

ՊՈՂՈՍ ԼԵՎՈՆ ԶԵՔԻՅԱՆ

ՔՆՆԱԴԱՏԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ԵՂԻՇԵԻ ԸՆԾԱՅՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲՈՂՋՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ*

Այն պահից ի վեր, երբ հայ բանասիրության ուսումնասիրության ասպարեզում գերակշիռ դեր է ստանձնել քննական եւ, հատկապես, բանասպաշտական քննական մեթոդը, Եղիշեն դասվել է այն հեղինակների շարքը, որոնց խուսիթյունը եւ ավանդական թվագրումը լրջագույն կերպով կասկածի տակ են առնվել:

Խնդրի հիմքում են ընկած այն անհամապատասխանությունները, որոնք առկա են Եղիշեի Վարդանանց պատերազմի շարագրանքի եւ 5-րդ դարի վերջում կամ էլ 6-րդ դարի հենց սկզբում Ղազար Փարպեցու շարագրած Պատմության միջեւ: Ղազարի ակնհայտորեն ավելի զուսպ, նվազ զգայնոտ եւ հռետորականությանը պակաս հակված ոճը հաղթանակ է տարել Եղիշեի գունեղ, հազվադեպ գրական որակ ներկայացնող, պատումի ընթացքին նրբորեն հարմարող երանգներով օժտված, հորդորականից վարքագրականին, էպիկականից դրամատիկին անցնող ոճի վրա:

Որպես արդյունք հետեւություններ են արվել, որոնց համաձայն Եղիշեի Պատմության թվականը տատանվել է 7-րդ դարից (այս տեսակետը կիսում է նորարար քննադատների մեծամասնությունը) մինչեւ Ակինյանի առաջադրած 8-9-րդ դարերը՝ վերջին խմբագրության համար:

Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության հիմնական բաղկացուցիչ մասերի միասնության հարցը չի գրավել բանասերների այդպիսի սեւեռուն ուշադրությունը եւ նման համառությամբ կասկածի տակ չի առնվել: Դա հետեւանքն է նաեւ այն բանի, որ Եղիշեի մեկնողական եւ, հատկապես, ճառական ժառանգությունը ցայսօր չի գնահատվել իր իրական շափով, բացառությամբ Պայծառակերպության ճառի¹, որը վերջերս դասվել է այդ թեմային վերաբերող լավագույն հայրախոսական ճառերի շարքը²:

Այս ուսումնասիրությանը մենք ձեռնամուխ կլինենք երեք հիմնական փուլերով: Առաջին մասում կուսումնասիրենք Եղիշեի Պատմությունը՝ հաշվի

առնելով դասական հիմնարար դիտողությունները, այն դիտողությունները, որոնք հիմնվում են հատկապես պատմական տվյալների վրա: Հայր ներսես Ակինյանի կողմից արմատական կերպով մշակված այս դիտողությունները, որոնք ներշնչված են Եղիշեի եւ Ղազարի շարադրանքների միջեւ եղած անհամապատասխանություններով, տատանել են ավանդական թվագրումը: Դրանք մինչ օրս էլ հանդիսանում են Եղիշեի վաղ թվագրման դեմ առաջ քաշվող փաստարկների կորիզը, չնայած այն բանին, որ արդի բանասիրությունը, ընդհանուր առմամբ, այդքան արմատական չէ, որքան Ակինյանի բանասիրությունն էր, եւ հրաժարվել է, հիմնականում, այն տարօրինակություններից, որոնք հաճելի մտամարզանքներ էին Վիեննայի վաստակաշատ բանասերի համար³:

Երկրորդ մասում մենք կշանանք պատասխանել դիտողությունների հաջորդ շարքին, որոնք մշակվել են լեզվաբանական եւ բանասիրական տվյալների հիման վրա: Մեր ուշադրությունը հատկապես կկենտրոնանա այն դիտողությունների վրա, որոնք առաջ են քաշվել հունարան դպրոցի սկզբնավորման եւ գործունեության կապակցությամբ: Մենք դրանց կավելացնենք որոշ լրացուցիչ նկատառումներ⁴:

Երրորդ մասը նվիրված կլինի Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության միասնության հարցին: Մեր ուսումնասիրությունը մեզ հնարավորություն է տալիս հաստատելու այդ փաստը համոզվածության այն սահմաններում, որոնք կարող են ընձեռել բանասիրական տվյալները:

Մեր որդեգրած մեթոդաբանական սկզբունքը հետեւյալն է. շարժվել ավելի լավ ծանոթ փաստերից դեպի անծանոթները եւ լուսաբանել նվազ պարզ հարցերը առավել պարզ եւ հաստատ ձեռքբերումների լույսի ներքո: Չնայած այն բանին, որ խոսքը վերաբերում է իր ակնհայտությամբ եւ պարզությամբ գրեթե շփոթեցնող սկզբունքի մասին, այնուամենայնիվ պետք է արձանագրել, որ միշտ չէ, որ այն հաշվի է առնվել եւ երբեմն նույնիսկ անտեսվել է:

I. ԵՂԻՇԵԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ՂԱԶԱՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԴԵՄ ՀԱՆԴԻՄԱՆ

Այս բաժնում մեր առաջ դրված խնդրի ուսումնասիրությանը ձեռնամուխ լինելուց առաջ պետք է, նախ նշենք, որ 1951 թ. Հայր Պողոս Անանյանի Բազմավեպում լույս տեսած հոդվածը⁵ մեր կարծիքով հիմնարար նպաստ է բերել այս հարցի լուծմանը: Արեւմուտքի գիտական շրջանակները ծանոթ չեն եղել այս հոդվածին⁶, երբեք այն չեն քննարկել եւ գրեթե երբեք չեն մեջբերել: Ի դեպ, սա բավականաչափ հաճախ հանդիպող երեւույթ է հայագիտության

ասպարեզում (չնայած այն բանին, որ դա, անկասկած, նորմալ երեւոյթ չէ) հայերենով հրատարակված ուսումնասիրությունների համար, բացառությամբ, ինչ-որ շափով, Հայաստանում հրատարակված ուսումնասիրությունների:

Հայր Անանյանի վերոհիշյալ հոդվածը, որը վերջերս վերատպվել է նրա «Հոդվածների ժողովածու»-ում⁷, վերաբերում է 450 թ. Արտաշատի ժողովին եւ Հովսեփի հայրապետության հարցին:

Այս ժողովի վերաբերյալ Եղիշեի եւ Ղազարի հաղորդած տեղեկությունների անհամապատասխանությունները ստիպել են Անանյանին դրանք մանրակրկիտ ուսումնասիրության նյութ դարձնել: Արդյունքում պարզվել է, որ առաջին հեղինակի անհամապատասխան շարադրանքը ամեն անգամ ավելի լավ է համապատասխանում իրադրությանը եւ ավելի լավ է տեղադրվում քննարկվող ժամանակաշրջանի պատմական համատեքստում, որոնց մենք ծանոթ ենք այլ աղբյուրներից: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ Եղիշեի դեմ առաջ քաշվող հիմնարար գիտողությունը գալիս է Ղազարի հետ անհամապատասխանությունից, ապա Պատմության թվագրման խնդիրը այդ տեսակետից, հիմնականում, լուծված էր:

Ուստի մենք կհետեւենք Հայր Անանյանի շարադրանքի հիմնական ուղղությանը: Նրա ելակետն են հանդիսանում Ակինյանի ձեւակերպած գիտողությունները, որոնց կարեւորությունը, նույնիսկ արդիականությունը մենք արդեն ընդգծել ենք, չնայած այն բանին, որ նորագույն բանասիրությունը ինչ-որ շափով վերանայել է իր դիրքորոշումը եւ այն ավելի ճկուն է դարձրել⁸: Մինչդեռ Անանյանի փաստարկման հիմնական ընթացակարգին հետեւելու համար գոյություն ունի մեթոդաբանական տեսակետից ոչ պակաս էական մի նկատառում. փաստորեն Ակինյանի առաջ քաշած գիտողություններին տրված նրա պատասխանները վերածվում են դրական փաստարկների, որոնք հենց հուշում են Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության վաղ թվագրումը եւ իրենց ամբողջության մեջ այդ վարկածին հաղորդում բանասիրական համոզվածության բարձր աստիճան: Մենք կջանանք այդ փաստարկները լրացնել նորերով, որոնք առաջ են քաշվել կամ այլ հեղինակների, կամ էլ մեր կողմից:

Ա. Արտաշատի ժողովի պատմական համատեքստը

Եղիշեի եւ Ղազարի շարադրանքներում տեղ գտած տվյալների բոլոր տարբերությունները, որոնք քննարկել է Հայր Անանյանը, վերաբերում են Արտաշատի ժողովի պատմական համատեքստին: Այստեղ մենք ներկայացնում ենք այդ քննական շրջահայման հիմնական ամփոփումը, այնտեղ քննարկված խնդիրները եւ առաջարկված եզրակացությունները:

ա) Առաջին խնդիրը վերաբերում է Վարդանանց պատերազմից քիչ առաջ տեղի ունեցած Արտաշատի ժողովի գումարման վայրին: Ղազարը չի նշում գումարման վայրը, մինչդեռ Եղիշեի համար ժողովը տեղի է ունեցել ի Թագավորանիստ տեղին յԱրտաշատ: Ակինյանի համար, որը Թագավորանիստ տեղին մեկնաբանում է որպես «մայրաքաղաք» կամ «մետրոպոլիս», դա հանդիսանում է ուշ շրջանի բանաբաղի կողմից կատարված կեղծիքի եւ նրա տգիտության վառ ապացույց, քանի որ նա չէր էլ հիշում, որ 428 թ. սկսած Հայաստանը արքա չուներ: Իսկ Անանյանը ցույց է տալիս, որ այդ բնորոշումը, որը Եղիշեն օգտագործում է երկու այլ հատվածներում եւս, բոլորովին էլ «մայրաքաղաք» չի նշանակում, այլ պարզապես Թագավորական սեփականություն, ավատ կամ նստավայր է նշանակում: Բացի դրանից, գրեթե նույնատիպ համատեքստում արքունի մակդիրը փոխարինում է Թագավորանիստ բառին: Դրանից հետեւում է, որ ժողովին վերաբերող մի մանրամասնի վերաբերյալ Եղիշեն ավելի քաջատեղյակ էր, քան Ղազարը եւ, միեւնույն ժամանակ, նա ավելի լավ էր կողմնորոշվում քիչ առաջ մարած Թագավորական տանը վերաբերող «տեխնիկական» տերմինների կիրառման հարցում⁹:

բ) Երկրորդ խնդիրը վերաբերում է ժողովին մասնակցած եպիսկոպոսների թեմերի հարցում Եղիշեի եւ Ղազարի հաղորդած տեղեկությունների տարբերություններին: Փաստորեն Ղազարի Զավեն Մանանաղեացը ծանոթ չէ Եղիշեին, իսկ Ղազարը չի հիշատակում Եվզաղ Մարդաղեցուն: Քանի որ Մանանաղը գտնվում էր բյուզանդական Հայաստանում, ապա այդ շրջանի եպիսկոպոսի մասնակցությունը ժողովին պետք է, որ առաջին հայացքից անհավանական թվար: Սակայն տարբերությունը Ղազարի օգտին բացատրելու համար Ակինյանը առաջ է քաշում Եղիշեի ավելի ուշ շրջանի բանաբաղի հնարագիտության վարկածը, ըստ որի նա Մանանաղը փոխարինել է Մարդաղով Պարսկահայքի մի թեմով, նպատակ ունենալով տպավորություն ստեղծել, որ ինքը տեղյակ է ստեղծված իրավիճակին, հատկապես Հուստինիանոսի ձեռնարկած միջոցառումներից հետո, որոնք էլ՝ ավելի էին դժվարեցրել պաշտոնական հաղորդակցությունը երկու Հայաստանների միջեւ: Մինչդեռ այդ բանաբաղին հենց ինքը՝ Ակինյանը, անշնորհ եւ անտաղանդ էր անվանել: Հետո Անանյանն անցնում է մի շարք տեքստային դիտարկումների եւ Շահապիվանի ժողովի (444/445) եպիսկոպոսների ցուցակի մնացորդների համեմատությանը, հիմնավորելու համար իր վարկածը այն մասին, որ Եղիշեի հաղորդած տեղեկությունները ավելի լավ են դասակարգվում պատմական համատեքստում:

գ) Անանյանի կողմից ուսումնասիրված երրորդ տարբերությունը վերաբերում է երկու պատմիչների հիշատակած եպիսկոպոսների տիտղոսներին եւ տարակարգի հերթականությանը: Նախ, Սուրբ եւ Տեր տիտղոսների բացա-

կայությունը Եղիշեի մոտ, որոնք Ղազարը կիրառում է եպիսկոպոսներին ներկայացնելու համար, կարծես թե ինքնին վկայում է ավելի հնարույր համատեքստի մասին (հմմտ. վարը Բ. 2): Դրան է ավելանում մի որոշակի տարբերություն երկու հեղինակների կողմից եպիսկոպոսներին ներկայացնելու հերթականության հարցում: Եվ իսկապես, Ղազարի մոտ Կաթողիկոսից անմիջապես հետո ներկայացվում է Սյունիքի եպիսկոպոս Անանիան: Դա բացատրվում է նրանով (եւ դրա հետ լիովին համաձայն է Ակինյանը), որ այդ ժամանակաշրջանում Սյունիքի նախարարը զբաղեցնում էր Հայաստանի մարզպանի պաշտոնը: Դրանից կարելի է եզրակացնել, որ Ղազարը եպիսկոպոսների հարցում եւս հետեւում է նախարարական տների տարակարգի հերթականությանը: Սակայն ոչ մի երաշխիք չկա, որ եկեղեցական տարակարգի հերթականությունը համապատասխանում էր այդ պահի աշխարհական մեծատոհմիկ անձանց տարակարգին: Հակառակը, եպիսկոպոսների տարակարգի հերթականությունը, ըստ Եղիշեի, համապատասխանում էր, ամենայն հավանականությամբ, Հայաստանի ամենահին եկեղեցական թեմերի համարման հերթականությանը: Եղիշեն Տարոնի եպիսկոպոս Սահակին թվում է կաթողիկոսական, այսինքն՝ գահերեց թեմ Այրարատի եպիսկոպոս Հովսեփից հետո: Սյունիքի թեմը ոչ այնքան վաղուց կազմավորված մի թեմ էր, որն ըստ Կորյունի¹⁰ ընդամենը տասը տարվա պատմություն ուներ, եւ Անանիան նրա առաջին տիտղոսավորն էր: Մինչդեռ Տարոնի թեմը Հայաստանի առաջին թեմերից մեկն էր եւ, ինչպես վկայում է Փավստոսը¹¹, դրա առաջնորդը ամբողջ 4-րդ դարի ընթացքում առանձնահատուկ վերաբերմունքի էր արժանանում: Նույնը կարելի է ասել, պահպանելով բոլոր համամասնությունները, մյուս թեմերի մասին, որոնք Եղիշեի ներկայացմամբ առաջնություն ունեն՝ Մանազկերտ, Բագրեւանդ, Բզնունիք, Տայք, Բասեն: Այս թեմերը հայտնի էին արդեն 4-րդ դարում, մինչդեռ Արծրունիքը եւ Ռշտունիքը, որոնք Ղազարը թվարկում է մյուսներից առաջ, չեն հիշատակվում այդ ժամանակաշրջանի թեմերի շարքում:

դ) Զորրորդ կետը հանդիսանում է, միգուցե, Եղիշեի եւ Ղազարի միջեւ գոյություն ունեցող ամենապարզորոշ սահմանաբաժան գիծը: Վերջինիս համար Հովսեփը հասարակ մի քահանա է, որը կաթողիկոս է ընտրվել եւ կաթողիկոսական գահն է բարձրացել առանց եպիսկոպոս ձեռնադրվելու: Այս միտքը Ղազարը կրկնում է բազմիցս, միգուցե այն պատճառով, որ այդ փաստը հենց իրեն՝ Ղազարին, տարօրինակ է թվում: Նա նույնիսկ ավելորդաբանության է դիմում, ասելով՝ զարդարել Կաթողիկոսն Հայոց (Բ, խէ), կարծես թե իրագրությունը կարող էր այդ առիթով կասկածների տեղիք տալ: Ավելին, խոսելով Հովսեփի մասին, նա գրեթե միշտ ավելացնում է որոշ պնդումով. չնայած

այն բանին, որ նա հասարակ քահանա էր, այնուամենայնիվ, նա արժանի էր Կաթողիկոսի գահին: Եղիշեն, ընդհակառակը, մեզ ներկայացնում է միանգամայն այլ պատկեր: Հովսեփը եպիսկոպոս է, նա Այրարատի թեմի առաջնորդն է, ինչպես արդեն ասացինք՝ կաթողիկոսի նստավայրի թեմի, նրա գահերիցական իրավասության թեմի առաջնորդն է: Այսինքն՝ սա նշանակում է, որ Հովսեփը կաթողիկոսն էր, չնայած այն բանին, որ դա ասված է քողարկված ձևով: Սակայն ինչու՞ է Եղիշեն կանոնավոր կերպով խուսափում Հովսեփին կոչել նրա կարգին համապատասխանող կաթողիկոս կամ բացահայտորեն եւ ոչ քողարկված կերպով, համազոր հայրապետ, քահանայապետ, եպիսկոպոսապետ տիտղոսներով, որոնք ավելի հաճախ էին կիրառվում մինչեւ 5-րդ դարի կեսերը:

Այս հարցը վերաբերում է Հայոց հին եկեղեցու պատմության ինչ-որ տեսակետից ամենամութ պահերից մեկին¹²: Այնուամենայնիվ, մենք ունենք մի քանի բավականաչափ պարզորոշ տվյալներ, որպեսզի կարողանանք դրանց հիման վրա բացատրական վարկածներ առաջ քաշել եւ դրանք համեմատության մեջ դնել մեր հեղինակների հաղորդած տեղեկությունների հետ:

Այս խնդրում կա մի պահ, որը հաստատ կերպով մենք գիտենք. դա Սասանյան արքունիքի բարեհաճ հավանությունն ստանալու հարցն էր, որը ակնհայտորեն ծառայած էր կաթողիկոսի առջեւ: Բացի դրանից մենք գիտենք, որ իր կյանքի վերջին տարիներին Սբ. Սահակը հեռացվել էր իր պաշտոնից այդ նույն արքունիքի կողմից, որպես անցանկալի անձնավորություն, եւ նրան փոխարինել էին այդ արքունիքի կողմից հովանավորվող կաթողիկոսներ: Ի հառաջագունե չափազանց անհավանական, եթե ոչ անհնարին է թվում, որ Սահակի մահվանը հաջորդած եւ Վարդանանց պատերազմի ցնցումներին նախորդած տարիների ընթացքում Սասանյան արքունիքը համաձայներ իր թեկնածուն շհանդիսացող, սակայն ընտրված կաթողիկոսին պաշտոնապես ճանաչել: Այդ հիմնարար դժվարությունը չի բացառում նաեւ այն դժվարությունները, որոնք կարող էին հարուցվել հայկական կողմից, որպեսզի նորընծան կարողանար պաշտոնապես ստանալ կաթողիկոսի տիտղոսը: Օրինակ, Ե. Տեր-Մինասյանցը առաջ է քաշել մի վարկած, ըստ որի Լուսավորչի տոհմին պատկանող ավատների ժառանգման հարցը (չմոռանանք, որ Սահակը այդ տոհմի արական վերջին շառավիղն էր) պետք է, որ խոչընդոտեր նորընծային՝ կրելու Կաթողիկոսի տիտղոսը, մինչ այդ հարցի վերջնական կարգավորումը¹³: Ամեն դեպքում Սասանյան արքունիքի հետ կապված դժվարությունը մնում էր հիմնական խոչընդոտը:

Մյուս կողմից էլ մի նշանակալից դժվարություն էր ծագում, ամենայն հավանականությամբ, եկեղեցական կարգապահության տեսակետից: Մենք

գիտենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը, որոնք վախճանվել էին վեց ամսվա տարբերությամբ, վճռել էին, որ իրենց աշակերտներից երկուսը՝ Հովսեփը եւ Հովնանը, պետք է իրենց հաջորդելին որպես տեղապահ, որոնցից առաջինը կամ գլխավորը պետք է լիներ Հովսեփը, եւ որին Կորյունը անվանում է գլխավոր ժողովոյն: Ճիշտ այնպես, ինչպես եղել է Սահակի մահից հետո, երբ Մեսրոպը մնալով վարդապետ եւ եպիսկոպոսի կարգ շատանալով, կառավարել է հայրապետական գահը՝ որպես տեղապահ: Այն փաստը, որ իրար հետեւած երկու տեղապահ անմիջապես եպիսկոպոս չէին ձեռնադրվել, ինչպես պահանջում էր նրանց կարգը եւ որը, միեւնույն ժամանակ, հանդիսանում է Հայաստանի հին ավանդույթը, բացատրվում է, ամենայն հավանականությամբ, այն փաստով, որ Հայոց կաթողիկոսի ինքնավար օժուժը դեռեւս կանոնական տեսակետից վավերացված չէր հենց Հայոց եկեղեցու կողմից եւ ճանաչված չէր սահմանակից արքեպիսկոպոսական եկեղեցիների կողմից, չնայած այն փորձերին, որոնք արվել էին այդ ուղղությամբ 4-րդ դարում թագավորական ճնշման ներքո եւ որոնք, սակայն, հանդիպել էին այդ ժամանակաշրջանում Սբ. Բարսեղ Կեսարացու եպիսկոպոսական առաջնորդության ներքո գտնվող Կեսարիոյ եկեղեցու բուռն բողոքներին¹⁴: Եպիսկոպոսական ձեռնադրման այդ նրբին հարցը կարող էր, անկասկած, ավելի դյուրին լուծում գտնել, եթե սկզբում Սահակի, հետագայում Մեսրոպի հաջորդ նշանակվեր մի հոգեւորական, որն արդեն եպիսկոպոս ձեռնադրված կլիներ: Սակայն, քանի որ Սահակը Լուսավորչի տոհմի վերջին ժառանգն էր, եւ ծառայած խնդիրը այդքան լուրջ էր, ապա գերագույն իշխանությունը պետք է անցներ անվերապահորեն վստահելի այնպիսի մի անձի ձեռքը, որը առավելագույն կերպով վստահություն կներշնչեր այն բանում, որ կապահովեր Գրիգորից մինչեւ Սահակը Լուսավորչյան տոհմի հայրապետների ոգեշնչած գաղափարների շարունակականությունը: Այստեղից էլ՝ Սահակի կողմից իր հաջորդի նշանակումը եւ այդ ակտի շատ նշանակալից կրկնումը Մեսրոպի կողմից: Այս հարցը իր վերջնական լուծումն է ստացել, ամենայն հավանականությամբ, Շահապիվանի ժողովում, ուր, ինչպես մենք կարող ենք ենթադրել, որոշում էր կայացվել ինքնավար կերպով ձեռնամուխ լինել Հովսեփի օժմանը: Եվ իսկապես, այդ ժողովում նա հիշատակվում է որպես երեց՝ հասարակ քահանա, ուրիշ այլ քահանաների շարքում, որոնք հետագայում հայտնվում են Արտաշատի ժողովում որպես եպիսկոպոսներ: Օրինակ, երեցներ Մլետը, Երեմիան, Եղիշե Շահապիվանցին: Ի դեպ, դրա մասին զարմանալի ժամանակագրական ճշգրտությամբ վկայում է Դիեգեսիսը¹⁵:

Բ. Եղիշեի եւ Ղազարի միջեւ եղած որոշ տարբերությունների գնահատումը Եղիշեի Պատմության թվագրման տեսակետից

ա. Երկու հեղինակների միջեւ եղած աչքի զարնող տարբերությունների շարքում առանձնահատուկ տեղ են գրավում Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքի բացակայությունը մեկում եւ առկայությունը մյուսում: Այս փաստարկը առաջ է քաշել Խաչիկյանը¹⁶, եւ մենք այն զարգացնելու փորձ կկատարենք:

Ղազարի պատմության հենց առաջին էջերից մենք հանդիպում ենք Սրբի զարգացած պաշտամունքի բազմաթիվ վկայությունների: Մենք ընդգծում ենք՝ զարգացած: Դա չի նշանակում միայն այն, որ Գրիգորի անունը շատ հաճախ ուղեկցվում է «սուրբ» տիտղոսով, որը համատեքստում չի օգտագործվում որպես քրիստոնեության վաղ շրջանի պարզ որակման մի արձագանք, այլ հանդես է գալիս որպես պաշտամունքային լիարժեք արտահայտություն, ինչպես օրինակ՝ սուրբ նահատակ (Ա, ա, ժա), զբանտն եւ զկապանսն զսրբոյն Գրիգորի (Ա, ժգ), ի զաւակէ սրբոյն Գրիգորի յաշորդեն զաթոռ քահանայութեան (Ա, ժէ) եւ այլն: Սա ոչ տարօրինակ է, ոչ էլ զարմանալի. շատ բնական է, որ Գրիգորը, որպես սուրբ, պետք է պաշտամունքի առարկա լիներ, եւ որ նրա հիշատակը դեռեւս շատ վաղ շրջանում պետք է փառաբանված լիներ Հայոց Եկեղեցու կողմից: Իսկ ինչ որ Ղազարի շարադրանքի առանձնահատկություններից մեկն է կազմում, ընդհակառակն, այն է, որ Գրիգորի անձը՝ հիշատակված ավելի քան քսանհինգ անգամ, ներմուծվում է պատմական շարադրանքի զարգացման ներքին տրամաբանությունից անկախ՝ որպես հայկական բարեպաշտության առաջնային աղբյուր, որպես առաքինությունների գերագույն իդեալ, որպես քրիստոնեական իդեալներ ոգեշնչող հայր եւ ժողովրդի երկնային հզոր պաշտպան:

Դժվար չէ նկատել, որ սա ինչ-որ նոր երեւույթ էր 5-րդ դարի հայ գրականության համայնապատկերում, Փավստոսի, Կորյունի եւ նույնիսկ Ազաթանգեղոսի հայերեն խմբագրության համեմատությամբ, որը Լուսավորչին հիմնականում Գրիգոր է անվանում վաղ խմբագրության ազդեցության տակ եւ եթե նրան սուրբ կամ երանելի է անվանում, ապա դրա պատճառը 5-րդ դարի խմբագրություններն են, որոնցից վերջինը, ամենայն հավանականությամբ, հաշորդում է 492 թ. Սրբի մասունքների հայտնագործությանը¹⁷: Ամեն դեպքում, Լուսավորչի պաշտամունքը այն ձեւով, ինչպես այն դրսևորվում է Ղազարի մոտ, ծավալվում է, անկասկած, 5-րդ դարի երկրորդ կեսին: Գրիգորի հայրապետական տոհմի մարումը, Հայոց կաթողիկոսի ինքնավար օժման

փշոտ հարցը, Վարդանանց պատերազմի կործանարար հետեւանքները, որոնք, անկասկած, ազդել են Գրիգորի տեսիլքի վրա Ազաթանգեղոսի վերջին խմբագրության մեջ, այդ խմբագրության մեջ ներմուծված Վարդապետության վերագրումը Գրիգորին եւ վերջապես Սրբի մասունքների հայտնաբերումը, կարող են դիտվել որպես որոշիչ գործոններ եւ Սբ. Գրիգորի պաշտամունքի զարգացման փուլեր այդ պաշտամունքի դասական արտահայտության ճանապարհին: Ղազարի՝ որպես դրա առաջին պատմական վկայի մոտ այս պաշտամունքը շատ որոշակի ձեւ ունի, որը, դարերի ընթացքում, անընդհատ շարունակվել է Հայոց եկեղեցու բարեպաշտության մեջ: Սակայն մենք չենք գտնում այդ պաշտամունքի եւ ոչ մի հետք Եղիշեի մոտ: Գրիգոր անունն անգամ չի հայտնվում նրա գրչի տակ: Մինչդեռ մենք չենք կարող Եղիշեին վերագրել Գրիգորի դեմ ուղղված որեւէ նախապաշարմունք: Վարդանը՝ նրա հերոսը, Գրիգորի ուղղակի շառավիղներից է: Փաստորեն այն, ինչ բնորոշում է հայ հին պատմագրությունը, Լուսավորչի կերպարի ներկայությունը կամ բացակայությունը չէ որպես այդպիսին կամ էլ նրան բնութագրող մակդիրի տիպը, այլ, առավելաբար, նրա ներկայությունը պատմության կամ պատմված իրադարձության հենց ներքին տրամաբանության մեջ: Այդպես է Փավստոսի, Կորյունի (եթե կարելի է բնագրային խմբագրության մասը համարել Սուրբ Գրիգորի միակ հիշատակությունը, որին մենք հանդիպում ենք Մաշտոցի մահվան նկարագրության մեջ) մոտ, եւ այդպես է նույնինքն Խորենացու Պատմության մեջ: Ընդհակառակը, Ղազարին տարբերում եւ բնորոշում է այն, որ Լուսավորչի անձը եւ գործունեությունը նրա համար հանդիսանում են հայոց քրիստոնեական աշխարհի աստվածաբանական համապարփակ հայեցակետի առաջնային տարրերը՝ անկախ իրադարձությունների պատմական համատեքստից: Նման «թեոլոգումենայի» բացակայությունը Եղիշեի մոտ, անկասկած, արժեքավոր փաստարկ է Ղազարի համեմատ նրա շատ ավելի վաղ լինելուն ի նպաստ:

Եղիշեի պատմության միակ հատվածը, ուր Լուսավորիչը կարող էր հիշատակված լինել հենց իրադարձությունների տրամաբանության բերումով, Թեոդոսիոսին հասցեագրված նամակն է, որով հայերը նրա օգնությունն են հայցում, եւ որը բերված է 3-րդ եղանակում (տես վարը ծան. 65): Նամակում հայերը հիշեցնում են Կայսերը Հայաստանի եւ Տրդատ արքայի դարձը եւ այն բարեկամական կապերը, որոնք այդ ժամանակից ի վեր հաստատվել էին հռոմեացիների եւ հայերի միջեւ: Չնայած այն բանին, որ կարող է զարմանալի թվալ Գրիգորի մասին հիշատակության բացակայությունը նման համատեքստում, այնուամենայնիվ, ավելի խորը մտածելուց հետո այդ բացակայությունը մեզ այնքան էլ տարօրինակ չի թվա. Թեոդոսի մոտ, անկասկած, ավելի մեծ հետաքրքրություն պետք է առաջացնեն Տրդատը եւ ոչ թե Գրիգորը:

Բացի դրանից «բոլոր եպիսկոպոսների առաջնորդ Հոռմի եպիսկոպոսի» հիշատակությունը, որից Տրդատը «ստացավ» (ընկալեալ) իր հավատքը, հաստատում է, մեկ անգամ եւս, հիշատակված անձանց կոնկրետ գործառույթունը առաջադրված նպատակի լույսի ներքո եւ ոչ թե հավաքական հոգեբանության առումով, որը, որոշակի համատեքստից բխելով, կարող էր պարտադրվել: Սա եւս անդրազույն մի փաստարկ է Եղիշեի շարադրանքի ավելի վաղ բնույթի օգտին:

բ. Ինչպես նկատում է դարձյալ Խաչիկյանը (ծան. 16, էջ 152-153), նույնը կարելի է ասել, դիտարկելով Սուրբ մակղիրը, որը Ղազարը շատ հաճախ է օգտագործում Վարդանին եւ Վարդանանց պատերազմի հերոսներին հիշատակելիս (հմմտ. վերը, Ա, գ): Այս երեւույթին մենք գրեթե երբեք չենք հանդիպում Եղիշեի մոտ, նույնիսկ այն տեսարաններում, ուր այն առավել անհրաժեշտ կլիներ: Դա այն տեսարանն է, ուր Վարդանը, Արտակը եւ Խորենը երեւում են քրիստոնեական հավատը նոր ընդունած մոզպետի տեսիլքում (Պատմ. Ը): Իսկ ընդհակառակը, «սուրբ» բառը պահպանում է Եղիշեի մոտ իր նախնական բուրմունքը եւ նշանակում է «սրբերի համայնք» զինվորեալ Եկեղեցու ծոցում: Օրինակ, երբ մոզպետը իր տեսիլքից անմիջապես հետո «զարթոյց զսուրբսն ի քնոյ անտի» (էջ 117) կամ էլ է. եղանակի սկզբում, երբ պատմիչը հիշատակում է «սուրբ քահանայքն՝ որ անդ դիպեցան»: Միակ անձը, որը Ե. եղանակից սկսած որոշակի հետեւողականությամբ բնորոշվում է «սուրբ» մակղիրով, Այրարատի եպիսկոպոս Հովսեփն է: «Սուրբ» տիտղոսը կրում է նաեւ Ղեւոնդ Երեցը, սակայն, իհարկե, պակաս հաճախականությամբ, քան Հովսեփը եւ դարձյալ Ե. եղանակից հետո, ուր նա ասպարեզում է հայտնվում առաջին անգամ: Ամեն դեպքում Եղիշեն Ղազարի համեմատությամբ անհամեմատ ավելի զուսպ է «սրբադասիչ» մակղիրների օգտագործման հարցում:

գ. Ելնելով Եղիշեի եւ Ղազարի միջեւ եղած տարբերություններից, Ե. Տեր-Մինասյանցը¹⁸ մի այլ փաստարկ է առաջ քաշել Եղիշեի՝ ավելի վաղ շրջանի պատկանելուն ի նպաստ: Տարբերությունը վերաբերում է երկու ժողովուրդների՝ քուշանների եւ հեփթաղների հիշատակությանը: Հայտնի է, որ քուշանների թագավորությունը, որը գտնվում էր Պարսից կայսրության արեւելյան սահմանի մոտ, 468 թ. անկում է ապրել հեփթաղների հարձակումների հետեւանքով, որոնք նոր հարստություն են հիմնել: Ղազարը հիշատակում է այդ ժողովուրդներին՝ նրանց պատմական հաջորդման կարգով: Սա մի մանրամասն է, որը գալիս է հաստատելու նրա շարադրանքի հիմնավորվածությունը, որն, ընդհանուր առմամբ, բոլորի կողմից ճանաչված է: Այսպես, երկրորդ դրվագում նա խոսում է քուշանների մասին (խը), մինչդեռ

երրորդ դրվագում ձ. հատվածից սկսած, այսինքն՝ 80-ական թվականների հենց սկզբից, նա արդեն մի քանի անգամ հիշատակում է հեփթաղներին: Հետագայում նա հիշատակում է միայն հեփթաղներին, առանց նրանց շփոթելու քուշանների հետ, ինչպես դա նկատվում է հետագայում հայկական (օր. Սեբեոսի մոտ) եւ ոչ միայն հայկական պատմագրության մեջ այն պատճառով, որ հենց իրենք՝ հեփթաղները, իրենց հաճախ քուշան էին անվանում: Իսկ ինչ վերաբերում է Եղիշեին, ապա նա գիտի միայն քուշաններին, որոնց մասին եւ բազմիցս խոսում է:

Ակնհայտ է, որ պարզապես «հեփթաղ» ցեղանունի բացակայությունը չէ, որը կարող է շատ արժեքավոր փաստարկ հանդիսանալ Եղիշեի վաղեմության օգտին, այլ երկու ցեղանունները շփոթելու փաստը:

Ինքնին պարզ է դառնում, որ բերված փաստարկները, իրենց ամբողջությամբ, իրենց դինամիկ հարաբերակցության մեջ, նույնիսկ անկախ նրանց աճող թվից, ավելի մեծ արժեք են ներկայացնում, քան դրանցից յուրաքանչյուրը առանձին-առանձին. դրանք լրացնում են միմյանց եւ սատարում մեկը մյուսին:

Գ. Եղիշեի եւ Ղազարի մի ընդհանրություն, որը դրական փաստարկ է առաջինի ավելի վաղ թվագրմանը ի նպաստ

Մինչ այժմ մենք դիտարկել ենք մեր երկու պատմիչների շարագրանքների տարբերությունները միայն: Եվ ամեն անգամ մենք տեսել ենք, որ Եղիշեի պատումը եւ այդ պատումի ձեւը օժտված են հնության առավել եզակի բույրով, որը մեզ թելադրում է կոնկրետ պատմական համատեքստին մերձավորության ավելի բարձր մակարդակ:

Այժմ մենք կփոխենք ստեղծաշարը: Հիմա կնշենք մի առանձնահատկություն, որը միավորում է երկու պատմիչներին: Խոսքը գնում է «կարմիր» տիտղոսի բացակայության մասին, որը, որպես Վարդանի ժողովրդական մականուն, վկայված է 7-րդ դարի փաստաթղթերում¹⁹:

Հրավիրում եմ ձեր ուշադրությունը այն բանի վրա, որ «կարմիր» մականվան բացակայությունը «լուծյան փաստարկ» չէ (տես վարը՝ II, Ա, ա. II, Գ): Խոսքը Վարդանին տրվող այնքան ժողովրդական եւ այնքան տարածված մակդիրի մասին է, որը հասել է մինչեւ մեր օրերը, եւ որի բացակայությունը Վարդանին եւ նրա սխրանքները նկարագրող երկու ամենախորհրդանշային պատմիչների մոտ դրական ցուցանիշ է թե՛ մեկի, եւ թե՛ մյուսի 7-րդ դարից վաղ լինելու օգտին, հատկապես որ Ղազարի ժամանակաշրջանը երբեք չի վիճարկվել:

II. ԵՂԻՇԵԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԵՂԻՇԵԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲՈՂՋՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՄԻՋՏԵՔՍԱՅՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

Մենք քննության առանք այն հիմնական խնդիրները, որոնք ծառանում են ուսումնասիրողների առջև Եղիշեի եւ Ղազարի Պատմությունները համեմատելիս: Մնում է քննարկել միջտեքստային խնդիրների մի շարք, որոնք առաջադրում է Պատմությունը եւ, առավել եւս, Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջությունը այն տեքստերի համեմատությամբ, որոնց հետ Եղիշեի ստեղծագործությունները որոշ ընդհանրություններ ունեն²⁰: Այս բաժնում մենք դիտարկում ենք այդ խնդիրները Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության նկատմամբ, մեզ իրավունք վերապահելով քննարկել դրա փաստական միասնության խնդիրը հաջորդ բաժնում:

Ա. Եղիշեն եւ հունարան դպրոցի խնդիրը

1. Հարցին մոտեցման մեթոդաբանության հիմնարար խնդիրը. ներփակումներ եւ հետեւանքներ

Ոչ ոք չի կասկածել եւ չի էլ մտածել կասկածի տակ դնել այն փաստը, որ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջությունը, ինչպես նաեւ Պատմությունը, կապ ունեն այն տեքստերի հետ, որոնք լեզվաբանական տեսակետից պարզորոշ կերպով դասվում են, այսպես կոչված, հունարան դպրոցի շրջանակներում: Իհարկե, այս դեպքում ընդունելի չէ ի հառաջագունե սկզբունքը, որը երբեմն ներքոյադրվում է որոշ բանասիրական դատողությունների, ըստ որի, Եզնիկից բացի մնացած հայ հեղինակները չէին կարող անմիջականորեն օգտվել օտար աղբյուրներից, եւ դա արվում էր միայն հայկական թարգմանությունների միջնորդությամբ: Վատ չէր լինի ճշտել յուրաքանչյուր առանձին դեպքում տվյալ հեղինակի տեքստային կախման հավանականության աստիճանը հայտնի թարգմանությունից, առանց բացառելու, բնականաբար, ի հառաջագունե նրա այդ թարգմանության հեղինակը լինելու հնարավորությունը:

Այս նախնական ճշտումներից հետո, այնուամենայնիվ, շատ հնարավոր է թվում, որ Եղիշեն ծանոթ է եղել հունարան դպրոցին վերագրվող հին քրիստոնեական եւ ոչ քրիստոնեական, աշխատություններից շատերի հայերեն թարգմանություններին: Թեկուզ միայն Արարածոց մեկնության Խաչիկյանի

մանրակրկիտ վերլուծությունը (ծան. 16, էջ. 124-151), ուր նա գաղափարներին եւ բովանդակությանը վերաբերող ընդհանրություններից բացի փորձում է ճշտել հենց տեքստային ընդհանրությունները, կասկած չի թողնում Եղիշեի եւ հունարան դպրոցի մեկից ավելի թարգմանությունների միջեւ գոյություն ունեցող այդ ընդհանրությունների վերաբերյալ, նույնիսկ եթե Խաչիկյանի փաստարկներից ոչ բոլորը նույն արժեքն ունեն եւ որոշ մերձեցումների հարցում իրավացիորեն վիճարկվել են²¹: Ամեն դեպքում, դեռ վաղուց այնպիսի առաջնակարգ հեղինակություններ, ինչպիսիք են Ադոնցը, Մանանդյանը եւ այլոք հաստատել էին, ճիշտ է տարբեր արժեք ներկայացնող միջոցներով եւ հետեւություններով, լեզվաբանական եւ տեքստային ընդհանրությունները Եղիշեի, ինչպես նաեւ ավանդաբար 5-րդ դարով թվագրվող այլ հեղինակների, Փիլոնի, Դիոնիսիոս Թրակացու եւ հունարան դպրոցի մի շարք այլ տիպիկ ստեղծագործությունների միջեւ²²:

Հետեւաբար, խնդիրը ընդհանրությունների գոյությունը չէ, այլ դրանց բացատրության ձեւն է: Այլապես, սա հունարան դպրոցի սկզբնավորման եւ զարգացման դժվարին եւ վիճահարույց հարցն է:

Այս խնդրի վերաբերյալ լեզվաբանների եւ բանասերների ունեցած տարբեր դիրքորոշումները բավականաչափ հայտնի են, որպեսզի մենք այստեղ դրանք ներկայացնենք կամ նորից ամփոփենք: Ոչ էլ տեղին է կամ անհրաժեշտ է նորից լույս աշխարհ հանել, իբր առաջնահերթ խնդիր, հին եւ անպարփակ վեճը Տիմոթեոս Կուզի թարգմանության թվականի վերաբերյալ. թե արդյո՞ք այն արվել է 482-486 թթ., թե 552-556 թթ., կամ էլ 560 եւ 564 թթ. միջեւ: Այնուամենայնիվ, հունարան դպրոցի վերաբերյալ, մեր կարծիքով, ամենից էականը ասելուց հետո, մենք հպանցիկ կերպով կանդրադառնանք այս հարցին, դրա մի քանի ակնհայտորեն խառնաշփոթ կողմերի լուսաբանմանը՝ մեր նպաստը բերելու հույսով:

Մեր կարծիքով խոսքը, նախ եւ առաջ, ուսումնասիրությունների այս բնագավառի հիմնարար մեթոդաբանությունը դարձյալ եւ նորովի վերանայելու մասին է, որպեսզի կարողանանք ավելի համաչափ կերպով գնահատել այն բազմաթիվ տվյալները, որ ունենք այսօր: Ուսումնասիրության ներկա փուլում մեզ թվում է, որ խնդրի էությունը ոչ այնքան նոր հնարավոր հայտնագործությունների, որքան արդեն արված հայտնագործությունների մեկնաբանության անհրաժեշտության մեջ է: Այդ նպատակով մենք կգիտարկենք իր տեսակի մեջ ամենանշանակալից վերջին ներդրումներից մեկը հունարան դպրոցի ակունքների եւ զարգացման հարցի վերաբերյալ: Դա Աբրահամ Տերյանի «The Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities reconsidered»²³ աշխատությունն է:

Տերյանը սկսում է քննադատության ենթարկել Մանանդյանի կիրառած մեթոդաբանությունը՝ հունարան դպրոցին նվիրված նրա հիմնարար աշխատության մեջ: Նա այնտեղ վեր է հանում «առանձին բաղկարարների կարեւորության անհարկի շեշտում» (էջ 176), «փոխանակ ավելի մեծ ուշադրություն դարձնելու տարբեր թարգմանություններում համանման կառուցվածք ունեցող բաղկարարների համեմատական հաճախականության վրա» (նույն տեղում): Նա եզրակացնում է, որ երեք հաջորդական խումբ եւ առաջինների համեմատությամբ մեկ ատիպիկ խումբ տարբերակելու փոխարեն «ավելի ճիշտ կլիներ խոսել երկու մեծ խմբերի մասին. առաջին երեքի եւ չորրորդի մասին» (նույն տեղում): Տերյանը չի հիշատակում ժամանակին տարբեր գիտնականների կողմից Մանանդյանի մեթոդաբանության դեմ հնչած քննադատական խոսքերը, որոնք հիմնականում վերաբերում էին նրա մեթոդաբանության գրեթե բացառապես ներլեզվարանական եւ բառապաշարային բնույթին²⁴:

Հետո Տերյանը փորձում է հնարավորին շափ ճշգրիտ կերպով որոշել այդ դպրոցի սկզբնավորման վայրը եւ թվականը, ի տարբերություն մինչ այդ արված փորձերին, որոնք շատ հեղհեղուկ արդյունքի էին հանգեցրել վայրը որոշելու հարցում, իսկ ինչ վերաբերում է թվականին, ապա այդ փորձերը հնարավորություն էին տվել պարզել ավելի շատ ժամանակաշրջանը, քան որոշակի տարեթիվը: Տերյանի ելակետն է հանդիսանում Գիրք էակաց-ի թարգմանության հիշատակարանը. թարգմանությունը կատարվել է հայոց թվագրության 25-րդ տարում (576/577 թթ.) Կոնստանդնուպոլսում (անդ, էջ 178): Հրաժարվելով հունարան դպրոցի թողած արտադրանքի ժամանակագրական կարգով իրար հետեւող երեք խմբերի դասական բաժանման սկզբունքից եւ հաշվի առնելով մի կողմից Գիրք էակաց-ի եւ Դավթի ստեղծագործության ամբողջության (Դավիթ Անհաղթին վերագրվող աշխատությունները եւ թարգմանությունները) միջեւ գոյություն ունեցող ընդհանրությունները, իսկ մյուս կողմից Մանանդյանի «առաջին խմբի» թարգմանությունների հետ եղած ընդհանրությունները, Տերյանը այդ թարգմանությունը համարում է հունարան դպրոցի առաջին գործերից մեկը: Այս վարկածին կշիռ տալու համար նա դիմում է 7-րդ դարի խոշորագույն գիտնական, «Հայաստանում ճշգրիտ գիտությունների հայր» կոչմանը արժանացած Անանիա Շիրակացու ինքնակենսագրական մի վկայությանը: Իր ինքնակենսագրական տեղեկանքում Անանիան պատմում է այն դժվարությունների մասին, որոնց նա հանդիպել է իր պատանեկության տարիներին Հայաստանում գիտնականների, բավարար գիտելիքներ տալու ունակ ուսուցիչների եւ նույնիսկ գիտական գրականության բացակայության պատճառով: Տերյանը այսպես է մեկնաբանում Անանիայի հաղորդած

տեղեկությունները. «Այժմ մենք Անանիայի վկայությունից կառանձնացնենք այն տարրերը, որոնք համապատասխանում են մեր թեզին: Նախ, եթե մենք հավատանք նրան, ապա 7-րդ դարի սկզբում Հայաստանում փիլիսոփայությանը քաջածանոթ անձինք չկային եւ չկար նաեւ գիտական գրականություն» (անդ, էջ 181):

Մենք կարծում ենք, որ այս պնդման մեջ զգալի անհամապատասխանություն կա Անանիայի վկայության նախադրյալի եւ դրանից արգո հեղինակի արած հետեւության միջեւ: Ինքնակենսագրական վկայությունն ինքնին հատուկ գրական ժանր է: Դրա տառացի մեկնաբանումը, կարծես հանրահաշվական հավասարում լիներ, կարող է լուրջ թյուրիմացությունների հանգեցնել: Այդ կարգի վկայությունները, լինեն դրանք ինքնակենսագրություններ, թե պարզապես կենսագրություններ, հաճախ են հանդիպում գրականության մեջ, եւ անհրաժեշտ է բազմաթիվ այլ փաստերի առկայությունը դրանք տառացիորեն մեկնաբանելու համար: Այս միտքը հաստատելու համար քննարկենք մի պարագա՝ դուրս չգալով հայկական շրջանակներից, որի պատմական համատեքստը բավականաչափ պարզորոշ է: Դա Մխիթար Աբբահայր Սեբաստացու (1676-1749) պարագան է, եթե հիշենք նրա կենսագրությունները եւ այն հարուստ պատմա-ներբողական գրականությունը, որ գոյություն ունի նրա մասին: Դրանք լի են պնդումներով այն մասին, որ պատանի Մխիթարը գիտելիքների եւ հոգեւոր կյանքի ծարավով համակված, ապարդյուն շրջելով Հայաստանի վանքերով եւ այնտեղ իրեն բավարարող գիտելիքներ չգտնելով, որոշել է գնալ Նվրոպա: Դժվար չէ հասկանալ, թե ինչ պատմական անզգուշություն թույլ կտայինք մենք, եթե ելնելով նման վկայությունից, պատկերացնեինք մի երկիր, ուր չկար դասավանդելու ունակ գոնե մեկ գիտնական, եւ որը զուրկ էր իմաստուն ուսուցիչներից եւ գրադարաններից:

Վերադառնանք 5-6-րդ դարերի Հայաստան: Ինչպե՞ս կարելի է բառացիորեն ընկալել Տերյանի մեջբերած Անանիայի խոսքերը այն մասին, որ հայերը «չէին սիրում ոչ ուսումը, ոչ գիտելիքները», եթե հաշվի առնենք ոչ միայն 5-րդ դարի գրական ծաղկումը, այլեւ ավելի մասնավոր կերպով 7-րդ դարի սկզբի գրական եւ մշակութային բուռն զարգացումը արվեստի գրեթե բոլոր ասպարեզներում երաժշտություն, ճարտարապետություն, որի մասին մենք, ի դեպ, քաջ տեղյակ ենք. զարգացում, որը ծնունդ է տվել այնպիսի գլուխգործոցների, ինչպիսիք էին Հռիփսիմեի եկեղեցին (618), Զվարթնոց տաճարը (642-662), Անձինք նվիրեալք շարականի բյուրեղյա տաղաչափությունը եւ նրա մեղեդին, որը հանդիսանում է բարձր զարգացում ունեցող երաժշտականության արտահայտություն: Ճիշտ է, Անանիա Շիրակացու այդ խոսքերը վե-

րարերում էին այդ ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության եւ ճշգրիտ գիտությունների վիճակին: Սակայն այդ խոսքերի երանգը, որը հռետորական բնույթ է կրում, մեզ պարտադրում է զգուշավորություն ցուցաբերել դրանց մեկնաբանության հարցում, խուսափելու համար շուտափույթ եզրակացություններ անելու սխալից, որոնք դուրս կգային նախադրյալի թույլատրելի սահմաններից: Բացի դրանից մենք, հիրավի, չենք կարող մոռանալ անտիկ շրջանի գիտությունների խորը միասնականությունը: Քերականությունը, հռետորական արվեստը, ճարտարապետությունը, երաժշտությունը, երկրաչափությունը, ֆիզիկան եւ այլն, առանձին բնագավառներ չէին հանդիսանում, ինչպիսիք դարձան հետագայում: Այդ իրականությունը անուշադրության մատնելը հղի է լուրջ սխալների վտանգով: Սա նշանակում է, որ դժվար կլինեք պատկերացնել մտավոր գործունեության մի ասպարեզի ծաղկումը առանց մյուս բնագավառների զարգացման գոնե միջին մակարդակի գոյությունը մեզ հետաքրքրող դարաշրջանում: Եվ վերջապես, ինչ վերաբերում է գիտական գրականության նմուշներին, ապա մենք հաստատ գիտենք, որ Անանիայից առաջ էլ գոյություն ունեին գիտական մեծ արժեք ներկայացնող աշխատություններ հենց փիլիսոփայության եւ տիեզերաբանության ասպարեզներում. օրինակ՝ եզնիկի Ընդդէմ Աղանդոց-ը կամ Յաղագս Աստուծոյ-ն²⁵ եւ Սբ. Բարսեղի Վեցօրեայք-ի թարգմանությունը, որի նկատմամբ հենց ինքը՝ Անանիան, մեծ ակնածանք է ցուցաբերում, եւ որը նա անընդհատ հիշատակում է: Ուստի մենք կարող ենք եզրակացնել, որ Անանիա Շիրակացու ինքնակենսագրությունը չի կարող լուրջ հիմք հանդիսանալ հաստատելու կամ ենթադրելու համար, որ Գիրք էակաց-ի 576/577 թթ. թարգմանությունը կարող է համընկնել հունարան դպրոցի սկզբնավորման հետ:

Այսպիսով, մեզ թվում է, որ մենք ակնառու կերպով ցույց տվեցինք, որ Տերյանի առաջարկած «Հունարան դպրոցի դարաշրջանի, դերի եւ վերջնական նպատակների վերանայումը», որի մասին գրվել է, որ «Տերյանի սխեման տեղիք չի տալիս քննադատության»²⁶, հեռու է իր նպատակին հասնելուց: Այսուհանդերձ, 576/577թթ. հունարան դպրոցի սկզբնավորման կամ գրեթե սկզբնավորման մասին Տերյանի հիմնական թեզի այս քննադատությունը դեռ չի նշանակում այդ ուսումնասիրության մեջ արտահայտված բոլոր տեսակետների մերժում: Դրանցից մի քանիսը մեծ հետաքրքրություն են առաջացնում: Մեզ առանձնապես հետաքրքիր է թվում Տերյանի առաջադրած գաղափարներից հետեւյալը. հունարան դպրոցի արտադրանքի ստորաբաժանումների հարաբերականացումը: Տերյանը մեկ խմբի մեջ է միավորում Մանանդյանի երեք դասական ստորաբաժանումները: Եվ իսկապես, խնդրո առարկա գրական արտադրանքը ունի էական տարբերություններ: Ժամանակին Մանան-

դյանի կողմից համակարգված այդ տարբերություններից շատերը հաստատվել են նաև հետագա ուսումնասիրողների, օրինակ Ա. Մուրադյանի, Ս. Արեւշատյանի ուսումնասիրություններում: Սակայն մենք ոչ մի անհրաժեշտություն չենք տեսնում, որպեսզի այդ տարբերությունները դիտվեն որպես ժամանակագրական հաջորդման նշան, եթե չապացուցվի հակառակը, յուրաքանչյուր տվյալ դեպքում, կոնկրետ կերպով եւ որոշակի փաստերի հիման վրա: Եվ դարձյալ այս հնարավորության շրջանակներում, բոլորովին էլ պարտադիր չէ ի հառաջագունե, որ լեզվաբանական տեսակետից նույն խմբին պատկանող տեքստերը համաժամանակյա լինեն եւ, ընդհակառակը, բազմաթիվ տասնամյակներ չբաժանեն դրանք: Եվ իսկապես, եթե մենք մեր վեճը սահմանափակենք հայոց գրական լեզվի պատմության շրջանակներում, ապա կարող ենք արձանագրել, որ այդ պատմությունը հենց սկզբից վկայում է նույնիսկ դասական հայերենի, որը հայտնի է նաև որպես ոսկեդարյան կամ մեսրոպյան/մաշտոցյան, միմյանցից զգալի կերպով տարբերվող միտումների, դպրոցների, կիրառումների համակեցության մասին: Նման երեւույթի մենք կարող ենք հանդիպել հետագայում հայոց լեզվի, ինչպես նաև այլ լեզուների հեղաշրջման ընթացքում: Լեզվաբանական տարբերակված չափանիշների այդ համակեցության ամենացայտուն վկայություններից է, նույնիսկ մեկ հեղինակի ստեղծագործության մեջ, Խորենացու Պատմության ԿԲ. գլխի գ. հատվածը, ուր հեղինակը հանկարծ անցնում է հունարան հայերենին: Դժվար է նույնիսկ մտաբերել, թե կարելի էր ավելի լավ վկայություն ունենալ այդ լեզվի «ակադեմիական դպրոցի» բնույթի մասին, որը Խորենացին ինքը բնորոշում է «նոր լեզվական արվեստ»: Մյուս կողմից էլ չեն բացառվում դեպքեր (թեկուզ լինի դա գրեթե մեկ սահմանափակ դեպք), երբ մոտավորապես երկու հարյուրամյակ անց, մենք վերագտնում ենք, օրինակ Սեբեոսի Պատմության մեջ, դասական լեզվի, հատկապես եզնիկյան ոճաբանության, այնքան հմուտ վերարտադրություն, որ նույնիսկ փորձված մասնագետը դժվարությամբ է կարողանում գլխի ընկնել դրանց բաժանող ժամանակահատվածի մասին:

Ուստի մենք կարող ենք եզրակացություն անել: Չկա եւ ոչ մի կոնկրետ փաստ, ոչ էլ վճռական պատճառ հունարան դպրոցի սկզբնավորումը 6-րդ դարին վերագրելու համար: Ընդհակառակը, այն տեղադրելով 5-րդ դարի երկրորդ կեսին, մենք կարողանում ենք շատ ավելի լավ հասկանալ հայ գրականության եւ հատկապես պատմագրության մեջ որոշ կարեւորագույն զարգացումների համատեքստայնությունը:

Սա այն դեպքը չէ, երբ կարիք կա մեկ անգամ եւս կրկնել այն, ինչ կրկնվել է ձանձրանալի դառնալու շափ, սակայն միզուցե ոչ միշտ հանիրավի կերպով, որ լռության փաստարկները այն ամենավտանգավոր ծուղակն են,

ուր կարող է ընկնել բանասերը: Մի դասական օրինակ մեր նյութի վերաբերյալ. ամբողջ 6-րդ դարի ընթացքում Փիլոնի հայերեն թարգմանության վերաբերյալ պահպանվող լուսությունը եւ այն փաստը, որ առաջինը, որքան մենք գիտենք, այն հիշատակում է Անանիա Շիրակացին: Տվյալ դեպքում մենք ունենք մեկից ավելի հունարան տեքստեր, որոնք հիշատակվել են միայն 7-րդ դարից սկսած: Դա լուսության փաստարկն է, որին հաճախ են բանասերները դիմել սիրահոժար, առանց նկատելու ասպացույցի կարոտ փաստարկի վկայակոչման հանգամանքը, երբ մերժում են եղիշեի կամ Խորենացու վաղ թվագրումը. մի կողմից Փիլոնի կամ որոշ այլ հունարան տեքստերի հետ նրանց ունեցած ընդհանրությունների եւ մյուս կողմից այդ տեքստերի 7-րդ դարից շուտ հիշատակումների բացակայության պատճառով:

2. Փակագիծ Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայերեն թարգմանության թվագրման վերաբերյալ

Հաշորդ կետին անցնելուց առաջ, կցանկանայինք հպանցիկ կերպով կանգ առնել Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության թարգմանության տարեթվի հարցի վրա: Այն արժանի է *crux philologorum* (բանասերների խաչ)-ի անվանմանը: Չնայած դրան, խնդրի էությունը կարելի է վերածել հետեւյալ հիմնական երկատման²⁷: Մի կողմից մենք ունենք թարգմանության հենց համատեքստում գտնվող ժամանակագրական տվյալի մասին պարզորոշ վկայություն, իսկ մյուս կողմից ունենք շատ հին արտաքին վկայություններ, որոնք նույնպես շատ պարզորոշ են իրենց ձեւակերպման մեջ, թարգմանության ժամանակի եւ հանգամանքների վերաբերյալ: Խնդիրը բարդացնող հիմնական գործոնները հետեւյալ երկուսն են. ա) տեքստում գտնվող տեղեկություններին վերաբերող ժամանակագրական բոլոր հայտնի տվյալների զուգադիպման դժվարությունը, բ) արտաքին եւ տեքստում գտնվող վկայությունների համաձայնեցման դժվարությունը, առանց վերջինիս մեջ անպատշաճ ուղղումներ կատարելու:

ա) Տեքստում պարունակվող ժամանակագրական տվյալի արժեքը

Տեքստում զետեղված ժամանակագրական տվյալը վերաբերում է Աղեքսանդրիայի պատրիարք Դիոսկորոսի մահվանը: Այն տեղադրվում է եգիպտական Թովթ ամսի 5-ին, որը համապատասխանում է հռոմեական տոմարի սեպտեմբերի 2-ին եւ հայկական տոմարի Հոռի 6-ին: Գ. Տեր-Մկրտչյանը առաջինն է ուշադրություն հրավիրել այս համապատասխանության վրա եւ բացահայտել դրա հետեւանքները: Ըստ հայկական շարժական տոմարի²⁸ համար

կազմված համեմատական աղյուսակների, այն ցույց կտար շորս տարվա մի ժամանակաշրջան, որը կսկսվեր 480 թ. հուլիսի 29-ին (1 նավասարդի) եւ կավարտվեր 484 թ. հուլիսի 27-ին: Հենվելով այս տվյալների վրա, Տեր-Մկրտչանը (որը տարին սկսում է փետրվարի 29-ից՝ նահանջ տարին նշելու համար), իսկ նրանից հետո Մ. Արեղյանը եւ Կ. Սարգսյանը եղել են այս թվագրության ամենավճռական պաշտպանների շարքում:

Զնայած այս ընթերցման ծայրաստիճան պարզությանը, Ակինյանը առարկել է, որ Դիոսկորոսի մահվան իրական թվականը ոչ թե Թովթի 5-ն է, ինչպես նշված է այս վկայության մեջ, այլ նույն ամսի 7-ը, որը կհամապատասխաներ սեպտեմբերի 4-ին²⁹: Այս առարկությունը Տեր-Մկրտչանը իրավացիորեն պատասխանել է, որ տվյալ դեպքում կարելու էր ոչ թե Դիոսկորոսի մահվան ճիշտ թվականն է, այլ երեք տարբեր տիպի տոմարներում նշված թվականների համապատասխանությունը³⁰:

Այստեղ մենք կարող էինք կանգ առնել եւ 5-րդ դարի 80-ական թվականները նշել որպես Կուզի Հակաճառության թարմանության ժամանակաշրջան: Սակայն կան արտաքին վկայություններ, որոնք մենք չենք կարող վերացնել երկու բառով, եւ որոնք մեզ պարտադրում են վերադառնալ այս խնդրին: Նրանք, ովքեր մեծ համոզմունքով պաշտպանել են տեքստի ժամանակագրական վկայության բացարձակ արժանահավատությունը, դժբախտաբար բավարար ուշադրություն չեն դարձրել արտաքին վկայությունների կշռին, եւ այդ տարբերությունները նրանց դիրքորոշման հետեւանքով մնացել են առանց բացատրության: Մյուս կողմից էլ բացատրելու միակ լուրջ փորձը, որը կատարել է Հայր Ակինյանը, բերել է նրան, որ արտաքին վկայությունները գերակշիռ արժեք են ձեռք բերել տեքստի վկայության համեմատ: Այս բացատրությունը եւս մեզ բավարար չի թվում. իրականում նա մեզ բացատրություն չի տալիս, այլ, ավելի շատ, հետեւելով Մանանդյանին, առաջարկում է տեքստային վկայությունը ուղղել, այն արտաքին վկայություններին համապատասխանեցնելու համար³¹:

Ընդունված է համարել, որ այն վկաները, որոնց կարծիքով Հակաճառությունը թարգմանվել է ոչ թե 5-րդ դարի վերջին քառորդում, այլ 6-րդ դարի երկրորդ կեսին տեղի ունեցած Դվինի Բ. Ժողովի³² տված խիստ հակաքաղկեդոնական ազդակի ներքո, հետեւյալներն են. Դիեգեսիսը³³, Անանյանի կողմից հրատարակված Դվինի Ժողովին վերաբերող հակաքաղկեդոնյան բնույթի մի հիշատակարան, որը վերնագրված է Գիր մերոց Հարցն որ ի Դուին ժողովեալ յաւուրս Մեծին Ներսեսի Հայոց Մեծաց եւ վասն Քաղկեդոնի³⁴, Փոտի (կամ Կեղծ-Փոտի) նամակը Զաքարիա Կաթողիկոսին եւ Արսեն Սափարացին³⁵:

Նախ, պետք է ասել, որ վերջին երկուսը մոտավոր կերպով կրկնում են

ավելի վաղ վկաներին: Սակայն այստեղ, մեզ հուզող մասնավոր խնդրի վերաբերյալ, Արսեն Սափարացին բերում է մի վկայություն, որը բանասիրության մեջ մեծ հեշտությամբ ձուլվել է նրան նախորդողների բերած վկայություններին, մինչդեռ, մեր կարծիքով, այն, ընդհակառակը, դրանցից առանձնանում է: Այսպես, պարզվում է, որ այդ վկայությունը շատ մեծ արժեք է ներկայացնում, ինչպես մեր կողմից առաջարկվող բացատրության փորձի համար, այնպես էլ ընդդեմ արտաքին դասական վկայությունների վրա հենվող գերակշռող կարծիքի:

Ինչ վերաբերում է ավելի վաղ վկայություններին, ապա դրանք նույնպես, անկասկած, իրենց հերթին կախում ունեն բազմաթիվ անձանոթ աղբյուրներից, որոնք փաստերին ավելի մոտ տեղադրված լինելու առավելություն ունեն: Մասնավորապես Անանյանի կողմից հրատարակված հիշատակարանը, չնայած պարունակած խառնաշփոթություններին (ամենից ծանրակշիռը՝ Տիմոթեոս Կուզին Պողոսի աշակերտ Տիմոթեոսի հետ շփոթումը), որոնք ամենայն հավանականությամբ տեքստային սխալների հետեւանքն են հանդիսանում, այնուամենայնիվ, մնում է որպես կարեւորագույն վկա, հատկապես այն պատճառով, որ հնարավոր չէ նրան կասկածել քաղկեդոնականությանը համակրելու մեջ:

Բացատրության փորձ կատարելուց առաջ տեսնենք, թե ինչ են ասում աղբյուրները: Ըստ Դիեգեսիսի, Դվինի ժողովի ժամանակաշրջանում թարգմանվել էին Տիմոթեոս Կուզի եւ Փիլոքսենես Ասորու (Մաբբուզցու) ստեղծագործությունները, որոնք ներկայացրել էր ասորի Արդիշոն: Այդ ստեղծագործությունները այնպիսի մեծ տպավորություն էին թողել ժողովի Հայրերի վրա, որ այդ ժողովի ընդունած հակաքաղկեդոնյան որոշումները պետք է, որ այդ ստեղծագործությունների համոզմունքի ուժի արդյունքը լինեին: Ուստի մենք պետք է ենթադրենք, որ թարգմանությունը կատարվել էր ժողովի ընթացքում: Եթե հաշվի առնենք, որ 553-555 թթ. հարուստ էին ժողովներով, եւ որ Արդիշոն հայտնվել էր այդ ժողովներին 555 թ. առաջ, ամենայն հավանականությամբ 553 թ., ապա նման հավանականությունը պետք չէ, որ զարմանք հարուցի:

Մեր կարծիքով նման վկայությունը, եթե հաշվի առնենք մոտակա եւ հեռավոր ամբողջ պատմական համատեքստը, անպայման չէ, որ պետք է հակասի քննարկվող ստեղծագործությունների կամ դրանցից մի քանիսի ավելի վաղ թարգմանության հավանականությանը: Հայր Անանյանը բացառում էր այդ հավանականությունը մի դատողությամբ, համաձայն որի 5-րդ դարի վերջում Հայոց եկեղեցին դեռեւս որոշակի եւ վճռական դատապարտման դիրքորոշում չէր ընդունել Քաղկեդոնի նկատմամբ: Մյուս կողմից, նա համարում է,

որ Քաղկեդոնին վճռականորեն հակադրվող նման աշխատության թարգմանության համար անհրաժեշտ էր եկեղեցական հեղինակության միջամտությունը: Մենք չենք կարծում, որ դա հենց այդպես է եղել: Ամբողջ կայսրությունը, ծայրամասերը ներառյալ, եզրիպտոսից մինչև Միջագետք, ցնցվում էր քաղկեդոնյան վեճից՝ հասնելով նույնիսկ մինչև Ֆիզիկական բռնություն: Ամենուր կային Քաղկեդոնի կողմնակիցներ եւ հակառակորդներ: Եվ եթե Հայաստանը այդ տեսակետից, որքան մենք գիտենք, ավելի խաղաղ երևույթ էր պարզում (նկատի ունենք Հայաստանի հենց սիրտը եւ ոչ միայն նրա սահմանամերձ շրջանները), ապա դա պետք չէ մեկնաբանվի այնպես, կարծես այդ վեճերի արձագանքը այնտեղ չէր հասնում, եւ որ երկու խմբավորումները չէին կարող այնտեղ ունենալ իրենց համակիրներին: Այս բանը, ի հառաջագունե, մեզ շատ հնարավոր է թվում, եթե հաշվի առնենք Հայաստանի սերտ կապերը հարեւան երկրների հետ, ինչպես մեզ հետաքրքրող տասնամյակներից առաջ, այնպես էլ հետո (տե՛ս նաեւ Դվինի առաջին ժողովը), նաեւ նրա սահմաններից աշխույժ կերպով ներթափանցող գաղափարները եւ կրոնական շարժումները, որոնք տարածվում էին Բուրգերի երկրից եւ Վոսփորից մինչև Իրանական անապատը: Հավանականությունը գրեթե վստահության է վերածվում, երբ ի հայտ է գալիս պարզորոշ մի վկայություն, որը զետեղված է հենց դիտարկվող տեքստում, եւ, մեր կարծիքով, Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայերեն թարգմանությունը հենց այդ դեպքն է: Մենք խոսում ենք գրեթե վստահության մասին, միզուցե շափազանցված զգուշավորությունից ելնելով, ավելի շատ հնարավոր սխալի դեպքում նահանջի տեղ թողնելու համար (տե՛ս նաեւ ծան. 28-ի վերջին մասը), քան թե Դիոսկորիոսի մահվան իրական թվականի հետ երկու օր կազմող տարբերության պատճառով. փաստորեն հետեւելով Գ. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքին, մենք եւս համարում ենք, որ այդ տարբերությունը չի վերաբերում խնդրի էությանը:

բ) Գիրք Թղթոց-ի «Ողորմելիս Պետրոս»-ի նամակի վկայությունը

Որպես այս դրույթի հետագա հաստատում ուզում ենք առաջարկված փաստարկները լրացնել արտաքին մի վկայության ավանդով, որը, տարօրինակ կերպով, վրիպել է հետազոտողների ուշադրությունից, եւ որը մենք ինքնին արժեքավոր ենք համարում: Խոսքը որպես «Ողորմելիս Պետրոս» ներկայացող Պետրոսի նամակի մասին է, որը պահպանվել է Գիրք Թղթոց-ում (էջ 99-107, էջ 60-72 ն. Պողարյանի նոր հրատարակության մեջ, Երուսաղեմ, 1994):

Օրմանյանը (Ազգապատում, Ա, սյուն. 606) այս նամակը վերագրում է հակաքաղկեդոնյան տրամադրություններով համակված վրաց եպիսկոպոս Պետրոսին, որը հիշատակված է Գիրք Թղթոց-ում երկու եկեղեցիների միջեւ հարաբերությունների ճգնաժամի եւ դրան հաջորդած խզման ժամանակաշրջանում, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, ըստ հանգուցյալ Նորայր Պողարյանի³⁶ համոզիչ փաստարկների, այն պատկանում է Թափիչ հորջորջված Պետրոս Անտիոքացուն († 488): Վերջերս Անդրեա Շմիդտը առաջարկել է 630 թ. հետո ընկած թվագրում, այնտեղ տեսնելով միաներգործության եւ միակամության³⁷ վերաբերյալ բանավեճի արձագանքը: Սակայն այս նկատառումը մեզ վճռորոշ չի թվում³⁸:

Ըստ էության, նամակը վերագրելու այս հարցը չի չքացնում Պետրոսի նամակում պարունակվող վկայության հիմնական արժեքը, շնայած այն բանին, որ ավելի ուշ թվագրումը այն կնվազեցնէր: Եվ իսկապես, այդ դեպքում խոսքը կվերաբերեր մի վկայության, որը ամենից ուշը 7-րդ դարի վկայությունն է, ըստ որի Տիմոթեոսի աշխատությունը հայտնի կլինէր Հայաստանում 5-րդ դարի վերջին քառորդից ի վեր: Այն վարկածը, համաձայն որի այս վկայությունը կարելի էր կասկածել կողմնակալությամբ, մեր կարծիքով կրում է ժամանակավրեպության կնիքը, քանի որ Տիմոթեոս Կուզի աշխատության թարգմանության վերաբերյալ վեճը եւ հատկապես այն, որպես բանավեճի նյութ օգտագործելը, նորերս է ի հայտ եկել. փաստորեն այդ թվագրման միտումնավոր օգտագործումը, որպես համապատասխան դիրքորոշումների արդարացում, չի հանդիպում հին գրականության մեջ, նույնիսկ ամենաբուռն բանավեճերի ընթացքում:

Այս ճշգրտումից հետո հակիրճ կերպով դիտարկենք այն փաստարկները, որոնցից դրդված մենք Պետրոսի նամակը տեղակայում ենք 5-րդ դարում: Դրանք հենվում են, նախ եւ առաջ, Պետրոս Անտիոքացուն վերագրելու օգտին Պողարյանի բերած փաստարկների վրա: Խոսքը վերաբերում է շատ հին վկայություններին, որոնք փաստում են, որ վերջինս գրել է հայերին: Չնայած այն բանին, որ այդ վկայություններում մեր քննարկման առարկա նամակը բացահայտ կերպով նշված չէ, այնուամենայնիվ, Ողորմելիս Պետրոսի նամակը ունի բոլոր անհրաժեշտ պայմանները Պետրոս Անտիոքացու գրած նամակի հետ նույնացվելու համար: Պարզ է, որ այս բանն ասում ենք այն պատճառով, որ միաներգործական վեճերի ժամանակաշրջանով թվագրելու օգտին առաջ քաշված փաստարկները անբավարար ենք համարում: Ավելին, հետեւյալ մատնանշումները, իրենց հերթին, դրդում են մեզ մտածել ավելի վաղ ժամանակաշրջանի մասին: Նամակը գրվել է այն ժամանակ, երբ նեստորականները նվաճել են Մծբինը: Դա համապատասխանում է Բար Շաումայի եպիսկո-

պոստությանը, վերջինս Մծբինի եպիսկոպոսն է դարձել 457 թ. եւ պաշտոնավարել է մինչեւ իր մահը, որը վրա է հասել դարավերջին: Ամեն դեպքում, նամակը գրվել է 477 թ. հետո, որովհետեւ Տիմոթեոս Կուզը այնտեղ հիշատակվում է որպես «երանելի Հայր» (էջ 101, 103): Բացի դրանից, ենթադրվում է, որ Թեոդորես Կյուրացին նույնպես արդեն մահացել էր († մոտ 466 թ.) (էջ 103): Ուստի մենք կարող ենք նամակը տեղադրել 477-488 թթ. միջև: Հասցեատերը նշված չէ: Սակայն, նախ եւ առաջ, ոչ մի կասկած չի հարուցում այն հարցը, որ խոսքը մի անձի եւ ոչ թե մի խումբ անձանց մասին է: զրուցակիցը միշտ եզակի թվով է նշված: Բացի դրանից նա տարեց անձնավորություն է (էջ 99), որը մեծ հեղինակություն է վայելում. դա երեւում է ինչպես արտահայտությունների ակնածականությունից, այնպես էլ ընդհանուր տոնից, որով կարելի է դիմել գործընկերոջը կամ նույն կարգն ունեցող մարդուն. դա երեւում է նաեւ հետապնդվող նպատակից, որն է նեստորականության եւ քաղկեդոնականության տարածմանը խոչընդոտելը, կամ «որք քեզն հաւանին» ակնարկից եւ, վերջապես, Մծբինի եպիսկոպոսական աթոռի մասին արված ակնարկից, որը նույնպես որոշակի նշանն է այն բանի, որ Պետրոսի զրուցակիցը բարձր եկեղեցական պատասխանատվությամբ օժտված անձնավորություն է: Այդ եկեղեցական պաշտոնյան գրեթե հաստատապես հայ է, եթե դատելու լինենք Գիրք Թղթոցում այդ նամակի զբաղեցրած տեղից: Սակայն, եթե նույնիսկ ենթադրենք, որ այդ նամակի առկայությունը կարող է բացատրվել ընդհանրապես «միաբնակ» աշխարհի համար դրա կարեւորությամբ, ինչպես միաբնակությանը վերաբերող վեճերի առաջին տարիների այլ փաստաթղթերի դեպքում, ապա Հայաստանի սահմանակից կարեւորագույն նստավայրերից մեկի՝ Մծբինի հիշատակությունը գրեթե բացառում է կասկածի իսկ հնարավորությունը, որ Պետրոսի նամակի հասցեատերը հայ չէ: Ոչ էլ Ակակիոս Մելիտինեցու հիշատակությունը, «որ ի Հայոց աշխարհին քահանայապետ եղելոյ», կարող է ծանրակշիռ փաստարկ լինել զրուցակցի հայ լինելը բացառելու համար: Հակառակը, դա լրացուցիչ նշան է այդ ինքնության օգտին, եթե հաշվի առնենք Մելիտինեի եւ հենց Ակակիոսի երկրորդական դերը խոշոր պատրիարքական նստավայրերի եւ դրանց տիտղոսակիրների համեմատությամբ, որոնք վկայակոչվում են որպես ճշմարտության տեր եւ վկա: Եթե զրուցակիցը հայ չէր, ապա Կյուրեղի կողքին Ակակիոսի ներկայության հնարավորությունը նվազ կլիներ:

Եթե դա այդպես է, եւ եթե մենք հիմնվենք այն ամենի վրա, որ հենց նոր պարզեցինք, ապա հասցեատերը պետք է, որ լիներ Հայոց եկեղեցու բարձրաստիճան եւ հեղինակավոր մի պաշտոնյա³⁹: Նման վարկածը չպետք է, որ զարմանալի թվա մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի համար, եթե հաշվի

առնենք արդեն հիշատակված այն սերտ կապերը, որ պահպանում էր Հայոց եկեղեցին իրեն շրջապատող երկրների եւ քրիստոնյաների հետ: Այս բանը վերջերս վերստին հաստատվել է Թեոդորեոսու Կյուրացու երկու նամակների (451-466 միջեւ) ուսումնասիրության շնորհիվ, որոնք հասցեագրված են հայ նվիրապետության գագաթին գտնվող Պարսկահայքի երկու եպիսկոպոսների, որոնցից մեկը հավանաբար ինքը՝ Գյուտ Կաթողիկոսն է⁴⁰:

Մենք այսքան հանգամանալից կերպով ներկայացրեցինք Պետրոսի նամակը, որպեսզի այն կարողանանք տեղադրել պատմական համատեքստում եւ որպեսզի հարկ եղածին պես ընդգծենք դրա կարեւորությունը: Արդ, նամակի հեղինակը երկու անգամ կրկնում է իր գրուցակցին, որ նա իր ձեռքի տակ ունի երանելի Հոր՝ Տիմոթեոսի Հակաճառությունը. «Եւ ունի քո աստուածասիրութիւնդ զամենապատուականին եւ զերանելի Հօրն մերոյ Տիմոթէի զգիրս՝ որ ընդդէմ Քաղկեդոնի ժողովին» (էջ 101), «զիտէ քո իմաստութիւնդ յառաջասացելոց գրոցն երանելոյն Տիմոթէոսի» (էջ 103): Ինչպես արդեն ասել ենք, եթե նույնիսկ նամակը պարականոն գրվածք է, ապա միեւնոյն է, այն իրենից ներկայացնում է Կուզի թարգմանության թվականի վերաբերյալ շատ հին վկայություն: Իսկ եթե, ընդհակառակը, նամակը գրվել է 5-րդ դարում, ինչպես մենք ենթադրում ենք, ապա խոսքը շափազանց պարզորոշ վկայության մասին է: Ընդգծենք, որ *termini ante quem*-ը եւ *post quem non*-ը, որ մենք նշել ենք Պետրոսի նամակի կապակցությամբ, կատարելապես համապատասխանում են Կուզի թարգմանության մեջ նշված ժամանակագրական համեմատությանը: Եվ վերջապես, Պետրոսի վկայությունը հերքում է նաեւ Հայր Անանյանի առաջ քաշած դիտողությունը Հակաճառության թարգմանության վաղ թվագրման դեմ, որովհետեւ այն անձը, որի մասին խոսվում է, որ նա իր ձեռքի տակ ունի այդ աշխատությունը, եթե դա նույնիսկ Կաթողիկոսը չէ, այնուամենայնիվ, եկեղեցու ծոցում մեծ հեղինակություն վայելող մեկն է: Դա ամենեւին չի նշանակում, որ Հայոց եկեղեցին այդ թվականներին արդեն պաշտոնապես դեմ էր դուրս եկել⁴¹ Քաղկեդոնին. նա այդ բանը կանի Դվինի Բ ժողովի ժամանակ: Սակայն այդ բանի նախանշանները ինչ-որ չափով արդեն սկսվում էին ուրվագծվել: Փաստորեն, Բարգենի երկրորդ նամակից սկսած՝ բացահայտվում է հայերի հարելը Հենոտիկոնին եւ նրանց տակավ հակումը դեպի հակաքաղկեդոնականություն: Այդ տեսակետից, եթե Պետրոսի նամակը թվագրվում է 5-րդ դարով, ապա այն դառնում է արժեքավոր մի օղակ դարավերջում Հայոց եկեղեցու վարդապետության դեպի հենոտիկյան դիրքորոշումը զարգացման, որով այդ վարդապետությունը պարզորեն բնորոշվում է 6-րդ դարի արշալույսին:

գ) Մեր ունեցած տվյալների վերակազմավորման փորձ

Հասնելով այստեղ եւ հաշվի առնելով ձեռք բերած մեր բոլոր տվյալները, կարծում ենք, որ Դվինի Բ ժողովի ընթացքում արված թարգմանությանը վերաբերող վկայությունները հնարավորություն են տալիս առաջ քաշելու ավելի քան մեկ վարկած:

1. Խոսքը վերաբերում է ժողովի Հայրերի անմիջական պահանջների համար կատարված մասնակի կամ ամբողջական թարգմանություններին, որոնք միգուցե արվել էին հենց ասորերեն բնագրից, քանի որ այդ գրվածքները բերել եւ ներկայացրել էր ասորի Աբդիշոն, մինչդեռ Տիմոթեոսի այն թարգմանությունը, որը մենք ունենք այսօր, ենթադրում է, իհարկե, հունարեն բնագիր: Միգուցե չի կարելի բացառել նաեւ, որ խնդրո առարկա ստեղծագործությունների հանպատրաստից արված թարգմանությունները կամ դրանցից մի քանիսը մեզ չեն հասել:

2. Քանի որ Հայրերը արդեն ծանոթացել եւ գնահատել էին Տիմոթեոսի ստեղծագործությունը, ապա դրա՝ արդեն գոյություն ունեցող թարգմանությունը պաշտոնապես ներկայացվել եւ հավանության է արժանացել՝ «մեկնաբանվել», «բացատրվել», «կանոնացվել» է ժողովի կողմից: Վերը հիշատակված աղբյուրներում տրված ժողովի ընդունված փաստաթղթերի հակիրճ եւ ընդհանրացված նկարագրություններում, «նրանք թարգմանեցին» արտահայտությունը նույն հաջողությամբ, մեր կարծիքով, կարող է նշանակել՝ «նրանք բացատրեցին, մեկնաբանեցին, հավանություն տվեցին եւ հանրությանը ներկայացրեցին թարգմանությունը»:

Արսեն Սափարացու շարադրանքը կարծես թե հաստատում է այս վարկածը. նա ասում է՝ «*da masve c'els ganacxades c'igni igi targmnilil T'imotes da Pilakson mc'valebeltani*»⁴²: Ժ. Գարիտը այսպես է թարգմանել այս տեքստը. «Եվ նույն տարում նրանք մեկնաբանեցին հերձվածողներ Տիմոթեոսի եւ Փիլոքսենեսի գրքի թարգմանությունը» (*La Narratio*, նշված ծան. 31-ում, էջ 133): Սա շատ ճիշտ թարգմանություն է, շնայած այն բանին, որ *ganacxades* բայի միտքը ավելի լավ կարտահայտվեր, եթե թարգմանված լիներ որպես «հանրությանը հանձնեցին, լույս ընծայեցին»: Եվ դժվար է բացատրել, թե ինչու է հենց ինքը՝ Գարիտը, իր ծանոթագրության մեջ հրաժարվում տեքստում տված իր վարկածից, այս անգամ *ganacxades*-ը որպես «թարգմանեցին» մեկնաբանելով եւ այդպիսով դժվար կացության մեջ է հայտնվում եւ ստիպված է լինում *t'argmnilil* ածական դերբայը արտահայտել «բացատրական, մեկնաբանական» մակդիրների միջոցով, հետեւելով Մելիքսեթ-Բեկին, նույնաբանությունից խուսափելու համար, սակայն

հարցական նշանով (նույն տեղը, ծան. 2 եւ 3): Իսկ վերջինս, որը ընդհակառակը, շատ լավ է թարգմանել *ganacxades* բայը «երեւան հանեցին» արտահայտությամբ⁴³, հետո շատ տարօրինակ կերպով, մեկնողական ածականը գերադասել է թարգմանել⁴⁴ ածական դերբային: Ուստի, եթե մենք ընդունում ենք *ganacxades* բայի սկզբնական՝ «երեւան հանել» իմաստը (մեկնաբանություն, որն ավելի կապակցված է հասկանալի է դարձնում նախադասության դինամիկան), ապա Արսենի տեքստը, իր հերթին, գալիս է, շնայած եւ ուշացումով, ավելացնելու մեկ վկայություն եւս այն վարկածի օգտին, որի համաձայն Դվինի Բ. Ժողովի ժամանակաշրջանում Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառությունը արդեն թարգմանված էր հայերեն: Արսենի դիրքորոշումը, որն ավելի երանգավորված է, քան հիմնական աղբյուրը՝ Դիեգեսիսը, կարող է բացատրվել անհայտ կամ դեռեւս չբացահայտված մի աղբյուրով, որի լույսի ներքո նա փորձում է մեկնաբանել իր հիմնական աղբյուրը:

Ավելացնենք, որ այստեղ առաջարկված երկու վարկածները, որ մենք առաջ քաշեցինք որպես հնարավոր եւ համատեքստին համապատասխանող մեկնաբանություններ, ձգտելով բացատրել եւ տրամաբանորեն վերադասավորել ու վերհամադրել տարբեր աստիճանի արժանահավատություններ կայացնող իրարից զարտուղող վկայությունները, միմյանց հանդեպ իրարամերժ այլընտրանքի մեջ չեն գտնվում: Փաստորեն շատ հնարավոր է, որ Աբգիշոյի կողմից Տիմոթեոսի եւ Փիլոքսենեսի տեքստերը ներկայացնելուց անմիջապես հետո, հայերը ձեռնամուխ են եղել դրանց մասնակի եւ հատվածական թարգմանությանը, իսկ հետագայում «բացահայտել» կամ «երեւան» են «հանել» գոյություն ունեցող ամբողջական թարգմանությունը, որը միգուցե խմբագրվել է վերջնականապես «կանոնացվելու» համար:

Չնայած ժամանակակից աղբյուրների սղությունը եւ դրանց մեկնաբանական երկկողմնակիությունը, որոնք դժվարացնում են մեկնաբանական որեւէ վարկածի ստուգությանը վերածվելուն, այնուամենայնիվ, մենք կարծում ենք, որ այստեղ առաջարկված վարկածները հնարավորություն են տալիս խնդիրը միասնական կերպով ընկալելու եւ բավականաչափ կապակցված լուծում տալու փորձ կատարելու համար, որը հաշվի է առնում տարբեր տվյալները իրենց ճիշտ համամասնության մեջ: Փաստորեն, Հակաճառության թարգմանության մեջ զետեղված պարզորոշ վկայությունը, որի մեկնաբանությունը գրեթե վստահություն է ներշնչում, եւ որը հաստատվում է Պետրոսի նամակով, նույնիսկ այն դեպքում, եթե դա պարականոն գրվածք է, չի կարող, մեթոդաբանական տեսակետից, զոհաբերվել պակաս պարզորոշ վկայություններին, որոնք, ամեն դեպքում, կարող են մեկնաբանվել տեքստի թարգմանության մեջ պահպանված ժամանակագրական հիշատակարանին

համապատասխան, առանց դրանց մեջ քիչ թե շատ կամայական ուղղումներ եւ ձեւափոխություններ կատարելու:

Բ. Վասակ Մամիկոնյանի հիշատակության հետեւանքով առաջացած խնդիրը

Վերջին դիտողությունը, որը մենք պետք է հաշվի առնենք, վերաբերում է Վասակ Մամիկոնյանի հիշատակությանը, որին եղիշեն անվանում է «սպարապետ ստորին Հայոց եւ հաւատարիմ զօրացն Հոռովմոց ի սահմանին Պարսից» (Պատմ. Գ.): Հարցը առաջ է քաշվել Աղոնցի կողմից, նրա «Арменія въ эпоху Юстиниана»⁴⁵ հիմնարար աշխատության կարճ մի ծանոթագրության մեջ, հետեւաբար գրեթե հպանցիկ կերպով: Այս դիտողությունը որոշակի կարեւորություն ունի այն պատճառով, որ այն հաճախ է վկայակոչվել եղիշեին վերաբերող վեճերում: Աղոնցը կարծում է, որ «ստորին Հայք» արտահայտությունը մատնանշում է Հայաստանի հարավային գավառները, որոնք անվանվում էին սատրապություններ կամ *gentes*: Բյուզանդական այդ գավառներում մինչեւ 529 թ. Հուստինիանոսի վարչական կարգափոխությունը զորք, որպես այդպիսին, չէր պահվում: Սակայն, եղիշեի տեղեկության եւ նախորդող իրավիճակի անհամապատասխանությունը ցուցադրելու համար ավելի կարեւոր է այն, որ Աղոնցը, հիշատակված ծանոթագրության մեջ ավելացնում է, որ 529 թ. Հուստինիանոսը «առաջին անգամը լինելով Հայաստանի համար մի սպարապետ (ստրատեգ) նշանակեց եւ երեք դուքսեր (*duces*), որոնք ենթակա էին նրան»:

Այս դիտողությանը Աբեղյանի տված պատասխանը, ինչպես մեզ թվում է, մինչեւ օրս էլ պահպանում է իր արժեքը: Այստեղ մենք վերարտադրում ենք Աբեղյանի պատասխանի էությունը: Աբեղյանը իր պատասխանը կառուցում է ելնելով գրեթե *ad hominem* փաստարկից: Փաստորեն, այդ ծանոթագրությանը նախորդող եւ հաջորդող էջերում (էջ 118, 131, 139) Աղոնցը բազմիցս հաստատում է 529 թ. առաջ «Հայաստանի դուքս» (*dux Armeniae*) տիտղոսը կրող մի իշխանավորի գոյությունը, որի նստավայրն էր Մելիտինե քաղաքը՝ Երկրորդ Հայքում: Իհարկե, անպայման չէ, որ ստորին Հայքը Երկրորդ Հայք նշանակի: Սակայն չկա նաեւ ոչ մի ապացույց, որ դա սատրապություն լինի: Ընդհակառակը, Կորյունի մոտ նույնպես մենք հանդիպում ենք եղիշեի հիշատակած պաշտոնի նման մի պաշտոն, գրեթե նույն անվանումով «սպարապետ», փոխարեն «սպարապետ»ի, եւ այդ պաշտոնյան նստում է «կէս

ազգին Հայոց» շրջանում: Ուստի չենք տեսնում եւ ոչ մի պատճառ, որպեսզի Նդիշեի հիշատակած պաշտոնը չհամապատասխաներ Կորյունի հիշատակած պաշտոնին: Հատկապես, որ ստորինը չափազանց ընդհանուր, ոչ մի իրավաբանական պարունակություն չունեցող ածական է, որն ընդամենը նշում է աշխարհագրական կողմնորոշում:

Գ. Նդիշեն եւ քաղկեդոնյան վեճը

Եթե գոյություն ունի մի հարց, որում մեր հեղինակի ուսումնասիրողները, եթե կարելի է այսպես արտահայտվել, համամիտ են, ապա այն է, որ Նդիշեի Պատմության մեջ չեն արտացոլվում քաղկեդոնյան վեճերը, ինչպես եւ ավանդույթյամբ նրան վերագրվող ստեղծագործությունների ամբողջության մեջ: Կառարկե՞ն մեզ արդյոք, որ դա նույնպես լուծյան փաստարկ է: Հավանաբար, այո, եթե ցանկանան. սակայն այս լուծյունը էապես այլ բովանդակություն ունի: Եվ իսկապես, «լուծյունը» այս դեպքում վերածվում է պերճախոս մի փաստարկի՝ ի հետսագունե ճշտված մի փաստի շնորհիվ. 7-9-րդ դարերի միջև ապրած եւ քիչ թե շատ նշանակալից ոչ մի հայ հեղինակ չի խուսափում քաղկեդոնյան քրիստոսաբանության հանդեպ իր մտքերի դիրքորոշմանը մեջ վերձանված լինելու հնարավորությունից: Սակայն Նդիշեն, ինչպես եւ Խորենացին, Ղազարը կամ Ագաթանգեղոսի հայերեն տարբերակը խույս են տալիս դրանից, բացառությամբ քիչ թե շատ վիճելի, քիչ թե շատ հաջողված հետեւությունների, որ կարելի է անել, օրինակ, Խորենացու վերաբերյալ, ինչպիսին է Մալխասյանցի կատարած հայտնի փորձը: Առեղծվածն իր լուծումն է գտնում, եթե առաջին երկու հեղինակներին մենք տեղադրենք 5-րդ դարի երկրորդ կեսում: Դա Հայոց Եկեղեցու դեռեւս «նախաքաղկեդոնյան» շրջանն է, երբ նրա ամենանշանակալից եւ ամենից իմաստուն ներկայացուցիչները, հետեւելով իրենց նախորդների եւ մասնավորապես Սահակի ու Մեսրոպի ավանդույթներին, միջեկեղեցական հարաբերություններում ձեռնպահ էին մնում քաղկեդոնյան վեճերի հորձանուտի մեջ անվերապահորեն նետվելու գայթակղությունից. մի վեճ, որը ծվատում էր Կայսրությունը:

Այն, ինչ մենք ասացինք այստեղ, չի հակասում Տիմոթեոս Կուզի թարգմանության վերաբերյալ մեր դիրքորոշմանը: Ինչպես արդեն նշել ենք, այդ աշխատության թարգմանությունը, եթե նույնիսկ այն կատարվել է Հայոց Եկեղեցու այդ ժամանակաշրջանի բարձրաստիճան պաշտոնյայի հովանավորության ներքո, դեռեւս պաշտոնական դիրքորոշման որդեգրում եւ առավել եւս Հայոց Եկեղեցու Քաղկեդոնի դեմ ուժգին ներգրավումը չէր նշանակում:

Այս երկու հանգամանքները շատ կարեւոր են. հանգամանքներ, որոնք, ընդհակառակը, Դվինի Բ. Ժողովից հետո կրնորոշեն Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը: Այն դեղեկոտությունը, որով Քաղկեդոնն իր առաջին, որոշակի մուտքն է կատարում հայ գրականության մեջ Բարգեն Կաթողիկոսի մոտ 508 թ. գրած երկրորդ նամակով, բավարար սպասկերացում է տալիս մեր ասածի մասին: Անկասկած, մենք կարող էինք 5-6-րդ դարերի սահմանագծում ունենալ Հայոց եկեղեցու ներքին իրավիճակի ավելի պարզ պատկերը, եթե մեզ հաջողվեր վերծանել Բարգենի հիշյալ նամակից քիչ ավելի վաղ գրված Ղազարի նամակի բազմաթիվ խորհրդավոր ակնարկները: Ինչ էլ որ լինի, հաստատ է այն, որ խոսքը վերաբերում է մի ժամանակաշրջանի, երբ մենք չենք արձանագրում Հայոց եկեղեցու⁴⁷ կողմից Քաղկեդոնին միանալու եւ ոչ մի արտահայտություն կամ որոշակի նշաններ եւ, միեւնույն ժամանակ, չենք արձանագրում նաեւ Քաղկեդոնի դեմ ուղղված կրքոտ, կատաղի արտահայտություններ, ոչ էլ մեկ կամ մյուս կողմին հարող խմբակցություններ, որոնք ներգրավված լինեին բուռն բանավեճերի մեջ: Գերակշռում է հանդարտությունը գոնե արտաքնապես, նույնիսկ եթե այդ հանդարտությունը չի բացառում ապագա ընդհարումների օջախների դանդաղ եւ հարաճուն սաղմնավորումը:

Եղիշեի մոտ քաղկեդոնյան վեճերի հետքերի բացակայությունը արձանագրելով, մենք պետք է դրան ավելացնենք նաեւ նրա ուժեղ հունասիրությունը: Իրականում, այդ վաղ ժամանակաշրջանի համար շատ կարեւոր է հստակորեն տարբերակել հակաբյուզանդական կամ հակահունական զգացմունքները, որպես այդպիսիք, հակաքաղկեդոնյան քրիստոսաբանությունից: Եթե վերջինը իրեն զգացնել է տալիս Բարգեն Կաթողիկոսի հայրապետության (506-508) օրոք կայացած Դվինի ժողովից սկսած, ապա հայերի «պաշտոնական» հակաբյուզանդականության մասին խոսելու համար անհրաժեշտ կլինի սպասել մինչեւ 6-րդ դարի 50-ական թվականներին տեղի ունեցած Դվինի ժողովը, որից հետո միայն այդ երկու դիրքորոշումները համընկնում են⁴⁸: Ինքնին հասկանալի է, որ այն ամենը, ինչ մենք հենց նոր ասացինք, ամենեւին չի նշանակում բոլոր կապերի խզում բյուզանդական աշխարհի հետ, ոչ էլ կույր ատելություն, այլ պարզապես ինքնաբուխ համակրանքի գրեթե նախի եւ ուտոպիկ դիրքորոշման (որը մենք, տարբեր շեշտադրումներով եւ երանգներով, տեսնում ենք, օրինակ, Ղազարի, Եղիշեի, Խորենացու մոտ) փոփոխություն դեպի կանխակալ անվստահության դիրքորոշումը, որը, այնուամենայնիվ, չի կարողանա հաճախ խոչընդոտել անկեղծ հիացմունքի զգացման սաղմնավորմանը եւ այդ զգացմունքի առաջացրած հետեւանքներին: Անանիա Շիրակացին իր վճռական հակաքաղկեդոնականությանը եւ հակաբյուզանդական բանավեճով մի կողմից, իսկ մյուս կողմից հունական գիտության հանդեպ

իր գրեթե խանդազանց հիացմունքով կարող է խորհրդանշական օրինակ հանդիսանալ պարզաբանելու համար այն միտքը, որ մենք ցանկանում էինք ձեւակերպել: Եղիշեի հունասիրությունը էլ ավելի նշանակալից է թվում նրանից հետո, որ նա չի վարանում, ի դեմս Վարդանանց պատերազմի նախօրեին բյուզանդացիների «դավաճանություն» եւ հակառակ իր գրչի սովորական մեղմությունը, Մարկիանոս կայսեր խորհրդականներին ամենից անպատվիչ պարսավանքով մեղադրելու՝ նրանց կոչելով «անաստվածներ», իսկ իրեն՝ Մարկիանոսին, «փոքրոգի» անվանելու (Պատմ. Գ.)⁴⁹:

Մեր արած դատողությունը չի հենվում պարզապես որոշակի պատմական կամ գաղափարախոսական համատեքստի վրա, որի թելադրանքներն անպայման ունեն առավելաբար ցուցանշային արժեք: Մեր կողմից հենց նոր հիշատակած պատմա-կրոնական իրավիճակը դարեր շարունակ եղել է հայերի *forma mentis*-ը (մտածելակերպը) եւ վարվելակերպը, որից հեռանում էին հատկապես հայ քաղկեդոնականները եւ Կիլիկյան թագավորության ազնվականության որոշ շրջանակները, որոնց, ինչ-որ տեսակետից, մենք կարող ենք կցել Բյուզանդիայի հետ քաղաքական «կոլաբորացիոնիստներին» օրինակ Բագրատունյաց թագավորության հոգեվարքի ժամանակ: Ուստի, ցանկանում ենք ուղղել այն, ինչ գրել ենք տասը տարի առաջ (կամ միգուցե ճշգրտել դրա իմաստը) այն հնարավոր եզրահանգումների կապակցությամբ, որոնք կարելի է անել խորենացու հունասիրության վերաբերյալ՝ ազուցելով այն «քաղկեդոնյան վեճի հետքերի բացակայության» հետ. «Ինքնին հասկանալի է, որ բոլոր նման դատողությունները ունեն ընդամենը ցուցանշային արժեք: Ահա թե ինչու մենք խոսում ենք հավանականության եւ հնարավորության տերմիններով: Փաստորեն պատմական եւ գաղափարական համատեքստերի հիշատակությունը չի կարող կատարյալ չափանիշ հանդիսանալ, որը կբացառեր ցանկացած այլ հնարավորություն»⁵⁰: Արդ, նախ եւ առաջ, ակնհայտ է, որ բանասիրության կամ պատմության ասպարեզում խոսել «կատարյալ չափանիշի» մասին, «որը բացառում է այլ հնարավորություն», կարելի է միայն առավել բարոյական ստուգության սահմաններում, մինչդեռ վիճարկվող եւ վիճահարույց հարցերում, անկասկած, նույնիսկ այդ բնույթի ստուգությունը չի կարող գոյություն ունենալ: Մենք համամիտ ենք բոլոր նրանց հետ, ովքեր խոհեմաբար նախազգուշացնում էին, որ «մենք ոչինչ չենք շահի, եթե սկսենք կամայական կերպով լուծել այն հարցերը, որոնք դեռ չեն հասունացել»⁵¹: Մյուս կողմից էլ համարում ենք, որ եթե հիշատակվում է ոչ թե ինչ-որ պատմական կամ գաղափարական համատեքստ, այլ խոսքը վերաբերում է դարեր շարունակ հանդես եկող հաստատուն մի դիրքորոշման, ապա այդ դեպքում մենք գործ ունենք մի փաստարկի հետ, որն այլեւս

պարզապես ցուցանշային չէ, այլ ընդհակառակը, այն իրենից ներկայացնում է, բառի բուն իմաստով, պատմական մի փաստարկ այնքանով, որքանով նման մի փաստարկը կարող է ստուգություններ առաջ բերել երկար ժամանակ քննարկվող հարցերում, մինչ դրանց «հասունանալը»: Եվ վերջապես, պետք չէ մոռանալ այն սկզբունքը, որը մենք հիշատակեցինք վերը, եւ որի էությունն այն է, որ պատմական կամ բանասիրական բնույթի փաստերը առավել համոզմունքի ուժ են ձեռք բերում այն ժամանակ, երբ դրանք ներգծված են լինում փաստարկների ամբողջության տրամաբանական դինամիկայի մեջ, եւ այդ փաստարկները փոխադարձաբար միմյանց լրացնում եւ սատարում են:

III. ԵՂԻՇԵԻՆ ՎԵՐԱԳՐՎՈՂ ԳՐԱԿԱՆ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲՈՂ-ՋՈՒԹՅԱՆ ՄԻԱՍՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մեր ուսումնասիրության առաջին մասում մենք, հիմնականում, անդրադարձել ենք Եղիշեի Պատմությանը եւ, հատկապես, արդի քննադատական մտքի կողմից վեր հանված պատմական բնույթի այն դժվարություններին, որոնք խոչընդոտում են այդ ստեղծագործությունը 5-րդ դարին վերագրելուն, ինչպես նաեւ այն լուծումներին, որոնք կարող է հուշել ավելի խորացված ուսումնասիրությունը՝ այդ դժվարությունները հաղթահարելու համար: Մեր հետազոտությունը մեզ բերել է այն համոզմանը, որ այդ կապակցությամբ առաջ քաշված դիտողությունները ոչ միայն անլուծելի չեն, այլեւ գոյություն ունեն բազմաթիվ պատմական ցուցմունքներ, որոնք պահանջում են, որ այդ Պատմությունը տեղադրվի այն ժամանակաշրջանում, ուր ավանդությունը այն տեղադրել է:

Երկրորդ մասում փորձել ենք պատասխանել ավելի ուշ առաջ քաշված դիտողություններին, որոնք մշակվել են հատկապես լեզվաբանական եւ բանասիրական տվյալների հիման վրա: Մենք հատկապես մեր ուշադրությունը կենտրոնացրել ենք այն դիտողությունների վրա, որոնք առաջ են քաշվել հունարան դպրոցի սկզբնավորման եւ գործունեության կապակցությամբ եւ եկել այն եզրակացության, որ դպրոցի սկզբնավորման ուշ թվագրման օգտին առաջ քաշված փաստարկներից եւ ոչ մեկը, կարծես թե, բավարար հիմքեր չունի: Հակառակը, գոյություն ունի ծանրակշիռ փաստարկների մի շարք, այդ դպրոցի սկզբնավորումը առնվազն 5-րդ դարի վերջին քառորդով թվագրելու համար: Ավելին, մենք կարողացել ենք վեր հանել մեկից ավելի տարբեր կարգի նշաններ, որոնք հուշում կամ պահանջում են ավելի վաղ թվագրում:

Այս՝ երրորդ մասում, մենք կքննարկենք Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջականությունը, որպեսզի կարողանանք պարզել, թե Պատմության

վերաբերյալ արված հետեւությունները կարող են արդյոք վերաբերել նույն հեղինակին վերագրվող գրվածքներին եւ որքանով:

Եղիշէի ստեղծագործության ամբողջության միասնականությունը բխում է հատկանիշների կրկնակի շարքից, որոնցից մի քանիսը վերաբերում են լեզվին եւ ոճին, իսկ մնացածները՝ բովանդակությանը:

Եղիշէի ստեղծագործության ամբողջությունն ասելով, նկատի ունենք Եղիշէին կամ Պատմության հեղինակին ավանդաբար վերագրվող ստեղծագործությունները: Իրանք հիմնականում հավաքված են «Սրբոյ Հօրն մերոյ Եղիշէի Վարդապետի Մատենագրութիւնք ըստ ընտրելագոյն ընթերցուածոց գրչագրաց»-ում, Սբ. Ղազար, Վենետիկ, 1859² (1838թ. առաջին հրատարակությունը ավելի բարակ է): Այս ժողովածուի լույս տեսնելուց հետո հրատարակվել են նաեւ այլ գրվածքներ, որոնք վերագրվում են Պատմության հեղինակին կամ ոմն Եղիշէի: Ահա այդ գրվածքներից կարեւորագույնները⁵².

ա) Եղիշէ Վարդապետ, Հարցմունք եւ Պատասխանիք ի Գիրս Ծննդոց թարգմանվել եւ հրատարակվել է ՀՀ. Ն. Ակինյանի եւ Ս. Կոզյանի կողմից, Վիեննա, 1928: Հետագայում, իր Եղիշէ Վարդապետ (ծան. 3) աշխատության 3-րդ հատորում Ակինյանը հրաժարվել է այդ վերագրումից եւ այդ ստեղծագործությունը դասել անհավաստի գրվածքների շարքը (էջ 451-458): Դեռեւս 1945 թ. Լ. Խաչիկյանը, հետմահու հրատարակված մի աշխատության մեջ (տես վարը, բ), համոզիչ կերպով ապացուցել է, որ այդ Հարցմունք-ը, ամենայն հավանականությամբ, ավելի ուշ գրված ստեղծագործություն է եւ ոչ մի դեպքում չի կարող պատկանել Արարածոց Մեկնութիւն-ի հատվածների հեղինակի գրչին (էջ 22-26). մինչդեռ, վերջինիս կապակցությամբ բերելով ծանրակշիռ փաստարկներ, նա ապացուցում է, որ խոսքը վերաբերում է Պատմության հեղինակին:

բ) Ծննդոց գրքի մեկնության հատվածներ, որոնք հրատարակված են Եղիշէի «Արարածոց Մեկնութիւնը» վերնագրով: Սա Լեւոն Խաչիկյանի աշխատությունն է, որը հրատարակվել է հետմահու՝ 1992 թ., Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի կողմից, մինչդեռ այն գրվել է 1945 թ. եւ ձեռագիր վիճակում շրջանառության մեջ է եղել Մատենադարանին մոտ բանասիրական շրջանակներում: Այդ սեղմ, սակայն իր բովանդակությամբ աչքի ընկնող աշխատության մեջ Խաչիկյանը հավաքել է մեծ մեկնաբանական եւ աստվածաբանական արժեք ներկայացնող այդ կորած ստեղծագործության հայտնի հատվածները, դրանք ուղեկցելով ձեռագիր ավանդությանը, գրական աղբյուրներին, հայ գրականության վրա այդ ստեղծագործության թողած ազդեցությանը, վերագրմանը եւ թվագրմանը վերաբերող մանրակրկիտ քննական վերլուծությամբ: Խաչիկյանի կարծիքով, ինչպես արդեն նշել ենք, այդ ստեղծագործության հեղինակը այն

անձնավորությունն է, ով ստեղծել է «Վասն Վարդանայ եւ Պատերազմին Հայոց»-ը ու հայտնի է Եղիշե Վարդապետ անվան տակ (էջ 108-113) եւ պետք է տեղագրվի 5-րդ դարում (էջ 150-167): Մենք ավելի կխորացնենք թվագրման հարցը. ինչ վերաբերում է Պատմության եւ Արարածոց Մեկնության հեղինակի ընդհանրության հարցին, ապա, ինչպես արդեն ասել ենք, Խաչիկյանի ներկայացրած փաստերը մեզ լիովին բավարար են թվում: Մենք ընդամենը մի քանի ճշգրտումներ կանենք այն բառերի վերաբերյալ, որոնք, Խաչիկյանի կարծիքով, օգտագործում է միայն Եղիշեն (էջ 112):

Ա. Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության որոշ լեզվաբանական եւ ոճական առանձնահատկություններ

Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջությունը, նախ եւ առաջ, առանձնանում է մի շարք լեզվաբանական եւ ոճական առանձնահատկություններով: Մենք նույնիսկ կարող ենք ասել, որ այդ գրվածքների հեղինակը, որին, պարզապես հարմարության համար, առայժմ կարող ենք Եղիշե անվանել, հանդիսանում է հայ հին գրականության համայնապատկերում լեզվի եւ ոճի, ինչպես նաեւ գաղափարների եւ բովանդակության տեսակետից ամենավառ անհատականությամբ օժտված հեղինակներից մեկը:

I. Եղիշեի գրվածքների աչքի ընկնող առանձնահատկություններից է, ի դեպ հենց առաջին հայացքից, *hapax legomena*-յի (մեկ անգամ ասված) եւ, հատկապես, հազվադեպ, նույնիսկ չափազանց հազվադեպ օգտագործվող բառերի հաճախականությունը:

Ըստ նոր Հայկազեան բառարանի՝ ճշգրիտ իմաստով *hapax*-ների շարքում հիշատակենք հետեւյալները. ապարթանեմ (Պատմ. Ա.), առստուերագիր (Պատմ. Բ.), անդաճեմ/ընդաճեմ (Պատմ. Գ., Բ.), բարակ (Պատմ. Ը.) (4), գիշաքարշ (Պատմ. Ա.), գոմէզ/գումէզ (Պատմ. Բ.), դեհպետ կամ դեհապետ, դեհեպետ (Պատմ. Բ.), մարձիկ (Պատմ. Ա.), փանդուրակ կամ փակդուրակ (Պատմ. Բ.), փուրսիշ (Պատմ. Է.), տհալ (Բան խրատու առ միանձունս):

Հազվադեպ կամ չափազանց հազվադեպ բառերի շարքում հիշատակենք հետեւյալները. նուազ (Պատմ. Ը.) գավաթ իմաստով, պնդադեսպան (Պատմ. Ա.), ռատ (Պատմ. Ը.), տեսաւորութիւն (Պատմ. Բ., ի Մկրտութիւնն Քրիստոսի, ի Քարոզ. Առաք.) տեսիլք իմաստով (*visus, ὄρασις*), փքումն (Պատմ. Բ.), քաղէութիւն (Պատմ. Բ.), այլակութիւն (առ Միանձունս), մրգուզ (առ Միանձունս), դուղակ (առ Միանձունս) թաքցնել իմաստով:

Նոր Հայկազեան-ում բացակայող, սակայն Առձեռն-ում առկա բառերի շարքում հիշատակենք աշկարայ (Պատմ. Բ.) բառը:

եվ վերջապես, որոշ քանակությամբ բառեր չկան ոչ Նոր Հայկազեանում, ոչ էլ Առձեռն-ում: Դրանցից են՝ մայպետ (Պատմ. Ը.), վայրատիմ (Պատմ. Ա.):

Սրանց մենք կարող ենք ավելացնել հազվագեպ օգտագործվող 12 բառերի ցուցակ, որը կազմել է Խաչիկյանը՝ վերը հիշատակված իր աշխատության մեջ (էջ 112): Այս բառերը հանդիպում են ինչպես Արարածոց Մեկնութիւն-ում, այնպես էլ Նղիշեի ստեղծագործության ամբողջության մի քանի այլ գրվածքներում եւ: Ճիշտն ասած, այս ցուցակը Խաչիկյանը ներկայացնում է որպես բացառապես Նղիշեի ստեղծագործության ամբողջությանը պատկանող բառերի ցուցակ: Հեղինակը հայտարարում է, որ ինքը հիմնվում է Նոր Հայկազեան-ի վրա: Հավանաբար, նա ժամանակ չի ունեցել ստուգելու կամ հետազայում ճշգրտելու իր պնդումը, քանի որ վերջինս իրավացի է, սեղմ առումով, նշված բառերից միայն մի քանիսի վերաբերյալ: Այնուամենայնիվ, ճիշտ է այն, որ գրեթե միշտ խոսքը հազվագեպ օգտագործվող բառերի մասին է, բացառությամբ «կենդանածնիմ», «հրձգութիւն», «վայրաբեր» եւ «պատ առնում» բառերի, որոնք հաճախ են հանդիպում տարբեր հեղինակների մոտ, կամ որոնք դժվար է որակել որպես հազվագյուտ օգտագործվող բառեր:

Խաչիկյանի առաջարկած ցուցակում մենք կարող ենք գտնել երկու բառ, որոնք պատկանում են տարամերժորեն Նղիշեի ստեղծագործությանը. ձրձիտ (Արարածոց Մեկն., Մեկն. Յեսուայ եւ Դատաւորաց), տեռեմ (Պատմ. Ը., Արարածոց Մեկն.): Մնացած բոլոր հազվագեպ օգտագործվող բառերը, որոնք վերցված են Արարածոց Մեկնութիւն-ից եւ Նղիշեի ստեղծագործության ամբողջության այլ գրվածքներից, հետեւյալներն են. ազատորդի (Պատմ. Ա.), անձախական (Պատմ. Բ.), կաթնածուծ (յԱղօթսն որ ասէ՛ Հայր մեր որ յերկինս), վայրավատիմ (Պատմ. Ա.), հրային (Պատմ. Ը.), պատկանդարան (Պատմ. Ա.): Վերջին երկու բառերը կարող են հազվագեպ համարվել մոտավորապես մինչեւ 9-րդ դարը:

Ինչպես ասում է Խաչիկյանը, կարելի է շարունակել այս ցուցակը եւ հեշտությամբ կրկնապատկել դիտարկված օրինակները: Դրանից բացի մենք շատ լավ գիտակցում ենք, որ բառապաշարային հաճախականության եւ բնութագրերի սպառիչ պատկերը կարելի կլինի ստանալ միայն համաբարբառների օգնությամբ: Սակայն այն հնարավորությունը, որ, ինչ-որ մի առանձնահատուկ դեպքում, մանրակրկիտ ուսումնասիրության հետեւանքով հազվագեպ կամ ծայրաստիճան հազվագեպ օգտագործվող բառերի շարքը դասված մի տերմին հետազայում կարող է ի հայտ գալ որպես առօրեական կիրառության մի բառ, չափազանց սահմանափակ է: Այսպիսով հարաժ-ը կարող է վերադասվել

հազվագեյ կամ ծայրաստիճան հազվագեյ օգտագործվող տերմինների շարքը, սակայն այս դեպքում եւս այն հավանականությունը, որ այդ բառը կարող է դառնալ խոսակցական լեզվի բառույթ, հավասար է գրեթե զրոյի, եթե հաշվի առնենք նաեւ հին հայերենով եւ գրականությամբ երկար ժամանակ զբաղված մարդկանց բառապաշարային հիշողությունը: Ուստի մենք կարծում ենք, որ նկատի առնված օրինակները բավարար են մի քանի դիտարկումներ անելու եւ դրանցից հետեւություններ քաղելու համար: Ահա այդ հետեւությունները.

ա) Եղիշեի *հարաք*-ների եւ հազվագեյ օգտագործվող բառերի գերակշռող մեծամասնությունը, եթե ոչ ամբողջությունը, իրանական փոխառություններ են եւ դրանց զգալի մասը տեխնիկական բառեր են, որոնք վերաբերում են պաշտամունքին եւ վարչարարությանը:

բ) ներկա բառապաշարային ուսումնասիրությունը ընթացքի մեջ է: Սակայն մենք կարծում ենք, որ կարելի է պնդել, որ գոյություն ունի հազվագեյ կամ ծայրաստիճան հազվագեյ օգտագործվող բառերի որոշակի քանակ, որոնք ընդհանուր են Պատմության եւ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության որոշ գրվածքների համար: Բացի դրանից, ինչպես մենք հենց նոր ասացինք, դրանք առանձնանում են բոլորի համար ընդհանուր մի բնութագրով. գրեթե միշտ իրանական ծագում ունեցող *հարաք*-ների եւ հազվագեյ, նույնիսկ ծայրաստիճան հազվագեյ օգտագործվող բառերի սովորականից հաճախակի օգտագործումը:

գ) Ինչ վերաբերում է *հարաք*-ներին հաշորդող բառույթների շարքին, ապա մեր արձանագրած ինը հազվագեյ օգտագործվող բառերից վերջին վեցը ընդհանուր են Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության, ինչպես նաեւ Փիլոնի հայերեն թարգմանված աշխատությունների համար: Հաշվի առնելով այդ բառերի հազվագեյությունը, նման ընդհանրությունը, անկասկած, շատ ծանրակշիռ նշան է հանդիսանում ոչ միայն պարզապես բառապաշարային մերձավորության, այլ նույնիսկ ավելի սերտ կապի Փիլոնի հայերեն հատվածների (լինեն դրանք վավերական, թե ոչ) եւ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության կամ գոնե Պատմության եւ Բան խրատու առ միանձունս-ի միջեւ: Փաստորեն վերջին ստեղծագործությունը միշտ էլ համարվել է Պատմության հեղինակի գրչին պատկանող ստեղծագործություն: Մենք կարող ենք այդ ցանկին ավելացնել «հրձգութիւն» բառը, որը հիշատակվել է հետագայում. այս բառը, որն ըստ Խաչիկյանի, օգտագործում է միայն Եղիշեն, իրականում հանդիպում է Փիլոնի թարգմանության մեջ եւ, բացի դրանից, Գիրք Պիտոյից-ում եւ Թովմա Արժրունու մոտ: Ինչ վերաբերում է վերջինիս, ապա կարիք չկա այստեղ հիշատակելու նրա մտավոր եւ հոգեւոր կապերը Եղիշեի հետ:

Իսկ ինչ վերաբերում է դարձյալ Փիլոնի հայերեն թարգմանությանը, ապա Եղիշեի Արարածոց Մեկնութիւն-ը, ըստ Խաչիկյանի, պարունակում է ավելի քան իննսուն բառ, որոնք հաճախ են հանդիպում Փիլոնի ստեղծագործության մեջ (նույն տեղում, էջ 135):

դ) նուազ բառը գավաթ իմաստով հատկանշական է Կորյունի դպրոցի դասական կամ ոսկեդարյան հայերենի ծիրում: Այդ իմաստով այն հանդիպում է նաև Մակարայեցվոց Գրքերում, որոնց հետ Եղիշեի Պատմության «գաղափարական» կամ գրական կապերը դեռևս շատ վաղ ժամանակաշրջանից գրավել են հետազոտողների ուշադրությունը⁵³: Իսկ Մակարայեցվոց գրքերը համարվում են կորյունյան դպրոցի բնորոշ արտադրանքը, եւ մենք կտեսնենք, որ կորյունյան դրոշմ կրող այլ դարձվածքներ եւ ոճույթներ եւս հանդիպում են Եղիշեի մոտ:

Ավելացնենք կորյունյան դպրոցի հետ ընդհանուր երկու բառ եւս. մազդէզ եւ նորաթեւ: Առաջինը, որը հաճախ է հանդիպում Փալստոսի⁵⁴ մոտ, մենք հայտնաբերում ենք նաև Խորենացու ստեղծագործության մեջ: Դարձյալ խոսքը իրանական ծագում ունեցող բառի մասին է, որը վերաբերում է պաշտամունքին: Երկրորդը՝ հազվադեպ օգտագործվող մի բառ է, որն ըստ Նոր Հայկազեան-ի, Եղիշեից բացի, հանդիպում է նաև Ագաթանգեղոսի մոտ:

Ի տարբերություն կորյունյան դպրոցի հետ որոշակի խտություն ունեցող այդ առանձնակի բառապաշարային կապերի, մենք նման բառապաշարային ընդհանրություն չենք նկատում Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության եւ եզնիկյան դպրոցի միջեւ, չնայած այն բանին, որ առաջին երկուսի եւ հենց եզնիկի միջեւ կարելի է արձանագրել բազմաթիվ ոճական եւ գաղափարական ընդհանրություններ⁵⁵: Դրանք արժանի են հատուկ հետազոտության, որի կարեւորությունը դուրս է գալիս տվյալ ուսումնասիրության շրջանակներից: Քննադատները ուշադրություն են դարձրել այն ընդհանրությունների վրա, որոնք առկա են Ճառ ի Վկայան Արեւելից-ի հետ, որը մասնագետների կողմից դարձյալ դասվել է եզնիկյան դպրոցի արտադրանքի շարքը⁵⁶: Եզնիկյան դպրոցի հետ բացառիկ կամ գրեթե բացառիկ բառապաշարային ընդհանրության միակ օրինակը, որ մենք կարող ենք բերել տվյալ պահին, անարգ ածականն է (Պատմ. Գ.), որը դասական լեզվում հայտնվում է միայն Եզնիկի մոտ, եւ հետագայում եւս այն հաճախ չի հանդիպում:

II եթե hapax-ները եւ բառապաշարային հազվադեպ երեւույթները մեզ հնարավորություն են տալիս պնդելու Եղիշեի ստեղծագործության ներսում որոշակի ընդհանրության եւ նույնիսկ հարազատության մասին, ապա որոշ դարձվածքներ եւ ոճույթներ, որոնք բնորոշ են այդ գրվածքներին, հաստատում են առաջին հետեւությունը եւ այն էլ ավելի են ամրապնդում:

Դիտարկենք դրանցից մի քանիսը.

1. Պատմության մեջ շատ հաճախ գլուխները սկսվում են իբրեւ, եւ իբրեւ, իսկ ավելի հաճախ ավելի բնորոշ (եւ) իբրեւ ետեւ, եւ իբրեւ (այս) ամենայն ..., եւ իբրեւ այսպէս դարձվածքներով, որոնք հանդիպում են նաեւ այլ գրվածքներում. առ Միանձունս, էջ 160⁵⁷, ի Չարչար., էջ 248, 259, 263, 264, 266. ի Խաչել., էջ 284, 289, 298, 311.

2. անհատ ածականի օգտագործումը անվերջ, անսպառ իմաստով. օրինակ, Պատմ. Ը., 149, առ Միանձունս, 160. ի Չարչարանս, 244.

3. անդատին ի տղայ տիոց/ի տղայութեան դարձվածքը ճգնավորական խիստ հանձնառության ստանձնումը նշելու համար. Պատմ. Ը., 149, առ Միանձունս, 159.

4. բայց այն գոր աւացի/աւացեք դարձվածքը. Պատմ. Բ, յերեւ. առ Աշակ., 219.

5. ներկուած փոխաբերությունը օգտագործված «նախանձի» համար «կապուտակ» ածականի հետ եւ օգտագործված «հին տրամութեանն» համար. յԱյլակերպ. էջ 222.

6. ցայտուն հանգիստությունները վանականների եւ վանական կյանքի նկարագրության մեջ ոչ միայն բովանդակության առումով, այլեւ օգտագործված բառերի եւ պատկերների առումով, Բան խրատու առ Միանձունս-ի եւ յԱյլակերպութիւն ճառի միջեւ, ինչպէս նաեւ վերջինիս (հատկապէս էջ 237) եւ Հայաստանի ազնվատոհմ կանանց ճգնավորության նկարագրության միջեւ նմանությունները (Պատմ. Ը., 160, 164), նրանց ամուսինների նահատակությունից եւ արտաքսումից հետո:

7. Գոհութիւն յետ սեղանոյ աղոթքը, որը հանդիսանում է միեւնույն ժամանակ այժմյան ծեսի մեջ պարունակվող այդ աղոթքի ամենահին ձեւը, որը պահպանվել է հայկական աղբյուրներում:

8. Աստվածաշնչի գործող անձանց, որոնց հետ հեղինակը գրուցում է, «Տէր իմ» դիմելու ձեւը. յԱյլակերպ., էջ 215, 225, ի Թաղումն, էջ 293. յԵրեւումն Աշակ., էջ 314. յԵրեւումն ի Տիրեր., էջ 329.

9. յայսմ հաւատոց զմեզ ոչ ոք կարէ խախտել (Բ., 31) դարձվածքը Պատմության մեջ, որն իր համարժեքն է գտնում Պայծառակերպության ճառի մեջ՝ յայսմ պատերազմէ ոչ ումեք օրէն է զանգիտել (էջ 221), առավել եւս որ վերջինիս համատեքստում շատ բնական ձեւով ի հայտ են գալիս Հազկերտ Բ-ին հայերի գրած պատասխանի հիմնական գաղափարները. սեր, անմահութիւն եւ, եթե դա հնարավոր է, հանուն Տիրոջ նահատակվել ցանկանալու պարագոքսը, նույնիսկ եթե դու անմահ ես: Պատմության մեջ այս ամենը ասվում է մարդկանց կապակցությամբ, իսկ Պայծառակերպության ճառում

հրեշտակների: Առաջին ստեղծագործության մեջ հատկապես ձեւակերպված միտքը քողարկված կերպով ենթադրվում է երկրորդ ստեղծագործության մեջ. քանի որ նա՝ անմահ Տերը, իրեն մահկանացու է դարձրել հանուն մեզ: Այս հանգամանքը եւս մի շարք այլ հատկանիշների հետ, ինչպիսիք են լեզվի սահունությունը, ոճի ինքնաբուխությունը, իր հերթին նույնպես հուշում է, որ խոսքը ոչ մի դեպքում չի վերաբերում ստրկաբար կատարված նմանակման:

10. Նման դատողություններ պետք է արվեն հետեւյալ զուգահեռ արտահայտությունների վերաբերյալ, որոնցից մեկով սկսվում է Պատմության Ե. եղանակը, իսկ մյուսով՝ տերունական աղոթքի մեկնության առաջին տան մեկնաբանությունը: Դրանք համապատասխանաբար սկսվում են հետեւյալ բառերով. Մեծ է սէրն Աստուծոյ քան զամենայն մեծութիւն երկրաւոր - Մեծ է պարգևս այս քան զամենայն պարգևս առ մարդիկ: Առանձնահատուկ կերպով պետք է նշել երկու նախադասությունների սկզբի հանդիսավորությունը: Ե. եղանակը տեղադրված է Պատմության կենտրոնում թե՛ կառուցվածքային, թե՛ գաղափարական իմաստով. դա Հոգեգալստյան տոնի գիշերվա նկարագրությունն է պատերազմի հենց նախօրեին: Իսկ ինչ վերաբերում է տերունական աղոթքի առաջին տանը, ապա դրա կարեւորությունն ընդգծելու կարիքը չի զգացվում:

11. Նույնը կարելի է ասել Պատմության մեջ Վասակի մահվան (է.) եւ ի Զարչարանս (էջ 261) ճառում Հուդայի մահվան նկարագրությունների միջեւ գոյություն ունեցող աչքի զարնող բառապաշարային եւ ոճական զուգահեռների վերաբերյալ: Այս համանմանությունը չի նվազեցնում եւ չի խաթարում երկու դեպքերից եւ ոչ մեկում, յուրաքանչյուր շարադրանքին հատուկ թարմությունը եւ պաթոսը:

Ընդհանուր առմամբ եղիշեի ստեղծագործության մեջ մենք հաճախ ենք հանդիպում բնորոշ ոճական մի հնարքի, որն իրենից ներկայացնում է զուգահեռ զույգ տներից կազմված հակադրություններ, որոնք ունեն բազմաթիվ բառապաշարային եւ պատկերային ընդհանրություններ՝ քաղաքական, եկեղեցական, անձնական-հոգեւոր հուսալքումի վիճակը նկարագրելու համար: Այլ աչքի ընկնող օրինակներ կարող են հանդիսանալ Բան խրատու առ Միանձունս եւ Պատմության եզրափակիչ հատվածները՝ Վասակի ուխտադրության (Պատմ. Դ.) եւ Հուդայի դավաճանության (ի Զարչար. էջ 260-261) նկարագրությունները:

12. «Սկիզբն, միջոց, կատարած» ոճույթի բնորոշ օգտագործումը, որը հանդիսանում է ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգեւոր ասպարեզներում իրադարձությունների, պատումի, մարդկային կյանքի եւ առաջընթացի եռատիչ տնտեսում: Այն հայտնվում է նախաբանում, հանդիպում է ամբողջ

շարադրանքի ընթացքում (երբեմն երկրեւեռված, տես Գ., էջ 62 որպէս սկսաբն ի նմին եւ կատարեցում) եւ եզրափակում է Պատմությունը (տես է., 149, 158), այն հայտնվում է Տերունական աղոթքի մեկնության մեջ (էջ 204), Մկրտության ճառում (երկրեւեռված, էջ 209) ու շատ ցայտուն կերպով ի Չարչարանս ճառում (էջ 240, 242, 243, 244) եւ, վերջապես, այն որպէս մեկնաբանական հենարան է հանդես գալիս ի Քարոզ. Առաք. ճառում (էջ 351-352) մեկնաբանելու համար ըստ Հովհաննու Ավետարանի Աստծո կողմից Պետրոսին վստահված առաքելությունը՝ իր հոտը արածեցնելու:

13. Հուսկ հիշատակենք այն ոճույթները, որոնք իրենցից ներկայացնում են հիշատակի թեմայով լավ կազմակերպված տարափոխումներ: Յիշել եւ ժխտական ձեւով ոչ յիշել, յիշատակ, յիշատակարան, մոռացումն/մոռացոնք հանդիսանում են այն բառերը, որոնք հաճախ են հանդիպում միաժամանակ հոգեբանական, բարոյական եւ աստվածաբանական իմաստով, ելնելով նման գրվածքների մարդկային եւ աստվածաբանական համատեքստերից: Ահա մի քանի օրինակ. Պատմ. Բ., 34, Գ., 70-71, է., 97, 106, 107, 109, Ը., 155-156, ի Պայծառակերպ., 217-218 (տես վերը ծան. 2), ի Թաղումն, էջ 293, 294:

Կարելի էր շարունակել այս ցուցակը, սակայն մենք դարձյալ կարծում ենք, որ ներկայացված օրինակները ավելի քան բավարար են ոճական վերլուծության տեսակետից եւ այնքանով, որքանով ոճական փաստարկները կարող են կշիռ եւ զորություն ունենալ հետեւություն անելու համար, որ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջությունը հանդիսանում է միեւնույն գրչի արգասիքը: Այլ խոսքերով այն ունի «էական ընդհանրություն» իր բաղադրյալների մեծ մասի հեղինակության հարցում⁵⁸:

Այս հետեւությունը հետազայում կհաստատենք Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության բովանդակության եւ գաղափարների ընդհանուր գծերի վերլուծությամբ:

Այս հետեւությունը կարող ենք ավելացնել, որ խոսքն, անկասկած, վերաբերում է հայ հին գրականության խոշորագույն գրողներից մեկի գրչին, ոճի մեծագույն վարպետի: Այս Հեղինակին մենք այլեւս կարող ենք Եղիշե անվանել ոչ թե պարզապես հարմարության համար, այլ վարկածի կարգով: Վարկածը դրույթ կդառնա այն պահին, երբ մենք կկարողանանք պարզել այդ ստեղծագործության ամբողջության թվագրումը:

Բ. Բովանդակության եւ գաղափարների ընդհանրությունը Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության գրվածքներում

Այս բաժնում մենք պարզապես կբավարարվենք Եղիշեի ստեղծագոր-

ծուծյան որոշ թեմաների, մոտիվների, թեոլոգումենաների թվարկությամբ, որոնք կարող ենք բնորոշ համարել Նղիշեի գրվածքների համար, առանց կարողանալու սակայն, ծավալի սահմանափակության պատճառով, խորացնել դրա ներհղացային վերլուծությունը եւ նշանակությունը, այն հասցնելով մինչեւ ընդհանրապես մտքի եւ, մասնավորապես, աստվածաբանական մտքի մակարդակը:

1. Այդ իմաստով առաջին ընդհանրությունը մենք արդեն անդրադարձել ենք հիշողության եւ մոռացության սեմանտիկ դաշտին վերաբերող բառեզրերի օգտագործման մասին խոսելիս: Այդ ստեղծագործության ամբողջության մեջ կա նույնիսկ մի գործ, որը նվիրված է ննջեցյալների հիշատակին. Վասն յիշատակաց մեռելոց:

2. Նղիշեի պատմական եւ աստվածաբանական մտքի ամբողջական կառուցվածքի հիմնաքարային հայեցակետը եկեղեցու գաղափարն է. նրա Պատմության հենքն են կազմում եկեղեցու «փառքի», նրա ամբողջականության, նրա ազատության լայտմոտիվները: Վերջինս գրված է հասնելու համար մի ուրույն «ծանոթություն-գիտություն». «առնուցումք զգիտութիւն ի փրկութիւն անձանց եւ ի փառս ամենայաղթ եկեղեցւոյ» (Նախաբան): Ուստի Պայծառակերպության ճառի գազաթնակետին, երբ հեղինակը ցանկանում է բացատրել Սուրբ Գիրքը, ավելի ճշգրտորեն՝ «զգօրութիւն բանին» ուսումնասիրողների վերջնական նպատակը, ապա այդ նպատակը դարձյալ հետեւյալն է. «ի շահն անձանց եւ ի փառս սուրբ եկեղեցւոյ»:

Այդ խորհրդանշային պնդմանը հաջորդում է մի տեղեկություն «ուխտաւոր մանկունք Հայոց Մեծաց» մասին, որոնք ուսման ծարավով համակված, դեզերում էին տարբեր վայրերում եւ հատկապես Սուրբ Վայրերում «դեզերէին յուսումնասիրութեան»: Ուստի, «Ուխտ»ը, ինչպես մենք արդեն ցույց տվեցինք, հանդիսանում է Նղիշեի եկեղեցաբանության առանցքային գաղափարը՝ արտացոլելով հին ասորական թեոլոգումենա⁵⁹: Սա մի գաղափար է, որը զարգացել է Նղիշեի մոտ անկասկած Մակաբայեցիների Գրքի ազդեցության ներքո⁶⁰: Չնայած այն բանին, որ տվյալ համատեքստում խոսքը չի վերաբերում հատուկ Նղիշեի եկեղեցաբանությանը, ինչպես դա երեւում է մեր ուսումնասիրությունից, ուխտ բառի բովանդակահեղձ օգտագործման մասին, այնուամենայնիվ այն փաստը, որ այդ բառը հայտնվում է քրիստոնեական ուսումնառության նպատակի՝ նույնիսկ Աստծո հոսքը ուսումնասիրելու հավաստումից հետո, նշանակալից է ընդգծելու համար այդ երկու գրվածքների միջեւ գոյություն ունեցող թեմատիկ կապը:

3. Մկրտության աստվածաբանությունը առանձնահատուկ զարգացում է ստացել Նղիշեի գրվածքներում: Ի Մկրտություն Քրիստոսի⁶¹ ճառը հանդիսա-

նում է դրա էպիկենտրոնը, եւ այն արձագանքվում է Պատմության եւ յԵՐԵՒՈՒՄՆ ՏԵՒՈՆ Ի ՏԻՔԵՐԻԱ ՃՈՒԻ մեջ: Այս աստվածաբանությունը իրենից ներկայացնում է ուրույն երանգ ունեցող թեոլոգումենաներ, որոնք, օրինակ, տարբերվում են Վարդապետութիւն Գրիգորի՝ մկրտության ընծայակրթության այս գլուխգործոցի երանգներից, որը մխիթարյան Բարսեղ Սարգսյանի⁶² կարծիքով, որին հետագայում միացել է նաեւ Ռ. Վ. Թոմսոնը, հավանաբար պետք է վերագրվի Սբ. Մեսրոպ Մաշտոցին⁶³: Պատմության մեջ (Բ.) Սուրբ Հոգին ընկալվում է որպէս արական սկզբունք՝ որպէս Հայր, որը մկրտության ավագանով խորհրդանշվող Մայր եկեղեցու արգանդում սաղմնավորում է իր հավատացյալներին (մինչդեռ Վարդապետութիւն-ում Սուրբ Հոգին հանդես է գալիս որպէս իգական սկզբունք՝ հենց ինքը արգանդը, որտեղից նորածինները լույս աշխարհ են գալիս):

Վարդապետության համեմատությամբ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության խիստ ընդգծված շափանիշներից է մկրտության ջրի տիպաբանական կապը արարչագործության ջրերի հետ, որոնց վրա սավառնում է Հոգին: Այնուամենայնիվ կա մի էական տարբերություն. Եղիշեի մոտ Հոգին է արական սկզբունքը, որը սավառնելով ջրերի վրա, տիրում է դրանց: Վարդապետության մեջ Հոգու իգական բնությանը համապատասխան ջրերն են սեղմում նրա ընդերքին, կյանք վերարտադրելու նպատակով, դրանք բացելու համար:

Մկրտության ջուրը ներհակադիր տիպաբանության այլ զուգահեռներ ունի Հին Կտակարանում. մարդկությունը իրենց տակ առնող ջրհեղեղի ջրերը եւ, վերջապէս, Հորդանանի ջուրը, որը հանդիսանում է Մկրտության ավագանի մեջ Հոգու ներթափանցման գրավականը, քանի որ առանց այդ ներթափանցման չի կարող լինել քրիստոնեական մկրտություն: Այս վերջին բավականաչափ ինքնատիպ հանգամանքը, որը, սակայն, հանդիսանում է նախորդ խորհրդագործության գաղափարական շարունակությունը, իր հետագա զարգացումն է ստանում յԵՐԵՒՈՒՄՆ ՏԵՒՈՆ Ի ՏԻՔԵՐԻԱ ՃՈՒՈՒՄ:

Իր ամբողջության մեջ սա մկրտության աստվածաբանություն է, որը, միգուցէ, նվազ ինքնատիպ է Վարդապետության համեմատությամբ, սակայն ոչ պակաս տրոփող եւ խորը: Վարդապետության հետ ունեցած նրա տարբերությամբ եւ իր ներքին կապակցվածությամբ ու միասնականությամբ այն ներկայանում է որպէս Հայոց հնագույն եկեղեցու մկրտության աստվածաբանության գերագույն հանգրվաններից մեկը:

4. Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության մեջ առանձնահատուկ շերմեռանդություն կա Պետրոս առաքյալի նկատմամբ, որը, ի դեպ, հատուկ տեղ է գրավում եկեղեցական կյանքում: Պայծառակերպության⁶⁴ եւ յԵՐԵՒՈՒՄՆ

Տեառն ի Տիրերիա ճառերում նա հեղինակի գլխավոր գրուցակիցն է, իսկ ի Քարոզութիւն Առաքելոց ճառում գլխավոր գործող անձը: Նա մեծ յերկոտասանսդ է (յԱյլակերպութիւն, էջ 224). նա բանականութիւնն է մարդկային մարմնում, որովհետեւ նա գլուխն է (առաջնորդը). «միտք ի գլուխ են եւ գլուխ աշակերտաց դու ես» (յերեւումն Տեառն ի Տիրերիա, էջ 329). նրան է Տերը վստահել «զսկիզբն եւ զմիջոցն եւ զկատարածն, զտղայութիւն, զերիտասարդութիւն եւ զծերութիւն» (ի Քարոզ. Առաք., էջ 351). մանավանդ թե «նոքին իսկ Առաքեալքն»՝ հենց իրենք՝ Առաքյալները վստահված էին նրան (նույն տեղում, էջ 352): Նա հիմնեց եկեղեցի Հոռոմում, այնպես, ինչպես մնացած Առաքյալները եկեղեցիներ հիմնեցին աշխարհի այլ անկյուններում, այնտեղ, ուր նրանց սահմանված էր հիմնել (անդ, էջ 348): Հոռոմ քաղաքը, որը մի քանի անգամ հիշատակվում է այս ճառում, հիշատակվում է նաեւ Պատմության մեջ (Գ., էջ 55), դարձյալ եկեղեցաբանական համատեքստում⁶⁵:

Մենք, հետեւյալ հաշորդականությամբ, կարող ենք ամփոփել այն գլխավոր հետեւութիւնները, որ մեզ հուշում է մեր ուսումնասիրութիւնը.

I. մի շարք լեզվաբանական (*hapax-legomena*-ներ, հազվադեպ կամ շափազանց հազվադեպ բառույթներ, սեմանտիկ իմաստներ), ոճական (դարձվածքներ, արտահայտութիւններ, պատկերներ, խոսքի հնարքներ, նկարագրութիւններ, հռետորական ձեւեր, փոխաբերութիւններ) եւ բովանդակութեանը վերաբերող բնութագրեր (գերադասված սեմանտիկ դաշտի հաճախականութիւն, սիրված գաղափարներ, թեոլոգումենաներ) մեզ համոզում են Եղիշէի ստեղծագործութեան ամբողջութեան հիմնական եւ էական միասնութեան մասին: Այդ միասնութիւնը չի բացառում գլոսսաների, ընդմիջարկումների, անհարազատ հատվածների առկայութիւնը, ինչպես նաեւ հետագա ուսումնասիրութեան հնարավորութիւնը, հատկապէս որոշ գրվածքների իսկութիւնը ստուգելու համար:

II. Եղիշէի ստեղծագործութեան ամբողջութեան հեղինակն անկասկած մեծ գրող է. մի գրող, որն օժտված է գրական արվեստի շատ նուրբ զգացողութեամբ եւ աչքի ընկնող ոճական ու աստվածաբանական ինքնատիպութեամբ: Մենք, հիրավի, կարող ենք Եղիշէին վերագրել այն խոսքերը, որ շատ հեղինակավոր մի մասնագետ գրել է Եզնիկի կապակցութեամբ. «Այնուամենայնիւ հզոր մի միտք... ղեկավարում է բանավեճի ամբողջ ընթացքը: Եթե նույնիսկ ապացուցվի, որ Եզնիկի ամբողջ աշխատութիւնը կազմված է փոխառութիւններից, ապա միեւնույն է, դրանց դասավորութիւնը եւ տեղադրումը մնում է նրա ստեղծագործութիւնը: Այսքան պարզ ու վեհ մտահղացումը, այսքան խորաթափանց եւ ճշգրիտ ընտրութիւնը... բավարար կլինեին հաստատելու նրա ինքնատիպութիւնը ինչպէս նաեւ նրա գրական

անձին առաջնակարգ արժեք տալու համար»⁶⁶ :

III. Եղիշեի եւ Ղազարի միջեւ եղած տարբերությունների խորացված ուսումնասիրությունը, լինեն դրանք իրադարձությունների եւ գործող անձանց նկարագրությունների տարբերություններ, թե Գրիգոր Լուսավորչի եւ Վարդանանց պատերազմի նահատակների հանդեպ Հայոց Եկեղեցու ծիսական մթնոլորտի արտացոլման ձեւի մեջ *եղած տարբերությունները, ակնհայտ է դարձնում, որ առաջինը ունի կոնկրետ պատմական իրավիճակի մանրամասների ավելի հարիր եւ խորաթափանց իմացություն եւ ավելի լավ է բացատրում պատմական համատեքստը: Հետեւաբար, նա արժանի է ավելի մեծ վստահության եւ մենք պետք է բացառենք այն ենթադրությունը, որ նա կարող է Ղազարի ավելի ուշ նմանակողը կամ նրան շճանաչող մի կեղծարար լինել:

IV. բառապաշարային, պատմական եւ աստվածաբանական բազմաթիվ հատկանիշներ բացահայտում են աչք զարնող «արխաիզմ»:

ա) բառային հնարանություններ. մենք տեսանք, որ Եղիշեի մոտ հանդիպող *hapax*-ների եւ հազվադեպ բառերի բացարձակ մեծամասնությունը, եթե ոչ ամբողջությունը իրանական փոխառություններ են, եւ դրանց մի զգալի մասը պաշտամունքին եւ վարչարարությանը վերաբերող տեխնիկական տերմիններ են: Դա մեզ դրդում է ենթադրելու, որ այդ փոխառություններն արվել են արաբական արշավանքից առաջ, երբ իրանական եւ, հատկապես, զրադաշտական իրականությունը ավելի մոտ եւ սովորական երեւույթ էին հայերի առօրյայի եւ պատկերացումների համար, քան հետագայում, մահմեդականության ի հայտ գալուց հետո:

բ) Պատմական հնարանություններ. բացի այն պատմական հնարանություններից, որ մենք նշեցինք նախորդ պարագրաֆում, եւ որոնք ավելի ցցուն են դառնում Ղազարի հետ համեմատությունից հետո, կան այլ պատմական հնարանություններ, որոնք հանդես են գալիս հօգուտ Եղիշեի ավելի վաղ թվագրման: Դրանցից մենք թվարկել ենք երկուսը. «կարմիր» մականվան բացակայությունը (ինչպես Ղազարի մոտ), որը վկայված է 7-րդ դարի փաստաթղթերում, որպես Վարդանի ժողովրդական մականուն. այն փաստը, որ Եղիշեն ճանաչում է միայն քուշաններին, որոնց թագավորությունը անկում է ապրել 468 թ., մինչդեռ Ղազարը ճանաչում է ինչպես քուշաններին, այնպես էլ նրանց նվաճող Հեփթաղյաններին, իսկ ավելի ուշ շրջանի պատմիչների մոտ այդ երկու ժողովուրդները խառնվում են: Մեկ անգամ եւս ընդգծենք, որ «կարմիր» մականվան բացակայությունը պարզապես լռության փաստարկ չէ, ինչպես մենք բացատրեցինք վերը:

գ) աստվածաբանական հնարանություններ. թեոլոգումենաների շարքում իր արխայիկ բնույթով հատկապես պետք է նշվի ուխտ Եկեղեցվոյ տե-

սությունը: Այստեղ խոսքը ոչ միայն հին ասորական թեոլոգումենայի մասին է, այլև մի թեոլոգումենայի մասին, որը շատ վաղ շրջանում անհետանում է նաև ասորական միջավայրից⁶⁷: Սակայն մենք այս հնարանությունը առաջ ենք քաշում որպես համատեքստային փաստարկ, որովհետև այն աղբյուրները, որոնք կարող էին ներշնչել ծավալելու այս տեսությունը, ազատ դաշտ են թողնում տարբեր մեկնաբանությունների համար: Մեր ուսումնասիրության այս փուլում մենք չենք կարող բացառել այն վարկածը, որի համաձայն ներշնչի գաղափարի հիմքում ընկած են միայն Մակաբայեցոց Գրքերը:

Մեկ այլ հնարանություն էլ կապված է ձեռքից հաղորդվելու մասին արված պարզորոշ ակնարկի հետ (Հայր Մեր-ի մեկնության մեջ), չնայած այն բանին, որ մենք ի վիճակի չենք ճշտելու, թե երբ է Հայոց եկեղեցին հրաժարվել այդ սովորույթից: Դրա անհայտանալը, անկասկած, համընկնում է հաճախ հաղորդվելու սովորույթի կորստի հետ, որը կապված է Պատարագի հաճախակի մատուցման հետ: Հետևաբար դարձյալ խոսքը այնպիսի հնարանության մասին է, որից դժվար է որեւէ պարզորոշ ցուցմունք քաղել:

Սակայն կա արխայիկ մի գիծ, որը, Հայոց եկեղեցու շրջանակներում, չի կարող տեղադրվել ավելի ուշ ժամանակաշրջանում. դա քաղկեդոնյան վեճի բացակայությունն է ներշնչի մոտ, վեճ, որը որոշակի ժամանակաշրջանից հետո ողողում է հայ գրականությունը: Ավելին, եթե մենք դիտարկենք այս հատուկ «նախաքաղկեդոնականությունը»՝ կապակցելով այն մեր հեղինակի հունասիրության հետ, ապա ավելի վաղ թվագրումը հանդես է գալիս որպես գրեթե միակ հնարավոր վարկած:

V. Այն առարկությունները, որոնք ոմանց կարծիքով կարող են խոչընդոտել ներշնչի ստեղծագործության ավելի վաղ թվագրմանը հունարան դպրոցի արտադրած տեքստերի պատճառով, չեն դիմանում լուրջ քննադատության, որովհետև այդ դպրոցի ուշ թվագրման օգտին մինչ օրս առաջ քաշված փաստարկներից եւ ոչ մեկը չունի վճռական ուժ: Հակառակը, գրեթե հաստատ է թվում այն, որ Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության թարգմանությունը արվել է 480-484 թթ.:

Եվս մեկ վերջին դիտարկում: Ճիշտ է, մեր կողմից առաջ քաշված ոչ բոլոր փաստարկներն են, որ համոզվածության նույն մակարդակը ունեն, եւ որ դրանց հուշած կամ պարտադրած ժամանակաշրջանը անպայմանորեն 5-րդ դարն է: Երբեմն, ինչպես Վարդանի Կարմիր մակդիրի դեպքում, պարզապես պահանջվում է 7-րդ դարից առաջ ընկած ժամանակաշրջան: Սակայն, մեզ թվում է, որ մեր կողմից առաջ քաշված փաստարկների մեծամասնությունը բավարար վստահություն են ներշնչում կամ ունեն հավանականության բարձր մակարդակ եւ թույլ են տալիս ներշնչի ստեղծագործության ամբողջությունը

Թվագրել 5-րդ դարի երկրորդ կեսով: Իրենց ամբողջության մեջ կապակցվածության դինամիկայով, միմյանց լրացնելու եւ սատարելու առանձնահատկությամբ օժտված այդ փաստարկները Նդիշեի հարցը մեզ են ներկայացնում նոր լույսի ներքո:

Մի խոսքով, մեզ թվում է, որ մենք կարողացանք ապացույցել, որ չկա եւ ոչ մի բավարար պատճառ Նդիշեի ստեղծագործության ամբողջությունը 5-րդ դարից հետո տեղադրելու համար: Նման տեղաշարժը, փաստորեն, ավելի շատ պրոբլեմներ է առաջացրել, քան դրանք լուծել: Ինչ վերաբերում է, մասնավորապես, Պատմությանը, ապա մենք կարող ենք հետեւել դրա ներքին ժամանակագրությանը, ըստ որի, առաջին յոթ եղանակները գրվել են 457 թ. հետո, իսկ ութերորդը պետք է որ գրված լինի 464 թ.՝ վտարված նախարարների հայրենիք վերադառնալուց հետո եւ 468 թ.՝ Հեփթաղյանների հարվածների տակ Քուշանների թագավորության անկման տարեթվից առաջ:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

* Սույն հոդվածի կորիզը կազմում է Հռոմի վատիկանյան Արեւելագիտական Ինստիտուտում, ի պատիվ երջանկահիշատակ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի Վատիկան այցելության, կայացած գիտաժողովին հեղինակի ներկայացրած զեկույցը, որի ֆրանսերեն բնագիրը լույս է տեսել գիտաժողովի գործերի հատորում. B.L. ZEKIYAN, «*Quelques observations critiques sur le 'corpus elisaeum'*», *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness KAREKIN I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, ed. by R.F. Taft, Roma, 1997

1. Եղիշեի ճառերի նյութն են կազմում, հիմնականում, Տիրոջ կյանքի խորհուրդները: Այդ ճառերը գրեթե մի անընդհատ շարք են բաղկացնում, որոնց բովանդակությունը, «գրական ժանրը» լավագույնս կրնորոշվելին որպես «մտքի բարձրացումներ», որպես այդ խորհուրդների վրա «մտածություններ», նկատի ունենալով հատկապես վանական կյանքը:

2. *Joie de la Transfiguration d'après les Peres d'Orient*, ed. par Dom M. Coune, (*Spiritualité Orientale*, 39), vol. I, Abbaye de Bellefontaine, 1985, pp. 121-150. Այստեղ մենք կարդում ենք. «Եղիշեն, գրելով Աստվածաշնչի աղոթասուն ուսումնասիրության հանդեպ հայերի ցուցաբերած հետաքրքրության մասին, միեւնույն ժամանակ մեզ սովորեցնում է ... բացում է մեր առջեւ մեծ արդիականություն ունեցող աստվածաբանական հեռանկարներ՝ Աստծո խոսքը եւ դրա բացակայությունը, հավատացյալների մոտ մոռացությունը եւ հիշողությունը, Աստծո արքայության վայրը եւ անվայրունակությունը» (Նախաբան, էջ XI): Արժանահիշատակ Դոմ. Լուի Լելուարի կատարած թարգմանությունը հրատարակվել է նաեւ REArm - ում, «*L'homilie d'Elisè sur la montagne de Thabor*», XX (1986-87) 175-182, տեքստը՝ էջ 183-207:

3. Եղիշէ Վարդապետ եւ իւր պատմութիւնն Հայոց Պատերազմի, մատենագրական-պատմական ուսումնասիրութիւն - *Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges. Eine litterarisch-historische Untersuchung, Anhang; Zusammenfassung in deutscher Sprache, I-II*, (Ազգային Մատենադարան, *Nationalbibliothek*, 133, 140, 168), Wien, 1932, 1936, 1960: Ակինյանից առաջ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության քննադատության ճանապարհին առաջին լուրջ քայլերն է արել Բարգեն Կյուլեսերյան Էպիսկոպոսը, Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութիւն, (*Nationalbibliothek*, 57), W., 1909:

Ահա Ռոբերտ Քոմսոնի դատողությունը Ակինյանի քննադատության վերաբերյալ. «Although these arguments have the advantage of fitting all the traditions about Eliše and the later confusions of the two Vardans into one (not so simple) scheme, they have the disadvantage that the literary coherence of the History is entirely lost» (*History of Vardan*, նշվ. ստորեւ, ծան. 4, Introduction, էջ 24 - «Չնայած այն բանին, որ այս փաստարկները ունեն այն առավելությունը, որ մի սխեմայի մեջ են միավորում Եղիշեի հետ կապված բոլոր ավանդությունները եւ երկու Վարդաններին մեկ անձի մեջ միավորելու հետագա խառնաշփոթը, այնուամենայնիվ նա ունի այն թերությունը, որ այդ դեպքում ամբողջովին կորսվում է Պատմության գրական կապակցվածությունը»):

Ակինյանն իրավացիորեն նշում է, որ Եղիշեի մտադրությունն էր ավելի ճառագրել, քան պատմագրել: Դա համապատասխանում է իրականությանը, եւ այն ճիշտ լույսի ներքո լուսաբանել են հայ հին գրականության պատմության խոշոր մասնագետներ Քիպարյանը եւ Աբեղյանը իրենց աշխատությունների՝ Եղիշեին նվիրված բաժիններում: Այս Պատմությունը, միեւնույն ժամանակ, պատկանում է տարբեր ժանրերի. դա եւ՛ վարքագրություն է, եւ՛ եղերերգություն, եւ՛ ներբող, սակայն այն հատկապես պատմության աստվածաբանություն է, այս բառի ամենախորը իմաստով գործողության մեջ գտնվող պատմության աստվածաբանություն, որը զարգանում է հենց շարադրանքի ընթացքում: Սակայն Ակինյանը իր ճիշտ դիտարկումից բավականաչափ տարօրինակ հետեւություններ է հանում (տե՛ս նաեւ վարք, ծան. 31): Նա եզրակացնում է, որ այն պատմությունը, որ մենք ունենք այսօր ի սկզբանե, ոչ թե 451 թ. պատերազմի նկարագրությունն է, այլ 570-578 թթ. հայերի ապստամբության նկարագրությունը, որի ղեկավարը նույնպես Վարդան Մամիկոնյան անունով մի զորավար էր: Ավելին, Եղիշեի Պատմության այդ բնագիրը կորել է, եւ Եղիշեի անվան տակ մեզ հասած աշխատությունը իրականում մի խմբագրություն է, ապաշնորհ մի գրչի պատկանող ավելի ուշ շրջանի մի կեղծիք, որը հետեւելով Ղազարի շարադրանքին, հարմարեցրել է Եղիշեի իսկական ստեղծագործությունը 451 թ. պատերազմին:

4. Եղիշեի ստեղծագործության ուսումնասիրության *status quaestionis*-ի համայնապատկերը, ավանդությանը պատկանող տվյալների դեմ մինչ այժմ առաջ քաշված դիտողությունների համադրությամբ եւ հեղինակի մուծած անձնական ավանդով տրված է Ռ. Վ. Քոմսոնի կողմից. *Eliše, History of Vardan and the Armenian War*-ում (*Harvard Armenian Texts and Studies*, 5), *Translation and Commentary* by R. W. Thomson, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA - London, 1982, Introduction, էջ 1-53; Եղի-

շեի ստեղծագործության նախընթաց քննական ուսումնասիրության համայնապատկերի համար տես, հատկապես, էջ 19-29:

5. «Արտաշատի ժողովքը եւ անոր մասնակցող եպիսկոպոսները», Բազմավէպ, 109 (1951), 256-262, 110 (1952), 4-10, վերատպ.՝ Պ. Անանյան, Քննություն Հայ եկեղեցույ Պատմութեան Ե. և Զ. դարերու շրջանին, (Հայագիտական գրադարան «Բազմավէպ», 34), Վենետիկ - Սբ. Ղազար, 1991, էջ 11-27:

6. Հոդվածը չի հիշատակվում Ռ.Վ. Թոմսոնի վերջին մատենագիտությունում R. W. Thomson: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD (CCH)*, Brepols-Turnhout, 1995.

7. Տես ծան. 5:

8. Տես ծան. 3, Թոմսոնի դատողությունը Ակինյանի կառույցի վերաբերյալ:

9. REArm-ում, XX (1989-89), 251-270, վերջերս տպագրված հոդվածում նինա Գարսոյանը հմուտ եւ մանրակրկիտ վերլուծության ենթարկելով քննարկվող բառեզրերի ամենավաղ վկայությունները, եզրակացնում է. «Նույնիսկ այդ կցկտուր նկարագրությունը մեզ հնարավորություն է տալիս նշմարելու հայ Արշակունիների սովորական միջավայրը IV դ.: Միջավայր, որի կենտրոնում էր ձիարշավարանը եւ տոնախմբությունների դահլիճը, զարդարված՝ փառահեղ, սակայն շարժական վրաններով, որը ճշգրտորեն համապատասխանում էր այդ ժամանակաշրջանի Պարսկաստանի միջավայրին: ... Արշակունիների բացառիկ իրավունքը Այրարատի ժառանգական ավատի, այսինքն՝ այդ շրջանի քաղաքների նկատմամբ, շարունակում էր պահպանվել խիստ կերպով պաշտպանվելով ավանդույթներով, սակայն պալատական կյանքն ու արարողությունները ընթանում էին «արքունի բանակատեղիներում» եւ «անտառային պալատներում», որոնք հաճախ գտնվում էին երկրի խորքում» (էջ 267): Այս տեսակետի կապակցությամբ առանց մանրամասն վիճարանություն ծավալելու (միգուցե չէր խանգարի հաշվի առնել որոշակի տարբերություն «Թագաւորանիստ կայեան»ի կամ «տեղի» եւ «բանակ արքունի»ի միջեւ), ընդունենք, որ այն գալիս է հաստատելու, գոնե անուղղակի կերպով, որ «Թագաւորանիստ կայեան»ը կամ «տեղի»ն «մայրաքաղաք» չէր նշանակում: Ամենայն հավանականությամբ օրիորդ Գարսոյանը նույնպես ծանոթ չէ Անանյանի հոդվածին (տես ծան. 6):

10. Վարք Մաշտոցի, XVI: Մատենագիտական տեղեկությունների համար տե՛ս G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc*. *Übersetzung und Kommentar*, (OCA 245) Roma, 1994, էջ 285-2865.

11. Օրինակ III, iii, iv, xiv, xv, xvii; IV, iv. տե՛ս *The Epic Histories*

attributed to Pawstos Buzand (Բուզանդարան Պատմութիւնք) transl. and commentary by N. G. Garsoïan, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1989, Introduction: էջ 16, 46-47; Commentary: III, xiv, ծան. 11, էջ 257-258; Technical Terms: Մայր Եկեղեցեաց, էջ 545: Տե՛ս նաեւ P. Ananian, «La data e le circostanze della consercazione di S. Gregorio Illuminatore», *Le Muséon*, 74 (1961) 333; եւ, Մայր Եկեղեցու գաղափարի կիրառման վերաբերյալ հետազոտարեբու՛Մ. Van Esbroeck, «Témoignages littéraires sur la 'Mayr Ekeghetsi' ou de l'origine de Zouartnots», *Atti del Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena*, 1981, Milano/Vicenza/Castelfranco V./Piazzola sul Brenta/Venezia, 25 sett. - 1 ott., redazione: G. Ieni, G. Uluhogian, San Lazzaro - Venezia, 1984, էջ 615-627: Դ. դարում Հայաստանի թեմերի մասին բացի J. Markwart-ի դասական «Die Entstehung der armenischen Bistümer. Kritische Untersuchung der armenischen Überlieferung» աշխատությունից, herg. von Messina, *Orientalia Christiana XXVII/2* (1932) 141-236, տե՛ս նաեւ Ա. Ա. Ղազարյանի վերջերս լույս տեսած «Հայ Եկեղեցու թեմական բաժանումը Դ. դարում» հոդվածը, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1996, 1-2 (143-144), 193-206:

12. Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի եւ այստեղ անմիջականորեն մեզ հետաքրքրող տարիներին նախորդող տարիների որոշ իրադարձությունները ծածկող խավարը միշտ էլ տանջել է պատմաբաններին, եւ նրանք չեն զլացել ընդգծել այդ բանը: Վերջերս այդ խավարը դարձել է G. Winkler-ի հոդվածի վերնագիրը. «An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)», *REArm XIX* (1985), 85-150: Մենք հույս ունենք, որ մերձավոր ապագայում հնարավորություն կունենանք ավելի մոտիկից ուսումնասիրել այդ հոդվածում բարձրացված հարցերը (տե՛ս վարը ծան. 47): Այս պահին մենք կցանկանայինք միայն նշել, որ այդ ժամանակաշրջանի ուսումնասիրությանը հիմնարար նպաստ բերող Պ. Անանյանի «Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի» (Վենետիկ - Սբ. Ղազար, 1964) մենագրությունը հիշատակված չէ ո՛չ ընդհանուր մատենագիտությունում, ո՛չ էլ ծանոթագրություններում (տե՛ս վերը ծան.ներ 6 եւ 9):

13. Ա. Տեր-Մինասյանց, Եղիշէի Վարդանանց Պատմութիւնը, Կահիրե, 1950, ներածություն, էջ 78:

14. Հմմ. Pawstos, V, xxix: Տե՛ս «The Epic Histories», ծան.11, Commentary; V, xxix, ծան. 3-7, էջ 322-323; նույնի (N. G. Garsoïan), «Secular Jurisdiction over the Armenian Church (IVth - VIIth Senturies)», *Okeanos: Essays Presented to Ihor Sevcenko on His Sixtieth*

Birthday by His Colleagues and Students, (Harvard Ukrainian Studies, VII), ed. by C. Mango and O. Pristak, Cambridge, MA. 1983, էջ 230-233; նույնի, «Nersès le Grand, Basile de Césarée et Eusthate de Sébaste», REArm XVII (1983) 155, ծան. 56; *Histoire des Arméniens, sous la dir. de G. Dédéyan, Toulouse, 1982, p. 152*; R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 36), Roma, 1992, էջ 276-278.

15. Տե՛ս Պ. Անանյան, «Յովսէփ Կաթողիկոս Հողմացին եւ կաթողիկոսական ինքնավար ձեռնադրութեան հարցը», Քննութիւն, (նշվ. ծան. 5-ում), էջ 7-10. նույնի, «Արտաշատի ժողովքը», էջ 18:

16. Եղիշէի «Արարածոց Մեկնութիւնը», հրատարակվել է հետ մահու լեւոն Տեր-Պետրոսյանի կողմից, Երեւան 1992, էջ 153-155:

17. Տե՛ս Ananian, «La data e le circostanze», (նշվ. ծան. 11-ում), էջ 320-321, որը հաշորդում է Ակինյանի «Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ», Հանդէս Ամսօրեայ, LXIII (1949), N^o 4-12, Մխիթար Տօնազիրք, էջ 14, 19 (3-58): Ազաթանգեղոսի հայերեն տարբերակում Սրբի մասունքների հայտնաբերման մասին ակնարկը տրված է հենց իր՝ Գրիգորի «մարգարեական» գուշակության միջոցով, ուր նա առաջադրում է իր փառաբանումը Աստծո կողմից, իր կրած նվաստացումների համար եւ իր «հանգստությունը» [Թորդանի գերեզմանում հայտնաբերված իր մասունքների տեղափոխության միջոցով] «ընտրության օրը, առանց ժամկետի, անժամանակ, առանց թվի, յոթներորդ դարի մուտքին» (դարին մտելոյ եօթներորդին) (« 72): Իսկ յոթերորդ դարը, այսինքն՝ 600 թ. արարման օրից ըստ բյուզանդական թվագրման սկսվում է 491 թ. սեպտեմբեր ամսին: Քրիստոնեության վաղ շրջանում աշխարհի տարիքի ընկալմանը հաճախ աստվածաբանական նշանակության վերագրումը (տե՛ս *The Teaching of Saint Gregory. An Early armenian Catechism, Translation and Commentary by R. W. Thomson, Harvard Univ. Press, 1970, էջ 166, §667-668*) չի բացառում թեոլոգումենաներ փոխանցող աստվածաբանական լեզվի ստեղծաբանական երկակիությունը կամ բազմակիությունը: Ինչ վերաբերում է հայերեն Ազաթանգեղոսի հունարեն տարբերակին, որն իր նախնական օրինակով թվագրվում է, ամենայն հավանականությամբ, 464-468 թթ., ապա այդտեղ յոթերորդ դարի սկզբի մասին ակնարկը բացակայում է (տե՛ս վարը ծան. 28, հենց աղբյուրներում հանդիպող տարբեր տիպի օրացույցների ժամանակագրական համարժեքության նշանակությունը հին եւ հատկապես հայկական փաստաթղթերի թվագրման համար): Հույնը կկարգա, դրան որպես հիմք ծառայող, ավելի հին հայերեն խմբագրությանը համապատասխան

(հետեւաբար այն պետք է տեղադրվի Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» - մոտ 445թ. - եւ 464 թվականի միջեւ). «*γοταν αι επτα των ενιαυτων εβδομαδες πληρωθωσιν*» (*La version grecque ancienne du Livre arménien d'Agathange, éd. crit. par G. Lafontaine, Louvain-la-Neuve, 1973, § 30, էջ 197-198*): Այն, ինչ մենք ասացինք չի բացատում, որ հայերեն Ագաթանգեղոսը իր ներկայիս վիճակում հետազայում հավանաբար խմբագրվել կամ ձեւափոխվել է, ինչպես, հենվելով տարբեր տվյալների վրա, ենթադրել են Պ. Պետերսը եւ Մ. վան էսբրուկը (տե՛ս անդ 35-36): Վերջինիս աշխատություններից տես նաեւ «Ագաթանգեղոսի բնագրի պատմութիւնից», Պատմա-բանասիրական հանդես, 1984, 2(105), 28-34):

18. Ե. Տեր-Մինասյանց, եղիշէի Վարդանանց Պատմութիւնը, (նշվ. ծան. 13-ում), ներածություն, էջ 57-58: Այս կապակցությամբ Ակինյանի տված բացատրությունները, (նշվ. ծան. 3-ում), I, էջ 293-296, մեզ բռնազրոս են թվում:

19. Կարմիր մականունը հիշատակված է Սերեոսի մոտ (գլ. է., Աբգարյանի հրատ., Երեւան, 1979) եւ Անանյանի կողմից հրատարակված «Գիր մերոյ հարցն» հիշատակարանում (տես նաեւ վարը ծան. 34):

20. Եղիշէի ստեղծագործության ամբողջության տարբեր միավորների միջտեքստային կապերի վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ կարելի է գտնել Ակինյանի «Եղիշէ Վարդապետ»-ում (տե՛ս վարը ծան. 52), ուր նա ներկայացնում է մեր հեղինակի գրական արտադրանքը: Թոմսոնը կատարել է մի շրջահայում, որում նա սահմանափակվել է Պատմության ուսումնասիրությամբ՝ *Elise*, (նշվ. ծան. 4-ում), *Introduction*, էջ 11-21: Տե՛ս նաեւ Բ. Սարգսեան, Եղիշէի եւ Զաքարիա Կաթողիկոսի Ի Թաղումն Քրիստոսի ճառերն եւ նիկողիմոսի Աւետարանը, Սբ. Ղազար, Վենետիկ, 1910:

21. Տե՛ս Ս. Արեւշատյան, «Պղատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը», Բանբեր Մատենադարանի, 10 (1971), էջ 12:

22. Լրացուցիչ մանրամասներ ստանալու համար տե՛ս, Ա. Մուրադյան, Հունարան դպրոցը եւ նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երեւան, 1971, էջ 100-102:

23. *East of Byzantium*-ում. *Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium, 1980, N. G. Garsoïan, Th. F. Mathews, and R. W. Thomson, Ed.s, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D. C., 1982, էջ 175-186*: Հունարան դպրոցի մասին նորագույն եւ հաջող հոդվածներից հիշենք՝ G. Mouradyan, «Notes on Some Linguistic Characteristics of the Hellenizing Translations», *Le Museon*, 112 (1999), էջ 65-71: Միակ նկատողությունը որ կուզեինք անել այն

է, որ կարելիոր է թվում նման ուսումնասիրություններում ավելի հստակորեն զանազանել հունարենի նմանությունները կատարված պատճենումներու այն տեսակները, որոնք բնավ հակառակ չեն մաշտոցյան լեզվի ներքին սկզբուքներին եւ ոգուն այն մյուսներից, որոնք որոշակիորեն կը զարտուղեն դրանցից:

24. Ավելի մանրամասն շարադրանքի համար տե՛ս նաեւ Ա. Մուրադյան, Հունարան դպրոցը, (նշվ. ծան. 22-ում), մասնավորապես էջ 27-32, 94-96:

25. Սա Լուի Մարիեսի տված վերնագիրն է (տես ծան. 55), որն, անկասկած, ավելի լավ է արտահայտում եզնիկի մտադրությունը նրա ներածության հենց առաջին բառերից:

26. S. J. Voicu, «La patristica nella letteratura armena (IV-X sec.)», *Complementi interdisciplinari di patrologia, a cura di A. Quacquarelli, Roma, 1989*, էջ 670:

27. Հարցի էության պարզ եւ միանգամայն ճշգրիտ շարադրանքը տալիս է Պ. Անանյանը, «Ներսես Բ. Աշտարակեցի. Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ. Ժողովքի մասին», Քննութիւն-ում (նշվ. ծան. 5-ում), էջ 100-105 (հոդվածն ամբողջությամբ էջ 74-119, արտատպված՝ Բազմավէպ-ից, CXV (1957) 111-121, CXVI (1958) 64-72, 117-131): 105-114 էջերում հեղինակը ներկայացնում է խնդրի սեփական լուծումը, որից մենք որոշակի հեռավորություն կպահպանենք:

28. Ավելի մանրամասն շարադրանքի համար տե՛ս, Ed. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique. Ouvrage formant les prolégomènes de la collection intitulée Bibliothèque historique arménienne, Paris, MDCCCLIX*: Ավելի նոր՝ է. Բ. Աղայան, Ակնարկներ Հայոց տոմարների պատմության, Երեւան, 1986:

Գի Լաֆոնտենը (տե՛ս ծան. 17), իսկ նրանից հետո Թոմսոնը (*Agathangelos, History of the Armenians, Translation and Commentary by R. W. Thomson, Albany, State Univ. of New York Press 1976*) շատ ցածր են գնահատում այն դատողությունները, որոնք հենվում են տոմարների համեմատության վրա: Առաջինը գրում է. «Մեր կարծիքով, մենք ոչ մի արդյունքի չենք կարող գալ հունարեն թարգմանության տարեթվի հարցում, եթե հիմնվենք յԱ.ի (հունարեն Ագաթանգեղոս) երկու համապատասխանությունների՝ հոռի-սեպտեմբեր եւ սահմի- հոկտեմբերի վրա, քանի որ հույն թարգմանիչը հաստատապես գիտական հաշվարկ չի կատարել տեսնելու համար, թե երբ է բյուզանդական տոմարի սեպտեմբերի 26-ը համապատասխանել հոռի ամսվա 26-ին եւ հոկտեմբերի 7-ը՝ սահմի ամսվա 7-ին (էջ 37)»: Այս փաստարկումը պատկանում է այն փաստարկների շարքին, որոնք, լատինական ասութեամբ, *si quid probant, nimis probant* (եթե ինչ-որ բան կապացուցեն,

շափազանց շատ կապացուցեն): Եվ իսկապես, համապատասխանության ամբողջ արժեքը հիմնվում է այն վարկածի վրա, որ թարգմանիչները պետք է որ գիտական հաշվարկներ արած չլինեին իրեն նշած թվականների համապատասխանությունը ստուգելու համար, (քանի որ այդ գիտական հաշվարկները, ինչպես եւ մեր բերած հաշվարկները, կարող էին մի քանի դարով ետ գցել), այլ պարզապես նրանք տվել են տոմարների համապատասխանությունը այնպես, ինչպես այն եղել է հենց այն տարում, երբ նրանք գրում էին: Իսկ ինչ վերաբերում է Քոմսոնին, ապա դժվար է հասկանալ, թե ինչ է նա հաստատում. «This simple equivalence was a common of rough reckoning and does not necessarily prove that the translation was made when the two dates coincided» (Notes, էջ 475, « 210, 1): Եթե խոսքը լիներ դեպի անցյալը ուղղված, հետահայեաց հաշվարկի մասին, ապա ի՛նչ «rough reckoning»: Այդ հաշվարկը կպահանջեր «գիտական հաշվարկներ», ինչպես ասում էր Լաֆոնտենը եւ, բնականաբար, մենք չէինք կարողանա բացառել, այդ դեպքում, սխալների հնարավորությունը: Իսկ եթե, ընդհակառակը, խոսքը ընթացիկ տարվա համապատասխանության մասին է (վարկած, որը մենք շատ հնարավոր ենք համարում, գրեթե ստույգ), ապա այն մեզ կտար, սկզբունքային առմամբ, առավելագույն արժանահավատ եւ ճշգրիտ ժամանակագրական տեղեկություն: Անկասկած, նույնիսկ այդ դեպքում մենք չենք կարող բացառել սխալի տեսական հնարավորությունը, օրինակ՝ այլ ժողովուրդների ընթացիկ տոմարների մասին գրչի անբավարար տեղեկությունների պատճառով:

29. Դիոսկորոսը մահացել է 454 թ.:

30. Հարցը կարող է էլ ավելի առաջ մղվել, այնպես, ինչպես դա արվել է վերջերս: Եվ իսկապես, ոմանք վկայությունը կարդում են որպես Թուղթ է., Թովթ Ե.-ի փոխարեն: Այն բանը, որ Թուղթ-ը կարող է հեշտությամբ բացատրվող սխալ լինել Թովթ-ի փոխարեն, դժվար չէ հասկանալ: Մյուս կողմից էլ Ե-ն կարող է է-ի սխալը լինել (եւ փոխադարձաբար): Ուստի, երկու ընթերցումներից լավագույնը ընտրելով, մենք կունենանք Թովթ է (համապատասխանում է սեպտեմբերի 4-ին) Թովթ Ե-ի փոխարեն: Անկասկած, այստեղ մենք պետք է դիտարկենք նաեւ Բ-ի եւ Դ-ի սխալ, որը հնարավոր է, շնայած այն բանին, որ զուրկ է դրական ցուցմունքներից: Այս վարկածի դեպքում սեպտեմբերի 4-ը = Հոռի 6-ի համապատասխանությունը ստանալու համար հայկական տոմարի 4 տարվա ժամանակաշրջանը ետ է գնում մինչեւ 472-476 թթ., իսկ ավելի ճիշտ 472 թ. հուլիսի 31-ից մինչեւ 476 թ. հուլիսի 29-ը. տե՛ս Ռ. Հ. Վարդանյան, Հայոց տոմարական եղանակը, թարգմանական բնագրերի ժամանակը, Երեւան, 1993, էջ 41: Չնայած այն բանին, որ այս վարկածը կամայական տարրեր չի ներմուծում, եւ որ նրա կառուցվածքը բավականաչափ

կապակցված է, այնուամենայնիվ է-ի տարբերակը հայտնվում է մեկից ավելի սխալ պարունակող նվազ լավ տարբերակների համատեքստում: Հետեւաբար, շատ հնարավոր է թվում, որ է-ն լինի ե-ի սխալը եւ ոչ թե հակառակը: Հայկական ավանդույթները հենց սկզբից, ամենայն հավանականությամբ, սեպտեմբերի 2-ի տարբերակին է հակված եղել. սա պետք է որ բացատրվի որպես շփոթության արդյունք, որի պատճառը մեզ հայտնի չէ, եւ որն իր ազդեցությունն է ունեցել հենց թարգմանության կատարման ժամանակ: Ամեն դեպքում խոսքը ժամանակագրական թեթեւ տեղաշարժի մասին է, որը մեծ նշանակություն չունի հունարան դպրոցի սկզբնավորման նկատմամբ ծավալվող մեծ վեճերում:

31. Հայ բանասիրության մեծ «զարտուղին», Ակինյանը՝ ամենատարօրինակ, բայց եւ միանգամայն ամենահմուտ բանասերը, որ երբեւէ ապրած լինի, խնդրո առարկա թարգմանության թվագրումը ետ է մղել մինչեւ VII դ. սկիզբը, որպես հիմք ընդունելով լուծյան մի փաստարկ (տե՛ս վերը II, Ա, i եւ II, Գ նման փաստարկների մասին): Մեզ բոլորովին հավաստի թվացող նրա հերքումի համար տե՛ս Անանյան, Ներսես Բ. Աշտարակեցի, նշվ. ծան. 27-ում, էջ 115-119: Վերջերս Վրթանես Քերթոզի կաթողիկոսական փոխանորդության զուգահիսյող ուշ թվագրման վերաբերյալ միտքը պաշտպանել է *Andrea Schmidt-Á. «Das armenische «Buch der Briefe». Seine Bedeutung als quellenkundliche Sammlung für die christologischen Streitigkeiten in Armenien im 6/7 J.H.»*, Logos. Festschrift für Luise Abramovski, Berlin - New York, 1993, էջ 523. Այս թվագրումը հեղինակի կողմից առաջարկվել ու փաստարկվել էր նվազ ճշգրտումով, որպես «բազում տարիներ» («mehrere jahre») Դվինի ժողովից հետո, (տե՛ս վարը, ծան. 32), իր նախորդ աշխատության մեջ «*Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Calcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. JH»*, Oriens Christianus, 73 (1989), էջ 149-163, հատկապես էջ 155-159: Կուզի աշխատության ձեռք բերած առանձնահատուկ կարեւորությունը Հայոց եկեղեցու ծոցում VII դ. ընթացքում, որը շատ լավ ընդգծել է Շմիտը, մեզ իրավունք չի տալիս, մեր կարծիքով, թերագնահատելու ներքին եւ արտաքին տվյալների ծանր կշիռը, որոնք որպես Կուզի թարգմանության ժամանակաշրջան են մատնանշում մի թվական, որը տատանվում է V դ. վերջին քառորդի եւ VI դ. 60-ական թվականների միջեւ:

Տիմոթեոս Կուզի անձի եւ դերի մասին հետքադիկեզոնյան վեճերի ընթացքում շատ հետաքրքիր նպաստ է բերել վերջերս *Philippe Blaudeau-ն*, «*Timothe Aelure et la direction ecclésiiale de l'Empire post-*

chalcédonien», *REByz*, 54 (1996), էջ 107-133: *St' u նաեւ La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire par G. Garitte (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 132, Subsidia, t. 4), Louvain, 1967, էջ 115-116.*

32. Հայոց եկեղեցու ավանդական պատմագրությունը մեզ է հասցրել Դվինի երկու ժողով, որոնք տեղի են ունեցել VI դ.: Առաջինը՝ Բարգեն Օթմսեցի կաթողիկոսի հայրապետության օրոք (506), երկրորդը՝ Ներսես Բ. Բագրեւանդացու օրոք (555): Գիրք Թղթոցի հրատարակումից հետո հարց է ծագել, թե այդ կաթողիկոսների օրոք մեկ, թե մի քանի ժողովներ են տեղի ունեցել: Մեր կարծիքով Բարգենի հայրապետության օրոք միայն մեկ ժողով է տեղի ունեցել, շնայած այն բանին, որ նրա երկրորդ նամակը մենք հարազատ ենք համարում: Ներսես Բ-ի ժամանակ, ընդհակառակը, պետք է որ երկու ժողով տեղի ունեցած լինեն՝ 553-ին եւ 555-ին կամ էլ, ավելի հավանորեն, մի ժողով, որը երկար է տևել եւ ունեցել է բազմաթիվ նստաշրջաններ, ինչպես ենթադրել է Կարապետ Վարդապետը (Տեր-Մկրտչյան, որը հետագայում եպիսկոպոս է ձեռնադրվել) իր Հայոց եկեղեցուց Պատմութիւն աշխատության I մասում, Վաղարշապատ, 1908 (վերահրատարակվել է Երուսաղեմում, 1993), էջ 210-213: Այժմ որոշ հեղինակներ որպէս Դվինի III ժողով են նշում 553 թ. ժողովը. օրինակ, Աբել Աբեղա (Օղլուգյան), Մատենագրական հետազոտութիւններ Մովսէս Վարդապետ Երզնկացու գրական առեղծուածի շուրջ / *Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Movses Vardapet Jersengatzi* (Ազգային Մատենադարան/ Nationalbibliothek), 238. արտատպված՝ Հանդէս Ամսօրեայ-ից, CIV (1990) 1-78, CV (1991) 51-74, CVII (1993) 1-76), Վիեննա, 1993, էջ 147: Սակայն մենք հետեւում ենք ավանդական տեսակետին, համաձայն որի Դվինի I ժողովը տեղի է ունեցել 506 թ., իսկ երկրորդը՝ 553-555 թթ.: Մանրամասների համար տե՛ս Պ. Անանյան, «Բարգէն Կաթողիկոսի երկու նամակները. Ամպեղիս Եպիսկոպոս Քերսոնի եւ Անատոլիս Երէց, Մ. Խորենացիի եւ Յովհ. Եպիսկոպոսապետի գրութիւնները, «Գիրք Թղթոց»ի յիշատակարանը, Բազմավէպ, CLIII (1985), վերատպված Քննութիւն-ի մեջ, (նշվ. ծան. 5-ում), էջ 46-60. նույնը, «Ներսէս Բ. Աշտարակեցի», (նշվ. ծան. 27-ում): Քանի որ ըստ վերը հիշատակած Գիրք էակաց-ի հիշատակարանին Հովհաննէս կաթողիկոս Գաբեղյանը դեռեւս կենդանի էր 576-577 թթ., ապա նա պետք է, որ մահացած լիներ հենց այդ տարում եւ ոչ 574 թ., ինչպես ընդունված է համարել, եւ Անանյանն էլ միանում է այդ կարծիքին («Ներսէս Բ.», էջ 86): Եթե դա այդպես է, ապա Ներսես Բ-ի հայրապետության սկիզբը պետք է տեղադրել 549-550 թթ. եւ ոչ 548 թ.: Հետեւաբար ժամանակագրական տեղեկությունը այն մասին, որ նրա հայրապե-

տույթյան շորրորդ տարում Դվինում ժողով է կայացել (552-553), ճշտվում է ավելի մեծ ճշգրտությամբ:

33. *La Narratio*, նշվ. ծան. 31-ում: Այս հրատարակությունը տալիս է, միեւնույն ժամանակ, այս հարցին վերաբերող բոլոր այլ աղբյուրների ամփոփված համայնապատկերը:

34. Պ. Անանյան, «Ներսէս Բ. Աշտարակեցի», (նշվ. ծան. 27-ում), էջ 75-77:

35. Այս փաստաթղթերի ամբողջությունը ավելի լավ պատկերացնելու համար տե՛ս հատկապես *La Narratio*, (նշվ. ծան. 31-ում): Բացի դրանից, տե՛ս Անանյան, «Ներսէս Բ. Աշտարակեցի». նույնը, Զաքարիա Հայոց Կաթողիկոսի եւ Աշոտ Իշխանաց Իշխանի թղթակցությունը Փոստ Պատրիարքի եւ նիկոզայոս Ա. Պապի հետ, (Հայագիտական գրադարան «Բազմավէպ», 35), Սբ. Ղազար, Վենետիկ, 1992, էջ 28-29: K. Maksoudian, «The Chalcedonian Issue and early Bagratids. The Council of Širakawan», *REArm*, XXI (1988-89), 334-335, մերժում է նամակի հարազատությունը: Այս խնդրի վերաբերյալ տե՛ս նաեւ *La Narratio*, էջ 372-375: Անանյանը ծանոթ չէ Մազսուտյանի հոդվածին:

36. Տե՛ս Վանատուր, Բանասիրական յօդուածներու ժողովածոյ, Երուսաղեմ, 1993, էջ 80-81:

37. Տե՛ս A. Schmidt, «Das armenische «Buch der Briefe»», (նշվ. ծան. 31-ում), էջ 329, ծան. 67: Այս նույն հետազոտողի հաջորդ ուսումնասիրությունը «*Warum schreibt Petrus der Iberer an die Armenier? Ein pseudonymer Brief und die armenisierung der syrischen Plerophorien*», *Horizonte der Christenheit, Festschrift für Friedrich Heyer für seinen 85 Geburtstag, herg. von M. Kohlbacher und M. Lesinski (Oikonomia, Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, 34)*, Erlangen, 1994, էջ 250-267 վիճարկում է Գիրք Թղթոց-ում Պետրոս Իբերացուն վերագրվող կարճ նամակի հարազատությունը եւ ծագումը:

38. Շմիտի փաստարկը, որը հիմնվում է «երկու էներգիաների» մասին արվող ակնարկների վրա (հմմ. հատկապես «ոչ երկուս բնութիւնս կամ երկուս ներգործութիւնս» արտահայտությունը), մեզ վճռորոշ չի թվում: Փաստորեն, եթե անհրաժեշտ լիներ մեկնաբանել այդ արտահայտությունը իբրեւ հերքում երկու ներգործության եւ երկու կամքի վարդապետության, ապա մենք պետք է, անկասկած, սպասեինք այդ բանավեճի զարգացմանը եւ խորացմանը: Մենք ունենք դրա ցայտուն օրինակը Կոնստանդնուպոլսի պատրիարք Գերմանոսին ուղղված Ստեփանոս Սյունեցու պատասխանում, որը պահպանվել է նույն Գիրք Թղթոց-ում: Ավելին, Պետրոսի նամակում ամենեւին էլ ակնարկ չի արվում

«երկու կամքի» վերաբերյալ: Ընդհակառակը, մենք կարծում ենք, որ համատեքստում հիշատակված արտահայտությունը հեշտությամբ կարելի է բացատրել Լեոնի Տոմարի հայտնի «*Agit enim utraque forma...*» ասացվածքի նմանակությամբ, ուր *agit*-ը (հունարեն՝ *ἐνεργει*) հայերեն է թարգմանվել որպես ներգործել (հմմ. Սկզբնագիրք Տոմարի Սրբոյն Լեոնի եւ Սահմանի Սուրբ Ժողովոյն Քաղկեդոնի, աշխատասիրեալ յԱշակերտաց Մեծին Մխիթարայ Աբրահօր, Սբ. Ղազար, Վենետիկ, 1905, էջ 17, ծան. 1): Ավելացնենք, որ եթե նամակը գրվել է V դարից հետո, ապա դրա վերագրումը Պետրոս Իբերացուն, որը Հենոտիկոնի հակառակորդն էր, որն իր հերթին ընդունել էր Հայոց Եկեղեցին, շատ խնդրական է թվում: Այս տեսակետից նույնիսկ անհարազատության վարկածի առկայության դեպքում այդ նամակի վերագրումը Պետրոս Անտիոքացուն շատ ավելի հավանական է թվում:

39. Մենք կարող ենք ինքներս մեզ հարց տալ, թե բավարար հիմք կա՞րդյոք Պետրոսի նամակի հասցեատիրոջ անձի տակ անձամբ կաթողիկոսին տեսնելու համար: Դրա ժամանակագրական սահմանները կհամապատասխանեն Հովհան Մանդակունու եւ, միգուցե, Գյուտ Վանանդեցու հայրապետության վերջին տարիներին, եթե վերջինիս մահը տեղադրվի 478 թ. կամ քիչ ավելի ուշ: Այնուամենայնիվ, մեզ թվում է, որ պետք է բացառվի նամակը Գյուտին հասցեագրված լինելու ենթադրությունը, քանի որ հաշվի առնելով նրա լավ հարաբերությունները հետեւողական քաղկեդոնական Լեոն Բ-ի հետ, մեզ թույլ չեն տալիս բացատրություն գտնել Պետրոսի նամակի բարեկամական շեշտին: Բյուզանդացիների վարքագիծը խորապես փոխվում է Լեոնի հաջորդների գալստյան հետ: Հավատքի հարցերում «Հռոմի երանելի կայսեր» հետ միաբանության սկզբունքը, որը հանդիսավոր կերպով հռչակվել էր Դվինի Ա. Ժողովի ժամանակ, եւ որն անկասկած արտացոլում էր հին եւ արմատավորված մի ավանդույթ, կարող էր հնարավոր դարձնել, արդեն Մանդակունու հայրապետության օրոք, նախորդ մոտեցումների որոշ վերանայում, որի առաջին պարզորոշ արտահայտությունը, Եկեղեցու ծայրագույն Առաջնորդի մակարդակով, ի հայտ է գալիս մի քանի տարի անց Բարգեն Կաթողիկոսի մոտ. հմմ. վարր, Գ.

40. Տե՛ս Պ. Անանյան, «Գիւտ Կաթողիկոս Վանանդացի եւ Թէոդորեսոս Կիրացի Եպիսկոպոսին երկու նամակները, ուղղուած Պարսկահայոց Եւսեբիոս եւ Եւզաղ Եպիսկոպոսներուն», Քննութիւն-ում, (նշվ. ծան. 5-ում), էջ 28-40 (արտատպված Բազմավէպ-ից, CXLIV (1986), 7-19):

41. Մեր կողմից «պաշտոնական» տերմինի կիրառության վերաբերյալ տե՛ս B. L. Zekyan, «*La rupture entre les Eglises géorgienne et arménienne au début du VII^e siècle. Essai d'une vue d'ensemble de*

l'arrière-plan historique», REArm, n.s., XVI (1982), 164. այստեղ ավելի պատմական, քան իրավաբանական տեսակետից դիտարկվող պաշտոնականությունը պահանջում է, որ հիշյալ ակտը մեկուսացված մի իրադարձություն չհանդիսանա, որը հետեւանքներ չի թողնի եկեղեցու կյանքում, նույնիսկ եթե այն նախաձեռնվել է Կաթողիկոսի կողմից: Գվինի Բ. ժողովի մասին, որպես բյուզանդական աշխարհի հետ խզման եւ Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման պահի, տե՛ս նաեւ ծան.ներ 27 եւ 32:

42. *Arsen Sapareli, Ganq'opisatws kartvelta da somexta (Վրաստանի եւ Հայաստանի պառակտումը), քնն. հր. ներածություն եւ ծանոթագրություններ՝ Զ. Ալեքսիձե (Sakartvelos ist' oriis c'q'aroebi, 17, Kartuli saist'orio mc'erlobis dzeglebi, I), Tbilisi, 1980, « IX, էջ 86:*

43. Լ. Մելիքսեթ - Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ Հայերի մասին, I, Երեւան, 1934, էջ 40:

44. *Տե՛ս, Զ. Ալեքսիձեի քննական հրատարակության ծանոթագրություններում (ծան. 42), IX, 21, էջ 171: Մենք մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում ծիսագիտության դոկտոր Գագա Շուրգայային, որը հաստատել է մեր ենթադրությունները խնդրո առարկա լեզվաբանական տվյալների վերաբերյալ: Մենք շնորհակալություն ենք հայտնում նաեւ մեր գործընկեր, պրոֆեսոր Լուիջի Մագարոտտոյին վրացերեն տեքստերի ընթերցանության հարցում նրա օգնության համար:*

45. *Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя, Санктъ - Петербург, 1908, գլ. V, « 126, ծան. 1 (վերատպված է Երեւանում, 1971 թ. որպես Издание второе, Կ. Ն. Յուզրաշյանի ներածությամբ էջ 3-20). անգլերեն թարգմանությունը ընդարձակ հավելվածներով եւ ծանոթագրություններով Armenia in the Period of Justinian. The political Conditions Based on the Naxarar System, translated with partial revisions, a bibliographical note and apendices by N. G. Garsoïan, Notes, Ch. V, n. 66, p. 414:*

46. Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականութեան պատմութիւն, I, Բ. հրտ. Բեյրութ, 1955, էջ 309 - 312:

47. Դարձյալ մենք նկատի ունենք Հայաստանի հենց սիրտը (տե՛ս, վերը II, Ա, ii) եւ ոչ թե պարզապես նրա ծայրամասերը եւ սահմանամերձ շրջանները: Դրանցում տիրող իրավիճակի մասին տե՛ս N. G. Garsoïan, «Somme Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: I. The Presence of 'Armenian' Bishops at the First Five Oecumenical Councils», *Kathêgêtria. Essays Presented to Joan Hussey Porphyrogenitus*, 1988, էջ 249-285 [նշենք, որ Armenian-ը

չակերտների մեջ է առնված]; «*Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Eglises byzantine et arménienne au sujet du Concile de Chalcédoine. III Les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie*», REArm, n.s., XXIII (1992), 39-80:

Ինչ վերաբերում է եկեղեցական գործերին, ապա Հայաստանի «սիրտ» ասելով մենք հասկանում ենք կաթողիկոսների օրինական հաջորդությունը, եկեղեցական ժողովները եւ հայ գրողների այն մեծամասնությունը, որոնց տիրող կամ գերիշխող միտումը հայոց կրոնական մտքի եւ զգացմունքների արտահայտություն է հանդիսանում: Ուստի մենք դժվարանում ենք հասկանալ, թե ինչպես կարելի է զուգահեռ տանել հակաթոռ կաթողիկոսների եւ օրինական կաթողիկոսների միջեւ, շնայած այն բանին, որ առաջինները կարող էին ունենալ նախարարների եւ ժողովրդի մի մասի նեցուկը (տե՛ս, օրինակ, G. Winkler, «*An Obscure Chapter*», ծան. 26): Հակապապերը նույնպես ունեին այդ նեցուկը, հակառակ դեպքում նրանց գոյությունն անգամ հնարավոր չէր լինի: Սակայն այդ փաստը նրանց չէր դարձնում հռոմեական կաթողիկեության ներկայացուցիչներ:

48. Տե՛ս B. L. Zekiyani, «*La rupture entre les Eglises géorgienne et arménienne*», նշվ. ծան. 41-ում, էջ 153-173, հատկապես, էջ 165-168, 172-173: N. G. Garsoïan, «*Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Eglises Arménienne et Byzantine. II. La date et les circonstances de la rupture*», *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, (Byzantina Sorbonesia, XII) Paris, 1996, էջ 99-112: Պ. Անանյան, «Բարգէն կաթողիկոսի երկու նամակները», (նշվ. ծան 32-ում), էջ 44-60. Նույնը, «*Ներսէս Բ. Աշտարակեցի*», նշվ. ծան 2եւ-ում: Վերջին երկու հեղինակներից ոչ մեկը ծանոթ չեն այս ծանոթագրության մեջ նշված առաջին ուսումնասիրությանը, սակայն նրանց կողմից ներկայացրած իրադարձությունների մեկնաբանությունն ունի որոշակի մերձավորություն: Այդ ընդհանրությունը միզուցե հանդիսանում է իրադարձությունների տրամաբանության հետ առաջարկված մեկնաբանության կապի նշան: Տե՛ս նաեւ. J.-P. Mahé, «*La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e-XI^e siècles*», *Il Caucaso: cerniera fra culture dei Mediterraneo alla Persia (sec IV-XI)*, 20-26 aprile 1995, t. II, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Altro Medioevo, XLIII), Spoleto 1996, էջ 927-958, որը տալիս է այս հարցի status quaestionis-ի հաջող շրջահայումը:

49. Վարդանանց պատերազմի նախօրեին բյուզանդացիների վարած քաղաքակությանը վերաբերող մի ակնարկում C. L. Sanspeur-ը գրում է. «Մարկիանոսի դեմ իր տրամադրվածությամբ ոգեշնչված Եղիշեն իզուր է

նրան որակում որպես «փոքրոգի»։ նրա հիմնական նպատակը, որի համար նրան գովեստով «գերազանց կայսր» են անվանել, ֆինանսական իրավիճակի շտկումն էր եւ արտաքին աշխարհի հետ լավ հարաբերությունների վերականգնումը» (*«La neutralité de Byzance face à l'insurrection arménienne contre la Perse (450)»*, REArm n.s., XVI (1982), 153: Միգուցե շատ ճիշտ է, որ Բյուզանդիայի այդ պահի շահերը պահանջում էին այնպիսի վարքագիծ, որպիսին որդեգրել էր Մարկիանոսը: Սակայն խնդիրը դա չէ: Խնդիրն այն է, որ երկրների շահերը կարող են շհամընկնել եւ նույնիսկ միմյանց հակասել: Իսկ մենք շատ լավ գիտենք, որ հին եւ միջնադարյան պատմիչների բանակը դիտարկում էր ամեն ինչ եւ հենց պատմությունը իրենց շահերի տեսակետից: Հիշենք թեկուզ, թե ինչպես անտիկ աշխարհի ամենանրբին ու քաղաքակիրթ ազգը՝ հույները, այլացեղներին առհասարակ նկատում են որպես «բարբարոս»: Կարծում ենք, որ մենք՝ «ժամանակակից պատմաբաններս», ավելի արդարացի մոտեցում կցուցաբերեինք անցյալի եւ, հատկապես, «ծայրեզրային» ժողովուրդների պատմագրությունների հանդեպ, եթե ճիշտ կերպով հաշվի առնեինք նրանց ներկայացրած հեռանկարների տարբերությունները, դրանց շուտափույթ կերպով որպես ինչ-որ մեկի դեմ «վրդովվելու» եւ դիրքորոշում ընդունելու պիտակ կպցնելու փոխարեն: Իրականում մեզ՝ ժամանակակիցներիս համար, լինենք արեւմուտքի ներկայացուցիչներ, թե արեւելքի, մեծ բախտ է անցյալի պատմագրության մեջ հայտնաբերել այլ հեռանկարներ, քան Հունաստանի, Հռոմի կամ Բյուզանդիայի վրա կենտրոնացված հեռանկարները:

50. B. L. Zekiyan, «L' 'idéologie' nationale de Movsès Xorenac' i et sa conception de l'histoire», Հանդէս Ամսօրեայ, C I (1987), 482, նշվ. ծան. 41-ում:

51. «Introduction» Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène-Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. Mahé (d'après V. Langlois), avec une introduction et des notes, Paris 1993, էջ 90:

52. Եղիշեին վերագրվող հարազատ կամ ոչ, հրատարակված եւ չհրատարակված ստեղծագործությունների մեզ հայտնի ամենից ամբողջական ցուցակը ներկայացրել է Ակինյանը. Եղիշէ Վարդապետ (նշվ. ծան. 3-ում), էջ 366-458: Ակինյանը Եղիշեին է վերագրում նաեւ Ղազարոսի հարությունը նվիրված ճառը (Ի Յարութիւն Ղազարու), որը հրատարակվել է Մամբրե Վերձանողի ստեղծագործությունների շարքում:

53. Տե՛ս հատկապես, R. W. Thomson, «The Maccabees in Early armenian Historiography», The Journal of Theological Studies, n.s.,

XXVI/2 (1975), 329-341:

54. Մենք գերադասում ենք բերել տեքստերի, հաճախ հազարամյա ավանդությամբ սրբագործված վերնագրերը, որոնք դարձել են գրեթե ժամանակաշրջանի, մշակույթի եւ քաղաքակրթության խորհրդանիշը: Հոմերոսը մնում է Հոմերոս նույնիսկ ամենագիտական լեզվում, ինչպիսիք էլ լինեն բանասիրության նույնիսկ ամենամիաձայն եւ ամենից ինքնավստահ հետեւությունները, ոչ թե պարզապես հարմարության համար, այլ այն պատճառով, որ նա հանդիսանում է ամբողջ մի քաղաքակրթության խորհրդանիշ:

Զխախտելով համամասնությունները, այնուամենայնիվ ասենք, որ մեր ականջներն արդեն հոգնել ենք հայկական «փոքր» բնագավառում «կեղծ» կամ նման նորարանական դարձվածքների անվերջանալի ցուցակներից, որոնցով գիտական (հաճախ վիճելի) բանասիրությունը ծանրաբեռնում է նույնիսկ ստեղծագործական պարզ հիշատակումը: Ինքնին հասկանալի է, որ այս խոսքերը շեն վերաբերում այն դեպքերին, երբ անհրաժեշտ է լինում տարբերակել իսկապես շփոթված հեղինակներին կամ նույնիսկ հեղինակի հարազատ եւ ոչ հարազատ ստեղծագործությունները, ինչպես «կեղծ-Ոսկեբերանը» կամ հայկական օրինակ բերելու համար՝ «կեղծ-Յանեցին»:

55. L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de «Contre les Sectes». Etude de critique littéraire et textuelle, extr. de REArm VI (1954), էջ 11-12, éd. critique du texte arménien par † L. Mariès et Ch. Mercier, Patrologia Orientalis, XXVIII/3 (1959), էջ 409-538; traduction franç., notes et tables: Patrologia Orientalis, XXVIII/4 (1959), էջ 541-776*, հրավիրել է ուշադրությունը այդ փաստի վրա: Ամեն դեպքում հանգիստություններ կան նաեւ Արտաշատի ժողովի հավատո հանգանակից դուրս, որը մեջբերում է եղիշեն:

56. Այս թարգմանության մեջ պարունակվող տարբեր ժամանակագրական տվյալների համաձայն եւ ըստ օրացույցի հաշվարկների այն պետք է, որ արված լինի 422-423 թթ. (հմմտ. Ռ. Հ. Վարդանյան, Հայոց տոմարական եղանակը, (նշվ. ծան. 30-ում), էջ 11-13: Սակայն, անկախ տվյալների նման մեկնաբանությանը տրվելիք արժեքից, մենք անհրաժեշտություն չենք տեսնում սույն թվագրման հիման վրա ժխտել խնդրո առարկա թարգմանության վերագրումը Աբրահամ Զենակացուն, ինչպես դա անում է Վարդանյանը:

57. Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջությանը արված բոլոր հղումները, բացառությամբ այն դեպքերի, երբ կան հատուկ նշումներ, հենվում են վերը հիշատակված 1859թ. վենետիկյան հրատարակության վրա. Սրբոյն Հօրն Մերոյ Եղիշեի Վարդապետի Մատենագրութիւնք:

58. «Հակահանրություն» այնքանով, որքանով չի բացառվում գլոսասաների, ընդմիջարկումների առկայությունը, ինչպես նաև որոշ գրվածքների իսկությունը ստուգելու համար հետագա ուսումնասիրության հնարավորությունը. տվյալ դեպքում մենք նկատի ունենք Մկրտության ճառը:

Հայր Մեր-ի մեկնության եւ Մկրտության ճառի միջեւ մխիթարյան հրատարակիչների դրած *caveat* (զգուշացի՛ր) ազդարարությունը (էջ 206), առաջին հերթին, զգուշավորության նշան է: Վենետիկի մխիթարյանները խորապես համոզված էին իրենց մոտ հրատարակվող հայ հեղինակների «Հակահանրության» մասին: Այնուամենայնիվ, այդ հեղինակների ստեղծագործություններում նրանք արձանագրում էին որոշ բանաձևերի եւ թեոլոգունանանների առկայություն, որոնք հազիվ թե ուղղափառ համարվեին այդ ժամանակաշրջանի հոռմեական շրջանակների քարացած աստվածաբանության կողմից: Ուստի, հրատարակելով այդ ստեղծագործությունները, նրանք այլախոհների համբավ ձեռք բերելու վտանգին էին ենթարկվում, իսկ դա կարող էր լուրջ հետեւանքներ ունենալ, ինչպիսին էին իրենց վերապրումի արժեքավոր միջոցի՝ տպարանի փակվելու վտանգը եւ նույնիսկ Միաբանության լուծարումը: Հաճախ ինքնապաշտպանության նրանց միակ զենքը այն փաստարկն էր, որ նրանք հիշեցնում էին, որ նույնիսկ լատին Հայրերի եւ նրանց մեծագույն կերպարի՝ Սբ. Օգոստինոսի գրվածքներում երբեմն հանդիպում են մութ հատվածներ, որոնք կարող են սխալ մեկնաբանությունների տեղիք տալ: Հենց այդ բանն են նրանք անում 362 էջում Եղիշեի որոշ արտահայտությունները մեկնաբանելիս, նրա «Վասն Դատաստանին եւ ահաւոր Գալստեան» փոքրածավալ աշխատության մեջ, որը նվիրված է ննջեցյալներին:

Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության միասնականությունը ընդունում են նաև հայ հին հեղինակների լեզվաբանական եւ ոճական նրբությունների այնպիսի գիտականեր, ինչպիսիք են Ակինյանը (Եղիշէ Վարդապետ, (նշվ. ծան. 3-ում, էջ 410-412) եւ Քիպարյանը (Պատմութիւն Հայ հին Գրականութեան, Վենետիկ, 1992, էջ 166) ունենալով հանդերձ տարածայնություններ հեղինակի թվագրման հարցում (Քիբարյանի դիրքորոշման զարգացման համար հմմտ. 1944 թ. առաջին հրատարակությամբ լույս տեսած նրա աշխատությունը նույնի հետմահու հրատարակությանը հետ, որը մեջբերված է այստեղ): Ռ. Թոմսոնի հակադիր կարծիքը [«A Seventh Century Armenian Pilgrim on Mount Thabor», *The Journal of Theological Studies*, n.s., XVIII (1967), 28] հավանաբար առաջին ընթերցանության թողած տպավորության հետեւանքն է, որն, ի դեպ, հասկանալի է, սակայն, որը հետագայում չի խորացվել: Խոսքն անկասկած միաձեւ միասնության մասին չէ, քանի որ

ոճական առանձնահատկությունների զարգացումը հանդիսանում է մեծ գրողի գրական ուղու բաղկացուցիչ մասը:

59. «*Eliše as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church*», *East of Byzantium: Armenia and Syria in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium 1980*, N. G. Garsoïan, Th. F. Mathews and R. W. Thomson Ed.s, *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D. C. 1980*, էջ 187-197:

60. Ռ. Քոմսոնը իրավացիորեն գրում է «Եղիշեն միակ հայ պատմիչը չէ, որն օգտվել է Մակարայեցիների Գրքերից». տե՛ս R. W. Thomson, «*The Maccabees in Early Armenian Historiography*», *The Journal of Theological Studies*, n.s., XXVI/2 (1975), էջ 329-341: «*However other writers quote from those books to illustrate certain specific episodes , whereas Eliše patterns his whole interpretation of the Armenian revolt on the general situation there described as well as making specific comparisons, for example, between Yazgerd and Antiochus*» (Eliše, նշվ. ծան. 4-ում, էջ 12, ծան. 25):

61. Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության միասնականությունը ընդունող Ակինյանը (տե՛ս ծան. 58) կասկածում է այս ճառի հարազատության վրա (նույնը, էջ 446-447): Մենք չենք կարծում, որ նա իրավացի է, հետևյալ պատճառներով. ա) այն բառերի շարքում, որոնք Ակինյանը ներկայացնում է որպես Եղիշեի համար ոչ հատկանշական եւ որոնք, հետեւաբար, տեղիք են տալիս անհարազատության կասկածներին, գոնե մեկը շատ բնորոշ է Եղիշեին. տեսաւորութիւն - տեսիլք իմաստով (տե՛ս վերը, III, Ա, i), բ) շարադրութիւն բառ, որը Ակինյանը նշում է որպես Եղիշեի ստեղծագործությանը ոչ բնորոշ բառ, օգտագործված է մի համատեքստում, որը հանդիպում է Վասն հոգւոց մարդկան աշխատության մեջ, շնայած եւ տարբերվող համատեքստում: Ահա այդ երկու հատվածները. «Այս է շարադրութիւն ազգակցութեանն Մարիամու առ Եղիսաբեթ» (ի Մկրտութիւն, 208). «Մարդ յերկնէ եւ յերկրէ ... պարզ եւ թեթեւագոյն յերկնէ, ծանր եւ շարադրական յերկէ: Զի թէ զայլ ազգաց զգայականաց զբնութիւն աստ իմանամք ...» (Վասն հոգւոց ..., 374-375), գ) շեշտված կապը, այդ ճառում եւ Վասն յիշատակաց մեռելոց աշխատության մեջ, Մկրտության եւ Հաղորդության միջեւ մարդու վերանորոգ անապականության իմաստով, դ) սկիզբ/կատարած (էջ 209) երկատումը, որը բնորոշ է Եղիշեի գրվածքների համար (տե՛ս III, Ա, ii, 12): Մենք կարող ենք բազմապատկել այդ ճառի եւ Եղիշեի ստեղծագործության ամբողջության մնացած գործերում առկա նման զուգահեռ օրինակները: Այնուամենայնիվ, մեր ուսումնասիրության ներկա փուլում չէինք ցանկանա վերջնականապես

բացառել, որ այս ճառի բնորոշ գծերի ավելի խորացված ուսումնասիրությունը կարող է փոխել մեր կատարած հետեւության կողմնորոշումը: Այդուհանդերձ մեզ հաստատ է թվում այն, որ ամեն դեպքում այս ճառը պատկանում է եղիշեի գրվածքներին բավականաչափ մոտ գտնվող շրջանակներին:

62. Ագաթանգեղոս եւ իւր բազմադարեան գաղտնիքը, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1890, էջ 400 - 408:

63. Տե՛ս *The Teaching of St. Gregory. An Early Armenian Catechism*, transl. by R. W. Thomson, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1970, էջ 38: Թոմսոնը տեղյակ չէ իրենից առաջ Սարգսյանի կատարած վերագրմանը կամ գոնե չի հիշատակում այդ բանը: Իսկ ինչ վերաբերում է Սբ. Գրիգոր Լուսավորչին ավանդական վերագրման հարցին, ապա Թոմսոնը շատ լավ է ամփոփում դրա գաղափարը եւ պատճառները մեսրոպյան վերագրման վարկածում. «an attempt to sketch the lynes of the Armenian theological tradition and gain for it the authority of the Illuminator» (անդ), ուր խոսքը վերաբերում է իր քրիստոնեական ինքնության պատմական գիտակցումը ժողովրդին տալու հարցին: Վերջերս Սեն Արեւշատյանը նույնպես միացել է այդ կարծիքին, Մեսրոպ Մաշտոցին վերագրելով նաեւ Հաճախապատում կոչվող ժողովածուն. «Մեսրոպ Մաշտոցի փիլիսոփայական հայացքները», Պատմա-բանասիրական հանդես, 1996, 1-2 (143-144), էջ 91-97:

Ժամանակին, մինչ Թոմսոնի եւ Արեւշատյանի կողմից Վարդապետության վերագրումը Մեսրոպ Մաշտոցին, Հայր Անանյանը առաջ է քաշել Թեոդորոս Մոպսուեստցուն այդ գործի վերագրման վարկածը (Վարք Սբ. Մեսրոպ Մաշտոցի, նշվ. ծան. 12-ում, էջ 378-403): Համաձայն լինելով ականավոր բանասերի այն մտքին, որ այս գրվածքն ակնհայտորեն պատկանում է անտիոքյան կնիքը կրող քրիստոսաբանական ավանդությանը, այնուամենայնիվ, մենք չենք տեսնում դրա հեղինակությունը Անտիոքի շրջան տեղափոխելու հրատապ անհրաժեշտություն: Ոչ միայն չկա եւ ոչ մի վկայություն, որը կհակասեր վաղ քրիստոնեական շրջանի այդ խոշոր կենտրոնից դեպի Հայաստան ներթափանցող հզոր ազդեցության հնարավորությանը, այլեւ, ընդհակառակը, մենք ծանրակշիռ պատճառներ ունենք ենթադրելու, որ Հայոց եկեղեցու նախեփեսոսյան շրջանում անտիոքյան ազդեցությունը շատ հզոր էր, միգուցե եւ ամենահզորը, եւ քրիստոսաբանության ասպարեզը բացառություն չէր կազմում: Դրա ավելի քան պերճախոս վկայությունն է Սրբոց Թարգմանչաց գործունեության նախնական փուլում V դ. առաջին տասնամյակներում, Ս. Հովհան Ոսկեբերանի ստեղծագործությունների ճակատագիրը, որի քրիստոսաբանությունը կրում է անտիոքյան ավանդության ակնհայտ նշանները. այդ

ստեղծագործությունների թարգմանության համամասնությունները երբեւէ համեմատության մեջ չեն կարող դրվել եկեղեցու մյուս Հայրերի ստեղծագործությունների թարգմանությունների հետ:

64. Շ. Ռընոն այս ճառի համար առաջարկում է VI-VIII դդ. թվագրում որպես հիմք ընդունելով «այսօր» ժամանակական մակբայը եւ այն մեկնաբանելով Պայծառակերպության տոնի համեմատությամբ, որը վկայված է VI դարից սկսած [տե՛ս *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Cašoc*, I, *Introduction et Liste des manuscrits, Patrologia Orientalis, XLIV/4, (1989), 437-438*: Հեղինակը հղում է նաեւ Թոմսոնին, *A Seventh-century Armenian Pilgrim (նշվ. ծան. 58-ում)*, իր թեզին լրացուցիչ կշիռ տալու համար (էջ 438, ծան. 32)]: Մենք, ընդհակառակը, կարծում ենք, որ Պայծառակերպության ճառը «ճառերի» մի շարքի մասն է կազմում, շարք, որը հղացվել էր ավելի որպես «մտքի բարձրացում» կամ մտորումներ Տիրոջ կյանքի խորհուրդների մասին (տե՛ս վերը ծան. 1) եւ որ «այսօր» ժամանակի մակբայը վերաբերում է պարզապես խորհրդի հիշողությանը, այժմեականությանը: Իսկ ինչ վերաբերում է Ակինյանի, իսկ նրանից հետո Թոմսոնի փաստարկներին, որոնք վերաբերում են եղիշեի ճառում հիշատակված Թաբոր լեռան երեք մատուռներին, որը նրանց դրդել է ավելի ուշ թվագրում առաջարկել, ապա մենք կարծում ենք, որ դա հապշտապ հետեւություն է: Ճիշտ է այն, որ լեռան վրա գտնվող երեք «բազիլիկների» մասին առաջին հիշատակությանը մենք հանդիպում ենք Պիաշենցայի Անանուն-ի մոտ, մոտավորապես 570 թ.: Նույնիսկ եթե մենք այդ թվականը կամ դրան նախորդող տարիներն ընդունենք որպես *terminus a quo* (չնայած այն բանին, որ դա կարող է լուծյան փաստարկ լինել), ապա դրանից բոլորովին էլ չի հետեւում, որ այդ բազիլիկների կառուցից առաջ այդ տեղում ոչինչ չկար: Հակառակը, ոմանք նույնիսկ հարց են տվել «*Waren diese Hütten schon zu Stein geworden oder zeigte man drei Höhlen?*» (K. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien, Regensburg, 1959, էջ 303*. Անանունի վկայությանը նախորդող ժամանակաշրջանի վերաբերյալ լրացուցիչ մանրամասների համար տե՛ս նույնը, էջ 302-305): Ավելին, արդեն XIX դ. հնագիտական տվյալների հիման վրա Դը Վոգյունեն կարող էր գրել. «Հավատքից դրդված դեռ շատ վաղ շրջանում այդտեղ եկեղեցիներ եւ վանքեր են կառուցվել: Կրոնական շինությունների շուրջը մի ամբողջ քաղաք է խմբավորվել... Ավերակներով եւ լայնատերեւ կաղնիներով շրջապատված, նշմարվում են երկու եկեղեցիների մնացորդներ. մեկը կարծես թե շատ հին է, իսկ մյուսը թվագրվում է հաշակրաց արշավանքների ժամանակաշրջանով... Առաջինը ավելի մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում ... Այդ փոքր շինությունը նման է IV-V դդ. մատուռներին: Ինչ վերաբերում է ինձ, ապա ես

չեմ վարանում այն Սրբազան Երկրի ամենահին կրոնական շինություններից մեկը համարել» (*M. De Vogüé, Les églises de la Terre Sainte, Paris, MDCCCLX, p. 353*): Եվ չկա եւ ոչ մի փաստ, որը մեզ ստիպեր մտածել, որ դա միակ կրոնական կառույցն է եղել Քաբոր լեռան վրա մինչեւ 570 թվականը: Եղիշեին նվիրված իր աշխատության երրորդ հատորում Ակինյանը, ինչպես նաեւ Քոմսոնը նրանից հետո, անտեղյակ են այս խնդրին: Ավելացնենք նաեւ, որ հակառակ օտար աղբյուրների լռության, հայ վանականների ներկայությունը Սուրբ Երկրում գրեթե ստույգ պետք է նկատել: Նույնինքն Շ. Ֆրնուի կատարած կոթողային աշխատանքը հայկական ճաշոցի եւ նրա երուսաղեմյան շատ վաղ կապերի մասին, Մայքլ Ստոնի հրատարակությունները Սինայի հայկական արձանագրությունների մասին, շատ կանուխ դարերից սկսյալ, ավելի քան բավական փաստեր են Սուրբ Երկրում հայ վանականության հնագույն ավանդների մասին:

65. Դա Քեոդոսիոս Կրտսերին հասցեագրված հայերի նամակում է, որով նրանք վերջինիս օժանդակություն են հայցում. «նմանապես նա [«մեր նախնի Տրդատը»] Քրիստոսի հանդեպ հավատքը ստացավ Հռոմի սուրբ եպիսկոպոսապետից (ի սուրբ եպիսկոպոսապետէն Հռովմայ)»: Ինչպես հենց համատեքստից, այնպես էլ Խ Քարոզութիւն Առաքելոց ճառի հետ զուգահեռից պարզ է դառնում, որ խոսքը «նոր Հռոմի» մասին չէ, որը գոյություն չուներ այն ժամանակ, երբ Տրդատը քրիստոնեություն էր ընդունում: Նամակի մեջ եղած պնդումը անկասկած ակնարկ է Տրդատի եւ Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի Հռոմ կատարած ճանապարհորդությանը, որը վկայված է երկու ավանդություններով՝ Ագաթանգեղոսի հունարեն եւ հայերեն տարբերակներով: Այս ճանապարհորդության արժանահավատության վերաբերյալ տե՛ս Լ. Ս. Կոզյան, «Հայոց Եկեղեցին» մինչեւ Փլորենտեան ժողովը, Բեյրութ, 1961, էջ 103-105 (հեղինակը, որը ներկայացնում է նաեւ հարցի տեքստային եւ քննական վիճակը, ժխտում է, միգուցե գերքննական մտահոգությամբ, որը հետեւանքն է նրա ձեռնարկման շատագուրվական բնույթի եւ հենց իր աստվածաբանական մտահոգությունների, ավանդության տվյալների նույնիսկ հավանականությունը): Անապատական, Համառոտ պատմութիւն Հայ-լատին յարաբերութեանց սկիզբէն մինչեւ 1382 թ., Բ. հրատ., Անթիլիաս, Լիբանան, 1981, էջ 26-31: Հ. Պ. Անանյանը գրում է. «*Benché il viaggio possa essere ritenuto un fatto storico, tuttavia nel Medio Evo esso diede origine ad una leggenda ...*» («*Gregorio Illuminatore*» *Bibliotheca Sanctorum, VII, Roma 1966, սյուն. 183*): Ինչ վերաբերում է մեզ, ապա մենք լուրջ նախնական *caveat* չենք տեսնում ոչ պատմական համատեքստում, ոչ էլ տեքստային քննության տեսակետից, քանի

որ փաստը շարադրված է Լուսավորչի Կյանքի նախնական հունարեն խմբագրության մեջ. տե՛ս G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, (*Testi e Studi* 127), *Città del Vaticano*, 1946, par. 181-189, *commentaire*, էջ 328 – 331: Եվսերիոս և Սիլվեստրոս պապերին շփոթելու վերաբերյալ, նույնը, էջ 213 - 233: Տես նաև մեր հոդվածը, *Les disputes religieuses du XIV s, prélude des divisions et du statut ecclésiologique postérieure de l' Eglise Arménienne, Actes du Colloque «Les Lousignan et l'Outre-Mer»*, Poitiers - Lusignan 20-24 oct. 1993, *Programme com'Science, Conseil Régional Poitu-Charentes*, ծան. 1, էջ 312-313:

Վերքի գիտողությունը («*Bemerkungen zur palästinischen Ortskunde aus altarmenischen Schriftstellern*», *Հանդէս Ամսօրեայ*, XLI (1927) 817-826, հատկապես 822-824) այն մասին, որ Հռոմի և Աթենքի համար անցյալ անկատար ժամանակի օգտագործումը («Հռոմ ուր անդ թագաւորութիւն էր», «Աթէնք՝ ուր ճարտարապետք փիլիսոփայիցն էին») պետք է որ Կայսրության անկումից (476) և Աթենքի Ակադեմիայի փակվելուց հետո գրված լինելու նշանը լիներ, մեր կարծիքով ծանրակշիռ չէ: Այդ անցյալ անկատար ժամանակը շատ լավ բացատրվում է հենց *consecutio*-ով (շարահյուսական համահետեմամբ), քանի որ գլխավոր նախադասության գործողությունը տեղի էր ունեցել հեռավոր անցյալում:

66. L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik*, նշվ. ծան. 55-ում, էջ 33:

67. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, *Cambridge Univ. Press*, 1975, *reprinted with correction* 1977, էջ 14-15: Տե՛ս նաև վերը ծան.ներ 59 և 60: Իրականում խոսքը, միգուցե, դարձյալ բավականին ինքնատիպ հայկական բնութագրի մասին է: Ընդհանրապես հայերի բնավորության և մշակույթի մեջ կարելի է հանդիպել այս բավականին պարադոքսալ գծին. հայերը շատ հաճախ հանդես են բերում նույնքան խորը պահպանողականություն, որքան արտահայտված հակում նորամուծությունների հանդեպ և նույնիսկ որոշակի հեղափոխական կամ «անիշխանական» ոգի: Այսպիսով հայերենը դասվել է այն լեզուների շարքը, որոնք պահպանել են հնդեվրոպական լեզվի ամենից արխայիկ կողմերը և միեւնույն ժամանակ այն հեղաշրջել է հնդեվրոպական համակարգի որոշ գծերը: Մեսի ասպարեզում Մկրտության խորհրդի վերաբերյալ G. Winkler-ը իր *Das Armenische Initiationsrituale*, (*Orientalia Christiana Analecta*, 217) *Roma*, 1982, ուսումնասիրության մեջ անհերքելի կերպով ցույց է տվել, թե ինչպես է հայկական ծեսը, չնայած հետագա բազում զարգացումներին, պահպանել իր ամենից արխայիկ կողմերը, որոնք ասորական ծագում ունեն և որոնք նույն մաքրությամբ չեն պահպանվել ասորական պատարագում: 1996

եւ 1997 թթ. Վատիկանի Արեւելագիտական Ինստիտուտում պաշտպանվել են երկու դոկտորական թեզեր, ուր լուսարանվել է նման մի իրողութիւն: Առաջինի հեղինակն է Կ. Գուշերոտտին: Զեռնադրման հայկական ծեսի հիման վրա նա ցույց է տալիս, որ այն կիլիկյան շրջանում լատին ծեսի ավանդներով հարստանալով հանդերձ, այնուամենայնիվ, կարողացել է իր նախնական ձեւի մեջ պահպանել ծեսի արխայիկ կորիզը: Երկրորդը, որի հեղինակն է Միքայէլ Ֆրնտրզյանը, վերաբերում է ժամագրքին եւ բացահայտում է, որ այդ պատարագի ինքնատիպ կառուցվածքը անփոփոխ է մնացել շնայած հաջորդական զարգացումներին: