 4755 / 1457 թ./, 6283/ 1437 թ./, Էջմիածին 62/ 1471 թ./, 1500, 1511 / ժամանակ՝/ Կիրակոս Արևելցու խմբ.՝ 7433 / 1467 թ./ 7463/1413 թ./, 9585/ ԺԴ դ./, 4512 /ԺԷ դ./, Գրիգոր Անավարզեցու խմբ.՝ 7929 / 1326 թ./, 4873 /ԺԷ դ./, Գրիգոր Խլաթեցի Ծերենցի խմբ.՝ 5313 /1465 թ./, 5318 / 1574 թ./, 5323 / 1501 թ./, 5322 / ԺԸ դ./, 5325/ ԺԷ դ./, 6198 / 1512 թ./, 6206 / 1584 թ./, 6220 / 1660 թ./: Համաձայն Մ. Ավդալբեգյանի, Ծերենցի այս խմբագրությունն են ներկայացնում Կ. Պոլսի 1706, 1708, 1730 թթ. հրատարակությունները (Ավդալբեգյան, 1982, էջ 83): Իսկ 1834 թ. (Կ. Պոլսի) հրատարակությունը ոչ այլ բան է, քան Տեր-Իսրայելի Հայսմավուրքի՝ Գրիգոր Անավարզեցու կողմից վերանայված և Գր. Փեշիմալճյանի ջանքերով վերախմբագրված օրինակը:

Հայ սրբախոսական մատենագրության քննությունը տե՛ս Ք. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն. վարքեր և վկայաբանություններ (V-XVIII դդ.), Եր., 2011:

5. Պատարագամատույց / Missale /

Պատարագի խորհուրդը հաստատված է իր իսկ՝ Քրիստոսի կողմից խորհրդավոր ընթրիքի պահին, երբ հացը վերցնելով օրհնեց այն և աշակերտներին բաշխելով ասաց. «Առէք, կերայք, այս ՝ մարմին իմ», իսկ հետո բաժակը վերցնելով տվեց նրանց ասելով՝ “Արբէք ի դմանէ ամենեքին, զի այդ է արիւն իմ նորոյ ուխտի, որ ի վերայ բազմաց հեղու ի թողութիւն մեղաց /Մտթ. ԻԶ 26-28 հմ. Մրկ. ԻԴ 22-24, Ղկ. ԻԲ 19-20, Ա Կորնթ. ԺԱ 23-25”:

Առաքյալների օրոք ս. Հաղորդության խորհուրդը կատարվում էր կիրակի օրերը /Գործք Ի 7/, տոների ժամանակ / Բ 46/, երեկոյան ժամերին/ Ի 7-11/: Արարողությունը կազմված էր հինկտակարանային ընթերցումներից, քարոզխոսությունից, աղոթքից, “հացի բեկումից”, Ս. Հաղորդության բաշխումից, որից հետո մատակարարվում է սիրո ճաշ՝ ագապ:

Հայոց մեջ Պատարագ մատուցելու օրերը ժամանակի ընթացքում փոփոխվել են: Օրինակ Դ-Ե դդ. Պատարագ էր մատուցվում Կիրակի և Ուրբաթ օրերին: Զ-Ը դդ. Ուրբաթի փոխարեն Պատարագ էր մատուցվում Շաբաթ օրերին՝ ոգեկոչելու համար սրբերի հիշատակը: Թ-ԺԵ դդ. Պատարագը մատուցվում էր ամեն օր, բացի Առաջավորաց պահքի հինգ օրերից, և Մեծ պահքի ժամանակ կատարվում է միայն Շաբաթ, Կիրակի օրերին: Այժմ Պատարագ է մատուցում միայն Կիրակի, մի շարք վայրերում նաև՝ Շաբաթ օրերին: Երուսաղէմի սրբավայրում Պատարագ է մատուցվում ամեն օր: Քրիստոնեության արշալույսին Ս. Հաղորդության խորհուրդը կատարվում էր գիշերը, հալածանքների ժամանակ, լուսաբացից առաջ: Դ դարից սկսած, երբ հալածանքները դադարեցին, արարողությունը կատարվում էր

բացեիբաց, իններորդ ժամին: Այս սովորությունը ընդունվեց Հայ եկեղեցու կողմից ևս: Միջնադարում սակայն Ս. Պատարագը մատուցվում էր կեսօրին, իսկ ավելի ուշ կեսօր չեղած:

Վաղնջական սկզբնաղբյուրներում վկայություններ են պահպանվել տարբեր առաքյալների՝ Անդրեասի, Հակոբ Զեբեդյանի, Հակոբ Տյառնեղբոր անունով շրջանառված երուսաղեմյան պատարագամատույցների վերաբերյալ: Հայ եկեղեցու ծիսական պետքերը հոգալու նպատակով Ե դ. թարգմանիչները հայացրել են Բարսեղ Կեսարացու / թյուրիմացաբար վերագրված Գրիգոր Լուսավորչին/, Գրիգոր Նազիազանցու / թյուրիմացաբար վերագրված Աթանաս Ալեքսանդրացուն/, Հովհան Ոսկեբերանի պատարագամատույցները/: Նազիանզյան Պատարագամատույցը խմբագրում է Հովհան Մանդակունի հայրապետը, որը և որդեգրվում է եկեղեցու կողմից/: Հայերեն և վրացերեն պատարագամատույցների մեջ կիրառված հոգևոր երգերի բնագրագիտական քննությունը հնարավորություն է տալիս վերականգնելու Ե դարի, այսօր անհայտ երուսաղեմյան Պատարագի հունարեն նախօրինակը (Ch. Renoux, 2000): ԺԲ դարում Ներսես Լամբրոնացու ջանքերով հայերեն է թարգմանվում Հռոմայեցվոց Պատարագամատույցը, և նրանից ինչ-ինչ տարրեր ներմուծվում հայոց ծեսի մեջ (Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Յովսէփ վրդ. Գաթրճեան, Սրբազան Պատարագամատոյցք հայոց / աշխատասիրությամբ Հ. Յակոբոս Տաշեանի/, Վիեննա, 1897, էջ 81, 89, 266, 337, 557): Հայ եկեղեցու այսօրվա Պատարագամատույցը գոյացել է հիշյալ չորս Պատարագամատույցների խմբագրումից:

Ս. Պատարագն ունի հետևյալ կառուցվածքը.

1. Պատրաստություն / զգեստավորում՝ Ոսկեբերան, Լվացում՝ Հռովմ՝խոստովանություն՝ Հռովմ., Նախամուտք՝ անհայտ, Աղոթք Գրիգոր Նարեկացու՝ հայկ., Առաջադրություն՝ Բարսեղ Կեսարացի/:

2. Ճաշու պաշտոն /Խնկարկություն՝ Ոսկեբերան, Ճաշու մուտք՝ Բարսեղ, Ընթերցուածք՝ Ոսկեբերան/:

3. Կանոն Ս. Պատարագի / Մեծ մուտք՝ Բարսեղ, Նազիանզացի, Ողջույն՝ Ոսկեբերան, Նազիանզացի, Սրբագործություն՝ Բարսեղ, Նազիազնացի, Հիշատակությունք՝ Բարսեղ, Նազիանզացի, Ոսկեբերան, Ճաշակում՝ Ոսկեբերան/:

4. Արձակում:

Պատարագի խորհուրդը մեկնաբանվել է Խոսրով Անձևացու, Ներսես Լամբրոնացու, Մովսես Երզնկացու, Հովհաննես Արճիշեցու կողմից: Խոսրով եպս. Անձևացի, Մեկնութիւն աղօթից Պատարագի, Վենետիկ, 1869: Ներսես Լամբրոնացի, Խորհրդածութիւն սրբազան Պատարագի, Երուսաղէմ, 1842: Մովսես Երզնկացի, Հաւաքումն համառօտ մեկնութեան ս. Պատարագին, ՄՄ, ձեռ. 1444: Հովհաննէս Արճիշեցի, Մեկնութիւն սրբոյ Պատարագին, Էջմիածին, 1860:

ՄՄ ձեռ. 388/Ժ դ./, 389 / 1647 թ./, 390 /ԺԷ դ./, 391 /1700թ./, 392 /1703 թ./, 444 / 1681 թ./, 445 / 1690 թ./, 446 / 1691 թ./ 636 / ԺԷ դ./, 1643 / 1503 թ./, 2338/ 1631 թ./, 2385/ ԺԶ դ./, 2386 / 1642 թ./, 2853 / 1675 թ./ 4369 /1683 թ./4400 / 1672 թ./, 4919 / 1678 թ./, 5212 / 1458 թ./, 5386 /1695 թ./, 6109 / ԺԵ դ./:

Տպ. "Խորհրդատետր սրբազան Պատարագի", Վաղարշապատ, 1880:

6. Մաշտոց /Ritual /

Այս անունն է կրում Եկեղեցու խորհուրդները բովանդակող մատյանը: Համաձայն ավանդության, ծիսարանն իր անունն ստացել է ս. Մեսրոպ Մաշտոց անունից (տե'ս Մայր Մաշտոց, 1807 էջ 3): Մինչդեռ Կիրակոս Գանձակեցին անունն իրավացիորեն կապում է Մաշտոց կաթողիկոսի /897-898/ հետ: Նա ասում է, որ այս կաթողիկոսը "կարգեաց զգիրսն, որ ըստ իր անուան Մաշտոց կոչի՝ ժողովեալ զամենայն կարգեալ աղաւթս եւ զըթերցմունս ի միասին յարմարեալ յաւելուածով իւրմէ" (Կիրակոս Գանձակեցի, 1961, էջ 81): Ծիսամատյանի նախնական կազմավորման մեջ կարևոր դեր է ունեցել Սահակ Պարթևը, որն իր աշակերտների հետ հունարենից թարգմանել է ծիսական մատյանները և նրանց մաս կազմող կանոնական իրահանգները: Այս ծիսամատյանի կազմավորման վերաբերյալ որոշ տվյալներ ենք գտնում "Կարգաւորութիւն օրհնութիւնաբեր ցուցակի" երկում: Այստեղ ասվում է, որ Տեառնական և Աղօրհնէից կանոնը շարադրել է Երուսաղեմի Հուստոս եպիսկոպոսը /Ա դար/, գրակարդացների, կիսասարկավագների, պատկերների, սրբերի նշխարների օրհնությունը՝ Գրիգոր Լուսավորիչը, Քահանայաթաղի կարգը՝ Եփրեմ Ասորին, Սերմն-Օրենքի, Կալի, Հեծանի կարգը՝ Գրիգոր Աստվածաբանը /վերջինս թարգմանվել է Մովսես թարգմանչի կողմից Սահակ Պարթևի աթոռակալության 21-րդ տարում/: Քահանայաթաղ օրենքի, Աշխարհաթաղի կարգը՝ Սահակ Պարթևը, Եկեղեցու հիմնարկեք, Օրհնության, ժամահարի, սկիհի, մաղզմայի, հանդերձի, մկրտության ավազանի, խաչ օրհնելուն կարգը՝ Հովհան Մանդակունի հայրապետը, թագաւորօրհնեքի կանոնը լատիներենից թարգմանել-հայացրել է Ներսես Լամբրոնացին: Վերջինիս ջանքերով է սահմանակարգված նաև ջրօրհնեքի կանոնը: Որոշ Մաշտոցների մեջ առկա է նաև Նավօրհնյաց կանոնը, որ սահմանել է Ստեփանոս Տարոնեցին /+1320/: Վարդապետական Չորս աստիճանի կամ Գավազանի տվչության ծիսական կարգը հորինել է Գրիգոր Տաթևացին (Այս մասին տե'ս Հ. Գ. Զարբհանալեան, 1889, էջ 247, 501, Մայր Մաշտոց, 1807, էջ 2, Պողարեան, 1990, էջ 94-95):

Մաշտոցի կանոնները բաժանվում են երեք հիմնական մասերի. ա/ կաթողիկոսական, բ/ եպիսկոպոսական, գ/ քահանայական: Կաթողիկոսական կանոնների համաձայն միայն կաթողիկոսին է վերապահված մյուռոնի օրհնությունը, եպիսկոպոսի և թագավորի օծումը: Եպիսկոպոսական կանոնների թիվը հասնում է 20-ի: Սրանք վերաբերում են եկեղեցու և եկեղեցական սպասքեղենի ու անոթների օրհնությանը, ինչպես նաև՝ եկեղեցական պաշտոնյաների ձեռնադրությանը, օծմանը: Քահանայական կանոնները վերաբերում են Մկրտությանը, Քառասնօրյա գալստյանը, Քառասնօրյա մանկանը, ս. Հաղորդություն տալուն,

Պսակ Օրհնելուն, ջուրը խաչով օրհնելուն, թաղման, Այգուց կատարելու, Յոթնօրհնեքի, Քահանայաթաղի, խունկ և մատաղ օրհնելու և այլն:

ՄՄ, 903 /ԺԵ դ./, 905 / 1454 թ./, 906 /ԺԵ դ./, 907 /ԺԷ դ./, 909 /ԺԶ դ./ 3565 / ԺԶ դ./, 3566 / 1575 թ./, 3571 / 1561 թ./, 4997 / 1461 թ./, 8453 / 1464 թ./, 10477 / ԺԵ դ./:

տպ. Մայր Մաշտոց, 1807, նաև քնն. Բնագ. Աշխտ. Գ. Տէր-Վարդանեան, Գիրք Ա., Ս. էջմիածին, 2012:

7. Տոնացույց (Calendarium)

Սրբազան ավանդույթը Տոնացույցի կազմավորումը կապում է Գրիգոր Լուսավորչի, Սահակ Պարթևի, Գյուտ և Հովհան Մանդակունի, Օձնեցի, Ներսես Շնորհալի, Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսների անվան հետ: Ընդունված է ենթադրել, թե “Հայ եկեղեցու տոնական կարգաւորութեանը պաշտոնական առաջին հիմնադիրն է ս. Գրիգոր Լուսավորիչը”[1]: Տոնացույցի յոթնեկական ձևը կանոնակարգել և ավանդել է Սահակ Պարթևը: Ցավոք հայտնի չէ Գյուտ և Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսների` Տոնացույցի կազմավորմանը բերած մասնակցության չափն ու որակը: Հովհան Օձնեցի հայրապետին նվիրված ներբողում Վարդան Արևելցին հայտնում է, որ իբրև Սուրբծննդյան նախատոնակ, Օձնեցին կարգել է 4 ավագ տոներ «փոխանակ չորեքկերպեան Աթոռոյն»[2]: Ինչպես հայտնում է Տոնացույցը, Ներսես Շնորհալին կարգադրել է, որպեսզի Հոգեգալուստը տոնախմբեն 7 օրում, Վերափոխումը` 9-ը: Մեծ է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի /1763-1780/ բերած նպաստը Տոնացույցի կարգավորմանը: Նրա ջանքերով Տոնացույցը ենթարկվեց էական խմբագրման[3]: Սիմեոն կաթողիկոսն է՛լ ավելի մեծ տեղ է հատկացնում ազգային տոներին` առավել հանդիսավոր դարձնելով դրանք: Տերունական և Սրբոց տոների կապակցությամբ իր կարգավորած Տոնացույցի մեջ Սիմեոն հայրապետը ներմուծեց 21 օրեր, Մեծ Պահոց շրջանի կիրակիներից հանեց Հարության հիշատակումը. Տոնացույցից օգտվելը դյուրին և նպատակահարմար դարձնելու համար իր պատրաստած Տոնացույցի Բ հատորում մատնացույց է անում 36 տարեգիրների համար տեղի ունեցող փոփոխությունները, որոնք ծագում են Զատկի տոնին մարտի 22 – ապրիլի 25-ը:

Եկեղեցական տարին բաժանվում է 3 կարգի օրերի. Տերունական, Սրբերի և Ապաշխարության, ինչպես նաև` կերակուրների տեսակետից Ուտիքի, Նավակատիքի և Պահքի: Համաձայն Տոնացույցի, Տերունական տոներն են` Աստվածհայտնությունը – հունվար 6, Անվանակոչություն – հունվար 13, Տյառնընդառաջ – հունվար 14, Ծաղկազարդ – Զատկի նախորդ կիրակին, Հարություն /Զատիկ/ - գարնան գիշերահավասարին հետևող, լուսնի լրումին հաջորդող կիրակի /մարտ 22-ապրիլ 25/,Ավետումն ս. Կուսի – ապրիլ 7, Երևումն ս. Խաչի – Զատկից հետո հինգերորդ կիրակի Համբարձումն – Քառասուներորդ օր Զատկի, Հոգեգալուստ – Զատկի 50-րդ օր, Պայծառակերպություն /Վարդավառ/-կիրակի, Վերափոխումն

[1] Ն. Արք. Պողարեան, 1990, էջ 69:
[2] Տե՛ս «Արարատ», 1888, էջ 589:
[3] Տե՛ս Ո. Հ. Վարդանյան, Հայոց Տոնացույցը (4-18 դարեր), Եր., 1999, էջ 420-521:

Աստվածածնի – օգոստոս 15-ի մերձավոր կիրակին, Ծնունդ ս. Կուսի – սեպտեմբեր 8, Խաչվերաց – սեպտեմբեր 14, Վարագայ Խաչ – Ս. Խաչից 7-րդ կիրակի, Ընծայումն ս. Կուսի – նոյեմբեր 21, Հղություն ս. Կուսին յԱննայէ – դեկտեմբեր 9:

Հայ եկեղեցին կատարում է հայ և օտարազգի սրբերի տոները / Սանդուխտ կույսից՝ Ա դար մինչև Գրիգոր Տաթևացի՝ ԺԵ դար /: Սրբոց տոները կատարվում են յոթնեկական դրության համաձայն, այսինքն՝ Զատկի շարժական փոփոխելիության թելադրանքով:

Սահմանված է Պահքի 3 ժամանակացույց՝ Ա. Չորեքշաբթի / ի հիշատակ Քրիստոսի մատնության/, Ուրբաթ/ ի հիշատակ խաչելության /, Բ. շաբաթապահք / թվով 11/ և Գ՝ Մեծ պահք:

ՄՄ ձեռ. 179 /1294 թ./, 507/ 1625 թ./, 1679 թ./, 1591 / 148-1501/ 1599/ 1626 թ./, 2022 / 1675 թ./, 2025 / 1651 թ./, 2030 / 1677-1678 թթ./, 4088 / 1673 թ./, 4212 / 1674 թ./, 4219 / 1675 թ./, 5003 / 1665 թ./, 5279 / ԺԷ դ. /, 8295/ 1381 թ./:

տպ., Տօնացոյց, նախապես կարգեալ եւ սահմանեալ ս. Սահակայ Պարթեւի... արդեն վերստին նորոգմամբ ի յերկուս հատորս բաժանեցեալ՝ աշխատասիրութեամբ տեառն Սիմէօնի յօգնաջան եւ սրբազան կաթողիկոսին Ամենայն հայոց, հտ. Ա-Բ, Ս. էջմիածին, 1774, Բ տպ. էջմիածին, 1835: Տոնացոյց, որ է ցուցակ տօնից եւ ընթերցուածոց, տե՛ս հետևյալ հրատ. Մեջ. «ժամակարգութիւն Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցւոյ...», Վաղարշապատ, 1891:

<u>8. Ավետարանացույց</u>. (Evangelium Calendarium)

Այս ծիսամատյանի նպատակն է ցույց տալ ժամերգության և Պատարագի ժամանակ Ավետարանից ընթերցվող հատվածների տեղերը: Համաձայն հ. Վարդան Հացունու, ավետարանական ընթերցումների կարգը ժամանակի ընթացքում ենթարկվել է փոփոխությունների: Օրինակ, «Գիշերային ժամ»-ի քարոզների կարգը կապված էր Ավետարանների, իսկ վերջիններս՝ ութ ձայների հետ: Այս հարաբերությունը պահպանվել է մինչև ԺԵ դարի վերջերը: Բայց հետագայում քարոզների հետ ունեցած կապը ենթարկվում է փոփոխությունների, սակայն Ավետարանների և ութ ձայների կապը մնացել է անխախտ (Վ. Հացունի, 1965, էջ 243): ժամասացության փոփոխման հետ բնականաբար փոփոխվում է նաև ավետարանական ընթերցումների կարգը: Տոնացույց – ավետարանացույցի հետաքրքիր նմուշ է 1287 թ. Սկևռայում ընդօրինակված «Տաւնացոյց եւ հարցնացոյց բովանդակ տոնոյ զհայ եւ զհոռոմ ամսոյ կարգաւորեալ ըստ իրեարս...» խորագրով միավորը (ՄՄ, ձեռ. 759, թ. 168 բ-180 բ, Հ. Անասյան, 1976, էջ 961): Այստեղ զանց են առնված ընթերցվածները և ներկայացված են միայն «հարց»-երը: Սա ինքնին ներկայացնում է Ավետարանացույցի մուտքը Տոնացույցի մեջ, երբ աստիճանաբար առաջինը կազմում է օրգանական մասը երկրորդի: «Շաբաթականք աւետարանքը, ըստ խորհրդոց արարչութեան շարականաց, զոր տէր Ներսէս շինեալ» խորագրով միավորը, որ կազմել է Ներսես Շնորհալի հայրապետը, Ավետարանի ընթերցումները դնում է համաձայն օրերի և զետեղում զանազան պարագաներ մատնանշող խորագրերի տակ, որպիսիք են «Վասն կանանց», «Վասն ննջելոց», «Վասն պատերազմի» և այլն / ՄՄ, ձեռ. 1495, թ. 156բ-157ա/: Ավետարանացույցները հաճախ կցվում էին տպագիր

Ավետարաններին, իբրև ծիսական տեղեկատուներ /Պետերբուրգ, 1786, Թիֆլիս, 1867, Երուսաղեմ, 1868/:

ՄՄ, ձեռ. 7734 / 1219 թ./, թ. 356ա-358բ, 7534 / 1274-1275 թթ./թ. 278 ա., 288 ա, 5453 / ԺԳ դ./ թ. 189ա-195 բ., 182 / 1303-1304 թթ./թ. 743 բ, 744 ա-754բ, 3722 / 1304 թ./ թ. 358-363ա, 7740 / 1356-1357 թթ. / թ. 7բ-9ա:

9. <u>Տաղարան-Գանձարան</u> (Melodia)

Լինելով հոգևոր երգի կարևոր տեսակներից մեկը՝ տաղը նշանակալի տեղ է զբաղեցնում խորհրդակատարության մեջ: Տաղերի հեղինակներ են ս. Գրիգոր Նարեկացին /Աւետիս մեծ, Սեաւ եմ գեղեցիկ, Հաւուն հաւուն և այլն (տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և Գանձեր, աշխատ. Ա. Քյոշկերյանի, Եր., 1981), Գրիգոր Մագիստրոսը / Կարապետ սուրբ հաւատոյ/ (Գրիգոր Մագիստրոսի տաղասացութիւնք, Վենետիկ, 1868, էջ 93-94), Գրիգոր Պահլավունին / Ծաղիկ պայծառ, Կայր կոյսն ի յայրին և այլն/, Հովհաննես Սարկավագը / Ծագումն փառաց էին…/, Ներսես Շնորհալին / Նորն Ադամ, կանայք արտասուաւք, Նոր ծաղիկ պայծառ, Նստեալ կանայքն և այլն՝ փոխերի հետ 102 միավոր (Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և Գանձեր, աշխատ. Ա. Քյոշկերյանի, Եր., 1987): Քրիստոսատուրը, Սարգիսը / որոնք ԺԲ դարի տաղասացներ են/, Մխիթար Այրիվանեցին, Հովհաննես Երզնկացի – Պլուզ (Հովհաննես Երզնկացի, աշխատ. Ա. Սրապյանի, Եր., 1956): Կոստանդին եպս. Սրիկը, Հովհաննես Թլկուրանցին, Առաքել վրդ. Բաշիշեցին (Առաքել Բաշիշեցի, աշխատ. Ա. Ղազինյանի, Եր., 1971, էջ 166-237, նաև՝ Ա. Քյոշկերյան, «Էջմիածին», 1970, Զ-Է, էջ 98-103, Ժ, էջ 50-53), Առաքել Սյունեցին (Քերթվածներ, Վենետիկ, 1914), Կոստանդին Երզնկացին (Տաղեր, Եր., 1962), Գրիգորիս Աղթամարցին / Անեղին տաճար…/, Արիստակես Խարբերդցին/Հաւիկ մի պայծառ…/, Գալուստ Պատրիարք Կայծակն (Գերագոյն երկնից իիացան..., գոհութիւն մատուցանեմք…) ("Լուսաշաւիղ", Կ. Պոլիս, 1704):

Տաղերը մեկտեղվել են առանձին ժողովածուների մեջ, որոնց հիման վրա էլ ԺԲ-ԺԳ դարերում գոյացել են ծիսական այս մատյանները:

Տաղարանը շրջանառության մեջ է եղել երկու տարբեր խմբագրություններով. մեկը հին, որից քիչ օրինակներ են մեզ հասել (Քյոշկերյան, «Էջմիածին», 1971, Թ. էջ 48-53, ԺԲ, էջ 31-41, Հարությունյան, ՊԲՀ, 1975, N 3, էջ 101-102), իսկ մյուսը՝ նոր, որի խմբագրում-կազմումը կապված է Գրիգոր Խլաթեցու /+1425/ անվան հետ: Վերջինս նույն տոնին վերաբերող Գանձերն ու Տաղերը խմբագրելով մեկտեղել է՝ կրճատելով կամ հավելելով որոշ տողեր (Մաթևոսյան, Մարաբյան, 2000, էջ 69-71):

Շարականների նման հնագույն տաղեր ունեն համաչափ տողեր, հանգավորում: Տաղերի սկզբնատառերը հաճախ հուշում են հայոց այբուբերը /Ա-Ք/, երբեմն հակառակ՝ Ք-Ա/, հեղինակի կամ նյութի անունը: Ի տարբերություն շարականների Տաղերն ազատ են ութ ձայների պարտադիր կաշկանդումից: Այսօրինակ ազատությունը հնարավորություն է տվել տաղասաց հեղինակներին հորինել մեղեդային պեսպիսությամբ աչքի ընկնող ախորժալուր երգեր:

Տաղասացությունը մաս է կազմում ս. Պատարագի / «Քրիստոս պատարագեալ» -ից, «Գոհանամ զՔեզ Տէր»-ից և ավարտին՝ մասի բաժանման ժամանակ/: Պատարագից զատ Տաղեր երգվում են օրվա տոնին պատշաճ / Ս. Ծննդյան, Զորինեքի Տյառնընդառաջի Նախատոնակին, Ավագ Հինգշաբթիի Ոտնլվային, Ավագ Ուրբաթի Թաղման և այլն /:

Գանձեր արարողության ժամանակ երգվող եղանակավոր քարոզներ են, որոնց նպատակն է գովերգել Տիրոջը, Աստվածածնին, սրբերին: Տաղերի վերոհիշյալ հեղինակները հեղինակ են նկատվում նաև գանձերի: Գանձարանը նմանապես ունի երկու խմբագրություն. հին, որ պարունակում է բացառապես գանձեր[1] / հորինվել են մինչև ԺԴ դար/, և նոր, որ կազմել է Գրիգոր Խլաթեցի Ծերենցը: Վերջինս յուրաքանչյուր օրվա, տոնի տաղն ու գանձը մեկտեղել է, ինչպես նաև դրանք ենթարկել բնագրային փոփոխությունների: Գանձարանում նյութերը դասավորված են տոների հաջորդականությամբ, համաձայն Տոնացույցի: Գանձարանային յուրաքանչյուր միավոր կազմված է գանձից, տաղից, փոխիորդորակից և մեղեդուց, որոնց ամբողջությունը կոչվում է կանոն: Սակայն շատ հաճախ կանոնը բաղկացած է լինում միայն գանձից և տաղից[2]:

Տաղերի նման գանձերն ունեն հանգավոր տողեր: Յուրաքանչյուր տող բաղկացած է հնգոտնյա երեք հատվածներից, որոնցից ամեն մեկը կարող է առանձին տող նկատվել / Այս խորհուրդ լցաւ, / անդ գուշակեցաւ, /աստ կատարեցաւ...[3] /:

Գանձերը նմանապես զերծ են ութ ձայների պարտադրանքից: Համաձայն տիպային յուրահատկության գանձերի եղանակները երկուսն են. «հորդոր» և «ծանր»: Հորդոր եղանակով են երգվում և ընթերցվում ժամագրքի և Ճաշոցի մեջ առկա քարոզակերպ գանձերը:

ՄՄ Ձեռագրեր. Տաղարան՝ 1540 / 1633 թ./, 1636 /ԺԸ դ./, 1637 / ԺԸ դ./, 1989 / 1647 թ./, 3081 / 1617 թ./, 3218 / 1645 թ./. 3503 / 1394 թ./, 3504 /, 1676 թ./ 3628 / 1682 թ./, 7021 / ԺՁ դ./, 7327 /ԺՁ դ./, 7707 / 1611 թ./, 10050 / 1605 թ./:

Գանձարան՝ 424 / ԺԷ դ./, 2672 /+1607 թ./, 2736 / 1621 թ./, 7507 / 1665 թ./, 7508 / 1670 թ./, 7732 թ./, 9053 / ԺԴ դ./, 4068 / ԺԴ դ./:

Տպ. աշխտ. Վ. Դևրիկյանի, ՄՀ, ԺԳ-ԺԴ, գիրք Ա-Բ:

Բ. «Տոնապատճառ» ժողովածուն

Մեկնաբանական գրականության հետ բավական մերձավոր աղերսի մեջ է գտնվում այս ժողովածուն, որ, լինելով ուրույն միավոր, տարբերվում է Ճաշոցից, Հայսմավուրքից, Ճառընտրից և Տոնացույցից իր բովանդակությամբ ու կառուցվածքով: Ժողովածուի անվանումն իսկ խոսում է նրա բովանդակության մասին: Այն եկեղեցական տոների և մատենագրական որոշ միավորների իմաստը բացատրող, նրանց սկզբնավորման գրության շարժառիթը “պատճառ”-ը վերլուծող աստվածաբանական մեկնությունների ժողովածու է: Տոնապատճառը պարունակում

[1] Այսպիսին է ՍՍ, ձեռ. 2061 / 1310 թ./:
[2] Տե՛ս Ա. Քյոշկերյանի Ներածությունը. Ներսես Շնորհալի, Գանձեր և Տաղեր, էջ Ի:
[3] Տե՛ս Ն. Արք. Պողարեան, էջ 67:

է նաև Աստվածաշնչի մի շարք գրքերի, հայրախոսական գրականության մեջ առավել մեծ համբավ ու կարևորություն ունեցող ճառերի լուծմունքներ ու "տեսություններ", ինչպես նաև՝ մեկնաբանական բնույթի ճառեր, ամփոփ տեղեկություններ մարգարեների, առաքյալների, նահատակների վերաբերյալ:

Տոնապատճառում առկա նյութերի հեղինակներից են Հակոբոս Տյառնեղբայրը, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, Եփրեմ Ասորին, Հովհան Ոսկեբերանը, Պրոկղ Կոստանդնապոլսեցին, Հիպպողիտոս Բոստրացին, Թեոփիլոսը, Եղիշեն, Մովսես Քերթողահայրը, Զաքարիա Ձագեցին, Հովհան Օձնեցին, Ստեփանոս Սյունեցին, Սամվել Կամրջաձորեցին, Ներսես Շնորհալին, Հովհաննես Սարկավագը, Հովհաննես Տարոնեցին, Անանիա Նարեկացին, Դավիթ Քոբայրեցին, Հովհաննես Վանականը, Վարդան Արևելցին և ուրիշներ:

Տոնապատճառ ժողովածուները սակայն իրենց բովանդակությամբ և կառուցվածքով բավականին տարբերվում են իրարից: Այդ է հաստատում տարբեր ձեռագրերում զետեղված Տոնապատճառների բաղդատումը: Ըստ Փ. Աթաբեկյանի (ԲՄ, N, 10, էջ 103-126), Տոնապատճառ ժողովածուն ունի երեք խմբագրական տարբերակ: Առաջին, հնագույն տարբերակը կապվում է Զաքարիա կաթողիկոս Ձագեցու անվան հետ (Թ դ.): Ինչպես երևում է, նրա գործուն մասնակցությամբ է խմբագրվել ու ճոխացվել այդ նախնական տարբերակը: Այդ տարբերակը սակայն վերջնականապես ամբողջարել է Ժ-ԺԱ-րդ դդ. նշանավոր մատենագիր Սամվել Կամրջաձորեցին, որ հայ և օտար եկեղեցական շրջանակներում հայտնի էր իբրև հմուտ երաժիշտ և դավանաբան հեղինակ: Տոնապատճառի երկրորդ տարբերակի խմբագրումը կատարել է ԺԳ դ. հեղինակ Հովհաննես Գանձակեցին*: Այս ժողովածուի երրորդ տարբերակը կապվում է ԺԳ դարի մեծանուն մատենագիր Վարդան Արևելցու անվան հետ:

Տոնապատճառ և Ճառընտիր ժողովածուներն իրենց սկզբնավորման շրջանում ընդգրկած նյութերի բովանդակությամբ ու ծավալով իրարից գրեթե չեն տարբերվել: Սակայն ԺԲ դարի վերջերից սկսել նրանց մեջ առկա աննշան տարբերությունները գնալով մեծանում և խորանում են: ԵթեՃառընտիրները ժամանակի ընթացքում իրենց մեջ ներառում են նորանոր մատենագրական միավորներ, (Ճառեր, մեկնության հատվածներ, տեսիլներ, ն երբողներ և այլն), ապա Տոնապատճառները հանդես գալով իբրև տոների խորհուրդը մեկնաբանող ժողովածուներ, կաշկանդված էին ընկալյալ տոների մեկնաբանության շրջանակի մեջ, ուստի և՝ նյութերի ընդգրկումով՝ անփոփոխ: Տոնապատճառն իր բովանդակությամբ գերազանցապես տեսական բնույթի ժողովածու է: Այն, ինչպես երևում է, "օգտագործվել է վանական դպրոցներում՝ ուսուցողական նպատակներով: Այնտեղ ուշագրավ տվյալներ կան ինչպես վարդապետական, ծիսական աստվածաբանության, այնպես էլ պատմության, գրականության, լեզվի, բանահյուսության վերաբերյալ: Առավել բնորոշ Տոնապատճառային միավորներից են. "Քրիստոս ծնեալ" ճառին պատճառ", "Նախերգ յաղագս խորանաց Աւետարանին Մաթէոսի", "Պատճառք և թելադրութիւնք չորից աւետարանչացն, թէ որպէս գրեացն…", "Պատճառք սրբոյն

* Նրան է վերագրված ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու "Կոչումն ընծայութեան" համառոտ լուծմունքը ("Վասն Քառասնորդաց պահոց"), որն իբրև հավելված դրված է ս. Կյուրեղի այդ երկի 1727 թ. (Կ. Պոլիս) հրատարակության մեջ: Սրա թերի հատվածները ճշտվում և լրացվում են Երուսաղեմի թիվ 965 ձեռագրով, տե՛ս Պողարեան, 1971, էջ 104:

Յովհաննու Կարապետին", "Պատճառք Առաջաւորաց", "Խորհուրդ Տեառնընդառաջին", "Պատճառք մարտիրոսաց", "Յաղագս նախահարց" և այլն:

Գրականություն

Անթաբյան, ԲՄ, N 10, էջ 103-128: Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 214-226:

<u>**Գ. Ճառընտիր ժողովածուն**</u> (Homeliare)

Ժողովածու, որ բովանդակում է ճառեր, քարոզներ, հատվածներ մեկնողական երկերից, աղոթքներ, տեսիլքներ, վարքեր, վկայաբանություններ, պատմագրական երկերից քաղված հատվածներ, թղթեր, կանոններ, զրույցներ և այլն: Նախապես կոչվել է Տոնական, որովհետև ամփոփել է համաքրիստոնեական և հայ սրբերի վկայաբանությունները` համակարգված ըստ տոների: Հետագայում ժողովածուի մեջ ներմուծվել են ճառական միավորներ: Ճառընտիրը կարևոր տեղ է զբաղեցնում Հայ միջնադարյան ձեռագրական մշակույթի պատմության մեջ: Նյութերի բազմազանությունն ու բովանդակության հարստությունը այն դարձնում են հայագիտության ամենատարբեր մարզերի համար տեսական օգտագործելի և շահավետ մի սկզբնաղբյուր (օր. նշանավոր "Մշո ճառընտիրը", ՄՄ, ձեռ. 7729, պարունակում է 327, Փարիզի Ազգային գրադարանի թիվ 110 ձեռագրերը` 233, թիվ 116-118 ձեռագիրը` 287 նյութ-միավոր և այլն (տե՛ս M. Van Esbroeck, U. Zanetti, 1977, p. 123-167, M. Van Esbroeck, 1984, p. 237-280)): Ժողովածուի կազմավորումը կապված է Սողոմոն Մաքենացու անվան հետ: Նրա ջանքերով 747 թ. մեկտեղվել են ճառական բնույթի զանազան նյութ-միավորներ: Ճառընտրի նյութերը գլխավորաբար դասավորված են համաձայն Տոնացույցի և պատշաճեցված են տվյալ տոնի խորհրդին` այն մեկնաբանելու կամ տարփոխելու նպատակով: Այս առումով ճառընտիրը որոշ չափով նման է Տոնապատճառ ժողովածուին: Սակայն, եթե Տոնապատճառի նյութերը, համեմատաբար նյույնական լինելով թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ հերթականությամբ, սահմանափակվում են բացառապես տոների պատճառների, շարժառիթների մեկնաբանությամբ և հետապնդում են նեղ, ուսումնագիտական նպատակներ, ապա Ճառընտիր ժողովածուները, ենթարկվելով դարի պահանջներին և հոգևոր շահագրգռություններին, ժամանակի ընթացքում համալրվում են նորանոր և բազմաբնույթ նյութերով:

Ճառընտրի նյութերն առհասարակ տարբեր ձեռագրերում ունեն տարբեր կազմ և դասավորություն: Սակայն ընդօրինակման ժամանակով իրար մոտ ձեռագրերում նկատվում է նյութերի և դրանց հերթականության որոշ նույնություն կամ նմանություն: Այդպիսին է ՄՄ թիվ 7728 (1200-1202), 996 (1442 թ.), 993 (1456 թ) ձեռագիր ճառընտիրների պարագան, որոնցում Հիսուսի ծննդյանը, մկրտությանը, Մարիամ Աստվածածնին և Անտոն Անապատականին նվիրված ճառական միավորները (հոդվածներ) լիովին նույնական են: Սակայն մեծ մասամբ այդ նույնականությունը խախտվում է, նույն տոնը ներկայացվում է տարբեր մատենագրական

միավորներով: Քիչ չեն և այն դեպքերը, երբ Ճառընտրում նույն տոնի տակ տեղադրված են լինում մեկից ավելի ճառական միավորներ (ձեռ. 996 Պետրոս Ալեքսանդրացու և Աբիսողոմ սարկավագի պատմությունն ու վկայաբանությունը, ԻԵ-ԻԷ), իսկ մյուսում (ձեռ. 993)՝ մեկ միավոր (ԾԲ, որ նույնական է ձեռ. 996-ի ԻԶ միավորին):

ԱԿՆԱՐԿ ՀԱՅ ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՄԵԿՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

(տեսական նախադրյալները)

Հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ ընդգրկումով և նշանակությամբ խիստ կարևոր դեր է վերապահվել մեկնաբանական գրականությանը: Մեկնությունները շահեկանորեն աչքի են ընկնում իրենց մեջ առկա հանրագիտարանային տեղեկություններով, որոնք արժեքավոր սկզբնաղբյուր են հայ (և ոչ միայն հայ) միջնադարի աստվածաբանական, իմաստասիրական, բնագիտական, պատմա-աշխարհագրական մտքի առավել համակողմանի ուսումնասիրման համար: Դրանց մեջ ուշագրավ տվյալներ են բերված նաև ազգագրական, բանահյուսական, բանասիրական, լեզվագիտական բնույթի: Մեկնաբանական երկերը կարևոր և հանձնարարելի են հայ և օտար մշակութային հարաբերությունների հետազոտման համար: Այս տեսակետից հատկապես արժեքավոր են հայ հեղինակների կազմած խմբագիր մեկնությունները, որոնցում օգտագործված հույն և ասորի հայրերի երկերի առանձին հատվածներն այսօր հայտնի են գլխավորապես հայերեն թարգմանությամբ: Հետևաբար դրանք ունեն նաև աղբյուրագիտական նշանակություն:

Մարդկային քաղաքակրթության արշալույսից ի վեր մեկնաբանության են ենթարկվել և՛ բնության երևույթները, և՛ դիցաբանական իրակությունները, և՛ առասպելական պատումները, և՛ զրույցներն ու ավանդությունները[1]: Ինչպես մի շարք հին ազգերի, հայերի մեջ նմանապես Մեկնելու կամ Մեկնաբանելու հակումը և շնորհը ի հայտ է եկել վաղնջական անցյալում:

Այդ մասին է վկայում Մովսես Խորենացու Հայոց Պատմությունը, ուր համակողմանիորեն մեկնաբանվել, բացատրվել են բանահյուսական իրողությունները, որոնք «զճշմարտութիւն իրաց այլաբանական յիքեանս ունեին թաքուցեալ», որպեսզի , ինչպես նկատում է պատմահայրը, «զայլաբանութիւն ճշմարտեսցուք»:

Մեկնաբանության մեջ իմի են բերված դարերի ընթացքում պատմության, գիտության և մշակույթի վերաբերյալ մարդկային մտքի ձեռքբերումները:

Հեթանոսական մշակույթի ծոցում պարզունակ մեկնաբանական ավանդույթին փոխարինելու եկավ աստվածային հայտնության լույսով վերաիմաստավորված Աստվածաշնչական մեկնաբանությունը, որն իր դրսևորման ձևի մեջ էապես կախված էր հին արևելյան, մասնավորաբար իրեական աստվածամտությունից, Անտիկ իմաստասիրությունից և հելլենիստական մշակույթի նվաճումներից: Խորքով և մակարդակով նախորդ մեկնաբանական ավանդույթից զգալապես տարբերվող Սուրբգրային մեկնաբանության նպատակը եղել է Աստվածաշնչի զանազան գրքերի վերլուծումն ու բացատրությունը: Առանձին մանրամասնությամբ մեկնաբանվում էին Սուրբ գրոց մեջ առկա զանազան դրվագները, դեպքերն ու դեմքերը, ծիսական և կենցաղային պատկերները, աստվածային և մարգարեական պատվիրանները, տեսիլքներն ու աղոթքները:

---

[1] Տե՛ս, Древнегреческая литературная критика, М., 1975.

Նախնական իմաստով «մեկնել» նշանակում է «բաժանել», «զատել», իսկ վերացարկված առումով՝ այս կամ այն կարգի իրողության ծածուկ իմաստը բացահայտել ու բացատրել: Այս վերջին իմաստով, ինչպես ասվում է Հայկազյան բառարանում, «մեկնել» նշանակել է «Մեկին առնել, ըստ որում պարզ և յայտնի կացուցանել, պարզել զմթութիւն բանից, յայտնաբանել, բացատրել, վերծանել, թարգմանել խելամուտ առնել»: Հայ և ոչ միայն Հայ եկեղեցին Սուրբ գիրքը մեկնաբանելու իրավունքը ոչ բոլորին է վերապահել: Հին և Նոր Կտակարանները մեկնաբանելու իրավունք ունեին գլխավորապես վարդապետները, որոնք հաճախ պերճախոս կերպով կոչվում էին բանի սպասավորներ: Սրանք անվանվել են նաև «մեկնիչ» և «թարգմանիչ»: Բացի Աստվածաշնչից նրանց վստահվում էր նաև «նուրբ գրեանց», այն է՝ աստվածաբանական բովանդակություն ունեցող մատյանների մեկնաբանությունը: Մասնավորաբար Ս. Գրքի մեկնաբանությունն իրականացվում էր մի շարք պայմանների առկայության դեպքում միայն: Դրանցից առաջինը մեկնաբանվող բնագրի ճշտված և ստուգված լինելն էր: Երկրորդ՝ շարադրվող մեկնությանը նախորդող այլ մեկնությունների առկայություն և դրանց՝ իբրև սրբազան ավանդություն պարունակող հեղինակավոր աղբյուրների համակողմանի օգտագործում, որը նպատակ ուներ առավել ծանրակշիռ դարձնել մեկնաբանությունը: Երրորդ՝ մեկնիչը պետք է նկատի ունենար բնագրի հորինման պատմական միջավայրը, ժամանակաշրջանը, շարադրման նմատակը: Ըստ այսմ մեկնաբանելի են նկատվում գլխավորապես այն դրվագները, որոնք պարունակում են բուն հայտնությունն ու աստվածային պատգամը: Չորրորդ նախապայմանը այն աներկբա հավատն է, որ մեկնիչը պետք է ունենա մեկնաբանվող բնագրի սրբության նկատմամբ: Հինգերորդ՝ ոչ պակաս կարևոր նախապայման էր մեկնիչի աստվածաբանական դավանաբանական պատրաստվածությունը:

Քրիստոնեական մեկնաբանության գլխավոր ակունքը հրեական մեկնաբանությունն է: Մեկնաբանական սկզբունքի գրեթե բոլոր հիմնական օրինաչափությունները քրիստոնեությունը ժառանգել է հրեական ավանդույթից: Սակայն իբրև ինքնուրույն գլխավոր սկզբունք օրինակարգվում և կյանքի է կոչվում Հին և Նոր Կտակարանների խորհրդական կապի բացահայտումը:

Քրիստոնեական մեկնաբանությունը ունեցել է երեք գլխավոր շրջափուլ. վաղ միջնադարյան (հայրաբանական՝ Գ - Ե դդ.) միջնադարյան (Զ - ԺԶ դդ.) և նոր ժամանակներ (ԺԷ - ԺԸ դդ.): Քրիստոնեական Մեկնաբանության ակունքը Նոր Կտակարանն է: Առաջին և մեծագույն մեկնիչը Հիսուս Քրիստոսն է, իսկ քրիստոնեական վարդապետության մեկնիչ-տեսաբանը Պողոս առաքյալն է: Մեկնաբանական մտքի առաջին հուշարձաններից են Պողոսի Կորնթացիներին, Հռոմայեցիներին, Եբրայեցիներին, Գաղատացիներին, հղած թղթերը, ինչպես նաև՝ Ա դարի նշանավոր իմաստասեր Փիլոն Եբրայեցու (Ալեքսանդրացու) մեկնաբանական աշխատությունները (Ծննդոց, Ելից գրքերի մեկնություն-

ները): Վաղ շրջանի մեկնություններին հատուկ ընդհանրական բացատրություններն ու հարցադրումները ժամանակի ընթացքում, եկեղեցաքաղաքական իրավիճակի փոփոխման հետ միասին, անհրաժեշտաբար ձեռք են բերում դավանաբական երանգավորում: Խիստ մեծ կարևորություն է տրվել մեկնաբանելու եղանակին, սկզբունքին, ելակետային այլևայլ խնդիրների: Սուրբգրային բնագիրը մեկնելիս նախ և առաջ մտածել են տալիս, թե հատկապես ո՞ր հատվածները մեկնաբանեն. ինչի՞ վրա շեշտը դնեն, ի՞նչ նպատակադրությամբ իրականացնեն մեկնաբանությունը. վեր հանեն բնագրի պարզ, տառացի, նյութական իմա՞ստը թե՞ նրա ընդերքում գտնվող խորքային, ծածուկ, հոգևոր խորհուրդը: Բնագրի նկատմամբ այսօրինակ մոտեցումը արդյունք էր քրիստոնեական աշխարհայացքի և նորպլատոնյան իմաստասիրության զուգակցման: Մեկնաբանական աշխատություններում քրիստոնեական բարոյականությունն ու հայտնությունը վերացարկվում, փիլիսոփայացվում էր նորպլատոնյան իմաստասիրության միջոցով: Այս հիման վրա Սուրբ Գրոց իմաստի մեկնաբանության մեջ աստիճանաբար ուրվագծվում է երկու հիմնական դիրքորոշում, որոնց տիրական թելադրանքով կազմավորվեցին Ս. Գրքի մեկնաբանության երկու դպրոցներ: Այդ դպրոցների դավանած սկզբունքների հաստատումն ու շեշտումը նպատակ ուներ բարձրացնել «այդ դպրոցը հովանավորող եկեղեցական աթոռի «…վարկն ու հեղինակությունը» (Փ. Անթաբյան): Նախապատվությունը տալով այս կամ այն եղանակին մեկնիչները սակայն կիրառում էին թե՜ մեկ և թե՜ մյուս եղանակը: Քրիստոնեական մեկնաբանության մեջ որդեգրված այդ երկու եղանակները ներկայացնում են Ալեքսանդրիայի դպրոցը և Անտիոքի դպրոցը:

ա/ Ալեքսանդրիայի դպրոցին բնորոշ է մեկնաբանության այլաբանական եղանակը: Այս դպրոցի հետևորդները իրենց որդեգրած եղանակի նախապատվելի լինելը հաստատում էին նրանով, որ՝ թեև Սուրբ Գիրքը ունի երկու հիմնական իմաստային շերտ՝ նյութական և հոգևոր, սակայն առավել նախընտրելին նրա հոգևոր շերտի մեջ խորամուխ լինելն ու այդ շերտի բացահայտումն է, քանզի նրանց համոզմամբ բնագրի բուն իմաստը, էությունն ու նպատակը միայն այդ եղանակով կարելի է իմանալ: Իսկ այդ եղանակի գործադրումը իրապես կարող է արդյունավետ լինել միայն Ս. Հոգով ներշնչվելիս: Լոկ այսպես կարելի էր բացառել խոտելի բացատրություններն ու մերժելի հետևությունները: Այս եղանակը թույլ էր տալիս առավել անկաշկանդ ու ազատ մեկնաբանության ենթարկել բնագիրը, այլաբանական ծավալումների մեջ շատ հաճախ հաշտեցնել դիսկուրսիվ տրամաբանության համար անհաշտելի եզրերը: Եվ բնական է, այսօրինակ ծավալումների ժամանակ հնարավոր աստվածաբանական սայթաքումներից զերծ մնալու նպատակով մեկնիչը այսուամենայնիվ պարտավոր էր այլաբանական բացատրության հախուռն ընթացքը ենթարկել «այդ դպրոցը հովանավորող եկեղեցական աթոռի» տեսական, եկեղեցա-քաղաքական շահերին:

Ալեքսանդրյան դպրոցի հայտնի ներկայացուցիչներից են Արիստոբուլոսը, Փիլոն Ալեքսանդրացին, Պանտենը, Կղեմես Ալեքսանդրացին: Սակայն այդ դպրոցի բոլոր հիմնական սկզբունքները տեսականորեն մշակել և հաստատագրել է Որոգինեսը (185-253/54 թթ.) գլխավորապես իր ,,Յաղագս առաջնոց սկզբանց,, աշխատության մեջ: Ըստ հեղինակի, Աստվածաշունչն ունի երեք հիմնական իմաստային շերտ՝ Մարմնական, Մտավոր և Հոգևոր: Մարմնականը մեկնաբանվող բնագրի նյութական, բառացի, պատմաքերականական իմաստն է, որը միայն միջոց է նյութական կեղևի տակ մտավորը ընկալելու համար: Մտավորը նյութականին հետևող բարոյախրատական, ուսուցողական-դաստիարակչական իմաստն է: Հոգևորը բնական կապի մեջ լինելով Մարմնականի և Մտավորի հետ՝ երկուսից էլ բարձր է, քանզի այն բացահայտում է բնագրի հոգևոր բնէությունը, սրբազան խորհուրդը, այն վերին նպատակը, որին պետք է ձգտի յուրաքանչյուր ադամորդի: Բնագրի հոգևոր շերտի յուրացումով է իրականցվում Աստվածության հետ իրական հաղորդակցումը: Ավելի զարգացնելով իր գաղափարները՝ Որոգինեսը մեկնաբանական այս եռաստիճան համակարգի երրորդ՝ Հոգևոր աստիճանը իր հերթին երեք աստիճանների է բաժանում. այլաբանական կամ տեսական (allegory, theory), փոխաբերական (tropology), խորհրդապաշտական կամ խորհրդական (anagogy): Համապատասխանաբար առաջին երկուսն ունեն բարոյադաստիարակչական նշանակություն իսկ երրորդը՝ հավատացյալին վերին ոլորտներն առաջնորդելու կոչում: Լատին միջնադարում այս եռյակին ավելացվեց չորրորդը՝ գրականը.

Գրական իմաստը ուսուցանում է եղածի մասին

Այլաբանականը՝ ինչին հավատում ես,

Բարոյականը՝ ինչպես պետք է վարվես,

Խորհրդականը՝ ինչին ես ձգտում:

Հետագա մեկնիչներն այս կամ այն չափով կիրառել են այս եղանակը: Մեկնաբանական այս չորս եղանակների մասին իր հստակ խոսքն է ասում Ս. Գրիգոր Տաթևացին Երգ երգոցի մեկնության մեջ. «Գիտելի է, զի Դ(4) եղանակաւ մեկնի Գիրք Սուրբ. նախ՝ մարմնապէս, ըստ իրին մեկնութեան, երկրորդ՝ հոգեպես, ըստ մըտացն տեսութեան, երրորդ՝ ըստ տեղոյն առանձնապես, չորրորդ՝ այլաբանութեամբ և զանազանապես…»[1]:

Իրենց մեկնաբանական աշխատություններում այս եղանակը կիրառվել է ինչպես Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու նշանավոր հայրերի (Գրիգոր Նյուսացի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի և ուրիշներ), այնպես էլ, նվազ չափով, Արևմտյան եկեղեցու նշանավոր հայրերի՝ Հերոնիմոսի, Օգոստինոսի, Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու և այլոց երկերում: Հակառակ բառացի մեկնաբանության նկատմամբ աճող հետաքրքրության այլաբանական եղանակը Արևմտյան եկեղեցու մեջ տակավին կենսունակ էր Ռեֆորմացիայի

[1]ՄՄ, ձեռ. 1200, 367 ա-395 է թթ., աշխիր. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Երևան, 2005, էջ 23:

շրջանում: (ԺԵ - ԺԶ): Սա պայմանավորված էր այն առավելությամբ, որ այլաբանական եղանակը ուներ բառացի եղանակի նկատմամբ: Բանն այն էր, որ վաղ հայրախոսական մեկնաբանական ավանդույթի մեջ ընդունված որոշ խորհրդանշական մեկնություններ ելնելով եկեղեցաքաղաքական նկատառումներից կաթոլիկ հայրերի գրչի տակ վերաիմաստավորվում են (այսպես. Ս. Գրոց մեջ հիշվող Արևը վաղ շրջանում մեկնվում էր իբրև նախախնամության լույսի, հոգևոր աչքի, Քրիստոսի խորհրդապատկեր, մինչդեռ հետագայում կաթոլիկ եկեղեցու հայրերը Արևը մեկնում են իբրև պապականության կամ պապի խորհրդանշան):

բ) Անտիոքի դպրոցը որդեգրեց մեկնաբանության բառացի եղանակը: Այն թելադրում էր Աստվածաշունչը մեկնաբանել՝ հավատարիմ մնալով նրա տառին և առաջնային, նյութական իմաստին: Այս դպրոցի ներկայացուցիչներն իրենց որդեգրած եղանակը պայմանավորում էին նրանով, որ ինքն Աստված իր արարածների հետ հաղորդակցվել է ոչ թե գաղտնախոսությամբ, այլ պարզ ու մեկին լեզվով: Ըստ նրանց, այլաբանական եղանակը դուռ է բացում զանազան քմածին մեկնաբանությունների. որոնք կարող են հանգեցնել սխալ ու մերժելի եզրակացությունների: «Անտիոքը այլաբանության մեջ տեսնում էր վերադարձ դեպի հեթանոսություն» և «հելլենիզմի ներթափանցում քրիստոնեական ավանդույթների մեջ»: Ուստի այդ դպրոցի հետևորդները Աստվածաշունչը մեկնաբանելիս գլխավորաբար վեր էին հանում նյութի բնագրային առանձնահատկությունները, բացահայտում խոսքի իմաստային նրբերանգները, կատարում ստուգաբանական վերլուծումներ: Այս բոլորը նրանք իրականացնում էին պատմաքննական եղանակի գործուն կիրարկումով, այսինքն՝ Սուրբ Գրոց բնագրի մեկնաբանությունն ուղեկցվում էր պատմական իրականության, նշանավոր դեպքերի և դեմքերի համակողմանի վերլուծումով, ազգագրական, կենցաղային պատկերների բավական մանրամասն նկարագրությամբ, ինչպես նաև տեսիլների, աղոթքների առարկայական բացատրությամբ: Այս դպրոցին պատկանող մեկնություններն աչքի են ընկնում փաստական նյութի առատությամբ, ինչը հնարավորություն է տալիս բազմատեսակ փաստեր հավաքել ինչպես հինարևելյան իրականության, այնպես էլ վաղմիջնադարյան և առհասարակ միջնադարյան կյանքի և կենցաղավարության տարբեր բնագավառների վերաբերյալ:

Ինչպես ակնարկվեց, անտիոքյան դպրոցի մեկնություններն ուղեկցվում էին բանասիրական բնույթի դիտարկումներով: Դրանց մեջ առանձնակի շահեկանությամբ աչքի են ընկնում Ս. Գրոց թարգմանական առանձնահատկությունները հայտորոշող դատողությունները: Ս. Գրոց բազմալեզու բնագրերի իմաստային, լեզվաոճական նրբությունները ճիշտ և համարժեք թարգմանելու կամ հաղորդելու համար առաջարկվում է պահպանել բնագրի իմաստային առանձնահատկությունները՝ խուսափելով նրա տառացի պատճենումից: Այս սկզբունքը տեսականորեն հիմնավորվում է Անտիոքի դպրոցի նշանավոր

ներկայացուցիչներից մեկի՝ Եվսեբիոս Եմեսացու (հայ իրականության մեջ ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անունով) «Արարածոց մեկնության» մեջ: Ե դարում թարգմանված այս մեկնության մեջ ցույց է տրվում Ակյուղասի թարգմանության ստրկական բնույթը, որի հետևանքով մեծապես տուժում են և՛ թարգմանվող, և՛ թարգմանված բնագիրը, և՛ ընթերցողը:Ուստի նա առաջարկում է թարգմանելիս հարազատ մնալ թարգմանվող բնագրի իմաստին: Անդրադառնալով այս խնդրին նա հաստատագրում է տվյալ միտքը. «Եթե ոք ոչ այսպիսի պայմանաւ թարգմանութեանն վարիցի՝ բազում աշխատություն ընթերցողացն յաճախէ առ ի չսրբելոյ զմիտսն հանդիսիւն, զոր առաջի դնիցէ եւ բռնադատիցէ զայն կարգ, որ անդ կայցէ, յայլ միտս զոր ոչ եւ բանքն իսկ յանձն առնուցուն՝ քանզի եւ հարկ իսկ է այնոցիկ, որք զյոյն լեզուն ունիցին եւ զնոյն ի կիր արկեալ վարիցեն՝ տգէտ լինել հեբրայական առանձին բանիցէ: Զի որ յունաւն առանձին բանիւքն վարիցին, ընթերցեալ զթարգմանեալսն ըստ հեբրայեցւոց բանիցն բարբառոյ՝ շլմորեն: Այլ, որպես ասացի իսկ, բարվոք է զլեզուին, որ թարգմանիցի՝ թողուլ զառանձինն բանան, եւ զմիտսն թարգմանել»:[1]

Ի տարբերություն Ալեքսանդրիայի դպրոցի, որ համարվել է «պլատոնական տիպի», մեկնաբանական գրականության մեջ Անտիոքի դպրոցը կոչվել է «արիստոտելյան»: Անտիոքի դպրոցի հիմնադիրը Լուկիանոս Սամոսատցին (+ 312 թ.) է: Նա ամենայն հավանականությամբ պաշտպանել է իր որդեգրած եղանակը: Նրա առավել նշանավոր հետևորդներից են եղել Դիոդորոս Տարսոնացին (Դ. դ. կեսեր), Թեոդորոս Մոպսուեստացին (+ 428 թ.): Ս. Հովհան Ոսկեբերանը (347-407 թթ.): Այս եկեղեցականները հեղինակել են բազմաթիվ մեկնություններ Աստվածաշնչի զանազան գրքերի վերաբերյալ: Դիոդորոս Տարսոնացու երկերից շատերը ցավոք մեզ չեն հասել, իսկ պահպանվածն էլ այսօր հայտնի է այլ հեղինակների անվամբ կամ էլ «շղթայական», «խմբագիր» մեկնությունների միջոցով: Բացի մեկնություններից Թեոդորոս Մոպսուեստացին հեղինակել է նաև «Ընդդեմ այլաբանության» աշխատությունը, ուր, ի շահ Անտիոքի դպրոցի, տեսական դիտարկումներով, հերքվում է Ալեքսանդրիայի դպրոցի դավանած այլաբանական եղանակը: Սրանց մեջ սակայն իր ծավալած եկեղեցաքաղաքական վարչական գործունեությամբ, թողած մատենագրական վաստակով ամենաերևելին Ս. Հովհան Ոսկեբերանն է, որի բոլոր մեկնությունները շարադրված են Անտիոքի դպրոցի հիմնական սկզբունքների հավատարիմ կիրարկումով: Դրանցից շատերի հայերեն թարգմանությունն այսօր ունի աղբյուրագիտական լուրջ կարևորություն, որովհետև համապատասխան միավորների հունարեն բնագրերը մեզ չեն հասել: Այդպիսի մեկնություններից են Սաղմոսաց, Եսայիի մարգարեության (մեծ մասի) Մատթեոսի, Մարկոսի,

[1] Հատընտիր ընթերցվածք ի մատենագրութեանց նախնեաց…ի Հ. Թադէոսէ, Վ. Թոռնեան, Վիեննա, 1893, էջ 298, նաև՝ Լ. Տեր-Պետրոսյան, ՊԲՀ, 1982, Œ4, էջ 56-68:

Ղուկասի Ավետարանների (շատ հատվածների) մեկնությունները: Ոսկեբերանի մեկնություններն աչքի են ընկնում խոր դիտողականությամբ, նրբամիտ համադրումներով, հոգևոր վիճակների մանրակրկիտ վերլուծումներով, պերճ, գունագեղ լեզվով: Այս է պատճառը, որ նրա մեկնությունները (և ոչ միայն դրանք) քրիստոնեական միջնադարի համար հանդիսացել են մեկնաբանական արվեստի ընդօրինակելի չափացույց: Այդ մեկնությունների հետևողությամբ են շարադրված հայ հեղինակների բազում մեկնաբանական աշխատությունները: Հայ մեկնիչները նրանից փոխառել են ոչ միայն մեկնաբանական ընդհանուր սկզբունքները, այլև նրա երկերի առանձին հատվածներն օգտագործել իրենց խմբագիր մեկնությունների մեջ: Ոսկեբերանի մեկնաբանական ժառանգության շատ հատվածները, որպես մեծակշիռ փաստարկներ, վկայաբերվել են հայ դավանաբանական գրականության մեջ:

Անտիոքի դպրոցի նշանավոր դեմքերից է նաև Թոդորետոս Կյուրացին (393-468 թթ.), որի գրչին են պատկանում Ութնեագրեանց, Սաղմոսաց (մատենագրության մեջ հայտնի է ս. Եպիփան Կիպրացու անունով), Երգ երգոցի, Դանիելի, Եզեկիելի (վերջինս հայ մատենագրության մեջ հայտնի է ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անվամբ), Եսայու, Երեմիայի մարգարեությունների մեկնությունները: Սրանք աչքի են ընկնում հարցադրումների համակողմանիությամբ ու գիտական խորությամբ: Այս դպրոցի նույնքան կարևոր դեմքերից են Եվսեբիոս Կեսարացին (339/340 թթ.), Եվսեբիոս Եմեսացին (+ 350 թ.), Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին (+387 թ.), Եպիփան Կիպրացին (+ 403 թ.) և ուրիշներ:

Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի դպրոցները որոշակի ազդեցություն են թողել քրիստոնեական մեկնաբանության զանազան դպրոցների վրա: Հատկապես մեծ է եղել Անտիոքի ազդեցությունը Եդեսիայի և Մծբինի դպրոցների վրա: Եդեսիայի դպրոցի հիմնադիրն ամենայն իրավամբ համարվում է Ս. Եփրեմ Ասորին: Նրա գրչին են պատկանում բազմաթիվ ու բազմաբնույթ մեկնություններ, որոնց մեծ մասն այսօր հայտնի է բացառապես հայերեն թարգմանությամբ: Այդ մեկնությունները շարադրված են տառացի, պատմաքննական եղանակով: Անտիոքի ազդեցությունը դրսևորվեց ոչ միայն ինքնուրույն մեկնությունների մեջ, այլև` թարգմանական: Այս առումով ուշագրավ են մինչև 5-րդ դարի վերջերը հունարենից ասորերեն թարգմանված Թեոդորոս Մոպսուեստացու և Դիոդորոս Տարսոնացու մեկնությունները: Սրանց զուգընթաց հունարենից ասորերեն էին թարգմանվում նաև Արիստոտելի և Պորփյուրի իմաստասիրական աշխատությունները, որոնց շատ հիմնադրույթները կիրառվում էին աստվածաբանական գրականության մեջ: Իրավիճակը սկզբունքորեն փոխվեց 431 թ. տեղի ունեցած Եփեսոսի տիեզերաժողովից հետո, երբ, ի հակակշիռ ասորական Անտիոքի, գնալով զորացավ հունական Ալեքսանդրիան: Այս իրապայմաններում սկզբնապես Անտիոքին փարված Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսը կտրուկ շրջվեց Ալեքսանդրիայի կողմը և դարձավ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու

եռանդուն համակիրներից ու հետևորդներից մեկը (Փ. Անթաբյան): Տվյալ պարագան իր անդրադարձը գտավ նաև Աստվածաշնչի մեկնաբանական սկզբունքների մեջ: Եդեսիայի դպրոցն այդ շրջափուլում նախընտրեց ալեքսանդրյան այլաբանությունը: Նահանջ ապրող Եդեսիայի դպրոցին փոխարինելու եկավ Մծբինը, որը սակայն առաջնորդվում էր անտիոքյան դպրոցի ավանդներով: Հարափոփոխ ազդեցությունների մեջ այնուամենայնիվ իշխողը Անտիոքի ազդեցությունն էր: Այդ ազդեցության տիրական ներկայությունն ենք տեսնում Կապադովկյան հայրերի՝ Ս. Բարսեղ Կեսարացու և Գրիգոր Նյուսացու մեկնաբանական ժառանգության մեջ: Սակայն նրանք չեն խորշում այլաբանական եղանակից ևս: Այս ակներև է մասնավորաբար Ս. Գրիգոր Նյուսացու ժողովի և Երգ երգոցի մեկնություններում, որնք շարադրված են Փիլոն Եբրայեցու և Որոգինես Ալեքսանդրացու կիրառած այլաբանական սկզբունքների օգտագործումով:

Հայ մեկնաբանական գրականության մեջ նմանապես այս երկու սկզբունքները հանդես են գալիս փոխագուցված կերպով: Սակայն այս դեպքում ևս գերակշռողը անտիոքյան դպրոցի ազդեցությունն էր: Ազդեցությունների այսօրինակ բաշխումը պայմանավորված էր երեք հիմնական պատճառներով.

Ա. Աշխարհագրական

Բ. Եկեղեցաքաղաքական, վարչական

Գ. Սուրբգրային:

Եկեղեցաքաղաքական, վարչական պատճառի մասին արդեն ակնարկվեց: Աշխարհագրական պատճառն այն է, երբ այս կամ այն դպրոցի ազդեցությունը պայմանավորված է աշխարհագրական տարածքների մոտիկությամբ: Դիցուք Հայաստանի պարագային Անտիոքի դպրոցի ազդեցությունը պայմանավորված էր Ասորիքի և Հայաստանի աշխարհագրական մերձավորությամբ: Սուրբգրային պատճառն այն է, երբ մեկնության սկզբունքը պայմանավորված է լինում մեկնաբանվող բնագրի բնույթով: Այսպես, Աստվածաշնչի պատմողական բովանդակություն ունեցող Դատավորաց, Թագավորութեանց, Մակաբայեցվոց գրքերի մեկնաբանումը բնականաբար ենթադրում է տառացի, պատմաքննական եղանակի կիրարկում, իսկ Սաղմոսաց, մարգարեությանց, Երգ երգոցի Հովհաննու Հայտնության մեկնաբանությունն ընդհակառակը պահանջում է այդ գրքերի բնույթին համապատասխան այլաբանական եղանակի կիրառում:

Հայ մեկնաբանական գրականությունը խարսխված է Արևելաքրիստոնեական մեկնաբանության վրա: Հայ մեկնիչները օգտվել են մեկնաբանական գրականության լավագույն նմուշներից: Իրենց մեկնությունները շարադրելիս նրանք համապատասխանաբար առաջնորդվել են դասականի հռչակ ունեցող այնպիսի կարևորագույն մեկնություններով, որպիսիք են Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթեի, Եսայու, Երեմիայի, Պողոս առաքյալի թղթերի, Ս. Եփրեմ Ասորու «Համաբարբառ Ավետարանի», Թագավորությանց ,

Դատավորաց գրքերի, Եվսեբիոս Եմեսացու Ութմատյանի, Ս. Բարսեղ Կեսարացու Վեցօրեից, Գրիգոր Նյուսացու Երգ երգոցի, ժողովողի մեկնությունները: Հայ մեկնիչները օգտագործել են ոչ միայն այդ մեկնությունների բացատրական եղանակն ու հանգուցային գաղափարները, այլև այդ մեկնություններից ամբողջական հատվածներ զետեղել իրենց երկերում: Այսօրինակ մեկնությունները կոչվում են խմբագիր (catenae): Սրանց մեջ շղթայաձև, օղակ-օղակ փոխագուցված են տարբեր մեկնությունների տեղին և բովանդակությանը պատշաճ հատվածները: Հայ մեկնաբանական գրականության մեջ առավել նշանավոր են Ստեփանոս Սյունեցու Քառավետարանի, Դանիելի, Յոբի, Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի, Անանիա Սանահնեցու Մատթեոսի Ավետարանի, Պողոս առաքյալի թղթերի, Ներսես Շնորհալու Մատթեոսի Ավետարանի, Իգնատիոս Սևլեռնցու Ղուկասու Ավետարանի, Մխիթար Գոշի Երեմիայի, Վարդան Արևելցու Արարածոց, Բարսեղ Ճոնի Մարկոսի Ավետարանի, Հովհաննես Վանականի Յոբի, Գևորգ Սկևռացու Գործք առաքելոցի Ներսես Լամբրոնացու Սաղմոսաց, Առակաց, Երկոտասան մարգարէից, Յայտնության մեկնությունները[1]:

Հայ մեկնիչները ոչ միայն կիրարկել են Արևելաքրիստոնեական մեկնաբանության ընկալյալ սկզբունքները, այլև իրականացրել այդ սկզբունքների տեսական վերլուծումը: Այսպես. Ս. Ներսես Շնորհալին զատորոշում է մեկնաբանական երկու սկզբունք՝ «պարզ տեսություն» և «խորին տեսություն»: «Պարզը»-ը ակնարկում է մեկնաբանության տառացի եղանակը, իսկ «խորինը»՝ այլաբանական: Ավելի խորանալով՝ նա այս երկուսը բաժանում է երեք բաղադրիչների. Առաջին՝ առարկայի նախնական, տառացի նշանակություն, երկրորդ՝ խորհրդանշական, երրորդ՝ հոգևոր, սրբազան: Այսօրինակ կարգազատում կատարված է Ներսես Լամբրոնացու, Կիրակոս Երզնկացու և Միքայել Չամչյանի մեկնություններում նմանապես; Իր Սաղմոսաց մեկնության մեջ Չամչյանը այդ երկու եղանակները անվանում է «նկարագրական մեկնությիւն» կամ «մեկնութիւն ըստ ճառին» (տառացի մեկնութիւն) և «խորհրդական մեկնութիւն» (այլաբանական): Այս երկու հիմնական եղանակներից յուրաքանչյուրը նա տրոհում է երեք բաղադրիչների. «նկարագրական մեկնութիւնը»՝ ա) «ըստ պարզ տեսության», բ) «ըստ փոխարկեպության», գ) «ըստ դիտեալ իրին», իսկ «խորհրդական մեկնությունը»՝ ա) «ըստ այլաբանականին», բ) «ըստ բարոյականին», գ) «ըստ վերածականին»: Իբրև օրինակ նա բերում է Սաղմոսի «Ով ելցէ ի լեառն Տեառն» խոսքը, և մեկնում «լեառն» բառը, որ «ըստ նկարագրին նշանակէ զՍիոն լեառն, որ յԵրուսաղեմ, ըստ այլաբանականին՝ զեկեղեցի սուրբ, վերածականն հայի՝ յեկեղեցի յաղթանակող, այսինքն՝ արքայութիւն երկնից, և առհասարակ ի վիճակ հանդերձեալ կենաց»: Եվ այսուամենայնիվ գիտնականը նա-

[1]Տե՛ս "Ս. Գրքի հայերեն մեկնությունների մատենագիտություն", պատրաստեցին Եզնիկ եպս. Պետրոսյան, Արմեն Տեր-Ստեփանյան, Երևան, 2002:

խընտրում է «նկարագրական մեկնությունը», քանզի բնագրի նախնական իմաստի՝ «նախատիպի» ճիշտ ըմբռնումով միայն կարելի է հասնել նրա «խորհրդական» իմաստի բացահայտմանը:

Այս բոլոր փաստերը մի անգամ ևս ցույց են տալիս, որ հայ մեկնիչները ոչ միայն գործնականում տիրապետել են մեկնաբանության արվեստին, այլև տեսական լուրջ դատողություններով օրինակարգել մեկնաբանության ընդհանուր սկզբունքները, սահմաններն ու եղանակները: Այդ է հաստատում ԺԴ - ԺԵ դ. մատենագիր Մատթեոս Ջուղայեցին: Իր Գործք առաքելոցի մեկնության մեջ նա սահմանում է բնագրի բացատրության երեք հիմնական միջոց. «Քանի՞ են յեղանակ իմացման գրոց» հարցին մեկնիչը պատասխանում է. «Երեք են. նախ՝ մեկնողօրէն, երկրորդ՝ լուծմամբ, երրորդ՝ ընտրութեամբ: Մեկնիչն է որպես ծանոթ ինչ ծալեալ կտաւոյ, որ ի Ա (1) կանգուն է դադարեալ, ի պարապելն Լ (30) միտքն ի մի, և վարդապետքն մեկնեն: Իսկ լուծումն է վարդապետաց բանի, որ հանգոյց է տուեալ, բանիւ կամ բառիւ զնա լուծանել դժվարին է, բայց սակավ ունի իմաստ: Իսկ ընտրութեամբ որպես յառաջաբանն ամենայն գրոց, զի ընտրեալ է զբանն ի բանէ, և զմիտս ի մտաց, և զընթերցուածն ի յընթերցուածէ. և զվկայութիւնքն, և զտուննն, և զգլուխն»[1]: Այսպիսով բացատրության մեկնաբանական եղանակը ենթադրում է Ս. Գրոց բնագրում առկա բազում իմաստների բացահայտում: Ընտրությամբ իրականացվող բացատրությունը կատարվում է ամբողջ բնագրի մեկնաբանելի առանձին մասերի ընտրությունից հետո միայն: Մի փոքր այլ է «լուծումն»-ի պարագան. սա նշանակում է, որ բացատրվում է ոչ միայն և ոչ այնքան Աստվածաշունչը, այլև առավելապես մեծանուն հեղինակությունների, եկեղեցու նշանավոր հայրերի երկերի մեջ առկա դժվարընկալելի առանձին բառեր կամ արտահայտություններ: Այսպես, հիշատակության արժանի են Փիլոն Եբրայեցու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նարեկացու և այլոց երկերի լուծմունքները, որ շարադրված են Դավիթ Քոբայրեցու, Հակոբ Կլայեցու, Գրիգոր Խլաթեցու, Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու, Հովհաննես Կոլոտիկի և այլոց ձեռքով:

Գրականություն

Անթաբյան, ԲՄ, N 15, էջ 60-93:

[1]Մ Մ, ձեռ. 2519, 75 ա-287 ա:

ՑԱՆԿ

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

Աբրահամյան Ա., 1944 – Անանիա Նարեկացու մատենագրությունը, Եր., 1944:

Աբրահամյան Ա., 1956 – Հովհաննես Սարկավագի մատենագրությունը, Եր., 1956:

Աբեղյան Մ., 1968, 1970 – Երկեր, Գ, Եր., 1968,Դ, Եր., 1970:

Աբրահամյան Ա., 1973 – Հայոց գիր և գրչություն, Եր., 1973:

Ալեքսանյան Վ., 1999 – Անանիա եպս. Սյունեցի (5-րդ դար), «Էջմիածին», 1999, էջ 69-76:

Ալիշան Ղ. հ, 1890 – Այրարատ, Վենետիկ, 1890:

Ալիշան Ղ. հ, 1895 – Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895:

Ալիշան Ղ. հ, 1901 – Հայապատում, Վենետիկ, 1901:

Ակինյան Ն. հ., 1921 – Ս. Եփրեմի մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց, քննական հրատ. Վիեննա, 1921:

Ակինյան Ն. հ., 1922 – Մատենագրական հետազոտութիւններ, Ա, Վիեննա, 1922:

Ակինյան Ն. հ., 1932 – Դասական հայերէնը և Վիեննական Մխիթարեան դպրոցը, Վիեննա, 1932;

Ակինյան Ն. հ., 1947 – Սրբուհի Նունէ (Աղբերաց քննութիւն), ԼԱ, 1947, էջ 432-444, 497-553:

Ակինյան Ն. հ., 1947 – Սիմէոն Պղնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերենէ (1188-1255), ՀԱ, 1947, էջ 129-159, 193-219:

Ակինյան Ն. հ., 1950[1] – Քննութիւն Ս. Սահակի վերագրուած կանոններու եւ Հայոց եկեղեցական տարին, Վիեննա, 1950:

Ակինյան Ն. հ., 1950[2] – Հայ-հոռոմ գրականութեան մնացորդներ. ԺԳ-ԺԹ դար, Հա, 1950, էջ 187-207:

Ակինյան Ն. հ., 1950[3] – Գէորգ վ. Մեղրիկ եւ իր գրութիւնները, ՀԱ, 1950, էջ 130-141:

Աղայան Է., 1977 – Նախամաշտոցյան հայ գրի և գրականության, մեսրոպյան այբուբենի և հարակից հարցերի մասին, Եր., 1977;

Աճառյան Հր., 1942-1962 – Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Ա-Ե, Եր., 1942-1962:

Ամալյան Հ. 1980 – Մակաբայեցւոց գրքի հայերեն թարգմանության ժամանակի և հեղինակի մասին, «Էջմիածին», 1980, Բ-Գ:

Անատունի Կ. եպս., 1986-87 – ԺԷ դ. երևելի վարդապետներ, «Բազմավէպ», 1986, էջ 31-58, 1987, էջ 53-77, 1988, էջ 42-61:

Անատունի Ս. վրդ., 1911 – Հին և Նոր պարականոն... շարականներ, Վաղարշապատ, 1911:

Անանյան Պ. հ., 1985 – «Գիրք թղթոց»-ի քանի մը խնդրական հարցեր, «Բազմավէպ», 1985, էջ 238-265:

Անանյան Պ. հ., 1991 – Մովսէս Քերթողահայր եւ Մովսէս Խորենացի, «Բազմավէպ», 1991, էջ 7-25:

Անանյան Շ. աբղ., 2009[1] - Եկեղեցական միության մասին պատկերացումները միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ (ԺԲ-ԺԴ դդ.), «Էջմիածին», 2009, Ժ, էջ 38-53:

Անանյան Շ. աբղ., 2009[2] – Համամ Արևելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց, «Էջմիածին», 2009, Ե, էջ 48-58Լ

Անանյան Շ. աբղ., 2011 – Համամ Արևելցի՝ թագավոր թե՞ մատենագիր, «Էջմիածին», 2011, Գ, էջ 38-55:

Անասյան Հ., 1959, 1976 – Հայկական մատենագիտություն, հտ. Ա, 1959, հտ. Բ, 1976:

Անասյան Հ., 1975 – Հայոց մոլորական համարված գրքերն ըստ լատինական մի հին ցուցակի, «Էջմիածին», 1975, Ժ, էջ 27-33:

Անասյան Հ., 1972 – Հայ համաբարբառային գրականությունը և հայ մատենագրության համաբարբառը (Աղբյուրաբանական և բնագրաքննական ուսումնասիրություն), Ս. Էջմիածին, 1972:

Անթաբյան Փ., 1971 – «Տօնապատճառ» ժողովածուն, ԲՄ, 1971, N 10, էջ 103-127:

Անթաբյան Փ., 1983 – Հովհաննես Սարկավագին վերագրված «Լուծմունք եօթնից գրոցն Փիլոնի» բնագրի առնչությամբ, ՊԲՀ, 1983, N 1, էջ 181-86:

Անթաբյան Փ., 1986-91 – Հայ եկեղեցական մատենագրություն (անտիպ դասախոսություններ, ըստ ուսանողական գրառումների), 1986-91:

Առաքել Սիւնեցի, 1982 – Յաղագս քերականութեան համառաւտ լուծմունք, աշխտ. Լ. Գ. Խաչերյանի, Լոս Անջելես, 1982:

Ասողիկ, 1885 – «Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական», աշխատ. Ս. Մալխասեանց, Պետերբուրգ, 1885:

Ավդալբեկյան Մ., 1971 – Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը, Եր., 1971:

Ավդալբեկյան Մ., 1982 – «Յայսմաւուրք» ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը, Եր., 1982:

Արիստոտել, 1980 – Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը (հոդվածների ժողովածու), Եր., 1980:

Արևշատյան Ս. Ս., 1980 – «Յաղագս խրատու մանկանց» գրվածքը և նրա հեղինակի հարցը, ԲՄ, 1973, N 11:

Արևշատյան Ս. Ս., 1980 – Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980:

Արևշատյան Ս. Ս., Միրումյան Կ. Ա, 2007 - Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (հին շրջան և վաղ միջնադար), Եր., 2007:

Բարթիկյան Հր., 2002 – Մատթեոսի Ավետարանը հունարենի և հայերենի բաղդատությամբ, «Աճեմյան մատենաշար», Ա, Եր., 2002, էջ 15-36:

Բամպուքճյան Գ., 1981 – Հակոբ պատրիարք Նալյան, «էջմիածին», 1981, N Ը, էջ 34-37:

Բյուզանդացի Ն., 1900 – Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք, Գիրք Մակաբայեցւոց..., Տփղիս, 1900:

Գաբրիելյան Հ., 1958 – Հայ փիլիսոփայության պատմություն, հտ. II, Եր., 1958:

Գալստանյան Բ. եպս., 2010 – Օծումն հիւանդաց, խորհրդի խնդիրը հայ եկեղեցում, «Գանձասար», Ը, 2010, էջ 21-111:

Գանձակեցի, 1961 – Պատմութիւն հայոց, աշխտ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961:

Գրիգորյան Գ., 1962 – Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները, Եր., 1962:

Գրիգորյան Գ., 1960 – Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների հայ մեկնությունները, ԲՄ, 1960, N 5:

Գրիգորյան Գ., 1979 – Հասարակական-փիլիսոփայական միտքը հայկական Կիլիկիայում (XII դ. երկրորդ կես), Եր., 1979:

Գրիգորյան Գ., 1980 – Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980:

Գրիգորյան Գ., 1969 – Վահրամ Րաբունու փիլիսոփայությունը, Եր., 1969:

Գրիգորյան Գ., 1981 – Սյունիքը Օրբելյանների օրոք (13-15 դդ.), Եր., 1981:

Դրամբյան Ե. արք., 1945 – Հովհաննես վարդապետ Տավուշեցի, «էջմիածին», 1945, Ե, էջ 22-28:

Դրասխանակերտցի, 1912 – «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցու Պատմութիւն հայոց», Թիֆլիս, 1912:

Դուրյան Ե. արք., 1933 – Պատմութիւն հայ մատենագրութեան, Երուսաղէմ, 1933:

Եւագր, 1907 – «Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացւոյ վարք եւ մատենագրութիւնք՝ թարգմանեալք ի յունէ ի հայ բարբառ ի հինգերորդ դարու, աշխտ. եւ ծանոթ. ի լոյս ընծայեաց ի Բարսեղ վ. Սարգիսեան», Վենետիկ, 1907:

Երանյան Մ. քհն., 1990 – Պետրոս Բերդումյան (հոգևորականը, գործիչը. «Յիսուս փեսայ» և «Ողբ» պոեմները), Ս. էջմիածին, 1990 (անտիպ):

Ե-ԺԲ դդ. – Ե-ԺԲ դդ. հիշատակարաններ, կազմեց Ա. Մաթևոսյանը, Եր., 1988:

Զամինյան Աբ., 1914 – Հայ գրականության պատմություն, Ա մաս, Նոր-Նախիջևան, 1914:

Զարբհանալյան Գ. հ., 1897, 1932 - Հայկական հին դպրութիւն, Վենետիկ, Գ տպ. 1897, Դ տպ. 1932:

Սուրբ էջմիածինը հայ մատենագրությունում, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի և Վ. Դևրիկյանի, Ս. էջմիածին, 2003:

Զարբհանալյան Գ. հ., 1889 – Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ-ԺԳ), Վենետիկ, 1889:

Զաքարիա կաթող., 1995 – Զաքարիա կաթողիկոս Ձագեցի, Ճառք, աշխատ. հ. Պ. Անանեան, Վենետիկ, 1995:

Զեքիյան Լ. հ., 2006 – «Մատեան Ողբերգութեան»-ի մէջ խօսքի եւ կառոյցներու ներփեղկումը եւ Նարեկի միութեան հարցը, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Ժ տարի, 2002-2006, էջ 141-148:

Էսապալյան Պ, հ., 1935 – Հայերէն Աւետարաններու սկզբնագրի հարցը և Ագաթանգեղոսի և Ղազար Փարպեցւոյ կոչումները, ՀԱ, 1935:

Ընտրանի – Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրության, աշխտ. Պ. Խաչատրյանի և Հ. Քյոսեյանի, Ս. էջմիածին, 2003:

Թամրազյան Հ., 1986 – Անանիա Նարեկացի, կյանքը և մատենագրությունը, Եր., 1986:

Թամրազյան Հ., 2004 – Գրիգոր Նարեկացին և նորպլատոնականությունը, Եր., 2004:

Թամրազյան Հ., 2005 – Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու կյանքը, Եր., 2005:

Թամրազյան Հ., 2010 – Դիոնիսիոս Արեոպագացին և Գրիգոր Նարեկացին, «էջմիածին», 2010, ԺԱ, էջ 50-73:

Թամրազյան Հ., 2010 – Ներսես Լամբրոնացին հոգևոր արվեստների մասին, տե՛ս Լևոն Խաչիկյան 90. Նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի 2008 թ.), Եր., 2010:

Թանգարան, 1896 – Թանգարան հին և նոր Նախնեաց: Ա, Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, [աշխտ. Ս. Յովսէփեան], Վենետիկ, 1896:

Թանգարան, 1898 – Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Բ Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, [աշխտ. Ես. Տայեցի], Վենետիկ, 1898:

Թանգարան, 1904 – Թանգարան հին և նոր թարգմանութեանց, Գ Անկանոն գիրք առաքելականք, աշխտ. հ. Ք. Չրաքեանի, Վենետիկ, 1904:

Թէոդորետոս Կիւրացի, 2010 – Մեկնութիւն Եզեկիէլի մարգարէութեան, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 2000:

Թովմա Մեծոփեցի, 1999 – Պատմագրութիւն, աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Եր., 1999:

Թոփչյան Ա., 2010 – Կեղծ Մեթոդիոսի «Հայտնության» հայերեն թարգմանությունը – Լևոն Խաչիկյան 90. Նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի 2008 թ.), Եր., 2010:

Ժամագիրք, 1986 – «Ժամագիրք Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ՝ արարեալ սրբոյ թարգմանչացն մերոց Սահակայ եւ Մեսրոպայ...», Նիւ Յորք, 1986:

ԺԴ դար - ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1950:

ԺԵ դար, Ա – ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ա, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1955:

Խաչատրյան Պ., 1996 – Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, Գիրք Ա, Ս. Էջմիածին, 1996:

Խաչերյան, 1962 – Գրչության արվեստի լեզվա-քերականական տեսությունը, Եր., 1962:

Խաչիկյան Լ., 1971 – Հայ բնագիտական միտքը XIV-XVIII դդ., ՊԲՀ, 1971, N 2:

Խաչիկյան Լ., ԲՄ, 1973 – Արտազի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, ԲՄ, N 11:

Խաչիկյան Լ.,ՊԲՄ, 1973 – Օտարալեզու հայ գրականությունը IV դ. (Ներսես Պարթևի և Եպիփանի նորահայտ «Հարցման» առիթով), ՊԲՀ, 1973, N 3 (162):

Խաչիկյան Լ., 1992 – Եղիշեի Արարծոց մեկնութիւնը, Եր., 1992:

Խաչիկյան Լ., 1995 – Աշխատութիւններ, հտ. Ա, Եր., 1995:

Խրլոպյան Գ., 2001 – Գրիգոր Նարեկացու իմաստասիրական ուսմունքը, «Հասկ», հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ տարի, 1997-2001, Անթիլիաս, 2001, էջ 135-158:

Կաղանկատուացի, 1983 – Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից, աշխտ. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983:

Կանոնագիրք, Ա, 1964, Բ, 1971 – Կանոնագիրք Հայոց, աշխտ. Վ. Հակոբյանի, Եր., 1964, 1971:

Կոստանդին Ծիրանածին, 1970 – Կոստանդին Ծիրանածին. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 6, Բյուզանդական աղբյուրնռր, Բ թարգմ. բնագրից, առաջաբան և ծանոթագր. Հր. Բարթիկյանի, Եր., 1970:

Կորիւն, 1980 – Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, ներածական ուսումնասիրությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի, Եր., 1980:

Կորիւն, 1995 – Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի, աշխտ. Ա. Մաթևոսյանի, Եր., 1995:

Կորիւն, Մամբրէ, 1833 – «Կորիւն վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի եւ Դաւիթ Անյաղթի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833:

Հակոբյան Գր., 1964 – Ներսես Շնորհալի, Եր., 1964;

Հարությունյան Է., 1971 – Ղուկաս Լոռեցին և նրա Քարոզները, ԲՄ, N 10:

Հայոց նոր վկաները – Հայոց նոր վկաները, Ա, աշխտ. Հ. Մանանդյանի, Հր. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903:

Հայրունի Վ. h, 1965 – Պատմութիւն Հայոց աղօթամատոյցին, Վենետիկ, 1965:

Հայրունի Վ. h, 1919 – Հայ ծեսը, Վենետիկ, 1919:

Հովհաննիսյան Հ. վ., 1978 – Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Եր., 1978:

Հովսեփյան Գ. վրդ., 1899[1] – Խոսրովիկ Թարգմանիչ, Վաղարշապատ, 1899:

Հովսեփյան Գ. վրդ., 1899[2] – Մխիթար Սասնեցի. 1260-1327, Վաղարշապատ, 1899:

Հովսեփյան Գ. վրդ., 1907, 1908 – Դաւիթ փիլիսոփայ (Հարքացի), Է դարու մատենագիր, «Արարատ», 1907, էջ 81-93, 1908, էջ 203-216:

Հովսեփյան Գ. վրդ., 1914 – Թովմա Մեծոփեցու կեանքը, Վաղարշապատ, 1914:

Հովսեփյան Լ., 2006 – Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի մեկնութիւնը (բանասիրական-աղբիւրագիտական քննութիւն), «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Ժ տարի, 2002-2006, էջ 109-140:

Ղլտջյան Ա., 1913 – Հայ հին իրավունքը, «Ազգագրական հանդէս», Թիֆլիս, 1913, N 1:

Ճաշոց, 1872 – «Ճաշոց գիրք Հայաստանեայց Սուրբ եկեղեցւոյ», Վաղարշապատ, 1872:

Ճեմճեմյան Ս. h, 1971, 1972 – Մկրտութեան արարողութիւնը Մաշտոցներու մէջ, «Բազմավէպ», 1971, 1972:

Մադոյան Ա., 1969 – Առաքել Սյունեցու բանաստեղծությունները, ԲԵՀ, 1969, N 23, էջ 217, 225:

Մադոյան Ա., 1970 – Առաքել Սյունեցու Ադամգիրքը և անվավերականները, ԲԵՀ, 1970, N 3, էջ 198-206:

Մադոյան Գ., 2001 – Գրիգոր Անավարզեցին շարականագիր, Եր., 2001:

Մաթևոսյան Ա., 1997 – Մեծոփավանքի գրչության կենտրոնը (ԺԲ-ԺԵ դդ.), Ս. Էջմիածին, 1997:

Մաթևոսյան Ա., Մարաբյան Ս., 2000 – Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի, Եր., 2000:

Մահե Ժ-Պ., 1986 – «Ողբերգութեան մատեանի» կառուցվածքի և ստեղծագործման մի քանի հարցեր, ՊԲՀ, 1986, N 4 (115), էջ 99-105:

Մայր Մաշտոց, 1807 – Մայր Մշտոց, Կ. Պոլիս, 1907:

Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա, կազմեցին Օ. Եգանեան, Ա. Զեյթունեան, Փ. Անթաբեան, Եր., 1984, հտ. Բ, կազմեցին Օ. Եգանեան, Ա. Զեյթունեան, Փ. Անթաբեան, Ա. Քեոշկերեան, Եր., 2004, հտ. Գ, կազմեց Օ. Եգանեան, Եր., 2007, հտ. Դ, կազմեցին Ա. Քեոշկերեան, Կ. Սուքիասեան, Յ. Քէօսէեան, Եր., 2008, հտ. Ե, կազմեց Օ. Եգանեան, Եր., 2009:

Մանանդյան Հ., 1904 – Ուսումնասիրութիւն Դաւիթ Հարքացուն վերագրուած իմաստասիրական երկերի, «Արարատ», 1904, N 2, 6, 7-8, նաև առանձին՝ Դաւիթ Անյաղթի խնդիրը նոր լուսաբանութեամբ, Վաղարշապատ, 1904:

Մանանդյան Հ., 1928 – Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջաններ, Վիեննա, 1928:

Մանուկյան Գ. Մ., 1977 – Արիստակես Լաստիվերցի. Մատենագրության բանասիրական քննություն, Եր., 1977:

Մատեանգիտութեան, 1997 – Մատեան գիտութեան եւ հաւատոյ Դաւթի քահանայի, նմանահանութիւն, աշխատ. Ա. Մաթևոսյանի, Եր., 1997:

Մատթէոս Ուռհայեցի, 1973 – Ժամանակագրութիւն, թրգմ., ներածութ. և ծանոթ. Հր. Բարթիկյանի, Եր., 1973:

Մեսյան Հ., 1960 – Գրիգոր Մարաշեցին և նրա ստեղծագործությունները, «Էջմիածին», 1960, Զ:

Մելիքսեթ-Բեկ Լ. Մ, 1959 – Հովհաննես Վանական Տավուշեցու անտիպ երկերից, «Էջմիածին», 1959, Զ, նաև հեղինակի՝ Պատմաբանասիրական պրպտումներ, աշխատ. Պ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 78-96:

Մինասյան Ա., 2004 – Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004:

Մինասյան Թ., 2008 – Գրիգոր Սկևռացի. կյանքը և գործը (բանասիր. գիտ. թեկնածուի գիտ. աստիճանի հայցման սեղմագիր), 2008:

Միրզոյան Հր., 2001 – Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001:

Միրզոյան Հր., 2002 – Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը «Լուծմունք Սահմնաց գրոց» հեղինակ, ԲԵՀ, 2002, N 1 (106), էջ 93-106:

Միրզոյան Հ., 2010 – Նարեկացիագիտական հետազոտություններ, Եր., 2010:

Մնացականյան Ա., 1966 – Աղվանից աշխարհի գրականության հարցերի շուրջ, Եր., 1966:

Մնացականյան Ա., 1984 – Հովհաննես Սարկավագի «Բան իմաստութեան» պոեմը և նրա գնահատությունն ըստ օգտագործված աղբյուրների, ԲՄ, 1984, N 14, էջ 9-44:

Մնացականյան Ա., 1972 – Գրիգոր Տղա, Բանաստեղծություններ և պոեմներ, Եր., 1972:

Մովսէս Ջուղայեցի, 2010 – Մովսէս Ջուղայեցի, Ծաղկանց բուրաստան, աշխտ. Ա. Եպս., Ժամկոչյանի, Եր., 2010:

Մուշեղյան Ա. Վ., 1996 – Ե դ. հայ մատենագրության ժամանակագրական խնդիրներ (Ատենախոսություն բանասիր. գիտ. դոկտ. գիտ. աստիճան հայցելու համար), Եր., 1996:

Մուրադյան Ա., 1971 – Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Եր., 1971:

Մուրադյան Գ., 2010[1] – Սահակի Տեսիլը Ղազար Փարպեցու «Պատմության» մեջ, Լևոն Խաչիկյան – 90 (Նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի, 2008 թ.), Եր., 2010, էջ 193-201):

Մուրադյան Գ., 2010[2] – Հունաբանությունները դասական հայերենում, Եր., 2010:

Մուրադյան Կ., 1993 – Գրիգոր Նյուսացին հայ մատենագրության մեջ, Եր., 1993:

Մուրադյան Պ., 1993 – Դաւանական հանդուրժողականության և ազգամիջյան համերաշխության գաղափարը ԺԲ-ԺԳ դդ.-ի Հայաստանում, «Գանձասար», 1995, Դ, էջ 95-108:

Մուրադյան Պ., 1994 – Դաւիթ Քոբայրեցին եւ նրա «Պատճառները», «Գանձասար», 1994, Ե, էջ 158-168:

Մուրադյան Պ., 1982 – Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Եր., 1982:

Յայտնութիւն Յովհաննու, 1905-11 – «Յայտնութիւն Յովհաննու հին հայ թարգմանութիւն զառաջինն ած ի լոյս ֆր. Մուրատ», Երուսաղէմ, 1905-11:

Յայսմաւուրք Տէր Իսրայէլի, 2008 – Ա Յունուար, աշխտ. Եզնիկ Արք. Պետրոսյանի, Ս. էջմիածին, 2008:

Ներսիսյան Վ., 2003 – Նարեկացու «Մատեանի» քնարական հերոսը, «էջմիածին», 2003, ԺԲ, էջ 54-61:

Նշխարներ, 1979 – Նշխարներ Որոգինեսի հայկական թարգմանություններից, հրատ. Եզնիկ վրդ. Պետրոսյան, Հայկազուն աբղ. Նազարյան, «էջմիածին», 1979:

Շիրինյան Մ.-Է., 2009 – «Ղւտական» գրքի մեկնությունն ըստ «Գիրք Պատճառաց»-ի, Աստվածաբանության ֆակուլտետ, «Տարեգիրք», Դ, Եր., 2009:

Շիրինյան Մ.-Է., Խաչատրյան Գ., 2011 – «Գիրք Պատճառաց», «Աշտանակ» հայագիտական պարբերագիրք, Դ, Եր., 2011, էջ 18-43:

Ոսկանյան Ն., Կորկոտյան Ք., Սվազյան Ա., 1988, – Հայ գիրքը 1512-1800 թթ., Եր., 1988:

Ոսկեբերան, 2008 – Ս. Յովհան Ոսկեբերան, Ճառք, Նշխարք ի մեկնութեանց Սուրբ Գրոց, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2008:

Ոսկյան Հ. վրդ., 1922 – Յովհաննէս վանական եւ իւր գրական դպրոցը, Վիեննա, 1921:

Ոսկյան Հ. վրդ., 1966, 1967 – Մատթէոս վրդ. Ջուղայեցի, ՀԱ, 1966, էջ 275-90, 1967, էջ 15-28:

Ոսկեան, 1963 – Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Վիեննայի Մխիթարեան մատենադարանի, հտ. Բ, Վիեննա, 1963:

Չամչյան Մ. վրդ., 1984-85 – Պատմութիւն Հայոց, հտ. Ա-Գ, Եր., 1984-85:

Պալյան Խ., 2000 – Աստվածաշնչական արտացոլումներ Ստեփանոս Սյունեցու Հարության Ավագ օրհնություններում, «Էջմիածին», 2000, Ջ, էջ 48-56:

Պապյան Մ., 1998 – Յովհան Օձնեցի, Եր., 1998:

Պարսամյան-Տատոյան Ս., 1977-78 – Հովհաննէս Պլուզ Երզնկացիի «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք»-ին աղբիւրները..., Պեյրութ, 1977-78:

Պետրոսյան Ե. քհն., 1982 – Երկու խոսք Սարգիս Կունդի Ղուկասու մեկնութեան մասին, «Էջմիածին», 1982, Ը-Թ, էջ 45-52:

Պիվազյան Է., 1960 – Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերի առնչակցությունը, ԲՄ, 1960, N 4, էջ 117-134:

Պողարյան Ն. եպս., 1971 – Հայ գրողներ, Ե-ԺԷ դդ., երուսաղեմ, 1971:

Պողարյան Ն. եպս., 1990 – Ծիսագիտութիւն, Նիւ-Եորք, 1990:

Պողարյան Ն. եպս., Մայր ցուցակ, Բ, 1953, Դ, 1969 – Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1953, 1969:

Սահակյան Հ., 1964 – Երեմիա Քյոմուրճյան, Եր., 1964:

Սարգիսյան Բ. հ., 1895 – Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունւոյ եւ իւր երկասիրութեանց վրայ, Վենետիկ, 1895:

Սարգիսյան Բ. հ., 1896 – Ուսումնասիրութիւն Հին կտակարանի անվաւեր գրոց վրայ, Վենետիկ, 1898:

Սարգիսյան Բ. հ., 1898 – Ուսումնասիրութիւնք Հին Կտակարանի անվաւեր գրոց վրայ, Վենետիկ, 1898:

Սարգիսյան Բ. հ., 1899 – Անանիա Թարգմանիչն և իւր գրական գործոց նմոյշներ, Վենետիկ, 1899:

Սարգիսյան Բ. հ., 1904 – Գրիգոր Սարկաւագապետ, գրիչ Ջ դարու եւ Խորենացւոյ հետ ունեցած անոր աղերսը, «Բազմավէպ», 1904:

Սարգիսյան Բ. հ., 1914 – Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Ա, Վենետիկ, 1914:

Սարգիսյան Բ. հ., 1924 – Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Բ, Վենետիկ, 1924:

Սարգիսյան Գ. վրդ., 1933 – Մխիթարայ Գոշի խրատք ոգեշահք, «Բազմավէպ», 1933, էջ 481-490:

Սարգիսյան Գ. վրդ., 1947 – Գրիգոր Անավարզեցին հայրապետ եւ գրիչ, «Բազմավէպ», 1947, էջ 201-208:

Սուքիասյան Կ., 1982 – Տիրանի կյանքը և մատենագրությունը, ՊՀԲ, 1982, N 2, էջ 102-105:

Սյունեցի, 1915 – «Մեկնութիւն ժամակարգութեան», հրատ.Ս. եպս. Ամատունի, «Արարատ», 1915:

Սրապյան Ս., 1993 – Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ. կյանքը և գործը, Եր., 1993:

Սրբազան Պատարագամատոյցք, 1897 – Սրբազան պատարագամատոյցք Հայոց, աշխտ. հ. Յովսեփ վրդ. Գաթրճեան, աշխատակցութեամբ հ. Յակովբոս վրդ. Տաշեան, Վիեննա, 1897:

Վահունի Վ. սրկ., 2000 – Պետրոս արք. Բերթումեան-Աղամալեան Նախիջևանցի, «Կշիռ արդարութեան», Ս. էջմիածին, 2000 (անտիպ):

Վարդազարյան Օ., 2005[1] – «Պատճառք գրոց Փիլոնի», աշխտ. Օ. Վարդազարյանի, տե՛ս Երևանի Վ. Բրյուսովի անվան Պետ. լեզբավանական համալսարան. Գիտական աշխատություններ, Պրակ Երրորդ, Եր., 2005:

Վարդազարյան Օ., 2005[2] – Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի հայերեն լուծմունքները, ՊԲՀ, 2005, N 1, էջ 185-206:

Վարդան Այգեկցի, 1998 – «Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ», աշխտ. Շահէ քհն. Հայրապետեանի, ներածութիւնը Յակոբ Քէօսէեանի, Եր., 1998:

Վարդանյան Ա. հ., 1930 – Մատենագրութիւնք Եւթաղի, Վիեննա, 1930:

Վարդումյան Ա., 2007 – Երաժշտաբուժութեան մասին պատկերացումները Հայոց մէջ , «Բազմավէպ», 2007, էջ 493-516:

Տաշյան Յ. հ., 1892 – Ուսումնասիրութիւնք Սրբոյն Կալիսթենեայ վարուց Աղեքսանդրի, Վիեննա, 1892:

Տաշյան Յ. հ., 1895 – Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա: Կազմեց հ. Յակովբոս վ. Տաշեան, Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա, 1895:

Տէր-Ղևոնդյան Ա. Ն., 1976 – Արաբական ամիրությունները Հայաստանում, տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հտ. Գ, Եր., 1976:

Տեր-Մկրտչյան Գ., 1979 – Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Գիրք Ա, աշխտ. Պ. Հակոբյանի, Եր., 1979:

Տեր-Մկրտչյան Գ., 1998 – Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Գիրք Բ, աշխտ. Պ. Հակոբյանի, Ս. էջմիածին, 1998:

Տեր-Մովսիսյան Մ. վրդ., 1904 – Նիւթեր Ս. Գրքի ուսումնասիրութեան, «Արարատ», 1904, էջ 206-213:

Տեր-Ներսեսյան Ն. հ., 1960 – Պատարագ վասն ննջեցելոց, «Բազմավէպ», 1959, էջ 81-91, 154-160, 187-196, 254-263, 1960, էջ 61-64, 114-124:

Տեր-Ներսեսյան Ս., 1957 – Վարդան Այգեկցիի վերագրուած խրատ մը, «Սիոն», 1957, էջ 18-21:

Տեր-Պետրոսյան Լ., 1981 – Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» երկի հայերեն թարգմանության նախօրինակի հարցի շուրջը, «էջմիածին», 1981, ԺԲ, էջ 42-48:

Տեր-Պետրոսյան Լ., 1985 – Հայ թարգմանական գրականության ընդհանուր բնութագիրը, հետևյալ հրատ. մեջ. «Գիրք Ծննդոց» աշխտ. Ա. Զեյթունյանի, Եր., 1985, էջ 5-78:

Տեր-Պետրոսյան Լ., 1993 – Դասեր հայ եկեղեցական մատենագրությունից, Սոչի, 1993:

Տեր-Մինասյան Ե., 1908 – Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւններն Ասորոց եկեղեցի-ների հետ, էջմիածին, 1908:

Տեր-Մկրտչյան Գ., 1998 – Հայագիտական ուսումնասիրություններ, հտ. Բ, աշխտ. պրոֆ. Պ. Հակոբյանի, Ս. էջմիածին, 1998:

Տիմոթեոս Կուզ, 1908 – Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն Քաղկեդովնի, աշխտ. Կարապետ Ծ. վրդ.-ի, Երուանդ վրդ.-ի, էջմիածին, 1908:

Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անփաքյան, հտ. Ա, խմբ. Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Եր., 1965, հտ. Բ, Եր., 1971, հտ. Գ, կազմեց Ա. Մալխասեան, խմբ. Ա. Տեր-Ստեփանյանի, Եր., 2007:

Փիլոն, 1892 – «Փիլոնի Եբրայեցւոյ ճառք՝ թարգմանեալք ի նախնեաց մերոց, որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ», Վենետիկ, 1892:

Քենդերյան Հ., 1973 – Հովհան Մայրագոմեցի, Եր., 1973:

Քիպարյան Կ. հ, 1944, 1992 – Պատմութիւն հայ գրականութեան, Ա մաս. Սկիզբէն մինչեւ 1700. լիկէոնի կարգերուն համար, Ա հատոր, Սկիզբէն մինչեւ 1300, Ա տպ., Վենետիկ, 1944, Բ տպ. 1992:

Քիպարյան Կ. հ, 1972 – Գէորգ վարդապետ Սկեռացի, «Բազմավէպ», 1972, էջ 165-182:

Քյոշկերյան Ա., 2008 – Գանձարանային մշակույթ, Եր., 2008:

Քյոսեյան Հ., 1995 – Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. էջմիածին, 1995:

Քյոսեյան Հ., 1996 – Ստեփանոս Օրբէլեանի դաւանաբանական երկերն ու նրանց աղբիւրները, «Գանձասար», 1996, է, էջ 96-110:

Քյոսեյան Հ., 2000 – Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ, Ա, Անանիա Սանահնեցի, Ս. էջմիածին, 2000:

Քյոսեյան Հ., 2007 – Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ (IV-VIII դդ.), Եր., 2007:

Քյուրտյան Հ., 1967 – Յովհաննէս վարդապետ Կոզեռն, ՀԱ, 1967, էջ 1-16:

«Քրիստոնյա Հայաստան», հանրագիտարան, Եր., 2002:

Օձնեցի, 1833 – «Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833;

Օղլուգյան (Մանուկյան) Ա. քհն., 2001 – Մովսէս վրդ. Երզնկացի. Մատենագրական հետազոտութիւններ, Մայր Աթոռ, Սուրբ էջմիածին, 2001:

Օրենգո Ա, 2009 – Անանիա Շիրակացու «Տիեզերագիտութիւն» և Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկերի առնչությունը – Միջազգային գիտական նստաշրջան նվիրված Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հիմնադրման հիսնամյակին (թեզեր), Եր., 2009:

Օրմանեան Մ., 1977 – «Ծիսագիտութիւն Հայաստանեայց ս. եկեղեցւոյ», հրատ. Հ, Արք. Ասլանեան, Երուսաղեմ, 1977:

Օրմանեան Մ., Արք. – Ազգապատում, հտ. Ա-Գ, Ս. էջմիածին, 2001:

Ֆետտեր Պ., 1895 – «Հայկական աշխատութիւնք հայագէտ Պ. Ֆետտերի», թրգմ. Յ. վրդ. Տաշեան, Վիեննա, 1895:

Ֆոկոյան Պ. հ, 1960 – Ս. Պատարագի ծեսը ԺԳ դարում Յովհաննէս Արճիշեցիի քով, «Բազմավէպ», 1960, էջ 273-287:

Аверинцев С. С. 1977 - Поэтика Ранневизантийской литературы, М., 1977

Аревшатян С. С. 1973 - Формирование философской науки в Древней Армении(V - VIвв.) Е., 1973

Аревшатян С. С. 1980 - К истории философских школ Средневековой Армении, Е., 1980

Гумилевский Ф. Арх., 1889 – Историческое учение об отцах церкви, т. II, Մ., 1889.

Живов, 1982 – "Мистагочия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа - "Художественный язык средневековья" (сборник статьей), М., 1982, с. 108-127.

Марр Н., 1890 - Из летней поездки в Армению. Записки извлечения из армянских рукописей (Отд. оттиск из Записок к Восточный отдел. Имп. русского Археологического общества, т. V, 1890, с. 211-241)

Марр Н., 1903 – Предварительный отчет о работах на Синое, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховели и в Ерусалиме, в поездку 1902 г. - "Сообщения Православного Палестинского общества", т. XIV, ч. II, 1903:

Меликсет-Бек Л., 1941 – История креста Никия (К проблеме Моисея Хоренского). "Известия Армянского филиала Академии Наук ССР", Ер., 1941, N 29, (= 14), էջ 59-60.

Шичалин Ю. А. 1978 - "Третий вид" у Платона и материй зеркало у Платина, ВДИ, 1978, N 1, с. 148-161

Чалоян В. К., 1980 – Философия Давида Непобедимого и влияние ее на мыслителей последующих веков, Е., 1980.

Adonz N., 1924 – Note sur les synaxaires arméniens, “Revue de l’Orient Chrétien”, t. 24, 1924, p. 211-218.

Dorfmann-Lazarev I, 2006 – "Manto terrestre dell immagine solare". Note sul linguaggio Chrestologici di Gregorio di Narek – "Saint Grégoire de Narek Théologien et Mystique "Orientalia Christiana Anolecto", t. 275, Roma, 2006, p. 113-138.

Garitte G. 1952 - De Rebus Armeniae, Lauvain, 1952

La Porta S., 2008 - Two Anonymous Sets of Scholia on Dyonisus the Areopagite's Heavenly Hierarchy, CSCO, vol. 623, Lovanii Peeters, 2008, vol. 624, 625:

Mardirossian A., 2004 – Le livre des canons Arméniens (Kanonagirk Hayoc) de Yohannes Awjneci. Eglise droit et sociéte en Armenie du IV e au VIII siecle – CSCO, vol. 606, Sufsidia, t. 116, Lovanii, 2004.

Manukyan N., 1992 – The Role of Bartolomeo di di Bologna's Sermonary in Medieval Armenian Literafur, "Le Museon". REO, 1992, t. 105, Fasc 3-4, p. 321-325.

Manukyan N., 1996 – Grigor Tatewacis rejection of latinizing forms in his borrowinds from Bartolomeo di Bologna's Sermonary, "Ppoceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics. Mc Gill Universitym May 1-5, 1995, Ed. by Dora Sakayan, New York, 1996, p. 271-278.

Manukyan N., 1997 – Interrelations between scholarship and folklore in medieval Armenian culture. "Le Muséon". REO, 1997, t. 110, Fasc. 1-2, p. 81-87.

Peeters P., 1929 – Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien, REA, 1929, t. 9.

Renoux Ch. 1961, 1962 – Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jerusalem, “Le Museon”, t. 74, 1961, p. 361-385, t. 75, 1962, p. 385-398.

Renoux Ch. 1983 - La fete de la transfiguration et le rite Armenien, "Mens concordet voci", Paris, 1983.

Renoux Ch. 1986 – David Kobayreci, ou Hesychius de Jerusalem dans le Chaine “Armenian Studes”, Lisbon, 1986, p. 663-682.

Renoux Ch. 1989 - Le lectionnaire de Jerusalem en Arménie: Le Časoc Introduction et list des manuscrits, PO, t 44, fase. IV, Turhout, 1989.

Renoux Ch. 2000 – Les Hymnes de la Résurrection 1. Himnographie liturgique géorgienne, Introduetion, traduction et annotation des textes du Sinai, 198, Paris, Cerf, 2000.

Sargisean B. 1897 - Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura Armena, Venezia, 1897.

Somal S. 1829 - Quadro della storia letteraria di Armenia, V., 1829

Tallon M., 1955 - Livre des lettres, Beyrouth, 1955

Terian A., 1982 - The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered, "Dumbarton Oaks Papers. Symposium. East of Byrantium, Syria and Armenia in the Formative Period", Washington, 1982, pp. 175 - 197.

Terian A. 1987 - "Koriwn's Life of Mashtots as an Encomium"- Journal of the Society for Armenian Studies, vol. 3, 1987, pp. 1 - 14:

Thorossian H. 1951 - Histoire de la litteratur Arménienne, Paris, 1951.

Van Esbroeck, 2003 – Sahak Droraporetsi et Sahak Mrtut – «Հայագիտութեան արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները», Եր., 2003, սեպտ. 15-20:

Van Esbroeck M., Zanetti U., 1977 – Le manusctit Érévan 993 inventaire des piéces, REA, t. XUU, 1977, p. 123-167.

Van Esbroeck M., 1984 – Description du répertoire de l’homéliare de Muš (Matenadaran 7729), REA, T. XVIII 1-2, p. 237-280.

Բանալի հապավումների

ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի

ԲԵՀ = Բանբեր Երևանի համալսարանի

ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես

Լրաբեր = Լրաբեր հաս. գիտությունների

ՀԱ = Հանդէս ամսօրեայ

ՄՀ = Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ա, Բ, Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ, Ժ, Անթիլիաս, 2003-2008

ՄՄ = Մաշտոցի անվան Մատենադարան

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca

PG = Patrologia Graeca

PO = Patrologia Orientalis

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

CPG = M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, vol. I-III, Brepols-Turnhout, 1972-1977.

REA = Revue des Etudes Armeniennes.

REO = Revue d'Etudes Orientales.

ВДИ = Вестник Древней Истории

ВВ = Византийский временник

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

«ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ» ԱՌԱՐԿԱՆ 1
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 2
Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ 8
ՀԱՅ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ 16
ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՅՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ....- 60 -
Ս. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ ....- 61 -
Ս. ՍԱՀԱԿ ՊԱՐԹԵՎ ....- 65 -
ԿՈՐՅՈՒՆ ....- 69 -
ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑԻ ....- 72 -
ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՆԴԱԿՈՒՆԻ ....- 75 -
ԵՂԻՇԵ ....- 80 -
ՀՈՒՆԱԲԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ....- 90 -
ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ ....- 103 -
ՄԱՄԲՐԵ ՎԵՐԾԱՆՈՂ ....- 107 -
ԱՆԱՆՈՒՆ «ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ ԹԱԴԷՈՍԻ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ...» ԵՒ «ԳԻՒՏ ՆՇԽԱՐԱՑ»ՍՈՒՐԲ ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՔՅԱԼԻ ԵՒ ՍԱՆԴՈՒԽՏ ԿՈՒՅՍԻ ....- 111 -
ՍՈՒՐԲ ՇՈՒՇԱՆԻԿԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ԱՆԱՆԻԱ ՍՅՈՒՆԵՑԻ (ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ) ....- 114 -
ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹ ....- 123 -
ԲԱԲԳԵՆ ՈԹՄՍԵՑԻ ....- 133 -
ՆԵՐՍԵՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՑԻ ....- 135 -
ՊԵՏՐՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ ....- 138 -
ՄՈՎՍԵՍ ԵՂԻՎԱՐԴԵՑԻՆ ԵՒ ՀԱՅՈՑ ԹՎԱԿԱՆԻ ՀԱՍՏԱՏՈՒՄԸ ....- 145 -
ԱԲՐԱՀԱՄ ԱՂԲԱԹԱՆԵՑԻ ....- 146 -
ԳՐԻԳՈՐ ՔԵՐԹՈՂ ....- 148 -
ԿՈՄԻՏԱՍ ԱՂՑԵՑԻ ....- 149 -
ԴԱՎԻԹ ՔԵՐԱԿԱՆ ....- 153 -
ՎՐԹԱՆԵՍ ՔԵՐԹՈՂ ....- 155 -
ՄԱԹՈՒՍԱՂԱ ....- 157 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՅՐԱԳՈՄԵՑԻ ....- 160 -
ԹԵՈԴՈՐՈՍ ՔՌԹԵՆԱՎՈՐ ....- 164 -
ՄՈՎՍԵՍ ՔԵՐԹՈՂ ....- 165 -

ԴԱՎԻԹ ՓԻԼԻՍՈՓԱ (ՀԱՐՔԱՑԻ)...- 171 -
ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑԻ...- 180 -
ՍԱՀԱԿ ՁՈՐԱՓՈՐԵՑԻ...- 187 -
ՍՈՂՈՄՈՆ ՄԱՔԵՆԱՑԻ...- 190 -
ԳՐԻԳՈՐԻՍ ԱՐՇԱՐՈՒՆԻ...- 192 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՔՈՐԵՊԻՍԿՈՊՈՍ...- 194 -
ՀՈՎՀԱՆ ՕՁՆԵՑԻ...- 195 -
ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ...- 206 -
ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ...- 209 -
ՍԱՀԱԿԴՈՒԽՏ ՍՅՈՒՆԵՑԻ...- 220 -
ՍԱՀԱԿ ՄՌՈՒՏ...- 221 -
ՀԱՄԱՄ ԱՐԵՒԵԼՑԻ...- 224 -
ԶԱՔԱՐԻԱ ՁԱԳԵՑԻ...- 229 -
ՎԱՀԱՆ (ՀՈՎՀԱՆ) ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԻԿԻՈ...- 234 -
ՄԱՇՏՈՑ ԵՂԻՎԱՐԴԵՑԻ...- 236 -
ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԿՐՈՆԱՎՈՐ...- 239 -
ՄԻՍԱՅԵԼ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀԱՅՈՑ-ԱՂՎԱՆԻՑ...- 240 -
ՔԵՐՈՎԲԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ...- 241 -
ԱՏՈՄ ԱՆՁԵՎԱՑԻՆ...- 243 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑԻ...- 251 -
ԱՀԱՐՈՆ ՎԱՆԱՆԴԵՑԻ...- 255 -
ԹԵՈՓԻԼՈՍ...- 256 -
ԱՐՏԱՎԱԶԴ ՄԱԶԱԶՈՒՆԻ, ՏԱՃԱՏ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, ԹՈՎՄԱ ՎԱՐԴԱՊԵՏ...- 264 -
ՏԻՐԱՆ(ՈՒՆ) ՎԱՐԴԱՊԵՏ...- 269 -
ՍԻՄԵՈՆ ԱՂՁՆԵՑԻ...- 278 -
ՆԵՐՍԵՍ ԲԱԳՐԵՎԱՆԴԱՑԻ...- 282 -
ԱՐԱՄ...- 285 -
ԽՈՍՐՈՎ ԱՆՁԵՎԱՑԻ...- 287 -
ԱՆԱՆԻԱ ՄՈԿԱՑԻ...- 290 -
ՀԱԿՈԲ ԾՊԱՏԵՑԻ...- 294 -
ԽԱՉԻԿ ԱՐՇԱՐՈՒՆԻ...- 297 -
ԱՆԱՆԻԱ ՆԱՐԵԿԱՑԻ...- 300 -
ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻ...- 304 -
ՏԻՄՈԹԵՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԵՎ ԴԱՎԻԹ ՔԱՀԱՆԱ...- 311 -

ՀԱԿՈԲ ՍԱՆԱՀՆԵՑԻ ....- 318 -
ԳԱԳԻԿ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻ....- 321 -
ԳԱԳԻԿ ԱՐԾՐՈՒՆԻ ....- 323 -
ՍԱՄՎԵԼ ԿԱՄՐՋԱՁՈՐԵՑԻ ....- 325 -
ՎԱՐԴԱՆ ԱՆԵՑԻ ....- 336 -
ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ....- 338 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿՈԶԵՌՆ ՏԱՐՈՆԵՑԻ....- 343 -
ԱՆԱՆԻԱ ՍԱՆԱՀՆԵՑԻ....- 349 -
ԳՐԻԳՈՐ ԱՎԱԳ ՎԿԱՅԱՍԵՐ....- 352 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ....- 356 -
ԴԱՎԻԹ ԱԼԱՎԿԱ ՈՐԴԻ....- 363 -
ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՏՑԻ....- 365 -
ԳԵՎՈՐԳ ՄԵՂՐԻԿ....- 367 -
ՊՈՂՈՍ ՏԱՐՈՆԱՑԻ ....- 370 -
ԿԻՐԱԿՈՍ ՎՐԴ. ԳԻՏՆԱԿԱՆ....- 373 -
ՍԱՐԳԻՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ....- 374 -
ԳՐԻԳՈՐ ՄԱՐԱՇԵՑԻ ....- 376 -
ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ....- 381 -
ԳՐԻԳՈՐ ՏՂԱ....- 386 -
ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՂԲԱՏԵՑԻ....- 396 -
ՆԵՐՍԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՑԻ ....- 398 -
ԲԱՐՍԵՂ ՄԱՐԱՇԵՑԻ ....- 407 -
ԳԵՎՈՐԳ ԿԱՂ ....- 418 -
ՍԱՐԳԻՍ ԿՈՒՆԴ ....- 420 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ՝ ՄՈՒՇԻ ՈՐԴԻ....- 422 -
ԻԳՆԱՏԻՈՍ ՍԵՎԼԵՌՆՑԻ ....- 424 -
ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՑԻ ....- 426 -
ԳՐԻԳՈՐ ԱԲԱՍՅԱՆ....- 438 -
ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՈՐԴԻ ՅՈՒՍԿԱՆ....- 442 -
ՍԱՐԳԻՍ ԱՆԵՑԻ....- 443 -
ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇ....- 444 -
ԴԱՎԻԹ ՔՈԲԱՅՐԵՑԻ ....- 451 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՎԱՆԱԿԱՆ ՏԱՎՈՒՇԵՑԻ....- 454 -
ՀԱԿՈԲ ԿԼԱՅԵՑԻ....- 461 -

ԳՐԻԳՈՐ ՍԿԵՎՌԱՑԻ ....- 463 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԳԱՌՆԵՑԻ...- 470 -
ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՎԵԼՑԻ ....- 475 -
ՄԽԻԹԱՐ ՍԿԵՎՌԱՑԻ ....- 485 -
ՎԱՀՐԱՄ ՌԱԲՈՒՆԻ ....- 489 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ՊԼՈՒԶ ....- 497 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՇԽԱՐՀԻ ԵՐԵՑ ....- 505 -
ԳԵՎՈՐԳ ՍԿԵՎՌԱՑԻ..509
ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ..- 514 -
ՀԱԿՈԲ ԿՐԱԿԵՑԻ..- 520 -
ԳՐԻԳՈՐ ԱՆԱՎԱՐԶԵՑԻ..- 521 -
ՄՈՎՍԵՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ....- 525 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՐՃԻՇԵՑԻ ....- 529 -
ԲԱՐՍԵՂ ՄԱՇԿԵՎՈՐՑԻ...- 531 -
ՄԽԻԹԱՐ ՍԱՍՆԵՑԻ ....- 533 -
ԵՍԱՅԻ ՆՉԵՑԻ...- 538 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԾՈՐԾՈՐԵՑԻ..- 541 -
ՏԻՐԱՏՈՒՐ ԿԻԼԻԿԵՑԻ...- 549 -
ԿԻՐԱԿՈՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ....- 552 -
ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑԻ...- 555 -
ՍԱՀԱԿ ՄԻԱՅՆԱԿՅԱՑ ....- 560 -
ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑԻ ....- 568 -
ԳՐԻԳՈՐ ԽԼԱԹԵՑԻ (ԾԵՐԵՆՑ) ....- 573 -
ՄԱՏԹԵՈՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ ....- 578 -
ԳԵՎՈՐԳ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ....- 584 -
ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՈՒՆԵՑԻ (ՈՐՈՏՆԵՑԻ)..- 587 -
ՀԱԿՈԲ ՂՐԻՄԵՑԻ..- 599 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿՈԼՈՏԻԿ (ԿՈԼՈՏԵՆՑ) ....- 604 -
ԹՈՎՄԱ ՄԵԾՈՓԵՑԻ ....- 606 -
ԱՌԱՔԵԼ ԲԱՂԻՇԵՑԻ ....- 614 -
ՂՈՒԿԱՍ ԼՈՌԵՑԻ...- 622 -
ՂՈՒԿԱՍ ԿԵՂԵՑԻ..- 623 -
ԴԱՎԻԹ ՋԵՅԹՈՒՆՑԻ...- 627 -
ՆԵՐՍԵՍ ՄՈԿԱՑԻ (ԲԵՂԼՈՒ)...- 628 -

ՍԱՐԳԻՍ ԲԵՐԻԱՑԻ (ՀԱԼԵՊՑԻ) ....- 631 -
ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԼԵՀԱՑԻ....- 633 -
ԵՐԵՄԻԱ ՉԵԼԵՊԻ ՔՅՈՄՈՒՐՃՅԱՆ....- 637 -
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄՐՔՈՒԶ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ ....- 641 -
ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ....- 646 -
ՀԱԿՈԲ ՆԱԼՅԱՆ ....- 650 -
ԱՐՍԵՆ ԴՊԻՐ Կ. ՊՈԼՍԵՑԻ....663
ՄՈՎՍԵՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ....665
ՍԻՄԵՈՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ....669
ՊԵՏՐՈՍ ԲԵՐԴՈՒՄՅԱՆ 686
ՀԱՅ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԺԳ-ԺԹ ԴԴ. 692
ԱԿՆԱՐԿ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ....705
ՑԱՆԿ 741
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ 741
ԲԱՆԱԼԻ ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ....755