



Հարգելի՛ ընթերցող.

ԵՊՀ հրատարակչությունը, չհետապնդելով որևէ եկամուտ, ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտի համացանցային կայքերում ներկայացնում է իր հայագիտական հրատարակությունները: Գիրքը այլ համացանցային կայքերում տեղադրելու համար պետք է ստանալ հրատարակչության համապատասխան թույլտվությունը և նշել անհրաժեշտ տվյալները:

ԱՆԱՆՅԱՆ Գ. Գ.

**ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ  
ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ  
ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆ**



**ԳԱԼԻԸԻ ՇԵՆՔԸ՝ ԱՆՑՅԱԼԻ ԶԱՐԵՐԻՑ**

**Գիրքը հրատարակվել է  
ԳԱԼՈՒՄՏ ԳՅՈՒԼԱԵՆԿՅԱՆ  
հիմնարկության հովանավորությամբ**

Մեր մշակույթի ակունքները ձգվում են մինչև մեր գոյության վաղնջական ժամանակները:

Գործի և գործնականության, շահի ու շահախնդրության այս ժամանակներում արժե՞ արդյոք զբաղվել հին մշակույթների ուսումնասիրությամբ, չորանով չե՞նք հեռանում արդիականությունից:

Արդիականությունը, ժամանակակից մշակույթի ցանկացած բնագավառ ևս, բարձրանում է անցյալի ավանդույթների: Իզուր չի ասված, թե գալիքի շենքը անցյալի քարերից են պատում: Եթե նույնիսկ չենք գիտակցում նոր և հեռավոր ժամանակների աղբյուրները կամ չենք կարողանում հայտնաբերել դրանք, ապա դա բոլորովին էլ իրավունք չի տալիս անտեսելու առնչությունների գոյությունը: Ուրեմն՝ արդի հոգևոր շարժումների համակողմանի ընկալումը ենթադրելով պարտադրում է նրանց անցած ճանապարհի իմաստավորում:

Հեռավոր ժամանակների խնդիրներով զբաղվողին շատ դիպուկ «միջնորդ» են անվանում: Պատմությունը քննողը ձգտում է իր ժամանակակիցներին հասցնել անցած - գնացած մարդկանց ու մարդկային խմբերի խտեղը, զգացումները, գործողությունները: Հեշտ գործ չէ սա: Պատահում է՝ իր ժամանակից ունեցած դժգոհությունը հետագոտողին մղում է գունազարդելու անցյալը՝ ոչ միայն ներկային հակադրելու միտումով, այլև սեփական երազանքները հեծվում որոնելու ցանկությամբ: Մի այլ դեպքում իր հեռավորությունից գիտնականը դատավճիռ է կարդում անցյալի հանդեպ՝ իրեն ենթարկելով այս անգամ արդեն գունազրկելու անխուսափելիությանը:

Երկու դեպքում էլ աղճատվում է պատմական իրականության ճշմարիտ պատկերը, «միջնորդին» չի հաջողվում իր առաքելությունը:

Որքան էլ առկա է ժառանգականության ֆեոդալները՝ տեսակների յուրահատկությունների պահպանման անգնահատելի հատկանիշով, որքան էլ բոլոր դարերում մարդիկ մտածել և զգացել են նույնը՝ սիրել են իրենց հայրենիքը, մշակույթը, գեղեցկությունը, համակվել են երջանկության և տառապանքի նույն զգացումներով, այնուամենայնիվ այդ ամենը կատարել են պատմականորեն կոնկրետ պայմաններում, որոնք և որոշակի բովանդակություն են հաղորդել աշխարհի մասին նրանց ըմբռնումներին, պայմանավորել նրանց գործողությունները: Այնպես որ՝ ընդհանրությունների հայտ-

**Անանյան Գ. Գ.**  
Ա 573 Այնարկներ հայոց հին և միջնադարյան հրապարակախոսության հարցերի վերաբերյալ: Երևանի համալս. հրատ., 2005 թ., 304 էջ:

Գրքում քննվում են հայ հրապարակախոսության վաղ ու միջնադարյան շրջանների առանցքային հիմնախնդիրները: Հոգևոր գործունեության այս բնագավառը ներկայացված է նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական դարաշրջանների գաղափարներով անված հայ մարդու աշխարհընկալման, մշակութային յուրահատկությունների և օրինաչափությունների քննական մեկնարանությամբ: Նախատեսված է մասնագետների, ինչպես նաև ընթերցող լայն հասարակայնության համար:

Ա 4603010000 2005 թ.  
704(02)05

ԳՄԴ 83.3Հ

ISBN 5-8084-0651-X

© Անանյան Գ. Գ., 2005 թ.  
ԵՊՀ հրատարակչություն, 2005 թ.

նարեքումը չպետք է հասցնի ինքնատիպ գծերի ու յուրահատկությունների անտեսման, որը հղի է անցյալի արդիականացման վտանգով: Մեր նախնիների մտածումներն ու արարքները արժեք են ներկայացնում իրենց իսկական կերպարանքով ընկալելու դեպքում միայն: Սա է հետազոտողի հաջողության գրավականը

Ումանք հակված են միջնադարը դիտելու սուկ իբրև քրիստոնեակառոզմաների տիրապետության, վերջիններիս ընդդիմախոսներին դաժանորեն պատժելու բավականին երկար մի ժամանակ, «վնասակար» ընդհատում անտիկ և վերածննդի շրջանների միջև:

Մեզանում միջնադարի աննախապաշար ընկալումը վերջին տասնամյակների ձեռքբերումներից է: Ամեն տեղ և ամեն ինչում դասակարգային պայքար և սոցիալական շահագործում ու հակասություններ որոնող հայացքը անտեսում էր միջնադարի բազում գեղեցկություններ ու արժեքներ աղարտում հեռավոր ժամանակներում ապրած մարդկանց ըմբռումների և գործողությունների նկարագիրը: Թեև դասակարգային հակամարտությունների և սոցիալական անհավասարությունների խստա անտեսումը, ոչ սպասում է իշխող մեթոդ դառնալ ոչ միայն հեռավոր ժամանակների, այլ ժամանակակից իրողությունների հետազոտման ու գնահատման համակարգում, գիտական հայացքը կրկին գրկում է ամբողջական և խոր ընկալման հնարավորությունից:

Այն հանգամանքը, որ մեզանում եկեղեցին փոխարինել է պետությանը, ընդարձակել է նրա գործունեության շրջանակը, նաև մեղմել է ընդդիմախոսների նկատմամբ վերաբերմունքը: Հայրենական գիտությունը երկար ժամանակ անտեսել է այս կարևոր առանձնահատկությունները: Մյուս սահմանափակ ըմբռումը, որ վերակառուցման տարիներից սկսած հաղթահարման միտում է ձեռք բերել, հավատի ու հավատացյալի նկատմամբ ծայրահեղորեն անհարգալից վերաբերմունքն էր:

Աթեիզմի համատարած քարոզչության և անաստվածության թագավորության ժամանակներում անվերապահ հավատը ամ աստված ներկայանում էր իբրև ժամանակավոր մի բան, հետամնացության և մարդու ստեղծագործական կարողությունները շղթայելու իրողություն: Պարտադրված կաղապարների պայմաններում միջնադարյան արժեքների «փրկությունը» պարտադրում էր միջնադարի մեծ մտածողների աշխարհայացքին վերագրել մատերիալիզմ, անհավատություն և այլ գաղափարներ, որոնցով, բնականաբար, աղարտվում էր քննվող շրջանի ու մեծ մտածողի իրական պատկերը ... Մինչդեռ հավատն ամ աստված միջնադարյան մարդու աշխարհընկալման անկյունաքարն է, որի վրա է քարձրանում նրա հայացքների ամբողջության շենքը՝ պայմանավորելով նրա ապրելակերպն ու գործունեու-

թյունը: Եվ, իսկապես, միջնադարյան մտածողը ինչի մասին էլ խոսի ու գրի, իսկատակը աստվածայինի հայտնաբերումն ու ըմբռնումն է: Ամեն ինչ աստված ստեղծածն է, ամեն ինչի ուսումնասիրությունը հանգում է աստվածային ճշմարտության հայտնաբերման: Սա է միջնադարյան մտածողության ելակետն ու եզրահանգումը: Այս երկու բևեռների արանքում շատ բան է թաքցվում, որի ուսումնասիրությունը նույնքան հետաքրքիր է: Միջնադարյան մարդը, իհարկե, դատողություններ է անում շատ բաների մասին՝ կյանք, մահ, աղքատություն, հարստություն, խիղճ, մեղք, աշխատանք և այլն, և այլն: Բայց այս ամենը ընկալում է աստվածաբանության ոլորտում ու նրա լույսի ներքո: Անշուշտ, հետազոտողի իրավունքն է ուշադրությունը բևեռել նախընտրելի խնդիրների, բայց դրանք բոլոր դեպքերում պետք է դիտարկել միջնադարյան մտածողության և գիտական-մշակութային ըմբռումների համակարգում՝ ժխտման կամ գունազարդման վտանգներից խուսափելու համար:

Անցած ժամանակները պետք է գնահատել ոչ միայն գիտության այսօրվա բարձունքից, այլև մշտապես արթուն պետք է լինի ձգտումը՝ այդ ժամանակները տեսնելու այնպես, ինչպես այն տեսնում էին նրանցում ապրող մարդիկ: Անցյալի իրողությունների քացահայտման համար հարցադրումները պետք է արվեն այժմեականության դիրքերից, բայց հետազոտությունը պետք է առաջ տանել այնպես, որ լսվեն անցած դարերում ապրած մարդկանց պատասխանները: Ճանաչված միջնադարագետների աշխատությունները վկայում են, որ միայն այս դեպքում կարելի է ակնկալել օրյեկտիվ արդյունքներ:

Միջնադարյան գրավոր աղբյուրները ներկայացնում են կրթված մարդկանց, ուսումնական այրերի, գերակշռող մեծամասնությանը՝ հոգևորականների հայացքները: Բուն ժողովուրդը, որ օտարված էր կրթությունից, ինքնադրսևորման մի հնարավորություն ուներ՝ բանավոր արվեստը: Անանուն այս «ճորտերի» ստեղծագործությունները հնարավորություն են տալիս լսելու շարքային մարդկանց ձայնը, հետևելու նրանց մտածողության ընթացքին: Մեզանում ավանդաբար այս երկու բնագավառները քննվել են իրարից անկախ: Կարծում ենք՝ սրանց համադրական քննությունը առավել ամբողջական և իրական կդարձնի միջնադարի պատկերը:

Միջնադարյան մշակույթը, անտիկ շրջանի մշակույթի նկատմամբ թշնամանքով հանդերձ, ժառանգել է բազում հատկանիշներ՝ վերջիններիս հարողելով նոր վարդապետության շունչը, մյուս կողմից իր իսկ ստեղծած արժեքներով պայմանավորել է ետմիջնադարյան մշակույթի զարգացման միտումները: Ժառանգորդական և հաջորդականության այս կապի անտեսումը հղի է կորուստներով: Վերջապես՝ միջնադարը ինքնին, առանց նախոր-

դող և հաջորդող շրջանների հետ ունեցած կապերի, դարձյալ հետաքրքիր է: Ընդունված տեսակետը, թե անցյալի իմաստավորումը բացատրում է ներկան և լուսավորում գալիքը, միակ ճշմարտությունը չէ: Անցյալի իմացությունը «հինքն իր մեջ» նույնպես շատ կարևոր է, քանի որ բացահայտում է մարդկային գոյի տարաբնույթ դրսևորումները, հարստացնում մեր իմացությունները...

Մեծ է այս ամենի նշանակությունը այսօրվա համար: Մեր անցած ճանապարհի առանձին հատվածներում մեկ անգամ չէ, որ բախվել ենք ազգայինից ու ազգությունից հրաժարվելու հարկադրանքին: Անցյալներում այն պարտադրվել է սրով ու հրով, վերջին հարյուրամյակի կեսերից՝ իբրև թե մարդասիրական տեսություններով: Երեկ չէ՞ր՝ փորձում էին համոզել, թե ազգն ու ազգային ծրագիրը հնացած հասկացություններ են, որոնք պետք է փոխարինել համամարդկային արժեքներով: Խոնարհվենք համամարդկային ձեռքբերումների առջև, բայց և չկորցնենք զգոնությունը՝ գաղութատիրական նկրտումները հաճախ մարդասիրության քողերով են զարդարվում... Չխաբվենք փարիսեցիությանը. աշխարհի գալիքը ազգերի ծաղկման թագավորությունն է, տնտեսական և զանազան այլ կապերով ներդաշնակորեն շաղկապված ազգային գոյությունների համակեցությունը: Մինչդեռ գյուրալ զարգացումները անեղ սպառնալիքի պես կախվել են փոքր ժողովուրդների ինքնության գլխին: Ուրեմն՝ հայեցի կրթությունն ու դաստիարակությունը, ազգային գրականության, պատմության ու մշակույթի ավանդները եղել են ու պիտի լինեն սերունդների հոգևոր աշխարհը ձևավորող գործոններ, ազգային ինքնության պահպանման հզոր կովաններ: Այստեղ կարևորվում է մի ուրիշ խնդիր ևս. չափանիշ ընդունելով եվրոպական մշակույթի զարգացման օրինաչափությունները, երբեմն դրանք մեխանիկորեն փոխադրվում են այլ (նաև՝ մեր) ժողովուրդների մշակույթների ուսումնասիրության ոլորտ, մոռացության տալով ավյալ ժողովուրդների անցած ճանապարհի ինքնատիպությունները (մանրամասն տե՛ս 29): Ազգային մշակույթի յուրահատկությունների պարզ շարադրանքը, թեկուզ առանց բանավեճերի, և դրանց ճանաչումը՝ իբրև ազգային ինքնության ճանաչում ու պաշտպանություն, ձեռք է բերում օրվա հրամայականի նշանակություն:

Ոչ ոք չի կարող ժխտել, որ հայրենասիրությունը համամարդկային արժեք է: Իսկ սիրել հայրենիքը չի նշանակում միայն վտանգի պահին կրծքով փակել վերջինիս ճանապարհը. այդ զգացումը ներառում է նաև հայրենիքի անցյալին լավատեղյակ լինելը, ներկայի խնդիրները անցյալի փորձաքարին ստուգելը ...

Ուրեմն՝ արդիական լինելը ոչ միայն չի բացառում, այլև հրամայաբար պարտադրում է մշտական կապ անցյալի փորձի և իմացության հետ:

Հետամուտ մեզանում հրապարակախոսության վաղ ու միջնադարյան շրջանների էական խնդիրների քննության, ձգտել ենք հոգևոր գործունեության այս բնագավառը ներկայացնել հին և միջնադարյան մարդու աշխարհընկալման, մշակութային յուրահատկությունների և օրինաչափությունների հաշվառմամբ՝ խուսափելու համար արդիականացումից:

Ուրիշ հարց, թե որքանով է դա հաջողվել հեղինակին:

«ԶԱՂԱԶԱԿԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՏԵՄԱՆԿՅՈՒՆԻՑ»

Ի՞նչ է հրապարակախոսությունը, հոգևոր գործունեության ինքնուրույն ոլորտ, թե՞ արդեն գոյություն ունեցող բնագավառների առանձնահատկություն:

Վեճերը այս խնդրի շուրջ չեն դադարում:

Հետադարձաբանական շրջանում դրությունն ավելի է քարոզացել: Գործունեության այս ոլորտը «կուսակցության մշակած քաղաքական գծի» «պրոպագանդայի» միջոց դիտող հայացքի մերժումից գոյացած դատարկությունը արագորեն լցվում է տարբերությամբ «մարդասիրական» տեսություններով, որոնց միավորում է ազգային ինքնության դեմ քողարկված ու բացահայտ պայքարը:

Բուրբուն էլ համամիտ են, որ հրապարակախոսությունը հոգևոր գործունեության յուրահատուկ բնագավառ է: Կարծիքները բաժանվում են հենց այդ յուրահատկության ճանաչման խնդրում:

Դրանք այնպիսի՞ն են, արդյոք, որ հրապարակախոսությանը հաղորդին ինքնուրույն որակ, թե՞ ոչ: Մերօրյա հայ հրապարակախոսը հրաժարվում է նրան տեղ հատկացնել արվեստների շարքում՝ կարծելով, թե մա չունի իր մտասան: Եվ սրամտորեն նրան անվանում է Կորատեմպո՝ «ժայերեն կորած և լատիներեն տեմպո՝ ժամանակ բառերից» (65): Հրապարակախոսության մախնական աստիճան ճարտասանությունը արվեստների համակարգում էր և վայելում էր արվեստների մտասանների հովանավորությունը: Հայոց Տիր աստվածը նաև պերճախոսության ու արվեստների հովանավորն էր:

Հրապարակախոսության՝ իբրև ինքնուրույն ոլորտի ժխտումը արտահայտվում է նաև բազմաթիվ ձևակերպումներում, որոնք չեն արտահայտում երևույթի բուն էությունը: Ումանք լայնացնում են շրջանակները՝ նրան վերագրելով «վառ արտահայտված» քաղաքական-հասարակական մտախիչներ պարունակող գեղարվեստական ու գիտական երկերը, ուրիշներ, ընդհակառակն, նեղացնում են սահմանները՝ այս հասկացության ներքո համախմբելով թերթերի ու ամսագրերի «ժառանգ ռուբրիկաների» տակ զետեղվող նյութերը միայն, երրորդները շփոթում կամ նույնացնում են այն գրական ու մշակութային իրողությունների հետ:

Հետազոտողների մի խմբի համար հրապարակախոսությունը պարզապես «հասարակական-քաղաքական տեքստերի ամբողջություն» է: Ճա-

նաչված տեսարան Դ. Չապավսկու բնորոշումը մախոթդին միայն նրբագիծ է ավելացնում. «Հրապարակախոսությունը... հասարակական-քաղաքական գրականություն է ժամանակակից թեմաների վերաբերյալ» (26, 287): Մի ուրիշ տեսակետ հրապարակախոսության հետազոտության առարկան սահմանափակում է «սոցիալ - քաղաքական խնդիրներով» (55, 69):

«Հրապարակախոսության մեջ, ինչպես արվեստի ցանկացած տեսակում, ձևի և բովանդակության միասնությունը անբաժանելի է» (113,18): Հրապարակախոսությունը արվեստի համակարգում դիտարկելը, ըստ երևույթին, եղևում է նրանից, որ հրապարակախոսության մախատիպ, ավելի ճշգրիտ՝ բանավոր աստիճան պերճախոսությունը անտիկ աշխարհում նաև արվեստ է համարվել: «Հրապարակախոսությունը մարդագիտություն է... մարդկային բնավորություններով էախայի բովանդակության, ոգին բացահայտելու ոչ հեշտ կարողություն» (113, 8): Դժվար չէ նկատել, որ գեղարվեստական գրականության յուրահատկությունը վերագրվել է հրապարակախոսությանը, որով նրանք նույնացել են: Ավելի «առատաձեռն» հետազոտողները հակված են հրապարակախոսությունը դիտելու իբրև «գիտության և արվեստի հատկանիշների միասնություն» (98, 193): Ահա այս առումով ավելի բնութագրական մի տեսակետ. «Կարելի է ասել, որ գիտության առարկան ամբողջ աշխարհն է, ամբողջ կյանքը, այն ամենը, ինչ հետաքրքրում է մարդուն: Նույն կերպ կարելի է արտահայտվել և՛ արվեստի առարկան, և՛ հրապարակախոսության առարկան բնութագրելիս» (97, 4):

Ձեռքվում են գիտության, արվեստի ու հրապարակախոսության տարբերիչ սահմաններն ու առանձնահատկությունները: Առանձին բնութագրություններում շեշտվում են գրականության այս տեսակի որևէ, երբեմն նույնիսկ ոչ էական հատկանիշները: «Հրապարակախոսության հիմքը խոր, նուրբ, հստակ մտածողությունն է: Չկա նման մտածողություն՝ չկա նաև հրապարակախոսություն» (56, 202): Դժվար է առարկել, քանի որ հրապարակախոսությունը նման հատկանիշներ պետք է ունենա, քայց գրականության մյուս տեսակները գրկվա՞ծ են, ինչ է, հիշյալ հատկանիշներից: «Հրապարակախոսությունը ընթերցողի հետ սրտաբաց զրույց է, զրույց, որի ընթացքում պետք է որոշակիորեն բացահայտվեն այն զգացումները՝ զայրույթ, հիացում, վիշտ, զարմանք, որոնք համակել են հեղինակին» (113, 14): Մի ուրիշ հետազոտող շեշտը դնում է գրության կառուցվածքի՝ «ստեղծագործությունը հետաքրքիր սկսելու և ավարտելու ունակության» վրա (113, 20):

«Հրապարակախոսությունը ստեղծագործության այն տեսակն է, որի մեջ առավել խստացված ու բացահայտ արտացոլված են ժամանակի հիմնական գաղափարները» (47, 3): Ավելի ընդհանուր ձևակերպում դժվար է պատկերացնել, չէ՞ որ այն հավասարապես վերաբե-

րում է գեղարվեստական գրականությանը և:

Քիչ չեն այն բնութագրումները, որոնք տառապում են ձևակերպումների անորոշությանը, գիտական մոտեցումների բացակայությանը, հրապարակախոսության յուրահատկությունների անտեսումով: Ահա բնորոշ օրինակներ: «Եթե թերթի կամ ամսագրի ցանկացած ժանրի գործում առաջադրվում են հասարակական-քաղաքական արդիական խնդիրներ, եթե այն գրված է վարպետությամբ և արժանանում է ընթերցողի ուշադրությանը, նշանակում է դա հրապարակախոսության ժանր է» (113, 72): Իսկ եթե թերթը կամ ամսագիրը անդրադառնում են գիտական, մշակութային, տնտեսական կամ բարոյաէթիկական և այլ հրատապ խնդիրների, ինչ է, սրանք չե՞ն կարող հրապարակախոսություն լինել, իսկ եթե գրությունները չեն փայլում վարպետությամբ և, բնականաբար, ընթերցողի ուշադրությունը չեն գրավում, կորցնո՞ւմ են գրական այս կամ այն տեսակը, որևէ ժանրի պատկանելու հատկանիշը: «Հրապարակախոսը ամսագրային և թերթային գրող է» (113, 197),- պնդում է մեկ ուրիշը: Կարծես գիտական ու գեղարվեստական արժեքները թերթերում ու ամսագրերում տպագրելը արգելված է: «Հրապարակախոսությունը ելույթ է մանուկում հրատապ թեմայով հասարակությանը, ժողովրդին, զանգվածներին հասցեագրված խոսքերով»: Կամ թե՛ «Հրապարակախոսությունը տպագիր խոսքով զանգվածներին դաստիարակելու վարպետություն է» (113, 201): Այս բնորոշումներին հատուկ ոչինչ չառող վերացականությունից դարձյալ ծնվում են անպատասխան հարցեր. «հրատապ թեմայով» ելույթը գրքով կամ բրոշյուրով հրապարակախոսություն չե՞ն, ի՞նչ են նշանակում «հրատապ թեմա», «տպագիր խոսք», չէ՞ որ դրանք կարող են վերաբերել նաև գեղարվեստական ու գիտական գրականության դրսևորումներին...

Համեմատաբար սպառնիչ մի բնութագրում հրապարակախոսությունը դիտում է իբրև «գրական ստեղծագործության տեսակ՝ նվիրված ժամանակի հասարակական կյանքի հրատապ հարցերին ու երևույթներին: Պարունակում է փաստական նյութ, հեղինակի գնահատականը՝ հասարակական-քաղաքական, գաղափարական տեսանկյունից, ինչպես նաև նշում առաջաքված նպատակին հասնելու ուղիներն ու որոշումները» (69, 621): Իսկ ժամանակակից տեսաբանը գրում է. «Հրապարակախոսություն կոչվող երևույթը կարող է բնորոշվել իբրև ամբողջություն արդիական նշանակալից քաղաքական տեքստերի, որոնք նախատեսված են զանգվածային տարածման և ընթացիկ քաղաքական գործընթացների վրա վերջիններիս օպերատիվ, փաստագրական-զգացմունքային արտացոլմամբ ներգործելու համար» (109, 73): Նորագույն հետազոտությունները կարծես ավելի համակողմանի են ներկայացնում հրապարակախոսության խնդիրն ու գործառույթները՝ չհրաժարվելով մոտավոր անցյալի բնութագրումներից: «Հրապարա-

կախոսությունը... ստեղծագործության մի տեսակ է, նվիրված ընթացիկ կյանքի խնդիրներին և իրադարձություններին» (107, 173),- պնդում է հեղինակային կոլեկտիվը, ավելացնելով՝ «...Հրապարակախոսությունը...բացահայտում է պատճառ-հետևանքային կապերը երևույթների միջև, տալիս է նրանց սոցիալ-քաղաքական գնահատականը» (107, 174):

Իրարամերժ, երբեմն էլ իրար լրացնող կարծիքների միջով անցնում է մի հատկանիշ, որն էլ, ըստ հեղինակավոր տեսաբանների, հրապարակախոսության գլխավոր հատկանիշն է: Խոսքը իրականության քաղաքական ընկալման և մեկնաբանման մասին է: «Ցանկացած օբյեկտի լուսաբանումը կուսակցության, պետության, սոցիալական խմբի, դասակարգի անմիջականորեն արտահայտվող քաղաքական խնդիրների տեսանկյունից իրականության հրապարակախոսական ճանաչման ձև է, հրապարակախոսական ներխուժում կյանք» (94, 26):

Այսպիսով՝ բոլոր այն դեպքերում, երբ թեմաներն ու խնդիրները, անկախ նրանից՝ տնտեսական են, գիտական, բարոյաէթիկական... մեկնաբանվում են քաղաքական տեսանկյունից, գործ ունենք հրապարակախոսության հետ: Այս ձևակերպումը մույնպես սպառնիչ չէ, բայց, թվում է, ընդգծում է երևույթի գլխավոր հատկանիշը՝ հարակից և երկրորդական յուրահատկությունները թողնելով կոմկոնտ դրսևորումներին: Հիշյալ հատկանիշով գրականության այս տեսակը տարբերվում է և՛ գիտականից, և՛ գեղարվեստականից՝ տեղակայվելով, ինչպես նկատված է, նրանց միջև: Այս դերը պայմանավորված է նրանով, որ հոգևոր գործունեության այս տեսակը իր հիմնական խնդիրները իրականացնելիս համարձակորեն ձեռք է մեկնում ինչպես իրականությունը պատկերներով մեկնաբանելու միջոցներին, այնպես էլ օրինաչափություններով ընկալելու եղանակներին:

Կարծես թե ավելորդ է դառնում քննությունը այնպիսի մի ընթերցման, որը հրապարակախոսությունը դիտում է իբրև ժանր, ներդրություն չքաշելով բացատրել, թե այդ ժանրը ինչպես է դրսևորվում տարբեր ժանրերում:

Տեսակետները բաժանվում են հրապարակախոսության ձևավորման ժամանակի հարցում ևս:

Ումանք գործունեության այս տեսակի ակունքները որոնում են մարդկության անցած ճանապարհի հետավոր ժամանակներում՝ հետադարձ հայացքը միջնադարի ու հին աշխարհի միջով հասցնելով մինչև բնությունից մարդու անջատվելու վաղնջական դարերը և նշելով զարգացման շրջաններ ու առանձնահատկություններ:

Ումանք էլ հրապարակախոսության բնորոշման մեջ կարևորելով զանգվածային քաղաքական հաղորդակցման միջոց լինելու պարագան և կապելով այն տպագրական մեքենայի գյուտին, ձևավորումը տեսնում են ֆեոդա-

լական և կապիտալիստական աշխարհների սահմանագծում, երբ զանգվածների արթնացած ակտիվությանը գրավոր խոսքի միջոցով ուղղություն տալու առավել մեծ պահանջ է առաջացել: «Հենց գրական-քաղաքական գրավոր տեքստերի մասսայական տարածմամբ է ծնունդ առնում հրապարակախոսությունը բառի այսօրվա իմաստով, իբրև հասարակական գործունեության առանձնահատուկ տիպ» (109, 12):

Ըստ երևույթին հետազոտողն ինքն էլ շատ վստահ չէ այս ձևակերպմանը, դրա համար քիչ հետո շեշտում է, թե խոսքը հրապարակախոսության, իբրև «ինքնուրույն», առանձնահատուկ, որոշակիորեն առանձնացող որակի մասին է, որի նպատակը «զանգվածային քաղաքական շփումն» է: Անտիկ ու միջնադարյան շրջաններին հենց գրավոր տեքստերի մասսայականությունն էր խանգարում հրապարակախոսություն ձևավորելու համար: «Տարածման մասսայականություն, - անհ գրավոր տեքստը հրապարակախոսության վերածող գլխավոր պայմանը» (109, 31): Տպաքանակը նոր հատկանիշ էր հաղորդում հրապարակախոսությանը, ոչ թե որոշում էր նրա բնույթը:

Իրականության քաղաքական ընկալումը հրապարակախոսության գլխավոր, բայց ոչ միակ հատկանիշն է:

Ժամանակակից կյանքի տարեգրություն, ամբողջական պատմություն, սա հրապարակախոսության մյուս առանձնահատկությունն է: Բայց սա նաև գեղարվեստական գրականության յուրահատկությունն է, թեև ընդգրկման սահմաններով վերջինս դարձյալ չի կարող համեմատվել առաջինի հետ: Չկա իրականության շատ թե քիչ նշանակալից իրադարձություն, որն իր արձագանքը գտած չլինի, հաճախ համակողմանիորեն, հրապարակախոսության մեջ: Մրանում դրսևորվում է մի ուրիշ առանձնահատկություն՝ համապարփակ բնույթը: Ունենալով իր հիմնական խնդիրը՝ իրականության քաղաքական ընկալում և մեկնաբանություն, հրապարակախոսությունը իր հետաքրքրությունների շրջանի մեջ է առնում սոցիալական ու հոգևոր գործունեության բոլոր ոլորտները անխտիր, այդ թվում նաև՝ գեղարվեստական գրականությունն ու գիտությունը:

Հրապարակախոսությունը վիթխարի ներգործություն ունի ընթացիկ կյանքի վրա և իր այդ յուրահատկությամբ միշտ էլ միտված է որոշակի հունի մեջ հայտնաբերել հասարակական կարծիքն ու հասարակության գործունեությունը: Ներգործման մեծ ուժով օժտված է գեղարվեստական գրականությունը ևս: Հրապարակախոսության տարբերությունն այն է, սակայն, որ հասարակական կարծիքի վրա ազդում է ամեն օր, անընդհատ...

Հրապարակախոսության յուրահատկություններից է երևույթները իրենց զարգացման մեջ նկատելը, որը թույլ է տալիս կռահել միտումների զարգացման ուղղությունը: Այս իմաստով, տեսաբանների պնդմամբ, հրապարակա-

խոսությունը որոշ առումով ստանձնում է գուշակի դեր, և հետազոտողի խնդիրն է պարզել, թե հրապարակախոսի գործունեությունը ո՞ւմ և ինչի՞ն է ուղղված, դեպի ո՞ւր է մղում մարդկանց, զանգվածներին, ժողովրդին: Այս հարցերի պատասխաններն էլ որոշում են հրապարակախոսության նպատակը, եղանակները, ներգործման ուժը:

Հրապարակախոսությունը ձևավորում է ոչ միայն հասարակական կարծիքը, այլև հասարակական գիտակցությունը: Հենց սրանք էլ կազմում են նրա գործառույթները:

Հասարակական գործունեության այս տեսակի դերը շատ ավելի լայն է: «Հրապարակախոսությունը հասարակական զարգացումները հսկելու, կարգավորելու, չափավորելու գործողություններ է պարունակում» (108, 18):

Վերափոխող, բարենորոգիչ հատկությունը հրապարակախոսական երկի հաջողության գրավականներից է: Հրապարակախոսը օժտված պետք է լինի երևույթը ընթերցողից ավելի խոր ընկալելու, նրա զարգացման միտումները ավելի հեռվում նկատելու կարողությամբ: Սա էլ հաջողության գրավականներից է: Իսկ դրան անհնար է հասնել առանց գիտական գրականության առանձնահատկությունների իմացության:

Լսարանի վրա առավելագույնս ներազդելու համար մատչելի պետք է լինել նույն լսարանին: Մատչելի լինելը, վարակիչ հուզականության հետ միասին, ունկնդիրների առօրեական մտածողության վրա ազդելու կարևոր պայմաններ են:

Առանց գաղափարական դիրքորոշման հրապարակախոս և հրապարակախոսություն պատկերացնել հնարավոր չէ: Դիրքորոշումը կարող է լինել հստակորեն գիտակցված կամ ենթագիտակցական, բացահայտ կամ քողարկված, առաջադիմական կամ ետընթաց... Գաղափարական սկզբունքների բացակայությունն էլ գաղափարախոսություն է: Արդեն իսկ կյանքի բազմազան իրադարձություններից ու դեպքերից ընտրություն կատարելը բնորոշում են հրապարակախոսին, բացահայտում նրա վերաբերմունքը: Գաղափարախոսական դիրքորոշումն է հենց, որ կողմնացույցի նման նշում է ընտրության եղանակը:

Ծագում է հոգևոր գործունեության այս երեք տեսակների՝ գիտության, գեղարվեստական գրականության և հրապարակախոսության փոխհարաբերության խնդիրը: Արդեն նշվել է, թե նրանց ընդհանրությունները բավական մեծ են, այնքան, որ շատերը հակված են նույնացնել իրար հետ...

Ուշագրավ են հրապարակախոսության և գիտության փոխներգործության, հարաբերությունների վերաբերյալ դիտարկումները: Պատահում է, որ հրապարակախոսը առաջինն է նկատում ու բացահայտում իրականության այնպիսի նոր երևույթներ, որոնք հետագայում ստանում են գիտական հիմ-



նավորում: Լինում է նաև, երբ հետազոտողը գիտական հայտնագործությունը ներկայացնում է հրապարակախոսական շնչով: Բայց սա բոլորովին էլ չի նշանակում, թե առաջին դեպքում հրապարակախոսը դառնում է գիտնական, երկրորդ դեպքում՝ գիտնականը հրապարակախոս, քանի որ նկատված նոր երևույթը չի հիմնավորվում գիտական փորձով, իսկ գիտական փորձի արդյունքների նկարագրությանը հրապարակախոսական երանգներ հաղորդելը հետամտում է հասարակության ուշադրությունը դրանց հրավիրելու նպատակ: Նույնիսկ գիտության տվյալների օգտագործումը ինչ-ինչ եզրակացություններ հաստատելու նպատակով հրապարակախոսին գիտնական չի դարձնում, քանի որ լավագույն դեպքում գործ ունենք գիտությունը մասսայականացնողի հետ:

Գիտություն-հրապարակախոսություն հարաբերություններում բնորոշն այն է, որ առաջինը միշտ էլ երկրորդի ճանաչողության սահմաններում է: «Հրապարակախոսությունը «գիտության ցեխի» գործունեությունը թարգմանում է հասարակության այսօրվա և վաղվա գործնական պահանջմունքների լեզվով» (94, 42):

Հրապարակախոսության ու գիտության հարաբերությունը ըստ էության կրկնում է տեսության և փորձի հարաբերության առանձնահատկությունները:

Լայնորեն լուսաբանելով տեսական հայտնագործությունները կյանքում իրականացնելու փորձը, հրապարակախոսությունը հնարավորություն է տալիս հայտնաբերելու զարգացման օրինաչափություններն ու միտումները՝ գիտության ուշադրությունը հրավիրելով նոր խնդիրների, կյանքի առաջադրած նոր հարցերի վրա:

Հրապարակախոսության և գիտության փոխհարաբերության ուշագրավ յուրահատկություններից է և այն, որ արդյունավետ գործունեություն իրականացնելու համար հրապարակախոսությունը հիմնվում է իրականության օբյեկտիվ ճանաչողության գիտականորեն մշակված մեթոդներին: Վերջինս գերազանցապես դրսևորվում է փաստերի ընտրության սկզբունքների մեջ:

Գիտնականի նման հրապարակախոսը ևս (ժամանալիստը նույնպես) հետազոտում է իրականությունը: Առաջինը հետամտու է օրինաչափությունների, երկրորդը՝ ճշմարտության հայտնաբերման: Ի դեպ՝ խորհրդային տեսաբանները հրապարակախոսության խնդիրը սահմանափակում էին «կուսակցության մշակած քաղաքական գծի» «պրոպագանդայով»՝ դրանով իսկ զրկելով նրան ինքնուրույն հետազոտություն կատարելու հնարավորությունից, որը խոսքի և մամուլի ազատության սահմանափակման եղանակներից էր:

Շատ ավելի ակնհայտ է արվեստի, մասնավորապես գեղարվեստական գրականության և հրապարակախոսության փոխադարձ կապը:

Նկատված է, որ հրապարակախոսությունն ու գեղարվեստական գրականությունը հաճախ են իրարից փոխառնում արտահայտչամիջոցներ: Որքան էլ, սակայն, առաջինը դիմի գեղարվեստական հմարքների, միևնույն է՝ մնում է իբրև իրականության քաղաքական յուրացում: Հակառակն էլ ինքնըստինքյան հասկանալի է. հրապարակախոսական եղանակներին դիմելը գրականությունը չի զրկում կյանքի պատկերային հաղթահարման յուրահատկությունից, եթե անգամ գործ ունենք հրապարակախոսական արձակի, հրապարակախոսական պոեզիայի հետ:

Դիտարկված են հոգևոր գործունեության այս երկու ոլորտների անվիճելի ընդհանրությունները և:

Գիտության նման արվեստն ու գրականությունը ևս հրապարակախոսության ճանաչման առարկա են:

Ինչպես և գեղարվեստական գրականությունը, հրապարակախոսությունը ընդհանրացումները բխեցնում է կենսական փաստերից, եզակիից, մասնավորից: Ավելի ճշգրիտ՝ մասնավորն ու եզակին գեղարվեստի և հրապարակախոսության համար և՛ արտացոլման առարկա են, և՛ դրսևորման կերպ ու եղանակ: Գիտության մեջ այդպես չէ. մեկ փաստը, եզակի օրինակը ընդհանրացման հիմք չեն կարող դառնալ:

Մեծ թիվ են կազմում այն գործերը, որոնցում իրականության արտացոլման գեղարվեստական ու հրապարակախոսական սկզբունքները դրսևորվում են այնպես ներհյուսված, որ դժվար է իրարից տարանջատել. այդպես են ստեղծվում, ասենք, գեղարվեստահրապարակախոսական երկերը: Տեղին է հիշել նաև գիտահրապարակախոսական ժանրի ստեղծագործությունները: Ժանրային փոխներթափանցումներով ստեղծվում են գործեր, որոնք չեն տեղավորվում գրականության նշված երեք տեսակների սահմաններում. իսկապես որ ստեղծագործական պրակտիկան անհամեմատ հարուստ է տեսությունից: Նման բնույթի ներթափանցումները սովորական են գրականության մույն տեսակի ժանրերի համար ևս: Կարելի է հիշել գործեր, որոնք գրականագետների մի խմբի համար վեպ են ու վիպակ, մի ուրիշի համար՝ վիպակ ու պատմվածք: Պատահում են նաև գործեր, որոնց ժանրային նկարագիրը բուռն վեճերի տեղիք է տալիս առայսօր (Ե. Չարենց, «Երկիր Նաիրի», Ա. Բակունց, «Կյոթես»): Ելնելով իրականությունից, զրոյը երևակայության ուժով նաև վերստեղծում է այն: Համեմայն դեպս՝ իրականի ու երևակայականի հարաբերությունը գեղարվեստական երկում լուծվում է որոշակիորեն վերջինի օգտին: Հրապարակախոսության մեջ հակառակն է՝ իրական փաստերից զուրկ հրապարակախոսությունը մտքի անօգուտ խաղ է:

Գրողն էլ, իհարկե, դրսևորում է իր համակրանքներն ու հակակրանքներն:

ըը, բայց՝ հնուորեն կերտած պատկերների մեջ ու նրանց միջոցով, մի տեսակ թաքնված եղանակով, ենթատեքստով: Մինչդեռ հրապարակախոսի սուբյեկտիվ վերաբերմունքը անմիջական է և քացահայտ. հենց դա է հրապարակախոսության հատկանիշը:

Նշենք նաև այն ժանրերը՝ ակնարկ, ֆելիետոն, պամֆլետ, էսսե, որոնք հավասարապես վերաբերում են երկու ոլորտներին էլ: Գրականագիտությունը, հատկապես քննադատությունը, դիտվում է իբրև հրապարակախոսության «կարևոր ճյուղ»:

Վերջապես՝ հրապարակախոսության և գեղարվեստական գրականության համար ընդհանուր են մի ամբողջ խումբ արտահայտչամիջոցներ (պատկեր, կերպար, սյուժե, սատիրա, պաթոս, ոճական միջոցներ և այլն):

Հրապարակախոսության և ժուռնալիստիկայի հարաբերությունը ևս տեսաբաններին հուզող խնդիրներից է: Ոմանք հակված են ժուռնալիստիկան նույնպես դիտելու իբրև հոգևոր գործունեության ինքնուրույն տեսակ, նույնիսկ տարբեր տեսակների համադրում. «Ժուռնալիստիկան պետք է դիտել իբրև գիտություն, իբրև արվեստ և իբրև արտադրության, քաղաքականության, գիտության և կուլտուրայի ոլորտում մարդկանց նշանակալից խմբի հասարակական գործունեության ձև» (55, 27): Իրարից տարբերվող հասկացությունների զարմանալի խառնուրդ է սա, զտարյուն էլլելակիցիզմ:

Հակառակ տեսակետները նույնքան կատեգորիկ են՝ «Ժուռնալիստիկան ինքնուրույն գրականության տեսակ չէ» (94, 54): Ոմանք ժուռնալիստիկան համարում են հրապարակախոսության բնագավառ, ուրիշներ՝ հակառակը:

Ժուռնալիստիկան «զանգվածային հաղորդակցության միջոցներով (մանուկ, ռադիո, հեռուստատեսություն, կինո ևն) հրատապ ինֆորմացիա հավաքող, մշակող և պարբերաբար տարածող հասարակական գործունեության տեսակ է», պրոպագանդայի և ազդեցության ձև» (68, 303): Ընդհանուր գծերով ճիշտ է ներկայացված երևույթը՝ «պրոպագանդայի և ազդեցության ձևի» անհարկի ընդգծմամբ:

Ժուռնալիստիկայի բնորոշ հատկանիշը, ուրեմն, տեղեկատվություն հաղորդելն է, հրատապ և անկողմնակալ տեղեկատվություն հաղորդելը:

Ծոռանանք՝ հրապարակախոսությունը ևս տեղեկատվություն է, դարձյալ հրատապ, բայց ոչ արդեն անկողմնակալ, որովհետև կողմնակալությունը, ավելի ճիշտ տեղեկատվության աղբյուրի՝ հասարակական, քաղաքական կամ գաղափարական դիրքորոշումը այս դեպքում ոչ միայն ակնհայտ է, այլև պարտադիր: Հենց այստեղ էլ պետք է որոնել հրապարակախոսության և ժուռնալիստիկայի էական տարբերությունը:

Հագիվ թե ճիշտ են սրանցից որևէ մեկին առավելություն տալու փորձերը:

Հրապարակախոսությանը վերապահելով բարձր ոլորտներ, մնացածը դիտելով իբրև ժուռնալիստիկա, ոմանք կամա-ակամա վերջինս դիտում են իբրև երկրորդ կարգի գործունեություն: Ճշմարտությանն ավելի մոտ են նրանք, ովքեր թերթաամսագրային բոլոր ժանրերը՝ մի քանի տողանոց լուրից մինչև հարցազրույց ու ռեպորտաժ, դիտում են իբրև հրապարակախոսության դրսևորման եղանակներ: Մամուլի, հետագայում ռադիոյի և հեռուստատեսության հայտնությանը հրապարակախոսությունը ձեռք բերեց նոր հատկանիշներ: Թերևս ճիշտ կլիներ այս նոր հատկանիշների հանրագումարը, որ կարելի էր ընդհանրացնել «օբյեկտիվ» տեղեկատվություն հասկացությամբ, կոչել ժուռնալիստիկա: Այս դեպքում ժուռնալիստիկան ներկայանում է իբրև հրապարակախոսության տեսակ և բոլորովին էլ ոչ երկրորդական կարգի:

Թյուրիմացություն կլիներ, ասվածից ելնելով, նույնացնել մամուլն ու հրապարակախոսությունը: Թերթերում և ամսագրերում տպագրվում են նյութեր, երբեմն բավականին ծավալ գրադեցնող, որոնք ոչ հրապարակախոսության, ոչ էլ ժուռնալիստիկայի մեջ չեն մտնում: Դրանց շարքում են պաշտոնական, կառավարական տեքստերը, գեղարվեստական գործերը, գիտական բնույթի նյութերը...

Հասարակությունների կյանքում լինում են պահեր, երբ հրապարակախոսությունն ու ժուռնալիստիկան այնքան են մերձենում, որ գրեթե նույնանում են: Այդպես լինում է մեծ հեղաբեկումների մախօրյակին... Ճիշտ այնպես, ինչպես Ֆրանսիական Մեծ հեղափոխության ժամանակ: Արցախյան շարժման սկզբում աշխարհ եկան ընդհատակյա հրատարակություններ (ինքնահրատ): Մի մարդ կամ մարդկանց խումբ պատրաստում էր նյութերը, հայթայթում տպագրական միջոցներ և հրատարակում թերթ, թռուցիկ, բրոշյուր...

Իբրև տեղեկատվություն հրապարակախոսությունը ժուռնալիստիկա է: Նա էլ հենվում է օբյեկտիվ և արժեքավոր փաստերին, միայն թե դրանք մեկնաբանում է քաղաքական տեսանկյունից, մատուցում է էմոցիոնալ ազդեցության եղանակներով, որի համար էլ ձեռք է պարզում հոգևոր հաղորդակցության այլ ոլորտների միջոցներին:

Հրապարակախոսության գործունեությունը ներառում է.

ա) Որոշակի տեղեկատվություն ստացում և օպերատիվ փոխանցում լսարանին, որով այն մերձենում է ժուռնալիստիկային, նույնիսկ նույնանում նրա հետ:

բ) Վերադարձվող տեղեկատվությանը զգացմունքային հատկանիշների հաղորդում: Սրանով ընդհանրության եզրեր է դրսևորում գեղարվեստական գրականության, ընդհանրապես գեղարվեստական մտածողության հետ:

գ) Քաղաքական, գաղափարական ուղղվածությամբ նպաստել հասարա-

կոթյան համախմբմանը, հասարակական կարծիքը որոշակի հուն մղելուն...  
Նշված բնագավառների ու առանձնահատկությունների համեմատա-  
կան քննությունը բացահայտում է հրապարակախոսության պատկերը:

\* \* \*

Բանավոր խոսքը հրապարակախոսական լիցք է ստացել այն դեպքում արդեն, երբ հնչել է հրապարակներում՝ ունկնդիրների վրա թողնելով որոշակի ազդեցություն: Խոսքի հասարակական նշանակության ընկալումը խթանել է նրա տեսության զարգացումը: Այսպես է ծնունդ առել հոետորական արվեստի ուսմունքը:

Մասնագետները ճարտասանության ակունքները հասցնում են մինչև անհիշելի ժամանակներ: Բանավոր այս արվեստը կարող է դիտվել իբրև հրապարակախոսության նախնական աստիճան:

Ճարտասանությունը կոչված էր մարդկանց հաղորդելու հատկապես բանավոր խոսքի այն հնությունները, որոնք կարող էին ներգործել լսարանի վրա, ձևավորել նրա համոզմունքը:

Այնպես որ՝ ճարտասանությունը միշտ էլ հզոր գեներ է եղել ունկնդիրների լայն շրջանակի քաղաքական ակտիվությունը բարձրացնելու գործում: Մա էլ հենց հրապարակախոսության գերագույն նպատակն է: Ուրեմն՝ հոետորական արվեստը մինչև գրեթե այսօր էլ և գրավոր խոսքի սկզբնավորումը կարող է դիտվել իբրև բանավոր հրապարակախոսության շրջան:

Հնչյունային գրության ծնունդը բացում է խոսքի նոր հնարավորություններ: Հոետորական խոսքը չի զիջում դիրքերը, քանի որ գրավոր խոսքի ներգործության շրջանակը անհամեմատ նեղ էր, ավելին՝ վերջինս յուրացնում է առաջինի յուրահատկությունները, դառնալով, ինչպես նկատված է շատ դիպուկ, գրավոր պերճախոսություն:

Հանգամանորեն ուսումնասիրված են հանրության վրա բանավոր և գրավոր խոսքի ազդեցության առանձնահատկությունները:

Որքան էլ ազդեցիկ լինի բանավոր խոսքի ներգործությունը, այնուամենայնիվ այն անցողիկ է, հակառակ գրավորի տևական ներգործության: Ամենափայլուն պերճախոսությունն անգամ լսվում է միայն մեկ անգամ\*, մինչդեռ գրավոր խոսքը մնայուն է, ընթերցողի վրա ազդեցությունը՝ տևական: Հենց այս հանգամանքն էլ խթանում է գիտական մտքի կազմավորումը, մշակվում են գրությունը գնահատելու կանոններ, չափանիշներ...

\* Եթե նույնիսկ գրի է առնվում, միևնույն է՝ մնում է իբրև հոետորական արվեստի նմուշ, քանի որ ստեղծվել է բանավոր խոսքի յուրահատկություններով:

Ունկնդիր-ընթերցող տարբերությունը պայմանավորում է այլ առանձնահատկություններ և:

Բանավոր խոսքն ուղղված է, որքան էլ մեծ լինի լսարանը, հոետորի ձայնի լսելիության սահմաններում համախմբված ընդհանրության: Անհամեմատ լայն է գրավոր խոսքի լսարանը. վերջինս հասցեագրված է ոչ միայն ժամանակակիցներին, այլև գալիք ընթերցողներին:

Բանավոր խոսքի ունկնդիրները տեսանելի են, հայտնի և համատեղ կենտրոնացած: Ընթերցողները անհայտ են ու անտեսանելի, նաև ապակենտրոնացած (կենտրոնացած է յուրաքանչյուրը առանձին-առանձին):

Լսատեղում հավաքվում են գրեթե միանման մտածողները, համեմայն դեպս՝ հիմնականում համախոհները: Ընթերցողների համար նման հարցադրումը միանգամայն ավելորդ է:

Ի հակադրություն ժամանակի մեջ հարատևող գրավոր խոսքի՝ բանավորը անցողիկ է:

Հանրության վրա ազդեցության անմիջականությամբ և օպերատիվությամբ գրավոր խոսքը զիջում է բանավորին, գերազանցելով վերջինիս լսարանի մեծությամբ: Հոետորի ձայնային հատկությունները մեծացնում են խոսքի ներգործության ուժը լսողների վրա, հատկություն, որից գուրկ է գրավոր խոսքը: Հանրորեն ընկալելու հնարավորությունը փոխարինվում էր անհատական ընկալմամբ: Չլավորվում ու հարատևում է հրապարակախոսության գրավոր շրջանը՝ վերջին դարերում ձեռք բերելով նոր որակներ: Որքան էլ իրարից տարբեր՝ գրավոր խոսքը ամբողջովին չէր հակադրվում բանավորին, ավելին՝ հարստանում էր վերջինիս առանձնահատկություններով: Հայտնի է, օրինակ, որ երկխոսությունը գրավոր խոսք մուտք է գործել բանավորից: Գրավորը մարդուն «կտրում» է կենդանի խոսքից, բայց, ահա, կենդանի գրույցի հատկանիշը՝ երկխոսությունը, փոխանցվում է գրավորին՝ պահպանելով հաղորդակցության անմիջականությունը:

Գաղտնիք չէ, որ կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացումը խթանում է լայն զանգվածների և՛ տնտեսական, և՛ հասարակական գործունեության ակտիվությունը, որը, իր հերթին, բարձրացնում է գրավոր խոսքի դերը: Տնտեսական նոր հարաբերությունները, նոր ձևավորվող դասակարգերը, ձևավորվող հների հետ միասին, գրավոր խոսքին առաջադրում են նոր պայմաններ, որոնց բավարարություն տալու մտահոգությունից էլ ծնունդ են առնում տպագրության մեքենան, թերթերն ու ամսագրերը: Փոխվում են խոսքին ներկայացվող պահանջները. առանձնապես նկատելի է դառնում անժամոք իրողությունները մեկնաբանող, լուծումներ առաջադրող, սրանք իրականացնող ուժերին ակտիվության մղող գրականության, այսինքն՝ քաղաքականացված գրականության անհրաժեշտությունը:

Տպագրական մեքենայի գյուտը արմատապես փոխում է գրավոր խոսքի ազդեցության շրջանակը բանավորի համեմատությամբ: Դա ձեռք է բերվում տպագրականի շնորհիվ, որի մասին գրիչները երազել անգամ չէին կարող: Պատահական չէ, որ հետազոտողներից ոմանք հենց սրա հետ են կապում «մաքուր» հրապարակախոսության ծնունդը: «Քաղաքական ներգործման նպատակ հետապնդող գրավոր տեքստերի զանգվածային տարածումը անհրաժեշտ ու բավարար պայման է հրապարակախոսական ստեղծագործությունը սոցիալական գործունեության հատուկ, ինքնատիպ տեսակ ձևավորելու համար» (109, 32): Այս տեսակետի կողմնակիցները պարտավորված են հաղթահարել մի իրողություն՝ հրապարակախոսական փայլուն երկերի գոյությունը, հրապարակային ներգործման անուրանալի փաստերը մախորդ դարերում:

Եվ անհա ասպարեզ են նետվում «հրապարակախոսական տիպի ներգործություն», «հրապարակախոսայնություն» (публицистичность) արտահայտությունները: Նույն հեղինակը՝ Վ. Վ. Ուչենովան, մի ուրիշ հետազոտության մեջ գրում է. «Հնում ևս եղել է հասարակական կյանքի վրա հրապարակախոսական տիպի ներգործություն, այն պայմանավորվել է բանավոր խոսքում՝ հոետորական արվեստում» (108, 13):

Մի կետում դժվար է չհամաձայնել հետազոտողների հետ: Հին և միջին դարերում հրապարակախոսությունը հաճախ դրսևորվել է նաև, այսպես կոչված, ոչ հրապարակախոսական ժանրերում՝ պատմագրություն, վարքագրություն, հիշատակարաններ, ուղերձներ, ծիսական ու դավանաբանական բնույթի աշխատություններ: Բայց սա բոլորովին էլ չի ժխտում հրապարակախոսության գոյությունը իբրև ինքնուրույն երևույթի:

Գրավոր տեքստերի տիրաժավորումը, անշուշտ, անհամեմատ մեծացրել է նրանց ազդեցության ուժն ու ներգործման սահմանները: Դրա շնորհիվ հրապարակախոսությունը դարձել է խիստ վճռական գործոն՝ զանգվածներից ցանկալի ուղղությամբ կողմնորոշելու հարցում: Դժվար չէ, սակայն, նկատել, որ փոխվել է ոչ թե հրապարակախոսության բնույթը, այլ բնույթի ազդեցության շառավիղը: Տպագրության գյուտը, սրան հաջորդած մամուլի հայտնությունը, ռադիոյի, այնուհետև հեռուստատեսության ծնունդը վիթխարի չափերով ընդարձակեցին հրապարակախոսության տեսակարար կշիռը, նոր հատկանիշներ պայմանավորեցին, բայց էությունն ու բնույթը չփոխեցին: Նկատվող տարբերությունները վերջին դարերում գրավոր և բանավոր խոսքի դերի մեծացման, նորագույն ժամանակների պահանջներից համահունչ լինելու անհրաժեշտության ընդառաջ գնալու հետևանք են: Հրանտ Մաթևոսյանի հրապարակախոսությունը Բաֆֆու հրապարակախոսությունից տարբերվում է այնքանով, որքանով Մաթևոսյանի արձակը

տարբերվում է Բաֆֆու արձակից՝ ոչ իբրև տաղանդի արտահայտություն, այլ իբրև Բաֆֆուն հաջորդող հարյուրամյակի պայմանավորած գեղարվեստական մտածողության և նրա դրսևորման կերպերի իրողություն:

Անգամ նրանք, ովքեր հոետորական խոսքը հրապարակախոսություն չեն համարում, հարկադրված են խոստովանել, որ մասնավորաբար անտիկ աշխարհում այն քաղաքական ղեկավարման կարևոր միջոց է ծառայել: Հին Հունաստանի և Հռոմի հոետորները վճռական դեր էին խաղում ոչ միայն մարդկանց, այլև պատերազմի ու խաղաղության, նույնիսկ պետությունների ճակատագրերում: Ուրիշ էլ ե՞րբ է խոսքը քաղաքական ղեկավարման, քաղաքական հաղորդակցման այսքան գորավոր միջոց եղել... Տպագրական արդի հրապարակախոսության ձևավորման կարևորագույն պայման դիտողները կարծես մոռացության են տալիս տեսական հիմնադրույթը, թե գրականության այս տեսակի բնորոշ առանձնահատկությունը իրականության քաղաքական մեկնաբանությունն է, որը, հարկավ, ոչ մի կապ չունի տպագրական մեքենայի հետ:

Հրապարակախոսության ձևավորման ժամանակի շուրջ վեճերը երբեմն էլ պայմանավորված են մի ուրիշ առանձնահատկության առկայությամբ. եթե հրապարակախոսությունը զանգվածային հաղորդակցության միջոց է, իսկ անտիկ և միջին դարերում մասսայականություն չի ապահովվել, ուրեմն՝ իբրև գործունեության տեսակ այն ձևավորվել է ֆեոդալիզմի դեմ կապիտալիզմի պայքարի հասարակական ճանաչողության շրջանում, երբ զանգվածների դժգոհությանը խոսքի միջոցով ուղղություն տալու պահանջ է առաջացել: Միայն ոչ թե մնան հարցադրումն է, այլ այն բացարձականացները: Անտիկ և միջին դարերում և՛ բանավոր, և՛ գրավոր խոսքը նույնպես ունեցել են քաղաքական ներգործություն այն չափով, որ չափով պահանջել և պայմանավորել է ժամանակը: Հին Հռոմի ֆորումում խոսափողի կարիք չի զգացվել: Նույնիսկ միջնադարում գիրքը, իբրև մարդկանց հոգևոր պահանջմունքները բավարարող միջոց, մեծ պահանջարկ չի ունեցել: Չհաշված գյուղացիական առանձին բռնկումներ, ժողովրդի քաղաքական ակտիվությունն էլ այն չէր: Ուրեմն՝ և՛ հոետորական խոսքը և՛ գրավորը հին ժամանակների պահանջների չափով զանգվածային քաղաքական հաղորդակցման միջոցներ էին, իբրև այդպիսիք բավարարում էին ժամանակի պահանջները:

Թերթերն ու ամսագրերը, տպագիր գիրքը զգալիորեն բարձրացրին գրավոր խոսքի նշանակությունը: Բանավոր և գրավոր խոսքը կարծես փոխանակեցին իրենց դերերը: Էլեկտրոնային տեխնիկան բացահայտում է հրապարակախոսության նոր հնարավոր ուղղություններ՝ միաժամանակ կամուրջներ ձգելով անցյալի ավանդների և նոր ժամանակների միջև:

Ռադիոյի գյուտը վերածնեց բանավոր խոսքի հնարավորությունները:

Թվաց, թե ռադիոն քանակոր խոսքին կվերադարձնի հռետորական խոսքի ազդեցության և փայլի ժամանակները: Ավելին՝ ռադիոհրապարակախոսի ձայնը հաղթահարելով հրապարակի, տաճարի սահմանները, ընդգրկում է միջնադարի ունկնդրի համար ոչ միայն անհասկանալի, այլև աներևակայելի սահմաններ: Չնոտանանք, սակայն, որ ռադիոհրապարակախոսի ձայնը, այնուամենայնիվ, միջնորդավորված ձայն է: Այնուհետև, որ շատ կարևոր է, կորչում է հռետորի ժեստիկուլյացիան, որ խոսքից պակաս չէր ներգործում ունկնդրի վրա: Բացի այդ՝ քանակոր խոսքի անմիջական ունկնդիրները գտնվում են նույն վայրում, նույն միջավայրում, նույն մթնոլորտում: Ռադիոլսողները կարող են լինել, բնականաբար, զանազան իրադրություններում, որոնք տարբեր կերպ կնպաստեն խոսքի ընկալմանն ու ազդեցությանը:

Ռադիոհրապարակախոսությունը մի առավելություն ունի. ձայնային զանազան էֆեկտներով կարող է մեծացնել ռադիոհրապարակախոսի խոսքի ազդեցությունը, թեև, նկատենք, անճաշակ «էֆեկտներն» էլ կարող են հակառակ ազդեցություն ունենալ: Երաժշտությունը լրացուցիչ միջոց է ազդեցության: Փոխվում է նաև հռետորի ու լսարանի կապի բնույթը. անմիջական շփման դեպքում հռետորը կարող է հետևել իր խոսքի ազդեցությանը. լսարանի ռեակցիային հետևելու անմիջական հնարավորությունը հռետորին կողմնորոշում է հընթացս վերափոխվելու, վերակառուցվելու: Գրավոր խոսքը գրկված է այս կենդանի շփման, հընթացս վերափոխվելու հնարավորությունից:

Այս սահմանափակությունը, սակայն, վերածվում է իր հակապատկերին. շփման քացակայությունը հռետորին դարձնում է ավելի ազատ, ավելի անկաշկանդ: Իր երևակայական ունկնդրի հետ նա կարող է գրույցը վարել ցանկացած հունով...

Հենց այստեղ էլ ծագում է լսարանի հետ փոխհարաբերությունների քավականին ինքնատիպ համակարգը՝ հետազոտողի ուշադրությունը բևեռելով նոր խնդիրներին...

Մեջտեղ է գալիս հեռուստահրապարակախոսության խնդիրը: Կարծես լրացվում է ռադիոյի պակասը՝ ունկնդիրը դառնում է նաև հանդիսատես, քանի որ տեսնում է հռետորին, հրապարակախոսին, սակայն միջավայրի տարբերության խնդիրը մնում է... Եվ, այնուամենայնիվ, հեռուստատեսային հաջողված ծրագրերը ի մի են բերում հազարավոր մարդկանց՝ անկախ տարիքից, կրթական մակարդակից, հավատքից...

Հաղորդակցության նորագույն տեխնոլոգիաները հասարակական զարգացումները կանգնեցրել են աներևակայելի վերափոխումների առջև: Վերանայվում են հրապարակախոսի և լսարանի, հեղինակի և ընթերցողի (ունկնդրի), տեղեկատվական միջոցների սահմանները...

Բայց սա արդեն ուրիշ խոսակցություն է:

## «ԽԱԼԴՅԱՆ ՄԵԾՈՒԹՅԱՄԲ ԱՐԳԻԾԹԵՆ ԱՍՈՒՄ Է...»

«Ի սկզբանե էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուած, եւ Աստուած էր Բանն» (Մնունդք, Ա, 1-2): Այս գերխիտ ձևակերպման մեջ Բանը եթե նույնիսկ խոսքը՝ չէ, այլ քանական այն սկիզբը, որից Աստված ստեղծեց ամեն ինչ («Ամենայն ինչ նովաւ եղես»), միևնույն է՝ դրանից չի խամբում խոսքի հնության փայլն ու նշանակությունը, որովհետև խոսքը նույնպես մաս է կազմում «ամենայն ինչ»-ի. խոսքն էլ Աստծո առաջին ստեղծագործություններից է, ավելին՝ աստվածային արարչագործությունը երբեմն հենց խոսքով կատարվեց. «Եղիցի լոյս, - հրահանգեց Արարիչը աշխարհաստեղծման առաջին իսկ պահերին, - եւ եղեւ լոյս» (Մնունդք, Ա, 4):

Խոսքի ուժի և նշանակության աստվածաշնչյան այս ըմբռնումը, անշուշտ, խտացումն է քանական արարածների փորձի և խնաստումության, որի ակունքները ձգվում են մինչև մարդկային գոյի հեռավոր մշուշոտ դարերը...

\* \* \*

«Ի սկզբանե էր Բանն»...

Առարկություն չվերցնող ճշմարտություն: Բանը, իսկապես, նախամարդու մարդկայնացման ճանապարհի սկիզբն է, ճամփաբաժանը, որից այս կողմ խոսքին տիրապետող արարածի համար քացվում են նորանոր հնարավորություններ: Իրեն շրջապատող բնության, իր մտանքների, հենց ինքն իր հետ շփումները, տարաբնույթ հարաբերությունները դառնում են գիտակցված գործունեություն:

Մարդկանց հաղորդակցման նախնական, ամենաառաջին միջոցն, այսպիսով, խոսքն էր, քանակոր խոսքը: Քանի որ հաղորդակցության ցանկա-

\*5-րդ դարի մատենագրության մեջ քանն, արդեն, բազմմաստ գործածություն ունի՝ Աստված, Աստծո Որդի, խոսք, միտք, պատգամ և այլն: Հայկազյան քառարանը քան-ի և նրանով կազմված հարադիրների շուրջ երեք տասնյակ իմաստ է արձանագրում (հ. Ա., էջ 431-432): Ենթադրելի է, թե մի քանի գլխավոր իմաստներ (Աստված, խոսք և այլն) պահպանվել են նախաքրիստոնեական շրջանից: Որոշ իմաստներ ու բնորոշումներ էլ մոռացության են տրվել: Հետաքննելով քանի աստվածաշնչյան մեկնաբանության, Ազաթանգեղոսը կասկածանք է հայտնում նրա հեթանոսական շրջանի մեկնաբանության նկատմամբ՝ ըստ էության արձանագրելով հեթանոսական շրջանի լեզվաբանական մի ըմբռնում. «Եւ զի՞նչ իցէ որ ասէ՝ «Բանն». եւ միթէ քարբա՞ն լոկ իցէ, բախիմ լեզուի ընդ օդս, որ յառաջ քան զասել աստղին չէ յայտ, եւ յետոյ ամենա՞ չէ ի միջի» (Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Երևան, 1983, էջ 234):

ցած եղանակ ղեկավարման տարր է պարունակում, խոսքով մարդկանց վրա ներագրելու հնարավորությունը ի հայտ է եկել մարդկության վաղնջական ժամանակներում: Հայտնի է, որ դեռևս մարդկային հոտերի առաջնորդները խոսքի զանազան եղանակներով արտահայտում էին տազմապի, ուրախության զգացումներ՝ կազմակերպելով իրենց ենթակամների «հասարակական» գործունեությունը: Հանրության վրա խոսքի միջոցներով ցանկացած ուղղությամբ ներագրելու իրենց կարողությամբ, անհա, այս առաջնորդները կարող են ներկայանալ իբրև առաջին «ծրապարակախոսներ»...

Մի ուրիշ դեր էլ կատարում էր ի սկզբանե գոյություն ունեցող Բանը: Ինքնարտահայտման ու հաղորդակցության այս բանավոր միջոցը, գրի բացակայության պայմաններում, փոխարինել է հիշողությանը: Մկանաձև պատմական անհիշելի ժամանակներից՝ մարդ արարածը իր լսածն ու սովորածը խոսքի միջոցով փոխանցել է սերունդներին՝ մտացության վտանգից փրկելով շատ արժեքներ...

Նախամարդու մարդկայնացման ճանապարհի մյուս նշանակալից սկիզբը, ճամփաբաժանը գիծն է, պատկերը: Բացակայողների, հեռվում գտնվողների հետ հաղորդակցվելու պահանջից ծնվեցին գծագիր պատկերները, խորհրդանշանները:

Մարդու հոգևոր գործունեության առաջին դրսևորումներից են ժայռապատկերները: Ժամանակակից գիտությունը դրանք առաջին հերթին կապում է արվեստի նախահիմքերին: Հետազոտողները, սակայն, հավաստում են, որ սկզբնապես դրանք ոչ խոսքով իրար տեղեկություններ փոխանցելու՝ դարձյալ անենամախնական եղանակներից են: Նկարելով, ասենք, եղջերու և նետաձև մի նշանով ցույց տալով ինչ-որ ուղղություն, մարդկության որսորդ նախնիները հետամուտ չեն եղել գեղագիտական կամ հոգևոր որևէ այլ պահանջմունքի բավարարման. նկարողի նպատակը իր ցեղակիցներին որսի տեսակի և գտնված վայրի մասին տեղեկություններ հաղորդելն էր:

Գործնական խնդիրների լուծման կոչված պատկերները, նշանները, խորհրդանշանները հաղորդակցության և «լրատվության» առաջին նշանների շարքում պետք է դիտարկել: Խոսքն ու նկարը, այսպիսով, դասնում են միևնույն առարկայի, միևնույն երևույթի արտահայտման երկու տարբեր եղանակ: Ձարգացման ճանապարհին պատկերից ծնունդ է առնում գիրը:

Ասենք, որ Հայաստան աշխարհը հարուստ է ժայռապատկերներով: Գեղամա լեռներում, Մյուսիքում, Արագածում և այլուր հայտնաբերված ժայռապատկերների ժամանակագրությունը, հետազոտողների պնդմամբ, ձգվում է մ.թ.ա. 7-2-րդ հազարամյակների ժամանակաշրջանը: Դրանք բավականին հստակ պատկերացում են տալիս մեր շատ հեռավոր նախնիների տնտեսության պաշտամունքի, կենցաղի, նյութական ու

հոգևոր կյանքի զանազան այլ կողմերի վերաբերյալ:

Հայկական բարձրավանդակում ապրող ցեղերի և ցեղային միությունների մոտ գրի ամենավաղ տեսակների (պատկերագիր, նշանագիր, գաղափարագիր) գոյության փաստը, դրանց աղերսները ժայռապատկերների հետ, դարձյալ վաղուց է հաստատված: Ժայռապատկերներում «Բազմազան նշանագիր-գաղափարագրերը» կրոնահմայական նպատակներ հետապնդելով՝ կարող էին «հիմք դառնալ... մեծնական գրերի համար» (66, 262): Այսպես հարթվում են տարակույսները այն սերտ, ըստ էության ժառանգորդական կապի վերաբերյալ, որ գոյություն ունի նրանց և նույն տարածքում ապրած հայկական ցեղային խմբերի ու միությունների համանման նշակույթների միջև: «Պահպանվելով ու զարգանալով հետագա դարերում՝ գրչության այդ ձևերը պարզունակ համակարգ են կազմում և ընկնում ուրարտական հիերոգլիֆիկ գրության հիմքում, որն արմատով իսկ բնիկ հայաստանյան երևույթ է դասնում և չի ծագում ո՛չ միջագետքյան, ո՛չ հնդկական, ո՛չ էլ խեթական ու այլ սիստեմներից, ինչպես ենթադրում են որոշ «ուսումնասիրողներ» (83, 69),- շարունակում է նույն ճանաչված գիտնականը:

Այդ «պարզունակ համակարգը» հետագայում «զարգանում է, հարստանում մակ օտար փոխառություններով» և դասնում գրության «միակ ձևը մինչև միջագետքյան սեպագրի օգտագործումը»: Անցումը սեպագրության (9-րդ դար մ.թ.ա.) դուրս չի մղում այն գործածությունից: Ուրարտական սեպագիր գրությունից հրաժարվելու (6-րդ դար մ.թ.ա.) և հունաստրական գրությանն անցնելու շրջանում մեծնական գրության այս եղանակը հարատևել է: Դրա ապացույցը գաղափարագրության սվանդույթի կենսունակության պարագան է մեսրոպյան գրերի գյուտից հետո էլ ընդհուպ մինչև ուշ միջնադար...

Նույն հմուտ հետազոտողի համոզիչ վկայությամբ՝ քրիստոնեությունը այս դեպքում էլ ձեռք է մեկնում հեթանոսության. պահպանելով «նախնեաց մերոց» գաղափարագրերի ձևը՝ «իր վարդապետությանը համապատասխան իմաստ» է վերագրում դրանց: Այսպես, օրինակ՝ «արևապաշտ», «տրսորդ», «անասնապահ», «երկրագործ» նախնադարյան պատկերագրերը ընկալվում են իբրև «կռապաշտ», «աշտարակը»՝ «եկեղեցի»: Հետաքրքիր է, որ մի շարք հասկացություններ, առարկաներ ընկալվում են անփոփոխ կերպով՝ «արև», «լուսին», «անմահ», «առավոտ», «մարդ», «փայլակ», «աստղանշանները» և այլն (83, 69):

Հասարակական-արտադրական հարաբերությունների հետ միասին Հայաստանի նախնադարյան հիշյալ նշանագրերը լայնորեն ընդգրկել են մեր նախահայրերի կրոնական-հմայական ըմբռումները, տիեզերքի մասին պատկերացումները:

Ահա գաղտնիքներից մեկը, թե մեհյանների սպասավորները ինչու

չպետք է հրաժարվեին հայրենական ավանդներից: Ավելացրեք իրենց կյանքի համար (երկրագործություն, որսորդություն, խնցեգործություն) երկնային մարմինների մասին թեկուզ և «պարզունակ» ըմբռնումների նշանակությունը, և ավելի հասկանալի կդառնա գաղափարագրերի նկատմամբ տևական հետաքրքրությունը:

Շատ ավելի ուշագրավ է գրերի հայտնագործումից հետո էլ մեհենական գրությունների հարատևումը տարաբնույթ հմայիլ-թալիսմաններում (մանրամասն տե՛ս 58, 15-27):

Հմայությունը հեթանոսական կրոնի, պետք է ենթադրել՝ նաև ուսուցման բաղադրիչներից էր: Պատմիչներն ու զանազան աղբյուրները հավաստում են, որ եկեղեցու հայրերը գրեթե բոլոր դարերում պայքար են մղել հմայության դեմ, բերված փաստերի շնորհիվ էլ կարելի է ամբողջական պատկերացում կազմել մինչև մեր օրերը հարատևած սովորույթի զանազան դրսևորումների մասին: Ահա Մաշտոցի «Նրատագիր ու զգացուցիչ» վերնագրով շրջաբերականից պահպանված պատառիկի հարուստ թվարկումը հմայության տեսակների վերաբերյալ. «երագը եւ հմայք եւ յուտոթք եւ քաջադանք եւ դիւթութիւնք եւ թովութիւնք եւ հարցուկք եւ ձեռնածուք եւ դեղահատք եւ խտիրք եւ որ ինչ նման են սոցին (58,17):

Տարբեր ձեռագրերի համեմատությամբ անվանի հայագետը կազմել է «հմայական նշանագրերի» քավականին պատկանելի մի ցանկ (ավելի քան 200 նշանագիր), որը, իր իսկ վկայությամբ, կարող է առնվազն կրկնապատկվել առավել մանրամասն քննության դեպքում: Այդ դժվարին և շնորհակալ գործը կատարել է երիտասարդ հետազոտող Ա. Մովսիսյանը՝ «Հայկական մեհենագրություն» մենագրությամբ: Եղած, իր իսկ հայտնաբերած փաստերի համոզիչ քննությամբ ընդհանրացնում է, որ «հայալեզու բնիկ գրահամակարգը» սեպագրերից հետո, օտար այբուբենների կիրառության պայմաններում անգամ, շարունակել են գործածվել մեհյաններում: Ավանդույթը չի խախտվել Քրիստոնեությունը իբրև պետական կրոն ընդունելուց հետո անգամ, միայն փոխվել է կիրառության եղանակը\*:

\* \* \*

Մ.թ.ա. առաջին հազարամյակի սկզբում մեր նախնիները դիմում են գրի մի նոր տեսակի՝ սեպագրին: Առայսօր հայտնաբերվածը վկայությունն է այն բանի, որ ստեղծվել է բավականին հարուստ «գրականություն». սեպագիր արձանագրությունների թիվը հասնում է շուրջ 400-ի:

Քիչ բան է հայտնի նախաքրիստոնեական շրջանի հայ հրապարակախոսությունից, ընդհանրապես գրական-մշակութային պատմությունից:

\* Տե՛ս Ա. Մովսիսյան, Հայկական մեհենագրություն, Երևան, 2003:

Չարմանալի մի անփութությամբ, զանազան կաղապարների ու պարտադրանքների վերացումից հետո էլ շարունակում ենք օտարների հոգևոր կողոպուտին ավելացնել ինքնակողոպուտը՝ մեր մշակութային կյանքի հարահոս ընթացքից դուրս թողնելով որոշակի ձեռքբերումներ՝ աղքատացման հետ նաև աղճատելով անցած ճանապարհի իրական պատկերը:

Խոսքը ուրարտական (նաիրական, բիայնական) պետության ու մշակույթի մասին է: Անշուշտ չլուծված, առեղծվածային (կամ այդպիսին դարձված) հարցեր կան դեռևս: Սակայն պատմագիտական, լեզվաբանական, մշակութային օրինաչափություններին ու խնդիրներին նվիրված վերջին տասնամյակների հետազոտությունները կշեռքի նժարը թեքել են այն տեսակետի կողմ, որ Ուրարտուն հայկական պետություն էր: Եվ, այնուամենայնիվ, չծուլանաք հարցնել. եթե ուրարտական թագավորները եկվոր հնդեվրոպացիներ են, ինչու՞ նրանց որդեգրած պետական լեզուն՝ ուրարտերենը, ոչ թե հնդեվրոպական, այլ տեղական ծագում ունի, այսինքն՝ պարտվածների լեզուն է, իսկ եթե եկվորները հնդեվրոպացիներ չէին, այդ ինչպե՞ս երեք հարյուր տարի իշխեցին ու հանկարծ անհայտացան՝ երկիրը թողնելով իսկական տերերին: Այս ինչ հրաշք հանելուկ է՝ եկվորները (ո՞րքան պետք է լինեն նրանք) հաղթում են բնիկ հայկական և մյուս ցեղային միություններին, ձևավորված պետություններին և թագավոր դառնում նրանց գլխին՝ պարտվածների լեզվի հետ միասին փոխ առնելով նրանց մշակութային ավանդույթները, պարտվածների բանակներն առաջնորդելով՝ տպավորիչ հաղթանակներ տանում շրջակա երկրների նկատմամբ, փաստորեն ծնկի բերում հզոր Ասորեստանին...

Դժվար է համոզիչ պատասխաններ գտնել, մանավանդ մեր պատմության հաստատապես ստույգ դրվագներ համաման հարցականներ առաջադրում են. Երվանդունիները հայեր էին, բայց պետության լեզուն հունարենն էր, Արշակունիները պարսիկներ էին՝ պետական լեզուն դարձյալ հունարենն էր, և, այնուամենայնիվ, նրանց թագավորության շրջանը ոչ ոք դուրս չի ձգում մեր պետականության տարեգրությունից...

Հետևելով նախաքրիստոնեական շրջանի պատմագրության ավանդույթին՝ Ուրարտուն դիտում ենք իբրև հայոց պետականություն: Եթե նույնիսկ նրա հզոր արքաները սկզբում հայեր չեն եղել (Արշակունիներն էլ սկզբում հայեր չէին), բայց շատ կարճ ժամանակ անց նրանք դարձան օտարի լուծը չհանդուրժող հայ թագավորներ:

Եվ այսպես, ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները թելադրել են հայ (հայացած) արքաները, պատմում են հայերի արշավանքների, շինարարական աշխատանքների և այլաբնույթ գործունեության մասին, հասցեագրված են հայ մարդկանց: Ուրեմն՝ բոլոր հիմքերն ունենք դրանք դի-

տարկելու հայ մշակույթի րազմադարյան պատմության զարգացման ընդ-  
հանուր շրջայում...

Բիայնական սեպագիր արձանագրությունները հայ մատենագրության  
առաջին գրավոր նմուշներն են:

Ընդհանրություններ դրսևորելով խեթասաստրական սեպագրի հետ՝ ար-  
դեն 7-րդ դարում ուրարտականը ձեռք է բերում զուտ իրեն հատուկ հատկա-  
նիշներ. փոխվում է գրության ձևը (նոտրգիր, արագագիր), պարզեցվում են  
իմաստային հատկանիշները, ավանդական կաղապարները զգալիորեն նո-  
րանում են, հայտնվում են նորերը: Մեր սեպագրերի առանձնացող հատկա-  
նիշները հարկադրված էին տեսնել մեր հանդիպ ոչ այնքան բարյացակամ  
հետազոտողներն ագամ: «Այն ժամանակ, երբ աստրական սեպագրերում  
նշանը ունի սովորաբար մի քանի (հաճախ տասնյակից ավելի) իմաստներ,  
ուրարտական սեպագրության մեջ նշանները ունեն մեկ կամ, հազվադեպ,  
երկու-երեք իմաստ» (84, 35): Մելիքիշվիլին ընդգծում է «ուրարտական ար-  
քայական արձանագրությունների որոշակի ոճ» (84, 93):

Մի ուրիշ հետազոտող շեշտում է, թե Կարմիր Բլուրում հայտնաբերված  
արձանագրությունները ունեն «բոլորովին այլ բառամթերք և սեպագրերի  
համար անսովոր քերականական կարգ» (44, 18): Բոլորովին վերջերս ակա-  
դեմիկոս Գ. Ջանուկյանը ուրարտական արձանագրությունների ներածա-  
կան բանաձևերը հայերենով կարդալու հրաշալի փորձ կատարեց՝ հետագա  
հաստատումները ավանդելով ուրիշ բանասերների (18, 3-9):

Այս ամենը իրավունք է տալիս եզրակացնելու, որ մեր հետավոր նախնի-  
ները օժտված էին քաղաքակրթության արդյունքները յուրացնելու, սեփա-  
կան կնիք դնելով դրանց վրա՝ իրենց հոգևոր պահանջմունքներին ծառայեց-  
նելու զուտ սեփականը ստեղծելու հատկությամբ:

Բիայնացիները փոփոխություններ են կատարել սեպագիր արձանա-  
գրությունների բովանդակության մեջ ևս: Անգին աչքով անգամ նկատելի է,  
որ ուրարտականները չունեն խեթասաստրական արձանագրությունների  
փարթամ պատկերավորությունը, շքեղ համեմատությունները, էպիտեո-  
ների հեղեղը: Խեթասաստրականի համեմատությամբ մեր արձանագրու-  
թյունները խիստ կանոնիկ են, միօրինակ, զերծ արևելյան գեղեցկախոսու-  
թյունից, ազատ և անկաշկանդ շարադրանքի դիմաց առկա է զուսպ և հա-  
կիրճ ոճ:

Հաճելի է ենթադրել, թե խնայողության պարտադրանքի հետ միասին  
իրեն զգացնել է տվել սեփական գրելաձև ձևավորելու գիտակցությունը:

Մասնագետները պարզել են խեթախորիական եւ աստրական (ըստ  
որում՝ նախասարգոնյան շրջանի) արձանագրությունների հետ նախակա-  
նի դրսևորած աղերսները: Տարբեր ժողովուրդների ավանդույթներին սեփա-

կան առանձնահատկությունների հավելումը ուրարտական գրի ինքնուրույն  
դիմագծի հաստատման ճանապարհն է: Ուրարտագետները նշում են մի  
շարք էական տարբերություններ:

Արքայական տիտղոսները բիայնական արձանագրություններում հիշ-  
վում են ոչ թե սկզբում, այլ վերջում, եթե արձանագրությունն ավարտվում է  
անձնօրի բանաձևով, սրանից առաջ (բացառությունները մասնակի են): Նա-  
խրականում բացակայում են օրինանքի բանաձևը և իրադարձությունների  
մանրակրկիտ ժամանակագրումը: Աստրական արքաները հիշում են  
իրենց հայրերին, հաճախ՝ ավելի հետավոր նախնիներին ևս՝ սրանց բոլոր  
տիտղոսներով: Մեր նախնիները բավականին պարզեցրել են խեթասասու-  
րական տիտղոսաշարը: Նրանք միայն իրենց հայրերին են հիշում, զուսպ ու  
հակիրճ ոճը պարտադրել է հրաժարում ռազմական գործողությունների և  
գրաված երկրների ռելիեֆի մանրամասն նկարագրություններից...

Նույնիսկ այնտեղ, ուր կարելի էր ազատություն տալ գեղարվեստական  
երեսակայության, նախրցիները հավատարիմ են մնացել որդեգրած ավան-  
դույթին: Ռուսա I-ը (մ.թ.ա. 735-714) Վանի մոտակայքում արհեստական  
ջրամբար է կառուցել, որի վերաբերյալ արձանագրությունը հաղորդում է.  
«Հողաշերտը կիտեցի լեռան ստորոտում, դաշտը հեղեղեցի, ուղղեցի ջրերը  
այնտեղ՝ առուների եւ ատվակների, դրեցի անունը Ռուսայի ծով: Անցկացրի  
ջրանցք այնտեղից դեպի Ռուսախինելե (քաղաքը)» (67, 86): «Ռուսայի ծո-  
վի» նկարագրության հանդիպում ենք նաև Մարգոն II-ի 8-րդ արշավանքին  
վերաբերող արձանագրությունում, որը իսկական գեղարվեստական պատ-  
կեր է:

Մեփական ոճի որոնումն ու հաստատումը, այսպիսով, ընթացել է, հա-  
րևանների համեմատությամբ, գեղարվեստական հատկանիշներից, իրա-  
դարձությունների մանրամասններից հրաժարվելու ուղղությամբ, որ, իհարկե,  
կորուստ է: Էականը, սակայն, մշակույթի մի կարևոր բնագավառում ինքնու-  
րույնության հաստատումն է, որ դառնալու էր հետագա հարատևումի օրի-  
նաչափություններից:

Ուրիշ ժողովուրդների ձեռքբերումները սեփական ավանդույթներին ներ-  
դաշնակորեն միահյուսելու զարմանալի կարողությունը մեր մշակույթի բնու-  
թույն առանձնահատկություններից է: Ոչ մի մշակույթ, նույնիսկ մշակութային  
որևէ լուրջ նվաճում, անհետ ու անհետևանք չի անցնում, և հետևորդների  
դժվարին խնդիրն է հետագա զարգացման ընթացքի մեջ հայտնաբերել ժա-  
ռանգորդական կապը, ձևափոխված յուրահատկությունները:



Որքան էլ «պայմանական եւ անբավարար հուսալի» լինեն սեպագործի ընթերցումները (դեռ մի կողմ թողած դրանք հայերեն կարդալու, հայերենով բացատրելու փորձերը, երբեմն շատ «հանդուգն», բայց եւ գիտական հեղաշրջման լիցքերով), այնուամենայնիվ նրանք մեզ են հասցնում մեր հեռավոր նախնիների ապրած ժամանակների շատ երեւոյթներ՝ որոշակի պատկերացում տալով ոչ միայն պատմական նշանակութեան իրադարձութիւնների, այլեւ հասարակական-տնտեսական, շինարարական եւ պաշտամունքային կյանքի, վարչական կառուցվածքի, երբեմն առանձին սովորոյթների մասին:

Մեր հեռավոր նախնիների կյանքի մի շարք կարեւոր կողմեր դրանցում արձանագրված են տարեզրի բարեկազմութեամբ ու ճշգրտութեամբ: Կողմաւիչ պատերազմներ, սեփական տնտեսութեան, պաշտամունքային իրողութիւններ, սրանք են այն երեք կարեւոր բնագավառները, որոնց վերաբերող արձանագրութիւնները զգալի մեծամասնութիւն են կազմում: Վերջիններս հավաստի ներկայացնում են Ուրարտուի վերելքի ու անկման, ռազմական հաջողութիւնների ու տնտեսութեան առանձին ճյուղերում նկատելի ձեռքբերումների, կրօնական ըմբռումների, դասային հարաբերութիւնների պատկերը:

Հայտնի է, որ այս կամ այն ժողովրդի դիցարանը որոշակի ճշտութեամբ արտացոլում է երկրային հարաբերութիւնների պատկերը: Խալդեան երկրներում, բիւսանական արքան երկրի վրա հզոր են եւ օժտված անսահմանափակ իրավունքներով: Բագում արձանագրութիւնների վկայութիւնից զատ՝ խիստ ազդու են սահմանված կարգով բիւսանական առաջին աստծուն տրվող գոհաբերութիւնները՝ 17 ցուլ, կրկնակի չափով ոչխար: Երկրորդ տեղում ընթացող Թեյշերա աստծուն, Իշպուիների եւ Մեմուայի սահմանած կարգի համաձայն, պետք է գոհաբերեն 6 ցուլ եւ 12 ոչխար: Էական մի առանձնահատկութիւն է ս. Թեյշերան երկու աստվածային դրսեւորում ունի՝ Խալդեի տաս դրսեւորումների դիմաց (գոհաբերութիւններ կատարում են նաեւ Խալդեի «վսեմութեանը», «հզորութեանը», «տղորմածութեանը», «գեներին» եւ այլն): Վերջապէս Մեմուայի մի արձանագրութեան մեջ կա ուղղակի խոստովանութիւն. «Խալդեան իմ գորեղ է, աստվածների մեջ գորեղ (է)» (67, 51):

Աստվածների այս հարաբերութիւնը կրկնում է արքայի եւ իր շրջապատի փոխհարաբերութիւնը: Պետական կառույցի բուրգը գլխավորում է արքան, հաջորդ աստիճանավորները մնում են նրա ստվերում:

Այս անսահմանափակ իրավունքների դրսեւորումը հաստատագրված է հատկապէս այսպէս կոչվող հաղթական արձանագրութիւններում, որոնք աչքի են ընկնում բովանդակութեան եւ կառուցվածքի կայուն առանձնահատ-

կութիւններով: Բիւսանական արքաներն էլ մի առանձին հպարտութեամբ քարածայտերին, իրենց իսկ կառուցած պատերին, քարե հատուկ սյուն կոթողներին դրոշմում են ավերիչ-թալանչիական արշավանքների, քաղաքներ ու ամրոցներ այրելու, մարդկային հոծ զանգվածներ գերեվարելու (մի մասին, հավանաբար՝ անաշխատունակներին, սպանելուց հետո), անշարժ ու շարժական հարստութեան ավարելու իրողութիւնները: «Տասնչորս ամրոց (եւ) ութսուն քաղաք մեկ օրում նվաճեցի» (67,71),- հավաստում է Սարգուրե II-ը (764-735 մ.թ.ա.): «Երեսունհինգ ամրոց, երկու հարյուր քաղաք մեկ օրում նվաճեցի (67,79),- իր նշանավոր տարեգրութեան մեջ պարծենում է նույն Արգիշթեղոյին: Խեթասաստրական արձանագրութիւններն են հիշեցնում նաեւ «Խալդեան գորութեամբ արշավեցի», «նվաճեցի», «գրավեցի», «ժշեցի», «սպանեցի», «այրեցի» եւ համանման բայերի գործածութիւնները: Պարզ երեւում է, որ կողոպտիչ պատերազմները կեցութեան գլխավոր եղանակներից են, բարոյական նորմեր են դիտվում՝ արդարացված ամենագոր աստվածների կամեցողութեամբ: Եթե հավատանք հզորագույն Արգիշթեղին՝ իր հաղթական արշավանքները Խալդե աստվածն է կատարել, Արգիշթեղի, Անիշտիբ-գան, Կուարգանի երկրները նա է «ընկնել Արգիշթեի առաջ»: Պատահում է նվաճումները աստվածների միջամտութեամբ արդարացնելու մի ուրիշ կերպ էս. «Խալդե աստծո համար մեկ տարում այս քաջագործութիւնները կատարեցի»: Աշխարհի հզորները վաղնջական ժամանակներից սովոր են սեփական շահագրգռութիւնները «արդարամտութեան» շղարշով թողարկելու...

Իրավացիորեն նկատված է, որ նախնական արքաների արձանագրութիւնները «շատ հեռու են ասորեստանյան թագավորների արձանագրութիւնների մեջ մեծ տեղ բռնող՝ հակառակորդի նկատմամբ ցուցաբերած ամենադաժան զազանութիւնների պարծենկոտ նկարագրութիւններից» (86, 49). «Գերիներից 14.400 (հոգու) կենդանվույն կուրացրի»,- արձանագրում է ասորական Սալմանասար I-ը (1274-1245 մ.թ.ա.): «Նրանց գլուխները կտրեցի (եւ) նրանց քաղաքների շուրջը ցորենի կույտերի նման դիզեցի» (67, 51),- դարձյալ գերիների մասին շարունակում է Թիգլատպալասար I-ը (1115-1077 մ.թ.ա.):

Արժե ուշադրութեամբ դարձնել մի տարբերիչ առանձնահատկութեան վրա էս: Ուրարտական արքաները (անգամ Արգիշթեի նման հզոր մեկը) դարձյալ չթաքցված հպարտութեամբ նշում է նաեւ. «Ասորեստանցիներին վճռեցի, սպանեցի, հանեցի երկրիցս» (67,61):

Այսպէս, ահա, մեր հեռավոր նախնիները սեպ գրերով ավանդում են հետնորդներին հայրենիքի ազատագրութեան, նրա սահմանների պաշտպանութեան պայքարի պատգամը: Արցախյան հերոսամարտը վերջին (տա Աստված) վկայութիւնն է, թե սերունդները հավատարիմ են հիշյալ պատգամին...

Հին պետությունները, Նաիրին եւս, միայն կողոպտիչ պատերազմներով չէին ապրում, ունեին նաեւ իրենց տնտեսությունը: Ուրարտական արքաները այս բնագավառի վերաբերյալ բազում արձանագրություններ են թողել: Բարձր զարգացման էր հասել անասնապահությունը, խաղողագործությունը, այգեգործությունը: Առանձնապես տպավորիչ է անջրդի եւ անմարդաբնակ հողատարածություններ նվաճելու նպատակով մեծ ու փոքր ջրամբարների ու ջրանցքների կառուցումը, որոնց մասին արքաները հայտնում են չթաքցված հաճույքով: Արհեստական մի ջրամբար մեծության պատճառով «Ռուսայի ծով» է կոչվել, «Մեմուայի ջրանցքը», որ Մովսես Խորենացին, վստահելով ժողովրդական հիշողությանը, Շամիրամին է վերագրում, 80 կմ երկարություն է ունեցել եւ գործում է մինչեւ այսօր... «Հողը չոր (°) էր, ոչ (մի) քան այնտեղ կառուցված (չէր): Գետից չորս ջրանցք անցկացրի, խաղողուտ (եւ) անտառ հիմնեցի, կատարեցի մեծագործություններ այնտեղ» (67, 56-57),- հայարտաբանում է ուրարտական ամենահզոր արքան՝ Արգիշթե I-ը: «Անցկացրի ջրանցք... հենց այդ հողով, որ չոր (°) էր»,-սա էլ Ռուսա I-ն է: «Ջրանցք անցկացրի, իմ թագավորությանը բարեկեցություն ստեղծեցի»,- դարձյալ Արգիշթե I-ն է: Հետաքրքիր է ի՞նչ պիտի արձանագրեին նորօրյա անկախության «արքաները». անտառների հատու՞մ, բերրի այգիների անսպասարկում, զանգվածների բարեկեցության ոչնչացու՞մ...

Անասնապահին հողատարածությունները բնակեցվում էին գերեվարված զինվորներով, ոչ ընդհանրապես գերիներով. «Հողը անասնապահին էր, այնտեղ ոչինչ չէր կառուցված: Մեծ գործեր այնտեղ կատարեցի: Խաթն եւ Յուպանի երկրների 6 (°) հազար 600 զինվոր այնտեղ բնակեցրի»,- Արգիշթե I է:

Գրեթե ամեն արքա «խաղողուտ» է հիմնել, զինի են ընծայել իրենց աստվածներին: Մրգատու այգիներ, «ցորենի արտեր» ու «պահեստներ», հնձաններ («զինի պահելու տեղ») հիմնելու բազմաթիվ փաստերը որոշակի պատկերացում տալիս են գյուղատնտեսության մակարդակի մասին:

Բարձր զարգացման էր հասել մասնավորապես մանր եւ խոշոր անասնապահությունը: Այդ են վկայում գրավված երկրներից վերցված ավարի չափերը (տասնյակ հազարներով մանր եւ խոշոր եղջերավոր անասուններ), պարտված երկրներին պարտադրված հարկերը, տաճարներին արված նվիրատվությունները:

Շինարարության նկատմամբ հայերի առանձնահատուկ սերը խոր արմատներ ունի վաղնջական ժամանակներում: Արդեն մեծ խորհուրդ կա նրանում, որ բիայնական առաջին արձանագրությունը հենց կառուցման վերաբերյալ է. «Մարդուրեն՝ որդին Լուիթայրիի, ասում է այսպես.- Ես քարերն այս Ալնիումու (քաղաքի) միջից բերեցի, ես պարիսպն այս կառուցեցի» (67,40): Սա այն նույն Մարդուրենն է, որը «բուրբ արքա-

ներից հարկ վերցրեց» եւ «չի վախենում կովից»:

Մեպազիր արձանագրությունը, սակայն, անհամար կռիվների մասին չէ, ոչ էլ արքաներին հարկատու դարձնելու մասին է: Այս զարմանալի արքան կամեցել եւ սերունդներին ավանդել է ուրիշ մի պատգամ. «Ես պարիսպն այս կառուցեցի»... Եթե նույնիսկ գիրը վերցրել է օտարից, փոխառել է օտարի տիտղոսները, բայց բուն պատգամը ինքն է եղացել, իրենն է արձանագրել...

Հետնորդները որդեգրել են ավանդույթը. Իշպուինեն արձանագրում է. «Իշպուինեն՝ Մարդուրեի որդին այս տունը կառուցեց»: Այս Իշպուինեի բուրբ արձանագրությունները շինարարական բնույթի են: Հոր ավանդույթը շարունակում է որդին՝ Մեմուան: Սա էլ տուն է կառուցում, ճիշտ է՝ Խաղթն ասածն համար (եւ, արդեն, ոչ միայն կառուցում է...):

Այսպես, ահա, կառուցումը դառնում է ազգային բնավորություն:

Ուրարտական աստվածները ամբողջ երեք հարյուր տարի իրենց հզոր հովանու տակ առան արքաներին: Վերջիններս, բնական է, պարտքի տակ չէին մնալու: Խաղթեի, Թեյշեբայի, Շիվինիի եւ այլոց համար հաղթական արշավանքներ, բազում «Փաջագործություններ» կատարելուց զատ արքաները «եռյակապ» դարպասներ ու տներ (տաճարներ) կառուցեցին, սահմանեցին նրանց պատվին տրվող հանդեսների կարգն ու գոհաբերությունների քանակը: Առատաձեռն էին ուրարտական արքաները, արժանիորեն երախտահատույց էին լինում իրենց հովանավոր աստվածներին:

Խիստ ակնհայտ է վերաբերմունքը ստրուկների նկատմամբ, վերջիններս նվաճողի սեփականկալությունն են, իրավաբաններից զրկված, հավասարեցված... անասուններին: Տերը նրանց հետ կարող է վարվել այնպես, ինչպես իր ձեռնափայտի հետ, եւ սա էլ բարոյական նորմն է, արդարացված հզոր արքաների վարքով: Խեթական եւ ասուրական մի քանի արձանագրություններ հաստատում են, որ ստրուկները համարժեք են եղել խոշոր եւ մանր եղջերավոր անասուններին: «Թշնամու ստրուկներին, խոշոր եւ մանր եղջերավոր անասունները մի տեղ հավաքեց»,- ազդարարում է խեթական մի թագավորի մ.թ.ա. 14-րդ դարում գրված արձանագրությունը\*:

\* Լեզվամտածողության որոշ կառույցներ սեպագիր արձանագրություններից անցել են գրավոր խոսքին: Նույնիսկ Ազաթանգեղոսի մեծն քրիստոնյան արշավանքների, ավերածությունների ու ավաղի մասին գրում է սեպագիր արձանագրության ոճով. «...Ասպատակ սիմեդ զկողմանք Հաստտան աշխարհին. զիստան և անատան, զծեր և գողայ, զբիխասարդ և զմանուկ ստ հասարակ խաղացուցանել ի գիտութիւն» (Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, էջ 32): «Սկզբնաղբյուրի» ավելի հարագատ է Բուզանդը. «Աւերեցին քանդեցին գերկիրն ամենայն... ամէին զգերի մարդկանն և զանամոյ» (Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 262): Մարդկանց ու անասուններին միասին պահելը հարատուեց մինչև նոր ժամանակների տանձնագիծը. «զգերին և զանատունները ընդ միմեանց հետ խառնեալ էին իբրև գեղող յորդ»,-վկայում է 17-րդ դարի տարեգիրը (ըստ Բ. Կոռնապետյանի «Շուշիի բերդաքաղաքը» գրքի, Երևան, 2000, էջ 36):

Նույն վերաբերմունքն ու հոգեբանությունը նկատում ենք ուրարտական արձանագրություններում: «Ոմանց սպանեցի», - իսկ այս ոմանցը հավանաբար հազարներով է հաշվվում, որովհետև գերվածների թիվը հազարների է հասնում, արձանագրում են ուրարտական թագավորները: Արդեն այն էլ մեծ բան է, երբ թվարկելիս գերի-ստորակներին հիշում են ձիերից, ուղտերից, խոշոր ու մանր եղջերավոր անասուններից առաջ...

Ուրարտական արձանագրություններում զարմանալիորեն քիչ են մակդիրները: Ամենատարածվածը «հրաշալի»-ն է («՛հոյակապ» էլ են թարգմանում)՝ «հրաշալի դարպասներ», «հրաշալի ամրոց»... Տեքստից տեքստ ձգվող միակ գունավորող բառն է փոխառյալ արքայական տիտղոսներից հետո:

Երբեմն-երբեմն արքաները գունավորում են այս կամ այն իրողությունը. նվաճած երկիրը կոչում են «լեռնոտ», «թշնամական»: Հաղթանակի արժեքը մեծանում է նրանից, որ գրավվել է «արքայական քաղաքը», այդքանը քիչ է՝ «որ ամրացված էր», «կռվով նվաճեցի», «ոչ ոք երբեք չէր նվաճել»...

Չոր ու կանոնիկ խոսքը տպավորիչ դարձնող հնարքներից են կրկնությունները: Մրանք զանազան նպատակներ են հետապնդում. բոլոր հաղթական արձանագրությունների սկզբում, տարեգրություններում հիշվող բազում արշավանքների սկզբում եւս կրկնվող նշանավոր բանաձեւը՝ աստծո հզորության, հովանավորության, կամքի դրսևտրման վերաբերյալ, իսկապես, ստեղծում են ցանկալի տպավորություն. անընդհատ կրկնվող խոսքը կարծես կախարդանքի ուժ է ստանում:

Կրկնություններ հաճախ էլ գոյանում են պարզ թվարկումներից, որոնք ըստ երեսույթին լեզվի զարգացման մակարդակով են պայմանավորված. «Խաղդեն... հաղթեց Էտիոնի երկիրը, հաղթեց Կիլասնի քաղաքի երկրին», «Արշավեցի... Բաբելոն քաղաքի երկրի վրա, Բարուստա երկրի, Բարշուա երկրի վրա»: Ինչ էլ լինի՝ նման կրկնությունները ոճական երանգներ են հաղորդում արձանագրությանը:

Մեկազիր այս արձանագրությունները բավականին պատկերացում տալիս են մեր նախնիների կրոնական ըմբռումների մասին: Խոր հավատացյալներ են նրանք, բնության տարերքի գերիներ: Խորապես համոզված են, որ աստվածները ոչ միայն կյանք են տալիս մարդուն, այլև լվճում են նրա ճակատագիրը: «Խաղդեն աստվածը, բոլոր աստվածները կյանք պարգևեցն Սարդուրեի որդի Իշպուհինին եւ Իշպուհինի որդի Մեմուային» (84,147): Չանազան արձանագրություններում հավաստվում է այս կամ այն արքայի՝ հայրական գահի ժառանգումը Խաղդենի եւ մյուս աստվածների կամքով լինելը: «Արգիշթեի որդի Սարդուրեն ասում է. երբ Խաղդեն աստվածը տվեց ինձ թագավորություն (եւ) եւս նստեցի իմ հոր արքայական գահին» (84,290): «Մեմուային Խաղդեն քուժեց (?)», - հավաստում է Իշպուհինի որդին:

Նրանց համար աստվածներ են ոչ միայն կայծակը, արեւը եւ լուսինը՝ Թեյշեբա, Շիվինն եւ Շեղարդե անուններով, այլև լեռները, ծովերը, երկիրը... առանց անունների. զոհաբերություն կատարում են «լեռներին» (տասս ոչ-խար), «ծովերի աստծուն», «լեռների աստծուն» (ցուլ եւ երկու ոչխար), «երկրների աստծուն» (չորս ցուլ եւ տասնյոթ ոչխար): Առանձին քաղաքներ եւս (Արդիհի, Կումենու, Տուշպա, Խաղդեն աստծո քաղաք) իրենց աստվածներն ունեն: Ամենաուշագրավն, իհարկե, «զոհաբերության աստվածն» է, «բոլոր աստվածները», որոնք բավականին պատվավոր տեղ են զբաղեցնում աստվածների աստիճանակարգում եւ դա պարզվում է զոհաբերության չափից՝ չորս ցուլ, տասնյոթ ոչխար:

Նախընթացները հավաստում էին հոգու անմահության. ունեն անանուն մի «աստված, որ հոգիներ (?) է տեղափոխում», սովորական աստվածների շարքում ցուլ եւ երկու ոչխար:

Հների մտածողության առումով ուշագրավ է այն, որ զոհաբերություն կատարում են «Խաղդյան տավարին» եւս (չորս ոչխար): Ատովածային գործություն են վերագրել աստծո տաճարին նվիրաբերված տավարին կամ, պարզապես, զոհեր են մատուցել՝ նրանց պահպանման համար: Շատ ավելի հավանական է, որ սքրավայր տաճարի անասուններին ինչ-ինչ գործություն վերագրեին:

Բիայնացիների գրանցված դիցարանը երեսունհինգ աստված է ճանաչում, տասներեք աստվածուհի: Հետաքրքիր պատկերացում ունեն մեր նախնիները տեսակի մասին՝ աստվածներին ցուլ են զոհաբերում, աստվածուհիներին՝ երինջ: Նկատելի է նաեւ, որ Խաղդենի կինը՝ Արուբանեն, հակառակ ամուսնու, ոչնչով չի տարբերվում Թեյշեբա երկրորդ աստծու կնոջից՝ Խուրայից. երկուսին էլ զոհաբերում են, ըստ կարգի, մեկ երինջ, մեկ ոչխար: (Մա էլ կնոջ վիճակը ուրարտական աշխարհում):

Բազմաթիվ են աստվածներին պաշտամունքային «տներ» եւ «դարպասներ», ըստ մասնագետների հավաստման՝ տաճարներ կառուցելու վերաբերյալ հիշատակումները: Դրանք հիմնականում Խաղդեն են նվիրված, երբեմն-երբեմն՝ Թեյշեբային եւ Շիվինին...

Պաշտամունքային տների մասին մտավոր պատկերացում կարելի է կազմել Իշպուհինի եւ իր Մեմուա որդու նշանավոր արձանագրությունից, որով սահմանվում է զոհաբերություններ կարգը: Դժբախտաբար ամենակարեւոր բառերը վերծանված չեն, եւ միայն կոստումներ կարելի է անել: «Երբ ծառերը (...), Խաղդենի երեք ոչխար թող զոհաբերեն, երեք ոչխար՝ աստվածներին բոլոր. երբ խաղողը (...), Խաղդենի երեք ոչխար թող զոհաբերեն, երեք ոչխար՝ աստվածներին բոլոր. երբ խաղողը քամեն (?)՝ Խաղդենի երեք ոչխար թող զոհաբերեն, երեք ոչխար՝ աստվածներին բոլոր.գիմի...» (67, 46-47):

Աստվածներին զոհաբերություններ կատարելու երկու ժամկետ է նշվում

այստեղ. մեկը «երբ ծառերը» ծաղկեն հավանաբար, մյուսը, դարձյալ հավանաբար, երբ սկսվի խաղողաքաղը: Այս վերջին ենթադրության հիմք է տալիս «զինի» բառը, որով ավարտվում է արձանագրությունը: Ասել է թե՛ բնության զարթոնքի եւ բերքատատ աշնան տոնակատարություններ են եղել: Այլ արձանագրություններում էլ այդպիսի եւ խաղողատու միասին են հիշվում:

Այս նույն արձանագրությունում հիշվում է տոնակատարություններից մեկի ամիսը՝ «Արեւի ամիս»:

Իշյուսինն եւ Մեմուա հայր ու որդի արքաները ըստ երեւույթին հատուկ ուշադրություն են դարձրել կրոնական-ժխական կարգերի հաստատմանը: Երբ զինին (...), (մի) սափոր (?) Խալդեին թող ձուներն՝ Խալդյան դարպասներում, (մի) սափոր Աբուբանին, (մի) սափոր (?) Խալդեին՝ այս արձանագրության առջեւ, Մեմուա Ի-ի հավաստումը ուշագրավ է ոչ միայն նրանով, որ աստված-ասվածուհիներին զինի նույնպես նվիրաբերել են, այլեւ նրանով, որ պաշտամունքային արարողություններ կատարվել են արձանագրություն-կոթողների առջեւ նույնպես. մի վկայություն եւս, որ արձանագրությունները պաշտամունքային նշանակություն նույնպես ունեցել են:

Արշավանքների մեկնելուց առաջ արքաները սովորաբար դիմել են աստվածներին՝ ակնկալելով նրանց օգնությունը կամ, թերեւս, վերաբերմունքը: Խորենացին վկայում է, որ մեր նախնիները, հենց ուրարտական շրջանի արքաները, քրմերի օգնությամբ սոսիների տերեւների դիրքով ու գույնով գուշակություններ են արել: Ուրիշ էլ ի՞նչ միջոցների են դիմել, ուլեր, ցուլեր ու ոչխարներ հաստատապես զոհաբերած կլինեն:

«Արզիշեն ասում է.- Աղոթում էի տիրոջը, Թեյշեբային, Շիվինեին... լսում էին ինձ աստվածները», Սարգուրե II-ը լրացնում է շարքը՝ «(եւ) աստվածներին Բիսինեյե (երկրի)»: Աստվածները լսում են արքաներին. հավանական է ենթադրել, թե քրմական ինչ-ինչ գուշակություններով նրանք ստացել են արշավանքի հաջողության վերաբերյալ աստվածների մաղթանքները...

Ինչպես հուշում են արձանագրությունները, ամեն նոր գործ սկսել են գոհարերությամբ, իբրեւ հաջողության նախապայման:

Իմաստուն քիայնացիները արդեն իսկ սեպագիր արձանագրություններում հասել են նյութին, դեպքին, իրադարձությանը համապատասխան գրեթե լավագույն ընտրելու հնարության: Հաղթական արձանագրությունները իրենց կառուցվածքն ունեն, շինարարականն ու պաշտամունքայինը՝ իրենց, հանդիպում են նաեւ ընդունված կանոններից շեղումներ, կառուցվածքով, գրելաձևով մի առանձին խումբ են կազմում, եթե կարելի է այդպես կոչել, գործնական բնույթի արձանագրությունները: Այս խմբերը որոշակիորեն տարրերվում են բառազանձով, ինտոնացիաներով, շարադրանքի պաթոսով, նրբերանգներով... Հաղթական արձանագրությունների վերամբարձ, զգացմուն-

քային ոճի հետքն անգամ չկա վարչական բնույթի արձանագրություններում, որոնց բնորոշ է գործնական, «չոր» շարադրանք:

Նյութը, առարկան, որի վրա կատարվել է արձանագրությունը, թեպադրել է գրության ձև ու բովանդակություն: Նախընթացին իրենց գրավոր հետքը բողել են ոչ միայն ժայռերին, արհեստական պատերին, քարե սյուներից, այլեւ զենքերի եւ կենցաղային քարե առարկաների (վահան, կառքի անիվ, կապարճ, կարաս, բաժակ), կավե սալիկների, զարդերի, հնայիկների վրա: Սրանով է պայմանավորված խոսքի ամենատարբեր մակարդակների գոյությունը արձանագրություններում: Այստեղ կարելի է հանդիպել ամենակարճ բառակապակցությունից՝ «Սարգուրեի սեփականություն», «Սարգուրեի զենքի տուն» ու կարճառոտ նախադասությունից՝ «Տիրոջը՝ Խալդե աստծուն ընծայեց Արզիշեն» մինչեւ ընդարձակ տեքստեր, ինչպիսիք են Արզիշեն Ի-ի եւ Սարգուրե II-ի տարեգրությունները:

Նկատված է, որ հաղթական արձանագրությունները ունեն կայուն կառուցվածք: Դրանք սկսվում են Աստծո կամ աստվածների փառաբանությամբ, որոնց հովանու ներքո, կամքով, երբեմն՝ առաջնորդությամբ տեղի են ունենում արշավանքները. արձանագրվում են նվաճված երկրները, ավարը, երկրի ու նրա թագավորի նկատմամբ նվաճողի վերաբերմունքը՝ ներողամիտ կամ դաժան: Ավարտը նույնպես կանոնակարգված է՝ արձանագրության վերջում անեծքի բանաձև են, աստվածները թող ոչնչացնեն նրան (ու իր ընտանիքը), ով կհամարձակվի ոչնչացնել արձանագրությունը: Չնայած սրան՝ անհարկի չափազանցություն է Մելիքիշվիլու տեսակետը, թե ուրարտական արձանագրություններում հազարամյակների ընթացքում փոփոխություններ չեն լինում:

Արձանագրության այս երեք մասերն էլ (սկիզբը, միջին մասը եւ ավարտը) առանձին-առանձին (առավել եւս՝ բոլորը միասին) շատ տպավորիչ են\*:

\* Ի դեպ՝ տպավորության մասին: Արձանագրությունները հզոր արքաների փառասիրությունը բավարարելու ձգտումից են ծնվել... Իմ թագավորական կոթողը սարքեցի: Իմ հզորության փառքը, իմ խիզախ արշավանքները նրա վրա արձանագրեցի», - հայտարարում է ասուրական Մավանասար III-ը (մ.թ.ա. 858-824), (Հայ Ժող. պատմ. քրիստ., հ. I, էջ 23):

Բայց միայն փառասիրությունը չի ծնունդ տվել հին աշխարհի պատմության այս հրաշալի սկզբնաբառերին:

Մարդու հասակը գերազանցող սյուներից, քարձր լեռներից, մարդկային աշխատանքով կառուցված ոչ պակաս քարձր պատերից հավերժացած այս կոթողներն արդեն իսկ իրենց տեսքով խորհրդավոր ու ճնշող տպավորություն էին թողնում մահկանացուների վրա: Տարվորությունն ավելի էր խորանում գրությունների՝ զանգվածներին անհասկանալի լինելու պարագայով, խորհրդավորությունը վերածում էր անհի ու երկյուղածության՝ դուռ բացելով պաշտամունքի ու զոհաբերության առջև: Ուրարտացիները մտան կոթողներին էլ էին գոհեր մատուցում...

Ուրարտական արքաների արձանագրությունները ժողովրդական հիշողությամբ Շամիրամից վերագրելով՝ Խորենացին գրել է. «Քաղում գիրս... գրեաց, որոյ հայեցումն միայն զամենայն ոք ի գարնանս անէ», էջ 66: «Չարմանք է հարուցում նաև կարծր ապառաժին, Վար է ոչ զի՞ մի երկաթով այժմ վերագրել ոք կարէ», գրեւ եւ մարդկային աշխատանքի այլ հետքեր «նրաշագործել»:

Խաղի աստծո, որին հաճախ միանում են թելջերան եւ Շիվինեն («բոլոր աստվածները»), փառաբանությունը նույնությամբ կրկնվում է ոչ միայն տարբեր արձանագրությունների, այլև տարեգրություն կոչվածներում հիշատակվող բոլոր արշավանքների սկզբում: «Խաղին արշավեց, սեփական զենքին (?) ենթարկեց, Խաղին իմ գորեղ (է), Խաղյան զենքն (?) իմ գորեղ է», «Խաղյան մեծությամբ արշավեց» - այս նախադասությունները միասին, գրեթե միասին ավելի քան երկու տասնյակ անգամ կրկնվում են Արգիշթեի Խորխորյան եւ Սարդուրե II-ի նշանավոր տարեգրություններում ընթերցողին երկյուղ պատճառելու չափ ներշնչելով Խաղի աստծո մեծությունն ու հզորությունը... Ակամա խորհում ես, թե փառասիրությունից առաջ աստվածների (ու իրենց) հզորությամբ ընթերցողներին ու դիտողներին հենց վախ ներշնչելն է եղել արձանագրություն-կոթողներ ստեղծողների նպատակը...

Նման գեղեցիկ ուժերի հովանավորությունը աննախադեպ հաջողություններ պետք է ապահովի: Եվ, իսկապես, սկսվում է արձանագրության միջին՝ պատմական-իրական իրողությունը ներկայացնող մասը. երկրների գրավում, քաղաքների ու ամրոցների ավերում, տասնյակ հազարավոր տղամարդկանց եւ կանանց (սրանց թիվը միշտ ավելին է լինում) գերելարում ու տեղահանում՝ մի մասի, հավանաբար անաշխատունակների ոչնչացմամբ, տասնյակ հազարավոր գլուխ մանր եւ խոշոր եղջերավոր անասունների, այլ ռազմավարի հիշատակում, նվաճված երկրի ու նրա արքայի ճակատագրի տնօրինում («Իգանի երկիրը խնայեցի»), «Բարշուա երկիրը ավերեցի»)... Մարդն ակամա փոքրանում է այս «մեծագործություններին» առաջ:

«Մարդուրեն ասում է,- (Ահա) ինչ տղամարդկություն այնտեղ կատարեցի: Տասը հազար պատանի հանեցի, չորս հազար վեց հարյուր երիտասարդ քշեցի, քսաներեք հազար երկու հարյուր կին, ընդամենը՝ երեսույոթ հազար ութ հարյուր մարդ: Ոմանց սպանեցի, ոմանց կենդանի տարա: Երեք հազար հինգ հարյուր ձի (քշեցի), քառասուն հազար երեք հարյուր հիսուներեք անասուն, քսանմեկ բյուր չորս հազար յոթ հարյուր ոչխար» (67, 80): Եվ սա ամեն տարի, տարվա ընթացքում մի քանի անգամ: Իսկապես որ տպավորիչ հաղթանակներ, հաղթողի ամենագրության ներշնչում...

Գրավոր խոսքը կախարդական ներգործություն է ունենում, ներշնչում է այն երկյուղն ու խոնարհությունը, որին հետամուտ էին հզոր արքաները:

Ոչ պակաս ազդեցիկ է երրորդ մասը և՛ անեծքը: «Արգիշթե Մինուայորդին ասում է.-Ով այս արձանագրությունը ոչնչացնի, ով փչացնի, ով «ախնի»

սրանք անի (կամ) ասի՝ «գնա՛, ոչնչացրո՛ւ», ով այլ ոք ասի՝ «ես կատարեցի», ով (մի) բան հենց սույն տեղից անի «առիկնի», թող ոչնչացնե(ն) Խաղին, թելջերան, Շիվինեն (ու) աստվածները նրան, սերունդն իր, սերունդի սերունդն իր արեւի տակից, թե արտը (?), (որ) մշակում (?) (է), թե ընտանիքը (?), թե մարդկանց (?) կորստի (?) ուղարկեն (=մատնեն)» (67, 66):

Եթե առաջին մասը աստծո գործության էմոցիոնալ ընկալումն է, երկրորդ մասը, չնայած ողբերգությունների ու կործանումների ահեղի չափերին, իրադարձությունների համեմատաբար սառը արձանագրումը (փաստերն իրենք ավելի խոսում են, զգացմունքային, քան շարադրողի վերաբերմունքը), ապա երրորդ մասը՝ անեծքը, որոշակի գունավորում է հաղորդում արձանագրությանը: Մրանցում ճանաչողական արժեքը (հանցանքների տեսակներ) միանում է հանցագործի ու նրա արարքի հանդեպ հասարակության շահագրգիռ վերաբերմունքին: Արձանագրությունը ոչնչացնելու, տաճարի ունեցվածքը գողանալու համար ամենամեծ պատիժն է հասնում՝ Խաղին (ու մյուս աստվածները) «թող... ոչնչացնի» նման արարք կատարողին, «թող ջնջի՛ նրա ընտանիքը երկրի երեսից»:

Ունեցությունների (տաճարապատկան անասունների գոգություն, արձանագրություն-կոթողը ոչնչացնել) կողքին հիշվում են հոգեւոր կողոպուտների դեպքեր եւս. նույն ծանր պատիժը հասնում է նաեւ նրան, ով կհամարձակվի Մեհուայի ջրանցքի համար ասել՝ «Ես կառուցեցի այս ջրանցքը»: Երբեմն հոգեւոր եւ նյութական կողոպուտները դատապարտվում են միասին. «Իշպուխնի որդի Մեհուան ասում է. Ով այս արձանագրությունը ոչնչացնի, ով ջարդի, ով որեւէ մեկի ստիպի կատարել այդ (գործը), ով որ ասի. Այս բոլորը ես արեցի, թող Խաղի, թելջերան, Շիվինեն, բոլոր աստվածները ոչնչացնեն նրան արեւի տակ... » (84, 194):

Աստիճանաբար լայնանում են անեծքի բանաձեւի սահմանները՝ ներառելով նորանոր հասկացություններ՝ «Ով այս ամրոցը լքի, ով այս կործանի...»:

Շինարարական եւ պաշտամունքային արձանագրություններն էլ օժտված են ինքնուրույն հատկանիշներով: Բավական է նշել, որ անմիջապես փոխվում է «գործող անձը»: Հաղթական արձանագրություններում գործողությունները առաջ են ընթանում աստծո կամ աստվածների կամքով: Եթե կա նույնիսկ խոստովանություն, թե «Խաղին աստծո համար մեկ տարում այս քաջագործությունները կատարեցի», միեւնույն է՝ այդ «քաջագործություններին» մղում, նույնիսկ առաջնորդում է աստված: Շինարարական եւ պաշտամունքային արձանագրություններում արդեն իշխում է արքայի կամքը: Ավելին՝ աստծո համար տաճար կկառուցի, տաճարում զոհաբերություններ կանի, թե մեծաթիվ ու թանկարժեք նվերներ կմատուցի, արքան գուտ

Այսպես գրավոր խոսքը, սա դեռ սկիզբն է՝ և գրավոր անհասկանալի խոսքը որոշակի, արքաներին ցանկալի ներգործություն էր ունենում հայատակների վրա:  
Ինչո՞վ հրապարակախոսություն չէ, գեթ հրապարակախոսության նախնական աստիճան:

անճանական նպատակի է հետամուտ. այդ ամենն արվում է «հանուն կյանքի», «քարեկեցության», «վեհության» արքայի...:

Ուշագրավն այն է, որ շարադրանքի յուրահատկություններով առանձնացող հաղթական, շինարարական եւ պաշտամունքային արձանագրությունների հեղինակը նույն արքան է, ասենք՝ Իշպուհենն, որը, սակայն, տարբեր բնույթի արձանագրություններում լեզվական եւ ինտոնացիոն տարբեր յուրահատկություններ է օգտագործում: Մի կողմ թողնենք, որ հաղթական արձանագրություններ թելադրող արքայի՝ նաեւ պաշտամունքային արձանագրությունների հեղինակ լինելը վկայություն է, թե աշխարհիկ առաջնորդը միահեծանի իր կերպարում միավորել է հոգեւոր առաջնորդությունը եւս: Շատ ավելի էական է, որ նույն անճանավորությունը տարբեր նյութի անդրադառնալիս տարբեր գրավոր հետքեր է թողնում:

Այս արձանագրությունների կառույցն ավելի ազատ է, չի ենթարկված խստիվ կանոնների, բավականին տարածված է արքայական ցանկությամբ սկսելը, անեծքով կամ արքայի տիտղոսներով ավարտելը: Մրանցում շարադրանքն ավելի «օբյեկտիվ» է, զերծ զգացմունքայնությունից. «(Իշպուհենն) սահմանեց կարգ. - արեւի ամսին տոնախմբություն կատարել (?) Խալդեին, Թեյշերային, Շիվինեին (եւ) աստվածներին բոլոր: Վեց ու Խալդեին թող ողջակիզեն: Տասնյոթ եզ (եւ) երեսունչորս ոչխար Խալդեին թող զոհաբերվի, Թեյշերային՝ վեց եզ (եւ) տասներկու ոչխար, Շիվինեին՝ չորս եզ (եւ) ութ ոչխար, Խուտուհենին՝ երկու եզ (եւ) չորս ոչխար...» (67,45):

Ուրարտական արձանագրությունների սեղմությունն ու կանոնակարգված լինելը զրկում են դրանք անհատական գծերից, բայց ոչ նրբերանգներից: Պահպանելով արձանագրությունների կառուցվածքը, ձեւակերպում-կաղապարները, 8-րդ դարի կեսերից բիայնական արքաները նոր ձեւակերպումներ, բառակապակցություններ, ռճական արտահայտություններ են օգտագործում: Դա պայմանավորված է նրանով, որ մեծանում է ուշադրությունը նկարագրվող իրադարձությունների այլ կողմերի, մասամբ՝ մանրամասների մկատմամբ: Նոր երեսույթները պայմանավորվում են նոր հասկացությունների, նոր բառազանձի օգտագործում: Այս առումով առանձնանում են արդեն Սարգուրե II-ի (մ.թ.ա.764-735) արձանագրությունները: Նշենք այդ նորամուծություններից մի քանիսը՝ «տվեցի հրաման», «Սարգուրեի աստվածություն», «աստվածները ինձ համար ճանապարհ բացեցին», «այս բոլորը արքային հասավ, ինչ որ զինվորները տարան-տարան առանձին», «ես այստեղից բերեցի», «նվաճեցի երկիրը ամբողջովին», «Յինալիբի արքային քշեցի (իր) ժողովրդի հետ», «Սարգուրեն արեւի տակ հզոր թագավորություն հիմնեց թշնամական երկրների վրա», «Մառաններ գրավեցին», «կնիք երկաթյա սարքեցի», «ովքեր ճողոպրում էին Թեյշերան այրեց»,

«առանձին մարդ, կին զինվորներին տվեցի», «զենք մարտական... աղեղ... նետ, գարի... զինի... յուր»: Այս արքան ընդարձակում է անեծքի բանաձեւը՝ տաճարական անասունների գողությանն ու արձանագրությունները ոչնչացնելուն հավելելով մեղքի նոր տեսակ՝ «ով այս ամբողջ լքի, ավերի, ով այս շինություններին վնաս պատճառի»: Շատ ուշագրավ մի արտահայտություն, որ Ռուսա I-ն է ավելացնում. բոլորը անխտիր թող պատժվեն՝ «Բիաի-նիլի երկրի բնակիչ լինի նա, թե թշնամական երկրի բնակիչ» (84, 345): Աստվածները տան արքային «կյանք, ուրախություն, մեծություն» բանաձեւը հարստացվում է նոր հասկացություններով՝ «ողորմածություն», «հզորություն», «երջանիկ օրեր», չվերձանված մի հասկացություն եւս...

Այնքան շատ են Սարգուրե II-ի նորամուծությունները, որ իրավունք են տալիս խոսել նրա անհատական ոճի, համեմայն դեպս՝ նրա շարադրանքի ինքնուրույն ռճական առանձնահատկությունների մասին: Նոր ավանդույթը շարունակում է որդին՝ Ռուսա I-ը (մ.թ.ա.735-713). «Օժամդակ բանակ», «քարձր գահ», «նախորդները», «ես այնտեղ կտտորած արեցի», տոնակատարությանը «մասնակցում էր ժողովուրդը», «Արդիմի (քաղաքի) բնակիչների համար տոն սարքեցի»: Նորացման շունչը հասնում է նույնիսկ աստվածներին բնութագրող կաղապարներին՝ «Խալդե աստծո աստվածային գործյամբ Ռուսան», «աստծո ծառա» (Արզիշթե II):

Շատ ավելի ակնառու փոփոխություններ էլ նկատվում են: Ռուսա I-ի արձանագրություններից մեկը, որ Թուփուզավա գյուղի մոտ հայտնաբերված լինելու հանգամանքով նույն անունն է կրում, բավականին ինքնատիպ է, հեռանում է հաղթական արձանագրությունների կառուցվածքից եւ կաղապարներից, հարուստ նորություններ ու մանրամասներ է կրում, շարադրանքը բավականին ազատ է, պատկերավոր, կարծես փաստագրական ակնարկից պոկված հատված է: Համոզվենք բոլորս. «Ռուսա Սարգուրորդին ասում է, -Ուրզանա արքան Արդիմե (քաղաք) եկավ առջես: (...) ճանապարհի վրա վերին՝ մատուցներ Խալդյան հրամանով Ռուսայի համար կառուցեցի: Հաստատեցի Ուրզանային զավառապետ, բնակեցրի Արդիմե (քաղաքում): Հենց այդ տարում դեպի Արդիմե (քաղաքը) գնացի (ես)՝ Ռուսա Սարգուրորդի (ս): Հաստատեց ինձ Ուրզանան հայրական գահին բարձր, արքայական [...] (...), երբ կատարեց աստվածների առջես Ուրզանան տաճարում աստվածների (եւ) առջեսու գոհ:

Հենց այդ օրը Խալդե տիրոջն իմ տաճարում լեռնային գոհ կատարեցի: Ուրզանան օգնական զինվորներ, (այնու) հետեւ կառքեր մարտական, ինչքան կային, տվեց: Վարեցի օգնական զորքերը: Խալդյան հրամանով գնացի եւ՝ Ռուսա (ս), դեպի Ասորեստանի լեռները: Արքային սպանեցի: Ուրզանային հենց այդ տեղից (=ժամանակակից) (...) [...], զցեցի, հաստատեցի

նրան կուսակալ տեղն իր արքայության: Ժողովուրդը Արդինն քաղաքում էր, երբ զոհ կատարեցի (ու) բուրդը Արդինն (քաղաքին) տվեցի: Ժողովուրդը Արդինն (քաղաքի) հրապարակ (??) լցվեց: (...) Ռուսան՝ Խաղդական ծառան, հովիվ (է) իսկական՝ Ժողովրդի (ու) Խաղդյան գորությանը, երբ կռիվ (է), ոչ (մի) կռիվից (չ)ի վախենում: Տվեց ինձ Խաղդե տերը իրավունք (ու) ուրախություն առաջին (=նախորդ) տարիներում: Բիացիներին համախմբեցի (?), լույսներին (=բարբառսներին) ցրեցի (?): Տվեցին ինձ աստվածները ուրախություն (ու) օրերը անցնում էին օրերի վրա՝ ուրախությունից ուրախություն(?): Հենց այդ տեղից (= Ժամանակակից) ծառայությունն(?) ու խաղաղությունը (?) հաստատված (է)»: (Հաջորդում է անեծքի բանաձևը) (67, 83, Մելիքիշվիլու քրեստոմատիայի համապատասխան տեքստի (N 264) համեմատությամբ քարգմանությունը որոշ տարբերություններ ունի):

Բացակայում է հաղթական արձանագրություններին հատուկ աստվածների հիշատակումը սկզբում, որ ինքնին աչքի ընկնող տարբերություն է: Գործողությունը, որով այնպես հարուստ է արձանագրությունը, ոչ թե աստվածների միջամտությամբ է կատարվում, այլ՝ արքայի կամքով: Չնայած «Խաղդյան հրամանով գնացի ես...» արտահայտության՝ արձանագրությունը ձեռքագատված է միֆական ազդեցությունից ու մթնոլորտից: Դիշտ է՝ վերջանում է անեծքի բանաձևով, բայց ամբողջ շարադրանքը էականորեն տարբերվում է նախորդներից, իրականությունը՝ մանրամասներով, նախորդներից տարբերվող դեպք-դիպվածներով խուժում է «գրականություն»: Թռուցիկ համեմատությունն անգամ վեր է հանում բազմաթիվ նոր, նախորդներից միանգամայն տարբեր արտահայտություններ, հասկացություններ, սովորույթներ, բառեր... Եվ այսքանը՝ փոքրիկ մի հատվածում: Իրենց արձանագրություններում ուրարտական նախորդ արքաներն էլ «քացահայտվում» են, բայց իրար շատ նման, կարծես երկվորյակներ լինեն, այս Ռուսա I-ը շատ է տարբերվում իր նախորդներից, «անհատական» նոր գծեր է հայտնաբերում, որը տեքստը մտեցնում է գեղարվեստականին:

Ձգալիորեն միֆազերծված կյանքի մասին, որի կենտրոնում պատմողն է, առաջին դեմքով շարադրանքը սկզբնավորում է ինքնակենսագրական «Ժամերը»:

Առանց չափազանցության, որ նշանակում է նաև առանց սնապարծության, սա մեր գեղարվեստական մտածողության առաջին գրավոր նմուշն է, Ռուսա I-ը՝ առաջին հայ «գրողը». սկսողը արքա էր, սկիզբը արքայական պիտի լիներ...

Մասնագետներն այս արձանագրությունը «շեղում» են համարում ընդհանուր համակարգից: Մի կողմ թողնենք, որ իսկական գեղարվեստական արժեքները ինչ-որ տեղ «շեղումներ» են: Ռուսայի նախորդների կատարած

զգալի նորամուծությունները, որ նույնպես շեղումներ են, փոքրիկ շեղումներ, ճանապարհի մի հատվածում դառնում են... որակ: Մա նոր սկիզբ էր, որի հետագա ճակատագիրը թերևս կբացահայտվի նոր արձանագրությունների հայտնագործումով...

Վերոհիշյալ արձանագրություններից էական հատկանիշներով տարբերվում են Կարմիր բլուրում հայտնաբերված գրությունները կավե սալիկների վրա, որոնք Դյակոնովը որակում է «նամակներ եւ վավերագրեր»: Այդ էական հատկանիշներից են «համառոտագրությունը», հաղթական արձանագրություններին ոչ հաստիկ «ձեռերը»: Սրանցում հանդիպում են ոչ միայն քերականական ինքնատիպ առանձնահատկություններ, այլև բավականին թվով դժվար հասկանալի, անծանոթ բառեր:

Փոխված է նաև պատումի տոնը, ինտոնացիան: Հաղթական արձանագրությունների վերամբարձ, ոգեշունչ, զգացմունքային շարադրանքի դիմաց պարզ ու առօրեական խոսակցական տոն ենք տեսնում, հավանաբար այն պատճառով, որ գրագրության նյութը նույնպես առօրեական է, սովորական, զուրկ ներշնչման հնարավորությունից ու պաթոսից, երբեմն նույնիսկ երգիծական ինտոնացիաներով: Հաղթած ու պարտված երկրների ու նրանց թագավորների անունների դիմաց այստեղ հիշվում են հասարակ, շարքային մարդկանց, ստրուկների անուններ. «հացթուխ» կամ «խտեհարար» Ալրուանի, «փողի մարդ» Խուլդիպուրե, սրա դուստրը՝ Մուիդին, «ավագ հովիվ» Կուլու, ստրուկ Տատա\*:

Գրություններից մեկը բավականին լայն պատկերացում է տալիս արքունիքի մասին, թագավորական տան ու տնտեսության մասին, հիշվում են պալատականներ (ոչ արքայական երեւելիներ), արքայազներ, չինովնիկներ, ներքինիներ, «փողի մարդ», «հաշվի մարդ», «կնիքի մարդ», «ցանքերի մարդ», «ավագ հովիվ»,- միայն ենթադրություններ կարելի է անել այս «մարդ»-երի զբաղեցրած պաշտոնների մասին:

Վավերագրերից մեկը անտղակիորեն բացում է արհեստների համայնապատկերը. ավարի մեջ նշվում են՝ «եզան կաշի», «բրդե գործվածքներ», «ոչխարի մորթի», «այծի մորթի»:

Որոշ արձանագրություններ այնքան տարբեր են իրենց բովանդակությամբ ու արտահայտչամիջոցներով, որ հարկադրում են խոսել «ուրարտական գրության ուրիշ դպրոցի» գոյության մասին (84, 105):

Նկատված է, որ արձանագրությունները սկիզբ են դնում մի շարք ժանրերի, երբեմն նրանց դասական բնութագրով:

Արդեն առիթ եղել է օգտագործելու տարեգրություն բառը: Արգիշթե I-ի եւ

\* Ստրուկի անվան հիշատակումը անհամոզիչ է դարձնում ենթադրությունը, թե անվանը հիշատակվողները ազատներ են արքայական տնից կամ չինովնիկներ:

Մարդուրե II-ի հաղթական տարեգրությունները ժանրի դասական դրսևորումներ են. առաջինը արձանագրում է գրեթե երկու, երկրորդը՝ մեկուկես տասնյակ տարիների իրադարձություններ հակիրճ, կանոնակարգված շարադրանքով: Նման հատկությամբ օժտված են այլ արքաների ընդարձակ ու համառոտ արձանագրություններ եւս (ներառյալ շինարարական եւ պաշտամունքային գրությունները): Միջնադարում այնքան տարածում ստացած ժամանակագրությունների նախնական աստիճանն են ներկայացնում տարեգրությունները:

Կատարված իրողությունների քարե վավերագրեր են արձանագրությունները: Նրանցում արտացոլվում է պատմական ժամանակաշրջանը՝ իրական դեպքերով ու դեմքերով: Թագավորներն ու երկրները կոնկրետ են, անվանումներով, երբեմն «անհատականացված» ու երկրի «կտրոնիտով», այլ «հերոսներ» էլ հայտնվում են՝ անվանի պաշտոնյաներ, քաղաքացիներ, զինվորներ, ստրուկներ... Ասել է թե՛ իրականությունը, կորնկրետ դրսևորումներով, խուժում է գրավոր խոսքի մեջ՝ ձեռավորելով նրա էական տարբերություններից մեկը բանավորից...

Հրաժարվելով սեպագրերից՝ ուրարտացիների հետնորդները չէին կարող հրաժարվել պատմությունը արձանագրելու ավանդությունից, որի ժառանգորդը եղավ ժամանակագրությունը՝ օժտված նոր հատկանիշներով: Մեպագիր տարեգրությունը ակնատեսի, մասնակցի, իրադարձության կենտրոնական դեմքի, այդ իրադարձությունը կերտողի, վերջապես՝ ժամանակի գլխավոր հերոսի յուրահատուկ մենախոսությունն է: Ժամանակագիրը ոչ միայն նկարագրվող ժամանակաշրջանի գլխավոր հերոսը չէ, երբեմն նույնիսկ իրադարձությունների ակնատեսն ու մասնակիցը չէ, տարեգրում է ուրիշի պատմածը:

Ժամանակագիրը գիտակցված վերաբերմունք է ցուցաբերում պատմական փաստերին, առկա է նրա սուբյեկտիվ մտածումը փաստերը համեմատելիս, համադրելիս, ստուգելիս: Այսպես, ահա, փաստերը քննելով, գնահատելով, վերախնաստավորելով է հասնում իր ճշմարտությանը: Քննական այս հայացքը քիչ տեղ է թողնում աստվածների միջամտությանը: Միֆոլոգիական մտածողության մահանջին փոխարինելու է գալիս գիտական ընկալումն ու շարադրանքը: Ժամանակագրություններում զգալիորեն մեծանում են գեղարվեստական հնարանքների օգտագործման, հերոսի՝ անհատականացման հնարավորությունները... Արձանագրություններում հազվադեպ են հանդիպում հերոսների անձնական ապրումները: Եթե երբեմն հանդիպում էլ են, ապա տարերայնորեն, ոչ իբրև գիտակցված վերաբերմունք, առավել եւս՝ համակարգ: Ժամանակագրություններում իրավիճակը փոխվում է...

Մեպագիր արձանագրությունների վավերականությունը, կարծես, մի ու-

րիշ ծիրով էլ ձգվում է դեպի ժողովրդական իբրև վերջինիս նախապատմություն:

Մի որոշ իմաստով սեպագիր արձանագրությունները կարելի է անվանել «ռեպորտաժներ»: Համեմայն դեպս, ժանրի որոշ առանձնահատկություններ դրսևորվում են այստեղ: Իրադարձությունները ներկայացվում են նույնիսկ ոչ թե ակնատեսի, այլ հենց մասնակցի տեսանկյունից, հանգամանք, որ այսօր էլ պահպանել է, չնայած հազարավոր տարիների հեռավորության, նրանց անմիջականությունը: Ոչ ոք չի կարող կասկածել նկարագրվող («հաղորդվող») նյութի վավերականությանը: Արքաների փառասիրությունը որքան էլ տեղ-տեղ գունավորում է տեքստը, միևնույն է, իրադարձությունը, դեպքը, մասնակիցները խիստ վավերական են, կասկած չհարուցող: Այնուհետև չնոտանանք, որ ժամանակակից ռեպորտաժներն էլ ձեռքագատված չեն իրականության սուբյեկտիվ ընկալման «մեղքից»... Եթե տարեգրությունները մի կողմ թողնենք, ապա մեկ իրադարձության մվիրված արձանագրությանը (արշավանք, շինարարություն, պաշտամունքային արարողություն եւ այլն), որը անմիջապես հաջորդել է դեպքին (շինարարության կամ պաշտամունքային միջոցառման ժամանակ կարող էր նաեւ գուգահեռ արվել), նկատի ունենալով հեռավոր ժամանակների «հաղորդակցության» դանդաղաշարժությունը, կարող ենք նաեւ օպերատիվություն վերագրել: Մի առանձնահատկություն եւս՝ ինչպես եւ ռեպորտաժի խոսքը, սեպագիր արձանագրությունը հասցեագրված է հանրությանը: Նրանք իրար չեն զիջում ազդեցության ուժով եւս, տարբերությունը ներգործման եղանակի մեջ է. հակառակ արքա «ռեպորտաժների» «հաղորդումների», որոնք հանրության վրա ներգործում են իրանց վեհ ու հպարտ, խորհրդավոր անհասկանալիությամբ\*, մերօրյա ռեպորտաժները լսարանի վրա ազդում են պարզ ու հստակ հասկանալիությամբ...

Հաղթական արձանագրությունները օժտված են ռազմական նոթերի, ճանվորդական ակնարկի տարրերով... Իրական հերոսների, ճշգրիտ փաստերի, աշխարհագրական միջավայրի հիշատակումները վավերագրական ակնարկի հատկանիշներ են...

Այլ ժանրերի հատկանիշներ էլ կարելի է նկատել սեպագիր արձանագրություններում: Միջնադարում այնքան տարածված թղթի (մամակի) ժանրի ակունքներն էլ հասնում են ուրարտական արձանագրություններին: Կարմիր բլուրում հայտնաբերվածը Դյակոնովը անվանում է «մամակ» եւ «փաստաթուղթ»:

Ուրարտական արքաները աշխույժ մամակագրություն են ունեցել բեր-

\* Հիշենք Խորենացու վկայությամբ սեպագիր արձանագրությունների մասին. «որոշ հայեցուածն միայն զամենայն ողբ զարմանս անէ»: Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 66:



դասպետների հետ: Պարզվում է, որ նրանք միջամտել են անգամ մանր խնդիրների: Կավե սալիկներին գրված, կնիքով հաստատված այս «մամակների» հեղինակները կարծես հաղթական արձանագրությունների հեղինակները չեն, շատ են երկրային, շատ են հողեղեն:

Կարմիր բլուրում հայտնաբերված «մամակները», «պաշտոնական» ու գույքային գրությունները, շատ առօրեական, պատկերացում տալիս են, ճիշտ է, ոչ ամբողջական եւ ոչ միշտ հստակ, արքունիքի, ծառայական կազմի, կենցաղային ու պաշտամունքային իրողությունների, երբեմն մույնիսկ սոցիալական տարբեր խմբերի փոխհարաբերությունների մասին:

Մի գրությունից կարելի է կռահել, օրինակ, որ որոշակի իրավունքներ ունեցող համայնքը կարող էր եւ չենթարկվել արքունիքից եկող չինովնիկական պահանջներին:

Արքաները տնօրինել են իրենց ենթակաների ճակատագիրը: Խաղիալորն անունով «փողի մարդու» աղջկան արքան կնության է տալիս «հացթուխ» կամ «խտհարար» Ալուանիին: Ենթակաների ամուսնության խնդիրների հանդեպ ուշադիր են եղել արքաները. բերդապետին ուղղված մի այլ նամակով, որի հեղինակը Ռուսայի որդին է, «կնիքի պահապանին» հայտնվում է. Տատա ստրուկը փախցրել է իր տիրուհու ստրկուհուն եւ ասպետարար հրաժարվում է վերադարձնել, «ավագ հովիվը» (թերես ստրուկների պետն է) պետք է գտնի ստրկուհուն եւ վերադարձնի...

Մեզ են հասել բնության կողմից կամ վաչկատունների ձեռքով «աղճատված» մամակներ եւս: Դրանից մեկը, անհ. այսինչը հանձնարարում է.

«ասա...

կնիքը պահանջողին...

.... այծիկ...» (84, 263):

Ենթադրվում է, թե խոսքը վերաբերում է ողջակեզի համար նախատեսված «այծիկ»-ին...

Այսպես, անհ, հազարամյակների հետվից եկող սեպագիր արձանագրությունները ձեռք են պարզում ժուռնալիստական, գեղարվեստական, հրապարակախոսական ստեղծագործության...

## «ՄԱՐԴԱ...Է ԿԱՏԱՐԵԱԼ ...ԲԱՆԻԻ»

Հայագիր գրավոր խոսքը ծնունդ առավ V դ. սկզբում և կոչված էր տարածելու Բանն Աստուծու: Օրինաչափ է, ուրեմն, քրիստոնեական հայ հրապարակախոսության սկզբնավորումն ու ձևավորումը այս տիրույթում որոնելը: Բանահյուսության ավանդական, թեև աստիճանաբար դիրքերը զիջող, տեսակների կողքին հայտնվում են գրավոր ժանրեր (թուղթ, քարոզ, ճառ, կանոն, վարք, եղծ, տեսիլ, ողբ, ներբող, շարական, ջատագովություն, մեկնություն, խրատ, գիտական ու գեղարվեստական գործեր), որոնցից մասնավորաբար պատմագրությունը, իր համադրական բնույթի շնորհիվ, ազատորեն ու անկաշկանդ օգտվում է մյուսների հնարավորություններից: Ժանրերի մեծ մասը զուտ հրապարակախոսական են՝ թուղթ, քարոզ, ճառ, եղծ, ջատագովություն, խրատ, մյուսները՝ գեղարվեստական (շարական, աղոթք, պատմագրություն, վարքագրություն), թե գիտական, ընդգծված հրապարակախոսական շեշտ ունեն, երբեմն էլ առատորեն օգտվում են հրապարակախոսական ժանրերի հնարավորություններից:

Ժամանակի թելադրանքն էր սա:

Ոչ միայն քրիստոնեական հայ հրապարակախոսության, այլև հայագիր մատենագրության առաջին ներկայացուցիչները Մեսրոպ Մաշտոցն ու Մահակ Պարթևն են:

Ծիրը հայտնի է, մնում է առաջ ընթանալ և հետևել գրերի գյուտով զարգացման աննախադեպ ընթացք ստացած հոգևոր նոր վերելքի ճանապարհին՝ հայտնաբերելու համար օրինաչափություններն ու յուրահատկությունները:

Բայց այստեղ ծագում են հարցեր, որոնց վերաբերյալ վեճերը շարունակվում են արդեն հարյուրամյակներ՝ թեր ու դեմ տեսակետների համար բավարար փաստերի բացակայության պատճառով եզրակացությունները ավելի շատ հիմնավորելով տրամաբանությամբ:

Քրիստոնեության քարոզչությունը IV դարում ընթանում էր հունարենով և ասորերենով:

Բնական չէ՞, սակայն, ենթադրել, թե եկեղեցում հունարենով կամ ասորերենով սուրբ գրքերի ընթերցանությամբ ուղեկցող հայերեն թարգմանությունից զատ կամարների տակ հնչել է նաև հայախոս մեկնություն, հայերենով քարոզչություն: Հազար անգամ իրավացի է Մ. Աբեղյանը՝ շեշտելով, թե

ծիսական արարողություններին ուղեկցող որոշ աղոթքներ կարող էին բանավոր թարգմանության ավանդույթ ունենալ արդեն IV դարում:

Խնդիրը շատ ավելի լայն է քննում հայ եկեղեցու խոշորագույն պատմաբանը: Մերժելով հունականապարզակիական եկեղեցիների ծեսերն ու ավանդույթները «ժառայորեն և կուրորեն» ընդօրինակելը՝ Լուսավորիչը կատարում է երկրի և ազգի պահանջներից բխող փոփոխություններ ու հավելումներ, ինչպես նաև «շատ ազգային սովորություններ հեթանոսական կրոնքին փոխառնելով քրիստոնեության մեջ մուծած է», որով էլ ըստ էության «սեփական Հայ ծեսին» հիմքերն է հաստատել:

«Հայ ծեսին» հետամուտ հայրապետը չէր կարող քարոզչությունը ամբողջովին հանձնել հունարենին և ասորերենին: Հնուտ պատմաբանի տրամաբանությունն ու բերած փաստերը համոզիչ են դարձնում եզրահանգումը, թե «Լուսավորիչն սկսելով՝ հայերեն լեզվով պաշտամունք Հայերուն անժամոք չեղան, թեպետ գրի առնելու անհնարինություն կար, և միայն գործնական կերպով բերնեբերան ապրեցան»: Նկատի ունենալով խնդրի կարևորությունը, կատարենք ընդարձակ մի մեջբերում ևս. «Հարկավ պետք էր ամենն սովորական մաղթանքները, ինչպես են փառք Հոր, Հայր մեր, Փառք ի բարձունս, Սուրբ Աստված, Հավատամք (ընդօժումը Մ. Օրմանյանի - Գ.Ա.) հայերեն լեզվով ժողովրդին թվադրել, և կրկնելով գոց ընել տալ, և գործնական կիրառություն մեջ դնել... Պզտիկ դիտողություն մը բավական է նկատել, որ Ժամագիրքին մեջ հառաջ բերած սաղմոսներում շատ մը բացատրություններն Աստվածաշունչի ամբողջության մեջ պարունակված սաղմոսներն տարբեր են: Այս տարբերությունը մեր տեսությամբ կապացուցանե առաջին ու գործնական թարգմանություն մը չորրորդ դարում մեջ. և երկրորդ ու գրական թարգմանություն մը հինգերորդ դարում մեջ» (111,102): Սրանց ավելացնում է նաև երրորդություն, քրիստոնյա և այլ կրոնական բառեր, որոնք «հինգերորդ դարում ճշտարանությանց չեն համապատասխաներ»:

Շատ հավանական է, որ երևի, որ հայերենով քրիստոնեության քարոզչությունը սկզբնավորվել է արդեն IV դարում:

Քրիստոնեությունը Հայաստան մուտք է գործել այն պետական կրոն ճանաչելուց շատ ավելի վաղ. ավանդությունը (որ նույնպես ճշմարտություն ունի «Փառուցեալ») և վերջնականորեն չապացուցված, բայց նաև չհերքված վարկածը դեռևս I դարում քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակելու վերաբերյալ, իրավունք են տալիս հայախոս քարոզչության ակունքները հասցնել մինչև վարդապետության ծնունդն ու ձևավորումը: Համենայն դեպս մեր թվարկության առաջին երեք դարերում Հայաստանում եկեղեցիների և հայագրի եպիսկոպոսների գոյությունը անառարկելի է:

Քրիստոնեությունը պետական ճանաչելուց հետո հայախոս մեծաթիվ քարոզիչների դաստիարակության մասին վկայում է Ազաթանգեղոսը. «Իսկ իբրև գլխի առեալ զիրուցն հաստատութեան՝ համարձակագոյն և առաւելագոյն զաշակերտութիւն նորագիւտ վարդապետութեանն խմբիւն ուսուցանել, թեքել և պատրաստական քարոզութեանն անգէտ մարդկանն յօրինել» (3,434):

Մյուս խնդիրը ընդհանրապես հայ աստվածաբանության ծագմանն է վերաբերում: Քրիստոնեությունից առաջ հայերը այս բարձրավանդակում ապրել են, ըստ վերջին հետազոտողների, հազարավոր տարիներ: Քանի՞ կրոն են փոխել ժամանակի այս հատվածում, չե՞ն ունեցել այլ գիր ու գրականություն. կարծիքները դարձյալ բաժանվում են: Օրթոդոքս քրիստոնյաները Լուսավորչից ու Մաշտոցից առաջ ոչինչ չեն ընդունում, ողջախոս հավատացյալները մշում են բազում փաստեր, ավաղ, ոչ բավարար, առաջադրված հարցերին դրական պատասխաններով: V դ. մատենագիրները վկայում են հայոց մեջ հեթանոսական աստվածաբանության գոյությունը, նույնիսկ հատուկ եզր են մշակել՝ աստվածաբանություն (ըստ Հայկազյան բառարանի հեղինակների):

Բայց վերադառնանք V դար, երբ ձևավորվելով կայացավ հայ քրիստոնեական աստվածաբանությունը, ծնունդ տալով համանուն քարոզչություն-իրապարակախոսության:

Աստվածաշունչը խոր և հավերժորեն մնայուն հուն է քացել մեր հոգևոր-մշակութային, ինչու չէ՝ քաղաքական կյանքում ևս, ինչպես ընդունված է ասել՝ Եղիշեից մինչև Եղիշե ու դեռ մինչև վերջինիս արժանավոր հաջորդները: Գրեթե գլխից հետո և դրան հաջորդած հազարամյակներում սուրբ գրքերը մեզանում թարգմանվել են, մեկնաբանվել, արգասավորել գրական, երաժշտական, կերպարվեստային, ճարտարապետական և այլ բնագավառների վիթխարի մի ժառանգություն, որն իրավունք է տալիս հայերին դիտելու իբրև աստվածաշնչյան ժողովրդի: Այդտեղ ու հարատևել, մեր ազգային դիմագիծը պահել-պահպանել ենք Աստվածաշնչով, թեև ոչ միայն Աստվածաշնչով: Մեր երկարածիզ ճանապարհի տևական մի հատվածում, որ սկիզբ է առնում IV դարից ու հասնում XVII – XVIII դդ. սահմանագիծը, սուրբ գիրքը եղել է մեր հոգևոր ու աշխարհիկ մաքառումների գլխավոր ակունքը: Հետագա դարերում չի դադարել մեր լինելության աղբյուրը լինելուց, պարզապես քաղաքակրթության զարգացմամբ մեզանում ևս դադարել է առաջնային դերակատարությունից:

Հայ բանասիրությունը պատշաճ խորությամբ ու ամբողջությամբ քննել է մեր թվարկության առաջին երեք դարերում վարդապետության կողմից հոգևոր նորանոր տարածքներ նվաճելու ընթացքը:

Արդեն իսկ Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան սասանում է անտիկ և հեթանոսական հոգեբանության, սոցիալական հարաբերությունների, մշակույթի իշխող տիրապետությունը: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով, վարչական միջոցներով և ռազմական ուժի օգնությամբ պարտադրելով այն լայն զանգվածներին՝ Տրդատ Գ Մեծ արքան և Գրիգոր Լուսավորիչը անտիկ ու հեթանոս մտածողության և քրիստոնեության երեքդարյա պայքարը վճռում են վերջինիս օգտին: Պատմական այս մեծ իրադարձությունը այսուհետ դառնալու է հայ հասարակական, քաղաքական, գեղարվեստական մտքի ու մտածողության քննության առարկան՝ ստանալով ոչ միանշանակ գնահատական ու արժևորում:

Դժվարին այս պայքարում հաջողության հասնելու համար քրիստոնեությունը պետք է ստեղծեր իր գաղափարախոսության վեմին բարձրացող մշակույթ և ստեղծեց: Գիտության, կրթության, մշակույթի օջախ մեռյալներին ավերակներին բարձրանում են քրիստոնեական պաշտամունքային կառույցները՝ ճարտարապետականի հետ ժառանգելով գիտության, կրթության և մշակույթի կենտրոններ լինելու ավանդույթը՝ արմատապես վերափոխելով նրանց բովանդակությունը:

Չմոռանաք, սակայն, որ քրիստոնեությունը անտիկ աշխարհի ու հեթանոսության ոչ միայն հակադրությունն էր, այլև հաղթահարումն ու յուրատեսակ շարունակությունը: Նույն կերպ հին գիտության ու մշակույթի դեմ պայքարը արգասավորեց քրիստոնեական գիտության և մշակույթի ոչ միայն նորությունը, այլև նախորդ որոշակի ավանդների ստեղծագործական յուրացումը: Սա ոչ միայն հայոց միջնադարի օրինաչափությունն է:

Անտիկ աշխարհն ու հեթանոսությունը ամբողջ հայացքով դարձած էին դեպի կյանքը, դեպի իրական աշխարհը: Քրիստոնեությունը կյանքը դիտում է իբրև փորձությունների մի շարան, որոնց հաղթահարությամբ միայն մարդը հնարավորություն է ստանում արժանանալու արքայության. «...Որպես լուսնապետ ոչ ի հանդարտութեան ծովում, այլ ի յուզման ալեացն փորձի, նոյնպես եւ վեհագոյն հոգի ի փորձութեան նահատակի» (41,78): Անտիկ աշխարհը փառաբանում էր մարմնավոր գեղեցկությունը: Հոգու և մարմնի միասնության սկզբունքը, այնուամենայնիվ, քրիստոնեական գաղափարախոսության մեջ թեքվում է հօգուտ առաջինի՝ երկրորդին վերապահելով երկրորդային դեր: «Ձի թէ ըստ մարմնոյ կեցեք, մեռանելոց էք. իսկ եթէ Հոգով զգործս մարմնոյ սպանանիցեք, կեցե՞լիք»,- ազդարարում է Պետրոս առաքյալը (Թուղթ առ Հռովմայեացիս, Ը- 13): Սկզբունքային այս տարբերությունը պայմանավորում է էական առանձնահատկություններ մշակութային դրսևորումներում ևս:

Աղոթավայր լինելուց բացի, թեև աղոթավայր դարձնելու նպատակով,

եկեղեցին դառնում է այն կենտրոնը, որտեղ մատյաններ են գրում, արտագրում ու թարգմանում, ծաղկում ու նկարագարում, ընթերցում՝ բարձրաձայն ու մտովի... Վանքերում «Գրեցաւ ու սրբագրեցաւ եւ ծաղկեցաւ եւ կազմեցաւ իմաստապատում տառս այս» (42, XIII): Նրա կամարների տակ հնչում է հոգեթով երաժշտություն, պատերը զարդարվում են սրբապատկերներով՝ ի հակակշիռ հեթանոս կուռքերի արձանների: Թատերականացված եկեղեցական ծեսերը կարծես գալիս են փարատելու թատրոնի ու «Փամաշաների» կարողը՝ սեփական անձը հասարակությանը ցուցադրելու սովորույթին հակադրելով սեփական ներաշխարհը սուզվելու, աղոթքի ներքնախոսության ավանդույթը: Եկեղեցական շինությունն ինքը մշակութային ուրույն արժեք է դառնում:

Այսպես, ահա, եկեղեցին դրսից ու ներսից դառնում է ներշնչող, պարուրող, համակող ինքնարավ մի օջախ՝ ընդունակ վճռականորեն ներագրելու հավատացյալի հոգեկան աշխարհի վրա: Մաքառելով հեթանոսական և հելլենիստական մշակույթի դեմ, որոշ բնագավառներում անվերադարձ կորուստներով հանդերձ, Քրիստոնեությունը ազատված տարածությունը հագեցնում է իր աշխարհայեցողությունից բխող և այն հաստատող մշակութային ինքնատիպ արժեքներով: Երկար դարեր ազգային մշակույթի դրսևորման գլխավոր կերպն էր սա՝ հալածանքների ենթարկվող ժողովրդական բանահյուսության ու արվեստների հարատևությամբ:

Քրիստոնեության տարածմանը լրջորեն խանգարում էր քարոզչությունը հունարենով կամ առողերենով վարելու պարտադրանքը: Գրեթե գյուտն էր այն գորեղ միջոցը, որ ամենավճռական դերը պիտի խաղար նոր վարդապետության տարածման և ամրապնդման գործում:

V դարում քրիստոնեությունը արդեն զանգվածներին նվաճած աշխարհընկալում է, թեև անտիկ ու հեթանոսական մտածողության, առավել ևս սովորույթների ինչ-ինչ շերտեր դեռևս զգացնել են տալիս իրենց, և դա երկար պիտի տևեր: Հակառակ Ագաթանգեղոսի, մյուս հեղինակները, մասնավորաբար Բուզանդն ու Մանդակունին, ներկայացնում են հոգևոր վերափոխման հակասություններն ու դժվարությունները: Վերջինս հանդիմանում է նրանց, ովքեր եկեղեցում ոչ թե Աստծո հետ են, այլ իրենց երկրային զգացումների ու մտորումների հետ: «Եւ ոչ իմանայ եթէ աստուծոյ կայ առաջի. ոչ զօրհնութիւն լսէ, և ոչ զփառաբանութիւն իմանայ, և ոչ ի սիրտս նորա մտանեն ընթերցուածոցն վարդապետութիւնք » (106,29-30): Խիստ է արտահայտվում կանանց մասին. եկեղեցի գնալու համար շատերը այնպես են զուգվում-զարդարվում, «որպէս թէ ի բոզանոցս կազմիցինք կամ ի թատերս խաղուց»:

Շատ դեպքերում էլ «արհամարհանօք մտանենք առ Աստուած»:

Այս բարդ ու դժվարին ընթացքը պետք է իր արձագանքը գտներ գրավոր

ու քանավոր գործունեության մեջ: Եվ, իսկապես, 5-րդ դարի զվաար հուշարձանները ամբողջապես կամ մեծ մասամբ այս խնդիրների արժարծումներն են՝ բոլոր դեպքերում միտված պատասխաններ գտնելու ժամանակի առաջադրած հրատապ խնդիրներին: Մայրենի լեզվով գրականության ստեղծումն ու նոր գաղափարախոսության համատարած քարոզչությունը անհամեմատ ամրացնում են քրիստոնեական Հայաստանի հիմքերը՝ ավելի ու ավելի հեռացնելով նրան հեթանոսականից: Չնավորվում է հոգևոր Հայաստանի մի նոր ըմբռնում՝ հյուսված նոր վարդապետության սկզբունքներից: Ուրիշ բան, որ նորը չկարողացավ լիովին խզել «հնին կայսր» աղերսները: Իսկ շատ դեպքերում էլ որդեգրեց հինը՝ հարմարեցնելով իրեն: Քրիստոնեությունը, այսպիսով, դառնում է իշխող մտայնություն՝ «ըստ պատկերի յուրում» վերափոխելով իրականության բոլոր բնագավառները:

V դարի մատենագրության բնորոշ առանձնահատկություններից է բազմաժանրությունը: Հասկանալի պատճառներով բուն ծաղկում ապրեցին բուն հրապարակախոսական ժանրերը՝ թուրք, ճառ, հակաճառություն, քարոզ, իսկ գիտության զանազան ոլորտներ ներկայացնող ստեղծագործությունները, նույնիսկ կրոնական - հոգևոր այնպիսի «ձանգիստ» ժանրի գործեր, ինչպիսին վարքագրությունն է, ձեռք բերեցին ընդգծված հրապարակախոսական երանգ ու շունչ:

Նոր մշակույթի ստեղծման, մշակույթի նորացման այս համապատկերում իր տեղը պետք է գրադեցնեն մակ խոսքը՝ գրավոր, թե քանավոր:

Հայ գրերի գյուտը քրիստոնեական տիեզերական վարդապետությունը հայացնելու, ժողովրդին մատչելի դարձնելու գերագույն նպատակին էր հետամուտ: Բայց ոչ միայն այդ աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդները լավ էին հասկանում, որ այն մեծապես նպաստելու է ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքին, բռնի ուժով մասնատված ժողովրդի հոգևոր միասնությանը, որ նշանակում էր՝ երերացող գահի ամրապնդմանը: Կորյունի հավաստմամբ՝ Մաշտոցը բազում նեղություններ է քաշում «վասն իւրոյ ազգին բարեաց ինչ օճան գտանելոյ»: Նոր գաղափարախոսության տարածումից զատ այն պետք է խթաներ ազգային մշակույթի զարգացմանը: Ահա թե ինչու սուրբ գրքերի թարգմանության հետ Մահակին ու Մեսրոպին նույնչափ մտահոգում էր «զիրեանց ազգին զպարտքին առաել յարգել եւ դիրացուցանել»-ը: Նույն Կորյունի վկայությամբ՝ և՛ Մաշտոցը, և՛ Մահակը թարգմանելուն զուգահեռ գրել են ինքնուրույն գործեր ևս: «Բարձրագոյն վարդապետութեամբն» Մաշտոցը գրել է «ճառս յաճախագոյնս, դիրապատումս, շնորհագիրս, բազմադիմիս...», Մահակն էլ, պարզվում է, հորինել է ինքնուրույն երկեր, այլապես վարքագիրը թարգմանելուն հավասար չէր օգտագործի գրել-ը ևս. «Չեմն ի գործ արկաներ ի թարգմանեալ եւ ի գրեալ մեծն Իսա-

հակը՝ ըստ յառաջագոյն սովորութեանն» (63,122): Ինքնուրույն գործեր գրելն էլ իր սովորույթն է եղել: Վրաց և աղվանից գրերի ստեղծումը սուկ մշակութային նշանակություն չունեն: «Եւ արդ զնոսա, յանչափ ի մասնատր ի բաժանեալ լեզուացն ժողովեցան, միով աստուծաբարբառ պատգամօք մի ազգ կապեալ՝ փառաբանիչք միոյ Աստուծոյ յօրինէր» (63,112),- գրում է Կորյունը: Ազգային այբուբենը, մայրենի լեզվով Քրիստոնեության քարոզչությունը պետք է նպաստեին նոր վարդապետության տարածմանը, տարբեր լեզուներով խոսող հարևան ժողովուրդների համերաշխ գործունեությանը: Նույն միտքը հաստատում է Ազաթանգեղոսը. «Արդ՝ յառաջին աշտարակէն ցրումն լեզուացն եղև. և այժմ ինքն Տէրն ժողովեաց զցրուեալս ազգացն, և բևեռեաց ընդ մարմնոյ իւրոյ, զոր առ ի մէնջ՝ ի փայտին զորմէ կախեցաւ. զի անքակտիւն արասցէ ի մի հաւատս միասնական պաշտամանն» (3,352): Եվ, իսկապես, մեկուկես դար հայ-վրաց-աղվանական դաշինքը այս ժողովուրդների ինքնուրույնության հրաշալի երաշխիք էր: Մահակն ու Մեսրոպը մեծ հեղինակություն էին ոչ միայն Հայաստանում, այլև նրա սահմաններից դուրս: Հարևան երկրների հոգևոր առաջնորդները նոր վարդապետությունը զանազան հարձակումներից պաշտպանելու նպատակով հաճախ էին դիմում նրանց, և վերջիններս չէին զլանում օգնության հասնել թոթերով:

Այսպես ընդգծվում է խոսքի դերը. մեր հները այնքան մեծ նշանակություն են տալիս նրան, որ դիտում են իրրև կատարյալ մարդու բնութագրման կարևորագույն չափանիշ: Միջնադարի հսկան՝ Տաթևացին, հիշում է Վարդան Վարդապետի ձևակերպումը. «Մարդս երբորդութեամբ է կատարեալ. հոգեով եւ մարմնով եւ բանիւ. եւ եթէ մինն պակասիցէ՝ անկատար է մարդն... (79, 292)», - հայ վարդապետը հարստացնում է «Առողջ հոգին առողջ մարմնում» հին իմաստության բովանդակությունը: Արձանագրվում է մարդկային խոսքի երկակի բնույթը՝ «Ի մնին բերանոյ ելանեն և օրհնութիւնք և անէծք», Աստծոն նմանվել ցանկացող մարդը, սակայն, պետք է հրաժարվի անեծքից՝ «Եթէ որ բանի ոչ յանցանիցէ՝ նա է մարդ կատարեալ (79,292)»: Լուսավորչի հանրահայտ տեսիլքում Արարիչը տեղ է հատկացնում քարոզչությանը ևս. «Ջրագում ժամանակս աճեցուցանէ զքարոզութիւնն»: Ոչ միայն Աստծո, այլև սրբերի ու նահատակների մասին «հրաշափառագունի պարտ էր անցանել Բանիս»: Տրդատ արքայի առաքինություններից մեկն էլ Պատմահայրը համարում է «հաւանողական բանիս» (համոզիչ խոսքով) «նուաճելու» կարողությունը: Պերճախոսությունը ընդհանրապես Խորենացու սիրելի թագավորների արժանիքներից է: Հայկի սերնդից Միսակը, որի անունով երկիրը Մյունիք կոչվեց, այդ էր «սէզ եւ անձեայ», «քարեգեղ...եւ գեղեցկագեղ», այլև «կորովարան», Արա Գեղեցիկի թոռ Մոսանվեր Անուշա-

վանը՝ «շատահանճար...ի բան», Տիգրան Մեծը՝ «մեծիմաստ և պերճաբան», Առանը՝ «յամենայն գործ մտատրութեան և հանճարոյ առաջին»: Մրան հակառակ՝ մոգի աղջկա խոսքը բնութագրում է իբրև «անմիտ հանճարաբանութիւն»: Դեռևս V դարում Աստծո հետ խոսքով հաղորդակցվելու, ասել է թե՛ աղոթքին, խոսքի արվեստին կատարելապես չտիրապետելը իսկական տգիտության էր համարժեք:

Թերևս սա է պատճառներից մեկը, թե ինչու հայ եկեղեցու սպասավորները, քահանայից մինչև հայրապետ, ոչ միայն ծիսարար են, այլև քարոզիչ: Արդեն V դարում քահանային «խրատիչ» և «ուսուցիչ» (Փավստոս Բուզանդ), «առաջնորդ ժողովրդոց», «բժիշկ հոգւոյ» և «գործակից գործոյն աստուծոյ», «հայր աշխարհականց», «հովիտ հոտից», «աղբիւր փրկութեան», «աղ համեմիչ», «ղէտ և պահապան» (Հովհան Մանդակունի) են անվանում: Հետագա գործիչները նոր կոչումներ են հավելում: Հովհաննես Մարկավագ վարդապետը քահանային աստծո «հրեշտակ» է անվանում, որ աստծո շուրթերից էլ լսում է աստվածային պատգամները և փոխանցում հոտին: Այս ամենն ընդհանրացնում է Ներսես Շնորհալիմ. քահանային ու քահանայապետին մեզանում կոչել են «ծնող, դայեակ, վարդապետ, բժիշկ, տէր, հովիտ, առաջնորդ, միջնորդ, դատաւոր, և ևս յուրվագոյն անուանն» (91, 3-4): Բոլոր այս կոչումները պատկերավոր խտացնում է Մանդակունին. քահանան, Աստծո Բանի սպասավորը, «իբրև ճրագ է ի վերայ աշտանակի, եւ պարտ է զխաւարն թանճրամած փարատել» (106,71): Այս դերակատարությունն արդարացնելու լավագոյն միջոցը եղել և մնում է քարոզչությունը՝ «Հովուական գործունէութեան պսակը կը նկատուի ան»: Բրիտանական վարդապետության սկզբունքների ուսուցումն ու տարածումը առաջնային նշանակություն ունեին: Եկեղեցու հայրերը և գործիչները նշել են, թե քրիստոնեության հակառակորդները բազում են ու բազմամարդ, հետևաբար Բանի սպասավորները պետք է ունենան լայն պատրաստություն նրանց հարձակումները հաջողությամբ դիմագրավելու համար: Սա խթաններից էր, թե ինչու քարոզ-խոսքը պատշաճ մակարդակ պետք է ունենար, անպայման կառուցված էին աշխարհում իրեն արդարացրած ճարտասանական արվեստի սկզբունքներով. քրմերը, աղանդների գաղափարախոսները ևս, հմուտ ճարտասաններ էին:

Օրվա հրամայականը ծնունդ է տալիս աստվածաբանական հրապարակախոսության, որը շատ արագ ձևավորվում է իբրև հոգևոր գործունեության ինքնուրույն ոլորտ:

## «ՄԻՋՆՈՐԴ ԱՍՏՈՒԾՈՅ ԵՎ ՍԱՐԴԿԱՆ»

Մտոր գրքերը ներկայացնում են ամբողջական մի հայացք ոչ միայն քրիստոնյայի վարքականոնի, քրիստոնեություն քարոզող վարդապետի անելիքների, այլև եկեղեցու կառույցի, արարողակարգերի, մի խոսքով՝ աշխարհում քրիստոնյա ապրելու վերաբերյալ: Բնական է, որ նրանցում բավականին հարուստ նյութ կա Բրիտանական քարոզելու եղանակների ու կերպերի մասին ևս:

Աստված ոչ միայն անտեսանելի է, այլև անմերձեմալի: Բայց Աստծո հետ հաղորդակցվելը ոչ միայն բնական անհրաժեշտություն է, այլև վարդապետության պահանջ: Աստծո հետ հաղորդակցվելը երկյուղալի էր, զանգվածները աս էին զգում դրանից: Հասկանալի է, որ պետք է ծնվեր երկուսի միջև հաղորդակցություն ապահովողի անհրաժեշտություն: Ըստ որում՝ միջնորդի գաղափարը հղացել է ինքը՝ ժողովուրդը: Առաջինը իսրայելցիներն էին, որ Մինա լեռան վրա տաս պատվիրանները լսելիս, վախեցած Աստծուն երես աս երես հանդիպելուց, խնդրեցին Մովսեսին՝ դառնալ միջնորդ իրենց միջև. «Եւ ամենայն ժողովուրդն տեսանէր զձայնն եւ զճառագայթսն եւ զքարբառ փողոյն եւ զլեռան ծխեսալ: Չափի հարաւ ամենայն ժողովուրդն եւ խորշեցաւ եկաց ի հեռաստանէ. եւ ասեց Մովսէս, Դու խօսեսց ընդ մեզ եւ լուիցուք, և մի՛ խօսեսցի ընդ մեզ Աստուած, գուցե մեռանիցիմք» (Ելք, Ի- 18): Եվ Մովսես «Եմուտ ի մէզն ուր էր Աստուած» (Ի-12): Մի ուրիշ տեղ ավելի մանաբանասն է ներկայացվում ժողովրդի դիմումը Մովսեսին. «Մատիբ դու եւ լուր գոր ինչ ասիցէ Տէր Աստուած մեր, եւ դու խօսեսցիս ընդ մեզ զամեայն ինչ գոր խոսիցի Տէր Աստուած մեր ընդ քեզ, եւ լուիցուք եւ արասցուք» (Երկրորդումն օրինաց, Ե - 27): Ըստ կարևոր է այս վերջին նախադասությունը «եւ լուիցուք եւ արասցուք», սա Աստծո պատվիրանները անվերապահորեն ընդունելու և կատարելու պատրաստակամությունն է: Իդեալ՝ Աստված հենց դա էլ հանձնարարում է՝ «Մի խտորիցիս յաջ եւ մի յահեակ» (Ե - 32):

Իր տարակուսանքների պահին Հոր Երանելին նույնպես ակնկալում էր մի միջնորդի, որն իր ու Աստծո միջև գրույց կվարեր. «Իսկ յանկարծ գոյր միջնորդ, և յանդիմանէր եւ ի մէջ երկոցունց» (Յովք, Թ-33): Ուշագրավ է, որ Հորն էլ երկյուղ է կրում աստծո հետ միայնակ գրույցից՝ «Ի բաց արասցէ յինէն զգաւագանն, եւ աս նորա զիս մի՛ զարհուրեցուցէ» (Թ-34): Հորը հավատում է, որ կլինի այդպիսի մի միջնորդ. «Եւ արդ անհա յերկինս է վկայն իմ, եւ

իրաւագէտն ին ի բարձունս: Հասցեն խնդրուածք ին առ տէր, եւ յանդիման նորա կաթեցուսցէ ակն ին» (ԺԶ, 19-21):

Հորն ակնկալում էր, որպէսզի այդ միջնորդը մարդու մարդ ընկերոջ պէս վարվեր, այդպիսի միջնորդ Քրիստոսն էր լինելու: Աստվածաշունչն էլ հավաստում է դա. «Մի է Աստուած, եւ մի միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան, մարդն Յիսուս Քրիստոս» (Տիմոթէոս Ա, Բ-5): Կարծես Հոր Երանելու երազանքն իրականացնելու համար Աստված իր Որդուն մարդեղեն դարձրեց, որպէսզի մարդկայնորեն հասկանար մարդուն և աստվածային իր գործընթացը միջնորդներ Աստծու առաջ: Իր առաքելությունը Քրիստոսը փոխանցեց առաքյալներին, սրանք էլ՝ իրենց աշակերտներին, այնուհետև ստեղծվեց միջնորդության երկրային մի համակարգ՝ եկեղեցին և եկեղեցականները:

Քրիստոսը «զաւագոյն ուխտի է միջնորդ» (Եբրայեցիս, Ը-6), քանզի նա «նորոյ ուխտիս է միջնորդ» (Թ- 15): Ըստ որում՝ Քրիստոսը նաև միակ միջնորդն է (Տիմոթէոս Ա, Բ-5): Քրիստոս «է ճշմարիտ Աստուած և կեանք յաիտենական» (Յովհաննու Ա, Ե-20): Բայց Աստծո Որդին նաև մարդ է՝ «Եւ Բանն մարմին եղև և քնակեաց ի մեզ» (Յովհաննու Ա-14):

Ահա Քրիստոսն է, որ փաստորեն իրականացնում է Աստծո և մարդկանց երկխոսությունը:

Բայց ժամանակավոր էր Աստծո Որդու ֆիզիկական գոյությունը երկրի վրա: Եվ նա նոր վարդապետությունը քարոզելու պարտականությունը փոխանցեց իր առաքյալներին: Միայն խորհուրդներ տվեց, նաև գործություն և իշխանություն՝ դևերին հալածելու, կարոտյալներին բուժելու, մի խոսքով՝ հրաշագործության: Նրանք պետք է քարոզեին «զարգայութիւնն Աստուծոյ»: Այսպես, ահա, քարոզիչը և քարոզչությունը դարձան «միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան»:

Քրիստոսը կարծես որևէ արարողություն չկատարեց նոր վարդապետությունը քարոզելու վերաբերյալ առաքյալներին պատվիրան տալիս: Բայց, ահա, նույն պատվիրանը իրենց աշակերտներին ու համախոհներին առաքյալները փոխանցում են հատուկ ծիսակատարությամբ: Տիմոթեսին ուղղած երկրորդ թղթում Պողոս առաքյալը պատվիրում է «արծարծել զՆորիսն Աստուծոյ որ են ի քեզ ի ձեռնադրութենէ իմէ» (Ա-6): Արարողությանը նախորդել կամ ուղեկցել է «ողջամիտ խոսքը». «Ունիցիս օրինակ ողջամտութեան բանիցն գորս յինէն լուար, հաւատովք և սիրով որ ի Յիսուս Քրիստոս» (Ա-13): «Օրինաց վարդապետի» քարոզչության գլխավոր թեման՝ «Մի՛ է Աստուած, եւ մի միջնորդ Աստուծոյ եւ մարդկան, մարդն Յիսուս Քրիստոս, որ ետ զանձն փրկանա ընդ ամենեցուն վկայութիւն ժամանակաց իւրոց» (Տիմոթէոս Ա, Բ- 5-6): Այս ուսմունքը առաքյալը անվանում է «զիտութիւն ճշմարտութեան»:

Երկրորդ թղթում ուղղակի գրում է, որ վարդապետը սովորում է և սովորում է Սուրբ գրքից՝ «ի մանկութենէ զգիրս սուրբս զիտես» (Գ-15): Մեծ նշանակություն է ունեցել նաև առաքյալի օրինակը. «Այլ դու զհետ երկիր վարդապետութեան իմոյ» (Գ-10): Աստծո Բանին զինվորագրվողը պարտավոր է հրաժարվել աշխարհիկ բաներից. «Ոչ որ զինուորեալ աստէն ընդ կեանս աշխարհիս պատառիլ» (Բ-4): Նոր վարդապետությանը անմնացորդ նվիրումը ենթադրում է նաև կեղծ վարդապետների ու վարդապետությունների, որ ասել է՝ աղանդների ու հերձվածների անխտիր ժխտում:

Այս քարոզիչ վարդապետը հանգիստ պետք է վարի իր զինվորությունը (քարոզչի գործը զինվորության հետ է համեմատում). «զի դու զինուորիցիս նոցոր զգեղեցիկ զինուորութիւնն» (Տիմոթէոս Ա, Ա-18): Սուրբ հավատով պետք է վարել ստանձնած դժվարին գործը, հերձվածողները հենց այդ հավատից շեղվեցին՝ ենթարկվելով «նաւակոծութեան»: Իսկ քարոզիչ վարդապետը հետո պետք է մնա «մոլարանուն զիտութենէ»: Տարբեր առիթներով ընդգծում է բոլորի համար քարոզչի օրինակելի լինելու պարագան. «մարտիր գբարուք մարտն հաւատոց», «օրինակ լինիջիր հավատացելոց բանիւք, զմացիւք, սիրով, հաւատովք, սրբութեամբ» (Տիմոթէոս Ա, Գ-12): Կամ՝ «Բայց ծառայի Տեսան ոչ է պարտ կռուել, այլ հեզ լինել առ ամենեսեան, ուսուցիչ, անոխակալ: Հանդարտութեամբ խրատել զհակառակողսն...» (Տիմոթէոս Բ, Բ-24):

Եկեղեցում իրեն պահելու կարգ ու կանոն ևս մշակված է եղել: Նույն Տիմոթեսին հղած առաջին թղթում հետաքրքիր նշում կա. «ապա թէ յամեցից (ուշանամ- Գ.Ա.), չի գիտացես թէ որպէս պարտ իցէ քեզ ի տան Աստուծոյ շրջել, որ է եկեղեցի Աստուծոյ կենդանոյ, սին և հաստատութիւն ճշմարտութեան» (Տիմոթէոս Ա, Գ-15): Ենթադրելի է, որ որոշակի ուսուցում ստացել է Տիմոթեսը, ափսոս, թղթում չի կոնկրետացվում դա, իբրև ինքնին հայտնի իրողություն:

Իրենց պարտականությունները տքնաջան կատարող քարոզիչները «կրկին պատուոյ արժանի եղիցին»: Իսկական պարզև, սակայն, երկնային արքայությունն է, որին պիտի արժանանան Աստծո կամոք. «Այսուհետև կայ մնայ ինձ արդարութեան պսակն, զոր հատուցէ ինձ Տէր յաւուր յայնմիկ արդարն Դատաւոր» (Տիմոթէոս Բ, Գ-8):

Աստծո խոսքի բոլոր ազնիվ քարոզիչներին սպասվող պարգև է սա:

Նման դեր ստանձնելու համար հատուկ պատրաստություն էր պետք: Տիմոթեսին հղած առաջին թղթում առաքյալը հորդորում է նրան իրեն վարժեցնել աստվածապաշտության՝ «կրթեա զանձն քո յաստուածապաշտութիւն», բացատրվում է նաև դրա խորհուրդը՝ «Աստուածապաշտութիւն առ ամենայն ինչ օգտակար է, և զավետիս կենաց ունի զարդիս և զհանդերձելոցն» (Դ-8):

\* \* \*

Եղի՞ է մեզանում կարգ, թե ում է վերապահվում «աստվածաշունչ կտա-կարանի» (Ազաթանգեղոս) սկզբունքները քարոզելու իրավունքը և ինչ պահանջներ են առաջադրվել քարոզչին:

Չնայած քարոզելը հայ եկեղեցու բոլոր սպասավորների գործունեության անբաժան հատկանիշն էր, բնից աստվածաբանական բարձր խնդիրների մասին քարոզվածք ասելու պատիվը հայ եկեղեցին վերապահում է հատուկ կրթություն ստացած վարդապետների:

Հայտնի է, որ այդ նպատակով սահմանվել է վարդապետական երկու աստիճան՝ մասնավոր վարդապետի և ծայրագույն վարդապետի: Այս կոչումները կրողները միայն կարող էին զբաղվել աստծո «ճշմարիտ բանին քարոզութեամբ»: Գրիգոր Տաթևացին ամփոփեց հիշյալ աստիճանների շնորհման ծիսական արարողությունը (գավազանի հանդիսավոր հանձնում) քարոզչին ներկայացվող հստակ պահանջներով, որ, պետք է ենթադրել, շատ տարբեր չպետք է լինեին սկզբնավորման շրջանի իրողություններից: Որքան էլ «արարեալ եւ յօրինեալ սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյ», «գերազանց գիտնականի, ճշմարտութեան վարդապետի, գերահանճար հռետորի եւ անյաղթ ախտյանի սուրբ հաւատոյ», մասնավաճճ «աշակերտի մեծին Յօւհաննու Որոտնեցոյ անհամեմատ գիտնականի» (այս ամենը, անշուշտ, հետագա դարերի հավելում է), բայց և խոստովանությամբ, որ հիմքում ընկած են Եսայի մարգարեի հրահանգները՝ «լուսատր մըտօք մեկնօղօրէն իմն տեսութեամբ կարգատրեալ», նաև հատուկ շեշտումով՝ «եւ այս է արարողութիւնն ըստ ուղղափառ Հայաստանեայցս եկեղեցոյ»:

Արդեն իսկ Աստվածաշունչը հստակորեն արձանագրում է, թե Քրիստոսի դավանանքը քարոզում էին «օրենքի վարդապետները»: Չգուշացնելով կեղծ առաքյալների մասին, Տիմոթեոսին ուղղած Ա թղթում Պողոսը հայտնում է. «Կամին լինել վարդապետք օրինաց, ինքեանք ոչ իմանան զինչ խօսին, եւ ոչ վասն որոց պնդեալն են» (Ա-7): Երբեմն աստիճանի մեջ առաքյալը երախտագիտություն է հայտնում Քրիստոսին՝ իրեն հանցավոր միջավայրից գատելու և նման «սպասավորության» կարգելու համար: Առաքյալի սպասավորությունը Քրիստոսից լսած վարդապետությունը հեթանոսների քարոզելն է: Պողոսն ինքն էլ ճշտում է դա. «...Եղայ ես քարոզ՝ և առաքեալ՝ և վարդապետ հեթանոսաց» (Բ-11):

V դարի գրավոր աղբյուրներում «օրինաց» -ի հետ հանդիպում է նաև «վարատիչ» վարդապետ արտահայտությունը, որ, անշուշտ, «օրինաց»-ի իմաստն ունի:

Ուշագրավ է Խորենացու մի վկայությունը. պարսից Վտամ արքան հիանալով հանդերձ «քաջաբան» Մահակի աստվածաբանությամբ (իբրև հիա-

ցումի նշան հրամայեց «արծաթ շատ տալ նմա»), այնուամենայնիվ նրան զրկում է ոչ միայն կաթողիկոսական պաշտոնից, այլև աստվածաբանական քարոզներ կարդալու իրավունքից՝ «իշխանութիւն ունելով միայն վարդապետութեան սովորական կրօնիցն»: Այս սովորականը չի՞ ենթադրում, արդյոք, հատուկի գոյությունը, որը միայն բարձր աստվածաբանությունը կարող էր լինել...

Նույն Խորենացին «օրինաց վարդապետին» արդեն աստվածաբան է կոչում. «Աշակերտք հեղօք աս ուսումն և փոյթք աս ի վարդապետել, որք նախ քան զտեսութիւնն աստուծաբանք» (87,452): Ասել է թե՛ վարդապետելու իրավունքի համար տեսություն պետք է սովորեին, այսինքն՝ հատուկ կրթություն ստանային:

Կորյունի վկայությունից հայտնի է, որ «հայաբարբառք հայերէնախօսք» դարձած սուրբ գրքերով Մահակն ու Մեսրոպը «անգէտ» մարդկանցից քարոզողներ էին պատրաստում, որոնք նաև «հռետորաբաններ» էին: Ու թեև Հայաստանի տարբեր գավառներ քարոզչներ խումբ-խումբ էին ուղարկում, Կորյունը կատարում է, ոչ պատահականորեն, իհարկե, մի լրացում-վերապահում ևս՝ «գիտացելոցս ի կատարումն գիտութեան»: Այսպես, ուրեմն, աստվածային գիտության մեջ կատարելության հասածներին է վստահվում «զգործ աւետարանչացն Քրիստոսի գործել» (Կորյուն): Մահակն ու Մեսրոպն էլ մվիրված էին «զբանն կենաց» սերմանելու գործին, քնական է ենթադրել, թե նույն նպատակին պետք է երաշխավորվեին ընտրյալները, գիտության մեջ կատարելության հասածները: Հիշենք, որ Վրաստանում ևս մեծ թվով սովորողներից լավագույններն են ընտրվում եպիսկոպոսներ... Մի այլ տեղ աշակերտներից առանձնացնում է երկուսին՝ «յառաջադէմք յաւետարանական սպասարարութեանն», սա էլ սովորական արտահայտություն չպետք է դիտել:

Բուզանդը հանդիմանում է «հոգեւոր բանին» դժկամորեն հետևողներին՝ «Եւ արժան էր ձեզ ունել զուք ընդ մոսա՝ որք հոգեպէս բանին վարդապետութեանն երկնեցին և ծնան զձեզ վերստին»: Անհարկի չի լինի կռահումը, թե խոսքը հենց աստվածային գաղափարները քարոզողների մասին է, ոչ թե ընդհանրապես հոգևորականների:

Որ նման կարգ եղել է, կողմնակիորեն հաստատում է Եղիշեն: Նրա գերադասած հնարանքներից մեկը հակառակորդների բերանով Քրիստոնեության և քրիստոնյաների առավելությունների, յուրահատկությունների հավաստումն է: Պատասխան տալու համար Պարսկաստան հրավիրված հայր սուրբերի վարքագիծը տեսնելով, Հազկերտը քացականչում է՝ «մեր որ վարդապետ օրինացդ էին, զկնի մոցս մոլորութեանն խոտորեցան»: «Վարդապետ օրինաց»-ը հենց վարդապետության սկզբունքները քարոզող հոգևորականն է:

Ասվածի կողմնակի հաստատում կարող է լինել այն, որ Հովհ. Մանդակունին իր ճառերում քահանայություն անելն ու վարդապետելը սովորաբար հիշում է կողք կողքի՝ տարբերելով իրարից:

Քարոզչությունը բանավոր խոսքի արվեստ էր, որն առաջնային դերը չկորցրեց գրերի գյուտից հետո էլ: Հասկանալի է սա. հայտնի է, որ ընդհանրապես գրերի հայտնագործումը երկար դարերի ընթացքում երկրորդ պլան չնդեց մարդկանց վրա բանավոր խոսքով ազդելու եղանակը: Գրավոր գործերը, նույնիսկ գեղարվեստականները, ստեղծվում էին բանավոր խոսքի առանձնահատկությունների հաշվառմամբ:

Չնոռանանք՝ Քրիստոսը միայն բանավոր էր քարոզում:

V դարում վարդապետական ուսուցման ամբաժան մաս է կազմել բանավոր խոսքի հնտությունների յուրացումը: Թրակացու քերականության քարոզմանության հայ մեկնիչները բազմաթիվ վկայություններ են թողել:

Պարսից Վեամ արքայի ամբաստանիչ հարցին պատասխանելու համար «Կանգուն կացեալ մեծին Սահակայ, պարկեշտ և նազելի զինքն կազմեալ ի բեմբասացութեան ձևի՝ համեստ հայեցուածովք, համեստագոյնս ձայնի սկսաւ ճառել» (87, 436): Բնական է: Թրակացու «Արուեստ քերականութեան» դասագիրքը ընթերցանության, բանավոր խոսքի և, ամբողջական մի համակարգ է առաջադրում՝ տարբեր ժանրերի համար հանձնարարելով նրանց բնույթից բխող ինքնատիպ արտահայտչամիջոցներ: Տարօրինակ կլիներ, եթե եկեղեցում հնչող քարոզխոսքի թեմատիկան չառաջադրեր խոսքը տպավորիչ դարձնելու իր եղանակները: Որոշակի նշանակություն ունեցնալ այն, թե ում է ուղղվում խրատը: Ահա Հովհ. Մանդակունու վկայությունը. «Կարդա փութով և խրատես. զոմանս սաստի, զոմանս աղերսի, զոմանս փափագելի արքայութեանն փափկութեամբն յորդորես. զոմանս չարահեղ տանջանացն երկխղին հիացո. զոմանս ի մէջ եկեղեցոյ խրատես, զի այլքն ուսցին. զոմանս առանձինն յանդիմանես, զի մի ի բազմաց ամօթոյն ուրացեալք զյանդիմանութիւն արհամարհիցեն» (106, 73):

Խնդրի տեսական հիմնավորումը կրկին Դավիթ Անհաղթի գրչին է պատկանում:

Բնագիտության ու մաթեմատիկայի հետ միասին աստվածաբանությունը փիլիսոփայության մի մասն է, իհարկե, քարձրագոյն մասը: Այս բաժանումը պայմանավորում է գոյերի կեցության երեք տեսակներով՝ բնագիտության (առարկայորեն և մտածորեն գոյություն ունեն՝ քար, փայտ), մաթեմատիկայի (առարկայորեն կան, մտածորեն աննյութական են. ձևերը՝ եռանկյունի, քառանկյունի), աստվածաբանության՝ «ենթակայութեամբ և մակամտածութեամբ իսկ աննիւթք, որպէս աստուած, հրեշտակ, միտք, հոգի» (41, 122):

Մասերի այսպիսի հերթականությունը պայմանավորում է ճանաչողության աստիճանների հաջորդականությամբ՝ նյութականից դեպի աննյութականը. հակառակ դեպքում իմացությունը կխաթարվի այնպես, ինչպես կխաթարվի տեսողությունը այն մարդկանց, «որք բազում ժամանակս յաղջամոջին տեղուց կացեալք, այն ինչ առ արեգակն հայել ձեռնարկեն, որք և նոյն ժամոյն կտրանան»:

Անհաղթի երկերը կառուցված են բանավեճի հնարանքով. փիլիսոփայական հասկացությունները սահմանելու համար մերժում կամ հաստատում է տեսակետներ, լրացնում դրանք, բացատրում մանրամասնորեն: Նույն կերպ է վարվում աստվածաբանության դեպքում ևս. բնորոշելուց առաջ, թե ինչ է աստվածաբանությունը, հերքում է գիտության այս տեսակը մերժողների հայացքը: Աստվածայինը ենթակա չէ ոչ զգացական, ոչ էլ իմացական ճանաչողության, հետևաբար «և աստվածայինքն անգիտելիք են»:

Պատճառնի մման աստվածաբանությունը դիտելով «ծայրագոյն (քարձրագոյն) իմաստասիրութիւն», հաստատում է հայտնի ճշմարտասիրությունը. «իսկ յաղագս աստուածաբանականին ասեմք, թէպէտ և աստուածայինն անգիտելի է ըստ ինքեան, այլ սակայն, տեսանելով զստեղծուածս և զարարածս նորա և զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի, ի մտածութիւն և ի կարծիս զամք ստեղծչին: Իսկ աներևոյթն յերևելեացս փութագոյն ունի ճանաչիցն»:

Մի փոքր ավելի ուշ կրկնելով Արիստոտելին, Անհաղթը խոսում է աստվածաբանության մասին, իբրև ամբողջական տեսական գիտության. «Տեսականն բաժանի ի բնաբանականն եւ յուսումնականն եւ յաստուածաբանականն» (41, 12):

Խորենացին ու Փարպեցին հիշում են ոչ միայն աստվածաբանների, այլև «աստուածգիտութիւնը»: Ավելին՝ Պատմահորը հայտնի են նաև այնպիսի աստվածաբաններ՝ «բազում խօսօղք աստուածայնոցն», որոնք «զօրութեան մտացն ոչ հասուք», «ճայթեցուցանելով հնչեցուցանեն ի լսելիս մարդկան»: Նա, որ «միտս ունիցի», «տըբացել» այս շատախոսության պատճառով: V դարի նշանավոր հոգևորական գործիչ Մանդակունին ավելի տխուր օրինակ է հիշում: Հավատացյալին մեղքերի մեջ հայտնաբերող չար ուժերին ու գործերը թվարկելիս հիշում է այն վարդապետներին ևս, որ «կեղծատրութեամբ ուսուցանեն» («Կորուսանէ և վարդապետն կեղծատրութեամբ ուսուցանելովն»), այն սաղմոսերգուներին, որ ոչ թե աստծո փառքն են երգում, այլ «ի ցույց և ի գով լսելեացն ասիցեն»: Կորստի ճանապարհն են բռնում նաև նրանք, ովքեր «ծուլութեամբ և արհամարհանօք» են ունկնդրում «բանին վարդապետութեան», նաև ցավով արձանագրում է՝ կան մարդիկ, «որք ոչ են կարօտ գրոց վարդապետութեան»: Սրանց հակապատկերն են նրանք,



ուլքեր «վարդապետութեանը զմեզ քառել» կամիցեն: Խիստ պատիժներ են սահմանվել այն վարդապետների համար, ուլքեր այդ աստիճանը ստանձնել են ոչ թե կամավ, այլ ակամա, ուլքեր ոչ թե հոժարությամբ են քարոզում, այլ «յօշաքաղութեամբ», այդպիսիներին ներում չկա, նման վարդապետը «զվերջին պատժոցն տացէ զտոկոսիս»:

Աստվածաբանական քարոզչության նպատակը բացահայտում է արդեն Գրիգոր Լուսավորիչը. «Ձի ուսումն վարդապետութեան խրատէ յուղղութիւն, որոշէ զլաւն ի վատքարէն, եւ պահել զարքութիւնն ըստ օրինացն արդարութեան եւ ըստ ավետարանական լուսատրութեան խորհրդով եւ բանիւ եւ գործով» (33, 86-87):

Վարդապետությունը դժվար ուսումնառությամբ ձեռք բերվող արվեստ է, նույնիսկ Քրիստոսը իր աշակերտներին դաստիարակեց «բիրապատիկ սքանչելեօքն»:

Ի՞նչ են դասավանդել Լուսավորչի դպրոցներում: Մեր աղբյուրները աղքատիկ տեղեկություններ են հաղորդում այս մասին: Որոշ տեղեկատվություն պահպանվել է իր՝ Լուսավորչի ճամբարում (Դ, 2, Է, ԺԲ): Դրանք այն տպավորությունն են թողնում, թե ուսումը սահմանափակվել է ս. Գրքերի յուրացմամբ: Խնդրով զբաղվողները սրան ավելացրել են հունարենի և ասորերենի ուսուցումը: Եթե նկատի ունենանք, որ դրանք «հեղինակերպ դպրոցներ» են եղել, կռահումը, թե նրանցում թվաբանության հետ միասին դասավանդել են տրամաբանություն և ճարտասանություն (թեև դրանց մասին հիշատակություններ չկան), տեղին կլինի:

Սահակ-Մաշտոցյան դպրոցի մասին, որը բարձրագույն հաստատության բնույթ ուներ, մի փոքր ավելին է հայտնի: Խորենացին հիշում է, որ դպրոցներում սովորելու համար որոշում էին երեխաներ «ընտրեալս՝ ուշեղս և քաջասունս, փափկածայնս և երկարոզիս», որ հուշում է, թե հարգի է եղել երաժշտությունն ու երգեցողությունը (սրանք Լուսավորչի դպրոցներում ընդունված պետք է լինեին): Աղջիկներ սովորում էին այդ դպրոցներում:

Եղիշեի վկայությամբ՝ Հազկերտի բազում արգելքների մեջ կար նաև այսպիսինը՝ «Քահանայք մի՛ իշխեսցեն ի տունս իւրեանց ուսուցանել զժողովուրդս»: Իզական սեռը կրթություն չստանալ, հազիվ թե գործ ածվեր «ժողովուրդ» եզրը: Մանավանդ՝ շարունակությունը որոշ հստակություն մտցնում է. «Ուստերք և դստերք ազատաց և շինականաց կրթեսցին ի երահանգս նոցուն մոզաց»: Կրթության համակարգը մնում է նույնը, փոխվում են ուսուցման նյութն ու ուսուցանողները: «Ազատաց և շինականաց» երեխաների համատեղ կրթության փաստը հիշվում է նաև Փարպեցու նշանավոր «Թղթում»: Հայտնի է Մյունխյաց Ստեփանոս եպիսկոպոսի Մահակրուխտ քրոջ զարմանալի օրինակը: «Մա յոյժ հմուտ էր երաժշտական արհեստին,

որ և ի ներքոյ վարագուրի մատեալ ուսուցանէր զբազումս» (99, 139): Ըստ բնական է ենթադրել, թե հայոց նորարաց դպրոցներում հենց սկզբից որդեգրվել են «յոթ ազատ արուեստ»-ները (հռոմեականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն, քառյակ՝ թվաբանություն, երկրաչափություն, երաժշտություն, աստղագիտություն): Այս համակարգը գրեթե ամբողջությամբ առկա է Գլուտ կաթողիկոսի (461-478) հանրահայտ թղթում: Քաջ Վաչեի արժանիքները աստվածատուր էին և կրթության արդյունք: Նման առաքինություններ ձեռք են բերում նրանք, ուլքեր համառորեն ուսումնասիրում են գիտությունները, և այս կապակցությամբ թվարկում է, թե իր հերոսը ինչ գիտություններում է քաջությամբ «դեգերել»։ «Ի թուականին, յերկրաչափականին, յաստրան, ի բժշկականին և ապա ի ծայրս ծագաց հասին ի մարգարեականն, յառաքելականն, յաւետարանականն, որ է սկիզբն եւ ընձիղումն» (Մատենագիրք Հայոց): Գարտասանության ուսուցման մասին հետաքրքիր վկայություն է թողել Գրիգոր Մագիստրոսը. Մանահնի համալսարանում հետադարձությունն ու երաժշտությունը բավականին հարգի են եղել սաղմոսերգության հետ միասին: Այս վանական համալիրի «սրբազան եղբարցն սուրբ ուխտին» հղած մի թղթում հիշում է, թե ինչ բարձր հիմքերի վրա էր դրված հետադարձական արվեստի և երաժշտության ուսուցումը. «Որ եւ յերկիր ծովացեալ ծորմանն ծաւալէր շիթս, յիշելով զհայրական ծերոցդ ծայրագունից խնամս առ մեզ և խրատ և ողորմութեամբ բարեկարգութիւնս, եւ զերիտասարդացն, որք ի վարժարանն, հետադարձական և երաժշտական զնոցայն զմտաւ ածեալ հանդէս և զմրցումն եւ զգեղեցիկ մտութիւնս և զմանկանցն սաղմոսերգութիւնս քաղցրածայնութեամբ վերառեցեալ...» (34, 136-137):

Այս դպրոցների շրջանավարտները գործունեություն էին ծավալում և՛ հոգևոր, և՛ աշխարհիկ ոլորտներում, մանավանդ՝ ազատներից շատերը առաջինի մասին չէին էլ մտածում: Բազմաթիվ են վկայությունները այն մասին, որ մախարարները հմուտ էին «զրոց ընթերցանութեան» մեջ արդեն V դարի առաջին կեսերին:

Պահպանվել են ուսուցման համակարգի վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ: Լուսավորչի ճամբրից հայտնի է դառնում, որ հաշվի են առնվել տարիքային առանձնահատկությունները: Աստծո ճշմարտությունների ուսուցումը պետք է սկսել այն ժամանակ, երբ «տղան» դառնում է «այր հատուն», միայն այս ժամանակ նա կարող է հասու լինել մարգարեների քարոզներին:

Ֆիզիկական պատիժները ընդունված էին դաստիարակության համակարգում: Այդ մասին հիշատակություն կա դեռևս Լուսավորչի ճամբարում, առավել մանրամասն է գրում Եզնիկ Կողբացին: Անուսումնասեր երեխայի առաջ ծնծում էին ծառային, որպեսզի հասկանար ծեծի վնասները: Երբ դա

Էլ չէր օգնում, «նա իսկ մատուցանեն զտանջանսն»: Մարմնական պատիժ-ները հարատևել են ողջ միջնադարում, իբրև ժառանգություն փոխանցվելով նոր ժամանակներին, թեև նույն Կողբացին հակառակն էլ պնդում է. «Մի՛ բարկանար աշակերտի մեղուցելոյ, զի հիւանդն ոչ թէ յիւր կամաց հիւանդա-նայ» (45, 212):

Քարոզները «դրունք են ամենայն բարութեանց եւ երանութեանց», դրանք մարդուն բերում են հոգևոր և մարմնավոր խաղաղություն (Գրիգոր Լուսավորիչ):

Վարդապետական աստիճան հայցելու համար ուսուցումը Գլածորի հա-մալսարանում, օրինակ, յոթից ութ տարի էր, որ «լիովին համընկնում է նաև եվրոպական համալսարաններում աստուածաբանութեան բնագաւառում վարդապետական աստիճանի համար նախատեսուած ուսումնառութեան տևողութեանը» (57, 217): Ուսուցման բնույթը կարելի է կռահել քարոզչին ներկայացվող պահանջներից: Վերջիններս իրավունք են տալիս մտածելու, թե մասնավոր ու ծայրագույն վարդապետների «նեղ» կրթությունը ենթադրել է կրոնադավանաբանական լայն ու հիմնավոր իմացություն, ոչ միայն հին և նոր կտակարանների յուրացում, այլև «բազում բանից»... Հետագայում ինքնակրթությամբ էլ հասել են վարդապետական աստիճանի, նույնիսկ «փնքնուսույցներ» են գրվել. «...Այս Միմն վարդապետի արածը, որ «Տրա-մարանություն» անվանեց, առանց սովորեցնողի, եթե մեկը կարդա, կարող է հեշտությամբ հասկանալ, վերահասու լինել, ապա նրանով փիլիսոփայա-կան գրքերին ձեռք զարկել» (13, 319):

Կրթության այս համակարգում առանձնակի տեղ է հատկացվել «անսայ-թաքական» ընթերցմանն ու «քերականությանը»...

Մանդակունու վկայությամբ աղոթքը «դրունք երկնից» կարող է բացել և Աստծո լսելիքին հասնել, «եթե միայն անթերանալի կարդայցեն առ նա»: VIII դ. մեկնիչ Ստեփանոս Մյունեցու վկայությամբ վարդապետական ու-սուցման մեջ կարևորվում էր «առաջնոցն և կամ թէ զաստուածոցն» գրու-թյունները «գեղեցկապէս» ընթերցելը «ի լսելիս ժողովրդոց»: Նշանավոր «Թուղթ ընդհանրական»-ում Ն. Շնորհալին պահանջում էր «աներածեշտ բաների մեջ...անթերի լինել, այսինքն՝ եկեղեցական գրքերը ճիշտ կարդալ»:

Մանդակունին նույնիսկ մանրամասներ է հաղորդում, թե ինչպես է ընթա-նում վարդապետի ուսուցումը. «...Որք զբանատր անդս գործել կամիցին, պարտ է յառաջ խոստովանութեամբ զփուշ մեղացն խել, և պահօք և աղօ-թիւք զխոսպանացեալսն և զխոտացեալսն կակղել վասն կուսութեան և անըն-չութեան և ողորմութեան և մահուչափ չարչարանաց» (106, 35): Մա շատ կարևոր ցուցում է և պատկերացում է տալիս վարդապետական ուսուցման մեթոդական-գործնական ընթացքի մասին:

Չարմանք է հարուցում աստվածաբանություն եզրի հոմանիշների առա-տությունը V դարի աղբյուրներում «աստուածագիտութիւն», «աստուածա-պատումն», «աստուածավայելուչ վարդապետութիւն», «աստուածուսոյց իմաստասիրութիւն», «աստուածախօսել», «Քրիստոսատուր խրատ», «Քրիստոսաւանդ հրահանգելոց դաւանութիւն», «աստուածախօս վարդա-պետութիւն», «աստուածաշնորհ բան», «գիտութիւն աստուածածանօթութե-ան», «զուսավոր շնորհապատում վարդապետութիւն»: Աստվածաբան վար-դապետին անվանում են «աստուածագէտ», «աստուածախրատ», «աստու-ածախօս», «աստուածախոյզ»:

Եթե V դ. կար վարդապետ-աստվածաբանը, պետք է լիներ այդ իրավուն-քը շնորհելու արարողությունը ևս, թերևս, ոչ այնքան ճոխ, որքան Գրիգոր Տաթևացու ժամանակներում... Հայաստանեայց եկեղեցու՝ արարողակար-գերը ներառող ժողովածուներ կազմողները իրենց պարտքն են համարել ընդգծելու դրանց ոչ միայն վաղեմիությունը, այլև հարազատությունը սկզբնական շրջանի արարողակարգերին:

Տաթևացու վկայությամբ մասնավոր վարդապետին զավագանի հանձնման արարողությունը չորս ծիսակարգից էր բաղկացած, ծայրագույն վարդապետինը՝ տաս: Առաջինը կատարվում է «ի կողմն արեւելից առաջին բնին», այնուհետև՝ «ի կողմն արեւմտեան», «ձիսիսային կողմն եկեղե-ցոյն», «ի հարաւային կողմն եկեղեցոյն», երկրորդի տաս արարողություն-ներից ինը կատարվում են դարձյալ բնի չորս անկյուններում՝ նույն հերթա-կանությամբ, միայն թե ծիսակարգի «սցենարիստի» հանձնարարությամբ բնի անկյուններում մեկից ավելի արարողություններ են կատարվում «ի նոյն տեղին», «դարձեալ ի նոյն տեղին»: Վերջին՝ տասներորդ աստիճանը կատարելու համար «Գան յատեանն եւ սկսանին զհասարակաց կարգ ժա-մուն... եւ ապա նստի մեծագոյն վարդապետն յաթոռ եւ ասի զպատուիրա-նական քարոզն առ աշակերտսն» (36, 209):

Արարողությունը գլխավորում է մեծ վարդապետը, մասնավոր վարդա-պետության թեկնածուին, որ «հրավիրեալ» է կոչվում, քննում է նախկնպատը (հրավիրեալն «ի ծունկ չոքի առաջի» նախկնպատի): Նույն ընթացքն ունի ծայրագույն վարդապետության արարողությունը ևս. միայն թե «հրավիրեա-լը» նախկնպատի հարցերին պատասխանում է «զձեռս վեր առնելով»: Այս երկրորդ դեպքում «Չարդարեն զզավագանն եւ դնեն ի սեղանն, եւ ապա սկսանին զպաշտօնն ըստ պատշաճի աուրն», «զգեմուն» քահանաներն ու դպիրները, «տան մտնեղենս ի ձեռս ամենեցուն եւ սկսանին» (36, 54):

Արարողությանը ներկա է լինում հավատացյալների հոծ բազմություն, որ երբեմն-երբեմն միջամտում է՝ «եւ ժողովուրդն ասէ...»: Սկսվում է շարակա-նով, այնուհետև ընթերցվում են հատվածներ սուրբ գրքերից, ստեղծվում է

խորհրդավոր, մեծ հավատի ու ճշմարտության մթնոլորտ՝ ընդգծելով կարևորությունը այն գործի, որին նվիրվում են «հրախրեալ»-ները: Ընթերցումը մերթ-մերթ ընդհատվում է մեծ վարդապետի կամ եպիսկոպոսի միջարկություններով. «գաւազան գօրութեան առաքեսցէ քեզ տեր ի սիօնէ. և տիրեսցես դու ի վերայ թշմամեաց քոց» (35, 21): Այս ընթացքում քննող եպիսկոպոսը պետք է համոզվի, որ «հրախրեալը» հնուտ է Հին և Նոր կտակարանների իմացութեամբ, ընդունում է սուրբ երրորդությունը և «մարդեղութիւն Քրիստոսի», մերժում է բոլոր աղանդները:

Երրորդ և չորրորդ աստիճաններում տալով գավազանն «ի ձեռն հրախրելոյն»՝ վարդապետը պատվիրում է.

«Ան գերբորդ աստիճան մասնատր վարդապետութեան կարողութեամբ Հոգւոյն սրբոյ. կոչել յապաշխարութիւն զմեղացեալսն. որք ի կամայ եւ յակամայ եւ որք գիտութեամբ եւ անգիտութեամբ անկեալ իցեն ի յարս չարին. դարձուցանել զմտա յամենայն չարեաց որպէս դարձումն անատակ որդոյն. թողով զամենայն մեղս նոցա եւ տալով զպատմութեանն առաջին: Եւ դու յերեւիլ հովուապետին՝ ընկալջիր զանթառան փառաց պսակն» (35, 36-37):

«Եւ առնու զգաւազանն եւ տայ ի ձեռն» և ապա՝

«Առ որդեակ եւ զչորրորդ աստիճան վարդապետութեան. եւ իմասջիր թէ վերաձայնեաց գրեզ մարգարէն Եսայիաս ձայն բարբառոյ յանապատի ասելով: Վասն որոյ պարտ է քեզ նախ մեղաւորաց տգիտաց եւ անհաստից քարոզել: Երկրորդ՝ համարձակ քարոզել առանց երեսաց եւ առանց ակնառութեանց: Երրորդ՝ աներկիւղ քարոզել: Չորրորդ՝ պարզ եւ յստակ քարոզել: Հինգերորդ՝ իմաստութեամբ եւ գիտութեամբ քարոզել: Վեցերորդ՝ կշտամբել յանդիմանել եւ մխիթարել: Յանապատ եւ յտեր տեղիս քարոզել. այսինքն յանապատացելոցն եւ ավերելոցն հոգւով: Եւ տէրն Յիսուս Քրիստոս լուսաւորեսցէ զաչս մտաց քոց. լուսատր առնել ի քեզ զոյս գիտութեան եւ անուանիլ ի տէառն թէ դուք էք լոյս աշխարհի. եւ դարձեալ թէ՛ ոչ գոյ ի քեզ մասն խաւարի. զի բոլորն ամենայն լոյս եղիցի: Եւ իբրեւ զարեգակն ծագեսցիս յարքայութեանն երկնից ընդ ամենայն սուրբս ըստ հրամանի տէառն Յիսուսի Քրիստոսի փրկչին մերոյ: Որում ընդ հօր եւ սուրբ հոգւոյն փառք իշխանութիւն եւ պատիւ. այժմ եւ միշտ» (35, 51-52):

Արարողությունն ավարտվում է «Պահպանիչով» և «Հայր մեր»-ով:

Ծայրագույն վարդապետության արարողությունը նախորդից տարբերվում է ոչ միայն աստիճանների թվով, այլև «հրախրեալ»-ի իմացությունների և պարտականությունների շրջանակով, առավել ճշիվ ծիսակատարությամբ: Ամենից ծանրը, ըստ էության, առաջին աստիճանն է, երբ եպիսկոպոսը չի բավարարվում աղանդները մերժելու պահանջով, այլ մեկ առ մեկ թվարկում է դրանք՝ սկսելով Արիսու Ալեքսանդրացիից և հիշելով բոլորին՝

գրեթե յուրաքանչյուրին բնութագրական էպիտետով՝ «գմակեղոն հայեռիչ», «գմարդարականն մետոր», «գայիղծն կապակրատոս», «զլետոն հերձուածօղն եւ գայիղծ տումարն իւր»... Հետաքրքրական է, որ աղանդների շարքում հիշատակվում են նաև «զէպիկուրոս», «գակրատէա», «զգալիանոս» և ուրիշներ (36, 59-62):

Հերձվածողների «ամենայն դասք» նգովելոց և անիծելոց, հավատացյալների համերաշխությունը ստանալուց հետո («Եւ ժողովուրդն ասեն՝ եղիցի, եղիցի») վարդապետը մի անգամ ևս պատվիրում է ապագա քարոզչին «հետեւիլ եւ աշակերտիլ ամենայն ուղղափառ եւ աստուածարան հայրապետացն»: Մի մեծ թվարկում էլ այստեղ է կատարվում, որ սկիզբ է առնում Դիոնիսիոս Արիոպագացիից՝ ներառելով եկեղեցու գրեթե բոլոր հայրերին, այդ թվում՝ «սրբոյն գրիգորի մերոյ լուսավորչին. որոցն եւ թռանց նորին», «սրբոցն թարգմանչացն մերոց սահակայ եւ մեսրոպայ հայրապետացն», հայ եկեղեցու այլ նշանավոր գործիչների, առաջին երեք տիեզերական ժողովները...

Թվարկումն ավարտվում է վարդապետի շատ կարևոր մի մտքամբռով՝ «նույն հեղումն շնորհաց սուրբ հոգւոյն ծառայեսցի ի վերայ քո. բանալով զառագաստ մտաց քոց ի ճանաչումն աստուածութեան քրիստոսի, ըստ որում, ոչ՝ որ ասէ տէր գլխաւս, եթէ ոչ հոգւով սրբով: Եւ ծաղկեցուցէ՛ զմիտս քո ի դավանութիւն ուղղափառ հավատոյ ընդ սուրբ հայրապետացն ամեն» (36,66):

Մարկավագից առնելով գավազանը «տայ ցապասատր բանին»՝ օրհնելով և փառք տալով «Հոր եւ Որդոյ». «Առ զմաքոր եւ զսուրբ գավազանն ի ձեռաց հոգւոյն սրբոյ. ունելով իշխանութիւն մխիթարել զվշտացեալս եւ զտրամնալս ի պեսպէս փորձութեանց յուսով պսակաց: Ըստ այնմ, մխիթարեցէք մխիթարեցէք զժողովուրդ իմ ասէ տէր» (36, 83) և մխիթարողը, ըստ իր վաստակի, մխիթարված կլինի: Ծայրագույն վարդապետին ներկայացվող պահանջները աստիճանաբար լայնանում են՝ ներառելով գործունեության նորանոր ոլորտներ: Չարդարված գավազանը «տայ ցերախրեալն եւ ասէ».

«Առ քեզ կարողութիւն ի հոգւոյն սրբոյ. ընդունիլ եւ գերկրորդ աստիճան վարդապետութեանս. եւ լինիլ նախ միջնորդ աստուծոյ եւ մարդկան: Երկրորդ՝ զթիւրսն յուղութիւն ածել: Երրորդ՝ նավահանգիստ լինիլ ժողովրդեանն: Չորրորդ՝ բարեխօսել առ աստուած: Հինգերորդ՝ գայիղծն սրբել: Վեցերորդ՝ զմեղաւորսն դարձուցանել: Եօթներորդ՝ զանհաստան դարձուցանել: Ութերորդ՝ զտգէտսն իմաստնացուցանել: Իններորդ՝ զանօրէնսն ի յօրէնս կոչել: Տասներորդ՝ որդի եւ ժառանգ առնել աստուծոյ: Եւ դու լիցիս իբրեւ զծառ պլուղատու եւ արդիւնարար ամենեցուն. կալ ըստ կանոնի կամացն աստուծոյ. զի առնելով եւ ուսուցանելով՝ մեծ կոչեսցիս յարքայութեան տէ-

առն մերոյ յիտուսի քրիստոսի ընդ ամենայն սուրբս ամեն» (36, 97-98):

Երրորդ և չորրորդ աստիճաններում կրկնվում են մասնավոր վարդապետին նույն աստիճաններում տրվող պատվիրանները: Հինգերորդում պատվիրում է լսել մարգարեի՝ Եսայիի «երկնաբանութիւնն», թե «պատրաստ արարէք զճանապարհս տեսան եւ ուղիղ արարէք զշափոս աստուծոյ մերոյ: Վասն որոյ եւ դու յօժար կամօք պատրաստես զճանապարհս տեսան օրհնօք եւ հաւատովք ի հոգի եւ ի մարմինհավատացելոք... Թէ ուր ենք եմ, անդ եւ պաշտօնեայն իմ եղիցի. ի նոյն սէր վառելով զմիտս քո յամենայն ժամ ամեն» (36, 146):

Հաջորդ աստիճանները նշանակալից որևէ նորություն չեն ավելացնում եղածին:

\* \* \*

Ե՞րբ է մշակվել արարողակարգը իր մանրամասներով, դժվար է ասել, բայց որ վարդապետին ներկայացվող պահանջները V դարում արդեն հիմնականում հայտնի էին, հիմնավորվում է մատենագրական աղբյուրներով... Կարելի է կազմել հիշյալ պահանջները իրենց գործունեությամբ իրականացրած վարդապետ-աստվածաբանների պատկառելի մի շարք՝ ծայրը քացելով Գրիգոր Լուսավորչից: Համենայն դեպս Հովհաննես Օձնեցիի հավաստում է վարդապետներին գիտելիքների մի հանրագումար փոխանցելու նախնիների սովորույթը. «Եւ հանձն առա այս աշխատությունը նախ իմ ցեղի հոգևորականների համար, որպեսզի վարդապետական կոչման համաձայն առընթեր լինեն նաև այն պատվիրանների գումարումները. եւ որ պետք է, որ բանի սպասավոր այն հայերը, որոնք ընդունակ են խոսելու Աստծո մասին, պատմելով հաստատեն այս խոսքերը» (74, 201):

Քարոզելու ձիրքը նույնպես ամենայն երևութականի ու աներևույթի ստեղծող Աստծո պարզաձեռն է: Գավազանակիր վարդապետը, այսպիսով, սուրբ հոգուց երաշխավորված է «կատարել գեանդեսին մտաւոր բանս ի մէջ եկեղեցւոյ գոր առաքեալն կարգաւորէ: Այսինքն սաղմոսել, վարդապետել, եւ յայտնել զբանն աստուածայինս» (36, 220): Հենց սրանով էլ նա դառնում է միջնորդ «աստծոյ եւ մարդկան»: Քրիստոնեական վարդապետության լույսը պետք է հասցնել ժողովրդին՝ նրան երկրային մեղքերից մաքրելու, վերերկրային երջանիկ ու ներդաշնակ կյանքին, որ երկնքում է լինելու, նախապատրաստելու համար:

Ահա թե ինչու անտեսելով սուրբ գրքերի հրահանգներով ապրող արդարներից, քարոզչի առաջին պարտականությունը դիտվում է «մեղաւորաց, տգիտաց եւ անհաստից» լուսավորելը: Աստվածաշունչն էլ սովորեցնում է, որ Քրիստոսը երկիր է իջնում մեղավորներին փրկելու համար, երևալոյթ, որի

դեմ ծառայելով մեծ Նարեկացին՝ հանճարին հատուկ պտոթկումով:

Վարդապետը աներկյուղ և համարձակ պետք է լինի, ամեն ինչից վեր պետք է դասի աստվածային ճշմարտության տարածումը և հանուն դրա չպետք է խնայի իր անձը: Նրա համար դիմացիին անճնավորությունը նշանակություն չի կարող ունենալ, շինական է նա, իշխան, թե թագավոր, բարեկամ, թե թշմամի, պետք է ասի իր խոսքը: Ծայրագույն վարդապետի արարողության 8-րդ աստիճանում նույն միտքը ավելի հստակ է ձևակերպված՝ «համարձակ քարոզել եւ մի երկնչել ի մահուանն»: Պատահական չէր նման հստակեցումը. քրիստոնեության դեմ երկիրը նվաճած «իսլամության» հալածանքները անասելի չափեր էին ընդունել, ամեն գնով հավատի պաշտպանությունը ազգային ինքնության պահպանում էր նշանակում:

Քարոզչի կերպարը գնալով ամբողջանում է՝ «առանց երեսաց եւ առանց ակնառութեանց» պետք է քարոզել:

Քրիստոսի վարդապետության սպասարկուն անաչառ պետք է լինի ու անանձնական, մարդկանց ծառայելը շահի ակնկալությունից զերծ պետք է լինի, եթե նույնիսկ այդ շահը նյութական չէ, այլ հոգևոր. «մի որսալ փառս ի մարդկանէ»: Ծայրագույն վարդապետին ներկայացվող հրարանգներում, թերևս դառն իրականությունից ելնելով, ուղղակի պահանջվում է՝ «մի առնուլ կաշառս»...

Կոչումի այսպիսի բարձր գիտակցումը դարձավ հոգևոր առաջնորդների, եկեղեցու նշանավոր գործիչների վարքագծի կարևորագույն պայման:

Հաջորդ երկու պահանջները կարելի է միավորել՝ քարոզը «պարզ եւ հստակ» պետք է լինի, բայց նաև հագեցած «խմաստութեամբ» («խմաստութեամբ քարոզել»): Հասկանալի է ինքնին՝ քրիստոնեության բարձր գաղափարներն ու սկզբունքները միայն պարզ և հստակ եղանակներով է հնարավոր մատչելի անել հավատացյալներին: Պահանջի լավագույն դրսևորումներից են Լուսավորչի ճառերը:

Չեռնաղբող վարդապետը պատվիրում է քարոզ խոսքով «կշտամբել, յանդիմանել եւ մխիթարել»: Կշտամբելն ու հանդիմանելը ենթադրում են ճշմարիտ ուղուց շեղվածների հանդեպ «խրատ»-ական վերաբերմունքի դրսևորում, իսկ թույլերին, դժբախտներին մխիթարել է պետք: Աստվածաշունչյան պատվիրան է. «Յորդորել ողջամիտ վարդապետութեամբ և կշտամբել հակառակորդներին» (Թուղթ առ Տիտոս, Ա-9): Հանդիմանելու պահանջը բոլորովին էլ չի հանգում անձը վիրավորելու պարագայի: Թե որքան մեծ նշանակություն էր տրվում քարոզխոսքի ձևին, երևում է Լուսավորչի ԻԹ կանոնից, որն արգելում է նույնիսկ մեղավորին «վայրապար» նզովելը. «Քահանայ որ վայրապար նզովէ՝ նզովեալ լիցի ի Քրիստոս» (60, 249): Տաթևացիի հետո լրացում էր անելու՝ «վայրապար» անիծել չի կարելի, «գի

մի՛ առ ինքն դարձցի անձքն իւր», որին հաջորդում է քրիստոնեական քառյախտաության նշանավոր սկզբունքը՝ «պարտ է օրհնել զանիծիչն. սիրել զՉճանմին»:

Մասնավոր վարդապետին ներկայացվող վերջին պահանջը քարոզչի գործունեությունը դիտում է արդեն եկեղեցու սահմաններից դուրս: Չեռնադրող վարդապետի ծրագրային ելույթը ավարտվում է «յանապատ եւ յաւեր տեղիս», «անապատացելոցն եւ աւերելոցն» քարոզելու հանձնարարությամբ: Սա էլ աստվածաշնչյան պահանջ է. «Դմաստութիւն յելս ճանապարհաց գովի, և ի հրապարակս համարձակութիւն բերէ. եւ ի գլուխս պարսպաց քարոզի և առ դրունս հօգրաց յաճախէ եւ ի դրունս քաղաքաց համարձակեալ խօսի» (Առակք Ստոյմունի, Ա, 20-21):

Ճայրագույն վարդապետի անելիքների շրջանակն ավելի լայն է ու մանրամասնված: Վարդապետական առաջին կարգի համեմատությամբ որոշ տարբերությունների ծանոթացմանը վերևում, ներկայացնենք մյուսները ևս: Կարծես բացվում են «իմաստութեամբ» քարոզելու պահանջները: Այնքան տպավորիչ ու ներգործուն պետք է լինի քարոզը, որ կարողանա «զայիղծան սրբել», «զմեղաւորսն... զանհաւատսն դարձուցանել», «զանօրէնսն ի յօրէնս կոչել»: «Դատարկարանելը», որ ասել է՝ անհաջող քարոզելը, այնքան մեղք է համարվել մեզմոտ, թեկուզ և ներելի մեղք, որ Գրիգոր Տաթևացին հարկ է համարում հիշել դա («մորոս»-ի հետ միասին) քրիստոնյայի մեղքերի ցանկում («որպէս դատարկարանելն եւ մորոսն»): Դատարկարանելն ու հիմարաբանելը չեն ներվել վարդապետին: Միջնադարի մեծ քարոզիչը մեղք է համարում նաև այն խոսքը, «որ լինի ընդդէմ օրհնացն աստուծոյ»: Սա արդեն սուր ծայրով ուղղվում է աղանդներին, որոնք միշտ էլ սպառնացել են առաքելական եկեղեցու միասնությանը, որ այս դեպքում նույնն է, թե ազգության միասնությանը: Այս պարագայում, բնականաբար, խստորեն պետք է դատապարտվեր նաև վարդապետի ծուլությունը («մի՛ ծուլութիւնս»), որ դավանանքային պես մի բան էր դառնում: Մի խոսքով՝ հայ եկեղեցու հայրերը հետամուտ են Հակոբ առաքյալի իմաստուն խորհրդին՝ «Եթէ որ քանի ոչ յանցանիցէ, նա է մարդ կատարեալ» (Թուղթ Յակովբա, Գ-2):

Բացառիկ նշանակություն էր տրվում վարդապետ-քարոզչի անձնական օրհնակին: Վարդապետելու ձիրքը աստված է շնորհում և վարդապետը արժանի պետք է լինի իր բարձր կոչումին, որ աստվածային գիտության և հենց Աստծուն ծառայելն է: Կամովին և անմնացորդ պետք է լինի այդ նվիրումը, ով «ի հարկէ» կատանձնի այդ կոչումը, որժամ «ամբարձցի հարկն, թողու զգործն եւ փոխի յայլ գործ. եւ անարգէ զկարգն» (60,341): Հոգով նվիրյալը հրաշքներ կարող է գործել: Դարձյալ դիմենք Տաթևացու օգնությանը. զավագանը «օրհնակ է խաղին», «ի ձեռս արժանաւոր եւ կատարեալ հավատոց

ամնէ սքանչելիս. իսկ ոչ նոյն պիտեացն ծածկէ զգորութիւն» (37, 445):

Խոսքի գործ է քարոզչությունը, բայց միայն խոսքի հմտություններին տիրելը բավական չէ օրհնակելի քարոզիչ լինելու համար: Աստվածաբանական հրապարակախոսությունը պահանջում է խոսքի և գործի կատարյալ ներդաշնակություն: Վարդապետական արարողակարգի յոթերորդ աստիճանի պատվիրանն է. «Կարողասցիս... կատարել գործով գոր ինչ քարոզեսցես բերանով»: Ըստ որում աստվածահաճ գործեր կատարելն էլ «յոժարութենէ սրտին» պետք է լինի և ոչ «ի հարկէ»: Հավատի ճշմարտությունը հաստատող ավետարանական հայտնի պահանջն է սա: Ուրիշ ինչպես բավարարել վարդապետներին ներկայացվող բարձր պահանջները՝ «Եղերուք կատարեալք, որպէս եւ հայրն ձեր երկնաւոր կատարեալ է»: Միջնադարի նշանավոր վարդապետներից Ասողիկը պետք է գրեր. «Վարուք աստել քան թէ Բանիսք վարդապետէր» (14, 186):

Այսպիսի կատարյալ քարոզիչներ էին Սահակն ու Մաշտոցը. «Կանոն եւ օրհնակ զիրեանց անձանց արգասիս եղեալ, եւ պատուիրեալ կալ ի նմին կանոնի»:

Ավելացնենք, որ Աստծո բանին ճշմարիտ ծառայելու դեպքում քարոզչին մեծամեծ պարգևներ են սպասվում՝ «զանթառամ փառաց պսակ»-ից մինչև այնպիսի մի կյանքի արժանամատը՝ «գոր ակն ո՛չ ետես եւ ունկն ո՛չ լուսա եւ ի սիրտ մարդոյ ո՛չ անկաւ» (Կորյուն):

Այնկալվում է դրախտում երջանիկ կյանք՝ մահկանացուի համար սահմանված ամենաբարձր պարգևը: Որովհետև «ուր եսն եմ, անդ եւ պաշտօնեայն իմ եղիցի»: Եր վարդապետության հազար յոթհարյուրամյա քարոզչության ճանապարհին հայ քարոզիչներից քանի՞սն են արժանացել նման կյանքի, դժվար է ասել, ամենատես ու ամենակարող, ամենախմաց Աստծուն է հայտնի միայն, բայց «զբանն Աստծոյ» աներկյուղ, անմահանջ, հավատավոր քարոզելու համար թե քանիսն են արժանացել փշե պսակի այս կյանքում, ցանկության դեպքում կարելի է իմանալ: Հավատացյալին դա չի վշտացնի, քանի որ այդպիսիներին Աստծո ստեղծած արքայության մեջ դարձյալ «անթառամ փառաց պսակն» է սպասում:

Իրավացի էր երջանկահիշատակ վեհափառը. «Մեր եկեղեցին սուկ ծես ու արարողութիւն չէ եղած կամ միայն վարչական-ազգային գործունեութեան մը յատուկ կեդրոն կամ հաստատութիւն չէ հանդիսացած: Եղած է նաեւ աւետարանական թէ իր ծեսի ու կեանքին մէջ Աստուածաշունչին տուած լայն տեղով եւ թէ իր քարոզչական լայնատարած առաքելութեամբ ու հարուստ վաստակով» (28, 150):

## «ՎԱՄՆ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻՆ»

Քրիստոնեական քարոզչության առանձնահատկություններին անցնելուց առաջ և այդ առանձնահատկությունները լավ ընկալելու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ կարևոր մի խնդրի՝ համաքրիստոնեականի և ազգայինի փոխհարաբերության ըմբռնմանը 5-րդ դարի հայ հրապարակախոսության մեջ:

Քրիստոնեությունը ծնունդ առավ Հռովմեական կայսրությունում: Առաջին համայնքները ձևավորվել են, ըստ հետազոտողների, Փոքր Ասիայի և Ալեքսանդրիայի հրեական գաղթօջախներում: Դրանք պարզ միություններ էին՝ բոլոր անդամների իրավահավասարությամբ, հոգևորական դասը դեռևս չէր ձևավորվել, չկար սոցիալական շերտավորում: Այդ վիճակը արձանագրված է «Աստվածաշնչում». «Ամենայն հաւատացեալքն էին ի միասին, և ունէին զամենայն ինչ հասարակաց: Եւ զստացուածս և զհնչս վաճառէին, և բաշխէին զայն ամենեցուն ում զհարոյ պիտոյ ինչ լինէր: Հանապազօր կանխեալ միաբանութեամբ ի տաճարն, և ամտնին բեկանէին զհացն, և ամուռին կերակոր ուրախութեամբ և միամտութեամբ սրտի» (Գործք առաքելոց, Բ, 44-46): Այսպես ապրող քրիստոնյաները «ունէին շնորհս առ ամենայն ժողովորդն», և Տերը ամեն օր համարում էր նրանց շարքերը նոր փրկվածներով, առանց հաշվի առնելու նրանց ազգային պատկանելությունն ու սոցիալական կացությունը:

Քրիստոնեությունը, այսպիսով, ձևավորվեց իբրև վերազգային ուսմունք: Այն անտեսում է սոցիալական ծագումն ու տարբերությունները, ազգային խտրականությունը: Աստծո համար բոլոր մարդիկ հավասար են: Սա պատճառներից մեկն էր, թե ինչու վարդապետությունը լայնորեն արձագանք գտավ բոլոր ժողովուրդների մոտ: Այս նոր վարդապետությունը հեթանոսական բազմաստվածությունը փոխարինում է մեկ Աստծով, այն էլ՝ վերազգային, որը բերում է ծիսակատարությունների պարզեցում ևս: Սա էլ իր հերթին էր նպաստում նոր վարդապետության ընկալմանը տարբեր ազգերի և հասարակական տարբեր խավերի կողմից: «Զանգի միով Հոգով մեկ ամենեքեան ի մի մարմին մկրտեցաք, եթէ Հրեայք, եթէ հեթանոսք, եթէ ծառայք, եթէ ազատք...» (Թուղթ առ կորնթացիս Ա, ԺԲ, 13): Մի այլ թղթում (Թուղթ առ կորնթացիս) կարդում ենք, որ Աստված մարդկանց ստեղծեց «ըստ պատկերի... իրոյ», «Ուր ոչ է Հրեայ և ոչ հեթանոս, թլփատութիւն և անթլփատու-

թիւն, խուժ դուժ, Սկիւթացի, ծառայ, ազատ, այլ ամենայն և յամենայնի Քրիստոս» (Գ, 11): Իսկ սաղմոսներից մեկը ուղղակի հորդորում է. «Մոռա գժողովորդ քո եւ գտուն հօր քո» (Գիրք Սաղմոսաց, ԽԴ-11-12):

Տրդատ Գ Մեծ արքան քաղաքական զարմանալի հեռատեսությամբ դրևորեց՝ վերազգային այս վարդապետության մեջ կռահելով խարխուլվող պետականությունը ամրացնելու, դրանով իսկ երկրի ու ժողովրդի ինքնությունը պաշտպանելու հնարավորությունները: Հեթանոսական բազմաստվածությունը նպաստավոր միջավայր էր ստեղծում նախարարական կենտրոնախույս ձգտումների համար, մինչդեռ մեկ աստծո պաշտամունքով Քրիստոնեությունը անում էր հակառակը՝ նպաստում էր ժողովրդի բոլոր խավերի հոգևոր միասնությանը՝ վերջինս ծառայության կոչելով նույն ժողովրդի ընդհանրական շահերին: Մեկ և նույն աստծոն երկրպագելը, մասնավանդ՝ միանման երկրպագելը անհրաժեշտ միջավայր էր ստեղծում հոգևոր միասնությունը բազմաքաղաքական համերաշխությունը ամրապնդելու համար: Նոր վարդապետության տարածումը Արևելքում միավորում է մի շարք երկրներ՝ ծնունդ տալով Քրիստոնյա Արևելք հասկացությանը, որի ձևավորման մեջ մեծ էր Հայաստանի դերը: Վաղ քրիստոնեության շրջանում հավատը մարդկանց և ժողովրդների միջև շատ ավելի ամուր կապեր էր ստեղծում, քան կարող էին ունենալ նույնիսկ ազգակցական, էթնիկական աղերսները:

Մեր աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդները հրաշալի գիտակցում էին նոր վարդապետության նշանակությունը «գրադաշտական Պարսկաստանի» և «դեռևս հեթանոսական Հռոմի» ուսմունքություններից երկրի և ժողովրդի ինքնությունը պաշտպանելու գործում:

Ասել է թե՛ հենց սկզբից գիտակցվել է Քրիստոնեությունը ազգի պատմական երթին ծառայեցնելու անհրաժեշտությունը, գիտակցում, որ V դարի գրավոր աղբյուրներում արդեն ամբողջական աշխարհայացք է: «Արդ՝ նկա՞յք, եղբարք, զօգուտն վասն հասարակաց շինութեան փութացուցուք» (Ազաթանգեղոս): Հասարակաց շինության օգուտը նոր վարդապետության տարածումն է, «ամենայն պատգամս Աստուածութեան» ընդունումը: Դրա վկայությունն են հոգևոր այն լեզվները, որոնք սփռված են հիշյալ դարի մեր գրավոր աղբյուրներում: Հայերից գրեթե մեկ դար հետո Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով՝ իր նվաճողական քաղաքականությունը Բյուզանդիան պետք է քողարկեր հավատքի միասնության շուրջ բանակցությունների ծխածածկույթով:

Ավանդությունը Քրիստոնեության հետ հայերի շփումները հասցնում է մինչև առաջին դար՝ աղերսելով դրանք ընդհուպ Հիսուս Քրիստոսի գործունեության հետ: Մ. Օրմանյանը ներկայացնում է մման բնույթի հիշատակումները՝ քաղելով դրանք ազգային և ասորական մատյաններից: Նույն

ավանդության հավաստմամբ՝ Երուսաղեմում հայտնված հայ գաղթականները ակնատես են լինում Հիսուսի հրաշագործություններին: Լսելով այս մասին, հայոց Աբգար թագավորը նամակ է եղում\* Աստուծո Որդուն՝ խնդրելով գալ Եղեսիա և բուժել իրեն, քանի որ հիվանդության պատճառով ինքը Երուսաղեմ գալ չի կարող: Կատարելով Քրիստոսի պատվիրանը, վերջինիս Համբարձումից հետո Թադեոս առաքյալին ուղարկում են Հայաստան: Այսպես է բացատրվում հայոց առաքելական եկեղեցու հիմնադրումը: Հայտնի է, որ Թադեոսը Հայաստան առաքված միակ առաքյալը չի: Տարածված կարծիք է նաև, որ հայերը քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակել են դեռևս հիշյալ Աբգարի օրոք: Ասել է թե՛ նոր վարդապետությունը Հայաստան մտադր է գործել Քրիստոսի կենդանության օրոք և երբեք չի ընդհատվել:

Քրիստոնեության հայացումը սկսվում է... Աստուծուց:

Հակառակ միջնադարյան մեկնիչների (տե՛ս 10, 280-282), Ալիշանը պնդում է. «... Մեր ազգին նման հին է իր գերագույն ճանչցած Էին Աստուած անունը»: Հիմնական կովանը Վանա լճի ափին Աստվածաշուն անունով գյուղի գոյությունն է. «Քրիստոնեական դարուց մեջ այդպիսի անուն չէր կրոնար դրուի, և Աստուած անունն՝ հնագույն մնացեալ յիշատակարան է» (6, 23), որ «պատերազմի և քաջութեան» խորհուրդն է կրում:

Աճառյանը փոխառություն է համարում փոյուզերենից:

Նոր վարդապետությունը ժողովրդի լինելության նպատակին ծառայեցնելու էական փաստերից է Մայր Տաճարի հիմնադրման վերաբերյալ Լուսավորչի տեսիլը: Չքնաղ տեսիլքը, որը հրաշքի շղարշից ձեռքագատվելու դեպքում նույնքան չքնաղ նովելի է հավասարվում, Էջմիածնի Մայր Տաճարի կառուցման աստվածային պատգամի գեղարվեստական մարմնավորումն է, Միածնի գրույցը Լուսավորչի հետ. միայն սրբերին է վերապահված Աստուծուն տեսնելու եզակի շնորհը, իսկ այստեղ մեր սուրբը նրա հետ երկխոսություն ունենալու բախտն է ունենում: «Շինեսցի՛ր գտաճար անուանն Աստուծոյ ի տեղուցն որ ցուցաւ քեզ» (Ազաթանգեղոս): Միանգամայն իրավացի է Մ. Օրմանյանը. «Աւելի յարմար է ըսել, թե Լուսավորչի տեսիլքը ոչ թե տաճարի մը նկարագիրը կուտայ, այլ Էջմիածնի չորս տաճարներուն խորհուրդը կը բացատրէ» (111, 86): Հայերի աստվածային ծագումնաբանության հետ միասին Քրիստոսին Հայաստանի հողին իջեցնելը հայերի ապրելու իրավունքի հիմնավորումն էր, այսօրվա ըմբռնումով՝ ազգային ծրագրի կարևորագույն դրույթը, անշուշտ, միջնադարյան իմաստավորմամբ:

Նույն նպատակին էր միավորված Խորենացու ջանքը՝ հայ ժողովրդի ծագումնաբանությունը հասցնել մինչև Աստուծո ստեղծած առաջին մարդ արա-

\* Քրիստոսին եղած Աբգարի նամակի առիթով, որ մեջբերում է Խորենացին, Մ. Օրմանյանը գրում է, «Եթե վառերական ըլլար, Աւետարաններէն ավելի նուիրական պիտի տեսնուէր» (Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Ա. հատոր, Ա մաս, Պեյրուք, 1959, էջ 21):

րածը: Ադամից սերված լինելը մեծագույն արժանիք էր դիտվում յուրաքանչյուր ժողովրդի համար: Մրանով է պայմանավորված Պատմաձոր ցնծությունը, որին այնքան անմիջականությամբ մասնակից է անում Մեկեմասին: Ժողովրդի վաղնջական ծագման գյուտը խորքում խիստ հայրենասիրական լիցք ուներ: Սա ինքնագիտակցության, ինքնաճանաչման այն ալիքն էր, որ պետք է դիմագրավեր գահագուրկ ժողովրդին սպասվող հարվածներն ու անակնկալները...

Հայ եկեղեցու ինքնուրույնության համար իմաստավորված պայքարի ցայտուն արտահայտություններից են դավանաբանական հարատև վեճերում մշտապես սեփական դիրքորոշում ունենալը, ինչպես նաև շատ ինքնատիպ, մյուսներից տարբերվող ծիսակարգը: Հայ բանասիրությունը հսկայական նյութ է կուտակել այս ոլորտների վերաբերյալ: Հայ եկեղեցու ծիսական համակարգի ինքնուրույն դրսևորումներում, ինչպես նաև քրիստոնեական ավանդություններում ու գրույցներում կարելի է «նշմարել հին դիցաբանութեան ցոլքերը» (Ն. Ալիյան): Ղ. Ալիշանի «Հին հուսառք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց» ուսումնասիրությունը հեթանոսական մտածողության ու հավատալիքների հետ հայ քրիստոնեության սերտ աղերսների հանրագիտարանային ընդհանրացումն է: Ծեսերի առումով ուշագրավ է Հ. Վարդան Վ. Հացումու «Հայ ծեսը 1911 տարույ ազգային սինիստոսի գործոց մեջ» հետազոտությունը, ուր մեր եկեղեցու ծիսական համակարգի ինքնությունը բնկվում ու բացահայտվում է համոզիչ խորությամբ, իրավունք տալով գրքի վերնագրում շեշտելու «հայ ծեսը»: Հեթանոսության հետ աղերսներին ավելանում է քրիստոնեական խորհրդանիշների ինքնատիպ հայկականությունը: Բերելով «ծիսական անխառնութեան» բազմաթիվ օրինակներ (նշխարի վրա պատկեր, խաչի հայկական տարբերակ, «աւետարանի դաստակ» և այլն), «տարբեր յունականէն և յատինականէն», ըմբոստանում է արևմուտքին անհարկի հետևելու, նրան կրկնելու երևույթի դեմ:

Քննարկվող խնդրի արտահայտություններից են բազում սուրբ մատուցները, որոնց ավանդությունը պահ է տալիս հայոց զանազան եկեղեցիներում, վերջիններիս հիմնադրումը ոչ քիչ դեպքերում առնչելով հենց մատուցների գոյությանը: Հիշենք՝ Հիսուսի սուրբ դաստակը պահվում է Եղեսիայի եկեղեցում, զեղարդը, որով զինվորը խոցեց Հիսուսին՝ խաչից իջեցնելուց առաջ, Գեղարդի վանքում: Տիրամոր պատկերը Թադեոս առաքյալը բերում է Հայաստան, այս առաքյալն է քերել նաև այն յուղից, որ ինքը՝ Քրիստոսն է հանձնել առաքյալներին (Մատթ., 2-13): Մրանով է ստեղծվել մեր մետոնը: Նորը պատարատելիս այս հնից անպայման խառնում են հետը. «Միտոնի օրհնութեան ատեն հին միտոնէն նորին մէջ մաս մը խառնելու մեր արարողութիւնը հաստատուած է այս աւանդութեան վրայ, որով եկեղեցիին գործածած միտոնը

կերպով մը կը միանայ Յիսուս օրհնուած սրբալոյս խղին հետ» (111, 35):

Այս շարքը, անշուշտ, կարելի է շարունակել:

Ազգային զարթոնքի և ինքնաճանաչման հզոր գործոնը, սակայն, մաշտոցյան այբուբենն էր: Նոր ստեղծված կամ հայտնաբերված գիրը ճակատում և ուժ էր հաղորդում ազգային մշակույթին, մտածողությանը՝ լուրջ հարված հասցնելով հունամետ և ասորամետ քաղաքական ուժերին, անհամեմատ հզորացնելով սեփական ուժերին ապալիճող թևին: Բացի այդ՝ հայտնի է, որ ուր ուտք էր դնում լատին եկեղեցին, այնտեղ հիմնավորում էր լատիներենը՝ կանխելով ազգային լեզվի զարգացման հնարավորությունները: Մաշտոցը քրիստոնեության քարոզչություն ծավալեց Վրաստանում ու Ադվանքում՝ երկու երկրներում էլ ստեղծելով ազգային գիր, հանգամանք, որ մի անգամ ևս հիմնավորում է, թե 5-րդ դարում հայոց եկեղեցին հիմնովին լծվել էր նոր վարդապետությունը ազգապահպանության ծառայեցնելու սկզբունքին: Ի դեպ՝ հետագա դարերում ճնշումներ շատ եղան հայոց վրա՝ լատիներենը եկեղեցու և կրթության լեզու դարձնելու ուղղությամբ: Մեր իմաստուն հայրերը համառորեն մերժեցին նման միջամտությունը՝ հիմնավորելով, թե գրաբարը նույնպես հին լեզու է:

Նման նուտեցումը լիովին հիմնավորված էր:

Արշակունյաց գահը աննույս երերում էր և շուտով փլուզվեց՝ պետության գործառույթները թողնելով եկեղեցուն: Հայերը վաղուց ճակատով էին իբրև ժողովուրդ՝ սեփական պատմական տարածքներում: Վերազգային գաղափարաբանությունը ի վիճակի չեղավ լուծելու թշվառներին, խեղճերին, հալածվածներին սփոփելու վերերկրային մանանայով: Ինքնապաշտպանության հզոր բնագոյը ժողովրդին ու նրա առաջնորդներին մղում է նոր վարդապետությունը ազգային հարատևումին ծառայեցնելու անհրաժեշտությամբ: Հատկապես պատմիչների գործերը բազում օրինակներ են պարունակում այն բանի, որ Հայաստան և այնտեղ բնակվող հայ ժողովուրդը հասկացությունները վաղուց ճակատով և գիտակցված իրողություններ են: Եվ որ սերունդները պարտավոր են պաշտպանել նախորդներից ստացած թանկ ժառանգությունը: Սա արդեն վիթխարի ձեռքբերում էր:

Պատահական չէ, որ Աստվածաշնչում հայրենիք բառը բացակայում է (համենայն դեպս՝ "Тематическая Библия с комментариями" գրքի բառացանկում այն չկա): Վաղ քրիստոնյաներին համախմբողը հավատն էր, որի համեմատությամբ ազգություն, հայրենիք, լեզու հասկացությունները խամրում էին ժխտումի աստիճան: Հիշենք նրանց տրված բնութագիրներից մեկը՝ քրիստոնյաների համար «ամեն օտար երկիր հայրենիք է, ամեն հայրենիք՝ օտար երկիր»: Սակայն մեր ինքնության՝ նախաքրիստոնեական շրջանում ճակատով հատկանիշները աստիճանաբար վերականգնվում

են՝ ստանալով, ճիշտ է, քրիստոնեական երանգավորում: Ժողովուրդների զբաղեցրած տարածքները Աստված է տալիս նրանց իբրև ժառանգություն. «Օրհնելով օրհնեցե՛ք զքեզ Տէր Աստուած քո յերկրին գոր Տէր Աստուած քո տալոց է քեզ ի ժառանգութիւն ժառանգել՝ զնա» (Երկրորդումն օրհնաց, ԺԵ-4): Միածնի վայրէջքը՝ սպազա տաճարի շինութեան վայրը ցույց տալու համար, Նոյյան տապանի հանգրվանելը Արարատի գագաթին, դրախտը Հայաստանում կամ Եփրատի ու Տիգրիսի ավերին զետեղելու տեսիլքը հաստատելու էին, որ հայերի ապրած վայրը հենց Աստծո պարգևած ժառանգությունն է, իրենց հայրենիքը: Կրոնական ավանդությունները այսպես են ծառայեցնում ազգային հարատևումի գաղափարաբանությանը...

V դարի հոգևորական հեղինակները, առաջին հերթին Մովսես Խորենացին, ավելին են անում: Հարյուրամյակի գրավոր աղբյուրները արձանագրում են ոչ միայն հայրենիքը, այլև հայրենասերը, հայրենադիրը, հայրենականը, հայրենատուրը, հայրենավանը, հայրենի (92, 34): Հայկի սերունդներ, Թորգոմի որդիներ, Ասքանազյան ազգ, Հայոց երկիր, Հայաստան աշխարհ, Հայոց տուն. համանման արտահայտությունները հարստացնում են վերոհիշյալ շարքը: Չմոռանանք՝ Աստված «այց արար Հայոց աշխարհիս» (Ագաթանգեղոս): Հայերով բնակեցված, հայախոս մի տարածք, որ հանրակցում է պատմական Հայաստանին, մեր հեղինակները ընկալում են իբրև մեկ, այն էլ՝ հայ ժողովրդի բնակավայր-հայրենիք: Տրդատի մասին խոսելիս Ագաթանգեղոսը ընդգծում է, որ արքան բնաշխարհիկ հայրենիքի որդի եղավ՝ «Տրդատ...աշխարհածնունդ հայրենեացն որդի գտանէր»: Բուզանդը ընդգծում է նաև, որ հայրենիքը սկսվում է ընտանիքից, օջախից, ծննդավայրից՝ հասնելով մինչև թագավորին ու այն բոլոր տարածքներին, որոնց վրա ապրում են մեր հայախոս եղբայրները: Վասակ սպարապետի գլխավորած զինվորները պատրաստվում էին «հասանել մարտնչել ի վերայ որդոց և կամանց իրեանց մինչև ի մահ և ի վերայ աշխարհին գաւառացն բնակութեան, հասանել մարտնչել ի վերայ եկեղեցեացն իրեանց...» (110, 222): Խորենացու համար Հայաստանի սահմանները ձգվում են մինչև այնտեղ, որտեղ ավարտվում է հայերն խոսքը: Պատմահորը հայտնի են մեր երկրի հին սահմանները. «Եւ զսահմանս մերոյ բնակութեանս ընդարձակեալ (Տիգրանը.- Գ.Ա.) ի հինսն մեր հասուցանէր յեզերս ծայրից բնակութեան» (87,84): Դարձյալ մեծ Խորենացու հավաստմամբ՝ V դարը այդ ընթացումը ժառանգել է նախնիներից: Մեր նախահայրը ոչ միայն գիտակցում է հայրենիք ու ժողովուրդ հասկացությունները, այլև հերոսական պատերազմի է ելնում նրանց ազատության համար՝ նույնը պատվիրելով սերունդներին: «Ձի կա՛մ մեռցուք, եւ առի մեր ի ծառայութիւն Բելայ կացցէ, կամ զաջողութիւն մատանց մերոց ի նա ցուցեալ՝ ցրուեսցի ամբոխն, եւ մեք եղիցուք յաղ-



թութիւն ստացեալ» (87, 42): Խորենացին գնահատում է հեթանոսական ժամանակների մեր հոգևոր արժեքները և՛ ընդգծելով անցած և քրիստոնեական ժամանակների ժառանգական կապը:

Նախնական քրիստոնեության աշխարհաքաղաքացիական սկզբունքի հաղթահարման մի ապացույց ևս արձանագրում են V դարի աղբյուրները. զարմանալի սերը հայրենի բնաշխարհի, որ նշանակում է՝ սեփական հայրենիքի հանդեպ, բանաստեղծական մի զգացում, որ ժառանգորդաբար անցավ մեր գեղարվեստական գրականությանը: Բնորոշ օրինակը Արարատյան դաշտի սքանչելի նկարագրությունն է Վազար Փարպեցու Հայոց պատմության մեջ:

\* \* \*

Քրիստոնեական կրթության ու դաստիարակության մեջ կատարված հետաքրքիր փոփոխության առումով ուշագրավ է հետևյալը:

Մեր առաջին պատմիչների վկայությամբ Քրիստոնեությունը պետական կրոն հայտարարելուց և գրեթե գյուտից հետո էլ բացված դպրոցներում կրթությունն ու դաստիարակությունը բնականաբար ընթացել են աստվածաշնչյան պատվիրաններով՝ մոռանալ ազգակցական կապերը և անմեացորդ միլիով Աստծուն, նրա անվան...

Տարբեր գավառներից խմբված մանուկների հոգիներից Լուսավորիչն այնպես վանեց «զաղտն եւ զժանգն զշարաւահոտ դիւացն եւ զսնտոխս գործ պաշտամանցն», որ նրանք փոխվեցին ամբողջովին և ասում էին՝ «Մոռացայ զժողովուրդ եւ զտուն հօր իմոյ» (3, 466): Իր աշակերտներին Մաշտոցն էլ նույն ոգով է կրթում. «Եվ այնպէս միջամտիս եղեալ հանգամանօք օրինապատգամացն, մինչեւ բնավ արտաքոյ իրեանց բնականութեանն վերածանել» (63,102): Ուշագրավ է, սակայն, որ V դարի վերջին իրադրությունը փոխվել էր: «Վասն ապաշխարութեան» ճառի տողատակ ծանոթությունը հաստատում է նախնիների գործի համեմատութեամբ նորերի ունեցած տարբերությունը, որ հետևյալն է. «Եւ արդ համեմատեաց ընդ միմեանս զայժմու գործս մեր, և զառաջին սրբույն զքաջութիսն: Նոքա զանձինս մատնեցին վասն սիրոյն Քրիստոսի. նոքա զինչս և զհայրենիս արհամարհեցին: Նոքա զմօզս և զկին և զտղիս թողին վասն աստուածաշաշտութեան, միայն զի յԱստուծոյ մի զրկեսցին: Իսկ մեր որք թոխմքս թէ եմք ինչ, ոչ այսպէս» (106, 10): Նման վերաբերմունքը հասարակական ճանաչում պետք է ստացած լիներ՝ առաջացնելու հոգևոր առաջնորդի ցավազին արձագանքը: «Ինքն Քրիստոս սիրոյ մեզ վարդապետ» է, և նրա պատվիրաններից առաջինը միմյանց սիրելն է՝ «զուլս պատուիրանին սեր է»: Եվ սիրել պետք է ոչ «վասն երախտեաց» կամ «ընդեղական իրիք սովորութեան», ոչ էլ անգամ

«վասն ազգի ինչ գթոյ», այլ «միայն վասն պատուիրանին աստուծոյ»:

Այս ամենի շնորհիվ V դարում եկեղեցուն պատկանելն ու նրա անկախության համար պայքարելը հայ լինել և հայության ինքնության համար մաքանել էր նշանակում: Մա ցույց է տալիս, թե որքան հեռատես էին Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակող, նրա համար պատերազմներ վարող մեր աշխարհիկ և հոգևոր հայրերը: Միաստվածության պարտադրումը, որը Հայաստանի տարբեր գավառներում հետևողներ ուներ, միտված էր հոգևոր և բարոյական միասնության հասցնելու սոցիալական ու քաղաքական տարաբևեռ ուժերին: Մրանում էր դրսևորվում առաջադիմական նշանակությունը: Միանման աղոթելու, ծիսական նույն համակարգում հայտնվելու պահանջը նույնաման էր դարձյալ ժողովրդին համախմբելու, միասնական դարձնելու հեռանկարին: Հավատով ու նրա դրսևորման եղանակներով միական դառնալու հնարավորությունը պետք է ամրացնել կենտրոնացված պետականությունը՝ մեծացնելով հզոր հարևաններին դիմակայելու կարողությունները:

Մրանով էր թելադրված նաև նոր հավատքը հայացնելու, հայերին ու Հայաստանը աստվածընտիր ժողովուրդ ու երկիր ներկայացնելու միտումը, որը երաշտի լեզունդներ է ծնել:

Արժե հիշել նաև, որ հայաստանյայց եկեղեցու գերագույն մարմինը՝ Ազգային եկեղեցական ժողովը, ինքնատիպ կառույց է՝ աշխարհիկ դասերի ներկայացուցիչների ակտիվ մասնակցությամբ: «... Մէկ բան ակներև է մեր եկեղեցոյ պատմութեան մէջ- միշտ ալ երկրի իշխանաւորը՝ հայոց Արշակ թագաւորը ըլլայ թէ Թեոդորոս իշխանը, ընդհանրապէս, հոգեւորականութեան կողքին, իշխաններն ու ազատները ներկայութիւն եղած են հայ եկեղեցոյ ժողովներուն մէջ, մասնակցած են տրուած որոշումներու, եթէ չեն պարտադրած կարգ մը որոշումներ, եւ, մասնակցած ալ, յստկապէս, կաթողիկոսական ընտրութեանց» (11,12): Բնորոշ օրինակը, որ թերևս սկիզբ էր դնում նման համագործակցության, Արտաշատի ժողովն է, որին հոգևոր դասի հետ միասին մասնակցում էին, ըստ Եղիշեի, «մեծամեծ» նախարարներ և Հայաստանի «ամենայն բազմությունը» (հասարակ ժողովուրդը): Այս առումով ուշագրավ է V դարից մեզ հասած մի փաստաթուղթ, որի վերնագիրն անգամ ասվածի հաստատումն է. «Ուխտ միաբանութեան հայոց Աշխարհիս ի ծեռն Ներսէսի հայոց կաթողիկոսի, և Ներշապետ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի, և Պետրոսի Միւնեաց Եպիսկոպոսի, և այրոց աթոռակցաց և Տանուտերանց և Ազատաց և համարէն ժողովրդականաց»: «Ամենայն Հայք՝» Ներսես կաթողիկոսը, անուններով հիշվող շուրջ երկու տասնյակ եպիսկոպոսներ, նաև ասորաց Արդիստ Եպիսկոպոսը և «ամենայն եպիսկոպոսուք Հայոց աշխարհիս», քահանաներ ու վանականներ, երեք տասնյակից ավելի անուն-

ներով հիշվող իշխաններ, ժողովուրդը, հավանաբար նկատելի ներկայացուցչությամբ, այլապես չէին գրի՝ «Եւ ոչ ոք արտաքոյ մնաց յաշխարհականաց», «Ճանաչխարհական» այս ժողովում միաբանության ուխտ են ձևավորել ընդդեմ նեստորականության: Հոգևոր բոլոր դասերի, բայց նաև «կամաք ազատաց, աշխարհականաց, և համարեն ժողովրդականաց» որոշումներ ընդունելը դարի սկզբներին արդեն ավանդույթի կերպ ունի: Հունական դեմոկրատիայի ավանդույթների յուրօրինակ շարունակությունն է սա:

Համաքրիստոնեականի և ազգայինի փոխհարաբերության առումով առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում Եղիշեի «Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին» երկը, ավելի ստույգ՝ Ավարայրի ճակատամարտի եղիշեական ըմբռումը:

Ի տարբերություն Ավարայրին հաջորդած հարյուրամյակների, նաև մեթոդիկ հետազոտողների, որոնց համար Ավարայրը դարի ճակատագրային բացառիկ իրադարձությունն է, Եղիշեն այն դիտում է իբրև քրիստոնյա հայերին բաժին ընկած բազում չարչարանքներից մեկը: Նրան էլ, իհարկե, մտահոգում է Ավարայրում հաղթող կողմի խնդիրը: Ընդգծված որոշակիությամբ նշում է. «Քանզի որ եթե կողմ էր՝ որ յաղթեաց, և կողմ էր՝ որ պարտեցավ, այլ քաջ ընդ քաջս ելեալ՝ երկոքին կողմանին ի պարտութիւն մատենեցան» (48, 240): Դակատամարտը ոչ ոք չի շահել, սա է Եղիշեի գնահատականը: Դեր խաղացել է այստեղ մեծ հավատացյալի՝ ամբողջ պատմության միջով անցնող համոզումը, թե Աստված չէր կարող թույլ տալ, որ իր ճշմարտության համար նահատակության գնացողները պարտություն կրեն: Կասկածի տակ առնել այս համոզումը նվազագույնը անհավատություն կլիներ: Սակայն Ավարայրի խորհրդի եղիշեական ըմբռումը համագեցնել ընդամենը հայեցողական հավատքի այս ըմբռումի, նշանակում է ամսամակից լինել մտքի և ոգու այն մեծ թռիչքին, որ կատարում է V դարի աստվածաբան-ինաստասերը: Հրապարակախոսական և գեղարվեստական տարաբնույթ միջոցների օգտագործմամբ ժամանակակիցներին, դրանով իսկ գալիք սերունդներին և, այն համոզումն է ներարկում Եղիշեն, թե Աստված հաղթություն շնորհում է այն հավատացյալներին, ովքեր կարողանում են մաքառել Աստծո շնորհած բարիքների, այդ թվում նաև խաղաղ ու ներդաշնակ, իրենց իսկ ուզած հավատը պաշտելով ապրելու իրավունքի համար: Սրանով է բացատրվում Ավարայրին հաջորդած իրադարձությունների համակողմանի նկարագրությունը: Կարծես փարատելու համար հետևորդներին մտահոգող կասկածները, բայց ավելի՝ հավատարիմ իրադարձությունները արձանագրելու պատմագրի իր կոչումին և հետամուտ իր նպատակին, մանրամասնորեն ներկայացնում է իրադարձությունների հետագա ընթացքը: Չորսվալից գրկված հայկական ուժերը «ցանեալ ցրուեցան», զբաղեցնելով գավառ-

ներ, «զոր և ոչ առնուլ իսկ ոք կարէր»: Իսկ «առնուլ» փորձում էին. Վասակի խորհրդով Նյուսալավուրտը ձգտում է ընկճել անառիկ տեղերում ապաստանածներին՝ կանգ չառնելով միջոցների խորության առջև, սակայն լիովին ձախողվում է: Ըստ Եղիշեի՝ հայերը ոչ միայն համառ դիմադրություն են ցույց տվել, այլև անակնկալ ու հանդուգն հարձակումներով մեծ կորուստներ են պատճառել պարսիկներին: «Քանզի բազումք ի նախարարացն Հայոց դեռ ևս բռնացեալ ունէին զամուրս աշխարհին, և դեռ ևս մարգպանն յերկիրն էր»: Հետևանքը լինում է այն, որ պարսից զորքը դադարում է ակտիվ գործողություններ ձեռնարկելուց և, որ ամենակարևորն է, «ձեռնապահ լինել եկեղեցացն»:

Այս առումով ուշագրավ հնարանք է, երբ Եղիշեն առանձնակի ուշադրություն է կենտրոնացնում Նյուսալավուրտի ներքին մտորումներին ու տազնապին՝ «Քանզի ոչ որպէս կարծէր զպատերազմն՝ կատարեցաւ»: Բարդ դրության մեջ է հայտնվել պարսից զորավարը. իր կորուստները երեք անգամ գերազանցում են հայկական կողմի կորուստներին, հայկական զինված դիմադրությունն ընկճված չէ, այս ամենը արքային հայտնելուց վախենում է, բայց և «ֆաքուցանել ոչ կարէր». սա հաղթանակած հրամանատարի մտահոգությունն է... Չմտանանք, որ Հազկերտը «անհանճար» է կոչում իր սկսած գործի ընթացքը և որոնում է մեղավորներին: Հաղթողները մեղավորների խնդիր չեն ունենում: Ահա թե անտեսանելի ձեռքով ինչպես է կառավարում մեր մտորումները Եղիշեն: Եվ, իսկապես, ճակատամարտին հաջորդածի նկարագրությունը և ամբողջ վեցերորդ գլուխը միտված են հիմնավորելու մի բան. անկարող ընկճելու ամբողջներում, անառիկ վայրերում ամրացած հայկական ուժերի դիմադրությունը, պարսից կողմը հրաժարվեց ճակատամարտին նախորդած շրջանի պայմաններից ու դաժանություններից և արտոնեց հայերին իրենց կյանքը վարելու իրենց ուզած ձևով: Դակատամարտից առաջ իր հանրահայտ ճառում Վարդանը հայտարարում է, թե «անօրէն իշխանի» դեմ իրենք մարտի են ելել «վասն հայրենի աստուածատուր օրինացն»: Դակատամարտից հետո նույն «անօրէն իշխանը» հաշտվում է այն մտքի հետ, որ հայերը ապրեն իրեց աստվածատուր օրինքներով: Ինչպես հատուկ ընդգծում է պատմիչը, Ավարայրից հետո Հազկերտը հրաման է արձակում, որով ներում է ապստամբությունը, թույլատրում եկեղեցիների շինությունը, այլ խոսքով՝ «Լ զամենայն կարգս անդրէն յարմարել ըստ առաջին տվորութեանն»: Եվ, իսկապես, Հազկերտի նշանակած մարգպանը «եկն եմուտ յաշխարհն Հայոց սիրով խաղաղութեամբ»: Պարսկաստանը վարում է հարկերը մեղմելու, հոգևորականներին պարզևների արժանացնելու, գրկվածների իրավունքները վերականգնելու քաղաքականություն: Եղիշեն դարձյալ համոզում է մեզ. սա հաղթանակած երկրի քաղաքականությունն է:

Երբ ժողովուրդը ուտքի է կանգնում փոքրից մինչև մեծ, ռամիկից մինչև իշխան, գեղջկուհուց մինչև տիրուհի և պատրաստ է կենաց – մահու կռվի բռնվել նույնիսկ գերազանցող ուժի դեմ «արիության ու քաջության մեջ վախկոտություն չխառնելու» վճռակամությամբ, նման ժողովրդին ծնկի բերելն անհնար է: Սա է Եղիշեի ընդհանրացումը, որ մի անգամ ևս հաստատվում է Ղարաբաղյան հերոսամարտի օրինակով:

Բայց այստեղ ծագում է էական մի խնդիր: Քրիստոնեական վարդապետությունը պատվիրում է «յոժ պատուել...գերկրձառը թագաորս և սիրել զնոսա...»: Պատմության հենց սկզբում Եղիշեն հիշում է Պողոս առաքյալի պատվիրանը՝ «ժառայք, հպատակ լերուք տերանց ձերոց մարմնավորաց»: Իրենց երկրավոր տերերին հնազանդ լինելու զաղափարախտության ջատագով Եղիշեն արդարացնում է հայերի անհաշտ ընդվզումը Հազկերտի դեմ: Պատմիչը նաև երկնային տիրոջ ջատագովն է և հակասությունը լուծում է այն տրամաբանությամբ, թե աշխարհիկ տերերին իրավունք չի վերապահված միջամտելու երկնավոր տիրոջ սահմանած կարգերին: «Եթե իմաստությունը աթոռակից չէ թագավորին», վերջինս կարող է իր դիրքին ու վիճակին անհարիր քայլերի դիմել, ընդհուպ մինչև Աստծո դեմ կռվելը: Քրիստոնեությունից հրաժարվելու Հազկերտի պահանջը ուղեկցվում է եկեղեցիների ավերմամբ, իսկ եկեղեցին հավատի վեմին Աստծո կողմից քարձրացված կառույց է, որի վրա երկրավոր ոչ մի թագավորի իշխանություն չի տարածվում: «Ոչ է եկեղեցի շինուած մարդոյ, և ոչ տուրք արեգական», իրեն բնորոշ կրթությունը առարկում է Եղիշեն: «Եկեղեցիք ոչ են պարզք թագաւորաց...այլ շնորհք են մեծին Աստուծոյ, ոչ միւում ումեք ի մարդկանէ տուեալ, այլ ամենայն բանաւոր ազգաց, որք վիճակեալք են ի բնակութիւն ի ներքոյ արեգականս» (48,94):

«Եկեղեցին մարդու շինածը չէ և ոչ էլ արեգակի տվածը», Աստծո ստեղծածը մահկանացուն փոխել չի կարող, նման փորձ կատարողը կռվի է ելնում Աստծո դեմ: Այս դեպքում, ահա, Աստծո իսկական հավատացյալները ոչ միայն իրավունք ունեն, այլև պարտավոր են ըմբոստանալ երկրավոր տերերի դեմ: Պարսից պաշտոնյա Դենշապուհի հարցաքննության ժամանակ Ղևոնդ երեցը արդարացնում է հայերի ըմբոստությունը. Հազկերտ թագավորը «աւերիչ աշխարհի է և սատակիչ անմեղ մարդկան, բարեկան սատանայի և թշնամի աստուծոյ»: Հազկերտը չի համապատասխանում աշխարհիկ թագավորի մասին աստվածաշնչյան ըմբռնումին, հետևաբար նրան հնազանդ լինելու դարձյալ աստվածաշնչյան պատգամը վերանում է:

Ահա թե ինչու Եղիշեի գիրքը ոչ այնքան Ավարայրի ճակատամարտի նկարագրությունն է, որքան պատերազմի արդարացիության հիմնավորումը: Եվ, իսկապես, ընդգծելով հանդերձ ճակատամարտի նշանակությունը,

Եղիշեն ավելի շատ կարևորում է հավատացյալների հոգիներում ծնունդ առած Ավարայրի ելքի նշանակությունը: Ճակատամարտում պարտությունն անգամ, ավելացնելով մարդկանց տառապանքները, միևնույն է՝ չէր նշանակելու հայության պարտություն, որովհետև Վարդանն ու Վարդանանք հասել էին բարձր մի իմաստության՝ «զի ոչ եթէ մարմնական համարէին զկռու ալ հոգևոր առաքինութեան»: Եթե արքայի համար գոհվելը քաջություն է, «վասն Քրիստոսի» նահատակվելը մահին հաղթել և «ի դպրութիւն կենաց» անունները գրել կնշանակի: Այս հաղթանակն է առավել կարևորը, սա է հարատևության երաշխիքը, և Վարդանի ու Վարդանանց նահատակությունը այսպիսի հաղթանակ է: Սա է Եղիշեի գլխավոր նպատակը, որը և բացահայտում է պատմության հենց սկզբում. «Չբանն վասն որոյ պատուիրեցեր՝ արարի, ո՛վ քաջ. վասն Հայոց պատերազմին հրամայեցեր, յորում բազումք առաքինացան քան զսակաւս» (48,6): Առաքինի գտնվեցին ոչ միայն նրանով, որ մարտի ելան թշնամու դեմ, այլև, ու առաջին հերթին, նրանով, որ իրենց հոգիներում հաղթեցին մահին՝ հոգու անմահության համար գոհարելով իրենց մարմինները: Ո՞րն էր Վարդանի նպատակը. ծնկի բերել Պարսկաստանի՞ն: Ոչ ամենևին. Վարդանի ու Վարդանանց նպատակը մեկն էր՝ սպացուցել հզոր հարևանին, որ իրենք պատրաստ են կամովին և գրեթե ազգովին նահատակվել ի սեր իրենց նոր հավատի, որ նշանակում էր՝ ի սեր այն նոր տեսակի, որ ձևավորել էր Քրիստոնեությունը: Եղիշեն սա է կոչում առաքինություն, սա է հավերժացնում իբրև դաս ժամանակակիցներին, հետևորդներին և: Հենց սա նկատի ունեթ Թումանյանը, երբ XX դարասկզբի «մեծ աղետի» օրերին գրում էր. «Ամեն անգամ, ամեն բռնակալի հայ ժողովուրդը կարող է կրկնել Վարդանանց խոսքը, թե՛ դու կարող ես հայի մարմինը տանջել, բայց նրա հոգու հետ ի՞նչ ես անելու» (52, 225):

Եղիշեի ներշնչանքի ակունքներից մեկն էլ Ավարայրը նախապատրաստող շարժման համաժողովրդական բնույթն է: Սա պետք է հատուկ ընդգծել, որովհետև նշված հատկանիշը վերագրվել է նորագույն ժամանակներին, մասնավորապես «սոցիալիստական ռեալիզմի» պատմավեպին: Եղիշեի պատմությունը ծայրեծայր շնչում է տարբեր տարիքների ու սեռի, դասի ու դասակարգի ներկայացուցիչների համերաշխությամբ: Թագավորանիստ Արտաշատում Թոթի պատասխանը գրեցին ոչ միայն հոգևոր ու աշխարհիկ մեծամեծներ, այլև «ամենայն բազմութեամբ աշխարհին»: Ժողովրդի բոլոր խավերն են միանում ուխտին: Սա, իհարկե, հայրենասիրական պոռթկում է, բայց Եղիշեն ամեն ինչ չի ենթարկում ժողովրդական տարերքի ինքնարուխ հորձանքին: Համազգային վտանգը համախմբում է ժողովրդի բոլոր խավերին՝ սոցիալական տարբերությունների ու հակասությունների մեղմացմամբ մերձեցնելով իրար: «Ոչ երևեր այնուհետև առաւել տէր քան զԺառայ, և ոչ

ազատ փափկացեալ քան զգեղջուկ վշտացեալ», - ընդհանրացնում է պատմագիրը՝ կատարելով մի կարևոր ընդհանրացում ևս. «Անկը մյուսից պակաս չէր» քաջությամբ: Երանց համախմբողը «վասն Քրիստոսի» նահատակության դիմելու պատրաստակամությունն է, որ տեղ-տեղ հասցվում է էքստազի. «Տեսանէին զանձինս իւրեանց իբրև զմեռեալ դիակունս, և զիւրաքանչիւր զերեզմանս ինքեանք փորէին»: «Կյանքը մահ է, մահը՝ կյանք» քրիստոնեական սկզբունքի արտահայտությունն է սա, որ միջնադարում պետք է բուռն ծաղկում ապրեր՝ ձևավորելու համար միստիկ աշխարհայեցությունը...

Եղիշեն ընդգծում է մի հանգամանք ևս. հոգևոր և աշխարհիկ մեծերը լավ հասկանում են, որ պետք է ծավալել և դեկավարել ժողովրդի հայրենասիրական զգացումների պոթեկումը: Այս նպատակով քարոզիչներ են առաքվում գյուղերն ու ագարակները, նաև ամբոցներ, շարժումից դուրս մնացածներին «գրդելու», ոտքի հանելու և ձևավորված ուխտին մասնակից անելու համար:

Եղիշեին սուկ կրոնական քարոզիչ ընկալող սահմանափակ հայացքը կարծես թե մինչև վերջ դեռևս չի հաղթահարված:

Հեթանոսական սովորությունների ոչ ամբողջական հաղթահարումով հանդերձ, V դարի Հայաստանում Քրիստոնեությունը հայացել էր, հայությունը՝ քրիստոնեացել: Տեր կանգնել հավատքին, նշանակում էր տիրություն անել սեփական հարատևությանը: Այսպիսի եզրեր չի օգտագործում Եղիշեն, բայց նրա ոգեշունչ գիրքը ամբողջովին այս տրամաբանությամբ է ներծծված. դրա վկայություններից է և այն, որ վասն հավատի մղած պատերազմը և՛ հանձնարարողի, և՛ կատարողի կողմից ընկալվում է իբրև հայոց պատերազմ՝ «վասն Հայոց պատերազմին հրամայեցեր...»: Քրիստոնեության դեմ Շապուհի պայքարը պայքար է հայոց ինքնուրույնության ու ինքնության դեմ, սա գիտակցում են և՛ պարսիկները, և՛ հայերը, ուստի Ավարայրի նշանակությունը նրա թողած հետևանքներով պետք է գնահատել: V դարի հրապարակախոսությունը, այսպիսով, Հայոց աշխարհ, հայոց երկիր, հայոց ազգ հասկացողություններին հավելում է հայոց պատերազմը և: Վասն Քրիստոսի նշանակում է վասն Հայոց և հակառակը:

Քրիստոնեությանը ներարկված այս հայաշունչ ոգին էր մղելու Եղիշեին, V դ. մատենագիրներին ընդհանրապես, վերագրելիս քրիստոնեական վարդապետությունը ծառայեցնելու ազգային ինքնության հարատևումին: Հիացած հայ հավատացյալների աներեր նվիրվածությամբ իրենց Աստծուն, «... Թագուտրն ... հրաման ետ մոզաց և մոզպետաց, զի մի՛ ամենևին որ խոսեսցէ զնոսա»: Բայց պատմիչը կանգ չի առնում այստեղ, պարսից արքայի հրամանը շարունակություն ունի. որպեսզի իր երկրում մարդիկ «ժաստատեալ կայցեն աներկիւղութեամբ յիւրաքանչիւր ուսումնս, մոզն և զանդիկն և հրեայն և քրիստոնեայն, և որ այլ բազում կեշտ են...» (48, 122): Եվ երբ կա-

տարվեց արքայի հրամանը, «ի կողմանս աշխարհին Պարսից» դադարեցին խռովությունները և թագավորեց խաղաղությունը: Եղիշեի մտահոգությունը միայն հայերը չեն, իբրև ճշմարիտ քրիստոնյա հավատի ազատությունը տարածում է աշխարհի բոլոր ազգությունների վրա: «... Ոչ միայն ի վերայ միոյ ազգի է ողբումնս մեր, այլ ի վերս ազգաց և աշխարհաց» (48, 182): Այսպես, ահա, վասն Քրիստոսի նահատակությունը ժողովրդի լինելիության միջով անցնում-վերաճում է խղճի ու հավատի ազատության իրավունքի, բարձր մի գաղափար, որ միջնադարի երկարածիզ ճանապարհը կտրելով՝ պիտի հասներ մեր օրերը՝ դառնալով մեր մշակույթի կենտրոնական խնդիրներից, իրենով մարդասիրական լայն շունչ հաղորդելով մեր մշակույթին\*:

Այս ամենի մեջ, այնուամենայնիվ, առանձնանում է Խորենացու սխրանքը, որի համար էլ ենթարկվել է հալածանքների:

Դժվար է հանձնարի ճակատագիրը: Նա առաջ է անցնում իր ժամանակից, վեր բարձրանում միջավայրից, որում ապրում է: Բնականաբար ծնվում է հակադրություն միջավայրի և ստեղծագործող անհատի միջև, որը լուծվում է անհատի հաղթանակով կամ պարտությամբ: Հաղթանակը ենթադրում է հանձնարի առաջադրած նոր գաղափարների հասարակական ընդունելություն, պարտությունը սոցիալական միջավայրի իներտությունն է նորի հանդեպ: Սա լավագույն դեպքում, որովհետև միջավայրը կամ նրա որևէ հատված կարող է հակադրվել, ընդհուպ՝ թշմանանալ: Որքան վեր է բարձրանում անհատը հասարակությունից, այնքան մեծանում է խզումը նրանց միջև: Բայց հանձնարել անհատի պարտությունը ժամանակավոր է, շուտ թե ուշ գալիս է նրա հաղթանակի ժամանակը: Մերժվելու դեպքում անզամ հանձնարի ստեղծագործությունը իր գոյությամբ ձևավորում է նորի հանդեպ վերաբերմունք, որն աստիճանաբար ճանապարհ է հարթում նրա ճանաչողության ու հաղթանակի համար: Սա նշանակում է, թե ժամանակակիցները ուշացումով կամ գալիք սերունդները հասու են լինում այն նորին, որ բերում էր հանձնարել անհատը:

Սա տարերային ընթացք չէ: Չգրված մի օրենքով անհանձար մարդիկ միավորվում են, մացառների նախամձով նայում երկնամերձ կաղնուց ու երազում «մի անկաղնի բացատ»: Հանձնարի սովորում հարատևում է նաև

\* Տարբեր մեկնաբանությունների տեղիք է տվել Ավարայրը, բարոյականությունից գուրկ որոշ աղքատիմացներ այսօր էլ երգիծում են Ավարայրում տարած մեր իբրև թե սուկ բարոյական հաղթանակը: Միայն աշխարհիկ, միայն ֆիզիկական արժեքներ տեսողներին «կար մտօք» էր անվանում Եղիշեն: Նա, ընդհանրացնում է պատմիչը, ով «կարի առաւելեալ իցէ աշխարհական մեծութեամբ, և մտօքն աղքատագոյն», ողորմելի է և այդպիսիներ շատ կան ոչ միայն հասարակ մարդկանց, այլև մեծամեծների մեջ, անզամ «յոր մեծն է քան զամենայն»:

Ավարայրի դերի ու նշանակության վերաբերածները, հավատանք, կրոնավորեն անզամ աղքատիմացներին:

հալածողը, անանուն հալածողը, որովհետև վերջինս եթե անուն ունի էլ միևնույն է՝ ժամանակը այն դարձնում է հասարակ անուն: Չգրված մի ուրիշ օրենքով հանճարները ունենում են նաև բարեկամներ, հալածողների համեմատությամբ սակավաթիվ, բայց ավելի զորեղ, և ժամանակը նրանց անունները ևս հավերժացնում է:

Այդպես է եղել Մովսես Խորենացուց առաջ և հետո, այդպես է նաև այսօր: Երեկ չէ՞ր՝ անտոհմ ու անանուն մեկը, ուշացած, բայց կենսունակ ժառանգորդը այն «անվարժ ու տգետ» արարածների՝ որոնք Խորենացուն հալածում էին կենդանության օրոք, սևով սպիտակին գրում էր, թե Խորենացուց մինչև Կապուտիկյան ձգվող հայրենասիրությունը արդեն հնացած երևույթ է:

Պատմահորը հալածողների անունները, այո՛, հայտնի չեն: «Մի քանի անվարժ ու տգետ մարդիկ», - ինքը այսպես է բնութագրում նրանց և ժամանակը չի խմբագրել այս գնահատականը («Ողբում» էլ հիշում է անանուն հալածողների, «ծաղրողների» և «արհամարհողների»): Բայց նրա մեծ բարեկամի, նաև մեկենասի ու հովանավորի՝ իշխան Սահակ Բագրատունու անունը հարատևել է ժամանակների մեջ: Անտարակույս, հոգևորական Մովսես Խորենացու և աշխարհական Սահակ Բագրատունու մման մտածողներ էլի կային, քիչ էին նրանք, բայց հենց նրանք էին կրում ազգային ինքնության գեները, որոնք հանրությունը դարձնում են ժողովուրդ և ժողովրդին ժողովուրդ են պահում դարերի հողավույթում:

Ինչու՞ է հալածվել Պատմահայրը:

Այդ հալածանքը բացատրել են աղանդավորության (նեստորականության) հետ ունեցած աղերսներով: Մի ուրիշ տեսակետ պատճառը որոնում է նրա հունամետության մեջ, որը չէին հանդուրժի հոգևոր իշխանությունը նվաճած ասորամետները: Այս մասին ակնարկ կա Պատմահոր դժգոհություններում. ոմանք ծիծաղել են վրան, ծաղրել՝ «փրկ գանհաստատուվք, և որ ինչ պիտանացու ունիցի արուեստ»: Աղանդավորության մասին գրույցը կարծես թե անհիմն է. Պատմահայրը համոզված առաքելական է: Հունական կրթությունից դժգոհությունը ժամանակավոր մի բան կարող էր լինել, քանի որ ասորամետները տևական ազդեցություն չեն ունեցել: Սահակին հաջորդած երկու ասորի եպիսկոպոսները կարճատև իշխանություն ունեցան: Չհերքելով այս տեսակետը, հալածանքի պատճառը պետք է որոնել Խորենացու լայնախոռոչի մեջ, դարի ու ժամանակի համար անհասկանալի, դրանով էլ անընդունելի ազատամարտության մեջ:

Միջնադարը գտել էր կյանքի բոլոր երևույթները մեկնաբանելու միակ և անկասկածելի միջոցը՝ «Աստվածաշունչը»: Բայց, ահա, Խորենացին Մուրթ Գրքից բացի այլ աղբյուրներ ևս օգտագործում է՝ հանդիմանություն ուղղե-

լով «Աստվածաշունչին». «Մանաւանդ զի աստուծայնոյն Գրոյ զիրան ի բաց հատեալ յինքն սեպակական ազգ՝ ելիք զայլոցն իբր զարհամարհեալացն եւ իւրոց անարժան կարգելոց բանից» (87, 20): Եվ ուղղելով Մուրթ Գրոց թույլ տված վրիպումը, խոսում է մյուս ժողովուրդների մասին, օգտվելով ուրիշ, «ամենևին անսուտ» պատմություններից: Հավատացյալի պատկերացմամբ՝ համապարփակ և անսուտ «Աստվածաշունչի» նկատմամբ նման քննադատական հայացքը ամենաչափավոր հավատացյալին անգամ անհերելի հանցանք պիտի թվար: Մանավանդ՝ Պատմահոր մատյանը աստվածաշունչյան պատվիրանները չունկնդրելու այլ օրինակներ ևս տալիս էր:

Քրիստոնեությունը ժողովուրդների վերածնունդը կապում է բացառապես նոր վարդապետության հետ, նախորդ դարերը, բոլոր դրսևորումների մեջ, դիտելով իբրև խավարի թագավորություն: V դարի մեր աղբյուրները նույն մտեցումը ցուցաբերում են մեր ժողովրդի անցյալի ու ներկայի գնահատումներում: Խորենացին հրաշալի գիտի և ընդգծում է նոր վարդապետության նշանակությունը մեր պետականության ամրացման ու մշակույթի նորացման գործում: Բայց մի էական հարցում տարբերվում է ժամանակակիցներից. հեթանոսության ու քրիստոնեության ճակատային ու ճակատագրական հակադրումը, որ հանգում էր առաջինի անվերապահ ժխտման, փոխարինում է «հին» ու «նոր» ժամանակների ժառանգորդական կապի հայտնաբերմամբ ու իմաստավորմամբ՝ դրանով իսկ առաջ անցնելով իր ժամանակից և հակադրվելով ժամանակին: Հին հավատքի ու ժամանակների դեմ անհաշտ պայքարի փոխարեն Պատմության էջերում հասնում է հեթանոսական Հայաստանի զարմանալիորեն ամբողջական, նաև միշտ սիրելի պատկերը՝ իր վարչաքաղաքական կառուցվածքով, իմաստասեր և անիմաստասեր թագավորներով ու իշխաններով, մեհյաններով, երբեմն՝ սրանց առաջնորդներով, հավատալիքներով ու կենցաղով, նաև, մանավանդ՝ նաև մշակութային վիթխարի ժառանգությամբ: Ի՛նչ սիրով ու ջերմությամբ է հիշում փանդոսահար գուսաններին, «ախորժելով պահած» նրանց երգերը, որոնք աներածեշտ է համարում գետեղել պատմության էջերում: Այս «ախորժելով»-ը հենց Խորենացու վերաբերմունքի արտահայտությունն է: Հայրենիքի և հայրենականի նման ընթրնումով Խորենացին «անջատում է... միջնադարեան զաղափարախօսութեան և մտածողութեան ընդհանուր ոլորտից» (49, 171): Մինչդեռ Խորենացու ժամանակակից կաթողիկոս Հովհան Մանդակունին նույն գուսաններին հիշում է սատանաների շարքում, որոնք մոլորեցնում են հավատացյալներին: Ըստ հայրապետի՝ գուսանները «ի չարալուկ կատաղանաց» են, «որք միշտ զշնորհս Հոգւոյն սրբոյ հալածեն, և գմահարեր պիղծ խորհուրդ սատանայի ի սիրտս և ի խորհուրդս ձեր սերմանեն» (106, 124):

Թեև V դարի եկեղեցին լուրջ քայլեր է ձեռնարկում ազգային դիմազիծ

ձեռք բերելու ուղղությամբ, Մովսես Խորենացին է, որ «Հայոց պատմության» մեջ կերտում է ամբողջական հայրենիքի և նրանում ապրող հավաքական ու տոհմիկ ժողովրդի իրական պատկերները՝ անկախ կրոնական ու քաղաքական համոզմունքներից: Այսպես է հեթանոսության հանդեպ անհանդուրժողականության մթնոլորտում ձևավորվում Քրիստոնեության՝ իբրև նախորդ ժամանակների ժառանգորդի ըմբռումը: Իսկական քրիստոնյայի համար աշխարհը հայրենիք է, իր հայրենիքը՝ աշխարհի մի մասը: Ամենացորդ հավատացյալի համար կարևորը հավատն է ամ Աստված, ոչ թե այս կամ այն ազգ ու տոհմի պատկանելը: Խորենացին վերակենդանացնում է հայի հայրենիքի անցյալը՝ լցնելով այն շնչով ու ապրող ոչ քրիստոնյա հայերով, քրիստոնեական Հայաստանը դիտելով իբրև նախնիների հայրենիքի շարունակություն: Այնքան ոգևորված է Տիգրան Մեծի հաջողություններով, մի արքա, որ մեր երկրի սահմանները հասցրեց այնտեղ, որտեղ վերջանում էին հայերենով խոսողները, որ ափսոսում է, թե ինչու Տերը իրեն այն օրերին երկիր չի բերել՝ «մոռանալով», որ Տիգրանի ժամանակներում ծնվելու դեպքում ինքը չէր կարող քրիստոնյա լինել: Այսպես, ահա, երկրի ու ժողովրդի լինելության խնդիրները հաղթահարում են հավատի ու հավատքի սահմանները: Հանճարը ժամանակից առաջ է անցնում՝ կրոնական ու քաղաքական հանգամանքները դիտարկելով իբրև տեսակի ինքնությունը պահպանելու միջոցներ, ակնկալելով թերևս, թե հրաշալի այս դասը օգտակար կարող է լինել գալիք ժամանակներում ևս, անկախ նրանից, սոցիալիզմ կկոչվեն դրանք, գլոբալիզացիա, թե մի ուրիշ բան: Մխրանքի գիտակցումը մի փոքր ուշ էր լինելու, իսկ մինչ այդ ոչ միայն մոլեռանդ ժամանակակիցները, այլև հավատի ու հավատքի ոչ թե ոգուն, այլ տառին կառչածները չէին հանդուրժելու «հանդգնությունը»...

Հեթանոսական ժամանակների պատմությունը շարադրելիս Խորենացին զարմանալի անակնկալներ է մատուցում: Նրա սիրած արքաները երեքն են՝ Հայկ, Արամ, Տիգրան: Ուշադրություն դարձնենք՝ Տրդատը ոչ միայն չկա այս շարքում, այլև ընդհանրապես դուրս է մնում Պատմաձեռք քաղաքական երազանքից. երանի թե Տերը իրեն Տիգրանի ժամանակներում աշխարհ բերած լիներ: Իր իսկ հայտնաբերած սքանչելի դասը հենց ինքն էլ հրաշալի իրականացնում է Պատմության էջերում:

Տեղին է անդրադառնալ մի խնդրի ևս. Խորենացին առանձին գլուխ չի հատկացրել հայոց դարձին, դրա մասին պարզապես հիշատակումներ է անում տարբեր հատվածներում: Սա այն դեպքում, երբ հույների ու վրացիների դարձի պատմությունը ավելի մանրամասն է ներկայացնում: Բանասիրությունը վարկածներ է հայտնել խնդրի մասին: Ստ. Մալխասյանն, օրինակ, տեսակետ է հայտնել, թե Պատմության մեջ տեղ է հատկացվել հայոց

դարձին, «բայց...անհայտ պատճառներով դուրս է ընկել Պատմությունից, անհետ կորել է» (78, 119): Նույնիսկ ենթադրություն է անում, թե հայոց դարձը նկարագրված պետք է լիներ երկրորդ գրքի ԶԳ գլխում, ուր ներկայացված է Կոստանդիանոսի դարձը: Անհամոզիչ է հմուտ բանասերի վարկածը, թե հիշյալ գրքում պատմել է հայերի քրիստոնեության ընդունելու պատմությունը, բայց հետագա դարերում անհայտ պատճառներով այն փոխարինվել է Կոստանդիանոսի դարձով: Մալխասյանն ինքն էլ թերահավատ է իր վարկածի նկատմամբ, քանի որ հաջորդ գլուխներում տարբեր առիթներով տեղեկություններ են հայտնվում հայերի քրիստոնյա դառնալու մասին:

Նախ նկատենք՝ 83-րդ գլուխը համառոտներից է և եթե նվիրված էլ լինել հայոց դարձին, ոմանց տարակույսը պիտի հարուցեր, թե ինչու այդքան քիչ ուշադրության է արժանացել: Այնուհետև, որ ավելի կարևոր է, ճշմարտապատում Խորենացուն չէին կարող ոգևորել Գրիգոր Լուսավորչի և նրա փրկչական գործունեության մասին չափազանցված և առասպելախառն պատմությունները (առասպելներում «թաքուցեալ» ճշմարտություններին էր հետամուտ ինքը), որոնք չէին էլ համապատասխանում նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական ժամանակների ժառանգորդական կապի վերաբերյալ նրա ըմբռումներին:

Այնպես որ՝ 83-րդ գլխի «անհարազատ միջամտություն» լինելու վերաբերյալ վարկածը կարծես թե իսկապես վարկած է:

Այս համատեքստում իմաստավորվում է Մամիկոնյան տոհմի հանդեպ Պատմաձեռք անթաքույց հակակրանքը: Բագրատունիների նկատմամբ համակրանքը, որ նույնպես անթաքույց է, իր Մեկենասի հեղինակությամբ բացատրելը որոշ իմաստով կարող է ճշմարիտ լինել: Վճռական գործոնի դեր կատարել է ուրիշ բան. սքափ պատմիչին թերևս դուր չի եկել Մամիկոնյանների անմնացորդ կրոնասիրությունը: Չմոռանալ, սակայն, որ Ավարայրը սրբացրել էր վերջիններիս: Այս պայմաններում Բագրատունիներին բարձրացնելը անհետևանք չէր կարող մնալ: Ժամանակ էր պետք Պատմության ամնախադեպ արժանիքների գիտակցմամբ անտեսելու համար երկու առաջատար նախարարությունների նկատմամբ համակրանքի ու հակակրանքի դրսևորումները: Մանավանդ՝ հաջորդ դարերը դրա հնարավորությունը տալիս էին...

Խորենացին ավելի, քան որևէ մեկը մեր պատմիչներից, կապված է անտիկ մշակույթի, մասնավորապես պատմագրության ավանդույթներին: Քրիստոնեական պատմագրությունը փոխում է ոչ միայն հերոսներին, այլև նրանց պատկերման եղանակները: Անտիկ պատմագրության հզոր կայսրերին ու գորավարներին փոխարինում են խաչված Քրիստոսն ու նրա համար կրկին խաչ բարձրացած նահատակները: Առաջինների արտաքին, մարմ-

նական գեղեցկությունների ու ռազմական քաջագործությունների պատկերմանը փոխարինում են առ Աստված հավատի ռժմ ու կամքը, հավատացյալի ներքին հոգևոր գեղեցկությունները: V դ. հայ պատմագրությունը որդեգրեց այս օրինակափոխությունը: Ազաթանգեղոսն ու Շիշեն ամբողջովին հավատաքի մեջ են, Փավստոսը ավելի շատ անդրադառնում է հոգևորական գործիչների: Կորյունը հարկադրված է բացատրություններ տալ, թե ինչու է անդրադառնում սուրբ մարդու սխրագործությանը՝ գրերի գյուտին, ոչ թե առ Աստված նրա աղոթքներին, թեև սա էլ անտես չի առնում: Մանդակունին մշակում է քրիստոնյայի վարքականոնները: Կողբացին հերքում է ոչ քրիստոնեական ուսմունքները: Մրայն Խորենացին է, որ համարձակորեն շարունակում է թագավորների արշավանքներն ու աշխարհիկ գործերը պատկերելու ավանդույթը՝ մեծ ուշադրություն դարձնելով առաջին հերթին նրանց արտաքին գեղեցկության պատկերմանը: Մի անգամ էլ հիշենք մեր հեթանոս արքաներին, հեթանոս Տրդատին ևս, տված նրա բնութագրումները, արտաքին գեղեցկության, ուժի և արի գործերի նկարագրությունները: Նույնիսկ Արշակունի Վարազդատի՝ օլիմպիական խաղերում տարած հաղթանակների մասին խոսելիս դարձյալ ոգևորվում է... Քրիստոնյա Վարազդատ թագավորը իր ֆիզիկական հատկանիշներով հիշեցնում է մախարրիստոնեական հզոր թագավորներին, և նրան նվիրված էջերը հիշեցնում են «հեթանոս» հզոր արքաներին ներկայացնող էջերը: Բայց Խորենացին մեխանիկորեն չի ընդօրինակում անտիկ պատմագրության ավանդույթը. վերջինս քրիստոնեականի հետ միասին ստեղծագործաբար յուրացնելու միտումը փայլուն դրսևորում է ստանում Պատմության էջերում: Նրա սիրելի հերոսները մարմնական և հոգևոր գեղեցկությունների ներդաշնակ միասնություն են: Այս սկզբունքն իրականացած է արդեն Հայկի կերպարում. «Աստ ուշիւ և խոնհն սկայն, քաջագանգուրն և խայտակն»,... «Այլ իմացեալ խորագիտոյ գեղեցկին զայսպիսի դաւաճանութիւն...»: Խորագետ գեղեցկուհի արտահայտությունը հենց արտաքին և հոգևոր գեղեցկության ընդհանրացում է:

Մի հանգամանք ևս. Պատմահոր համար ներքին գեղեցկությունը չի ամփոփվում միայն հավատի համար մաքառելու մեջ. հայրենի հողի, ժողովրդի, արժանապատիվ կեցության համար նահատակվելը ևս ներքին գեղեցկություն է: Նման հավատարմությունը անցյալի ավանդներին չէր կարող աննկատ մնալ գաղափարախոսության ստրուկների աչքից, որպիսիք զարմանալիորեն ծնվում են բոլոր գաղափարախոսությունների ժամանակներում:

Անցյալի կենսական ավանդույթները մոռացության չտալու առումով, կարծում են, ուշագրավ է հետևյալ պարագան ևս:

Փոքր մախարարություններին նույնպես հիշատակելու Մեկենասի խնդրանք-պահանջը անհետևանք թողնող Պատմահայրը առիթը բաց չի

թողնում կանացի գեղեցկության ազդեցությունը հիշատակելու համար: Երջանցելով կինը Խորենացու Հայոց պատմության մեջ թեմայի շերտերը և անտիկ պատմագրության սովորույթը՝ ներկայացնել հերոսներին շրջապատող կանանց ու հարճերին, երևույթը հավանաբար պետք է բացատրել Պատմահոր վիթխարի կենսասիրությամբ, աշխարհիկ կյանքի գեղեցկություններն ու լիարժեքությունը արժևորելու գիտակցությամբ, որը կրկին հակադրվում էր քրիստոնյայի կենցաղավարության ընդունված նորմերին: Նորից հիշենք Մանդակունուն, նրա սահմանած կարգը՝ «սակաւ ուտել, սակաւ ըմբել, սակաւ ի քուն լինել, և աղօթք անդադար»: Հակառակ այս պահանջի, չորս հարճի պատմություն է անում Պատմահայրը: Արտաշեսը իր Մաժան որդուն մեծ գնդով ուղարկում է Արգամին պատժելու՝ պատվիրելով կոտորել ցեղը, ապարանքը այրել «եւ զհարճ նորին, որ կարի չքնաղ էր գեղով և մնացեալ գնացիւք ոտից, գոր կոչէին Մանդու, ածել ի հարճութիւն Արտաշիսի» (87, 214): Երկու տարի անց ներում է շնորհում Արգամին՝ վերադարձնելով առգրաված ամեն ինչ, «բայց ի հարճէն»: Ախր Մանդուն «կարի չքնաղ էր գեղով և մնացեալ գնացիւք ոտից»: Պատմահայրը կարծես արդարացնում է թագավորին. այդքան գեղեցիկ կնոջից, որ նաև շնորհալի քայլվածք ունի, հե՞շտ է բաժանվելը:

Թագավորներին ըստ իրենց գործերի գնահատող, ասել է թե՛ պատմությունը կարևոր իրադարձություններով արժևորող Պատմահայրը հանկարծ անհրաժեշտություն է գզում պատմելու նաև Տրդատի և Նազենիկի պատմությունը, անհա ևս «զկին մի», որ «յոյժ գեղեցիկ էր և երգեր ձեռամբ, որում անուն էր Նազինիկ»: Ճիշտ է՝ պատմությունն ավարտվում է «Ձայս անելորդ եղև պատմել մեզ գնահատակութիւն առնն ցանկասիրի» մախադասությամբ, բայց սա հավանաբար դիվանագիտական քայլ է. չէ՞ որ այլ բազում դեպքերում Պատմահայրը չի շարադրում այն, ինչը, իսկապես, ավելորդ է համարում... Խնդիրը սրանցով չի սպառվում. արքայի Վասակ անունով գիմակիրը, Մամիկոնյան տոհմից, մախանձում էր «ընդ եղբօրն վասն աղջկան միոջ հարճի»: Մի ուրիշ անգամ Խոսրով Գարդմանացի հայ մախարարը Հայաստանի Եապուհ արքայի ներկայությամբ «ի գինոջ գեղխեալ... զօրէն սեղնիսի տոնիցեղոյ զհետ ջնարախար քաջամատն կնոջ կոթէր» (87, 410):

Նա, որ փոքր մախարարությունների անուններն անգամ հիշատակել չի կամենում՝ ավելորդ համարելով դա իր սկսած «զմեծ և զհաւաստի» գործի համար, մեծագույն բավականությամբ պատմում է հարճերի մասին, երկուսին հիշելով անվանապես, բոլորին՝ իրենց գեղեցկությունների ու հմայքների մանրամասներով: Կենդանի կյանքի և գեղեցկության հանդեպ այս մեծ հետաքրքրությունը հակասում էր ժուժկալ կյանքով ապրելու պահանջներին և հենց պատմություն գրելու Պատմահոր սկզբունքներին: Հեթանոսական հո-

գերանության ու կենցաղի հանդեպ նման հետաքրքրությունը ի՞նչ տպավորություն ախտի բողոքներ այդ կենցաղը ֆանատիկորեն մերժողների վրա: Չմոռանանք՝ մի այլ տեղ Տաճատ անունով մեկը Մանդակունիների կոտորվող ցեղից փրկում է «զկոյս մի գեղեցկադիմակ» և ամուսնանում նրա հետ «վասն չքնադազեղ կերպարանին»:

Խորենացին անթաքույց հիացմունքով է խոսում ազգությանը պարթև հայոց Վաղարշակ թագավորի մասին, որը մտածված վերափոխումներով շատ բան կարգավորեց հայոց աշխարհում, մույնիսկ իմաստնություն ունեցավ պարզելու և ճանաչելու մախնիների պատմությունը այն ժողովրդի, որին, ճակատագրի բերումով, թագավորում է ինքը: Քանի որ անթիվ ծառայություններ է մատուցել հայերին, Պատմահայրը «մոռանում» է նրա ազգությունը: Հետևողական է, իհարկե, Խորենացին, մա այս դեպքում էլ հավատարիմ է մնում թագավորի գործունեությունը ժողովրդի համար ունեցած նշանակությամբ զնահատելու չափանիշին:

Սա Պատմահոր լայնախոհության դրսևորումներից է: Հիշենք, թե ինչպիսի համակրաքնով է ներկայացնում այն հրեաներին, ովքեր Տիգրան Մեծի ժամանակներից մինչև հայոց Արշակ թագավորի տարիները պահպանել էին իրենց հավատը: Մեկ անգամ չէ, որ այս մասին հիշատակման ենք հանդիպում Պատմության մեջ: Հիշենք, թեկուզ, Տուբիա իշխանին, որն ազգականների մնան չուրացավ իր հրեական հավատը, այլ ապրում էր «նովին օրինօք»... Այսպես փառաբանում է մարդկային բարձր առաքինությունները, անկախ նրանից՝ ինչ ազգի ու հավատի մարդկանց մոտ է այն դրսևորվում:

Խորենացու նկատմամբ շարության դրսևորման մասին խոսելիս չպետք է մոռանալ նաև, որ Մոցարտների հանդեպ սալյերիների ատելությունը Պատմահորից էլ առաջ գոյություն ուներ:

Ժամանակի ու ժամանակակիցների հետ բացահայտ և ոչ միշտ բացահայտ բանավեճի այլ դրսևորումների դեռ կարելի է հանդիպել Պատմության էջերում:

Ծագում է բնական մի հարց. այս պայմաններում ինչպե՞ս է պահպանվել Պատմությունը: Պետք է ենթադրել, որ Մահակ Բագրատունին եզակի քաջատությամբ չի եղել, աշխարհիկ առաջնորդների մեջ նրա նմաններ էլի պետք է լինեին, որոնք կրավագնեին ու կպահպանեին այն: Ազգային դիմագիծ ստացող եկեղեցու առաջնորդները, իմաստուն հոգևոր այրեր, լավ պետք է հասկանային Խորենացու ստեղծածի արժեքը՝ մեր ինքնության պահպանման համար պայքարում, որին հետամուտ լինելը հաջորդ դարերում դարձավ մեր եկեղեցու գերագույն նպատակը:

Ի դեմս Մովսես Խորենացու հայ քրիստոնեական քարոզչություն-հրապարակախոսությունը հայտնաբերեց մեր ժողովրդի ծննդաբերությունը՝

հաստատելով նրա բնաշխարհիկ լինելը, ընդհանրացրեց նրա գիտական ու գեղագիտական մտածողության ինքնատիպությունը, քաղաքական-կրոնական հանդուժմունքների՝ զարմանք հարուցելու չափ լայնախոհությունը: Մահակ Բագրատունիներով փրկվեց Հայոց պատմությունը, հայ եկեղեցու ազգայնացմանը զուգընթաց հասարակական ճանաչողություն ստացավ՝ փառսի նման լուսավորելով գալիք սերունդների ճանապարհը:

Պատմահոր «Հայոց պատմությունը» այսպես դարձավ դասագիրք՝ հաստատելով հանճարի հաղթանակի հավերժական օրինաչափությունը:

Հայ եկեղեցու ազգայնացման գորավոր միջոցը հայոց գրերի ստեղծումը եղավ, որ դարձավ պայման հոգևոր- մշակութային աննախադեպ մի վերելքի:

Տիեզերական երեք ժողովների որոշումներին հենվող վարդապետության սկզբունքների պաշտպանությունը կրկին միտված էր եկեղեցու անկախությամբ ազգային միասնության և կենտրոնացված պետականության պաշտպանությանը, որը V դարի, ասենք՝ հետագա դարերի Լա, հրամայականի հրամայականն էր:

Եզրակացությունը տարակույս չի հարուցում՝ արդեն V դարի կեսերին հայոց եկեղեցին խորապես ազգային նկարագիր ուներ: Հանգամանք, որ պայմանավորել է Քրիստոնեությամբ նորացած մեր ինքնության պահպանմանը հետագա բոլոր դարերում: Այս առաքելությունը այսօր իսկ շարունակվում է:

Հայ եկեղեցու ազգային նկարագիրը երբեք չի սահմանափակել նրա լայնախոհությունը՝ ամենասերտ կերպով համագործակցելու մյուս եկեղեցիների հետ: «Քրիստոսի Անետարանն ու Եկեղեցին չեն կրնար սեփականութիւնը ըլլալ միայն մէկ ազգի մը կամ ժողովրդի մը, անոնք բոլոր ազգերուն կը պատկանին, եւ ասկէ՝ նաև ընդհանրական նկարագիրը Եկեղեցոյ» (27, 55):



«ԱՅԼ ԵՎ Ի ՄԵԾԱՄԵԾՍ ԵՎ ԲԱԶՈՒՄ ԳՈՐԾՍ ԱՐԺԱՆԱՓԱՌՍ»

Հրապարակախոսությունը, սակայն, չմնաց սոսկ իբրև «ճշմարիտ բանին» սպասավոր: V դարի մատենագրության երախտավորները լայնացրին քարոզչության սահմանները, հարստացրին նրա բովանդակությունը նոր պահանջներով, հին խնդիրներին հաղորդեցին նոր հատկանիշներ, հայտնաբերեցին քարոզչության նոր առանձնահատկություններ:

Այսպես, անհա, արդեն V դարում ձևավորվում է քարոզչի, մտավոր գործչի, հրապարակախոսի մի նոր կերպար, որի խնդիրը այլևս չի սահմանափակվում աստվածաշնչյան գաղափարների մեկնությամբ ու քարոզչությամբ: Այս նոր տիպի քարոզչի համար այլևս թեմատիկ և գաղափարական շրջանակներ չկան, նա ազատ է խոսքի և գրության սահմանները ընտրելիս, թեև, ինչ խոսք, ամեն ինչի նայում է վարդապետության տեսանկյունից... Այնուհետև՝ հրապարակախոսությունը դրսևորվում է ոչ միայն իր ժամերեքում, այլև գրականության մյուս տեսակներում: Այս առումով առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում պատմագրությունը, որ սեփական առանձնահատկությունների կողքին սիրով տեղ տվեց գրական այլ տեսակների ու ժանրերի յուրահատկություններին:

Հայոց քաղաքական կյանքը, որ բնորոշվում էր մասնավորաբար Արշակունյաց գահի երեքումներով ու ազատագրական պայքարի անընդհատությամբ, շատ շուտով ընդարձակեց հայ ինքնուրույն հրապարակախոսության շրջանակները: Մեր կյանքի, պատմության ու ճակատագրի յուրահատկությունները հրապարակախոսությանը թելադրեցին գաղափարներ, հրատապ, հաճախ տևականորեն հրատապ խնդիրներ, որոնք զգալիորեն նպաստեցին նրա ազգային դիմագծի ձևավորմանը:

V դարը ընդգծված որբերգական երանգ ունի. Պարսկաստանը ամեն կերպ աշխատում է վերականգնել իր երբեմնի ազդեցությունը Հայաստան աշխարհում: Քրիստոնյա Բյուզանդիոնը, ավելի չար ու նենգ, քան Պարսկաստանը, ոտնակոխ անելով քրիստոնեական բարոյականության նորմերը, ձգտում է Հայաստանի վրա իր ազդեցությունը դարձնել հարատև՝ կիրառելով ոչ քրիստոնեական եղանակներ ևս, թեև, ինչպես դիպուկ նկատում է հետազոտողը, բյուզանդական ազդեցությունը «հայկական մշակույթի զարգացման վրա ունեցավ բարենպաստ մշանակություն» (24, VI): Ստեղծված, այսօրվա եզրաբանությամբ, փակուղային իրավիճակից դուրս գալու միակ

իրական ելքը հայոց մեծերը տեսնում են ազգային միասնության, համատեղ պայքարի հնարավորության մեջ: Ազգային լինելության հեռանկարի ապահովումը բյուզանդամետ հոգևոր հայրերին, աշխարհիկ առաջնորդներին ևս, հարկադրում է որոնել նոր վարդապետությունը ազգային հարատևման լծելու ուղիներ ու միջոցներ: Այսպես, անհա, ծագում է տիեզերական, վերազգային վարդապետությունը եթե ոչ ազգայնացնելու, ապա ազգային հարատևման նախապայման դարձնելու անհրաժեշտությունը:

Աստվածաբանական հրապարակախոսությունն աստիճանաբար ենթարկվեց ժողովրդի պատմական հարատևման մեծ անհրաժեշտությանը: Քրիստոնեության համամարդկային խնդիրները սկսում են քննվել ժողովրդի պատմական մաքառման հեռանկարի տեսանկյունից՝ հետագա շրջանի հետազոտողներին իրավունք տալով խոսելու եթե ոչ հայկական աստվածաբանության, ապա աստվածաբանության հայկական գույների ու երանգների մասին: Անշուշտ, «մաքուր» աստվածաբանական հրապարակախոսությունն էլ միտված էր ժողովրդի գոյության գերագույն նպատակին: Խոսքն այն մասին է, որ եթե սկզբնապես նրա բովանդակությունը քրիստոնյայի հարատևման էր, ապա երկրորդ դեպքում նպատակը դառնում է հայ քրիստոնյայի հարատևման ապահովումը:

Մյուս կողմից եկեղեցու առավել լուսավոր ներկայացուցիչները հասկանում են, իբրև կրկին առաջադրված խնդրի լուծման միջոց, որ սոսկ քրիստոնեական դավանությունը, իր զուտ կրոնական կերպարանքով, չի կարող իր վրա առնել ժողովրդի լինելության ծանր բեռը: Հաստատում է նոր վարդապետությանը զուգահեռ նրա կողմից մերժված անտիկ գիտության ու մշակույթի ավանդներին վերադառնալու անհրաժեշտությունը, որ փայլուն կերպով իրականացրին Խորենացին ու Անհաղթը, V դարի քաղաքական ու մշակութային գիտակցության մեջ բացելով կենսական մի ծիլ, որ այնքան արգասաբեր եղավ հետագա դարերում ևս... Սա նույնքան դժվար խնդիր էր, որքան և առաջինը, որովհետև անտիկ մտածողությունը, այնուամենայնիվ, պետք է հրանցվեր Քրիստոնեության ընդհանուր համապատկերում:

Այսպես, անհա, քրիստոնեությունը դառնում է ազգային հարատևման պայման, նոր վարդապետության շրջանակներում աշխարհիկ կյանքի ու գործունեության փառաբանություն...

Հեշտությամբ չի կատարվել այս վերափոխությունը:

Հիշենք հայ առաջին մատենագիրներից երանելի Կորյունին. որքան ջանք ու եռանդ է ներդրում հիմնավորելու համար, որ լավ ու բարի գործի, այն իրականացրած մարդու կյանքի ու վաստակի մասին գրելը նույնպես աստվածահաճո արարք է: Ղազար Փարպեցու «Թուղթը» հայ ու համաշխարհային հրապարակախոսության եզակի էջերից է: Խորենացու հանրա-

հայտ «Ողբի» հետ միասին հրապարակախոսության քննության նյութ են դառնում դարի քաղաքական ու սոցիալական խնդիրները, մարդկային գեղեցիկ ու տգեղ արարքները, լայնորեն արծարծում հավատարմության, երախտամոռության ու բարոյական այլ սկզբունքներ: Փարպեցին էլ հարկադրված էր իր տաղանդի ամբողջ ուժը ներդնել՝ ընթերցողին համոզելու համար, որ իր արարքը չի հակասում նոր վարդապետության պահանջներին: Հրապարակախոսությանը նոր շունչ ու հոգի ներարկելու առումով բացառիկ է մասնավորապես Մովսես Խորենացու՝ դարի ամերցակից հանճարի սխրանքը: Քերթողաձոր նկատմամբ մոլեռանդ ու սահմանափակ կղերի անհաշտ թշնամանքը սնվում էր ոչ այնքան քաղկեդոնականության հետ նրա աղերսի հորինովի վարկածից, որքան այն վիթխարի նորարարությունից, որով նա ընդարձակեց ու հարստացրեց գրավոր խոսքի բովանդակությունը: Մեր խնդրից դուրս է Պատմաձոր հրապարակախոսության համակողմանի քննությունը: Նշենք միայն մի քանի էական խնդիրներ, որոնցով իր դարից առանձնանում ու բարձրանում է՝ միաժամանակ հասկանալի դարձնելով, թե իր «Պատմությունը» ինչու մեկնկես հազարամյակ շարունակ ընդունվել է իբրև անփոխարինելի ու չգերազանցված դասագիրք:

Հակառակ նոր վարդապետության ներմիտ ջատագովների, Խորենացին ոգևորությամբ է գրում նախաքրիստոնեական, ասել է թե՛ եկեղեցու հալածանքին ենթակա հեթանոսության շրջանի մեր պատմության մասին, քննում է այդ պատմությունը ոչ միայն նոր վարդապետության տեսանկյունից, այլև ժողովրդի հեռավոր անցյալի կենսունակ փորձով ներկան իմաստավորելու և գաղիքը լուսավորելու մտահոգությամբ: Նպատակը պայմանավորել է հայտնաբերումը մեր անցյալի պատմական, քաղաքական, հոգևոր-մշակութային ակունքների ու արժեքների, որոնք պետք է արգասավորելին զարգացման ընթացքը: Կործանված պետականության ողբերգությունն ու այն վերականգնված տեսնելու տենչն է պայմանավորում բացառիկ սիրով ու հպարտությամբ, ազգային արժանապատվության խոր զգացումով ներկայացնել անկախության, ինքնուրույն գոյատևման համար հեթանոս թագավորների մաքառումն ու սխրանքը: Քաղաքական նպատակադրումն ու գեղագիտական բարձր ճաշակը պայմանավորում են հեթանոսության շրջանի գրական-գեղարվեստական արժեքներով հիացումն ու այդ արժեքների փրկությունը կորստից: Հենց Խորենացին է, որ կուռ ու ամբողջական հայացք է մշակում հայ ժողովուրդ ու հայի հայրենիք հասկացությունների մասին՝ իմաստավորելով սեփական հայրենիքում սեփական դեմք ու դիմագիծ ունեցող ժողովրդի հարատևելու իրավունքն ու պարտականությունը: «Ձի եւ ազգի եւ նախնականի, - գրում է Պատմաձորը իր Մեկննասին,- եւ քաջ եւ արգասաւոր՝ ոչ միայն ի բանս ի պիտանաւոր խոհականութիւնս, այլ եւ ի մեծա-

մեծս եւ բազում գործս արժանափառս»: Նրա հայացքը, սակայն, հետունքում թափառում է՝ ներկայի պատասխաններ հայտնաբերելու ակնկալությամբ: Հեթանոս թագավորներին փառաբանում է՝ քրիստոնյա թագավորների երերացող գահը փրկելու նպատակով: Անցյալի «բազում գործք արութեան» մեծարում է՝ ժամանակակիցներին մնան գործերով ոգևորելու և դրանց մնան արարքների մոլելու համար, անցյալի արժեքների փառաբանումը զուգակցում է արդի գեղարվեստական ու գիտական զարգացման ուղիների հայտնաբերմանն ու իմաստավորմանը:

Անաչառ, արդարամիտ, ստուգության հետամուտ պատմաբան-հրապարակախոսը հանդգնում է հանդիմանություն հղել նույնիսկ Սուրբ գրքին. ոչ քրիստոնյա ժողովուրդներին իրենը չհամարելով՝ նրա հեղինակները անհրաժեշտ չեն համարել վերջիններիս մասին տեղեկություններ հաղորդել: «Մանաւանդ զի աստուծայնոյն Գրոյ զիւրսն ի բաց հատեալ յինքն սեպիական ազգ՝ ելիք զայլոցն իբր զարհամարիելեացն եւ իւրոց անարժան կարգելոց բանից»:

Խորենացու հանճարի ուժով, իր փայլուն ժամանակակիցների ջանքերով քրիստոնեական դավանանքի հայացման և տարածման նպատակ հետամտող հրապարակախոսությունը ձեռք բերեց այնպիսի աշխարհիկ թեմաներ, ինչպիսիք են հայրենիքն ու ժողովուրդը, նրանց քաղաքական ու մշակութային անցյալն ու ներկան, հայրենասիրությունն ու քաջությունը, ոչ անպայման դավանանքի համար նահատակությունն ու անձնագոհությունը, պետության ու նրա ղեկավարների մասին հայացքը, երկրի ու ժողովրդի ներկան ու գաղիքը քրիստոնյա Աստծո ամենազոր հովանավորության կողքին ու ներքո քաղաքական-մշակութային-գիտական այլ հանգամանքներով ևս պայմանավորելը:

Այս պարագան շատ կարևոր մի նշանակություն էլ ունեցավ հայ հրապարակախոսության համար: Գեղարվեստական մտածողության ու արտահայտչամիջոցների տարրերով օժտված էր զուտ աստվածաբանական հրապարակախոսությունը ևս, բայց որոշակի կաղապարների ենթակա հրապարակախոսության բովանդակության աշխարհականացումը, որ ասել է թե՛ բովանդակության մեջ կատարված վիթխարի տեղաշարժերը, պայմանավորեցին արտահայտչական եղանակների բազմազանությունն ու հարստություն:

V դարի մեր նշանավոր պատմիչների շնորհիվ հայ հրապարակախոսությունը ձեռք բերեց էական մի առանձնահատկություն՝ դառնալով գեղարվեստական հրապարակախոսություն, որն էլ, իր հերթին, իր պայմաններն առաջադրեց աստվածաբանական հրապարակախոսությանը՝ ավելի խորացնելով գեղարվեստական մտածողության հանդեպ նրա ցուցաբերած հետաքրքրությունը:

Հայոց միջնադարյան հրապարակախոսությունը գեղարվեստական անվանելով նկատի չունենք այն դեպքերը, երբ դժվար է որոշել, թե ստեղծագործությունը գրական որ տեսակին է վերաբերում՝ գեղեցիկ գրականությանը, թե հրապարակախոսությանը, այնքան սերտորեն միահյուսված են նրանք իրար, ինչպես, ասենք, Ագաթանգեղոսի «Տառաջարան»-ը, Մովսես Խորենացու «Ողբը», Վազար Փարպեցու «Թուրքը», Գյուտ կաթողիկոսի թուրքը «առ Վաչէ», Ներսես Լամբրոնացու «Քրիստոսի համբարձման ներբողը» և այլ հեղինակների բազում գործեր: Պատմիչներն ու գործիչները երևույթների մասին խոսելիս շալյորեն օգտագործում են պատկերավորման ամենագանազան միջոցներ: Վերջիններիս առատությունը ամբողջ գործը չի դարձնում գեղարվեստական, այլ միայն գեղեցիկ արվեստի միջոցներով մի առանձին շուք է հաղորդում պատմածին:

V դարի երկերից «Մաշտոցի Վարքը» գեղարվեստական արձակի հետ թերևս ամենից քիչ աղերսներ դրսևորող երկն է: Առանց երկմտելու այն կարող է դիտվել իբրև առաջին կենսագրական-դիմանկարային ակնարկը մեզանում: Բայց բազում օրինակներ կարելի է բերել, թե ինչպես Մաշտոցի հոգեկան այս կամ այն վիճակը, որևէ արարք ներկայացնելու համար Կորյունը օգտվում է գեղարվեստական պատկերավորման միջոցներից: Հայոց աշխարհին ու նրա ժողովրդին հունական ու պարսկական լեզուների անհասկանալիությունից ազատելու շուրջ նրա մտորումները, օրինակ, այսպես է ներկայացնում. «Եվ այնպես տրտմական հոգովք պաշարեալ եւ թակարդապատեալ եւ անկեալ ի ծուփս խորհրդոյ, եթէ որպիսի՞ արդեօք ելս իրացն գտանիցէ»: Թող ների մեզ սուրբը, որ իրենից հետո հիշելու ենք անսուրբ մի ամուն: Ահա թե քրիստոնյաների դեմ ատելությամբ լցված Հազկերտ II - ի մասին ինչպես է արտահայտվում Եղիշեն. սրան «եզիտ սատանայ իւր գործակից, եւ զամենայն մթերեալ թոյնսն թափեաց ի բաց, եւ ելից զնա իբրեւ զպատկանդարան դեղեալ նետիք: Եւ սկսաւ եղջեր ածել անօրէնութեամբ, գոռոզանայր, եւ գոռալով հողմն հանէր ընդ չորս կողմանս երկրի, եւ թշնամի եւ հակառակորդ երեւցուցանէր իւր զհաւատացեալքս ի Քրիստոս, եւ նեղեալ տազնապէր անխաղաղասէր կենօք» (48, 12): Ագաթանգեղոսը ոչ միայն փաստորեն խոստովանում է գեղագիտական միջոցների դիմելու անհրաժեշտությունը, այլև ինքը հնադարին օգտագործում է պատկերավորման եղանակները. «Արդ ելից ի մտաց երիվարն, եւ յարմարեցից զասպարէզն հանճարոյ. ուղղեցից զնպատակն խորհրդոյ, եւ թափ տաց ուժի բազկօքս եւ ձգեցից ի կորովս գրչի մատանցս, եւ լեզուսս զխորհուրդս յուզեցից, եւ շրթունքս ի շշնջել իմաստունս կարասցեն, եւ կարգել հաստատական, յեղեղուկ հողովել զանիւ պատմութեան բանիցս, զի կամակարագոյնս նախիցեմք զալեօք ժամանակագրական ծովուս» (3, 18-20): Իսկ թե որքան մեծ է զայթակղու-

թյունը էպիտետի հանդեպ, դիտենք դարձյալ Ագաթանգեղոսի օրինակով. ահա թե ինչպես է ներկայացրել դժվարին գործ ձեռնարկելը. «Իսկ իմ անցեալ սահեալ շրջեալ ի վերայ յորձանախոր, լայնանիստ, յարածօծ, անդնդապտոյտ, սարսասէր, անհանգիստ, արշավաստյր, օղավար, ջրակուտակ յուզակ ալեացն, սրավարացն մոլեզնեղոցն, ձգտեալ ի կղզիս քաղաքացն եւ յաշխարհս հեռարմակս, գտեալ լցեալ մեծաբեռն խստաբեռունս, ինչ-ինչ պատուական եւ արգոյ, ի զարդ եւ յօգուտ՝ եկեալ հասուցաք ի կայս հանգստեան ձերոյ օգտութեան» (3, 20-22):

Ուշագրավ միտումներից մեկն էլ այն է, որ հրապարակախոսությունն էլ իր պայմանները թելադրեց գեղարվեստական գրականությանը, և վերջինս ձեռք բերեց հրապարակախոսական շունչ ու ոգի, որ նկատելի է ինչպես պատմագրության, այնպես էլ Դավիթ Քերթոզի, միջնադարյան հանճարեղ բանաստեղծների ստեղծագործությունների վրա:

## «ԱՐԴԱՐԱՑՈՒՑԱՆԷ ԵՎ ԱՅՍ ՁԱՍԱՅԵԱԼ ԶՐՈՅՑՍ ԱՆԳԻՐՍ»

Հայ հրապարակախոսության ազգային դիմագծի ձևավորման ու գեղեցիկ գրականության նկատմամբ ցուցաբերած բուռն հետաքրքրությանը մեծապես նպաստեցին գրավոր խոսքի լայն աղերսները ժողովրդական բանահյուսության հետ:

Հազիվ թե գիտական է այսպես կոչված եկեղեցական և ժողովրդական-բանահյուսական մշակույթների հակադրության փորձը: Որքան էլ նոր վարդապետությունը հակադրվեր ժողովրդական բանահյուսությանը՝ իբրև աշխարհիկ բանարվեստի, տեղի էր ունենում օրյեկտիվ մի ընթացք: Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան, պետական կրոն հռչակելուց հետո Աստուծո Բանի լայնածավալ քարոզչությունը իրենց հետքն էին թողնում մարդկանց գիտակցության վրա: Սկզբնական շրջանում եթե նույնիսկ ամբողջական հայացք չէր էլ ձևավորում այդ քարոզչությունը, լայն ճեղքվածքներ էր գոյացնում աշխարհի մասին ժողովրդական ըմբռումներում: Հակառակ ընթացքն էլ կարևոր է. անգամ սուրբ գրքերով կրթված մարդու աշխարհայացքը չէր կարող լիովին ձեռքբերվել հեթանոսական, ժողովրդական պատկերացումներից, ըմբռումներից, հավատալիքներից: Պատմական, հասարակական մեծ բեկումներն ու իրադարձությունները, հայոց դարձը նրանց շարքում, թարգմանված Աստվածաշունչը, հոգևոր մշակույթի այլ արտահայտություններ ևս, ենթարկվում են բանահյուսական վերարժարման: Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ քրիստոնեությունը աստվածաշունչյան սկզբունքներով է ներկայացվում, բայց հեղինակը հաճախ է դիմում բանահյուսական-ժողովրդական պատմի հնարանքներին: Հենց «Մրրոյն Գրիգորի վարդապետությանն» անցնելիս ընթերցողներին դիմում է այնպես, ինչպես ասացողը իր ունկնդիրներին. «Աբղ՝ սկսցաք շնորհօքն Բրիտանայի ձեզ պատմել մի ըստ միտքէ մանրապատում նշանակօք, եւ դուք ունկնդիր եղեալ սրտի մտօք լուիջիք»: Սա պատահական մի դիմում չի, պատմության տարբեր հատվածներում հանդիպում ենք այս հնարանքին: Լուսավորիչը ամբողջ Աստվածաշունչը բանավոր վերարտադրում է հասարակության համար՝ «Այլ ևս զամենայն պատգամս Աստուածութեանն կարգեցի և եղի ի լսելիս ձեր առ հասարակ... ի սկզբանցն մինչև ի վախճանն՝ զամենայն պատմեցաք ձեզ» (3, 408): Մի այլ տեղ ավելի հստակ է արտահայտվում. «...կարգեցաք ի ձեր լսելիս զսուրբ հաւատ ճշմարիտս, որ յայտ յանդիման վարդա-

պետեցին մեզ Գիրք սուրբք»: Այս ամբողջ ընթացքում իր ունկնդիրների հետ հարաբերվում է ինչպես ասացող. «Եվ զի այսօր ընդ երեկս է՝ եղբա՛յրք» ի հանգիստ քնոյ, խաղաղութեամբ ննջեցէք. և ի վաղվա հետև փոյթ լիցի...», կամ՝ «Եւ զայս ասացեալ՝ արձակեաց զամբոխն»...

X դարը մեզ ընծայել է Գրիգոր Նարեկացի և «Մասնա ծոեր»: Նարեկացին մեծ քրիստոնյա է, քրիստոնեական աշխարհի անչափելի մեծություններից: Նշանավոր «Մատյանը», սակայն, ժողովրդական բանահյուսության հետ ամենասերտ աղերսներ է դրսևորում: Ժողովրդական ստեղծագործության բարձր նմուշներից է «Մասնա ծոերը», աշխարհիկ մտածողության բարձրակետ: Եվ, սակայն, անգնն այքով անգամ կարելի է նկատել քրիստոնեական աշխարհընկալման խոր նստվածքներ:

Այնպես որ ավելի ճիշտ կլիներ հակադրության սկզբունքը փոխարինել փոխադարձ ներթափանցումների, փոխադարձ հարստացման միտումների ուսումնասիրությամբ:

Վերջապես կար մի երրորդ հատկանիշ ևս. միանգամայն գիտակցված վերաբերմունքը ժողովրդական ստեղծագործության հանդեպ: Բյուզանդի դիպուկ նկատումով՝ ունկնդիրները նոր վարդապետությունն ընկալում էին դժվարությամբ կամ բուրբուխի չէին ընկալում, որովհետև «գիրեանց երգս առասպելաց զվիպասանությանն սիրեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն, եւ մինն հաւատացեալք, եւ ի նոյն հանապազորդեալք...» (110,54): Այս հանգամանքն էլ հարկադրել է Բանի սպասավորներին ունկնդիրներին շահելու նպատակով դիմել ժողովրդական պատմի յուրահատկություններին:

Շատ ավելի բնորոշ է Խորենացու պարագան: Մեծ պատմարանն ու գեղագետը, որ այնքան շապյորեն օգտվել է բանահյուսությունից, մի դեպքում ձգտում էր իր Պատմության համար հայտնագործել բանահյուսական նյութերում «թաքուցեալ» ճշմարտությունները, մյուս դեպքում բարձր էր գնահատում բանահյուսությունը՝ իբրև գեղարվեստական մտածողության ինքնատիպ արտահայտություն:

Աստվածաբանական հրապարակախոսությունը ենթակա էր այս զարգացումներին:

Քրիստոնեական թարգմանական գրականությունից ու ժողովրդական բանահյուսությունից բացի հայ հրապարակախոսության ակունքները պետք է որոնել հայրենի պերճախոսության և հունական ճարտասանության ավանդների մեջ: Հեթանոս քրմերը բանավոր խոսքի մեծ վարպետներ էին: Նրանց ժառանգներին քրիստոնեական եկեղեցու սպասավորների շարքերն ընդունելու խոհեմությունը, որ դրսևորեց Գրիգոր Լուսավորիչը, քաղաքականի հետ հավանաբար կրթական-մշակութային նպատակներ նույնպես հետապնդում էր: Դիպուկ է նկատված, թե անտիկ հոնետորի թիկնոցին փոխա-

րինելու եկավ կրոնավորի փարաջան՝ պերճախոսության բովանդակությամբ ու ազդեցությունը մղելով նոր հուն: Նոր վարդապետությունը մախորդ շրջանի գիտությունը ենթարկեց իր նպատակներին, բայց հռետորական արվեստի փայլը յուրացրեց ամբողջովին՝ գերնպատակ ունենալով ունկնդիրներին տանելու Աստծո Բանի շավիղներով...

1

Մեզանում ճարտասանական բարձր կրթության ավանդների գոյությունը կասկածից դուրս է:

Մեպագրերի դադարի և մեսրոպյան գրերի միջև ընկած է շուրջ հազարամյա մի ժամանակաշրջան, որի վերաբերյալ տեղեկությունները դարձյալ կցկտուր են: Այս շրջանում հայերն ունեցել են սեփական գիր և գրականություն: Հայագիտության չարչրկված այս հարցի հաստատումը կամ ժխտումը հավաստի, անատարկելի փաստերով օրակարգից դեռևս դուրս չի եկել: Հայտնի է, որ Երվանդյանները հունարեն էին գրում իրենց արձանագրությունները: Արտաշես Ա-ն, իր անվամբ դիմատիպի հիմնադիրը, արամեական գրությամբ արձանագրություններ է թողել: Տիգրան Մեծի օրոք Հայաստանը կրկին ներգրավվում է հելլենիզմի շրջապատույթը: Մեր պատմիչները հիշատակություններ են թողել մեհենական գրերի ու գրականության վերաբերյալ. հայագիտության հարցականներից: Կարևորը, սակայն, ուրիշ մի հանգամանք է: «Եւ, ո՞վ գիտի, թե մեր ժողովրդի պատմության ճանապարհին քանի՞ անգամ են երևան եկել տառեր, գրեր և թաղվել ընդհանուր անտարբերության կամ քաղաքական աղետների պատճառով» (50, 39-40): Բռլորովին չնսեմացնելով գրերի նշանակությունը, գիտնականը հատուկ իմաստավորում է «մշակութային-քաղաքական, դպրոցական լայն գործունեությունը», որ ծավալեց Մաշտոցը իր համախոհների հետ միասին:

Ահա գրեթե հազարամյա այս շրջանում մեր մախնիները ապրել են գրական-մշակութային կյանքով, ունեցել են կրթության ու դաստիարակության իրենց օջախները, թե՛ ուրիշներից են մտքացել ոգու կրակ:

Շատ բնորոշ է, որ հայոց հեթանոսական դիցարանում ներկա է դպրության, գիտության ու պերճախոսության Տիր աստվածը: Հայտնի է, որ կրոնի սպասավորները միշտ էլ եղել են խոսքի վարպետներ, ճարտասաններ: Հեթանոսական մեհյանի հայ սպասավորները չէին կարող բացառություն կազմել: Եվ, ահա, Ազաթանգեղոսը վկայում է ոչ միայն դպրության ու պերճախոսության աստծո, այլև նրա պատվին կառուցված մեհյանի գոյությունը: Պատմիչը որոշ պատկերացում տալիս է քրմերի կրթության այս կենտրոնի ուսումնական գործունեության մասին: «Քրմերի գիտության» այս օջախում հատկապես ուսուցանել են «երազացոյց երագահան»-ության արվեստը,

բայց ոչ միայն դա, այլապես պատմիչը այն չէր անվանի «տաման ճարտարութեան մեհեան»: Ումանք այս «տաման ճարտարությունը» հասկացել են ճարտարապետություն ուսուցանելու իմաստով, երկրորդները՝ հռետորական արվեստի իմաստով, որ ավելի հավանական է ու մոտ ճշմարտության, բայց չի բացառվում, նկատի ունենալով ձևակերպման ընդհանուր բնույթը, որ այն նշանակի նաև ուսուցման ամբողջ մի համակարգ, որը յուրացնողին ճարտար, հմուտ է դարձնում:

Նույն Խորենացին հեթանոսական բազում սովորույթներ է հիշատակում. մասնավորապես Արա Գեղեցիկի որդի Անուշավան Մոսամվերի անվան կապակցությամբ գրում է, որ նա՝ «շատահանճար գիր եւ ի բան», մվիրված էր տոսի ծառերին: Այս կապակցությամբ գրում է. «Ձորոց (տոսիների-Գ. Ա.) զաղաղթուցն սօսալիւն, ըստ հանդարտ եւ կամ սաստիկ շնչելոյ օդոյն, եւ թէ ուստի շարժումն՝ սովորեցան ի հմայս յաշխարհիս Հայկազանց, եւ այս ցրագում ժամանակս» (87,76): Որտե՞ղ էին սովորում նման հմայությունները. մեհենական վարժարաններում... Ուշադրություն դարձնենք՝ Պատմիչը հատուկ ընդգծում է, որ գուշակության այդ եղանակը «սովորեցան... յաշխարհիս Հայկազանց», այն էլ՝ «ցրագում ժամանակիս»: Ասել է թե՛ ուրիշներից չենք սովորել, սա միայն մեզ է հատուկ: Ուրեմն՝ կրթական համակարգում սեփականը, մեզ բնորոշը, մեր ձեռքբերումը որոշակի տեղ է գրավել: Կարելի է ենթադրել, որ Արտաշատի մոտերքում գտնվող այս հաստատությունը քրմերի բարձրագույն կրթության օջախ է եղել: Այն, որ նոր գաղափարախոսության հոգևոր ու աշխարհիկ առաջնորդները իրենց պայքարը հնի՝ հեթանոսության դեմ սկսում են Տիր աստծո մեհյանի կործանումից, ոչ պատահականորեն իրականացված Տրե ամսում, հաստատում է ենթադրությունը: Մի ամտություն կլիներ կարծել, թե պատմական Հայաստանի մեծ տարածքում սա միակ քրմական դպրոցն էր: Մովսես Խորենացին բազմիցս հիշում է մեհյանների կառուցման պատմություններ, վկայում նրանցում հարուստ գրականության գոյության փաստերը: Անհի Արամագրի մեհյանը մեհենական գրականության հարուստ կենտրոն էր: Մեհյանները ոչ միայն պաշտամունքի վայրեր էին, այլև կրթության ու մշակութային օջախներ: Հավաստի վկայություններով Հայաստանում գործել են Արամագրի, Վահագնի, Ամահիտի, Միերի, Նանեի տաճարները: Պատմահայրը հիշում է նշանավոր քրմերից մեկին՝ Ողյունային, «գրող մեհենական պատմութեանց և գալլ բազում գործս՝ գոր ասել կայ մեզ առաջի, որում և Պարսից մատեանքն վկայեն և Հայոց երգք վիպասանաց»: Մի այլ անգամ հիշում է նույն տեղի քրմապետին դարձյալ, այս անգամ Մաժան անունով:

Շատ հավանական է հետազոտողի ենթադրությունը, թե նման պատմությունները «թեկուզ մասամբ... ճանապարհ» պիտի գտնեին դեպի «մեսրո-

պատաստ գրականությունը, դեպի Խորենացու «Պատմությունը» (95, 115):

Ազաթանգեղոսի վկայությամբ մեհյանը ոչ միայն կործանեցին, այլև այրեցին: Բնականաբար ծագում է հարցը՝ ի՞նչը այրեցին, աստվածների արձանները միայն, որ կարող էին և փայտից լինել, թե մեհենական մատյանները և:

Այլ ժողովուրդների մոտ մեհյանները ոչ միայն պաշտամունքի, այլև կրթության կենտրոններ էին, տնտեսական հզոր կարողություններ ունեցող վարչական միավորներ. Հայաստանը բացառություն չպետք է կազմեր: Մի կողմ թողած ուրիշների փորձը, մույն Խորենացու վկայությամբ, որին չհավատալու ոչ մի հիմք չունենք, հայոց մեհյանները ևս եղել են ուսումնական կենտրոններ: Հայոց Աբգար թագավորը «չին՛ք քաղաք գտեղի պահպանութեան գնդին Հայոց... որ կոչի Եղեսիայ», անա Մծրին մայրաքաղաքից այս նոր մայր քաղաք է փոխադրում արքունիքը, իր բոլոր կուռքերին, «եւ գմատեանս մեհենից վարժարանին, եւ միանգամայն գոլիանս թագաւորացն»:

Ահա, ուրեմն, մեհյանները վարժարաններ են ունեցել մեզանում ևս, դրանք եղել են ուսումնական օջախներ: Սրանցում ուսուցանել են «կախարդական գրեր»: Հայ եկեղեցու կանոններից մեկը նախատեսում է պատիժներ նրանց համար, «որ զհետ դիտքաց երթան եւ կամ զգիրս կախարդութեան ուսանին» (58,18): Ուրեմն՝ կախարդության գրեր են եղել, «զգիրս կախարդության» են սովորեցրել և այլն...

Ծագում է հաջորդ հարցը՝ ի՞նչ լեզվով էին գրված վարժարանների մատյաններն ու թագավորական դիվանների թղթերը: Հունարեն, պնդում են ոմանք, ասորերեն, ընդդիմանում են երկրորդները, կամ մարդիկ, որ գտնում են, թե հայերեն է եղել վերոհիշյալ մատյանների լեզուն: Հարցին պատասխանելուց առաջ ուշադրություն դարձնենք Խորենացու մի վկայությանը, որը ապացուցում է, թե հայերենով մատյաններ եղել են. Մար Աբաս Կատինան օգտվել է արքայական գրադարանից, բայց օտար հեղինակները խուսափել են «օտար ազգաց քաջութիւն եւ գործք արութեան» հիշատակել, հայերի քաջության մասին պատմությունները Կատինան որտեղի՞ց առավ: Պարզվում է, որ Պարսից արքայի թագավորական դիվանում քաղդիերեն և հունարեն գրքերի կողքին եղել են գարմանայի բնույթի ուրիշ գրվածքներ ևս. «քայց թէպէտ եւ ոչ ի բուն մատեանսն, սակայն որպէս Մար Աբաս Կատինայ պատմէ՝ ի փոքունց ոմանց եւ յաննշանից արանց, ի գուսանականէն այս գտանի ժողովեալ ի դիվանի արքունեաց» (87,58): Այսպես, ուրեմն՝ պարսկական հարուստ արքունական դիվանում Կատինան հայերի նախնիներին վերաբերող մատյանների է հանդիպել, որոնցում ժողովված են եղել «ի գուսանականէն» հավաքված գրույցներ ու պատմություններ: Սրանց՝ գուսանականից կազմած մատյանների հեղինակներին Խորենացին «փոքր» և

«աննշան» է անվանում, նկատի ունենալով ոչ միայն նրանց ծագումը, այլև համեմատելով հանընդհանուր ճանաչում ունեցող հեղինակների հետ: Այս խնդրին հատուկ ուշադրություն է դարձրել հայտնի ճեռագրագետ և տաղանդավոր պատմավիպասան Վ. Խեչումյանը: «Որևէ մեկը չի ապավինի իր մտքի երկվարի այնպիսի թռիչքի, որ մեջտեղ ընկնելով փորձի ապացուցել, թե ոչ հայերեն, այլ օտար լեզուներով էին ստեղծված հայ «աննշան մարդկանց՝ գուսանների» երգերը» (59,69):

Արքունական դիվաններում մատյաններ են եղել և՛ ասորերեն, և՛ հունարեն լեզուներով, քանի որ պաշտոնական գրագրությունը նշված լեզուներով էր տարվում, և՛ հայերենով, քանի որ դիվանում տեղ էին գտնում գուսանների ստեղծագործությունները և:

Ծագում է հաջորդ օրինական հարցը՝ ի՞նչ գրերով էին գրվում այդ մատյանները: Ասորառատ-հունատառ հայերենով, - ասում են մեհենական մատյանները հայերենով գրված լինելու տեսակետի կողմնակիցները: Մեհենական մատյանները գրվել են հայոց մեհենական գրերով, որոնք չեն պահպանվել, - ասում են նախամաշտոցյան գրի գոյության կողմնակիցները: Վ. Խեչումյանը հակված է նախամաշտոցյան գրերի ակունքները որոնել Հայաստանում այնքան տարածված ժայռապատկերներում հանդիպող գաղափարագրերի մեջ: «...Ուշադրություն են գրավում այնպիսի գաղափարագրեր, որոնք հիշածս բուլը, նաև հնագույն ժայռապատկերային աղբյուրներում կրկնվում են չնչին տարբերություններով և մեծ մասամբ խորհրդանշում են երկնային մարմիններու երկրային որոշ հասկացություններ: Իսկ որ ամենահետաքրքրականն է, բխած հնագույն հավատալիքներից, այդ գաղափարագրերից մի քանիսը նմանության որոշակի աղերսներ են ցուցաբերում նաև մաշտոցյան հայերեն այլևայլ նշանագրերի հետ»: Սա էլ հնարավորություն է տալիս նրան որոնելու հին գրերի խնդրի լուծման ճիշտ ուղի. «...Առայժմ առավել հնարավոր է ենթադրել, որ նախամեսոպոպոսյան գրականության նշանագրերը կարող էին ծագել հայկական հեթանոսական պաշտամունքի մեջ ընդգրկված ժողովրդական ամենահնագույն աշխարհաբացատրական հասկացությունների խորհրդանշաններից ու գաղափարագրերից, որոնց և, ամենայն հավանականությամբ, պիտի նկատի ունենար Մեսրոպ Մաշտոցի նման հեռագնա մտածողը» (59,76):

Վերևում տեսանք, որ բազմաթիվ են մեհյանները հեթանոսական Հայաստանում, բնականաբար քիչ չեն եղել նաև նրանց կից վարժարանները: Արդ՝ նրանցում ի՞նչ լեզվով էր կատարվում ուսուցումը՝ արամեերենով, քաղդիերենով, ասորերենով, թե՞ հունարենով... Իսկ ինչու՞ ոչ հայերենով:

Հայոց հեթանոսական մեհյաններում ի՞նչ լեզվով էին հնչում քարոզները, ծիսական արարողությունները ի՞նչ լեզվով էին բացատրվում և ուղեկցվում: Օտա՞ր, ինչու՞:

Մնում է տրամաբանական պատասխանը՝ հայերենով, նվազագույնը՝ հայերենով և... քրմերի հսկայական բանակը օտարախոս էր, լեզուներ գիտեին և օտար լեզուներով քարոզները տեղում տեղը թարգմանում էին հայերենի... IV-V դարերի օրինակով գիտենք, թե որքան դժվար էր, եթե ոչ անհնար հունարենից ու ասորերենից միաժամանակյա թարգմանությունը... Հեթանոսների համար ինչու՞ պետք է հեշտ լիներ... Ուրեմն՝ մեհենական վարժարաններում հայերենով էին ուսուցանում, մեհյանների համար հայ սպասավորներ (և հայախոս) էին դաստիարակում...

Քրմերը, անտարակույս, յուրացնում էին նաև ճարտասանության հիմունքները: Քրիստոնեական նորարաց դպրոցներում հռետորական արվեստին հատկացված հատուկ ուշադրությունը պայմանավորված էր ոչ միայն Քրիստոսի խոսքը գեղեցկորեն հավատացյալներին հասցնելու անհրաժեշտությամբ, այլև ի դեմս պերճախոս քրմերի հեթանոսության դեմ պայքարում հաջողությունն ապահովելու պարտադրանքով:

Մեհենական կրթությունն ստացել են ոչ միայն սպազա կրոնավորները: Պատմիչները հիշում են բազում թագավորների, իշխանների, որոնք օժտված են եղել հռետորական ձիրքով: Դժվար է ենթադրել, թե նրանք բոլորն էլ իրենց կրթությունը Հայաստանից դուրս են ստացել:

Հիշենք Արտավազդ արքային, որ գրել է ոչ միայն ողբերգություններ, այլև ճառեր: Շատ հավանական է, որ նա հենց արքունիքում է ստացել ճարտասանական կրթություն: Եվ չէ՞ որ հայ արքունիքը պատասխարում էր նշանավոր պատմիչների ու ճարտասանների: Շատ ավելի բնորոշ է Տիրան Քեռականի (Տիրան Հայկազն) օրինակը: Գրեթե Արտավազդի ժամանակակիցը էին աշխարհի ճանաչված հռետորներից էր: Հայտնի է, որ հրապուրված նրա տաղանդով, Լուկուլլոսը գերելարում է նրան և իր հետ տանում Հռոմ, որտեղ և մեծ հռչակի է տիրանում այս Տիրան Գրամմատիկոսը: Նրան «այր բազմահմուտ» է անվանում Պլուտարքոսը (100, 551): Կարգի է բերել Տիցերոնի անձնական գրադարանը (նրա խնդրանքով), այլև նրա տանը բացել է դպրոց՝ դասավանդելով քերականություն և հռետորական արվեստ: Հին աշխարհի մեծ ճարտասանը բարձր է գնահատել Հայկազնի տաղանդը:

Եղած փաստերը աներկրա վկայում են, որ նախամաշտոցյան շրջանում հայերն ապրել են կրթական-գիտական-մշակութային մեծ կյանքով: Այս ավանդույթը եղել է այն կովաններից մեկը, որը քրիստոնեությունը պաշտոնական կրոն ճանաչելուն հաջորդած հոգևոր ճգնաժամի մթնոլորտում ընդգծել է գրերի անհրաժեշտությունը՝ մի նոր վերելք ապահովելու ակնկալությամբ, որը և տեղի ունեցավ, անշուշտ, անցյալի ավանդների օգտագործմամբ:

Այս առումով էլ տրամաբանական մի ուրիշ հարցադրում. եթե Քրիստո-

նեությունը պետական կրոն հռչակելուց հարյուր տարի հետո կարիք է զգացվում այն հայացնելու՝ հարևան պետության մեջ ձուլվելու վտանգը կանխելու նպատակով, համանման խնդիրներ ինչու՞ չպետք է ծագեին հեթանոս հայերի համար՝ նրանց ևս մղելու սեփական ինքնուրույնությունը հաստատող միջոցների որոնման...

## 2

Չորրորդ դարի պարագայում խնդիրը մի փոքր այլ է: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո առաջնահերթ է դառնում նրա ամրապնդումը վարչականորեն և քարոզչությամբ: Ազաթանգեղոսը վկայում է, որ Տրդատ թագավորի անմիջական աջակցությամբ Լուսավորիչը վիթխարի աշխատանք է ծավալում եկեղեցիներ հիմնելու, բնակավայրերում քահանաներ հաստատելու, սպազայում կաղերք ունենալու նպատակով դպրոցներ բացելու ուղղությամբ: Անհնար է պատկերացնել, թե մյուս կազմակերպչական աշխատանքը չպետք է ուղեկցվեր նոր վարդապետության հիմունքների մասսայականացմամբ, որին իր անմիջական մասնակցությունը պետք է բերեր ինքը՝ Լուսավորիչը: Հունարեն և ասորերեն Աստվածաշունչն ու կրոնական այլ գրքեր, անշուշտ, օգտագործում էին, սրանց կողքին բնական ընթացքով պետք է ստեղծվեին նաև հատուկացած խնդիրներին արձագանքող «ինքնուրույն» գործեր: Տարածել նոր վարդապետությունը, պայքարել հեթանոսության, ժողովրդի մեջ արմատացած սովորույթների, նախապաշարումների, կենցաղի դեմ, թույլ չտալ տարածվելու այստեղ-այնտեղ բռնկվող հերձվածներին, աղանդավորական բռնկումները: Միայն օտարներից վերցված գրքերով անհնար էր լուծել այս խնդիրները: Լուսավորիչը, իր օժտված համախոհներն ու հետնորդները պետք է ձեռք մեկնեին քրիստոնեական գրականության տարածված ժանրերին:

Հայ բանասիրությունը գնալով ավելի ու ավելի է հակվում այն տեսակետին, որ նոր վարդապետությունը պաշտոնական կրոն ճանաչելուց մինչև գրերի գյուտն ընկած ժամանակամիջոցում եկեղեցու հայրերի կողմից ստեղծվել է հիմնականում կրոնական պահանջներ բավարարող բազմաժանր գրականություն: Ոչ մի հիմք չկա չհավատալու այս մասին 5-րդ դարի պատմիչների հաղորդած տեղեկություններին: 4-րդ դարից մեզ են հասել մատենագրական երկեր, երկերի պատասխիկներ, երբեմն էլ պարզապես հեղինակների անուններ:

Բանասերներից ոմանք ենթադրում են, թե այդ ստեղծագործությունները գրված պետք է լինեին հունատառ, ասորատառ հայերենով՝ նոր վարդապետությունը լայն զանգվածներին մատչելի դարձնելու նպատակով: Տրամաբանական է, բայց շատ ավելի հավանական է, որ դրանք գրվել են համա-

պատասխան հատվածներում հունարենով ու ասորերենով, բայց ուղղված էին հայ մարդկանց, նյութը հայ կյանքից էր առնված, նրանցում իրենց արտացոլումն են գտել 4-րդ դարի իրադարձությունները:

Համոզիչ է այն տեսակետը, թե գրերի գյուտից հետո ծայր առած թարգմանչական եռանդուն գործունեությունը իր ոլորտի մեջ է առել եկեղեցու առաջին հայրերի ստեղծագործությունների հայացումը ևս: Հիշատակարաններն ու հեղինակները տվյալներ են պահպանել այս մասին ևս: Ըստ այդ աղբյուրների՝ Լուսավորչի գործերը թարգմանել են Մահակ Պարթևը, Մեսրոպ Մաշտոցը, առաջինի հանձնարարությամբ՝ Եզնիկը:

Մեր մատենագիրները 4-րդ դարի քարոզիչների անուններ են հիշում: Բացի ընդհանուր բնույթի հայտարարությունները, թե եպիսկոպոսների սերունդներ է դաստիարակել Լուսավորիչը, մատենագրության մեջ հիշվում են նաև աշակերտների և հետևորդների քազում անուններ (Վաչակ, Արտույտ, Մարախ, Տրդատ, Մուշե): IV դարի նշանավոր քարոզիչներից է Դանիել Ասորին, սրա աշակերտներից հայտնի են Գինդը, Եպիփանը, Շաղիտան, Արտիթը:

Փավստոսը հիշում է եպիսկոպոսների՝ անուններով, որոնք վարում էին եպիսկոպոսությունը «ըստ կամացն աստուծոյ»:

Աշակերտները, Լուսավորչի, Դանիել Ասորու, թե այլ մեկի, արդեն հայեր էին և հայ աշակերտների սերունդներ կրթեցին: Դանիել Ասորու Գինդ աշակերտի մասին, օրինակ, Փավստոսը գրում է. «էր գլուխ արեղայից եւ վարդապետ միանձանց եւ առաջնորդ մեծակեցաց, եւ վերակացու վաներայից, եւ ուսուցիչ ամենայն անապատատրաց, եւ տեսուչ ամենեցուն» (110, 412): Մրանցից բացի Գինդը ուներ նաև «այլք աշակերտք, որք մնանէին իւրեանց վարդապետին»:

Այսբան հայ քարոզիչներ հունարենով կամ ասորերենով էին քարոզում, հայերենը տեղ չունե՞ր նրանց քարոզչության մեջ: Հայտնի է, որ հունարենով կամ ասորերենով Աստվածաշունչը եկեղեցում կարդալը ուղեկցվել է քանավոր հանպատրաստից թարգմանություններով: Խորենացին հավաստում է, որ վարդապետելիս Մեսրոպը «ոչ փոքր» նեղություններ էր կրում, «քանզի ինքն էր ընթերցող եւ թարգմանիչ»: Հիշենք Արեղյանի դիպուկ նկատումը ծիսական արարողություններին ուղեկցող որոշ աղոթքների՝ մինչև գրերը թարգմանության ավանդույթ ունենալու մասին և Օրմանյանի պնդումները, ավելացնենք մերժամանակյա աստվածաբանի հավաստումը. «Դ. Դարէն սկսեալ քարոզչական աշխատանքը Հայաստանին մէջ կը տարուէր այսպէս. Ս. Գրոց հատուածներու քերանացի թարգմանութեամբ եւ բացատրողական, վերլուծական եւ յորդորական ճառասացութեամբ (այս բառի հայրաբանական իմաստով): Այդ գործին լծուած անձերը վերծանողք բառով

կը բնորոշուէին: Անոնք էին որ պատրաստեցին Ս. Գրքի գրատր թարգմանութեան գետինը: Իրենց քարոզախօսութեանց շնորհիւ էր որ Աստուծոյ խօսքին ասորերէնէ կամ յունարէնէ հայերէնի վերածումը դարձաւ աւելի ահուն եւ մշակուած ընթացք մը: Թարգմանիչ բառը, այս իմաստով, համագոր էր քարոզիչ բառին Դ. եւ Ե. դարերու այս մթնոլորտին եւ ավանդութեան մէջ» (28,100):

Կասկածից վեր է, որ 4-րդ դարի մատենագրական հուշարձանները մեզ են հասել ոչ անաղարտ վիճակում: Հիմնավորապես հաստատված է, որ արդեն 5-րդ դարի գործիչները հրաժարվել են «ստրկական» թարգմանությունից: Չանազան գործերի հայացման ընթացքում, ելնելով ժամանակի ոգուց ու պահանջներից, թարգմանվող գործի բնույթից ու առանձնահատկություններից, տուրք տալով իրենց իմացություններին, ընթրումներին ու ճաշակին, թարգմանիչները հաճախ շատ ակտիվ միջամտություն են կատարել նյութը հարմարեցրել են կյանքի յուրահատկություններին, կատարել կրճատումներ, հավելումներ, խմբագրել են, յուրահատուկ «ծանոթագրել», ոչ քիչ դեպքերում նորովի մտեցումներ ցուցաբերել: Այս իմաստով շատ կարևոր է Արեղյանի վստահությունը 7-րդ դարի քահանա Եզնիկի հաղորդածի նկատմամբ. «Կարգք գործոցն Գրիգորի նորոգեալ արամբ միով երանելեալ Տարաւնացոյ, որում անուն Մասրովպ ճանաչէր» (1, 181):

Նորացնելու, ժամանակի պահանջներին ու սեփական իմացություններին հարմարացնելու այս սովորույթը հատուկ է հետագա բոլոր դարերին:

Մեզանում աստվածաբանական հրապարակախոսության առաջին դեմքը, որի անունով գործեր են հասել մեզ, Գրիգոր Լուսավորիչն է, քրիստոնեական աշխարհի ճանաչված ներկայացուցիչներից: Նա տիեզերական եկեղեցու նշանավոր հայրերից է: Ուստի զարմանալի չէ այն անսահման ոգևորությունը, որով Ազաթանգեղոսը պատմում է նրա կատարած գործերի մասին: Այն տպավորությունն է ստանում, թե նա Քրիստոսի առաքյալներից է: Հայտնի է, որ հրաշագործության իր կարողությունը Քրիստոսը փոխանցեց առաքյալներին: Լուսավորիչը օժտված է այդ վերին շնորհով:

Մեծ քարոզիչ է նաև: «Համօրէն տեղեկացուցեալ խելամտացուցանէր. ոչ եթէ ծայրաքաղ ինչ արարեալ օղաբանս կամ սրավարս խօսեցաւ, այլ յատկապատում արարեալ ուսուցանէր ամենեցուն. ի սկզբանց անտի սկիզբն արարեալ, յաշխարհապատում արարչութենէ անտի, մինչև ի բուն սրբոցն պատգամախօսացն Աստուծոյ ամենեցուն իւրաքանչիւր գործոց առաքինութեան և հոգեպատում պատգամացն ընդելս և ծանօթս կացուցանէր» (3,408),- հավաստում է Ազաթանգեղոսը: Պատմիչի ներկայացրած Լուսավորիչը հենց տիպար է այն քարոզչի, որպիսին ակնկալում է ծայրագույն վարդապետին ծիսադրողը. ամբողջ քրիստոնեական ուսմունքը՝ Հին և Նոր



կատակարաններով, քարոզում է հայերին՝ դեռևս հեթանոս հայերին: Անմարդկային տանջանքների էին ենթարկում նրան, քայց նա արհամարհելով մահը, պարզ և հստակ խոսքով, նաև իմաստունությամբ, կատարում է իր գործը՝ Աստծո ճշմարտության ուսուցանումը: Եվ ուսուցանում է ոչ միայն եկեղեցում, այլև ամենուր՝ հանդիմանելով, հորդորելով, մխիթարելով: Անձնական օրինակի մասին խոսելն այլևս ավելորդ է:

Վարչական բազմաբնույթ աշխատանքներից հետո «առաել քարձրագոյն վարդապետութեամբ սկսեալ երանելոյն Գրիգորի ճառս յաճախագոյնս դժուարապատումս առակս խորիմացս դիրալուրս բազմադիմիս շնորհագիրս, յարդարեալս ի գօրութենէ եւ ի հիւթոյ գրոց մարգարէականաց, լի ամենայն ճաշակօք կարգեալս եւ յօրինեալս աւետարանական հաւատոցն ճշմարտութեան» (3, 490): Գավազանակիր վարդապետին ներկայացվող պահանջների մի ամբողջ խումբ իրականացված է այս խոստովանության մեջ: Նախ՝ մարգարեական գրքերի և ավետարանական ճշմարտությունների վերաբերյալ են այդ ճառերն ու առակները և նրանցով հյուսված: Լուսավորչին ու նրա վարքագրին ևս առաջին հերթին մտահոգում են, ըստ մեջբերման անմիջական շարունակության, «տխմարագունիցն և մարմնական իրօք զբաղեցնց» սքսփեցնելու և հավատի ուղիղ ճանապարհին կանգնեցնելու խնդիրը: Այս ճառերում իրականացած ենք տեսնում քարոզչին ներկայացվող պահանջներից երկուսը՝ ևս՝ «դիրալուրս» (սա «պարզ եւ յստակ քարոզել»-ու խնդիրն է), «խորիմացս» («իմաստութեամբ քարոզել»): Մի ուրիշ տեղ խոստովանում է նրա քարոզների ներգործման մեծ ուժը. «եւ յորդորագոյնս եւ պարարտագոյնս եւ անփակ բերանով զվտակս վարդապետութեանն ի սիրտս լսողացն սերմանեալ ծաւալեցուցանէր եւ զայս արարեալ զամենայն ժամանակս իր»:

Լուսավորիչը եկեղեցու սպասավորների, որ նշանակում է նաև քարոզիչների մեծ մի բանակ է դաստիարակում: Ավելի քան չորս հարյուր եպիսկոպոս, «անթիւք» երեցներ, սարկավագներ ու գրակարդացներ ձեռնադրվեցին ու կարգվեցին, որոնք ցրվեցին Հայաստանի բոլոր գավառները: Ահա թե ինչու Ագաթանգեղոսը իրավունք ուներ ասելու. «Եվ այսպէս ընդ ամենայն երկիրն Հայոց, ի ծագաց մինչեւ ի ծագս, ձգտէր տարածանէր զմշակութիւն քարոզութեանն եւ աւետարանութեանն»:

Ագաթանգեղոսը նաև գնահատում է նրա քարոզչական գործունեությունը. «Եւ յորդագոյնս եւ պարարտագոյնս եւ անփակ բերանով զվտակս վարդապետութեանն ի սիրտս լսողացն սերմանեալ ծաւալեցուցանէր»: Մեր գրական քննադատության առաջին շողարձակումներից է սա: Մեկնություններով ևս զբաղվել է Լուսավորիչը՝ «Եվ ըստ մինն զմեկնութիւն նորուն հանդերձեալ գրեաց նորին զիրութեամբն»:

Հիշենք նաև, որ նրա գործունեությունը պետական հովանավորություն էր վայելում:

Լուսավորչի խոսքի և գործի մեջ կա ուշագրավ մի պարագա. հեթանոսականի դեմ պայքարը վարում է քրիստոնեականի հաստատումով, ասել է թե՛ հնի մերժումը իմաստավորում է նորի հիմնավորմամբ: Ահա թե ինչու Ագաթանգեղոսի երկը ժողովրդական պատումի և քարոզչության առանձնահատկությունների համադրությամբ Աստվածաշնչի գլխավոր սկզբունքների յուրահատուկ վերաշարադրանքն է՝ հեթանոսական կյանքի լայն համապատկերում: Նույն մտեցումը պայմանավորել է ժխտումի, ավերումի և հաստատումի ու կառուցումի համադրումը, որ ծայրեծայր անցնում է պատմության միջով:

Հայոց եկեղեցիներում արդեն 5-րդ դարում քարոզի հատուկ տեղ կար: Վահան Մամիկոնյանի մարգարանության հրովարտակի ստացման առիթով եկեղեցում հավաքված ժողովրդին ողջույնի խոսքով դիմում է հայոց կաթողիկոս Հովհանն. «Եվ եկեալ ինքն ի տեղի լսողութեանն աստիճանին, եւ տուեալ զխաղաղութեան ողջոյնն՝ ասէ» (77, 434): Դեռևս Աստվածաշունչը ուշադրություն էր դարձնում քարոզչության համար վարդապետի տեղի ընտրությանը՝ խոսքը հնարավորինս լսելի դարձնելու նպատակով: «Քարոզեցէր ի վերայ տանեաց», - հրահանգում է Հիսուս Քրիստոսը (Դուկ., ԺԲ-3, Մատթ., Ժ-27), «եւ ի գլուխս պարսպաց քարոզի», - հավաստում է Առակների գիրքը (Ա-21): Մատենագիրները մեզ են հասցրել պատվիրանի կատարման օրինակներ: «Եվ զին՞չ իցէ գոր ասէն, թէ «Ել ի վերայ լերինդ բարձու, աւետարանիչդ Միոնի»։ այլ իբրև զայն որ ասէն, թէ «Տէր ետ հրաման»։ զի տէրունի հրամանքն՝ ամենեցուն գեր ի գերոյ են, և ի բարձանց են հրամանք Բարձելոյն: Եւ զի՞նչ բարձր և ստուար քան զհրամանս Աստուածութեանն կայցէ. ի նոյն ինքն ելեալ Աստուածութեանն քարոզք, ի նոյն հրամանաց լեռան առաջի անվեհեր քարոզել» (3, 236): Իր ուսուցչի՝ Որոտնեցու մասին Տաթևացին գրում է. «Ելեալ ի վերայ աշտարակի գերամբարձութեան ձայներ ի լուր ամենեցուն» (38, 712): Գրիգոր Մագիստրոսը բացատրում է լեռան խորհուրդը. «Եւ զի ի լերինն միշտ երեւէր Աստուած Բանն»: «...Ի քարձրագոյնս հանել մեզ նշանակէ լեռան եւ ի բոլորս կենցաղական տղմատիպ ծովածուփ ցնորից ի բաց կալ»: Պատահական չէ, որ եկեղեցում քարոզը մշտապես հնչում է բեմից:

Բարձրից քարոզելու պահանջը մի այլ խորհուրդ էլ ուներ: Տաթևացու մեզ հասցրած կանոնակարգի՝ ծայրագույն վարդապետի օժման վեցերորդ աստիճանում եպիսկոպոսը պահանջում է. «Եւ ի վերայ լերինդ բարձու աւետարանիչդ սիօնի» և ապա բացատրում. «Այսինքն, ի գլուխ և ի կատար ամենայն բարձր և դժվարին առաքիմութեանցն. և ապա քարոզեա զբանն աս-

տուն» (85,318): Հոգևոր բարձրության, անճնական կատարելության խոր-  
հորդն է սա:

Գրիգոր Լուսավորչի կյանքի շատ դրվագներ թաղված են անհայտու-  
թյան մշուշում կամ մեզ են հասել այնպիսի առասպելական գունավորումնե-  
րով, որ մոտենում են անհայտության: Հիշենք թեկուզ Խոր Վիրապի դժոխա-  
յին պայմաններին մեկ մշխարով դիմանալու պատմությունը... Մահվան  
հանգամանքներն էլ բանահյուսական երանգավորում են ստացել. ժողովրդ-  
դական հիշողությունը գեղեցիկ ավանդույթներ է հյուսել այդ մասին: Դրան-  
ցից մեկը պատմում է. հովիվները Մեպուհ լեռան այրերից մեկում հանդի-  
պում են մի ծերուհու՝ բազուկները երկինք կարկառած և... անշունչ: Չեն ճա-  
նաչում, իհարկե, հայոց առաջին հովվապետին, բայց նրան շրջապատած  
լույսի առատությունից կռահում են, «թե մեծ ծառայ Աստուծոյ է»: «Քարի  
կարկառ կուտեցին նորա վերայ»՝ ծնունդ տալով յուրօրինակ շիրին-հուշար-  
ձանի (62,3):

Հայտնի է, որ ծնվել է 230-ին: Դավադրաբար հայոց Խոսրով արքային  
սպանած Անակ իշխանի որդին է, որին դայակները Կեսարիա փախցնելով՝  
փրկեցին մահամերձ արքայի դաժան պատժից: Այստեղ դառնում է քրիս-  
տոնյա և Տրդատի գահակալության տարում՝ 287-ին վերադառնում Մեծ  
Հայք՝ պաշտոն ստանձնելով արքունիքում: Նրա ջանքերով Քրիստոնեու-  
թյունը առավել լայն տարածում է գտնում Հայաստանում՝ 301-ին հռչակվե-  
լով իբրև պետական կրոն: Հաջորդ տարին արքայական հրովարտակով և  
նախարարների ուղեկցությամբ մեկնում է Կեսարիա և եպիսկոպոսների ժո-  
ղովում Ղևոնդիոս արքեպիսկոպոսից ձեռնադրվում հայոց եպիսկոպոսա-  
պետ: Լայն գործունեություն է ծավալում Քրիստոնեությունը Հայաստանում  
տարածելու, եկեղեցական ծեսերի հիմնադրման, հոգևորականների դաստի-  
արակման ուղղությամբ: Կյանքի վերջին շրջանում նվիրվել է միանճնակե-  
ցության, մահացել անհայտության մեջ: Նշխարները գտել և ամփոփել են  
Թորդան ավանում, ուր հետո տեղ գտան նրա հաջորդներից ոմանք:

Հայ գրական-հասարակական միտքը միշտ էլ սկսված է եղել Լուսավոր-  
չին՝ «վարդապետութեանն Քրիստոսի պատգամաւորին» (Ագաթանգեղոս):  
Իր ժամանակակիցներից մինչև մեր օրերը նրա կերպարը ոգևորել է անհա-  
մար սերունդների՝ շարքային հավատացյալից մինչև ստեղծագործող ան-  
հատ: Հակառակ բնույթի գրույցները եզակի են, ոչ միշտ համոզիչ: Մեծա-  
բանքի ու երախտագիտության արտահայտությունները բազմազան դրսե-  
վորումներ են գտել. բնականաբար շատ ավելի ակնառու են գրական ձեռք-  
բերումները: Լուսավորիչը եղել ու մնում է նոր վարդապետության մեծ  
երախտավորը, միասնության, հավաքականության խորհրդանիշ: Իսկապես  
որ նրա շունչը իշխում է հայոց պատմության բոլոր ժամանակների վրա:

Օտարներից հայտնի են, օրինակ, Կ. Պոլսի եպիսկոպոս Հովհան Ոսկե-  
բերանի երկու ներբողները, որոնց գրաբար-լատիներեն գուգահեռ թարգմա-  
նությունները 1878-ին տպագրեցին Մխիթարյանները, աշխարհաբարը կա-  
տարվեց մեր օրերում (54, 159-172):

Հայ ինքնուրույն հրապարակախոսությունը ձևավորվեց 5-րդ դարի առա-  
ջին տասնամյակներում, բայց բոլոր հիմքերն ունենք այդ սկիզբը հարյու-  
րամյակով հետ տանելու՝ նկատի ունենալով Գրիգոր Լուսավորչի ստեղծա-  
գործությունները և Աշտիշատի ժողովի (356 թ.) որոշումները: Ավանդաբար  
Լուսավորչին վերագրվում են երեսուն կանոն, քսաներեք ճառ, այլ գործեր  
(ոմանք նրան են վերագրում նաև «Պատարագամատոյց»-ը): Ագաթանգե-  
ղոսի վկայությամբ Լուսավորիչը մեկնություններ ևս գրել է:

Չմտնելով Լուսավորչի ամուսնով գործերի հեղինակային պատկանելու-  
թյան շուրջ վեճերի մեջ՝ սասնք, որ հիմնավորումները, տրամաբանական, թե  
փաստական, կնճռոտ խնդիրը հարթելու չափ գորավոր չեն: Իմանալով  
հանդերձ, որ ամեն դար ու յուրաքանչյուր գրիչ իր «ճշտումներն» ու «ըրա-  
ցումներն» է մտցրել հազար հինգ հարյուր տարվա ճանապարհ անցած կա-  
նոնների մեջ, հատկապես հետմանուտ իրողություններին հենվելով՝ օտար և  
հայրենի բանասերները կասկածի ենթարկեցին վաղ միջնադարից հայտնի  
գրեթե ամեն ինչ, այդ թվում նաև Լուսավորչի կանոնների հեղինակային  
պատկանելությունը: Մի բան հաստատապես հայտնի է՝ Գրիգոր Լուսավո-  
րիչը գրել է կանոններ: Ագաթանգեղոսի վկայությամբ Արիստակեսի բերած  
նիկիական կանոններին հայոց հայրապետը նորերը «յաւելեալ» է: Խորե-  
նացին ավելի ճշգրիտ է. «Քսան կանոնեալ» գլուխներին Լուսավորիչը «առդ  
ինչ գլուխս յինքեմէ...յաւելու, վասն առաւել զգուշութեան իւրոյ վիճակին»:  
«Մուղը» հուշում է, որ շատ չեն եղել հավելումները և, իսկապես, հիշյալ կա-  
նոնները թվով երեսուն են: Վկայությունը ուշագրավ է նաև նրանով, որ հաս-  
տատում է մեր առաջին թարգմանիչների, գործիչների, մեկնիչների գործու-  
նեության մի բնորոշ կողմը՝ ամեն ինչ ենթարկել երկրի ու ժողովրդի պա-  
հանջներին («վասն առաւել զգուշութեան իւրոյ վիճակին»):

Հայտնի է նաև Ըահապիվանի ժողովում (444 - 446 թթ.) արձանագրված  
փաստը. հոգևոր և աշխարհիկ ներկայացուցիչները դիմում են կաթողիկոսին՝  
«...սուրբ Գրիգորի, Ներսեսի, Մահակի եւ Մաշտոցի» «զկարգն» հաստատե-  
լու միջնորդությամբ: Ամեն ինչ այնպես բնական է. Լուսավորիչը կանոններ  
է գրել, պատմիչները հաստատում են դա, գրեթե գյուտից հետո առաջին կա-  
նոնադիր ժողովը հայերենով այլ կանոնների հետ միասին հաստատում է  
Լուսավորչի հայացված կանոնները և:

Խնդրին այսպիսի մոտեցումը, իհարկե, օրակարգից չի հանում գրեթե  
անպատասխան հարցերը՝ բոլոր կանոններն են Լուսավորչի գրչին պատ-

կանում, հարազատությամբ են հասել դրանք մեզ և էլի ուրիշներ, որոնց պատասխանները չեն խարխում Լուսավորչի հեղինակային իրավունքի հավաստիությունը:

Եզնիկ քահանայի վկայությունից հայտնի է, որ Մաշտոցը «նորոգելով» է քարգմանել Լուսավորչի գործերը: Թարգմանչի միջամտությունը միակը չի եղել: Թուրքիկ հայացքն անգամ մասնավորաբար կանոններին իսկույն հայտնաբերում է նյութի, շարադրանքի, ինտոնացիայի, լեզվաճանկան խայտաբղետություն, այնպես որ հազիվ թե արդյունավետ է հիշյալ հատկանիշների հաշվառմամբ հետագա հավելումները հայտնաբերելու ջանքը:

Լուսավորչի կանոնները արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են չորրորդ դարի իրականության, մի որոշ իմաստով՝ նաև հրապարակախոսության վերաբերյալ:

Կանոնների համեմատաբար մեծ մի խումբ (գրեթե մեկ երրորդը) ուղղակիորեն վերաբերում կամ առնչվում է հեթանոսության, որ կողմնակի վկայություն կարող է լինել դրանց հեղինակային իրավունքը Լուսավորչին վերագրելուն (համեմայն դեպս՝ չորրորդ դարում ստեղծված լինելուն). քրիստոնեությունը նոր էր պետական կրոն հռչակվել (կանոնների ստեղծումը կապվում է 325 թ. Նիկիայի ժողովի որոշումները Հայաստան բերելու հետ): Թագավորական հրովարտակների և բանակի անմիջական միջամտության շնորհիվ հեթանոսության դեմ վարչականորեն հաղթանակ տարած հովվապետը բնական հետևողականությամբ շարունակում է պայքարը մարդկանց հոգեբանության մեջ, կենցաղում ու սովորույթներում խոր արմատներ ունեցող աշխարհայեցողության նկատմամբ: Ծանր պատիժներով արգելվում են հեթանոսական ծեսերն ու սովորույթները:

Նոր վարդապետությամբ մահը այն հրաշալի միջոցն է, որը մահկանացուի առջև բացում է վերերկրային հավերժական իրականության դռները: Անցողիկ կյանքի համար, որի ընթացքում մարդ արարածը իր երկրային արարքներով վաստակում է դրախտի կամ դժոխքի իրավունք, չարժե մեծ ցավ ու ողբերգություն ապրել: Իսկական հավատացյալները մահն ընդունում են երջանկության արցունքներով, նրանից սարսափում են մեղավորները միայն: Ահա թե ինչու մշակելով հուղարկավորության իր արարողությունները, եկեղեցին խստագույնս մերժել է հեթանոսական ծիսակատարությունը, որից հեշտությամբ չէր հրաժարվում ժողովուրդը: «Որք կոծ դնեն եւ զհերս խզեն եւ կամ զճակատ հարկանեն՝ նզովեալ լիցեն ի կեանս եւ ի մահ» (60,247): Ամենածանր պատիժն է սա կանոններում, որ մեկ էլ վերապահվում է այն ամուսիններին, «որ զկին իր թողու ի պատճառս աստուածայաշտութեան»: Ոմանք այս կանոնը վերագրում են այն աղանդավորներին, որոնք «ամուսնութիւնը անմաքրութիւն էին համարում և կնոջը արձակում»: Պատ-

ծի խստությունը ենթադրում է, որ այն կարող էր աղանդավորներին վերաբերել: Բայց նկատի ունենալով, որ կանոններում աղանդների մասին ակնարկություն անգամ չկա, հավանականությունից հեռու չէ մտածել, թե խնդիրը վերաբերում է դեռևս հեթանոս ամուսնու և արդեն քրիստոնյա կնոջ փոխհարաբերություններին:

Առաջին հովվապետը մոտացության չի տալիս ուրախության հանդեսները ևս: Երեք տարվա ապաշխարություն է պարտադրվում նրանց, «որք երթան ի տուն հեթանոսաց, եւ ուտեն եւ ըմպեն անխտիր»\*:

Հեթանոսական «վերապրուկների» պատկերը լրանում է այլ կանոններով, որոնք արգելում են թուլյանքով ու ձեռնածությամբ զբաղվելը (առաջինն ավելի խիստ էր պատժվում) և դատապարտում կենցաղի արատավոր կողմերը:

Չզալի թիվ են կազմում նոր վարդապետության սպասավորների խաթարված բարոյական նկարագիրը ներկայացնող կանոնները: Մի քանի տասնամյակ է անցել նոր վարդապետության ճանաչումից, բայց եկեղեցու հայրերը արդեն խրված են բազում ու տարատեսակ մեղքերի մեջ՝ սեփական պարտականությունների թերացումից մինչև հոգևորականի կոչմանը անհարկի երևույթներ: Ըստ որում խախտվում են նոր վարդապետության համար կարևոր նշանակություն ունեցող իրողություններ: Ծանր պատիժներ են սահմանվում, օրինակ, խոստովանության գաղտնիությունը հրապարակելու դեպքերի համար: Վրթ. Փափազյանի «Եմիչերիները», պարզվում է, 19-րդ դարի ծնունդներ չեն, ամեն հեղափոխություն ծնում է իր մակարայծները: «Ձծածուկ խոստովանութիւն» որևէ մեկին հայտնելու դեպքում քահանան «անկցի յաստիճանէն եւ ի կարգէ պաշտոնէից մերժեսցի եւ մեղք չխոստովանողացն անկցի ի վերայ նորա» (60, 248):

Գաղտնապահության շահարկումը հոգևորականության բարոյականության խաթարման միակ դրսևորումը չէ: Խստորեն դատապարտվում են նաև վաշխառությունն ու կաշառակերությունը: Արծաթը վաշխով տվող քահանան «մերժեսցի յեկեղեցոյ», կաշառք վերցնելու դեպքում նրան սպասում են անողորմ անեծքներ:

Այս կամ այն արարքի համար սահմանվող պատժաչափն ու պատժաձևը արդեն իսկ հասարակական վերաբերմունքի հստակ դրսևորումներ են: Կա-

\* Գտնելով, որ այս կանոնը Անկյուրիայի ժողովի հոգվածի «համառոտումն է», «Կանոնագիրք հայոց»-ի կազմող և ծանոթագրող երախտահիշատակ Վ. Հակոբյանը հանգում է ենթադրության, թե «այստեղ խոսքը վերաբերում է ոչ թե հեթանոսների տուն գնալուն, այլ նրանց տներին մասնակցելուն», ուստի առաջարկում է այն ուղղել «ի տունս» ձևով: Իր իսկ վկայությամբ՝ Լուսավորչի կանոնների բոլոր ձեռագրերը ունեն «ի տունս» ըմբերումը: Եթե չնոսանանք, որ քրիստոնեությունը արդեն պետական կրոն է հաստատված, որը նշանակում է հեթանոսական տների արգելում նաև, ավելի հավանական կլինի «ի տունս» ձևը ընդունել:

նուններում, սակայն, առկա է մի առանձնահատկություն, որը ընդգծված հրապարակախոսական շունչ է հաղորդում նրանց: Շատ են այն կանոնները, որոնցում հրավական հստակ ձևակերպումը ուղեկցվում է այն կազմողի զեղումներով, բացատրություններով, լրացումներով՝ շատ ավելի որոշակի դարձնելով նրա կողմնորոշումը, վերաբերմունքը, գնահատականը: ԻՅ կանոնում, օրինակ, հարբեցողության համար սահմանված պատիժը մեկնաբանվում է հետաքրքիր մի «զեղումով»։ «զի արբեցողը ընդ սպանողս են»։ Հարբեցողի և սպանողի նույնացումը երևույթի նկատմամբ ժխտական վերաբերմունքի խտացում է: Անկնունք մամուկ մեռնելու դեպքում պատիժ է սահմանվում և՛ քահանայի, և՛ հոգաբարձուների, և՛ ծնողների համար: Եթե դժբախտությունը նույնիսկ ծնողների մեղքով է եղել, միևնույն է՝ պատիժը բոլորին է հասնում, բոլորին, «որ ծուլացան»: Այսպես, ահա, «սառը» օրենքը «ջերմանում» է միջամտությունից՝ ստանալով հրապարակախոսական երանգ: Այս առումով բնորոշ է ԻԳ կանոնը: Եկեղեցին միշտ էլ դատապարտել է ամուսնական ուխտը խախտելու դրսևորումները: Հիշենք տիրոջ պատվիրանը՝ «Մի շնանար» (Ելք, Ի-014): Այս պատվիրանից ամենափոքր շեղումն անգամ, ինչպիսին է ուրիշի կամ ուրիշ կնոջ հայացքով ցանկանալը, դիտվում է պատվիրազանցություն: Հասկանալի է, թե այսպիսի բարոյական հանդեպ: Նման վարքագիծը ոչ միայն արհամարհում էր Քրիստոնեության սահմանած ամուսնական կարգը, այլև վերակենդանացնում էր հեթանոս բարքերը: Ահա թե ինչու ամուսնալուծությունն արգելող եկեղեցին կնոջ պոռնկության դեպքում բաժանությունը համարում է ընդունելի և օրինական. «Որ վասն պոռնկութեան արձակեսցեզ զկին իւր՝ արձակեսցեզ...»: Կանոնը շարունակություն ունի՝ ամենաինքնատիպ պահանջ-մեկնաբանությունը, որ շատ ավելի է բնութագրում պոռնկության անմաքուր էությունը, քան ամուսնալուծության թույլտվությունն է: Պոռնիկ կնոջը կարելի է արձակել, «քայց ա ամ սրբեսցի»։ մի ամբողջ տարի ասպաշխարությանը ամուսինը «սրբեսցի» անմաքությունից...

Նոր վարդապետության բերած նորություններից մեկը ամուսնական-ընտանական հարաբերությունների կանոնակարգումն էր, որ մշտապես եղել է եկեղեցու հոգածության առարկա: Դրանք զգալի տեղ են գրավում Լուսավորչի կանոններում ևս: Արգելվում է գաղտնի պսակադրությունը, բավականին ուշադրություն է դարձվում չարգելվող, բայց և չխրախուսվող կրկնամուսնության: Երկրորդ անգամ կարելի է ամուսնանալ, բայց «եթե ոք թողցեզ երկրորդն եւ յառաջինն դարձցի ի թողեալն», յոթ տարի «արտաքոյ» պետք է ասպաշխարհի, մեկ տարի՝ «ընդ արինաք» (60,246): Ամուսնական խնդիրներում սա ամենատևական պատիժն է: Երկու տարվա «արտաքոյ» և մեկ՝

«ընդ օրինօք» պատիժ է հասնում, եթե ամուսնացողներից մեկը «երկեսկ» է, մյուսը՝ կույս: Պարզորոշ նկատվում է եկեղեցու խանդը կրկնամուսնության հանդեպ: Շատ ավելի խստապահանջ է օրենսդիրը գաղտնի և չհաս ամուսնությունների դեպքում, դեռևս մեղմ են պատիժները առևանգության համար՝ «պսակն անվաւր լիցի», և առևանգվողը «ամ կամիցի լիցի»:

Երկու կանոն «զկուսութիւն իւր Աստուծոյ» նվիրելու և հետո երդմնագանց լինելու վերաբերյալ է: Հայրապետի ոճը խիստ է և անհանդուրժող ուխտը խախտողների նկատմամբ: Այդպիսին «մի իշխեսցեզ ամուսնանալ», - կտրուկ ու վերջնական հանձնարարում է Լուսավորիչը:

Հեղինակային վերաբերմունքի տեսանկյունից բավականին հետաքրքիր են վաշխառության ու կաշառակերության մասին կանոնները: Առաջին մեղքի համար սահմանված պատիժը խիստ կոնկրետ է և հստակ՝ «մերժեսցի յեկեղեցոյ», կաշառառուն այդքան խիստ չի պատժվում, սրա համար անեծքի ու նզովքի մի շարք է նախատեսվում՝ «...եկեսցեզ անեծքն Սիմոնի կախարդի ի վերայ նոցա եւ կցորդ եղիցին կաշառոյն Յուդայի մատնիչի եւ Գեզի բորտութեամբն այրեսցին ոգիք կաշառառուցն» (60,248): Դժվար չէ, սակայն, նկատել, որ անեծքների կուտակումը դատապարտման շատ ավելի մեծ կիրք է պարունակում, քան «մերժեսցի եկեղեցոյ»-ն: Առաջին դեպքում իսկապես կանոնի հետ գործ ունենք, երկրորդ դեպքում նկատվում է հրապարակախոսական ընդգծված վերաբերմունք: Այս Գ և ԻՄ կանոնները տարբերվում են և՛ ձևով, և՛ բովանդակությամբ: Երկրորդի «ազատ» շարադրանքը, զգացմունքային տարրի առկայությունը, ասպաշխարանքի կամ մյուս կանոններին հատուկ պատժաձևերի (եկեղեցու կողմից մերժում, հաղորդությունից զրկել) բացակայությունը հիմք են տալիս ենթադրելու այլ ժամանակում ստեղծված լինելը: Նշված առանձնահատկությունը կարելի է տեսնել նաև ԻԵ, ԻԲ, Լ կանոններում:

3

Ազաբանզեղոսի վկայությանը Լուսավորիչը հորինել է «Ճառս յաճախագոյնս դժուարապատումս, առակս խորիմացս դիւրալուրս, բազմադիմիս»: Եվ, իսկապես, «Յաճախապատում»-ները նրա անունով մեզ են հասցրել 23 ճառ՝ «Յաճախապատում ճառք լուսատոքք» անվանումով: Նույնը հաստատում են Ազաբանզեղոսին մոտ և նույնիսկ հեռու պատմիչները:

Փարպեցուն էլ հայտնի է, որ Լուսավորիչը «աւանդեալ ուսոյց» նոր վարդապետության հիմունքները: Ասել է թե՛ ճառեր է ասել ու սովորեցրել:

Ելնելով Մաշտոցի մասին Կորյունի վկայությունից և նրանից, որ ճառերում V դարի իրողություններ են հիշատակվում, ռմանք ճառերի հեղինակ Մաշտոցին են ճանաչել: Դրանց լեզվի շուրջն էլ վեճեր եղել են: Լուսավորի-

ըն, եթե ընդունենք իր հեղինակային պատկանելությունը, հունարենում՝ է գրել, հունատառ հայերենում՝ Չի քացաթվում, որ դրանք Լուսավորչի աշակերտների շնորհիվ բանավոր կերպով էլ կարող էին հասնել գրի ստեղծման ժամանակները: Հին աշխարհը, ինչպես նաև Լուսավորչին հաջորդած ժամանակները, համանման շատ փաստեր են արձանագրել:

Իրենց բնույթով այդ ճառերը այնքան պարզ են, մատչելի, որ կասկած չեն թողնում, թե ուղղված են վարդապետությանը նոր-նոր ծանոթացողներին: Այս ճառերը «աստած են մի նախաքարոզ անձից առ մի նորադարձ ժողովուրդ», - նկատում է ճառերի հրատարակող Ա. Տեր-Միքելյանը (33, է): Հնուտ հետազոտողը ուշադրություն է դարձրել հետաքրքիր մի փաստի. «Յաճախապատումը քարոզուել է մի այնպիսի ժամանակ, երբ Յոյները դեռ հեթանոս էին, ինչպես տեսնում ենք ը ճառից»: Եւ իսկապես՝ «Գրել ձեզ եւ ուսուցանել կամին, եղբարք իմ եւ որդիք, գորս ի Քրիստոս աւետարանան ծնաւ», - թվում է՝ առաջին քարոզիչը այսպես պետք է դիմեր ունկնդիրներին: (33, 100) Քրիստոնեությունը աղքատների ու թշվառների վարդապետություն է, իսկ վերջիններս, հայտնի է, շատ էին հեռու կրթություն ստանալու հնարավորությունից: Հետևաբար նրանց ուղղված խոսքը պետք է լիներ շատ մատչելի, պահանջ, որը իրականացած ենք տեսնում Լուսավորչի ճառերում: Մատչելի լինելով՝ վերջիններս նաև ազդեցիկ պետք է լինեին, որպեսզի փոխարինեին մերժված հեթանոսության շրջանի գրքերին, հալածվող թատրոնին, ժողովրդական ստեղծագործությանն ու ծեսերին: Նաև սրանով պետք է բացատրել աստվածաշնչյան գրքերի աղերսները բանահյուսության հետ: Ճանաչված միջնադարագետներից Ս.Ս. Ավերինցևը ընդգծում է, թե Ավետարանները ստեղծվել են ոչ այնքան «կաթինետային» ընթերցանության, որքան հանրության առջև ուսուցողական վերարտադրության համար, որն էլ պայմանավորել է նրանց «ծիսային, պաշտամունքային» բնույթը:

Որոշ տատանումներից հետո, մանավանդ գրերի գյուտից առաջ օտարալեզու հայ գրականության գոյության նորանոր փաստերի հայտնության համապատկերում, բանասիրությունը կարծես հարկադրված եղավ հրաժարվելու «Կանոն սրբոյն Գրիգորի Պարթևի, դարձեալ հարցումն եւ պատասխանիք նորա» (համառոտ՝ «Հարցումն եւ պատասխանիք») հեղինակի իսկությունը կասկածի ենթարկելուց (58, 28-44):

Դարձյալ պարզագույն եղանակներով հաղորդվում են աստվածաբանական գիտելիքներ, ժխտվում են հեթանոսությունը, սրանից եկող սովորույթները, պատկերացումները, նախապաշարումները: Ահա թե ինչու գրության մեջ մեծ տեղ է հատկացված հեթանոսական դիցարանի մերկացմանը: Կողքուքու «Եղծի» համապատասխան հատվածներ առնված են այս երկից: Բացահայտ ու թարգմանված հունարեն Լուսավորչի բացահայտում է նման

աստվածների գոյության անհնարինությունը՝ հանգեցնում համար այն եզրակացության, թե մեկ աստված կա միայն, անքննելի և անճանաչելի, ամենագորեղ, ամենատես և ամենակարող:

Պակաս ուշադրություն չի դարձված նաև հեթանոսական ավանդույթներին: Ամեն ինչի ծնունդը, գոյությունն ու վախճանը աստծու կամքով բացատրող հայացքը մերկացնում ու ժխտում է հակառակ տեսակետներ, ժողովրդական զանգվածների մոտ ամենից շատ տարածված պատկերացումները: Կախարդները չեն կարող մարդու կերպարանքը փոխել, նրան մահ պատճառել, որովհետև նման գործության միայն աստված է տիրում. «Ձի որ արարն մա միայն կարն փոխել» (23, 316): Այնքան նախնական է այս գրությունը, որ նրանում կախարդների գոյությունը չի էլ հերքվում, պարզապես մերկայացվում է նրանց անգործությունը: Նրանք մույնիսկ կենդանիների վրա ներգործել չեն կարող, քանի որ «ի տեսնն են ելք մահուն... նաեւ ոչ ճնճողկն անկանի յորգայք՝ առանց հրամանի հար ձերոյ որ յերկինս է»: Կախարդներն ընդհանրապես ի վիճակի չեն միջամտել մարդկային կյանքի իրողություններին:

«Հարցումն. Եթե կարիցե՞ն կախարդ որդիս տալ ամուց...

Պատասխանի. Ամուքեան բազում պատճառք են. այն զոր աստուած արգելեալ է՝ չէ որ որ մնա ձեռնհաս կարէ լինել, ոչ կախարդ և ոչ բժիշկ: Բայց եթէ պատճառք ցատոց ինչ իցէ (war. են ինչ) զայն կարող են եւ բժիշկը ուղղել աստուծոյ ազդեցությանմբ դեղովք» (23, 318):

Եվ որովհետև կարևորը աստծո ամենագոր ուժի փառաբանումն է, պատասխանն ավարտվում է այդ բանի կրկնակի հավաստումով. «Ձոր ձեռն վերնոյն փակեալ է, չէ որ որ լուծանէ»:

Աշխարհում կա դեռևս չարը, որ «պատերազմասեր է»: Եվ պատերազմի զենքերն են՝ «կախարդութիւնք, թովչութիւն, դիւթութիւն, աստեղագիտութիւն եւ նման նոցին»: Դժվար չի նկատել առնչությունը իր սահմանած կանոնների հետ: Այստեղ էլ նման մեղքերից փրկությունը ապաշխարանքն է: Միակ մեղքը, որի համար ներում չի շնորհվում, սուրբ հոգին հայիտելն է: Նման արարք թույլ տվածը հավիտյան կործանված է:

«Հարցում եւ պատասխանիք»-ի գերագույն նպատակը հեթանոսության մերժումն է, հաստատումը այն ճշմարտության, թե մարդ արարածը հույսը ոչ թե դյուբանքների, կախարդանքների վրա պետք է դնի, այլ աստծո գործության, աղոթքների, պահեցողության վրա, հակառակ դեպքում Քրիստոսի թույլությունը դեռևս բնակություն կհաստատեն նրա ներսում, կտանջեն, կպահանջեն հոգին «տանել ի դժոխս, որպես զոգիս անարիմացն»:

Պայքարն ուղղվում է հեթանոսական մշակույթի դեմ նաև: Դիցարանը մերժելիս հիշվում է Արտավազդի առասպելը: Հեթանոս հայերի «յիմար»-ու-

բյուռներից է դա, որ փորձում է հաստատել, թե ապրում է Արտավազը մի մութ քարայրում, և որ իբր դարբինների հարվածներից ամրանում են նրա շղթաները: Հրապարակախոսին կրկին օգնության է հասնում Աստվածաշունչը. «Յորդոց մարդկան» միայն երկուսն են կենդանի՝ Եմովը և Եղիա, մյուս բոլոր մահկանացուները մահ են ճաշակել՝ իրենց անմահությունը ակնկալելով երկնքում՝ «ընդ Քրիստոսի մեռանին, ընդ նմին եւ թագաւորեացնն»: Հեռևաբար՝ Արտավազը այդքան երկար ապրել չէր կարող:

«Հարցումն եւ պատասխանիք»-ի տարբերակներից մեկում, որ տողատակ ներկայացնում է բանասերը (տեքստը տպագրության է հանձնել ակադ. Լ. Խաչիկյանը), հարցը այլ կերպ է տրվում. Արտավազդի հետ հիշվում են Ալեքսանդրը Հռոմում, «Ձերուանդ ի գետս եւ ի մռայլս»: Պատասխանը՝ «Ոչ Աղեքսանդր կայ կենդանի ի կապանս եւ ոչ Արտաւազդ եւ այլ որ յառաջնոց անտի» (23, 326), վկայում է, որ հրապարակախոսական միտքը արդեն իսկ սկզբնավորման շրջանում հաղթահարում է ազգային շրջանակները՝ ձգտելով օգտագործել միջազգային պայքարի փորձը: Այս տարբերակը մի ուրիշ առանձնահատկություն էլ ունի. պատասխանները շատ կտրուկ են, հանձնարարականները՝ հրամայական, ներողամտության ու համոզելու ոչ մի երանգ: Հեթանոսական վերոհիշյալ երևույթների մասին խոսելիս օգտագործվում են՝ «առու է այդ», «դարձեալ գատութեան բանս յիշեն», «եւ ոչ երբեք», «ի միտ առ...» և համանման արտահայտություններ:

Տարօրինակ ոչինչ չկա, եթե հարցականի տակ են դրվում բնական գիտությունները: Աստված անբննելի է և անհասանելի, ուստի «որ քննէ զծով՝ մեռանի»: Նման պատկերացումը Դավիթ Անհաղթի օրոք անհնար է, քանի որ նա արդեն ընդունում է Աստծո ճանաչելիությունը իր գործերով: Հեռևաբար՝ վաղ շրջանի մտածողության արձագանքներ են:

Մնում է ավելացնել, որ խնդիրը սրանով չի սպառվում: Քրիստոնեական հայ հրապարակախոսության առաջին արտահայտությունները պետք է որոնել Լուսավորչից էլ առաջ, մեր թվարկության I-III դարերում:

## «ԸՍՏ ՕՐԻՆԱԿԻ ՅՈՒՆԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐՈՒԹԵԱՆՆ»

Եվ, այնուամենայնիվ, մեր գրավոր հրապարակախոսությունը ավելի շատ հենվում է հունական հռետորական արվեստի տեսությանն ու փորձին, վերջինիս հաղորդելով հայկականության շունչ ու երանգ: Ասվածի վկայությունը ոչ միայն Թրակացու քերականության և Թեոնի ճարտասանական գրքի թարգմանությունն են, այլև «Գիրք պիտոյից»-ը, 5-րդ դարի մատենագրության փայլուն նմուշները, նրանց հեղինակների խոստովանությունները: Գործնական հմտությունների յուրացման յուրահատուկ ձեռնարկների դեր էին կատարում եկեղեցու հայրերի ճառերի թարգմանությունները: Ազաթանգեղոսը հաճույքով նշում է, որ իր մատյանը «ըստ օրինակի յունական ճարտարութեանն արկեալ ի շար զամենայն»: Իր պատմության սկզբում Խորենացին հիմնավորում է, թե ինչու առավելությունը տալիս է հունական աղբյուրներին, թեև այլ ժողովուրդների, «մանաւանդ Պարսից եւ Քաղդեացոց» մատենագրքերում մեր ազգի վերաբերյալ ավելի շատ հիշատակություններ «գտանին»: Պատճառն այն է, որ հունաց թագավորները ժողովրդին ավանդեցին ոչ միայն իրենց աշխարհակալության պատմությունը, իրենց երկրի գիտության ձեռքբերումները, այլև հոգ տարան, որպեսզի «զամենայն ազգաց զմատեանս ու զվէպս ի յոյն լեզու» փոխադրվի: Ավելին՝ հույները թարգմանեցին նաև «զմեծամեծս եւ զգարմանաւոյ արժանավորս յարուեստից»: Այսպես, ուրեմն, հույները չեն պարփակվել ազգային ավանդների շրջանակներում, որքան էլ բարձր լինեին դրանք, այլ սեփական գիտությունը, գրականությունն ու մշակույթը մշտապես արգասավորել են նշված բնագավառներում այլ ժողովուրդների նվաճումներով: Հույների մշակույթի հետ շփումները կնպաստեն ազգային գրականության ու արվեստների զարգացումը համաշխարհային հուն մղելուն: Նշանավոր «Թղթում» Փարսեցին հայտնում է, որ ինքը «պարապեալ (է) յունական ուսմանցն»:

Հունական կրթության ու գիտության նկատմամբ նույն վերաբերմունքն ունեն հայոց թագավորները ևս: Իր հրամաններից մեկում Տրդատը, Ազաթանգեղոսի վկայությամբ, գրում է. «Իմաստութիւն Յունաց հասցէ դաստակերտիդ կայսերաց»: Հրամանի շարունակությունից պարզվում է, որ հայոց թագավորի գործողությունները եղում են հունաց թագավորների փորձից:

Ճարտասանության հունական դպրոցի ավանդների հանդես պայքարի տևական հետաքրքրությունը սկիզբ առավ և բուռն դրսևորում ունեցավ V

դարում, գրերի գյուտից անմիջապես հետո:

Հետազոտողների պնդմամբ ճարտասանությունը հասարակական մեծ երևույթ էր արդեն հին աշխարհի երկրներում. եգիպտական քրմերը հնուտ հռետորներ էին, չինական արքունիքում հարգի էր «պաշտոնական, հատկապես ծիսական պերճախոսությունը»: Խոսքի հմտություններին լավ էին տիրապետում հնդկի իմաստունները: Այնուամենայնիվ, պերճախոսության հայրենիքը Հին Հունաստանն է: Հին աշխարհի նշանավոր հռետորները (Պլատոն, Արիստոտել, Ցիցերոն և ուրիշներ) հիշատակում են պերճախոսության առաջին դասագրքերի հեղինակներին՝ Կորակ և Տիսի, երբեմն էլ հիշվում է Էմպեդոկլի անունը: «Նրանցից է ձգվում թելը մինչև հունահռոմեական աշխարհի ուշ շրջանի բոլոր հռետորները, մինչև խոսքի հնարանքների այն չգերազանցված մշակումը, որը ոչ միայն ստեղծեց արձակի նոր ժանրեր, այլև իրեն ենթարկեց պոեզիան» (43, 25): Այսպես, ահա, խոսքարվեստը դարարում է իբրև միայն աստվածային պարզ քննադատ, այն դիտվում է մյուս արհեստներին հավասար և մյուսների նման տքնաջան աշխատանքով ձեռք բերվող իրողություն: Թե ինչու հատկապես Հունաստանը դարձավ հռետորական արվեստի հայրենիք, իր բացատրությունը գտնում է հույն ժողովրդի հոգեկենտրոնվածքի մեջ՝ հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում, կենցաղում ևս, առաջինը լինել մրցություններում: Այս ոգին էլ ծնեց օլիմպիական խաղերի գաղափարը (776 թ. մ.թ.ա.), որ բոլորովին էլ միակը չէր: Հայտնի են նաև գեղարվեստական (դրամատիկական) մրցությունները, փիլիսոփաների և իմաստունների հրապարակային բանավեճերը: Հագարավոր հանդիսականների առջև հանդես էին գալիս երաժիշտները, երգիչները, բանաստեղծները... Առաջինը լինել ոչ թե բնածին շնորհներով, այլ այնպիսի որակներով, որոնք ձեռք են բերվում տքնաջան աշխատանքով, կանոնակարգված վարժությամբ, հոգու և մարմնի դաստիարակությամբ: V-IV դարերի հույն նշանավոր հռետորների ճառերում (Մակրատ, Պլատոն, Դեմոսթենես) ճարտասանության տեսության բազմաթիվ խնդիրներ են արծարծվում, իսկ Արիստոտելը (384-322 մ.թ.ա.) հատուկ աշխատություն է նվիրել այս բնագավառին ևս («Ճարտասանություն»):

Հայտնի է նաև, որ Հունաստանում V դարում հռետորներին ներկայացվում էին որոշակի պահանջներ. «Պարզաբանել (ինչ-որ բան), մղել (որոշակի մտածողության, վճռի, առավել ևս՝ գործողության) և ունկնդիրներին պատճառել բավականություն» (12,8): Վերջին պահանջը դիտվում էր իբրև հռետորի գերագույն խնդիր: Բավականություն պատճառել կարելի էր «թարմ կամ համարձակ մտքով», բարության, արդարության, քաղաքացիական պարտքի, հայրենասիրության և այլ «ազնիվ զգացումներով»: Անշուշտ, իրավացի են նրանք, ովքեր հին աշխարհի հասարակական-քաղաքական

կյանքում ճարտասանությանն ավելի գործուն ու վճռական դեր են հատկացնում: Դիտարկումը, թե Հունաստանն ու Հռոմը ժողովուրդների ճակատագրում, համաշխարհային պատմության մեջ գրաված տեղի ու դերի համար մեծապես պարտական են նաև իրենց Դեմոսթենեսներին ու Ցիցերոններին, հազիվ թե առարկության հանդիպի:

Հին աշխարհում պերճախոսությունը քննվում էր արվեստների շարքում, նույնիսկ դիտվում էր իբրև «արվեստների թագուհի»: Դպրոցներում պարտադիր առարկա էր, «եռյակ» արվեստներից մեկը՝ քերականության ու տրամաբանության հետ միասին: Ավելին՝ Հունաստանում կային հատուկ ուսուցիչներ, որոնք շրջում էին քաղաքից քաղաք և վարձատրությամբ ճարտասանություն սովորեցնում քաղաքացիներին: Մա պայմանավորված էր այն մեծ դերով, որ ժողովրդական ժողովներում հատկացվում էր խոսքի ուժին: Հունական դեմոկրատիայի նվաճումներից մեկը պետական կառավարման գործում ժողովրդական ժողովի գերապատվության ճանաչումն է: Քսան տարեկանից բարձր տարիք ունեցող բոլոր քաղաքացիները, առանց որևէ ցենզային սահմանափակության, ժողովրդական ժողովի անդամներ էին, իրավունք ունեին ցանկացած խնդրի քննարկում առաջարկել կամ ցանկացած խնդրի վերաբերյալ ներկայացնել օրինագիծ: «Ժողովրդական ժողովը լուծում էր պետության կարևորագույն հարցերը՝ պատերազմի ու խաղաղության հարցերը, լսում էր դեսպանություններին ու կնքում էր դաշնակցային պայմանագրեր, ընտրում էր բարձրագույն պաշտոնյաներին և ընդունում էր հաշվետվություններ նրանց գործունեության մասին, քննում էր կարևոր դատական գործերը, պարզապես էր առանձին անձանց կամ զրկում էր նրանց քաղաքացիությունից» (73, 264-265):

Այսպես, ահա, Հին Հունաստանում ճարտասանությունը դառնում է «պետական համակարգի անհրաժեշտ օղակ»՝ մեծ ազդեցություն ձեռք բերելով հասարակական խնդիրների լուծման մեջ: Այսպիսի գործուն մասնակցությունը պարտադրում էր ճարտասանության հմտություններ բոլոր քաղաքացիներին՝ իր հերթին պայմանավորելով թափառական հռետոր ուսուցիչների գոյությունը:

Հունական ժողովրդավարության նվաճումներից մեկն էլ երդվյալների դատարանն էր: Չնայած հատուկ մասնագետների առկայության՝ թափառող ուսուցիչները ճառեր էին գրում և՛ մեղադրյալի, և՛ մեղադրողի համար. այն հանգամանքը, որ այս երկու գործող անձերը պետք է պաշտպանեին իրենց դատը, դարձյալ բարձրացնում էր հռետորական խոսքի զինը: Այսպես Հունաստանում ձևավորվում է հռետորության մի ուրույն եղանակ, դատարանային հռետորություն, որն, իսկապես, ուներ իր գաղտնիքներն ու առանձնահատկությունները:

Հունական դեմոկրատիայի մասին խոսելիս թերևս ավելորդ չլինի հիշելը, թե հին հույները հասել էին մահ խոսքի ազատության անհրաժեշտության գիտակցմանը: Նրանց օրենքները թույլատրում էին հրապարակային բաց բանավեճերում արտահայտել, պաշտպանել «սեփական տեսակետը»: Սովորաբար պահանջում էր փաստարկված ելույթները տարբերել փաստերից գուրկ պնդումներից: Հետաքրքիր է, որ խոսքի ազատության իրավունքից օգտվում էին ստրուկները նույնպես: Նշանավոր Դեմոսթենեսը հանդիմանում էր համաքաղաքացիներին, թե ինչու ազատ արտահայտվելը դարձրել են համընդհանուր այնպես, որ նույնիսկ ստրուկները անարգել ասում են այն, ինչ ցանկանում են:

Քիչ բան է հայտնի Հայաստանի նախաքրիստոնեական շրջանի հրապարակախոսության ու ճարտասանության մասին: Կարելի է ենթադրել, իհարկե, որ հայ հասարակական կյանքի պաշտոնյաները, հեթանոսական մեկյանների սպասավորները հազիվ թե զիջում էին այլ երկրների իրենց գործակիցներին: Քաղաքակրթության ձեռքբերումների նկատմամբ զգայուն հայերը այս բնագավառում ևս հավանաբար քայլում էին մյուս ժողովուրդներին համընթաց:

Հիշենք, որ հեթանոսական չաստվածների «անյիշատակ առնել»-ու բուռն շարժումը սկսվում է Տիր աստծու, «Պարի գիտութեան քրմաց...ուսման ճարտարութեան մեհեան»-ի կործանումով: Ուրեմն՝ հեթանոսական շրջանում եղել է «ուսման ճարտարութեան մեհեան», քրմերի գիտութեան դպիր-աստված, իսկ հայտնի է, որ ճարտասանությունը անբաժան էր հին գիտությունից:

Կասկածից վեր է, որ նոր վարդապետության գաղափարախոսները պարտադրված էին յուրացնել իրենց հակառակորդ նախորդների հմտությունն ու փորձը՝ նրանց դեմ պայքարում հաջողության հասնելու համար: Նորօրյա քարոզիչները չէին կարող անտեսել հեթանոսական Հայաստանի ճարտասանական ավանդույթները: Որքան էլ Քրիստոնեությունը հակառակ էր հեթանոսության, ժողովրդի կողմից ընդունելության արժանանալու համար, մասնավորաբար սկզբնական շրջանում, ինչպես վկայում են հետազոտողներն ու մեր պատմիչները, շատ բան որդեգրեց իր հակառակորդից: Բանասիրության կողմից լուծված խնդիր է սա, և շատ հավանական է ենթադրել, թե ճարտարախոս քրմերի որդիներին քրիստոնեական վարդապետության համար հավաքագրող Գրիգոր Լուսավորիչը պետք է որ արժեքավորեր սրանց հայրերի քարոզելու հմտությունը և: Ամեն նոր գաղափար արմատավորվելու համար հնի դեմ պայքարում որդեգրում է վերջինիս տարածման եղանակները:

V դարում սկզբնավորված մեր գրավոր քարոզչությունը, սակայն, շատ

ավելի ամուր կապերով առնչվում է հունական հեռտորական արվեստին, որտեղ փայլում էին հայազգիներ ևս: Հիշենք Աթենքի ճարտասանական դպրոցի ղեկավար Պարույր Հայկազն Պրոտրեսիտսին (276-368), որի արձանը իր կենդանության օրոք կանգնեցրին... Հռոմում՝ «Աշխարհի թագուհի Հռոմը ճարտասանության թագավորին» մակագրությամբ: Ունեցել է բազմաթիվ աշակերտներ՝ Հռոմի ապագա կայսր Հուլիանոսը, Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացին և ուրիշներ: Նրան հրավիրում են Հռոմ իրրև թագաժառանգի դաստիարակ: Ուշագրավ է, որ Աթենքի հռչակավոր հեռտորին արձան են կանգնեցնում... Հռոմում:

Թեև քրիստոնյա, շարունակել է հեթանոսական մշակույթի ու գիտության ավանդները իրրև իմաստասեր, հեռտոր ու մանկավարժ:

Մեր քարոզչությունը սկզբնավորվեց եկեղեցու հայրերի (Բարսեղ Կեսարացի, Եվսեբիոս Կեսարացի, Գրիգոր Նազիանզացի, Եփրեմ Ասորի, Հովհան Ոսկեբերան, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի) երկերի թարգմանություններով ու մեկնություններով: Հներին յուրացնելով, յուրացրածին ազգային գույն ու երանգ հաղորդելով՝ հայ մշակույթի պատմության փայլուն էջեր ստեղծեցին հայ քարոզիչ- հեռտորների սերունդները:

Հայ -հունական առնչությունների առումով ուշագրավ են Թրակացու քերականության թարգմանությունն ու սրա մեկնությունները և «Գիրք պիտոյից»-ը:

Հների ըմբռնմամբ քերականությունը գիտություն էր խոսքի մասին ընդհանրապես, որ ներառում էր ոչ միայն լեզվի կառուցվածքի վերաբերյալ ուսմունքը, այլև ճարտասանության ինչ-ինչ հատկանիշներ, քննադատությունը, տեքստի տարաբնույթ քննությունը, ժամանակակից իմաստով բանասիրությունը: Սկզբնապես այն կոչված էր գրավոր և բանավոր խոսքի հմտություններ դաստիարակելուն: «Քերականութիւն է հմտութիւն որք ի քերդողաց և ի շարագրաց իբրու բազում անգամ ասացելոց» (42,83),- վկայում է Դավիթ Քերականը: «Քերթողաց»-ը ներառում է «ժողովրդական» (գեղարվեստական) գործերը, իսկ «շարագրութիւն կոչէ զպատմութիւնս հրէից և հեթանոսաց զհին և զնոր, իսկ առ մեզ Մովսէսի և մարգարէիցն և որք յետ Քրիստոսի» (42,160): Ուշագրավ է, որ «քանատրական վարժից» համար օգտագործվել են մահ «զպատմութիւնս հրէից և հեթանոսաց զհին և զնոր»...

Քերականական աշխատություններ հայտնի են արդեն IV (մ.թ.ա.) դարից: Առաջին «մեծ քերականության» հեղինակը Ֆիլետոս է (340-283), որ հայտնի է մահ իրրև բանաստեղծ, մեզ են հասել նրա էպիգրամները:

Հին աշխարհի նշանավոր քերականներից է Դիոնիսիոս Թրակացին (170-90): Նրա «Արուեստ քերականութեան» գործը մեզնում թարգմանվել



է\* V դարում և երկար ժամանակ ընդունված է եղել իբրև քերականության և ճարտասանության դասագիրք: Թե որքան մեծ է եղել նրա նշանակությունը մեր դպրոցների համար, հաստատվում է այն տևական հետաքրքրությամբ, որ հայ մեկնիչները ցուցաբերել են նրա հանդեպ: «Արդ այս Դիոնիսիոս Թրակացի... ասէ քերականութեամբս լինել հմուտ ամենայն իմաստից եւ խորութեամբ», - գրում է X դարի նշանավոր իշխան, իմաստասեր, մեկնիչ, մանկավարժ Գրիգոր Մագիստրոսը (42, 226):

Թրակացու գործը ավելի քերականություն է, քան ճարտասանություն (որի պատճառով զգացվել է ամերաժեշտությունը «Գիրք պիտոյից»-ի, Թեոնի «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց»-ի և «Որ ինչ միանգամ այսմ հետեւին»): Նրանում արժարժվում են նաև հռետորական արվեստի հարցեր: Ուստի այս գրքի թարգմանությունը մեզանում խթանել է ոչ միայն քերականական մտքի, այլև ճարտասանության, արվեստի տեսության զարգացումը:

Հնում քերականության ուսուցումը ինքնանպատակ չէր: Այն կոչված էր ուսանողին խոսքի հմտություններ հաղորդելու նպատակին: Այդ միտքը շատ պատկերավոր է ներկայացնում Մագիստրոսը: Քերականությունը արթնացնում է գրավոր խոսքի մեջ մնջած գեղեցկությունները. այդպես քուրայում ոսկին է մաքրվում՝ դառնալով «հրատեսակ»: Խոսքի իմաստային և արտաքին կարևոր համարվող հատկանիշներին տիրապետողը կոչվում էր քերթող: «Քերթող է, որ գնատուս գիտէ բանին եւ ճանաչէ գղենս խաւսիցն, գոր ինքն տեղեակ է լեզուին», - վկայում է Մովսես քերականը (42, 159):

Թրակացին քերականությունը վեց մասի է բաժանում՝ առանձնապես կարևորելով վեցերորդ մասը. «դատումն քերդածաց»-ը դիտում է իբրև «լատագոյն... յամենեցունց որք ներ արհեստիս են»:

Հայ մեկնիչներից Դավիթը իմացությունն այն դեպքում է համարում «կատարեալ», երբ ներառում է հիշյալ մասերի բոլոր առանձնահատկությունները: Մովսես քերականն ավելի պատկերավոր է արտահայտվում՝ ով քերականության վեց մասերին չի տիրապետում հավասար հմտությամբ, «մասնական ծովագնաց է բանին եւ ոչ անդնդական խորոցն գիտակ»: Հայտնի է, որ հույն քերականը արվեստի խնդրին անդրադառնում է իր աշխատության

\* Ակադեմիկոս Գ. Ջահուկյանի համոզիչ քննությամբ Թրակացու բնագրի և թարգմանության տարբերությունները պայմանավորված են «թարգմանչի հայացքների» տարբերությամբ «հեղինակի հայացքներից» (101, 10): Հանգամանորեն ներկայացվում են այդ տարբերությունները շատ կարևոր եզրակացությամբ, թե «ժայերը հույների նվաճումների համեմատ մի քայլ առաջ են շարժվում», ասենք՝ հնչյունների դասակարգման և այլ խնդիրներում (ն.տ., 71): Մյուս կարևոր ընդհանրացումն այն է, թե «Թրակացու մեկնիչների սերունդը մեկնում է ոչ թե հունարեն բնագիրը, այլ նրա հունարեն թարգմանությունը, իսկ այդ երկուսը բավական տարբեր բաներ են», ուստի և նրանց անվանում են «Թրակացու քերականության թարգմանության մեկնիչներ» (ն.տ., 49):

վերջում, իսկ քերականության վեց մասերից «լավագոյն... յամենեցունց» համարում է «դատումն քերդածաց»-ը, որ «վեցերիտ» (վեցերորդ) մասն է: Դավիթ մեկնիչը հատուկ ընդգծում է, թե յուրացման համար ոչ մի նշանակություն չունի՝ սկզբից սկսելով վերջին կհասնես, թե՛ հակառակը: «Մոյն գունակ եւ ըստ մասին կատարումն, թեպէտ ի քերականութենէ սկիզբն առնելով առաջնորդէ մինչեւ ի վերջին մասն, եւ կամ ի վերջի մասնէն մինչեւ ի գլխատրագոյն սկիզբն յորում ըստ առավել քաջայայտութեան եւ ծանաթ կացուցանելոյ զառաջարկեալսն լաղացն ընտանենայ եւ աւգտակարի» (42, 81-82):

Ոչ այնքան քերականության սահմանումը, որքան նրա բաղկացուցիչ մասերի քննությունը բացահայտում են հռետորական խոսքին, քարոզին ներկայացվող պահանջներ:

Ճարտասանությունը, որ հրապարակախոսության առաջին աստիճանն է, բանավոր խոսքի արվեստ է: Հին Հունաստանի ու Հռոմի նշանավոր ճարտասանների մեզ հասած գրավոր ելույթները, միևնույն է, ստեղծվել են բարձրաձայն, բանավոր հնչելու համար: Ավելին՝ գեղարվեստական գործերը մույնպես (և ոչ միայն նշանավոր հռետորների) հրապարակային ընթերցանության պահանջներին համապատասխան էին ստեղծվում. պետք է մասնակցեին գրական օլիմպիական մրցումներին: Նույնիսկ ուշ շրջանի Օվիդիոսի «ամուրներն» ու Մենելայի «աստիճանները» նախատեսված էին ոչ թե աչքերով ընթերցելու, - հավաստում է հետազոտողը, - այլ բարձրաձայն արտասանության համար» (64, 14): «Մեծ տիրակալ է խոսքը», - ազդարարում էր ատտիկյան ճարտասանության հիմնադիր Գորգին: Հասկանալի է, թե խոսքի հնչերանգները, հռետորի պահվածքն ու շարժումները որքան մեծ նշանակություն պետք է ունենային սենատում, դատարանում, արքաների մոտ...

Քրիստոնեությունը ժառանգեց անտիկ պերճախոսության այս ավանդույթը (թեև չդարձավ նրա գերին): Այսօր անգամ եկեղեցում և այլուր հնչող քարոզխոսության համար շատ կարևոր են քարոզչի ճարտասանական կարողությունները:

Դժվար չէ նկատել, որ Թրակացու քերականությունը կազմող վեց «մասունք»-ներից մի քանիսը անմիջապես առնչվում են ճարտասանությանը: Առաջին մասը վերծանությունն է՝ «ներկուտ ըստ առոգանութեան»: «Բառք քերականին» ցանկում վերծանությունը ընթերցանություն է բացատրված: Ուշ շրջանում ստեղծված բառգիրքը ավանդությունն է արձանագրում անշուշտ: Եթե նկատի ունենանք «ներկուտ»-ի մեկնությունը Հայկազյան բառարանում՝ «կիրք, քաջ կրթեալ... ներհուն, հմուտ, աղել վարժած, սորված», հասկանալի կդառնա, որ սա լիովին ճարտասանության ոլորտ է: Հիշենք, որ նոր վարդապետության տարածման արարողությունը քարոզին զուգակցում

էր Աստվածաշնչից կամ կրոնական այլ գրքերից համապատասխան հատվածների ընթերցումը (մինչև գրերի գյուտը՝ նաև ընթերցածի թարգմանություն): Այնքան մեծ նշանակություն է տրվել ընթերցանությանը, որ առանձին աստիճան է սահմանվել՝ «ընթերցող յեկեղեցուց որպէս դպիր» (101, 43): Վերծանությանը սկսելու պարագան շատ պատկերավոր ներկայացնում է Դավիթ Քերականը՝ «զմուտ դրան ի քաղաք իմաստութեան»: Պատկերը պատկեր, բայց բուն բացատրությունը ի հայտ է բերում հետադարձ կապի համար գեղարվեստական գրականությանը հատկացվող դերի ընթացումը և՛ անցյալում, և՛ հայ քերականի կողմից. «Թե ինչու նախ «քերդողաց և ապա շարագրաց» պետք է դիմել, ունի երկու բացատրություն՝ «ամենայն արուեստատր զիրն կամիսի յարգուն ցուցանել», այնուհետև՝ «նախադրում իսկ եւ սկիզբն բանատր արուեստիս զիրեացն ասեն լինել՝ քերդողքն» (42, 87): Ամեն ոք ձգտում է իր արվեստը հարգանքի արժանացնել, ընդունելի անել, տպավորություն գործել, դրա համար էլ ճարտասանը «քերդողությունից» է սկսում: Սա, ինքնին, գեղարվեստական ստեղծագործության բարձր արժեքավորում է: Բացի այդ՝ «քերդողությունը» պետք է սկսել, որովհետև «քանատր արուեստի» սկիզբը «քերդողները» դրեցին: Կա մի էական առանձնահատկություն ևս, որով պայմանավորված է վերծանությունը նախադասելը. գրավոր խոսքի «անվթար յառաջբերություն»-ը «զարթուցե զսաստուն և ապա ընդ միմեանս շաղկապին»: «Քերդացած» (գեղարվեստական ստեղծագործություններ) և գրավոր խոսքի այլ տեսակների («շարագրաց») ներկուտ «վերծանութեան» համար նշանավոր քերականն ինքը որոշակի կանոններ է նշում. «Եւ վերծանելի է ըստ ենթադրատութեան, ըստ առոգանութեան, ըստ տրոհութեան»: Ենթադրությունը, որ խոսքի բովանդակությանը համապատասխան ձայնի և «ճահատր» (պատշաճ, հարմար, արժանավոր) շարժումների կիրառումն է, մեծացնում է խոսքի «զարթուցումը», առոգանությունը բարձրացնում է խոսքի «արուեստն», իսկ «ի տրոհութենէն զպարունակ միտան տեսանեմք»:

Թրակացու հայ մեկնիչները, բնականաբար, ուշադրություն են դարձրել այս խնդրին: Դավիթ քերականն, օրինակ, ընդգծում է, որ «շեշտը վերացմանն աղագաւ ասի ոլորակ... սա (բութն- Գ.Ա.) ի խոնարհ նմանապէս զիջուցանելով հարթէ» (42, 123), այս երկուսը միասին «քաղկացուցանեն զպարոյկն», իսկ «պարոյկ առնու նախկին երկուց վանգից ի մի խառնումն, որպէս Երակլես»: Մովսես Քերականը «պարոյկ»-ը որակում է այսպես՝ «ունի զմիջակութեան խորհուրդ, վասնզի ոլորակ չէ, զի բքի վերջն և բութ ոչ է, զի սուր ունի ի սկզբանն յուրում»: Բնական է, երբ իր հեղինակին հետևելով՝ հայ քերականը ևս նշանակություն է տալիս կետադրությանը, ավելի ճիշտ՝ տրոհությանը, «որ գատ է ընտրել զբան ի բանէ»: Ավելի ուշ «Մեկնություն քերական»

նի» աշխատության մեջ Վարդան Արևելցին տաս կետից բաղկացած համակարգ պետք է մշակել կետադրության գործածության մասին:

Ակադեմիկոս Գ. Ջահուկյանը հետագա քերականներից հիշում է Մամբրե Վերծանողին, որի մոտ առոգանության նոր եզրեր են հայտնվում արդեն՝ թավ, սուկ: Վերծանությունն, ուրեմն, ըստ առոգանության կանոնների գեղարվեստական կամ այլ բնույթի տեքստի ընթերցումն է, որն ուղեկցվել է «ճահատր» շարժումներով: Գեղարվեստական յուրաքանչյուր ստեղծագործություն, ժանրային նկարագրի թելադրանքով, և խոսքի ամեն տեսակ պահանջում է առոգանության յուրահատկություններ: Հույն տեսաբանը ներկայացնում է հետաքրքիր մի շարք: «Չողերգութիւն դիցազնաբար վերծանեսցաք», - հանձնարարում է Թրակացին: Նույնը կրկնելով՝ Դավիթ Մեկնիչը նախ պետք է բացատրի ողբերգության ծագումը («առ ի պաշտուն առեալ Դիոնիսեսայ ումենն տուողի որթոյ») և ապա որոշ մանրամասներ հաղորդի «դիցազնաբար»-ի վերաբերյալ. «պատմել ահատրապէս և չքնաղ հանգոյն»... Հատուկ շեշտվում է այս բարձր ոճը երբեք չիջեցնելու, «ձայն գոեկաց» չդարձնելու պարագան: Ողբերգության հերոսները ղյուցազուններ են, նրանց արարքներն են ներկայացվում, ուստի և հասարակ մահկանացուների ձայնով ու ոճով ողբերգությունները վերծանել չի կարելի: Հետո Անանուն մեկնիչը պետք է բացատրեր նոխազերգությունը. «զողբերգութիւնս իւրեանց ի սկսանելն և կատարելն նոխազաք մեծարեալ լինեին, որք նուիրեին ձանեալք Դիոնիսեսա, գտողի որթոյ» (42, 128): «Իսկ, ահա, զկատակերգութիւնն աշխարհաւրէն» պետք է վերծանել, դա «խրատս եւ յանդիմանութիւնն է պարունակում, վերամբարձ ոճը անհարիր է սրան: Ստեփանոս Մյունեցի մեկնիչը ավելի էր կոնկրետացնելու «աշխարհաւրէնը», կատակերգության նյութը առնվում է «անարի»-ների, ծուլերի, «վատ կենցաղավարութիւն» ունեցողների կյանքից, ուստի պետք է «վերծանել» հեզմական տոնով, նույնիսկ սուլոցով, անհաճո ձայներով, «որպէս ռամիկքն սովորաբար ստեղծանեն առ այնոսիկ»: Դամբանականը «ուժգնակի» պետք է ասել, «զխանդադատականն թուլակի», չափածո գործերը «քաջալորակի» վերծանության են կարոտ, «քմարական քերդողութիւնն» ներդաշնակ: Պետք է խստորեն պահպանել այս կանոնները, հակառակ դեպքում վերծանողները «գքերդողացն արութիւնս տապալեն» և իրենց «ծիծաղելիս յարկացոցն»: Հայոց դպրոցներում խստորեն հետևել են այս կանոններին: V դ. հոգևոր գործիչ Մանդակունին հույներից ժառանգած, մեր եկեղեցու հայրերի կողմից լրացված մի ամբողջ համակարգ է առաջադրում քահանային, որ հավասարապես վերաբերում է վարդապետին ևս. «Կարդա փութով և խրատեսա. զոմանս սաստի, զոմանս աղերսի, զոմանս փափազելի արքայութեանն փափկութեամբն յորդորեսա.- զոմանս չար ահեղ տանջանացն երկիւղին հիացո. զոմանս ի մէջ

եկեղեցույ խրատեա, զի այլքն ուսցին, զոմանս առանձինն յանդիմանեա, զի մի ի բազմաց ամօթոյն ուրացեալք զյանդիմանութիւն արեամարհիցեն. և եթէ արեամարհիցեն իսկ, դու մի աղաղակաւ հակառակիցիս, զի ծառայի ... չէ պարտ հակառակող լինել, այլ հեզ առ ամենեսին, զի թերևս տացէ նմա ասպաշխարութիւն» (106,73): Տեսական գիտելիքների, գործնական ու մեթոդական առաջարկությունների այս համախումբը, անկասկած, ընդունված էր ուսուցման համակարգում: Հետագայում Վարդան Արևելցին կարևոր մի լրացում էր ավելացնելու այս համակարգին: Առոգնությունը, խոսելու, ընթերցելու ոճը բնութագրում է մարդու անհատականությունը. «Եվ բաժանես ըստ մարդոյ ոճոյն՝ եթէ գոռոզ է և եթէ ողոր» (103,76):

Հետևորդները հետաքրքիր լրացումներով ու մանրամասներով աստիճանաբար բացելու էին հիշյալ ժամրերի և նրանց ներկայացման առանձնահատկությունները\*:

«Ձրուցագրութիւն»-ը, ըստ «ներգոյս քերթողական եղանակս», երկրորդ «մատուցն» է: Հայկազյան բառարանի բացատրությամբ սա կարելի է հասկանալ իբրև «տրամաբանութիւն», «տրամախօսութիւն» (հ. II, էջ 753): Գ. Ջահուկյանը այլ մեկնաբանություն է տալիս՝ «Երկի մեջ հանդիպող բանաստեղծական եղանակների բացատրություն»: Ըստ երևույթին երկու մեկնությունն էլ ընդունելի են. Դավիթ Մեկնիչը, օրինակ, գգուշացնում է, թե խնդիրը չի հանգում «սովորական ինչ խաւսք»-ին, այլ կամ «գրեթողացն արարուած»-ների կամ տվյալ հեղինակի գաղափարների բացատրությանը:

Թրակազյան մյուս մասերը ճարտասանությանը վերաբերում են այս կամ այն չափով: Երրորդ մասունքն, օրինակ («զեզվաց եւ հնազեւ պատմութեանց առձեռն բացատրութիւն»), ենթադրում է, ըստ Դավիթ Քերականի, «զիտոյ լեզուին խաւսս եւ պատմութիւնս ինչ նախնեացն արարեալ լավագոյնս համառոտապէս գիտել» (42,248): Բարբառների և հայրենի հնագույն պատմության թեկուզ և համառոտ իմացությունը վարդապետին անհրաժեշտ է տեքստին առնչվող խնդիրները լուսաբանել կարողանալու համար՝ «իբրև հարցանիցի, դիտաւ լուիցի»: «Համեմատութեան տեղեկութիւն»-ը որքան էլ զբաղվում էր գլխավորապես խոսքի մասերի ուսմունքով, իբրև «քառերի անալոզիկ ձևերի» (Գ. Ջահուկյան) ընտրությամբ զբաղվող բնագավառ, կարող էր նպաստել վարդապետի բառասպաշարի հարստացմանը: Վերջին՝ վեցերորդ «մատուցը»՝ «գաւտումն քերդածաց»-ը, պերճախոսու-

թյան համար ևս ամենակարևոր մասն է, քանի որ գաղափարական որոշակի դիրքերից վճիռ է կայացնում գեղարվեստական ստեղծագործությունների և մնացած տիպի բոլոր շարադրանքների վերաբերյալ: Նոր վարդապետության ջատագով Դավիթ Քերականի համար ևս «գաւտումն քերդածաց»-ը «գաւագոյն է յամենեցուցն», որովհետև հանգում է հերձվածողների «ունայնաբանութիւն» ու «աւտարտի խառնուածն» բացահայտելու գերագույն խնդրին, որ մաս հայ աստվածաբանության գերագույն խնդիրներից է:

VIII դարի մեկնիչ Ստեփանոս Մյունեցին քերականության բոլոր մասերի իմացության գերագույն նպատակը հանգեցնում է «զեղեցկապէս» ընթերցելուն, որով ժողովրդին լսելի են անում նախնիների և աստվածային խոսքն ու գործը: Նույն Քերականի մեկնությունից պարզ է դառնում, որ այս վեցերորդ մասը ոչ միայն հիմնական եզրակացության հանգումն է, այլև, որ շատ կարևոր է գրականագիտական մտքի համար, խոսքի, պարզ է՝ առաջին հերթին գեղարվեստական ստեղծագործության, միջոց և եղանակ («զի ըստ սորին հրամանի ստեղծիցի բանն»): Պատահական չէ նման կարևոր լրացումը. գիտական և տեսական միտքը հասել է արդեն այն ընդհանրացման, որ «բարձրագոյն է քերդողութիւն քան զքերականութիւն»:

Թրակազյան քերականության թարգմանության մեկնությունները խթանում են ոչ միայն քերականության, այլև ճարտասանության, արվեստի ու գրականության տեսության զարգացումը: Նկատված է, որ մեկնաբանողները ոչ միայն հայացրել են այս կամ այն գործը, այլև դրանք թարգմանելիս կատարել են հավելումներ, կրճատումներ, դրսևորել են որոշակի վերաբերմունք՝ հավանություն են տվել, մերժել, լրացրել: «Թրակազյան քերականության հայ թարգմանիչը ոչ միայն «ստրկորեն» չի ընդօրինակում տեքստը, այլև հանդես է բերում բավական ազատամիտ վերաբերմունք՝ կատարելով նրա մեջ իր հանդուժմանից և հայտնի առանձնահատկություններից բխող զանազան փոփոխություններ... Այս իմաստով թարգմանությունը ավելի շուտ փոխադրություն է, քան թարգմանություն (101, 61)»:

Այսպես, ահա, թարգմանություններն ու դրանց մեկնությունները արդեն իսկ սկզբնավորում են հայ բանասիրության ամենատարբեր բնագավառները:

Ի տարբերություն Թրակազյան, որ «Բանական արուեստ»-ը երեք խմբի էր բաժանում՝ իմաստասիրություն, «քերդողություն» և ճարտասանություն, նրա Դավիթ մեկնիչը, բանասիրության վերջին տվյալներով՝ Դավիթ Անհաղթը, ավելացնում է մի բնագավառ ևս՝ «բանական բժշկություն»: Մի այլ դեպքում, դարձյալ ի տարբերություն Թրակազյան, որն արվեստը բաժանում է «քարվոյ» և «չարի», ընդունում է մի երրորդ տեսակ ևս՝ «միջակ»-ը: Ն. Արոնցը նշում է, որ արվեստի տեսակների մեջ «միջակ»-ի ընդունումով Դավիթը

\* Արուեստ Դիմիսեայ Քերականի... էջ 85 (ինքնը երբեմն իրենց թույլ են տալիս չհամաձայնել ավանդական բաժանման հեթոքականությանը: Ստեփանոս Մյունեցի մեկնիչն, օրինակ, նպատակահարմար է գտնում այս «մատուցը» վերձանության փոխարեն գեոեղել. «վասնզի նախակրթութիւն եւ ընտանութիւն էին պատմութեան ի մեզ տրամադրի եւ ապա ընթերցանութեան ասպարեզ», նույն տեղում, էջ 187):

տարբերվում է ոչ միայն թրակացուց, այլև ընդհանրապես հույն քերականներից ու սխոլաստներից: Անվերասպահ հիացումը հունական գիտության և քերահավատությունը հայրենի «քերական»-ների, «քերդող»-ների ու «ոպիլի»-ների հանդեպ, մեծապես խանգարել են անվանի գիտնականին քաղելու հունական բնագրերի հետ թրակացու հայերեն թարգմանության և սրա հայ մեկնիչների աշխատությունների մանրակրկիտ համեմատության պտուղները: Բոլոր այն դեպքերում, երբ հայ մեկնիչների տեսակետների համարժեքը չի հայտնաբերում հունական աղբյուրներում, նրա զարմանալի կանխակալությունը մազաչափ անգամ չի տատանվում, և հայագետը մնում է այն համոզման, թե մեկնիչը (տվյալ դեպքում՝ Դավիթը) «հայ ընթերցողին մատչելի» լինելու համար փոխել է շարադրանքի ձևը՝ հայկականացրել է (арменизовал): Մինչդեռ հայ գիտնականը, հավատարիմ արվեստի հունական ըմբռնման, ըստ որի նա ներառում է «պիտանացու» այն ամենը, ինչը ստեղծել է մարդկային գործունեության փորձը, այդ հասկացության մեջ ընդգրկում է նաև «մրմունջք պարք և որ ինչ մի անգամ այսն հետեի»: Ասել է թե՛ Դավիթն ավելի հետևողական է, քան իր հույն ուսուցիչները: Իսկ թե ինչու «մրմունջք»-ն ու «պարք»-ը չի մտցնում «քարի» և «չար», «օգտակար» և «վնասակար» խմբերի մեջ և ստեղծում է նոր մի բաժանում, կարելի է միայն կռահում կատարել. «մրմունջք»-ն ու «պարք»-ը մի տեսակ երկկենցաղ են, դրանք կարող են և՛ չար ու քարի, և՛ օգտակար ու վնասակար լինել, ուստի հայ տեսաբանը գերադասում է նրանց տեղ հատկացնել վերջիններիս մեջտեղում...

Դավիթ տեսաբանը նկատում է, որ «բանական արուեստ»-ները «յանգու-թին ունին առ իրեարս»: Ուշագրավ է հատկապես քերականության և ճարտասանության իրարից կախվածության ընկալումը. «Ձի քերդողական արուեստին պիտոյ է ճարտասանականին պայծառ բանից, որք եւ հաւասարապէս վարին առասպելաբ եւ խրատաւբ: Իսկ ճարտասանականն ի նման է կիտից եւ ուղրակաց...» (42,82):

Այս չորս «բանական»-ները ընդհանուր հատկանիշներ էլ ունեն, որոնք հիմնականում հանգում են վերծանության պահանջներին՝ «մինչէ տայս-վայր ասացուածս պիտանաց ու բոլոր բանական արուեստաւրաց»: Ցանկացած արվեստավոր-արհեստավոր (ինները դրանք չէին տարբերակում), լսողների առջև ծիծաղելի չլինելու համար պարտավոր է իրականացնել «քերդածաց կամ շարագրածաց անվթար յառաջբերութիւն», կիրառել խոսքի բովանդակության համապատասխան ձայնի ելևէջներ և շարժումներ («ըստ քաջութեան հանդիսի»), տպավորություն գործել առաջանությամբ, հավատարիմ մնալ տրոհության կանոններին, որովհետև «ոչ ուղիղ տրոհելն» խանգարում է «զմիտս ի մտաց և գրան ի քանէ» «զատուցանել»-ուն:

Ելնելով մարդու երկակի բնույթից (բանական ոգի և գործնական մարմին), Դավիթ մեկնիչը արվեստը, ընդհանրապես «բոլոր գիտ իմաստից», բաժանում է երկու մեծ խմբի՝ «ի տեսականն եւ ի գործնականն»: Սրանցից յուրաքանչյուրն էլ, իրենց հերթին, «բաժանին յերիս մասունս՝ բարոյ, չարի եւ միջակի»: Բարվո մեջ ներառում է հոգևոր գիղքն ու երգը, չարի մեջ թուլչությունը, դյութանքը, կախարդությունները (թշմամանքը հեթանոսության հանդեպ շարունակվում է), միջակի՝ «մրմունջք, պարք եւ որ ինչ մի անգամ այսն հետեիին»: Գործնական արվեստները բարոյ դիմաց ունեն օգտակարն ու «պիտանացու»-ն (հյուսնություն, դարբնություն և սրանց նմանները), չար («ոեղք մահաբերք եւ որք հետեիին այնմ»), միջակ (աղեղնավորություն, գեղարդավոր և սրանց նմանները):

Ավելացնենք, որ Դավիթը արվեստները բաժանում է «կայուն»-ի և «անցատր»-ի, «հասարակաց»-ի և «առանձին»-ի: «Բանականիս կայուն եւ հասարակաց գիղք, եւ անցականն եւ առանձին՝ մրմունջք եւ իւր մտածութիւնք» (42,80): Գործնականի հասարակացն ու կայունը՝ դրյակ, «հանեալ ջուրք», անցավորն ու առանձինը՝ «դուզմաքեայ գործք»: Բանական արվեստների հասարակական դերի ըմբռնումը և հատուկ ընդգծումը հայ քերականի յուրահատկությունն է: Այս իմաստով կարևոր է նաև խոսքին հատկացվող դերը: Երկրորդելով ձայնը երաժշտությունից բխեցնելու տեսակետը, որտեղ ձայնը նույնացվում է բանին, ընդհանրացնում է. «վայելչութիւնք եւ կարգք աշխարհիս ձայնիս ասացեալ յարմարին», «Բանի վարդապետին եւ բանի աշակերտեայք կրթեին»: Այս տեսությունը առնչվում է նաև գրի ծագման պատճառի ըմբռնմանը: Արվեստագետի մահով «խափանի եւ արուեստն», ուստի մարդիկ ստեղծեցին գիրը, որով հնարավոր է «յառաջակայսն գլիշատակն» «յարածգել»: Խոսքը մարդուն տրված մեծագույն պարգևն է, որով նա բանավոր է դառնում՝ զատվելով ոչ բանավոր աշխարհից և մոտենալով «ընդ վերին գաւրութիւնս», բայց և մահկանացու լինելով՝ զատվեց «ի վերնոցն»:

Դավիթ քերականը գտնում էր նաև, երկրորդելով հույներին, որ արվեստը ստեղծվում է սերունդների հավաքական ջանքերով. «Ոմն գտաղ բայի, և ոմն անուան, միս այ ռմն մասին ինչ, ուստի բաղկացաւ արուեստ» (42,81):

Հակառակ Ադոնցի ձգտման՝ Դավիթն ներկայացնել իբրև հույների գաղափարները ընդամենը հայացնողի, որ կրկին մեծ ծառայություն պետք է դիտվեր, ընթերցողի առջև հառնում է հունական գիտության շատ ավելի գիտակ մի անձնավորություն, քան իր հետազոտության առարկան, որ Թրակացին է: Ասենք՝ քերականի աշխատությունից էլ երևում է իմացությունների լայն շրջանակը. քննում է տեսակետներ, տալիս ամուններ, ժխտում կամ հաստատում կարծիքներ («թուեցաւ ոմանց», «եւ ասացին», «քաջայայտ է»,

«աման», «ասացին ոմանք», «եռայր», «ամանք ասեն», «յայտ են», «այլքն», «երեսեցաւ ոմանց» և այլն):

Դավթին հայտնի են ճարտասանության երեք տեսակները՝ «զուգահասար հատեալք ի սեռէ»՝ «ատենականան եւ բաղխոհականան եւ կացըրդականան... յորոց եթէ ոչ ունիցի որ զմի ի նոցանէ ոչ կատարեալ ասի ճարտասան» (42,84): Աղոնցն առաջարկում է այս «ոչ»-երից հրաժարվել, քանի որ հույների համար ճարտասանության այս երեք տեսակներից որևէ մեկին տիրապետելը բավական էր փառք և հռչակ ձեռք՝ քերելու համար: Հիշենք, սակայն, որ Դավիթը կատարյալ էր համարում այն քերականին, որը հավասարապես տիրապետում էր քերականության բոլոր վեց «մասունք»-ներին:

Արվեստի բնութագրման ասպարեզում Մովսես քերականը առաջ է անցնում իր ժամանակակիցներից՝ արվեստի և բանականության փոխադարձ ազդեցության խնդրի դասական ըմբռնմամբ: Ըստ Մովսեսի, որ բանասիրության պնդմամբ նույն ինքը Խորենացին է, «մտքերը», «հանճարեղ խորհուրդները» արվեստի աղբյուրներն են ու ակունքները և ընդհակառակը՝ արվեստն ինքն էլ է «անճեղճիչ մտաց»: Ահա այսպես ընդլայնվում է արվեստը սերունդների փորձի ու հմտության արտահայտություն համարող Թրակացու տեսակետը: «Զերդող է, որ զմասունս գիտէ բանին եւ ճանաչէ զղէմս խաւսիցն, զոր ինքն տեղեակն է լեզուին. զի քերումն ի վերայ ողորկութեան բանին ասացաւ. զի քերէ եւ սրբէ ըստ ամենայնի դատողական հրամանց եւ բերէ ի ցանկութիւն լսողաց անընդհատադեղի բանիւք» (42,159):

Այս պարբերության մեջ շատ էական է «եւ բերէ ի ցանկութիւն լսողաց անընդհատադեղի բանիւք» արտահայտությունը: Ընդգծվում է ոչ միայն քարոզչության բնույթը, այլև նրա նշանակությունը. քարոզչությունը, հրապարակախոսությունը «անընդհատադեղի բանիւք» պետք է կարողանա ունկնդիրների մտքերը ձևավորել ցանկալի ուղղությամբ:

Նկատված է, որ քրիստոնեական դավանության գաղափարները Հայաստանում հայտնվել կարող էին ասորի ու հույն քարոզիչների միջնորդությամբ՝ գրավոր կամ բանավոր ճանապարհով, թարգմանություններից դեռևս շատ առաջ, հնարավոր է արդեն երկրորդ դարից սկսած\*:

Ասորահունական կրոնական գրականության նմուշները, գրերի գյուտից և՛ առաջ, և՛ հետո, խթանել են նույնամանա ինքնուրույն գրականության զար-

\* Հայ բանասիրությունը այս ուղղությամբ անագին նյութ է կուտակել (Ե.Տեր Մինասյանց, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորվոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, Հ. Մեղքոնյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից (3-4-րդ դարեր), Երևան, 1970, Ն. Ալիևյան, Մատենագրական հետազոտություններ, Ի. Բ. Վիեննա, 1924, Մ. Ավդարբեկյան, Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը (5-րդ դար), Երևան, 1971, Գ. Տեր-Սկրտչյան, Ազգաբանագիտական աղբյուրներից..., Վաղարշապատ, 1896, պատմիչներից միլիոնավոր զանազան հետազոտությունների):

զացումը, մանավանդ որ Աստծո խոսքը ժողովրդին հասցնող, ինչպես և հասցնելու եղանակների մասին պատմող գրքերի ժանրային համակարգը կայուն էր և փոխանցվում էր քրիստոնեություն ընդունող ժողովուրդներին առանց էական փոփոխությունների: Ինքնուրույն գծերն ու երանգները դրսևորվում են ազգային նյութի ընտրության մեջ, մեկնաբանություններում, զանազանաբնույթ միջամտություններում: Մյալառիչ գնահատականը Աբեղյանի գրչին է պատկանում. «Ինչքան էլ մեր առաջին գրողները հետևում են ուրիշներին, բայց և այնպես նրանց երկերն ընդհանրապես մշակված են ազգային բովանդակությամբ, կապված են իրենց միջավայրի և դարաշրջանի իրական պայմանների հետ և բխում են ժամանակի պահանջներից» (2,114):

Լավագույն օրինակներից է «Գիրք պիտոյից»-ը, որ երկար հարյուրամյակներ հայ դպրոցի համար ճարտասանության դասագիրք է ծառայել:

«Պիտոյից գիրք»-ը 5-րդ դարի նշանավոր երկերից է: Սրա շուրջ ևս ծավալվել են բազում վեճեր: Հայ և օտարագրի գիտնականները իրարամերժ կարծիքներ են հայտնել գրքի՝ թարգմանություն, թե բնագիր լինելու, նրա հեղինակի կամ թարգմանչի անձնավորության և բազում այլ խնդիրների շուրջ: «Պիտոյից գիրքը» թարգմանություն է հունարենից, ասենք՝ հիմնականում Ափթոնիտից, մասամբ՝ Թեոմից, մակ անհայտ մի հունական ձեռագրից, ոմանք էլ գտնում են, թե տեսական հատվածները թարգմանություն են, իսկ օրինակները, մեկնությունները՝ թարգմանչի կամ մի այլ հեղինակի գործ: Փորձել են կասկածի ենթարկել նրա ստեղծման (թարգմանության) ժամանակը: Եթե գրքի թարգմանություն, թե ինքնուրույն լինելու շուրջ տարակարծությունները կարծես թե հաղթահարվել են՝ հանգելով բոլորի համար ընդունելի մի տեսակետի՝ հիմքում ընկած են IV-V դդ. սահմանագլխին ապրած Ափթոնիտի ճարտասանության մասին դասագրքի վարժությունները, գերակշռություն կազմող հայկական շերտերով, ապա հեղինակի շուրջ տարածայնությունները շարունակվում են: Ընդունված (կամ ընդունելի) տեսակետն այն է, որ ճարտասանության այս դասագիրքը գրել է Մ. Խորենացին՝ օգտվելով, քնականաբար, հունական աղբյուրներից: Դրա համար հիմք են ծառայում ոչ միայն հետնորդների վկայությունները, այլև նորագույն հետազոտությունները: Պրոֆ. Հր. Թամրազյանը «Հայ քննադատություն» (գիրք Ա) ուսումնասիրության մեջ ոչ միայն պաշտպանում է Խորենացու հեղինակություն լինելու տեսակետը, այլև փորձում է հայտնաբերել հարազատության շերտեր «Հայոց պատմության» և «Գիրք պիտոյից»-ի միջև:

«Գիրք պիտոյից»-ը Խորենացուն պատկանելու խնդիրը կասկածի տակ է առնում մեզ հայտնի վերջին հետազոտողը ևս, թեև չի պնդում իր կասկածները և, հետևելով ավանդույթին, հակված է Պատմաճորդ դիտելու իբրև թարգմանչի, հեղինակի, կազմողի... (32): Բանասերների ջանքերը նոր փաս-

տարկներով հաստատել ավանդույթը, թե Խորհնացին հիշյալ գրքի հեղինակն է, անհամոզիչ են, իրավացի է Գ. Մուրադյանը՝ երբեմն էլ հնացած. բայց, անկեղծ լինենք, համոզիչ չեն իր գլխավոր երկու կտվանները և:

Գ. Մուրադյանի առաջին առարկությունն այն է, թե Խորհնացին և «Պիտոյից»-ի հեղինակը «հակադարձ վերաբերմունք» ունեն հունական առասպելների նկատմամբ: Պատմության և «Պիտոյից»-ի մեջ հունական առասպելները հիշվում են տարբեր կապակցություններում. առաջինում դրանք հակադրվում են պարսկականներին, իսկ երկրորդում քննվում են զուտ ստեղծագործական խնդիրներ՝ իրականի և երևակայականի հարաբերությունը առասպելում: Թեև Խորհնացին առասպելներից օգտվում է պատմություն գրելիս՝ աշխատելով հայտնաբերել նրանցում թաքնված ճշմարտությունը, «Հայոց պատմության» մեջ էլ նա այն համոզման է, իբրև տեսական ընդհանրացում, թե ճշմարտությունն ու առասպելը հակադիր երևույթներ են. «Բայց եթե զճշմարտությանն որ խորհելով քակել գոճ՝ զառասպելս զճշմարիտ բանս ախորժելով փոփոխել փութասցե»: Նկատված հակադրությունը կարծես վերանում է:

Հետևելով ավանդույթին՝ հեղինակային պատկանելությունը վճռելիս Գ. Մուրադյանը շեշտը դնում է լեզվատճական առանձնահատկությունների վրա\*: Հազիվ թե հիմնավոր է այսպիսի մտտեցումը: Գպետք է մոռանալ, որ հին ու միջին դարերում ժանրային յուրահատկությունները անհամեմատ կայուն էին և շատ դանդաղ էին փոխվում: Ստեղծողի անհատականությունը զգալիորեն ենթարկվում էր ժանրի դիմակայությանը, որի հետևանքով էլ նույն հեղինակը ժանրային տարբեր նկարագիր ունեցող գործերում երբեմն այնքան է «հեռանում» ինքն իրենից, որ կարող է, իսկապես, կասկածների առիթ տալ: Նարեկացու «Մատյանին» ու «Տաղերին» ծանոթ մարդը դժվարությամբ է հաշտվում այն մտքի հետ, թե թոնդրակյան շարժման դեմ հայտնի «թոթի» հեղինակը դարձյալ ինքն է: Թեև, ինչ խոսք, հարազատության ինչ-ինչ երանգներ նկատել հնարավոր է:

Նույն երևույթը ամկա է «Գիրք պիտոյից»-ի դեպքում:

Ճարտասանական դասագիրքը ուներ իր յուրահատկությունները, և

\* Հակասակ տեսակետ էլ արտահայտվել է. «Ինչպիսի ցույց տվեց V դարի սկզբնադարյանների և Խորհնացու «Հայոց պատմության քառասյալի վիճակագրական քննությունը, բառամիավորների զույգ հանդիպումների հատկանիշով Խորհնացու երկին առավել մերձավորություն են հանդես բերում ինքնուրույն մատենագրությունից՝ Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմությունը» (90 քառամիավոր), իսկ թարգմանական գրականությունից՝ «Պիտոյից գիրքը» (218 քառամիավոր): Այս երեք ստեղծագործությունների քառային ընդհանրությունները ավելի ակնառու են դառնում, եթե հաշվի ենք առնում նաև այն բառերը, որոնք հանդիպում են նշված աղբյուրներում, ի տարբերություն մեր քննարկած մյուս գրական հուշարձանների» («Պատմաբանասիրական հանդես», 1999, N 2-3, էջ 207):

«Հայոց պատմության» հեղինակը այն թարգմանելիս-փոխադրելիս դրանք անտեսել չէր կարող: Գոտանանք, որ «Հայոց պատմության» II գրքի Զ գլխում Վաղարշակի մասին գրելիս հատուկ շեշտում է՝ շարադրել է «զոճն ի բաց թողեալ», բայց է գլխում, դարձյալ ենթարկվելով նյութի թելադրանքին, շեշտում է՝ «և արժանի բանից ողորկագունից և յուլվից»: Նյութը ներկայացվում է ամենատարբեր լեզվատճական հնարավորություններով: Նյութը, ժանրը ոչ միայն ոճական առանձնահատկություններ էր պարտադրում, այլև՝ ծավալ, և հենքը հետևում էին այդ «պարտադրանքին». դա էլ հմտության չափանիշներից էր: Ժանրերի կայունությունը, իհարկե, հեղինակներին չի գրկում անհատականությունից:

Եվ, վերջապես, անվանի շատ հայագետներ համոզիչ ցույց են տվել, որ «Հայոց պատմության» մեջ կիրառված են «Գիրք պիտոյից»-ում ներքողին ներկայացված հնարանքները:

Հրապարակախոսության գաղափարական ու թեմատիկ շրջանակի ընդարձակումը պայմանավորում է նոր պահանջների, նոր խնդիրների ու չափանիշների հայտնաբերում: Տեսական միտքը ևս լայնացնում է իր հունը:

«ՈՉ ԸՍՏ ՅԻՍՈՒՄԻ ԶՐԻՍՏՈՒՄ»

Կրոնը ազգային համախոսման գոյության, որևէ հանրության ինքնությունը պահպանելու գործը միջոցներից է: Պատմականորեն իրեն վիճակված դերը կատարելու գիտակցությամբ հայ եկեղեցին միշտ համոզես է եկել առաքելական հավատի միասնությունը պաշտպանելու դիրքերից, որն էլ պայմանավորել է անհաշտ վերաբերմունք աղանդների հանդեպ: Մինչդեռ ոչ հեռավոր անցյալում եկեղեցու և քրիստոնեական վարդապետության դեմ բողոքի ու դժգոհության ամեն արտահայտություն դիտվում էր իբրև կրոնի դոգմաների դեմ ազատ մտածողության դրսևորում: Տարածված էր հատկապես նման իրողությունները ժողովրդական զանգվածների սոցիալական բողոք ու պայքար դիտելու կադապարը: Պատճառը միայն հեռավոր անցյալում գիտությանը եկեղեցու պարտադրած գաղափարական դոգմաները չէին, որոնց դեմ ամենափոքր ընդվզումն անգամ մեկնաբանվում էր իբրև նորօրյա աղանդավորություն: Վիթխարի ձեռքբերումների կողքին քրիստոնեական միջնադարը ձևավորել էր այնպիսի օրենք-օրինակափոխություններ, որոնցից ձեռքազատվելու փորձերը, իսկապես, պետք է ընկալվեին իբրև անկաշկանդ մտածողության համարձակ դրսևորումներ: Հայտնի է, օրինակ, որ մախորդների գրական վաստակների բառացի օգտագործումը միջնադարում ընդունված գրական-բարոյական նորմ էր: Մինչդեռ Աստվածաշնչի շրջանակներից դուրս, առավել ևս նրանց դեմ ու հակառակ որևէ միտք արտահայտելը, ասել է թե՛ ինքնուրույն մտածողության ամենափոքր դրսևորումն անգամ ենթակա էր ծանր մեղադրանքների: Աստվածաբանության սպասուհու ոչ պատվաբեր վիճակից գիտությունը մեզանում պետք է ազատեր միջնադարի հսկաներից Գրիգոր Տաթևացին՝ վերջինիս վերապահելով ինքնուրույն զարգացման հնարավորություններ: Այսօր նկատելի է մի ուրիշ վտանգավոր ծայրահեղություն՝ դատապարտել այն ամենը, ինչը հակառակ է եղել կրոնական աշխարհըմբռնման սկզբունքներին: Չպետք է մոռանալ, որ ֆեոդալական տնտեսական, իրավական կաշկանդումներից մարդու ազատությունների համար պայքարը իրականում էր ոչ միայն բացահայտ ապստամբությունների ձևով, այլև կրոնական- դավանաբանական վեճերի ու հակամարտությունների քողի տակ: Թվացյալ միօրինակության և միակերպության\* մեջ միջնադարը ևս

\* Անգամ այսօր միջնադարը ընկալվում է իբրև «հավերժական անշարժության» թագավորություն (14,3):

բարդ զարգացումներով բնութագրվող տևական մի ժամանակահատված է ու պահանջում է ամեն կոնկրետ երևույթի նույնքան կոնկրետ մոտեցում ու մեկնաբանություն: Բնականաբար, սա ներառում է աղանդների և հերձվածների բացատրությունն ու գնահատումը ևս: Անկախ իրադարձությունների ներքին շարժառիթներից, Քրիստոնեության հակառակորդների դեմ պայքարը հրապարակախոսությանը հաղորդել է խիստ մարտական ոգի՝ ուսումնքին հատուկ մարդասիրությունը երբեմն-երբեմն փոխարինելով անօրինակ դաժանությանը. դա ևս Աստծո ճշմարտության անունից: Նկատված է, սակայն, որ մեզանում կիրառված խիստ միջոցառումները երբեք չեն հանգել ինկվիզիցիայի անհրաժեշտության:

Հայ միջնադարին հայտնի մի քանի տասնյակ աղանդներ տարբերվում են ոչ միայն իրենց ծնունդի հանգամանքներով, այլև հետապնդած նպատակներով, որոնք հիմնականում ունեցել են քաղաքական և սոցիալական բնույթ: Իբրև կանոն՝ աղանդները ժամանակի հզոր պետությունների որդեգրած ու պարտադրած շարժումներ են՝ այլ ժողովուրդների նկատմամբ նվաճողական քաղաքականությունը քողարկված իրականացնելու հետահար նպատակներով:

Ուշադրության պետք է առնել այն կոնկրետ ժամանակահատվածը, որում գործել է տվյալ աղանդը: Ժողովրդի և պետության համար ճակատագրական պահերին, երբ փրկության հեռանկարը բոլոր ուժերի հավաքական միասնություն է ենթադրել, ցանկացած բնույթի երկպառակություն ենթակա է դատապարտության: Սա, իհարկե, իբրև օրինակափոխություն, որը չի բացառում այն բացառությունը, երբ փրկությունը կարող է ապահովել... «երկպառակությունը»:

V դարի առաջին կեսը, որին, ըստ մատենագիրների, հատուկ է մի քանի աղանդների ներթափանցում հայկական իրականություն, բնութագրվում է հայոց կործանվող պետականությունը փրկելու գերագույն ճիգերով, և ցանկացած բնույթի աղանդ ու երկպառակություն, անկախ հետապնդած նպատակներից, ջլատում էր միասնությունը, բարենպաստ պայմաններ ստեղծելով կործանարար զարգացումների համար: Պայքարը աղանդավորության դեմ պայքար էր անկախության, որ նշանակում էր՝ նաև Քրիստոնեությանը ձևավորված ինքնության պաշտպանության համար:



Աղանդների ձևավորման և նրանց դեմ պայքարի անխուսափելիությունը արձանագրված է արդեն իսկ Աստվածաշնչում:

Հանրընդհանուր ճանաչման ճանապարհը քրիստոնեությունը անցնում էր ոչ միայն գոյություն ունեցող կրոնների հաղթահարմամբ, այլև իր իսկ ներսում ծնունդ առնող՝ աստվածաշնչյան զանազան այլընթերցումները մերժելու

նույնքան դժվարին պայքարում: Մուրք գրքերում հերձվածների բազում հիշատակումները հաստատում են այն իրողության, որ վերջիններս առաջացել են նոր վարդապետության ձևավորմանը զուգահեռ: Փոքր թիվ չեն կազմել նրանք, ովքեր «ողջամտության վարդապետության ոչ անսայցեն» (Առ Տիմոթեոս Բ, Գ - 3): Մի ուրիշ խումբ են սուտ մարգարեները, որոնք աշխարհը բացատրում են «ու ըստ Յիսուսի Քրիստոսի» (Առ կորոսացիս, Բ - 8): Մա ուղղված էր նաև անտիկ աշխարհի ու հեթանոսության դեմ, որոնք աշխարհը ճանաչում են «ըստ մարդկան ավանդության և ըստ տարերց աշխարհիս» (Ս. տ.): Աստծո Որդին գիտի, որ հայտնվելու են սուտ քրիստոսներ, որոնք մոլորեցնելու են շատերին. «Բազումք եկեացեն յանուն իմ, և ասիցեն թէ Ես եմ Քրիստոսն, և զբազումս մոլորեցուցեն» (Մարկոս, ԺԳ- 5-6): Ամենազորը, սակայն, չի կասեցնում սրանց հայտնվելը, հավանաբար իր հետևորդների հավատի ամրությունը մի անգամ ևս ստուգելու ու նաև այն բանի համար, որ հավատացյալները առավել աղերսալից դիմեն փրկչին՝ «Մի տար մեզ ի փորձութիւն»... Հերձվածողների մեծաքանակ լինելու վերաբերյալ ևս վկայված է Աստվածաշնչում: Քրիստոսի հավաստումը, թե սուտ քրիստոսները բազում մոլորյալ հետևորդներ կունենան, այլ վկայություններով ևս հաստատվում է. «Եւ բանք նոցա իբրև զքաղցկեղ ճարակ գտանեն» (Առ Տիմոթեոս Բ, Բ-17):

Աստծո Որդին աշակերտներին ու հավատացյալներին զգուշացնում է ոչ միայն հերձվածներից, այլև այն հոգևորականներից, ովքեր «սիրեն ողջոյսն ի հրապարակս», «զբարձրեցս յընթրիս» և «պատճառանօք յերկարեն աղօթս» (Ղուկաս, Ի-46-47): Այս փարիսեցիների կողքին, որոնց պատիժն առավել խիստ է լինելու, հիշվում են նաև նրանք, ովքեր «կամին լինել վարդապետք օրինաց, ինքեանք ոչ իմանան զինչ խօսին, և ոչ վասն որոց պնդեալն են» (Առ Տիմոթեոս Ա, Ա-7): Այդպիսիները եթե չմոլորեցնեն էլ, կվանեն հավատացյալներին:

Աստվածաշունչը պատկերացում է տալիս աղանդների դեմ պայքարելու եղանակների մասին ևս: Տիտոսին հղած թղթում Պողոս առաքյալը հայտարարում է. «Յառնէ հերձումաձողէ, յետ մի անգամ եւ երկիցս խրատելոյ, հրաժարեսցիք» ( Առ Տիտոս, Գ-10): Նույն թղթում այդպիսիների համար ավելի ծանր պատիժներ էլ է սահմանում «ըմբերանել» (Ա-11): Հին Կտակարանը ավելի անողոր է հերձվածողների հանդեպ: Հակառակ նորի, որը Աստծուն հայեռյեղ ներելի մեղքերի շարքն է դասում, Հին Կտակարանը այն դիտում է իբրև մահացու մեղք: Արդեն իսկ առաքյալների գործունեության շրջանում մեծ թիվ են կազմել սուտ մարգարեները, որոնք զգալի թվով էլ հետևորդներ են ունեցել, այսպես Պետրոսն իր երկրորդ թղթում չէր գրի. «Լինէին և սուտ մարգարէք ի ժողովրդեանն, որպէս և այժմ ի ձեզ լինիցին սուտ վարդապետք» (Բ-1): Նույն տեղում հայտնի է դառնում

նաև, որ «բազումք երթիցեն զհետ նոցա անասկութեանցն» (Բ-3):

Ինչո՞ւն են արտահայտվել հերձվածները, Աստվածաշունչը չի մանրամասնում, տեղեկությունները կցկատր են: Հուդայի թղթում, օրինակ, ընդհանուր հիշվում է, թե «զԱստուծոյ մերոյ շնորհսն դարձուցեն յանկարգութիւն» և ուրանում են «զՏեր մեր Հիսուս Քրիստոս» (4): Որոշ մանրամասներ, առաջին հերձվածների առաջնորդների անուններ, այնուամենայնիվ, Մուրք Գիրքը հասցնում է մեզ: Իր ունկնդիրներին հորդորելով հրաժարվել «ի պղծոց և ի սնօտի խոսից», Պողոս առաքյալը Տիմոթեոսին հղած երկրորդ թղթում հիշում է սնտի խոսքերի հեղինակներից երկուսին՝ Հիմեոսին և Փիղետոսին, որոնք մերժում են հարության ճշմարիտ վարդապետությունը: Մրանք «վրիպեցան ի ճշմարտութենէ, և ասեն եթէ Յարութիւն մեռելոց արդէն իսկ եղեալ է» (Բ-18):

Այս հերձվածողները տեղի չեն տվել, հենց սկզբից անհաշտ պայքար է եղել ճշմարիտ և սուտ մարգարեների միջև: Նույն թղթում Պողոսը խոստովանում է. «Ալեքսանդրոս բազում չարչարանս եցոյց ինձ» (Գ-14): «Դիվական վարդապետությունների» անունները չեն տրվում, պարզապես հիշվում են դրանց պահանջները: Ահա մի նմուշ. «Որ արգելեցուն յանուսնանալոյ, եւ մեկնիցեն ի կերակրոց գոր Աստուած հաստատեաց ի վայելել հաստացելոց» ( Առ Տիմոթեոս Ա, Գ-3): Ուրացել են Հորը, Քրիստոսին, սբ. Հոգուն, ոչ միայն այս. «Եւ ամենայն հոգի որ ոչ խոստովանի զՅիսուս Քրիստոս մարմնով եկեալ՝ չէ նա յԱստուծոյ» (Թուղթ Յոհաննու առաքելոյ Ա, Գ-3):

Ոչ պակաս կարևոր են հիշատակումները այն միջոցների, որոնցով մոլորեցնում են հավատացյալներին: Դա արվում է պերճախոսությամբ, որն անհրաժեշտ էր դարձնում նոր վարդապետության քարոզիչների կողմից ճարտասանության յուրացումը, կեղծավորությամբ, ստախտությամբ, «քաղցրաբանութեամբ եւ օրհնութեամբ պատվեն զսիրտս անմեղաց»: Չարի արմատներից է նաև «արծաթսիրտիւնը»՝ «որում ոմանց ցանկացեալ՝ վրիպեցան ի հավատոյն» (Առ Տիմոթեոս Ա, Զ-10):

Ինքը՝ Հիսուս Քրիստոսը, շատ հստակ է ձևակերպում, թե ովքեր են իր հակառակորդները. «Որ ոչ ընդ իս է՝ հակառակ իմ է» (Մատթեոս, ԺԲ-30):

Աստվածաշունչը նաև ուսուցանում է փորձություններից խուսափելու ուղին. «Յամենայն ճանապարհս քո ծանիր զնա, զի ուղիդ արասցէ զճանապարհս քո, եւ ուտն քո մի գայթակղեսցի» (Առակք Սողոմոնի, Գ-6):

Ամբողջ միջնադարը ընթանալու էր Աստվածաշնչում մշակված սխեմայով՝ ամեն անգամ կոնկրետացնելով, մանրամասնելով, անվանելով մոլորյալներին, բոլորի համար կրկնելով չմոլորվելու պատվիրանը՝ «Մի լքանիր ի խրատու Տեառն» (նույն տեղում, Գ-11):

Հայ քրիստոնեական իրականությունը չէր կարող բացառություն լինել:



Աղանդների պատմությունը հայտնաբերում է մի ուշագրավ օրինաչափություն. դրանք ծնվում են, անհետանում, մինչդեռ առաքելական վարդապետությունը կա, մնում է, վերջինիս երկհազարամյա պատմությունը իրավունք է տալիս ասելու՝ լինելու է: Պատմության գիրկն անցած մի քանի տասնյակ հերձվածների համար ընդհանուրը Քրիստոսի վարդապետությունը կամ նրա առանձին դոգմաներ նորովի մեկնաբանելու «փորձն» է, որը, իբրև կանոն, փորձանք է դառնում բոլոր նրանց համար, ովքեր հետևում են «նոր» «փրկիչներին»: Պատմությունը հաստատում է նաև, որ աղանդները բուն ծաղկում են ապրում մեծ հեղաբեկումների շրջանում, երբ իշխող գաղափարախոսությունը հայտնվում է ճգնաժամում (եթե նույնիսկ չի փլուզվում)՝ տեղ բացելով զանազան «մեկնությունների» համար:

Անցած ճանապարհի հետևություններից մեկն էլ այն է, որ հաճախ սոցիալական քվառությունն է դուռ բացում մարդոբաների գործունեության առաջ. հավատացյալները «նորերի» ետևից գնում են ոչ այնքան «նոր» վարդապետության կասկածելի ճշմարտության, որքան մի կտոր հաց վաստակելու պարտադրանքով: Ուշագրավ վկայություն կա Մանդակունու մոտ. աղքատության մեջ գտնվողները դժգոհում են Աստծուց, նրան վերագրում են խորականություն՝ «մեծատունս սիրէ», աղքատներին «արհամարհեալ անտես առնէ»: Այս դժգոհությունը հասնում է մինչև իսկ Աստծուն հայեցելու «անմտութեան», որով էլ «յանդունդս հերձուածողացն ընկղմին»:

Հայտնի է, որ Հայաստանը տարածաշրջանի համար քրիստոնեական գաղափարախոսության հզոր կենտրոն էր: Դա պայմանավորված էր ոչ միայն Քրիստոնեությունը պետական ճանաչելու առաջնայնությամբ, այլև այն մտավոր, հոգևոր-մշակութային ներուժով, որ ձևավորվեց մեզնում Գրիգոր Լուսավորչի եռանդուն գործունեությամբ, որը նոր թափ ստացավ գրերի գյուտից հետո, գյուտի շնորհիվ: Մտավոր և հեռավոր հարևանները զինակցության էին կոչում հայերին:

Ագաթանգեղոսին անվերապահ ընդունելու դեպքում պետք է հավատանք, թե Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը, նրա հետագա ծավալումը ընթացել են զարմանալի դյուրությամբ, առանց ցնցումների ու բախումների: Բնական է, որ Ագաթանգեղոսի մոտ խոսք չկա աղանդների ու հերձվածների մասին նույնպես, եթե անտեսենք, որ հեթանոսների աչքին նոր մուտք գործած վարդապետությունն ինքը աղանդ էր դիտվում:

Իրականում վարդապետության տարածումը Հայաստանում լուրջ դիմադրության է հանդիպել. վկան Փավստոս Բուզանդն է (մյուս պատմիչները ևս): Ոչ միայն այս. մեզնում նույնպես մուտք են գործել աղանդներ, որոնց դեմ համանայն դեպք V դարում եկեղեցին նպատակային պայքար է կազմակերպել:

Հեշտ չէր այդ պայքարը: Աղանդները հաճախ հնչեղ անունների էին աղերսվում, ունեին մեծ թվով հետևորդներ: «...Մի՛ խարսեցեմ զձեզ քանք սնտոխք, մի՛ նայիք ընդ պատուականս պատուականութեան մարդկան, և մի՛ ընդ բազմութիւն որ միարանցիցին լինել ընդդէմ իւրեանց կենարարին Քրիստոսի և ճշմարիտ հաւատոյ...» (31,20): Առաջին երեք տիեզերական ժողովները, որոնց ընդունած կանոնների վրա է բարձրանում հայոց առաքելական ուղղափառ եկեղեցու հավատամքը, անբեկանելի վճիռներ են կայացրել աղանդների վերաբերյալ:

Աղանդների, նույնիսկ որևէ աղանդի տեսական հիմունքների վերաբերյալ ոչ մի գիրք չի պահպանվել: Հիմնական սկզբունքները (հարազատության աստիճանը Աստծուն է հայտնի), առանձին հատվածներ և տեսակետներ հասել են մեզ մերժողների թղթերում, եղծերում, քարոզներում... Հերձվածողների հետ միասին հալածվել են նաև նրանց գրքերը: Վերջիններս հավաքելու և այրելու վերաբերյալ տիեզերական ժողովների որոշումները մեզանում ևս իրագործվել են օրինակելի հետևողությամբ: «Որ խոտորեցան ի փառացն սրբութենէ և յուղիղն հաւատոց, նզովեցան նոքա յամենայն ժողովրդոց և այրեցան որ վատի խորհրդոց գիրք էին նոցա» (31,8): Հայ եկեղեցին կատարում էր տիեզերական ժողովների որոշումները: Հայտնի է, որ Եփեսոսի ժողովն էր ընդունել նման վճիռ. «Ի մի վայր ժողովել զբնաւ զրեանն և այրել»: Ակաղը հայերին ևս հորդորում էր՝ «զգրեալսն դիտողոյ կապեցեք կնքեցեք»: Պրոկոլին պատասխան թղթում Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը հավաստում են. «Եւ յամենայն տեղիս որ շուրջ գմեք բնակեալ էին յդեցաք, մեծ և պատուհասալից պատուիրանաւ մի՛ լսել բնաւ ամենկին զայդպիսի բարբարոսս, մի՛ ընդունել ամենկին զվնասաբեր կորստական մտլորական հերեսիութեանն վարդապետութիւնն» (31,10): «Պատուհասալից պատուիրանս» էլ նույն մամակում պարզվում է. ով մման բաներ խորհի կան խոսի, «ոչ միայն չընդունինք կամ հալածենք, այլ բազում և մեծամեծ պատիլ պատուհասի առնել ոչ դանդաղիմք»:

Պրոկոլի թղթից կարելի է կռահել, որ այլադավանությունը նոր-նոր է մուտք գործում Հայաստան. «զի լու եղել մեզ եթէ արք ռմանք ժանդախասաք ցնորախասաք, անկան ի յաշխարհ այդդ, և կամին ժանդաժող իմն գրույք, հակառակութեամբ, ստարան խստախորհուրդ զիտութեամբ, խոտորել զպարզամտութիւն, զանպաճոյճ, զուղղափառ գեղն հաւատոյ», և պատվիրում է՝ «զգույշ լինիցիք»:

Դժվար է պատկերացնել, թե Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակած երկրում աղանդավորներ չեն եղել: Եվ, իսկապես, Պրոկոլի թղթի սկիզբը արիտասկանության մասին է: Եվ քանի որ սա քրիստոնեական աշխարհին անհանգստություն պատճառած առաջին, թեև ոչ միակ աղանդն է, թերևս են-

թաղրելի է, թե հերձվածները միայն V դարի սկզբներին են թափանցել Հայաստան: Չմոռանա՞նք, որ V դարի պատմիչները առանձնապես անհանգստացած չեն աղանդների գոյությանը. նրանց պատմություններից այն տպավորությունն էս ստանում, թե հերձվածները տակ լուկա երևույթներ են: Ի դեպ՝ աղանդներով լրջորեն անհանգստացած չէ Լուսավորիչը ևս: Մեր հավատքի հիմունքները ուսուցանող վարդապետի առանձին ճառերում հանդիպում են արտահայտություններ («Եւ մի անկանելի բազմախույզ խնդիրս՝ որ վրիպեցուցանեն ի սուրբ հաւատոց», «Եւ մոլորեցուցանեն յուղիղ հաւատոց և ի սուրբ վարուց»), որոնք ավելի շուտ աղանդների են հասցեագրված, քայց դրանք մասնակի են, հատուկ քննության նյութ չեն դառնում (թեև հավատքի հիմունքների քարոզչությունը աղանդների հերքում ևս նշանակում էր), միայն մեկ անգամ, Ե ճառում ուղղակի գրում է. «Եվ ոչ է արժանի գաղանդսն խուզել, և ի նոսա դեզերել ի կորուստն» (33,50): Նույնիսկ Փավստոս Բուզանդը, որ մանրամասնորեն ներկայացնում է արիոսական «անիծեալ աղանդի» նկատմամբ Վաղես կայսեր հովանավորչական քաղաքականությունը, միևնույն է՝ չունի այն տագնապները, որոնք պատում են նրան հեթանոսական սովորույթներին հայերի հավատարմության մասին գրելիս:

Նույնը տեսնում ենք Հովհան Մանդակունու ճառերում ու կանոններում: Հեթանոսական սովորույթների դեմ քարոզչության մեջ, կանոններում ևս, աղանդավորության մասին հիշատակումները հազվադեպ են, ավելին՝ «Վասն աղօթից» և այլ ճառերում բազմիցս թվարկում է մեղքերը, որոնց ենթարկվում են մարդիկ, և դրանց մեջ հավատից շեղվելու մեղքի մասին դարձյալ խոսք չկա. «Զի՞նչ գործեսցուք յորժամ արտաքս եղեալ ի ծով մեղացն մտանիցեմք, ի հրապարակս, ի վաճառս, յերդմուսս, ի հայեղութիւնս, ի գրկանս, ի բամբասանս, ի նախանձ, ի բարկութիւնս, ի զօշաքաղութիւնս, յարբեցութիւնս, յոր կորստութիւնս, ի հալարտութիւնս՝ ի յամենայն ախտից բազմութիւնս» (106,33):

Չմոռանա՞նք նաև, որ Հայաստանում նոր վարդապետությունը հասկանալի պետք է լիներ հիմնականում արքունիքի, նախարարական տների, մի խոսքով՝ կրթված, ասել է թե՛ հունարենին, ասորերենին տիրապետող վերնախավի համար: Ժողովուրդը անհատորդ էր մնում նոր վարդապետությանը հենց լեզվական անջրպետի պատճառով: Կորյունը, Փավստոս Բուզանդը սրանով ավելի են մտահոգված, քանի որ հեթանոսական մտածողությունը, սովորույթները շարունակում են տիրապետող մնալ: Եվ, իսկապես, V դարի համար դեռևս հեթանոսության և այլ կրոնների հաղթահարումն է խնդիրների խնդիրը և ոչ Քրիստոնեության այլազան մեկնությունների դեմ պայքարը: «Եղծ աղանդոցն» էլ դրա վկայություններից է: Դարի հրամայականով գրված գիրքը հիմնականում ամփոփում է հեթանոսության, պարսից կրոնի և

հունական փիլիսոփայության ու կրոնների հերքումը: Մարկիոնի աղանդի ժխտմանը նվիրված էջերը գրքի շուրջ մեկ վեցերորդ մասն են կազմում: Ուշագրավ փաստ է և այն, որ հենց մարկիոնականությունն է հերքվում, V դարի առաջին կեսում տարածված ուսմունքը, իսկ մյուսները, ասենք՝ արիոսականությունը, նեստորի եղծը և մյուսները միայն պատմիչներից ոմանց մոտ են հիշվում, այն էլ ոչ այնպիսի հետևողականությամբ ու ամբողջական նկարագրով, ինչպես այդ տեսնում ենք Եզնիկ Կողբացու «Եղծ»-ում:

Ուշագրավ է Մովսես Խորենացու մի ակնարկը. Բարդաժանը գալիս է մեր կողմերը իր ստեղծած աղանդի հետևորդներ գտնելու հույսով, քայց «ոչ ընկալեալ եղև»:

Այսպես, ուրեմն, դարի պահանջը, առաջնահերթ խնդիրը մերժումն է այլ կրոնների, որոնք աշխարհը բացատրում են «ըստ մարդկան ավանդութեան և ըստ տարերց աշխարհիս», ասել է թե՛ «ոչ ըստ Յիսուսի Քրիստոսի»:

Ասվածը բողոքովին չի նշանակում, թե մեզանում աղանդներ չեն եղել կամ թե նրանց դեմ պայքարը անտեսվել է, մղվել երկրորդ պլան:

V դ. առաջին կեսում աղանդների գոյությունը Հայաստանում արձանագրում են հայ եկեղեցու առաջնորդ Սահակ Պարթևին հարևան երկրների հոգևոր առաջնորդների հղած թղթերը: Հանրահայտ Պրակտիկ թղթում՝ «առ սուրբն Սահակ հայրապետ հայոց և առ սուրբ Մածոց», հիշատակվում են մի քանի աղանդներ, հայերին զգոնության կոչ է արվում՝ ի միջի այլոց հուշելով պայքարի ձևերից մեկը. ուղիղ հավատից խտրովածները «նզովեցան... յամենայն ժողովրդոց և այրեցան որ վատի խորհրդոց գիրք էին նոցա»: Պատասխան թղթում ս. հայրերը հավաստում են խիստ միջոցների դիմելու իրենց պատրաստականությունը. «մեծ և պատուհասալից» բովանդակությամբ նամակներ են հղել «յամենայն տեղիս»՝ պատվիրելով ամեն կերպ դատապարտել «վնասարեք կորստական մտորական հերեսիութեանն վարդապետութիւնն»: Սկիզբ է առնում անհաշտ մի պայքար փոխադարձ դաժան հալածանքներով, որոնք առավել ծավալուն բնույթ են ստանում դարի երկրորդ կեսում և հաջորդ դարերում:

Պայքարն ընթանում էր եկեղեցու դերի, Քրիստոսի բնության շուրջ: Վերջին խնդիրը արծարծվում էր առավել սրությամբ: Տարաբնույթ վեճերը, որոնք առավել սրությամբ շարունակվելու էին հաջորդ դարերում ևս, երկու խնդրի շուրջ էին ծավալվում: Ոմանք ժխտում էին Քրիստոսի երկու բնույթ ունենալը՝ հաստատելով միայն մարդ կամ միայն աստված լինելը, երկրորդները չէին ժխտում երկու բնույթը՝ և՛ մարդ, և՛ աստված, քայց տարակարծիք էին նրանց հարաբերության հարցում: Քրիստոսի կերպարում երկու բնույթների դրսևորման տրվող պատասխաններն էլ որոշում էին ուղղափառ հավատքի կամ աղանդներից որևէ մեկին պատկանելը:

Այս խնդրում հայ եկեղեցու դիրքորոշումը համակողմանիորեն քննվել է մեզանում: Մի փոքր առաջ ընկնելով՝ նշենք, որ հայ եկեղեցին միշտ հետևել է միաբանության սկզբունքին, որը բխում է տիեզերական առաջին ժողովների որոշումների ոգուց: 451 թվին Քաղկեդոնի ժողովը մերժեց միաբանության եվտիքեսյան տեսությունը և ընդունեց Լևոն Ա-ի կոնդակը, որը հաստատում էր Քրիստոսի կերպարում երկու բնության միացումը: Հայերը ընդունեցին Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները՝ վաստակելով միաբնակներ անվանումը, որը ոմանք շփոթում էին Եվտիքեսի ուսմունքի հետ: Մինչդեռ հայ դավանաբանական գրականության մեջ հավասար չափով մերժվել են և՛ Լևոնի տու մարը, և՛ Եվտիքեսի միաբնակությունը: Ըստ Եվտիքեսի՝ Քրիստոսի մեջ աստվածային և մարդկային սկզբունքները խառնվում են իրար, շփոթվում, ի վերջո հանգեցնում նրան, թե Քրիստոսը մարդու կերպարով աստված է: Հայերը գտնում էին, որ մարդկային և աստվածային սկզբունքները Քրիստոսի մեջ չեն խառնվում իրար, չեն շփոթվում, անշփոթ են, այսինքն՝ միավորյալ մի բնություն է Քրիստոսը: Ըստ հայոց դավանության՝ աստվածային և մարդկային բնությունները միացյալ են Քրիստոսի մեջ, զատ-զատ չեն, բայց և իրար հետ չեն շփոթվում, իրար չեն խառնվում, ասել է թե՛ Քրիստոսը միաժամանակ և՛ մարդ է, և՛ աստված, ոչ թե մեկ մարդ, մեկ աստված:

Այս խնդրին մանրամասնորեն անդրադարձանք, որովհետև այն ընկած է ոչ միայն աղանդների գնահատման, այլև հետագա դարերում հույն-լատին եկեղեցիների հետ տևական վեճերի հիմքում:

Ճշմարիտ ուղուց շեղվածներին հայ վարդապետները մերկացնում էին ոչ միայն տեսական խնդիրներում, այլև նրանց կիրառած անընդունելի եղանակների ոլորտում: Եզնիկ Կողբացին, օրինակ, Մարկիոնին, որ վատթարագույնն էր, «քան զամենայն մարդիկ», մեղադրում է ավետարաններն ու առաքելոց թղթերը միտումնավոր կիսատ-պռատ ընթերցելու, այլ կրոնների սկզբունքներ որդեգրելու մեջ:

Թե ինչու հատկապես մարկիոնականության դեմ է մարտնչում Կողբացին, հավանաբար իր բացատրությունը գտնում է նրանում, որ Մարկիոնը, փաստորեն, բազմաստվածություն էր քարոզում («Չեն ինչ ընդհատ ի հեթանոսաց: Քանզի որպէս նոքա Աստուածս բազումս ասեն, մնանապէս եւ սոքա աստուածս գնոյնս քարոզեն») (46,204):

Իրեն հատուկ կրթությունը Եզնիկը մերժում է նախագծ Աստծուց բացի մյուս գոյությունների հնարավորությունը, որի մասին պնդում էին մարկիոնականները (հյուլեն որպես նախասկիզբ): Այստեղ է դրսևորվում աղանդի ընդհանրությունը մանեքեմության և մծղենականության հետ: Ընդհանրապես որևէ խնդիր այլ ուսմունքների ու կրոնների դրսևորումների հետ քննելը Եզնիկի յուրահատկություններից է:

Մրանք ամբողջովին մերժում էին Հին կտակարանը, ավետարաններն ու առաքյալների թղթերը ընդունում էին որոշակի վերապահումներով, ընդունած հատվածներին էլ տալիս էին կամայական մեկնություններ, դրա համար էլ «յայտ է թէ մտաց բարբաջանք են աղանդն, եւ ոչ ճշմարտութիւն»:

Եզնիկի ներկայացրածը ավելի շուտ ինքնուրույն կրոն է, քան աղանդ: Վարդապետն ինքն էլ նշում է, թե Մարկիոնը որոշ սկզբունքային պատկերացումներ «ի փիլիսոփայից գողացեալ դնէ»:

Քրիստոնեական աշխարհը վրդոված առաջին աղանդը արիոսականությունն էր: Մրա մասին հիշատակում է արդեն Կորյունը՝ «ծուխ... աստանայական» հորջորջելով, ընդգծելով նաև, որ աղանդի ներկայացուցիչները «աուտապատում, ընդունայնախօս» գրքերի հետևորդներ են:

Աղանդի սեղմ, բայց ամբողջական բնութագիրը Խորենացու գրչին է պատկանում. «Ընդ այն ժամանակս երևցաւ Արիոս Աղեքսանդրացի, որ ուսոյց չարաչար ամբարշտել, ոչ գոյ զՌոդի հաւասար Հօր, և ոչ ի բնութենէ և յեութենէ Հօր. և ոչ ծնեալ ի Հօրն յառաջ քան զյաւիտեանս, այլ օտար գոմն և արարած և կրտսեր, և յետ ժամանակի գոյացեալ» (87,292): Արիոսականներն, իսկապես, միայն Հայր Աստծուն էին ընդունում, որի կատարյալ էությունը չի կարող հաղորդվել մեկ ուրիշի: Մրանից բխում էր հետևությունը, թե Ռոդին Հորը համարժեք չէ, նրա էությունից չէ, ժամանակով էլ հավասար չէ նրան: Եթե վերջինս չի ծնվել Հորից և ընդամենը «արարած» է, ապա մերժվում է ս. Հոգու գոյությունը ևս: Խորենացու վերաբերմունքը արտահայտվում է նաև հիշատակությամբ այն փաստի, թե այս Արիոսը «ի գարշելիսն ընկալաւ զաստակումն»: Մրանով չի ավարտվում Պատմահոր ընդվզումը աղանդի դեմ: Մի շարք թղթերում, հենվելով տիեզերական եկեղեցու հայրերի գրություններին, նույն կրքոտությամբ մերժում է աղանդները և պաշտպանում առաքելական եկեղեցու աստվածաշնչյան ավանդները, մասնավորապես սուրբ Երրորդության, Քրիստոսի մեկ բնության դոգմաները: Հակառակ պնդումները «խեղճեղ բարբաջանքներ» համարելով, իր թղթերում հաճախ է ուշադրություն հրավիրում այն խնդրին, որ ճշմարիտ բանից շեղումները միտում ունեն շփոթեցնել հավատացյալներին և քակտել նրանց միասնությունը՝ «Մի՛ շփոթեսցուք... և մի՛ անջրպետ ի մեջ արկցուք»: Ավելի ընդարձակ, այս դեպքում նաև հրապարակախոսական կրթով նույն տեսակետները Պատմահայրը պաշտպանում է իր «Թղթում»: Ուշադրության կենտրոնում սուրբ Երրորդության խնդիրն է, Հայր ու Ռոդի աստվածների համագոյությունը («զի ես և հայր իմ մի՛ եմք»), Քրիստոսի մեկ անձնավորության մեջ երկու բնության ամalgամությունը: Փավստոս Բուզանդը աղանդի մերժումը հիմնավորում է երկարաշունչ մի քարոզով, որ Ներսես Մեծը կարդում է ոչ ավել, ոչ պակաս, հենց Վաղես կայսեր զլխին, ոչ այնքան բացահայտելով աղանդի էությունը, որքան հաստա-

տելով Հոր և Որդու վերաբերյալ արդեն ավանդական դարձած տեսակետը: Քրիստոնեական աշխարհը աղանդը մերժեց Նիկիայի ժողովում (325)՝ միաժամանակ ձևավորելով ուղղափառության քանաձևը:

Հաջորդը բարբարիանու աղանդն է: Հետաքրքիր է, որ Մեսրոպ Մաշտոցը Թեոդոս կայսրից է հրաման ստանում «վասն ժանտագործ ազգին բարբարիանուսաց»: Այնքան անհանգստացնող մի բան չէր սա հայերի համար, որ կրթության գործը կազմակերպելուց և հունի մեջ գցելուց հետո միայն («ապա ետ այնորիկ») ձեռնարկում է «զոժպատեհ և զկամակոր բարբարիանոս աղանդն քննելոյ»: Հորդորների, քարոզների, համոզելու միջոցները սպառելով՝ հարկադրված դիմում է խիստ միջոցների. «առեալ ի գործ արկաներ զքշուատացուցիչ զուտազանն, ծանրագոյն պատուհասիք ի բանդս, ի տանջանս, ի գելարանս: Իսկ յօրժամ այնու ես պակասեալք ի վերկութենէն գտանէին խորտակեալս, ապա խանձեալս, մրեալս և գունակ գունակ խայտառակեալս, և յաշխարհէն կորզէին» (63,11):

Ընդարձակ այս մեջբերումից կարելի է կռահել, որ բարբարիանոս կոչվող այս աղանդի հետևորդները բավականին համառել են իրենց մոլորության մեջ, մեծաթիվ չեն եղել, այլապես հնարավոր չէր լինի երկրից դուրս քշել նրանց: Այս աղանդի մասին ստույգ ոչինչ հայտնի չէ. ենթադրություններ կան, թե դա բորբորիտոն աղանդի աղավաղված անվանումն է:

Այս աղանդը հիշում է Խորենացին և՛ բորբորիտոններ հնչմամբ\*:

Խորենացին էլ հավաստում է աղանդների նկատմամբ ամենայնիստ միջոցներ ձեռնարկելու պարագան: Այս բորբորիտոնները բավականին տարածված են եղել, քանի որ Մեսրոպ Մաշտոցը հիմնականում դարձի է բերում, մասամբ էլ հալածում աղանդավորներին Գողթնում, Բաղասական կողմերում, Գարդնանա ձորի կողմերում, Գուգարքում, Տաշիր գավառում:

Երբորդ՝ պարզվում է, որ իշխանները ևս հետևել են աղանդներին. Գարդնանի իշխանին էլ դարձի է բերում, «որում անուն էր Խուրս»: Կարևոր է նաև Մովսես Խորենացու ընդհանրացումը, թե աղանդները բուռն զարգանում են «ի ժամանակի անիշխանութեանն»:

V դ. աղբյուրները ժխտական դիրքորոշում են դրսևորում նաև նեստորականության հանդեպ: Հավանաբար սա ամենատարածվածն է եղել Հայաս-

\* Բորբորիտոն-բառարանները թարգմանում են վավաչուտ, ցամկասեր, անասակ, գորշ, պիղծ, Սու.Մալխասյանն ավելացնում է՝ կեղտ, ցեխ, աղբ: Բորբորիտ բառը այս իմաստներով օգտագործում է Խորենացին, հետագա մատենագիրները ևս:

Հենվելով այն փաստին, որ Կորյունը մի տեղ հիշում է նաև «ժանտագործ ազգին բարբարոսաց», իսկ Խորենացին՝ «աղանդն հեթանոսական», Սու. Մալխասյանը ենթադրություն է անում, թե «այստեղ խոսքը վերաբերում է Հայաստանում դեռ տեղ-տեղ մնացած հեթանոսական պաշտամունքին, երբ տեղի էին ունենում պղծություններ», Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 526:

տանում, նաև ամենաազդեցիկը: Վտանգի մեծությունը կարելի է չափել նրանով, որ հոգևոր և աշխարհիկ բոլոր ուժերը, ասորական եկեղեցու ներկայացուցչի և ժողովրդի տարբեր խմբերի պատվիրակների համագործակցությամբ, «համաշխարհական» ժողով են հրավիրել և դատապարտել նեստորականությունը, արգելել աղանդի կողմնակիցների հետ տեսակի հարաբերություն՝ «մինչև ի կատարումն ժամանակաց»: «Միաբանության ուխտի» այս թրթում ուշագրավ վկայություն կա աղանդի անդամների վերաբերյալ. նրանց դրոշի ներքո համախմբվել են ուղղափառ եկեղեցուց մերժվածները՝ «և զգողս և զպռոցիկս և զայլ վնասակարս գոր մեք արտաքոյ եկեղեցույ... և չհամարեաք արժանի սրբոյ հաղորդութեանն» (31,73): Շատ ներկայացուցչական այս ժողովի որոշմամբ ավերվել է նրանց հավաքատեղին, աղանդավորները հալածվել են: Գրության ոճը հուշում է, թե միջոցառումը արդյունավետ է եղել՝ «Բարձաք ի մեզ գիշերայինն զայն խաւար»:

Արդեն «Միաբանության ուխտը» արձանագրում էր աղանդի մի շեղում՝ մկրտությունից հրաժարումը:

Խորենացին շատ դիպուկ նկատում է, որ այս աղանդը ևս հետամուտ է ս. Երբորդության դավանությունը փլուզելուն: Աղբյուրների քննությունը այն սպավորություն է ստեղծում, թե ժամանակի համար կարևորագույն աստվածաբանական խնդիրը հենց սուրբ Երբորդության այն բնութագրի հաստատումն է, որը անբազովել է տիեզերական ժողովներում, եկեղեցու նշանավոր հայրերի գրքերում: «Յառաքելոցն և ի մարգարէիցն աւանդեալ»-ը միայն կարող է հավատացյալներին «խաղաղաւետ նավահանգիստ» հասցնել: Եվ, իսկապես, դարի աղանդները ձևավորվել են ս. Երբորդության կողմերից մեկի շուրջ ծավալված բանավեճերում: Չմոռանանք, որ Գրիգոր Լուսավորչի ճառերում ս. Երբորդությունը ընկալվում է իբրև անվիճելի իրողություն: Եթե նկատելի են տարածայնություններ, շեղվողներ, ապա շատ որոշակիորեն դրանք հեթանոսներն են: Մեր առաջին հայրապետի թղթերում բավականին թույլ են աղանդի հիշատակումները:

Աղանդի հետևորդները ընդունում էին իրարից տարբեր երկու որդի՝ ծնված Մարիամից և Հորից՝ «Եթէ այլ որդի է որ ի Հտրէ, և այլ ա՛յն որ ի Մարիամայ»: «Գիրք թղթոցի» հստակ տեսակետը կրկնում է Խորենացին՝ ընդգծելով նման ձևակերպման վտանգավորությունը՝ «Երբորդութիւնն չորբորդութիւն լինի»: Մերժվում էր, այսպիսով, դարձյալ սուրբ Երբորդության ուսմունքը, Մարիամը դարձարում էր աստվածածին լինելուց: Ահա թե ինչու Խորենացու անունով մեզ հասած դավանաբանական թուղթը նվիրված է մեկ բնության խնդրի քննությանը՝ ըստ «աստուածային գրոց»: Եփեսոսի ժողովում մերժվում է նեստորականությունը, սա էլ հայտնի է Խորենացուն, նաև այն, որ Մահակն ու Մեսրոպը չեն մասնակցել այդ ժողովին: Մրանց աշակերտներն են մասնակցել և ժ-

դովի ընդունած վեց կանոնները բերել Հայաստան: Նեստորականները իրենց գրքերով նոր էին հայտնվել Հայաստանում: Մովսես Խորենացին գիտի, որ այդ մասին Մահակ Պարթևին ու Մեսրոպ Մաշտոցին հայտնում են Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Կ. Պոլսի պատրիարք Պրոկորը, Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակը (վերջին երկուսի թղթերը պահպանվել են): Համաձայն Խորենացու վկայության՝ հիշյալ հայրերը թղթեր գրեցին Մահակ Պարթևին ու Մեսրոպ Մաշտոցին, «քանզի լուսն, եթե ունանք ի չարսփատացն աշակերտաց ամեալ զգիրսն Թեոդորոսի Մամուեստացոյ, զվարդապետին Նեստորի, և զաշակերտին Թեոդորի գնացին յաշխարհն Հայոց»:

Շարունակությունը հայտնի է «Գիրք թղթոց»-ից: Մյուսյաց եպիսկոպոսին և նախարարին Հովհաննես կաթողիկոսի և եպիսկոպոսների հղած թուղթը ոչ միայն հաստատում է այս կողմերում նեստորականների հայտնվելու իրողությունը, այլև այն, որ հակառակ «Միաբանության ուխտի» խիստ պահանջների, եկեղեցիներում ընդունել են նրանց, լավ հարաբերություններ հաստատել հետները՝ «ի հաւատարիւմ մարդկանէ լուսաք»...

Աղբյուրները բազմաթիվ հերձվածների ամունքներ են հիշում՝ բողոքին անխտիր արժանացնելով նզովքի՝ «նզովեք զհերձուածոդս զառաջինս և զմիջինս և զվերջինս»:

Եկեղեցին հնարավոր համարում էր աղանդից կամավոր հրաժարվողների նկատմամբ ներողամտություն ցուցաբերել, համառոտներին սպասում էին խիստ պատիժներ՝ «ծանր քննութիւն եղիցի»:

Խորենացին հիշում է «ժողովարան Մակեդոնի» աղանդը և: Ուշագրավ է, որ այս հերձվածին ևս հայերը նախապես աղերսվում են Բյուզանդիայում: Միջնորդությամբ այս երկիր եկած Ներսես կաթողիկոսին իբրև արքայից փրկելու միջոց արիտասկանները առաջարկում են միանալ Մակեդոնին: Հայոց Հայրապետը արտաքին գերադասում է հավատալիությունից: Խորենացին դարձյալ շատ դիպուկ է նկատում նոր աղանդի հիմնական վտանգը, որ սուրբ Հոգու աստվածային էության ժխտումն է, Հորից և Որդուց բաժանելը, նրանց հակադրելը: «Օտար յԱստուծոյ բնութենէն, և ստացական և ծառայ և պաշտօնեայ...», - աղանդավորների բնութագրումներն են, Պատմահոր կողմից մերժելի: Դրա համար էլ համակրանքով է գրում Պոլսի ժողովի (381) մասին, որտեղ նզովելով մերժեցին Մակեդոնին և հոգեմարտությունը:

Մեզանում տարածում են գտել մծղենաների աղանդը և անապատակա-նությունը և: Առաջինի կողմնակիցները մերժում էին եկեղեցին, իբրև Աստծո և հավատացյալի միջև միջնորդ օղակի, դատապարտում հարստությունը, որ անհավասարություն է ստեղծում նախախնամության կամքով հավասար ծնված մարդկանց միջև: Գգնավորությունը աղանդների շարքին դասելը հազիվ թե արդարացված է: Աստծուն անմնացորդ նվիրված ասկետներ են

սրանք, որոնց կյանքը արձանագրում է ոգու հաղթանակը մարմնի նկատմամբ: Անծայր թշվառության, առ Աստված ունեցած նվիրումի մեջ ևս նրանք իրար հավասար են, ինչպես նախնական քրիստոնեական համայնքի անդամները: Հիմնադիրը Անտոն Մեծն է: Մեզանում չթաքցված համակրանք է դրսևորվել սրանց նկատմամբ, թերևս այն պատճառով նաև, որ Լուսավորիչը, այլ հոգևորականներ ևս, կյանքն ավարտեց քարայրում՝ աղոթքներով կատարելության հասնելու ճգնաժամի մեջ: Նրանց մասին խոր համակրանքով է գրում Փավստոս Բուզանդը. «...Որք միանգամ վասն սիրոյն աստուծոյ յաշխարհէ էին մեկնեալ, ի յանապատս բնակեալ, ի քարանձաւս անրացեալք յայրս և ի քարածերպս երկրի, և միահանդերձք բոկազնացք զգաստացեալք խոտաճարակք ընդարուտք արմատակերք, զօրէն զազանաց ի լեռինս շրջէին՝ լեշկամաշկօք և մորթօք այծենեօք, մեղեալք տառապեալք և տարակուսեալք, յանապատի մոլորեալք, ի ցուրտ և ի տօթ, ի քաղց և ի ծարաւ վասն սիրոյն աստուծոյ» (110,404):

Հետաքրքիր է, որ հաճախապատում ճառերից մեկը՝ վերջինը, նվիրված է ճգնավորության խնդրին և կարծես կանոնակարգում է այն:

Մեր եկեղեցու հոգևոր հայերը լավ են հասկացել զանազան հերձվածների հետապնդած քաղաքական հեռահար խնդիրները: Մանրամասնորեն ներկայացնելով Վաղես կայսեր քայլերը արիտասկան «անիծեալ աղանդը» Հայաստանում ևս տարածելու ուղղությամբ, Փավստոս Բուզանդը ուշագրավ մի դիտարկում է անում. արիտասկանության հովանավոր կայսեր գործադրած բռնի միջոցների պատճառով կյանքն ավելի անկանոն դարձավ, քան մույնիսկ մեհենասեր թագավորների վարած պատերազմների ժամանակ: Պատմիչի սրատես հայացքը որսացել է մի առանձնահատկություն, որ դժբախտաբար օրինականություն էր դառնալու հավատակից պետության կողմից Հայաստանի նկատմամբ ցուցաբերվող քաղաքականության մեջ: Հետաքրքիրն այն է, որ նեստորականությունը հովանավորել են և՛ Պարսկաստանը, որտեղից աղանդը թափանցել է Հայաստան, և՛ Բյուզանդիան, երկուսն էլ հետապնդելով համանման նպատակ՝ իրենց ազդեցության տակ զցել Հայաստանը: Աղանդի պաշտպանությամբ Պարսկաստանը միտում էր թուլացնել քրիստոնեական Հայաստանը և Բյուզանդիայի ազդեցությունը Հայաստանի վրա, Բյուզանդիան էլ փորձում էր դավաճանքի ընդհանրության բողոքի տակ իրեն ենթարկել հայոց եկեղեցին: Եկեղեցու հայրերը ողջամտություն ունեցան հակադրվելու թե մեկին, թե մյուսին, ավանդույթ, որ հետագա դարերում պետք է դիմագրավեր շատ փորձություններին:

Աղանդների դեմ պայքարը բուռն դրսևորումներ պետք է ստանար հետագա դարերում:

«ԶՐՏԱՄԲԸ ԵՐԵՄԱՑ ԶՈՑ ԿԵՐԻՑԵՍ ԶՀԱՑ ԶՈ»

Չկտրելով կապերը անտիկ աշխարհի հետ՝ Քրիստոնեությունը շատ խնդիրներում հակադրվեց նրան: Դա լավագույնս երևում է սոցիալական տարբեր շերտերի ու նրանց փոխհարաբերությունների մեկնաբանություններում: Սոցիալական շերտավորումը մահ քրիստոնեական հասարակության կառուցվածքի հատկանիշն էր, բայց ի տարբերություն անտիկ աշխարհի, որը ընդգծված քամահրանք էր դրսևորում ներքին խավերի նկատմամբ, Քրիստոնեությունը երազում էր հավատացյալների ներդաշնակ մի հասարակություն, ուր բոլորը հավասար պետք է լինեին իրար, քանի որ վարդապետությունը մերժում էր հարուստ և հարստություն. սա մանավանդ մահմանական քրիստոնեության երազանքն էր, որ, սակայն, հակադրության մեջ էր իրականության հետ: Քրիստոնեական հրապարակախոսությունը փորձում էր շրջանցել հարուստների և աղքատների գոյությունը, կյանքը ներկայացնելով իբրև հավատացյալների և անհավատների, բարեպաշտների և մեղավորների, բարիների ու չարերի հավաքականություն:

Անտիկ աշխարհը չէր թաքցնում քամահրանքը աշխատանքի և նրանով զբաղվողների հանդեպ: Հունաստանի և Հռոմեական կայսրության բարձր հասարակությունը կարող էր գրադվել հասարակական-քաղաքական, ուսումնական, կրոնական, ռազմական, մշակութային, մի խոսքով՝ մտավոր գործունեությամբ, սպորտով, բայց ոչ երբեք ֆիզիկական աշխատանքով: Վերջինիս նկատմամբ վերաբերմունքի փոփոխությունը ստրկատիրական աշխարհի քայքայման նշաններից էր:

Քրիստոնեությունը արմատապես փոխեց այս հոգեբանությունը: «Որ ոչն կամիցի գործել, կերիցե մի» (Թուրք առ թեսաղոնիկեցիս Բ, Բ -10): «Մի՛ ձանձրանալ զբարիս գործել»-ը (ն.տ., Բ-13) դառնում է նոր վարդապետության սկզբունքներից. ճիշտ է՝ այն դիտվում է իբրև պատիժ՝ Ադամի գործած մեղքի համար, կարևորը, սակայն, այն է, որ աշխատանքով ապրելը պարտադիր պայման է հայտարարվում բոլորի համար՝ անկախ սոցիալական վիճակից. «Քրտամբք երեսաց քոց կերիցես զհաց քո» (Ծնունդ, Գ-19),-մնան մոտեցումը պայմանավորում է տարբեր սոցիալական խմբերի փոխհարաբերության նոր ըմբռնումը: Մեծագույն ձեռքբերումը աշխատողների և ստորին խավերի հանդեպ քամահրանքի փոխարինումն է կարեկցանքով և հոգատարության անհրաժեշտությամբ:

Միջնադարը ամբողջական մի հայացք է մշակել այս խնդրի մասին: Աստվածաշունչը փառաբանում է ազնիվ տքնությամբ վաստակը և դատապարտում ծուլությունը. «Ամենայնի որ հոգայ՝ մի ինչ աւելի է, իմաստութիւն, իսկ անձնդիրն եւ անհոգն ի կարօտութեան եղիցի» (Առակք Սողոմոնի, ԺԴ-23): Առաքյալները անգամ միայն սեփական աշխատանքի արդյունքը վաճելցին՝ օրինակ դառնալով մնացյալ «եղբայր»-ների համար. «...Ձի ոչ երբեք ստահակեցաք առ ձեզ,- հավաստում է Պողոս առաքյալը,- եւ ոչ ձրի գուրուք հաց կերաք, այլ ջանիւ եւ վաստակով. զցայոգ եւ զցերեկ գործէաք վասն չծանրանալոյ ումեք ի ձեզ» (Առ թեսաղոնիկեցիս Բ, Գ-9): Ծուլերին պետք է հանդիմանել, մղել աշխատանքի, «բայց մի՛ իբրև թշնամի համարեսցիք», այլ խրատեցեք իբրև հավատացյալ եղորդ: Ամեն բարիքների մնան աշխատանքն էլ Աստված է տալիս, որի համար միշտ պետք է փառաբանել նրան և ավարտել աշխատանքը աղոթքով:

Այս համակարգում կարևորվում է մի ուրիշ բան ևս: Այս նոր Աստվածն ինքը մեծ աշխատավոր է՝ «արար Աստուած», «եւ անջրպետեաց Աստուած», «եւ եղ...Աստուած», «եւ ստեղծ ևս Աստուած», «եւ տնկեաց Աստուած»... Աստվածային խոսքն անգամ աշխատանքային արդյունք է ստեղծում՝ «եղիցի լոյս եւ եղև լոյս»... Աստված ճակատի քրտինքով ստեղծեց աշխարհը՝ նույնը պատվիրելով մարդկանց: Աշխատանքի նկատմամբ նոր վարդապետության վերաբերմունքը հրաշալի դրսևորվում է աստվածային արարչագործությանը տրված գնահատականներում, որոնք այնպես սիոված են հատկապես սաղմոսներում: Աստվածաշնչի նշանավոր թեմատիկ մատենագիտությունը հնարավորություն է ընձեռում հաստ լինելու հիշյալ գնահատումներին՝ «Մեծ են գործք քո, Տէր» (Գիրք սաղմոսաց, ԾԳ-24), «Մքանչելի են գործք քո» (ն.տ., ԾԼԸ-14), Աստծո գործերը «ահեղ են խորհրդովք» (ն.տ., ԿԵ-5), «Եվ գործք ձեռաց նորա արդարութիւն և իրաւունք են արարեալ են ճշմարտութեամբ և ուղղութեամբ» (ն.տ., ԾԺ -7, 8), «արար զնշանս և զարուեստս ի վերայ երկրի» (ն.տ., ԽԵ-9), «Մեծամեծ և սքանչելի են գործք քո» (Յայտն. Յովհաննու, ԺԵ-3)...

Հավատացյալների քրիստոնեական վարք ու կանոնի անբաժան պահանջներից են Աստծո գործերը անպայման տեսնելը, որը կապահովի նրանց հաջողությունները (Գիրք սաղմոսաց, ԻԷ-5), ուրախանալ այդ գործերով, մշտապես խորհել նրանց մասին, ուրիշներին փոխանցել ապրած ցնծությունը՝ «Եւ ի գործս ձեռաց քոց ցնծացայց» (ն.տ., ԴԱ-5, ԾՁ-21, 22):

Մեփական վաստակով ապրելու նոր վարդապետության այս նոր բարոյականությունը, այս վիթխարի նորությունը, որ ժողովրդի բնավորություն է ձևավորում, ուստի և չի ընդունվում բոլորի կողմից, հրաշալի է ներկայացրել Փավստոս Բուզանդը: Մաքսութների Մանեսան թագավորի ճամբարում նոր

վարդապետության սկզբունքները քարոզում է Գրիգորիսը: Ձինվորները «լուսան և ընկալան զառաջինն և հնազանդեցան», այնուհետև սկսեցին «քննել զօրենսն Զրիստոսի» և տեսան, որ դրանք իրենց արգելում են «ավարտօրին և յափշտակութիւն, սպանութիւն, ազահութիւն, այլազրկութիւն, զայլոց կերութիւն, ցանկութիւն այլոց ստացուածոց», զայրացան, քանի որ արմատապես պետք է փոխեին իրենց ապրելակերպը, և նահատակեցին քարոզին...

Անտիկ աշխարհն ու քրիստոնեական միջնադարը էապես տարբերվում են իրարից, բնականաբար, մշակույթով և: Դա էլ հրաշալի գիտակցում են միջնադարյան մատենագիրները և ամեն քայլափոխի ընդգծում իրենց վերաբերմունքը՝ պարզ հակադրությունից մինչև անհանդուրժողականություն: Ըստ ավելի բնական է, երբ դա սկսվում է Ագաթանգեղոսից. «Եւ թէ զիարդ նորուն աստուածսիրութեամբ և Զրիստոսի զօրութեամբ նմա տուելով՝ անկան փշրեցան ունայնութեան պաշտամունքն, եւ աստուածապաշտութիւն տարածեցաւ ընդ ամենայն երկիրս Հայոց»:

Որքան էլ անգործությունը մեղք համարող հայացքը խրախուսում է աշխատանքը՝ այն պարտադիր համարելով քոլորի համար անխտիր, այնուամենայնիվ, քրիստոնեության համար ևս «պարապությունը» մնում է իբրև իդեալ. երկնային դրախտը ոչ այլ ինչ է, քան մտավոր ու ֆիզիկական գործունեությունից, ասել է թե՛ «աշխատանքից» ձեռքազատված երանելի մի գոյություն, որին հասնելու համար հարկավոր է չարչարվել, ասել է թե՛ «աշխատել» այս աշխարհում: Արքայությունը մի վայր է, «տուր ո՛չ աուրք և ոչ գիշերք, ո՛չ շարաքք և ոչ ամիսք, և ո՛չ ամբ և ոչ ժամք և ոչ ժամանակք, և ո՛չ շրջմունք տարեաց և ոչ շրջանք ժամանակաց, բայց միայն Տէր է, և անուն նորա միայն: Որ ամենս զհատուցումն ուրախութեան քոյոց երկրպագուաց բարեօքն, որոց ոչ գոյ փոփոխումն բարեացն, և ոչ հանումն պարգևացն տուելոց» (3,60): Աստծո արքայությունն իբրև վայելքների մեկընդմիջուտ տրված և անփոփոխ իրականություն ներկայանում է արդեն Լուսավորչի ճառերում: Մեկնելիս հոգին անջատվում է մարմնից և վերադառնում այն պարզաբան Աստծո մտա՝ մարմինը թողնելով հողում, որից և ատեղծվել էր մարդ արարածը: Արդար հոգիներին ընդառաջ են գալիս հրեշտակներն ու սրբերի հոգիները և «սաղմոսիւք և օրհնութեամբ և երգօք հոգևորօք» առաջնորդում Աստծո մտա: Անմեղ, թե մեղավոր՝ անեղ դատաստանին հոգին ու մարմինը միացած են ներկայանալու երկնային դատավորին՝ նրա վճռով դրախտ կամ գեհեմ մեկնելու համար: Դրախտում ժամանակը հավերժական է («չիք փոփոխումն ժամանակաց») և սպառում չկա աստվածային բարիքների: Հակառակ գոյներով է ներկայացվում գեհեմը, ուր «լալ աշաց և կրճուել ատամանց է միշտ»: Արդարների համար չարժե լաց ու կոժ դնել (դա վրդովմունք է

պատճառում երկնայիններին), որովհետև նրանք հրեշտակների հետ են ապրելու արքայությունում «և ի միասին ուրախ լինեն»: Նրանք են «տորոց արժանի և արտասուաց», ովքեր Աստծո պատվիրաններին հակառակ գնալով՝ իրենց վրա են հրավիրում «յանշէջ հուր գեհեմին և յանմահ սատակումն»...

Դրախտի ու գեհեմի հակադիր պատկերները կոչված էին մարդկանց կողմնորոշելու երկրային կյանքում:

Այս համապատկերում պետք է քննել աղքատության և հարստության խնդիրները և: Նախնական քրիստոնեությունը մերժում էր հարստության ցանկացած դրսևորում: Զրիստոնեական ամենահին աղբյուրը («Յայտնութիւն սրբոյն Յովհաննու Առաքելոյ և աստուածաբան անետարանչի») խորատելություն է արձանագրում նրանց նկատմամբ, ովքեր տրվում են «գիւտոյ պոռնկութեան»: Այս զգացումը տարածվում է ընդհանրապես հարստության նկատմամբ, որ խտացված է հատկապես վաճառականների հանդեպ վերաբերմունքի մեջ: Նրանք «տորասցեն և սզասցեն», որովհետև ոչ ոք այլևս չի հրապուրվելու նրանց ունեցվածքով, իրենք էլ, բնականաբար, շահ չեն ունենալու: Այնուհետև հաճույքով թվարկվում են այն ապրանքները, որոնք չեն դառնա հաճույքի ու զայթակողության առիթներ (ԺԸ 12-17): Անապատականությունը վարդապետության սկզբնական շրջանի հարաբերություններին հետևելու, դրանք պահպանելու արտահայտություններից էր: Զրիստոնեական նախնական համայնքը ևս զուրկ էր սեփականությունից. ապրուստի գլխավոր միջոցը մարդկանց ողորմությունն էր:

Հետագա հարյուրամյակները նահանջ են արձանագրում այս սկզբունքից, որ կրկին աստվածաշնչյան օրինակներով հաստատվում է: Արդեն 3-րդ դարում նկատվում է վերաբերմունքի փոփոխությունը: Հայտնի է եկեղեցու հայրերից Կոլմենտ Ալեքսանդրացու (3-րդ դ.) տրակտատը՝ «Ո՞ր հարուստը կիրկվի» խորագրով, ուր հարուստի՝ դրախտ մտնելու վերաբերյալ հայտնի ասույթը նոր մեկնաբանություն է ստանում. արդարացվում է հարստության և աղքատության գոյությունը կողք կողքի: Նոր ժամանակներում շեշտը դրվում է սեփականության չարաշահման վրա: Մարդ արարածը պետք է ունենա այնքան հարստություն, որքան անհրաժեշտ է իր պետքերը հոգալու համար, ավելին ձգտելը ուրիշի ունեցվածքը կողոպտելուն է հավասար, հենց դրանով էլ ավելին ունենալու ձգտումը թևակոխում է մեղքի սահմանը: Մանավանդ, ինչպես պնդում է Մդ. հայ վարդապետը, «ի նորումս աղքատք և մեծատունք ամենեքեան մի մարմին ենք Զրիստոս, և անդամք միմեանց» (Հովհ. Մանդակունի): Ագաթանգեղոսն ավելի հստակ է. «Նորա (վաճառականները- Գ. Ա.) և զարդ քաղաքաց, նորա և մեծութիւն զաւառաց»:

Անկարող իրականացնելու մարդկանց հավասարության սկզբունքը, նաև

ժխտելու սոցիալական անհավասարության փաստը, նոր վարդապետությունը փորձում է մեղմել երկու բևեռների հակասությունները և արդարացումներ որոնել հարուստներին փրկելու համար: Եթե հարստությունը ոչ թե նպատակ է, այլ աստվածահաճո արարքների միջոց, ապա այն բողոքովին էլ դատապարտելի չէ: Վաճառականությունը անմաքուր և ամոթալի արհեստ է, բայց եթե առևտրով ձեռք բերվածը բարի նպատակների է ծառայում, անմաքրությունն ու ամոթանքը վերանում են: Հիշենք Ագաթանգեղոսի առաջաբանը: Նավարկողները վաստակած գումարներով բազում մարդկանց պետք է փրկեն. «Ձի ուր հարկ է գաղքատութեան անուն յանձանց թօթափեալ, և գտառապեալ ընտանեակսն թափեալ ի գրասեանք իշխանացն բռնութենէ, և յիրեանց շահիցն բերելոց հաճեալ գպարտս վտանգին՝ ի լծոյ ծառայութեան թագաւորացն ազատացեալ դատարկեացին: Եւ լաւութիւն առ ընկերս, եւ անուն առատ եւ բարգաւաճանք առ թշնամիս, եւ ուրախութիւն առ իւրեանց սիրողս»: Այստեղ աղքատության երկու պատճառ է նշվում՝ վարկով հարկ իշխանին և պարտքի դիմած ծառայություն թագավորին: Աստվածաշունչը այլ պատճառներ ևս նշում է՝ մարդկային ծուլությունից մինչև աստվածային պատիժ: «Կռաշտս առնուին ի միջի քում... վաշխս և տակոսիս առնուին ի միջի քում» (Եզեկիել ԻԲ-12),- գայրույթով արձանագրում է առաքյալը: Կռոպաւում են ժողովրդին. «Դուք զի՞ գրկեք գժողովուրդ իմ, եւ գերեսս տնանկաց լի առնէք ամօթով. աւտ Տէր» (Մարգ. Եսայեայ Գ-14-15): Հետաքրքիր խոստովանության ենք հանդիպում Ամոսի մարգարեությունում. «Վաճառեցին զարդարն արծաթոյ, եւ գտնանկն ընդ կօշկաց... եւ կոփեն զգլուխս աղքատաց, եւ զճանապարհս խոնարհաց թիրեն» (Բ 6-7):

«Տէր աղքատացուցանէ եւ մեծացուցանէ»,- սա պատճառների պատճառն է (Թագ. առաջին Բ-7): Այլ պատճառների մի լայն դաշտ ևս գծվում է՝ շահագործումից մինչև ծուլություն: Ահա թե ինչու տարբեր է նաև քարոզիչների վերաբերմունքը այս պատճառների հանդեպ: Մարդուն աղքատության հասցնող շահագործունը արդար գայրույթ է ծնում շահագործողների հանդեպ (բազմաթիվ են նման օրինակները Աստվածաշնչում. Մարգ. Եսայեայ Գ-14-15, Թուղթ Յակոբայ Բ-6 և այլն), որ ուղեկցվում է տուժողների նկատմամբ քրիստոնեական կարեկցանքի զգացումով: Աղքատության պատճառ են դիտվում նաև մարդկային բազում մեղքեր՝ հարբեցողություն, ազահույթյուն, ծուլություն... Այս անգամ գայրույթը ուղղվում է արդեն հարբեցողների, ազահների, ծուլների դեմ: Չէ՞ որ Աստված չի կամեցել աղքատների գոյություն՝ «Մի՛ լինիցի ի միջի քում կարօտեալ» (Երկր. օրինաց ԺԵ-4): «Մինչև յն՞ր յոքսսեալ կաս, ո՞վ վատ, կամ ե՞րբ ի քնոյ զարթիցեալ» (Առ. Սողոմոնի Զ-9), «Ձի ամենայն արբշիւն եւ Բոզանոցն աղքատացի, և զգեցցի պատառատունս ամենայն քնեած» ( Առ. Սողոմոնի ԻԳ-21), Աստված աղքատների

կողմն է և պատվիրում է միջոցներ, որոնք ուղղված են նրանց օժանդակելուն: Բավականին ուշագրավ են այդ միջոցները: «Չամենայն զայրի և զորք մի՛ չարչարիցեք» (Ելք ԻԲ-22),- մեծատուններին ուղղված այս կոչը սուկ հետտորական չէ, հակառակ դեպքում Աստծո սուրբ կոչնչացնի մեծատուններին և սրանց կանայք կմնան այրի, զավակները՝ որք: Աղքատները հասարակության լիիրավ անդամներ են և պետք է վայելեն ունևորների կարեկցանքն ու օժանդակությունը: Լավագույն միջոցը ողորմելն է: Միջնադարյան քարոզիչը ոչնչացնող խոսք է ուղղում բոլոր նրանց, ովքեր խուսափում են տնանկներից ու աղքատներին օգնելուց: Աստվածաշունչ գրքերին հետևելով՝ Մանդակունին այդպիսիներին ոչ թե մարդ է անվանում, «այլ շունս և խոզս, և գազանս միայնակեբս»: «Միայնակեք գազան» - , ավելի դիպուկ բնութագրում դժվար է գտնել: Աստվածաշունչը նաև կարգավորում է աշխատանքային հարաբերությունները աղքատի և հարուստի միջև: Մեղք է համարվում աղքատին իր ամենօրյա աշխատանքի դիմաց չվճարելը. «Մի՛ զլացիս զվարձս տնանկին և զկարօտելոյ յեղբարց քոց... Նոյն օրին հատուցես զվարձս նորս» (Երկր. օրինաց ԻԵ-14-15): Մեփական բարիքներից էլ բաժին պետք է հանել աղքատներին, այրիներին, որբերին՝ արտից, այգուց, ձիթապտղից... Տնանկից գրավ ու տոկոս մի վերցրու... (ն.տ., ԻԲ-25: Տե՛ս նաև՝ ԺԵ-1-11): Սոցիալական անարդարության և շահագործման ծանր պատկերներ են գծում մեր միջնադարյան մյուս աղբյուրները ևս՝ կրքոտությամբ մերժելով անմարդկային վերաբերմունքը: Առանձնակի սրությամբ քննադատվում է հատկապես «զարծաթս իւրեանց ի վաշխոս» տալն ու տոկոս պահանջելը: Այդպիսիները «տտեն զմարմինս տնանկաց, և ընպեն զարիւն նոցա անողորմ» (Հովհ. Մանդակունի):

Աղքատներին և հարուստներին մեկ օրենքով է դատում, խտրություն չի դնում. «Եւ դատեա զամենէսեան ողջմտութեամբ,- թեև հատուկ շեշտում է,- եւ ընտրեա եւ որոշեա գտնանկն եւ զտկարն» (Առ. Սողոմոնի ԼԱ-9):

Տնանկների նկատմամբ արդարությունը ամրացնում է թագավորի գահը. «Թագաւոր որ ճշմարտութեամբ դատիցի գտնանկս, աթոռ նորս ի վկայութիւն հաստատեացի» (Առակք Սողոմոնի ԻԹ-14): Սա միայն թագավորներին չի վերաբերում. «Որ ողորմի աղքատի՛ երանելի է» (Առ. Սողոմոնի ԺԴ-21): Աղքատների նկատմամբ բարությունն ու բարեգործությունը աննկատ չեն մնում, Աստված լսում է նման արարքներ կատարողների աղոթքը. «Եւ Աստուած լուիցէ քեզ» (Մարգ. Եսայեայ ԾԸ-9): Այդպիսիները երկնային գանձեր են կուտակում (Դուկ. ԾԲ-33):

Եւ, այնուամենայնիվ, Աստվածն է աղքատների մխիթարությունը, փրկարարը, հովանավորն ու պաշտպանը. «Ես աղքատ և տնանկ եմ, Աստուած, խորհեա զիս. օգնական և պաշտպան իմ ես, և դու, Աստուած



իմ, մի՛ յամենար» (Գիրք սաղմոսաց, ԼԹ-8):

Հակառակ անտիկ աշխարհի, նոր վարդապետության համար աղքատությունը ոչ միայն քամահերելի չէ, այլև Աստուծու շատ ավելի հաճելի վիճակ է: Միջնադարում հայտնի են դեպքեր, երբ աստվածային բարեհաճության արժանանալու նպատակով հարուստները կամովին հրաժարվել են ունեցվածքից: Հակառակ հարստության՝ աղքատությունը առաքինություն է: Քրիստոսի իսկական հետևորդները պետք է առեն հարստությունը, որը ծանր խոչընդոտ է առ Աստված իրենց սիրո ու նվիրումի դրսևորման ճանապարհին: Միջնադարում քիչ չեն դեպքերը, երբ քարոզիչը անկեղծորեն զարմանում է աղքատության մեջ հայտնվածների դժգոհությունից. ինչու դժգոհել մի վիճակից, որն այնաշխարհային իրականության մեջ ասպեռվելու է արքայության վայելքը: Հիշենք հայտնի բանաձևը. «Դիրագոյն իցե մալխոյ ընդ ծակ ասղան անցանել, քան մեծատան յարքայութիւն Աստուծոյ մտանել» (Լուկասի, ԺԸ-25): Վ դ. հեղինակ Մանդակունին հավատացյալին մեղքերի մղող արարքների շարքում հիշում է աղքատությունից դժգոհելը ևս. «Կորուսանէ և գաղքատս սատանայ հեծեծանօք և տրտնջելովն, և ոչ գոհանալով զԱստուծոյ որ կամի ի մշտնջենատրսն մեծացուցանել զնոսա» (106,14): Հոգևոր առաջնորդը նույնիսկ ամբողջ մի ճամ է գրել՝ «Յաղագս մխիթարութեան աղքատաց», ուր այսպանում է անողորմ և ազան մեծատունների, ներկայացնում այս աշխարհում նրանց սպասող վտանգները՝ հակադրելով դրան աղքատների անհոգ ու հեշտ կյանքը. «Եթէ միայն առանց տրտնջելոյ աղքատութեան համբերիցէ, թեթև և անհոգաբար անցանէ կեանս աշխարհիս»: Չէ որ Աստված բոլորին հավասար է ստեղծել և աշխարհը հավասարապես է բաշխել իր ստեղծածներին: Մարդիկ իրենք ծնեցին անհավասարությունը: Աղքատի կերպարը դառնում է նոր վարդապետության իդեալներից մեկը՝ ներառելով անգամ հոգևոր աղքատությունը՝ «Երանի հոգով աղքատներին»: Չնոռանանք, որ Քրիստոսն ինքը աղքատ էր, չունեւ ոչինչ, նրա օրինակին հետևեցին առաքյալները: Սա է իսկական քրիստոնյայի վարքագիծը: Վ դարի աղբյուրներում աղքատն ու աղքատությունը նկարագրվում են ոչ միայն զարմանալի մանրամասնությամբ, այլև չթաքցված համակրանքով, շարժելով համար ոչ աղքատների բարեգթությունն ու ողորմասիրությունը: Աղքատների նկատմամբ բարեգթությունն առկա է արդեն Լուսավորչի ճառերում, բայց ահա թե ինչպիսի համատեքստում. «Համբերութիւնք և ժուժկալութիւնք որ անտրտունջ ունին գաղքատութիւն» (ճամ Ժ): Ահա ընդարձակ մի հատված Հովհան Մանդակունու «Յաղագս ողորմութեան տնանկյաց» ճառից. «Եվ առ վտանգս քաղոյն բռնութեան ածի և շրջի անհանգիստ. ի տօթոյ տապանայ, ի ցրտոյ դողայ, որովայնն սին, և մարմինն մերկանդամ, հերքն թաղկեալք, դէմքն դեղնեալ և թռչունալք, և ամենայն մարմինքն գգուաղեալք

և երիթացեալք. թափառի, վարանի, և ի դուրս դուրս երերեալ և դադարեալ կառանչէ, և խանդաղատելի ողորմուկս արկանէ առ աղէտս վշտին. և զանագորոյն զմիտս մեր գիտելով՝ զխեղ անդամս ամօթոյ անակնածելի ցուցանէ, զի զանողորմութիւնս մեր ի գութ խոնարհեցուցանէ. յանդգնի, լրբի, և սուղ ինչ կերակուր բազում աշխատութեամբ գտանէ. երկիւղի ի դրոմս, երկիւղի ի գաւիթս, երկիւղի ի տունս մտանէ. զի ի տունս ամենայնի շանցն դողայ, յանասնոցն երկնչի. զի ճիքն կիցք հանեն, եզինքն եղջիր ածեն, շունքն վիրատրեն, և մարդք չարք և անողորմք բամբասեն և թշնամանեն, եւ իբրև նետի խոցուտեն. և մանաւանդ եթէ խեղք և կոյրք իցեն և ցաւագնուտք. և վասն քաղոյն վարանի, և յայնպիսի ալէկոծութիւնս դիմէ, յերեսս անողորմիցն իբրև ի դէմս գազանաց դիմեալ երթայ հասանէ. յորոց յառաջ թշնամանին, ապա եթէ կարիցեն ինչ առնով բազում բամբասանօք» (106,40): Մի ուրիշ ճառում ( «Վասն փոխոց եւ վաշխից») նույն մանրամասնությամբ ներկայացնում է «փոխապարտի» ծանր մտորումներն ու դրութիւնը. «Փ ծուփս և ի հոգս մաշի հանապազ. անքուն և դառնաքուն ի գիշերի ննջիվն նորս. տխուր և տրտում և մտայոյզ ի տուրնջեան շրջի, և ոչ գիտէ յո յերթայ: Երբեմն սուղ ինչ զպախրէն կամի վաճառել, զի հատուցէ զվաշխիցն տոկոսիս. և երբեմն զանօրէն գողանալն ախորժէ՝ գողիսն կորուսանել, և դիմադարձ լինել աստուծոյ. վասն պահանջողի վաշխի փոխիցն, եւ երբեմն խորհի գաղտագնաց լինել ի տար աշխարհ: Երջի թափառական յաղագս պարտուցն բռնութեան, և ի բազում խորհրդոցն վարանիցի, և մտացն շփոթելոց գաղօթսն առ աստուած մոռանայ. և յորժամ ձայն ոտիցն հարկանի, նա ի ներքս սրտաբեկ լինի յերկիւղէն. և թէ արտաքոյ տեսանէ փոխատուն զփոխատուն, փախչի և թաքչի իբրև ի տարակուսանաց աղէտիցն, և սիրտն թափեալ զգողի հարկանի, և կայ զխարկեալ և լեզուակապ. և ամենևինք յերեսս նորս նայել ոչ իշխէ և ոչ համարձակի, զի տոկոսիքն վաշխիցն բազմացան ի վերայ նորս, և ոչ ինչ ունի հատուցանել և հաճել զփոխատուն» (106, 53-54):

Նկատենք, որ սոցիալական իրականության պատկերը առավել գունագեղ, նաև ամբողջական հասնում է Մանդակունու ճառերում: Բերված ընդարձակ մեջբերումներում արտաքին մանրամասների և հոգեբանական վիճակների ճշգրտությունն ու հարազատությունը նրա աղքատին ու պարտապանին մոտեցնում են գրական կերպարի սահմաններին: Պատկերն ամբողջացնելու համար ավելացնենք, որ եթե հիշյալ հատվածներում Մանդակունին գիտակցաբար գութ ու կարեկցանք է արթնացնում իր «հերոսներին» հանդեպ, մի այլ պարագայում, դարձյալ հատուկ միտումով, անում է հակառակը՝ հակակրանք է արթնացնում: Այդպես վարվում է հարբեցողի հանդեպ, որի գործած մեղքը ոչ միայն հոգին է կործանում, այլև մարմինը: Ահա և հարբեցողի «կերպարը». «Եւ միշտ հեծէ եւ հանապազ թառանչէ յորովայնին ծանրութենէ, եւ

գծահանող զգայութիւնն նեխան զմերձատրան զագրացուցանէ, եւ ի կառկառակոյտ աղբոյն յաճախութենէ զամ ի վեր փսխածք ելանեն, եւ զամ ի վայր խոխոջանք արձակին, եւ շոգին աղտեալ ընդ երեսն մտանէ, եւ ընդ օդն տարածանին... զսիրտն մեղէ, զմարմինն թուլացուցանէ, զտամաքսն խանգարէ, զուղիղն ապականէ, զտեսանելիսն գիջացուցանէ... այլ ի նեխութենէ լճացեալ աղբոյն զեռունք զեռան, և ճիճիք ծնանին, որոց բազում անգամ զսիրտն նեղեալ յանկարծմանս սպանանեն» (106,119):

Հեքանոս այս տվորութիւնը հավանաբար շատ է տարածված եղել, այլապես կաթողիկոսը անհրաժեշտ չէր համարի ամբողջ մի ճառով համոզես զալ («Վասն արբեցողաց»): Այս պատկերները լսողների վրա պետք է որ որոշակի ազդեցություն ունենային... Աստվածաշունչը աղքատների անույնները չբարձրված համակրանքով է հիշում. այս աշխարհում ծանր փորձություններ և դժվարություններ կրած մարդիկ այն աշխարհում արժանանում են երջանկության: Դասական կերպարներից է աղքատ Դազարոսը: Այս աշխարհում մեծատան դասն էր, նրա սեղանի փշրանքները կիսում էր շների հետ, այն աշխարհում հայտնվում է Աբրահամի գոգում, մեծատունը՝ դժոխքում: Հարուստի և աղքատի միջև այս աշխարհային անջրպետը տեղափոխվում է վերերկրային աշխարհ՝ տեղերի փոփոխությամբ. «Եւ ի վերայ այսր ամենայնի վին մեծ է ընդ մեզ եւ ընդ ձեզ. Եթէ կամիցին աստի առ ձեզ անցանել, ոչ կարեն, եւ ոչ այտի որ առ մեզ անցանել» (Դուկասի ԺՁ-26): Աղքատներին մխիթարելու համար է ավետարանիչը գծում այս պատկերը՝ ըստ էության ընդհանրացնելով սոցիալական անդունդը: Աղքատներին օգնելը դառնում է այս աշխարհում մեղքերից ազատվելու և այնաշխարհային պատիժներից փրկվելու միջոց. «Եւ եթէ աղքատը ոչ էին յերկրի, ո՞վ որ կարէր զբազմաթիւ բեռինս մեղաց թեթևացուցանել, և կամ յալէկոծեալ և ի ծովածուսի անօրէնութեանցս ապրել»:

Աղքատների նկատմամբ հոգատարությունը Մանդակունու ճառերի կենտրոնական հորդորներից է: Նրա երկու քարոզներ ուղղակիորեն այդ խնդրին են նվիրված («Յաղագս մխիթարութեան աղքատաց», «Յաղագս ողորմութեան տնանկաց»), առաջադրված թեզը այլ ճառերում իրականացվում է աղքատներին ու տնանկներին ցուցաբերվող վերաբերմունքով («Վասն ապաշխարութեան», «Վասն փոխոց և վաշխից»): Անթաքայց գայրությամբ է արտահայտվում «անողորմ և ազահ մեծատունների» մասին՝ սրանց «անսուրբ», «անպարկեշտ», «պղծությամբ» և «շվայտությամբ» լի կենցաղին, «բազմաց քրտանց» յուրացմամբ ձեռք բերված նրանց հարստությանը հակադրելով աղքատների «թեթև և անհոգաբար անցնող» կյանքը: Մխիթարությունն այն է, որ անեղ դատաստանի օրը մեծատուններն արժանանալու են անլուր տանջանքների գեհեմի բոցերի մեջ, իսկ աղքատներն ու տնանկները՝ «երկինս վայելեն անհոգաբար». «աստ է սգալ և լալ, եւ կամ

անդ. կամ աստ է վայելչութեամբ պայծառանալ, կամ անդ»: Աղքատներին խորհուրդ տալով ընդունել «զասկան իբրև զմեծ», հարուստներից պահանջում էր «բաշխել զինչս աղքատաց»՝ փրկվելու համար վերերկրային կյանքի տանջանքներից:

Վերին արքայության հետանկարով աղքատներին մխիթարելը վերջիններիս զրկում է երկրային կյանքում զոջում չապրող մեծատունների դեմ ընթուտանալու իրավունքից. «Ապա եթե տրտմիջիք և հայեռիցեք, ընդունելոց էք չար վարձուց հատուցումն», -զգուշացնում է Մանդակունին: Ուստի և քարոզն ավարտվում է աղքատությունը սիրելու, նեղություններին համբերելու, վշտերով զոհանալու, ընչազրկությանը փառավորվելու հորդորով:

Որքան էլ փառաբանվեն աշխատանքն ու աշխատող անձը, միևնույն է՝ Աստծո որոշմամբ է հարուստը հարուստ, աղքատը աղքատ՝ «Տէր աղքատացուցանէ եւ մեծացուցանէ...»: Այս առումով շատ բնորոշ է Հոբի կերպարը: Աստվածաշնչում հարուստ մարդիկ շատ կան, Հոբը մեկն է նրանցից, մեծ հարստության տեր, բայց երբ «ձողմն մեծ» ոչնչացրեց նրա ունեցվածքը, Հոբը կտրում է ծամերը, պատռում հագուստները «եւ անկեալ ի գետին երկիր եպագ Տեառն, եւ ասէ, մերկ իսկ եկի ես յորովայնէ մօր իմոյ, եւ մերկանդամ դարձայց անդրէն. Տէր ես եւ Տէր առ. որպէս Տեառն հաճոյ բուեցաւ՝ նոյնպէս եւ եղի, եղիցի անուն Տեառն օրհնեալ» (Գիրք Յոբայ, Ա-20-21): Սա քրիստոնյային ներկայացվող կարևոր պահանջներից է, հարուստներին ուղղված առաջադրանք:

Աստված հարստություն պարզում է սրբակյաց, բարեպաշտ կյանքի համար. «Ո՞վ է մարդ որ երկնչի ի Տեառնէ օրեմսգէտ առնէ զմա ի ճանապարհի յոր և հաճեցաւ: Անձն նորա ի բարութեան հանգիցէ, եւ զուսկ նորա ժառանգեցցէ զերկիր» (Գ. սաղմ. ԻԳ-12-13):

Արդարներին հարստություն է տալիս և ազատում տրտմությունից, վշտից... (Առ. Սող., Ժ-22):

Հարստություն և երջանկություն ունենում են նաև ամբարիշտները, անհավատները, Աստծո գործերը մերժողները, բայց դա երկար չի կարող տևել, այդպիսին «ի Տեառնէ մի՛ ապրեսցի» (Գիրք Յոբայ ԻԱ-20):

Շահագործման, զանգվածների սոցիալական թշվառության, կաշառքի, ազահության ու կողոպուտի բազմաթիվ դեպքերի հիշատակումներ կան արդեն Աստվածաշնչում: Ահա ընդարձակ մի հատված «Գիրք նեխայ»-ից. «Եւ եղի աղաղակ մեծ ժողովրդեանն եւ կանանց իրեանց՝ այր առ եղբայր իւր: Եւ ասէն, Վասն որդոց մերոց եւ դստերաց մերոց, որոց պակասեցին կերակուրք, երթիցուք զնեցուք եւ կեցցուք: Եւ ոմանք ասէին, Չանդաստանս մեր եւ զայգիս դիցուք ի գրասի, եւ առցուք ցորեան եւ կերիցուք: Եւ էին ոմանք որ ասէին, Տուսք զտացուածս մեր, եւ առաք ոսկի եւ արծաթ, եւ տուսք ի

հարկա թագաւորի: Եւ արդ որպէս մարմինք եղբարց մերոց են մարմինք մեր, եւ որպէս որդիք մոցա՝ որդիք մեր. եւ արդ ընդիւր տուաք մեք գորդիս մեր ի ծառայութիւն, եւ դատերք մեր վարեալ են ի բռնութիւն, եւ ոչ գոյ ի ձեռս մեր կար՝ որով փրկեսցուք զնոսա» (Ե-1-6): Նման փաստեր մեր աղբյուրները նույնպէս արձանագրում են: Լուսավորիչը գեհեմի արժանի է համարում այն հարուստներին, ովքեր «արգելուն զկարօտեոց զպէտս» և «գտուեալն յԱստուծոյ մեծութիւն՝ ոչ իրաւապէս բաշխեաց յաղքատս»: Մանդակունին ծանր պատիժներ է նախատեսում այն արհեստակորներին համար, ովքեր վարձ ավելի են վերցնում. «քան զգործն» պահանջե, այն իշխաններին, ովքեր բռնանում են շինականների վրա՝ «Կորուսանէ և զիշխանս՝ սատանայ, որ ծանր իշխանութեան լինիցի, և զազանացեալ սրտիւ գռամիկսն ահարեկիցէ, և կամ վասն շքեղ երեսաց ինչ և կաշառուց զիրատունսն արդարոցն գողանայցէ», այն հարկահաններին, որ «աւելի քան զհրամանս արքունի պահանջիցեն, և զնեղեալսն նեղիցեն...» (106,14):

Հարստությունը սեփական անձի համար չպետք է կուտակել, պետք է հիշել, որ այն (հարստությունը-Գ.Ա.) Աստուծով է ստեղծվում (Դուկաս ԺԲ 16-19): Անագնիվ ճանապարհով հարստացողը ընկնում է մեղքերի մեջ՝ «Մատակէ գանձն իւր կաշառառուն, իսկ որ ատեայ զկաշառս՝ կեցցէ» (Առակք Մողոմոնի ԺԵ-27): Ովքեր մտռանում են, որ հարստությունը Աստծո պարգև է, շուտով գոռոզանում են և մեղք գործում. «Ձի ասես մեծատուն էի և մեծացայ, եւ ոչ իւր կարօտ եմ. եւ ոչ զիտես եթէ դու ես ողորմելի եւ հեք, եւ աղքատ, մերկ եւ կոյր» (Յայտն. Յովհաննու Գ-17): Հարստացողները երբեմն էլ շլանում են և մտռանում Աստծուն (Երկրորդումն օրինաց Ը-12-14):

Աստվածաշունչը ներկայացնում է նաև բարեպաշտ հարուստների: Նեեմի գրքում հանդիպում ենք նման բարեպաշտի մեծախոսության. «...Բռնի գուրուք մեք ոչ կերաք եւ արբաք...եւ ասի ի նոցանէ» (բռնակալ իշխաններից- Գ. Ա.) զհաց և զգինի և զայլ ամենայն, արծաթ դիղղաքմայս քառասուն, եւ դարձուցի ի տեսարս իւրեանց, եւ ի բաց արարի զնոսա իշխանութենէ ժողովրդեանն» (Ե-14-16): «Վասն երկիւղին Աստուծոյ» այս իշխանը չի բռնանում, բոլորին կերակրում է՝ այլազգիներին ևս, չի շահագործում: Սա է տիպարը իշխանի: Եթե Աստված որևէ մեկի հարստությունից զրկում է կամ մեկը կամովին բաժին է հանում աղքատներին, «նատուցից չորեքկին» (Դուկասի ԺԹ-9): Ունևորի վարքագծի պարտադիր պայմաններից է բարեգործությունը, որն ամեն կերպ խրախուսվել է՝ աղքատ կնոջ չմարող մոմից մինչև աղքատների նվերները: Որքան էլ քրիստոնեական քարոզչությունը տիրապետող լիներ միջնադարում և համակեր զանգվածներին, ապրել նոր վարդապետության կանոններով միշտ չէ, որ հնարավոր էր: Մարդուն ձգում էր իրական աշխարհը, և նա հաճախ էր հայտնվում մեղքերի մեջ: Ապաշխա-

րանքը դառնում է կյանքի անբաժան մասը. հավատացյալը ազնվորեն և խորապես զղջում էր՝ հետո նոր ու այլ մեղքեր գործելու համար: Այստեղից էլ ծնվում է միջնադարյան մարդու ողորդական երկվությունը: Միջնադարյան քարոզներում մեծ տեղ է զբաղեցնում ինչպես բարեգործության, այնպես էլ ապաշխարության խնդիրը:

Ամեն ինչի աղբյուրը Աստվածն է. միշտ հիշիր սա, և ամեն ինչ լավ կլինի. «Այլ իշխեսցես զՏէր Աստուած քո, զի նա տայ քեզ ոյժ առնել զօրութիւն, զի հաստատեսցէ զովստն իւր գոր երդուաւ հարցն քոց, որպէս եւ այսօր» (Երկր. օրինաց Ը-18):

Հարստությունը պետք է բաժանել աղքատներին. «Եթէ կամիս կատարեալ լինել, երթ վաճառեա զինչս քո եւ տուր աղքատաց. եւ ունիցիս գանձս յերկինս, եւ եկ զկնի իմ» (Մատթէոս ԺԹ-21): Երկրային գանձերը պետք է փոխարինել երկնայինով, սա է պատվիրանը: Չպետք է հավատալ հարստության եւ ձգտել հարստության, ազանությունն ու պոռնկությունը իրար հավասար է դիտում Քրիստոսը: Առավել վատ է, երբ մեկը ծառայում է և՛ Աստծուն, և՛ Մամոնային. «Ոչ ոք կարէ երկուց տերանց ծառայել... ոչ կարէք Աստուծոյ ծառայել և Մամոնայի» (Մատթէոսի Զ-24):

Մամավանդ հարստությունը մշտական ու տևական չէ, մինչդեռ երկնային գանձերը հավերժական են և խոստանում են հավերժական երջանկություն: Հին և նոր կտակարանները հավասարապես մերժում են հարստությունը, դատապարտում հարուստներին:

Վերջապէս, իսկական հարստությունը հոգևոր հարստությունն է, որն արտահայտվում է Քրիստոսի նկատմամբ հավատի մեջ: Եթե քո մեջ ներկա է Հիսուսը, ուրեմն դու ունես ամեն ինչ. «Ուշ եղեալ ընթացանս ի կէտ կոչմանն Աստուծոյ ի Քրիստոս Յիսուս», - խոստովանում է Պողոս առաքյալը (Առ փիլիպցիս Գ-14)՝ նույնը պատվիրելով կատարելության ձգտողներին: Քրիստոսի նկատմամբ հավատը «կորստական» ոսկուց (Պետրոսի Ա Ա-7) առավել է: «Հաստատել զօրութեամբ ի ձեռն հոգւոյն իւրոյ ի ներքին մարդուն» (Առ. եփեսացիս Գ-16): Հավատացյալը հետամուտ պետք է լինի երկնային գանձերի. «Այլ գանձեցէք ձեզ գանձս յերկինս, ուր ոչ ցեց եւ ոչ ուտիճ ապականեն, եւ ոչ գողք ական հատանեն եւ գողանան» (Մատթէոսի Զ-20):

Սոցիալական անհավասարությունը աստվածային սկիզբ չունի: Ճակատի քրտինքով հաց վաստակելու պարտադրանքով Ադամը մեղսագործությունը տեղափոխեց երկիր, որը և սերունդների համար դարձավ ճակատագիր\*:

\* Աստվածաշունչը հակառակն էլ է պնդում: Մինչև Աստծո պատվիրանի դրժումը Ադամը աշխատում էր դրախտում. «Եւ առ Տէր Աստուած զմարդն գոր արար, եւ եղ զնա ի դրախտին թափութեան գործել զնա եւ պահել» (Մտմոնք, Բ-15):

Նոր վարդապետության քարոզչությունը հարկադրված էր հաշվի մատել իրականության հետ՝ աղքատության ու հարստության հարևանությունը ընդունելով իրրև արդարացված գոյություն: Սա էլ պայմանավորում է աղքատների ու հարուստների փոխհարաբերության աստվածաշնչյան ընկալումը: Միջնադարյան մտածողության սկզբունքներից մեկը՝ ծառաներն ու աղքատները հավատարիմ և խոնարհ պետք է լինեն տերերին, վերջիններիս պարտադրում էր հոգատարություն և ուշադրություն առաջինների պահանջ-մունքների նկատմամբ: Երկրային կարգերը ևս Աստված է ստեղծել, և նրանց դեմ ընդվզելը աստվածուրացություն է:

Գրիգոր Լուսավորչի համոզմամբ՝ «Ձթագատրու և զիշխանս և զդատատրս ի խաղաղութիս և ի շինութիս աշխարհի կարգեաց Աստուած» (33, 104): Խորենացին ավելի է մանրամասնում. «Աստուածայնով իմն ակնարկութեամբ զլխատորք և ցեղապետք որոշեալք զիրաքանչիւր սահմանս ժառանգեցին կարգաւ և զօրութեամբ»: Եկեղեցին և նշանավոր հոգևորականները նույնպես խոշոր սեփականատերեր էին, եկեղեցական կարգն էլ աստվածատեղծ է, հետևաբար նրանց ընդդիմանալը ևս չէր խրախուսվում: Մեր պատմիչները բազմաթիվ օրինակներ են հիշում եկեղեցական կալվածքների, ազահ և անհնքմասեր հոգևորականների մասին:

Քրիստոնեությունը մահ աշայես է նպաստում պետությանն ու պետականությանը:

Նոր վարդապետությունը չկարողացավ, չէր էլ կարող, մարդկանց գիտակցությունից ամբողջովին դուրս մղել մախաթո աշխարհայեցության սկզբունքներն ու սովորույթները: Հինը դժվարությամբ է տեղ բացում նորի համար: Այս հանգամանքը պայմանավորում է մատենագրության հրապարակախոսական տարերքը: Հարստությունը աղքատներին բաժանելով արքայություն մտնելու գաղափարախոսությունը որքան էլ շատ համակիրներ ունենար, միևնույն է՝ չէր կարող համակել բոլորին: Քիչ չէին նրանք, ովքեր այսերկրային արքայությունը գերադասում էին այներկրայինից, մահ չէին բաժանում «քրտամբք երեսաց» ապրելու դավանանքը: Մեր պատմիչները դարձյալ բազում օրինակներ են տալիս, թե ինչպես նոր վարդապետությունը պետական հռչակած արքաներն ու իշխանները շարունակում են ապրել հեթանոսական սովորույթներով (խրախոսանքներ, հարճեր): Հետաքրքիր է, որ ազատները հեթանոս քեֆեր անում էին հենց սրբավայրերում: Այնքան տարածված է եղել, որ Դվինի ժողովը հատուկ կանոն է ընդունել (կանոն ԺԲ): Նման կարգազանցություն թույլ են տվել ոչ միայն ազատ, այլև ռամիկ հեծյալները: Հասնելով գյուղ, «թողեալ զգեղոն ի վանս առնեն իջեւանս եւ ի հարկս սրբոց, եւ գուսանօք եւ վարձակօք պղծեն գնուիրեալ տեղիսն Աստուծոյ»: Նման արարք թույլ տվողներին վարդապետներն ու երեցները պետք է

խոսքով համոզեն՝ վերջ տալու սուրբ վայրի պղծությանը: Լադները կարծանան օրհնության ոչ միայն վարդապետներից, այլև «ի Քրիստոստ», «իսկ եթէ ըմբոստացեալք և ամբարտաւանեալք արհամարիցէն, այնպիսիքն եղիցին արհամարեալք ի սրբոց վկայիցն, եւ տարագրեալք յամենայն հոգեւոր օրհնութենէ»:

Նման մի պատկեր Փավստոս Բուզանդն է ներկայացնում: Հուսիկ կաթողիկոսի Պապ և Աթանազիոս որդիները ոչ միայն հեռացել էին քրիստոնեությունից, այլև «յամօրէնութեան եւ յանբաշտութեան շրջէին»: Իրենց Գրիգոր պապի ձեռքով կառուցված եկեղեցուն «ըմպէին...զինի բոգօք եւ վարձակօք եւ գուսանօք եւ կատակօք»: Այսքան մեղքերը բավական են, որպեսզի հավատացյալ պատմիչը կրքոտությամբ ծանր պատիժ սահմաներ նրանց համար: Այս մեղքերին ավելանում է մահ այն, որ Գրիգոր Լուսավորչի տոհմի ներկայացուցիչները հրաժարվում են հոգևոր գործունեությունից հօգուտ ռազմականի: (Մահ մահ զինվորական բարքերի նկարագրություն է): Ահա թե ինչու պատմիչի պատիժը անհամեմատելի է եկեղեցական կանոնի պատժին. տիրոջ հրեշտակը «ի մմանութիւն փայլատական» «հարեալ սատակէր գերկոսեան զեղբարսն»: Ոչ ոք չմտեցավ նրանց, դիակները փտեցին, ոսկորները տարան թաղեցին եկեղեցու այգում: Շատ ավելի են օրինակները այն բանի, թե ինչպես քրիստոնյա Հայաստանի բանակները հաճույքով ավար են վերցնում, բաժանում իրար մեջ ու լիանում: Այս բնույթի պատկերները կրկնում են ուրարտական արձանագրությունների մանատիպ նկարագրությունների համակարգը: Մի այլ խումբ են կազմում աղանդավորները, որոնք մերժում էին նոր վարդապետության կարևոր որոշ սկզբունքներ, ընդհուպ մինչև եկեղեցին, իրրև Աստծո հետ հաղորդակցման վայրի:

\* \* \*

Հասարակական մեծ նշանակության իրադարձությունները հավասարեցնում են բոլորին՝ միասին ուրախանում-հրճվում են, միասին վշտանում-թախծում: Նման հավաքների ու վիճակների նկարագրություններում բացահայտ կան թաքուն բավականության զգացում կա, որ ծնվում է տարրեր շերտերի ամբողջականության, հավատացյալների միակամ հավաքականության գիտակցումից. Նոր վարդապետության երազանքն էր սա, որին հասնելու երաշխիքը քրիստոնեական հավատին փարելն է: Եթե «հայր մեր գտորք աւետարանն» ընդունենք և «մայր՝ գառաքելական եկեղեցի կաթողիկե», երկրի վրա կթագավորի ներդաշնակ մի իրականություն, ուր բոլորը երջանիկ կլինեն: Ինչ հուզումնքով է նկարագրում Ազաթանգեղոսը Գրիգոր Լուսավորչի վերադարձը Կեսարիայից. շրջում էր հայկական քնակավայրերը «մեծամեծօքն եւ զօրօքն եւ աշխարհակոյտ ամբոխիւն», բոլորը Քրիստո-

սի սիրով միակամ էին դարձել: Նույնին ակամատես ենք լինում հայոց թագավորին, նրա հարազատներին ու մերձավորներին, մեծամեծներին, արքունական բանակին, «ամենայն» մարդկանց Եփրատի ջրերում մկրտելու տեսարանում: Նման մի դրվագ էլ Կորյունն է նկարագրում՝ նորաստեղծ գրեթե հայրենիք վերադարձող Մաշտոցին դիմավորելու պատկերը: Համազգային ողբերգությունները նույնպես դասերն ու դասային տարբերությունները մոռացության տալու ընդունակություն ունեն: Օրինակները Եղիշեն է հասցնում մեզ. «...Ոչ ոք երևեր ի նոցանէ՝ թէ որ տիկինն իցէ՝ և կամ ո՞ր նաժիշտն. մի հանդերձ էր հասարակաց և միապէս գետախշտիք երկոքեան»: Ըստ ավելի ուշագրավ է «թրթի» պատասխանը գրելու դրվագը: «Ի թագատրանիստ տեղին յԱրտաշատ» հավաքվեցին «ամենայն եպիսկոպոսք և բազում քորեպիսկոպոսք և պատուական երիցունք», բայց նաև մեծամեծ նախարարները՝ «ամենայն բազմութեամբ աշխարհին», որ նշանակում է հասարակ ժողովրդի «բազմութեամբ» նաև: Պատմիչն այնուհետև առանձնակի ոգևորությամբ է ցուցադրում պատասխանի համաժողովրդական բնույթը՝ շեշտելով պատասխանին բոլոր խավերի համաձայնության պարագան՝ «ամենայն բազմութիւն... ի մեծամեծաց մինչև ցփոքունս», «ամենայն մարդիկ աշխարհին»: Նույն զանգվածին հանդիպում ենք Անգղում, այստեղ «անթիւ բազմութիւն» էր հավաքվել «բազմութիւն արանց և կանանց» (սա հասարակ ժողովուրդն է): Տարաշերտ այս հավաքականությունը V դարի աղբյուրներում բնութագրվում է զանազան եզրերով՝ «բազմութիւն», «աշխարհախումբ բազմութիւն», «խառնադանն բազմութիւն մարդկան ժողովրդաց նախարարացն և կամ շինականութեանն» (Բուզանդ), «աշխարհակոյտ ամբոխ», «աշխարհախումբ բազմութիւն», «Բազմամբոխ» (Ագաթանգեղոս): Ուշագրավ դիտարկման հանդիպում ենք Ագաթանգեղոսի մոտ. հեթանոս, ասել է թե՛ աշխարհիկ հետաքրքրություններին հագուող տալու պահին նույնպես «ազատակոյտն» և «խառնաճաղանն ամբոխը» նույնամուտ են. «Իսկ ի տես գեղոյ նորա (Հռիփսիմնի-Գ.Ա.) կուտեալ յեղեալ գեղեալ խուռն կաճատացն կուտակէր. նա և նախարարք և մեծամեծք աւագանոյն ընթացեալք ի տեսանել՝ զմիմիամբք ելանէին: Նա և ազատակոյտն, խառնիճաղանն ամբոխին հանդերձ, զմիմիամբք դիզանէին ի միմեանց վերայ, առ պակշտո յիմարութեան ցոփութեան բարոյիցն, այլանդակ մտացն գեղխութեան գիճութեանն հեթանոսարար տվորութեացն» (3, 96): Այս վիճակները երկար չեն տևում: Քրիստոնյա հեղինակները գայրույթով նշավակում են Աստծո հաստատած համերաշխությունը խախտողներին՝ թագավոր լինի, հոգևորական, թե ուսմիկ: Այս դեպքերում պատումի հրապարակախոսական շեշտերը ավելի են խտանում՝ բացահայտելով հեղինակների կողմնորոշումները: V դարի գրավոր աղբյուրները հստակ պատկերացում են տալիս սոցիալական

շերտավորման մասին: Որքան էլ քրիստոնյա հեղինակները բարության ու համերաշխության քարոզներով փորձում են ներդաշնակ ու համերաշխ հասարակության պատրանք ստեղծել, անհավասար շերտավորման, դրանով էլ հակադիր ուժերի աններդաշնակության պատկերը ուղղակի և խոտոր ուղիներով դրսևորվում է պատմագրության մեջ, թրթերում ու քարոզներում, օրհնքներում ու եկեղեցական կանոններում: Սոցիալական իրականությունը բաղկացած է նախարարներից, հոգևորականներից, կոմոներից, նյութական բարիքներ ստեղծողներից: Երկու խավ՝ նախարարական ու բարիքներ ստեղծողներից, բազմաշերտ է: Առաջինի մեջ մտնում են թագավորը, նախարարները, իշխանները, տարաստիճան ներկայացուցիչներ, երկրորդը հիմնականում երկշերտ է՝ գյուղացիներ, քաղաքացիներ, վերջիններս ներկայանում են գերազանցապես արհեստավորների տեսքով: Գրավոր աղբյուրներում տարբեր առիթներով հանդիպում ենք հասարակական դասերի ու դասակարգերի ներկայացուցիչների «աշխարհախումբ բազմությանը». «Ապա առաւել ժողովեցան ի մի ժողով միաբանութեանն մարդիկ աշխարհին Հայաստան երկրին. նախարարք մեծամեծք, աւագք, կուսակալք, աշխարհակալք, ազատք, զօրագլուխք, դատատորք, պետք, իշխանք. բայց ի զօրավարացն, այլ և շինականաց անգամ ռամիկ մարդկանն»: Վր. սոցիալական վերին շերտերի շատ ներկայացուցիչների համար նոր վարդապետությունը կարծես ավելի շատ հանդերձանք էր, քան ապրելու եղանակ ու կերպ: Նոր բարոյականության սկզբունքները բոլորին չէ, որ դարձի բերեցին: Ներնախարարական անհաշտ հարաբերությունները, արքայի նկատմամբ թաքցված ու բացահայտ հակակրանքը, ոչ բարյացակամ վերաբերմունքը հոգևորականության նկատմամբ շարունակում են կարգավորել վերնախավի փոխհարաբերությունները՝ վարդապետության սկզբունքները մղելով հետին պլան: Կաթողիկոսն ու առանձին հոգևորականներ ավելի վճռական դեր են ունենում վերնախավային ինտրիգների հարթման գործում, քան վարդապետության սկզբունքները: Մեր պատմիչները այդ հարաբերությունները բնականաբար բացատրում են աստվածային կամ սատանայական միջամտությամբ: Աստվածաշնչյան սկզբունքը, սակայն, պատմիչները տարբեր երանգավորումներով են ներկայացնում: Փավստոսն, օրինակ, հակված է ամեն ինչ անմիջական աստվածային միջամտության հետևանք դիտելու՝ առավելությունը տալով հրաշքներին, Խորենացին որոշակիորեն առաջին պլան է մղում իրողություններ, որոնց հիմքում ենթադրվում են սոցիալական ու քաղաքական հանգամանքներ: Մի խնդրում բոլորը միակարծիք են՝ բոլոր խավերի համերաշխ գործունեության մեջ է երկրի առաջադիմության գաղտնիքը: «Մտորք ռմանք և երևելիք, առաջինք ի նախարարացն և ի վերագիտաց աշխարհիս, լուսատրութեան պատճառք», - հավաստում է Խո-

րենացին: «Ապա առաել ժողովեցան ի մի ժողով միաբանութեանն մարդիկ աշխարհին Հայաստան երկրին» (Եղիշե). այդ մարդիկ հասարակական բուրձր շերտերն են՝ ռամիկից մինչև «նախարարք՝ մեծամեծք», և այս միասնությունը հաջողության գրավական էր:



Միջնադարը հին աշխարհից ժառանգեց պատմությունը՝ իբրև թագավորների ու նախարարների, հոգևոր առաջնորդների և նշանավոր հոգևորականների գործունեության ընկալումը: Ազաթանգեղոսի պատմությունը վերջին հաշվով Տրդատի և Գրիգոր Լուսավորչի արարքների ընդհանրացումն է, ըստ որում՝ առաջին պլանում միշտ ունենալով Լուսավորչին: Թորգոմի որդիների գործեր ու պատմություններ ասելով՝ Բուզանդը հասկանում է «սրբոց արանց Աստույ»՝ քահանայապետների, «տերանց աշխարհաց» Արշակունի թագավորների, «արանց անուանեաց»՝ քաջ նախարարների ու գորավարների գործունեությունը՝ ավելի շատ և ավելի շուտ նշանաձողեր ընդունելով հոգևորական գործիչներին: Եթե պատմության համար անգամ անհրաժեշտ են դիտվում պատերազմի, շինարարության, խաղաղության, ամբարշտության, արդարության և անօրենության, հավատքի և ուրացության դրսևորումները, որոնց մեծ չափերով անդրադառնում է Մովսես Խորենացին, միևնույն է՝ դրանք կրկին կապվում են թագավորների, հոգևորականների, նախարարների անուններին: Հայոց ծննդաբանությունը Խորենացին ընկալում է իբրև «մեծաց» ծննդաբանություն, մինչև վերջ էլ, չմայած Մեկեմասի թախամնագին խնդրանքներին, ուշադրություն չդարձնելով փոքր և աննշան նախարարություններին: Բացառություն թույլ է տալիս նրանց նկատմամբ, ովքեր քաջության գործեր են կատարել, այսինքն՝ դարձել են նշանավոր:

Մյուս առանձնահատկությունը բոլոր և բոլորի գործողությունները Աստուծո կամ սատանայի միջամտությամբ բացատրելն է: Մեղք ես գործում ու չես գղջում, Աստված պատժում է. այդպես ոչ միայն անհատներին, այլև ժողովուրդներին. «Վասն այսորիկ ամենայնի բարկացեալ տէր աստուած ի վերայ նոցա՝ եթող ի ձեռանէ, արար գնոսա կոխան ի յարուցելոցն ի վերայ նոցա թշնամեաց նոցա» (110,72): Պատմության վերաբերյալ միջնադարյան հայացքը համակարգային ամբողջությամբ դրսևորվում է մեր արքայությունում և:

Բոլոր պատմիչներն էլ հզոր պետականության ջատագովներ են: Թագավորի գլխավորությամբ միասնական իշխանությունը երկրի անկախության ու բարգավաճման երաշխիքն է: Երբ բոլորը միասին են, համերաշխ, երկիրն էլ «ի շինութեան և ի խաղաղութեան զամենայն աուրս» մնա: Մեր պատմիչ-

ները երկրի համար ճակատագրական պահերին կարևորում են հասարակ ժողովրդի դերը ևս. ոչ միայն երկրի մեծամեծներն են խորհրդի հավաքվում, այլև «շինականները», «ռամիկները»: Հետաքրքիր մի մանրամասնություն. երկրի մեծամեծներին թվարկում է պատմիչը՝ նախարարներ, ավագներ, կուսակալներ, ազնվականներ, գորագույններ, դատավորներ, իշխաններ, «այլև ի շինականաց ռամիկ մարդկան»: Բայց, ահա, երկրի խնդիրների մասին խոսելիս ստանում են սոցիալական ծագումը, իրար հետ զրուցում իբրև «մարդիկ աշխարհին Հայաստան երկրի». «Ապա խօսել սկսան այր ընդ ընդերի, և ասեն»... Երբ չկա միասնություն, երկիրն ու ժողովուրդը տուժում են: Պատմիչները բազում դեպքեր են հիշում, երբ թագավորական տան, հոգևոր առաջնորդների և նախարարների անհամերաշխությունը երկիրը մատնում է արհավիրքների: «Ուստի աղմկաւ և բազում խռովութեամբ մնացեալ աշխարհս մեր յանիշխանութեան ամս երիս, աւերեալ ամայանայր. վասն որոյ պակասեալ լինէին հարկք արքունի, և հատեալ ճանապարհք ռամկաց. և ամենայն բարեկարգութիւն վրդովեալ ասպկանէր» (110, 412): Նույնքան խոր ընդհանրացում է կատարում Բուզանդը ևս: Ներքին խռովությունների և դավաճանության պատճառով «թիւն Հայոց պակասեաց յայսմ հետէ և յապա»:

Երկրի ու ժողովրդի խաղաղ կյանքի առաջին պատասխանատուն ու երաշխավորը թագավորն է: Երբ Բելը «ամբոխիս հետևակ գորաց» մտռնում է Հայկի տիրության սահմաններին, սրա Կադմոս որդին փախչում է հոր մոտ՝ «Քաջընթացիկ» մարդկանց միջոցով հորն զգուշացնելով վտանգի մասին. «Արդ՝ աճապարեալ՝ խորհել գոր ինչ գործելոց ես». հենց թագավորն է պարտավոր խորհել և վճռել անելիքը, հենց արքան պետք է առաջինը անհանգստանա երկրի սահմանների անվտանգությունը ասպետվելու գործով: Միջնադարյան մարդու մտածողությունն է սա: Իրենք՝ արքաները, նույնպես այդպես են մտածում և համոզված են դրանում: «Ամենայն ոք գիտասցէ ի մերոց հրամանացս որ առ ձեզ, զի վասն ձեր շինութեան ենք հոգացեալք, հայոց Տրդատ արքայի այս հրովարտակից պարզվում է նաև, թե որտեղ է դատարարակվել այս հոգեբանությունը, զի յորժամ էաք մեք ի Յունաց աշխարհին՝ անդ տեսանէաք զհոգաբարձութիւն թագաւորացն» (3,80)... Մովորելը սովորել, բայց թագավորների հաջողություններն ու անհաջողությունները Աստված է վճռում, հեթանոս արքաներինը՝ աստվածները: Նորից ունկնդրենք հայոց Տրդատ արքային. «Դուք ինքնին գիտեք, զիար ի քնէ ի նախնեացն իսկ յաթոթիւն խաղաղութեան բազում էր շնորհեալ մեզ դիցն օգնականութեամբ»:

Թագավորի մասին պատկերացումները առավել ամբողջական տեսքով դրսևորվում են Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ: Պատմա-

հոր իդեալը Տիգրան Մեծն է: Ինչո՞վ են «ըղձալի ինքն և ժամանակ իր»: Առաջ են մղվում երկրին ու ժողովրդին մատուցած ծառայությունները, հանգամանք, որ դառնում է մնացած բոլորին գնահատելու չափանիշ: Տիգրան Մեծը միավորեց հայկական բոլոր տարածքները՝ «զաահմանս մերոյ բնակութեանս ընդարձակեալ՝ ի հինսն մեր հասուցանէր յեզերս ծայրից բնակութեան»: Միասնական հզոր պետության ստեղծումով ազատեց մեզ օտարի լծից, նույնիսկ ուրիշներին նվաճեց և հարկատու դարձրեց (սա էլ օրինակելի թագավորի մասին պատկերացումների բաղկացուցիչ է): Նա ոչնչով չի զիջում օտար աշխարհակալներին, ավելին՝ «Յաղթող ընդ այլ աշխարհակալս»: Առանձնակի հայարտությանը է նկարագրում արքայի հաղթական քանակը. «Որոց (գործի տարբեր տեսակների- Գ.Ա.) ի մի վայր հասերոց բառական էր տեսիլն միայն, և որ ի նոցայցն պահպանակաց և զինուց փայլմունք և շողիւնք՝ զքշնամիսն արտահալածէ»: Կենտրոնացված պետության երազանքը ռազմական հզորությունը զուգակցում է ներքին կյանքի, ժողովրդի բոլոր խավերի բարօրությանը. «Խաղաղութեան և շինութեան բերող, իւղով և մեղու զամենայն հասակ պարուրեալ»: Հասարակության բոլոր խավերի նկատմամբ հավասարապես ու հավասարաբախշ վերաբերմունքի կարևորագույն պայմանի խորհրդանիշ է Տիգրան Մեծը. «Ոչ ընդ Լուսագոյնն խանդայր, և ոչ զմուստսն արհամարհէր, այլ ամենեցուն հասարակաց հնարէր զխնամոցն իւրոց ի վերայ տարածանել զզգեստս»: Նման մեկը, պարզ է, «արդարադատ և հաւասարասէր» պետք է լիներ, ամեն ինչ պետք է «մտացն լծակաւ կշռէր»: Օրինակելի արքան արտաքին հատկանիշներով էլ անթերի պետք է լինի, Տիգրանը դարձյալ դասական օրինակ է. «...Խարտեաշ և աղեբեկ ծայրիս հերաց... երեսօք զունեան և մեղուակն, անձնեայն և թիկնաւտն, առոգարարձն և գեղեցկտն, պարկեշտ ի կերակուրս և յըմպելիս, և ի խրախճանութիւնս օրինատր... լինել սմա և ի ցանկութիւնս մարմնոյ չափատր, մեծիմաստ և պերճարան, և յամենայն որ ինչ մարդկութեան՝ պիտանիք»: Անձնական բարեմասնությունների նշումը հիշեցնում է Հայկի արտաքին գեղեցկությունների նկարագրությունը՝ երկու դեպքում էլ բանաստեղծական, ոգեշունչ, քանի որ երկուսն էլ շատ սիրելի են Պատմահորը: Ընդհանրությունը պայմանավորված է նաև ներքողի ժանրային հատկանիշներով և ժողովրդական բանահյուսությունից օգտվելու պարագայով:

Միջնադարը շատ կարևորում էր նաև թագավորի օրինական լինելը, որ հիմնականում հանգում էր թագավորական տոհմից սերունդ և գահ ժառանգելու իրավունքի պահպանում: Դեռևս Լուսավորիչը ընդգծում էր, թե Աստված գնահատում է ոչ թե տոհմի փառավորությունը, այլ «առաքինութեան բարետոհմութիւն»-ը: Ահա թե ինչու Պատմահայրը չթաքցված քամահրանքով է

խոսում անօրինական արքայի մասին՝ «Երուանդ ոմն», ծնված «յանկարգ խառնակութենէ»: Այս Երվանդը, որ «սրտեայ» էր և «անդամովք յաղթ», «երևելի», «խոնարհութեամբ և առատածեռութեամբ» նշանավոր, նույնիսկ ընտրված նախարարների կողմից, միևնույն է՝ Պատմահոր համար օրինավոր թագավոր չէ, մանավանդ՝ «առանց արանց յազգէն բագրատունեաց լինել թագադիր»: Պատմահայրը առանց ոգևորության է պատմում այս «խառնածին» Երվանդի գործերի մասին, բացառությամբ Երվանդակերտի, որի նկարագրությունը կատարված է ներքողի ժանրի հատկանիշներով: Ահա թե ինչու անասելի հրճվանք է ապրում հայոց բնիկ թագավորների պատմությանը անցնելիս. «Եվ այժմ ահա զուարճացայց, ոչ փոքր ինչ կրելով խնդութիւն, հասանելով ի տեղիս, յորում մերոյ իսկ բնիկ նախնեոյն սերունդք ի թագատութեան հասանն յաստիճան»: Բնիկ և օրինավոր թագավորների հանդեպ մեր պատմիչների բարյացակամ վերաբերմունքը եթե չի էլ հասնում ցնծության, մշտապես ուղեկցվում է հիացումով:

Օրինավոր և օրինակելի թագավորի կերպարը անհնար է պատկերացնել առանց երկրի մշակութային գործունեության հովանավորության: Գովության արժանի են այն արքաները, ովքեր «զրոյ և պատմութեամբ» իրենց ժամանակը արձանագրեցին: Երկրի սահմանների ու հզորության հետ միասին արքան հոգ պետք է տանի գիտության, գրականության, մշակույթի մասին: Թագավորներն ու իշխանները ոչ միայն կրթված մարդիկ պետք է լինեն, այլև պիտի հովանավորեն կրթությունը: Այնքան խորն է այդ համոզումը, որ եղբոր՝ պարսից Արշակ թագավորի կողմից հայոց վրա թագավոր կարգված Վաղարշակին այսպիսի տողեր է վերագրում եղբորը հղած նամակում. «Զանգի պատուէր ընկալայ ի քէն՝ քաջութեան և ամենայն իմաստութեան հոգ տանել՝ ոչ երբէք անփույթ արարեալ զքոյովն անցի գխրատու, այլ խնամ տարեալ հոգացայ ամենայնի, որչափ միտք և հասողութիւն բաւեցին» (3, 36): Եվ, ահա, խնդրում է գրաբերին հնարավորություն տալ պարսից արքունական դիվանից օգտվելով պարզել, թե ովքեր են եղել այս երկրի նախնիները, որտեղից են ծագել և ինչ գործերով են հայտնի: Ուրեմն՝ Պատմահայրը միշտ չէ, որ մերժում է պարսկականը, օգտակար արարքները գովեստի է արժանացնում:

Բարի գործ կատարած թագավորները մահից հետո էլ ապրում են:

Պետականության նկատմամբ Խորենացու վերաբերմունքը դրսևորվում է Արշակունյաց գահի կործանման և Լուսավորչի տոհմի ավարտի պատճառած ողբերգության մեջ ևս:

Պատմահայրը համաձայն է ունենալ երկու հզոր հարևաններին էլ հարկատու, բայց միասնական, ամբողջական Հայաստան, քան տեսնել վերջինս երկու մասի բաժանված, թեկուզ և իրենց թագավորներով: Բաժանումը մաս-

մատուցում է ներքին կարողությունները, որ հղի է կորստյան դուռ բացելու հնարավորություններով, մինչդեռ հարկատվությունը ժամանակավոր երևույթ է: Կարևորը երկրի ամբողջականության պահպանումն է: Երբ Շապուհը հանդիմանում է Պապի Արշակ որդուն՝ Հայաստանի՝ պարսկական իշխանությանն անցած մասից հրաժարվելու և բյուզանդական մասի թագավորությունը ստանձնելու կապակցությամբ, վերջինս անում է ուշագրավ մի առաջարկություն. «Եվ արդ եթե հաստատա ցիս զմասիդ ըս իշխանութիւն, որպէս եւ կայսր զիրոյս՝ պատրաստ եմ ի պաշտել զքեզ՝ որպէս զկայսր»: Շապուհն, իհարկե, մերժում է: Հետաքրքիր է, որ մարտի դաշտում այս Արշակին հաղթելուց հետո պարսկական մասի թագավոր Խոսրովը համանման առաջարկություն անում է բյուզանդական կայսրին, որը, վախենալով «ի միաբանութենէ մախարարացն հայոց... կատարէ զխնդիրսն Խոսրովայ»: Խորենացի մտածողը երկու դեպքին էլ հավանություն է տալիս:

Այնուամենայնիվ, Արշակունյաց թագավորական տոհմի վերջին հուսահատ ճիգերն էին սրանք: Պատմահայրը խոր ցավով է ներկայացնում այս Խոսրովի ճակատագիրը: Հարևան արքաների հովանավորությունը վայելող Խոսրովը փորձել է ինքնուրույն քաղաքականություն վարել, որի պատճառով էլ, ինչպես լինում է մնան դեպքերում, զրկվում է երկուսի էլ հովանավորությունից, նրան լքում են բյուզանդամետ և պարսկամետ մախարարները ևս, և միայնակ մնացած արքան «անկարացեալ դիմանալ կամ խուսափել ինմանէ (Շապուհից.-Գ.Ա.)՝ չոգաւ առ նա»:

Ինքնուրույնության ձգտող հայոց թագավորների վախճանն է սա:

Խորենացին չքաքված համակրանքով մի դրվագ է պատմում. Խոսրովի համախոհներից մի քանիսը, ըստ երևույթին թագավորի ինքնուրույն քաղաքականության համակիրներ, հարձակվում են պարսկական բանակի վրա՝ թագավորին գերությունից ազատելու նպատակով: Բայց ձախողվում են՝ արքան շոթայված էր: Գերեվարված Պարզկին պարսիկները մորթազերծ են անում՝ Անհուշ բերդում կալանված թագավորի առջև դնելու համար... Դրվագի հիշատակումը բացահայտում է Պատմահոր վերաբերմունքը հայոց քաղաքական ուժերից այն թևի հանդեպ, որը միշտ ձգտել է բաղրի միասնության վրա հենվելով՝ վարել ինքնուրույն քաղաքականություն: Եթե դրական արքաները աստվածային ծագում ունեն կամ կիսաստվածներ են, նվազագույնը վայելում են աստվածների բարեխնամ հովանավորությունը, բացասական թագավորները աղերսվում են չար ուժերին: Առաջինները օրինակելի թագավորներ են, երկրորդները՝ մերժելի բռնակալներ: Այս առումով շատ բնորոշ է Հայկի և Բելի հակադրությունը: Արտաքին նկարագրությունից մինչև ռազմավարություն և ենթակամների հետ հարաբերություններ նրանք հակապատկերներ են: Հայկը ռազմական կանոններով է դասավորում իր

գործը, Բելի բանակը բանակ էլ չես կոչի. «բազմութիւն անկարգ հրոսակի ամբոխոյն», նաև «ցան ու ցիր»: Նույնքան բնորոշ օրինակ է Պապը: Աստծուց երկյուղ չունեցող մայրը «նուիրեաց զնա (Պապին- Գ.Ա.) դիւաց. եւ բնակեցին դեռ բազումք ի մանուկն, եւ կարգին զնա ըստ կամաց իրեանց», - հավաստում է Բուզանդը:

Նախարարները պետք է հպատակվեն արքային. Աստծո սահմանած կարգերը պետք է պահպանել, խախտել այն, նշանակում է ընդվզել Աստծո դեմ: Բացի այդ՝ թագավորի դեմ ընդդատությունը խտրվություն է, որը խախտում է երկրի բնականոն կյանքը: Խորենացին շատ հստակ է դրսևորում այս մտեցումը: Սլկունյաց Մղուկ մահապետը «ընդդիմացեալ թագաւորին՝ աղմկէր զերկիրն, - ոչ միայն այս, - և մերձ առ լերամբն ոչ թողացուցաներ այլում պարասել զործոյ»: Ահա թե ինչու Պատմահայրը արդարացնում է ապստամբության ճնշումը (Մամգունը «զարկուցանէ զապստամբն»): Մի այլ ապստամբի՝ Բակուրի մասին գրում է. Մամաճիիր գորավարը «սատակէ զնա»: «Աղմկէր», «սատակէ», - արդեն իսկ առկա է պատմողի դատապարտող վերաբերմունքը: Նախարարական խտրվությունները դատապարտում է Փավստոսը ևս՝ անվանելով դրանք «մարտ պատերազմի առանց իրանց»: Մարդկային անհմաստ զոհերի պատճառ են դրանք («բազում մարդկան լինէր ծախսումն կոտորացոյ»), երբեմն էլ ուղղված են արքայական տան դեմ («առնուին աւերէին զառնն արքունի»): Այս ամենը «պղտորում» էին Հայոց մեծ աշխարհը: Նույն դիրքերից դատապարտում է Մարդպետի գործունեությունը: Նրան տված բնութագրումները՝ «այր մի անօրէն և այսամուտ», «չարասիրտ», «չարախորհուրդ», «չարագործ», «քստ» հստակորեն դրսևորում են Փավստոսի վերաբերմունքը: Թագավորին հավատարմության դասական օրինակներ են հիշում մեր պատմիչները, որոնք նաև ազգային արժանապատվության դրսևորման հրաշալի օրինակներ են: Հիշենք Պարսկաստանում Արշակ արքայի հանդեպ պարսիկ ախտապանի անհարգալից վերաբերմունքին Վասակ սպարապետի խիզախ արձագանքը. հանում է սուրը և սրախտոխտոլ անում հանդուգն ծիապանին: Հաջորդ միջադեպը, որ Բուզանդը ներկայացնում է գեղեցիկ նովելի ձևով, կրկին Արշակի անվան հետ է կապվում, այս անգամ մյուս գործող անձը թագավորի ներքինի Դրաստամատն է, որն իր արքային մեկ գեղեցիկ օր պարզելը գերադասում է աշխարհիկ զանձերից ու փառքերից...

Այս հարաբերությունը, որ բնութագրվում է տիրասիրություն ոչ այնքան հանելի բառով, միջնադարյան մտածողության բնորոշ հատկանիշն է:

Միշտ չէ, որ պատմահայրը դատապարտում է մախարարների ընդդատությունը: Երբ թագավորը «ուղղութեամբ» չի վարում գործերը, առավել ևս երբ դեմ է գնում Աստծո հաստատած կարգերին, ենթակաները իրավունք են



ստանում ընթացումս նրա դեմ: Ներսես Մեծը նախարարներին հաշտեցնում է Արշակի հետ, «իսկ այլ ամենայն նախարարքն հաստատեցին ուխտ, զի յայնմ հետև թագաւորն վարեացի ուղղութեամբ, և նոքա ծառայեցն միամտութեամբ»: Շատ ավելի բնորոշ է Հազկերտի դեմ հայ նախարարների ընթացողական հիմնավորումը Վարդանի և հայոց պատերազմին նվիրված երկում:

Պատահում էր՝ նախարարներն էին ելնում իրար դեմ՝ ամենայն դաժանությամբ վերաբերելով պարտված կողմին, այնպես, ինչպես վարվում են թշնամու հետ: Խորենացին դատապարտում է ներքին ուժերի այս երկպառակությունը: Նա, որ սիրում է վերաբերմունք դրսևորել նկարագրած երևույթների և իրողությունների հանդեպ, սատուությամբ, որ նույնպես վերաբերմունք է, արձանագրում է, որ Մանավազյան, Բզնունյաց և Որդունի նախարարությունները «յես սրբոյն Տրդատայ բարձեալ ասին ի միմեանց պատերազմով»: Սա մանր նախարարությունների դեպքում, որոնց նկատմամբ Պատմահայրը առանձնակի համակրանք չի տաժում, բայց ահա մեծ նախարարությունների երկպառակությունը որոշակի գնահատական է ստանում՝ «պղտորեին զմեծ աշխարհն Հայոց»: Նման պղտորումները թուլացնում են երկիրը, հեշտացնում նվաճողների գործը: «Եւ վասն այսորիկ (խառնակություններից ու շփոթություններից. -Գ.Ա.) դիրամուտ ի Հայս լեալ Արշակ Մեծ՝ թագաւորեցուցանէ զեղբայր իւր ԳՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց»: Թեև գոհ է Վաղարշակի գործունեությունից իբրև թագավորի, բայց չի թաքցնում դժգոհությունը սեփական մեղքով բնիկ թագավորության վերացման կապակցությամբ: Պարսիկ Վաղարշակը Խորենացու օրինակելի թագավորների շարքում է: Նախ, որ անկախաբար է տիրել («ընդարձակ տիրեաց») իրեն վստահված սահմաններին, այնուհետև արքայավայել բարեփոխություններ է կատարել, հիմնել նախարարություններ՝ «ի զավակաց նախնոյն մերոյ Հայկայ և այլոց»: Ապստամբ և դժգոհ նախարարների հետ նույն կերպ են վարվում թագավորները: Այս հարաբերությունները Խորենացին բացատրում է վրիժառության և ազատության, ուրիշներ՝ չար ուժերի միջամտությամբ: Անկախ պատճառներից խախտվում է երկրի բնականոն կյանքը:

Թագավոր-նախարարներ հարաբերությունների տեսանկյունից ուշագրավ է Արշակավանի պատմությունն ու դրա մեկնաբանությունը: Ծառաներին տերերի դեմ հանող այս հանճարեղ, բայց և ժամանակավորապես զաղափարը Խորենացին «գործ անտուրեան» է անվանում: Նույն կերպ է գնահատում Բուզանդը ևս՝ «բազում մեղօք» շինվեց քաղաքը: Արշակավանի կործանման հարցում, սակայն, պատմիչները տարբերվում են. հակառակ Բուզանդի, որը հակված է Աստծո պատիժ դիտելու քաղաքի կործանումը,

Խորենացին ընդգծում է թագավոր-նախարարներ հակադրությունը, որը օրյնկտիվորեն սոցիալ-քաղաքական բովանդակություն է ստանում: Հետաքրքիր է, որ Խորենացու մեկնությամբ Արշակը չի մոռանում իր քաղաքի հետ կատարվածը և մտքում անընդհատ մտմտում է վրեժ լուծել նախարարներից: Պետությունը հզորացնելու, կենտրոնախույս ուժերի դիմադրությունը թուլացնելու, դրանով իսկ երկրի պաշտպանունակությունը բարձրացնելու ձգտումը միջնադարյան մտածողությունը բացատրում է վրիժառության և ազատության, երբեմն էլ՝ սատանայի միջամտությամբ...

Խորենացին խստորեն մերժում է շահի վրա հենված հարաբերությունները: Շատ բնորոշ է «ամն Երվանդի» և նախարարների հարաբերությանը տված նրա բնութագիրը: Նախարարները հակվում են դեպի օրինական թագավոր Արտաշեսը, այդ կանխելու նպատակով «Երուանդ ասուել ես յորդագոյն տայր եւ բաշխեր միոյ միոյ ումեք ի նոցանէ զգանձս», բայց դա չի ապահովում համերաշխություն, որովհետև ստացողները գիտեին՝ դա ոչ թե առատաձեռնությունից է, այլ «առ երկիրի վատնէ»: Եվ կատարում է մի կարևոր ընդհանրացում. «Եւ ոչ այնչափ սիրելի զայնոսիկ ասներ, որոց շատն տայր, քան թէ թշնամին զայնս՝ որոց ոչն տայր պերճագոյնս»: Նման երևույթի դեմ ընթացողական է Եղիշեն ևս՝ կեղծավորություն և խաբեություն անվանելով հայոց իշխաններից «զոմանս» իր կողմը գրավելու համար կաշառք առաջարկելու Հազկերտի գործելակերպը: Ներքին երկպառակությունները երբեմն էլ հենց կաշառքի միջոցով են արհեստականորեն ստեղծվում՝ «ասեալ ոսկոյն կաշառօք խաւարեցան» (Բուզանդ):

Պատմահայրը դատապարտում է հանուն իշխանության և փառքի երկպառակություններ գցելը, Արտաշեսի Արտավազդ որդին հանուն թագավորության երկրորդությունն ստանալու դավում է Արգամին, նրան հանում ասպարեզից, ոչնչացնում են նրա ամբողջ տոհմը: Արտավազդը եղավ «անձնահաճ» (ինքնահավան) անձնավորություն, որ «մախանձ բերելով ընդ ծերունվոյն Արգամայ», հորը թշնամացրեց նրա հետ և ինքն ասով երկրորդությունը: Ավելին՝ «սատակէ զամենայն ծնունդս Արգամայ՝ հանդերձ հարքն, եւ որք միանգամ երեւելիք էին յազգէ Մուրացեան»: Այս Արտավազդը հետագայում էլ նախանձում է Մմբատին: Այս անգամ խարդավանքը բացահայտվում է, և Մմբատը «խրովք կամօք թողլով զիշխանութիւն զօրացն Հայոց, ընդ որ խանդայրն Արտաւազդ», հեռանում է Ասորեստանի կողմերը...

Հայրենիքը վեր պետք է դասել ամեն ինչից: Խորենացին մի առանձին սիրով է խոսում այն նախարարների մասին, ովքեր մեղ պահին մոռանում են անձնական վիրավորանք ու նեղություն: Օրինակը տալիս է Մմբատ նախարարը: Չնայած Արտավազդ արքայազնի խարդավանքներին, իր գործով հասնում է հռոմայեցիների հետ մարտում ներդրված արքայազնին և

ապահովում հաղթանակն ու արքայորդիների փրկությունը: Խորենացին անպատիժ չի թողնում մատուցյունն ու քսությունը: Արտաշեսի Մածան որդին հռոմայեցիների թագավոր Տրայանոսի մոտ չարախոսում է իր Արտավազդ և Տիրան եղբայրներին՝ «զի ինքն լիցի քրմապետ միանգամայն ես սպարապետ արեւմտից»: Կայսրը անտեսում է նրա ամբաստանությունը, իսկ եղբայրները վրեժխնդիր են լինում՝ որսի ժամանակ սպանելով նրան:

Նախարարական հակամարտությունները ծնունդ են առնում նախանձից, թագավորի անխտեան քաղաքականությունից, թագավորական տան անկումից: Ինչպիսիսն էլ լինի պատճառը, երկպառակությունը միշտ դատապարտելի է, նրա գոյությունը դժբախտությունների աղբյուր՝ նախարարական տոնից մինչև թագավորական տունը: Այստեղից է բխում Խորենացու խոր ատելությունը հայոց միաբանությանն ու իշխանությունը պատակտողների հանդեպ, նրանց նկատմամբ պատժի ամեն միջոց արդարացնում է: Համերաշխությանն ու միաբանության խնդիրը Եղիշեն ընդհանրացնում է հին պատմագիրներից մեկի խոսքը մեջբերելով. «Ձուգութիւն է մայր բարեաց և ազգութիւն ծնող չարեաց»: Բազում դրվագներում մեր հաջողությունները բացատրում է միաբանությամբ, անհաջողությունները՝ նրա խախտումով: Որքան էլ հասարակական երևույթների հիմքում աստվածային ու աստանայական ուժերի միջամտություն տեսնի, այնուամենայնիվ նկարագրած իրադարձությունները ընթերցողին կանգնեցնում են նրանց սոցիալ-քաղաքական դրդապատճառները ընկալելու անհրաժեշտության առջև:

Աստվածաշունչ գրքերի հավաստմամբ հոգևոր առաջնորդը Աստծո փոխանորդն է երկրում, ժողովրդի հայրը, «առաջնորդ աշխարհի և թագաորութեան»: Մեր պատմիչների համար ևս հոգևոր առաջնորդի նկատմամբ վերաբերմունքը դառնում է այն ցուցաբերողի նկատմամբ իրենց վերաբերմունքի հիմք: Տեսականորեն ընդունելով թագավորի համեմատությամբ կաթողիկոսի առաջնային դերը, պատմական իրադարձությունների գնահատումներում հաճախ լռելյայն ընդգծել են աշխարհիկ առաջնորդի առջևից քայլելու իրավունքը: Հակառակ դրսևորումները արտահայտվում են թերևս Ազաթանգեղոսի մոտ: Տրդատը սիրելի է ոչ միայն նրա համար, որ քրիստոնեությունը պետական կրոն է հռչակվել, այլև նրա, որ առաջնորդվում է Լուսավորչի խորհուրդներով: Բավական է շեղվել այդ խորհուրդներից, և պատմիչն ու ժողովրդական երևակայությունը նրան ու հարազատներին սարսափելի պատիժներ են նախատեսում... Մատենագիրները առանձնակի դժգոհություն են հայտնում հոգևոր առաջնորդների հանդեպ թագավորների անհարգալից վերաբերմունքից: Միջնադարյան մտածողությունը առաջնային համարում էր հոգևոր ղեկավարությունը: Գծելով համեստ, իր անձը ամենքի սպասավորության ենթարկելու, անձնական փառքից ու հաճույքներից խուսափող,

խոսքը գործով հաստատող հոգևորականի կերպարը, ոչ առանց հանդիմանության Մանդակունին դիմում է հավատացյալներին՝ «Այս է քո վարդապետն, և ոչ հեծեալք և մեծարեալքն», որոշակիորեն ընդգծելով իր՝ վարդապետի վերաբերմունքը «հեծեալք»-ի և «մեծարեալք»-ի հանդեպ: Մեր որոշ մատենագիրներ անթաքայց դժգոհություն են հայտնում աշխարհիկ առաջնորդների կողմից այս կարևոր հանգամանքի անտեսման կապակցությամբ: Տեսականորեն ընդունելով խնդիրը, հայ հոգևորականությունը միշտ չէ, որ գործնականում հետամուտ է եղել առաջնայնության, մանավանդ IV դ. վերջում և V սկզբներում, երբ այնպես անհույս երևում էր հայոց թագավորական գահը: Երկու այս իշխանությունների հարաբերություններում մշտապես լարվածություն է եղել, առանձին հովվապետներ չեն էլ թաքցրել իրենց նկրտումները: Ուշագրավ է նաև մատենագիրների ռեակցիան: Լինելով եկեղեցու հայրեր, նրանք չեն էլ թաքցնում աշխարհը, նաև թագավորների՝ Աստծո սահմանած կարգերով ղեկավարելու արդարացիությունը: Նույնիսկ Խորենացին, որ այնպես ոգևորված է հեթանոս հայ թագավորների սխրանքներով (նրանց կողքին քրմեր չեն էլ հիշատակվում), Արշակունի թագավորների նկատմամբ ընդգծված վերապահում ունի, քանի որ այստեղ բախվում է եկեղեցու և թագավորական տան հակասություններին: Պատմահայրը Արշակունի վերագրում է մի հանձնառություն, որը, ըստ էության, իր ցանկությունն է նաև: Դժվարություններից ու նախարարների դժգոհություններից թուլացած Արշակը «խոստանայր (Ներսեսին.- Գ.Ա.) դառնալ յամենայն ճանապարհաց չարաց, և լինել ըստ կամաց նորա, և ապաշխարհել ի քուրճ և ի մոխիր»: Ահա պատմահոր երազանքը, որ ողջ միջնադարի մտածողությունն է. արքան պետք է գործի «ըստ կամաց» հոգևոր առաջնորդի և ապրի հոգևորականի կենցաղով: Ի՞նչ բավականությամբ է արձանագրում, թե Մեծ Ներսեսը «արար խաղաղութիւն, լսելով մնա թագաորին և նախարարացն»: Նույն մտեցումը տեսնում ենք Ներսեսի և Պապի փոխհարաբերությունների մեկնաբանման մեջ: Քանի դեռ Պապն ու նախարարները լսում են Ներսեսին, երկիրը ապրում է խաղաղության մեջ, Պապը առաջնորդվում է արդարությանը. «յոյժ անընչասիրարար ցուցանէր զհւր ախորժակն»: Բայց քանի որ «ամոթալի ախտի զագրագործ էր», հանդիմանվում է հայրապետից և վերահսկողությունից ազատվելու համար թունավորում նրան... Հակասությունները մշտապես առկա են եղել հոգևորականների ու նախարարների միջև ևս: Առաջինները ժուժկալության ջատագովներ էին, թեև միշտ չէ, որ հետևում էին իրենց իսկ առաջադրած պահանջներին, երկրորդները գերադասում էին հետևել երկրային ուրախություններին: Ահա թե ինչու նախարարին կամ թագավորին քննադատելու ընդունված ձևը նրան շվայտ կյանքով ու կենցաղով ապրելու մեղադրանքն էր: Իհարկե, մատենագիրները ներկա-

յացնում են նաև քրիստոնյա նախարարների կերպարներ: Խոսելով հայ զինվորականներին պարսից արքայի պատճառած շարչարանքների մասին, որոնց դիմանում էին տոկունությամբ, Նեղիչն դա բացատրում է նրանով, «զի բազումք ի նոցանէ զզիրս սուրբս ուսեալ էին ի մանկութենէ», ասել է թե՛ աշխարհականներից «բազումք» կրթություն էին ստանում: Դասական օրինակը սպարապետ Վարդանն է՝ «հնքն իսկ տեղեակ էր ի մանկութենէ իւրմէ սուրբ կտակարանաց»: Ոչ միայն տեղյակ էր, այլև տարբեր առիթներով մեջբերումներ է անում սուրբ գրքերից, իբրև ընդօրինակության առարկա հիշում է սուրբ գրքերի հերոսներին... Նեղիչի Վարդանը ավելի քրիստոնյա է, քան նոր հավատի որևէ քարոզիչ:

Աստվածահաճո հոգևորականների տասնյակ ու հարյուրավոր օրինակներ հիշելով, V դարի աղբյուրները ձաղկող խոսքով ներկայացնում են նաև անարժան հոգևորականների: Փավստոսը ամբողջական կերպարներ է ստեղծում (Փառեն, Շահակ, Չոնակ): Հոհան էպիսկոպոսին նվիրած էջերը երգիծական նովելի դասական նմուշ է: Նմանատիպ «հերոսների» մյուս պատմիչների գործերում էլ հանդիպում ենք: Ամենից մանրամասն ու հանգամանալից խնդիրը բացահայտվում է դարձյալ Մանդակունու ճառերում: Ոչ մի ներում նրանց, «որք առաջնորդութիւն ստանան և ոչ առաջնորդին»: Այնուհետև ներկայացնում է հովվին ոչ վայել արարքների մի ամբողջական շարք, ակամա ընդհանրացնելով Աստծո հրահանգները խախտողների վիթխարի մի բանակ: Կրոնական վարք ու բարքից բազում շեղումների կողքին հնչում է շահագործման դեմ ահազանգը. «Քեզ պետք է լինել քաջացն և առաքինեաց, և ոչ գայլացելոցն հովուաց՝ որք անուամբք միայն են հովիւք, և ի հաւատսն զազանաբար յարձակին և գայլաբար կոտորեն և ցրտեն և կոտսանեն»:

\* \* \*

V դարի աղբյուրներում ներքին խավերի կյանքը դուրս է մնացել հեղինակների ուշադրությունից: Թագավորների, նախարարների, իշխանների, հոգևորականների, նույնիսկ զինվորականության ներկայացուցիչների, մասամբ նաև արհեստավորների մասին այս կամ այն չափով պատկերացում կազմել կարելի է հիշյալ աղբյուրներին դիմելիս: Բայց ինչ ու ինչպես է մտածում հասարակ մարդը, մասնավորապես գյուղացին, տեղեկություններ չկան: Քաղաքներ կան արդեն, բայց չկա քաղաքի բնակիչը՝ իր կենցաղով, հոգեբանությամբ, եթե նկատի չունենանք արհեստավորությանը: Խորենացու մի վկայությունից հայտնի է դառնում միայն, որ սոցիալական սանդղակում գյուղացիությունը ամենացածր աստիճանին էր: Վաղարշակի երամանում հանձնարարական կա, որ «քաղաքացեաց մարդկան արգոյ և պատի

լինել առաւել քան զգեղջկաց. եւ գեղջկաց պատուել զքաղաքացիս որպէս զիշխանս»: Գյուղացիներին եղբայրաբար վերաբերելու մասին հրամանի մյուս մասը՝ ուղղված քաղաքացիներին, հազիվ թե մեղմում է սոցիալական անարդարության պատկերը:

Չկա ներքին խավերի կյանքը, բայց կա հեղինակների վերաբերմունքը նրանց նկատմամբ, ըստ որում բացահայտ ու անթաքույց, ընդգծված համակրանքով, որն էլ հրապարակախոսական երանգ է հաղորդում խնդրին անդրադարձող էջերին: Շինական, ռամիկ\*, մշակ, գեղջուկ, գավառական, անազատ, ամբոխ, -ահա բնութագրումների բոլորովին էլ ոչ ամբողջական մի շարք: Բնորոշը քրիստոնեական հոգածությունն է նրանց հանդեպ: Սոցիալական շերտավորումը ընդունելով իբրև աստվածատուր համակարգ, կարևորվում է ունևոր խավերի հոգածությունն ու խնամքը չունևորների հանդեպ: Միակ բացառությունը թերևս Դավիթ Անհաղթի քամահրանքն է վերջիններիս հանդեպ: Կարծես շարունակելով անտիկ աշխարհի ավանդույթը, թագավորի (վերին շերտերի) անմիջական շփումը «ամբոխի», ավելի կոնկրետացված՝ «վերջագունիցն ու տրպագունիցն» հետ «աղտոտվելուն» հավասար է համարում: Որքան էլ համեմատությունն արվում է արվեստների ու գիտության հանդեպ փիլիսոփայության գերակայությունն իմաստավորելու նպատակով, այսպիսի վերաբերմունք հասարակ ժողովրդի նկատմամբ անծանոթ է V դարի գրավոր աղբյուրներին: Փոքր-ինչ հակասելով իր ընդհանուր մտացումներին ու գնահատականներին, նշանավոր «Ողբ»-ում Խորենացին իշխաններին մեղադրում է իրենց ծառաներին «համամիտք» լինելու մեջ... Մի տեղ էլ բաժանում է «քաջատոհմիկ» գեղեցիկ կնոջ որբերգությունը այն պատճառով, որ վերջինս ստիպված է ապրել «ընդ վատթարագոյոյ»:

Չմոռանանք, սակայն, որ Պատմահայրը տարբերություն է դնում պալատական սպասարկու ծառաների և բուն ժողովրդի միջև: Վերջիններիս նկատմամբ նրա անսահման համակրանքն ու բարձր համարումը ուղղակի և միջոցորդավորված դրսևորումներ ունի: Ռամիկների նկատմամբ «Ողբ»-ում ընդգծված կարեկցանք կա («անթիւ նեղութիւնք ռամկաց»): Մա ոչ միայն Խորենացու և V դարի, այլև ամբողջ միջնադարի վերաբերմունքն է: Անուղղակի գնահատանքի արտահայտությունը, որ երբեմն անմիջական խոստովանության է վերաճում, հասարակ մարդկանց ստեղծած բանաստեղծական ու վիպական հյուսվածքների հանդեպ անթաքույց հիացմունք է, «ձեռամբ երգելու» ճիշդով սքանչանալը: Որքան ջերմություն, հպարտության զգացում ու բարձր համարում կա գրքով մեկ սփռված բանահյուսական ար-

\* Բուզանդի «այլ և ի շինականաց անգամ ռամիկ մարդկանն»(86) արտահայտությունը իրավունքը չի՝ տալիս մտածելու, թե շինականի համեմատությամբ ռամիկը ավելի ստորադասյալ վրճակ է եղել...

ծեքների ու նրանց հեղինակների գնահատականներում: Պատուհի հենց սկզբում հիշեցնում է մեկեմասին, որ գրքերից գատ իր համար թանկագին աղբյուր է նաև այն ամենը, ինչը լսել է «իր ականջով»: «Այսօրիկ գրոյցք սուտ եւ կամ թէ արդարեւ լիալ» Պատմահորը չի հետաքրքրում, դրանք գեղարվեստական մտածողության փայլուն մտուշներ են, որ նաև պատմական ճշմարտություններ ունեն «Քարուցեալ» իրենց մեջ, հետևաբար արժանի են հիշատակվելու: Խորենացին առանձնակի սիրով է լցված գեղջուկ և հանճարեղ ասացողների, երգողների, պարողների, նվագողների հանդեպ, որոնք գեղջկական միջավայրում հայրերից լսածները սիրով ու հմտությամբ փոխանցել են ժառանգներին: Այլևս անկարող մնալու օրյեկտիվ պատմողի դերում, նա ուղղակի պտթկում է՝ «սքանչելի ծեր» անվանելով իր բանավոր աղբյուր-ասացողներից մեկին: Գողթան գավառի մարդիկ «ախորժելով» պահել են «Քուելեաց երգք», այս «ախորժելով»-ը նաև Խորենացու վերաբերմունքի ընդգծումն է: Խորենացին վանքի խցում փակված և գրքերով սնվող վանական չէ միայն, նա ժողովրդի մեջ է, լսում է նրա երգն ու բանաստեղծությունը, տեսնում պարն ու երաժշտական գործիքները, անթաքույց հայարտությամբ արժևորում ժողովրդի ստեղծագործական ձիրքերը: Իրեն հարածողների ու բանաստղների բերանը փակելու համար Պատմահայրը մեջքերում է հույն հեղինակի խոսքը այն մասին, որ «անգիր հին գրույցները» դեռևս պատմվում են գեղջուկների շրջանում: Դա իրավունք պետք է տար նրան հավելելու, թե «առասուլ յաճախագոյն հինքն Արամագնեայց ի նուագս փանդոան և երգս ցոց և պարուց զայստսիկ ասեն յիշատակաւ»: Հետո ինքը պետք է սիրով հիշեր՝ «Կասն որոյ թուի արդարամալ առասպելին, որ ասի ի մէջ գեղջկաց»: Պատմությունն ամբողջովին ողողված է նման հիշատակումներով, որոնցով կարծես թե շեշտվում էր ժողովրդական հիշողության նշանակությունը ժողովրդի պատմությունը կերտելու գործում: «Յայտնեն զայս ճշմարտապէս և թուելեաց երգք, զոր պահեցին ախորժելով որպէս լսեմ, մարդիկ կողմանն զինևէտ գաւառին Գողթան», «...գորմէ ասեն առասպելիք աշխարհիս», «Չայս երգելով ոմանց փանդոամբ, լուաք մերովք իսկ ականջօք»: «Հին գրոյցքն պատմեն», «Քանգի էր արդարև սաստիկ հզօր և այսպիսեաց գրուցաց արժանի», «Չայս տեղի առասպելարանելով վիպասանքն յերգելն իրեանց ասեն», «Չամանէ երգիչքն Գողթան առասպելարանեն այսպէս»: «Չրուցեն զամանէ և պառաւունք» (կին ասացողները), «Եւ աստ ասեմ գրոյց գսքանչելի ծերոյն որ ասէր»\*: Ներքին խավերի հանդեպ քրիստոնեական բարյացակամության ընդհանուր համապատկերում առանձնակի նշա-

\* Ենթադրում են, թե «սքանչելի ծեր» արտահայտությունը Սահակ Պարթևին է ուղղված: Նկատի ունենալով, որ խոսքն այստեղ հորից որդուն անցնող գրույցների մասին է, կարելի է ենթադրել, թե սքանչացումն ուղղված է հենց ասացողին...

նակություն է ստանում Փավստոս Բուզանդի մի դիտարկում. «շինականաշէն ազգն Գնունեաց» վաստակում է հազարապետության աստիճան՝ հոգատարությամբ խնամելու համար «աշխարհաշէն աշխարհատած դեկանտութեան»-ը: Դեկանությունը Ստ. Մալխասյանը գյուղացիություն է թարգմանել, Հայկազյան բառարանը ռամկություն է հուշում: Գյուղացիություն, թե ռամկություն, տարբերությունը մեծ չէ, կարևոր նրանց տրվող բնութագրական մակդիրներն են՝ աշխարհաշէն, աշխարհախնամ, որ աշխատող մարդու դերի ժողովրդական ընկալման ցայտուն արտահայտություն է: Թերևս պատահական չէ, որ հենց Խորենացու և Բուզանդի մետ է նման ընկալումը ցայտուն դրսևորվում. չէ՞ որ երկուսն էլ շատ ամուր էին կապված ժողովրդական բանահյուսությանը: Ներքնախավերին տրվող տարբեր բնութագրումներից է նաև աղքատը, որով, սակայն, հեղինակները առանձնացնում են ընչազուրկ հատվածին: Քրիստոնեական վարդապետության համար բոլոր հավատացյալները, անկախ սոցիալական դիրքից, հավասար են: Հավատի ուժը նույնիսկ աղքատներին բարձրացնում է «յաղբևաց» և հավատարեցնում իշխաններին: Այնուամենայնիվ V դարի աղբյուրները բացահայտում են ամողոր շահագործման հետևանքով ծայրահեղ թշվառության և աղքատության սարսափելի մի պատկեր, և հեղինակների համակրանքը ամբողջովին վերջիններիս կողմն է: Եղիշեն մի տեղ ցավով է նշում, որ շինականները իրենց ամբողջ կյանքը տանջվելով են անցկացնում: Բայց հանդիպում են շատ ավելի սուր ընդհանրացումներ: Քարոզչի խոսքը դառնում է սուր, անողոր, անգամ՝ ոչնչացնող, երբ անդրադառնում է շահագործման, կարիքավորների հանդեպ հարուստների անսիրտ վերաբերմունքի երևույթներին: Դա մասնավորաբար Հովհան Մանդակունու քարոզների բնորոշ հատկանիշն է: Որքան էլ այլևայլ խորհրդանիշներ լինեն Ազաթանգեղոսի նշանավոր առաջաբանի պատկերները (տե՛ս 82), այնուամենայնիվ դրանք առաջին հերթին իրական կյանքի արձագանքներ ու ընդհանրացումներ են: Աղքատության պատճառներից մեկը գրավով պարտք վերցնելն է իշխաններից, մյուսը թագավորներին հարկատվությունն է: Ծանր պայմանները պարտապաններին մղում են մահվան սպառնալիքներով հղի աշխատանքի. «Չանձինս ի մէջ մահու և կենաց եղեալ՝ անձամբ զանձինս խորոցն մատնեն, կամ մահու կամ կենաց, և մի երկուց գտեալ է՝ անձանց համարին»:

«ՈՉ ԻՆՉ ԿԱՍԱՑ ՍՏԱԾԱԿԱՆ ԵՎ ՈՉ ԻՆՉ ԱՆՊԱՏՇԱՆ»

Ստեղծագործելու կարողությունը աստվածատուր է: Սուրբ գիրքը պատվիրում է ճանաչել այդ պարզված «Մի՛ անփոքր առնել գշտնիացող որ ի քեզ են», Աստված այդ ձիրքով օժտում է մարդկանց ոչ միայն ու ոչ այնքան անձնական փառքի հասնելու, որքան հանրությանը ծառայելու համար՝ «Զգոյ՛ լինիջիր անձին և վարդապետութեանդ եւ ի դմին յամենջիր. գայդ եթէ առնիցես, եւ զանձն ապրեցուցես, եւ զայնոսիկ որ քեզն լսիցեն» (Թուղթ առ Տիմոթեոս Ա, Դ, 14-16): Քարոզի բովանդակության ու դաստիարակիչ նշանակության մասին հանգամանակից է խոսում Լուսավորիչը: «Եւ վարդապետս յօրինեաց զհոգեւոր օրէնսն խրատուն կենաց», որոնցով պետք է առաջնորդվեն քարոզիչները, հոգևոր ու աշխարհիկ հավատացյալները: Եվ որովհետև Աստծո սահմանած «հոգեւոր օրենքներն» են լինելու քարոզչության նյութը, ուստի նրա բովանդակությունը աստվածային ճշմարտությունն է լինելու: Իսկական քարոզիչը «ճշմարիտն եւ զօգտակարն» է խոսում, ոչ թե «զվնասակարսն գոր չէ արժան»: «Զի գոր նոքայն տնկեն եւ սնուցանեն, Աստուած աճեցուցանէ եւ հաստատէ աւետեօք կենացն ի փառս եւ ի պարծանս նոցա»: Քարոզչությունը կռված է դաստիարակելու «նոր մարդուն», քարոզը «աստվածային պատգամաց» ավետիքով «կերպարանէ ի ներքին մարդն զկերպարանս փրկչի մերոյ Քրիստոսի»: Կորյունի հավաստմամբ՝ «աստուածակարգ» այս պատգամներին հետևում էին Սահակն ու Մեսրոպը, նույնը պահանջում իրենց աշակերտներին: Նշված մեջբերումը կատարելով՝ Կորյունը նույնը ավանդում է հետևորդներին: Քիչ չեն խոստովանությունները այն անի ու երկյուղի մասին, որ մշտապես ուղեկցել է ստեղծագործողներին: Թեև աստվածատուր, բայց պետք է կարողանալ արդարացնել վստահությունը..

Մեր մեծերը միշտ ընդգծում են խոսքի, զրվածքի ստեղծագործության հասարակական նշանակությունը: Թրակացու մեկնիչ Դավիթը, որ բանասիրության համոզիչ փաստարկումներով Անհաղթն է, արվեստը բաժանում էր «հասարակաց»-ի և «առանձին»-ի, «կայուն»-ի և «անցատր»-ի: Այս զույգ հասկացություններից առաջինների մեջ ընդգրկվում են գիրքը, հոգևոր երգը, դրակը, ջրհորը, «եւ որ ինչ...այսն հետեւին», այսինքն՝ այն ստեղծագործությունները, որոնց մեջ խտացած է հասարակականորեն գեղեցիկն ու օգտակարը: Ստեղծագործությունը այն դեպքում արժեք ունի, եթե կրթում է մարդկանց զգացմունքները, մղում նրանց բարի գործերի, ցույց տալիս Աստծո

ճշմարիտ ճանապարհը: Կատարյալ իմաստասերի համար պարտադիր համարելով բարությունը, իմաստությունը և կարողությունը, մեծ փիլիսոփան ընդհանրացնում էր. «Ռոպէս աստուծայինն ամենեցուն խնամած է, նայնպէս եւ կատարեալ իմաստասերն անկատար հոգոց խնամ տանի եւ ի ձեռն գիտութեան զանկատար եւ զոգտեա հոգի ի կատարեալ գիտութիւն փոփոխելով»: Փիլիսոփայության վերջնական նպատակը մարդուն «նիթային» և «մառախողուտ» իրականությունից «յաստուծայինն եւ յաննիթն» փոխադրելն է: Հրապարակախոսության հասարակական խնդիրներից մեկը, դեռևս հմերի սահմանմամբ, էր «նավահանգիստ լինիլ ժողովրդեանն»: Խորենացին հետամուտ է գրելու մի պատմություն, որով կարելի է «աշխարհօրեն կարգաց իմաստնանալ... եւ քաղաքականս ուսանել կարգս», պատմություն, որտեղ ուշադրությունը պետք է բևեռել «զպատճառս եւ զգօրութիւն իրաց» հայտնաբերելուն: Անձնական փառքի և հռչակի հետամուտ չեղան մեր մեծերը: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ փառաբանում էին մեկի, նպատակը նրան մեծարելը չէր, այլ նրա օրինակով ժամանակակիցներին և հետևորդներին կրթելն ու դաստիարակելը: Դասական օրինակը Կորյունն է. Մաշտոցի վարքը գրի է առնում «ոչ ի պարծանս անձանց», այլ որպեսզի «միմեամբք քաջալերեալք՝ հասնիցենք ի բարեացն կատարման»: Նույն նպատակն է տանջել գրերի գյուտի անմահ ստեղծողին. «Ժրոյ ազգին բարեաց ինչ գտնելոյ» ցանկությունն է նրան մղել տրմանքի ու որոնումների, գրերի հայտնությունից հետո՝ եռանդուն գործունեության: Խորենացին խորապես համոզված է, որ Բագրատունու խնդրանքի իրականացումը «յանմահ յիշատակ» է ոչ միայն մեկնեասին, այլև գալիք բոլոր սերունդներին:

Եղիշեն ընդգծում է, որ իր կատարածը «է միթբարութիւն սիրելեաց և յոյս յուսացելոց, քաջալերութիւն քաջաց»: Ըստ որում միայն դրական գործը չէ, որ կարող է դաստիարակչական նշանակություն ունենալ: Նույն Եղիշեն Վասակի դավաճանությունը և դրա հետևանքով նրան հասած պատիժները շատ մանրամասն է նկարագրում դարձյալ գիտակցաբար. «Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա, առ ի կշտամբումն յանդիմանութեան մեղաց նորա, զի ամենայն՝ որ զայս լուեալ գիտացտէ, նզովս ի հետ արկցէ, և մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա»:

Ազաթանգեղոսը ևս շեշտում է օրինակի նշանակությունը. «Ուստի եւ մեր առեալ հանգոյն ասացաք. ոչ ի պատիւ ընտրելոց Աստուծոյ, որք ամենապարծ եւ կենդանատուր խաչին ծանուցեալք յարգեցան, այլ յօրինակ քաջալերիչ հոգեւոր ծննդոց իրեանց, եւ որ նոքօք աշակերտելոց իցեն յազգս ազգաց»: Ըստ ավելի բնորոշ է Ազաթանգեղոսի մյուս ընդհանրացումը: Նրանից անբաժան են գեղեցիկ պատմություն գրելու («զգեղեցկադիր յարմարումն պատմութեան») դժվարությունների հանդեպ անի ու երկյուղի զգա-

ցումները («առեալ զանի երկիտլ»), հրաշալի տեղյակ է նաև հոգևոր արժեքների ներգործման վիթխարի ուժին: Նմանեցնելով դրանք թագեր զարդարող անթերի ակների ու մարգարիտների, նշում է նաև էական տարբերությունը: Եթե վերջիններս զարդարում են թագավորների գլուխները «առ ի տես այլոցն», ապա հոգևոր արժեքները «զամենեսեան» զարդարում, հարստացնում, լուսավորում են ներսից, բարձրացնում «յաղբեաց»: Մտավոր արարումը դառնում է բոլորի սեփականությունը, երկրի հարստությունը...: Շատ ավելի ամբողջական է Փարսպեցին պատմության գրության շարժամիթները, հասարակական նշանակությունը ընդգծելիս. «Որպէս զի զեղեւորացն զբարի վարսն լուեալ բազմութեան ժողովորոցն՝ մնանողք լինել ցանկացցին մարդիկ ճգնութեանց նոցա, և քաջքն լսելով զայլոց զգործսն յառաջագոյն քաջացելոցն՝ յաւելել յանձանց քաջութիւն՝ անուամի յիշատակ թողցեն զկնի իրեանց՝ անձանց և ազգի: Իսկ ծոյլքն՝ և վատքն հայելով յանձինս և լսելով զայլոց զպարսաւանս՝ ի բարի նախանձն կրթեայք ջանասցին լաւանալ»: Այս գիտակցությունը բնորոշ է ոչ միայն 5-րդ դարի, այլև հետագա դարերի բոլոր գործիչներին: Ով հրաժարվի այս սկզբունքներից և պերճախոսի «որպէս զի փառս որսասցէ ի մարդկանէ», հատուկ ընդգծում է Ներսես Շնորհալին, նա «վաճառական է» աստծո բանի և ոչ սպասավոր: Հետևորդները գնահատեցին այս առանձնահատկությունը. «Ձի որք զկնի նոցունց ի նոյն վարժս եւ զիւսս իմաստից յորդորեցին՝ առանց աշխատութեան դիրքս առցեն զխնդիրս հանճարեղագոյնքն եւ ուսումնասէրքն ի մարդկանէ»: Նոր վարդապետներն ու «արտաքին վիպապատմացն աշխատասէր եւ մտահարուստ» այրերը «դայեակարար յանձանձեցին մեզ յետոյ հետեւելոցս զառողջ եւ զառանց խարդախութեան ճաշակս համեղագոյն եւ կարեւորագոյն կերակրոցն՝ յարբունս կատարեալ զհտութեանն տանել հասուցանել զուսումնասէրն եւ զերկիւղածագոյնսն Աստուծոյ, զհանճարեղսն եւ զիմաստունսն, զնախանձատրս լաւագոյն եւ մնացական ընչաւետութեանն եւ որ անդ է աշխարհն» (51, 10):

Աստծո խոսքի սպասավոր լինելու համար պետք է հրաժարվել «սուտապատում ճարտարախօս»-ությունից և ձգտել ստուգութեան, բազմաթիվ ու բազմապիսի իրադարձություններից, Կորյունի արտահայտությամբ՝ «անցեալ բազմախոսն» արգասիքներից ընտրել «զկարեւորագոյնս», որովհետև ամեն ինչի մասին խոսելուն «չէաք հանդուրժօղք»: «Թողով զոչ կարեւորագոյնսն ի բանից՝ ասասցուք որ ինչ հարկատրն է», - ասում է Խորենացին: Կորյունին հայտնի են «սուտապատում» պատմությունները, Ագաթանգեղոսը զգուշանում է «սուտ վիպասանել»-ուց, դեմքերն ու իրադարձությունները «քմազարդ» առասպելներով զարդարելուց, Խորենացին գիտի, որ ցանկության դեպքում կարելի է «զճմարտութեանն... քակել զոճ յառասպելս

զճճմարիտ Բանս ախորժելով փոփոխել»: Թովմա Արծրունին զգուշանում է. «եւ այլք յայլ ինչ բազում յուժնուս անկեալ ցնդին ժամանակաւ եւ իրօք»: Կարևորագույնի հետ միասին Ագաթանգեղոսը նույնչափ անհրաժեշտ է համարում «զօգտակարագոյնսն» պատմելու անհրաժեշտությունը:

Կարևոր է համարվում ոչ միայն բնորոշ իրադարձությունների ընտրությունը, այլև նրանց ստուգությունը: Շատ ժլատ արտահայտվելով այս հարցի առթիվ՝ Կորյունն այն իրականացրել է բացառիկ հետևողականությամբ: «Մաշտոցի վարքը» պատմական իրականությանը, իրադարձություններին, փաստերին հավատարիմ մնալու դասական օրինակ է, հատկանիշ, որ գնահատեց դեռևս ժամանակով իրեն շատ մերձ Փարսպեցին՝ «Ձոր կարգեաց գրելով ճմարտասպէս յառաջադրեալ այրն հոգեւոր Կորիւնն»: Հատկանիշ, որ պետք է խոստովանեին հետևորդները ևս. «... Ձոր եւ երանելին Կորիւն... յիւրմն ստուգարանեալ պատմութեան զայտսիկ մեզ հաւատարմացուցանէ» (51,122): Եղիշեն հավաստում է, որ նկարագրած դեպքերի ականատեսն է. «Ոչ բամբասասէր մտօք, այլ ճմարտութեամբ զելս իրացն ասելով ոչ լռեցից: Ոչ ի կարծ ընդոստացեալ, և ոչ ի լուր զարթուցեալ. այլ ես ինքնին անձամբ ի տեղուոցն պատահեցի և տեսի և լուայ...» (48,30): Դճմարտություն ասելը, հավաստի լինելը Խորենացու համար գնահատության չափանիշ է: «Այս դրուագ մեծ, եւ հաւաստի պատմութեամբ լի,- հատուկ ընդգծում է Պատմահայրը, ուստի,- եւ արժանի բանից ողորկագունից եւ յուլվից» (87,122): Հավաստիությունը այն փորձաքարն է, որի վրա ճշտվում է Պատմահոր վերաբերմունքը իր օգտագործած աղբյուրների նկատմամբ: «Բայց ճմարտութեամբ եւ ոճով պատմէ, եւ ոչ զանուանսն նշանակէ կամ զտեղիս կատարմանցն՝ ոչ ինչ կարեւորագոյնս համարեցաք երկրորդել»: Ահա ճմարիտ պատումի պայմանները: Իր օգտագործած աղբյուրների նկատմամբ քննադատական վերաբերմունքը այս չափանիշներին է հենվում. «Այլ մեք ասասցուք միայն զստոյզն, որ ինչ ճմարտութեանն վայել է պատմութիւն»: Քննելով մեկեանասի թախանձանքը՝ պատմել Տիգրանի հաստատած մանր նախարարությունների մասին, բացառիկ մի անկեղծությամբ ու անմիջականությամբ խոստովանում է, որ չի բավարարի այդ խնդրանքը, քանի որ «է ինչ՝ որ վասն ոչ յայտնի լինելոյ մեզ, եւ է ինչ՝ որ վասն աշխատութեան, ի վաստակելն խոյս տալով, երրորդ, զի եւ անհաստատութիւնն բազմաց՝ կարծիս ի ներքո ածէ ընդ բնան անցանել» (87,239): Բոլոր երեք պայմաններն էլ տարակույսների տեղիք են տալիս կամ շատ մեծ աշխատանք են պահանջում, առանց աշխատանքի սխալվելու վտանգը մեծ է, ուստի ինքը գերադասում է չանդրադառնալ այդ խնդրին, որովհետև իր սկզբունքն է՝ գրել այն ամենի մասին, «զորս հաւաստին զիտեմք»:

Պատմահայրը առիթը բաց չի թողնում շեշտելու իր սկզբունքը. հեթանո-

սակն գրույցներից վերցնում է այն, «գոր ինչ հավաստին կարծեմք», «Ձեռաստին, որչափ կարացեալ ի բազմացն ընտրեալ բանից», «որպես գտաք զհավաստին ի հնոց պատմութեանց», «Փայտք.. որ ինչ յանհաստին հայէր բանն եւ մտածութիւնն»: Անսխալ գրելու նպատակը ոչ մի պահի չի լքում նրան: Իր շարադրանքի մեջ չկա «ոչ ինչ կամաց մտածական եւ ոչ ինչ անպատշաճ...»: Պատմական աղբյուրներից նրա համար սիրելի է Բերոսյան Սիրիլյան, որովհետև «արդարախօսողէ»: «Եւ ասեմք լինել արդարաբան ի պատմութեանս յայսմիկ ըստ մերոյ յօժարութեան եւ ուղղամտութեան»: Ինչ բացակայել է գրավոր աղբյուրներում, լրացրել է ժողովրդական գրույցներից և «բանից արանց իմաստնոց»: «Կամ հավաստի եւ կամ դոյզն ինչ կասեալ յարդարոյն», - սա է սկզբունքը: Շատ շիտակ է պատմահայրը, պատմում է միայն հավաստին, երբեմն միայն իրեն թույլ տալով «դոյզն ինչ» հետանալ ճշմարտից: «Եւ ստուգեալ հաստի գտաք»:

Հետագայում թուվնա Արծրունին խոստովանելու էր, որ ձգտել է «զհաստին գտանել», «զհաստարինն գրել», «եւ զի առ այստիկ փոյթ եղի մեզ քննասիրութեամբ լինել հաստ»: «Այլ ինձ զառաջինն ախորժելի զհաստարմութիւնն ի մէջ առնուլ»: «Բայց թէ որպէս եղի կատարումն իրանց մեզ չէ յայտ կողմին Արծրունեաց... Բաւական համարեցաք յառաջ վարել մինչ ի թագաւորել Տրդատայ»: «Եւ գոր ինչ ոչ իմացեալ մեր՝ եւ ոչ գրել արժանի վարկաք»:

Պատմագրի համար սա սոսկ կեցվածք չէ: Հետամուտ որդեգրած սկզբունքին և իր ուսուցչի օրինակով նա ամեն պարագայում ներկայացնում է ճշմարիտը: Արծրունիների տոհմաբանությունն է շարադրում Արծրունի իշխանի պահանջով, բայց դա բոլորովին էլ չի խանգարում տոհմի ազգանվեր գործունեության շրջայում ներկայացնելու նաև ազգադավերին: «Բայց դոյզն մի գամբարշտին Մեհուժանայ գյանդգութիւնս ի վերայ Հայոց բացայայտեցից ի շարք աստ», «եւ կայր կեղծատրութեամբ անհաստատագոյն եւ անօգուտ հնարիմացութեամբ, ընդ քրիստոնեայսն քրիստոնեայ եւ ընդ պարսկականսն զնոցայսն կեղծատրէր», - սա էլ Վասակ Արծրունին է: Համանման փաստերից դաժան, բայց ճշմարիտ եզրակացության է հանգում Աղան Արծրունին՝ նշանավոր գրագետն ու մանկավարժը. «Առաւել ի սուգ մտեալ եւ յողոս անմխիթար վասն ազգին իւրոյ Արծրունեաց, որ դիւրամուռաց զերախտիսն Քրիստոսի համարեին, միայն զկնի փառաց աշխարհիս ընթանային եւ մոգութեան մոխրասպաշտութեանն հետեւէին»:

Նրա օբյեկտիվության մյուս վկայությունը իշխանաց իշխան Աշոտ Բագրատունու հանդեպ վերաբերմունքն է: «Բարձրագոյն եւ հանճարեղագոյնն էր քան զբնաւ Հայաստանեայս եւ զընդհանուր կացեալս ի ներքոյ երկնից», - այսպես է արտահայտվում նրա մասին, թեև հրաշալի տեղյակ է իր մեկնա-

սի և իշխանաց իշխանի միջև գոյություն ունեցող հակասություններին, որ վեր էին ածվում թշնամության:

Մի ուրիշ տեղ էլ փառաբանում է Բագրատ Բագրատունուն՝ անվանելով նրան «առաջին կոչեցեալ Հայոց՝ իշխան Տարունոյ»:

Այս անաչառությունը երբեմն-երբեմն ստվերվում է հավատացյալ պատմիչի առ Աստված ունեցած խորունկ հավատից բխող աչառությամբ. որոշ իրադարձություններ բացահայտում է աստվածային հրաշափառ միջամտությամբ: Նման մի դրվագ. Երեսուն հայ զինյալներ, «լքին զօգնականութիւն մարդկան» և «զսուրբ Երրորդութիւնն յօգնականութիւն իւրեանց վերաձայնեալ», հաղթեցին բազում անգամ իրենց զերազանցող թշնամուն, «զմնացեալսն փախստականս արարեալ հետամուտ լինելով համին ի սահմանացն Հայոց»:

Համանման մի ուրիշ հաղթանակի հիմնավորում. «Տէր մատնեաց գնոսա ի ձեռս նոյսն»:

Անմարմին երկնագործ էլ աջակից է լինում մեզ. «Յանկարծակի այր մի ի նմանութիւն լուսոյ եկն եկեաց ի մէջ ռազմի ճակատում...եւ յաջոյ ձեռինն ունէր սուսեր, եւ ի ձախոյն՝ բուրուստ լի խնկով՝ եւ ինքն կայր հեծեալ ի վերայ սպիտակ ձիոյ, եւ ցանէր զծովսն ընդդէմ թշնամեացն, եւ օղ քաղցր, որ արկանէր զծովսն զերեսօք նոցա. եւ ի սաստկանալ ծխոյն զօրանային գունդքն Հայոց, եւ ի նուազելն փոքր մի ոգի առնուին ի թշնամեացն»: Հետաքրքիր է, որ այս տեսիլքը պարտված թշնամին էլ տեսել է և խոստովանել:

Խորենացին շեշտում էր ժամանակագրության նշանակությունը պատմության համար, Ազաթանգեղոսը հավաստում է ժամանակագրության ծովի ալիքների վրա «կամակարագոյնս» նավելու պատրաստականությունը, Արծրունին ընդգծում է փաստերի և թվականների ճշգրտության նշանակությունը: Նա իր առջև խնդիր է դնում ներկայացնել տոհմի ներկայացուցիչների «արիութիւնք առաքինութեանց ըստ անուանց եւ տեղեաց եւ ժամանակաց», հստակ շեշտում է թվականների նշանակությունը՝ «Կարգաւ ածել զթիւսն ըստ ծննդոց իւրաքանչիւրոց մինչ առ մեզ»:

Հույների նկատմամբ քարյացականությունը, հակառակ պարսիկների հանդեպ անբարյացականության, ազդակներ է ստանում նաև (քրիստոնեայ լինելուց բացի) մշակութային ու գիտական այն ավանդույթներից, որ ստեղծել են հույները՝ սեփականն ու քաղաքակրթության ձեռքբերումները իրար խաչաձևելու ճանապարհով:

Շարադրելիս կամ խոսելիս պետք է պահպանել չափը, խուսափել ոչ միայն ավելորդ մանրամասներից, այլև երկարաբանությունից: Կորյունն իր պարտքն է համարում շեշտել, որ «գյաճախագոյնն թողեալ զհամառօտս կարգեցաք»: Նույնը հաստատում է Խորենացին. «Թողլով զոչ կարեւորա-

գոյնսն ի բանից՝ ասասցուք որ ինչ հարկատր է: Սա էլ դառնալու էր ավանդույթ. «եւ խուզեցից զկարեւորագոյնսն խորհրդոց ի խաղացմունս բանիցս կարգադրութեանց», հավաստում է Թովմա Արծրունին:

Պատմահայրը ամեն կերպ խուսափել է «յավելորդ եւ պաճուճեալ բանից»: Մի ուրիշ տեղ խոստանում է «սակաւ բանիք», «կարճառօտի» հիշատակել: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ ցանկալի է իր համար «զովեստք եւ պատմութիւնք յերկարել», ինչպէս Տիգրանի դեպքում, միևնույն է՝ պահպանում է չափը, չի տրվում իր նախասիրությունների թելադրանքին: Արդեն իսկ Պատմության սկզբում հավաստում է իր մտտեցումները՝ «համառօտ եւ հաւատի»: Ընդհատ է՝ այդպէս արտահայտվում է նախարարների պատմությունը ներկայացնելու կապակցությամբ, բայց հայտնի է, որ Պատմահոր համար դրանք գիտականության, նաև գեղարվեստականության, ընդհանրապես խոսքի, գրավոր լինի, թե բանավոր, չափանիշներ են: Պատմության ընթացքում հաճախ է կրկնում դրանք. «Այլ կարի շատ լինի, եթէ զամենայն որ ինչ արժանն իցէ ասիցենք ի ճատիս»...: Այս սկզբունքները դարձան ավանդական, հետևորդներն էլ առաջնորդվել են այս չափանիշներով: «Ոչ երկայն բանիւ, այլ տղագունիք ըստ այսր չափոյ», խոստովանում է Ընտրիալին. իսկ «այսր չափոյ»-ն տաս տող էլ չկա: Մի այլ նամակում գրում է. «Այս է ճշմարիտ խոստովանություն մեր, գոր գրեցաք կարճ ի կարճոյ համառօտ բանի»: Հիշենք մեծ մտածողի մի խոստովանություն ևս. «Կարճառօտիք եւ թեթեւագոյն գրենք»:

Խորհնացին խոստովանում է, որ նպատակ է ունեցել պատմությունը գրելու «հասարակաց խօսիք», որ ոմանք մեկնաբանել են իբրև թե ցանկացել է գրել...բարբառով: Մինչդեռ, Մալխասյանի ճշգրիտ թարգմանությամբ, Պատմահայրը ակնարկում է «հասարակ լեզվով» գրելը: Մեծ ճարտասանն ու ճարտասանական դասագրքի հեղինակը հատուկ ճիգ չի թափում օգտագործելու հետադրական արվեստի շնորհները (թեև դա իրեն միշտ չի հաջողվում) երկյուղելով, թե ընթերցողը կարող է տարվել խոսքի արտաքին փայլով, անուշադրություն դրսևորելով ստուգապատում բովանդակության հանդեպ: «Որպէս զի մի՛ երեւեսցի ի պերճարանութիւնս գրաւեալ առ փափագն, այլ ճշմարտութեան բանից մերոց կարօտեալ»:

Ազաթանգեղոսը երկյուղածությամբ («առեալ զահ երկյուղի») է մտտեցել իր գործին, «ըստ կարգի պատմութեան» է շարադրել այն՝ «ըստ օրինին, ըստ ժամանակին, ըստ իրացն եղելոցն», սրանց շարքում՝ նաև «ըստ հրամանացն»:

Ահա այս հատկանիշների միասնությամբ ձեռք է բերվում ամբողջական ու կատարյալ ստեղծագործություն՝ արժանի ժամանակակիցների ու հետևորդների ուշադրության: Նրանց անտեսումը հղի է մտքի տքնանքը ավելորդ

չարչարանք դարձնելու վտանգով: Այսօր էլ արդիական է հնչում պատմահոր տազնապ հանդիմանությունը՝ ուղղված իր նշանավոր մեկեմասին. «Ձեռյն եւ աստանօր պատրաստելով՝ արգելում զընթացս բանիցս յոչ պատշաճէն եւ որ զանհավաստութեանն ի ներքս ածել ակնարկէ կարծիս: Եւ գրեզ, որպէս բազում անգամ, եւ այժմ աղաչեմ, մի յավելորդսն հարկատրել զմեզ, եւ սակաւ եւ կամ յով բանիք՝ զմեծ եւ զհաւաստիս բովանդակ աշխատութիւնս մեր ընդ վայր եւ անելորդ ցուցանել գործ. զի նմանագոյն որպէս ինձ եւ քեզ գործէ վտանգս» (87,240):

Տեսարան հայրերը հատուկ շեշտում էին հրապարակախոսության նպատակաւացության խնդիրը: Օգտագործելով «քերթության» ընձեռած բոլոր միջոցները, ամեն ինչ ենթարկելով «դատողական հրամանների» գործընթացին, խոսքի ամենագոր ուժի օգտագործմամբ քարոզիչ-վարդապետը «գերէ ի ցանկութիւն լսողաց անընդդիմադրելի բանիք» (42,159): Մովսես քերականին են պատկանում այս մտքերը, թե «այոց», շատ էլ էական չէ, քանի որ տեսարանը իրեն է արտահայտում:

Ընդգծենք, որ տեսական խնդիրներում ընդհանրությունը չիսանգարեց, չէր էլ կարող խանգարել տաղանդի յուրահատկությունների բացահայտմանը: Մանավանդ՝ տեսական այս կամ այն հարցադրումը երբեմն տարբեր բովանդակությամբ էր ընկալվում: Աստվածաբանական հրապարակախոսության ներկայացուցիչների համար ճշմարտությունը, ստուգությունը Մուրթ Գրքի ավանդած սկզբունքներին հավատարմորեն հետևելն է: Մնալով հանդերձ այդ սկզբունքների հետևորդ, Մովսես Խորենացին հանդգնում է ճշմարտություն և ստուգություն որոնել նաև հիշյալ սկզբունքներից դուրս, երբեմն էլ հաղթահարում է այդ ընկալումները՝ դառնալով դարի գիտական-մշակութային ռաեվիդան: Ահա թե ինչու 5-րդ դարի մատենագրության ներկայացուցիչները աչքի են ընկնում ինչպես նյութի ընդգրկման շրջանակների և քնույքի, այնպես էլ պատմմի, լեզվի, ռճական զարմամայի բազմազանությամբ: Ազաթանգեղոսը հայոց դարձն ու քրիստոնեական ամբողջ վարդապետությունը պատմում է ժողովրդական հեքիաթասացներից հատուկ էպիկական հանգիստ ու ոգեշնչված տոնով, որ մերթընդմերթ միայն ընդհատվում է տազնապի հուզումներով: Կորյունը շատ ավելի հանգիստ պատմում է մեծ երախտավորի կյանքն ու գործը՝ մասնակի դեպքերում (ինչպէս, ասենք, Մահակի մահվան նկարագրությունը, Մաշտոցին դիմավորելու դրվագը) ոգևորվելով ու «խախտելով» պատմմի հանդարտ ընթացքը: Եղիշեն ամեն ինչի հիմքում տեսնում է հավատի ամենագոր ուժը, որը և անսպառ աղբյուր է նրա բանաստեղծական ոգևորության ու վերասլաց թռիչքների համար: Նա չի թաքցնում իր համակրանքներն ու հակակրանքները: Միջնադարյան հրապարակախոսության այս օրինաչափությունը առավել ցայտում դրսևորվում



է Եղիշեի պատումում՝ մասնավորաբար Ժպիտների ու համեմատությունների առատությամբ, որոնք վերաբերումների անթաքույց արտահայտություններն են: Հաճախ ընդհատում է պատմության թելը հռետորական հատուցումների կուտակումներով, որոնք վճռական ներգործություն են ունենում ընթերցողի վրա՝ տանելով նրան հեղինակին ցանկալի հունով: Փարպեցին, հակառակ Եղիշեի, ոգևորությունը բանականությանը ենթարկող «առք» պատմիչ է: Մովսես Խորենացին, որ խիզախեց հայոց ամբողջական ու քննական պատմությունը հեղինակել, նաև նյութի թելադրանքով օգտագործում է լեզվատնական բազում հնարանքներ՝ պահպանելով հանդերձ պատմի անհատական բնույթը:

## «ԶԻ ԵՎ ԶՈ ԿԱՍՔԴ ԿԱՏԱՐԵՍՅԻՆ»

Դեռևս նախաքրիստոնեական աշխարհում դրսևորված մեկենասությունը քրիստոնեական գործունեության սկզբունքներից մեկը դարձավ: Աստծուն հաճելի գործերով հավատի հաստատումը լայնորեն բացեց բարեգործության դռները:

Նույնիսկ ավետարանները, ըստ ենթադրությունների, հովանավորությամբ են ստեղծվել: Դուկասն, օրինակ, իր ավետարանը գրել է Թեոփիլէսի համար, որպեսզի սա ճանաչի ճշմարտությունն այն ուսմունքի, որը աշակերտել է (Թեոփիլէ նշանակում է աստուածասեր): Դուկասը Պողոս առաքյալի աշակերտներից է: Առաքյալների բոլոր աշակերտները չեն, որ հետևել են ուսուցիչներին, նրանցից շատերը սիրել են «զաշխարհ» և հեռացել: Դուկասը հավատարիմ և հետևողական աշակերտներից է. «Դուկաս միայն է ընդ իս», - հավաստում է առաքյալը (Առ Տիմոթեոս Բ, Գ - 10):

Ըստ մի այլ ավանդության՝ Դուկասն ավետարանը գրել է Պետրոսի հանճնարարությամբ ու Պողոսի համար:

Ինչևէ, V դարում հայոց մեջ մեկենասությունը, բնականաբար, արդեն կայուն ավանդույթ էր: Համեմայն դեպս այդ հարյուրամյակից մեզ հասած գրեթե բոլոր նշանակալից երկերը ստեղծվել են որևէ հայտնի անձի հովանավորությամբ:

Մեր առաջին պատմիչը նույնիսկ ընդհանրացնում է, թե հոգևոր արժեքների ստեղծման դժվարությունները մարդիկ հանճն են առնում ոչ թե կանովին, այլ իշխանական հրամանների թելադրանքով: Ինքն էլ ոչ թե «տղայաբար» հանճն առավ դժվարին գործը, այլ «արքայատուր հրամանացն» ենթարկվելով: Դազար Փարպեցին պատմություն գրելու պատվեր ստացել է Վահան Մամիկոնյանից՝ շարունակել Փավստոսին եւ շարադրել «զամեմայն հոգեւորացն զառաքիւնութիւնս եւ զարանց քաջաց զլատութիւնն»:

Բայց միայն արքաներն ու իշխանները չէին պատվիրատուներ: Պատմիչները հաստատում են, որ եղել է «գրքի» որոշակի պահանջարկ, ընթերցողների բավականին լայն շրջանակ, որը նույնպես վճռական գործոն է եղել նոր մատյանների ստեղծման համար: Պատմության ծրագիրը ներկայացնելով՝ Փավստոսը անում է հետաքրքիր վկայություն՝ հաստատելով Կորյունին. գիրքը հղում է նրանց, «որք միանգամ կամին սրտի մտօք հասու լինել սմին գոր ասելոցս են»: Փավստոսն էլ վկայում է, որ իշխանի պատվերը մի-

ակը չի եղել. պատմությունը գրվել է «երամանա իշխանաց և քանի սուրբ վարդապետաց»: Կորյունի հավաստմամբ՝ մինչդեռ ինքը խորհում էր ուսուցչի կյանքի եւ գործունեության մասին «յիշատակարանս առանձին մատենանշան ծաղկեցուցանել», հասավ մի ուրիշ աշակերտի՝ Հովսեփի հրամանը, ինչպես նաեւ «այլոց եւս... աշակերտակցած» քաջալերությունը: Եզնիկն էլ «ի սիրոյ բարեկամաց» է գրել իր «եղծը»:

Մեկենասները ոչ միայն հովանավորել են, այլև առաջադրել պայմաններ, պահանջներ: Տրդատն, օրինակ, Ագաթանգեղոսին պատվիրել է գրել ժամանակակից պատմություն՝ «քաջին Խոսրովու» քազավորությունից մինչև իր օրերը, նկարագրել «իրք որ եղեալք վասն յեղանակաց յեղափոխ ժամանակաց»: Արքան ոչ միայն ծրագիր է ներկայացրել՝ շեշտը դնելով հայոց դարձի վրա, այլև հատուկ պատվիրել է «ուչ զիւր ինչ քաջութիւն» դարձնել առանցք, առավել ևս չգունագարդել դրանք, այլ «քազում զգուշութեամբ գրել եւ կարգել» իրեն եւ մյուսներին վերաբերող գործերը:

Ու թեև «գեղեցկադիր յարմարումն պատմութեան» պետք է իրականացվեր «ըստ կարգի պատմութեան, ըստ օրինին, ըստ ժամանակին, ըստ իրացն եղեղնն», պատմիչներն առաջնորդվել են նաև «ըստ հրամանացն» մեկենասի: Ագաթանգեղոսի առաջարանի գեղագետ հեղինակը երկու անգամ շեշտում է արքայական հրամանին ենթարկվելու պարագան:

Մեկենասի և կատարողի ներդաշնակություն է ցուցադրում Եղիշեն. «Ձբանն վասն որոյ պատուիրեցեր՝ արարի, ու՛վ քաջ. վասն Հայոց պատեբրագմին հրամայեցեր...»: Երկուսի համար էլ Ավարայրը Հայոց պատերազմ է:

Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» եւս բացառություն չէ, այն նույնպես գրվել է իշխանի հանձնարարությամբ՝ «ի խնդրոյ Սահակայ Բագրատունւոյ»:

Բացառիկը պատմության ընդգրկման տահմանների վերաբերյալ հայացքի եւ շարադրման սկզբունքների ընդհանրությունն է, որը երկուսին էլ հայտնաբերում է դարի մեծագույն մտածողների պատվանդանին: Առաջին անգամ չէ, երբ երկրի աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդները ժողովրդի լինելիության հիմքերի որոնումներում ցուցաբերում են համանման հեռատեսություն. հիշենք հայոց գրերի վերաբերյալ Վռամշապուհի, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի հրաշալի միասնությունը: Բացառիկ է նաև այն, որ խստորեն հետևելով ժանրի կանոններին ու պահանջներին, Պատմահայրը «հանդգնում» է ոչ միայն չհամաձայնել, այն էլ՝ «քազում անգամ», այլև վեճի բռնվել մեկենասի հետ, նույնիսկ հանդիմանել նրան, առանձին դեպքերում կարծես հանիքավի... Ի դեպ՝ Խորենացին հրաշալի զգացել է, որ Իշխանի խնդրանքի կատարումը «անմահ յիշատակ» է լինելու նրան, որի

փայլը տարածվելու է հաջորդների վրա ևս: Քրիստոնյայի համեստությամբ կարեւորում է գործը և բուրբուլին վատ չի գգում, որ իր տքնությունը ուրիշների անուններն է անմահացնելու: Հետնորդները, սակայն, հակառակն արեցին. իրավացիորեն գնահատելով ու մեծարելով Պատմահոր սխրանքը՝ հանիքավի մտացության տվեցին Իշխանին, երբեմն նույնիսկ դարձրին քննադատության թիրախ:

Նկատված է, որ Իշխանը «ուչ միայն սկզբում ծրագիր է տվել պատմագրին, այլև հետո թելադրել է նրան, թե ինչ գրի, ինչպես գրի, շտապով գրի» (1,289): Գրականության պատմաբանը, սակայն, իր խնդրից դուրս է համարել առաջադրված դրույթի մանրամասնումը:

Հովանավորի և հովանավորչալի փոխհարաբերություններին անդրադարձել է գրականության մի ուրիշ պատմաբան ևս: Ն. Աղբալյանը կռահել է մի քանի յուրահատկություններ՝ մասամբ հասցնելով ծայրահեղության:

Գեղեցիկ խնդրանք է անվանում Պատմահայրը Իշխանի պատվերը, որի մեջ ցույցանում է պատվիրողի հոգու գեղեցկությունը: Ու նաև խորապես շոյված է Պատմահայրը նման հանձնարարությունից, մանավանդ՝ «սիրելի իսկ իմոց այսորժակացս է, առտել ևս սովորութեանցս»: Մի այլ տեղ խստովանում է, որ նման մի «աշխատութիւն» (նեղություն) իրեն ավելի հաճելի է, քան ուրիշների առաջարկած «կերակրոց և յըմպելեաց» խրախճանքները:

Բախտավոր մի պատահականությամբ, թե Իշխանի սուր տեսողության շնորհիվ, իրար գտնում են Աշխատողն ու Գնահատողը:

Նախորդներից ու ժամանակակիցներից ոչ մեկի մտքով չանցավ «կարգել զյիշատակս», ոչ էլ դրսից «ի ներքոյ ածել... օժանդակութիւնս իմաստից», Իշխանը միակն է, որ հղացել է այդպիսի գաղափար, ուստի և արժանի է բուրբից «վեհագոյն» կոչվելու:

Պատմահոր ոգևորությունը սուկ պատմություն «կարգելու» պատվերից չի բխում, այլապես չէր գրի՝ «եթէ որք յառաջ քան զմեզ և կամ առ մեօք եղեն»: Նրան հայտնի են Ագաթանգեղոսն ու Կորյունը, երկուսն էլ համանման հորդորանքով են «կարգել զյիշատակ քանից»... Մեծարանքի և «անմահ յիշատակի» արժանի է Իշխանի մտահղացումը՝ տեսնել իր ժողովրդի պատմությունը սկզբից մինչև մեր օրերը. «քայց ընդ քո յոյժ գարնացեալ եմ ընդ մտացոյ ծննդականութիւն, որ ի սկզբանցն մերոց ազգաց մինչև ցայժմուսս միայն գտար զայսպիսոյ մեծէ իրէ բունն հարկանել, և խոյզ խնդրոյ առաջի արկանել-երկար և շահավոր գործով զազգիս մերոյ կարգել զպատմութիւնն ճշդի՝ զթագատրացն եւ զնախարարականաց ազգաց, եւ տոհմից, թէ ով յունմէ, եւ զինչ իրաքանչիւր որ ի նոցանէ գործեաց, եւ ո՛վ որ ի ցեղիցս որոշեաց ընտանի եւ մերագնեայ, եւ ո՛րք ոմանք եկք ընտանեցեալք եւ մերագնացեալք, եւ զգործս եւ զժամանակս իրաքանչիւր գրով դրոշմել, ի ժա-

մանակէ անկարգ անբարտակին շինուածոյ մինչեւ ցայժմ» (87, 12-14):

Ընդարձակ այս մեջբերման համար կարելի է վերնագիր ընտրել՝ «Թուրք Սահակայ Բագրատունոյ առ Մովսէս Խորենացի»: Գիտնականի բարեխղճութեամբ Պատմահայրը վերապատմում է (ուրիշ անգամներ էլ այդպէս է ամելու) Իշխանի «Թորքի» բովանդակությունը, ուր իսկապէս առաջադրվում է պատմությունը «գրով դրոշմելու» անբողջական մի ծրագիր: Ի դեպ՝ բուդ-թը կարևոր տեղ է բռնում «Հայոց պատմության» կառույցում. գրքի բազում հատվածներ ժամանակի ոգով գրված թղթեր են կամ օժտված են թղթի ժանրային հատկանիշներով: Թղթով է սկսվում պատմությունը՝ «Պատասխանի թղթոյն Սահակայ», ժանրի անխառն նմուշներ էլի հանդիպում են (1-ին գիրք, Գ, ԼԲ, 2-րդ գիրք, ԽԹ, ԴԲ) երրորդ պարբերությունից սկսած (3-րդ գիրք, Ա, «Ի պարսից առասպելոց» բաժնի «Յաղագս Բիրասպեայ Աժդահակայ», «Ստորոգութիւն, որ ինչ սակս Բիրասպեայ հավաստի» հատվածները), նամակի ժանրային առանձնահատկություններ նկատելի են Պատմության տարբեր հատվածներում՝ «Գրեմ քեզ այժմ...», «Մկիգրն արասցուք պատմել քեզ...», «Այլ այս շատասցի ասել այսչափ\* ...»:

Պարզվում է, որ երկրի ու ժողովրդի անբողջական պատմությունը գրելու հանճարեղ գաղափարը Իշխանն է հղացել, նույնիսկ որոշել է սկիզբը, որտեղից պետք է ծայր առնի «ազգիս մերոյ» պատմությունը՝ «Ի ժամանակէ անկարգ անբարտակին շինուածոյ մինչեւ ցայժմ: Մի ուրիշ թղթում՝ «յառաջին մարդոյն մինչեւ» իր օրերը: Պատմահայրը հանձն է առնում իր սրտին և զբաղումներին այնքան մոտ, քայց եւ դժվարին այս գործը՝ շարադրանքի ծայրը բացելով, ըստ Մուրք Գրքի, Ադամից: Պատմահայրն, իհարկե, այլ տեսակետների էլ ծանոթ է, որոնք, սակայն, Մուրք Գրքից շեղվելու պատճառով, արժանահավատ չեն նրա աչքին:

Կարևորը ժողովրդի անցած ուղու անբողջական շարադրանքը մարդկության պատմության ծայրից սկսելու, նրա պատմությանը համադրելու հայացքի ընդհանրությունն է: Իսկապէս որ՝ արժեն իրար: Մոսկ ընթերցասիրությունը չի առաջադրում Իշխանին, ոչ էլ Պատմահայրը հետամուտ է իր լայն իմացություններն ու հմտությունները ցուցադրելու փառասիրության: Կործանված թագավորության նշանակությունը աշխարհիկ և հոգևոր մեծերը ձգտում են վերագտնել մտավոր ինքնությունության ու անկախ պետականության մեջ. ժողովուրդը երբ ճանաչի իրեն, կկրթվի սեփական անկախության համար պայքարի դասերով, չի մոռանա պետականության վերականգնման անհրաժեշտությունը:

Իշխանը խնդրել է ոչ միայն անբողջական պատմություն գրել, այլև

\* Չմայած սրան՝ անհարկի չափազանցություն է հնուտ քանասերի պնդումը, թե Խորենացու պատմությունը «երկու ուսումնական մարդոյ թղթակցություն է» (9,408):

«ճշդիս» գրել՝ «...Չազգիս մերոյ կարգել զպատմութիւնն ճշդիս»: Մեկ անգամ էլ, որ հիշեցրել է այդ մասին: Պատմահայրը ուրիշ առիթով էլ հիշում է Իշխանի համառ պահանջը. պատմությունը գերծ պետք է լինի «ի ստութենէ, եւ լի որ ինչ ընդդեմ ստութեան»: Սա էլ համընկնում է պատմության մասին Պատմահոր ըմբռնումներին: «Եւ ասեմք լինել արդարաբան ի պատմութեանս յայսմիկ ըստ մերոյ յօժարութեան եւ ուղղամտութեան»: Ահա թե ինչու բազում էջերում անընդհատ շեշտվում է նկարագրվող իրադարձությունների ու փաստերի ստուգապատում լինելը: Ամեն առիթով ընդգծվում է այս պարագան. դա Պատմահոր համոզումն է, բացի այդ՝ Մեկեմասը թող իմանա, որ իր պահանջը կատարվում է ջանասիրությամբ:

Հայացքի ընդհանրությունն առկա է ժողովրդական բանահյուսության գնահատման խնդրում ևս: Պատմահոր վկայությամբ Իշխանը պատմական գրույցների սիրահար է: «Ընդհանուր մարդկութեանս» աստվածաշնչյան ծագումնաբանությունից մինչև մեր Հայկ Նահապետի հայտնվելն ընկած շրջանի իրադարձությունները ներկայացվում են «սակաւ բանիւք», որ, սակայն, բավարարություն չի տալիս «ուշին ընթերցասէրի» հետաքրքրությանը: Գեթ գլխավոր դեպքերը հիշատակելու Իշխանի պահանջը զսպված հանդիմանության է հանդիպում. այդպէս վարվելու դեպքում «ե՞րբ ապա յղծալին քո հասանիցեմք գրուցաց պատմութիւնն»: Բացահայտվում է մի գաղտնիք ևս. պատմական գրույցներն ու առասպելները «յղծալի» են Իշխանին, դրա համար էլ պատվիրել կամ ցանկություն է հայտնել՝ հայոց թագավորների ու Իշխանների ծագումնաբանությունը կատարելիս լայնորեն օգտագործել դրանք: Պատմահայրը լիովի բավարարել է այս ցանկությունը ևս, քանի որ դա նույնպէս «սիրելի իսկ իմոցս ախորժակացս է, առավել ևս սովորութեանցս»: Այս առումով նույնքան ուշադրալ է մի ուրիշ վկայություն: Մար Աբաս Կատինայի քերած հավաստի աղբյուրների մասին խոսելիս շեշտում է. «Յորմէ մեր հաւաստի ի վերայ հասեալ կարգի գրուցացս՝ երկրորդեմք այժմ քում հարցասիրությանը, ձգելով զմեր բնիկ նախարարութիւնս մինչեւ գճադդէացոց սարդանապատղոս, եւ ես մօտագոյն»: Խորենացուն ոչ միայն հայտնի են Մեկեմասի նախասիրությունները պատմական գրույցների ու առասպելների հանդեպ, այլև նրա իմացությունները այս բնագավառում: Շատ ուշագրալ է այս առումով երկրորդ գրքի ԽԹ գլուխը: «Արտաշիսի վերջնոյ գործք՝ բազում ինչ յայտնի են քեզ ի վիպասանացն, որ պատմին ի Գողթան», - այսպէս է սկսում հիշյալ գլուխը Պատմիչը՝ շարունակության մեջ թվարկելով այն դեպքերը, որոնք, իսկապէս, պատմվում են Գողթան վիպասանական երգերում: Բնական է ենթադրել, թե այդ բանը նա կարող էր իմանալ միայն և միայն իշխանի նամակից, որով թերևս խնդրած էլ լինելու համապատասխան հատվածներ մեջբերել, ինչպէս և անում է: Իշ-

խանին հայտնի են, սակայն, պատմության ամբողջականությունը, և առասպելների այլաբանությունը ճշտելու անհրաժեշտությունը հարկադրում են հիշել այդ ամենը, բայց՝ «կարճառոտիք»:

Անակնկալ ծագում են նաև վեճեր: Թաքցված, գուցե վատ թաքցված դժգոհությունը երբեմն-երբեմն դառնում է ընդգծված բողոք: Առաջին լուրջ «ընդհարումը» տեղի է ունենում Բագրատունիների նախարարության ծագման խնդրի շուրջ: Հրեական ծագում ունեն Բագրատունիները: Հայոց բնիկ թագավորներից Հրաչյան Նարուզողոտոսից խնդրել է Շամբատ անունով մի հրեայի՝ «՛ի գլխատրաց Երրայեցուց գերելոց» և բերել Հայաստան. «՛ի սմանէ... լինել զագգն բագրատունյաց, և հաւաստի է»: Իշխանը որ ուրիշ խորհրդակալներ էլ ունի և լավատեղյակ է այլ աղբյուրների ևս, հավանաբար Պատմահորը հայտնել է իր տոհմի՝ Հայկից սերելու մասին՝ արժանանալով վերջինիս արդար գայրություն: Հետևելով «ճշդի» պատմություն գրելու համոզմունքին, որ նաև Իշխանի ցանկությունն է, Պատմահայրը առաջին անգամ խիստ ոճ է գործածում իրեն այնքան սիրելի Իշխանի համոհել՝ ոչ մի տեղ գրանցում չունեցող, հավաստիությունից գուրկ («ոչ մի շալիղ կամ ցուցումն գոյ մնանութեան յասացեալս») «Վիաստին» հավատ ընծայելու համար՝ «Մի այսպիսեաց յիմար բանից հաւանիր»: Հարյուրամյակների ընթացքում «ընտանեցեայք և մերազնացեայք» տոհմի ներկայացուցիչը թերևս կգերադասեր Հայկից իրենց սերելը... Պատմահոր համար, սակայն, ճշմարտությունը ամեն ինչից վեր է:

Միշտ չէ, սակայն, որ երկուսի վեճում արդարությունը Պատմահոր կողմն է: Մյուս տարածայնությունը ծագում է պարսկական առասպելների գեղարվեստական արժեքի շուրջ: Առասպելների ու պատմական գրույցների սիրահար Իշխանը պահանջել է դրանցով հարստացնել Աժդահակին վերաբերող գլուխները՝ շարժելով հունական կրթության ու մշակույթի ջատագով հեղինակի գայրությունը: Բայց անդրովելի է Իշխանը, ավելին՝ գտնում է, որ պարսկական առասպելներն էլ ճշմարտություն ունեն թաքցրած և պահանջում են «պատճառ տալ անբանութեան նոցա, և զարդարել անզարդս»: Պատմահայրը տեղի է տալիս՝ «Վասն որոյ եղիցի և աստանօր լնու մեզ գլխափազ կամաց քոց», սակայն տեղադրում է դրանք Պատմության բուն ընթացքից դուրս: Աժդահակի մասին առասպելները «փծում և անճոռնի» են, «անյարմար և անոճ», «աուտք», «անմիտ և անհանճար», հակառակ հունական առասպելների, որ «պերճ և ողորկ» են՝ «հանդերձ պատճառա»:

Բանասերները անդրադարձել են այս խնդրին և հանդիմանել «երիտասարդ իշխանին»... Հիմնավորումը, թե V դ. 70-80-ական թվականներին շարունակվում էր «կռիվն ու մաքառումը» Պարսկաստանի դեմ՝ կորցրած պետականությունը վերականգնելու համար, ուստի և Խորենացին ձգտում է

ապրողների հիշողությունից դուրս մղել այն ամենը, ինչ պարսկական է, նվազ համոզիչ է: Չնոռանանք, որ V դարի սկզբին հայոց պետականությունը առաջինը բյուզանդացիները վերացրին իրենց ենթակա բաժնում: Պետականության վերականգնման ճիգերը հավասարապես հակադրվում էին և՛ պարսիկներին, և՛ բյուզանդացիներին: Ուրեմն՝ նույն տրամաբանությունը Պատմահորը պետք է հավասար թշնամանքով լցներ երկուսի հանդեպ ևս, մի բան, որ բացակայում է: Այնուհետև՝ այլ պարագաներում, և մեկից ավելի անգամ, Պատմահայրը անթաքույց հիացմունքով է խոսում Հայաստանի այն պարսիկ թագավորների մասին, որոնք բարի գործեր են կատարել երկրում: Այնպես որ՝ կարծես մի փոքր հակասում է իրեն, թերևս, ծայրահեղության մեջ է ընկնում՝ գրելով, թե «ատենք զբանս և զգործս» պարսիկների, եթե դրանք իր խոսքերն են, իհարկե: Նման կասկածի տեղիք տալիս են Հայաստանում Արշակունի թագավորներին նրա տված բնութագրումները. նրանք Հայաստանում «գործ քաջութեան և արութեան, իմաստից և կարգաց միոյ միոյ» կատարեցին: Դիմաստիայի հիմնադիր Վաղարշակին անվանում է «այր քաջ և խոհեմ», «Քաջ Պարթե» (սրան Հայաստանի վրա թագավոր կարգած պարսիկ արքա Արշակին էլ «Քաջ» է անվանում, այն էլ՝ ոչ մեկ անգամ), մի այլ տեղ՝ «վասն սիրելի առնն», «գիրաշալույն»: Մա նույն Վաղարշակն է, որ հետևելով իրեն հայոց վրա թագավոր կարգած եղբոր խորհրդին («Քանզի պատուէր ընկալայ ի քէն»)՝ իր կարողությունների չափով «խնամ տարեալ» է «Քաջութեան և ամենայն իմաստութեան»: Ահա մի նոր Մերսո Բագրատունի՝ Խորենացու փոխարեն Մար Աբաս Կատինայով, որ հոգ է տանում ճշտելու, թե իրենից առաջ «ոչ ոմանք... իցեն տիրեալ աշխարհիս Հայոց, և ուստի նախարարութիւնքս որ աստ կան»: Արշակ Արքան «մեծաւ լըջմտութեամբ» է ընդունում եղբոր առաջարկը: Նիմվեի արքունական դիվանը տրամադրում է հմուտ ասորուն. այսպես է ծնունդ առնում հիշյալ աղբյուրը: Ասենք, որ այս դեպքում պարսիկներին ոչ միայն չի ատում Պատմահայրը, այլև նրանք դուրս են մնում մեր անիմաստասեր նախնիներին ուղղված նախատինքից...

Պատմահոր «սուրյեկտիվիզմը» երիտասարդ Իշխանը «դժվար է հասկանում», պարզապես չի էլ ուզում հասկանալ, որովհետև դա համարում է նրա հունական կողմնորոշման արտահայտություն: Հենց Պատմահոր հաղորդած մանրամասներից կարելի է կռահել, որ Իշխանի համար գեղարվեստական որոշակի արժեք են ներկայացնում և՛ հունական, և՛ պարսկական առասպելները, երկուսն էլ ճշմարտություններ ունեն «թաքուցեալ», և Պատմահորից պահանջվում է, ուղղակի պահանջում է (վերջինիս ընդգծված դժգոհությունն ու գայրությունը, նույնիսկ վերին աստիճանի խիստ տանը դա են հաստատում) հավասար աչքով նայել գեղարվեստական հավասար արժեք-

ներին: Պատմահայրը մեծ է, շատ մեծ, բայց ինչո՞ւ Իշխանին դիտել այդ մեծության ստվերում, չէ՞ որ տվյալ պարագայում Իշխանն ավելի լայնատես է: Խորենացին չի էլ թաքցնում իր հունասիրությունը. նա, որ աղբյուրների հարցում բնագրերի փոխարեն առավելությունը տալիս է նրանց հունարեն թարգմանություններին, որովհետև «ի նոցանէ ուսեայք», բնական է՝ գերադասելու էր հունական առասպելները...

Սահակ Բագրատունուն չես մեղադրի հայրենասիրության և պարսիկներին ատելու պակասի մեջ: Նա կյանքով է հաստատել դա. «Հավանական է համարվում, որ նա այն Սահակ Բագրատունին է, որին 480-ական թվականների ապստամբող հայերը մարգպան են կարգում... Հենց պարսիկների դեմ մի մարտում էլ գոհվել է 482 թվականին» (1, 251):

Ուրեմն՝ քաղաքական դասերի կարիք չունեն: «Գրական կրթություն և ճաշակ ունեցող» (Ն. Աղբալյան) քաղաքական գործիչ է նա, որ, սակայն, քաղաքականությունը չի խառնում գրականության ու մշակույթի խնդիրներին և պարսկական առասպելները գնահատում է նույն չափանիշներով, ինչ-որ հայկականն ու հունականը:

Հայտնի չէ, թե ինչպես է գրել Իշխանը Պատմահորը, վերջինս, սակայն, բավականին խիստ ոճ է գործածում՝ «Այլ տացուք զայտափկ՝ մանկականի քոյոց տիոց եւ անհասութեան»: Դժգոհելով հանդերձ տեղի է տալիս Պատմահայրը, ճիշտ է, գտնելով հրաշալի մի հիմնավորում:

Այս նահանջը տակ սիրո ու երախտագիտական զգացումի արտահայտություն է: Կարծես ներքին մի կասկած է ապրում նա իր իրավացիության վերաբերյալ և այդ կասկածին ենք պարտական Տորքի մասին առասպելների պահպանված պատասխանները: «Չայր խոժոռագեղ եւ բարձր եւ կոպտաբանձն եւ տափակաքիթ, խորակն եւ դժնահայեաց» այս մարդու մասին գրույցները, որոնցից առնված են, անշուշտ, վերորերյալ մակդիրները, հիշեցնում են Ռոստոմ Սագճիկի մասին պարսկական «անյաջ եւ փծուն» երգերը, բայց և այնպես վերապատմում է սյուժեներ, բուն շարադրանքի մեջ, ոչ պատմությունից դուրս: Նույնիսկ երգիծում է իր հերոսին՝ «բայց քեզ զի՞ է. քանզի էր արդարեւ հզոր և այսպիսեաց գրուցաց արժանի»: Պարզ է՝ իրեն մնար՝ ոչ մի գրույց ու առասպել թերևս չհիշատակել, «մեղավորը» Իշխանն է: Պատմահոր ջանքերը, այսպիսով, ուղղված են պատմելուն ոչ միայն այն, «ինչ անկ է», այլև այն, ինչ կենտաքորքի Իշխանին... Ի դեպ՝ մի ուրիշ տեղ պարզապես խոստովանություն կա այդ մասին. Պատմության սկզբում, քանի դեռ նրանց կարծիքները լիովին համընկնում են, և դեռևս չի ծագել որևէ տարաձայնություն, Իշխանին պատմում է ամեն ինչ, անկախ նրանից՝ «տուտ և կամ թէ արդարեւ լեալ» են, քանավոր, թե գրավոր են, միայն թե գոհ լինի ուշիմ պատվիրատուն, հանգվի, որ իր ցանկությունը կատարվում է

բարեխղճորեն. «զի իմասցիս զառ քեզ պարզմտութիւն իմոց խորհրդոց»:

Պատմահայրը հարցնում է, Իշխանը պատասխանում կամ հակառակը, և այս գրույցը դրսևորվում է շատ հատվածներում: ԺԲ գլուխն ավարտվում է Արամի քաջության մասին ընդարձակ պատմությունների վերաբերյալ Մեկենասի ցանկությունների շուրջ հարցումներով. «Բայց զընդարձակութիւն պատմութեան սորա եւ զգործս քաջութեան, թէ զիարդ կամ առ որով ժամանակաւ, թե կամիցիս՝ արտաքոյ այսօրիկ գրոց կարգեսցուք, և կամ թողցուք. ապա թէ ոչ՝ ի սմին»: Այս գլուխը (հավանաբար այլ հատվածների հետ միասին) ուղարկվել է Իշխանին, քանի որ հաջորդը սկսվում է առաջադրված հարցերին Իշխանի պատասխանով. «Եվ վասն զի հաճոյ թուեցաւ մեզ զաշխատութիւնն, որ ի վերայ քոյ հրամանիդ, համարել հեշտութիւն... հաւանեցաք անցանել սակաւուք եւ ընդ կարգ բանից պատերազմացն որ ի Հայկեանն Արամայ»: Գլուխն ավարտվում է մի խոստովանությամբ, որ հաստատում է, թե Արամի բաժինն ավարտված է. «Այլ այս շատացի ասել այսչափ», - քանի որ առաջիկա գործը երկար է եւ ավելին անել պատմության սկզբում հնարավոր չէ: Բայց, անհա, հաջորդ ԺԳ գլուխը սկսվում է «կարգեսցուք դոյզն յիշատակոյ բանից... սորա գործք քաջութեան» նախադասությամբ. կրկին Արամի «քաջության գործերի» մասին է գրում և խոստացված «դոյզն յիշատակօքը» դառնում է ամենաձավալուն գլուխներից մեկը: Սա իրավունք է տալիս ենթադրելու, որ Պատմահայրը գործի սկզբում գլուխ առ գլուխ ուղարկում էր Մեկենասին:

Հայտնի չէ՝ առասպելներից ու պատմական գրույցներից բացի էլ ինչ ժանրեր են «ղծալի» եղել Իշխանին, բայց հայտնի է, և մեզանում մանրամասնորեն քննված այդ, թե ինչ հետևողականությամբ ու սիրով կատարեց այդ խնդիրը Պատմահայրը: Ժողովրդական բանահյուսության գեղարվեստական արժեքների հանդեպ անթաքույց հիացումը, նրանցում «թաքուցեալ» ճշմարտություններին հասու լինելու ճիգը Պատմահոր պատումն օժտեցին ասացողներին հատուկ առանձնահատկություններով: Չբույցի միօրինակությունը խախտելու, ընթերցողի լարված ուշադրությունը մեղմելու նպատակով, հմուտ հեքիաթասացի նման, մեկ-մեկ քնարական զեղումով կտրում է պատմության թելը, դիմում Մեկենասին, մանկան նման հրճվելով՝ նրա ուշադրությունը հրավիրում իր տքնության արդյունքի վրա. «Իսկ դու, ով ուշիմ ընթերցասւէրդ, հայեաց աստանօր ընդ հաւասարութիւնն կարգի երից ազգացդ մինչեւ ցԱբրահամ, ցՆիմոս եւ ցԱրամ, եւ զարմացիր»: Ինքը ցնծության մեջ է իր ժամանակագրության կատարելությունից, ուշիմ և հասկացող Իշխանին մտում է ոչ միայն ցնծալ, այլև զարմանալ: Այսպես, անհա, գիտական հայտնության բերկրանքը դարերի միջով ձգվում-հասնում է մինչև մեր օրերը՝ մեզ ևս վարակելով ապրումի անմիջականությամբ ու անկեղծու-

թյամբ: Կարևոր է նաև այն հավատը, որով դիմում է Մեկնմասին, չի էլ կասկածում, թե նա կարող է և չհասկանալ, բազում օրինակներ է տվել ուշիմության...

Երեք սիրելի հերոս է ճանաչում Պատմահայրը՝ «Միրեն այսպես կոչել ըստ քաջութեան՝ Հայկ, Արամ, Տիգրան»: Բայց, ահա, հասնելով Արամի ժամանակներին, որի վերաբերյալ բազում գրույցներ ու պատմություններ կան, դրանք շարադրելու վերաբերյալ տարակուսանք է ապրում, որի փարատումը ակնկալում է Իշխանից. «Թե կամիցիս՝ արտաքոյ այտորիկ գրոց կարգեսցուք, եւ կամ թողցուք. ապա թէ ոչ՝ ի սմին»: Առաջին պահ տարօրինակ է Պատմահոր տարակուսանքը: Պատմության հմուտ թարգմանիչն ու ծանոթագրողը դա բացատրում է նրանով, որ «այս պատմությունները չեն եղել գրված բուն թագավորական մատյաններում կամ մեհենական պատմությունների մեջ, ուրիշ խոսքով՝ վավերական չեն» (87, 467): Թերևս. չնոտանանք, սակայն, որ այլ պարագաներում առանց կասկածների շարադրում է համանման պատմություններ՝ անկախ նրանից՝ «այտքիկ գրոյց սուտ եւ կամ թե արդարեւ լիալ»:

Կարծում ենք՝ պետք է կարևորել մի ուրիշ հանգամանք ևս: Միրով ու չթաքցված հպարտությանը պատմելով հեթանոս արքաների արության գործերի մասին՝ հեթանոսական գրավոր ու բանավոր աղբյուրների օգտագործմամբ, Պատմահայրը զգուշանում է Պատմության սկզբում հիշած «անվարժ ու տգետ» մարդկանցից: Հաջորդ գլուխն, իսկապես, սկսվում է խոստովանությանը, որ բերում ենք ամբողջությանը, նկատի ունենալով կարևորությունը. «Եվ վասն զի հաճոյ թուեցաւ մեզ գաշխատութիւնն, որ ի վերայ քոյ հրամանիդ, համարել հեշտութիւն, քան զառ ի յայդոցն որ ի կերակրոց եւ ընպելեաց լինին խրախճանութիւնք՝ հաւանեցաք անցանել սակաւութ եւ ընդ կարգ բանից պատերազմացն որ ի Հայկեանն Արամայ» (87, 52): Հրամայողն Իշխանն է, ինքը այդ հրամանը չանալ չի կարող, «զանվարժս ոմանս եւ գտգէտս» այլև չեն կարող բանբասել: Միամիտ էլ էր իմաստուն Պատմահայրը. չզիտեր, որ անծայր է տգիտության ոխակալությունը, այնքան, որ հանգիստ չի թողնի մեռած մարդուն անգամ, նույնիսկ նրա ոսկորները... Խորենացու նկատմամբ դաժան հալածանքը բացատրել են նրա հունասիրությանը, նույնիսկ հորինվել է նեստորականության հարելու վարկածը: Երկրորդը բացատրում է, առաջինին պետք է ավելացնել հետևյալը. պաշտոնական քրիստոնեությունը անլուր հալածանքներ էր ծավալել հեթանոսության և այն ամենի դեմ, ինչ հեթանոսություն էր հիշեցնում: Մինչդեռ Պատմահայրը անսքող սիրով է ներկայացնում հեթանոս թագավորներին, նրանց մասին հեթանոս գրույցները: Գեղազետ Պատմահայրը սիրում է այդ իրականության կենսական ու գրական գեղեցկությունները... Սա չէր կարող

աննկատ մնալ պաշտոնական ցերեքներից, և Պատմահայրը զգուշական միջոցներ է ձեռնարկում...

Ըստ ավանդության՝ ծանր կենսագրություն է ունեցել Պատմահայրը, դարի հանճարը հարկադրված էր... ծպտյալ ապրել, իբրև ջրաղացաբան, թերևս մի ուրիշ դերում ևս: Երկու մեծերի երկխոսությունը սովորաբար պատմության շուրջն է, նկարագրվող իրադարձության, ներկայացվող անհատի շուրջ: Մի դեպքում միայն դուրս է գալիս բուն խնդրի շրջանակներից: ԼԲ հատվածը, որով ավարտվում է երկրորդ գիրքը, երրորդ պարբերությունից վերածում է իսկական թղթի անձնական ցավի ու տառապանքի մասին, որ, սակայն, միայն իրենը չէ: Միշտ պատմության շարադրման հետամուտ Պատմահայրը, նկարագրվող նյութի ազդեցությամբ, թերևս ենթարկվելով թղթի ժանրային բնույթին նաև, իր ճակատագրի ընդհանրացումով ներկայացնում է դարի մտածող, խորհող անհատի ծանր դրաման. մոռացված ու չգնահատված, «նեղությունների եւ աղքատության» սովոր... «Ո՞վ որ ի ձեռք թռչակս յաղագս մեր, ո՞վ որ վարդապետացն մաղթանս, ո՞վ որ բան յօժարեցուցանող կամ յորդորական... ո՞վ որ տուն կամ օթանոց մեզ պատրաստեաց: Թողից գայն, զի եւ ոչ զեզուս չարս եւ տգիտութիւն, հանդերձ սնուտի փառամտութեամբ եւ կատաղի լեզուամութեամբ, սանձահարեցէք. այլ միւթ նոցա անմտութեանն զձեր ուսումնատեացո՞ւ տալով բարս, բորբոքեցէք առաւել քան զհնոցն Բարեւովնի» (87, 302-304):

Սա է տաղանդի ճակատագիրը, համենայն դեպս՝ 5-րդ դարից առայսօր...

Պատմահոր հաղորդած բազում «մանրութներով» կարելի է պատկերացում կազմել Իշխանի բնավորության, երկուսի փոխհարաբերությունների առանձին դրսևորումների մասին: Բավականին հետևողական է եղել երիտասարդ Իշխանը իր հարցադրումների մեջ: Երբեմն ուղղակի պահանջել է այս կամ այն լրացումը, բացատրությունը՝ առանց հաշվի առնելու Պատմահոր նախասիրությունները: Ինչ-որ բաներ իր ցանկությամբ չի արել, այլ Մեկնմասի հանձնարարությամբ, այլապես չէր դիմի նրան «յայտսիկ զմեզ աշխատեցուցանել» արտահայտությամբ: Մի դեպքում պահանջել է, ավելի շատ՝ խնդրել, հորդորել՝ «Եւ գայս պատմել մեզ՝ քոյդ հարկատրեաց ընդ վայր խնդիր»: Ի՞նչ է պատմել հարկադրված:

Հազվեքուրը հայոց վրա թագավոր է կարգում իր Շապուհ որդուն՝ հետամտելով հայ նախարարներին այս կերպ պարսկական կրոնին, սովորություններին ու կենցաղին դարձնելու նպատակ: Բայց Շապուհը «ոչ կարաց հաճել զմիտս նախարարացն, ամենեցուն անեցեալ զնա, եւ ոչ արքայօրէն մեծարէին զնա յորս կամ ի խաղս»: Խորենացու պատմելաձևին հետևելով՝ այստեղ պետք է ավարտվեր գլուխը. կարևորն ասված է: Բայց, ահա, հատվածն ու-

նի շարունակություն և բավականին ընդարձակ, որտեղ ներկայացվող դեպքերը պարզ թվարկումներ են և մի տեսակ գլխավոր՝ Շապուհի արքայաբար չընդունելու մտքի հաստատումն: Նման փաստերին Պատմահայրը ուշադրություն չի դարձնում կամ մեծ հմտությամբ մոծում է ընդհանուր շարադրանքի մեջ այնպես, որ առաջադրվող թեզն ու այն հաստատող դրվագները ներդաշնակորեն միահյուսվում են: Նշված գլխում երեք դրվագները պարզապես շարված են իրար ետևից: Ահա այս դրվագներն են, որ գլխին հավելվել են Իշխանի խնդրանքով: Պատմահայրը, հակառակ իր ցանկության, «շեղվել» է գիտական շարադրանքի իրեն հատուկ ընթացքից ու ոճից: Մեզ մնում է ավելացնել միայն, որ հիշյալ «շեղումները» հինգերորդ դարի առաջին կեսի հայկական կյանքի կոլորիտային դրվագներ են, գիտական պատմությանը շունչ հաղորդող գեղարվեստական պատկերներ:

Նաև անհամբեր է երիտասարդ Իշխանը: Նրա առաջադրած երկու պայման՝ «համառոտասիրութիւն, արագաբանութիւն», «տազնապ, նեղութիւն» են պատճառում Պատմահորը: Դժվար է այդ երկուսը համադրել իրար: Ըստ երևույթին շատ է շտապեցրել Իշխանը, պահանջել է «առ ժամայն» շարադրել, բազմահմուտ գիտնականի ծերությունը կարծես վախեցրել է նրան: Պատմահայրը հարկադրված է աստվածային արարչագործության պատմությունը հիշեցնել. նույնիսկ Աստված, որ կարող էր ամեն ինչ մեկ ակնթարթում ստեղծել, աստիճանաբար արեց դա, վեց օրվա ընթացքում, դեռ մի օր էլ հանգիստ մշանակեց... Արդեն գիտենք, որ մա «ճշդի», «ի ստութենէ» գերծ պատմության ջատագով է, մերժում է ամեն գնով գրածը հետաքրքիր դարձնելու սկզբունքը: Ըշմարտապատում շարադրանքը մաև գեղեցիկ ոճ պետք է ունենա՝ «պերճք եւ պայծառք, պղատոնականք իբրեւ եղանել բան»: Մեր առջև հատնում է Իշխանը, որ «գրական կրթություն եւ ճաշակ» ունի, համենայն դեպս Պլատոն կարդացել է եւ պլատոնական ոճ է պահանջում Պատմահորից... Սա էլ է շտապում, ոչ միայն ծերության ու հիվանդության պատճառով, այլև այն, որ այլ գործեր ևս ունի կատարելու. «անպարապ (է) ի թարգմանութեանց»: Ուստի և երբեմն շրջանցում է ոճի խնդիրը, բայց խիստ մտահոգված է սկսած կարևոր գործը ավարտի հասցնելու, ուստի և՛ «գերագելն միայն խոկացի»... Շատ շտապելուց երբեմն էլ հրաժարվում է աղբյուրներ որոնելուց՝ այդ դժվարությունը հանձնարարելով իր ուշիմ ընթերցասերին...

Իշխանի խնդիրքը միայն մի դեպքում է թողնում անկատար՝ ներկայացնել մանր նախարարությունների ծննդաբանությունը: Երեք էական պատճառ է մշում, բուրն էլ ընդունելի, բայցևայնպես մի թույլ տարակույս շարունակում է մնալ. Պատմահայրը, որ սիրով ներկայացնում է չորս հարճի պատմություն, երկուսին նույնիսկ անունով է հիշում, ինչու՞ փոքր նախարա-

րություններին գեթ հարճերի չափ հիշելուց խուսափում է...

Միշտ չէ, որ Իշխանի ու Պատմահոր երկխոսությունը ուղղակի արտացոլում է գտնում պատմության մեջ: Միջամտությունը երբեմն կարելի է կռահել: Այսպես, օրինակ, Շամիրամի մահը նկարագրելով՝ ավարտում է պատմությունը նրա մասին, նույնիսկ շեշտում է՝ «Ահա ասացաք եւ յաղագս մահուանն Շամիրամայ, թէ ուստի եւ որպէս»: Բնական կլիներ, եթե սրան անմիջապես հաջորդեր «Որ ինչ զկնի մահուանն Շամիրամայ» հատվածը, բայց, ահա, այս ԺԷ եւ ԺԹ գլուխների միջեւ կա մի փոքրիկ հատված՝ ԺԸ, «Յաղագաս թէ հաւաստի նախ լեալ պատերազմն Շամիրամայ ի Հնդիկս, եւ զկնի մահ նորա որ ի Հայս» վերնագրով: Մեզ թվում է՝ այս դրվագը գրվել է Մահակ Իշխանի միջամտությամբ: Կարդալով իրեն ուղարկված հատվածը, որ ավարտվել էր Շամիրամի մահը նկարագրող ԺԷ դրվագով, բանիմաց Իշխանը, որ հավանաբար այլ պատմություններ էլ գիտի ասորուհու մասին, պահանջել է հաստատել իր իմացածը առասպելներով ու զրույցներով: «Այլ եթէ ախորժես առասպել», կարծես արձագանքելով Իշխանին՝ ակնարկում է Պատմահայրը: Ասորուհու մահից հետո դնում է մի հատված, որի վերնագիրն անգամ հուշում է, թէ պատասխան է որևէ մեկի հարցումին՝ «Յաղագս թէ հաւաստի նախ լեալ պատերազմն Շամիրամայ ի Հնդիկս, եւ զկնի մահ նորա ի Հայս»: Բուն շարադրանքն էլ բանավիճային, մաև մի տեսակ ինքնադրարացման բնույթ ունի: Կարծես մեկը դիտողություն է արել կամ ցանկություն հայտնել այլ աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները նույնպես օգտագործել, նույնիսկ հիշեցրել է աղբյուրը, այդպես չէր գրի Պատմահայրը, թե «ունիմ ի մտի զԿեփաղիոնին»: Նախադասության շարունակությունը ավելի ուշագրավ է՝ «վասն ոչ տալ զմեզ բազմաց ծաղրել»:

Նույն անհմուտ և տգետ բանբասողների՞ն նկատի ունի Պատմահայրը, թե մտահոգությունը գալիս է այլ շարժաթիթներից, գուցե Իշխանն է հանդիմանության տողեր գրել: Պատմահոր ակնարկը՝ «այլ թէ ախորժես առասպել՝ եւ Շամիրամ քար առաջին քան զՆիորե», որոշակիորեն հասցեագրված է Բագրատունուն: Այսպես, ուրեմն, Իշխանի հետ վեճ է մղում աղբյուրների հավաստիության շուրջ, մեղմորեն հանդիմանում իրեն չհավատալու համար: Երկրորդ՝ իր ցանկությամբ շարադրած լինելը հնդիկների հետ պատերազմի մասին հատվածը, կաներ մահը նկարագրելուց առաջ: Մոռացած լինելը՝ առանց քաշվելու կխտտովանել, ինչպես անում է այլ պարագաներում: «Համառոտ բանիս» պատասխանելով Իշխանին (առասպել գիտի Շամիրամի մասին, բայց չի շարադրում), միայն սյուժեն է ներկայացնում. մեր աշխարհի առասպելները արդարացնում են «բազմահմուտ ասորին»՝ «աստ ուրեմն զմահն ասել Շամիրամայ, եւ զհետեւակ փախուստն, եւ զպասքումն եւ զիղճս ջրոյն եւ զարքումնն, այլեւ ի մօտ հասանել սուսերաւորաց՝ եւ զյու-

ուրթան ի ծով, եւ բան ի նմանէ. «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով»:

Պատմութեան ստեղծման հանգամանքների իմացության առումով ուշագրավ է Արամի պատմությունը ներկայացնելու պարագան և: Իշխանն այստեղ ևս միջամտել է, Պատմահայրը նրա ցանկությունը կատարել է լռելյայն, թերևս այն պատճառով, որ Արամը մեր երկարածիզ ճանապարհի՝ նրան սիրելի երեք հերոսներից մեկն է: Մեկնասի պահանջով Արամի մասին պատմող ԺԳ գլուխը ավարտվում է այսպիսի խոստովանությամբ. «Այ այս շատասցի ասել այսչափ. քանզի չթողացուցանէ զմեզ որ առաջիկայս է իր՝ յեզերումն յամել այսր պատմութեան»: Բայց, ահա, հաջորդ՝ ԺԳ գլուխը դարձյալ մվիրված է Արամի գործերին և Պատմութեան համեմատաբար ընդարձակ գլուխներից է: Հինք կա կռահում անելու, թե ինչպես և առաջինը, երրորդ գիրքը ևս բացվում է Պատմահոր թղթով առ Իշխանն\*։ Ի տարբերություն մախորդ երկու գրքերի, այստեղ, սակայն, նկատելիորեն նվազել են դիմումները Մեկնասին. ամբողջ շարադրանքի ընթացքում ընդամենը երկու անգամ, երկրորդը՝ Պատմության վերջում...

Ի՞նչ է պատահել:

Նկատեցինք, որ Պատմահայրն էլ շտապում է, այնքան է շտապում, որ նույնիսկ ուշադրություն չի դարձնում «խոսքի մաքրությանը», միայն թե ավարտին հասցնի սկսած կարևոր գործը, չէ որ՝ «այր եմ ծերացեալ եւ հիվանդոտ եւ անպարսպ ի թարգմանութեանց»: Բազմազբաղ է Պատմահայրը. Պատմության շարադրանքը, որ այնքան ջանք ու եռանդ է պահանջում, զուգակցում է թարգմանություններին: Ստեղծագործող անհատականության տազմապն է հասնում մեզ, ծեր և հիվանդոտ գիտնականի տազմապը, անավարտ ոչինչ չթողնելու մտահոգությունը: Ահա թե ինչու է խուսափում հատվածները Մեկնասին ուղարկելուց. վերջինս պահանջկոտ է, նոր խնդիրներ է առաջադրում ընթերցածի վերաբերյալ, Պատմահոր կարծիքով՝ երբեմն էլ «ավելորդ» բաներ: Այս դեպքում էլ ինքն է աղաչում («որպէս բազում անգամ, եւ այժմ աղաչեն») չհարկադրել իրեն «յստեղորոսն հարկատրել», որից մեծ գործ կարող է արժեզրկվել:

Կա մի էական հանգամանք ևս. երրորդ գիրքն ընդգրկում է քրիստոնեության շրջանի Հայաստանի պատմությունը՝ «որ ինչ յետ սրբոյն Տրդատայ մինչև ի սպառել Արշակունեաց ազգին ի թագաւորութենէ»: Հեթանոսական ժամանակների երևույթների գնահատման չափանիշներին ավելանում է նորը՝ վերաբերումը քրիստոնեության նկատմամբ, հանգամանք, որը Խորենացու հունամետությանը նոր երանգ է հաղորդում: Նոր հավատի գաղափարախոսու-

\* Երկրորդ գրքի սկիզբն էլ թուրք է հիշեցնում՝ «Գրեմ քեզ այժմ եւ որ ինչ առանձին մերոյ աշխարհիս գործ», նույնը նկատելի է ԽԹ և այլ գլուխներում ևս:

թյունը մղվում է առաջին պլան և խանգարում տեսնելու ինքնուրույն պետականության համար վերջին Արշակունիների գործադրած օրհասական ջանքերը: Հայոց պետականությանը ու բնիկ հայ թագավորներով այնքան հպարտացող Պատմահայրը չթաքցված քամահրանք է դրսևորում Արշակի, Պասպի, սրանց հետնորդների հանդեպ: Ինքնուրույնության նկրտումները ենթադրում են հակադրություն ոչ միայն Պարսկաստանի, այլ Բյուզանդիայի նկատմամբ, իսկ վերջինս քրիստոնյա Պատմահոր համար կարծես թե անընդունելի է: «Հրակեզ եղեալ յԱղրիհանուպոլիս՝ սատակեցաւ», - այսպես է գրում բյուզանդական Վաղես կայսեր մասին (հայտնի էր քրիստոնյաների նկատմամբ հալածանքներով): «Եվ երկաթեղէն կապանօք երթեալ առաջին մեծին Թեոդոսի՝ ըստ իւրում անզգամութեանն սակրով վճարի», - սա էլ հայոց Պասպ թագավորն է: Բյուզանդական կայսրը, որ հովանավորում էր քրիստոնյաներին, «մեծ» է հորջորջվում, նրա Տերենտիոս գորավարը (Հայաստանում հունաց գործերի հրամանատար) «Փաջն», հայոց ողբերգական թագավորը՝ «անզգամ»... Վերջինիս «անզգամությունը» Ներսես Մեծին թունավորելն ու նրա բարեփոխումների մի մասը չընդունելը չէ միայն, Պասպը հանդգնել է ապստամբել Բյուզանդիայի դեմ՝ «արհամարհեալ նշկահեաց» - «արհամարհելով ստամբակեց», էլ ու՞ն նկատմամբ է նման դաժան մակդիր օգտագործել: Պասպը հանդգնեց «Փաջն Տերենտիանոսի» գործը դուրս մղել Հայաստանից... Այո, քրիստոնյա Պատմահայրը չթաքցված բավականություն էր ցուցաբերում Արշակին ու Պասպին բաժին ընկած տառապանքները. երկուսն էլ նրա աչքում հակաքրիստոնյաներ են... Եվ, հակառակ սրան, դարձյալ չթաքցված բավականությամբ է ներկայացնում «մեծն», «Փաղցր», «Քարեացապարտն» Թեոդոսի կողմից հեթանոսական կուռքերի ավերումը: Ստացվում է զարմանալի մի հակասություն. մախաքրիստոնեական շրջանի պատմության հովուությամբ տեսնում և արժևորում է հեթանոսական մշակույթի շատ արժեքներ, քրիստոնեության շրջանը շարադրելիս խեթ հայացք է նետում նույն արժեքներին...

Մեզ հետաքրքրող խնդրի տեսանկյունից ուշագրավն այն է, որ, հակառակ առաջին երկու գրքերի, երրորդի հատվածների առաջումը խիստ դանդաղում է:

Ըստ երևույթին Ա-ԾԵ գլուխները, որոնք ամբողջ երրորդ գրքի երեք չորրորդ մասն են կազմում, ուղարկվել են միասին: Համեմայն դեպս՝ մինչև այս գլուխը որևէ ակնարկ չկա նրանց երկխոսության մասին, այստեղ է, որ իր պատմածին ավելացնում է մանրամասներ՝ հատուկ ընդգծելով. «Եւ գայս պատմել մեզ՝ քոյո հարկատրեաց ընդ վայր խնդիր»: Ինչպես կարելի է կռահել ԿԵ գլխից, Իշխանը հավանաբար թղթով հանդիմանել է շարունակությունը ուշացնելու համար՝ կարծես հարկադրելով Պատմահորը հիշեցնելու



իր ծեր և հիվանդ, նաև բազմազարդ լինելու մասին: «Ձի եւ քո կամքդ կատարեսցին, եւ ես ճողոպրեցայց ի քոց հարկեցուցանող բանից եւ աղաչանաց», - հնարանքը նույնն է, շարադրում է պատմություն, շարունակությունն ավարտում թղթի հանգույն (հակառակն էլ է լինում):

Սկզբից մինչև վերջ Իշխանի ներկայությունը զգացվում է՝ երբեմն ուղղակիորեն՝ իր պահանջներով ու առարկություններով, ավելի շատ՝ Պատմահոր բազմաբնույթ դիմումների, կոչումների, հիշեցումների ձևով («Քայց դիտես», «այլ եթէ շնորհակալ լինիցիս», «սկսեալ ցուցիչ քեզ», «ասպա եթէ ասիցես», «գարմասցիս ի վերայ մերոյ ճշարտապատմութեանս», «սկիզբն արասցուք պատմել քեզ»... «Քայց եթէ կամիս», «թեւ...ի մէջ աղերսիցես», «զի ծանիցես», «զի գիտացես», «զի եւ քո կամքդ կատարեսցին», «իսկ դու, ով ուշիմ ընթերցասէրդ», «նոյն առ յինէն քեզ Բան», «զոն քեզ այժմ», «յայտնի են քեզ», «եւ գրեզ, որպէս բազում անգամ, և այժմ աղաչեմ», «Մի՛ բանբասեսցես զնեզ», «երկրորդն գրեզ», «ուսուցանէ քեզ», «քեզ գրուցեսցաք», «ձայեսաց աստանօր», «արդարաբար քեզ գրուցեսցաք», «մի՛ ինչ սքանչանար», «Քայց ծանիր», «եղիցի և քեզ ընթերցողիդ», «իսկ զքո փափագ», «Քայց զի՞նչ արդեօք տարփանք քեզ», «այլ ասես» եւ այլն, եւ այլն): Այս դիմումները, ոչ սակավ դեպքերում մի գլխի մեջ մի քանի անգամ, նամակի կերպ են տալիս պատմմին՝ հաղորդելով նրան վերին աստիճանի անկեղծության, զգացմունքայնության երանգներ: Պատմահում է նաև «լուս» ներկայություն. Պատմահայրը կատարել է նրա խնդրանք - պահանջը, առանց որևէ հիշեցման կամ, թերև, շարադրանքի ընթացքում հանկարծ կտահելով, թե ինչը կհետաքրքրեր Իշխանին՝ կատարել է համապատասխան հավելում: Կա ներկայության մի ուշագրավ կերպ ևս. Բագրատունի իշխանը, իսկապես, բանիմաց, լայնախոհ, «մտքի ծննդակալութեամբ» փայլող, «ուսումնասէր», «ուշիմ» պատվիրատու է ու ընթերցող: Նկատելի է բազմահմուտ Պատմահոր ձգտումը՝ բավարարություն տալ Իշխանի հարցասիրությանը, հնարավորինս խուսափել անտեղյակ լինելու հանդիմանությունից, հաշվի նստել Մեկնասի խելքի և իմացությունների հետ, չթերանալ ոչ մի խնդրում: Ի դեպ՝ մեր պատմիչներին բնորոշ է ընթերցողների մասին ակնածանքով արտահայտվելը, նրանց հետաքրքրություններին բավարարություն տալու ներքին մտահոգությունը: Պատմագրության առանձնահատկությունների հիշատակումը Փարպեցին հիմնավորում է «խմատասէր լուրաց» պարսավանքին չենթարկվելու մտահոգությամբ:

Մա հնարավոր է դարձել շնորհիվ այն բանի, որ Իշխանը մաս-մաս ստացել և ընթերցել է Պատմությունը\*, առաջարկություններ, դիտողություններ

\* Պատմության հենց սկզբում պարզվում է, որ Իշխանն ու Պատմահայրը իրար անձամբ չեն ճանաչում, «հեռու են իրարմ» (Ն. Աղբալյան): «...Տառաջ քան զմարմնոյ՝ զհոգւոյդ

արել կարդացածի վերաբերյալ, առաջադրել պահանջներ: Իր հոլացած գրքի ընթերցման հաճույքը օր առաջ վայելելու անհամբերությունն է եղել պատմահոր (Պատմահայրը նրան «ուշիմ ընթերցասէր» է անվանում), թե՛ Պատմահոր աշխատանքը հսկելու իշխանական ցանկությունը, դժվար է ասել, թերևս երկուսը միասին: Համագործակցության այս կերպը, անկախ պատճառից, պայմանավորել է եզակի մի առանձնահատկություն. Պատմահայրը մշտապես զգացել է Իշխանի կենդանի ներկայությունը, և դա ֆիզիկական ներկայություն չէ, մտածող, շատիմաց, հետաքրքրասեր մարդու ներկայություն է: Իշխանը ուղղություն է տալիս Պատմահորը, Պատմությունը հարստացնում է նոր դրվագներով ու գրույցներով, անընդհատ «ծանրացած» է Պատմահոր շնչին: Երբեմն-երբեմն դժգոհում է վերջինս, Քայց գոհ է այդ ներկայությունից, ոգևորվում է նրանից. դիմացինը արժանի գործակից է: Նրան երբեք չի լքում գիտակցումը այն բանի, որ իր դիմաց «զեղեցիկ մտածութեամբ» խոհակալության կայծը բորբոք պահելով «բանն» զարդարող, դրանով իսկ «առ ի լինելն պատկեր» մնացող անհատ է: Ընչու է նկատված՝ այս յուրահատկությունը մեկն է այն միջոցներից, որոնց շնորհիվ պատմությունը դադարում է գիտական շարադրանք լինելուց՝ օժտվելով կենդանի գրույցի հատկանիշներով: Այսպես, ասա, պարզվում է, որ Մահակ Բագրատունին սովորական մեկնասա չէ: Քաջ և հմուտ գորավարը Խորենացու զնահատությամբ նաև «արգասատր» է «ոչ միայն ի բանս եւ ի պիտանատր խոհակալութիւնս», այլև «ի մեծամեծս եւ ի բազում գործս արժանափառ»: Չենքի ու խելքի զարմանալի ներդաշնակություն է այս մարդը, օժտված նաև խոսքի հմտությամբ, որով և արժանացել է Պատմահոր սրտատուչ դրվատանքին: Ամենիմաց Խորենացին չի էլ թաքցնում իր երկյուղը հանկարծ Իշխանի մոտ անիմաց երևալու վտանգից, որնեմ՝ կարդացած և զարգացած մարդ է Մեկնասը ևս:

Այս վերաբերմունքը առկա է Պատմության գրեթե ամբողջ շարադրանքի ընթացքում: Ընդհանրապես Իշխանը անպակաս է Պատմությունից՝ Պատմահորը խնդրում է շարադրել հայոց ազգի պատմությունը, առաջարկում է շարադրանքի իր կերպը, շատ խնդիրներում առարկում է, պահանջում, հորդորում, վրձում: Միանշանակ չէ Պատմահոր վերաբերմունքը ևս՝ անափ

ընկալելով գծանօրութիւն»: Հավանաբար այդպես էլ նրանց երկխոսությունը նամակագրությամբ շարունակվեց, հանդիպած լինեին՝ խիստ անմիջական Պատմահայրը անպայման որևէ կերպ կարձագանքեր: Աղբալյանը «մանր քննությամբ» նույնիսկ պարզում է, թե մտավորապես որտեղ պետք է ապրելիս լինեին Պատմահայրն ու Իշխանը: Հինք ընդունելով Արարատյան դաշտի և Մասիսի նկարագրությունը՝ եզրակացնում է. Արարատյան դաշտից «մայելով է միայն, որ հարավային յստն կրնաք անվանել: Իսկ Մեկնասան ալ կթվի թե այնպիսի տեղ է, որ հարմարություն ունի մարդ դրկելու Գեղարքունիք (Սևանի մոտերը): Այդ մերձավոր վայր կրնար Դվինը ըլլալ» (9, 402):

նգևորության և սիրո կողքին տեսնում ենք մաս առարկություն, դժգոհություն, բողոք, նույնիսկ՝ զայրույթ... Այսպես, ահա, նրանք երկխոսության մեջ են, երկխոսություն, որ բացահայտում է նրանց հոգեբանությունն ու ըմբռնումնե-  
րը զանազան երևույթների վերաբերյալ, անհատականությունն ու ճաշակը: Այս երկխոսությունը ստանձնում է կառուցվածքային դեր և՛ դառնալով այն առանցքը, որի շուրջ, որի միջոցով, որի շնորհիվ հյուսվում է հայոց հազա-  
րամյա պատմությունը...

Այս հանգամանքը իրավունք է տալիս պնդելու, որ Խորենացու «Հայոց պատմությունը» անավարտ է: Պատմահոր համար «Ողբով» չի ավարտվում այն մեծ գործը, որ փառք պետք է ապահովեր Իշխանին ու նրա հետնորդնե-  
րին, իրեն՝ Պատմահորը: Լա: Դժվար, պարզապես անհնար է պատկերաց-  
նել, թե Պատմահայրը այդպես սուս ու փուս կդներ վերջին վերջակետը: Նա, որ առանձին ստեղծագործական ձեռքբերումների համար այնքան հրճվում էր՝ Իշխանին ևս հրավիրելով ուրախանալ, զարմանալ նույնիսկ, ինչպե՞ս կարող էր առանց արձագանքի թողնել հոգնատանջ տքնության ավարտը...

Չորրորդ գիրքն էր լինելու շարունակությունը, հավելված, հիշատակա-  
րան, թե հերթական քնարական զեղում, դժվար է ասել. ակնհայտը Պատմա-  
հոր և Իշխանի երկխոսության անավարտ լինելն է:

## «ԱՅ ԵՄ ՃՇՄԱՐԻՏ ԵՎ ԱՆԵՐԿՔԱՅ ՄՐՏԻՆ»

Կիլիկյան Հայաստանի պատմության համար 12-րդ դարի 70-80-ական թվականները, երբ հայոց հայրապետական գահին Գրիգոր Տղան էր (1173-1193), վճռական նշանակության տասնամյակներ են:

Բագրատունիների թագավորության անկումից հետո հոծ զանգվածնե-  
րով, հաճախ նախարարի առաջնորդությամբ Կիլիկիայում հայտնված հայե-  
րը երկար ժամանակ փայփայում էին հայրենիք վերադառնալու և հայոց կործանված գահը վերականգնելու երազանքը: Ժամանակը, սակայն, աս-  
տիճանաբար մաշում է հույսը՝ հասունացնելով հայաշատ երկրամասում ազգային պետություն հիմնելու գաղափարը, որը հրամայաբար պահանջում էր խռհեմ և նպատակապալաց քաղաքականություն վարել մտտավոր հարևանների հետ՝ անկախ մաշկի գույնից և հավատից: Դարի առաջին կեսն անցել էր հայաբնակ, բնակչության մեջ հայերի գերակշիռ մաս կազ-  
մող տարածքների միավորման համար տևական պայքարով: Կիլիկյան իշ-  
խաններ Մլեհի և Ռուբեն Գ-ի հաջորդությունները շարունակեց և տրամաբա-  
նական վախճանին հասցրեց Լևոն Բ-ն (1187-1219), որին և վիճակված էր Կիլիկյան Հայաստանում հայոց պետականության հաստատման բախտո-  
րոշ իրադարձությունը:

Նշված տասնամյակներում Գրիգոր Տղան վիթխարի ջանքեր է գործադ-  
րել ռազմական հաջողությունները դիվանագիտորեն ամրագրելու ուղղու-  
թյամբ:

Բանաստեղծ ու գործիչ, հրապարակախոս ու դիվանագետ, մեկենաս ու հոգևոր նշանավոր գործիչ, «վայելչադիր հասակ», «հոգեզարդ զեղոյն և իմաստալից բանիցն», հայ եկեղեցու առաջնորդներին բնորոշ այս առանձ-  
նահատկությունները բնութագրական են Գրիգոր Տղային ևս (1123-1193):

Իբրև կաթողիկոս, ժառանգորդ ու շարունակող իր նախորդների ավանդ-  
ների, գործունեությունը նպատակաուղղեց հայկական կենտրոնացված պե-  
տականության վերաստեղծման գործին: Գիտակցումը, որ այս դեպքում իրեն ոչ թե հանգիստ կյանք է սպասում, այլ նեղություններ ու հալածանք, և անմնացորդ նվիրումով փորձություններին ընդառաջ գնալը ավելի մեծ փառք են ապահովում նրան, քան դա կարելի էր ակնկալել բանաստեղծի ճակատագրից, որը նույնպես վերապահված էր նրան: Լևոն իշխանի գորա-  
կիցն էր ինչպես հոգևոր -մշակութային ու դիվանագիտության ոլորտներում,

այնպես էլ ռազմական արշավանքների ժամանակ: Ինչպես վայել է իսկական հոգևոր առաջնորդին, թշնամու դեմ մարտերում բանակի հետ էր՝ «Ներսես և զարացուցաներ զթագատրոն և զզարսն Կիլիկեցոց» (76,568): Անձամբ զբաղվել է ձեռագրեր արտագրելու դժվարին գործով, հովանավորել դպրոցի ու գրչության ծաղկումը: «Լաւ համարիմք զմին մաշկալաթ գրով, քան զգած լի ամանով», «վասն զի չունիմ այլ ինչ ցանկութիւն սրտի, բայց թէ զաստուածային գրեանս ժողովելոյ» (17, 232-233):

\* \* \*

Նրա բանաստեղծական ժառանգությունը իրավացիորեն դիտարկվում է իբրև հոգևոր բանաստեղծությունից աշխարհիկին անցնելու կարևոր օղակ: «...Ներսես Ընորհալու ժառանգությամբ ավարտվում է մեր հին դասական պոեզիան, Երզնկացիներով ու Ֆրիկով սկսվում է մի նոր շրջան... Գրիգոր Տղան այդ սահմանի վրա երևան է գալիս որպես բացառիկ դեմք, որի ստեղծագործությունների մեջ, թերևս հավասարապես, առկա են և հինը, և նորը» (39, 5-6): Ընորհալու ստեղծագործությանը տրված կտրուկ բնութագիրը և դարձյալ կտրուկ հակադրությունը Գրիգոր Տղային անտեսում են առաջինի այն որոնումները (երկրի քաղաքական կյանքի արձագանք, աշխարհիկ թեմաներ, բանահյուսական ժանրեր, աշխարհաբարին մտեցող լեզու և այլն), որոնք նրան ներկայացնում են իբրև վերոհիշյալ անցումը սկզբնավորողի: Բարեբախտաբար հետագա շարադրանքը սրբագրում է այս ծայրահեղությունը: Գրիգոր Տղան ոչ միայն շարունակում է Ընորհալու սկզբնավորածը՝ հարստացնելով այն նոր հայտնություններով, այլև գտնվում է նրա ազդեցության դաշտում: Իրականության խոր հակասությունների և սոցիալական անարդարությունների ընկալումով, քնարական բանաստեղծության սկզբնավորությամբ, աստծո ստեղծածի արդարության շուրջ կասկածներով՝

*Ձի, որ շարժէ գորդս շարժին*

*Է՛ կառավար Տէր կենդանին,*

*Բայց, երբ հայիմ ի գործ իրին,*

*Յոյժ գայթակղին, թէ է՞ ստուգին...*

Ժողովրդական բանարվեստի հետ աղերսների խորացմամբ, բանաստեղծական ձևերի ու միջոցների որոնումներով Գրիգոր Տղան, Ներսես Ընորհալու հետ միասին, նախապատրաստում է 13-րդ դարի բանաստեղծության մեջ կատարված բախտորոշ տեղաշարժերը: Անզեն այքով անգամ նկատելի են Ֆրիկի նշանավոր գանգատների աղերսները մեջբերված քառյակի հետ:

Բացառիկ անկեղծ է բանաստեղծ Գրիգոր Տղան: Ջնարական բանաստեղծություններ է գրում, որ բացում են անհատի ներքին տառապանքը:

Բեկվելով նրա հոգում՝ կյանքի հակասությունները ծնունդ են տալիս հակադրությունների վրա կառուցված զարմանալի պատկերների:

*Չերս են առ Աստուած,*

*Այլ ցուրտն մերձ է:*

Թվում է՝ Աստծո հանդեպ ջերմ զգացումներով լցված մեկը այլևս ցրտության զգացում չպետք է ապրի, քանի որ խոր հավատը առ Աստված հաշտեցնում է այս երկրային երևույթների հետ՝ ամեն ինչի դիմաց անեզրական երջանկություն է տրվելու Աստծո մերձությամբ հարատև կյանքում: Բայց չէ, «ցուրտն մերձ է», որովհետև միշտ չէ, որ կարողանում է հեռու մնալ այսերկրային ապրումներից: Մեղքը երբեմն-երբեմն հաղթանակում է նրա հոգում.

*Ի սնուտիս այս խարեցայ,*

*Որպէս տկար որ.*

*Ի յունայնս այս պատրեցայ*

*Իբր ի կայուն ինչ:*

Նրան հալածում է ունայնության հաճելի քնից արթնանալու սարսափը, որ անպայման հատուցում է պահանջելու: Այսպես բանաստեղծի հոգին տարութեբվում է իրական և երևակայական աշխարհների սահմանագծերում՝ մեզ հասցնելով 12-րդ դարի մարդու հույսի ու անհուսության, երջանկության ու տառապանքի միահյուսված զգացումները:

Հակադրությունների համադրումը նրա բանաստեղծական մտածողության ու պատկերային համակարգի յուրահատկություններից է:

*Միրեն մերձենալ*

*Եւ փախչիմ մեղուցեալ:*

*Կամիմ հայցել ողորմութիւն*

*Եւ ամաչեմ յանդգնել,*

*Քանզի բազում անգամ գտի*

*Եւ դարձեալ հեռացայ:*

Մեծ հավատացյալի հոգում երբեմն ծնվում են կասկածներ Աստծո ամենագործության, ամենատեսության, արդարամտության վերաբերյալ.

*Մի՞թէ հաց խնդրելով թերամիտ մանուկս*

*Քար առնուցում...*

*Մի՞թէ գուր՝ առ իս՝ արիւնդ,*

*Մի՞թէ ունայն՝ մահդ,*

*Մի՞թէ անօգուտ խաչն...*

Բայց հաջորդ վայրկյանին փարատվում են քուր կասկածները՝

*Եւ ոչ երբեք,*

*Ձի դու՝ ճշմարիտ*

*Եւ ոչ ներհակաբար հատուցանես...*

*Քաւ լիցի քեզ, Տէր, անտես առնել զմեղատորս,  
Այլ կոչեսցես զհեռատորս,  
Քաւեսցես զյանցատորս,  
Կանգնեսցես զվտանգատորս,  
Առողջացուցես զվիրատորս,  
Քանզի դու միայն ես քարերար,  
Դժ, և մարդասեր,  
Դժ, և ողորմած,  
Դժ...*

Այսպիսով՝ մեզ է հասնում կասկածի տագնապն ու փարատման հույսը, սակ է թե՛ դարի կենդանի, ապրող, շնչող մարդը, հավատացյալը:

Շնորհալու «Ողբ Եղիսիո»-ի ազդեցությամբ գրված «Ողբ Երուսաղեմի» պոեմում հառնում է հայոց քաղաքական-սոցիալական կյանքը՝ կենցաղի ու սովորույթների երբեմն շատ կոտորիտային երանգներով: Գերված վիճակը ողբացող Երուսաղեմը վերհիշում է իր երջանիկ օրերը, և այդ վերհուշներում հեթանոսական շատ քան կա, կան ժողովրդական կյանքի ու սովորույթների գունել նկարագրություններ:

*Արդ, ու՞ր են փառքն, որ չերկին  
Եւ կամ պատիւս այս, որ չլսին,-*

հարցնում է Երուսաղեմը և այս «ուր են»-երի մեջ հառնում է մի իրականություն, որ քրիստոնեականն ու ժողովրդականը, որ ընդգծված հեթանոսական շունչ ունի, կողք կողքի են:

*Ո՞ր քահանայք պատարագին  
Կամ սարկաւազք պաշտօնէին.  
Ո՞ր են դեիրք սրբոյ ուխտին,  
Ժառանգատրքն խորանին.  
(այս շարքը շարունակվում է),  
Քայց նակ՝*

*Ո՞ր են խնճոյք, կարաք ոտին  
Եւ կամ ձեռաց կայթս ծափին.  
Ո՞ր մատռուակքն գովելին,  
Որք ապակոյն սպաս տանէին...  
Ո՞ր գինարբութն, որք ըմպէին,  
Ձոր և յատեանս գովէին,  
Ո՞ր բամբասասացքն գովեստին,  
Կատակերգութն ի ժողովրդին...  
ընդհուպ զարմանալի մանրամասներով՝*

*Այն որք քարձեայլք, բերէին,  
Ծայրիվ մատանց եռատրակին (...)*

Պոեմում իրենց գեղարվեստական նկարագրությունն են գտել Մալա-հադդիհի, ընդհանրապես մուսուլմանների դեմ «մեծայաղթող», «սիրող Քրիստոնէին» Լևոնի հաղթական կռիվները: Այս առումով Գրիգոր Տղան ազգային-ազատագրական կռիվների առաջին երգիչներից է: Ըստ որում՝ նրա պատկերները աղերսներ են դրսևորում ազգային էպոսի, ընդհանրապես ժողովրդական պատկերամտածողության ու արտահայտչամիջոցների հետ: Բանաստեղծը ինքն էլ խոստովանում է այդ.

*Չի որպէս հայկըն առաջին  
Եհար զբել նետիւ քազկին*

Այնուհետև Լևոն իշխանին համեմատում է Տրդատի, Արտաշեսի, Տիգրանի, ընդհուպ մինչև Դարեհի ու Ալեքսանդրի հետ...

*Մեծայաղթող Լևոն արին...  
Էառ ի ձեռքս զերկսայրին,  
Չայնեաց զանուն Սրբոյ խաչին,  
Կայթեաց ի մէջ պատերազմին,  
Որպէս զարծիվ իսկ երամին:  
Եհար զկուշտ երիվարին,  
Արշավեցոյց ի մեջ նոցին,  
Ուղղեաց զխոց իր նիզակին,  
Եհար զսիրտ գլխատրին,  
Դիաթաւալ կացոյց դաշտին:  
Որք անդ երկին տիրել երկրին՝  
Նկուն եղեն ի սրոյ նորին...*

Պատկերի առաջին մասում ակնհայտ է ընդհանրությունը թշնամու դեմ կռիվ ելնող Դավթի կերպարի հետ, երկրորդ մասը անմիջաբար հիշեցնում է Հայկի հաղթանակը Բելի հանդեպ: Հաջորդ տողերն էլ քանահայտության հետ աղերսների արտահայտություններից են.

*Այնքան, զի գետք արեան ելին,  
Աճապարեալ յեռ նահանջին,  
Եւ փայտուցեայլք կորնչին...  
Լևոնի բոլոր քաջագործությունները պատմել չի կարող՝  
Չունիմ ասել գոր անդ ցուցին  
Չերաշազան գործս քաջին...*

Բայց հպարտանում է նրանով, որ այդ հաղթանակները ազգային արժանապատվության զգացում են արթնացնում.

Հասոյց փոխան պատժապարտին,  
Դարձոյց զցասս ի գլուխ նոցին,  
Եհար փոխան ըստ տասնեկին,  
Չորդիքն խորք հազարածին,  
Ետ տար՝ ընկել չար հպարտին՝  
Չեռամբ նորին՝ զբաժակ մրրին,  
Եւ զօրացաւ իմ Հայկազնին,  
Այն, որ սակաւ մխիթարին:

Ծանր է ապրել իսմայելցիների բարբարոսությունները, սահմուկեցուցիչ պատկերներ է գծում, որոնք կարծես մեր երեկվա դեպքերին են վերաբերում. վայրագությունը հարատևել է նրանց մեջ:

Դողան ոսքերքս և սասանին,  
Լոյս իմ քաղի, սիրտըս ճմլին,  
Քանզի աչօք իմ տեսանին  
Ողորմագին հարուած նոցին:

Նրա քաղաքական հանձնումըներն ու երազանքները, բնականաբար, իրենց արտահայտությունն են գտել բանաստեղծություններում ու պոեմներում և: «Ողբ Երուսաղեմին», օրինակ, ավարտում է այսպիսի ցանկությամբ.

Բայց քրիստոնեայք երկրի պագին,  
Երրորդութիւն դաւանեցին,  
ՉՀայր և զՈրդի և զՀոգին՝  
Մի տերութիւն քարոզեցին,  
Միով բնութեամբ Գալալացին,  
Եւ հաւացար իսկ զերեսին.  
Ոչ ոմն յառաջ և ոմն յետին  
Եւ կամ կրտես նուատս լսին,  
Որով սոցա ի մասին  
Փառք և պատիւ վերառաքին՝  
Այժմ և յաւէտ և յանգրաւին,  
Ի յանցելումն ի ներկային  
Եւ որ գալոցն է յապառանին,  
Ի յամենայն որդոց զարմին,  
Որք յԱդամու սերեալ լինին:

Նույն «Ողբ Երուսաղեմի» պոեմում համարձակորեն հանդիմանում է քրիստոնյա պետություններին, որ օգնության չհասան սուրբ քաղաքին, որին այցելում էին «գրաս-դաս», «եւ յիս մտեալ խրախճանային»:

Եւ որ չհասաւ ինձ ի թիկին  
Ոչ թագաւոր յունականին

Եւ ոչ մի զօրքն ընդ ֆռանցիսին...  
Ոչ մեծ հզօր պետն Ալամնին  
Եւ ոչ Լատինն, որ Դադմատին...  
Եւ ոչ Ընկլեզն, որ իմ որդին.  
Ոչ թագաւորն Մերպաց ազգին...  
Եւ ոչ Ըռուսն ընդ Բուլղարին...

Դարձյալ թվարկում է բազում քրիստոնյա ժողովուրդների, որոնց այքի ատջև, արդեն քանի տարի, տանջվում է Երուսաղեմը:

Քրիստոնյաներին հասած աղետների պատճառը որոնում է քրիստոնյա պետությունների անմիաբանության մեջ:

\* \* \*

Նրա հրապարակախոսական և դիվանագիտական գործունեությունը նույնքան նշանակալից է, որքան և բանաստեղծական վաստակը:

Բյուզանդական կայսրության կողմից ասպարեզ մետված և համառոտ են հայերին ու հարևան քրիստոնյա ժողովուրդներին պարտադրվող եկեղեցական միության խնդիրը նոր ուժով վերարձարվում է հայերի հոգևոր կենտրոնը Կիլիկիա տեղափոխվելուց հետո էլ: Դեռևս զգուշորեն, բայց և համառությամբ Մանվել Կայսրը Գրիգոր Գ. Պառլամունի կաթողիկոսի (1113-1166) ատջև կրկին բարձրացնում է այդ հարցը: «Հրաման ինքնակալութեանդ ձերոյ եհասս առ մերս Նուաստութիւն», - պատասխան խոսքում գրում է հայոց կաթողիկոսը: Հավաստելով հայ եկեղեցու հավատարմությունը Նիկիյի «զմեծագոյն ժողովի» որոշումներին՝ շարադրում է այդ որոշումներին հենվող հայոց դավանանքի գլխավոր սկզբունքները, մի առանձին կրթություն մատուցելով հայտապարտելով արիտականությունն ու աղանդավորական մյուս դրսևորումները: «Չչարն բարձին ի միջոց» և հաստատեցին «զճշմարիտ հաւատս ուղղափառութեան յընդհանուր տիեզերս», - ընդհանրացնում է կաթողիկոսը՝ դարձեալ հավաստելով հայ եկեղեցու հավատարմությունը տիեզերական ժողովի ոգուն՝ «յորս ոչ առաւելաք ինչ և ոչ պակասեցուցաք, այլ կայ և մնայ մինչև ցայսօր ըստ առ ի սրբոց հարցն աւանդեցելոց» (17, 33): Այնպես որ՝ հազիվ թե ճշմարիտ է ավանդույթի ուժ ստացած տեսակետը, թե Գրիգոր Տղան Ներսես Ընորհալուց «քայլ մը առջև կանցնի իր հօրեղբորմեն», այսինքն՝ «ինչ ինչ կէտերու մէջ իր իրատնքէն ալ հրաժարիլ», թեև ճիշտ է՝ «օրինատը պայմաններու մէջ» (111, 1479):

Իր մեծ նախորդների մեծ Գրիգոր Տղան էլ ոչ մի քայլ չնահանջեց «ժալադաւան»-ությունից: «Մինչև ցյուլտ մի նշանախեցի ոչ պակասեցուցանեմք, և ոչ առաւելումք ի շարէ շինմանն» (40, 90), - հանձնումը գրում է Տուտեորդուն:

Հետագա իրադարձությունների գնահատման առումով ուշադրության

արժանի է այն հանգամանքը, որ երկուստեք ընդգծում են «հնացեալ ռիսակալութեան» վերացման անհրաժեշտությունը: Հակառակության ու հակակրանքի վերացումը անհրաժեշտ պայմաններ պետք է ստեղծեր կայսրության տարածքում բնակվող հայերի նկատմամբ հալածանքների վերացման համար: «Չար ժամանակների» պատճառով բաժանված և օտարացած, բայց քրիստոնյա իր զավակներին կայսրը պարտավոր է «ի մի անել սիրով և համբուրի»: Երկու եկեղեցիների միջև հաստատվող բարեկամությունը, այսպիսով, վերջ պետք է դնել Բյուզանդիայում հայերի նկատմամբ տարվող հալածանքներին, որ երբեմն շատ վայրագ ձևեր էին ընդունում:

Այս խնդիրը ամենայն որոշակիությամբ պետք է առաջադրեր Գրիգոր Գ-ի հաջորդը՝ Ներսես Ընդհալին (1109-1173): Այնուհետև այն դառնալու էր Կիլիկյան հոգևոր հայրերի՝ հարևանների վարած քաղաքականության երկնախառն հիմքերից մեկը: Գրիգոր Գ-ն, այնուամենայնիվ, որոշ բեկում մտցնում է հարաբերությունների սառնության մեջ, որ անմիջական հետևորդները (Ներսես Ընդհալի, Գրիգոր Տղա, Գրիգոր Ապիրատ) պետք է վերածեն գործարար հարաբերությունների՝ հմտորեն խուսափելով զիջումներից, բայց նպաստելով Կիլիկյան Հայաստանում հայոց թագավորության վերածննդին, դիվանագիտական մոտեցում, որ ավելի ուշ եկողները (Գրիգոր Լատինասեր և ուրիշներ) պահպանել չկարողացան, տեղի տվեցին, ի վերջո մահ տանով տալով: Գրիգոր Տղան, այո, եկեղեցիների միության կողմնակից է, և նրան առաջնորդողը, ինչպես նշեցինք, Կիլիկյան Հայաստանի և Բյուզանդիային հպատակվող տարածքներում հայերի ապահովության նպատակն է: Այնպես որ նրան «Դաշանց թղթի» անհայտ հեղինակի կողքին դնելը, ինչպես այդ անում է հմուտ հետազոտողը (75,75), հազիվ թե համոզիչ է: «Դաշանց թղթի» ստրկական ոգին անհարիր է ոչ միայն Գրիգոր Տղային, այլև ընդհանրապես ամբողջ XII դարին. այն հավանաբար հաջորդ հարյուրամյակի ծնունդ է...

Մեջուկներից կրած ծանր պարտություններից հետո Բյուզանդիան առժամանակ հրաժարվեց Կիլիկյան զենքի ուժով նվաճելուց և ծանրության կենտրոնը կրկին փոխադրեց դավանաբանական պայքարի ոլորտ: Հայերը ընդառաջ գնացին եկեղեցիների միավորման շուրջ բյուզանդացիների նախաձեռնությանը՝ հակառակ այն կտրուկ կերպով մերժած աստիճանների: Վերջիններս նույնիսկ շնորհակցեցին կայսրին ներկայանալու և նրա առջև իրենց դավանանքի սկզբունքները պաշտպանելու «աղաչանքը»՝ «և մեք ոչ առաքյանձն զգնալն»: Ներսես Ընդհալին ամեն ջանք գործադրում է խուսափելու նրանից, ինչին պատրաստակամորեն ընդառաջ է գնում աստիճանների պատրիարքը. «և եթե վասն այդորիկ ատեն զմեզ և պատերազմին» (53, 461): Ընդհալին էլ հատուկ ընդգծում է, որ չեն շեղվելու իրենց հայրերի նախա-

նշած ուղուց, բայց և ձգտում է կանխել ատելությունը, առավել ևս պատերազմի հնարավորությունը:

Ինչպես պարզվում է Միխայել Ասորու վկայությունից, Ընդհալին աստիճաններին տեղյակ էր պահել կատարվածի մասին՝ հավանաբար կոչելով համատեղ գործողությունների:

Ընդհալու մահը ընդհատում է սկսված բանակցությունները: «Յառաջ կոչին զմեզ Յոնք մի անգամ և երկիցս», - հաղպատցիներին հղած թղթում հավաստում է Ընդհալու հաջորդը՝ Գրիգոր Տղան: Եվ, իսկապես, ցավակցություն հայտնելով «յերկրորդ Լուսատրչեն» գրկվելու համար՝ հունաց Մամուել Ա կայսրը նորընտիր հաջորդին հորդորում է «ի գլուխ տանիլ զսկսեալն ի Ընդհալոյն» (Մ. Չամչյանց): Կայսեր խնդրանքը հեշտությամբ չէր կարող կատարվել. Գրիգոր Տղան հանգրված էր, որ յուրայինները չեն ընդունելու հույների պահանջները և որ վերջիններս էլ ետ չեն կանգնելու իրենց նպատակների իրագործումից: Ելքի որոնումը հայոց կաթողիկոսին հարկադրում է թուղթ հղել հունաց կայսեր և պատրիարքին՝ առաջարկելով փոխզիջումային մի տարբերակ՝ հրաժարվել ծեսերին ու սովորույթներին վերաբերող կետերից (դրանք ինն էին) և ժողովում քննության առնել միայն Քրիստոսի բնավորության խնդիրը:

Ընդհալու սկսած բանակցությունները հանգեցին երկուստեք եպիսկոպոսական ժողովների հրավիրման՝ միության խնդիրը լայնորեն քննարկելու համար: «...Ժողովի հրաւերները ցրուած էր արդէն, երբ վրա հասաւ իր մահը (1173) (4,30): Ընդառաջելով հունաց կայսեր խնդրանքին, որ մահ չի «փափագն» էր, ժողովի գաղափարը իրագործեց Գրիգոր Տղան: Նա, իհարկե, ինքնագլուխ չէր գործում: Մեծ էր նրա միջազգային հեղինակությունը: Խաչակրաց երրորդ արշավանքի ելած Ֆրեդերիկ Շիկամորուսը, որ պատրաստվում էր Կիլիկյան Հայաստանում վերականգնել հայոց թագավորությունը, Տղային առաքած նամակում հայտնում էր. «և անա ունիմ թագ և զգեստ, զի օծցիր թագաւոր հայոց զով և ընտրես» (105,136): Այնուամենայնիվ, կասկածից վեր է, որ դավանանքի քողի տակ մղվող դիվանագիտական իր քայլերը համաձայնեցնում էր ազատագրական պայքարը գլխավորող իշխանների հետ: Լավագույն օրինակներից է, թե ինչպես աշխարհիկ ու հոգևոր առաջնորդները միասնաբար ջանքեր են գործադրում հայոց թագավորության վերականգնման համար:

Մամուլե կայսեր առաջին նամակը կարծես միտումնավոր չքողարկված պահանջների ոգով էր շարադրված: Նա չէր էլ թաքցնում, որ երկու եկեղեցիների միաբանությունը հասկանում է ոչ միայն իբրև Քրիստոսի բնավորության քաղկեդոնյան ձևակերպումի, զանազան արարողական սովորույթների անվերապահ ընդունում, այլև հայոց կաթողիկոսների նշանակում «ի թա-

գատրէն Հոռոնոց», բյուզանդական պատրիարքի հովուության գերիշխանութ-  
յուն: Բայց հարկադրված եղավ աստիճանաբար իջեցնել տոնն ու պա-  
հանջները: Շնորհալու ոգով, վերափոխված նոր պայմաններում շատ ավելի  
նուրբ դիվանագիտություն բանեցնելով, Գրիգոր Տղան հասավ նրան, որ  
բյուզանդացիները հրաժարվեցին արարողական բնույթի մյուս կետերից, և  
քննության խնդիր դարձավ միայն Քրիստոսի բնավորության հարցը: Այս-  
տեղ է, որ բացառիկ ուժով դրսևորվեց Ներսես Լամբրոնացու հրապարակա-  
խոսական ու դիվանագիտական տաղանդը (նկատի ունենք «Ատենաբանու-  
թյունը»): Ինչպես կարելի է կռահել Տուտեորդուն Գրիգոր Տղայի գրած մի  
նամակից, Տուտեորդին սկզբնապես անպատասխան է թողել միավորման  
առաջարկությունը: «Մեք որպէս և ընկալաք ի ձեռն զգրով՝ հրաժարեցաք և ի  
բաց լքաք զամենայն խնդիր, որ ի նոցանէ» (17, 242): Հետևանքը եղել է այն,  
որ «սաստկացաւ մարտ պատերազմի նոցա ի վերայ մերոցն»: Սաստկա-  
ցած հալածանքները, հայության օգնության կանչերը՝ «և նոքա յարածան  
բողոքեն օգնել նոցա», համոզում են հայ կաթողիկոսին, որ պետք է ընդա-  
ռաջ գնալ միության խնդիրը քննարկելու առաջարկին...

Տուտեորդին ու իր համախոհները չէին ուզում հասկանալ այս վիճակը,  
Գրիգոր Տղային ու նրա համախոհներին մեղադրում էին հայ եկեղեցու  
ավանդույթներից, ըստ երևույթին՝ հենց հայությունից հրաժարվելու մեջ,  
քանի որ կաթողիկոսը ընդօժված կրքոտությամբ պատասխանում է. «Լասն-  
զի հայ են ճշմարիտ և աներկբայ սրտի» (17, 242): Ահա թե ինչու անհարկի  
արդիականացում է պնդումը, թե «... Գրիգոր Տղան ներկայանում է որպես իր  
ժամանակի այն հազվագյուտ առողջ մտածողներից մեկը, որը ձգտում էր  
օգտակար լինել իր հալածված ժողովրդին, առաջնորդվելով դավանանքի  
շահը ժողովրդի ու հայրենիքի շահին ստորադասելու և այդ եղանակով առ-  
հասարակ կրոնական ըմբռումները եղբայրության և խաղաղության շահին  
ստորադասելու գաղափարներով» (39, 63):

Հետագուտողն էլ, ինչպես տեսնում ենք, չի խուսափում ծայրահեղություն-  
ներից և Գրիգոր Տղային վերագրում է մի բան, որ նա չի արել. դավանանքի  
խնդիրը չի ստորադասել ոչ մի բանի, քանի որ հենց դավանանքը պաշտպա-  
նելով կարելի էր ծառայել ժողովրդին ու հայրենիքին: Ո՛չ սկզբունքային  
հարցերում, ո՛չ էլ «մանրուքներում» չի զիջել ոչինչ... Հազար անգամ իրավա-  
ցի է հայ-բյուզանդական հարաբերությունների հմուտ հետազոտողը: Բյու-  
զանդական կայսրության «ջանքերը առերես էին դավանաբանական, իրա-  
կանում դրանք ունեին քաղաքական նպատակներ: Հայկական եկեղեցու  
ինքնուրույնության վերացմամբ ճանապարհ հարթել դեպի քաղաքական  
ինքնուրույնության վերացում» (24, 5-97):

Իր առաջարկի պատասխանը չստացած՝ կաթողիկոսը նախապատ-

րաստվում է ժողովին «ձեռամբ Ներսեսի Լամբրոնացույ և այլոց եպիսկոպո-  
սաց» (Մ. Չամչյանց): Խոսքը միայն Լամբրոնացու ատենաբանության մա-  
սին չէ, գրվում են, այնուամենայնիվ, ինը կետերի պատասխանները (դրանց  
անդրադասում է Լամբրոնացին ևս): Մանուել կայսրը զբաղված էր Իկոնի-  
այի սուլթանի դեմ պատերազմով, և պատասխանը բավականին ուշացավ:  
Այն գրվեց միայն 1177-ի սկզբին: Ընդառաջ գնալով հայոց կաթողիկոսի  
հարցադրմանը, խնդիրը կենտրոնացվում է գերազանցապես Քրիստոսի  
բնավորության շուրջ. «հաստատեցտ ժողովով խոստովանիլ երկու բնութիւն  
ի Քրիստոս, նոյնպես և երկու կամս, և երկու ներգործութիւն» (93, 115): Համա-  
ձայնության գալու դեպքում երկու ժողովուրդները կարող են «մի հօտ լինել  
ըստ աւետարանական ձայնին, և ի մի գաւիթ ժողովել ըստ խոստմանցն  
Քրիստոսի, և ընդ միոյ հովուին հրամանաւ լինել» (նույն տեղում): Մա էր գե-  
րագույն նպատակը, որ լավ էին հասկանում հայերը: Իր նամակում կայսրը  
խորհուրդ էր տալիս պահանջելու պես եպիսկոպոսների ժողովում երկու եկե-  
ղեցիների միության որոշումը «գրով առնել, և առ մեզ առաքել»: Նույնը հաս-  
տատում էր Միքայել պատրիարքի նամակը, որ ստորագրել էին Կ. Պոլսի  
եպիսկոպոսների ժողովի մասնակիցները:

Գրիգոր Տղան հատուկ գրությամբ դիմում է բոլոր եպիսկոպոսներին,  
վարդապետներին և վանահայրերին՝ հավաքվել Հռոմկլա ժողովի՝ միասին  
քննելու և պատասխանելու համար: «Հրաւեր կոչման մերոյ այսու աղագաւ  
ծանուցի ձեզ, զի ի միասին եկեալ խորհեսցուք զարժանն ամենայն ի պէտս  
լրոթեան եկեղեցույն ներքոյ և արտաքոյ, յանձինս և յօտարս լեզուաւ»  
(40, 89), - «Երավերի» մերժման առթիվ հաղպատցիներին հղած պատասխա-  
նում հայտնում է կաթողիկոսը: Նախատում է նրանց անհարկի հանդիմա-  
նությունների համար, չէ՞ որ հանրահայտ ինը կետերի վերաբերյալ նախա-  
պես ինքն է դժգոհություն հայտնել և հորդորել, որ կայսրը հրաժարվի դրան-  
ցից: «Եւ այսմ ամենայնի հակասակ և դիմամարտ ես էի յառաջն. և իմս գրով  
և բանիւ հագիւ ուրեմն ածի յայդ» (40, 58): Ովքեր չեն կարող գալ, ճանա-  
պարհները անվտանգ չէին, պատվիրում է իրենց կարծիքը հայտնել թղթով:  
Չամչյանցի վկայությամբ արևելյան կողմի երեք հարյուր երեսուներեց եպիս-  
կոպոսներ գրավոր համաձայնություն են տվել՝ «գոր միանգամ սահմանէ,  
ասեն ժողովո՞ղ՝ ընդունելի է մեզ»: Հյուսիսային կողմի մի շարք վարդապետ-  
ներ՝ Անիի Բարսեղ եպիսկոպոսը, Գրիգոր Տուտեորդին և Հովհաննես վար-  
դապետը Մանահից, Դավիթ վարդապետ Քոբայրեցին Հաղպատից, Խո-  
ռակերտի մի քանի վարդապետներ «և այլք ոմանք» պատասխան են գրել  
կաթողիկոսին՝ «խիստ և անգոռոյ՝ բանիւք երգիծանաց»: Իրենց խոսքը ազ-  
դեցիկ դարձնելու համար ցուցաբերում ավելացրել են երկու երևելի վարդա-  
պետների՝ Գետիկի վանահայր Միսիթար Գոշի և Հաղարծնի վանահայր

Խաչատուրի անունները: Չամչյանցի միտումը՝ հնարավորին չափ նվազեցնել կաթողիկոսի հակառակորդների թիվը, ակնհայտ է:

Դժվար էր անտեսել Մանահնի, Հաղպատի, Հաղարծնի, Գեռիկի մեծանունների միաբանության «և այլք ոմանք»-ի կարծիքը, և կաթողիկոսը շատ հանգամանակից և բարեկամական տոնով մի պատասխան է գրում «վարդապետացն Հայոց հիւսիսային կողմանց»: Փոխադարձ մեղադրանքներով մամակագրությունը շարունակվել է ժողովից հետո էլ և ոչ միայն Գրիգոր Տղայի հետ: Լևոն Բ-ին հղած հանրահայտ թղթում Լամբրոնացին հիշում է իրեն ևս «Երկու երեք թուրք... նախատիրք» գրած լինելու մասին: Հայտնի է նաև Գրիգոր Տղայի պատասխանը «արևելցիների» առաջնորդներից Գրիգոր Տուտեորդուն:

Այս երկուսի միջև երկարամյա նամակագրություն գոյություն ուներ, սկսած այն ժամանակից, երբ Տուտեորդին նորընծա էր «ի սրբոյ Աթոռոյ», համագործակցել են, օգնել իրար զանազան խնդիրների լուծման համար: Հայտնի է, մասնավորաբար, աղվանից առաջնորդ Մտեփանոսի հետ կապված խնդիրը: Վերջինիս մեղադրել են եկեղեցական հարստությունները վատնելու և կաշառակերության մեջ: Հորդորները անհետևանք են մնացել, և նոր ահազանգերից անհանգստացած հայրապետը հորդորում է Տուտեորդուն անձամբ մեկնել կամ «բարի և արժանատի և կարող» բարձրաստիճան մի հոգևորականի ուղարկել՝ կարևոր խնդիրը լուծելու համար:

Այս նամակները բավականաչափ լույս են սփռում իրադարձությունների ընթացքի, կիլիկեցիների ձգտումների ու նպատակների վրա:

Հունաց մտադրության մասին տեղյակ պահող և համատեղ լուծումներ առաջարկող նամակների տոնը դեռևս բարեկամական է: Տուտեորդուն, օրինակ, անվանում է «իմաստուն տնտես և սպասատու բանի», նույնիսկ՝ «ծեբունի հայր», հորդորում օժանդակ լինել «բարուք խրատու»... Իբրև ճշմարիտ քրիստոնյա, կաթողիկոսը ձգտում է խոհեմությամբ և խոնարհությամբ համախմբել բոլորին, միասնական պատասխան գտնել համատեղ ջանքերով՝ «գի մի՛ հատուկուտոր ընդդիմակք և անմիաբանք երևեսցին քեզ...» (40, 47): Սա պահանջում էր նախ հայոց եկեղեցու ավանդույթը՝ վճռական խնդիրները համատեղ քննարկել, և հետո՝ դրսևորվում է կաթողիկոսի ողջախոհությունը. հուզող հարցերին պատասխաններ գտնել ոչ թե հրամանաբար, այլ բանիլ:

Կաթողիկոսի հույսերը չիրականացան:

Միության խնդրի արժարժումը թելադրված էր Կիլիկյան Հայաստանի անկախությանը հենարան որոնելու մտահոգությամբ: «Եւ դուք կամաւ անգիտանայք և անտես առնէք զբեկումն ազգիս», - հանդիմանությամբ գրում է կաթողիկոսը առ վարդապետս «հիւսիսային կողմանց»: Դա բացատրում է

արևելցիների բարվոք վիճակով. «Յանենայն Հայոց ազգաց եկեղեցիքս, որ յայդ կողմանքդ են, մանավանդ թէ ի բոլոր սեռս՝ խաղաղութիւն, անդորրութիւն ձեզ է պարզեալ ի վերուստ»: Կիլիկիայի եկեղեցիները մշտապես ենթակա էին ավարատության, ճանապարհները անվտանգ չէին (Լամբրոնացու կյանքից հայտնի է այն դեպքը, երբ թուրքերը հարձակվում են իր պատգամավորական խմբի վրա), ճիշտ է, բայց թե ինչու կաթողիկոսը անտեսում է Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո Հաղպատ-Մանահնի ևս վիճակված դժվարությունները (սրանք էլ էին ենթարկվում ասպատակությունների), մնում է անհասկանալի: Առավել տարակուսելի է շարունակությունը. «Թագաւոր քրիստոսասէր, և իշխանք բարեպաշտօնք պարզկք գաւառաց և անդոց՝ հոգևոր և մարմնատուր հանդերձ ազատութեամբ» (40, 87): Ճիշտ նշելով բյուզանդացիների հետ բարեկամություն հաստատելու անհրաժեշտության պատճառը, կաթողիկոսը չափազանցում է «հիւսիսային կողմանց» եկեղեցիների՝ առավել լավ դրության մեջ լինելու հանգամանքը:

Հակառակ «հայոց հիւսիսային կողմանց» վարդապետներին հղած պատասխանի համոզվեք, մեղմ տոնին, Տուտեորդուն հասցեագրած պատասխանը տեղ-տեղ դառնում է շատ խիստ՝ երբեմն ստամալով բացահայտ վիրավորական տոն ու եղանակ: Չեք խրատները «հեզ մտօք և հանդարտ հոգւով» չեն, կարդում ենք վերջինիս հղած թղթում, այլ «յաղմկեալ մտաց... և ամբոխեալ հոգւոյ», «Լասն գի ոչ խրատական էր, ոչ հրամայողական, ոչ խաղաղաբար, այլ խտովաբար. ոչ ուղղադատ, այլ թշնամասէր. ոչ իրաւացի, այլ սուտակասպաս մտօք. ոչ ըստ կանոնական դատողութեանն, այլ ըստ հացկատակացն բանից փաղաքշեով իբրև զանգէտս ոմանս գտունդ դատաւութեան յոգունց՝ հանդերձ իմաստուն բնակչօք» (40, 9): Եարունակության մեջ ավելի են խտանում գույները՝ Տուտեորդուն անվանում է տգետ, «շքեղ իբրև զպարսկականն զայն հաս»: Միայն հայեցանքը չէր նրա զենքը. ի ցույց դնելով «աստուածաշունչ գրոց» հիշատակումներով Տուտեորդու գիտելիքների սահմանափակությունը, գրում է. գրքերը չեն մեղավոր, «այլ առ քոյդ տկար մտածութիւն»:

Գրիգոր Տղան հավաստում է սուրբ հայրերի ավանդածին հավատարմությունը՝ «Առ մեզ մի՛ լիցին խտտելիք մերն սուրբ լուսատորիչք և հարք, այլ պատուելիք և պաշտելիք», կիլիկյան եկեղեցիները «քաջություն» ունեն սրանց հակառակորդների դեմ քարոզով կռվելու՝ «եթէ գտցին հակառակք», բայց ահա եկեղեցու հայրերին հավատարիմ մնալ պահանջող «հիւսիսային կողմանց» վարդապետները վերջիններիս գործերին անտեղյակ են. «Մի՞ թէ ոչ ընթեռնուն յարածամ ի սրբոյն Աթանասէ զգրեալսն» (40, 60), «Ածեմք զմտաւ ահալասիկ, եթէ անբար են նոքա ի բանից սրբոյն Գրիգորի աստուածաբանի» (40, 63):



Պարսկականի հիշատակումը պատահական չէ: Նամակի ուրիշ հատվածներում էլ հիշվում են պարսիկները: Կաթողիկոսը շատ որոշակի է դրսևորում իր վերաբերմունքը պարսկական կողմնորոշման նկատմամբ: Արևելքից սպառնացող վտանգը հարկադրում է կաթողիկոսին հաշվի առնել եվրոպական քրիստոնյա հզոր պետությունների հետ համագործակցելու հեռանկարը: Իննեկենտիս 3-րդին հղած նամակում Գրիգոր Տղան հետառետրեն գուշակում է այն մեծ դերը, որ կլիկյան հզորությունը կարող է ունենալ Քրիստոնեության վրա Արևելքից արշավող վտանգի առաջն առնելու գործում: Օգնության «աղաչանքը» սուկ սեփական շահերի համար չէր, այլ բխում էր համընդհանուր Քրիստոնեությունը փրկելու մտահոգությունից: Հետևաբար հայերին օգնելը Քրիստոսի խաչի պահպանմանն օգնել էր նշանակում, և դավանաբանական խնդիրները պետք էր երկրորդ պլան մղել: Մեփական ուժերին անհարկի վստահելը Արևմուտքի կարճատեսության հաստատումն էր, որ այնքան քանկ նստեց Եվրոպային:

Քրիստոնյա աշխարհի նկատմամբ անվստահությունը հարկադրում էր կլիկյան հոգևոր ու աշխարհիկ այրերին «լեզու գտնելու» ուղիներ որոնել այլադավանների հետ, նաև օգտագործել նրանց միջև եղած հակասությունները: Կլիկյան իշխանները, հետագայում թագավորները ևս, հմտորեն օգտագործում էին ինչպես քրիստոնյա և մահմեդական երկրների հակամարտությունները, այնպես էլ նրանց ներսում եղած հակասությունները՝ համագործակցություն փնտրելով մերթ մեկի, մերթ մյուսի հետ, քաղաքականություն, որ քիչ հաջողություններ չի բերել նրանց: Ավաղ, միշտ չէ, որ ամեն ինչ դիվանագիտական հմտությամբ էր լուծվում:

Կլիկյան Հայաստանի հզորացմանը զուգընթաց մեծանում էր քրիստոնյա և մահմեդական հարևանների ուշադրությունը երկրամասի նկատմամբ: Քաղաքական հետաքրքրությունները դրսևորվում էին կրոնական հարաբերությունների ձևով: Պատահական չէ, որ աշխուժանում է տարբեր երկրների գրագրությունը Կլիկյան Հայաստանի հոգևոր առաջնորդների հետ: Այս առումով ուշագրավ է Գրիգոր Տղայի մի խոստովանությունը. «Եւ ամենայն ոք ծարաւի է խաղաղութեան և սիրոյ աստուածայնոց, Յռանկը, Յոյնք, Սուրիացիք, նեստորականք և իսմայելացիք, որ և Հաշիշիք Յարաժամ գիր և բան նոցա ոչ դարարէ առ ի մէնջ վասն խնդրոյ մեր, և բազումք կան յարկեղս գրոց մեր» (40, 86):

Մա միաժամանակ պարզում է քրիստոնյա ու մահմեդական հարևանների հետ Կլիկյան Հայաստանի քաղաքականության բավանդակությունը. դիպացիական հարաբերություններ հաստատել քացառապես բոլորի՝ և՛ քրիստոնյաների, և՛ «իսմայելցիների», և՛ աղանդավորների հետ: Երկրի անկա-

խությունը ձեռք բերելու և պահպանելու մտահոգությամբ է թելադրված այս քաղաքականությունը:

Կլիկյան Հայաստանի բարձր հոգևորականությունը վարում է բուրբ ժողովուրդների հետ խաղաղություն պահպանելու քաղաքականություն, որն էլ իր հերթին, ենթադրում է հաշտության եզրեր որոնել կրոնական խնդիրներում ևս թե՛ դրսում, թե՛ ներսում:

Մրանով էր պայմանավորված ազգային և կրոնական խտրականության մերժումը, որի հիմնավորումը նրանց հարկադրում է ձեռք մեկնել վաղ քրիստոնեության համապարփակ հումանիզմին: Վկայակոչելով եկեղեցու հայրերին՝ կաթողիկոսը հաստատում է, թե նրանցից «Մեք զայս աւանդ պատուիրանի առաք, եթէ ի Քրիստոս Յիսուս չիք խաիր, ոչ հրեա, ոչ հեթանոս, ոչ ծառայ և ոչ ազատ, զի ոչ թլփատութիւն, և ոչ անթլփատութիւն, այլ նոր արարած» (40, 56): Եկեղեցին պետք է լինի ժողովրդի լինելությանը նպաստող հաստատություն, իսկ դրա համար պետք է ընկալի ժամանակի պահանջները: Մինչև Կլիկյան Հայաստանի ձևավորումը, եկեղեցու և դավանանքի ազգային հատկանիշներն էին լինելության հենարանը, այժմ՝ վաղ քրիստոնեության վերագոյալին համերաշխությունը, որ բուրբուղին էլ մոռացության չի տալիս առաջինները:

Նման մտտեցումը պետք է բարեկամացներ ժողովուրդներին. «Եւ որ միանգամ յայսմ կանոնի միարբան լինին, - եզրակացնում է Գրիգոր Տղան, - խաղաղութիւնն Աստուծոյ ի վերայ նոցա և ողորմութիւն»:

Այս միտումն էր պայմանավորում կլիկեցիների շրջահայաց քաղաքականությունը աղանդավորների հանդեպ: Խուսափելով որևէ ուժի հետ անակատելու քաղաքականությունից՝ նրանք ցանկացած բնույթի աղանդի, ճշմարիտ քրիստոնեության սկզբունքների ամենափոքր իսկ շեղումի մերժումը զուգակցում էին այն դրսևորումների նկատմամբ զգուշավոր քաղաքականությամբ: Իմանալով հանդերձ, որ աղանդավորների սկզբունքները չեն կարող հաստատվել աստվածաշունչ գրքերով, Տուտեորդուն պատասխանում Գրիգոր Տղան գրում է. «...Եթէ գտցեն յայս սրբոց դաւանութիւն և հաւատ յաստուածաշունչ գրոց վկայութենէ, ընդունինք իբրև զեղբարս իւրաքանչիւր կարգօք և կրօնիք» (40, 50): Իսկ եթե նրանց դավանանքն ու հավատը չհաստատվեն սուրբ գրքերով, ապա կարիք չկա նրանց նկատմամբ անլուր հալածանքներ կիրառել: Բնականաբար մերժում է և նեստորականներին, և «Եւտիքի դիւաբերանի», բայց ինչո՞ւ մահվան դատապարտել նրանց, երբ Քրիստոսը պատվիրում է բուժել վիրավորներին, դարձի հրավիրել մուրդյալներին, «ի վերայ թշնամեացն աղօթել»: «Արդ ապա դու զի՞ խնդրես սպանանել. մարդ է՝ արարած Աստուծոյ» (40, 27), եթե մուրդյալ են՝ «ընդունինք զոջումն», եթե համատու են սխալի մեջ՝ «աղօթնք վասն դարձին», ինչպես

պատվիրում է ճշմարիտ քրիստոնեական վարդապետութիւնը: «Հաւատա-  
փոխք ոչ լինիմք», - դատողութիւնների շղթան վճռականութեամբ ամփոփում  
է կաթողիկոսը:

Ուշագրավ մի մանրամասնություն: Հռոմկլայի ժողովի մասնակիցներին  
հայտնի է Մանուել կայսեր առողջական վիճակը: Կայսրն ինքն էլ իր վիճա-  
կից ելնելով, խնդրել էր արագացնել պատասխանը, բայց ահա ժողովի որո-  
շումները բավականին ուշացումով հասան Պոլիս: Կաթողիկոսի քղթատարը  
ես դարձավ Կեսարիայից՝ «վասն խտովութեան ճանապարհին» (Ն. Ակիմ-  
յան): Եվ մինչ նոր միջոցներ էին փնտրում մամակները թագավորական քա-  
ղաք հասցնելու, այնտեղից «եհաս համբաւ դառնագոյն»:

Պատերազմի ու զանազան խտովությունների պատճառով պատվիրա-  
կությունների, թղթակցությունների ուշանալը սովորական երևույթ է միջնա-  
դարի համար և, այնուամենայնիվ, ներքին մի ձայն հուշում է, թե կաթողիկո-  
սը միտումնավոր ուշացրեց պատասխանները... Դէ՞ որ նրանք չէին հավա-  
տում հարցի լուծմանը, ուստի ձգտում էին խնդրի երկարատև քննության:

Երբ Մանուելի հաջորդ Իսահակ Անգելոսը դիվանագիտական եղանակը  
փոխարինեց բռնությամբ՝ փորձելով քույր եկեղեցիների համագործակցու-  
թյունը ձեռք բերել զենքով, Գրիգոր Տղան հայացքը դարձրեց դեպի Հռոմ...

Հետագոտողները այս կամ այն երկրի հետ հարաբերությունների հաս-  
տատունը կամ ձգտումը՝ հարաբերություններ հաստատելու հաճախ բա-  
ցատրել են երկրի դեկավարի, նրա վրա ազդեցություն ունեցող որևէ նշանա-  
վոր գործչի կողմնորոշումներով: Լամբրոնացու կյանքի ու գործի հմուտ հե-  
տազոտողներից մեկը, օրինակ, գրում է, թե Լեոն իշխանը «յունականէն  
աւելի լատինական յարաբերութեանց ջերմ կուսակից էր» (102,77):

Հայ քաղաքական միտքը միշտ էլ ուշադիր է եղել աշխարհում, մանա-  
վանդ հարևան երկրներում կատարվող իրադարձությունների հանդեպ: Եվ  
այս կամ այն գործչի հետաքրքրությունը, որևէ երկրի հետ «յարաբերութե-  
անց ջերմ կուսակից» լինելը ոչ այնքան անձնական նախասիրության, որ-  
քան պատմական իրադարձությունների ընթացքը կռահելու, այդ ընթացքից  
սեփական երկրի օգուտը ակնկալելու արտահայտություն է:

XII դ. 80-ական թվականներին Հռոմը նախապատրաստում է մի նոր ար-  
շավանք Երուսաղեմն ու Պաղեստինը գրաված Եգիպտոսի Մուլթանի դեմ: Լեոն  
իշխանը փորձում է օգուտել այս հանգամանքից, Հռոմը ընդառաջ է  
գնում Լեոնի նկրտումներին՝ ձգտելով արշավանքի նախօրյակին ձեռք բե-  
րել մի գորավոր դաշնակից: Սա են հաստատում Ֆրեդերիկ Բարբարոսի  
հետ կապված իրադարձությունները:

Այս հողի վրա էլ ծնվում է հայ և լատին եկեղեցիների միության գաղա-  
փարը, որի իրականացումը իրենց վրա են առնում Գրիգոր Տղան ու Ներսես

Լամբրոնացին՝ շարժելով «արևելյան» եպիսկոպոսների՝ երբեմն չարության  
հասնող գայությունը: Անսալով սրանց բողոքներին, թերևս իր հետագա ծրագ-  
րերի իրականացման համար «արևելցիներին» համակրանքը և աջակցությու-  
նը շահելու նպատակով Լեոն իշխանը Լամբրոնացուն հետացնում է պալա-  
տից 1197-ին: Այս առիթով է վերջինս գրում իր նշանավոր թուղթը՝ հայ հրա-  
պարակախոսության ամենավատ էջերից մեկը:

Գրեթե նույն շրջանում բանակցություններ է սկսում նաև Սալահադդինի  
հետ... Որոշ հույսեր էլ կապում էին եվրոպական քրիստոնյա պետություննե-  
րի հետ (Շիկամորուս և ուրիշներ): Մահմեդական շրջապատը հարկադրում  
էր մեղմել դավանաբանական տարաձայնությունները քրիստոնյա մեծ պե-  
տությունների հետ, վերջիններիս նվաճողական ձգտումները, որոնց քաջ լա-  
վատեղյակ էին հայերը, ենթադրում էին լավ հարաբերություններ պահպա-  
նել մահմեդականների հետ: Սա պահանջում էր նուրբ, ճկուն, հմարամիտ  
քաղաքականություն, քանի որ ձախողվելու դեպքում կարելի էր հարվածներ  
ստանալ և՛ մեկից, և՛ մյուսից:

Նույն մտտեցումն էր ընկած նաև բյուզանդական և կաթոլիկ եկեղեցիներ-  
րի հետ հարաբերությունների հիմքում: Հաղպատցիներին (և մյուսներին)  
հրավիրելով համատեղ ուժերով պատասխան գտնելու առաջադրված  
խնդիրներին, Գրիգոր Տղան փորձում էր համոզել նրանց դրա անհրաժեշ-  
տության մեջ. «Եթե երկու բնութիւն ասեն չարաչար, ըմբերանեցուք և յան-  
դիմանեցուք. եթէ դարձին՝ ընկալցուք և շահեցուք զեղբարսն. եթէ լուծան  
ի պէսպէս աղտեղի գործս մարմնոյ, լիցուք պատճառս զղջման նոցա. եթէ  
ներքինեօք և ներքինապետօք վարին, խրատեցուք զաղտեղի գործս նոցա,  
թերևս զկծեսցին սրտիք և հայեսցին յանձինս: Թէ և ոչ այլ ինչ՝ զանեայ  
զմերս լավութիւն և առողջութիւն ծանուցուք նոցա» (40,89): Վստահ սեփա-  
կան ուժերին՝ պահանջում է «Արիարար ընդդէմ կալ նոցա, կամ հաւանեալ  
կամ հաւանեցուցանել»: Սա շատ կարևոր խոստովանություն է: Երկու կող-  
մերն էլ ձգտում են միության՝ հույս ունենալով հասնել սեփական ճշմարտու-  
թյան հաստատման: Հիշենք կայսրի մամակի տողերը՝ «մի հօտ լինել... ընդ  
միոյ հովուին հրամանաւ լինել», պարզ է՝ այդ հովիվը հունաց պատրիարքն  
է: Ահա թե ինչու բավականին ինքնավստահ է հնչում հայոց կաթողիկոսի  
հարցադրումը: Կիլիկեցիք ոչ միայն չեն պատրաստվում ընդունել հույների  
«վերջնագրային» պահանջը, այլև պատրաստվում են «դարձի» բերել  
նրանց. «Եթէ դարձցին՝ ընկալցուք զեղբարսն»... Ահա թե մինչև ուր էր թռչում  
նրանց երևակայությունը...

Գրիգոր Տղայի այս երկու մամակների ոգուց կարելի է կռահել, որ հաղ-  
պատցիք դեմ են եղել ժողովի հրավիրման գաղափարին: «Այլ զի ընդ բազում  
բանս ձեր կարկատունս և ստայօրս անցի, և նայեցայ ուշիմ մտոք, և ոչ տե-

սի ի նոսա ծասկելի և անուշահամ պտուղ, ոչ արդյունավորեցավ առ մեզ» (40,24),-սա Տուտեորդուն գրած պատասխանից է: «Եւ այն՝ եթէ ոչ գոյ հրաման գլխոյն և առաջնորդին ժողով առնել եպիսկոպոսաց և վարդապետաց, և պարապել աստուածայնոց բանից քննութեանց, շահել և շահեցուցանել զնոսա, և ոչ սահմանեն զայն կանոնադիր հրամանքն, այլ հեռաստանէ հաւատալ ըստ առ որ Թումայի բանին», - շարունակում է նամակագիրը: «Շահել և շահեցուցանել», «հաւանել կամ հաւանեցուցանել», - սա էր ժողովի հրավիրման գլխավոր նպատակը:

Կաթողիկոսի պատասխան գրությունը և գործադրած ջանքերը կատարեցին իրենց դերը:

Ծանր էր Լևոն Իշխանի և Գրիգոր Տղայի վիճակը: Նրանք շատ լավ գիտեին և՛ խաչակիրների նկրտումները, և՛ շրջապատող մուսուլմանների զավթողական ցանկությունները: Եվ իբրև հնուտ դիվանագետներ՝ աշխատում են խուսանավել սրանց մեջ: Ահա թե ինչու նրանք սերտ հարաբերություններ են պահպանում և՛ քրիստոնյա տերությունների աշխարհիկ ու հոգևոր առաջնորդների, և՛ մեծ ու փոքր սուլթանների, առավելապես հզորության հասած Մալախ Ադ Դինի (1138-1193) հետ: Գրիգոր Տղան նամակներ էր եղում քրիստոնեական մեծ երկրների աշխարհիկ ու հոգևոր տերերին՝ կոչ անելով պաշտպանության տակ առնել իսմայելցիներից հալածվող քրիստոնյաներին: Հասկանալով, որ խաչակրաց արշավանքները ոչ միայն սուրբ քաղաքը ազատագրելու, այլև նորանոր տիրույթներ զավթելու (այդ թվում՝ նաև քրիստոնյաներով բնակեցված տիրույթներ) նպատակներ են հետապնդում, թրթակցում է նաև... իսմայելցիների հետ: Քրիստոնյաներին նկարագրում էր իսմայելցիների վայրագությունները, վերջիններին՝ քրիստոնյա պետությունների զավթողական ու թալանչիական քաղաքականությունը՝ հույս ունենալով շահել երկուսի էլ համակրանքն ու հովանավորությունը: Եվ, իսկապես, իբրև անհաշտ թշնամի երկու կողմերն էլ կարող էին ակնկալել Կիլիկյան հզորացող Հայաստանի դաշնակցությունը՝ իրենց առաջիկա պլանների իրականացման համար:

Մալախ Ադ Դինը, որ Եգիպտոսի վեզիրն էր, Ֆաթիմյանների վերջին խալիֆայի մահից հետո (1171) իրեն հռչակում է (1174-ին) սուլթան՝ զավթելով իշխանությունը: Եգիպտոսին տիրացած այս սուլթանը զնալով հզորանում էր, և Լևոն Իշխանն ու Գրիգոր Տղան, բնականաբար, ձգտում են դրացիական հարաբերություններ պահպանել նրա հետ: Դիվանագիտական երկակի խաղ է ծավալվում, ինչպես տեսանք: Եվրոպական մեծ տերություններին, մասնավորաբար «զաննայն թագաւորացն Յունաց և Հռովմայեցւոց» հղած նամակներում Գրիգոր Տղան պատմում էր մահմեդականների կատարած վայրագությունների մասին՝ «գորս ոչ է պարտ արկանել ընդ գրով» և հորդո-

րում՝ «եկեցեմ յազնութիւն քրիստոնէից» (76,568), Եգիպտոսի սուլթան Մալախ Ադ Դինին էլ տեղեկություններ է հաղորդում գրաված քրիստոնեական երկրներում խաչակիրների կատարած կոտորածի ու բռնությունների մասին՝ բարյացական վերաբերմունքի դրսևորմամբ չեզոքացնելու համար սրա թշնամանքը (ճիշտ է՝ 1193-ին Մալախ Ադ Դինը արշավեց Կիլիկիայի վրա, բայց ճանապարհին մահացավ): «Սուլթանը մի նամակ ստացավ հայոց առաջնորդ կաթողիկոսից», - վկայում է արաբ պատմիչը՝ վերաշարադրելով նամակի բովանդակությունը\*: Նամակում մանրամասն նկարագրվում են խաչակիրների բռնություններն ու կատարած թալանը: Ալամանների թագավորը «բռնությամբ մտավ հունգարացիների երկիրը և ստիպեց հունգարացիների թագավորին, որ իրեն հնազանդի և մտնի իր գերիշխանության ներքո, նրանից գրավեց դրամ ու վերցրեց մարդկանց, որքան որ ուզում էր: Հետո նա մտավ հույների թագավորի երկիրը, գրավեց բազմաթիվ քաղաքներ, կոտորեց... Հույներից գրավեց նաև հիսուն կենդանար ոսկի և հիսուն կենդանար արծաթ և ատլասի կերպասեղաններ՝ անսահման արժեքով: Բռնագրավեց նաև նրա բոլոր նավերը... ալ-Ամուջ ցեղի թուրքմենները սկզբում նրան դիմավորելով հայթայթեցին ոչխարներ, կովեր, ձիեր և ապրանքներ...» (16, 295):

Ահա սուրբ վայրերը ազատագրելու առաքելությանը հավաքվածների իսկական դեմքը:

Հատուկ շեշտվում է մահմեդականների ջարդը: Կոնիայում «նրա դեմ կռվելու դուրս եկան բազմաթիվ մահմեդականներ, բայց նա ետ մղեց նրանց հարձակումները, և սրի ուժով մտավ քաղաք, ջարդեց մեծ թվով մահմեդականների ու պարսիկների» (16, 295):

\* «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», 1965, Երևան, էջ 294: Այս նամակի վերաբերյալ հայ բանասիրության մեջ իրարամերձ կարծիքներ են հայտնվել: Ալիշանը և ուրիշներ այն համարում են անվավեր (տե՛ս Միստան, էջ 447-448), նորագույն հետազոտողները, այդ թվում նաև «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին» գրքի կազմողն ու ծանոթագրողը՝ հավաստի: Հետաքրքիր է, որ սուլթանի շրջապատում էլ այն երկակի վերաբերմունքի է արժանացել՝ ոմանք կասկածի տակ են առել նամակում հաղորդված փաստերի հավաստիությունը, ուրիշները բոլորովին չեն կասկածել (տե՛ս «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», էջ 302): Աս. Մնացականյանը, չկասկածելով նամակի հավաստիությանը, նրբորեն նկատում է, սակայն, նրա «մասամբ վերաշարադրանք» լինելը: Տեսակետը հենվում է նամակի առաջին տողի վրա՝ «Կաթողիկոսը ամենամակեղծ մադթանքներ է անում և հաղորդում հետևյալ տեղեկությունները...» (տե՛ս Նշվ. գիրքը, էջ 294): Կաթողիկոսի թուրքը չէր կարող այսպես սկսվել: Նման բնույթի փաստեր շարադրանքի մեջ էլ կան: Այսպես՝ «նախքան այդ երկիրը (Կիլիկիա- Գ. Ա.) մտնելը...», Գրիգոր Տղան չէր կարող այդպես արտահայտվել իր հայրենիքի մասին: Արաբ պատմիչի վկայությունը՝ «Մա է նամակը կաթողիկոսի...», էջ 297, շեշտում է նրա հավաստիությունը, բայց ոչ հարագատությունը:

Երկրորդ նամակով կաթողիկոսը հայտնում էր, որ ալամանների թագավորի որդու, որ հոր մահից հետո գլխավորում էր բանակը, զորքը թեև մեծաքանակ է, բայց և խիստ տկարացած, պարենմամթերքի բացակայության պատճառով բոլոր ձիերը մորթել - կերել են, իսկ նիզակներն ու մյուս զենքերի փայտերը՝ վառել: Հայտնելով, որ ալամացիները, որոնք չլուծեցին Լևոնին թագադրելու հարցը (թագավորը մեռավ, որդին հրաժարվեց որևէ բան անել), «շատ են տկարացած և քիչ ձիեր ու պաշար ունեն», կարծես հորդորում է Մալահ Ադ Դինին հարձակվել նրանց վրա: Այսպիսով՝ իր նամակներով Գրիգոր Տղան մի կողմից արարներին ու գերմանացիներին կարծես հանում է իրար դեմ, մյուս կողմից ձգտում է հասնել նրան, որ Մալահ Ադ Դինը ի դեմս հայերի տեսնի համախտեների...

\* \* \*

Գրեթե նույն շրջանում բանակցություններ են սկսվում Հռոմի հետ: Վերջինիս հետաքրքրությունը հայերի նկատմամբ վաղուց էր սկսվել: Հայերի հոգևոր ու աշխարհիկ առաջնորդները կտրականապես մերժում էին լատին եկեղեցու հետ հարաբերությունների հնարավորությունը: Դարձյալ Գրիգոր Գ-ն էր, որ զգալիորեն մեղմեց իրադրությունը: Պոլսի հետ հարաբերությունների լավացման քաղաքականությունը ենթադրում էր տարբեր քաղաքական-ռազմական-եկեղեցական ուժերի միջև խուսաճավելու հնարավորությունը: Եվ, այնուամենայնիվ, հավատ չի ներշնչում Ինոկենտիոս պապի՝ Գրիգոր Գ-ին հղած նամակի տողը՝ «Արդ եթէ և դուք որպէս և գրեալ էք, հնազանդ էք այսմ աթոռոյ...» (17,134): Գույները զգալիորեն խտացված են, քանի որ ոչ Գրիգոր Գ-ն, ոչ էլ Շնորհալին ու իր մերձավոր հետնորդները, հնազանդության ոչ մի իրական ապացույց չտվեցին:

Նշելով հանդերձ այն առաքելությունը, որ կատարում է հայոց եկեղեցին՝ «յայլ ազգեաց միջի» պահպանելով ուղղափառ հավատը, պապի վերոհիշյալ նամակը հռոմեական եկեղեցու՝ Քրիստոսի կողմից հիմնված լինելու, դրանով իսկ բոլոր մյուս եկեղեցիների առաջնորդի դեր ստանձնելու իրավունքի հաստատման հերթական փորձն է: Լուծված համարելով հայերի՝ Հռոմին ենթակայության խնդիրը, պահանջում է (հենց այդպես՝ պահանջում է-Գ. Ա.) արարողակարգում և ծիսակարգում կատարել անհրաժեշտ փոփոխություններ՝ մայր եկեղեցու հետ հարազատությունը պահպանելու նպատակով. սուրբ խորհրդի ժամանակ բաժակ գինուց ջուր խառնել, ծննդյան տոնը, որ հայերը տարբեր են կատարում «մեռաասան» ազգերից, հարմարեցնել լատինականին («ընթացակից լինել»):

Այնուհետև հաջորդում է արդեն սլվանդոյթի ուժ ստացած դիվանագի-

տական հրավերը՝ գալ Հռոմ և անձամբ ներկայացնել քննության առարկա խնդիրները: Եթե ճանապարհի հոգնությունից երկնչում է կաթողիկոսը, թող առաքի իր Ներսես եղբորը կամ «գալլ որ ի գլխունականաց... կղերիկոսաց», հայերենին և լատիններենին հմուտ տիրապետող մեկի ուղեկցությամբ:

Հաջորդ փաստաթուղթն արդեն Գրիգոր Տղայի ժամանակներին է պատկանում: Վարդան պատմիչի վկայությամբ՝ հայոց կաթողիկոսը Գրիգոր անունով մի եպիսկոպոսի է ուղարկել պապի մոտ՝ «վասն վտանգին որ ի Յունաց կրէին հայք և զի խնդրեսցեն աղօթս և արիննութիւնս» (104, 175): Պապը մեծ շուքով է ընդունել այս Գրիգորին, խորհրդակցություն է հրավիրել ալամանների, «անգլիզաց», «փռանցիսաց» թագավորների ու պատրիարքների, «Մայանվոյ» արքեպիսկոպոսի, «յայսմ կողմանէ» Երուսաղեմի պատրիարքի մասնակցությամբ քննարկել խնդիրը: Պատասխան նամակը Կիլիկիա է հասել 1185-ին: Հավատարիմ աշխարհակալական իրենց նկրտումներին, Աստծո ծառաների ծառան անաստված կեցվածք է դրսևորում նամակում: Ուժի դիրքերից գրված մի գրություն է սա: Միավորման և օգնության ձեռք մեկնելու պայմանը մեկն է. «...Եվ Եկեղեցիս Հռովմայ... ունի հրաման ի վերայ ամենայն եկեղեցեաց, և ունի իշխանութիւն վարդապետել ամենայն եկեղեցեաց, և գալլ անդամսն աշակերտել...» (81, 171):

Ճշմարիտ քրիստոնյան Հռոմի եկեղեցին ու պապին ընդունողն է, «... եւ որ որ ոչ սմանի ի փարայս նորա՝ մուրեալ է» (81, 173): Ուստի կոչ է անում հայերին «զմիարանութիւն պինդ... և հաստատ» պահելու համար իրենց «ձաւատոյ շինուածս» նմանեցնել «մայր» եկեղեցու շինվածին՝ «ամենայնիւ նմանիցիք մեզ ի պաշտաւն Աստուծոյ... ինչ որ թերի է ի կարգ», պետք է ուղղել (81, 173բ): Այնուհետև թվարկում է ծիսական արարողությունների մի ամբողջ շարք, որ պետք է որդեգրեին հայերը:

1. Սուրբ հաղորդության «բաժակն ջուր ընդ գինոյ խառնեալ»:
2. Հաղորդության խորհուրդը Հռոմի եկեղեցու պես կատարել, «զի որ ոչ ներգործել այսպէս, զրկէ զանձն իւր»:
3. Ծնունդը նույն օրը կատարել, ինչ որ իրենք՝ «յառաջ քան զուրբ յուճուարի»:
4. Նմանվել պետք է իրենց նաև սուրբ պատարագը և մյուս տոները կատարելիս:

Նկատի ունենալով, որ նամակն անտիպ է, ընդարձակ մի մեջբերում կատարենք. «...Ի մեծի հինգ շաբաթուն որ է յաւագ շաբաթն, զուրբ աւծութիւն որպէս մեք նուիրագործեմք, միանգամ յամենայն ամի արինեցեք, և զնոյն հեղէք ի ջուր մկրտութեան, և կնքեցեք զմկրտեալսն: Եվ արծեք զքար սրբոյ սեղանոյն, և զձեռնադրեալ քահանայիցն զձեռս և զեպիսկոպոսացն զձեռնադրելոց զգլխուս, որով զարանան յիրաքանչիւր պաշտաւնսն: Կատարե-

ցեք և ձեռնադրութիւն եպիսկոպոսաց կիրակէի, զի յայնմ ատր էջ հոգին սուրբ ի դասս առաքելոցն, և առաքեաց զնոսին քարոզել զաւետարանն յաշխարհիս: Իսկ զքահանայս, և զսարկաւագս, և զկէս սարգավագս և զայլ կլերիկոսս ձեռնադրեցեք յատր շարաթու ի չորս ժամանակս տարւոյն, զի և առաքեալքն պահեալ և աղաթն արարեալ ձեռն ի վերայ եղին աշակերտելոցն: Արդ յորժամ զայստսիկ կատարեք, ոչ իւիք բաժանիք ի մերոց կարգացն, և մեք ունելով զձեզ կցորդս ի պաշտան Աստուծոյ հավատոցն, լինիք որդիք երկնատր հարն» (81, 176բ-177):

Սրան հաջորդել են Կոնստանտին (1187-1191) պապի նամակները 1189 թվին: Կիլիկիայի աճող հզորությունը, նախապատրաստվող խաչակրաց նոր արշավանքը հարկադրում են սրան փոխել իր նախորդի անբարտապան ոճը, պահանջող-թելադրող կեցվածքը և հանդես գալ սուրբ վայրերը ազատագրելու եկողներին միանալու խնդրանքով. «Եւ տես զայս զգուշութեամբ, պատուական եղբայր, որպես Աստուած գրեզ ողորմութեամբն իւրով լուսատրեալ է, զի անձամբ քո և ժողովրդեամբդ, որք յաշխարհդ արևելից ի քէն հովուին, ի ս. տեղացն յազատութիւն յօժարացին գնալ» (17, 142): Նամակները հրատարակող Միքելյանին խորապես զայրացրել էր «Քրիստոսի յաջորդ»-ի «փերեզակութիւն»-ը. խաչակրաց արշավանքին անձամբ կամ նվիրատվությամբ մասնակցողները «ամենայն մեղաց... գթողութիւն առցեն» (17, 142):



Գրիգոր Տղան մեկն է նրանցից, ովքեր անդուլ եռանդով նախապատրաստեցին Կիլիկյան Հայաստանում թագավորության վերածնունդը իբրև ժողովրդի հարատևության կարևոր պայման: Հոգևոր ինքնուրույնությունն էլ նրա համար առաջնային պահանջ էր: Այրել դարերում և հայ ապրել, հարատև այս հիմնախնդրի ազնիվ սպասարկումներից եղավ: Կարծես իբրև պատասխան բոլոր նրանց, ովքեր հետագայում ևս կասկածելու էին իբրև հայ քրիստոնյա ապրելու համար պայմաններ ապահովելու նրա ջանքերին, գրել է. «... Հայ եմ ճշմարիտ և աներկբայ սրտի» (40, 68):

Միջնադարի մեծ անհատականություններից է Ներսես Լամբրոնացին:

Ժամանակակիցները նոր Պողոս առաքյալ Տարսուսացի անվանեցին նրան, հետնորդները՝ Դեմոսթենես և Կիկերոն: «Ասով կը փակուի Հայկական մեծութեան վերջին դարն, ԺԲ» (7, 281),- գրում է մեր մշակույթի պատմության հմուտ տարեգիրը: Հայ միջնադարյան պերճախառնությունը նրանից այն կողմ չի քսածել: Եկեղեցու մեծ բարեկարգիչն արժանիորեն դասվեց Գրիգոր Լուսավորչի ու Մահակ Պարթևի շարքը: Բանավեճի մեջ մրցակից չունեցավ, ստեղծեց հրապարակախոսական դասական գործեր: Իր անձն ու տաղանդը անմնացորդ նվիրաբերեց հայոց կրթամոված թագավորության վերականգնմանն ու եկեղեցու պայծառացմանը:

Իշխանական տոհմի շառավիղ էր: Հայրը՝ Լամբրոն անառիկ ամրոցի տեր Օշինը, Գանձակից էր գաղթել Կիլիկիա, ծառայության մեջ էր բյուզանդական կայսեր մոտ և վայելում էր նրա հովանավորությունը: Մայրը՝ Եահանդուխտը, Պաղատուհիներից էր սերում (Ներսես Շնորհալու եղբոր աղջիկն էր), կրթված և բարեսպաշտ մի կին, ութ զավակ է ծնել ու դաստիարակել: Ներսեսը երրորդն էր: Ծնվել է 1153-ին:

Վերուստ կանխորոշված էր կարծես նրա ճակատագիրը. դեռ չծնված՝ ծնողներն ուխտեցին «Աստուծոյ ընծայել գնա»: Չծնված երեխայի ավագ եղբայր երկամյա Հեթումը հոր փրկագնի մի մասի դիմաց պատանդ էր թողնվել նշանավոր Թորոս Ռուբինյանի մոտ: Կատարվածը համարելով Աստուծո կամքին հակառակ որևէ արարքի հատուցում, ծնողները ընդունում են վերոհիշյալ վճիռը: Նորածին Սմբատը (ավագանի անունն է) անմնաց գեղեցկություն ուներ, ծնողները ուխտադրուժ են լինում՝ նրան աշխարհի վայելություններից չզրկելու համար, խոստանալով Աստուծուն նվիրել իրենց հաջորդ արու զավակը: Բայց, անհա, նախախնամության թելադրանքով, թե ճակատագրի բերումով ծանր հիվանդանում է մանուկը՝ բարեսպաշտ ծնողներին հարկադրելով վերհիշել իրենց ուխտը: Սկզբապի Տիրամոր տաճար բերված երեխան առողջանում է, վերադառնում ծնողների գիրկը, քայց արդեն անվերադարձորեն վճռված էր նրա կյանքի ուղին, մանավանդ փոքրուց «անդադար կը պարապէր յընթերցումն

եւ ի գիր»՝ զարմանք պատճառելով բոլորին: Կենսագիրների վկայությամբ բարեպաշտ մայրը հոգ է տարել, որպեսզի որդին ոչ միայն քրիստոնեական հավատով մեծանար, այլև օտար լեզուներ յուրացնե: Հունարենը մորից էր սովորել:

Տասնվեցամյա Սմբատին մայրը տանում է Հռովկա, նոր կաթողիկոս ընտրված Ընորհադու մոտ և խնդրում կրթել-դաստիարակել:

Դոյակում ապրելու կոչված պատանին հայտնվում է եկեղեցում՝ դառնալու համար նրա նշանավոր սպասավորն ու գործիչը:

Հավանաբար բարեպաշտ մոր ներշնչանքով մանկուց իրեն կոչված էր համարում հենց այդ կյանքին. երբ պատանի հասակում հոր հետ մեկնում է Կ. Պոլիս, Մանուել կայսրը նրան առաջարկում է իր պալատում «փառատոր պաշտոն մը», բայց Սմբատը մերժում է՝ ասելով, թե իր կյանքի նպատակը ինքը մի այլ թագավորության ծառայելու մեջ է տեսնում: Ուրիշ պատասխան չէր էլ կարելի սպասել մեկից, որը հազիվ տասը տարեկան՝ փախչում էր Սև լեռները՝ ճգնավորական կյանքի վարժություններ անելու: Առաջ անցնելով ասենք՝ այնքան մեծ էր կրոնավոր Ներսեսի ազդեցությունը ընտանիքի վրա, որ մայրն ու երկու քույրերը էետազայում իրենց միայնակյաց վիճակի դատապարտեցին՝ օրհնություն ստանալով Ներսեսից: Հեթում եղբայրն էլ, Լևոն Բ-ից խաբվելուց հետո, վանք մտավ:

Մեծ էր հայրապետի վրա թողած ազդեցությունը, և վերջինս նրան 16 տարեկանում քահանա ձեռնադրեց՝ ընծայելով իր անունը: Ջարմանալի ընդունակություն և աշխատասիրություն դրսևորող պատանին արդարացրեց կաթողիկոսի վստահությունը: Վերջինս նրան ուղարկում է ուսումը շարունակելու Սև լեռան վանքերում: Պատանի Ներսեսը այսպես է հայտնվում Կարմիր վանքի Ստեփանոս գիտնականի մոտ:

Սև լեռան անմառչելի վայրերում բազմաթիվ վանքեր կային, նաև ասորական, հունական և լատին: Ենթադրվում է, որ այստեղ ավելի քան երկու տարի կատարելագործել է հունարենը, սովորել լատիներեն և ասորերեն, նաև՝ ֆրանսերեն: Լեզվական, կրոնական, պատմական հարուստ գիտելիքներ ամբարելով՝ վերադառնում է ծննդավայր 1172-ին: Հենց այդ տարում էլ Սկևռայի եկեղեցում արտասանում է իր անդրանիկ ճառը՝ մեծ զմայլանք ու հպարտություն պատճառելով հայրենակիցներին: Իրեն անպատրաստ գտնելով ստանձնելու Սկևռա վանքի վանահոր պաշտոնը (սա հոր կտակն էր), անցնում է հայրենի դոյակի մտերմքում գտնվող Ս. Գևորգ եկեղեցին՝ շուրջ երեք տարի աշակերտելով «զՅովհաննէս վրդ. ուն ճգնագգեսց և առաքինի» (Մ. Չամչյանց): Այս Հովհաննէսի հորդորներով էլ, ըստ Սամվել Սկևռացու, սկսել է մեկնությամբ զբաղվել:

Նրա աշխատասիրությունն ու ընդունակությունները զարմացնում են վարդապետներին\*:

Անհագ ծարավով լրացնում էր ուսման պակասը՝ մոռանալով հանգիստ ու սնունդ: Նրա համար ուտելիք բերող սպասավորը, Մ. Չամչյանցի հավաստմամբ, «տեսանէր զի առաջին բերեալքն ի տեղուց անդ կային ի պատուհանի» (93,91): Կենսագիրները վկայում են, որ քիչ էլ քնում էր. «Ջգիշերն մատեալ գողով յաթոռ ինչ՝ անդ վճարէր զքնոյն պէտս սակաւ մի», «Յամեմայն երեկոյի մինչեւ այրէին մոմեղէնք՝ գրէր եւ ապա անդէն յաթոռն իւր մատեալ՝ սակաւ մի ննջէր»: Դանապարհորդելիս էլ աշխատում էր. «Առ որ ճանապարհորդեան... եւ ի վերայ ծովուս ի նաւարկութեանս մերոյ թարգմանեցի զսա...» (4, 101,128): Հիացած նրա ընդունակություններով ու անդու տքնությամբ՝ «մերձակա» անապատականների խնդրանքով հանձն է առնում «ի գիր առնուլ» եկեղեցական ծեսերն ու սովորույթները, առանձնակի հետաքրքրություն դրսևորելով մասնավորապես պատարագի հանդես: Այսպես է հղանում հանրահայտ «Մեկնութիւն Պատարագին» (89) գրքի գաղափարը, որ իրականացրեց 1178-ին: Գրքի վրա աշխատելու ընթացքում գրում է հանրահայտ «Ատենաբանութիւնը»՝ 1175-ի վերջին կամ 1176-ի սկզբում (22):

Ընորհալուն փոխարինած Գրիգոր Տղան «հրամայական թղթով» իր մոտ է հրավիրում նրան և նշանակում Տարսուցի արքեպիսկոպոս՝ նրա հսկողությանը հանձնելով Լամբրոնի և շրջակայքի եկեղեցիները: Ժամանակի հոգևորականության գլուխնությունից դժգոհ քսանինգամյա Ներսեսը բացատիկ մի ջանասիրությամբ է նվիրվում իր պարտականությունների կատարմանը՝ չմայած դժկամությամբ էր ստանձնել պաշտոնը:

Գրական-կրթական-մշակութային ու դիվանագիտական մի լայն գործունեություն է ծավալում երիտասարդ, եռանդուն արքեպիսկոպոսը:

Գործուն մասնակցություն ունենալով Հռոմկլայի ժողովի նախապատրաստման աշխատանքներին՝ կաթողիկոսի հանձնարարությամբ գրում է նշանավոր «Ատենաբանութիւնը», միջնադարյան հայ հրապարակախոսության ուշագրավ երևույթներից մեկը:

Կիլիկյան Հայաստանի իշխաններն ու թագավորները վիթխարի ուշադրություն էին դարձնում մշակույթի ու լուսավորության խնդիրներին: Լամբրոնացու անվան հետ է կապվում Միսի մեծահամբավ համալսարանի բա-

\* Լամբրոնացին հավանաբար լավատեղյակ էր բնական գիտություններին ևս: Կենսագիրները վկայում են, որ նա ճիշտ գուշակել էր արևի խավարումը և բացատրել այդ երևույթը. «Եւ գտաւ դիր աստեղաց եւ ընթացք արեգական եւ լուսնի յիրեանց կայանս առանց իրիք սայթաքման»: Լամբրոնացուն է վերագրվում մարդու կազմության վերաբերյալ մի գիրք, որը Ղ Ալիշանը հակված է համարելու օտարագրի հեղինակի աշխատության մեկնություն (8,91): Լամբրոնացու մտան բազմազան հետաքրքրություններ ունեցող անձնավորությանը շատ էլ հարմար են այս վերագրումները:

ցումը՝ «Ի հետին դարս, ի սկիզբն ԺԸ-ի, յիշէ Եփրեմ կաթողիկոս ի Միս վարժարան մի՝ համալսարան Ս. Ներսեսի Լամբրոնացոյ անուանելով» (8,224): Այստեղ աշխատելու է հրավիրել ժամանակի նշանավոր գիտնականների, մանրանկարիչների, այլ մասնագետների: Այնքան մեծ էր համալսարանի համբավը, որ նշանավոր հոգևորականները, թաքցնելով իրենց աստիճանը, «զի համարձակ աշակերտեցին», սովորելու են եկել այստեղ: Կիլիկյան գրականության ու մշակույթի բազմաթիվ նշանավոր ներկայացուցիչներ Լամբրոնացու համալսարանի սաներ են: Իրենց ուսուցչապետի հետ այստեղ ստեղծագործել են Գրիգոր, Խաչատուր, Սամուել Սկևազցիները, Գևորգ Լաբրոնացին: Նշանավոր մանրանկարիչներ, գրիչներ ևս տվել է այս դպրոցը: Այիշանի վկայությամբ այստեղ գրչագրված բազում ձեռագրեր առաքվել են Հայաստանի, արտասահմանյան և կիլիկյան վանքեր: Ինքը՝ Լամբրոնացին, նույնպես ձեռագրեր էր ընդօրինակում: Կենսագրի վկայությամբ՝ «ինքն ձեռամբ իրով գրեաց կրկին զԱստուածաշունչ գիրս և զամենայն բանս սրբոց հարցն» (4,74):

Տեղին է հիշել, որ հոր կտակած 30.000 ոսկին նվիրեց եկեղեցիների ու վանքերի վերանորոգման, ձեռագրերի ձեռքբերման, աղքատներին խնամելու գործին: Քրիստոնեական վարդապետությունը նրա համար մասնագիտություն չէր, այլ աշխարհընկալման եղանակ ու կեցության ձև:

Գրական-քարոզչական աշխատանքը զուգակցում էր պետական-քաղաքականին: Նրա համբավը լայն տարածում է ստանում՝ համակիրների վիթխարի բանակի կողքին ի հայտ բերելով նաև թշնամիների: Եվ արժանի էր այդ համբավին: 1198-ին հունաց կայսր Ալեքս Գ-ի՝ Լեոնին թագ ուղարկելու կապակցությամբ, Լեոն արքան հաջորդ տարին ընծաներով Պալիս է ուղարկում Լամբրոնացուն՝ ցույց տալու համար «զկամս սիրոյ Լեոնի»: Ժեստը դիվանագիտական էր: Լաբրոնացին նաև հանձնարարություն ուներ, և դա իր սրտովն էր, պաշտպանել Հռոմկլայի ժողովի որոշումները: Օրեր տևած վիճարանությունը հունաց հոգևորականության ընտրամու հետ, որին Լամբրոնացու համբավը ներկա էր դարձրել հունաց կայսեր և պատրիարքին, և որի ընթացքում հայ ջատագովը խոսում էր ընտիր հունարենով՝ օգտագործելով հույն հեղինակներ, փայլուն հաջողություն է բերում նրան, թեև ոչ հաղթանակ. հույները մնում են իրենց համոզմունքին: Միայնակ պատասխանեց բոլոր հարցերին, մեկնաբանեց խրթին տեղերը, լուծեց առարկությունները՝ հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդներին թողնելով «ամենքեան ափ ի բերան»:

Լեոն Բ-ի խորհրդականն էր և նրա հանձնարարությամբ շատ է ճամփորդել, դիվանագիտական ճակատամարտեր մղել (կրոնականի հետ միասին): Պարզապես զարմանք է հարուցում, թե որքան եռանդ ու ոգևորություն ուներ

այս երիտասարդ հոգևորականը: Կյանքի կեսը անցկացրեց թամբին կամ մավի տախտակամածին, մյուս կեսը՝ քարոզներ կարդալով ու տիեզերական խնդիրներ քննելով, բայց հասցրեց թողնել պատկառելի մի ժառանգություն, մեր դարավոր մշակույթի մնալուստ արժեքներ: Հարթ չէր անցնում նրա կյանքը: Թշնամիներին հաջողվեց հասնել նրան, որ Լեոն Բ-ն նրան հեռացրեց պալատից: Այս առիթով էլ գրեց նշանավոր «Թուրքը» («Թուրք աս Լեոն արքայն»)՝ մեր հրապարակախոսության ամենավառ ջերից մեկը:

Գրել է շարականներ, կատարել բազմաթիվ մեկնություններ ու թարգմանություններ, որոնց զգալի մասը հասել է մեզ:

Կարծես զգալով մոտալուտ ու անակնկալ վախճանը՝ ձգտում էր թղթին ու պատմությանը հանձնել լայնախոհ մտորումներ, իր քրիստոնեական հոգու լույսն ու ջերմությունը, «քառատրոփ» ապրել իր մեծ կյանքը, որ հանուն մարդկանց ու Աստծո՝ մոմի անմնացորդ այրում եղավ, մոմի պես էլ հանգավ մի ակնթարթում. 1198 թվին կաթվածահար եղավ քարոզի պահին: Լեոն Բ-ի անարդարացի վարմունքը, ըստ երևույթին, ծանր էր ազդել նրբագգաց և արդարամիտ հոգևորականի վրա: «Ի հիւանդոտ մարմնոյ եւ ի ծանրութենէ հոգոց դանդաղէր միտք նուստութեան մեր ի քննել եւ ձեռն ի գրել» (4, 84-85), զանգատվում է Ժողովողի մեկնության հիշատակարանում: Ժամանակակիցների վկայությամբ զգացել է մոտալուտ վախճանը, զգեստավորվել և Սկևազի վանքում մատուցել վերջին պատարագը: «Ի ձեռս քո աւանդեմ զհոգի ին»\*, ձեռքերը վեր կարկառած, «զուարճ դիմօք եւ արտասուալից խնդութեամբ» բացականչել է և իսկույն ավանդել հոգին:

Թաղումը շքեղ էր, հանդիսավոր, բազմամարդ:

Ոսկեդարի համեմատությամբ 12-րդ դարը մեզնում ընդունված է Արծաթե դար անվանել: Գեղարվեստական գրականության, պատմագրության, կերպարվեստի և մշակույթի այլ բնագավառների հետ միասին վերածնունդ է ապրում նաև հրապարակախոսությունը: Գրականության այս տեսակում ևս մեծ սկսանողը Ներսես Ընդրեալին է: Նրա համար եկեղեցու առաջնորդը, հոգևոր գործիչը բժիշկ է, «հոգևոր բժկութեան» հնարանքներով բուժում է ախտավոր հիվանդներին. «... Ուսուցանել ամենայն անձին՝ զմահաբեր ախտից իրեանց զպատճառսն, և զկենդանարար հոգուց զղեղսն» (90, 20): Խոսքով պետք է պարզի «զպատճառսն», քարոզով ուսուցանի բուժվելու եղանակները:

Քրիստոնեական վարդապետությունը միշտ էլ առանձին կարևորություն

\* Մաղմոսի տողի համաձայն՝ «Ի ձեռս քո յանձն առնեմ զհոգի ին» (Լ. 6) ստեղծված արտահայտություն, որ մեզ է հասել քրիստոնեության վաղ ժամանակներից: Հայտնի է, օրինակ, որ նույն կերպ է հոգին ավանդել սուրբ Մահակը (տե՛ս Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, Երևան, 1981, էջ 136):

է ավել քարոզչի անճնական հատկություններին: Եկեղեցու առաջնորդի դերին հավակնողը ոչ միայն աստուածաշունչ գրոց հմուտ իմացությամբ պետք է օժտված լինի, որ ինքնին հասկանալի է, այլև պետք է լինի առաքինության և արդարամտության կրող: Առանց այս բարձր հատկանիշների անհնար է ակնկալել հրապարակախոս-քարոզչի դերը, որովհետև ճշմարտությանը լրիվ հաստ լինելն անհնար է: Առաքինությունը և գիտությունը առաջնորդի գույզ աչքերն են, պատկերավոր համեմատությամբ ներկայացնում է Շնորհալին, որոնցով պետք է մայի իրականությանը, աշխարհին: Եթե «շաման-դաղը մթինը» պատեն նրա աչքերը, «սխալ է և ընդ ինքեան ի խորխորատ մառու գրուր անճն իւր արկանէ»: Միայն այս երկուսի ներդաշնակ միասնությունը կարող է երաշխիք լինել վստահության և հաջողության, որովհետև քեկուզ մեկի բացակայությունը կխանգարի ամբողջ ճշմարտությունը ընկալելուն: «Որ զմի յաչացն բաց ունիցի, և միտովն կափուցեալ իցէ, այսինքն՝ որ կամ գիտութիւն առանց գործոց առաքինութեան և կամ առաքինութիւն առանց գիտութեան ունիցի, թերի է ի բարեաց և ոչ կատարեալ, քանզի միականեաց նմանի այնպիսին» (90,47):

Արդարությամբ ու հմտությամբ քարոզխոսք ասելն էլ դեռևս բավական չէ քարոզչի բարձր դերը ստանճնելու համար: Նրա համար էլ, բնականաբար, պարտադիր է քրիստոնեական վարդապետության գլխավոր պահանջներից մեկը՝ քարոզածը աստվածահաճո գործերով հաստատելու անհրաժեշտությունը: Բավական չէ «շափոս արդարութեան... ուսուցանել քանիս», պետք է նույն շափով ընթանա ուսուցանողն ինքը՝ անճնական օրինակ ծառայելով ուրիշներին: Թեկուզ անգամ Աստծո ճանապարհով ես ընթանում, բայց եթե այնքան գիտուն չես, որ ուրիշներին «իմաստութեամբ առաջնորդել» կարողանաս, դարձյալ բարոյական իրավունք չունես առաջնորդ լինելու:

Դեռևս V դարում քարոզչին ներկայացված բոլոր պահանջներին բավարարում է Լամբրոնացին: Աստվածաբանության մեջ այնքան էր հմուտ ու բանիմաց, որ զարմացնում էր այլազգի ամենաճանաչված աստվածաբաններին անգամ: Իշխանների ու թագավորների հետ հավատի ու աշխարհի խնդիրները քննում էր Գրիգոր Լուսավորչին վայել համարձակությամբ ու հետևողականությամբ: Երբեք շահ չակնկալեց ու չսպրեց սեփական անձի համար: Հավատի ամենաբարդ խնդիրները ձգտեց մատչելի անել իր հավատացյալներին:

Հրապարակախոսության մի կարևոր առանճնահատկություն է բացահայտում նա: Հրապարակախոսի պարտականությունը ժողովրդի վերքերի հայտնաբերումն է, գերազմիվ մի նպատակ, որ կարճամիտները նույնացնում են ազգը «այպանելու» հետ: «Անճն իմ, ազգս իմ, բամբասելովս ոչ այպանեմ, այլ բժշկացո՞ղ զվերս ցուցանեմ... Փութացեք, եղբարք, վասն սիրոյն

Քրիստոսի ի բժշկել զվերս իմ»: «Զվերս իմ»-ը բոլորի վերքերն է ընդհանրացնում: Հրապարակախոս քարոզչին բժշկի հետ համեմատելը նորություն չէր, հենքը վաղուց և շատ են ասել այդ մասին: Շնորհալին էլ օգտագործել է այդ համեմատությունը: Լամբրոնացին ավելի սուր բնույթ է հաղորդում սրան. ինչպես բժիշկը, որ մարմնի հիվանդ մասերը «խարելով և հատանելով ոչ թուի» թշնամի, այնպես էլ հասարակական ու մարդկային ապականված բարքերը «կսկծելի քանիք» մերկացնողները սիրելի պետք է լինեն նրանց, «որոնց կամին զվրկութիւն»: Այս գիտակցությունը նրան իրավունք է տալիս համարձակորեն վեր հանել ազգային արատները: Իբրև ճշմարիտ քրիստոնյա իրեն մեղավոր է զգում իր ազգակիցների մոլորությունների համար և դրանց վերացումը համարում է իր սրբազան պարտքը՝ «քանզի իմ է եղբորն վերն և բժշկութիւնն»: Հրապարակախոսության դերի ու նշանակության տեսանկյունից շատ կարևոր է քարոզչի ըմբռումը, թե ճշմարտությունն ու կեղծիքը պետք է գատել իրարից, թե իսկական քարոզիչը պետք է բացատրի նրանց ծագումը, որպեսզի հեշտանա «ստութեան» վերացման ուղիների հայտնաբերումը: «Չէ քուական ցուցանել զճշմարտութիւնն, այլ կարևոր է և գտութիւնն ի նմանէ բացատրել, որպեսզի իւրաքանչիւրն ի վերայ իւրոյ արմատոյ արձանասցի» (89,441): Այնուհետև ավելի հեշտ կլինի տեսնել «զարմատն... չար ախտիս», թշնամանալ նրանց հանդեպ և խարանել այնպես, ինչպես «զբժիշկն, որ զվեր հիվանդին խարէ»: «Պատարագին մեկնությունը» հենց ազգի վերքերի բացահայտումն է՝ գերազանցապես եկեղեցու և հոգևորականության աշխարհում: Վերադառնալ ակունքներին, սա է բուժման գլխավոր միջոցը, որի շուրջ լուրջ վեճեր է մղել դեռևս գիրքը գրելու շրջանում: Մի տեղ խոստովանում է, որ իր բացակայությամբ ավանդաճուր եմ համարում իրեն, բայց դեմ առ դեմ գրուցելիս ընդունում եմ իր արդարացիությունը: Նման ճակատամարտեր շատ է մղել Լամբրոնացին, չկա ոչ մի վկայություն, թե որևէ դեպքում պարտված է հեռացել, մինչդեռ հաղթանակների վկայություններ շատ կան: Թերևս իր փորձն էր ընդհանրացնում մեծ ճարտարախոսը, երբ քարոզչին, հրապարակախոսին նույնացնում էր քաջ զինվորի հետ: Լևոն Բ-ին հղած նշանավոր «Թղթում» պատրաստականություն է հայտնում գնալ «ի մէջ նոցին (ձորագետցիների- Գ. Ա.) և գոր յունկն ձեր խօսիմք՝ քարոզեմք առաջի նոցա»: Գերադասելի է, եթե արքայի «երամանալ» նրանք գան «առաջին ձեր ընդ մեզ ի մքցումն»: Թե չէ ինչի նման է, երբ Չորոյգետում մտնում և Կիլիկիայում իրեն բամբասում են: «Ոչ է այս արիութիւն զիւնորի՝ յիւր ապարանսն թուր շողացուցանել և յօդս հարկանել, այլ որ ի հանդիսի տեղն իջանէ, և ընդդէմ ախոյանին կայ» (40, 245):

Միանգամայն բնական է, որ Լամբրոնացին խորապես հավատում է գրավոր ու բանավոր խոսքի ներգործության ուժին, այլապես անբացատրե-



լի պիտի մնա այն տքնաջան աշխատանքը, որի արդյունքը եղան սուրբ գրքերի մանրակրկիտ ու ծավալուն մեկնությունները («Մեկնութիւն Պատարագին», «Մեկնութիւն Սաղմոսաց», «Մեկնութիւնք Առակաց, Ժողովողի, Իմաստութեան և Երգոց Երգոյն», «Մեկնութիւն Սաղմոսաց», «Մեկնութիւն ԺԲ մարգարէից» և ուրիշներ): Ասենք ինքն էլ խոստովանել է դա: «Լուարուք խրատական բանիցս», - հորդորում է քարոզիչ-հրապարակախոսը, որովհետև դա է երանության հասնելու ճանապարհը: Բայց ոչ միայն այս. «խրատական բանիցս» ունկնդրողը ընթանում է իմաստնությանն ընդառաջ. «Լուարուք զիմաստութիւն,- երրորդում է արքեպիսկոպոսը,- և իմաստուն լերուք, և մի պաշարիցիք» (80,2բ): Ահա թե ինչու հորդորում է, որ լսեն իրեն, դրանով կմաքրվեն ախտերից և կարժանանան Աստծո բարեգութեանը: Իրեն ունկնդրելու, իր մեկնություններով լուսավորելու ջերմագին հորդորն, ուրեմն, ոչ թե սնահամարությունից է բխում, ինչպես փորձում են ներկայացնել ոմանք, այլ հանրությանը օգտակար լինելու ցանկությունից. «Արդ՝ որդեակ, լուր ինձ, և երանելի են, որ զճանապարհս իմ պահիցիցն»:

Իսկ իր ճանապարհը և իր առաջարկած ճանապարհը վարդերով չէր պատված: Մի ուրիշ տեղ Լամբրոնացին քարոզիչ-հրապարակախոսին համեմատում է երեխային խրատող-դաստիարակող հոր հետ: Եթե հայրը անտեսի որդու թերությունները և անընդհատ զովի նրան, երկու բնույթի վատության պատճառ կդառնա՝ «առաջին զհայրատութիւն, և յետ այնր զի ոչ հանէ զչարն զոր ունի» (89,550): Ընչտան ու աստվածահաճը հանդիմանությանը արատների բուժումն է:

Այդպես պետք է վարվել նաև ազգի ու ազգերի հետ: Մտորմունի առակների մեկնաբանության առաջաբանում իբրև առակի (խրատ) ժանրային առանձնահատկություն ընդգծում է հանդիմանության անհրաժեշտությունը: «Խրատ առանց յանդիմանութեան մոլար է: Չի խրատն՝ չար գործոցն և սովորութեանցն՝ ուղղութիւն: Եւ թէ զայն չհանդիմանէ որ և զարշելի ամէն գործողին, այլ ըստ կամաց խաւսի, ևս մտորեցուցանէ զխրատեայն» (80,12): Եվ ամբողջ մի տեսություն է զարգացնում, թե ինչ «բազում օգուտներ» է տալիս հանդիմանությանը դաստիարակելը: Դեռևս երիտասարդ հոգևորականը հավաստում է իր նվիրվածությունը քարոզչին ներկայացվող պահանջներին՝ ընդարձակելով նրանց սահմանները: «Նախ զի անաչառ լիցուք ի յուսուցանելս»: Երկրորդ՝ դրանով հայտնի կլինի խոհեմներին, որ ժողովրդի մեջ տարածված արատների բացահայտումով, որոնց ամիթով էլ արվում են հանդիմանությունները, ոչ թե «իմում ազգիս թշնամի», այլ «Փննիչ և յառողջութիւն փութացող» է ինքը: Երրորդ՝ երիտասարդ աստվածաբանը խորապես համոզված է, որ զովեստները կարող են վատ ծառայություն մատուցել, մինչդեռ աչալուրջ քարոզիչը «գէտ և զգուշացուցիչ» պետք է լինի: Գործող՝

սեփական ազգի փառաբանությունը «զայլս» բանբասելուն զուգակցելը «անձնահաճութեան... և ամբարտաւանութեան» է համագոր: Հինգերորդ՝ «զառսա բանբասելով և նախատելով, յանդիմանիչ անուանիմ և ուսուցիչ»... Վեցերորդ՝ անընդունելի է համարում նաև այլոց «բարի», «զմերս չար» անվանելը, այս դեպքում, խոստովանում է Լամբրոնացին, «Եսայի բարբառով վային հարկանէ զդէսս իմ» այն բանի համար, որ «աստ զչարն բարի և զբարին չար»... Եվ, վերջապես, յոթերորդ՝ ուշադիր և ողջախոհ պետք է լինել սեփական ազգի և այլոց մասին խոսելիս, որպեսզի չմանամբս այն վաճառականին, որ «խառնէ զջուրն ընդ զինին...»:

Լամբրոնացի հրապարակախոսին բնորոշ է երևույթների համակողմանի քննությունը: Նա չի բավարարվում հայ եկեղեցում սովորույթների անբարեձևությունները նշելով, ձգտում է անպայման պարզել՝ «ո՞ր աղազաւ եմուտ այսպիսի անբարեձևութիւն ի մէջ մեր, և այլ բազումս առ սոքօք», հարցադրում, որ հաջողությամբ իրականացնում է արդեն ու ամենից շատ «Պատարագի մեկնության» մեջ: «Բայց սակայն կարօտին ապացուցի զբանս յայտնել», - և հայտնաբերում է ապացույցներ: Նրա զեմքը, իհարկե, սուրբ գրքերն են, բայց ոչ միայն: Հաճախ է դիմում պատմությանը, կենցաղին, տրամաբանությանը, ժամանակակիցներից: «Զննութեամբ հաւանեցուք օրինացն, և մի յիմարութեամբ»: Մի ուրիշ տեղ ավելի ամբողջական է ներկայացնում հետազոտության իր մեթոդը. «Չի բան իմացութեան պարտ է ընդ ամենայն ընթացս մեր խառնել, այսինքն միշտ քննել խոհականութեամբ մտաց և որոնել՝ զի՞նչ է այս գործ, է՞ր վասն աւանդեցաւ, կամ ո՞ր յանգի կատարումն սորա, որ և միով դիմառութեամբ յայտնեսցի» (89,435): Այս հայացքը նրան հնարավորություն է տալիս խուսափել խնդիրների դոգմատիկ լուծումներից և ամեն անգամ կոնկրետ վճիռներ կայացնել: Այսպես՝ նրա հիմնական եզակետը կրոնական-եկեղեցական սկզբունքների ու սովորույթների քննարկման ժամանակ հենվում է սուրբ գրոց և սուրբ հայրերի ավանդածին: Բայց երբ պատմական հանգամանքների, ստեղծված իրավիճակի թելադրանքով փոփոխություններ են կատարվել դրանցում, որոնք հետապնդել են եկեղեցու պայծառության բարձրացման, հավատի ծավալման, ժողովրդի կենսական խնդիրների իրականացման նպատակ, արժանանում են նրա հավանությանը: Երբ եկեղեցու առաջնորդները եկեղեցուց ստացած նվերները սկսեցին ծախսել իրենց կանանց ու երեխաների վրա, «բարձին զունելն նոցա կանայս... Եւ զովելի է յետոյ մտեալ յօրէնս ի փառս Աստուծոյ»: Նույն սկզբունքով ինքը երկրորդ անգամ այրիացածներին, հակառակ եկեղեցու սահմանած օրենքների, երրորդ անգամ ամուսնանալու իրավունք պետք է տար՝ որդեձնությունը խրախուսելու նպատակով:

Պատանի հոգևորականը հենց սկզբից հակառակորդներ է ունեցել: «Պա-

տարագի մեկնությունը» գրում է իրական ու երևակայական ընդդիմախոսների հետ վիճելով: Հաճախ բացահայտ, երբեմն տողամեջ դրսևորվում է այս բանավեճը՝ բնութագրելով իր սկզբունքներին անվերապահորեն հավատացող, անսքող մերկությանը հարցերը առաջադրող, համարձակ աստվածաբանին: Համառ է նաև ու հետևողական, ոչ մի բան նրան ետ չի կանգնեցնի իր համոզմունքներից: «Ձոր ասեմ և ոչ ամաչեմ», - համոզմունքով հայտարարում է: Ամենայն հավանականությամբ գրքի համար նյութեր հավաքելիս քարոզել է իր տեսակետները, բացատրել և՛ բարեկամներին, և՛ չարակամներին: Ոմանք վիճել են դեմառդեմ, հաճախ՝ պարտվել, ոմանք էլ բանքասել են իր բացակայության ժամանակ կամ ապսպրել ինչ-որ բան. «Փանգի լուայ յոմանց ասացեալ» (89,91), «դարձեալ մանր խուզելով թէ ասեմ ոմանք»: Ահա, այսպիսի անհանգիստ, ոչ միշտ բարեկամական մթնոլորտում է ստեղծել իր գիրքը:

Լամբրոնացի քարոզչի յուրահատկություններից մեկն էլ այն է, որ ձգտում է խնդրի համակողմանի քննության՝ ընդդիմախոսներին զրկելով իրեն առարկելու հնարավորությունից: Մա նկատելի է հատկապես «Պատարագի մեկնության» և «Առեմնարանության» մեջ: Առաջինում խոսելով քրիստոնեության տիեզերական բնույթի մասին, այն մասին, որ քրիստոնյաները տարբեր լեզուներով մի Ջրիստոս են պաշտում, շտապում է լռեցնել հակառակորդին՝ պարզելով «յաչաղանքի» ոչ աստվածային բնույթը: «Դու մի ինձ այժմ գյաչաղանս ոմանց ի մէջ բերեր և զհերձուածողական իրերաց անուանադրութիւն. քանզի գիտեմ և ես զամենայնն, բայց մարդկան գիտեմք զայն կամք, և ոչ Աստուծոյ» (89, 412-413):

Եկեղեցու առաջնորդը, հոգևորականը, քարոզիչը պետք է ներգործի հասարակության վրա, մերկացնի արատները, մատնանշի Աստծո ճշմարիտ ուղին: Այս նպատակով է գրել «Պատարագի մեկնությունը»: «... Չշախդս ուղից մերոց ուղղեսցոյք», - ահա նրա ելակետը: Պատանի աստվածաբանը երբեմն անհարմարության զգացում է ապրում, որ իրեն է վերապահվել առավել տարեցներին ուսուցանելու դերը: Բայց համարելով դա Աստծո կամքի արտահայտություն, ունի իր կատարածի պատմական նշանակության զգացում: «Եւ թէ զի՞նչ խառնեցաւ ընդ տասին, ինձ՝ դատելն և զիմս ազգ ժպրիութիւն է՝ որ օգտի ի դատելոյն և յանդիմանելոյն» (89, 185): Ուրիշ ազգերն էլ հանդիմանության արժանի շատ բան ունեն, բայց ինքը չի անդրադառնում դրանց, որովհետև «ոչ կարգեցայ քննիչ, և ոչ օգտեցուցանեմ ի քննելն»: Օգտակար լինել ազգին, ահա քարոզչի, հրապարակախոսի, հոգևորական գործչի գերագույն նպատակը:

Այդ նպատակին պետք է նվիրվել ամենացորդ, այդ նպատակը պետք է իրականացնել համարձակությամբ: Երբեք չխուսափել ճշմարտություն

ասելուց, որքան էլ դառն ու դաժան լինի այն: Իր կարճատև, բայց քեղմնավոր ու իմաստալից գործունեությամբ այս սկզբունքի իրականացնողը եղավ: Նման վարքագիծ պետք է ունենան բոլորը, առաջին հերթին երկրի ղեկավարները՝ հոգևոր, թե աշխարհիկ: Երբ թագավորը խորհրդի է հրավիրում իր իշխաններին աշխարհի խաղաղության, պատերազմի և սրանց նման խնդիրներ քննելու, վերջիններս պարտավոր են «առ տերն իրեանց համարձակ խօսել վասն ուղղութեան խորհրդոյն և օգտի աշխարհի»: Նույն կերպ պետք է վարվեն հոգևոր «իշխանները» ևս, ճիշտ է՝ այս զուգահեռը Լամբրոնացին անց է կացնում հիմնավորելու համար, թե ինչու պատարագի ժամանակ հոգևոր հայրերը «ի պատշաճ ժամո» առանձնանում են հավատացյալներից՝ «շուրջ կացեալ զԱստուծով», բայց էականը դա չէ, այլ առանձնանալու կերպն ու նպատակը: Աստծուն ու ժողովրդին ամենացորդ ծառայելու ուղին ընտրած արքայախնդարը խորապես զգացել է ամբոխի ու ամբոխավարության վտանգը: Թագավորը իշխաններին հեռացնում է ամբոխից, որպեսզի ասեն այն, «գոր առաջի բազմացն ոչ համարձակէին»:

Երիտասարդ հոգևորականը գործունեության առաջին իսկ քայլերից զգացել է արդարամիտ ու համարձակ քարոզչին սպասվող խաչի ծանրությունը, զգալով հանդերձ երբեք չի ընկրկել սպասվող ու բաժին հասած դժվարությունների առջև: «Պատարագի մեկնության» մեջ հեղինակային գեղումները, թաքուն ու բացահայտ բանավեճը, ազնիվ ու շիտակ կեցվածքը ընդդիմախոսների հանդեպ դարերի հեռավորությունից մեզ է հասցնում այն խռովքն ու տագնապները, տատապանքն ու հավատը, որ ապրել է իր կոչմանը այնպես հավատացող հոգևորականը: Ներկայացնում է որևէ իրողություն և ավելացնում՝ «տեսեալ էք ամենեքան»: Խոսքը տեղ հասցնելու համար մտերմիկ գրույցի է հրավիրում ընթերցողին՝ «Դարձեալ և այլ խորհուրդ քեզ յայտ, գոր ոչ գիտես», շարադրում է իր խորհուրդը՝ ունկնդրին և իրեն փրկելով մեղք գործելու վտանգից. «Եվ լուր սիրով, - շարունակում է հորդոր-խնդրանքը, - զի մի՞ դու վասն մեղացոյ դատապարտեսցիս, և ես վասն ոչ զգուշացուցանելոյս» (89, 441): Դեռ չավարտած իր գիրքը՝ ազգատյաց են անվանել նրան, օտարասեր: Այդ բնութագրումները, որ դժբախտաբար հետնորդներն էլ պետք է կրկնեն, հասնում էին իրեն: Իրեն հատուկ շիտակությամբ չի թաքցրել ոչինչ, ամեն բան թոթին է հանձնել՝ դրանով իսկ լռեցնելով թե ժամանակակիցներին, թե սրանց հետնորդներին: «Բանքասեմ, թէ զազգս ատե», - ցավով արձանագրում է և վստահ պատասխանը պատգամում գալիք սերունդներին՝ «Չազգս կարի քաջ սիրեմ»: Բայց սիրել ազգը բոլորովին էլ չի նշանակում մոռացության տալ նրա վերքերը, այլ ընդհակառակը՝ «... եւ զվերն՝ որով ազգս տառապի՝ թշնամանեմ»:

Այսպես էր հասկանում ազգասիրությունը քսանհինգամյա պատանին:

Դատապարտում էր ազգային սնապարծությունը, դեպի ուր փորձում էին մղել նեղմիտ ժամանակակիցները: «Այսպես ասեն և այժմ բազումք,- գանգատվում է արքեպիսկոպոսը,- զքո ազգս գովես և գօտարն բամբասես. եթե բամբասող եմ, և գօտարն և զիմս բամբասելովս մեղանչեմ, ապա թե յանդիմանութեամբս ջան իմ ուղղութեան է, յորժամ զիմս տիրապես ուղղեմ՝ ապա հարկատր է ինձ նոցին քարոզ լինել» (89, 551): Աստված իրեն օտարներից «վերակացու և ուսուցիչ» չի կարգել, բացի այդ՝ մնան արարքը կարող է միայն թշնամության առիթ տալ՝ «բամբասանք համակրին և ոչ խրատ»:

Ընդունողների և հիացողների մեծ մի բանակի հետ ունեցավ նույնքան զորավոր հակառակորդներ ևս: Ամբողջ կյանքում մեղադրանքներ բարդեցին՝ «չար ի վատ ծառայ անպիտան» և այլն, բայց իր կյանքը ապրեց իբրև ճշմարիտ քրիստոնյա և կյանքի վերջում կարող էր կրկնել այն, ինչ գրել էր գործունեության սկզբում. «Աղաչեմ զամենեսեան, և զոսս եղբարցդ սրբոց արտասուօք սիրոյն համբուրեմ. ներեցեք իմոյ անգգամութեանս, և իբրև վշտակից ծառայակից ընկալարուք զիս, և զձեզ ընկալցի Քրիստոս Յիսուս տէր մեր, որում փառք յախտեանս յախտեմից. ամեն» (89, 445): Այս թմամ, որ ինքը Աստծո պատվերն է կատարում և ոչ թե սնափառության է հետամուտ, տարբեր ձևակերպումներով անընդհատ կրկնվում է մեկնության տարբեր էջերում: Իբրև ճշմարիտ քրիստոնյա, նա իրեն չի անջատում հոտից, առավել ևս չի հակադրում ընդհանուրին: Առհնքնող մի անկեղծությանը մեղքի իր բաժինն է ընդունում այն վիճակի համար, որի մեջ գտնվում է ժողովուրդը, բայց և ընդգծում է, որ ինքը զիտակցել է իր մեղքը և ձգտում է նույն ճանապարհին մղել մյուսներին: «Ձկշտամբանս բանիս նախ յանձն իմ և ապա յայլս ձգեմ. մեղատր եմ և ես, և ըստ այսմ մասին հաւասար յոգունց. սակայն զղջացեալ՝ ողորմութիւն և տեղի ապաշխարութեան գտի ի բարեբար տեսանէն. ոչ եթէ իբր արդար՝ յանցատր դատեմ զայլս, այլ հանցատրս զտեսակ յանցանացն զգացեալ խորշիմ, և այլոց քարոզիմ. իբրև ընդ փորձ անցեալ՝ փորձանատրացդ ի յայս տեսակ մեղաց լինիմ օգնական» (89, 210-211):

Լավատեղյակ էր արվեստի այն գաղտնիքին, որ ամեն ինչ չափի մեջ է գեղեցիկ: Համարձակ ու կրքոտ պերճախոսը, որքան էլ օժտված Աստծո կողմից ու նրա պատվերի հանձնակատար, մշտապես ձգտել է մնալ չափի մեջ՝ «ես ես յորժամ ըստ իմ չափն ելանեմ՝ անմտութիւն է»:

Հայ առաքելական եկեղեցու ուղղափառ վարդապետության մեծ քարոզիչներից է: Նրա այլասիրության շուրջ ժամանակակիցներից ոմանց բարձրացրած աղմուկը, որ արձագանքի պես երբեմն-երբեմն հնչում է վերջին հարյուրամյակում ևս, քաղաքական սուր պայքարի կամ նրա ժառանգության մակերեսային իմացության արդյունք է: Իր բազմաժանր ստեղծագոր-

ծությանը միտված է փառաբանելու Աստծուն ու նրա վարդապետությունը: Նրա գրքերի վերնագրերն անգամ («Մեկնութիւն Պատարագին», «Մեկնութիւն Առակաց, Ժողովորդի, Իմաստութեան», «Համբարձաւ Տէրն մեր», «Աստուածային հաւատոյ», «Այսօր հրեշտակք ի բարձունս», «Ի Համբարձումն Քրիստոսի», «Ի Գալուստն Հոգւոյն սրբոյ») հաստատում են այս ճշմարտությունը: Հետազոտողներից մասնավորապես Մմբատ եպս. Մաստեթյանը շատ հիմնավոր մեկնություններով հաստատում է, որ սկզբունքային ոչ մի խնդրում միջմարտի մեծ մտածողը չի հեռացել Հայաստանեայց եկեղեցու որդեգրած դավանանքից: Մի բան, որ մինչև վերջ չհասկացված արքեպիսկոպոսը հարկադրված էր տարբեր գործերում կրկնել անդադար:

Աշխարհի ճանաչողության լամբրոնացիական համակարգը չի տարբերվում իր մեծ նախորդների ուսմունքից: Աստծուն ու նրա արարչագործությունները պետք է ընդունել «ասացելոյն», առանց զգայարաններով ստուգելու. «Հաւատացեք ասացելոյն՝ թեպետև ոչ զգայարանաք տեսանէք»: Բայց կանգ չի առնում այս կետում, ընդարձակում է երկրային արարածների իմացության սահմանները:

Լամբրոնացու համար առաջնային խնդիրը հայոց կործանված պետականության վերականգնումն էր, իբրև ժողովրդի հարատևության ու բարեկեցության կարևոր երաշխիք: Հայ հրապարակախոսության այս կենտրոնական խնդիրը յուրովի արծարծումներ է գտել նրա ելույթներում:

Եկեղեցական նշանավոր գործիչը պետականության ջատագով է: Ժողովուրդը, որ աշխարհիկ և հոգևոր իմաստուն առաջնորդներ չունի, դատապարտված է: Իմաստուն կոչում է այն թագավորին, որը խորհրդի է նստում իր հպատակների հետ: «Քանզի ասէ ի պատմութիւն մակաբայեցուցն, եթէ յիսուն այր ամենայն ատուր ի խորհուրդ նստեին, և համաձայնութեամբ զիշխանութիւն վարեին, այս պէս տեսանին և այսաւր: Իսկ առաջնորդ եթէ հոգևոր և եթէ մարմնատր՝ որ ինքնիշխանութեամբ կատարէ զգործն՝ փրկութիւն ոչ կարէ ուղղել ընդ ձեռամբ անկեղեցն» (80, 18): Իբրև ապացույց հիշում է «զմերս» օրինակը. հոգևոր և մարմնավոր իշխանները չհամախմբվեցին հայոց թագավորի շուրջը, և «տարագիրք են ժողովուրդք մեր յաշխարհացն և հոգւով տատանեալք»: Ժամանակակից եզրով՝ Լամբրոնացին պառլամենտական միապետության կողմնակից է: Հենց կառավարման մնացած համակարգի մեջ է տեսնում «հոռոմների» հաջողությունները:

Պետականության պահպանման հիմքը միասնությունն է: Արքեպիսկոպոսը դեմ է՝ ամեն տեսակի երկպառակության ու թշնամության ոչ միայն քրիստոնյա, այլև իբրև քրիստոնյա հայ, որ մտահոգված է իր պանդխտյալ ժողովրդի ճակատագրով, ակնկալում է նրա համահավաք միասնությունը հայրենիքում, իմաստուն թագավորի առաջնորդությամբ: Միայն այս դեպ-

քում հնարավոր է հարատևել, և հիշում է հոռոմներին. սրանց թագավորները, միշտ խորհրդակցելով հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդների հետ, «աշխարհակալեցին»: Հորդորում է «ի վայրս պանդխտութեան» թափառող հայրենակիցներին շնորհալի հայրենի եզերքը, հոգիներում պահել վերադարձի և հայրենի թագավորությունը վերականգնելու հույսը: Եվ ուրախությամբ արձանագրում է, որ «Պանդոխտն յայլ աշխարհ ակն ունի ուրախութեան, և ոչ եթէ յայն՝ ուր բռնի անաս» (89,99): Լամբրոնացին, որ մեր թագավորության վերացումը բացատրում է քրիստոնեության դեմ՝ գործած մեր մեղքերով («Որք ըստ մեղաց մերոց տարագրեցաք ի հայրենի աշխարհէն՝ յորս նոքա վայելեն»), բուն իրականության մասին խոսելիս ավելի խոր հետևության է հանգում: Իսմայելացվոց դաժան սուրը ժողովրդին բռնությամբ հեռացրեց իր հայրենիքից, սա է հրապարակախոսի եզրակացություններից մեկը:

Դրա առաջը առնել, իր պատմական հայրենիքում ժողովրդին համախմբել հնարավոր է միայն ներքին երկպառակությունների վերացման, ամուր միասնության շնորհիվ: «Միմեանց վահանակիցք լիցուք սպառազենքս և մի կործանիչք, միմեանց մարտակիցք և մի ընթաղրիչք...» (89, 545), - պատգամում է արքեպիսկոպոսը:

Ուշագրավ է, որ թագավորության բացակայությունը դիտում է իբրև պատճառ հոգևոր և մարմնավոր ոլորտներում տեղ գտած թերությունների: Վերջին հարյուրամյակում մեզանում ծնունդ են առել («սկսաւ ընձիղվել») բազում խորթ երևույթներ, «յորմէ հետէ տապալեցաւ իշխանութիւնն»: Դրանք «օր ըստ օրե» զարգանում են՝ սպառնալով խաթարել ժողովրդի դիմազիծը, և ցավալի է, որ վտանգավոր երևույթը կարծես չի մտահոգում ոչ մեկի. ահա թե ինչու է տագնապի փող հնչեցնում արքեպիսկոպոսը:

Մենք եզակի օրինակ չենք, պետականության բացակայությունը նմանօրինակ սպառնալիքների առաջ կանգնեցնում է բոլորին: «Արդ ազգ և ժողովուրդ որ գայս («առաջնորդութիւն»- Գ. Ա.) ոչ ունին, յանկարգութիւն կործանին... եւ որպէս տերևն յարմատոյն թաթափեալ տգեղացեալ չորանա, այսպէս նոքա ի բարեկարգութենէ մոլորեալ տգեղաման» (80,18):

Հայրենիքում թագավորության վերականգնման հնարավորության նկատմամբ անբարենպաստ պայմանների ծնած թերահավատությունը Կիլիկյան Հայաստանի մտածող ու մտահոգ այրերին հարկադրում է փրկարար պետականության ստեղծումը իրականացնել այնտեղ, ուր մղել է ժողովրդին նրա անարդար ճակատագիրը:

Այս գերագույն նպատակի իրականացման է միտված Լամբրոնացու հրապարակախոսությունն ու քաղաքական գործունեությունը: Եվ երբ պատմական հանգամանքների բերումով Լեոն II-ին հաջողվեց վերականգնել հայոց թագավորությունը, Լամբրոնացին, հակառակ որոշ հետազոտող-

ների ներմիտ հետևությունների, ցնծությամբ ապրեց. նույնիսկ հիշատակարանի չոր և հավասարակշռված ոճը ի գործու չէ թարցնելու այն մեծ ուրախությունը, որ Լեոն II-ին օժտելու առիթով ապրել է արքեպիսկոպոսը. «Ի լրումն թուխ ՈՒՆԷ (1198)... վերապատուեցաւ թագաւոր Հայոց Լեոն՝ որ յՌուբինեաց, բարեպաշտ և յարթող Աստուծով. որոյ հռչակ արութեանն շարժեաց զմեծ ինքնակալն հին Հռովմայ զՀեռի, նոր Հռոմայ զԱլեքս, որք պսակեցին զնա քարամբ պատուականաւ եկեղեցի Տարսոնի՝ որ իմ անարժանութեամբս հովուի» (112,427):

Բոլոր կնճռոտ խնդիրների լուծման ընդունելի միջոցը մեծ քրիստոնյան տեսնում էր խաղաղ համաձայնության մեջ: Նա, բնականաբար, մերժում է ամեն տեսակի թշնամություն մարդկանց, մանավանդ ազգերի միջև, մերժում է առավել ևս զինված ընդհարումները: Ի՞նչ են տալիս պատերազմները՝ «զմիմեանս գազանաբար սպանանեն, զբնատրական գութն ունայնացուցանեն, զանբնական ատելութիւնն ներգործեն», «անտի սպանումն. ի նմանէ գերութիւն», պատերազմներից «զրխեալ չարիսն ո՞ կարէ թուել»: Հրաշալի ընդհանրացնում է պատերազմի պատճառած ամենամեծ չարիքը՝ «Քարակոշտք հանգստարանք, հարթ և գեղեցիկ տեղ՝ ատելի»:

Ահա թե ինչու պետք է տենչալ խաղաղության, որը միայն բարիքներ է պարգևում. «Ձի յորժամ թշնամեացն յարձակումն կարճի, սուր և գերութիւն խափանի, եկեղեցի պայծառութեամբ հաստատի, և իւրաքանչիւր ոք ի բարեպաշտութիւն յորդորի» (89,273): Ահա թե ինչու ձգտում էր իր երազանքը իրականացնել քրիստոնեական մեծ սիրո մերքո եկեղեցիների ներդաշնակ միավորման ուղիով:

Անցյալից առնված բազմաթիվ օրինակները, որոնցով հատատում կամ ժխտում է իր մտքերը, իրեն հուզող խնդիրները պատմական մեծ կտրվածքով քննելը յուրահատուկ պատմական մթնոլորտ են հաղորդում նրա ստեղծագործություններին: Իսկ «Պատարագի մեկնությունն», արդեն, եկեղեցական արարողությունների, ծեսերի, տարագի ու սպասքների ավելի քան հազարամյա պատմության քննությամբ, եզակի երևույթ է: Հայտնի է արքեպիսկոպոսի խեթ հայացքը հայոց հեթանոսական պատմության նկատմամբ, բայց և քրիստոնեական շրջանի խոր և իմաստավորված ընկալման ձգտումը:

Եվ, այնուամենայնիվ, երկու մեծ հարց ամբողջ կյանքի ընթացքում մտահոգել են նրան՝ եկեղեցիների միության խնդիրը, հայ եկեղեցու բարենորոգության պարագան:

Ներսես Ընդհալու մահով ընդհատված եկեղեցիների միության խնդիրը նոր ուժով արժարժվում է 80-90-ական թվականներին, և Լամբրոնացին պայքարի կենտրոնում է: Հույն և լատին եկեղեցու առաջնորդները ձգտում

էին քրիստոնեական եկեղեցիների միավորման ծխածածկույթով քողարկել Հայաստանը իրենց ազդեցության տակ առնելու հետահար նպատակը, Հայաստանի հոգևոր ու աշխարհիկ առաջնորդները փայփայում էին քրիստոնեական նախնական վերագրային սիրո շուրջ քրիստոնյա պետություններին համախմբելու գաղափարը: Այնքան էլ միամիտ չէր այդ ճգնաժամը. մեր լուսավոր նախնիները նպատակ ունեին տիեզերական քրիստոնեության սկզբունքների շուրջ բարեկամական վեճերով վանել քրիստոնյա հզոր պետությունների թշնամանքը, համեմայն դեպս ապսնեով նրանց հովանավորչական բարեկամությունը՝ դրանով իսկ նպատակով իրենց փոքրիկ աշխարհի խաղաղությանը: Արևելքում չէր վերացել թուրք-սելջուկյան սպառնալիքը՝ քրիստոնյա պետություններին պարտադրելով համախմբվել ընդհանուր վտանգի դեմ: Ավաղ, ոչ հույները, ոչ էլ եվրոպական պետությունները գալիք չարիքի այնպիսի շոշափելի զգացողություն չդրսևորեցին, ինչպիսին զգում էին վտանգին անմիջապես մերձ ապրող հայերը: Ինքնին հետաքրքիր է նաև, թե կլիկյան աշխարհիկ ու հոգևոր հայրերը ինչպես էին հմտորեն խուսանավում հույների, եվրոպական պետությունների, երբեմն էլ սելջուկների ու թուրքերի միջև՝ օգտագործելով գոյություն ունեցող կամ ծագող հակասությունները:

Եկեղեցիների միության մեջ տեսնելով միայն ազգային եկեղեցուն սպառնացող վտանգ, անտեսելով, թերևս հասու չլինելով խնդրի մյուս, շատ ավելի կարևոր կողմին, որն ընկած էր Կիլիկյան Հայաստանի հոգևոր առաջնորդների գործունեության հիմքում, բուն Հայաստանի հոգևոր հայրերը, մասնավորապես Սանահինի և Հաղպատի վարդապետները, անասելի թշնամանքով լցվեցին միության խնդրին հետամուտ «արևմտյանների» նկատմամբ:

1179 թ. գարնանը կայացած Հռոմիլլայի նշանավոր ժողովին, որին նախորդել էր տևական պատրաստության մի շրջան, մասնակցում էին երեք տասնյակից ավելի հայ եպիսկոպոսներ, բազում վարդապետներ, սարկավագներ, «և ոմանք ի մեծամեծ իշխանաց Հայոց» (Մ. Չամչյանց): Այն, որ մասնակիցների թվում էին նաև Աղվանից Ստեփանոս կաթողիկոսը, «թագաւորանիստ քաղաքին վրաց Տիխեսաց» Բասիլիոս արքեպիսկոպոսը, Միքայել ասորի պատրիարքի ներկայացուցիչը (երեքն էլ ստորագրել են թղթերը), վկայում է, թե խնդրին որքան մեծ նշանակություն էր տալիս Գրիգոր Տղան: Արևելցիները, որ սկզբնապես հրաժարվել էին մասնակցել ժողովին, կաթողիկոսի թղթից հետո, որը պահանջում էր ներկայանալ և «քերան ի բերան խօսիլ» (Մ. Չամչյանց), հարկադրված եղան պատվիրակություն ուղարկել իրենց «կարծակից» Բարսեղ Անեցու գլխավորությամբ և «գրանի մի զգօն» վարդապետների ու վանականների մասնակցությամբ:

Ժողովում ընթերցվել են հունաց կայսեր և պատրիարքի նամակները, որոնք և դարձել են քննության առարկա: Դրանից առաջ հանրահայտ «Ատենախոսությամբ» հանդես է եկել Տարսուցի քսանվեցամյա արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին՝ զարմանք և հիացմունք պատճառելով մասնակիցներին:

Ժողովը կայսրի և պատրիարքի նամակներին պատասխաններ ընդունեց: Ենչտեղ դնելով երկու եկեղեցիների ընդհանրությունների վրա, խոսելով առաջադրված խնդիրների մասին, քայց վարպետորեն շրջանցելով ուղղակի պատասխանը, նամակագիրները ստեղծում են միասնության տպավորություն, ընդգծելով քրիստոնեական սիրո անհրաժեշտությունը իբրև բարեկամության և ամեն տեսակի միությունների ամուր երաշխիք և ընդհանրացում. «Աղաչէ նոյն ինքն տերն, և ասէ. որդեակք իմ գայս պատուիրեն ձեզ՝ զի սիրեսչիք զմիմեանս որպէս և ես ձեզ սիրեցի. այսմ աղաչանացս հաւանեալ ձեր աստուածային ժողովդ՝ կոչէք զմեզ ի միաւորութիւն սիրոյ» (93,131):

Ժողովի հրավիրումը անհրաժեշտություն էր:

Նախ՝ հարկավոր էր պատասխանել կայսրին ու պատրիարքին, հակառակը ոչ միայն անբարեկիրթ, այլև անխոհեմ պիտի լիներ: Այնուհետև՝ շարունակել քանակությունները եկեղեցիների միության շուրջ, որ նշանակում էր բարեկամներ և խաղաղություն շահելու ուղիներ որոնել: Իզուր չէ, որ Լամբրոնացին հատկապես ընդգծում է աստվածաշնչյան հայտնի սկզբունքը. «Մէրն ոչ ազգի ամ իւրն ազգ, այլ ամենեցուն քրիստոնէից լինել ի Քրիստոս մի ազգ»: Այս հավատարմությունը քրիստոնեական վարդապետության վերագրային բնույթին, որ սկզբնական քրիստոնեության հատկանիշն էր, հավանաբար այն պատճառներից էր, որի վրա բարձրանում էր «արևելցիների» անհաշտ թշնամությունը «արևմտացիների», մասնավորապես Լամբրոնացու նկատմամբ:

Հետամուտ վերացած թագավորության դերը եկեղեցուն վերապահելու գաղափարին՝ հոգևոր առաջնորդները քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ փոխհարաբերություններում որդեգրեցին հույժ դիվանագիտական մի քաղաքականություն, որը նպատակ ուներ ուղղափառ վարդապետության ընդհանուր համակարգում ապահովել հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը: Ոչ միայն կրոնական, այլև քաղաքական այս խնդրի իրականացումը ենթադրում էր հավատարմություն կրոնական ու ծիսական այն ավանդույթներին, որոնք որդեգրել էին հայոց եկեղեցու սուրբ հայրերը: Այս քաղաքականությունը լուրջ հաջողություններ էր ապահովել մեր ժողովրդի համար: Նոր ժամանակները, սակայն, նոր պահանջներ էին առաջադրում:

Կիլիկյան Հայաստանի աշխարհագրական դիրքը, քաղաքական այն հանգամանքները, որոնցում հայտնվել էր երկիրը, պարտադրում էին շփում-

ներ ու մերձեցում և՛ արևելքի, և՛ արևմուտքի հետ: Այս դեպքում անհնար էր հաջողություն ակնկալել առանց երբեմնի դիրքերի ու տեսակետների վերանայման: Եվ, ահա, Ներսես Շնորհալին, նրա հաջորդներ Գրիգոր Տղան, Գրիգոր Ալիբաբեան ու Ներսես Լամբրոնացին համարձակորեն ընդառաջ են գնում ժամանակի պահանջներին՝ իրենց վրա հրավիրելով «արևելյանների» սուր քննադատությունը: Որքան էլ բոլոր սկզբունքային խնդիրներում Լամբրոնացին ու իր համախոհները հավատարիմ էին «սուրբ հարց» ավանդույթներին, այնուամենայնիվ ինչ-ինչ փոփոխությունների հնարավորությունը արևելցիները դիտում էին իբրև դավաճանություն հայ եկեղեցուն: Հարյուրամյակների ընթացքում հայերը կարողացել էին ազգային բնույթ հաղորդել քրիստոնեական վարդապետությանը: Լամբրոնացու սրված ուշադրությունը վաղ քրիստոնեության վերազգային համերաշխությանը, ինչպես նաև հունալատինական եկեղեցիների՝ անփոփոխ պահած ծեսերին ու արարողություններին վերադառնալու պահանջը, իբրև սկզբնական ակունքներին հավատարիմ մնալու արդարացված քայլ, որ ինչքան հասկանալի, նույնքան էլ անհրակամալի էր, «արևելցիները» ընկալում էին իբրև հայ եկեղեցուն ուղղված սպառնալիք: Մանավանդ՝ Տարսուհի արքեպիսկոպոսը առիթը բաց չէր թողնում հավաստելու իր նվիրվածությունը նախնական քրիստոնեության: Նրան հայտնի է «իմաստուն քննողաց» կարծիքը՝ «քրիստոնեից ազգ» բացատրել «ի միմեանց իւիք իւիք»: Բայց, ահա, Աստծո ներշնչմամբ ինքը մերժում է «գայս սնուտի աւանդութիւն», որի պատճառով էլ խոստովանում է, թե «է ինձ Հայն որպէս զԼատինացին, և Լատինացին որպէս զՀելլենացին, և Հելլենացին որպէս զԵգիպտացին, և Եգիպտացին որպէս զԱսորին» (40, 220):

Միանգամայն ընկալելի է «արևելցիների» մտահոգությունը, բայց հասկանալ է պետք նաև «արևմտացիներին». վերջիններին համար եկեղեցին ու նրա սովորույթները մեկընդմիջտ տրված ու անփոփոխ երևույթներ չեն, նրանք կոչված են ծառայելու ժողովրդին, ուստի պետք է լինեն ու անեն այն, ինչ պահանջում է ժողովրդի լինելիությունը: Լամբրոնացին ձգտում էր քրիստոնեության վերազգային էությունը դարձնել փոքր ժողովուրդների ինքնությունության պահպանման խարիսխ: Նա հատուկ ընդգծում է այդ հանգամանքը՝ լատինացի, հելլեն, եգիպտացի, ասորի քրիստոնյաների նկատմամբ Քրիստոսի սիրով վարվելը բարձրացրել է հայերի համբավը այդ ժողովուրդների մոտ և ապահովել նրանց համակրանքն ու սերը հայերի հանդեպ, հանգամանք, որ չեն ուզում տեսնել իր հակառակորդները. «... Ընդէ՞ր ոչ միսիթարէին որ իմ հանճարս զՀայաստանս՝ այս ազգացս հաճոյացոյց, և զնոսին միշտ առ մեզ ի սէր ձգէ», - Լևոն Բ-ին ուղղած հանրահայտ թղթում բողոքում է արքեպիսկոպոսը: Նա, իսկապես, միայն շեշտում էր «մարմնով բաժանե-

ալ» ազգերի «հոգով միացեալ» լինելը, ընդգծում, մատնացույց էր անում ամեն անգամ, ամեն առիթով ու անընդհատ:

Այժմ տարբերությունների ընդգծման քաղաքականությունը օգտակար լինել չի կարող: Մինչդեռ քրիստոնեական աշխարհը բաժանվել է հերձվածների, ամեն մեկը իր եկեղեցին է հիմնել, իր աթոռն ու ժողովարանը: Մրանով էլ բաժանվել են իրարից, հակադրվել իրար, թշնամացել, մինչդեռ «այժմ չէ օգուտ ի միմեանց հրաժարելն»:

Բոլոր քրիստոնյա ազգերի նկատմամբ հավասարատես իր հայացքի խոստովանությամբ նա միաժամանակ կարծես պաշտպանվում է ժամանակակից ու հետագա «դանդաջողներից», որոնք նրան «հունամուլ» կամ «լատինամուլ» էին անվանում: «Արդ եթէ ես միոյ ազգի ջատագով էի,- վերոհիշյալ նույն թղթում գայրույթով հարցնում է ու շարունակում,- ընդ այլսն ե՞րբ էր կար հաղորդիլ» (40, 220):

Ահա այս ընդհանուր մտոեցումների համակարգում պետք է քննել Լամբրոնացու ստեղծագործությունը, մասնավորապես հանրահայտ «Ատենաբանությունը»:

Հայ հրապարակախոսական մտքի փայլուն էջերից է սա, ուր գարմանալի ուժով միահյուսված են Լամբրոնացու ճարտասանական տաղանդը, տրամաբանության վիթխարի ուժը, և այս ամենը հայերենի բառազանձային ու ոճական գեղեցկությունների շլացուցիչ փայլով:

Չգտելով իրական տեսք հաղորդել համաքրիստոնեական համերաշխության իր ակնկալած երազանքին, որն այնքան նման է եվրոպական տուն ստեղծելու մերօրյա ջանքերին, Լամբրոնացին քրիստոնեության առաջին չորս-հինգ դարերը, քանի դեռ եկեղեցիները չէին անջատվել, ներկայացնում է իբրև հոգևոր գեղեցկությունների ու նյութական առատության մի կատարյալ թագավորություն: «... Երկիրս երկին եղև, և փառքն որ ի բարձունս էր Աստուծոյ՝ և յերկիրս տարածեցաւ... Եւրոնակության մեջ բացում է «երկիրս երկին եղև» պատկերավոր խոսքի իմաստը. «Ոչ ոք էր յանժամ ի բարեգործութենէ. այլ իբր էր ոսկի և արծաթ յերկրի մերում, զմաքրութիւնն իմա և զսրբութիւնն: Նստան ապա համարձակ քահայանապետք յաջորդք Քրիստոսի ի վերայ տանն իւրոյ. հովիւք իմաստունք սկսան զհօտսն արածել. բժիշկք լինել, և զփոռեալ անդամս յապաւել. քահանայքն արթունք՝ զխումկ ժողովրդեանն նուիրել» (40, 110):

Լամբրոնացին այս խնդրում պարզապես միանում է իր մեծ նախորդներին: Հիշենք, թե քրիստոնեության ընդունման շրջանն ինչպես է նկարագրում Ագաթանգեղոսը՝ «Յայնմ ժամանակի երանելի, ցանկալի և անպայման սքանչելի լինէր երկիրս Հայոց» (3,476):

Իբրև Քրիստոսի վարդապետության մեծ երախտավոր կամ, թերև, ելն-

լով իր մեծ ու գեղեցիկ նպատակի իրականացման ցանկությունից, նա չի տեսնում կամ միտումնավոր անտեսում է այն խաղ հակամարտությունը, որ քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն ճանաչելուց հետո մի կարճատև շրջանում եղել է հայ եկեղեցու և հայոց թագավորական տան, ինչպես նաև պարսկամետ նախարարների միջև: Ավելին՝ Բյուզանդիայի իսկական դերը մեր ճակատագրի մեջ չընկալելով, չափազանցում է եկեղեցիների միության մեջ նրա գրաված դիրքը՝ «և Հռոմայեցուց տերութիւն իբրև զգավազան երկաթի՝ նեցուկ պնդութեան և ամրութեան հանուրցս լինէր»\*: Այսպես՝ Քրիստոսին վերապահվող հավասարատես և հավասարաբաշխ աստվածային հայացք է ակնկալում Լամբրոնացին ժամանակակից Բյուզանդիայից: Պատմական փորձից բացի կար նաև ներկայի օրինակը: Վրացիները լավ հարաբերություններ էին հաստատել Բյուզանդիայի հետ և «Տեսցուք թէ հատուածեալն ի մէջ ազգ Վրաց և նոսա յեցեալ, որքան օր ըստ օր ի Քրիստոս պայծառանան. արդ զոնն անագան և մեք զնոյն խակասցուք» (40, 195): Մանավանդ եղել է ժամանակ, երբ հայերը նման միության մեջ են եղել և ծաղկել են հոգով ու մարմնով: Սա է պատճառը, որ Քրիստոսով սկսվող և միության տարիները ներառող Հայաստանը նրան վարդազայն է ներկայանում: Միության տարիներին «յերկիր մեր իբրև զաստեղս երկնից բազմացան սեղանքն Աստուծոյ ըստ տեսլեան սրբոյն Գրիգորի. հօտքն լուսակիզն, արօտքն դալարի, հովիւքն արթունք, և սուլիչքն քաղցրալուրք. զի ել հիսսսի խստութեանն, և շնչեաց հարաւ սիրոյ հոգւոյն Քրիստոսի» (40, 121):

Լամբրոնացին ջանք չի խնայում փառաբանելու Կոստանդին կայսրին, «Նոր մեր Սողոմոնին», որի ջանքերը «արարին զամենայն տիեզերս մի տուն միոյն Քրիստոսի, և եկեղեցի»: Այս «բարեսպաշտ արքայն Կոստանդիանոս կայսր անդր տարբերեալ տուն հաւատոյ եկեղեցոյ Քրիստոսի՝ ի ձեռն տիեզերական ժողովոյն Նիկիոյ՝ անխախտելի ամրութեամբ պնդեալ հաստատեաց» (40, 103):

Երկար չտևեց, սակայն, այս համընդհանուր երջանկության թագավորությունը: Տեսնելով, որ «մեքեմայքն իւր խայտառակեցան» և մանավանդ, թե «տիեզերք աստվածապաշտութեամբ ծաղկեցան», «սկզբնաչարն թշնամին», որ սատանան է, դուրս տղաց «յորջէն չարութեան»՝ ավիրելու Քրիստոսի տիեզերական տան ներդաշնակությունը. սերը ատելությամբ փոխարինեց, խաղաղությունը՝ թշնամանքով, «և զմիտքիւն ի բազումս հերձեն»: Գեղարվեստական պատկերին հաջորդում է հրապարակախոսական

\* (40, 120) Ս. Սասանեթյանի կարծիքը, թե «Լամբրոնացի կակնարկէ հառանգար այն ուսումնական զարգացման, որ արդյունք էր Բյուզանդիոսին ելած գիտնական վարդապետներու ջանից», (102, 135), անհամոզիչ է:

կրթոտ ու անմիջական խոսքը: Այս «սկզբնական թշնամին» բազմադեմ է. նա ներկայանում է մեկ իբրև մի Մակեդոն, որ ժխտում է սուրբ Հոգու աստվածություն լինելը, մերթ իբրև մի Նեստոր՝ մեկ Քրիստոսի մեջ երկու անձնավորություն տեսնելու մտազարթոյամբ, մի երրորդ դեպքում՝ իբրև մի Եվտիքես, որ «մարդացեալ բանին Աստուծոյ մարդկութիւնը կունայնացնէր» (Ս. Սասանեթյան): Այս Եվտիքեսը «գիտաւար խաւարաւ բժշկել վարդապետէր»: Ահա կոնկրետացած չարությունները, որոնք եկեղեցիների միությունը քակելով, մեծամեծ աղետներ պատճառեցին քրիստոնյա ժողովուրդներին: «Ողբոց է այսուհետև ճառ բանիս պատմութեան», - հառաչելով ընդհանրացնում է Լամբրոնացին: Ըստ նրա՝ հոգևոր կապի խզումը պայմանավորեց մեծ կորուստներ մյուս բնագավառներում ևս, և դա պատիժ էր ոչ միայն հայերին. «Ձի այս է սովորութիւն նորա (Աստուծոյ- Գ. Ա.). յորժամ հոգւով կործանինք զքօսեալ, անտես առնէ և զմարմնոց վրդովմունս» (40, 122): Մեկ Քրիստոսի միակերպ հավատալու փոխարեն, որ բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդների երջանկության ակունքն է, վերջիններս իրենց հավատը առ Քրիստոս «զանագան վիմի» վրա կառուցեցին՝ դուռ բացելով Աստծո արդար զայրույթի առաջ: Եվ չուշացավ զայրույթը՝ «զերեցաք անագան ուրեմն և ըստ մարմնոյ»: Աստված այդպես է վարվում, որպեսզի մարմնական ցավը մարդկանց և ազգերին հանի հոգևոր թմբիկից: Այնուհետև երկար խոսում է այն մասին, թե ուղիղ վարդապետությունից հեռանալու դեպքում Աստված ինչպես է պատժում և ինչպես պետք է քավել մեղքերը:

Աստծո միասնական տան ավերումը բացասական հետևանքներ ունեցավ ոչ միայն փոքրերի, այլև մեծերի համար: «Ո՞չ նկուն եղեալ պարտեցավ բազում անգամ անպարտելի զօրութիւնն Հռոմոց», - ցավով, բայց և խորիմաստ բացականչում է Լամբրոնացին:

Ուրեմն՝ եկեղեցիների միությունը ապավին է ոչ միայն փոքր ազգերին, այլև մեծերին:

Քրիստոնեական համընդհանուր սիրո ներքո հայ մտածողը մերժում է ազգային խտրականությունն ու նեղմիտ ազգայնամտությունը: Նրան խորին զարմանք ու զայրույթ է պատճառում այն, որ զանազան մանր ծիսական տարբերությունների կամ դավանաբանական վեճերի պատճառով ազգերը թշնամանում են իրար: Թող ամեն ազգ հոգով և սրտով ընդունի Քրիստոսին ու նրա վարդապետությունը՝ ինչ ծեսով որ ցանկանում է, քանի որ կարևորը ոգին է և ոչ այն ձևը, որով ընդունում է: Կրքոտությամբ խոսելով այն մասին, որ տոներն ու ծեսերը սիրուց են գոյացել և ոչ հակառակը, ցավ է հայտնում, որ ոչ թե սերն են անփոփոխ պահում մարդիկ, այլ դրսևորելու եղանակները: «Արդ զի՞նչ կարծէք վայելուչ. ի միւթոց նիւթ և ի ժամանակէ ժամանակ զսասա՞ փոխել, եթէ զնոյն յամառութեամբ պահելով՝ զխաղաղութեամբ միաու-

րութիւն եկեղեցոյ Քրիստոսի լուծանել» (40, 179): Եվ խստորեն դատապարտում է կրոնական այն նեղմիտ հայացքը, որը սրբագործելով սեփականը, վատաբանում է մյուսներինը՝ դուռ բացելով հակամարտության ու թշնամության առաջ: Հավասարապես դատապարտում է թե՛ հայերին, թե՛ մյուս ազգերին, որոնք զուտ ծիսական խնդիրներից ելնելով քամահրանքով են վերաբերվում իրար. «Հայն միշտ աղաղակէ, Աստուած իմ, գոհանամ զքէն, որ չարարիք զիս Հոռոմ, և Հոռոմն զնոյն բան երկրորդէ, թէ որ ոչ արարեր զիս Հայ» (40, 196):

Կարևորը ամբողջ էությանը Քրիստոսին հավատալն է, ոչ թե նրա հանդեպ հավատի դրսևորումը զանազան ծեսերի ու արարողությունների միջոցով: Եթե չես հավատում ամբողջ էությանը, մնացածը փարիսեցիություն է, որքան կուզես թանկարժեք նվերներ մատուցիր, ոսկյա սեղան կառուցել տուր, արժեք չունեն: Պետք է հոգուդ մեջ ապրի Քրիստոսը, և դա պետք է դառնա գործ ու վարքագիծ, միայն այս կերպ հավատացյալը կարող է դառնալ Աստծո տաճար, ուր բնակվում է Աստված ինքը: Լամբրոնացին հավատացյալի իր պահանջած տիպի բացառիկ օրինակ էր, ամանձնական կյանքով ապրող, ժողովուրդների եղբայրությունը երազող մեծ քրիստոնյա: Նա հավատում էր, որ այդպես ապրելու դեպքում աշխարհում կթագավորի քրիստոնեական համամարդկային սերն ու համերաշխությունը, կվերանան թշնամությունը, ազգային խտրականությունը: Այս գերագույն նպատակն է նրան ուղեկցել գործունեության հենց սկզբից: Ոգեշնչված իր մեծ ուսուցչի գաղափարներով, թերևս զարգացնելով նրա խրատներն ու խորհուրդները, Լամբրոնացին համապատասխան դավանաբանական մթնոլորտ ու միջավայր է ստեղծում քույր եկեղեցիների հակամարտությունները հարթելու, ընդհանուր համաձայնության հանգելու համար: Քրիստոսը մեկ է, մեկ է և սուրբ Հոգին, տարբեր ազգեր, տարբեր լեզուներով նույն Քրիստոսին ու հոգուն են դիմում: Լեզուների տարբերությունը չի հեռացնում ժողովուրդներին, եթե նրանք Աստծուն դիմում են «մի բանիւք»... Նույն սուրբ Հոգին կատարում է և «զիմս, որ Հայ եմ, և զնորայն որ Փռանգ և զայլումն որ Հոռոմ» (89, 163): «Մի Քրիստոս պաշտենք ամենայն քրիստոնէից ազգք ի զանազան լեզու, և մի Քրիստոսի եկեղեցի անուանիմք ամենայն քրիստոնէայք, և մի սովորութիւն ունիմք ամենեքեան. գՔրիստոս պատարագելովս, և միապէս խնդրենք ամենեքեան պատարագաւս զփրկութիւն ամենեցեան...» (89, 411): Այսպես, անհրաժեշտ հիմք է ստեղծում քրիստոնյա բոլոր ազգերի իրավահավասարությունը հռչակելու և ամրակայելու համար: «Եւ այսպէս շողկապութեամբ պատկանեալ են առ իրեարս անդամքս Քրիստոսի, միմեանց վշտակից գոյով, և միմեանց օգնական, և զթերութիւն իրերաց լցուցանողք սիրով» (89, 412): Ահա երազանքը, գերագույն նպատակը, անհա թե ինչու մեկ

Քրիստոսի ու նրա մեկ եկեղեցու և մեկ պաշտամունքի գաղափարին փարած է այնպես ջերմորեն: Իսկ «... Ազգ որ զազգ անկատար և թերի յաչաղէ, յորոյ վերայ անունն Քրիստոսի է, զիւր շարութիւնն ցուցանէ...» (89, 163):

«Պատարագի մեկնության» մեջ ու այլ գործերում նաև այս դիրքերից էր քննադատում որկրամուկ, ընչաքաղց, իրենց պարտականությունները ձևականորեն կատարող հոգևորականներին, անկախ ազգից ու ազգությունից, նաև այս դիրքերից էր Լեոն Բ-ին ուղղած թղթում քննադատում իր «արևելյան» հակառակորդներին՝ նրանք ոչ թե ժողովրդի ու հավատի, այլ իրենց նեղ շահերը նկատի ունեն...

Միության քակտումը թշնամացրեց ժողովուրդներին: Նա համաձայն չէ, որ վարդապետության և ծեսերի ինչ-ինչ խնդիրների վերաբերյալ տարածայնություններն են միայն պատճառ այդ թշնամության: «Ձի ոչ զմի Հոգի սուրբ, այլ բովանդակ ազգ՝ զազգ, և եկեղեցի՝ զեկեղեցի, և օրէնք՝ զօրէնս նախատեն» (40, 128): Նրան զարմանք է պատճառում, թե ինչու աշխարհական խնդիրներում իրար հետ համագործակցող մարդիկ ու ազգերը խուսափում են հավատի հարցերում ևս փոխադարձ վստահություն դրսևորել: Հոգեկան մերձեցումից հրաժարվում ենք, մինչդեռ «պահենք զընտանութիւն մարմնոյ», աշխարհիկ ուտելիքների ու «յըմպելիս հաղորդիմք միմեանց», բայց զարմանալիորեն «ի Քրիստոսի սեղանոյն խորշիմք», իրար տներ հաճախում ենք «այլասեռս քրիստոնէայքս», բայց տարագրի քրիստոնյաները դժվարանում են Աստծո մի ժողովարանում հավաքվել, շատ բաներում հավատ ունենք իրար նկատմամբ, բայց առ Աստված սիրո խնդրում չենք վստահում իրար, տարագրի քրիստոնյաները թշնամացել են իրար «ոչ վասն առ միմեանս դրժելոյն, այլ վասն զԱստուած կարծել սիրելոյ», - նկատում է հետևորդը: Մի խոսքով, ընդհանրացնում է Լամբրոնացին, «Մի քրիստոնէայք անուանիմք, և ի մի շարաց վերայ հետևիմք, և յիրերացն ճանապարհակցութենէ խելագարեալ զարհուրիմք» (40, 126):

Աստծո միասնական տան ավերումը բազում թշնամությունների դուռ բացեց: «Եւ ոչ միայն ըստ ներքին, այլև ըստ արտաքին կրից՝ այնուհետև վտանգեցաւ ազգ քրիստոնէից»: Իրենց ներսում ևս քրիստոնյա ազգերը հեռանում են Աստծո շավղից, սուրբ տալիս հին աստվածներին, հեթանոսական ժամանակների հերոսներին, որ աններելի է ճշմարիտ քրիստոնյայի համար: «Թողեալ զանունն Քրիստոսի՝ Հայկին և Արամայ, Հռոմոց և Ելլեմացոց անուամբքն մեծաբանենք ի վերայ իրերաց» (40, 127): Որ արքեպիսկոպոսը համակրանք չունի հեթանոսական ժամանակների նկատմամբ, ինքնին հասկանալի է, թեև ակամա հառնում է մեծ Խորենացու կերպարը՝ «Միրեն ըստ քաջության այսպէս կոչել՝ Հայկ, Արամ, Տիգրան»: Ավելի ուշագրավ է այն, որ «Հռոմոց և Ելլեմացոց անուամբքն» էլ չի հայարտանում,



դարձյալ հակառակ Խորենացու, որ հելլենականի ջատագով էր: Մեջբերումը ևս մի վկայություն է նրա, թե ինչպես սխալվում էին Լամբրոնացուն այլասիրության մեջ մեղադրողները:

Ո՞րն է Աստծո տիեզերական տունը վերականգնելու ճանապարհը: Ոչ միայն վարդապետության առանձին խնդիրների ու զանազան ծեսերի առիթով վեճերից վեր կանգնելն ու համերաշխելը: Կան ուրիշ, ոչ պակաս կարևոր պայմաններ ևս. «Մտտեցացուք զճշմարտություն իրաքանչիւր ընդ ընկերի իւրում, և դատաստան արդարութեան և խաղաղութեան դատեցէք ի դրունս ձեր: Եւ իւրաքանչիւր ընդ ընկերի իւրում զառաջին շարիսն մի՛ խորհիք դուք ի սիրտս ձեր. և զերդումն սուտ մի՛ սիրէք... Այլ դիք զսիրտ ձեր ի ճանապարհս ձեր, ելէք ի լեռան, հարէք փայտ և շինեցէք գտունդ» (40, 99): Եթե նկատենք, որ ժողովի մասնակիցները քրիստոնեական տարբեր երկրների հոգևոր ներկայացուցիչներ էին, ուրեմն՝ հայ հոետորը փաստորեն շարադրում է միջեկեղեցական հարաբերությունների իր տեսությունը: Երկրների սոցիալ-քաղաքական հակասությունները քրիստոնեական մեծ սիրով, արդարության, ճշմարտության ու խաղաղության սկզբունքներով հաշտեցնելու միամիտ պատրաստված էր փայտիայում Լամբրոնացին:

Հայ եկեղեցու հայրերի ժողովը պարտադրված էր պատասխանելու գլխավոր խնդրին՝ Քրիստոսի միաբնակության մասին հայոց հակաքաղկեդոնական հայացքը հաշտեցնել նրա երկու բնության վերաբերյալ հռոմեների քաղկեդոնական տեսությանը: Բնական է, որ այս խնդիրը լրջորեն պետք է զբաղեցնեի Լամբրոնացուն ևս: «Ատենաբանության» այն հատվածը, ուր քննվում է այս խնդիրը, գրված է բացառիկ ուժով և մի անգամ ևս հաստատում է Լամբրոնացու ճարտասանական վիթխարի տաղանդը: Բառերի հետ խաղալով, ինչպես ամենահմուտ աճպարարը կրկեսում մարխերով, հնարավոր է դարձնում անհնարինը՝ «չիք ինչ ի մեջ մեր վասն առ Քրիստոս խոստովանութեանս հակառակութիւն»: Տրամաբանական ոլորապտույտ դարձնարձումներից բացի առաջին պլան է մղում խնդրի ծիսական կողմը և հիմնավորում, որ դա բոլորովին էլ կարևոր չէ առ Աստված հավատի հարցում:

Ըստ Լամբրոնացու՝ Քրիստոսի բնավորության խնդրում հայերի և հույների միջև տարածայնություններ առանձնապես չկան, չարակամները ավելի շատ բամբասել են՝ երկու եկեղեցիների միջև թշնամություն ձգելու նպատակով. «Մարգարէքն յիմարեալք» «քաժանման խտրոց արկին ի մեջ մեր»:

Լամբրոնացին, իսկապես, բացառիկ մի ճիղքով խաղում է «Քրիստոս Աստուած և մարդ» դավանել բառակապակցության հետ: «Ձի ո՞ ոք ի ծագս աշխարհի եկեղեցի Քրիստոսի, որ ոչ զՔրիստոս Աստուած և մարդ դաւանէ»: Հարցը դիվանագիտական է և միայն մի պատասխան է ենթադրում՝ «և ոչ ոք»: Այսպես՝ հայերն ու հույները «Քրիստոս Աստուած և մարդ» կրթավանդ,

և նրանց մեջ հակառակություն չկա: «... Բազում անգամ քննեցի՝ զհակաճառութիւն երկուց կողմանցս գրով և անգիր, և գտի ոչ ընդ միմեանս, այլ ընդ հերձուածողս» (40,147): Այսպես, ուրեմն, հայերի և հույների միջև հակառակություն չկա, այդպիսին կա իրենց և հերձվածողների միջև: Չկա հակաճառություն, «Ձի նոյն է Աստուած և մարդ ասել զՔրիստոս, և երկու բնութիւն»: Տարբերություն էլ կա, իհարկե, բայց շատ աննշան. «...առաջինդ ոչ միայն զեութիւնն, այլ և զսահման եութեանն յայտնապէս մակագրէ. իսկ երկրորդս՝ լոկ զեութիւնն առանց սահմանի» (40,151-152): Լամբրոնացին փորձում է ներկայացնել բանն այնպես, իբր թե սա միայն իր կարծիքը չէ, այլ հայ եկեղեցու ավանդական տեսակետը: Հիշում է, որ այդ են հաստատում թե «Իլլինի ժողովն, թէ Մանագլետոսի, թէ որ Միմեցույն թուղթ, թէ Շիրակացույն, թէ Տարօնացույն, կամ թէ այլ ումեք»: Լամբրոնացու վկայություններին մամրամասն անդրադարձել է Ս. Մատթեյանը: Հետազոտողն իզուր է փորձում Լամբրոնացուն մեղադրել, մեղմ ասած, փաստերը շրջելու մեջ. «Այս ամենն Քաղկեդոնի ժողովոյն մոլորութեան դէմ գրած են», - չթաքցված հանդիմանությամբ գրում է նա: Իրականում Լամբրոնացին ոչ մի բան չի շրջում, ոչինչ սուտ ու սխալ չի ասում: Չ՞է որ ընդամենը փորձում է ցույց տալ, թե «Նոյն է Աստուած և մարդ ասել զՔրիստոս, և երկու բնութիւն»: Իր թվարկած հեղինակներն ու ժողովները, այո, «Քաղկեդոնի ժողովոյն մոլորութեան դէմ գրած են», բայց դրանով իսկ հաստատել են, որ Քրիստոս Աստված է և մարդ: Մատթեյանն ինքն էլ նկատում է «զարմանօք» և ընդամենը տողատակ ծանոթագրությամբ, որ «Լամբրոնացի նոյնիսկ այս ատենաբանությամբ չէ կարող նկատուիլ ջատագով մը քաղկեդոնեան դաւանութեան» (102,142): Մեծ ճարտասանը, ինչպես նկատել ենք, հմտորեն խաղում է եզրերի հետ՝ դիվանագիտորեն եկեղեցիների միության համար դիվանագիտական հող նախապատրաստելով:

Ընդդիմախոսները մեղադրել են, «իբր թե զմութիւնն խոստովանելով ի վերայ փրկչին Քրիստոսի, ընդ մմին և գյատկութիւն աստուածային և մարդկային բնութեանցն շփոթեմք» (40,152): Իբրև ինքը չի ասում Քրիստոսն Աստված է և մարդ, այլ «ի յատուկ բնութիւն Աստուծոյ փոխեալ ասեմք զմարդոյն», գաղափարական «ախտ», որի դեմ Հայաստանեայց եկեղեցին պայքարել է «ի սկզբանէ և այսր»: Ինչպես տեսնում ենք՝ ամեն անգամ նա վկայակոչում է հայոց եկեղեցու ընդունած որոշումները, հայ հոգևոր հայրերի տեսակետները:

Երկու տեսակետների տրամաբանական մերձեցումներից մեկը հանգում է հետևյալին. Քրիստոսի մեկ բնություն կասես՝ երկու եությամբ, թե երկու բնություն, միևնույն է՝ չես փորձում քննել Աստծո բուն եությունը, որն անքննելի է և անհասանելի: Դրանով պարզապես ինչ-ինչ հատկանիշներ ես

արձանագրում: «Ձոր օրինակ սովորութիւն է, - իր միտքը կոնկրետ օրինակով բացատրում է արքեպիսկոպոսը,- զԱստուած վասն մաքրութեանն հուր անուանել, և վասն պարզութեանն լոյս. նաև բազումս առնումք ի վերայ նորա այսպիսի անուանք: Սակայն ոչ թէ մի որ ի սոցանէ զեութիւն նորա ստուգէ, որ անհասն է, այլ միայն զներգործութիւն կամաց նորա մեզ յայտնի ցուցանէ» (40,155): Ինչպես որ մեղադրելի ոչինչ չկա նրանում, որ Աստվածային անհասանելի և անբացատրելի էության ինչ-ինչ կողմեր «ժասանելի անուանքք» ենք պարագրում, այնպես էլ մեղադրանքի առիթ չպետք է տա Աստծուն միաբնակ կամ երկբնակ անվանելը: Ինչպես առաջին դեպքում ոչ մեկի մտքով չի անցնում քննել, թե Աստված ինչպես կարող է կրակ կամ լույս լինել կամ մեկ ուրիշ բան, այնպես էլ Քրիստոսի բնավորության հատկանիշները չպետք է քննել: Այս խնդիրները «մտաց աչօք» պետք է քննել և ընդունել, ոչ թե «մարմնոյ աչօք» որոնել: Մանավանդ, «որպէս է սովորութիւն գրոց», Քրիստոսին երբեմն Աստված են ասում, երբեմն էլ մարդ, բայց դրանք և չեն հակասում իրար, և չեն բացառում, որովհետև «յասելն պարզ բանի զմին՝ զօրութեամբ և զմիւսն ընդ նմին ի ներքոյ փակէ»: Նույն կերպ՝ ասել «մի բնութիւն բանին մարմնացելոյ» նշանակում է «զանճառ միատրութիւնն» ճանաչել, իսկ «բուն մարմնացեալ» ասել՝ միևնույն է, թե Քրիստոսի «զայլ և այլ բնութիւնսն» հաստատել: Այսպես, ահա, առեմախտաբ ունկնդիրներին ու ընթերցողներին մտեցնում է տրամաբանական, «Առեմախտության» գլխավոր նպատակը հետապնդող եզրակացության. «Առաւսիկ յայտ եղ... թէ չիք ինչ մէջ մեր վասն առ Քրիստոս խոստովանութեանս հակառակութիւն»: Եվ գտնված բանաձևը ամրապնդվում է պատկերավոր մի արտահայտությամբ, որ կարող էր դառնալ եկեղեցիների միությունը հիմնավորող իսկապես կատարյալ բանաձև. «յայտ եղև» նաև, որ «ի մի շառղաց վերայ ընթացաք և ընթանամք»: Այս խնդիրը փակելուց առաջ հիշենք պերճաբանի մի շատ սրամիտ «ձիմնավորումը», որը, հավանաբար, ժպիտ պետք է հարուցեր և ստեղծեր բարյացակամ մթնոլորտ՝ «Վասն բայից և բառից զմիմեանս պիղծ համարիմք»: Ահա թե ինչու անճիշտ է հետազոտողի պնդումը, իբր Լամբրոնացին քննադատում է «թե միաբնակների և թե երկաբնակների տեսակետները» (Գ. Հակոբյան): Այսպես ասել, նշանակում է տվյալ խնդրում բոլորովին չհասկանալ մեծ աստվածաբանին: Միայն, իրար հակասող ու բացառող տեսակետներով առատ այս գրքի մեջ մի ուրիշ հատվածում հեղինակը ժխտում է իր իսկ թեզը՝ գրելով, թե Լամբրոնացին «երբեք չի նահանջել հայ ազգային եկեղեցու սկզբունքների դիրքերից» և այս դեպքում չէր կարող քննադատել միաբնակների տեսակետները, կամ քննադատել է այդ տեսակետները, ուրեմն՝ «նահանջել է... դիրքերից»: Պատասխանելով հակառակորդների այլ բնութի մեղադրանքներին, Լամբրոնացին պնդում է, թե եկե-

ղեցիների միությունը սկզբունքային որևէ զիջման գնով չի կատարվում, մասնավանդ «զայտկութիւն աստուածային և մարդկային բնութեանցն» բոլորովին չի շփոթում:

Լամբրոնացուն քաջ հայտնի է, որ հայ քարոզիչները հարյուրամյակներ շարունակ բուն Հայաստանում հակառակ են ասել, իրողություն, որ կարող են հակադրել իրեն ընդդիմախոսները: Հնուտ պերճաբանը համախոսներ է որոնում անցած ու իր ժամանակներում՝ ընդդիմախոսներին, որոնց ներկայացուցիչները ժողովում էին՝ ի դեմս Բարսեղ Անեցու և իր հետ եկած վարդապետների, իրեն հակադրվելու հնարավորությունից զրկելու համար: Եվ հիշում է Հովհանն հայրապետ Իմաստասերին, Եզր հայրապետին և «զիւրոյ ժողովոյն զհաւանութիւնն», Վահան հայրապետին, «ժերշտակն ի մարմնի» Գրիգոր Նարեկացուն, Ներսես Շնորհալուին: Հայ եկեղեցու այս հեղինակությունների հիշատակումը պետք է որ իր ազդեցությունը թողած լինի: Ուրիշ խնդիր, որ Եզրից բացի, մյուսներին վերակոչելը կարող էր տարակույսներ ծնել, բայց ո՞վ պետք է հանդգներ հակաճառել Լամբրոնացուն, լայն իմացություններով օժտված, տրամաբանության մեջ անմրցակից արքեպիսկոպոսին: Մանավանդ հիշյալ անունները այս կամ այն կերպ աղերսվել էին քաղկեդոնության կամ մեղադրվել հերձվածող լինելու մեջ: Նշանավոր վարդապետների ցանկը Շնորհալուի փակելով, որի ջանքերը եկեղեցիների միության հասնելու ուղղությամբ հայտնի էին բոլորին, ամբողջացնում էր տպավորությունը՝ «տմանց տկարությանը» հարկադրելով լռել համակերպմամբ կամ համոզմունքով: Լամբրոնացի պերճաբանը լավ գիտի՝ «թէ երկրորդին յայտնեցաւ՝ առաջինն լռեցէ», ուստի աշխատում է իրեն լռեցնելու հնարավորությունից զրկել ընդդիմախոսներին: Սա է պատճառը, որ շեշտում է իր ոչ անտեղյակությունը նրանց մասին, ովքեր վերոհիշյալ վարդապետներին «ընդդէմ զինեցան»: Թեև սուրբ և իմաստուն այրեր էին նրանք, բայց դեմ էին եկեղեցիների միության: Արդարամիտ է պերճախոսը, այո, Շնորհալուին և մյուսներին «ընդդէմ» զինվածները հայոց եկեղեցու ազգային ավանդների ընդգծմամբ, նրանց անփոփոխության պահանջով, որը ապահովում էր հունաց և այլ մեծ տերությունների եկեղեցիներից մերի անկախությունը, այսօր այլևս չեն կարող ծառայել ժամանակի խնդիրներին: Նոր իրողությունը նոր մտեցումներ է պահանջում, և դրանցից կարևորը հունաց եկեղեցու հետ միավորվելն է: Լամբրոնացու պահանջը՝ առաջին քայլն անել միավորման հասնելու համար, հազիվ կարելի է որակել իբրև Լամբրոնացուն հատուկ «սովորական ծայրահեղություն» (Ս. Մաստեթյան): Այդ միությունն առաջին հերթին մեզ է պետք, բացի այդ՝ «դու ի մմանէ, և ոչ թէ նա ի քէն հատաւ. դու գնա, և ոչ թէ նա գրեզ անգոսնեաց ի սկզբանէ» (40, 161): Ահա Լամբրոնացին. անհունորեն սիրելով հանդերձ իր ժողովրդին ու հայրենիքը,

երբեք այք չլիակել նրա թերությունների ու սխալների առաջ: Քրիստոնեական անադարտությամբ բացել վերքերը, վիրաբույժի նման «ժատանել» դրանք, ասել ճշմարտությունը, որքան էլ ծանր ու դաժան լինի այն: Ահա Լամբրոնացի-հրապարակախոսի յուրահատկություններից մեկը: Ասել ճշմարտությունը, անկախ նրանից՝ ով է դեմը՝ մի սովորական հարբեցող, թե հասարակ շինական, անկախ այն քանից՝ հայոց, թե հոռոմոց թագավորն ու պատրիարքն են դրանք...

Հավանաբար Լամբրոնացին ինքը, ինչպես և Ժողովի մասնակիցները, զգում էր, որ Քրիստոսի բնավորության մասին հայոց ու հունաց եկեղեցիների ըմբռնումների ուղղափառ լինելը, որ ոչ միայն հայ քսանհինգամյա արքեպիսկոպոսի, այլև հունաց պատրիարքի ու նրանց ժողովի կազմած նամակի առաջմային խնդիրներից է, նույնական չէ և չի լուծում երկու եկեղեցիների միջև գոյություն ունեցող տարաձայնությունները: Այն տպավորությունն է ստեղծվում, սակայն, որ և՛ հույներին, և՛ հայերին լիովին բավարարում է խնդրի նման լուծումը, որը հնարավորություն է տալիս հայտնաբերված ընդհանրության հիմքի վրա վերջապես գլուխ քերել միության գործը: Կար մի խնդիր ևս, որ պետք է նպաստեր երկու եկեղեցիների սերտ մերձեցմանը: Լամբրոնացին բազմիցս խստատվանել է, որ ինքը հավատարիմ է հայոց եկեղեցու «սուրբ հարանց» ավանդույթներին, բայց նրանց միայն, որոնք բխում են «Աստվածաշնչի» և սուրբ այլ գրքերի պատվիրաններից: «Ձեռքներեացն օրենս պահեսցուք ամբողջ», - պատվիրում է նա խստությամբ, բայց և անմիջապես ավելացնում, թե «մի՛ ջանասցուք լուծանել զօրենսն Աստուծոյ, և զմերս հաստատել զաւանդութիւն»: Նման գայթակղությունից պետք է ձերբազատվել և վերադառնալ աստվածային օրենքներին: Մենք սովորել ենք հույներից, քրիստոնեությունն ընդունելիս թարգմանել ենք նրանց գրքերը, վարդապետության հետ միասին յուրացրել ենք ծիսական ու արարողական համակարգը, մեր նախնիները այսպես են որդեգրել Քրիստոնեությունը, ուրեմն՝ պետք է վերադառնանք մեր ակունքներին, որոնք վաղ Քրիստոնեության ակունքներն են: Ահա և նրա շատ պատկերավոր խստատվանությունը. «Նորքա (առաքյալները Քրիստոսի - Գ. Ա.) տեսին, և մեք լուսաք. զոր տեսին՝ զնոյն և մեզ ուսուցին. յառաջ եղեն ի Քրիստոս, և ընդ նմա իշխանութեամբքն յաջողեցան» (40, 166):

Հույներն առաջինն էին, որ որդեգրեցին այդ վարդապետությունը. «Ձի հիմն և սկիզբն են հաւատոց քրիստոնէից և կարգաց, և զնոյն յառաքելոցն և ափսր ունին անշարժ աթոռով. և մեք զորս ունինք՝ ի նոցանէ ունինք» (40, 192): Ուրեմն՝ վերադառնալ ակունքներին, բոլորովին էլ չի նշանակում փոխ առնել օտարներից: Մանավանդ հայտնի է, թե մենք որքան ենք փոփոխության ենթարկել «կարգք եկեղեցւոյ», մինչդեռ հույները պահել են, պահել

են նաև «զկարգս եկեղեցւոյ վայելչութեանն», որին վերադառնալ պարտավոր ենք:

Սա Լամբրոնացու ելակետային դրույթներից է, այս հիմքի վրա էր արժեքավորելու հայոց եկեղեցու ծեսերն ու արարողությունները, հայոց եկեղեցու Քրիստոնեությունը, եթե կարելի է այսպես արտահայտվել:

Անհրաժեշտ է հատուկ ընդգծել, որ Լամբրոնացին ու իր համախոհները, հետևելով իրենց մեծ նախորդին՝ Ներսես Շնորհալույն, եկեղեցիների միությունը դիտում էին իբրև հավասարների համերաշխություն: Հայոց և հունաց եկեղեցիներում ընդունված ծեսերի, տոները նշելու ժամանակների տարբերությունները հիմնավորելով այնպես, ինչպես արել են հայոց եկեղեցու «սուրբ հայրերը» նախորդ դարերում, տարբերությունները հետևանք են «ի հուլմման և ի փոփոխման ժամանակիս», հրապարակախոսը միանգամայն հնարավոր է համարում այս հարցում ընդհանուր հայտարարի գալը, «եթէ ի հաւասարութիւն եկեղեցւոյ խոնարհեաք»: Ահա այսպես և միայն այս դեպքում դա հնարավոր է...

Նույն «Ատենաբանության» մեջ մի այլ տեղ երկրորդում է, թե հույների պահպանած սկզբունքների ու ծեսերի վերաորդեգրումը բոլորովին էլ չի ենթադրում նրանց եկեղեցու գերիշխանության ընդունում. «Ձայս ասելով՝ ոչ եթէ զմարմնական իշխանութիւն յարգեն ի մէջ հոգևորաց»: Հավատարիմ իր սկզբունքին՝ ընդդիմախոսներին հնարավորին չափ զրկել հակաճանաչելու հնարավորությունից՝ երրորդում է, ուղղակի դիմելով նրանց. «Ոչ ասես փրկանս տալ մարմնոյ զհոգի. մի քո զբանս այսու ծեքեսցէ» (40, 195):

Այս սքանչելի գործն ունի՞ թերություններ:

«Գրուածոյն ամբողջութիւնը» խախտվում է «ուրեք ուրեք Ս. Գրքէն բերուած երկարածիզ վկայութիւններ»-ով, որոնք «փմաստին սուր թափանցողութիւնը կը կաղացնեն երբեմն և կը յամբացնեն» (102, 148): Հեղինակն ավելի խստապահանջ է: Նկատում է, որ իր բացատրությունները իրենց «ընդարձակութեամբ» հարվածում են «խորհրդոյս զօրութեան»: Սակայն «Ինն ոչ բնաւ այս կարծիք, որ հաւանեալս եմ ճշմարտութեանն որ իր Պատրոսէ վերածայնի» (40, 101): Հեթանոսական անցյալի և իր հակառակորդների հանդեպ երբեմն անհարգալից վերաբերմունքի մասին արդեն խոսվել է:

Ժողովը կայացավ, պատասխան թղթերը գրվեցին, բայց ժամանակին տեղ չհասան, երկու տարի ձգվեց, և երբ հասան Բյուզանդիա՝ Մանվել կայսրը արդեն վախճանվել էր: Առաջին դեպքում Շնորհալին, այս դեպքում Մանվելը, միության խնդիրը դարձյալ ձգձգվում է, քանի որ կայսրի հարազատների ու զորավարների միջև զանազան համար համառ կռիվներ սկսվեցին. եկեղեցիների միության ժամանակը չէր: Չամչյանցի վկայությամբ կայսրի մահը ճնշող տպավորություն է թողել հատկապես հայերի վրա. «... Մուգ մեծ

անկախ ի վերայ Գրիգորի կաթողիկոսին, և և ի վերայ այլոց եպիսկոպոսաց հայոց, և մանաւանդ Ներսեսի Լամբրոնացոյն»։ Մա, թերև, անվանի պատմաբանի «աւուզ» է։ Շատ ավելի իրավացի է մերօրյա հետազոտողը. «Այս բոլորին (քանակությունների և «թղթերի») տեղ հասցնելու ձգձգումներին- Գ. Ա.) չի կարելի այլ անուն տալ, քան խուսանավություն, զիջողությունների չգնալով, նրանց (բյուզանդացիներին- Գ. Ա.) ունենալ եթե ոչ որպես դաշնակից, գոնե որպես ոչ բշնամի» (24,650)։

Հայ եկեղեցու մեծ բարենորոգիչներից է Լամբրոնացին։ Պատահական չէ, որ ժամանակակիցները, ինչպես Ներսես Պարթևին, իրեն էլ անվանեցին Մեծ Ներսես։ Եվ, իսկապես, եթե Գրիգոր Լուսավորիչը պաշտոնապես ընդունել տվեց եկեղեցին, հաստատեց հոգևորականության աստիճաններն ու պաշտոնները, Ներսես Մեծը կատարելագործեց այն, ստեղծեց ամբողջական մի համակարգ, որ մինչև այսօր հաջողությամբ ծառայում է ժողովրդին, ապա այս նոր Մեծ Ներսեսը երկրորդ շնչառություն հաղորդեց նրան, վերականգնեց մոռացության տրված կամ աղավաղված ավանդները, համարձակորեն ձերբազատվեց հնացածներից, ինչ-որ բան փոխեց սեփական նախաձեռնությամբ։ Բարենորոգչական նրա գործունեությունը մի նպատակ էր հետապնդում՝ վերականգնել հայ եկեղեցու և հոգևորականության երբեմնի հոչակը, գործունյա մասնակցությունը ժողովրդի ու պետականության կյանքում, գրավիչ ու առիճնող դարձնել եկեղեցին, նրա ծեսերն ու արարողությունները՝ ժողովրդի վրա ներգործությունն ուժեղացնելու ցանկությամբ։ «Պատարագի մեկնություն»-ը վավերացումն է եկեղեցուց ժողովրդի հեռացած լինելու։ «Այսպիսի անհատաբան ժողովրդականաց» իր բացասական հետքն է թողել եկեղեցու և նրա սպասավորների վրա։ Առաջինը գրկվել է բարեխոսությունից՝ «բարձա... եկեղեցույ պայծառութիւն», երկրորդները դադարել են հոգևոր գործիչներ լինելուց. զանգվածային «անհատաբանութիւն»-ը «գարար զեպիսկոպոսս անօրինաց մաքսաւորս, զքահանայս երկրագործս, զկրօնաւորս այգեգործս»։ Առ Քրիստոս հավատի թուլացման պատճառով ծառաները շարքայամբ լցվեցին իրենց մարմնական տերերի հանդեպ և, «անկարգութեամբն քակտեցաք և քակտիմք»։ Երիտասարդ հոգևորականը իրեն կոչված է զգում շտկելու այս դրությունը, ժողովրդին վերադարձնելու եկեղեցու և հավատի գիրկը, որովհետև Քրիստոնեության վարդապետության օրենքների անտեսմամբ «գիսաարակաց ազգս կործանեցաք»։ Եկեղեցին ներսից ու դրսից պայծառացնելու, արարողություններն ու տոները հանդիսավորությամբ ու շուքով կատարելու, Աստծո գործյանը հավատալու և ապավինելու ծրագիրը, որ ընկած է «Պատարագի մեկնության» հիմքում, աշխարհի չորս ծագերում ափոված ժողովրդը համախմբելու, թագավորությունը վերականգնելու, այլ կերպ՝ լինելության պատմական

մաքառումը իմաստավորելու նպատակն էր հետապնդում։ Մրանով են պայմանավորված այն մեծ վերափոխումները, որոնք նրան դնում են եկեղեցու և վարդապետության հայտնի բարեփոխիչների շարքում։

Հեշտ չէր իրականացնել մնան մի առաքելություն։ Դիմադրում էին ոչ միայն ավանդաբան հակառակորդները, այլև ավանդապահ բարեկամների շատերը։ Եվ Լամբրոնացին հարկադրված ընդգծում էր, այն էլ՝ բազմիցս, թե ինքը Աստուծո կամքով է կատարում իր գործը, որ պետք է նշանակել, թե ինքը «ի ճշմարիտ ճանապարհի» է։ Մա մեծամտությամբ չէր, ինչպես փորձում են ներկայացնել ոմանք, այլ անհաղթահարելի թվացող դժվարությունները Աստծո անունով հաղթահարելու՝ միջնադարում այնքան ընդունված հնարանք։

Նրա ձեռնարկումների նկատմամբ անհաշտ դիրք բռնեցին հատկապես Հաղպատի և Սանահնի միաբանները՝ Գրիգոր Տուտեղորդու գլխավորությամբ, որոնք կլիկեցիների թղթերում հիշվում են իբրև ձորագետցիներ։ Վերջիններս մեղադրում էին Լամբրոնացուն և համախոհներին հայ եկեղեցու և նրա սուրբ հայրերի պատվիրանները անտեսելու, նրանց շավղից շեղվելու, օտարներին մեխանիկորեն ընդօրինակելու և այլ մեղքերի մեջ։ Ըստ նրանց՝ «անկար՞գ է իմ ընթացքս և անօգուտ,- վրդովված գրում է Լամբրոնացին,- և չէ՞ ընդ շախիդս երանեալ հարց մերոց» (40,213)։ Եվ բազմիցս շեշտում է, որ ինքը երբեք չի խտտորվել «երանեալ» հայրերի ուղուց։

Մեր բանասիրության մեջ այս հակամարտությունը դիտվել է երկու ծայրաբևեռներից։ Ս. Սատեթյանը հակված է այն համարելու իբրև պարզ «նախանձի մը» արտահայտություն կամ, լավագույն դեպքում, պայքար «օտարատեաց» ոգու, «անյառաջադէմ» կրթության ու դաստիարակության (հաղպատ-սանահցիներն են- Գ. Ա.) և այլասիրության, «գիտութեան եւ անբիծ բարոյականի կրթութեան» միջև։ Մյուս տեսակետը, ընդհակառակը, բացառում է անձնական համակրանքների ու հակակրանքների անգամ ամենափոքր դրսևորում և ամեն ինչ դիտարկում սոսկ գաղափարական-քաղաքական տեսանկյունից։ «Դա ձևով կրոնական, բայց էությամբ քաղաքական, գաղափարական մի պայքար էր, արևոտյան և արևելյան կամ ասիական և եվրոպական կողմնորոշման համար» (Գ. Հակոբյան)։

Սատեթյանը խտացնում է զույները, «անյառաջադիմութեան» մեղադրանքով ընկնում անհարկի ծայրահեղության մեջ։ Հագիվ թե արդարացված է նաև անձնական հանգամանքների անտեսումը։ Իբրև ընդհանրացում երկու մտեցումներն էլ ճիշտ են, բայց կա մի հանգամանք ևս, որ կարծես բավարար լրջությամբ չի ընդունվում։

Անձնական ու քաղաքական նկատառումներից բացի կար նաև եկեղեցին իր իսկ բուն նպատակին լիարժեք ծառայեցնելու հրամայական պա-

հանջի ընկալումը: Չի կարելի թույլ տալ, որ Աստծո տունը դառնա արժեքների, թեկուզ և թանկագին, թանգարան: Այդ նպատակն իրականացնելու համար այն պետք է համաքայլ ընթանա կյանքին, ծառայի նրա առաջադրած կենսական խնդիրներին: Լամբրոնացին ու համախոսները իմաստություն ունեցան հրաժարվելու ինչպես իրենց սպառած ավանդույթներից, այնպես էլ մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների փորձը մեխանիկորեն ընդօրինակելու մոլորությունից: Հավատարիմ հայ եկեղեցու որդեգրած դավանաբանական սկզբունքներին, արքեպիսկոպոսը համարձակորեն փոփոխություններ մտցրեց նրա ծեսերի, արարողությունների, եկեղեցական սպասքների ու հոգևորականների հագուստների, երբեմն նույնիսկ օրենքների մեջ՝ ելնելով կյանքի պահանջներից:

Բարեմորոգչական մտահոգությունները արտահայտվեցին քսանչորսամյա հոգևորականի «Մեկնութիւն պատարագին»\* գործում, որը միաժամանակ նրա փայլուն տաղանդի, անկախ մտածողության գրավականը եղավ: Արևելյանների մի մտահոգություն բողոքովին էլ անհիմն չէր: Հայ եկեղեցու ավանդույթներին հավատարմության Լամբրոնացու հավաստիացումները հենվում են այսպիսի մի սկզբունքի. նա հավատարիմ է այն ամենին, ինչ «գրոց սրբոց է ուղեկցութիւն, և ոչ ինքնահաճոյ ճանապարհի գիւտ» (40,244), ձևակերպում, որ, կարծես, ազգային յուրահատկությունները անտեսելու որոշակի միտում ուներ: «Դարձեալ թիւր մի ազգն կամ երկուսն, երեք ազգ քրիստոնէից և որ ընդ նոցօք բազմապատիկ ազինք հաստատուք աշխարհօք և աթոռուք, զիս՞րդ վրդովեցան ի ճշմարտութիւնէն, և առ յեղեղեալ և տատնեալ ազգս մեր նոյն միայն մնաց հաստատուն» (89,52): Հարկ է նշել, որ սուրբ գրքեր ասելով առաջին հերթին նկատի ուներ հույն և ասորի եկեղեցիներում ընդունված գրքերը: Հայերը քրիստոնեական վարդապետությունը, ծիսական համակարգով հանդերձ, ընդօրինակել են վերջիններից: Հետևաբար սկզբնական անաղարտ վիճակը վերականգնելու համար պետք է դիմել նրանց: Սա չէր կարող չանհանգստացնել «արևելյաններին»: Հայտնի է, որ Քրիստոնության ընդհանուր սկզբունքներին հավատարիմ մնալով հանդերձ, սկսած հենց Քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելու ժամանակներից, բայց ավելի ընդօգնված՝ 5-րդ դարից, հայերը որոշակի ազգային գունավորում էին տվել առանձին սկզբունքների, երևույթների, արարո-

\* Այս գործը նկատի ունի, անշուշտ, երբ Լեոն Բ-ին հղած թղթում գրում է. «Նորա (ձորագետցիները- Գ. Ա.) ինձ երկու երեք թուրք են գրեալ մախատիք. ես գիրք մի բովանդակ եմ գրեալ զՀայոց ազգիս անկարգութիւնս՝ որ յետոյ մտեալ են» (40, 246): Ն. Ալիքյանը կարծիք է հայտնել, թե «գիրք մի բովանդակը» վերաբերում է միութեան խնդրի շուրջ Լամբրոնացու կազմած ժողովածուին՝ «Հատարածոք»-ին, որ չգիտես ինչու, «յետոյ մտեալ են» (4, 159): Նախ՝ Լամբրոնացու գրքերը իր կենդանության օրոք անհայտանալ չէին կարող, երկրորդ՝ պարզ հասկացվում է, որ «մտեալ են»-ը վերաբերում է ոչ թե «գիրք մի»-ին, այլ «անկարգութիւնս»-ին:

ղութունների՝ հետապնդելով հոգևոր ինքնությունության նպատակ: Չորագետցիք կարող էին երկյուղել, անհա, թե կիլիկեցիք եթե ոչ հայ եկեղեցու ինքնությունությունը, ապա այս ինքնատիպությունն են զոհարելու հույն և լատին եկեղեցիների հետ միության հասնելու ճանապարհին: Մանավանդ Լամբրոնացու արտահայտությունը՝ «ինքնահաճոյ ճանապարհ», որով բնորոշում է սուրբ գրքերից շեղումները, չհաշված «Պատարագի մեկնության» անսքող հիացումը նախնական քույր եկեղեցիներում պահպանված լինելու վերաբերյալ, նման երկյուղի ու մտահոգության տեղիք տալիս էին: Արքեպիսկոպոսը առանձնակի հարգանքով էր վերաբերում հատկապես «փռանգաց» եկեղեցիներում հնից եկող կարգ ու կանոնի պահպանման արարողությանը, որին ակամատես էր Անտիոքի լեռների վանքերում իր հետազոտությունների համար նյութեր հավաքելիս: «Ուստի՞ սոցա այսքան կարգիցս շնորհ, որով գերազանց գտանին այսաւր ձեզ և մեզ», - անսքող հիացումով հարցրել է իր բարեկամ հույն հոգևորական Բասիլին\*:

Դժվարին ճակատագիր էր վերապահված այս գրքին: «Իշտոզս մեր Լեոն» 1189-ին կարևոր առաքելությանը Լամբրոնացուն ուղարկում է Հռոմկլա: Ճանապարհին ենթարկվեց թուրքերի և մարերի ավազակային հարձակման: Ինքն ու ուղեկիցներից երկուսը հազիվ փրկվեցին: Ավազակները ավարում են նաև Լամբրոնացու ձեռագրերը, բայց շուկայում վաճառելիս գավառի եպիսկոպոսը ճանաչում է այն, գնում և ուղարկում հեղինակին (1192): «Եւ եղեւ վշտագնեալ ոգւոյ իմոյ մեծ սփոփանք եւ առ Աստուած երկրպագութեամբ գոհութիւն», - հիշատակարանում գրում է Լամբրոնացին: Բայց միայն սա նկատի չունենք: Ոչ ոք չէր ուզում լսել հանդուգն եկեղեցականի խոսքը: Նույն հիշատակարանը մեզ է հասցնում հեղինակի գանգատը. «Քանզի միանգամ եւ երկիցս հանի գտոյն յատեան եւ ի ժողով եպիսկոպոսաց եւ իշխանաց, եւ ոչ եղեւ պարապումն գոնէ ընթերցմամբ կամ ունկնդրութեան» (4, 163): Երբ իրեն վստահված թնմում սկսեց իրականացնել իր նորամուծությունները, հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդներից շատերի «անտարբերությունը» վերաճեց թշնամության: Անշուշտ, ուներ նաև մեծաթիվ համախոսներ, որոնց թվում՝ կաթողիկոսները, անկասկած Լեոն իշխանը ևս: Այս հզորների խրախուսմամբ կամ լուռ համաձայնությամբ\*\*, ավելի շատ՝ իր համատեղությամբ ու հետևողականությամբ, հաղթահարում էր ոչ պակաս զորավոր հակառակորդների դիմադրությունը:

Անստիվ փորձառու վարդապետների խորհրդին՝ շրջեց Սև լեռան հու-

\* Բասիլի պատասխանը, թե Բենեդիկտոս Երանելիի վարքին են հետևում, հարկադրել է նրան թարգմանելու «Մահմանք Բենեդիկտեան վանաց» գործը (1179):

\*\* Հանրահայտ թղթում կարդում ենք. «Ճշմարտութիւնս մեր, գոր դու աշօք ես տեսեալ և վայելեալ» (40, 225): Նույն տեղում վկայում է «այժմու հայրապետի» լավատեսականությունը «մեր ճշմարտութեանն» (40, 232):

նական, աստրական, լատին եկեղեցիները, մանրամասնորեն յուրացրեց ծեսերն ու արարողությունները, մասնավորապես պատարագի կարգը, հետագոտեց սուրբ հայրերի գրքերը, բազում հանդիպումներ ունեցավ մայր հայրենիքից գաղթածների հետ՝ բնիկ եկեղեցիներում ընդունված կարգ ու կանոնը իմանալու նպատակով, այս ամենը համադրեց, բաղդատեց, իսկապես հասավ ակունքներին և ստեղծեց եզակի մի գիրք՝ տարիքին անհամեմատ լրջությամբ, գիտական խորությամբ, քրիստոնեական ուսմունքի բացառիկ իմացությամբ, մանրամասն բացատրություններով, այնպիսի հարազատությամբ, որ կարելի է, հետագոտողի վկայությամբ, «Լամբրոնացուն ծրագրին վրա վերականգնել հին ձևը բավական ճշտությամբ» (72, 94):

Փորձառու վարդապետների հանձնարարությունը հոգեհարազատ էր երիտասարդ Լամբրոնացուն՝ ինքը գերադասում է անսալ նրանց խորհրդին և «գործել, քան թե արհամարհութեամբ ի դանդաղութեան մահիճն մնջել» (89, 234-235): Նա ինքն էլ արտահայտվել է գրքի ստեղծման նպատակների մասին: Երիտասարդ հոգևորականը վաղ է նկատել բարքերի անկումը ոչ միայն աշխարհականների, այլև հոգևորականների շրջանում: Մոռացության տրվեցին առաջին հայրերի պահանջները, իր պարտականությունների կատարումը հոգևորականը դարձրեց «տուրևառ»-ի միջոց, «եկեղեցիք մաքսատունք այլազգեաց եղեն անմտութեամբ», «եսիսկոպոսք մեր մաքսապետք անօրինաց, և զինեվաճառու շնորհացն Աստուծոյ՝ կապենք պռնկաց», այս ամենի հետևանքով «յաշխարհէ աստուածապաշտութիւնն բարձած և յանապատս վտարած» է, մարդիկ էլ «զազանաց ստացան բարս... ընդէւ մեր մաքսոին»: Ուստի և իր առջև խնդիր է դնում «...Խափանել զանկարգն և զչարաչար կիրատութիւն նորա («զբազմատրութիւն պատարագաց մատուցելոց»- Գ.Ա.), որ և առ ամենայն ողջամիտ քրիստոնէայս պախարակելի է» (89, 109): Գարիքի առաջն ամենելու միակ ճանապարհը ոչ թե այս կամ այն եկեղեցուց ինչ-որ բան փոխառելն է, այլ սուրբ գրքերին դիմելով՝ նախնականը վերականգնելը, այն նախնականը, որ ծածկվել է «ստալոյ աւանդութեամբ», ինչպես փայլուն արծաթը, որ «աղտովն է տժգունեալ»: Եվ որն է լինելու այն «աւճառը», որ լվանալով արծաթը՝ վերականգնելու է նախկին փայլը: Վիճելով ժամանակակիցների, դրանով՝ հետևորդների հետ ևս, շատ գեղեցիկ մի համեմատությամբ պարզում է իր միտքը. «Եւ որպէս կին յորժամ զարդարի, ոչ հարցանէ ընդ ընկերսն թէ գեղեցի՞կ է, այլ առնու հայելի, և ինքն որոնէ զգարդ գունոյ իւրոյ, այսպէս և եկեղեցի ոչ ընդ այլ ոք հարցանէ, այլ ի հայելիս սուրբ գրոց յառեալ զաչս մտացն՝ զպաճուճանս առաքինութեան իւրոյ նովաւ ուղղէ» (89, 123): Նշենք, սակայն, որ իր ոգևորության մեջ երիտասարդ հոգևորականը անհարկի չափազանցում է նախնականից հայ եկեղեցու շեղվելու հանգամանքը:

Երիտասարդ, բայց և սքափ հետագոտողը կուրորեն չէր հետևում ամեն հնի, «Փանգի է ինչ՝ անցի ի հնոցն»: Ուրեմն՝ հնում անգամ մոռացված հինը թող մնա մոռացված, բայց կա այնպիսի հին, որ «առաւել ևս հաստատեցաս», այդպիսիք պետք է հիշել, հիշելու արժանի մոռացվածը պետք է վերականգնել: Մանրախնդիր չէր քննախույզ հոգևորականը, բոլոր եկեղեցիներում ավանդականի վերականգնման ջատագովը որոշ տարբերություններ հանդուրժում էր, այնպիսիք, որոնց գոյությունը «ոչ է առ ի Քրիստոս հաւատոցն համարեալ թերութիւն»: Խնդրի այս կողմը «Ատենաբանության» մեջ ավելի պետք է ընդգծվեր՝ հանգելով եզրակացության, թե կարևորը առ Աստված աղոթքի մաքրությունն է, հոգով նվիրումը, ոչ թե այն ձևը և նյութը, որով կատարվում են այդ աղոթքն ու նվիրումը:

Մեծ մարդասերն ու քրիստոնյան մույնքան մեծ հայրենասեր էր. «... Չազգս կարի քաջ սիրեն», - մեզ արդեն հայտնի է նրա ձևակերպումը: Ավելացնենք մի հանգամանք ևս. «միոյ արգանդի ծնունդ», մնում ենք «յընտանութենէ մարմնոյ Հայ» և համընդհանուր սիրո ու միության մեջ չենք գրկվում մեր ազգային դեմքից:

Վերջապես, ասենք, որ Լամբրոնացին մեծ համարում ուներ իր կատարածի վերաբերյալ: Հավատում էր, որ բարի ու շատ օգտակար գործ է կատարել, որով իր անունը կմնա երախտապարտ սերունդների հիշողության մեջ. «Բայց սակայն մի ինչ ունիւմ աշխատութեանս մխիթարութիւն. յարձան յախտեմական և յազգս որ գալոց է թողով զինս և զինոյ ազգիս զչարիս. և թերևս հասարակաց աշխարհի նոյնս, որպէս առ ջրեղեղաւն, և Նոյ միայն արդար» (89, 56):

Այս գործը գրելու ընթացքում արդեն բանակոնիվների մեջ էր, որոնց արձագանքները իր իսկ շնորհիվ հասել են մեզ: Հիմնական պատճառը երիտասարդ հոգևորականին հասկանալու ցանկության բացակայությունն էր, այստեղից ծնունդ առնող անհիմն բանբասանքները: Ինքը հետապնդում է Աստուծո օրհնքները իրենց անաղարտ տեսքով վերականգնելու նպատակը, մինչդեռ «յաչաղկոտքն և տգէտքն զմեզ ոչ եղծեալ օրինաց նորոգիչ» համարին, այլ նոր աւանդութեան մոծիչք», իսկ այդպես մեղադրում են նրանք, «որք ոչ զնախնեացն քննեցին ուղիղ ընթացս, և ոչ զյետ նոցա մտորութեան պատճառս»: Իր չհասկացված ճշմարտության համար կոնիվը նրան բաժին պետք է ընկներ ամբողջ կյանքում: Հանրահայտ «Թղթում», որ վերջին գործերից է, կրկին դառնությամբ պահանջում է, որ իր բարեփոխումները պետք է ընկալել «իբր զնախահարցն օրէնս, և ոչ որպէս զօտարաց»: Սակայն ավանդամոլությունը, քաղաքական պայքարի կիրքը մինչև վերջ էլ նրան ներկայացրին իբրև ավանդներ եղծող, օտար ավանդներ ներմուծող... Երիտասարդ Ներսեսը իրեն կոչված էր զգում քրիստոնեության նախնական, անաղարտ

օրենքների վերականգնման համար, քայց և ներքին տառապանք էր ապրում, որ իր նման երիտասարդին է վիճակվել այդ ծանր պարտականությունը՝ դառնալ «ծերունեաց և կատարելոց հասակաւ ուսուցիչ»: Հետագուտության քազում էջերում այսպես գրույցի է բռնվում ընթերցողի հետ, քացատրում և արդարանում, աղաչում, համոզում և հանդիմանում...

Երիտասարդ հոգևորականի եղակետը շատ հստակ է. ի՞նչը պետք է հիմք ընդունել՝ «գորե՞նս վերջույս, որ առանց գրոյ» են, թե «յառաջնորդն, որ գրովք» են և «առաքինութեամբ... փայլեն ի մէջ մեր»: Պատասխանը ակնհայտ է՝ առավելությունը պետք է տալ սուրբ գրքերում, առաքյալների և եկեղեցու սուրբ հայրապետների գրություններում վավերացված օրենքներին: Այս կամ այն խնդիրը քննելիս վկայակոչում է «Աստվածաշունչը», մյուս սուրբ հայրապետների գրությունները, առաքյալներին, մարգարեներին, քրիստոնեական եկեղեցու նշանավոր հայրերին. «յԱստուծոյ է աւանդեալ», «Ձոր Տէրն ասաց», «յասելն Աստուծոյ», «տրպէս է ցոյց Պօղոս», «տրպէս գրեաց Պօղոս», «ասէ Եսայի», «խօսի և աստուածային Մաղաքիաս», «Մարովմն խրատէ», «գոր Դավիթն ասաց», «Քրիստոս խնդրեաց վասն», «հաստատէ... երանելիս այսպէս», «Եկ Երեմիա ցաւակից մարգարէ, և վշտակցելով ողբա գրելումն իմ և ժողովրդեան իմոյ» և այլն, և այլն...

Ահա թե ինչու այնքան ուշադիր էր շեղումների ու խտտորումների հանդեպ: Երիտասարդ քարոզիչը հեռու է միայն փաստերը արձանագրելուց: Նա հայտնաբերում է ոչ միայն շեղումները, այլև դրանք պայմանավորող պատճառները, ունեցած հետևանքները և առաջադրում վերադարձի ուղիներ:

Մեկ օրինակ:

Կիլիկյան հայերը աղոթքը կատարում են ոչ միայն եկեղեցում, ինչպես պատվիրել են սուրբ հայրերը և սովորույթ է նաև մեզանում, այլև նրանից դուրս՝ կից կառույցներում կամ իրենց տներում, որ ավանդույթից շեղում է: Ինչի՞ց է առաջացել այս շեղումը:

Երբ սեփական մտքով «ի ծառայութիւն մատնեցայք այլազգեաց», առավել ևս՝ երբ Հայոց աշխարհին «տիրեաց... սուրն Իսմայէլացոց», բնակչությունը հեռացավ հայրենիքից, հայտնվեց այժմյան վայրերում, որ պատկանում էին հռոմեներին: Վերջիններս «փախստական» բնակչությանը արգելեցին իրենց եկեղեցիներում աղոթելու: Հավատարմով, որ պետք է վերադառնան «յաշխարհն հայրենի», իրենց հոգևոր կարիքները հոգալու համար նրանք կառուցեցին «նատրունս փոքրկունս»: Սակայն վերադարձի հույսերը մարեցին, ժողովուրդը սկսեց բազմանալ, և «տկարանայր եկեղեցին ամփոփել զնոսա»: Կարիքից դրոված՝ մատուցեցին «առ ընթեր գտունսն» շինեցին, որ սուրբ հայրերի օրենքներով նախատեսված չէր: Այս շեղումը «արմատ չարի եղև և հեշտութեան»: Որովհետև եկեղեցում աղոթողը իրեն շատ

ավելի պարտավորված է զգում, քանի որ Աստծո տանն է, իսկ «առ ընթեր» տներում իրենց զգում էին «տրպէս ի տուն մի հասարակաց»: Նման աղոթատեղիներ սկսեցին կառուցել «ընդ ամենայն տեղիս», որը ոչ միայն թուլացրեց այցելուների հավատը, այլև ազդեց արտաքին քարեձևության վրա:

«Արտաքոյ եկեղեցոյ» աղոթելը ուրիշ բացասական հետևանքներ էլ է ունենում. հավատացյալները հաղորդակից չեն լինում պատարագի խորհրդին, մեղավորները չեն զոջում իրենց մեղքերի համար, եկեղեցի մտնելը հոգու պարտք չհամարելով՝ շատերը «զտանիս և զմահեմիս արարին տեղի աղօթից»... Սա թուլացնում է հավատը, կապը հավատացյալի և Աստծո միջև: Երևույթի պատմական պատճառների քննությունը անկաստ կերպով ձեռք է բերում բանավիճային բնույթ: «Ձի ամենայն տեղի է Աստուած, հաստատ և ես, քայց ես ոչ յամենայն տեղուջէ ամ նա՝ այլ միայն աստ (եկեղեցում- Գ. Ա.) հաստատ կացեալ զանձն առաջի նորա» (89, 116): Առանց անունները տալու մերժում է թոնդրակյան հայտնի դրույթը: Դա սուկ հավատի ու դավանանքի խնդիր չէ: Եկեղեցիները, նրանցում հավատացյալների հոծ խմբերի առկայությունը համախմբում են ժողովրդին, ամրացնում միասնությունը: Հանդիմանությամբ է խոսում հայ իշխանների ու մեծատունների մասին, որոնք հոգ չտարան հայության հոծ զանգվածներ ունեցող քաղաքներում եկեղեցիներ կառուցելու. դրանք պետք է ամրապնդեին հայոց գոյությունը: «Եւ նոքա (Ֆրանկները- Գ. Ա.) յորժամ եկին՝ լի էր ամենայն Միջագետք և Ասորիք, Միսրիա և Կիլիկիա, Պամփիլիա և Կասպաղովկիա և ամենայն Գամիքք՝ Հայոց ազգաւս»: Հայերը իրենց քաղաքներում և ավաններում չկառուցեցին «եկեղեցի Աստուծոյ կամ եպիսկոպոսարան՝ վասն առ ի Քրիստոս յուսոյն և սիրոյ»: Բայց ահա եկան ֆրանսիացիները, և հայերի ասյրած, քայց իրենց կարգն ու կանոնը չհաստատած վայրերում «զեկեղեցական կարգ» հաստատեցին, «տրպէս և տեսեալ են աչօք և լուեալ ականջօք»: Վիթխարի ցավը, որով խոսում է այս մասին, բացահայտում է հայոց քաղաքական և կրոնական իշխանության բացակայության մասին, տեղ չի թողնում այլասիրության համար: Թվում է՝ նրա համար մեկ պետք է լիներ, թե որ քրիստոնյա ժողովուրդն է քրիստոնեական կարգ ու կանոն հաստատում: Բայց այդպես չէ, որովհետև Լամբրոնացին երազում է համախմբում ու հայաշունչ մի հայություն՝ իր հոգևոր ու մարմնավոր առաջնորդներով: Հայ հոգևոր դասին, ահա, այդպիսի մեծ դեր էր վերապահում: Դրա համար էլ անհրաժեշտ էր համարում, որ հոգևորականները ոչ թե համախմբվեն բնակավայրերից հեռու վանքերում, այլ ապրեն քաղաքներում ու ավաններում, ժողովրդին մերձ, նրա հոգսերին հարեհաս: «Միւնչդեռ եպիսկոպոսքն ի վանորայս են, և հօտն առանց հովուանց տածի»:

Այս ամենի առաջն առնելու համար պետք է ընդարձակ եկեղեցիներ

կառուցել և «ի տաճարն Աստուծոյ աղոթել»:

Նպատակը, ուրեմն, առ Աստված հավատը մեծացնելն ու խորացնելն է, որ ինքն էլ խոստովանում է. «Ոչ անբանաբար ի տյնս շարժեմ, այլ միայն զի յԱստուծոյ առաել ակն առնում՝ քան ի մարդկանէ, և ճշմարտութեանն ամաչառ լինիմ մտօք խուզող» (89, 33):

Միշտ էլ դժվար է եղել տաղանդի ուղին: Լամբրոնացին մի անգամ ևս հաստատում է այս ճշմարտությունը: Երբ պահանջում էր վերադառնալ սուրբ գրքերում ավանդված, հայ եկեղեցու կողմից ընդունված, բայց Կիլիկիայում և այլուր աղարտված սովորություններին, նրան մեղադրում էրն, թե «միայն ասանդութեանցն սովորութեանց լինի ջատագով», իսկ երբ պահանջում էր փոխել իսկապես հնացած, կյանքի առաջընթացին խանգարող սովորությունն ու ավանդույթը, շտապում էին հայտարարել, թե «հին սովորութեանցն» լինի «անգոսնիչ»: Հուզվում էր քարոզիչը, տագնապում, բայց և համատրեմ առաջ էր տանում իր ճշմարտությունը:

«Ատենաբանության» մեջ հիմնավորապես տրվում են հույների առաջ քաշած ինը կետերի պատասխանները: Մի կողմ թողնելով մանրամասները, անդրադառնանք կարևորներից մի քանիսին:

Մեծ աստվածաբանը, որին օտարները նոր Պողոս Առաքյալ էին անվանում, խորացնելով «Պատարագի մեկնության» դրույթը, հանգում է այն եզրակացության, որ կարևորը առ Քրիստոս անմնացորդ սերն է, իսկ թե այդ ինչ եղանակներով կարտահայտվի, բոլորովին էական չէ, որովհետև ցանկացած ձևի մեջ սերն ու նվիրումը ընդունելի են: «Ահա յայտ է ապա, թե ոչ ըստ որում մեքս խորհիմք՝ խմորուն հացն ապականութիւն է ի Քրիստոս, և ոչ որպէս նորա՝ քաղարջն մեռելութիւն. ոչ ջուրն ևս՝ խորհրդոյ առավելութիւն, և ոչ անջուրն՝ նուաղութիւն: Գինին՝ նոր ուխտին առավել նշանակ: Ոչ ի միս ամիսն տօնելն միայն հաճոյ, և ոչ ի միսն այլ՝ անարգեալ» (40, 181): Անդրադառնում է նաև Քրիստոսի ծննդյան օրվա, մեծ և փոքր պատերի, այլ ծեսերի ու սովորությունների ևս: Նա կրկնում է իր նախորդների բացատրությունները՝ ծննդյան օրերը Քրիստոսի փոխվում են, ամեն անգամ նույն օրը նշել հնարավոր չէ, որովհետև «յամենայն ամ շրջաճանակ տարվոյ յառաջ խաղացեալ՝ զհրաքանչիւրսն ի տօնիցն յօրէ յօր փոփոխէ», «ի հողովման և ի փոփոխման ժամանակի» տոների օրերը փոխվում են, պատերի օրերը «յամսոյ յամիս» են փոխվում: Եվ հնարավոր չէ տոնը նույն օրը նշել մշտապես «որպէս կարծեն ոմանք»:

Եվ, այնուամենայնիվ, արքեպիսկոպոսը հնրավոր է համարում նույնիսկ ծեսերի ու արարողությունների խնդիրներում ընդհանուր համաձայնության գալ, քանի որ օրերը, շաբաթները, ընդհանրապես ժամանակը նույնպես կարևոր չեն, կարևորը տոնն ընդունելն ու այն նշելն է, եթե հաջողվի քրիստո-

նեական եկեղեցիների իրավահավասար միություն ստեղծել: «Բայց յորժամ հաւասար զնոյնն կատարենք, ոչ երբէք խորութեամբ թերահաւատեմք յիրեբաց: Այսպես ունէր լինել և ծննդեանն օր, եթէ հաւասարութիւն եկեղեցոյ խոնարհեաք» (40, 182): «Ի հաւասարութիւն եկեղեցոյ»- այս միտքը հատուկ պետք է ընդգծել: Բոլոր քրիստոնեական երկրների հզոր եկեղեցիների հետ միությունը Լամբրոնացին ընդունում և պատկերացնում էր միայն և միայն հավասարության պայմանով:

Շատ սրամիտ է լուծում զինին ջրի հետ խառնելով, թե անխառն օգտագործելու խնդիրը: Տարբերություն դնելն անհմաստ է, դա «Տղայոց մտաց... կարծիք» է արդարև, քանզի «ամենայն նիւթ» չորս տարրերից է բաղկացած՝ օղից, հողից, կրակից, ջրից, ուրեմն՝ զինին, եթե նրա հետ ջուր էլ չես խառնում, միևնույնն է՝ ջրից ևս բաղկացած է, հրի և օղի հետ միասին:

«Խմորուն և անխմոր հացի» խնդրին փիլիսոփայական լուծում է տալիս: Խմորուն, թե անխմոր, երկուսն էլ նյութ են անշունչ ու անհոգի, հետևաբար երկուսն էլ ապականացու: Բայց քանի որ երկուսն էլ Քրիստոսի «մարմնոյն հիշատակն» են, հավատացյալների աղօթքներով և սուրբ Հոգու միջամտությամբ ապականացուն հոգի և իմաստ է ստանում և դառնում աստվածային անապականության «խորհրդոյ կերակուր»: Լամբրոնացին այստեղ կրկին արծարծում է նյութի և հոգու փոխհարաբերության խնդիրը: Ամեն նյութ առանց հոգու ապականյալ է, «Ապացոյց առցուք ասացելոյս և զոր ի մեզ մարդս. քանզի ապականեալ յայնժամ կոչի՝ յորժամ հոգին ի մարմնոյն որոշի» (40, 185): Պերճաբանը մասնավոր այս օրինակներից հանգում է մեծ մի ընդհանրացման՝ Քրիստոսի մասին մեր ըմբռնումները ապականյալ են, «մինչդեռ ոչ է Հոգին հաւատովն և աղօթիւք ընդ նմա միացեալ»: Հենց որ տեղի է ունենում այս միությունը, Քրիստոսի մասին մեր մտածումները դառնում են «կատարեալ»:

Մյուտոնի խնդիրը ևս լուծվում է նյութի և մարմնի լամբրոնացիական ըմբռնման տեսանկյունից: Կարևորը այս կամ այն անուշահոտ նյութերը չեն, այլ «ի Հոգոյն սրբոյ քանանայական աղօթիւք իմանալի անուշահոտութեամբն» լցվելը: Լամբրոնացին ունի պատասխանը նաև այն բանի, թե ինչ է տալիս աղօթքը: Նրա մտեցմամբ սովորական հացը, խմորուն, թե անխմոր «յորժամ աղօթքն նուիրեցաս», դառնում է Քրիստոսի մարմին: Անշուշտ, աղօթքը հացի էությունը չի փոխում այժի համար տեսանելի ինչ-որ բանի, «այլ միայն իմանալի գօրութիւն նմին ընձեռեաց»: Հետևաբար պատարագը խմորուն հացով կանեն, թե անխմոր, նշանակություն չունի, ավելի ճիշտ՝ եթե դրա մեջ տարբերություն ես դնում, ուրեմն հավատիդ մեջ թերի ես և նախանձության գերի: Ո՞րն է նրա չափանիշը. «... թէ պահես գրոյդ սուանդութիւն ի փառս Աստուծոյ, և ընդունիս զնորայն ի նորին փառս, միոյ Քրիստո-



սի մարմինն ճշմարիտ զի խնորուն օրհնեալ հացէն և զքաղաքէն, այդ է գովելի կարծիք» (40,187): Սա միայն իր կարծիքը չէ, այլ նաև Տիրոջ ու իր առաքյալների պատվիրանը, այլապես ինչո՞ւ որևէ մեկի մտքով չանցավ կազմել «ղնդունելի կամ անարգեալ» նյութերի ցանկ, ինչո՞ւ պետք է զբաղվելն նման բանով, երբ գիտեին, որ կարևորը էությունն է...

Եկեղեցիների միության ջատագով Լամբրոնացին մեծ սիրով է արձանագրում այն տարբերությունները, որ կան Իսրայելի համեմատությամբ: Իսրայելցիները չեն հասել Սուրբ հոգու վերոհիշյալ հատկանիշին, կառչած են նյութի նշանակությանը, և նրանց աստվածն է որոշել «զամենայն նիւթոցն ճշգրտութիւն»։ «Չտմանս միայն բոլորովին ողջակիզեալ, և զայս ոչ այնպես. զկէսս միայ ի խորանն, և զայլսն ի սեղանն ընկալեալ: Բայց մեզ ոչ մի ինչ ի սոցանէ, այլ միայն հաւատ և սէր սուրբ մտօք» (40, 188):

Լայն վերափոխումներ է կատարել հայոց եկեղեցուն: Հանրահայտ «Թղթի» մի հատված համենայն դեպս այդ տպավորությունն է թողնում. «Չսուրբ պատարագին զարդն, զաղօթից կարգ, զքահանայագործութեան փոյթ, զաստիճանաց բացատրութիւն, զկրօնատրութեան օրհնութիւն, զնոցին միաբանութիւն, զմիշտ դատելովն ուղղելն, զաշխարհի երիցանց զխրատ, զքաղաքի եկեղեցոյ պայծառութիւն, զուօնից վայելչութիւն, զանձին խղճմտութեան դատ, զօր ըստ օրէ սխալմանց խոստովանութիւն, զերկնային լուսոյն հայեցողութիւնն, զառ ի նոյն տափմամբն երևելեացս արհամարհութիւն, զայսու լոճմամբ արտասուացս առուք» (40,222),- սա համատար թվարկումն է այն փոփոխությունների, որ ինքը կատարել է՝ ուսումնասիրելով նախնիներին, գրուցելով հայրենիքից գաղթածների հետ («և ունիմք ի լոյ տեսողացն զնոցին վարուցն և զյարգացն ցոյցս»):

Այս վերափոխումներից որի՞ համար պետք է իրեն դատեն, ի՞նչը թերի պիտի համարեն «նոքա որ շաղակրատեն գոր ոչ գիտեն»...

Տեսական մտածողությունն ու գործնական կարողությունները հաճելի ներդաշնակություն էին կազմում նրա անձնավորության մեջ: Տարսնի արքեպիսկոպոս նշանակվելուց հետո բուն գործունեությամբ ձեռնամուխ է լինում «Պատարագի մեկնության» մեջ և այլ գործերում առաջադրած խնդիրների իրագործմանը: Երկու տասնամյակի ընթացքում վիթխարի վերափոխումներ կատարեց իրեն ենթակա եկեղեցիներում: Ինչպես վկայում է «Թղթում», համախոհների ու հետևորդների մի պատկառելի բանակ ուներ: Վստահորեն կարելի է պնդել, որ իր եռամյուն ջանքերի արդյունքն էր դա. բայց ոչ միայն: Փաստն ուշագրավ է և ապացույց այն բանի, որ բարեփոխումների անհրաժեշտությունը ընկալում էին շատերը:

Որոնք են նրա կատարած վերափոխումները:

1. Եկեղեցին իսկապես Աստծո տուն դարձնելու համար անհրաժեշտ է,

որ այն բարեկարգ լինի և՛ արտաքուստ, և՛ ներքուստ: Հետամուտ իր այս պահանջին՝ սերաստոս Հեթում եղբորը պատվիրում է նոր եկեղեցի կառուցել, ենթադրելի է՝ իր առաջադրած պահանջներով: Հետագոտողները մեջբերում են Մամուել Սկևաացու վկայությունը Լամբրոնին շատ մերձ այդ եկեղեցու վերաբերյալ. «ամենապատիկ վայելչութեամբ շինեալ էր... եւ նկարագրութեամբ պատկերաց զարդարեալ» (4, 38): Ժամանակակիցների վկայությունները մի փոքր հակասական են. բանասերներից ոմանք գտնում են, թե Հեթումը վերակառուցել է եղած եկեղեցիներից մեկը: «Իսկ տաճար յիշեալ՝ նոյն թուի նուիրեալն առ Տիրամայրն. բայց զի շինեալ ի Հեթոյ առ ժամանակակիցն. կամ այլ տաճար էր յանուն նորին Իսկուստոյն, և կամ կից նմին և մերձ՝ մի յեկեղեցեաց ծանօթից ի յիշատակարանս, Ս. Փրկիչ և ս. Նշան անուամբք» (8,97): «Շինեալ», թե վերակառուցեալ, ըստ նույն Սկևաացու, «զարդարեալ և պաճուճեալ» էր: Լամբրոնացուն ենթակա վանքերում հատուկ ուշադրություն է դարձվել ներքին հարդարանքին: Այս վանքերում գրչագրությունն ու «նկարագրությունն»-ը հավասարապես շատ բարձր հիմքերի վրա են եղել: Հայտնի է, օրինակ, որ Ներսեսն ու Հեթումը պահանջել են «զբանիցս Աստուծոյ զարդարող»-ին «երանգօք ծաղկոց զարդարել»: Տարակույս լինել չի կարող, որ եկեղեցիների «զարդարեալ ու պաճուճեալ» լինելը միայն պատկերներին ու ձեռագրերին վերաբերել չէին կարող, եկեղեցիների ներքին պատկերը «երանգօք ծաղկոց» ձևավորելն էլ հավանաբար մտնում էր «պաճուճեալ» հասկացության մեջ, մանավանդ այդ խնդիրը միշտ մտահոգել է նշանավոր գործչին:

Եկեղեցիներում պատկերների թույլատրելիության խնդրի շուրջ քրիստոնեական հրապարակախոսության մեջ ծնունդ առած տաք վեճերը իրենց արձագանքներն են գտել մեզանում ևս: Ըստ ավանդության՝ առաջին սրբապատկերները հայտնվել են արդեն առաջին դարում: Մեր շարականներից մեկը նման մի ավանդության շուրջ է հյուսված: Առաքյալները գալիս են Տիրամորը «յերկինս» ուղարկելու, բայց

*Բարթողիմէ յետոյ եկեալ,*

*Եւ զբաղձալին իւր ոչ գտեալ,-*

տրտմուն է շատ, «սպա զինքը մխիթարելու համար՝ տուին իրեն Տիրամօր փայտեղէն պատկերը, զոր իր որդիացեալն՝ Յովն. Աւետարանիչ՝ քանդակեր էր, և ինքն Ս. Կոյսն դնելով իր երեսաց վրայ՝ օրհներ էր» (5,33):

Բարթողիմեսը այնուհետև «իւրովք իսկ ձեռօք» փոքրիկ եկեղեցի է կառուցում, անվանում ս. Աստվածածին, և սպա՝ «եղ ի նմա զպատկեր Տիրուստոյն»:

Ավանդությունն ավանդություն, բայց իրարամերձ կարծիքների բախումները հաասն մինչև ընթացիկ դարասկիզբ: Արմաշի միաբանության ներկա-

յացուցիչներից մեկը՝ մեզ արդեն ծանոթ Ս. Եպիսկոպոս Սաատեթյանը, 1896-ին վրդովմունքով էր գրում եկեղեցիներում նկարների առատության մասին՝ համարելով այդ տուրք «ժողովրդական սնասպաշտութեանց», փայփայելով այն հույսը, թե «եթե ոչ ներկայն, գէթ փոքր ինչ մեր հեռաւոր ապագայն պետք է վերադառնա «նախնեաց վսեմ համոզմանց» (102,228): Իսկ «նախնեաց վսեմ» համոզմունքը երբեք միանշանակ չի եղել: Քրիստոնեությունը ձևավորվեց հակաառաջընդդրույթների, այդ թվում նաև հեթանոսության դեմ անհաշտ պայքարում, որ ներառում էր նաև հեթանոսական դիցարանն ու երկրի վրա նրանց փոխարինողներին: Հիշենք, թե Ագաթանգեղոսը ինչպիսի անսքող երգիծանք էր կիրառում փայտից, քարից, մետաղից ստեղծված, խոսելու և շնչելու ընդունակությունից զուրկ չաստվածների նկատմամբ, որոնք ոչ թե ուրիշներին, նույնիսկ իրենց օգնել չեն կարող. «Ոչ կարեն զվնաս ինչ պահել ի նոցանէ, և ոչ այնչափ՝ թե լու մի կամ ճանճ որ անօգուտ ընդ մարդկան է բնակեալ՝ քչել հանել ի տունէ պաշտօնէիցն իւրեանց: Եվ ոչ սարդքն, որ ելէ զս առնեն զնոքիմքք պատկերօք և ձգեն զոստայնս իւրեանց զգլխովք նոցա՝ թէ զայն յանձանց ի բաց կարիցեն մաքրել. այլ ընդ վայր ի ներքոյ ժանգակեր փոշոտեալ հարեալ մաշին:

Եւ քարեղէն պատկերացն առեալ զքարաքոս ժանգոյն, զագրացեալ, կանաչացեալ, ներկեալ, և անփոյթք եղեալ տգեղանան: Իսկ զփայտեղէն պատկերսն որդանցն հարեալ՝ քոտոտակեր եղեալ մաշին: Իսկ հանդերձիկն որ զնոքօք արկեալ՝ այն ցեցակեր մեցոտեալ փխրեալ եղծնեալ մաշեալ կորուսեալ ապականին» (3, 288):

Հայտնի է նաև՝ հնում բավականին զարգացած էր նկարչությունը, որը ձգտում էր բնորոշի բացարձակ մեծություն: Հիշենք Ագաթանգեղոսի վկայությունը. «Եւ այնուհետև ընդ ամենայն կողմանս տերութեան իւրոյ (Դիոկղետիանոսի- Գ. Ա.) արձակեալք շրջէին՝ պատկերագործք մմանահանք ճշգրտագործք, դեղատախտակ պայծառակշիռ հասակաչափ զգեղ երեսացն և զմրագարդ յօնիցն ի տախտակսն համս.մմանս դեղովքն պանձուճէին, զի յայտ յանդիման ցուցցեն առաջի ակնահաճոյ կամաց թագաւորին» (3, 84):

Եկեղեցին աստիճանաբար տեղի տվեց և համագործակցության ձեռք մեկնեց հեթանոսական սովորություններին ու ծեսերին: Եվ ահա պատկերամարտությունը հեթանոսություն կամ նեստորականություն համարող հոգևոր առաջնորդները եկեղեցու դռները դժկամորեն, ճիշտ է, բայց և այնպես բացեցին պատկերների առջև՝ սկզբում Քրիստոսի, Սարգիսի, այնուհետև առաքյալների, ի վերջո՝ նաև սրբերի: Հետագուտողների վկայությամբ պատկերագրությունը Հայաստանի եկեղեցիներ մուտք է գործել 6-րդ դարից: Սկզբնապես թեմատիկ սահմանազատում է ունեցել (Քրիստոս, Աստվածա-

մայր, Աստվածաշնչյան թեմաներ՝ Արրահամի գոհաբերությունը, մկրտություն և այլն): Պատճառը բացատրում է դարձյալ Ագաթանգեղոսը:

Տիեզերական եկեղեցին հարկադրված էր կանոնակարգել արդեն կատարված իրողությունը: Քրիստոսի պատկերումը մարդու կերպարանքով կանոնացված է Տրուլոսի 6-րդ տիեզերական ժողովում (692թ.), լայն առումով խնդիրը բնավեց տիեզերական հաջորդ ժողովում (787թ.): Հատուկ ընդգծվեց, որ պաշտամունք ցուցաբերվում է նկարված էակի, երևույթի հանդեպ, ոչ թե ներկերի ու փայտի:

Լամբրոնացու ժամանակ խնդիրը տեսականորեն ու գործնականում լուծված էր, բայց առանձին «մանրութեան» շուրջ տարածայնությունները շարունակվում էին: Արքեպիսկոպոսը դեմ չէր սրբապատկերների օգտագործմանը: Կոստանդին կայսեր գործունեությունը, նրա պատկերացմամբ, ամբողջ տիեզերքը դարձրեց «տաճար հաւատոյ», որի ներքին շքեղ զարդարանքներում տեղ են գտնում նաև երկնային սերուրենների ու քերուվրենների պատկերները: Քրիստոսին միայն լիզվով չեն օրհնում ժողովուրդները, նպատակն իրականացնելու համար «զանշունչ տարերս առնուն բազկակից». «զՋանագան տնօրէնութիւնս աստուածացեալն Յիսուսի գծագրութեամբ կերպարանեն, և գունովք երանգոց ճշմարտեն» (40, 147): Արվեստների մյուս տեսակների հետ միասին նկարելու ձիրքը ևս աստվածատուր է. Աստուծո տվածով մահկանացուները «առ Քրիստոս տաւաղին»: Հակառակ ավանդության, որ հավաստում է, թե Բարթողիմեոս առաքյալը Աստվածամոր պատկերի գործությամբ Անձևացյաց զավատում «զեցուց որոտմունքները, փշրեց Անահտայ և կրակի կուտքերն ու բազիկները, հալածեց անհատան պաշտօնեաները» (5, 35), մի ուրիշ անգամ արևի «դէմ բռնելով՝ խավարեցուց», պաշտպանում է պատկերներին գերբնական գործություն չվերագրող տեսակետը: «... Գծագրեալ պատկերն ոչ է կենդանի, և ոչ կենդանացուցանել ունի գորութիւն» (89, 158): Այն, ինչ ընդամենը կենդանության պատրանք է, «ոչ սրբէր զմեղս»: Ամենահաջողված նկարն անգամ ընդամենը հաճելի տպավորություն է թողնում, թե կենդանացրել է անկենդանը: «Առննաբանության» մեջ քննելով նյութականի ու հոգեկանի փոխհարաբերության հարցը, բերում է նկարչության, ավելի ճիշտ՝ նկարի օրինակը: «Ձօր օրինակ թէ ավտրժէ որ գծագրութեամբ դեղոց պատկեր նկարագրել, զպէսպէս երանգս դեղոցն ի կիր ածէ. և ջանայ ուշի իմաստիցն զնա ի տիպ և ի հասակ և ի ձև կենդանեաց յօրինել, զի հաճելի և ցանկալի որպէս զկենդանի թուեցի տեսողացն՝ անկենդանին» (40, 182-184): Սա ռեալիստական նկարչության բանաձևն է և մեր նկարչության վիճակի արձանագրումը: Բնօրինակին «ի տիպ և ի հասակ և ի ձև» ճշգրտորեն վերարտադրելը, անշուշտ, մեծ հմտություն է, և շատերը կախորժեն նման նկարչության: Բայց դա բավարարություն չի

տալիս միջնադարի մեծ աստվածաբանին: Նրան, որ ամեն ինչում ձգտում է հասնել խորքին, էությանը, հոգեկանին, հետաքրքրում է ոչ թե արտաքին հարազատության, այլ ներքին հավատի ու ամբողջականության խնդիրը: Կարևորը մարդու արտաքինը չէ, որն ընդամենը հոգին կրելու միջոց է: Պետք է ձգտել ներքին կենդանության հայտնաբերման, իսկ դրան հասնելու ուղին բողոքովին էլ «զպէսպէս երանգս դեղոցն ի կիր ածե»-ը չէ, «այլ բաւական է միայն հոգին ներգործող զշարժումն անդամոցն՝ զայս հռչակել»: Չանտեսելով առարկայի ճշգրիտ վերարտադրության եղանակը, հմուտ աստվածաբան-տեսաբանը ընդունելի է համարել բոլոր այն միջոցները, որոնք հասանելի, տեսանելի են դարձնում ներքին էությունը, որ այս դեպքում նրա համար աստվածային սերն է, առ Քրիստոս անմնացորդ նվիրումը, Սուրբ Հոգու հանդեպ հավատը և Սուրբ Հոգին սեփական հոգում կրելը: Այս դեպքում ոչ մի արժեք չունի, արդեն, նյութական պատկերը, թեկուզ և «զպէսպէս երանգս դեղոցն» արված լինի, ուստի և հռետորական հարցումով դիմում է իր ունկնդիրներին. «Քեզ ի՞նչ օգուտ է անկենդան նիւթոցն պատիւք կամ ընտրութիւնք»: Եվ, այնուամենայնիվ, աներաժեշտ եզրակացությունը կատարում է շատ հստակ և որոշակի. «Ուր հոգին է կենդանարար, ձևք և նիւթք մարմնականք նմա առ ի՞նչ պիտոյանան» (40, 190): Դժվար չէ նկատել, որ եկեղեցիներում պատկերներ լինելու խնդիրն էլ լուծում է հոգու և նյութի փիլիսոփայական իր ըմբռնման տեսանկյունից:

Եկեղեցու պայծառությունը մեծացնելու խնդրում մեծ նշանակություն տալով պատկերներին, արքեպիսկոպոսը, այնուամենայնիվ, ոգևորության գիրկը չի ընկնում, որովհետև չի մոռանում, որ դա ձևն է, կարևորը աղոթքն է, նրա անկեղծությունը: Ավելին՝ այն տպավորությունն էս ստանում, թե նշված հարցը նրան ավելի շատ հուզում է դարձյալ եկեղեցիների միության հետանկարի տեսանկյունից: Այլապես մնան սրությանը այն չէր արտահայտվի «Առեմարանության մեջ»: Առարկությունը, որով հանդես է գալիս, որոշակի պատկերացում է տալիս ինչպես հայ եկեղեցու պաշտոնական կարծիքի, այնպես էլ մեզանում տիրող իրավիճակի մասին: «Ի՞ հակառակութենէ անտի՝ որ ի մէջ երկուց ազգացս է, քազում չարիս սերմանեաց սատանայ, որպէս առ ոմանս ի տգէտ ժողովրդոց մերոց զպատկերաց սրբոց զանընդունելութիւնն, որք ի մէջ դարովն այնպիսիք, նա և նզովս ի վերայ դնենք՝ որք յանդգին հայեռելք. քանզի մեք՝ որք զառաջնորդականն ունինք զաստիճան, ընդունինք և երկրպագենք պատկերի տնօրէնութեան փրկչին մերոյ, այլև զամենայն սրբոց պատկերս՝ ըստ իւրաքանչիւր կարգի պատուենք, զորս եկեղեցիս մեր նկարենք և ի պատարագամատուցի հանդերձս, և պատուեսանալ ըմբերանենք զո՛չ ընդունողս ի մերո զտգէտսն և զտխմարսն» (40, 131-132):

Վերավորված արժանապատվությամբ է նշում, որ մեր եկեղեցիները չունեն «ջահս լապտերաց», «բորմուռս խնկոց» և «ժողովուրդ սիրալիր»: Միշտ հավատարիմ ներքին էությունը հաստի լինելու իր մեթոդին, «ջահս լապտերաց» չի համարում լույս արտաքին փայլ. եկեղեցի այցելող հավատացյալները «յաստուածային սիրոյն կայծականց բորբոքեալ» ջահերի ու կանթեղների լույսերի պես «միշտ ի վեր» են ձգտում (89, 132):

Եկեղեցու արտաքին բարեմասնության կարևոր պայմաններից էր համարում հոգևորականների՝ աչքի համար հաճելի հագուստները, մանավանդ նշանակալից տոների և պատարագի ժամանակ: Ինքը բավականին տեղեկություններ է հաղորդում այս խնդրի շուրջ:

«Պատարագի մեկնության» մեջ ազգագրական ճշտությամբ վերականգնում է հոգևորականների հագուստների նկարագիրը: Եկեղեցական յուրաքանչյուր պաշտոնյա համապատասխան հագուստ պետք է ունենա: Պատարագները, օրհնակ, «ունին զգեստ զառաքելականն, որ եմփիտրոնն է հինգ կրկին՝ հինգ կրկին խաչիւք զարդարեալ. իսկ նափտրս զգեմու բազմախաչ, ի վերայ որոյ արկանէ զպատուական եմփիտրոնն» (89, 82): Արքեպիսկոպոսները հայրապետից հետո երկրորդ աստիճանն են կազմում, «և զգեստ է նոցա նոյն նափտրոն բազմախաչ, և ի վերայ եմփիտրոն չորեքկին»: Հանդերձանքը սուկ մարմնական նշանակություն չունի, «այլ մարմնաձև կերպարանօքն ցուցանեն զիմանալի խորհրդոյն զօրութիւնն». «...Հինգ խաչն յեմփիտրոնն. թէ հինգ զգայարանքս խաչեալ է աշխարհի և ցանկութեան տրա»: Սա է ընդունված կարգը, որ մեզանում, սակայն, խաթարվել է, ցանկություն էլ չկա վերականգնելու, քանի որ շատերը հակառակում են ավանդականին վերադառնալուն՝ «ասելով ոմանց ավելորդ են այտրիկ»:

Ահա, սրանք էին Լամբրոնացու հակառակորդները: Երիտասարդ հոգևորականը սուր և համոզիչ վեճ է մղում հակառակորդների դեմ: Ոմանք առարկում են, թե զգեստը էական չէ, կարևոր է, որ քահանայի հոգին սուրբ լինի: Ուշ շրջանի Լամբրոնացու դատողություններին այնքան մոտ այս դատումը հերքում է երիտասարդ Լամբրոնացին. «Ճարկատր է եպիսկոպոսին պատուական զգեստիւքն պաճուճել ի փառս Աստուծոյ»: Լամբրոնացու համար հոգու սրբությունը «առանց մարմնոյ բարեզարդութեան» միևնույն է, թե «նկրտել առանց ջրոյ, աղօթել առանց եկեղեցւոյ, պատարագել առանց հացի»: Առանց «խորհրդական զգեստոց» քահանան չպետք է կատարի իր պարտականությունները: Սա ջահել քահանայի սնափառությունն է, ոչ էլ կամայականություն, «ուսոյց Մովսեսի զայս ձև պատմուճանաց»: Պատանի հոգևորականը պահանջում է խոնարհությամբ կատարել Աստծո պատվիրանը և ոչ թե «խոնարհ երևել ի գոնես մարդկան, զհաճոյս նոցա... ի գժուճն որսալ կերպարանք»:

Մի ուրիշ առարկություն. եթե հոգու սրբությունն է, որի պատճառով էլ բարեզգեստությունից հրաժարվում ես, այդ դեպքում ինչո՞ւ ես կնզուղ հազնում, որը Աստծո պատվիրածը չէ: Դրանով դառնում ես «սկզբնաչարի» պատե-րազմակից, Աստծո պատվիրանը արհամարհող: Պողոսը պատվիրում է, որ հոգևորականի անգամ մագերը պետք է «յատանել», «գարտաքին ծածկոյթ»-ը ինչո՞ւ է պետք, անհրաժեշտ է բաց գլխով պարտականությունը կատարել, սա է սկզբնականն ու նախնականը: «Դու, ասէ, որոյ զէսն անարգանք է, յորժամ ընդ իս խօսիս կամ գրանս իմ, քացաւ գլխով խօսեա»: Իհարկե, անհարկի ծայրահեղության մեջ է ընկնում գտնելով, թե Աստծո այս պատվիրաններից հեռանալու պատճառով «մատնեցաք ի ձեռս տերանց խստասրտաց»: Մուրք հայրերի վկայությունները հաստատվում էին մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների և քրիստոնյա ժողովուրդների պահպանածով. «Յոանգք յապաւիչք գիտոյ և բացազլովսք. և Հոռնք մեծարիչք օրինացս և հնազանդք. իսկ մեր օտար ի նոցանէ ընթացք՝ և ի գրոց յայտ է, թէ մոլար է և գարտուղի», և պահանջում է վերադառնալ ակունքներին՝ «Ուտի դառնալ աղաչեմք և հաշտել ընդ Քրիստոսի, գոր խռովեցուցաք ընդ մեզ»... (89,92):

Պատանի հոգևորականը մանրամասնորեն քննում է գործընկերների հազուստների ինչից պատրաստված լինելը, որ արարողության ժամանակ ինչ հազնելը, ինչպես հազնելը և առաջին հայացքից մանրուք թվացող բազում այլ խնդիրներ: Նրա լուծումները այսօր էլ ընդունված են հայ եկեղեցում:

Պատկերացնելու համար, թե որքան մանրամասն էր քննում խնդիրները, ասենք, որ նրա ուշադրությունից չի վրիպել մույնիսկ եկեղեցականների զգեստները ինչ նյութից պատրաստելու հարցը: Աստված ի սկզբանե պատվիրեց «կտաւի... ամեւ զգեստ քահանայիցն», որ երկրային բույս է, «ուչ յախտէ ծնեալ»: Բայց երբ Քրիստոս «ի կուսէ ծնաւ... և զախտից միթոյ մարմինս ընդ անախտ աստուածութիւն միատրեալ՝ գառն անուանեցաւ», անշունչ տարրից պատրաստվածի հետ «գտն գառանց շնչատրաց» մույնպես պատրաստեցին: «Փոանգք» հավատարիմ մնացին Աստծո պատվիրանին, «Հոռնք» հարմար գտան գառան «տակ»-ից պատմուճան հազնել, մյուս հանդերձները՝ «վակասն ուսանոց եմիփորոնն և այլն ամենայն», «նոյն է հասարակաց ամենեցուն», այսինքն՝ «զանազան որակութեանց թելոց կատարեալ»:

Մուրք գրքերի հիման վրա, քույր եկեղեցիներում պահպանվածի ու գաղթականների բազում վկայությունների համեմատությամբ վերականգնեց, հարստացրեց եկեղեցական հագուստները, հաստ տղավ դրանց անգամ ամենափոքր, շատերի համար գարդարանքի արժեք ստացած նշանների իմաստներին: Պարզվեց, որ ոչինչ ձևական չէ, ամեն մանրուք որոշակի դեր

և իմաստ ունի: «Իսկ նափորտն վտաւակ զարքունական պատիւն հռչակէ. այսինքն թէ վասն զի զներին մարդս բովանդակ ի ներքոյ լծոյ օրինացն Քրիստոսի եղի, վասն այսօրիկ արտաքոյ ետ ինձ իշխանութիւն ի տուսս իւր և յեկեղեցի առաջնորդ լինել ամենեցուն վերականցաւ, և նորին առ տասս հրամանացն հրեշտակ, որպէս և ցուցանէ զօտելոյժ պատմուճանս՝ թէ ոչ եմ ի կարգ ծառայութեան, այլ ի բարեկամացն դաս և ի խորհրդակցացն Քրիստոսի» (89,149):

Իսկապես որ քրիստոնեական վարդապետության իսկական հանրագիտարան է այս գիրքը:

2. Շատ բան է պակասում հայոց եկեղեցում, շատ բան է խաթարվել այստեղ: «Քրիստոսն քո, Պօղոս, գոր դու այնքան փառատրեցեր, և մեզ գնոյն ուսուցեր, չունի ի մենջ ոչ սարկաւագն պաշտօնեայ, ոչ կէս սարկաւագ դոնապան, ոչ դայիր երգեցող, ոչ ընթերցող վերծանող, ոչ ջախս լապտերաց, ոչ բուրմուսս խնկոց, ոչ ժողովուրդ սիրալիր» (89,438): Մուրք գրքերի քննությամբ նույն «Պատարագի մեկնության» տարբեր բաժիններում քննարկեց ու վերականգնեց եկեղեցու պաշտոնյաների «փնը դասուց» կարգը, եկեղեցականների գործունեության ոլորտները, պարտականությունները, անելիքները: Նույն Սկևռայի վանքում Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ, «կարգեաց զպաշտօն վանիցն ըստ օրինակի այլոց ազգաց, սարկաւագ և դարսաւ և անծածկոյթ գլխաւ»: Անհասկանալի է, թե նշանավոր պատմիչը ինչու է սարկավագի ու դարի պաշտոնները «ըստ օրինակի այլոց ազգաց» համարում, երբ Հայաստանեայց եկեղեցում վաղուց էր ընդունված այդ կարգը: Ինչևէ, վերականգնում է եկեղեցական պաշտոնների համակարգը՝ հավանաբար ոչ միայն Սկևռայի վանքում:

Այսօր էլ զարմանք է հարուցում այն, որ Լամբրոնացուն կաթողիկոս չընտրեցին: Պատճառը ձորոզեցիների թշնամանքն էր միայն, որ հետոն գնացող քաղաքական նկրտումներ ունեցող Լևոն իշխանին զգուշավորության էր մղում: Ուրիշ արգելք չէր կարող լինել, քանի որ ինքն էլ Պահլավունիների փայլուն ցեղից էր. ժառանգորդության արգելքը վերանում էր մեջտեղից: Այս առումով առավել արժևորվում է այն անհաշտ ու հետևողական պայքարը, որ ամբողջ կյանքի ընթացքում մղեց նա կաթողիկոսական գահն ու եկեղեցական այլ պաշտոններ ըստ արյունակցական կապի փոխանցելու սովորույթի դեմ: Եվ որպեսզի խոսքը տպավորի լինի, գրույցի է բռնվում հենց իր՝ Աստծո հետ. «Ո՛ տեր մեր, պատմեա ծառայից քոց գուղիղն. է՞ արժան գգնեալ քո արեամբ եկեղեցի՝ հօր ի յորդի որպէս զմարմնական ժառանգութիւնն աւանդել» (89,519): Վիճարանության տեղ չթողնելու համար մեջքերում է Քրիստոսի շատ հստակ ժխտական պատասխանը. հոտին տեսուչ է կանգնել Աստված եկեղեցու այրերին «և ոչ տեսարս»: Հավատարիմ իր սո-

վորութեան, պատմական քննութեան է ենթարկում խնդիրը: Եթե նույնիսկ Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգները հաղորդեցին իրենց հորը, ապա «առաքի-  
նութիւնը որդոց սրբոյն Գրիգորի զնոսին յարգեցին, և ոչ սրբոյն Գրիգորի  
որդութիւնն»: Բայց երբ փորձեցին հայրապետական աթոռը «յընտրութիւն  
ցեղիցն» ձգել, Աստված միջամտեց և վերականգնեց արդարութիւնը՝ «ոչ  
տալով զուսակ արու սրբոյն Սահակայ»: Մեծ բավականութեամբ ներկայաց-  
նում է Սահակի տեսիլը. հայրապետը խնդրում է Աստծուն պարգևել իրեն  
արու զավակ՝ ժառանգելու համար հայրապետական աթոռը: Աստծո պա-  
տասխանը հենց արդարութեան վերահաստատումն է. «Ձիւն, ասէ, ժառան-  
գութիւնս քե՞զ կամիս ստանայ»: Այսպես «ասէ պատմութիւնն»: Թեև Սահա-  
կից հետո հայոց վեհապետները ընտրվում էին, Լամբրոնացու ժամանակ,  
սակայն, Հայաստանում, մասնավորապես Կիլիկիայում, «քարծառ աստու-  
ածային ընտրութիւնն». հոգևոր պաշտոնները փոխանցվում են մերձավոր-  
ներին «տրպէս զմարմնական ժառանգութիւն»: Ընտրութեան անհրաժեշտու-  
թիւնը պարտադիր պայման էր համարում աշխարհականների համար ևս.  
խոսն չի կարելի «զքաղաքն արքունի ի ժառանգութիւն որդոցն գրել», կամ  
ինչի՞ մնան է, երբ «հարիւրապետ կարգէ հազարապետն, և հազարապետ  
դուքսն, իսկ դուքսն արքայ» (89, 545):

Մյուս խնդիրը, որ հրապարակախոսի կրթութեամբ արծարծել է արքե-  
պիսկոպոսը, հոգևորականների անմիջական պարտականություններին է  
վերաբերում: Նա սիրում է զուգահեռներ անցկացնել աշխարհիկ և հոգևոր  
իշխանությունների միջև: Հասարակական կյանքի ներդաշնակութեան հնա-  
րավոր է հասնել այս երկուսի համաձայնեցված գործունեության շնորհիվ,  
մեկը մյուսի իրավասություններին չպետք է միջամտի: Հենց այդ նպատա-  
կով էլ մեր նախնիները իմաստուն կարգ են սահմանել՝ ամենուր, «ուր իշ-  
խանք լինին, նստել և յեկեղեցական եպիսկոպոսս»: Քրիստոնյա ազգերի  
մոտ պահպանված այս սովորույթը հայերը կրկին խախտել են: Հավատաց-  
յալների մեջ ապրելու, նրանց ցավերին ու հոգսերին կարեկից ու հարեհաս  
լինելու փոխարեն հոգևորականները հեռացել են ժողովրդից, կենտրոնացել  
վանքերում: Այդպիսիք ծառայում են իրենց «տրվայնին», մինչդեռ փարիսե-  
ցիաբար պահվածք են ընդունում «իբր զպարկեշտ ի վանս նստինք»: Եզրա-  
կացությունը մեկն է՝ վերականգնել մոռացության տրված օրենքը, վերա-  
դառնալ ժողովրդի մեջ և կատարել Աստծո կողմից իրենց վրա դրված պար-  
տականությունները:

3. Լուրջ բարեփոխումների ենթարկեց եկեղեցական արարողակարգը ևս:  
Մեծ ու փոքր բազում շտկումներ, հետազոտողների կարծիքով՝ նույնիսկ  
լրացումներ է կատարել: Գ. Հակոբյանն ու Ս. Սաստեթյանը բավական  
հանգամանալից են ներկայացրել այս ոլորտում նրա կատարած բարեփո-

խումները, որոնցից գլխավորը, այնուամենայնիվ, վերաբերում է Պատարա-  
զին: Խիստ անհամոզիչ է այն տեսակետը, թե Լամբրոնացու մեկնության  
մեջ ներկայացված պատարագը «կաթոլիկ եկեղեցու Պատարագի մեկ  
կարևոր տարբերակի» քարգմանությունն է (70,147): Նման մտեցումը ան-  
հարիր է նրա և՛ մտածողությամբ, և՛ աշխատանքի եղանակին: Համեմատա-  
կան քննությունը, որ ուսումնասիրության հիմնական եղանակն է և առավել  
ամբողջականությամբ դրսևորվում է հենց Պատարագին նվիրված հատ-  
վածներում, ամեն տեղ և ամեն ինչում սուրբ հայրերի գրքերով հավաստված  
նախնականի որոնումը կարծես բացառում են «կաթոլիկ եկեղեցու» որևէ  
արժեք անխաթար վիճակում ընդունելու հնարավորությունը: Եվ, իսկապես,  
բացատրում է Պատարագի ծագումը, շատ մանրամասն համեմատում տար-  
բեր ժողովուրդների՝ գերազանցապես հռոմեացիների, փռանգների ու հայերի  
մոտ ընդունված կարգը, որոշ արարողություններ մերժում, առաջարկում  
լրացումներ: «Բայց փռանգացն կարճառօտ է քան զնոցայն (հռոմացն-  
Գ.Ա.), և կարի համեմատ մերումս. քանզի նոքա յետ առետարանին երգեն  
զխոստովանութիւն հաւատոյն, ըստ որում և մերս է սովորութիւն» (89,189):  
Այս եղանակով, ահա, հայտնաբերում է այն տարբերակը, որ, իր համոզ-  
մամբ, կարող է ընդունելի լինել բոլոր եկեղեցիների համար: Փոքր տարբե-  
րությունները, որ կան ծիսակարգերի մեջ, «ոչ է առ ի Քրիստոս հաւատոցն  
համարեալ թերութիւն»: Այս կամ այն արարողությունը քանի հոգով կկա-  
տարվի, երբ կարելի է երգել, ինչից առաջ կամ հետո ընթերցել, աղոթք անել,  
բաղարջ կլինի, թե խմորուն հաց, անխառն կլինի զինն, թե ջրառատ, նշա-  
նակություն չունեն, որովհետև կարևորը տոբյունն է, ոգին, հավատն ու նվի-  
րումը:

Եկեղեցու անարժան սպասավորների ու այլ հանգամանքների բերումով  
հայոց Պատարագը կորցրել է իր երբեմնի վեհությունն ու շուքը, շատ է շեղ-  
վել իր երբեմնի վիճակից: «Յաղթին յամօթոյ անկարգութեանս», - ցավով  
նշում է երիտասարդ հոգևորականը և սուրբ հայրերին վկայակոչելով՝ առա-  
ջարկում վերականգնել երբեմնի բովանդակությունն ու փայլը:

Պատարագը գրույց է մարդու և Աստծո միջև՝ «ի պէտս փրկութեան աշ-  
խարհի»: Ի՞նչ լեզվով ես վարում այդ գրույցը, ո՞ր երկրի եկեղեցում, Աստծո  
համար նշանակություն չունի, միայն թե ամբողջ նվիրումով կատարես  
աղոթքդ «ամենեցուն» փրկության համար: Հայ մտածողը համոզված է, որ  
ցանկացած լեզվով Աստծուն ուղղված մնան աղերսը փրկության հույս է ոչ  
միայն տվյալ լեզվով խոսողների, այլև այլալեզու քրիստոնյաների համար:  
Ահա թե ինչու անհանդուրժելի է այս համամարդկային նպատակի ու իմաս-  
տի նեղացումը, որ կատարվել է մեզմոտ՝ իջնելով մինչև անարժանների հո-  
գու փրկության համար արարողության աստիճանը:

Անողոր է հրապարակախոսը այս դեպքում ևս. պատարագը «...ի փառս Աստուծոյ կատարի» կամ ապրողների հոգևոր խաղաղության համար: Մինչդեռ հայ հոգևորականները այն դարձրել են հարստության աղբյուր. պատարագ մատուցելով անարժան մեծացյալների՝ «ժողովին զարծաք»: Վարդապետությունը չի բացառում մեծացյալների հիշատակի համար պատարագելը, բայց այն դեպքում միայն, եթե նրանք իրենց կյանքը ապրել են բարի գործեր կատարելով կամ, նվազագույնը, մեռնելուց առաջ խոստովանել են իրենց մեղքերը և թողություն հայցել: Խորն է գայրույթը նրանց հանդեպ, ովքեր փորձում են արծաթով նույնիսկ երկնային արքայությունը գնել: «Կեր, արք և ուրախ լեր. և յորժամ մեռանիս, գոր ոչ կարացեր ուտել և ըմպել՝ տուր վասն պատարագի, զի ի հետ ոչ կարես տանել, և արդարացիր» (89, 74): Այսպես հետմահու մեղքերի թողության անհնարիությունը դառնում է քննարկման կենտրոնական խնդիր: Իրականության բազում տխուր փաստերն էին հարկադրում նրան իրեն հատուկ կրքոտությամբ անդրադառնալ այս հարցին, քննել այն տարբեր տեսանկյուններից: «Մոռացան թե կենդանեաց փրկանք է պատարագը», ոչ թե արծաթով հետմահու մեղքերի թողություն գնելու հնարավորություն: Այս կապակցությամբ պատմական զուգահեռներով ու համեմատություններով հիմնավոր բացատրություն է տրվում նաև հոգևորականներին նվերներ տալու սովորույթին: Պատարագի արարողությունը վարձատրություն չի նախատեսում, որովհետև Քրիստոսը պատվիրեց «ձրի առնուլ և ձրի տալ»: Նվիրատվությունները, որ պետք է կատարել բոլորի աչքի առաջ և ոչ գաղտագողի, կապ չունեն որևէ արարողություն վարձատրելու հետ, քանզի «ինքեանք պարտական գողով Աստուծոյ՝ մմին հատուցին զասկայան»: Երբեք չպետք է մոռանալ, ուսուցանում է մեծ հավատացյալը, որ հավատը սիրով պետք է արտահայտել, ոչ թե գնել արծաթով: Այս տեսանկյունից էլ անողոր խոստությամբ դատապարտում է այն հոգևորականներին, ովքեր հեռացել են այս պատվիրաններից և պատարագն ու այլ արարողություններ «ի կենդանեացս» կողոպտեցին «և ի մեռեալս» վաճառեցին:

Պատարագի արարողության նպատակի հայտնաբերումը ուղեկցում է արարողակարգի վերականգնմանը: «Լամբրոնացու մեկնության արժանիքներից մեկն էլ այն է, որ նրա գիրքը բովանդակում է ընդարձակ տեղեկագրեր ու խրատագրեր, ունի հանդիսական և ձեռնադրական բնույթ, առավելություններ, որոնք մինչ այդ չեն եղել հայկական պատարագամատույցներում» (71,230): Նրա ուղղումներն ու լրացումները որդեգրվեցին հայ եկեղեցու կողմից:

Հագուստների մասին արդեն խոսք է եղել: Ավելացնենք ասվածին, որ հոգևոր ու աշխարհիկ շրջաններում առանձնակի հետաքրքրություն է

դրսևորվել պատարագը ծածկած, թե բաց գլխով կատարելու վերաբերյալ: Դեռևս «Պատարագի մեկնության» մեջ հիմնավոր բացատրություններ տալիս է խնդրի մասին. հեթանոսներին դարձի բերելիս Պողոսն ասում է, որ Քրիստոսն ամեն ինչի գլուխն է, «Առն ամենայնի, աստ, գլուխ Քրիստոսն է» և եթե աղոթելիս որևէ մեկը ծածկում է գլուխը, ուրեմն՝ «յամօք համարի ինքեան զգլուխն իր Քրիստոս»: Ահա թե ինչու եկեղեցի մտնողները անպայման պետք է հանեն գլխարկները: Ավելին՝ հոգևորականները պարտավոր են «զաւելորդսն ի գլխոյ հերացն յապաւել»: Իր բարեփոխումներից հրաժարվելու Լեոն Բ-ի պահանջից վրդովված արքեպիսկոպոսը նրանից պահանջում է արքունիքում համաման նորամուծություններից հրաժարում: Միայն այդ դեպքում «փոխենք զմերս, և կատարենք զպատարագն սաքուլայով, և երկու կանգուն վեղարով ծրարենք զմետաքսեայ զգեստն, և մտանենք առաջի Աստուծոյ զշտով և կրօնատրութեան սքեմով. լինինք խարագնագգեստ ի պատարագին՝ որպէս նոքա կամին, և ոչ քթանագգեստ՝ որպէս Աստուած հրամայեաց առնել Ահարոնի և որդոց նորա պատմունճանս կտաւեսայս պճղնատրս, գոր նոքա տգիտութեամբ յաչաղին» (40, 240):

4. Հակառակորդների մեղադրանքներից մեկն էլ այն էր, թե «ամենայն քրիստոնեայս հաղորդին»: Հայտնի է, որ երբ հայերը զանգվածաբար հայտնվեցին Կիլիկիայում, բյուզանդացիները նրանց արգելեցին օգտվել իրենց եկեղեցիներից: Դատապարտելով քրիստոնյայի նման վարքագիծը և հինք ընդունելով բոլոր քրիստոնյաները իրավահավասար եղբայրներ են՝ անկախ լեզվից ու ծիսական-արարողական տարբերությունից սկզբունքը, անխտրական սիրով է վերաբերվել Քրիստոսի հավատի երկրպագուներին: Ամեն հարցնողի կարող են պատասխանել, թե ուղիղ են ընթանում, քանի որ քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքներից է դա: «Միրովն Քրիստոսի զամենայն կրճինն քակեմ», - համոզմունքով հայտարարում է արքեպիսկոպոսը:

5. Աղքատներին ու կարիքավորներին ողորմություն տալը համարելով աստվածահաճո պարտականություն, որն այնպիսի սիրով կատարում են հույն ու լատին եկեղեցիները, Տարտնի եկեղեցու համար կարգ է սահմանում «յուրբաթի և չորեքշաբթի» երկուսից երեքհարյուր աղքատների «հաց և բակլա բաշխել»: «Տայ Աստուած և ձեր բարի կամքը», հուսով ավելացնում է գթասիրտը, մեծացնել ողորմություն ստացողների թիվը:

6. Բարեմորոգումներից մեկը, որ վկայում է նրա զարմանալի զգայուն վերաբերմունքը կյանքի առաջադրած խնդիրների հանդեպ, երրորդ անգամ ամուսնության իրավունքն է, ընձեռված իրեն ենթակա եկեղեցիների հավատացյալներին և ընդունված, ըստ երևույթին, առանց կաթողիկոսի համաձայնության, թեև ինքը վկայում է՝ «հավանեցուցանենք կանոնական

գրովք»: Այս որոշումը ընդունվել է «ամ ժամանակիս ծննդոց տկարութիւն»:

7. Բոլոր բարեփոխումների մասին գրելը հեռուն կտանի: Ասենք միայն, որ նորացնելու, իրենց նպատակին լիարժեք ծառայեցնելու ցանկությունը ներառել է ծիսական արարողակարգի բազում ոլորտներ, ճոխացրել է քահանաների օժան կարգը՝ հավելելով հատուկ օրհնություն, համարձակորեն պահանջել է չափ ու կշիռ դնել եկեղեցական տուրքերի վրա: «Մի անգամ ի տարուցն կամ երկիցս յարձակիմք ի վերայ հօտին, զոմանս զհշատեմք, զայս կեղեքեմք, և արծաթոյն ժողովեալ, փութապէս իբրև զգողս յորջս մեր արագապէս եկեալ դարարիմք» (89,55): Նկատենք, որ արքեպիսկոպոսը մասնավոր փաստի մասին չի խոսում, այլ ամբողջ համակարգի: Իրականության դաժան ճշմարտության վերհանումը ենթարկված է նույն իրականության բարելավման ազնիվ նպատակին:

Ըստ երևույթին բոլոր բարեփոխումների մասին խոսելն ավելորդ համարելով՝ միայն ավելացնում է՝ «նոյնպէս և զամենայն որ ամ մեզ գայթակղութիւն նախանձարեկաց և տգիտաց՝ ցուցանել կարող ենք, թէ գրոց սրբոց է ուղեկցութիւն, և ոչ ինքնահաճոյ ճանապարհի գիտ» (40,244):

Արքեպիսկոպոսը հավաստում է, որ, հակառակ ձորոգեցոցիների պնդումների, համախոհներ շատ ունի ոչ միայն Կիլիկիայում և Սև լեռան վանքերում, այլև Հայաստանի շատ վայրերում: «Բոլոր գաւառն Վասպուրականի, և որ ընդ հոչակաւոր ուխտն Վարագ», «Բոլոր գաւառն Տարօնոյ», Եկեղեցաց գավառը, Խաչենի իշխանները, սրանց վանքերից շատերը, «եկեղեցիքն Անտիոքոյ, Լատինացոցն և Հելլենացոցն, Կիպրոսի Գունդատապլն, Գունդ Հեռի (Պաղեստինից)», «Պատրիարքն Ասորոց՝ որոյ գրերն ամ մեզ», Գրիգոր կաթողիկոսը, որ ոչ միայն համամիտ է իրեն, այլև բաժանում է հոժարությանը Լամբրոնացուն բաժին հասնող «նախատինս», - ահա թե որքան լայն է եղել շարժումը:

Այս բարեփոխումներով հույս ունեւր վերականգնել եկեղեցու և հոգևորականության հեղինակությունը, ամրացնել ժողովրդի թուլացած հավատը, քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ հաստատել դրացիական հարաբերություններ:

Մանվել Ա-ի մահով դարձյալ հետաձգվեց հայ և հույն եկեղեցիների միության գործը: Սակայն վեճերը արևելյան և արևմտյան հոգևոր առաջնորդների միջև չդադարեցին: Ընդհակառակը՝ ավելի սրվեցին Գրիգոր Քարավեժի ամեղծվածային մահից և Գրիգոր Չ Ապիրատի կաթողիկոս ընտրվելուց հետո: Զորոգեցոցիների համոզմամբ՝ այդպես վկայում են հետազոտողները, երկուսն էլ կատարվել էին Լամբրոնացու ակտիվ մասնակցությամբ (կաթողիկոսության իրենց թեկնածուն Բարսեղ Անեցին էր): Առաջին հայացքից այդպես մտածելու առիթ կար. Քարավեժի թեկնածությանը կտրականապես

դեմ էր՝ նրա անչափահասության պատճառով (ընտրությանը մասնակցել է Լևոնի համառ պահանջի շնորհիվ), Բարսեղ Անեցուն չէր ընդունում, որ նույնպես զաղտնիք չէր: Զժխտելով Անեցու թեկնածությունը մերժելու հնարավորությունը՝ հիմնովին պետք է մերժել Քարավեժի մահվան մասնակից, նույնիսկ տեղյակ լինելու վարկածը: Լամբրոնացու նման մարդիկ անընդունակ են ոչ միայն սպանության, այլև աստվածընդդեմ ցանկացած արարքի թեկուզ խորհրդակից լինելու:

Ինչևէ: Զորոգեցոցիները շարունակում են Լևոնի աչքում Լամբրոնացու հեղինակությունը զցելու չար գործը: Եվ տևական բողոքները ունենում են իրենց ազդեցությունը. անսպասելիորեն իշխանը պալատից հեռացնում է իր խորհրդատուին ու վստահելի դեսպանին, պահանջում հրաժարվել բարեփոխումներից:

Արևելցիների համակրանքը շահելու նպատակով էր հետապնդում այս քայլը, թե ուրիշ մի բան, Ներսեսը շատ ծանր է տարել հարվածը. օրերն անց է կացրել «մտատր հառաչմամբ, և անմռունչ հեծությամբ, և միշտ արտասուաց հոսմամբ»: Բայց շուտով հաղթահարում է անակնկալ հարվածի պատճառած ընկճվածությունը և նամակով դիմում Լևոնին:

Այսպես է ծնվում հանրահայտ «Թուրքը» ամ Լևոն Արքան, որ դարձյալ հայ միջնադարյան հրապարակախոսության փայլուն էջերից է:

Անշուշտ, միամտություն կլինեք արևելյան վարդապետների հակակրանքը համարել «պարզ նախանձի մի հետևանք»: Պատճառների մասին արդեն խոսվել է: Ավելացնենք մի բան միայն՝ արևելցիները չէին կարող չիմանալ, որ իրադարձությունների ընթացքը ղեկավարում է չթագադրված արքա Լևոն իշխանը: Չհամարձակվելով բացեփրաց պայքարել Լևոնի դեմ՝ մեղքը բարդում են նրա խորհրդականի վրա: Այն, ինչ ասել չէին հանդգնում ձորոգեցոցիները, համարձակորեն մեկնաբանում է Լամբրոնացին: Նրա վերլուծող միտքը բացում է թշնամության բոլոր դրդապատճառները:

ա) Անձնական նկատառումները, մասնավորապես փառասիրությունը, իհարկե, դեր խաղում են այս պատմության մեջ: Տուտեորդին «փառս որսայ ամ ի մարդկանէ, և զփառս Աստուծոյ ոչ զիտէ»: Խնդրի այս կողմը ընդգծելիս արքեպիսկոպոսն ընկնում է իրեն ոչ հատուկ ծայրահեղության մեջ: Նրա ժխտումն անխնայ է. Տուտեորդին «զպարտն պարարէ, և զեկեղեցոյն դուռն թե ընդ որ է՝ բնաւ չզիտէ»: Մի կողմ թողնենք անվայելուչ էպիտետները, որոնք միայն մի բան են վկայում, թե որքան վրդովված է եղել աստվածավախ արքեպիսկոպոսը:

բ) Թշնամության մյուս առիթը այն է, որ կաթողիկոս են ուզում տեսնել իրենց համախոհին: «...Նոցա կամացն լրումն Բարսեղի կաթողիկոսութիւնն է, և ոչ իմ ի ճշմարտութիւնէ մոլորումն» (40,232):

գ) Ոչ նախորդ խնդիրներին հատուկ հստակությամբ, անդրադառնում է նաև կողմնորոշման հարցին: Չորոգեացիք մերժում են եվրոպական եկեղեցիների հետ մերձեցումը, որովհետև ամուր կապված են պարսիկներին: Արքեպիսկոպոսը դա ավելի շատ վերագրում է սովորույթին՝ կարծես անտեսելով քաղաքական հանգամանքը: Չորոգեացիք «չկամին նոցա («կատինացւոց»-Գ. Ա.) սովորութեամբն զվարելն, այլ Պարսիցն՝ յորոց միջի իրեանք են, և ընտելութեամբն նոցա կրթին» (40,239): Մի այլ տեղ ակնարկում է, որ թերևս չեն էլ կարող հաղթահարել նրանց ազդեցությունը: Տուտեորդին, որ կիրիկեցոց ուսուցանելու մեծ կամք ու ցանկություն է դրսևորում, «գթուրք եղբայրն իւր ոչ կամի և կամ թէ ոչ գօրէ՝ աշակերտել»:

դ) Վերջապես, գլխավոր պատճառը արքեպիսկոպոսը հրաշալի հասկանում է, որ հաղպատցիք իրեն «նպատակ նախատանաց փոխանակ» արքայի «արարին» և վստահ, որ այդ հասկանում է նաև արքան ու հասկանալով հանդերձ պատժում իրեն, հանդիմանությամբ քողոքում է. «Դու զնախատինս նախատչաց քոց յանձն առողս ընդ նոսի՞ն նախատես, և ճշմարտութիւնս մեր գօր դու աչոք ես տեսեալ և վայելեալ, վասն նոցին զրպարտելոյն երգիծանե՞ս» (40,225):

Լամբրոնացին հակամարտության այլ պատճառներ ևս տեսնում է: Ահա թե ինչու անհիմն է հետազոտողի պնդումը, թե հակամարտության պատճառը «հանգամանորեն և սառնասիրտ բացատրելու» փոխարեն «շեշտը դնում է անհատների անձնական թերությունների վրա»:

«Թուրքը» ուշագրավ է մի շարք առումներով. որոշակի պատկերացում է տալիս եկեղեցու արևելյան և արևմտյան հայրերի հակամարտության, այն պետականության շահերին ծառայեցնելու Լևոն Բ-ի երկրչմի քաղաքականության, իրեն ենթակա եկեղեցիներում Լամբրոնացու, արքունիքում՝ Լևոն Բ-ի կատարած բարեփոխումների, ժամանակի քաղաքական մթնոլորտի վերաբերյալ: Այն միաժամանակ արքեպիսկոպոսի հրապարակախոսական ձիրքի նոր փայլուն վկայությունն է: Նրանում կարելի է տեսնել նոր ժամանակների հոգեբանության որոշ արտահայտություններ, ինչպես նաև հեղինակի բնավորության նոր գծեր: Այս վերջինի կապակցությամբ նշենք հետևյալը. Լամբրոնացին այն հեղինակներից է, որոնք իրենց ստեղծագործություններում լավ բացահայտվում են: Սա ոչ միայն արժարժած գաղափարների, դրանց դրսևորման յուրահատկությունների առումով, այլև այն, որ հաճախ տեղեկություններ է հաղորդում իր մասին, զրույցի է բռնվում ընթերցողի հետ: «Ատենաբանությունն», օրինակ, նման զրույցի դասական օրինակ է: Դարերի հեռավորությունից էլ զգում ես հրապարակախոս-քարոզչի տաք շունչը, կրքոտ խոսքը: Չամազան միջոցներով (հեռուորական հարցում՝ դրական ու ժխտական պատասխաններով, հարցումներ, որ պա-

տասխանը պարունակում են իրենց մեջ, ուղղակի դիմումներ ունկնդրներին, որոնցով ստիպում է մտորել իր հետ, համաձայնել կամ առարկել, երբեմն էլ ուղղակի հորդորում է, աղաչում կամ խնդրում, զայրանում կամ տառակուսում՝ նայած ինչ խնդրի շուրջ է մտորում) ունկնդրին մասնակից է դարձնում իրադարձություններին: Մրան «Պատարագի մեկնության» մեջ ավելանում է թաքցված կամ բացահայտ վեճը իր հակառակորդների հետ:

«Թոքի» հեղինակը բավականին փոխվել է. դյուրագրգիռ է, երբեմն՝ ծայրահեղ, դուրս է գալիս ասիերից այն աստիճան, որ դժվարանում ես հավատալ, թե լսում ես պատրաստական, ներողամիտ, աստվածավախ Լամբրոնացուն: «Տխմարք և անկարգք և յիմար բանից շողակրատողք, որ և բուն տգէտքն կարող են յայս երկրաքարշտփինս զնոսին ճանաչել»: Չայրույթի պահին նույնիսկ անպատեհ համեմատություններ է անում, թեև, ի վերջո, նրա հոգում հաղթանակում է քրիստոնեական անհիշաչարությունը. «Այլ թէ և ատիմք ի նոցանէ, ոչ ատենք զնոսա»:

Մի որոշ իմաստով «Թուրքը» «Ատենաբանության» շարունակությունն է:

Կրկին հավաստելով, որ ինքը սուրբ գրոց ոգով է կատարել իր բարենորոգումները, արքային մեղադրում է արդարությունը հալածելու և անօրինությունը հովանավորելու մեջ. «Արդ ինձ հրամայես, յօրինացս՝ որպէս յանօրէնութենէ՝ հրաժարել, և զնոսա առանց դատելոյ թողուս յանօրէնութեանն անշարժ մնալ» (40, 129): Այս «առանց դատելոյ» վճիռ ընդունելը շատ էր ազդել արդարամիտ ու արդարադատ արքեպիսկոպոսի վրա, և նա պահանջում է իշխանից կամ զանազանել «զպատուականն յանարգէն», կամ ձորագետցիներին հրավիրել «ի մրցումն»: «Թող զան ի հանդիսի տեղիս, տան վէր և առնուն. և որ հաղթող լինի Քրիստոսի ճշմարտութեամբն՝ զգովութիւնն ընկալցի» (40,246): Հնուտ մարտիկի ընդգծված ինքնավստահությամբ արքային ու իր հակառակորդներին մարտահրավեր է նետում:

Եթե «Պատարագի մեկնության» մեջ մանրամասն ներկայացնում է այն շեղումները, որ հայ եկեղեցու հայրերը կատարել են սուրբ գրքերի ավանդածից, ապա «Թուրքը» վավերագրումն է այն բարենորոգումների, համեմայն դեպս՝ գլխավորների, որ իրրև Տարսուսի արքեպիսկոպոս կատարել է ինքը:

Բազմիցս խոստովանել է, որ իր ձիրքը աստվածային պարզ է, իր խոսքը՝ աստվածային ներշնչանք: Մահկանացուները, սակայն, նույնիսկ ընտրյալները, այդ չեն հասկանում, որ բողոքովին էլ նորություն չէ: «Կատարեալ իմաստութեամբս՝ զոր ունիմք յԱստուծոյ՝ առաջի ձեր իրրև զտխմար մանուկ ենք երևեալ» (40, 245): Որքան էլ այս այսպես, թեկուզ և վստահ իր ճշմարտացիությամբ, որ հենվում է «սուրբ գրոց օրենք»-ներին՝ ընդդեմ «աւանդութեանց սնտեսաց», թեև արքայի հետ խոսում է իրրև հավասարի հետ, այնուամենայնիվ հարկադրված էր ապացուցել, որ ինքը միայնակ չէ,



որ իր համոզումները բաժանում են ուրիշ շատերը: Լևոնի ներկայացրած մեղադրանքը, որ ըստ էության, ձորագետցիներին էր, հանգում էր նրան, թե Լամբրոնացին միայնակ է և իբր ոչ ժամանակակիցներից, ոչ էլ մոտավոր նախորդներից ոչ մեկը չի բաժանում նրա հայացքները: «Չի ոչ եթե ի Չորոյ-գետ, այլ առ մեզ են սուրբ հարցն բանք Գրիգորիսի վկայագրի, և որք յԵփսոսու նորին, համանունն, և մերոց տերեսցս. ունիմք գրով գնոցին հաւատոյ գրաշն, և ունիմք ի լրոյ տեսողացն գնոցին վարուցն և զկարգացն ցոյցս» (40,221): Մեղադրանքը հերքելուց բացի, մի ուրիշ, թաքուն խորհուրդ էլ ուներ այս հավաստումը: Ներսեսը լավ էր ճանաչում Լևոնին, Գրիգոր Տղայի և Գրիգոր Քարավեժի ճակատագրերը ամենից լավ իրեն էին հայտնի...

Թագավորին հանդիմանելով եկեղեցական բարենորոգումները մերժելու առիթով՝ նրանից պահանջում է հրաժարվել սեփական պալատում կատարած բարեձևություններից: Այս կապակցությամբ թվարկում է դրանք, որով «Թուրքը» վստահելի աղբյուր է դառնում Կիլիկյան Հայաստանի արքունիքում տիրող բարքերի, սովորույթների վերաբերյալ: «Մի՛ կայք բացագուլի ըստ Լատինացոց իշխանացն և թագաւորացն, գոր Հայք մաղասկաթացն ասեն ձև. այլ դի՛ք շարփուշ՝ որպէս ձեր նախնիքն. աճեցուցէք զհերս և զմորուս, որպէս ձեր հարքն. զգեցիք դուռայ լայն և թաւ, և մի՛ փիլոն և զսպեալ պատմունանս. հեծէք ի սախտեալ երիվարս ճուշանով, և ոչ յանսախտս լատինս լեկելով. տուք պատիւ անուանց՝ ամիրայ և հեճուպ և մարզպան և սպայասպար, և այսպիսիս. և մի՛ սիր և պրօքսիմոս, գունդուստարլ և մարաջախտ և ձիավոր և լեճ, որ Լատինացոց է օրէն: Արդ փոխեցէք դուք զայս լատինացի ձև, և զանուանսն ի Պարսիցն և ի Հայոցն ձև և անուանս, ըստ ձեր հարցն. և բարեզարդեցէք զձեր արքունիսդ՝ առաջնոցն սովորութեամբն» (40,239-240): Այս ընդարձակ մեջբերումը հավաստում է, թե եվրոպական բարքերը որքան խորն էին թափանցել հայոց արքունիք:

Բանասերների հավաստմամբ՝ «Թուրքը» գրվել է 1195-ին կամ այդ թվից հետո, բայց մինչև Լևոն իշխանի թագադրվելը: Սակայն «Թորքում» ամենուր Լևոնը հիշվում է իբրև արքա, նրա պալատը՝ արքայական: Սա չի՞ վկայում, արդյոք, որ նշանավոր այս գործիչը, իսկապես, չթագադրված թագավոր է եղել...

Տուտեորդու և Քորայրեցու հետ Լամբրոնացու և յուրայինների հակառակության հիմքում միայն դավանաբանական-ժխական խնդիրներ չէին ընկած: Մեծ համարում չունի նրանց ինացությունների ու վարչական կարողությունների մասին: Հետաքրքիր է, որ նույն կարծիքին է Գրիգոր Տղան ևս. Տուտեորդու «տկար մտածողութիւն»-ն է ակնարկում: Եվ, այնուամենայնիվ, շատ կարևորելով հոգևոր գործի վարք ու բարքը, այլ կերպ՝ անձնական

օրինակը, կիլիկեցի արքեպիսկոպոսը, թերևս փոքր ինչ ծայրահեղությամբ, մերժում է նրանց կենցաղավարությունը: Տուտեորդին «տուտելով և ըմպելով ընդ աշխարհականց,- իբրև մեծ մեղք ներկայացնում է Լամբրոնացին,- գպորտն պարարէ, եւ զյեկեղեցոյ դուռն թէ ընդ որ է՝ քնաւ չգիտէ» (40,223): Հավանաբար պատճառներից մեկն է սա, որ անպատասխան է թողել իրեն ուղղված նրանց թղթերը:

«Թուրքը» բացահայտում է Լևոնի քաղաքականության որոշ կողմեր՝ կապված մասնավորապես կաթողիկոսական ընտրությունների հետ: Այն տպավորությունն է ստեղծվում, թե հոգևոր բարձր պաշտոնները որքան էլ ընտրովի, արքան է բաշխում: Լամբրոնացին դեմ էր Քարավեժի թեկնածության, ոչ միայն այն պատճառով, որ ձորագետցիների առաջադրածն էր, այլև այն, որ անչափահաս էր, անհամապատասխան իր պաշտոնին: Արքայի համառությունն է հարկադրել Լամբրոնացուն մասնակցել «մանուկ կաթողիկոսի» ձեռնադրման արարողությանը: «Յետ այնր,- գրում է Լամբրոնացին,- արտաքս յանիք յաթոռոյն»: Կատարվածի քննությունը, նրան Լամբրոնացու մասնակցությունը կրկին արքայի կամքով է եղել, այն էլ ինչ կամք. «Հրաժարցաք, մի և երկիցս և երկիցս և չորիցս և հնգիցս զիր հրամանի ձեր զմեզ բռնադատեաց» (40, 224): Արքան ձեռնադրում է, «արտաքս» հանում «յաթոռոյն», քննություն կազմակերպում... «Ձոր ինչ արարիք յայն ժողովն համաձայնեցաք», - ընդհանրացնում է հրապարակախոսը: Սա «Պատարագի մեկնության» շարունակությունն է: Այս գրքում դեռևս երիտասարդ հոգևորականը բողոքում էր եկեղեցու սպասավորների վարքագծից. շահի ու պաշտնի համար թշնամացել են, խարդալանքներ են նյութում իրար դեմ, իշխաններին ու բարձրաստիճան անձանց կաշտելով պաշտոններ են ստանում:

«Չանճրացուցաք ընդ Քրիստոսի խաչեալ կրօնաւորքս զիշխանս՝ առ ի խնդրել զառաջնորդական պատիւ, և ոչ ամաչեմք» (89,536): Ահա այս եղանակով շատ եկեղեցիներ ու վանքեր «չարագործ հովուացն» բաժին ընկան: Այսպիսիները, որոնք դժբախտաբար մեծ թիվ են կազմում, ոչ թե Աստծո խոսքն են հասցնում ժողովրդին, այլ կողոպտում են նրան բազում հարկերով:

«ՉԱՓԱՌՈՐՈՒԹԻՒՆ ՉԱՆՉԱՓՈՒԹԻՒՆ ՈՉ ԿԱՐԷ ՉԱՓԵԼ»

XII-XIII դդ. թաթար - մոնղոլական լուծը խորշակի նման իջավ մեր երկրին՝ ինքնուրույնության վերջին մնացորդները վերացնելու ճանապարհով գալիք դարերը ամայության ժամանակներ դարձնելու համար: Ինքնուրույնություն պահպանած նախարարները իրենց պատեպատ էին խփում՝ անկախության մնացորդները փրկելու ակնկալությամբ: Համատարած ավերի ու ամայության անապատում այստեղ-այնտեղ օազիսների նման հայտնվում էին պետականության միավորներ՝ վերջնական կործանումից փրկելով մշակույթի ավանդույթները, սերունդներին փոխանցելու հոգևոր ինքնուրույնության գրավականը:

Սյունիքի իշխան Սմբատ Օրբելյանը մեկն էր նրանցից, ում հաջողվեց ողջախոհ քաղաքականությամբ, օգտագործելով խաների նեմգամիտ քաղաքականության հակասությունները, Սյունիքը մեկ դարից ավելի ժամանակով հեռու պահել մոնղոլական ամայացնող արշավանքներից (տե՛ս 20, 121-137): Քաղաքական միտքը խաղաղություն էր նվաճում, գիտականը օգտագործում էր այն նորանոր ձեռքբերումների համար՝ ծառայեցնելով դրանք ժողովրդի լինելությանը:

Այս առումով շատ մեծ է Սյունիքում հիմնադրված Գլաձորի (1280-1338) և Տաթևի (1345-1415) համալսարանների նշանակությունը: Երկրորդը առաջինի ավանդների շարունակությունն էր ու զարգացումը, երկուսը միասին մեր մշակույթի տարբեր ոլորտներում իրենց հաստատած գործիչների փայլուն սերունդներ կրթեցին, որոնց ջանքերով հարաբերական անկախության վերացումից հետո հոգևոր ինքնուրույնության հիմքեր հաստատվեցին: Սա հնարավորություն տվեց «ժամանակավորապես կանխել բազմադարյան մշակույթի անկումը, իսկ դրա որոշ մասնաճյուղերը, առանձնապես փիլիսոփայությունը, զարգացնել ու բարձրացնել նոր աստիճանի» (20, 122):

Գրիգոր Տաթևացին (1346-1410) հիշյալ շարժման ծնունդն է ու կազմակերպիչը: Եկեղեցական նշանավոր գործիչ ու աստվածաբան, փիլիսոփա ու մեծ ճարտասան, քաղաքագետ ու մանկավարժ, ծաղկող ու երաժիշտ, հանրընդհանուր ճանաչմամբ՝ հանրագիտարանային իմացությունների շտեմարան: Նրա աշխատությունները՝ խիստ մեծածավալ, ամփոփում-համակարգում են նախորդ գիտական ձեռքբերումները, արձանագրում նոր հայտնություններ, կանխանշում զարգացման ուղիներ, որոնք, ավաղ, փլուզվեցին

թաթար-մոնղոլական հետզհետե ավելի դաժանացող ճնշման ու հալածանքների մթնոլորտում...

Ծնվել է Գուգարքի նահանգի Թմկաբերդ քաղաք-ամրոցում, արհեստավորի ընտանիքում: Մայրը ծնունդով Փարսի գյուղից էր: Ընտանիքը, շատերի նման թաթար-մոնղոլական կամայականություններից խուսափելով, տեղափոխվում է Սյունիք: Նկատելով իրենց որդու ընդունակությունները, ծնողները Խուբլու-շահին (աշխարհիկ անունն է) հանձնում են Տաթևի դպրոցին, ուր աշակերտում է նշանավոր Հովհան Ռոտունեցուն: Վերջինս մահից առաջ համալսարանի տնօրինությունը հանձնում է իր տաղանդաշատ աշակերտին: Գիտական այս նշանավոր կենտրոնում էլ գրել է իր նշանավոր ստեղծագործությունները: Մանկավարժական եռանդուն գործունեություն է ծավալել ոչ միայն Տաթևի համալսարանում, այլև կրթական այլ օջախներում (21, 406-407):

Նրա վիթխարածավալ ստեղծագործության հրապարակախոսական տարերքի քննությունը թողնելով այլ ժամանակի, անդրադառնանք մի քանի խնդիրների:

Թվացյալ միօրինակության մեջ մեր միջնադարը թաքցնում է վիթխարի հարստություններ, մտքի ու ստեղծագործության երբեմն այնպիսի թռիչքներով, որոնք հիացումը զուգակցում են զարմամբին: Դրանցից մեկը գիտության ու աստվածաբանության տաթևացիական ընկալումն է, հայ միջնադարյան փիլիսոփայության անակնկալներից մեկը:

Կարծես հոգնելով բնական ու հասարակական գիտությունների ձեռքբերումները աստվածաշնչյան դոգմաներին հարմարեցնելու տևական պայքարից, բայց և հետամուտ ամկա հակասությունները հարթելու ձգտումին, Տաթևացին աստվածաբանությունն ու գիտությունը բաժանում է իրարից՝ սահմանելով յուրաքանչյուրի առարկան ու մեթոդը: Մարդկային իմացության այս երկու մեծ խմբերից առաջինի հիմքում ընկած է հավատը, երկրորդը ձեռք է բերվում փորձով ու քննությամբ: Առաջինը բնութագրելիս միջնադարի հսկան հետևում է հազարամյա ավանդույթին. հավատը ենթակա չէ քննության, նա մեկընդմիջտ տրված, անփոփոխ և անքննելի է: Գրագետները դա գիտեն աստվածաշունչ գրքերից, կարդալ չիմացողները՝ աստծո գործերից, որոնք շրջապատում են նրանց, միտքը և աչքը այս դեպքում միասին են գործում: Իսկական հավատացյալը աստվածաշնչյան կանոններն ընդունում է անվերապահորեն, առանց քննության ենթարկելու, ավելին՝ «Փննել մտօք յանդգութիւն է», մանավանդ՝ «չափատը» մտքով չես հասնի Աստծուն, որ «անչափ» է, «չափատրութիւն զանչափութիւն ոչ կարէ չափել»: Եվ քանի որ «Փննութեամբ մտաց ոչ լինի հասնել անհասանելիին», ուստի եզրակացությունը բանաձևի տեսք է առնում՝ «Այսպէս պարտ է սրտիս հաւատալ.

և քերականով խոստովանիլ» (37,103): Հետևում է հորդորը՝ հավատարիմ մնալ «զոյն դասանութեան»:

Գիտությունը, որ մնացած աշխարհի ճանաչումն է, ուրիշ օրենքներով է առաջնորդվում և կապ չունի հավատի հետ: Արդեն այս ձերբազատումը աստվածաբանությունից մեծ նվաճում էր: Անսահման չեն գիտության հնարավորությունները. «Ուր եզերի բնութիւն՝ անդ և մտավորութիւն»: Մրանից դուրս, մանավանդ աստվածաբանության ոլորտ ներխուժելու դեպքում, դուռ է բացվում հերձվածողության առաջ, իսկ դա թույլ տալ չի կարելի: Աստվածաբանության դոգմաներից գիտության սահմանազատումը ճանապարհ է հարթում վերջինիս համեմատաբար անկաշկանդ զարգացման համար: Տաթևացին ընդունում է բնության, նյութի առաջնայնությունը՝ «Զի նախ իրն լինի, և ապա՝ մեք տեսանեմք»: Աստծո ստեղծած բնության ճանաչումը գիտության հիմնական խնդիրն է: Հակառակ աստվածաբանության, որ անփոփոխ է, փոփոխվող բնության մասին մեր իմացությունները նույնպես փոփոխական են: Բնության ճանաչելիությունը մարդուն հնարավորություն է տալիս իշխել նրան, ծառայեցնել իր պահանջումներին: «Իմաստութեամբն տիրեմք ծովու և ցամաքի, և բազում քարութիւն հոգոյ և մարմնոյ ի մնանէ ծնանի» (37, 178):

Հավատի և գիտության այս տարբերակումը ընկած է ճանաչողության նրա համակարգի հիմքում: Բազում երևույթներ քննում և լուծում է հենց այս տեսանկյունից:

Առավելությունը տալով առաջինին՝ Տաթևացին, այնուամենայնիվ, ընդունում է գիտության ինքնիշխան գոյությունը աստվածաբանությունից, նույնիսկ Աստծուց անկախ. «Արդ՝ միտքն անպատկառ և աներկյուղ դատարոր է, զի յաստուծոյ ոչ երկնչի, վասն զի անձնիշխան է: Եւ ի մարդկանէ ոչ ամաչէ, զի ծածուկ է: Եւ ոչ առնու կաշառ, զի անկարօտ է: Եւ ոչ տգետ, զի միշտ տեսող է: Վասն այն ճշգրիտ և ուղիղ դատէ»: (Մեջբերումը ըստ Ս. Արևշատյանի տե՛ս 20, 129):

11-րդ դարից սկսած հայ գիտական միտքը կրկին մեծ հետաքրքրասիրություն է դրսևորում անտիկ մշակույթի, աշխարհիկ մտածողության և քրեական գիտությունների հանդեպ (Գր. Մագիստրոս, Մյու. Հերացի, Հովհ. Իմաստասեր, Հովհ. Երզնկացի և ուրիշներ):

Տաթևացին ճանաչում է ճշմարտություն, որ «է աստուածային բանն», և «ճշմարիտը», որ «է մարդոյս բանն»: Դարձյալ առաջինը վեր է, քան՝ երկրորդը, քանի որ «մեկ ու միակ է» և «ոչ ունի ստութիւն», երկրորդը «քազմազան» է և կարող է փոփոխվել, նույնիսկ դառնալ սուտ, «տրպէս իմաստասիրաց բանքն»:

Աստվածային ճշմարտությունը կատարյալ է, «զի առանց արելածոյ և

պակասութեան» տեսանի, մինչդեռ մարդկային միտքը երկու մեծ պակասություն ունի. «զանցեալն մոռանայ. և զապազայն ոչ գիտէ»:

Շարունակելով հավատի և գիտության քննությունը՝ հայտնաբերում է իմացության նոր շերտեր, նոր առանձնահատկություններ: Բավականին հետաքրքիր է, մասնավորաբար, «մտաց» և «զգայութեանց» տեսությունը:

Մի ուրիշ կտրվածքով ճանաչողությունը լինում է «շնորհական» և «քրեական»:

Շնորհականը սուրբ գրքերի ավանդածն է, որ «պարզ և միեղեն իմացմամբ քարձրանայ յաստուածային գիտութիւն. և այնպէս ի զարմացման լինի տեսութեամբ նորին. և այսպէս է մարգարէիցն և առաքելոցն և հավատոյն տեսութիւն» (37,120):

Բանական ճշմարտությունը երկրային է, բնական երևույթներով է զբաղվում և կարող է «քազում» լինել, մինչդեռ հավատը աստվածային ճշմարտությունն է, եզակի է, մեկն է:

Բանական ճշմարտությունը կարող է տարակուսել, նույնիսկ մոլորվել, աստվածայինը «անմոլար» է և «անտարակույս»:

Բանական քննությունը «զճշմարիտն ընդ մտաց քարշէ», իսկ հավատի դեպքում «միտք ընդ ճշմարտութեան հետևի»:

Վերջապես՝ բանական քննությունը «անվարձատրելի է», մինչդեռ հավատը վարձատրվում է:

Համոզված, որ ամեն ինչ ունի իր պատճառը, մտավոր գործունեության նպատակը տեսնում է երևույթի պատճառների հայտնաբերումն ու լուսաբանումը: Երբ միտքը թափանցում է պատճառների մեջ, «լինի բացորոշապէս բանն ճշմարիտ»: Հետամուտ հասարակական ներդաշնակության, փորձում է պարզել աններդաշնակության պատճառները: Դրանք երկուսն են՝ իշխողների ընչաքաղցությունը, որը նրանց մղում է անարդար գործողությունների, և իշխողների անհնազանդությունը: Կրկնությունը քրիստոնեական հորդոսի, որը իշխողներից պահանջում է արդարություն ու հոգատարություն, ռամիկներից՝ տերերին հնազանդություն, Տաթևացին իմաստավորում է սեփական և օտար տերերի բռնությունների, շահագործման ու կամայականության, ինչպես նաև ժողովրդական զանգվածների թշվառության ու շահագործման ցնցող պատկերներով: Նման դեպքերում նրա խոսքը ձեռք է բերում հրապարակախոսական կիրք:

Դավանաբանական կռիվներում թրծված հոգևոր հայրերը հրաշալի հասկանում էին, որ եկեղեցու և հավատքի ինքնության պահպանությունը երկրի ու ժողովրդի անկախության պաշտպանություն է նշանակում: Դրա համար էլ հակադրվում էին հզոր հարևանների դավանական պահանջներին, ոչ քիչ դեպքերում միայնակ վարելով ազգային ինքնության համար

դժվարին պայքարը: Տաթևացուն լրջորեն մտաեռզել է այս խնդիրը, և նա հանրագիտարանային իր գիտելիքները ի սպաս է դնում հերքելու համար մեր եկեղեցուն ներկայացրած մեղադրանքները, հնտորեն իր առարկությունները հիմնավորելով սուրբ հայրերի ասույթներով: Առանձնակի սրուքյամբ է հերքում «այլոց» հետ ամփարան լինելու վերաբերյալ ասեկոսները: Նրա ելակետն այն է, թե «մերս դաւանութիւն ամիւ նոյնն եկաց մնաց գոր ունէր նախ ի սրբոյն Գրիգորէ Լուսատրչէ և ի նմանեաց նորա» (37, 551):

Մյուս ազգերն են հեռացել ճշմարիտ հավատից, հետևաբար նրանք պետք է հետևեն հայոց ազգին դավանության և հավատի գործերում: Տաթևացին փիլիսոփայական հիմնավորում է տալիս խնդրին: Հակառակ Պորփյորի ընթրմաման՝ «մասն բոլորին հետևի», ինչպես «անհատն տեսակին և տեսակն սեռին», պաշտպանելով Արիստոտելի դրույթը, որ Պորփյորի հակառակն է՝ «սեռն և տեսակն անհատին հետևին զի են երկրորդ գոյացութիւն», զուգահեռաբար ներկայացնելով այլ հասկացություններ՝ «գոյ առաւել ճշմարիտ, գոյ և նուազ ճշմարիտ» և այլն, եզրակացնում է. «Ապա յա՛յտ է, զի նուազ ճշմարիտն առաւել ճշմարտին հետևեսցի» և համարձակորեն ավարտում. «Ազգս հայոց ունի զառաւել ճշմարիտն ու զառաւել բարին ի դաւանութիւնն և ի կարգս. այսինքն ի հաւատս և ի գործս: Ապա ուրեմն պարտին ամենայն ազգք քրիստոնէից սորա հետևիլ» (37, 550):

«Ճշմարիտ մի է և սուտն բազում», ով մտտ է ճշմարտության, առավել ճշմարիտ է, իր մեկ ճշմարտությամբ միայնակը կարող է հաղթել ճշմարտությունից հեռացած «բազում»-ին: «...զի մինն բազմաց հակառակեսցի և յաղթեսցէ. որպէս ազգս հայոց զայս ամենայն որ բազում են և ոչ մի»:

Այնուհետև նշում է հոգևոր և մարմնավոր «բազում և զանազան» պղծություններ, որոնցով մեր հակառակորդները տարբերվում են մեզանից:

Իր դատողությունները Տաթևացին հիմնում է առաջին երեք ժողովների որոշումներին, որոնց հայերը մինչև օրս հավատարիմ են:

Խնդրի մի ուրիշ կողմի վրա է ուշադրություն է դարձնում աստվածաբանը: Ծիսական ինչ-ինչ խնդիրներում և սովորություններով, այո, տարբերվում ենք մյուսներից, բայց չէ՞ որ այդ ուրիշներն էլ տարբերվում են իրարից համանման խնդիրներում, սակայն նրանց ոչ ոք չի հանդիմանում, «միայն հայք նախատեսալ լինին որպէս ո՛չ ունել միաբանութիւն ընդ այլս ի քրիստոնէից»:

Եվ նշում է մեծ թվով տարբերություններ, որոնցով «լատինացիք», «յոյնք», «ասորիք» և «այլք» տարբերվում են իրարից. իր նշածները դեռ բոլորը չեն, «յորժամ պարապով որ քննիցէ գտանէ» այլ տարբերություններ ևս:

Շատերը «ոչ գիտեն՝ և կամ թէ կամաւ տգիտանան՝ ցուցանել զմիաբանութիւն ազգիս հայոց առ այլ քրիստոնէայսն», այլ դեպքում էլ աստվածաբանը ընդհանրություններ է մեջտեղ բերում...

Պարզվում է՝ նույն լատինների, հույների, ասորիների հետ ավելի շատ ընդհանրություններ ունենք, քան տարբերություններ:

Եվ, որ շատ էական է, մատնանշում է ծեսեր, որոնք նշված չորս եկեղեցիներից երեքը միանման են կատարում, ի հակադրություն մեկի, այսինքն՝ չորսից յորաքանչյուրը որևէ խնդրում միայնակ է մնում:

Համեմատական այս վերլուծությունը կատարելուց հետո ընդհանրացնում է, թե իր նշած հանգամանքները ընդամենը սովորություն են և ոչ հավատ: Ծիսական տարբերությունները չպետք է հիմք ընդունել, այլ՝ հավատը, որ միասնական է բոլորի համար: Այնքան աղմուկ հանած ծննդյան տոնն էլ ավանդություն է, «տոնախմբություն և ոչ հաւատ»:

«Եւ ոչ բարկանայ վասն պայծառակերպութեան յիւրաքանչիւր որ յայլում ժամու տօնել» (37,554):

Շարունակելով հայ եկեղեցու հազարամյա ավանդույթը, այնուհետև ընդգծված հաճույքով շեշտում է մեր հավատի, ծեսերի ու սովորությունների այն առանձնահատկությունները, որոնք միայն մեզ են հատուկ՝ «Կասն Հայոցս Առանձին», և որոնք այնպես նպաստել են մեր ինքնության պահպանմանը:

Մեզանում առաջին անգամ գիտական քննության խնդիր է դարձնում հայկական եկեղեցու ազգային հատկանիշների հանրագումարը:

Սա տրամաբանական շարունակությունն է որևէ հանրության ինքնության մասին հրապարակախոս-փիլիսոփայի ամբողջական տեսության: «Ազգ առ ազգ բաժանեալ լինի գաւառաւ և լեզուաւ և կանոնական սահմանաւ որ են աւանդութիւնք և հաւատք եկեղեցոյ» (37, 552): V դարի մատենագրության մեջ ազգը բազմիմաստ է, այդպես կոչում են ցեղը, տեղը, սակայն, այն օգտագործվում է ժամանակակից իմաստով: Ազգը, իբրև հանրություն, մեկ ուրիշից տարբերվում է հավատքով, լեզվով, տարածքով և ավանդություններով: Եթե ավանդությունները ընդունենք լայն առումով, իբրև մշակույթ, այս հայացքը չի տարբերվում ազգի ժամանակակից ընթրումից:

Ահա թե ինչու ընդհանրական քրիստոնեության ջատագովը նույախի սիրով պետք է անդրադառնար մեր եկեղեցու ազգային նկարագրին: Կարծես նոր ասեկոսներից խուսափելու նպատակով շեշտում է մի միտք. այս ազգային նկարագիրը հայերիս նկատմամբ Աստծո «անձնական բարության» արտահայտությունն է: Միայն նրա կամքով հայերը կարող էին առաջինը պետական հովանավորության տակ առնել նոր վարդապետությունը, որի նկատմամբ մերոնց հետաքրքրությունը հասնում է մինչև Քրիստոսի կենդանության տարիները: Մինչև խաչը կդառնար խորհրդանիշ և պաշտամունքի առարկա, հայոց Արգար թագավորը «հաւատաց ի Քրիստոս», քացի այդ՝

նախ Տրդատը հավատաց Աստծո Որդուն, հետո՝ Կոստանդիանոսը: Երկրորդ տեղում Լուսավորչի տեսիլքն է «վասն շինութեան եկեղեցւոյ»: Միածինը հայտնվում է մեր հողի վրա՝ սրբացնելով այն: Ընդհանուր լրացնում է տասներկու առաքյալներից երեքի «ի հայս քարոզութիւնն և վախճան»-ը: Չորրորդ տեղում Քրիստոսի նկատմամբ Աբգարի «հաւատալն»-է: Հաջորդը՝ «աստուածապարզութիւն»-ը: Ի դեպ՝ ամեն ինչ համակարգող եռամեծարը նույն կերպ է վարվում գրի մասին խոսելիս՝ աստվածային գիր և մարդկային: Առաջինն անջնջելի է, յուրաքանչյուրի արարքները գրվում են աստվածային գրով, աստվածային գրքում և դատաստանի օրը ընթերցվելու են: Մարդկային գիրը «փոփոխական» է և «ջնջելի ըստ ժամանակիս»: Աստվածաբանը հաճախ է դիմում հին աշխարհում ընդունված ձևին՝ երկխոսության: Եվ, ահա, հարցասեր աշակերտների հարցին՝ «Գործքն մեր որպէ՞ս գրին», տալիս է բանաստեղծական մի պատասխան, որ անհրաժեշտ է մեջբերել ամբողջությամբ. «Հոգին և մարմինս է որպէս մագաղաթ. կամք և իմացումն դայիր և գրօղ. հաւաքքն գրիչ. արտասուքն մելան. և գիրն գործք բարի կամ բան աղօթից: Մանավանդ թէ՛ հոգին սուրբ գրօղ դայիր. և ուղղութիւն գրիչ գործիք. և որք զմելանն առատ տամք և զմագաղաթն, զուրբ գործս անկեղծաւոր և զբանս աղօթից օրինավոր, այնքան առաւել գրինք ի գիրն կեանց» (37, 741): Վեցերորդը Նոյյան տապանի հանգրվանելն է «ի լեռն Մասիս»: Տաթևացուն հայտնի են տապանի իջման վարկածներ, մասնավորաբար Կորովաց լեռը և Պարթևստինը և Գամիքը, բայց նա համոզված է՝ «ճշմարտութիւն յայտնապէս ի մերս Մասիս ցուցանէ»: Իրողությունը հավաստելուց հետո կատարում է հետաքրքիր և կարևոր ընդհանրացում. «Ձի որպէս տապանակն պահեաց զտունն Նոյի հայր Աստուած, պահեսցէ և զմեզ» (37, 294): Մյուսը «եղեմարութիւն» երեք գետերի հոսումն է Հայաստան աշխարհով: Ութերորդը հայերին արևելյան կոչելն է: Հատուկ ուշադրության է արժանանում դրախտը «այսմ» կողմերում գետեղելու իրողությունը: «Տասներորդ՝ և այսմ կողմանէ շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իւրեանց, որ են կառապետ մեծին լուսոյ ծագման» (37, 555):

Մեր ամբողջ պատմությունը ընկալում և գնահատում է նաև այս տեսանկյունից: Մեկ օրինակ. Գրիգոր Լուսավորիչը Հռոմ է գնացել «ոչ վասն ձեռնադրութեան», այլ «վասն սիրոյ և միաբանութեան ազգաց և ուղղափառ թագավորացն Տրդատայ և Կոստանդիանոսի» (37, 548): Չէ՞ որ դրանից առաջ նա արդեն հայոց եկեղեցու գլուխն էր, մկրտել էր թագավորին, լուսավորել ազգին և «շինեալ եկեղեցիս»:

Ինչ վերաբերում է ձեռնադրվելու համար Կեսարիա մեկնելուն, ապա դա էլ ունի պատճառներ և դրանցից ոչ մեկը ուրիշին «հնազանդելը» չէ: Նախ՝ «սեսպիական քաղաք է հայոց Կեսարիա», Գրիգորը այստեղ է մեծացել, Թա-

ղեոս առաքյալի գերեզմանի մոտ է «դրացեալ», բացի այդ՝ Լուսավորչին ձեռնադրող Վանդեպի ձեռնադրությունը գնում հասնում է Թաղեոս Առաքյալին... Ահա, Թաղեոսի հետ կապելու այս ձգտումը հաստատունն է ոչ միայն մեր վաղեմության, այլև՝ ինքնուրույնության: Տաթևացին հատուկ ընդգծում է Հռոմից ունեցած մեր անկախությունը, նրան հավասար մեր գոյությունը. «Ձի այսպէս սահմանեցին՝ թէ ինքնակալ թագաւոր մի և ինքնագլուխ հայրապետ մի նստցի ի հայս. և թագաւոր մի ինքնակալ՝ և ինքնագլուխ հայրապետ մի ի հոսմ» (37, 548):

Եվ այս եղբայրությունը հաստատել են «սուկալի գրով», «յանաւոր խորհրդով»:

Հետաքրքիր է Տաթևացու վերաբերմունքը հեթանոսության հանդեպ: Բացահայտորեն նկատելի է, որ նա չի բաժանում մախորդների ժխտական կիրքը հին հավատի նկատմամբ: Ըստ բան մերժում է, իհարկե, բայց բազում սովորույթներ էլ քրիստոնեական համբերատարությամբ բացատրում է, կարծես հայցում ներողամտություն ուրիշների հանդեպ: Մա ունի իր պատճառները: Մեծ հավատացյալը նույնքան մեծ հայրենասեր է, հայության ջատագով: Նրա համար նույնպես կրոնը հայություն պահելու կերպ է, ոչ թե սուկ հավատի առարկա:

Ընդունակելով հայրենիքն ու նրանում ապրող հանրության հոգևոր բնույթի պաշտպանության՝ հնրեից ժառանգած ավանդույթը, հաշվի նստելով քրիստոնեության շուրջ հազարամյա տիրապետող կրոն լինելու պայմաններում հին հավատքի սովորույթների հարատևության փաստի հետ, վերջիններիս ժխտումը փոխարինում է նրանց նկատմամբ քրիստոնեական ներողամտության պահանջով: Չէ, հեթանոս չի Տաթևացին, համոզված ու մեծ քրիստոնյա է, բայց հայ քրիստոնյա, ինչպես մեր եկեղեցու բոլոր իսկապես մեծերը: Նման վերաբերմունքը բխում էր նրա այն համոզումից, որ ծեսերն ու սովորույթները, տոներն ու հանդեսները դեռևս հավատ չեն, վերջինս բոլորովին ուրիշ երևույթ է, և այստեղ քրիստոնյա ժողովուրդները չեն տարբերվում իրարից:

Բայց նախ համոզվենք հեթանոսական սովորույթների հանդեպ նրա հանդուրժողականության մեջ: Արդեն այն հանգամանքը, որ նա ոչ թե մերժում է «դիւթն», «հըմայն», «կախարդն» և այլն, այլ հաստատում նրանց գոյությունը, իբրև Աստծո կողմից թույլատրված գոյություններ, թեկուզ և հավատացյալին փորձության ենթարկելու միտումով, ինքնին շատ խոստն է:

«Ինք է՝ որ ձեռօք և միթով գործէ. որպէս գարի, և ալիւր, և աւազ, և ջուր, և քար. և այն որ թզով չափէ, և այլն ամենայն: Հըմայն է՝ որ գտեսս աչաց կամ զձայն հնայէ, և զթոխչս և զկրօխչս հաւուց. և զձայն կրակի և զաճառաց. և զդրան, կամ արիս տեսեսալ. կամ բէճ. կամ մուճակ. կամ այլ ինչ այսպիսի:

Իսկ Կախարդն՝ որ անօթ ինչ թաղէ ի հող. կապս, կամ մոմ, կամ երկաթ, և պէս ժժանօթ յարմարեն զարուեստն:

Վիուկն այն է, որ ի վիսաց և յանդնոց մեռեալս կերպարանեն. դևք ի կերպս մարդկան երևին, գոր դևակոչ ասեն և հագիմաթ. և նշանագետ, որ ի գերեզմանս մնջէ և նշանատր մարդ կերպարանէ. որպէս զսամուէլ սատուդայ երևեցոյց հարցուկ կինն» (37, 388):

Հանգուցյալի գերեզմանին ընպելիք ցողելը ևս «հեթանոսաց» է. նրանք հանգուցյալի հետ վոսին էին հանձնում «զինչս մեռելոյն», ահա սրա վերապրուկն է հողաթմբին գինի թափելը. հանգուցյալի բաժինն է: Բացատրելով սովորույթի արմատը, միաժամանակ զգուշացնում է, որ սովորույթին հետևելը «ոչ պարտ», որովհետև հավատացյալի բաժինը վերերկրային արքայությունն է, ոչ թե «փնջը» (37, 656):

Բազմաթիվ են խոստովանությունները, թե քրիստոնեական սովորույթները ծնվել են հեթանոսականի «հանգույն»: Նկատելի է նրա ձգտումը՝ բազում խնդիրներում հայտնաբերել ընդհանրություններ հին և նոր մտածողության միջև:

«Հնի» և «նորի» անհաշտ թշնամությունը հանդուրժողականությամբ փոխարինելու ընդգծված միտումը ավանդույթի ուժից (Խորենացի, Նարեկացի), «հնի» զարմանալի կենսաունակությունից բացի ենթարկված էր մի հրամայականի ևս: Իսկանը բացառիկ դաժանությամբ էր հետամուտ քրիստոնեությանը, այս պարագայում համար առաջին թշնամին, որից պետք էր պաշտպանվել, իսկանն էր:

Այս պայմաններում հեթանոսական և նոր վարդապետության «հաշտեցման» միտումը որոշակի քաղաքական երանգավորում է ստանում: Պատահական չէ, որ հենց Տաթևացին է դառնում «տաճկաց» կրոնի հետազոտողը, որի նպատակը նրա ժխտումն էր (հանգանալից քննությունը տե՛ս 20, 19):

Նոր մտածողությունը բազում անակնկալներ է մատուցում նրա վիթխարածավալ ստեղծագործության մեջ:

1. Արեղյան Մ., Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1969:
2. Արեղյան Մ., Հայ հին գրականության պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1944:
3. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Երևան, 1983:
4. Ալիևյան Ն., Ներսես Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956:
5. Ալիշան Ղ., Արշալոյս քրիստոնեության հայոց, Վենետիկ, 1920:
6. Ալիշան Ղ., Հին հառաք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1910:
7. Ալիշան Ղ., Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873:
8. Ալիշան Ղ., Սիսուան և Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885:
9. Աղբալյան Ն., Ամբողջական երկեր, հ. 4, Բեյրութ, 1970:
10. Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971:
11. Աշճեան Մ., Էջեր հայ եկեղեցյալ պատմութեան, Նիւ Նորք, 1994:
12. Апресян Г. З., Ораторское искусство, Москва, 1978.
13. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, 1988:
14. Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, ՄՊԲ, 1885:
15. Аверинцев С. С., Из истории культуры средних веков и Возрождение, Москва, 1976.
16. Արարական աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան, 1965:
17. «Արարատ», Էջմիածին, 1893:
18. «Արարք», հայ-բասկյան միջազգային տարեգիրք. N 11, 2000:
19. Аревшатян С., Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957:
20. Արևշատյան Մ., Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցը և Գրիգոր Տաթևացու աշխարհայացքը, Բանբեր մատենադարանի, 1958, N 4:
21. Արևշատյան Մ., Գրիգոր Տաթևացի, «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները» (V-XVIII դդ.) զրքում, Երևան, 1976:
22. «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1993, № 2:
23. «Բանբեր մատենադարանի», 1964, № 7:
24. Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական հարաբերություններ, հ. I, Երևան, 2002:
25. Բրուտյան Գ., Դավիթ Անհաղթ, Երևան, 1980:
26. Большая Советская энциклопедия, Москва, 1935.
27. Գանձասար, Ա, Երևան, 1992:
28. Գարեգին Բ, Չեռնարկ հովուական աստուածաբանութեան, Անթիլիաս, 1979:
29. Գևորգյան Հ., Ազգային մշակույթի և պատմության մի քանի քանակիճային հարցեր ժամանակակից պատմափիլիսոփայական և քաղաքագիտական տեսությունների լույսի տակ, «Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները» զրքում, 2004, Երևան:

30. Թուրք Գիտաւայ կաթողիկոսի առ տարր Վաչէ, «Մատենագիրք հայոց» գրքում, Ա հատոր, Անթիլիաս, 2003:
31. Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901:
32. Գիրք պիտոյից, աշխատասիրութեան Գոհար Մորադյանի, Երևան, 1993:
33. Սրբոյ իօրն մերոյ երանելոյ Գրիգորի Լուսավորչի Յանախասպատում ճառք, Վենետիկ, 1894:
34. Գրիգոր Մագիստրոս, Թղթերը, Ալեքսանդրապոլ, 1910:
35. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Գաազան տալոյ աշակերտացն ճշմարիտ Բանին քարոզութեան, Կ. Պոլիս, 1752:
36. Գրիգոր Տաթևացի, Կանոն ծայրագոյն իշխանութիւն տալոյ վարդապետացն Բանին քարոզութեան, Կ. Պոլիս, 1752:
37. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Երուսաղեմ, 1993:
38. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամարան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741:
39. Գրիգոր Տղա, Բանաստեղծություններ և պոեմներ, աշխատասիրութեանը Ա. Շ. Մնացականյանի, Երևան, 1972:
40. Գրիգոր Տղայ, Ներսես Լամբրոնացի, Նամականի, Վենետիկ, 1865:
41. Դաիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, Համահավաք քննական քննադիր, քարոզմանությունը գրաքարից ռուսերեն, առաջարանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960:
42. Արուեստ Դիմիսեսայ Քերականի և հայ մեկնիչը նորին, Աշխատասիրութեանը Ն. Արունցի, Պետրոգրադ, 1915:
43. Древнегреческая литературная критика, Москва, 1975:
44. Дьяконов И. М., Урартские письма и документы, Москва, 1963.
45. Եզնրկայ վարդապետի Կողրացոյ Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914:
46. Եզնրկ Կողրացի, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1994:
47. Елеонская А. С., Русская публицистика второй половины XVII века, Москва, 1978.
48. Եղիշե, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Երևան, 1989:
49. Չերիեան Հ. Լեւոն, Հայապատում... ներտողային, Լոս Անջելես, 2001:
50. Թամրազյան Հ., Հայ քննադատություն, հ. Ա., Երևան, 1983:
51. Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Երևան, 1985:
52. Թովմանյան Հովհ., Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 7, Երևան, 1995:
53. Ժամանակագրութիւնը Տեանն Միխայելի Ատրոյ պատրիարքի, Յերուսաղեմ, 1871:
54. Ժողովախոսակա (Տեսութեան և պատմութեան հարցեր), Պրակ Բ, Երևան, 2001:
55. Искусство публицистики (тезисы докладов), Алма-Ата, 1966.

56. Искусство публициста, Алма - Ата, 1968.
57. Խաչերյան Լ., Եսայի Նշեցին և Գլածորի համալսարանը (1280-1340 թթ.), Լոս Անջելես, 1988:
58. Խաչիկյան Լ., Աշխատություններ, հ. Ա., Երևան, 1995:
59. Խեչումյան Վ., Գիրք գրոց, Երևան, 1978:
60. Կանոնագիրք հայոց, հ. Ա., Երևան, 1964:
61. Կարապետյան Բ., Շուշիի քերականագիրք, Երևան, 2000:
62. Կոստանեանց Կ., Ս. Լուսավորչի աջը, Վաղարշապատ, 1896:
63. Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1981:
64. Корнилова Е. Н., Риторика-искусство убеждать (своеобразие публицистики античной эпохи), Москва, 1998.
65. «Հայաստանի Հանրապետություն», 1999, 6-ը ոգոստոսի:
66. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971:
67. Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հ. I, Երևան 1971:
68. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 4, 1978:
69. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 6, Երևան, 1980:
70. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 9, Երևան, 1983:
71. Հակոբյան Գ., Ներսես Լամբրոնացի, Երևան, 1971:
72. Հացունի Վարդան, Հայ ծեսը 1911 տարոյ ազգային սիւննորոյսի գործոց մէջ, Վենետիկ, 1919:
73. Հին Հունաստանի պատմություն, Երևան, 1982:
74. Հովհ. Օճնեցի, Երկեր, Երևան, 1999:
75. Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմութեան, հ. I, Երևան:
76. Հովսեփյան Գարեգին, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա., Անթիլիաս, 1951:
77. Դազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982:
78. Մալխասյան Սո., Խորենացոյ առեղծվածի շուրջ, Երևան, 1940:
79. Մաշտոց, Կ. Պոլիս, 1807:
80. Մատենադարան, ձեռ. № 2602:
81. Մատենադարան, ձեռ. № 1026:
82. Մարգարյան Ե., Դրվագներ Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմությունից, Երևան, 2001:
83. Մարտիրոսյան Հ., Հայաստանի մախնադարանը նշանագրերը եւ նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները, Երևան, 1973:
84. Меликишвили Г. А., Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960.
85. Մեծ Մաշտոց, Կ. Պոլիս, 1807:
86. Մկրյան Մ. Մ., Երկեր, հ. I, Երևան:

87. *Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981:*
88. *Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ հայոց Հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1836:*
89. *Սրբոյն Ներսեսի Լամբրոնացոյ, Տարսնի եպիսկոպոսի խորհրդածութիւն ի կարգս եկեղեցոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, 1847:*
90. *Թուրք ընդհանրական արարեալ երիցս երանեալ սուրբ հայրապետին մերոյ տեառն Ներսեսի Շնորհալոյ, Էջմիածին, 1865:*
91. *Ներսես Շնորհալի, Թուրք ընդհանրական, Երուսաղեմ, 1871:*
92. *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Խ. Ս, Երևան, 1981:*
93. *Չամչեանց Մ., Պատմութիւն հայոց, Խ. գ. Երևան, 1984:*
94. *Черепанов М. С., Проблемы теории публицистики, Москва, 1973.*
95. *«Պատմաբանասիրական հանդես», 1969, N 1:*
96. *«Պատմաբանասիրական հանդես», 1999, N 2-3:*
97. *Правовые науки и журналистика, Алма - Ата, 1969.*
98. *Прохоров Е. П., Публицист и действительность, Москва, 1973.*
99. *Պատմութիւն նահանգին Միսական արարեալ Ստեփանոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Միւնեաց, Թիֆլիս, 1910:*
100. *Պոլտարքեայ Քերովնացոյ Չուգակչիք, Խ. Գ, Վենետիկ, ՌՄՁԲ:*
101. *Ջանուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954:*
102. *Մատթեան Մ., Ներսես Լամբրոնացի:*
103. *Վարդան Արևելցի, Մեկնութիւն քերականի, Երևան, 1972:*
104. *Վարդան Բարձրաբերդցի, Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861:*
105. *Վարդան Վարդապետ, Հաւարմն պատմութեան, Վենետիկ, 1862:*
106. *Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ հայոց Հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1836:*
107. *Телевизионная журналистика, Москва, 2002.*
108. *Ученова В. В., Гносеологические проблемы публицистики, Москва, 1971.*
109. *Ученова В. В., Исторические истоки современной публицистики, Москва, 1972.*
110. *Փալստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987:*
111. *Օրմանյան Մ., Ազգապատում, Ա հատոր, մասն Ա, Բեյրութ, 1959:*
112. *Օրմանեան Մ., Հայապատում, Ամթիլիսա, 1983:*
113. *О публицистике и публицистах, Ленинград, 1966.*

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Գալիքի շենքը՝ անցյալի քարերից .....	3
«Զաղաքական խնդիրների տեսանկյունից» .....	8
«Խաղայան մեծությամբ Արգիշթեն ասում է...» .....	23
«Մարդս...է կատարեալ ...բանիս».....	47
«Միջնորդ աստուծոյ և մարդկան».....	55
«Վասն հայոց պատերազմին» .....	72
«Այլ և ի մեծամեծս և բազում գործս արժանափառս».....	94
«Արդարացուցանէ և այս զասացեալ զրոյցս անգիրս» .....	100
«Ըստ օրինակի յունական ճարտարութեանն».....	121
«Ոչ ըստ Յիսուսի Քրիստոսի».....	138
«Քրտամբք երեսաց քոց կերիցես զհաց քո» .....	152
«Ոչ ինչ կամաց մտածական և ոչ ինչ անպատշաճ» .....	182
«Չի և քո կամքդ կատարեսցին» .....	191
«Հայ եմ ճշմարիտ և աներկբայ սրտին» .....	209
«Ասեմ և ոչ ամաչեմ» .....	231
«Չափաւորութիւն զանչափութիւն ոչ կարէ չափել».....	288
Գրականության ցանկ .....	297



ԱՆԱՆՅԱՆ ԳԱՌՆԻԿ ԳՈՒՐԳԵՆԻ

**ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ  
ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ԵՎ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ  
ՀՐԱՊԱՐԱԿԱՆՈՍՈՒԹՅԱՆ**

Հրատ. խմբագիր՝ Պետրոսյան Դ. Վ.  
Տեխ. խմբագիր՝ Բդոյան Վ. Չ.

Ստորագրված է տպագրության՝ 08.06.05 թ.: Չափսը՝ 60x84 1/16:  
Թուղթը՝ օֆսեթ: Տպագրությունը՝ օֆսեթ:  
Հրատ. 17.0 մամուլ, տպագր. 19.0 մամուլ = 17.67 պայմ. մամուլի:  
Տպաքանակ՝ 300: Պատվեր՝ 47:

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1

Երևանի համալսարանի տպարան, Երևան, Արուսյան 52

**Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնարկության հովանավորությամբ  
Երևանի համալսարանի հրատարակչությունը լույս է  
ընծայել հետևյալ գրքերը**

1. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Դ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 3, 1998:
2. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Դ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 4, 1998:
3. **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Դ. Բարսեղյան** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 5, 2001: (Բառարանը 2002 թ. արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակին՝ «Մարդկային զարգացման և հումանիտական արժեքների, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների զարգացման բնագավառում ձեռքբերված նվաճումների համար»):
4. **Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ** - Տիեզերական պատմություն (աշխարհաբարի վերածեց Վ. Վարդանյանը), 2000 թ.:
5. **Հրաչյա Գաբրիելյան** - Հայկական լեռնաշխարհը, 2000 թ.:
6. **Ալեքսանդր Մարգարյան** - Հայերենի հոլովները, 2000 թ.:
7. Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը, աշխատասիրությամբ ակադեմիկոս Հրանտ Թամրազյանի, Եր., 2001 թ.:
8. Շարական (ժողովածու) - Աշխարհաբարի վերածեցին Ա. Մադոյանը և Գ. Մադոյանը, 2001 թ.:
9. **Հրաչյա Միրզոյան** - Հովհաննես Մրցուզ Ջուղայեցի, 2001 թ.:
10. **Ռուբեն Ղազարյան** - Միջին գրական հայերենի բառապաշարը, 2001 թ.:
11. **Բաբկեն Հարությունյան** - Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյցի», 2001 թ.:
12. **Վարդան Արևելցի** - Տիեզերական պատմություն, (աշխարհաբարի վերածեց Գ. Թոսունյանը), 2001 թ.:
13. **Գևորգ Մադոյան** - Գրիգոր Անավարզեցին շարականագիր, 2001 թ.:
14. **Գևորգ Աբգարյան** - Հայ տպագրության նախապատմություն, 2001 թ.:
15. **Փայլակ Անթապյան** - Հովհաննես սարկավազ Իմաստասեր, 2001 թ.:
16. **Յոզեֆ Կարստ** - Կիլիկյան հայերենի պատմական քերականություն, 2001 թ.:
17. **Ռաֆայել Մաթևոսյան** - Կուբան ապագայի որոնումներում. իրադարձություններ և դասեր, 2001 թ.:
18. **Խաչիկ Բաղիկյան** - Ուսումնական դարձվածաբանական բառարան, 2002 թ.:
19. **Հրաչյա Գաբրիելյան** - Հայոց բնաշխարհը (դասագիրք), 2002 թ.:

20. **Էդուարդ Աղայան** - Լեզվաբանական հետազոտություններ, 2003 թ.:
21. **Արտակ Մովսիսյան** - Նախամաշտոցյան Հայաստանի գրավոր մշակույթը, 2003 թ.:
22. **Հրաչյա Աճառյան** - Քննություն Կիլիկիայի բարբառի, 2003 թ.:
23. **Պիոն Հակոբյան** - Գիտական ուսումնասիրություններ, 2003 թ.:
24. **Աշոտ Սուքիասյան** - Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան (2004 թ. արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակին՝ «Մարդկային զարգացման և հումանիտական արժեքների, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների զարգացման բնագավառում ձեռք բերված նվաճումների համար»), 2003 թ.:
25. **Երջանիկ Գևորգյան** - Հայոց շարժումային լեզվի բացատրական բառարան (Շարժութարան), 2003 թ.:
26. **Հայնրիխ Հյուբշման** - Հայերենի քերականություն, առաջին մաս, Հայերենի ստուգաբանություն, 2003 թ.:
27. **Հայնրիխ Հյուբշման** - Հայագիտական ուսումնասիրություններ, 2004 թ.:
28. **Ալեքսանդր Մարգարյան** - Հայոց լեզվի քերականություն (Ձևաբանություն) 2004 թ.:
29. **Ռամազ Գորգածե** - Հայերեն-վրացերեն զրուցարան, 2004 թ.:
30. «ժուռնալ Ազիատիկ» հանդեսի հայագիտական նյութերի ծանոթագրված մատենագիտություն, 2004 թ. (ռուսերեն):
31. **Հրաչյա Աճառյան** - Հայոց պատմություն, հյուսված ընդհանուր պատմության հետ, 2004 թ.:
32. **Յովհաննես Սարկառազ Իմաստասեր** - Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», 2004 թ.:
33. **Սանդրո Սարդարյան** - Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, 2004 թ.:
34. **Կարեն Իզրաշեան** - Աւարայրի ճակատամարտից դեպի Լուարսակի պայմանադրութիւնը, 2005 թ.:
35. **Հարություն Դելլայան** - Ժողովածու, 2005 թ.:
36. **Բախտիար Հովակիմյան** - Հայոց ծածկանունների բառարան, 2005 թ.:
37. **Գառնիկ Անանյան** - Ակնարկներ հայոց հին և միջնադարյան հրապարակախոսության, 2005 թ.:
38. **Վահան Տեր-Ղևոնդյան** – Կիլիկյան Հայաստանը և Մերձավոր Արևելքի արաբական երկրները (1145-1226 թթ.), 2005 թ. (ֆրանսերեն):