

ՍԱՐԳԻՍ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

**10-11-ՐԴ ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ
ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԴԱՇՏԸ
ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
(ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻ ԵՎ ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ)**

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ 2009

ՀՏԴ 891.981.0:008 (091)(479.25) *Հրատարակության է երաշխավորել*
ԳՄԴ 83.33+71 (23) *ԵՊՀ հայ բանասիրության*
Մ 793 *ֆակուլտետի խորհուրդը*

Պատասխանատու խմբագիր՝ Բ. Գ. Ք. Վ. Գ. Պերկյան
Հրատարակչության խմբագիր՝ Լ. Գ. Մանուկյան
Գրախոսներ՝ Բ. Գ. ղոկտոր, պրոֆեսոր Վ. Յ. Սաֆարյան
Բ. Գ. ղոկտոր, պրոֆեսոր Զ. Վ. Ավետիսյան

Մխիթարյան Սարգիս

Մ 793 10-11-րդ դարերի հայ մշակութային դաշտը և գրականության
զարգացման առանձնահատկությունները (Գրիգոր Նարեկացի
և Գրիգոր Մագիստրոս)։- Եր.։ ԵՊՀ հրատ., 2009, 372 էջ։

Գիրքը բացահայտում է 10-11-րդ դդ. հայ միջնադարյան մշակույթի, մասնավորապես գրական մտքի զարգացման գեղարվեստական ու գաղափարական յուրահատկությունները։ Նրա էջերում նորովի են ներկայացվում ժամանակի պատմաքաղաքական, կրոնադավանաբանական և փիլիսոփայական կարևորագույն խնդիրները։

Անիական շրջանի երկու հսկաների՝ Գրիգոր Նարեկացու և Գրիգոր Մագիստրոսի գրական ու գիտական ժառանգությունը շուրջ մեկ հազարամյակ բանասիրության ուշադրության կենտրոնում է, և նրանց նկատմամբ հետաքրքրությունը այսօր էլ չի նվազում։ Ուսումնասիրության մեջ մի նոր տեսանկյունից է տրվում դարաշրջանի մշակութային համապատկերը։

Գիրքն ուղղվում է հայագետներին, ուսուցիչներին, ուսանողությանը և նրանց, ովքեր սիրում ու զննախառնում են անցյալի մեր գեղարվեստական գլուխգործոցները և հոգևոր ձեռքբերումները։

ԳՄԴ 83.33+71 (23)

ISBN 978-5-8084-1168-5

. ԵՊՀ հրատարակչություն, 2009 թ.
. Ս. Մ. Մխիթարյան, 2009 թ.

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

10-11-րդ դդ. հայ գրականությունը դարձավ արևելաքրիստոնեական աշխարհի ամենաուշագրավ ձեռքբերումներից մեկը: Այս շրջանում էական տեղաշարժեր կատարվեցին ինչպես արձակում, այնպես էլ չափածոյում: Արագ զարգացում ապրեց հայ միջնադարյան քնարերգությունը: Մեծ առաջընթաց նկատվեց նաև շարականագրության մեջ Գրիգոր Մագիստրոսի, Պետրոս Գետադարձի, Գրիգոր Վկայասերի, Յովհաննես Իմաստասերի, Ներսես Շնորհալու ու այլոց շնորհիվ, և հայ հոգևոր երգը ձեռք բերեց ավելի բարձր որակ: Ծաղկեց աշխարհիկ կյանքը քրիստոնեական մշակույթի հիմքի վրա, և խորացավ հումա-հռոմեական հնադարի նորովի օգտագործման անհրաժեշտությունը: Առավել կարևորվեցին տիեզերագիտության և չորս տարրերի մասին ուսմունքները¹ արվեստի ոլորտը ներառելով ամտիկ գրականության դիցաբանական պատկերացումներն ու սյուժեները:

Յովհաննես Սարկավազը, հետևելով հույն իմաստասերներին, գրեց չափածո տրակտատ՝ բանաձևելով այն սկզբունքները, որոնցով պետք է ստեղծվեին ժամանակի կարևորագույն գեղարվեստական գլուխգործոցները: Իր խոսքով.

*Յաղթեալ մեզ իմաստոնցս և կարծեցեալ բանաստեղծացս,
Լըռութեամբ յանդիմանեալ, ոչ կարօտեալ երկար բանից՝*

Բանաստեղծը ցանկանում է մարդուն կատարյալ տեսնել, քանի որ վերջինս հեռացել է նախաստեղծ բնությունից ու Տիրոջից և կրկին փոր-

¹ Ա. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու Մատենագրությունը*, Ե., ՀԱՍՈ Մատենադ. հր., 1944, էջ 127-141: Նաև՝ *Յովհաննես Երզնկացի, Բանք չափավ*, Ե., «Սովետական գրող», 1986, էջ 234-269. Բ. Թումանյան, *Չայ աստղագիտության պատմությունից*, Ե., Եր. համ. հր., 1985, էջ 144-155:

² Ա. Աբրահամյան, *Յովհաննես Իմաստասիրի Մատենագրությունը*, Ե., Եր. համ. հր., 1956, էջ 323:

ծում է հասնել աստվածայինին՝ խորապես ազդվելով նաև սարեկի արդարացի հանդիմանությունից:

10-11-րդ դարերը մեծապես տարբերվեցին նախորդ շրջանից նաև նրանով, որ պատմության էպիկական ընթացքը դարձավ առավել իրական՝ հանդես գալով որպես ավարտուն տիեզերակարգ: Ազաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու, Փավստոսի Պատմություններով և Անանիա Շիրակացու «Աշխարհացույց»-ով ճշգրտվեցին ու հայ գիտակցության մեջ ամրապնդվեցին իրական և հոգևոր հայրենիքների սահմանները: Նաև հստակեցվեց մարդու տեղն ու դերը այդ տիեզերակարգում: Նա ոչ միայն երկրի, այլև երկնքի բնակիչ է. դրա համար էլ երկինքը շնչավորված է, մարդեղացված³: Գրիգոր Մագիստրոսն այս մասին գրում է. «Քանզի խելապատակն (գլուխը-Ս. Մ.) զերկին ունի նշանակություն.... իսկ երկուց աչաց զարեգակն և զլուսնի զընթացս....և որովայն զծովու, իսկ մօրուս և զհերս զմայրս, և մանրագոյն մազս մարմնոյն զբոյսս»⁴: Ըստ նրա՝ մարդու կազմվածքը նույն տիեզերակառույցն է: Գլուխը նման է երկնքին, աչքերը՝ արև-լուսնին, մորուքը և վարսերը՝ անտառներին, մանրագույն մազերը՝ բույսերին: Այդ պատկերացումը գալիս է մեր հին աշխարհատեսությունից: Դա ողջ միջնադարում պահպանված մի կարծիք էր մարդու կազմության և երկնային լուսատուների համապատասխանության մասին⁵: Որոշ ժամանակ անց այդ էր հաստատում Դովհաննես Երզնկացին իր «Յաղագս երկնային զարդուց» պոեմում՝ գրելով.

*Ջի և աշխարհ կերպարանօք մարդոյ ցուցան,
և երկնային բոլորակն վիճակեցան⁶:*

Մարդը զգայական հատկանիշներով է ընկալում շրջակա աշխարհը, և դա միջնադարյան բնափիլիսոփայության արտահայտությունն է: Բանական էակի համար տիեզերքը կենդանի է, զգայական: Բանաստեղծական հույզն ու խոհը կապվում են մարդու գոյության իրավունքի քննության հետ:

³ Բ. Թումանյան, *Հայ աստղագիտության պատմությունից*, էջ 15:

⁴ Գրիգոր Մագիստրոսի *Թղթերը*, Աղէքսանդրապօլ, տպարան Գեորգ Սանտեանցի, 1910, էջ 111 -112: Այսուհետև՝ *Թղթերը*:

⁵ Բ. Թումանյան, *Հայ աստղագիտության պատմությունից*, էջ 15:

⁶ *Դովհաննես Երզնկացի, Բանք չափավ*, էջ 239:

Այդ շրջանի Պատմությունները հիմնականում կոչվում են Տիեզերական: Հայ պատմագիրը մեր կյանքի աստվածաշնչյան պատմությունն էր շարադրում: Ժամանակագիրները ևս անում էին նույնը՝ կյանքի առաջընթացը համարելով նախախնամության արտահայտություն՝ լուսավոր կամ ողբերգական ելքով: Բանաստեղծությունն իրական իմաստով առաջադրում էր մարդու հիմնախնդիրն իր առավել լայն ընդգրկումով:

Մարդու գոյության իրավունքի հարցը, փոխհարաբերություններն իր նմանի և իրեն ստեղծած Արարչի հետ դառնում են կյանքի առանցքային հարցերը՝ դարաշրջանը վերափոխելով մարդու ճանաչողության և գնահատման ժամանակաշրջանի: Կարևորվում են ոչ թե Ս. Գրքի պատմական, այլ հատկապես բանաստեղծական մասերը՝ Սաղմոսները, «Երգերգոց»-ը, իսկ այլ մասերից՝ Ադամի՝ դրախտից վտարվելը և մեղքի ըմբռնումը, լեզուների բաժանումը, մարգարեությունները՝ կապված փրկության գաղափարի հետ, ինչպես և Առակացը: Ավետարանում Տիրոջ ծննդյան և խաչելության պատկերումը մեծ քննարկումների նյութ է դառնում հետագա մեկնիչների համար: 10-րդ դարն ավարտում է Գրիգոր Նարեկացին, բայց նա միաժամանակ սկզբնավորողն է դառնում 11-րդ դարի Վերածնության՝ նոր ուղի նախանշելով հայ բանաստեղծության համար: Նա հեղաշրջում է բազմադարյան հայ գրականությունը՝ գոյության իրավունք ապահովելով նրան գալիք բոլոր ժամանակներում: Եվ ամենագլխավորը՝ Արևելքի խայտաբղետ և հզոր պոեզիայի մեջ իր ամբողջ հասակով հառնում է հայ բանաստեղծությունը՝ որպես ավարտում համակարգ: Այս ժամանակի բանավոր գրականությունը ներկայանում է «Սասնա ծռեր» էպոսի միջոցով: Հովհաննես Դրասխանաբերտցու, Թովմա Արծրունու, Արիստակես Լաստիվերտցու ջանքերով շարունակում է առաջընթաց ապրել պատմագրությունը: Սակայն քնարերգությունը մնում է գերակա: Նոր շրջանի բանաստեղծները սկսում են հորինել նաև տաղեր ու գանձեր, որոնց սկզբնավորողը Գրիգոր Նարեկացին է: Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Իմաստասերի և դարաշրջանի նշանավոր մտածողների ու արվեստագետների շնորհիվ քաղաքացիություն է ստանում պոեմի ժանրը՝ երևան հանելով մեծարժեք գլուխգործոցներ:

10-11-րդ դարերի գրականությանը համարժեք ստեղծվում է նաև մեծաքանակ գիտական գրականություն: Խոսքը վերաբերում է ինչպես միջնադարյան մեկնություններին (լուծմունքներին), այնպես էլ ավելի

ուշ շրջանի նույնատիպ հետազոտություններին: Գրիգոր Խլաթեցին 1413 թ. կազմում է Նարեկլույծի 4-րդ ամբողջական խմբագրությունը, իսկ Յ. Նալյանը, Գ. Ավետիքյանը⁷ և ուրիշներ շարունակում են Մատյանի տեքստաբանական ուսումնասիրությունը: Հայ տեսական մտքի նոր զարգացումը պետք է կապել նաև 1701 թ. հիմնված Մխիթարյան միաբանության գիտական լայն գործունեության հետ⁸, որի ջանքերով կազմակերպվեց հայ մշակույթի համակողմանի քննությունն ինչպես հայերեն, այնպես էլ օտար լեզուներով: Հենց նրանք՝ Մխիթարյան հայրերը, կազմեցին միջնադարի ժամանակագիրների և բանաստեղծների առաջին ամբողջական բնագրերը, որոնք արժեքավոր առաջաբաններով ու ծանոթագրություններով, հաճախ էլ զուգահեռ կամ ուղղակի հմուտ թարգմանություններով համեմվեցին սերունդների դատին: Միաբանությունն իր առջև խնդիր էր դրել կազմակերպել հայ մշակույթի համակողմանի ուսումնասիրությունը, ինչին պետք է նպաստեր նոր տպարանների ու մշակութային կենտրոնների հիմնադրումը, որն սկիզբ էր առել Հակոբ Մեղապարտից, Ղուկաս Վանանդեցուց, Ոսկան Երևանցուց և ուրիշներից⁹: Հակոբ պատրիարք Նալյանի ու այլոց տքնաջան աշխատանքի շնորհիվ ընդարձակածավալ գործ կատարվեց Կոստանդնուպոլսում, մասնավորաբար պատրիարքարանի գիտնականների նախաձեռնությամբ՝ Պաղտասար Դպիրից մինչև Գարեգին Սրվանձրտյանց, Մաղաքիա Օրմանյան և ուրիշներ:

19-րդ դարի վերջը և 20-րդի սկիզբը նշանավորվեցին հայագիտական փայլուն ձեռքբերումներով՝ Անիի և Վանի հնագիտական ուսումնասիրություններով և այլ վայրերում աշխարհահռչակ հնագետների կատարած պեղումներով¹⁰: Առանձնապես արգասավոր էր Նիկողայոս Մառի գործունեությունը հայագիտության բնագավառում: Մեծ գիտնականը հսկայական աշխատանք է կատարել՝ կորստից ու մոռացությունից

⁷ Դ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, գիրք Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 237-244: Ժամանակին, կարևորելով սույն աշխատությունը, պ. Ալեքսանդր Սաֆարյանի հետ գրախոսեցինք հեղինակի այս գիրքը, որը կարևոր նշանակություն ունի Գրիգոր Նարեկացու ինչպես կյանքի, այնպես էլ ստեղծագործության ուսումնասիրության համար՝ տես Ա. Սաֆարյան, Ս. Մխիթարյան, «Դ. Խաչատրյան. Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը», «Իրան-Նամե» արևելագիտական հանդես, թ. 22-23, 1997, էջ 20:

Ս. Մխիթարյան, 10-12-րդ դարերի հայ բանաստեղծությունը Դ. Ալիշանի գնահատմամբ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, թ. 2, 2001, էջ 101-109:

Դ. Խաչատրյան, *Հայ մատենագիտության պատմություն*, Կ. Ա. Ե., ՀԱՍՀ գրապալատ, 1968, էջ 46-57:

¹⁰ Զ. Խ. ՂՈՒՓՈՑԻՎ, *ԺՐԱԿՉԻՎՈՒ ՍԳՆՖՑԻՐՈՒ ՄՈՐՈՍՈՒ*, Ժ., ԼԵՊ. ԺՐԹԺ, 1975, ր. 11-16.

փրկելով մշակութային անգնահատելի գանձեր ինչպես հնագիտության ասպարեզում¹¹, այնպես էլ միջնադարյան գրականության¹²:

Մեծ թափ են առնում 10-11-րդ դարերի մշակույթի և մասնավորաբար գրականության տեսության ու պատմության վերաբերյալ ուսումնասիրությունները: Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը կարևոր հետազոտություններ է կատարում Ամանիա Նարեկացու, Խոսրով Անձևացու, Թոնդրակյան շարժման և հրատարակված զանազան գրքերի գիտաքննական ուսումնասիրությունների ու գրախոսությունների ուղղությամբ¹³: Նա առաջինն է շրջանառում Ռեֆորմացիա եզրը մեր իրականության մեջ՝ ընդհանուր գծեր տեսնելով թոնդրակյանների և 16-րդ դարի կաթոլիկ եկեղեցու դեմ Գերմանիայում սկսված շարժման միջև¹⁴: Այս ամենում շատ մեծ ավանդ ունի նաև ֆրանսահայ տաղանդավոր հայագետ և թարգմանիչ Արշ. Զոպանյանը, ով հատկապես Գրիգոր Նարեկացու տաղերի և Եվրոպական Վերածնության նկարիչների ու երաժիշտների ստեղծագործությունների զուգադրման առումով անուրանալի գործ է կատարում, հիանում է «Մատյան ողբերգության» երկով՝ ցույց տալով հայ հանճարի վիթխարի թռիչքը: Նա անկեղծորեն կոչ է անում. «Հանենք զանիկա (Գրիգոր Նարեկացուն-Ս.Ս.) աղոթք գրողի կրոնական գույնեն, ուր սահմանված էր, և դնենք իր տեղը, գրական հանճարներուն օղակարկառ բարձունքին մեջ. ա՛լ չըսենք, որ մեր բանաստեղծությունը հսկա չունի»¹⁵:

Ընդհանրապես և՛ Գրիգոր Նարեկացու, և՛ Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործության նկատմամբ հետաքրքրությունը զգալիորեն մեծանում է: Ղ. Ալիշանի, Գ. Զարպիանայանի, Աբ. Զամինյանի, Գաբ. Մենևիշյանի ու այլոց հետ գրեթե միաժամանակ ասպարեզ են իջնում Կ. Կոստանյանցը, Ն. Ադոնցը, Կ. Միքայելյանը, քիչ ավելի ուշ՝ Մ. Աբեղյանը, Մ. Մկրյանը, Զր. Ս. Թամրազյանը, Վ. Նալբանդյանը, Լ. Խաչիկյանը, Վ. Գևորգյանը, Պ. Խաչատրյանը, Ա. Ղազինյանը, Ա. Մադոյանը, Լ. Մկրտչյանը և ուրիշներ: Գիտնականներ, ովքեր բնագրագիտական, թարգմա-

¹¹ Ծ. ԾՈՐՐ, Ըվոն: Սվոձվո՛ ՌրՅՏՐՈ՛ ՀՏՐՏՊՈ Ռ ՌՐՈՍՏՈՍՈ՛ վո ՎպրՅպ ՀՏՐՏՊՈ՛քՈ՛, Ծ.-խ., 1934, 133 ռ.

¹² Ծ. ԾՈՐՐ, *հԱՌՋՈՎՈՒյ Տ ՍՈՅՏԱՌՍՏրպ կպՅՐպ Ռ ցփպվօԿ ԼՏՈՎկպ ԽՏջպրվկպ, սՈՅՏՅՐՈՒԷ*. ԹՏրՅՏփվօպ ջՈՎպՅՈՒ, հՈՎՍՑ-կպՅպրՈցՐԷ, 1895, 33 ռ..

¹³ Գ. Տեր-Մկրտչյան, *Հայագիտական ուսումնասիրություններ*, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 1979, էջ 113-297:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 219:

¹⁵ Ա. Զոպանյան, *Երկեր*, Ե., «Սովետական գրող», 1988, էջ 321:

նական, քննական իրենց աշխատանքներով հայագիտությանը հաղորդեցին նոր շունչ: Կարելի է համարձակորեն ասել, որ հատկապես 20-րդ դարի գիտնականներին հաջողվեց իրենց ուսումնասիրություններում հասնել արդիական մեթոդների արմատավորման: Յնուտ միջնադարագետներ Ս. Արևշատյանի, Կ. Յուզբաշյանի, Յր. Բարթիկյանի, Փ. Անթապյանի, Զ. Ավետիսյանի, Վ. Սաֆարյանի, Յ. Բախչինյանի, Յր. Միրզոյանի, Գր. Պըլտյանի և այլոց կողքին հանդես եկան խոստումնալից նոր գիտնականներ՝ Յ.Յ. Թամրազյանը, Ս. Զաքարյանը, Վ. Դևրիկյանը, Մ. Յայունին, Ա. Ալեքսանյանը, Թ. Տասնապետյանը և ուրիշներ, ովքեր տեսական բազմաթիվ խնդիրներից բացի առաջադրում և լուծում են մեր միջնադարի համար կենսական նշանակություն ունեցող բազմաթիվ գործնական հարցեր: Զենք կարող չի լինել նաև օտարագրի շատ օժտված հայագետների ու գիտնականների, որոնցից են Ժ.-Պ. Մահեն, Ս. Ավերինգեր, Վլ. Միկուշկիչը, Պ. Քաուն, Թեո վան Լինթը և ուրիշներ:

Քաղաքական ու հոգեմտավոր առումով 10-11-րդ դարերը բարդ ու հակասական մի ժամանակաշրջան են ներկայացնում և արժանացել են ծայրահեղ գնահատումների: Դա վերաբերում է ինչպես կրոնափիլիսոփայական, այնպես էլ Յայկական Վերածնության տեսության, ժամանակի հեղինակների երկերի թարգմանության և հարակից այլ հարցերի խորքային քննությանն ու ընդհանրացումներին: Եվ այս ամենով հանդերձ հույժ կարևոր է Գրիգոր Նարեկացու Մատյանի ռուսերեն¹⁶ ու եվրոպական լեզուներով¹⁷ թարգմանության և այդ առթիվ թարգմանիչների ու գիտնական-հետազոտողների արձագանքների հարցը, որ չափազանց մեծ նշանակություն ունեցավ նարեկացիագիտության հետագա ճակատագրի համար: Իսկ Ա. Զոպանյանի, Լ. Շանթի, Յ. Օշականի հետազոտությունների արդյունքում, Մ. Աբեղյանի հայ հին գրականության պարբերացմամբ¹⁸ և Մ. Մկրյանի «Գրիգոր Նարեկացի» մենագրությամբ¹⁹ բանաստեղծը դադարեց միայն եկեղեցական գործիչ համարվել: Յ. Ա. Թամրազյանի «Յայ քննադատություն» աշխատության մեջ Գրի-

¹⁶ ԿՏՖՁՐ՝ ԸՐԿԱՎՈՐ Ի ՊՐԿԱՎԱՐՔՈՒ ԶՐԿԱՎԱԿ ՊՏ ՎՈՐՈՒ ՊՎԱՐ, Ժ., 1987, 528 թ., նաև՝ ՃՈՑՈ՝ ԺՈՐԱՍՈՓՈՒ, ԿՑՍԱՌՍՈՒ ՎՈՐ ԲԳՐՈՒԿ տալիս շՏՊԺ «ԽՎՈՂԻ ՐՍՏՐՈՎՈՒ տալիս Տտալիս» (հՏՐՈՂՈՂՏԱՅԻՆ Խ. ԾՍՐՑՓՎ), Ժ., ԼԵՊ. «ԺՈՐՈՐ», 1997, 166 թ.

¹⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենան ողբերգության (աշխ. Պ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինյանի), Ե., ՅԽՍՅ ԳԱ հր., 1985, էջ 225-228: Այսուհետև՝ Մատենան:

¹⁸ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Ե., ՅԽՍՅ ԳԱ հր., 1968, էջ 567-630:

¹⁹ Մ. Մկրյան, Գրիգոր Նարեկացի, Ե., Եր. համ. հր., 1955, 301 էջ:

գոր Նարեկացուն հատկացվեց առանձնահատուկ տեղ²⁰: Մեծ բանաստեղծի մասին Գր. Պըլտյանի «Գրիգոր Նարեկացի. լեզուի սահամներուն մէջ» (Վենետիկ, 1985), Ա. Ղազինյանի «Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական աշխարհը»²¹, Զ. Ավետիսյանի «Նարեկացու Մատյանը»²², Դ. Դ. Թամրազյանի «Գրիգոր Նարեկացին և նորապատմականությունը»²³, Ժ. Քալանթարյանի «Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները»²⁴, Ժ.-Պ. Մահեի «Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատեան ողբերգութեան» երկը»²⁵, Դ. Սիրզոյանի «Գրիգոր Նարեկացու բառաստեղծական արվեստը»²⁶ ուսումնասիրությունները նպաստեցին, որ Նարեկացու ստեղծագործությունը հնաբաժնի արդիականացան:

Արժանին մատուցելով մեր գրականագետներին, փիլիսոփաներին, աստվածաբաններին, թարգմանիչներին՝ նկատենք, որ նրանք իրենց տքնաքան աշխատանքով Գրիգոր Նարեկացուն մոտեցրին մերօրյա մարդուն: Հարկավոր էր մեծ հանճարին առավել մերձեցնել 21-րդ դարի հոգեբանական բարդ խճողումների մեջ հայտնված մարդու հուզաշխարհին, երևան հանել նրա աղերսները ժամանակակից իրողություններին, համաշխարհայնացման խորացող գործընթացներին, ինչի լուսաբանմանը և նպատակաուղղված է սույն ուսումնասիրությունը: Մենք կրճատեցինք Նարեկացուց բաժանող 1000-ամյա հեռավորությունը, որպեսզի բանաստեղծի մեծ ժառանգությունը կարողանա թափանցել մեր ժամանակների սահմաններից ներս և դառնա այսօրվա մարդու հոգևոր հարստության մի մասը:

²⁰ Դր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, «Սովետ. գրող» իր., էջ 81-159:

²¹ Ա. Ղազինյան, *Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական արուեստը*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1995, 264 էջ:

²² Զ. Ավետիսյան, *Նարեկացու Մատյանը*, Ե. Եր. համ. իր., 2005, 148 էջ:

²³ Դ. Դ. Թամրազյան, *10-րդ դարի հայ բանաստեղծության փիլիսոփայական ակունքները*, Գրականագիտական հանդես, 2005, ք. Բ, էջ 25: Նաև՝ Պյոթագորա-պլատոնյան թվի փիլիսոփայությունը Նարեկյան դպրոցի գրական ավանդույթում, Աշտանակ, ք. Ա, Ե., 1995, էջ 35: Դ. Դ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորապատմականությունը*, Ե., «Նաիրի» իր., 2004, էջ 120-130:

²⁴ Ժ. Քալանթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները*, Ս. Էջմիածին, 1997, 67 էջ:

²⁵ Ս. Մահե, Ժ.-Պ. Մահե, *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատեան ողբերգութեան» երկը*, Ե., «Նաիրի» իր., 2004, 324 էջ:

²⁶ Դ. Սիրզոյան, *Գրիգոր Նարեկացու բառաստեղծական արվեստը*, Ե., «Նաիրի» իր., 2006, 126 էջ:

Նարեկացիական ժառանգության քննության առումով մեր ուսումնասիրության նպատակն է համակարգել 10-11-րդ դարերի գրականության համապատկերը, քանի որ հետազոտվելիք երկերը գեղարվեստականության տեսակետից մերօրյա հնչեղություն ունեն: Նախկինում կատարված հսկայական աշխատանքը բավարար չէ Նարեկացի հանճարին լիարժեքորեն ներկայացնելու համար: Ձեռագրագիտական-տեքստաբանական, լեզվագրական-ոճական, աստվածաբանական-դավանաբանական, թարգմանական և բանասիրական այլ խնդիրներին նվիրված ուսումնասիրությունները Գրիգոր Նարեկացու գեղարվեստական ժառանգության գրականագիտական շրջանակը ծանրաբեռնել են այն աստիճան, որ աշխարհայացքային բարդ առնչություններով լի գեղագիտական կողմը զգալիորեն տուժել է: Իսկ եթե անգամ արժանացել է քննության, ապա հիմնականում կրոնական տեսակետից: Այդ պատճառով գաղափարական-բովանդակային առանցքային հարցերը սույն ուսումնասիրության մեջ ակամա հայտնվել են առաջին գծում ու պահանջում են նոր լուծումներ: Նաև այս անհրաժեշտությամբ է պայմանավորված հանճարեղ բանաստեղծի ստեղծագործության նորովի քննությունն այս գրքում:

Դրա հետ մեկտեղ գրական առնչությունները, դարաշրջանի հայ մշակութային կյանքի վայրիվերումներն ու տարաբնույթ հարցերը ևս ամբողջությամբ չեն ստացել իրենց անհրաժեշտ պատասխանները և ցանկալի լուծումները: *Տարածված վախճանաբանական պատկերացումները Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» երկի, Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործության, «Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւն» անվավերի (պարականոնի), «Կոզեռնի տեսիլք»-ի, «Սասնա ծռեր» էպոսի, ինչպես և գրական այլ երկերի ու իրողությունների միջև առկա ներքին առնչությունները* գրեթե չեն քննվել նախկինում: Նույնը կարելի է ասել և 10-11-րդ դարերի հայ պատմիչների և ժամանակագիրների մասին, որոնք մեծապես նպաստել են մշակութային դաշտի ձևավորմանն ու հայ գրականության զարգացման մեծ առաջընթացին: Դա մի միասնական մտածողության դրսևորում է, որը, սակայն, չի ներկայացվել մեկ ընդհանրության մեջ: Դամարյա մեկնաբանված չէ Գրիգոր Նարեկացու և Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործությունների ներքին առնչության հարցը: Յոթ հարյուր տարուց ավելի մարեկացիագիտությունը զբաղված է եղել բանասիրական խնդիրների արծարծմամբ, և

միայն 19-րդ դարի վերջից է սկսվել տաղերի և Մատյանի գեղարվեստագաղափարական նոր քննությունը²⁷:

Քաղում իրողությունների հետ կապված այս հանճարեղ արվեստագետն առաջադրում է այնպիսի խնդիրներ, որոնք յուրաքանչյուր դարաշրջանում նոր արժեքուման կարիք ունեն: Առանց Մատյանի բովանդակային և կառուցվածքային հարցերին անդրադառնալու՝ մեր աշխատանքն ամբողջական չէր լինի: Ձեռագրական նորովի քննությունը լուրջ բացահայտումների առիթ հանդիսացավ, երբ փորձեցինք Մատյանում կառուցվածքային որոշ ճշգրտումներ անել:

Հայկական Վերածնության մյուս ամենաազդեցիկ դեմքը **Գրիգոր Մագիստրոսն** է: Նոր ժամանակներում Վ. Լանգլուան²⁸ առաջիններից մեկն էր, որ համակողմանիորեն անդրադարձավ նրա ստեղծագործությանը, իսկ Կ. Կոստանյանցը²⁹ եղավ նրա թղթերի քննական բնագրի կազմողը՝ գրելով արժեքավոր առաջաբան և ծանոթագրություններ: Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքի և գործի մյուս ուսումնասիրողը Մ. Աբեղյանն է (խոսքը «Հայոց հին գրականության պատմություն» աշխատության մասին է): Տարբեր առիթներով Մագիստրոսի մասին գրել են նաև Զր. Բարթիկյանը³⁰, Գ. Աբգարյանը³¹, Բ. Չուգասյանը, Ա. Դյուլխանյանը և ուրիշներ: Նախքան Կ. Կոստանյանցը և Մ.Աբեղյանը՝ հայկական միջավայրում խորը կասկածանքով են վերաբերվել հեղինակի անձին՝ նրան համարելով Ամիրի դեպքերի գլխավոր մեղավորներից մեկը: *Ինչպես նախորդ, այնպես էլ այս դեպքում Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործությունն ուսումնասիրվել է հիմնականում բանասիրական դիտանկյունից: Ա. Ալեքսանյանի աշխատանքը թղթի ժանրի պատմության շրջանակներում կատարված մասնակի անդրադարձ է Գրիգոր Մագիստրոսին, իսկ Լ. Խաչերյանի ուսումնասիրությունը գլխավորապես պատմաբանասիրական ուղղվածություն ունի: Հայագետները հանգամանքների թելադրանքով և իրենց գիտական ուսումնասիրությունների*

²⁷ Ժ. Քալանթարյան, Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները, էջ 4-5:

²⁸ Ա. Դյուլխանյան, Վիկտոր Լանգլուան հայագետ (Եվրոպացի հայագետներ, հ. 3-րդ), Ե., 2003, էջ 22-47:

²⁹ Թղթերը, էջ 247-331:

³⁰ Զր. Բարթիկյան, Էջեր հայ ժողովրդի պատմության և բանասիրության (հոդվ. ժող.), Ե., 1971, էջ 63:

³¹ Գ. Աբգարյան, Ով է Գրիգոր Մագիստրոսի հիշատակած Նիկողայոս գորավարը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», ք. 9, 1971, էջ 41-49:

հետ կապված խնդիրներ արծարծելիս են միայն անդրադարձել նրա ստեղծագործությանը: Սակայն հարցը համակարգված քննության չի ենթարկվել: Բնավ գրականագիտական քննության չեն արժանացել մեծ իմաստասերի չափածո թղթերն ու ներբողյանը: Գ. Մենևիշյանի, Յ. Ս. Թամրազյանի և այլոց գրվածքներում առանձին հարցեր են արծարծվել՝ մի դեպքում վերծանման, մյուս դեպքում տաղաչափության: Մեր նախորդ աշխատության մեջ խոսել ենք «Հազարտողեան» պոեմի մասին³², բայց վերջինիս նորովի անդրադառնալու խնդիր այստեղ չենք դրել, ինչը բացատրվում է ժանրաբեռնված սույն աշխատանքն ավելի չընդարձակելու մտահոգությամբ:

Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործությամբ վերաբերող գլուխը մենք ուսումնասիրել ենք՝ ձեռագրերի գործածության նախորդ փորձն աչքի առաջ ունենալով: Դրանց 1-ին խումբ-տարբերակի երկու ամբողջական գրչագիր օրինակները՝ թթ. 4232 և 6988³³, լավագույններն են: Քննական մոտեցում ենք ցուցաբերել Կ. Կոստանյանցի՝ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերի դասավորությանը: Այս ձևով պարզել ենք, որ մեծ իշխանն օգտագործել է թեմատիկ սկզբունքը, ինչը նախկինում հնարավոր չէր հիմնավորել: Որոշակիորեն դուրսին է դարձել ավելի ամբողջացած տեսնել մեծ բանաստեղծի ստեղծագործության ժանրային կազմը՝ պոեմ, ներբող, թուրթ, ողբ, առակ, դիցաբանական զրույց, լեգենդ և այլն: Փորձ է արվել յուրաքանչյուր ժանրային խումբ առանձնացնել՝ թեմատիկ ինչ-ինչ յուրահատկություններ բացահայտելու նպատակով: Այս դեպքում նկատելի է և այն իրողությունը, որ երկու արվեստագետների ու ընդհանրապես ժամանակաշրջանի հեղինակների երկերում գործող ժանրերի կազմը ոչ թե իրարից անջատ միավորների հանրագումար է, այլ դրանց համակարգերի ընդհանրական դրսևորում³⁴: Մյուս կողմից՝ հանրագիտակ այս մտածողի ստեղծագործությունը հնա-

³² Ս. Մխիթարյան, Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը, Ե., «Լուսակն» հր., 2001, էջ 101-111:

³³ Նույն տեղում, աղ. 1-ին:

³⁴ Ա. Զրբաշյան, Հայկական կլասիցիզմի ժանրային համակարգը, Ե., ԵՊՀ հրատ., 2009, էջ 3-5: Հակված ենք կարծելու, որ ժանրերի ընդհանրական ու փոխկապակցված համակարգ գոյություն է ունեցել և 10-11-րդ դարերում: Փաստորեն ժանրահամակարգը բնորոշ է ոչ միայն կլասիցիզմին, այլ նաև նախորդ շրջանի գրականությանը: Մեր ուսումնասիրության առարկա հանդիսացող հեղինակներն աչքի են ընկնում ամենից առաջ հենց այդ հատկանիշով:

րավոր չէ մեկ անգամով սպառել: Թեև երկու գրիգորներն իրարից տարբերվում են իրենց զբաղմունքով, նախասիրություններով և ոճով, բայց նրանց միավորող հանգամանքները բնավ էլ քիչ չեն: Նրանց մերձեցնում է ժամանակի մշակութային դաշտը՝ իր կրոնական, պատմաքաղաքական, գիտակրթական բազմաբնույթ խնդիրներով:

Դարաշրջանի հեղինակների լեզուն անցումային է՝ որոշակիորեն հեռացած դասական գրաբարից: Այդ փոփոխությունը պայմանավորված է մտածողության նոր իրողությամբ: Նրանում մարդկային հույզն ու զգացմունքն ավելի լիարժեք դրսևորվելու հնարավորություն են ստանում: Մի կողմ են թողնվում նախորդ ժամանակների մտածողության կաղապարները: Հայ գրականության մեծերն ի հայտ են բերում կյանքի արտացոլման արդիական ձևեր, որոնք խոսքարվեստում լայն կիրառություն պիտի գտնեին նաև հետագայում: Գրականության մեջ նորացված ժանրերի համակարգը խթանում է գրականության ու արվեստի շատ ճյուղերի արագ զարգացմանը, և բազմաբնույթ երկերը վերափոխվում են ողջ մշակութային կյանքը: Սուրբ Գրքի համընդգրկուն ուսումնասիրությունը և աստվածաշնչյան թեմաներով ստեղծագործությունների ծնունդը, ինչպես և արտաքին գիտությունների առաջընթացը պայմանավորում են մարդկային հարաբերությունների նոր մակարդակ:

Գրիգոր Նարեկացին օգտագործում է նոր ոճեր՝ դիմելով նաև ժամանակի ռամկական լեզվի բառաշերտի գործածությանը: Փորձարարության դրսևորումներ կան և Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործության մեջ: Նա չի քաշվում լեզվական հանելուկներ առաջադրելուց ու խրթնաբանություններից, ինչը պատճառաբանվում է նախորդ կաղապարների վերափոխման անհրաժեշտությամբ: Իրականում շատ խնդիրներ պայմանավորված են նոր լեզվական միջոցների գործադրմամբ: Թեև գրականության բովանդակային կողմը միշտ էլ համարվել է գերակա, սակայն տաղաչափական, ժանրային-կառուցվածքային յուրահատկությունները, բարեհնչության, երաժշտականության, մեղեդայնության հարցերը ևս առաջնային են և գործնականում ունեն կիրառական մեծ նշանակություն: Հայ միջնադարյան գրականությունն ազդում է մտավոր բոլոր ոլորտների վրա՝ ձևավորելով բարձր ճաշակ և բարոյական արժեքների նոր ընկալում: Դա էլ կարևորում է մարդու խնդիրը՝ առաջադրելով *հումանիզմի* գաղափարը, որը դառնում է ժամանակի ճանաչ-

ված մտածողների ուշադրության առարկան: Այդ ճանապարհով դարաշրջանի մեծ իմաստասերները՝ Գրիգոր Նարեկացին, Գրիգոր Մագիստրոսը, Զովհաննես Սարկավազը և ուրիշներ, հասնում են մտավոր նոր ձեռքբերումների: Երևան են գալիս այլախոհության այնպիսի դրսևորումներ, որոնք հանգեցնում են աղանդների առաջացմանը: Ճիշտ է, դրանք երբեմն վտանգում են մեր պետականության և եկեղեցու հիմքերը, սակայն մյուս կողմից պայմանավորում են մտքի ազատությունն ու առաջընթացը: Դա ի վերջո հանգեցնում է երկու կառույցների նորացման գաղափարին:

Մեր օրերում նախկին շրջանի գաղափարախոսական պարտադրանքներից մշակույթի ձերբազատվելն առաջադրում է նոր խնդիրներ, հեղինակների ստեղծագործությունների նոր ընթերցում և պարզաբանում: Անհրաժեշտ է դարաշրջանը, ինչպես և Գրիգոր Նարեկացու ու Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գործը մի բոլորովին այլ տեսանկյունից արժևորել ժամանակի մշակույթի պատմության մեջ:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

10-11-ՐԴ ԴԱՐԵՐԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՊԸ ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԻ, ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ, ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲԱՆԱՅՅՈՒՄՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ

1. *Վերածնության դրսևորման ազգային առանձնահատկությունները և ժամանակաշրջանի մշակութային տարածքը*

*Գեղեցիկը չի կարող թխել տգեղից, իսկ Գոյը՝ անորոշ բանից:
Եվ Արարիչն էլ ավելի բարձր է, քանզի կատարյալ է...*

Պլուտինոս

Հայ միջնադարի համար 10-11-րդ դարերը դարձան մշակութային աննախադեպ վերելքի ժամանակաշրջան, երբ գիտության գրեթե բոլոր բնագավառներում և արվեստում ձեռքբերումները մեծ էին ու բազմազան, ինչը պայմանավորված էր Հայկական Վերածնությամբ, որի մասին ժամանակին գրել են Մ. Աբեղյանը¹, Լ. Շանթը², Կ. Միքայելյանը³, Վ. Բրյուսովը⁴ և ուրիշներ⁵: Իսկ Մ. Մկրյանը, Հր. Ս. Թամրազյանը, Վ. Նալբանդյանը⁶, Լ. Խաչիկյանը⁷, Լ. Մկրտչյանը և այլք արդիականացրին

¹ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1970, էջ 17-20:

² Լ. Շանթ, *Ընդհանուր ակնարկ մը հայ բանասիրությունեան վրայ*, հ. 9, Պեյրուք, տպ. Հայ ճեմարանի, 1946, էջ 117-118:

³ Կ. Միքայելյան (Ե. Չարենցի անվ. ԳԱԹ Կ. Միքայելյանի ֆոնդ), ք. 114, թղթապանակ 156, էջ 19-24:

⁴ *ԿՏՖՁՌ՝ ԸՐՎԱՎՈՐՈՒ Ր ՊՐԱՉՎԱՅՐՔՈՒ ՉՐԱՎԱԿ ՊՏ ՎՈՔՈՒ ՊՎԱՅՐ*, ր. 43-50. Վ. Բրյուսովը 13-16-րդ դարերը Հայաստանում համարում է այնպիսին, ինչպիսին են 14-16-րդ դարերը Իտալիայում:

⁵ ԸսպիրովՊՐ Ժապո, ճՈՅՈՒ ծՈՐԱՍՈՓՈ, ր. 18.

⁶ Վ. Նալբանդյան, *Մարդու ճակատագրի Նարեկացու ընկալումը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 3, 1986, էջ 17-21:

⁷ Լ. Խաչիկյան, *Աշխատություններ*, հ. Գ, Ե., «Նաիրի» հր., 2008, էջ 439-468:

այդ ուսմունքի մասին եղած մեր տեսական գիտելիքները՝ հարստացնելով հայ միջնադարագիտությունը գեղագիտական նոր պատկերացումներով: Այդ ամենի ընդհանրացումը եղավ Վ. Զալոյանի աշխատությունը⁸, որն իր ժամանակին բնորոշ որոշ գաղափարական ծայրահեղություններով հանդերձ միջնադարյան հայ մտքի լավագույն տեսական գնահատումներից մեկն է:

Հայկական Վերածնությունը նման չէ մյուս վերածնություններին⁹, թեև կտրված էլ չէ մյուս ժողովուրդների մշակութային իրողություններից¹⁰: Կարելի է հստակորեն առանձնացնել Հայոց Միջնադարը և նրան հաջորդող Վերածնությունը՝ որպես տարբեր մշակութային դարաշրջաններ: Այդ խնդիրը տեսականորեն և գործնականում մեզանում լուծված է¹¹: Սակայն հաճախ մշակութային երևույթները կապել են կյանքի տնտեսական հիմքի հետ և ողջ գործընթացը բացատրել սոցիալական շարժառիթներով: Այդպիսի փորձերը մեր իրականության մեջ պայմանավորված են առանձին միջնադարագետների մոտեցմամբ, երբ հիմնականում սոցիալական պատճառներն են առաջնային համարվում, և նսեմացվում են մշակութային իրողությունները¹²:

Մյուս կողմից՝ սփյուռքահայ տեսաբանները և օտարազգի որոշ հայագետներ տարակուսում են այս խնդրում՝ չտեսնելով համեմատության եզրեր եվրոպական Վերածնության և հայկականի միջև՝ մշելով, թե այն ընդամենը մշակութային վերելքի ընթացք է: Մինչդեռ հայտնի է, որ

⁸ Վ. Զալոյան, *Հայկական ռենեսանս*, Ե., Հայպետհրատ, 1964, էջ 226-230: Ս. Մխիթարյան, *Արդի միջնադարագիտությունը և Հայկական Վերածնության խնդիրը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, թ. 1, 2007, էջ 114-122: Նաև՝ Խ. ԾՆՈՑՈՐՎ, «*հսՏՏ ՎՏպ, ՏոՐՈջ ՊցթՈ ՎՏպր*» (*Տ տՏՖՎպ թՐՈչՏՐՈ ծՈՐպՍՈՓՈ*), «*հսՈՂՎՏ-ՐցրրՍՈպ ՊցՏՁվօպ ՏՐՈՊՈՓՈՐ Ձ ՍցաՖՑցՐՎՍՎ ղՏջվՈՎՈՐ վՐՏՊՏՂՏՁ ՀՏրրՈՐ*», ԾՈՑպՐՈՒսօ ՉրպՐՏրրՈռՐՍՏօ վՈցփՎՍ-տՐՈՍՑՈփպՐՍՏօ ՍՍվԽպՎՓՈՐ, տՏրՁՔպվՎՏօ ժվ՝ ղսՈՂՎՐՍՏօ տՐԻՖՎպվՎՏրՑՈ Ռ ՍցաՖՑցՐօ, 24 ՎՈ՝ 2005 չՏՊՈ, փՈրՑՖ 2, ՁՎպվՖ, 2005, ղ. 118.

⁹ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, Խ. Դ, էջ 17-20: Նաև՝ Հր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, Խ. 2, էջ 25-50:

¹⁰ Ազ. Մաթեան, *Գրիգոր Նարեկացու Մատենը եւ իրանական միստիկ գրականությունը*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Ժ տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2002-2006, էջ 102-103: Այսուհետև՝ Հասկ:

¹¹ Վ. Սաֆարյան, *Կիլիկյան Հայաստանի գրականությունը*, Ե., Եր. համ. իր., 1990, էջ 7-91:

¹² Ա. Ղազինեան, *Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական արուեստը*, էջ 48-68:

սա ընդամենը «սովետական կարգերու գաղափարախոսութեան» հնարանք չէ, ինչպէս կարծում են շատ գիտնականներ¹³, այլ հայկական միջավայրի արգասիք՝ հենց արևմտյան գիտնականների հասկացած համաշխարհայնացման իմաստով: Չէ՞ որ վաճառաշահ քաղաքներն ու նոր ձևավորվող արհեստավորությունն ապրում էին նոր օրենքներով ու բարքերով¹⁴ էպպես նպաստելով նոր մշակույթի հզոր առաջընթացին:

10-14-րդ դարերում երևան են գալիս նոր գաղափարական տեղաշարժեր: Այսպես.

1. Կյանքում ընդունվում ու գործում են ասպետականության սկզբունքները մինչև 10-րդ դարի վերջը: Ժամանակաշրջանի մեր բանավոր և գրավոր գրականության մեջ այդպիսի շատ օրինակներ կան (Արշակ, Պապ, Տրդատ արքաները, սպարապետներ Վասակ, Մուշեղ, Վարդան Մամիկոնյանները, էպոսի հերոսներից՝ Սանասարը, Դավիթը և այլք): Այսինքն՝ քիչ չեն ասպետական բնավորությունները, որոնք բացառապես հանդես են գալիս մշակված բարոյական կոդեքսի շրջանակներում¹⁵: Հայ իրականության մեջ այդպիսի արժեք ունի «Սահմանք և կանոնք»-ը՝ գրված Հովհ. Երզնկացու ձեռքով մանուկ-կտորիճների միությունների կապակցությամբ¹⁶: Դեռևս «Կանոնք»-ի գրությունից շատ առաջ Անիում կար զորախումբ, որը պաշտպանում էր ապրանքների անվտանգ տեղափոխությունը և թույլ չէր տալիս «որակավոր արհեստավորների» գաղթը կամ տեղափոխությունը, հոգում էր տնտեսական բարգավաճման մասին¹⁷:

¹³ Գր. Պըլտեան, *Ի գործ արկանել*, Սոմբրեալ, 2003, էջ 18-20: «Հումանիզմի» առկայությունը «Երկար մշակութային անկումից յետոյ» (6-9-րդ դդ.) մեզանում լիովին առկա է: Ավելին՝ չի կարելի «Նարեկացիին եսի» նոր «որոշարկումը» չտեսնել, քանի որ 5-15-րդ դդ. ողջ պոեզիայի մեջ ոչ մի տեղ *ես-մ* այնպես չեշտված չէ, ինչպես Մատյանում: Այնպես որ՝ հայտնված կասկածը հակասում է իրական ըմբռնումին: Տես նաև Մ.Հայունի, *Նարեկեան որոնումներ*, Պեյրուք, 2001, էջ 31-32:

¹⁴ Լ. Խաչիկյան, *Աշխատություններ*, հ. Գ, էջ 439-450:

¹⁵ ԸՐՏՍՆԳՈՅ Դ. Ռ. ՄԻՐՏՎ Լ., *ՆվՓՈՍՍՏոպՊՈՒփարՍՈՒ ըսՏՉՈՐՖ*, Ց. 27, հ. ԿպՑպԻՐՈԳԸ, ԼջՊ. ՄԻՐՏՎՈ, 1899, ը. 454-462.

¹⁶ Հովհաննես Երզնկացի, *Բանք չափավ* (աշխատասիրությամբ Ա. Սրապյանի), էջ 6, 271. խոսքը «Սահման և կանոնք» աշխատության մասին է՝ գրված մոտ 1280 թ., ինչպես և Հակոբ Մանկտավագին նվիրված տաղի (էջ 50-58): Պահպանվել են տեղեկություններ մանուկ-կտորիճների միությունների և նրանց համար ստեղծված Հովհ. Երզնկացու «Կանոնք»-ի մասին, որը թերևս յուրատեսակ կոդեքս է այդօրինակ կազմակերպությունների համար:

¹⁷ Լ. Խաչիկյան, *Աշխատություններ*, հ. Գ, էջ 440-448:

2. Մինչև Անանիա Նարեկացին գործում էր Աստծո էությանը ծուլվելու խորհրդապաշտական սկզբունքը: Սակայն 10-11-րդ դարից սկսած՝ առաջադրվում է շնորհով աստվածամալու նոր գաղափարը¹⁸: Պլոտինոսը գրում է. «*Մեկը* մնում է անփոփոխ, արարում է երկուսը, սակայն թիվն ընդհանրապես գոյանում է ըստ նրա: Այն, ինչ վեր է բոլոր գոյություններից, առավել քան մնում է *մեկ*... Մյուս կողմից, եթե գոյերը գոյանում են ըստ նրա, ապա ինքը բավարար է բոլոր գոյերին կյանքի կոչելու համար»¹⁹: Այսինքն՝ ամեն ինչի հիմքը *Միակն* է՝ Արարիչը:

Այս խնդրով երկար տարիներ զբաղվել է և Յ. Յ. Թամրազյանը: Նա հարցը կապում է ժամանակի միասիական մտածողության հետ և Վերածնության դրսևորումը մեզանում բացատրում Նարեկյան դպրոցի առաջընթացով²⁰: Անանիան թվերի մասին նախկին պատկերացումները, մեր կարծիքով, փոխարինում է նորով և իր «Սակս բացայայտութեան թուոց» աշխատության մեջ արարչագործ է համարում *երեքը*: Նման մոտեցում է դրսևորում նաև Գրիգոր Նարեկացին իր «Տաղ յարութեան, Նարեկայ ոգեալ» երկում՝ գրելով.

*Անուն անեղին էին Աստուած է,
է միշտ յէութեան յանհասութեան նոյն.
Նոյն ինքն է նըման, նոյն մի էւ նոյն մի,
Մի ոմն ի յեից անդրէն ի նոյն թիւ.
Թիւ միշտ եռակի եզեռակի փա՛ռք²¹:*

¹⁸ Մեջ ենք բերում Գրիգոր Նարեկացու Մատյանի ԾԲ գլխի Գ մասը, որ օգտագործել են շատ հայագետներ.

Եւ զոր ահաւորն է կարգեն աստանաւր,

Յիշատակ եղեալ մեծիդ երախտեաց՝

Աստուած իսկ լինել ընտրութեամբ շնորհին

Եւ ընդ հաստողիդ միանալ՝ տրունի մարմնոյդ ճաշակմամբ.... (ԾԲ,Գ): Տես Ս. Զաքարյան, *Գրիգոր Նարեկացին և Հայկական Վերածնության հարցը*, Վասն արդարության, ք. 46, 2003, էջ 39:

¹⁹ Պլոտինոս, *Էնենադներ*, Ե., 1999, էջ 49:

²⁰ Յ. Յ. Թամրազյան, *10-րդ դարի հայ բանաստեղծության փիլիսոփայական ակունքները*, «Գրականագիտական հանդես», ք. Բ, 2005, էջ 25: Նաև՝ Պյութագորա-պլատոնյան թվի փիլիսոփայությունը Նարեկյան դպրոցի գրական ավանդույթում, Աշտանակ, ք. Ա, 1995, էջ 35: Յ. Յ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորպլատոնականությունը*, էջ 120-130: Նաև՝ Ա. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, էջ 237:

²¹ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և զանծեր* (Աշխ. Ար. Քոչկերյանի), Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1981, էջ 91:

Հարցն այն է, որ բանաստեղծը *Միակից* ծնված փառաբանյալ թիվ և գաղափար է համարում *եռյակը* և *եզեռակը*: Հասկանալի է, որ ուշ շրջանի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ *Միակի* գաղափարը փոխարինվում է *եզեռակիով*: Քրիստոսի անձն ամեն ինչով կապվում է *եռյակի* ու *երրորդության* հետ՝ լինելով Միակ: Ուստի անհրաժեշտություն է առաջացել Միակը վերածել *եռամիակի՝ եզեռակիի*: Նոր Հայկազյան բառգրքում միայն *«եզակի»*-ն է բացատրվում, որ նշանակում է *Միակ*, որպես՝ մի²²: Սակայն հասկանալի է դառնում, որ եռյակն է արարչագործության հիմքը՝ ըստ այս նոր գաղափարական մոտեցման: Այդ դրույթը գալիս է Ամանիա Նարեկացուց և արտահայտվում նրա սանի աշխարհայացքում: Գրիգոր Ճգնավորի և Ամանիայի տեսական հայացքները նույնանում են: Յուրաքանչյուր թիվ բացահայտում է ինքն իրեն, իսկ երեքի հարցում նրանց կարծիքները նույնական են. *«Միակը աներկատ..... որ ոչ էր մակերևեալ, իսկ երկատ, զի երկատեցաւ.... և երեակ* թէև յառաջնոյն աներկանց և ծայրագոյն և հոյծ և պղպջուն, սակայն ոչ բաժանի ըստ մանկանցն միայն, *զի թիւ է....կատարեալ»*²³: Գրիգոր Նարեկացին Սուրբ Խաչին նվիրված ներբողում գրում է. «Արժան լիցուք փառաւորեալ զքեզ կենսատու ի կանուխն ժամանութիւն եւ յանագանն յարածութիւն, *ի զիծն լայնական եւ ի մակերեւութիւն հարստական*»: Նարեկացիները *երեքը* համարում են կատարյալ՝ ի տարբերություն *մեկի*, քանի որ երկրաչափական առաջին պատկերը ստացվում է երեք գծերի հատումով, ինչը պատկեր է՝ սկիզբ նոր բազմության, «*ի զիծն լայնական*» և «*ի մակերեւութիւն հարստական*»: *երեքն* ակնհայտորեն ձեռք է բերում այլ բովանդակություն, քան պլուտինոսյան թվակարգում է մտածվում:

3. Գրիգոր Նարեկացին Վերածնության առաջին ներկայացուցիչներին մեկն է մեզանում²⁴: Նա է անցում կատարում դեպի մարդուն՝ իբրև

²² Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. 1, Ե., Եր. համ. հր., 1979, էջ 646:

²³ Ա. Աբրահամյան, *Ամանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, (Խոսքն ԱՄ. Նարեկացու «Սակս բացայայտութեան թուոց»-ի մասին է), էջ 238:

²⁴ Վ. Չալոյան, *Հայոց փիլիսոփայության պատմություն*, Ե., ՀԽՍՀ ԳԱ հր., 1975, էջ 369: Խնդրին անդրադարձել է Զ. Ավետիսյանը՝ նկատելով, որ նորպլատոնական փիլիսոփայության ազդեցությունները մեծացնելիս իրականում զրկում ենք հանճարին այլ գեղա-

ամծի գիտակցումը՝ արդյունքում ձևավորելով 10-12-րդ դդ. վաղ Վերածնությունը: Իր բանաստեղծական ուժգին պոռթկումով, խոր զգացմունքայնությամբ, անսովոր մտածողությամբ, աստվածային շնորհով նա հիրավի դառնում է Վերածնության հսկաներից մեկը: Նրա նախորդները՝ Անանիա Նարեկացին, Խոսրով Անձևացին և մյուսները, ըստ էության, նախավերածնության շրջանի գործիչներ են:

Մեզանում գիտնականներից ոմանք պնդում են, թե մեր մշակույթը չի ունեցել Վերածնություն²⁵ (դարաշրջանը): Խնդրի այդպիսի դրվածքն ամեն ինչ հանգեցնում է փակուղային իրավիճակի: Մինչդեռ հայագիտության բոլոր ոլորտների պատմության և տեսության համար ուսումնասիրության ոլորին եղանակներ են պետք: «Հայաստանի համար, գրում է Ն. Կոնրադը,.....ամբողջովին իրական է և այն «դասականը», այսինքն՝ հունահռոմեականը, ինչը և բնորոշ է Իտալիային՝ ժամանակային առումով վերածնական համարվող երևույթը, (որ) զարգանում է Եվրոպայում Վերածնության ժամանակի ընդհանուր շրջանակներում: Միաժամանակ Հայաստանի պատմությունն սկզբից ևեթ նույնքան պատկանում է Արևմուտքին, որքան Արևելքին»²⁶: Սա բնավ չափազանցություն չէ:

Գտնվելով Արևմուտքի ու Արևելքի սահմանագծում, կրելով կրոնափոխության, գրական և քաղաքական երկկողմանի ազդեցություններ՝ հայ մշակույթը հանդես է գալիս որպես ուրույն ամբողջություն²⁷: Եվ հետաքրքիր է տեսնել Վերածնության դրսևորումը նաև նրանում: Հայկական Վերածնության ամենալուրջ տեսաբանը *Մ. Արեղյանն է*: Նա առաջին ագամ կատարել է իր շրջանաբաժանումները՝ համակարգելով և բնութագրելով դրանք²⁸: Վ. Չալոյանի «Հայկական ռենեսանս» աշխատությունը²⁹, իր ժամանակի ամենահետաքրքրական աշխատություններից մեկը, ոչ միայն Հայկական, այլև Եվրոպական Վերածնության մասին չափազանց ուշագրավ մի ուսումնասիրություն է, որը գալիս է

գիտական համակարգերի հետ կապ ունենալուց (**Զ. Ավետիսյան, Նարեկացու Մատյանը**, էջ 11-15):

²⁵ Ռ. Իշխանյան, *Հայ մատենագիտության պատմություն* (ուրվագիծ), Կ. Ա, Ե., ՀԱՍՏ Մյան. անվ. գրադ., 1964, էջ 37-39:

²⁶ Ժ. ԽՏՎՐՈՂ, *ԻՈՒՈՂ Ռ ԹՏՐՑՏՍ*, Ծ., 1972, ր. 20.

²⁷ Զ. Ավետիսյան, *Մարդը և դարի հայ գրականության մեջ*, Անթիլիաս, 1994, էջ 4:

²⁸ Մ. Արեղյան, *Երկեր*, Կ. Ե., ՀԱՍՏ ԳԱ հր., 1975, էջ 186-197:

²⁹ Վ. Չալոյան, *Հայկական ռենեսանս*, էջ 63-84:

ամրապնդելու Մ. Աբեղյանի տեսական հիմնավորումները և էապես ընդլայնելու մեր մշակույթի ընդգրկման սահմանները³⁰:

Ընդդիմախոսները, օգտագործելով Ն. Կոնրադի տեսությունը, քննադատում են վերջինիս հասարակական կարգերի (ֆորմացիաների) տեսության համար: Մյուս կողմից՝ դեռևս Ն. Կոնրադից տարիներ առաջ մեզանում եղել է Վերածնության գոյության մասին տարածված կարծիք³¹, և հարցը միայն այդ անծով պայմանավորելը և նրա անվան հետ կապելն արդարացի չէ: Իսկ նրա տեսական դրույթների մի զգալի մասն այնուամենայնիվ արդիական է, և հիշյալ երկու սկզբունքները կարելի է զուգադրել:

ա) 1. *Ստրկատիրական--2. ավատատիրական--3. կապիտալիստական* հասարակարգեր և համապատասխան դարաշրջաններ:

բ) 1. *Հնադար --2. Միջնադար--3. Վերածնություն* մշակութային դարաշրջաններ³², որոնք հասարակարգերի մշակութաբանական անդրադարձն են:

Բյուզանդագետ Ս. Ավերիցևը հայ գրականության գնահատումներում ելնում է այն սկզբունքից, որ Վերածնությունը զուտ եվրոպական երևույթ է: Նա ակնհայտորեն եվրոպակենտրոն տեսության կողմնակից է և Գրիգոր Նարեկացուն միստիկ է համարում³³, այդ պատճառով: Արժա-

³⁰ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, էջ 6-8. նաև՝ Ը. ԽՏրպաճ, նրՑԿՑՆՍՈՒ ԹՏԶԻՏՁՊպվՌ՝, Ծ., ԼԶՊ. ԾօրսՖ, 1978, ր. 21. Այսուհետ՝ Ը. ԽՏրպաճ, նրՑԿՑՆՍՈՒ.*

³¹ Գ. Տեր-Մկրտչյան, *Հայագիտական ուսումնասիրություններ, էջ 220:*

³² Ժ. ԽՈՒՈՒՖպՁ, *ՀցրրՍՏպ տՐպՊՁՏԶԻՏՁՊպվՌպ Ձ ՌրՑՐՈՌ ՎՈՐՏՁՏո ՍցսՑՑցրօ, ԼրՑՐՈՒՍ-ԻՌսՑՏՆցիպրՍՌպ ՌրսպՊՁՁՈվՌ՝ (րոՑՐվՌ ՌՑՈՑպռ տՌՎՑՆ ՈՍՈՊպՎՈՒՈՒ Ծ. Լ. ԽՏՐՈՊ), Ծ., 1974, ր.18. Ս. Մխիթարյան, *Արդի միջնադարագիտությունը և Հայկական Վերածնության խնդիրը*, «Պատմա-բանասիրական համդես», ք. 1, 2007, էջ 109-122: Համաշխարհայնացման գործընթացն ինքնին նպաստում է կանխադրույթի հաստատմանը և ոչ հակառակը: Մերօրյա պատմագիտությունը ողջ հնադարյան հայ մշակույթը դիտարկում է հելլենիստական ազդեցությունների և արևելյան մշակույթների մերձեցման համատեքստում: Դա նշանակում է, որ այդ գործընթացը շարունակվում է և հետագայում՝ Վերածնական միջնադարում՝ տալով նոր որակ:*

³³ ԾՈՑՈ՝ ԾՈՐպՍՈՒՌ, ր.132-133. Մինչդեռ եվրոպական իրականության մեջ Վերածնության շրջանում հանդիպում են այնպիսի մեծություններ, որոնք խորությամբ զբաղվել են գաղտնի գիտություններով և միաժամանակ եղել են միստիկներ: Այդպիսին է Թեոֆրաստը (Պարացեսը): Տես Դ. ՔՈՐՑՎՈՎ, *Ինքվիկ կՈՐՈՓպսՑիՌ Ռ րցքվՐՐՑ պՑցիպվՌ՝, Ծ., 1997, ր. 19-45.*

նահիշատակ Ա. Ղազինյանը, Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական ժառանգությունը քննելիս, Վ. Զալոյանի բերած փաստերը մերժում է նրանով, որ անհրաժեշտ սոցիալ-տնտեսական պայմանների զարգացումը Վերածնության համար մեզանում անբավարար է համարում՝ ելնելով *ֆորմացիաների տեսությունից*³⁴։ Ըստ նրա՝ կապիտալիզմի զարգացման համար անհրաժեշտ նախադրյալներ Հայաստանում չկային, ինչն *անհատից անձի* ծնավորման նախապայմանը կլիներ։ Իսկ Գր. Պլլտյանը ծայրահեղ մերժումով է քննում սույն խնդիրը՝ գտնելով, թե դա խորհրդային հասարակագետների՝ գրականության վերաբերմամբ անհաջող ձգտման արդյունք է, որով իբր հետաքեղյանական շրջանի ուսումնասիրողները փորձության են մատնում Գրիգոր Նարեկացու Մատյանը՝ դրա համար բավարար փաստարկներ չունենալով³⁵։

Ս. Զաքարյանը հակված է դեպի հարցի մշակութաբանական սկզբունքը։ Նրա կարծիքով անցյալ դարի 40-60-ական թվականներին շրջանառության մեջ դրվեց «*Հայկական Վերածնության*» տեսությունը՝ ելնելով Եվրոպական Վերածնության սկզբունքներից³⁶։ Դա մասամբ է ճիշտ։ Ըստ նրա՝ Մ. Սկրյանը և Հր. Ս. Թամրազյանը ծայրահեղացնում են հարցը՝ Գրիգոր Նարեկացուն ներկայացնելով իբրև Վերածնության գործիչ, իսկ Մ. Աբեղյանն էլ այդ եզրը բոլորովին այլ մշանակությամբ է գործածում³⁷։ Հասկանալի չէ, թե մերժելով Վերածնության տեսությունը՝ փոխարենն ի՞նչ մեթոդաբանություն է առաջարկվում։ Մի՞թե ընդամենը *զարգացած միջնադար* եզրի³⁸ շրջանառումն է դա 10-14-րդ դարերի համար։ Անշուշտ, հայ մշակույթն ունեցել է նաև իր հարուստ *Միջնադարը*։ Այն սկսվում է քրիստոնեության՝ Հայաստանում քարոզվելու ժամանակվանից (4-րդ դարի սկիզբ) և հասնում է մինչև 10-րդ դարը³⁹։ Դա հետաքրքիր ու բարդ մի ժամանակաշրջան է հայ կյանքում։ Այդ ժամանակահատվածում ստեղծվում են լուրջ նախադրյալներ աստվածաբանական, փիլիսոփայական և գեղագիտական բազում խդիրների պար-

³⁴ Ա. Ղազինեան, *Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական արուեստը*, էջ 48-53, 66-68։

³⁵ Գ. Պլլտեան, *Ի գործ արկանել*, էջ 18-20։

³⁶ Ս. Զաքարյան, *Գրիգոր Նարեկացին և Հայկական Վերածնության հարցը*, Վասն արդարության, ք. 46, 2003, էջ 39։ Տե՛ս նաև՝ Ս. Զաքարյան, *Հայկական Վերածնության հարցը*, Ե., Նոյյան տապան, 2006, էջ 33-54։

³⁷ Նույն տեղում, էջ 39-41։

³⁸ Իրականում այս եզրույթը միջնադարի համար գործածական չէ։

³⁹ Վ. Զալոյան, *Հայ փիլիսոփայության պատմություն*, էջ 40-256։

զաբանման ու դրանք մեզանում ամրապնդելու ուղղությամբ⁴⁰։ Հայկական Միջնադարի և նրան հաջորդած Վերածնության մասին ուշագրավ վերլուծություններ կան Վ. Սաֆարյանի Կիլիկյան գրականությանը նվիրված աշխատանքում։ Նրանում կատարվում է Միջնադարի և Վերածնության ժամանակային սահմանազատում, իսկ այնուհետև Վերածնության տեսական ու գործնական խնդիրների քննություն։ Ամենակարևորը թերևս այն է, որ հիմնավորվում է, թե Վերածնությունը որքան էլ առանձնանում է Միջնադարից, այնուամենայնիվ շարունակում է մնալ իբրև միջնադար՝ ընկալման լայն առումով⁴¹։ «Վերածնունդը, ծնվելով Միջնադարի մեջ, միաժամանակ շատ բան ժառանգում է նրանից.- գրում է նա,-ահա թե ինչու Ռենեսանսն իր հարաբերական ինքնուրույնությամբ ներառվում է լայն առումով Միջնադարի մեջ, և պատահական չէ, որ սահմանազատումը հստակ պատկերացնելով հանդերձ, հաճախ է խոսվում Միջնադար պատմահասարակական և գրական-գաղափարական մեծ երևույթի մասին ընդհանրապես՝ նկատի ունենալով նաև նորը»⁴²։ Ն. Կոնրադի Վերածնության տեսությունը ևս իր ներքին տրամաբանվածությամբ արդիական տեսություն է⁴³։

Ոչ ոք չի կարող պնդել, թե Դանտե Ալիգիերիից մինչև Տորկվատո Տասսո, Պարացելս և հաջորդ մեծերը միջնադարյան հեղինակներ չեն, այլ միայն Վերածնության⁴⁴։ Եվ հակառակը։ Հետաքրքիր է, որ իտալացիները Վերածնություն հասկացությունը տարածում էին իրենց մշակույ-

⁴⁰ Գ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Գ, ՀԽՍՀ ԳԱ հր., Ե., 1977, էջ 18-22։

⁴¹ Վ. Սաֆարյան, *Կիլիկյան Հայաստանի գրականությունը*, էջ 3-91։ Ա. Լոսեր հստակորեն մատնանշում է, որ անտիկ պլատոնականությունը Միջնադարում վերածվում է նորպլատոնականության, իսկ Վերածնության շրջանում՝ հունամիզմի։

⁴² Նույն տեղում, էջ 19։

⁴³ Ժ. Խոմոփաշ, *ՀցորՍՏպ տրադիցիոնալիզմի 2 ՌԵՏՐՈՒ ՎՈՐՏՏՈՒ ՍցսՖՑցրժ, ԼրՅՏՐՈՒՍ-ԻՆՍՏԻԿՈՒՄՈՒ ՈրոսպՊՏՉՈՒՄ*, ր. 17-18. Առաձնացվում են երեք փուլեր՝ 1. *Ճնադար (անտիկ շրջան)*, 2. *Միջնադար (Ասպետական շրջան)* և 3. *Վերածնություն*։ Մեր կարծիքով այժմ «անտիկ» բառ-հասկացությունը տարածվում է ոչ միայն հունահռոմեական հնադարի, այլև մյուս ժողովուրդների զարգացման նախնական ժամանակների վրա ընդհանրապես. տես **Donald B. Redford, Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times**, New Jersey, 1992, p. 397-400.

⁴⁴ Այս շրջանի մտածողներն ազատախոհ են, հաճախ՝ ուղղակի խռովարարներ։ Նրանք գործածում են նոր լեզու՝ մեծ մասամբ արժանազատված ժամանակակիցների արհամարհանքին, ինչպես Պարացելսը Գերմանիայում (իսկ մեզանում՝ Ֆրիկը)։ Խ. Թ. Շվչ, *ՂպվՏԿպվ Պցւո 2 ՌրՍցրրՅԶպ Ռ վոցՍպ*, Ծվ., ԼքՊ. «ԴՏԲԶպրՑ», 2003, ր. 8-10.

թի վրա միայն կրոնական իմաստով⁴⁵։ Սակայն ավելի ուշ այդ երևույթը տարածվում է ողջ եվրոպական իրականության վրա լայն մշակութաբանական առումով։ Այստեղ է, որ ընդդիմախոսները պետք է ապացուցեն դրա սխալ լինելը։ Եվ եթե իտալացիները, Վերածնունդում ասելով և դրան ձգտելով, իրենց դասական արժեքներն էին վերականգնում, ապա Վ. Շեքսպիրն ու Մ. Սերվանտեսն ի՞նչ ազգային ավանդներ պետք է վերականգնեին իտալացիների համար։

Բյուզանդիայում 11-րդ դ. տարածված գուշակությունները, սնահավատությունը (աստղագուշակությունը, դիվագիտությունը, կախարդությունը) և արքունական հոռի բարքերը բնորոշ էին նաև 10-րդ դարի Հայաստանին և 14-րդ դարի Իտալիային։ Դա հոգևոր ոլորտում առավել ծայրահեղ պահվածքի դրսևորում էր⁴⁶։ 12-րդ դ. սկզբում Թեոդոր Պրոդրոնը (1070-1153) գրում է իր «Տիմերիոն» երկխոսությունը, ուր պատմվում է Տիմերիոնի՝ դեպի անդրաշխարհ կատարած ճանապարհորդության մասին։ Երկու դևերը գողանում են նրան և տանում դժոխք։ Նրա ուսուցիչը՝ Թեոդոր Սիմերնացին, դատավարության ժամանակ պաշտպանում է Տիմերիոնին, իսկ բժիշկներ Ասկլեպիոսի և Հիպոկրատի ստուգումից և թույլտվությունից հետո նա վերադառնում է երկիր⁴⁷։ Այնկողմնայինի մասին սրան մոտ պատկերացում ունեն միստիկներն ընդհանրապես⁴⁸ և մասնավորաբար՝ 11-րդ դարի արաբ բանաստեղծ ալ Մահարին, որի համար աշխարհաճանաչողության առաջնային ու հիմնական միջոցը բանականությունն է⁴⁹։ Միջնադարագետ Ա. Ալեքսիձեն արտաքուստ բյուզանդականը չի նմանեցնում էջքի մասին որևէ հեղինակից կատարված բանաբաղության, այլ համարում է ամբողջովին ինքնատիպ մտավոր հղացում։ Ոճապատկերային առումով Դ. Ալիգիերին խոր ազդեցություններ է կրել նրանից⁵⁰։

⁴⁵ Ը. Ղ. ԽՏՐԱԿՉ, *նրՑպՑՈՍՈՒ*, ր. 40-45.

⁴⁶ Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, Խ. Ա. ՉՍՍՀ ԳԱ հր., էջ 364-377:

⁴⁷ *ԽցսՖՑցԴՈ ԹՈՅՈՒՎՑՈՒ* (ՉՑՏՐՈ՛ տՑսՑՉՈՒՎՈ 7-12 Չ.), Ծ., ԼջՊ. “ԾՈցՍՈՒ”, 1989, ր. 192.

⁴⁸ Ա. Կոզմոյան, *Հայկական և պարսկական միջնադարյան սիրային քնարերգության տիպաբանական առանձնահատկությունների մասին*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 3, 1987, էջ 153-155:

⁴⁹ Ժ. ԽՏՎՐՈՊ, *ԻՈՒՈՊ Ռ ԹՏՐՑՍՍ*, ր. 14.

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 196:

Վերածնությունը հայ իրականության մեջ անկասկած տեղական յուրահատկություններ ունի՝ այդ շարժմանը բնորոշ ընդհանրություններով հանդերձ: Դրանով Հայկական Վերածնությունը ենթադրում է գրականության աշխարհականացում, բնության և ճշգրիտ գիտությունների նորովի յուրացում, անձի ազատագրում բոլոր տեսակի արգելքներից, անտիկ ավանդների վերականգնում և այլն: Գնահատելով 10-րդ դ. 2-րդ կեսի գրականությունը՝ Զ. Զ. Թամրազյանը կատարում է հետևյալ դիտողությունը. «Նարեկյան դպրոցի մատենագրությամբ և բանավեպտով հայ մշակույթը թևակոխում է իր Վաղ Վերածննդի դարաշրջանը, իսկ Գր. Նարեկացու «Մատենանուն» և տաղերում արդեն հասուն Վերածննդի շունչը կա: Նարեկյան դպրոցի մատենագրությունը, այս առումով, ճիշտ կլինի բնորոշել իբրև հայկական Վաղ Վերածննդից՝ Վերածննդի անցման շրջան»⁵¹: Այս կերպ հայ գրականությունը սկզբնավորում է մշակութային բուռն վերելքը 10-11-րդ դարերում:

* * *

Նախաքրիստոնեական հայկական տիեզերքը բաժանված է հարկերի ու աշխարհների՝ հիմնված դիցաբանական պատկերացումների վրա⁵², ուր Երկրի և մարդու արարումը կապվում է Արամազդի անվան հետ: Որոշ դեպքերում այն ոչ թե երկհարկանի, այլ եռահարկ կառույց է⁵³: Աշխարհաստեղծման նախնական առասպելները կապված են բաբելականների հետ, որոնք այստեղ են բերվել շումերների կողմից: Արիական ժողովուրդների նախնական պատկերացումները որոշակիորեն տարբերվում են բաբելականներից, քանզի այլ միջավայրի ու հանգամանքների ծնունդ են, ինքնուրույն հղացում⁵⁴:

Հայոց աշխարհը՝ Հայոց Մեծ Տունը, վաղուց ի վեր անվանել էին Մեծ Հայք (առասպելական նախնու անունով): Այն կառավարվում էր հայկական Օլիմպոսից՝ Արարատ լեռան վրա «հանգրվանած» աստվածների կողմից: «Տիգրան և Ածդահակ» վիպասանքում հաստատվում

⁵¹ Զ. Զ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոցը*, Ե., «Հայաստան» հր., 1999, էջ 226:

⁵² *Քրիստոնեությունը և հայ գրականությունը*: Հոդվածների ժողովածու: Ե., Եր. համ. հր., 2001, էջ 40-43, (Զ. Ավետիսյանի հոդվածը):

⁵³ Ի. ԺՎագինյան, *Թափուհայոց ոճի միջին դարերի ժողովածու*, Ե., ԼԵՊ. «Ժողով», 1986, ռ. 28-29. Նաև՝ *Հովհովհիմ*, Ե., «Դճար» խմբ., 1986, ռ. 29.

⁵⁴ Ռ. Համբարձումյան, *Հայկական տոմար*, Ե., «Հայաստան» հր., 1982, էջ 3-8, 20-21:

է, որ հայերի գերագույն սրբավայրը և սրբազան լեռը Արարատն է՝ նույն աստվածաշնչյան լեռը՝ մարդկության 2-րդ հանգրվանը՝ Նոյյան տապանի վերջնակետը: Մարաց Աժդահակ արքայի երազում հայտնված լեռը խորհրդանշում է Հայկազանց երկիրը⁵⁵: Ինչպես հնում, այնպես էլ միջնադարում հայկական գիտակցության մեջ լեռը մնում է որպես սրբատեղի՝ Աստծո և սրբերի հանդիպավայր: Հովհ. Երզնկացին Գր. Լուսավորչի համար գրում է.

*Լերինք ամենայն այսօր ցընծացէք
Ընդ մեծապայծառ փառսըն Սեպուհոյ գերազանց լերինն,
Քանզի ի նմայ բնակեցաւ Սուրբըն Գրիգորիս...,
Որ առաւել խորին խորհրդով խընդայ,
Քան զԱրարատեանըն բարձր Մասիս,
Քանզի ի նմա հանգաւ Սուրբըն Գրիգորիս,
Տապանն ապրեցուցիչ ի հոսանաց մեղաց Հայաստան ազանց,
Որով փըրկիմք միշտ ի ջուրց հոսանաց⁵⁶:*

Եկեղիքում գտնվող նախկին սուրբ լեռը կրկին քրիստոնեաբար սրբացվում է և համեմատվում Արարատ սուրբ լեռան հետ: Փորձ է արվում առաջնության «պատիվը» խլել նրանից և տալ Սեպուհ լեռանը: Լեռան մասին զրույցի «ղերակատարներն» են փոխվում, իսկ հնատիպը գործում է: Մանյա այրում Գրիգորի թաղվելը հիշեցնում է Հիսուսի թաղումը քարայրում, իսկ մյուս կողմից՝ քարայրում փակված Արտավազդին, Փոքր Միեռին և առհասարակ շղթայված հերոսին⁵⁷: Պատահական չէ նրան տապանի հետ համեմատելը, քանզի նա հայ ժողովրդին կփրկի կյանքի հոսանուտ ջրերից:

Իթակեի անձավը «Իլիական»-ում, Մասսի անձավն Արտավազդի և Ագռավաքարի անձավը Փոքր Միեռի համար վկայում են, որ դրանք իսկապես տիեզերքի խորհրդանիշն են (Պորփյուր (239-304)⁵⁸: Արթի-

⁵⁵ Այստեղ հանդիպում է երազում հակառակորդի ծնվելու վիպական մոտիվը: Ս. Մխիթարյան, *Տիգրան Մեծը հայ վիպական բանահյուսության մեջ, Հայ ժողովրդական մշակույթ* (գիտ. նստաշրջանի նյութեր), հ. 14, Ե., «Գիտություն», 2007, էջ 191-198:

⁵⁶ Հովհաննես Երզնկացի, *Բանք չափավ*, էջ 130:

⁵⁷ Ս. Մխիթարյան, *Թաղման ծեսի մի քանի դրվագ ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի, Հայաստանի հնագույն մշակույթը*, հ. 3, Ե., 2003, էջ 145-151:

⁵⁸ Ը. Ը. ՉՈՒՏ-ՔՏՊՈՒ, Ը. Ղ. ԽՏՐԱԿՉ, *ԹԴԱՎԱՅՐԱՐՈՒ ՍԵՑՑՑԳՐՈՒ Չ ՎՈՒՈՒ, ՐՈՎՉՏՈՒՈՒ ՌՅԱՐՎՈՒՈՒ*, հ.-կպՑ., 1999, ր. 578.

կում Տելեմակ Խաչատրյանի կողմից հայտնաբերված ստորերկրյա անցքերը կառուցված են նույն սկզբունքով⁵⁹: Փորվածքներն ու նրանց քարե խցանները ներկայացնում են արական և իգական նախասկիզբներ: Եվ պատահական չէ ֆալլուս խցանների առատությունն ու դամբարանների գտածոների մեջ այլ ֆալլական առարկաների առկայությունը: Կարծում էին, թե նախնու հոգին գերեզմանաքարի միջոցով փոխանցվում է կանանց մեջ և վերածնվում: «Գերեզման» բառը ստուգաբանվում է որպես պարսկերեն «garazman», «garotman», այն է՝ «երկինք» կամ «մագդեզանց արքայություն»: Ուրեմն գերեզմանը երկնքի խորհրդանիշն է: Ոչ պատահականորեն միջնադարյան սրբերի և նշանավոր ճգնակյացների կյանքն ու մահը ուղղակիորեն կապված են քարայրների հետ, ուր և նրանք մեռնում են, թաղվում»⁶⁰: Հայկական տիեզերքի մոդելը հունականի հետ համեմատելիս՝ կնկատենք ընդհանրություններ, քանզի հույները համակողմանիորեն մշակման ենթարկեցին Արևելքից փոխ առած տեսությունները⁶¹: Փիլիսոփաներից Անաքսիմանդրոսն առաջինը փորձեց պարզ թվերի համապատասխանության միջոցով բացատրելի դարձնել տեսանելի աշխարհը: Նրա տեսության համաձայն՝ Երկիրը հարթ սկավառակ է, որի տրամագիծը երեք անգամ մեծ է նրա բարձրությունից: Աստղերը, Լուսինը և Արեգակը հեռու են Երկրից ինն անգամ, որով սկզբնավորվում է տիեզերքի երկրաչափական մոդելի գաղափարը⁶²: Աշխարհի ստեղծման մասին հնագույն առասպելները հիմնականում նման են: Հնդկական «Ռիգվեդա»-ում ասվում է.

*Այնժամ չկար ոչ գոյություն ունեցողը և ոչ չունեցողը,
Չկար օդային տարածությունը և ոչ էլ երկինքը նրա վրա.
...Այնժամ չկար մահ և անմահություն,
Չկար տարբերություն ցերեկվա ու գիշերվա միջև:
Առանց շնչի շնչում էր ինքն իրենով Միակը,*

⁵⁹ Զ. Խ. ՂՈՒՓՈՑՐՎ, ԸՐՑՈՍՐՍՈՂ ՎԱՍՐՏՈՏԱՖ, Ժ., ԺՐԹԺ, 1979, թ. 11.

⁶⁰ Ս. Մխիթարյան, Թաղման ծեսի մի քանի դրվագ ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի, Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Խ. 3, Ե., 2003, էջ 146-147:

⁶¹ Rob. Kaplan, *The Nothing That is a Natural History of Zero*, Oxford, 2000, p. 5-13. Բոլոր գիտնականներն էլ նկատում են, որ Արևելքն է գիտությունների և կրոնների հայրենիքը:

⁶² Խ. ԻՎԳՊՖ, ԿՈՒՈՇՏՐ Ռ ԱՅՏ ՔՍՍԱՌ, Խ., 1990, թ. 97.

*Եվ ոչինչ չկար նրանից բացի*⁶³:

Պարզ տրվում է տիեզերքի մեկ նախասկզբնական գոյից ծագելու գաղափարը: Միակը քաոսից ստեղծում է կարգաբանված տիեզերքը: Կա գոյը, և կա տարածությունը: Ծննդի հիմքը Միակն է՝ ծածկված դատարկությամբ: Եվ ամեն ինչ ծնվում է ցանկությունից:

Դա առաջին սերմն է մտքի

....Ներքևում կա՞ր ինչ-որ բան, դա կա՞ր վերևում:

Սերմ կրողներ կային, ուժեր կային: Տենչանքը

*Ներքևում էր, ճիզը՝ վերևում*⁶⁴:

Ժամանակի ընկալման առումով՝ վեդայական պատկերացումն այն էր, թե ժամանակը շրջանաձև կրկնվող ընթացք է: Ամեն տարվա վերջին այն ճգնաժամ էր ապրում, որից հետո տիեզերքը վերածվում էր քաոսի: Անհրաժեշտ էր կրկնել արարչագործության պահը: Դա պատկերացվում էր Երկնքի և Երկրի անջատման նկարագրությամբ, որին պետք է հաջորդեր նրանց վերանիավորումը՝ նոր արարչագործության իրագործումով: Այդ փոխհաջորդականությունը նույնացվում էր ծառի կամ տիեզերական ծառի խորհրդանշի հետ⁶⁵:

Հին և Միջնադարյան Հայաստանի մշակութային կյանքում կարևոր դեր ունի նաև Դվինում և Անի քաղաքներում հայտնաբերված 10-13-րդ դարերի խեցեղենը, որն ամբողջովին նոր որակի ստեղծագործություն է: Այդ խեցեղենի վրա գործածված երկրաչափական պատկերները և զարդաձևերն աչքի են ընկնում տեղական ավանդներով, հայկական առասպելական մոտիվների գործադրմամբ և աշխարհայացքային յուրահատկություններով: Սվաստիկայի և հետագայում խաչի զարդամոտիվները կապված են աշխարհաստեղծման գաղափարի հետ⁶⁶, նույնը վերաբերում է հանդիպող կենդանիներին, որոնք պաշտամունքային նշանակությամբ են պատկերված⁶⁷:

⁶³ Հին Արևելքի պոեզիա, Ե., Եր. համ. հր., 1982, էջ 283:

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 284:

⁶⁵ Գ. ԿԱՅՐՏՐՎ, ՂՎՊԾԿ—ՍՏՐՎՈՒՓԱՐՍՏԱԿ ՊԱՐԱԶՏ, Ծիսական պարը հայոց մեջ, Ե., 2002, էջ 59:

⁶⁶ Ֆ. Բաբայան, Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական խեցեղենի զարդաձևերը, Ե., ՀԱՄԴ ՊԱ հր., 1981, էջ 16-32:

⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 33-52:

Աշխարհաստեղծման առասպելի հետաքրքրական տարբերակներից մեկն է ներկայացնում Արիստոֆանեսն իր «Թռչուններ»-ում: Ըստ այդ տեսության՝ Գիշերը Քամուց ծնուն է առաջնածին Ձուն, որից և տարիներ անց աշխարհ է գալիս քաղցրաբաղձ Էրոտը: Նա մերձենում է Քաոսի հետ, որից և ծագում են առաջին թռչուններն ու հետո՝ Օլիմպոսյան աստվածները⁶⁸: Արարումը տեղի է ունենում ո՛չ Երկրի «վրա», ո՛չ Երկնքի «մեջ», այլ նրանց միջև:

Հայ միտքը ինչպես հնում, այնպես էլ Միջնադարում ուներ աշխարհի ստեղծման մասին իր հստակ պատկերացումը: Այն հիմնականում արտահայտվել է մեր հնագույն դիցաբանության մեջ: Միջնադարյան իմաստասերները նոր որոնումների մեջ են: Անանիա Շիրակացիի Երկրի կլորության կողմնակից է, իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը տեղյակ է հին աշխարհի մեծերի այդ կարծիքին, սակայն հետևում է Պտղոմեոսի, ինչպես և քրիստոնյա մեծ հայրերի տեսակետին: Նա գրում է. «Աբրահամու ասի նախ ի խնդիր ելանել սքանչելագործութեանցն Աստուծոյ, որ յերկիր ի մարդիկ հրաշագործեալ արարչագործէ, և ի զարդու երկնից և ի հաստատութեանցն, որ կամարն է կապուտակեայ կառուցեալ բանին Աստուծոյ»⁶⁹: Նրա կարծիքով այն հարթ է՝ շրջապատված անծայրածիր օվկիանոս ծովով: Ամենավերևում երկինքն է՝ որպես աշխարհի առաստաղ: Մեր իրականության մեջ Երկրի գնդաձևության գաղափարի մերժումը կապված էր համաքրիստոնեական մշակված տեսության հետ, որ զարգացրեց Բարսեղ Կեսարացին⁷⁰: Նա այդ կառույցը նմանեցնում է նավի, որի տախտակամածի վրա գտնվում է ողջ նյութական աշխարհի ծանր շինվածքը:

5-րդ դարի հայ մատենագրության մեջ արդեն կանխորոշվում է աշխարհայացքային այն համակարգը, որ մնում է գործուն մինչև 17-18-րդ դարեր: Ըստ Ձ. Ավետիսյանի՝ «տարածաժամանակային պլանով (քրոնոտիպ) հավերժականը վերևում, ժամանակավորը՝ ներքևում, հոգին

⁶⁸ ԸՐՐՈՐՑՏԻՈՎ, *ԽՏՎԱԿՊՈՐ* (2 ՊԶԳԼ ՑՏՎՈԼ), 8. 2, Ծ., թՏՐՈՑՈՇՊՈՑ, 1954, ռ.46-48. Այդ պատկերացումը (ծվից աշխարհի ու կյանքի սկզբի) գալիս է հույն փիլիսոփա Թալեսից, որը վերցրել է այն բրահմանական տեսություններից:

⁶⁹ *Թղթերը*, էջ 171: Երկրի կլորության մասին տեսակետը պաշտպանում է նաև **Հովհ. Իմաստասերը**: Տես **Ա. Աբրահամյան**, *Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչներ*, էջ 231:

⁷⁰ **Բարսեղ Կեսարացի**, *Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան*, Ե., ՅԱՍՅ ԳԱ Իր., 1984, էջ 24-33:

վերևում, մարմինը ներքևում, դրախտը այլ թեքվածքով վերևում է, դժոխքը՝ ներքևում»⁷¹: Ագաթանգեղոսի Պատմությունը նաև հայկական քրիստոնեական տիեզերքի նկարագրությունն է, ամբողջական համակարգի պատկերումը՝ իր համապատասխան խորհրդանիշով⁷²: Սկզբնական պատկերացումներում դժոխքը մութ և անլույս մի վայր էր: Բայց աստիճանաբար մշակվում է մի այլը. ըստ որի՝ այն սարսափելի տանջարան է, դրախտի հակադրությունը, ուր հանգրվանում են մեղավորների հոգիները: Այս տեսակետը կապվում է միթրաիզմի հետ⁷³: Ն. Կունը նկարագրում է, թե ինչպես դժոխքում մեղավորների հոգիները հալածվում ու հանգիստ չեն գտնում վրեժխնդրության աստվածուհիների՝ Էրեմիների կողմից⁷⁴: Սա նշանակում է, որ հնագույն դժոխքն, այնուամենայնիվ, ուներ երկու մաս՝ մեղավորների և արդարների: Բայց այդ պատկերացումը լրջորեն վերանայվում է: Չէր կարող այդ դաժան վայրում գտնվել նաև արդարների հոգիների հանգրվանը: Եվ ահա հռոմեացի մեծ բանաստեղծ Պուլիբիուս Վերգիլիոսի (70-19 թթ. մ. թ. ա.) «Էնեական» պոեմում էական տեղաշարժ է նկատվում: Ի տարբերություն Զոմերոսի «Ոդիսական»-ի հերոսի, որը դժոխքը միայն մռայլ գույներով է տեսնում (Օվկիանոսի սահմաններին մոտիկ մի վայրում)⁷⁵, Վերգիլիոսի հերոս Էնեասը (Սիբիլայի ուղեկցությամբ) տեսնում է մի կողմում՝ չարագործների ստորերկրյա բանտը՝ դժոխքը, մյուսում՝ դրախտը՝ Ելիսիումը: Պլուտոնի պալատի մոտից ճանապարհը բաժանվում է երկու մասի. ծախակողմյանը տանում է դեպի սանդարամետ, աջակողմյանը՝ դեպի դրախտ, արևոտ եզերք⁷⁶, ուր եղողները կանաչագեղ մի վայրում մարգում են իրենց մարմինները: Ստացվում է, որ նրանք մարմնից չեն զրկվել: Զոմեացի բանաստեղծը տալիս է դժոխք-դրախտ պատկերա-

⁷¹ Զ. Ավետիսյան, *Քրիստոնեությունը և հայ գրականությունը* (հոդվ. ժողովածու), էջ 40:

⁷² Ս. Մխիթարյան, *Քրիստոնեությունը և հայ գրականությունը* (հոդվ. ժողովածու), էջ 63-65:

⁷³ Ս. Զարությունյան, *Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը*, Ե., «Սուղնի» հր., 2001, էջ 15-18, 38-44:

⁷⁴ Ն. Կուն, *Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները*, Ե., «Սովետական գրող», 1979, էջ 29:

⁷⁵ Զոմերոս, *Ոդիսական*, Ե., Եր. համ. հր., 1988, էջ 164-165:

⁷⁶ Վերգիլիոս, *Էնեական*, Վենետիկ, Ս. Ղազարի տպ., 1921, էջ 26:

ցումների յուրահատկությունը, և քրիստոնեությունը հետագայում արդարների հոգիները տեղադրում է երկնքում⁷⁷:

Հոգևոր տիեզերքի բաղադրամասերը բազում են: Առանձնացվում է այսերկրային և այնեկրային կյանքը⁷⁸: Այսերկրայինը մարմնավոր է, այնկողմյանը՝ ոչ մարմնավոր: Այնեկրայինը գիտակցվում է մահվան և դադարի ձևով: Իսկ նրա մասին գիտեն միայն ընտրյալները: Դրանք Հին աշխարհում մոգերն են, հետագայում՝ քրիստոնյա և այլ դավանանքի պատկանող հոգևորականները, որոնք զանազան ծեսերի միջոցով մարդուն հաղորդակից են դարձնում Աստծո հետ, կամ իրենք՝ մարդիկ, երազի միջոցով ականա առնչվում են այդ աշխարհի հետ⁷⁹: Բոլոր դեպքերում արվեստագետները կամ հերոսները դիմում են ծիսական միջոցների, որպեսզի հաղորդակցվեն վերին ուլորտի հետ: Գրիգոր Մագիստրոսը մահվան առեղծվածի մեջ անգամ տեսնում է Աստծո հանճարը, որով Տերը հոգին մաքրում է տարբեր ախտերից (տարակուսանքներից): Հաղթահարելով սեփական կսկիծը՝ նա իր որդու մահվան առթիվ գրում է. «Ո՛րչափ ևս առաւել պարտիմք այժմ **փառաւորել զամենառատն և զամենաքաւականն Աստուած**, որ ի մենջ արժանացոյց ընկալնուլ պտուղ: **Եւ պատանի արդարև յիւրն պալատան և յանմատոյց լոյս առանց պատասխանույ և յանճառ և յերանաւետ կեանս տարեալ**»⁸⁰: Այս տողերում որդեկորույս հայրը ոչ միայն Աստծու արքայության մեջ է տեսնում իր որդու կյանքի հավերժական ընթացքը, այլև նրա հոգու փրկության գիտակցումով պատկերացնում Աստծու գթության սահմանը, որը թերևս տարածական ողջ տիեզերքն է՝ իր անընդգրկելի անսահմանության մեջ՝ երկրից մինչև երկինք, ծեփից մինչև ծեփ: Հետևելով Ագաթանգեղոսին՝ նա Գրիգոր Հնձացուն գրում է, թե Տերը երկնքում կառուցել է տաճար՝ վերածնված հոգիներն այնտեղ բնակեցնելու համար, իսկ ոչնչից էլ՝ երկիրը, որ մարդն այնտեղ բնակվի «որ ի մեռելոց յարուցանէ և որ գերկինս սակս քեզ պրկեալ ունի տաճար և կառուցեալ յոչնչի

⁷⁷ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Սովետական գրող», 1979, էջ 115:

⁷⁸ Ծ. ՆՍՈՒՊԱ, ԽՏՐՎՏՐ Ռ ՌԻՑՏՐՈՒ, Ծ., ԼԶՊ. «ԿՐՏՀՐԱՐՐ», 1987, ր. 159-163.

⁷⁹ Ղ. ԹՈՐՑՎՈՎ, ԻՌԶՎՅ կՈՐՈՓԱՅԻՐՈՐ Ռ ԴԵՐՎՏՐՑԻՅ պԶՏ ցՖԻՎՈՐ, ր. 147-148.

⁸⁰ Թղթերը, էջ 82:

զերկիր»⁸¹: Ուրեմն երկնային տաճարում և Աստծո քաղաքում բնակվում են արդարները, իսկ աշխարհն էլ նյութական է դատարկ տարածության մեջ՝ ստեղծված ոչնչից:

Այս մասին խոսելիս Բարսեղ Կեսարացին երկնային հաստատությունը համեմատում է բաղնիքի տանիքի հետ, որի վրա դրսից՝ մյուս կողմից, հարթ հատակ է ձգվում⁸²: Այդտեղ են կայանում երկնային ջրերը, որոնք թեթև են: Երկնային ու երկրային ջրերն էլ տարբեր են, քանզի վերինը «ի վերին զաւրութենէն և հոգևորք են», իսկ ներքինը, որ «դղրդեալ են ալեօք», ունեն այլ բնույթ, «զի հանապազ ի խռովութեան եւ ի ծփանի կան»⁸³: Ուրեմն նյութական աշխարհը և նրա հոգևոր դրսևորումը նման է հայելային արտացոլմանը՝ առարկա և նրա արտացոլք զուգադրումով: Առարկան նյութական է, երկնայինը՝ արտացոլք, աննյութական, ոգեղեն, սակայն հոգևորից է ծնվում նյութականը: Փաստորեն 4-5-րդ դարերից մեզանում տիրապետող է դառնում տիեզերքի մասին հունահռոմեական պատկերացումը, ուր «կոսմոս» հասկացությունն ավելի շատ պետական կառույցում կարգուկանոն, ներդաշնակ կապ, քաղաք-պոլիս և հետո միայն տիեզերք է նշանակում: Իսկ Պլատոնի պատկերացմամբ այն զգայապես ընկալվող աստված է⁸⁴:

Գրիգոր Մագիստրոսն իր նամակագիր Կիրակոս հույն դպիրին հանդիմանում է, որ վերջինս չի տեսնում ընդհանրությունը, որ կա մարդու տարբեր անդամների միջև, որոնք սնուն և զորացնում են մեկը մյուսին: Թեթև սնունդը գնում է դեպի վերին օրգանները՝ ուղեղը և սիրտը, իսկ թանձրը՝ դեպի ներքին օրգանները: Այս ճանապարհով գիտնականը ցանկանում է ապացուցել, որ Աստված մարդուն ստեղծել է իր «պատկերով», և նա էլ բնության արտացոլմանն է, նրա դրսևորումը: Դա նաև Աստծո և բնության ներքին նմանության և ներդաշնակ կապի անուղակի հիմնավորումն է:

Ջրկվելով հավերժականից՝ մարդը զրկվել է դրախտից և մարմնավոր հավերժական ապրելաձևից: Հին Կտակարանի դրախտը երկրային է, իսկ Նոր Կտակարանի դրախտը՝ երկնային: Այդ դեպքում սանդարա-

⁸¹ Նույն տեղում, էջ 94:

⁸² Բարսեղ Կեսարացի, *Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան*, էջ 74:

⁸³ Նույն տեղում, էջ 95:

⁸⁴ Խ. ԸՀԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՅՈՍՈՐ ՐՈՎԱԿԱԶՈՋՈՎՑՈՒՄՏՈՒ ՍՈՑԻԱԼՈՑԳՐՈՒ*, Ծ., «ԾՈՅՍՈՐ», 1977, ր. 84. Այսուհ. *ԿՏՖՅՈՍՈՐ*.

մետը մարմնի քայքայման վայրն է, շեքսպիրյան բնորոշմամբ՝ այն անհայտ երկիրը, որտեղից դեռ ոչ մի անցորդ մինչև այսօր չի վերադարձել: Տեսանելիորեն մշակվում և շրջանառվում են դժոխքի, դրախտի և երկրային կյանքի գաղափարները: Ահա նյութեղեն դրախտի նկարագրությունը.

*Այլ քեզ հաւանական ունիմ ասել զԱդին դրախտին:
Խորհել աստուածային՝ անապական ստեղծողին,
....Ստեղծ մարդ ի հողոյ՝ անախտական յիւր պատկերին:
....Կամաւ կինն կողէն՝ խնդիր յիւրոյ ազգականին⁸⁵:*

Այստեղ էլ մարդուն տրվում է իշխանություն բոլոր «գոյական»-ների վրա. երկնքում՝ թռչունների, ջրում՝ ձկների: Նրան տրվում է աստվածային անմահությունը: Արգելվում է միայն իմաստության ծառից ուտել, որպեսզի «ի դեպ ժամու» Աստծո հետ մերձենա: Բայց Ադամը խախտում է պայմանը՝ ճաշակելով պտուղը: Նա զրկվում է և՛ դրախտից, և՛ հավերժական կյանքից: Մահու վճիռն առնելով՝ մարդը որդեծնությամբ է սկսում երկնել: Խառնակության պատճառով կործանվում է 1-ին մարդկությունը: Փրկվում է միայն Նոյը՝ նորոգելով մարդկությունը 2-րդ անգամ:

10-11-րդ դարերի հեղինակների կարծիքով հավերժականը պայմանավորված է 2-րդ կյանքում վերածնվելով: Դա կիրագործվի Հիսուսի շնորհիվ և կլինի տիեզերքի մեծ բարիքը: Ընդ որում, մահը նաև հոգուն ազատություն շնորհելու միջոց է: «Զհոգւոյն ծննդականութեան գերագոյն քան զմարմնոյն, ըստ աստուածաւանդն ասացեալ բանի: Սակայն իմ յանկենցաղս յայս կենցաղաւարութիւնս հայելով, կարօտիմք, **որք վաղվադակի հասանեն խաղաղական շիրմի**», -գրում է Մագիստրոսը Տեր Պետրոսին⁸⁶: Հին աշխարհում եղել են փիլիսոփաներ, որոնք իրենց կյանքին վերջ են տվել՝ հասնելու համար «խաղաղական շիրմ»:⁸⁷ Դրանից էր բողոքում Արտավազդ արքան՝ հոր գերեզմանի վրա բազմաթիվ ինքնական սպանություններ տեսնելով⁸⁷: Հայոց նոր աշխարհատեսութ-

⁸⁵ *Տաղասացութիւնք Գրիգորի Մագիստրոսի Պաիլաւունոյ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարի, 1868, էջ 6:*

⁸⁶ *Թղթերը, էջ 18:*

⁸⁷ *Մ. Խորենացի, Պատմություն Հայոց («Արտաշես և Արտավազդ» վիպասանք, գիրք Բ, ենթագլ. ԼԷ-ԿԱ):*

յան մեջ Ազաթանգեղոսն առավել ամբողջական ձևով է դա անում: Նրա աշխարհակառույցում Երկրի ընդերքում է սանդարամետը, երկինքը դրախտն է իր հարկերով: Այդ նկարագրությունը տրված է Գրիգորի Տեսիլքի մեջ՝ քրիստոնեական պատկերացումների համապատասխան⁸⁸:

Այս տեսիլքը նաև հրաշք է: Նրանում երկինքը ծածկված է խորանածև, և նրա «վերևում» գտնվում է լուսավոր կերպարանքով Աստված: Խորանածև ծածկի վերևում երկնային ջրերն են: Լույսը, որ ջրի հոսքի է մնան, գալիս է ավելի վերևից և ճեղքված տեղից թափվում երկիր: Այստեղից են ցած իջնում հրեշտակային դասերը: Այնտեղից է իջնում և լուսակերպ երկնայինը, ձեռքի ոսկե կռանով հարվածում սանդարամետին, և երկրի ընդերքից թնդյունի ձայներ են լսվում: Քաղաքի միջին մասում (Էջմիածնի կամ Նոր քաղաքի) բլուրը հարթվում է: Թվում է, թե հեղինակը զարգացնում է Նոր քաղաքի, երկրային մոր բնակավայրի միտքը, որը կառուցվում է երկնայինի ճիշտ նմանողությամբ: Աստված Երկրի վրա հիմնում է երկնային քաղաքի կրկնօրինակը⁸⁹:

Գրիգոր Մագիստրոսի աշխարհայացքում այսերկրայինը բնավ չի թերագնահատվում: Ժամանակավորի և հավերժականի տեղը և դերը երկուստեք կարևոր են: Ճիշտ է, մարդու գերնպատակն է հասնել կատարելության, և Տերը հոգացել է բոլորի մասին՝ նրանց այդ հնարավորությունը տալով, բայց ոչ բոլորն են ընդունակ կամքի դրսևորման: Կյանքի կատարյալ վիճակի կհասնեն միայն իմաստուն մարդիկ: Նա հայտնում է, թե «ոչ անտեղեկ եմք՝ եթե Քաղդեացւոցն անվաւերական պատմութեանն և եթէ Յելլենացւոցն, եթէ Կապադովկացւոցն, եթէ Եթովպացւոցն, եթէ Պարսից և այլոց բազմաց»⁹⁰: Այս բոլոր ժողովուրդների «անվաւերական» պատմություններով նա փորձում է ճշտել մարդու և տիեզերքի ստեղծման գաղտնիքը: Նրա համար ողջ անվավերականը մերժելի է: Եթե նշված ժողովուրդների դիցաբանական գրույցներն աշխարհի կործանման մասին անարժանահավատ են, ապա անարժանա-

⁸⁸ Ազաթանգեղոս, *Հայոց Պատմություն*, Ե., Եր. համ. հր., 1983, էջ 437-481:

⁸⁹ Խ. ԽԱՉՈՒ-ԽՅՏՐ, *ԽՐՈՑՈՑԻՆՆԵՐԸ ՈՎԵՐԵՍՏՈՒՄԻՆ*, Ծ., ԼԵՊ. «ՃՈՂՈՐ», 1985, թ.132-138. Ազաթանգեղոսի նկարագրած աշխարհները հիշեցնում են ընդհանրական մոդելը, որով կառուցվում էին բոլոր կարգի բնակավայրերը (գյուղ, քաղաք, բերդ): Օրինակ «Ռամայանա»-ում Կոշալա թագավորության մայրաքաղաքը՝ Այոդիսհան, հիմնել է Մանու Կայվասվատան՝ ըստ հնդկական ավանդության բոլոր մարդկանց ծնողը, ինչպես Ինդրան՝ իր երկնային քաղաքը, *ՀՈՂՈՐ*, թ. 16, (38, 49).

⁹⁰ *Թղթերը*, էջ 178-179: Ավելացրել ենք չդրված կետադրական նշանները:

հավատ են և հին հեղինակների հաղորդումները: «Իսկ Ելլադացւոցն իմաստունք ոչ այսպէս. վասն զի Եպիկուրեանքն ոչ կամեցան զԱդամ մարդ առաջին ասել և ոչ ստեղծեալ աստուածուստ, այլ եթէ ի պատճառէ ունեմնէ ապականեալ երկիր, և միայն մնայ Ադամ, որպէս և Նոյ: Բայց Պղատոն ոչ հանգոյն սոցա, այլ ի Տիմիոսի տրամաբանութեանն....այսմ օրինակի ասէ. յետ առնելոյ արարչին զերկին և զերկիր հրատարակէր առ իմանալի զօրութիւնս, եթէ երկին անկատար,....յորոց և մարդս: Եւ այլ բազում վիպագրեն յիւրաքանչիւր մատեանս, որպէս Զրադաշտ մոգ Պարսից»⁹¹: Նա հավատում է միայն Մովսեսի պատգամներին, ով Աստծուն Սինա լեռան վրա տեսավ դեմ դիմաց՝ ոչ աղճատված մտքով: Քննվում են մի կողմից աշխարհաստեղծման առասպելները զանազան ժողովուրդների ընկալումներով և մյուս կողմից՝ վախճանաբանական խնդիրներով, ուր ժամանակային տիրույթը փակվում է մի քանի հազարամյա պարբերությունից հետո⁹²: Եթե հնագույն մարդիկ «անտարբեր» են ապագայի հանդեպ, քանզի ճակատագիրն է վճռում ամեն ինչ⁹³, ապա քրիստոնեական աշխարհայացքն այլ պատկերացում ունի այս մասին: «Տիեզերքը,-գրում է Ս. Զաքարյանը,- իբրև հարազատ տուն ընկալելու վստահությունն էլ ավելի է ամրապնդվում այն բանից հետո, երբ միջնադարյան մարդը հավատում է, որ Աստված արարելուց հետո չի լքում արարածներին, այլ հսկում և նախախնամում է տիեզերքը»⁹⁴: Աստվածային է-ն պարփակվում է հավերժության և անսահմանության մեջ և տիեզերական հղացումների շրջապտույտում, որին մասնակից է դառնում արվեստագետն իր արարման ընթացքում⁹⁵: Տարածությունն էլ, ժամանակն էլ «անբավելի» են, ինչպես ասում էին միջնադարյան մտածողները: Բարի կամքից է բխում ամեն ինչ, և Տերը բարիք կամեցավ: Գր. Մագիստրոսն իր «Հազարտողեան»-ում գրում է.

Արդ՝ ստեղծ զերկին ի վեր, զերկիր ի վայր հաստատողին.

Ի վերայ բանին իւրոյ՝ անտանելի կառուցողին.

Այսպիսի արուեստաւոր՝ շինող ծգող այն կամարին:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 179:

⁹² Ծ. ՆԱՌՈՊԿ, *ԽՏՐՎՏՐ Ռ ՌԵՏՐՈՐ*, ր. 284.

⁹³ Ն. ԿՈՒՆ, *Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները*, էջ 24:

⁹⁴ Ս. Զաքարյան, *Մարդու հիմնահարցը 13-15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ*, Ե., Եր. համ. հր., 1999, էջ 56, 59:

⁹⁵ Հ. Հ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը*, էջ 269:

*Նըմա իսկ վայելէր՝ սիւն չլինել այն խորանին,
Եւ պայծառ զարդու երկնին՝ լուսաւորացդ որ միշտ վառիմ⁹⁶....*

Այս ամենը Տերն ստեղծեց չորս տարրերից, ինչպես հնում պնդում էին հույն իմաստասերները, իսկ ավելի ուշ՝ քրիստոնյա նշանավոր հայրերը: Գր. Մագիստրոսի համար տիեզերքն աստվածաշնչյան տիեզերքն է՝ համաքրիստոնեական պատկերացմամբ և չորս տարրերի մասին եղած միջնադարյան ընկալմամբ⁹⁷: Ըստ Ժողովրդական պատկերացման՝ ամեն առավոտ լինում է դատաստան, և արդարները բնակվում են վերևում, մեղավորները՝ ներքևում: Մի այլ կարծիքի համաձայն՝ Վերջին Դատաստանից հետո է այդպես լինելու⁹⁸: Դրախտը՝ երկնային իր լուսեղեն զարդերով, բնակեցված է լուսավոր հոգիներով:

Միջնադարյան աշխարհայեցողությամբ կարծում էին, որ Աստված ստեղծել է յոթ ոլորտներ⁹⁹: Լրացուցիչ ոլորտ է ութերորդը: Այդ ամենավերջինի մասին Անանիա Շիրակացին գրում է՝ Այրեցյալ գոտին իր մեջ ունի արփին և մանր աստղեր: Այստեղից էլ Արեգակը ստանում է իր լույսը: Գիտուն հայրերի կարծիքով այդ գոտում են գտնվում մարդկանց հոգիները, այնտեղ են ժողովվում մեր հավատակիցների հոգիները¹⁰⁰, իսկ մեղսագործներինը՝ սանդարամետում: Բուն երկիրը, ըստ գիտնականի, կազմված է ներքին և վերին կիսագնդերից:

Քրիստոնեական աշխարհում Աստվածաշնչի, ինչպես և հունական դիցաբանության ու փիլիսոփայության համադրման վերջնարդյունքում ստացվեց մի պատկերացում, որը ծառայում էր ժամանակաշրջանի

⁹⁶ *Տաղասացութիւնք Գրիգորի Մագիստրոսի Պահլաւունոյ*, էջ 5:

⁹⁷ **Ա. Աբրահամյան, Ա. Շիրակացու մատենագրությունը**, էջ 119, 245: Կարծում ենք, որ եղիշեի Պատմությունը (յոթ գումարած մեկ) գլուխների կառուցվածքը պայմանավորված է այս աշխարհայացքային կարևոր հանգամանքով, այն է՝ յոթ ոլորտների խորհրդանշական դերի շեշտումը, որի ամենավերին պսակը ութերորդն է:

⁹⁸ **Ա. Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը**, էջ 15-18:

⁹⁹ **Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ**, Ե., ՀԱՍՏ ԳԱ, 1971, էջ 9-11: Այդ պատկերացումները գալիս են Հին բաբելոնական աշխարհատեսությունից:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 121: *Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն*, էջ 261: Նաև՝ Ը. Հ. ըԿԻԳՎԻ, *Լեոնովովայ տԻՏԻԶՊՊԱՎԻՆ*, 8. 5, փ.1, ՉՈՔՍԱՍԿ, 1973, ր. 12 (Հետևում է Պտղոմեոսի «Ալմագեստ»-ի սկզբունքներին):

աստվածաբանության և գիտության պահանջներին: Այսինքն՝ հրեական տիեզերքը «լրացվեց» հունական տիեզերքով: Այդ փաստը կապված է Ալեքսանդրյան դարոցի մեծ փիլիսոփա Որոգինեսի անվան հետ: Մոտ 230 թվականին նա ստեղծեց գիտականորեն մշակված աստվածաբանության գաղափարը, որով հույնը ևս մեկ անգամ պատմությունը վերածում է տիեզերագիտության: Փոխանակ գրելու Աստծո թագավորության մասին՝ նա գրում է սկիզբների մասին¹⁰¹: Թեև նրա աշխատությունները 6-րդ դարում Եկեղեցին արգելեց, սակայն դրանք դարձան միջնադարյան հեղինակների ստեղծագործությունների և բանավեճերի հիմքը: Նա էր, որ իր հիմնած Ալեքսանդրյան դարոցում սկզբնավորեց Աստվածաշնչի այլաբանական բացատրությունների տեսությունը.

1. Ուղղակի (բառացի) - Մարմնական, զգայական,
2. Բարոյական - Հոգեկան,
3. Միստիկական - Հոգևոր:

«Անցյալը զուգաչափորեն համապատասխանում է ներկային, գրում է Ս. Ավերինցևը,--ներկան զուգաչափորեն համապատասխանում է գալիքին, ժամանակի անդառնալիությունը կրկին խլացվում է մի տեսակ տարածական զուգաչափության ներդաշնակությամբ: Իհարկե, դա այլևս հեթանոսական առասպելը չէ հավերժական վերադարձի մասին»¹⁰²: Այս առասպելը ոչ թե ժամանակի ոչնչացման մեքենան է (Կ. Լևի-Սթրոս), այլ ժամանակի չեզոքացման:

Հավերժականը «նյութականանալիս» դառնում է ժամանակավոր և վերափոխվելով կրկին վերադառնում դեպի հավերժականը: Այսերկրային (նյութական) ամեն ինչ «զոհաբերվում» է այներկրայինին: Ձուգադրելիս ստանում ենք.

1. Անցողիկ ժամանակ և երկիր (ժամանակավոր տարածական տիեզերք).
2. Հավերժական ժամանակ և երկինք (մշտագո տարածական տիեզերք):

Այս համատեքստում հակադրվում և համադրվում են կայունը և հոսունը՝ երկու աշխարհների խորհրդանշերը: Նույն դերն ունեն երկու Կտակարանները: Հինը խորհրդանշում է երկրային կյանքը՝ աշխարհայինը, Նորը՝ երկնայինը՝ հոգևորը: Մեզանում եկեղեցու ճարտարապե-

¹⁰¹ Խ. ԸՉԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈՒ*, ր. 95.

¹⁰² Նույն տեղում, էջ 96:

տական կառույցը ևս այդ խորհրդամիջերի օգտագործմամբ է մտածված: Հիմքը քառակուսի է՝ երկրային՝ հենց երկրի վրա հիմնված, գմբեքը՝ կլոր (շրջանաձև), որը կատարյալի պայմանաձևն է՝ իր սուր ծայրով միացած երկմքին: Բարիքը ոչ այլ ինչ է, քան ձևակազմվածը, ավարտունը և կատարյալը, այդ պատճառով էլ անհրաժեշտ ավարտունն է տարածության և ժամանակի մեջ:

Գոյն այս երկուսի սահմանագծում է, իսկ գերգոյը տիրապետում է նրանց վրա: Հոգևոր տիեզերքը դառնում է աշխարհայացքային միավոր: Արարիչն է տիեզերքի սկիզբը բոլոր առումներով: Նյութական աշխարհից վերև գտնվում է նա: Պրոկլետը գրում. «Իրեն միանալ չընդունող Ոգին հանդիսանում է առաջնայինը և գտնվում է նյութականից վեր, իսկ մարմինը լուսավորում է աշխարհի մի մասը՝ բանականության և հոգու միջոցով, քանզի ոչ բանականությունն է գոյում ներաշխարհային մարմնում առանց ոգու, ոչ աստվածայինն է անմիջապես կապված հոգու հետ»¹⁰³: Ուրեմն աստվածայինը (առաջնայինը և բացարձակ Ոգին) իր մասնակի դրսևորման համար անհրաժեշտություն ունի նյութականացնել որոշ բաներ, որպեսզի մարմնի միջոցով բանականությունը և հոգին աշխարհային դրսևորում ունենան: Տիեզերքում ուժն ու հզորությունը պայմանավորված չեն առարկայի մեծությամբ, և հենց ամենափոքր մարմինները (կամ մասնիկները) կարող են մատերիայի, հետևաբար՝ տիեզերքի հիմք հանդիսանալ: Ոչ գոյի մասին պատկերացումն աշխարհայացքային նշանակություն ունի: Չափազանց կարևոր է, որ անտեսանելին դեռևս չի որակվում որպես անգոյություն, քանզի կան և անտեսանելի գոյեր: Դա հնարավորություն է բացում բազմաթիվ անտեսանելի գոյերի զարգացման օրինաչափությունը հասկանալու և բնության մեջ դրանց ճանաչման համար, քանզի առանց հակադիր ուժերի առկայության՝ չկա առաջընթաց: Գր. Նարեկացու, Գր. Մագիստրոսի և իրենց ժամանակակիցների համար աշխարհը երկու ծայրաբևեռների միջև է, բայց ի վերջո՝ հակադրամիասնական ամբողջություն:

Երբեմն հակասությունների ծայրահեղ սրումը, հասարակության մեջ ծագած ճգնաժամերը, ամեն ինչի մեջ գործընթացի ավարտի գիտակցումը և այլ կրոնական, գիտական և հասարակական գիտակցության ձևերը, մարդկային փորձի վրա հիմնելով իրենց տեսակետները, եզրա-

¹⁰³ Ժ. ԿՐՏՍԱ, *ԿաթոՍՏՏրվՏՉօ ՅպՏՍՏՆԻՌ*, ՁոմսՈրՌ, 1972, ռ. 97.

կացնում են, որ աշխարհը վերջավոր է: Դա հատկապես իր ցայտուն դրսևորումն է գտնում դիցաբանական մտածողության ու փորձի դեպքում¹⁰⁴, ինչը հանգեցնում է վախճանաբանական այնպիսի տեսությունների, որոնք ընկած են մերօրյա աղանդավորական գրեթե բոլոր տեսությունների հիմքում¹⁰⁵: Դարավերջերի, հազարամյակների ավարտների մասին վախճանաբանական պատկերացումները գիտակցվել են որպես աշխարհվերջյան ժամանակներ: Եվ իրավացի է Կ. Գ. Յունգը, որ պնդում է, թե քաղաքակրթության կործանումը ռազմական առումով գրեթե կանխորոշված է: Անհայտ են միայն միջոցների և ժամանակի խնդիրները: Այդ ցավալի իրողությունը հնում դեռևս անիրականանալի փաստ էր, թեև Աստվածաշնչյան գրքերը և հին հունական առասպելները խոսում են մի դեպքում աշխարհակործան ջրհեղեղի ու մյուս դեպքում հրդեհի մասին: Այսինքն՝ աշխարհի կործանման մասին, այսպես թե այնպես, մարդիկ գիտեին: Նման իրավիճակ էր 10-11-րդ դարերում: Ողջ քրիստոնյա աշխարհում սպասում էին Տիրոջ գալստյանը, և շատերը համոզված էին, թե այն արդեն մոտ է¹⁰⁶: Դա զուգադրվում էր աշխարհի վրա կյանքի ավարտի ընդունումով:

Գերզգայական բանաստեղծության, աղոթքի, զղջման ու խոստովանանքի տարբեր տեսակները համադրվում են բազմաթիվ տաղաչափական ձևերում¹⁰⁷: Զգացմունքային ուժեղ շնչով են գրված և Մագիստրոսի նամակները, որոնք թույլ են տալիս «ազատվելու» նախորդ ժանրային բարդ ու խրթին կառույցներից: Եվրոպական Վերածնության համատեքստում Մ. Բախտինն այլաբանական խոսքի լավագույն ձևը համարում է գրոտեսկը՝ աստիճանավորելով այն հետևյալ սկզբունքով՝ ծաղր – հեզոնանք – գրոտեսկ: Այլաբանական-գրոտեսկային ծածկագրված պատկերն ինքը ևս ծածկագիր է¹⁰⁸: Այդպիսի բազմաթիվ դրվագներ կգտնենք «Ասանա ծռեր» էպոսում: Օրինակ՝ աղբյուրի մոտ հավաքված Մսրա կանայք առավել անողոք են մեծախոս ու մեծամիտ Կոզբադիմի հանդեպ ու

¹⁰⁴ Ծ. ԵՄՈՒՊԱ, *ԽՏԻՎՏԻ Ռ ՌԻՑՏՐՈՒ*, ր. 65-92.

¹⁰⁵ Ս. Մայիլյան, *Ժամանակակից աղանդները Հայաստանում*, Ս. Էջմիածին, Էջմ. տպ., 2000, էջ 31-32:

¹⁰⁶ Լեո, *Երկեր*, հ. 2, Ե., ՀԱՍՅ ԳԱ հր., 1967, էջ 609:

¹⁰⁷ Վ. Ներսիսյան, *Հայ միջնադարյան ժանրերն ու տաղաչափությունը* (10-18-րդ դդ.), Ե., Եր. համ. հր., 2008, էջ 9-55: Նաև՝ Յ. Յ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը*, էջ 268-315:

¹⁰⁸ Ծ. ԸՈՒՅՈՎ, *ԶՉՏՐԻՎԱԿՅՉՏ Ղ. Հոռոպ Ռ ՎՈՐՏՎՈՐ՝ Սցանցերի հրաշխակալ ՍՄՉՖ՝ Ռ Հավարտի մի, Ծ.*, 1990, ր. 231.

չեն թողնում, որ այդ սինլեզորը խույս տա իրենցից¹⁰⁹ և ծաղրելով «ոչնչացնում» են նրան, ինչը ժամանակի գրական ժառանգությունը դարձնում է յուրատեսակ ծածկագրում:

2. Մարդ-Յոգի--Աստված փոխառնչության հարցը

Արվեստի կենտրոնական թեման մարդն է, և առաջնայինը մարդու համար հոգու փրկության խնդիրն է: Առանց դրա անպատկերացելի է կյանքը: Յոգու մասին արիստոտելյան տեսակետն այն է, որ դա կապված է մարմնի գործունեության հետ. «Երևում է՝ հոգու բոլոր վիճակները կապված են մարմնի հետ՝ զայրույթը, հեզությունը, վախը, կարեկցանքը, խիզախությունը, ինչպես նաև ուրախությունը, սերը և զգվանքը. հոգու այդ վիճակի հետ միասին ինչ-որ բան ճաշակում է և մարմինը»¹¹⁰: Փաստորեն այստեղ հոգու և մարմնի կապն անխզելիորեն պայմանավորված է միմյանցով, մեկը գոյություն ունի մյուսի արդյունքում: Չլինի մեկը, չի լինի և մյուսը: Յին մարդու պատկերացմամբ՝ հոգին հեռանում է, ինչպես իր տիրոջից հեռացած շունը: Այդ դեպքում բժշկի խնդիրն է վերադարձնել «փախածին»¹¹¹: Նման իրավիճակում բժիշկն ավելի շատ պիտի դիմի մոգական միջոցների, քան բժշկական:

Միջնադարում առաջնությունը տրվում է հոգուն: Բայց շատ մտածողներ հասկանում են, որ առանց մարմնի հոգին չի կարող երկրի վրա գոյատևել: Այս առումով շատ հետաքրքիր է 16-րդ դարի բանաստեղծ Ներսես Մոկացու հանրահայտ «Վիճաբանութիւն Երկնի եւ Երկրի» բանաստեղծությունը: Ջարմանալի գեղարվեստական անակնկալ. վիճում են Երկինքը և Երկիրը: Իրականում իրար դեմ են կանգնած տիեզերքի երկու հակադիր սկզբունքների կրողները՝ Յայր Երկինքը և Մայր Երկիրը՝ տիեզերական դրամայի երկու կողմերը: Մի դեպքում նրանք հակադրված են, մյուս դեպքում լրացնում են իրար: Արդեն իսկ բանավեճն այլաբանորեն ենթադրում է արարման գործընթացը՝ բառերի «պատերազմ»-ը կամ խոսքի ասպարեզում պայքարը՝ որպես արարչագործության յուրատեսակ դրսևորում¹¹²: Ընդհանրապես տիեզերաստեղծ գործունեություն են համարվում Նոր տարվա նախօրեին երկու տոհմերի

¹⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 207-208:

¹¹⁰ ԸՐՈՒՅՑՑԱԿՆ, *հՏփՈվպվո՛ւ 2 փպՅօՐԿալ ՅՏՎՈւ*, Զ. 1, Ծ., ԼջՊ. «ԾօրսՖ», 1976, թ.

¹¹¹ Խ. Թ. Շվչ, *ԺցԶՈ Ռ ՎՈՒ, ՄպրՅՖ ՈՐւպՅՈւտՏԶ*, Ծվ., ԼջՊ. «ՂՏՐԶպրՑ», 2004, թ. 257.

¹¹² Ծ. ՆՍՈՈՊԱ, *ԽՏրՎՏՐ Ռ ՌրՅՏՐՈ՛ւ*, թ. 238-241.

պայքարը, զանազան մեծամարտերը, ատլետիկ մրցությունները, զինա-
խաղերը և այլն: Պայքարը պետք է ավարտվի նրանցից մեկի հաղթա-
նակով, որպեսզի Երկրի վրա լարվածությունը թուլանա, և կրկին վերա-
նորոգված կյանքը սկսվի սկզբից: Այստեղ նրանք «եղբարք» են: Այս-
պես.

*Երկինքն ու գետինքն, եղբարք,
Աճափ ո՞ր քան զորն աւելի.
Ջերկնից բարձրութիւնն ասեմ,
Նա գետնին պըտուղն աւելի:
... Երկինքըն գետնին ասաց.
- Բան ունիմ քան զքեզ աւելի.
Ուր աղէկ կըտրիճ մ'որ կայ,
Գայ, ի քո ներքև զընտանի:
Գետինըն երկնուցն ասաց.
- Աստուծոյ մուննաթն աւելի.
Աստուած իր տուած հոգին
Թէ կառնէ, նա ինչ տի լինի:
....Երկինքն գետնին ասաց.
- Բան ունեմ քան զքեզ աւելի.
Եօթըն տակ երկինքդ եմ ես,
Որ արև, լուսին կու լինի....¹¹³*

Ակնհայտ է, որ բանաստեղծն ականա արտացոլում է տիեզերքի
երկու կողմերը՝ լուսավոր և մթանած: Դրան գումարվում է նաև ժամա-
նակի նախասկզբնական ծագումը՝ լույսի և խավարի ծնունդով, օրվա և
գիշերվա փոխհաջորդականությամբ:

*....Գետինըն երկնուցն ասաց.
- Աստուծոյ մուննաթն աւելի.
Եօթըն տակ երկինքդ ասեմ,
Ան ամէնն ի վա՛յր տի թափի:
....Ապա ցածրացաւ երկինքըն
Ու զըլուխ եղիր ի գետնի.
- Բան մ' երկու զանգատ արի,
Ջան ի քո սիրտըն մի՛ տանիր¹¹⁴:*

Վեճն ավարտվում է Երկնքի պարտությամբ: Օգտագործվում են ժողովրդախոսակցական ոճեր՝ երկինքը գանգատվում է, բայց թող երկիրը սրտին մոտ չընդունի: Չէ՞ որ նա հիմն է «Եկեղեցւոյ», գերեզմանը սուրբ վարդապետների: Երկնքից ավելի բարձր ոչինչ չկա, բայց նա գլուխը գետնին է դնում (չի ուզում ասել՝ խոնարհում): Իսկ տիեզերական հակադրությունները պետք է հաղթահարվեն:

Երկնքի և երկրի «վեճը» նույնն է, որ «առկա» է հոգու և մարմնի միջև: Հոգուն առաջնություն տալը կապված է այն պատկերացման հետ, որ նա հավերժ է (Ալկմեոն), թեթև, շարժուն, կարող է «ապահովել» կապ Բարձրագույն Ոգու հետ: Դա այն ճանապարհն է ու եզակի հնարավորությունը, որով կարելի է հասնել կատարյալին: Ինչպես հնում, այնպես էլ հայ միջնադարյան ճարտարապետության և արվեստի մեջ գրեթե ամենուր տեսնում ենք աշխարհի մոդել-մանրակերտի գաղափարի բազմակերպ դրսևորումները երկրաչափական պատկերների տեսքով: Կարևորը, սակայն, այն է, որ մտավոր տարբեր ոլորտներում տիրապետում են տեսակի վերակրկնելիության մասին միևնույն պատկերացումները: Հատիկ (սերմ)-պտուղ-վերադարձ նույն փուլային (ծնունդ-կյանք-մահ) ընթացքը, տեսակի պահպանման ու զարգացման նույն գործընթացն է՝ երրորդության խորհրդանշական և քրիստոնեական ընկալմամբ¹¹³: Պլոտինոսը հավերժականի մասին գրում է. «Ամենայն ինչ երկակի է, մեկն անցում է կատարում երկուսի, իսկ երկուսը՝ կրկին մեկի: Սակայն Բարիքն այս հատկականներից մեկը չէ: Ոչ էլ ծագում է զուգերից. նա ընդհուպ երկուս չէ... Հարցն այն է, որ «Գոյից հայնկույս գտնվողը» պետք է հայնկույս լինի նաև Մտածումից: Ուստի անհեթեթ չպետք է նկատել այն, որ նա չի ճանաչում ինքն իրեն, որովհետև իր ծիրում լինելով բացարձակ մեկ՝ չունի ճանաչելու որևէ բան: Սակայն ուրիշներին նույնպես տրված չէ ճանաչել նրան:

¹¹³ Ներսես Մոկացի, *Հայ դասական քնարերգություն* (13-18-րդ դդ.), հ. 2, Ե., «Սովետական գրող», 1986, էջ 250-252: Նաև՝ Ներսես Մոկացի, *Բանաստեղծություններ*, Ե., «Սովետական գրող», 1985, էջ 146-153:

¹¹⁴ Ներսես Մոկացի, *Հայ դասական քնարերգություն*, հ. 2, էջ 252:

¹¹⁵ Ա. Հայկազուն, *Խորհրդանշանային մտածողությունը հայ ճարտարապետությունում*, Ե., «Ալաս» հր., 2005, էջ 141-147:

Հույն իմաստասերներն առանձնացնում էին հոգու բացարձակ և մասնավոր դրսևորումները, այլապես կխախտվի ինքն իրեն կրկնելու սկզբունքը, նույնը լինելու հնարավորությունը. «Հոգին ունի այն բոլոր բանական տարրերը, ինչ բանական տիեզերքը: Եվ եթե վերջինս ոչ միայն մարդու, այլև ամեն մի կենդանի արարածի բանական տարրերը (ունի-Ս. Մ.), ապա դա վերաբերում է նաև մասնակի հոգուն»¹¹⁶: Բանական տարրերը պետք է անսահման լինեն, այլապես բանական տիեզերքը, անցնելով որոշակի շրջափուլերով, կվերադառնա իր ելման կետին: Թեոսոֆիական (բառացի՝ աստվածիմացական) ուսմունքներում բաժանումը եռաստիճան է՝ *մարմին-հոգի-ոգի*: Ռ. Շտայները նշում է՝ *մարմնով* մարդուն հայտնվում են շրջակա իրերը, *հոգով* իրերը կապվում են սեփական կեցության հետ՝ ցավ կամ ուրախություն պատճառելով մարդուն, *ոգով* մարդն իրերին նայում է որպես «աստվածային էակ»-ի: Մարմնով նա կապի մեջ է մտնում աշխարհի հետ, հոգու շնորհիվ զգայում է իրերի թողած տպավորությունները, իսկ «ոգու շնորհիվ արտաքին աշխարհը նրան հայտնակերպվում է բարձրագույն ձևով»¹¹⁷, որով վերջինս մախորդ երկուսից վեր է: Մարմինը զոհաբերում է իրեն և ապրեցնում հոգեղեն ես-ը, ես-ը զոհաբերում է իրեն և ապրեցնում ոգին: Ոգու ճանաչողությունը մարմնում եղած զգացողություններն են, որոնք ճանաչվում են հոգու միջոցով: Ոգին «զգում» և ճանաչում է այն, ինչն անմահ է, հավերժական: Արվեստի ճանաչողությունը ոգու միջոցով հայտնակերպվածն է:

Պլուտինոսյան փիլիսոփայության մեջ, իսկ արդյունքում նաև նորալատոնական իմաստասերների հայեցակարգում Աստված միաժամանակ գեղեցիկի կրողն է: Նրա մեջ գերակայում են դրական բոլոր հատկանիշները: Նա ինքը Բնությունն է, որը իմացական և զգայական տիեզերքում արարելով գեղեցիկ բաներ՝ գեղեցկությամբ դրանցից շատ անգամ բարձր է, ընդգրկում: Բուն գեղեցիկը, որ ինչ-որ տեղ նույնացվում է Արարչի հետ, ավելի մեծ է ու նշանակալից, քան իր արտացոլումը: Նա թերի կլինի, եթե չմոտենա (իսկ այս դեպքում, չհավասարվի) Արդարության, ճշմարտության և Բարիքի գաղափարներին՝ միավորելով դրանք իր մեջ որպես մեկ ամբողջություն:

¹¹⁶ Պլուտինոս, *Էննեադներ*, էջ 76:

¹¹⁷ Ռ. Շտայներ, *Թեոսոֆիա, ներածություն*, Ե., «Սարգիս Խաչենց» իր., 2003, էջ 24:

Կա մի ուշագրավ համգամանք ևս: Եթե հունական մշակույթը (նրա հետևությամբ՝ նաև հռոմեականը) հակված է դեպի փիլիսոփայությունը և տրամաբանությունը, ապա մեր վաղ շրջանի մշակույթը (հատկապես՝ նախաքրիստոնեականը), կապված լինելով այդ ամենի հետ, հակված է այն աշխարհաճանաչողությանը, որ հիմնված է փորձի և կենդանի դիտումի վրա: Այն մեծապես հիշեցնում է եգիպտական մոդելը: Հին եգիպտացիներն իրենց հիերոգլիֆներով խորանում էին առարկայի էության ճանաչման մեջ: Երբեմն առարկայի ճանաչողությունն առաջին հայացքից ավելի հեշտ է, արդյունավետ և խորը, քան եթե քննվում են մարդու համար ճանաչելի գրեթե բոլոր հատկանիշները և դրանով հանդերձ շարունակում մնալ անճանաչելի: «Նրանք (իմա՝ եգիպտացիները) իրենց տաճարներում նկարում էին յուրաքանչյուր առարկայի համար մի պատկեր՝ նպատակ ունենալով ցուցանել այն (տիեզերքի ճանապարհը), քանզի յուրաքանչյուր պատկեր միաժամանակ որոշակի գիտելիք է, իմաստություն և էություն», - գրում է Պլուտինոսը¹¹⁸:

Այս շրջանի իմաստասերները շարունակում են առաջնությունը տալ հոգուն: Այն ընդունակ է ճանաչել և միավորվելով Աստծու հետ՝ ապահովել անձի համար հավերժական կյանք: Ամենավճռորոշը խելքի միջոցով չի տրվում, ինչպես երբեմն կարծում են, այլ մշտական ձգտումի և բարոյական մաքրության: Ունենալով հարուստ գիտելիքներ, կուտակելով մեծ փորձ, միևնույն է, Աստծուն կարելի է հասնել հավատքի շնորհիվ: Բացարձակի հետ հաղորդակցությունը մի կողմից կարող է ուղղակի, մյուս կողմից՝ միջնորդավորված լինել: Մարդու համար Աստծո մոտ բարեխոս կարող են լինել Աստվածամայրը, սրբերը, Ավետարանիչները, Հովհաննես Մկրտիչը և երկնային հրեշտակների դասերը: Գրիգոր Նարեկացին իր «Քառասնից» տաղում այդ մասին գրում է՝ նշելով.

*Յետնումն հատուցման ասեղ ատուրն կենաց միջնորդք
Յանդիման մեծի հրապարակին թագաւորեալք*¹¹⁹:

Աստված չար չէ, անգամ պատժելիս մնում է իբրև բարերար: Այսպես. «Իշխող մարդկանց ձեռքում տանջանքի գործիքներ են գավազանը, շղթաները, տանջանքի մեքենաները, սպասավորները և դահիճները

¹¹⁸ Պլուտինոս, *Էնենեադներ*, էջ 89:

¹¹⁹ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր*, էջ 102:

ոչ թե այն պատճառով, որ թագավորները մարդատյաց են, այլ հակառակը, նրանք խնամակալ են, ստեղծող, խաղաղարար, հիմնարկող և գեղեցիկ օրենքներ սահմանող: Իսկ վերին թագավորն արարչական իր գործունեությամբ բարերար է, վերակացու և մարդասեր ու իր դատաստանով՝ խրատատու և կազմակերպիչ», - գրում է Ա. Շիրակացին¹²⁰:

Հնագույն ժողովուրդների ավանդույթում մարմնից զատված հոգին անցնում է դժոխքի սուրբ գետը և հանգրվանում ստորերկրյայքում: Հիսուսը հոգիների դատավորն է և Երկրորդ դատաստանից հետո կորոշի նրանց վերջնական տեղերը: Անդրադառնալով Գրիգոր Նարեկացու ընկալումներին՝ ասենք, որ ամենածանրը բանաստեղծի համար հոգու կործանումն է, ինչը նա համեմատում է նավաբեկության հետ¹²¹: Ժան-Պիեռ Մահեն առանձնացնում է Նարեկյան ընկալմամբ մարդու էության երկու կողմ՝ ներքին մարդ, արտաքին մարդ: Փրկագործությունը կարող է իրականանալ, եթե ներքին մարդը հասնում է մաքրագործման¹²², այն է՝ կատարելության: Սա նշանակում է, որ դարձյալ գործում է մտածողության արքետիպը, ուր պատկերները և նրանց խորհրդանշական իմաստները դարեր շարունակ փոփոխության չեն ենթարկվում. դա չի էլ թուլալատրվում: «Նկատենք, որ Գրիգորի մտքին մեջ, ինչպես առաջին ստեղծագործութեան առարկան մարդն է, - գրում է Հովհ. Խոստեղյանը, - այսինքն աշխարհի երեսին ապրող որևէ մարդ, ինչ կրօնի կամ ցեղի պատկանելու ալ ըլլա - նույնպես նոր արարչութեան առարկան մարդն է, աշխարհի երեսին ապրող ունէ մարդ, անոնք որ կընդունին Նոր Ուխտին կրօնքը, ինչպես նաև անոնք որ տակաւին ստուերակերպ պաշտամունքներով կ'երկրպագին արարչին»¹²³: Մատյանում դրվում է մարդու՝ «Նոր արարչութեամբ» Աստծո կողմից խնամվելու, նրա ուշադրության կենտրոնում մշտապես պահվելու կարևորությունը: Դա իրագործվում է

¹²⁰ Ա. Շիրակացի, *Երկեր*, էջ 94: Նաև՝ *Թղթերը*, էջ 151. «Իբրև մտրակալ զարթուցանեի ստաղինս. զի մի՛ դանդաճկոտք յոյժ և մեղկեալք ի ծուլութեն առաւել քարշիմք ի թանձրագոյն և յընդդիմահար մարմնոյս»:

¹²¹ Ա. Դուլխանյան, *Հոգու և մարմնի պրոբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, Ե., Եր. համ. հր., 1987, էջ 50:

¹²² Ա. Մահե և Ժ.-Պ. Մահե, *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատեան ողբերգութեան» երկը*, էջ 95-97:

¹²³ Զ. Խոստեղեան, *Հոգևոր կեանքը ըստ Նարեկացիի վարդապետութեան*, «Բազմա-վէպ», ք. 1-4, 2003, էջ 18:

«սրբարար խորհուրդներու զօրութեամբ», ինչպես կարծում է հետազոտողը:

Գրիգոր Մագիստրոսի պատկերացմամբ մարմինը հոգու «կաշկանդիչ»-ն է, որի քայքայումից հետո նա «ազատություն» է ստանում¹²⁴: Հետևելով այն պատկերացմանը, թե հոգևոր առաջնորդը նաև հոգու վերածնիչ է, գրում է. «Փորձ առեալ ևս զհոգւոյն ծննդաբանութեան գերագոյն քան զմարմնոյն...Սակայն իմ յանկենցաղս յայս կենցաղավարութիւնս հայելով, *կարօտիմք, որք վաղվաղակի հասնեն խաղաղական շիրիմ*, և ի շռայլեալ յայսմիկ շփոթութենէ իբրու շահատակելով փախչիմք»¹²⁵: Հոգին և մարմինը տարանջատելով՝ միջնադարյան մտածողները փորձում են դրանք բազմակողմանիորեն և լիարժեք բնութագրել: Մարմնի հողեղեն-երկրային «կարգավիճակը»՝ «թանձրագոյն և ընդդիմահար», մի տեսակ ավելի երկրորդական պլան է մղվում այն պատճառով, որ չի կարող մարդու բացարձակ ազատությամբ ծառայել: Իր Մատյանում Գրիգոր Նարեկացին հոգուն մեծ առավելություն է տալիս, քանզի այն հայտնվում է անհասանելի և անթափանցելի ամեն տեղ ու ամեն միջավայր: Ճիշտ է՝ դա մտքի անսովոր շարժման տեսքով է հանդես գալիս, բայց այդ շարժումը համադրված է հոգու շարժման հետ և ընկալվում է իբրև նրա իսկ բացարձակ շարժումը, նրա իսկ հատկանիշը¹²⁶.

*Վա՛յ զմարմինս պարարտդի՜ կերակուր որդանցն անմահից,
Կտտողացն թունաւորաց զիա՞րդ համբերեցից (Է, 9):*

Հակադրելով իրար հոգին ու մահկանացու մարմինը՝ Գրիգոր Նարեկացին առաջադրում է միայն հոգու կատարելության ու փրկության խնդիրը: Ամբողջ հարցն այն է, որ Միջնադարի մեծերն իրենց ծայրահեղություններով հանդերձ շատ պարզ են գիտակցում այս իսկապես դժվարին վիճակը, որը երբեմն նրանց տանում է դեպի փակուղի: Ի վերջո, չէ՞ որ հոգին իր մարմնավոր ձևի մեջ է «արտացոլում» իրեն: Շատ կարևոր են մարմնի բարեձևության, կատարյալ լինելու և մաքրագործ-

¹²⁴ Վ. Չալոյան, *Հայոց փիլիսոփայության պատմություն*, էջ 174:

¹²⁵ *Թղթերը*, էջ 18:

¹²⁶ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» պոեմը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 2, 2003, էջ 61-62:

ման խնդիրները: Միստիկների համար շրջակա բնությունն ամբողջովին անձնավորված է: Այնտեղ ապրում է Աստված, և Աստծո է-ի մի մասն է երևութական աշխարհը: Բայց մարդն անցնելիք ճանապարհ ունի, քանզի բնությունը կատարյալ, իսկ ինքն անկատար է: Նա իրեն թշվառ է զգում այդ աններդաշնակության պատճառով:

Բանական էակը՝ «տիղմս բանաւոր»-ը, հասկանում է իր ժամանակավոր գոյության վտանգավորությունը, անհաստատությունը: Տեսնում է, որ տրվածը միայն մի կարճ պահի համար է: Ժամանակի մեջ իր սահմանափակ գոյությունը զրկում է նրան երջանկության բաժակը ըմպելու վստահությունից: Նա փորձում է զղջալ և ապաշխարել՝ չարժվելու համար հավերժի օրենքներով: Նրա մտավոր սավառնումներն ընդգրկում են տիեզերքի բոլոր ծիրերը: Մարդն իր շինվածքը բնակեցնում է Աստծով, սակայն դա ևս նրան քիչ է թվում: Տիեզերքը լցված է աստվածայինով, իսկ իր փոքրիկ շինվածքը «տեղավորում» է իր մեջ նրա մի փոքր մասը միայն:

*Առ զաւանդ մաղթանացս եւ տու՛ր ողորմութիւն քո շնորհացդ,
Ընկա՛լ զփոքոս ի տկարես եւ շնորհեա՛ զմեծո՛ր առ ի հզաւրէդ,
Ձաւրացո՛ր զբանս զղջման՝ առաքեալ ի մեզ գշոգի ի բարձանց¹²⁷ (Բ, Բ):*

Բանաստեղծը խնդրում է իրեն «ապականացու» տարրերից վեր բարձրացնել, տալ իսկական շնորհներ, ամանց գանձեր, որպեսզի իր պղնձե անփայլ գույնը փոխվի շողքի, որպեսզի ստանա բարձրապարզ հոգի: «Խորհրդապաշտական նշանային համակարգում գանձերը, ոսկին, որոնց համար իրենց փորձությունների էին ենթարկում աստվածընտիր հերոսները, նույնանում են աստվածային իմացությանը, ինքնաճանաչմանը», - գրում է Ե. Մարգարյանը¹²⁸: Գրիգոր Նարեկացու հերոսը, այդ գանձին ձգտելով հանդերձ, գտնում է, որ իր է-ն անկատար է: Իր վերափոխությունն աստվածային կամքով պիտի իրագործվի: Պղնձե կամ երկաթե իր անմշակ ու անկատար-անփայլ գոյը ընտիր ոսկու վերածելը բարդ ընթացք պիտի ունենա: Բանաստեղծն իր փոխարեն իբրև

¹²⁷ Գր. Նարեկացի, *Մատենան*, էջ 251:

¹²⁸ Ե. Մարգարյան, *Դրվագներ Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմությունից*, Ե., ԳԳ ԳԱԱ «Գիտություն» հր., 2001, էջ 108: Այսուհետև՝ *Դրվագներ*:

միջնորդ է թողնում իր Մատյանը, որպեսզի այն Տիրոջը մշտապես հիշեցնի իր մասին:

Յ. Իմաստասերի «Բան իմաստութեան» պոեմն սկսվում է աստվածային փառաբանությամբ: Արթուն ու զվարթուն թռչնին բանաստեղծը խնդրում է օգնել իրեն: Թռչունը ձգտում է հեռու լինել բանաստեղծից, քանզի իրենք՝ թռչունները, տուժել են մարդկանց պատճառով.

Ո՛չ մեղայ, ո՛չ մահացայ ո՛չ կորուսի զոր ընկալայ.

զԱւանդն պահեցի և տուգանաց ոչ ըզգացի.

Չշինեցի ես աշտարակ, զի յոգնակի դարձեալ մեղայց

Կամ ընկալայց ըզպատուհաս նըմանապէս բանաւորացի¹²⁹:

Չետաքրքիր է, որ Աստծուց ստացած պատիժները քնարական հերոսը վանում է իրենից: Սարեկն այդ մեղքը բարդում է վարդապետի վրա, մինչդեռ վերջինս իրավացիորեն մերժում է այն, քանզի իր սերունդը Ադամի գործածի համար մեղավոր չէ: Այլ հարց, որ այդ մեղքը չի վերանում: Ա. Պետրոսյանը նշում է երեք կարգի մեղքեր¹³⁰. 1) սկզբնական (ադամական), 2) մահացու, 3) ներելի: Սկզբնական մեղքը տարբերվում է մյուսներից: Այն չի բաժանվում մահացու և ներելի տեսակների: Բացի այդ, այն ընդհանրական է և հատուկ է բոլոր մարդկանց, հավասարապես տարածվում է բոլորի վրա, որովհետև նա ակամա է, իսկ մնացյալ երկուսը՝ կամավոր: Ժառանգական է միայն ադամական մեղքը, մինչդեռ անձնականները ժառանգական չեն: Ադամական մեղքից մարդկությունն ազատվել է Քրիստոսի առաքելությամբ, նրա մարդեղացմամբ, խաչելությամբ, դժոխքի ավերմամբ և հարության¹³¹:

Ամենուր մարդը տառապում է իր և աշխարհի հարատև ներհակություններից: Լ. Մկրտչյանը գրում է. «Նարեկացին արդեն 10-րդ դարում գրել է իր «Մատյան ողբերգությանը» հենց երկատված անհատի մա-

¹²⁹ **Յովհաննես Իմաստասեր**, *Մարգարիտներ*, հ. Ա, էջ 75:

¹³⁰ **Ա. Պետրոսյան**, *Նարեկը՝ բժշկարան*, Բերձոր, «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» հր., 2002, էջ 62-64:

¹³¹ Նույն տեղում, էջ 61-62: Մահացու մեղքերից ազատ էին Երեմիան և Յովհաննես Մկրտիչը: Մահացու մեղքերն են՝ հպարտությունը, ազախությունը, նախանձը, բարկությունը, ծուլությունը, որկրամոլությունը և բղջախոհությունը (թվով յոթ): Ներելի մեղքերը երեքն են՝ 1) Սրտի մեղքը խորհուրդն է (միտքը), 2) Բերանի մեղքը խոսքն է, 3) Մարմնի մեղքը՝ զգայությունը:

սին»¹³²: Հայ իրականության մեջ թոնդրակեցիները չէին ընդունվում, սակայն նրանց գաղափարներն իրենց յուրատեսակ ազդեցությունն են ունեցել: Այդ նոր մտքերն իրենց արտահայտությունը գտան գրականության և արվեստի մեջ: Մերժելով աղանդավորությունը, հետևաբար և «մեռելութիւն»-ը՝ 10-11-րդ դարի մտածողները հակվում են դեպի ճշմարիտ աստվածաճանաչությունը:

Ոչ միայն փիլիսոփայության, այլև արվեստի տեսության համար կարևոր է, թե «ի՞նչ է մարդը, ինչպե՞ս և ինչի՞ց է առաջացել, ինչպիսի՞ տիեզերքում է ապրում»¹³³: Ընդունված պատկերացում է, թե «Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով և նմանողությամբ»: Ըստ Ս. Զաքարյանի՝ իր տիեզերական կարգավիճակի հարցը լուծելիս մարդը, սակայն, ոչ թե խնդիր է դնում մյուս արարածներին հավասարվել, այլ «դրանց նկատմամբ առավել և գերազանց լինել»¹³⁴: «Հոգին ամեն ինչ հաղորդում է ոգուն, որը դրա շնորհիվ հասնում է ֆիզիկական աշխարհի ըմբռնմանը,- գրում է Ռ. Շտայները:-...Մահից հետո հոգին այլևս կապված է ոչ թե մարմնին, այլ միայն ոգեղեն գործունեությանը, երբ թոթափում է մարմինը և այլևս չի կարողանում կապող օղակ լինել»¹³⁵: Արվեստի ոլորտն ընդգրկում է ոգու տիրույթը, ապրում նրա շնորհիվ:

Մարդը՝ աստվածային անմահության կրողը, մարմնով մահկանացու է, հոգով՝ անմահ: Հոգու մագիստրոսյան տեսությունը բխում է ընդհանուր քրիստոնեական տեսությունից¹³⁶: Սրբակենցաղ մարդկանց մասին այն կարծիքը կար, թե նրանք մահվանից հետո հայտնվելու են լուսավոր դրախտում, և մահը մի փոխակերպում է, որը թույլ է տալիս այսկողմնայինից այնկողմնայինին անցնելու: Այդ առիթով Աստված նշաններ է տալիս՝ որպես առհավատչյա սրբերի դասն անցնելու: Գրիգոր Մագիստրոսը գրում է. «Ի վերայ շիրմի քո լոյս եւթնօրեայ արժանապէս եւ առանց յերկուանալցոյ ճշմարտեալ սրբոցն եւ աստուածազգեաց միանձանցն»¹³⁷: Սրբերի դասի մեջ սպարապետ Վահրամի անցնելու և

¹³² Խ. ԾՍՐՑՖիՎ, ՃՈՅՈՐ ԺՈՐԱՍՈՓՈ, ր. 4.

¹³³ Ս. Զաքարյան, Մարդու հիմնահարցը 13-15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ, էջ 50:

¹³⁴ Նույն տեղում, էջ 75:

¹³⁵ Ռ. Շտայներ, Թեոսոֆիա, էջ 94:

¹³⁶ Թղթերը, էջ 42:

¹³⁷ Նույն տեղում, էջ 174:

2-րդ կյանքով ապրելու մասին Մագիստրոսի համոզմունքը ոչ մի կասկածի չի ենթարկվում: Այս շրջանի մարդն իրեն հոգով և մտքով Աստծուն ծուլված է համարում: Իր հավատքի զորությամբ նա հաղթահարում է ունեցած կասկածները, կատարյալն իրական և հասանելի համարում: Այսպես. «Սակայն հաւատք մեր ծածկեցին զիմաստութիւն,-գրում է նա,-վասն զի հողեղէնք ենք եւ ոչ մարմին, եւ ոչ անմարմին, այլ երբեմն միայն մարմին. եւ այժմ հոգի պարածածկեալ զմարմին, երկրորդ ծննդեամբն մեր, որ ի հոգւոյն ծնեալք եղեալք»¹³⁸: Բանաստեղծը խոսում է նաև «հին» մարդու մեռնելու և «նոր» անմարմին մարդու ծննդյան մասին: Այս աստվածաբանական պատկերացումը միանգամայն և գեղագիտական նշանակություն է ձեռք բերում: Մարդ-հոգի-Աստված եռանկյունում հոգին կապում է մարմնականն աստվածայինի հետ: Արիստոտելի երկերում պյութագորականների մասին ասվում է, թե ըստ Պյութագորասի՝ մարդը ծնվում է, որպեսզի «հետևի երկնականաբուն», իսկ ինքը բնությանը հետևող է և դրա համար է լույս աշխարհ եկել¹³⁹:

Ստացվում է, որ բոլոր ժամանակներում մարդու հիմնախնդիրը մշտապես արտերկրային երևույթների և բացատրությունների հետ է կապվում: Միջնադարյան սուֆի մտածողները փիլիսոփայական պլանում հետևում են նորպլատոնականներին և հատկապես Պրոկլեսին (410-488): Միակի և բազումի փոխհարաբերությունների հարցում Աստծո է-ի ընկալումը գրեթե նույնական է.

- 1) Իր մեջ լինելը,
- 2) Իրենից դուրս լինելը,
- 3) Իր մեջ վերադառնալը:

Նրանց պատկերացմամբ ևս մարդը ներկայացնում է «միկրոկոսմոսը»՝ ներքուստ նմանվելով «մակրոկոսմոսին»: Ալ Ղազալին (1058-1111) գրում է. «Մարդն ստեղծված է մեծ աշխարհի նմանողությամբ, բայց նա սրա փոքրացված ձևն է:....Ադամի մարմնի մասերը....նման են

¹³⁸ Նույն տեղում:

¹³⁹ **ԸՐՈՐԹՑՏԳԱՅՆ**, ԻՏՖԻՆՎԱՎՈ՛Չ փպՑօՐպլ ԾՏՎՈւ, Զ. 4, Ծ., ԼջՊ. “ԾօրսՖ”, 1984, ռ. 296. Չի պահպանվել Արիստոտելի առանձին աշխատությունը պյութագորականների մասին: Իր «Մեծ էթիկա» աշխատության ամենասկզբում նա, խոսելով քաղաքականության մեջ մարդու առաքինության մասին, նշում է, որ այն չի նույնանում արդարության հետ, ոչ էլ խորհրդանշում է քառակուսին՝ արտահայտված թվերով:

տիեզերքի բաղկացուցիչ մասերին»¹⁴⁰, այսինքն՝ երկնային և երկրային գոյացություններին: Իբն Արաբին (13-րդ դ.) շատ հարցերում հետևում է իր նախորդին: Ալ Մուբանաբին (9-10-րդ դդ.) և Ալ Մահարին (10-11-րդ դ.) զարգացնում են Աստծու հետ ծուլվելու գաղափարը¹⁴¹: Իբրև արվեստագետ՝ Գրիգոր Նարեկացին ընդհանուր աղերսներ ունի նաև Արևելքի միստիկների հետ¹⁴², որոնց պես բնության պաշտամունք ունի¹⁴³: Վաղ շրջանի ճգնաժամները մարմնական տանջանքների մեջ են փնտրում միսիթարություն: Մատյանը որոշ չափով մոտենում է և սուֆիզմի սկզբունքներին¹⁴⁴, և նրանում Աստծուն տված բնութագրումն այդ դեպքում բխում է Դիոնիսիոս Արիոպագացու խորհրդական աստվածաբանության ապոֆատիկ (անճառելի) սկզբունքից¹⁴⁵.

*Սոսկալի, հզար, սաստիկ,
Անհատնելի, անմերձենալի, անըմբռնելի, անիմանալի,
Անճառելի, անտեսանելի, անզմնելի, անշաւափելի,
Անորոնելի, անսկիզբն, անժամանակ¹⁴⁶....(Գ, Ա)*

Այսինքն՝ մերժումով հաստատում է Աստծուն: 11-րդ դարի հայ մտածողության մեջ Գրիգոր Մագիստրոսի կարծիքը դրան նման է: Հոգու և մարմնի բժիշկ է Աստված: Հավասարապես Գրիգոր Նարեկացին

¹⁴⁰ Ա. Պարսունյան-Տատոյան, *Մաքրության եղբայրության թուղթերը*, Բանքեր Երևանի համալսարանի, ք. 1, 1991, էջ 63-64: **Չալոյան Վ.**, *Հայոց փիլիսոփայության պատմություն*, էջ 349-355: **Ալ. Սաֆարյան**, *Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործություններում ավանդական պատկերացումների «աղապատացման» մասին*, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», ք. 2, 1993, էջ 103-113:

¹⁴¹ **Ն. Թահմիզյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, Ե., ՀեսՍՀ ԳԱ հր., 1985, էջ 65-70:

¹⁴² Ա. Պարսունյան-Տատոյան, *Մաքրության եղբայրության թուղթերը*, «Բանքեր Երևանի համալսարանի», ք. 1, 1991, էջ 63-64: Նաև՝ Ա. **Կոզմոյան**, *Հայկական և պարսկական միջնադարյան սիրային քնարերգության տիպաբանական առանձնահատկությունների մասին*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 3, 1987, էջ 155:

¹⁴³ **Ծ. Զ. հՅպտով՝վՓ**, *ՂմսՏրՏԻՐՈՒպ ՈրտպՄՅօ րցԴՌջՎՈ*, Ծ., 1987, ր. 40-41.

¹⁴⁴ **Հ. Հ. Թամրազյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և Կիլիկյան արվեստի դպրոցը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 2, 2003, էջ 41-44:

¹⁴⁵ **Վ. Ղազարյան**, *Արեոպագիտիկաները և նրանց նշանակությունը եկեղեցական վարդապետության մեջ*, Փանծասար, հ. 2, Ե., 1992, էջ 139:

¹⁴⁶ **Գր. Նարեկացի**, *Մատեան*, էջ 254:

առաջադրում է դրանց երկուսի մաքրագործման խնդիրը: Դա չափազանց կարևոր սկզբունքային հարց է տվյալ պարագայում:

Եւ արասցե՛ս լինել դեղ կենաց

*Առ հնարս ցաւոց հոգւոց եւ մարմնոց քոց ստեղծուածոց*¹⁴⁷ (Գ, Ե):

Աստված մարմինը ևս ստեղծել է հավերժության համար: Մարմինը հոգին լքում է ժամանակավորապես: Նրանք իրար հետ պետք է լինեն: Օր. «Գրեալ եւս է տեսակ մեծութեան վերնում կամարին սկզբնաւոր յառաջակառոյց, քան զբնակիչս հոգեղինեացն ի մնա զաւրութեանցն: Նոր իմն ընծայէ թռիչս մարմնոց ընդ թեթեւութիւնս հոգւոց....»¹⁴⁸: Կամ՝

Առանց զգումանց ծանրաբեռնութեան

Ի լայնածաւալ ծփանաց աշխարհիս ծովու,

Տապանակաւ մարմնույս թանձրութեան

Ձթթեւութիւն հոգւոցն թռուցեալ՝

*Ի մաւահանգիստն կենաց հասին*¹⁴⁹ (ԶԲ, Գ):

Սատանայի դեմ դաժան մարտերում սրբանուն են մվիրյալները և արժանանում երկնային արքայությանը և թագին: Համադրվում են հունական (կայուն) և հրեական (հոսուն) տիեզերքները: Հավերժ կայուն և հավերժ հոսուն տիեզերքների այս զուգադրումը ենթադրում էր տեսական խնդիրների լուծման հնարավորություն: Արարիչն ինքն է կարգավորում այդ շարժումն ու դադարը: Ելնելով դրանից՝ կարելի է տեսնել շարժման երկու տարատեսակ. 1) **Շարժում-դադար-շարժում**, 2) **Դադար-շարժում-դադար**: Երկու ուղղություններն էլ բաց և շարունակական համակարգեր են, արտահայտում են տիեզերական զարգացման բնականոն ռիթմերը: Հատկանշական է այն, որ շարժումն առջևում դադար է նախատեսում, իսկ դադարը՝ շարժում: Ժամանակի ընթացքում Բանականը (Լոգոսը) վերածվում է արարչականի: «Եվ քանի որ մա մաս մեծ, ամենից Մեծ Ուժից է բխում, ապա հանգում է Գոյին և էությանը.... Բանականը և Գոյը մույնական են»,--հաստատում է Պլոտինոսը¹⁵⁰: Աստվածաբանական և փիլիսոփայական առաջավոր մտքի ներթափանցումը հայկական միջավայր, դրա մշակումը և գործադրումը տեղական ավանդույթի հիմքի վրա տվեցին անմախաղեպ արդյունքներ: Նկատ-

¹⁴⁷ Գր. Նարեկացի, *Մատեն*, էջ 258:

¹⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 550:

¹⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 577:

¹⁵⁰ Պլոտինոս, *Էնեադներ*, էջ 51:

վեցին վիթխարի տեղաշարժեր հայ մշակույթի այնպիսի բնագավառներում, ինչպիսիք էին՝ ճարտարապետությունն իր բազում դրսևորումներով (եկեղեցաշինությունը, քաղաքաշինությունը, հուշարձանային այլ կառույցները), քանդակագործությունը, մանրանկարչությունը, երաժշտական արվեստը, բազմակողմանիորեն հարուստ հայ գրականությունը:

Հայ մտքի համակողմանի զարգացումը կարևոր տեղ է տալիս նաև մարմնին՝ իբրև գոյի ֆիզիկական դրսևորման: Միջնադարում հայկական շքեղ քաղաքները, ապարանքները և իջևանատները նաև զվարճության, վայելքի և ուրախության համար էին ծառայում: Այս դեպքում մարմնի իրավունքը բնավ էլ արհամարհված չէ: Արարչագործության թեմաներով ստեղծվում են հետաքրքրական պարականոններ: Դրանցում ժողովուրդը պատմում է, թե ինչպես Աստված ստեղծում է մարդու հոգին, իսկ սատանան՝ մարմինը¹⁵¹: Սա հետաքրքիր է՝ աշխարհի երկու կողմերը՝ հոգևոր և մարմնավոր, ըստ ժողովրդական մտածողության պատկերացնելու:

Կ. Գ. Յունգը նկատում է, որ չարի գաղափարի իսպառ մերժումը հղի է անկանխատեսելի վտանգներով: Նա նկատի ունի այն, որ հակադրություններից մեկի բացառումը կբերի թերևս նաև մյուսի կործանմանը: Մանիքեյականության դուալիզմից վախենալով՝ քրիստոնեությունն իսպառ հրաժարվեց չարիքի գաղափարից՝ հաստատելով իր մոնոթեիզմը: Այսպես. «Եվ քանի որ խավարի և չարիքի իրական լինելը մերժելն անհնար էր, այլևս որևէ այլընտրանք չէր մնում, քան եթե դրանց ամբողջ մեղքը մարդու վրա բարդելը», որից հետո ազատ շրջանառվում է՝ «Բոլոր բարիքներն Աստծուց են, բոլոր չարիքները՝ մարդուց» սկզբունքը¹⁵²: Հակադրությունների ճանաչումը և դրանց սանձված տեսնելը ևս չափազանց կարևոր սկզբունքային խնդիր է: Այդ մասին Գրիգոր Նարեկացին գրում է.

*Հակառակաքն հանդերձեցեր զկազմած մարդոյս,
Չոմն՝ ծանր, եւ զոմն՝ թեթեւ,
Չմիմ՝ զով, եւ զմիւսն՝ հրային,
Չի դիմադրութիւնն ի հակառակացն հարթ պահեցեալ¹⁵³ (ՁԶ,Ա)*

¹⁵¹ Մ. Ավդալբեգյան, *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1971, էջ 174-175:

¹⁵² Խ. Թ. Շվէ, *Ժցքոմ Ռ Վոմ*, ր. 241.

¹⁵³ Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեն*, էջ 592:

Մարդու մեջ հակադրությունների այսպիսի համադրումը տեսնելը մեծ կարևորություն ունի: Բացահայտելով դրանց առկայությունը՝ բանաստեղծը տեսնում է նաև դրանց հաշտեցումը: Դրանով ևս նա ուզում է ցույց տալ Աստծո մեծագործությունը, բարեսրտության անսահմանությունը:

Քրիստոնեությունը մի հարցում ենթարկվել է սուր քննադատության: Պատճառն այն է, որ նա առաջադրում է մարդու՝ նաև մարմնով վերածնվելու գաղափարը, որ մինչ նրա տարածվելը չի շրջանառվել մյուս կրոնների կողմից¹⁵⁴: Եվ զարմանալի է, որ մարմնի վերածնման իրավունքը պաշտպանող այդ ուսմունքը երբեմն մերժելու աստիճան անտեսում է մարմնի իրավունքը:

3. Տարածության և ժամանակի ընկալումը դարաշրջանի մատենագրության մեջ

Գրական երկի մեջ տարածությունը ենթարկվում է արվեստագետի «կամքին», կաղապարվում է նրա ճաշակի համեմատ: Տարածությունը «լցնող» այդ առարկաները հետագայում ձեռք են բերում ճանաչողական հոգևոր-զգայական արժեք: Ժամանակն իր հերթին երևան է բերում յուրահատկություններ, որ բնորոշ են միայն իրեն: Ժամանակ–տարածություն–մատերիա եռյակի կողմերից մեկի անհետացումով մյուս երկուսն ի չիք կդառնան¹⁵⁵: Մեր գիտակցության մեջ ժամանակը մշտակա ներկան է: Նրա մյուս երկու (անցյալ և ապառնի) դրսևորումների մասին գաղափար ենք կազմում այն սկզբունքով, թե ներկային նախորդող՝ անցյալ, իսկ հաջորդողն ապառնի ժամանակներն են: Անցյալն այլևս

¹⁵⁴ Գ. ՂՐՏՎԱԸ, *ԺՏՀՎՈՑ Տ ՂՐՈՐՑԻՅԱ*, Ծ., 1998, թ. 146.

¹⁵⁵ Ա. Էյնշտեյնի հարաբերականության տեսության կարևորությունն այն է, որ ըստ գիտնականի՝ տարածությունը և ժամանակը ոչ թե գոյություն ունեն իրարից անկախ, այլ մատերիայի հետ ունի վերսալ կապի շնորհիվ: Առավել ուշագրավն այն էներգիան է, որ առաջանում է մարմնի շարժման արդյունքում, ինչը նույն փոխակերպումն է երևութականից դեպի աներևույթը և հակառակը՝ աներևույթից դեպի երևութականը: Դա արտահայտվում է մասնիկ-լույս, լույս-մասնիկ քվանտային փոխակերպումների ընթացքում նաև: Հարաբերականության տեսության մեջ լույսի արագությունը տիեզերքի սահմանային արագությունն է, որի դեպքում երկրային ժամանակը հավասարվում է զրոյի, կանգ է առնում: Տե՛ս ԸՆՖՈՎԻԶ ՆՈՎՔՅԱՅԻ, խպՏոՏսՏՖՊ ԼՎԻԿՏՖՊ, *ՈՉՏՍՈՓՈՐ՝ ԻՌԵՆՈՒՐ*, Ծ., ԼԶՊ. “ԾՈՑԱՌ”, 1965, թ. 147-178:

գոյություն չունի և դառնում է պատմություն: Գալիքն սպասվելիք և դեռևս նյութականանալի ժամանակն է, մեզ տրված եզակի հնարավորությունը, որի «գոյության» մասին գիտենք նախապես: Շարժումը և տարածությունը հակադարձ համեմատական կապի մեջ են: Իսկ տիեզերքի և կյանքի համար «կենդանության» նշանը շարժումն է¹⁵⁶: Չկա շարժում, չկա կյանք: Հավերժականի մեջ շարժումն հանգեցվում է դադարի, որն իր խորքում մի այլ կարգի «շարժման» ձև է: Եթե վերցնենք նյութական աշխարհի երկու ատրիբուտները՝ տարածությունը և ժամանակը, ապա դրանց կարևորագույն որոշ կողմեր առանձնակի կբացահայտվեն: Միջնադարյան հայ հեղինակներն աշխարհի երկբևեռ պատկերացում ունեն¹⁵⁷: Տեքստը խորհրդանշների առումով ներառում է նյութական ժամանակը և ապաժամանակայինը, տարածությունը և ապատարածականը: Ժամանակի իմաստով դա ներկայի և անցյալի հակադրումն է՝ հավերժական ներկան և «պատմական» անցյալը: Տարածության իմաստով մենք առնչվում ենք տարածական խորհրդանշների հետ, ուր առարկայականը և սրբազանը, հյուլեականը և ոգեղենը, մարդկայինը և աստվածայինը մշտապես հակադրված են: Ստացվում է, որ ամեն ինչ առարկայացել է, որպեսզի որոշակի շրջապատույտից հետո իրագործի իրեն նախասահմանվածը և վերադառնա սկզբնական վիճակին: Ավարտվում է նյութական ժամանակը (ժամանակային հաշվումը) և տարածությունը (ներփակ շրջանը՝ ինքնապարփակ աշխարհը), այսինքն՝ ժամանակը կանգ է առնում, տարածությունը ներփակ է դառնում, և շարժումն այլևս անհրաժեշտություն չէ: Ուստի ինչպես արձակ տեքստում, այնպես էլ բանաստեղծության մեջ ողջ ասելիքը պտտվում է այս առանցքի շուրջը, և բառային խորհրդանշների կարևորությունն այս գաղափարը ճշգրիտ, հասանելի ու հասկանալի դարձնելն է: Բացարձակ արագությունը բացարձակ ժամանակ է ենթադրում: Աստված բացարձակի կրողն է բոլոր առումներով, քանզի ինքն է դա տնօրինում: Իր մոտ է Բանը, իսկ մնացյալն իր կամքով նյութականանում է կամ ապանյութականանում: Առաջին հերթին նյութը և հականյութը, իսկ այնուհետև տարածությունը և ժամանակը նրա մտքի յուրատեսակ նյութակա-

¹⁵⁶ **Յեզեկ Գ.**, *Փիլիսոփայության ներածություն: Փիլիսոփայության պրոպեդևտիկա*, Ե., Հայպետհրատ, 1964, էջ 134-136:

¹⁵⁷ **Ժ. ԾՈՐԶՈՐՎ, ԸՐՔՈՍՈՂՈՎՐԱՄՈ՝ ֆասմվոնրՅոփայրՍՈ՝ տՏսմՅայ՝ Ռ չՐՈՊ՝ վպոպվոռ ծպրրպրո թպսմՍՏՃՏ, Ժ., ԼեՊ. ԴԸԺ, 2007, ր. 21-22.**

նացում-ծնայնացումներն են (տրամաբանության, արվեստի և գիտության ձևով)¹⁵⁸: Միջնադարի ուսումնասիրության համար այս ամենը կարևոր է, քանզի դրանց գիտական արդյունքները չունենալով հանդերձ՝ այդ ժամանակի արվեստագետները հաճախ ներըմբռնմամբ են կռահում այդ մասին:

Արվեստում տարածությունը, ժամանակը և նյութը ամբողջովին փոխվում են: Առաջին պլան է մղվում պատկերը¹⁵⁹, որը տարածական ընկալում ունի, ժամանակի մեջ զարգանալու միտում: Մագիստրոսն այս մասին տալիս է հետևյալ բանաձևումը. «Ձևատուած նախ իմանալ իմանամք...*նորա ոչ պատկեր և ոչ ձև և ոչ քանակութիւն և չափաբերութիւն և ոչ նիւթ և ոչ տեսակ, ոչ մարմին և ոչ գոյութիւն կամ անգոյութիւն, ոչ սկիզբն, ոչ միջութիւն, ոչ կատարումն, ոչ ժամանակ. նա ոչ լոյս, թեպէտն ասի, և ոչ խաւար, քանզի հալածիչ խաւարի է...*»¹⁶⁰: Խորհրդական աստվածաբանության մեջ դա աստվածային մեզին հասնելու համար *անճառելի* (բացասող՝ ապոֆատիկ) դատողությունների սկզբունքն է¹⁶¹:

Գրականությունն ունի իրականության արտացոլման իր պայմանաձևերը, որ «հիշապահելով պատմական ժամանակն ու տարածությունը,- գրում է Ջ. Ավետիսյանը,- ձևային հատկանիշների համակարգում պատմականորեն վերականգնուցում է դրանք՝ շրջանցելով վերջիններիս փիլիսոփայական գոյաձևերի ընդունված պահանջները: Ամեն ինչ իր մեջ ներառող խրոնոտիպը գեղարվեստական խաղի օրենքներով փոխում է իր դրսևորման գործառնության ձևերը՝ դառնալով ստեղծագործական մեթոդի, ժանրի, կոմպոզիցիայի, բանաստեղծական չափի ու ռիթմի, սյուժեի ժամանակ ու տարածություն»¹⁶²: Ուրեմն գեղարվեստական ժամանակը դրսևորվում է նախ՝ ժանրային, թեմատիկ, այնուհետև կերպարի արտացոլման ձևայնացումով: Միտքը և հույզը դառնում են շարժման աղբյուր և խթանիչ: Բուն շարժումը՝ հերոսների գործունեութ-

¹⁵⁸ Գ. Բրուտյան, *Իմաստասիրական երկխոսություններ*, հ. Ա, Ե., «Հայաստան» իր., 1985, էջ 224-254:

¹⁵⁹ ԸՐՈՐՑՏՏԳԻՆ, *հՏփՈՎԱՎՈ՛Ղ՝ Չ փպՅՕՐԿԷ ՅՏՎՈՒ*, Ց. 4, ր. 653-655.

¹⁶⁰ Թղթերը, էջ 176:

¹⁶¹ Վ. Ղազարյան, *Արեոպագիտիկաները և նրանց նշանակությունը եկեղեցական վարդապետության մեջ*, Պանծասար, հ. 2, էջ 139:

¹⁶² Ջ. Ավետիսյան, *Գրականության տեսություն*, Ե., «Նաիրի» իր., 1998, էջ 144:

յան ձևով, իրենից ներկայացնում է գործողությունների հաջորդական ընթացք: Հերոսը՝ որպես շարժման կրող, դրված է պայմանական ժամանակի մեջ: Գեղարվեստական երկի մեջ առավել կարևորվում է հատկապես ժամանակը, որն իրենով պայմանավորում է երևակայական տարածությունը: Նրանում պատկերված լեռները, դաշտերը կամ բնության տարերքները խորհրդանշում են հավերժական ժամանակը, իսկ մյուս առարկաները՝ անցողիկ: Անտիկ շրջանում կարգուկանոնը և նրա մասին պատկերացումը հիմնված են դիցաբանական պայմանաձևերի և «ոչ թե պատմական արժեքներին և անհատներին առնչվող քիչ թե շատ հավաստի իրողությունների վրա»¹⁶³: Դրան փոխարինելու եկած պատմական ժամանակն իր գեղագիտությամբ տարբերվում է հունական կարգաբանված տիեզերքից և արվեստից: Աստվածաշնչյան աշխարհը «օլամ»-ն է, այսինքն՝ ժամանակային հոսքը, որն իր մեջ կրում է բոլոր առարկաները կամ աշխարհը՝ որպես պատմություն: «Օլամի» ներսում ժամանակն անգամ տրվում է շարժման այլափոխումով¹⁶⁴: Անտիկ դարաշրջանի գրական հերոսի համար մտահոգության առարկա է ներկան, միջնադարյան գրականության հերոսի համար՝ ապագան, որն աշխարհայացքային յուրահատկություն է:

Մատյանի հերոսը լի է երկնային գանձեր ունենալու և սպասվելիք դժվարությունները հաղթահարելու վճռականությամբ: Դրանք հոգևոր են: Մեծ վարդապետներն իրենց գանձերը կուտակում են երկնքում՝ դիմելով ապաշխարության ու աղոթքի զանազան բանաձևերի¹⁶⁵: Չի կարելի չնկատել, որ Մատյանի հերոսը հանդես է գալիս մի յուրատեսակ արարչի դերով. գործառույթ, որով աչքի է ընկնում և Գր. Մագիստրոսի Նամականու հերոսը: Արվեստագետը յուրատեսակ «արարում» է իրագործում՝ «տեսք» տալով ժամանակին: Յուրաքանչյուր արարչագործություն նպատակ է հետապնդում կամ կարգաբանված պահել հոգևոր տիեզերքը և թույլ չտալ սայթաքումներ, կամ վերանորոգել «հնացած» տիեզերքը: Եղիշեն գտնում է՝ բանական են միայն մարդն ու հրեշտակները, իսկ Աստված բարձր է երկնքից և երկրից: Ուր բազմացավ հանցանքը, բոլորին էլ մահով պատժեց, իսկ ուր հնազանդություն և

¹⁶³ Ե. Մարգարյան, *Դրվագներ*, էջ 47:

¹⁶⁴ Ի. ԸՀԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈ*, ր. 88.

¹⁶⁵ Զ. Զ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը*, էջ 236-310:

ունկնդրում եղավ, անմահության պարգևներ շնորհեց¹⁶⁶: Աստված է կարգուկանոնի սկզբնավորողը, երաշխավորն ու պաշտպանը: Վերին և ներքին օղակները հասարակության մեջ պարտավոր են կարգազանց չլինել:

Պատմությունը սկզբնավորվում է մարդու արարման ժամանակաշրջանից՝ ունենալով իր զարգացման ընթացքը, մինչև «ժամանակների ավարտը»: Աստծո արարչագործությունն սկսվում է տիեզերական տան կառուցումով՝ երկնային կամարի ավարտումով, իսկ դրա «պսակը» մարդն է, որից հետո աշխարհը հանձնվում է նրա տնօրինությանը: Աշխարհաճանաչողությունն սկսվում է ոչ թե նրա գիտական յուրացումով, այլ այն հավատքով, որով անհատը յուրացնում է այն:

Ոչ միայն քաղդեացիների, այլ նաև հայերիս կյանքում աստղագիտությունը կարևոր դեր է ունեցել: Միջնադարյան ձեռագրական հմայագրերի կապը ժայռագրային պատկերների հետ, նրանց կիրառության գրեթե միասնական նշանակությունը մեզանից պահանջում են խորությամբ և նորովի անդրադառնալ խնդրին: Ժայռապատկերներում համդիպող նշանագրերն ու մոտիվները¹⁶⁷ կրում են ոչ միայն իրական տիեզերքի պատկերը (համաստեղություններ և այլն), այլև իրենց խորքում պահում են տարածության և ժամանակի նախնական առասպելաբանական պատկերացումները: Արևի անիվ-սայլը կամ սվաստիկան խորհրդանշում է ժամանակը՝ շարժման ընթացքով պայմանավորելով և տարածությունը: Որսի և զոհաբերությունների տեսարաններում արտացոլվում են հմայության և մոգական արարողությունների պատկերացումները¹⁶⁸:

11-րդ դարի վերջում Հովհ. Իմաստասերն սկսում է ամբողջացնել ողջ մախորդ շրջանի աստղագիտական, մաթեմատիկական և տոմարագիտական միտքը: Ըստ էդ. Աղայանի՝ «Հայտնի է, որ արարչության բազմաթիվ թվականներ են եղել (Յոթնասանից կամ Եվսեբիոսի, Կայսերական, Ասորական, Ալեքսանդրյան, Հռոմեական և այլն:Հովհաննեսն իր հաշվումները կատարում է (մարդու դրախտից վտարելու օրից

¹⁶⁶ Եղիշի Պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձեւացեաց օրինակի, Տփղիս, 1904, էջ 46:

¹⁶⁷ ԸՐ. ԹՏՈՎ, ԾՈՒ Ռ ՐՈՎՉՏՍ, Ծ., ԼջՊ. «ԾՈցՍՈՐ», 1994, թ. 5-7.

¹⁶⁸ Թղթերը, էջ 171: Հ. Իսրայելյան, Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1973, էջ 134-137:

– Ս. Մ.)...և մինչև Քրիստոսի ծնունդը հաշվում է 5198 տարի»¹⁶⁹։ Նա ձգտում է ճշգրիտ որոշել գարնան գիշերահավասարի և լուսնի ավագ լրման օրերը արարչագործության առաջին տարում։ Այսպես է հայ իմաստասիրական համճարը թափանցում համաշխարհային մտքի դժվարին հորձանուտը։ Ջարգացնելով նաև հայ գեղագիտական միտքը՝ բանաստեղծը կարևորում է արվեստի բնագավառը։ Ընդօրինակել բնությանը «արդեն մեծ նորություն էր մեր իրականության մեջ և կարող էր ծագել միայն վերածնության դարում իբրև հետևանք այն նոր ոգու և ազատախոհության, որ առաջ էր եկել կյանքի մեջ»¹⁷⁰։

Հովհաննեսն այն իմաստասիրական դպրոցի սաներից է, որտեղ նախապես սովորել ու դասավանդել է Գրիգոր մեծ իշխանը¹⁷¹։ Վերջինս մարդու և տիեզերքում նրա դերի մասին առանձնահատուկ պատկերացում ունի։ Աստված մեծ բարիք է արել մարդու հանդեպ՝ կյանք պարգևելով նրան, իսկ սա պարտավոր է հոգ տանել իր մասին, քանզի օժտված է բանականությամբ։ Մագիստրոսը գտնում է, թե հեթանոս փիլիսոփաները նախնական բաժանում կատարել են՝ նշելով «աստուած անշարժելի աշխարհ, երկին շարժուն աշխարհ, մարդ բանաւոր աշխարհ։... *Իսկ եթէ ոչ բանաւոր, զի՞արդ մարդ, և եթէ ոչ իմաստուն, ո՞րպէս բանաւոր*»¹⁷²։ Ուրեմն բանականությունը տիեզերքի կարևոր բաղկացուցիչներից է։ Ժամանակը Գրիգոր Մագիստրոսի համար հաստատված է Աստծո գոյի մեջ իր երեք չափումներով։ Աստված իր մեջ ներառում է «Էրն և էն և եղիցին»։ Նրա համար ժամանակը շրջանաձև է և վերադառնում է ելման կետին։ Աբրահամի առիթով ասում է, թե Տերը նրան հրաժարեցրեց «զաստռոնոմին, որ ընդունէր չափաբերութիւն ժամուց տունջեանն և զուղեգնացութիւնսն արեգականն ի կենդանակերպն և յաստեղուսն, բաղխոհութիւնս առնել նոքօք ի դուգնաքեայ կենցաղունս»¹⁷³։ Մագիստրոսի մտածողության համակարգում կրկին կենցաղավարում է հայկական մտածողության հնատիպը։ «Չափաբերութիւն

¹⁶⁹ Է. Աղայան, *Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1986, էջ 195-196։

¹⁷⁰ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 82։

¹⁷¹ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 10։

¹⁷² *Թղթերը*, էջ 205։

¹⁷³ Նույն տեղում, էջ 172։

ժամանակաց»-ը փաստորեն ցերեկվա և գիշերվա պարբերական հաջորդականությունն է՝ նույն լույսի և խավարի ընթացքը: Ժամանակի հին և միջնադարյան ընկալումն այլ չափման միավոր չէր օգտագործում (կային, իհարկե, ժամաբաժանումները, բայց դրանք ժամանակի ծագման հանգամանքի հետ քիչ կապ ունեին):

Միջնադարի կարևորագույն ձեռքբերումներից մեկը հոգևոր առումով մարդու հավերժական կյանքով ապրելու հնարավորության գաղափարական կիրառումն է հավատալիքների բոլոր համակարգերում: Փաստորեն դա նշանակում էր մահի հաղթահարում և հավերժի հաստատում անհատի կյանքում¹⁷⁴: Մարդն ազատվում էր տիեզերքում միայնակ մնալու սարսափից, կյանքի ունայնության անտրամաբանականությունից: Յուրյն փիլիսոփաների տրամաբանության օրենքները կրկին դառնում էին կյանքի շարունակականության համար կիրառելի մնալ: Այդ շղթայում կարևորվում է Փրկչի դերը: Մագիստրոսի համար նախապատվելի և պաշտելի է Հիսուսը¹⁷⁵: Մահվանից ազատվելու գաղափարն ապագայի վրա ունենալիք տիրապետությունն է, դրա միակ հնարավորությունը: Ժամանակային տիրույթում մարդկային միտքը թափանցում է անցյալի անսահմանությունից գալիքի անսահմանը: Բաց է մնում մարմնավոր գոյությունից հետո այդ կարելիության իրագործման հարցը: Պլատոնը նկատում է, որ աշխարհի ստեղծման հիմքում ընկած է բանականության տարրը: Եվ ինչպես բնության մեջ բանականության տարրերն են «անմահ», այնպես էլ մարդու բանականությունը: Քրիստոնեությունը շրջանառեց իր նոր խոսքը՝ Նոր Կտակարանը՝ դրա մեջ արտացոլելով իր ամենաբարձր հույսերը:

1. Եթե պլատոնյան շրջանը խորհրդանշում է վերադարձ դեպի ելման կետը, ապա քրիստոնեությունը պատկերացնում է, որ «Աստծո կողմից սահմանված «սուրբ պատմությունը» գնում է ուղիղ գծով» դեպի վեր (նկատի է առնվում ժամանակային ուղղահայացը¹⁷⁶): Պատմականությունն այնպիսին է, որ կարող է վերածվել իր հակադրությանը՝ ընդհուպ բացառելով պատմականությունն ինքնին: Խոսքն այստեղ ժամա-

¹⁷⁴ «Հավերժ» բառի գործածությունը դեռևս չի նշանակում ժամանակ առանց ավարտի, այլ հասկացվում է վիճակ, որի մեջ այն չի չափվում: Ղ. ՔՈՐՑՎՈՎ, *Ինքզինքն կՈՐՈՓպսՅրՈՂ*, ր. 205.

¹⁷⁵ Թղթերը, էջ 80:

¹⁷⁶ Կ. ԸՉԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈՒ*, ր. 93.

նակների վերջի մասին եղած պատկերացումն է, որը կրոնափիլիսոփայական դրույթներում և առասպելներում արտահայտվել է ապոկալիպսիսի ձևով: Հատկանշական է, որ ապոկալիպտիկների թեման «պատմության մեջ պայթյունն է և նրա փոխակերպումը մետապատմության, չարի և բարու վերջին պայքարի» սպասումով¹⁷⁷: Նրանք հիմնականում հանդես են գալիս որպես աղանդավորներ¹⁷⁸: Այս խնդիրը կարևորվում է այնու, որ պատմությունն արհամարհող ապոկալիպտիկն սպասում է բացարձակ վերջին կամ նրան անհրաժեշտ է այդ գաղափարը, քանզի ամբողջ շարժումը կկանգնեցվի, կտրվի սպասվող դատավճիռը¹⁷⁹:

2. Մյուս կողմից՝ քրիստոնեական աստվածաբանության և հունական փիլիսոփայության համադրությունը հասցնում է տարածաժամանակային այն ընկալումներին, երբ ժամանակը կարող է և բացարձակ դադարի վիճակի բերվել: Աստվածաբանության և փիլիսոփայության համադրման պատիվը պատկանում է հույներին: 230թ. նորալատոնական Որոգինեսը հիմք է դնում աստվածաշնչյան տեքստերը որպես սուրբ պատմություն ընկալելուն:

3. Հասունանում է և պատմության իրական ըմբռնման աստվածաբանական մտահայեցողությունը: Դա իրագործում է Եվսեբիոս Կեսարացին (Անտիոքյան դպրոց), ով վախճանաբանական ապագան փոխարինում է քաղաքական ներկայով¹⁸⁰: Փոխվում է և աստվածաշնչյան տեքստի ժամանակային ընկալումը. այն է՝ սկզբից ևեթ ամեն ինչ նախասահմանված է և լինելու է այնպես, ինչպես պետք է լինի: Ժամանակային տիրույթում փոփոխություններ չեն նախատեսվում: Ապագան այնքան էլ ապագա չէ, քանզի լինելու է նախապես որոշվածը: Այդ էլ Եվսեբիոսին իրավունք է տալիս պնդելու, թե քրիստոնեության մեջ ոչինչ նոր չէ, ոչինչ արտառոց չէ: Նորը փոխարինվում էր նախընթաց հավերժ գաղափարով նաև: Հենց Անտիոքյան աստվածաբանների գաղափարների հիմքի վրա նախանշվում է «Վեցօրեայք»-ը: Այդ վեց օրերը վեցօրյա արարչագործության և Աստվածաշնչի 6 գործողությունների կապն են խորհրդանշում՝ որպես դարաշրջանների.

¹⁷⁷ Նույն տեղում:

¹⁷⁸ Ս. Մայիսյան, *Ժամանակակից աղանդները Հայաստանում*, էջ 31-32, 198:

¹⁷⁹ Խ. ԸՉԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈ*, ր. 95.

¹⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 98:

1. Ադամի ծննդից մինչև առաջին մարդկության ոչնչացումը ջրիեղեղով.
2. Ջրիեղեղից մինչև Աբրահամի «կտակը» Աստծո հետ.
3. Աբրահամից մինչև Դավթի սուրբ թագավորությունը.
4. Դավթի թագավորության անկումը և բաբելոնյան գերության սկիզբը.
5. Բաբելոնյան գերությունից մինչև Հիսուսի ծնունդը.
6. Շարունակվող ժամանակը (ներկան).
7. Անկումնային ժամանակի սկիզբը և աշխարհի վախճանը՝ իր հետևանքներով¹⁸¹:

Լույսի մեջ է անձնավորված մեծագույն բարիքը՝ կյանքի սկիզբը: Բարիքը նաև թաքնված է ներդաշնակության պահպանման, օրենքը չխախտելու մեջ: Օրինակ է փիլիսոփաների կյանքը, որոնցից ամենափայլունը Սոկրատեսինն է: Նրա աշակերտներն ու մերձավորները չեն կարողանում համոզել մեծ փիլիսոփային, որ հեռանա տնից՝ խուսափելու իր մահվան դատավճռից, քանզի նա գտնում է, որ մարդկային կյանքի օրենքները ևս սահմանված են ի վերուստ և ենթակա չեն խախտման¹⁸²: Փախչելով նա կհաստատեր, որ դատավորները ճշմարիտ են իրենց մեղադրանքների ու կասկածների մեջ. այն է՝ իսկապես իբր ինքը փչացնում և անհնազանդության է կոչում երիտասարդներին: Մինչդեռ հրաժարվելով իր կյանքը փրկելու «եզակի» հնարավորությունից՝ նա փրկում էր իր բարոյական կերպարը: Միջնադարը համակրեց պլատոնյան Սոկրատեսին: Նրա էության մեջ կային բարոյական կատարելության կարևոր սկզբունքներ: Միջնադարը եկավ բացառելու մարմնի «իրավունքների» այն չարաշահումները, որոնք հասցրել էին սանձարձակության ու հակադրեց դրան հոգևոր-բանական ներքին կատարելության ձգտումը:

Ինչ վերաբերում է հեքիաթներում աշխարհի ընկալմանը, ապա նրանցում տարածության և ժամանակի ամրագրված պատկերացումներն ի վերջո վերածվել են առասպելությունների: Դրանք հանդես են գալիս թզուկ իմաստուն ծերուկի դիցաբանական կերպարում: Ուշագրավը նրա՝ աշխարհի չափման կերպն է: Կ. Գ. Յունգը գրում է. «Ինձ ավելի

¹⁸¹ Լույս տեղում, էջ 100:

¹⁸² ԿՈՅՏՎ, *հՏփոկավոյ 2 ՅՐպլ ՅՏՎու*, 8. 3, փ. 2, Ծ., ԼջՊ. «ԾօրսՖ», 1972, ր. 639.

հավանական է թվում այն, որ նվազեցնելու հակումը՝ մի կողմից և չափազանցնելունը (հսկաներ և այլն)՝ մյուս կողմից, ենթագիտակցականի մեջ տարածականության և ժամանակայնության հարաբերություններում կապված են անորոշության համգամանքի հետ: Համաչափության մարդկային զգացողությունը, նրա՝ մեծի և փոքրի մասին արդյունավետ պատկերացումը շատ մարդակերպական է. այն կորցնում է իր նշանակությունը ոչ միայն ֆիզիկական երևույթների ոլորտում, այլ նաև այն տեղերում կոլեկտիվ ենթագիտակցականի մեջ, որոնք գտնվում են մարդուն բնորոշ իրերի սահմանից այն կողմ»¹⁸³: Իմաստուն ծերունու դերը հեքիաթում առաջին հայացքից աննշան է թվում, սակայն ուշադիր քննության դեպքում նկատում ենք հակառակը: Ապագան, որ անձնավորվում է անորոշի միջոցով, արտացոլված է նրա կերպարի մեջ: Այդ անորոշության մեջ ամրագրված է ապագայի նկատմամբ մարդու վախն ու անվստահությունը, ինչով պայմանավորված է վախճանաբանական պատկերացումների առաջացրած հոգեբանական սարսափն ապագայի հանդեպ:

* * *

«Բնությունն Աստծո մեջ» և «Աստված բնության մեջ» երկու փոխկապակցված սկզբունքները վերափոխում են «Աստծո և բնության առաջնայնության հարցը», քանզի նրանց միջև նույնության նշաններ են դրվում: Գր. Նարեկացու կարծիքով, ստեղծելով բնությունը, Տերը որոշակիորեն նույնացավ նրա հետ: Օրինակ, Աղթամարի եկեղեցու ճարտարապետական հորինվածքում գործադրված է այդ սկզբունքը. «ճարտարապետական լանդշաֆտը ծուլված է արտաքին բնության հետ, կազմելով նրա հետ մեկ միասնական ամբողջություն: Տաճարը «Աստծու տունն է, Աստված մարմնավորված է իր օթևանում, օթևանը բնությունն է»¹⁸⁴: Այդ սկզբունքը կիրառված է հայկական բազմաթիվ այլ եկեղեցիներում և մասնավորաբար Գր. Մագիստրոսի կառուցած ճարտարապետական հուշարձան-համալիրներում (Հավուց Թառ, Բջնիի եկեղեցի, Ս. Կարապետ): Մտավոր առաջընթացի այս փուլում մարդու և բնության մերձեցում է տեղի ունենում, և բնությունն ընկալվում է որպես Աստծո էության մի մաս: Առաջադրվում է «ամեն ինչ մարդու համար»

¹⁸³ Խ. Թ. Շվէ, *ժցքոռ ու վոռ*, ր. 306.

¹⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 365:

գերագույն սկզբունքը: Աստծո գթասրտության արդյունքն է մարդու արարումը, և մարդու սիրո ու երախտագիտության նշանն է Աստծու հանդեպ նվիրվածությունը: Աստված-Բնություն-Մարդ ներդաշնակ կապը, նրանց մերձեցումը և ծուլումը ցույց են տալիս, որ հենց այդտեղից են ծագում միջնադարի մարդասիրությունն ու բնութեմապաշտությունը: Գաղափարական ընդդիմությունը շատ դեպքերում առաջ է գալիս սոցիալական հողի վրա¹⁸⁵: Աղանդավորությունն առաջադրում է Աստծու հետ ուղղակի հաղորդակցության հարցը, թեև դա կա նաև պաշտոնական վարդապետական աստվածաբանության մեջ¹⁸⁶, և 10-11-րդ դարերում ազատ մտածողության ձև է ընդունում: Այս ամենը նաև միստիցիզմի որոշակի ազդեցության արդյունք էր: Բայց ազատ բարքերը տիրում էին նաև եկեղեցու դերով շահագրգիռ աշխարհական գործիչների և անգամ վարդապետների ամենագնացական փոխհարաբերություններում: Ուղղակիորեն դրանք թափանցում էին նաև եկեղեցականության կյանքն ու կենցաղը¹⁸⁷: Վերածնության շրջանի հայ գրականության մեջ երկրայինը և զգայականը պատկերվում են իրենց մանրամասներով, և դա դառնում է նաև գեղագիտական սկզբունք, մտածողության եղանակ¹⁸⁸: Գրականության մեջ այն հանգեցնում է մարդու անհատական հուզաշխարհի, հոգեկան խորն ապրումների և բարդ բախումների պատկերմանը: Ժամանակի մեծերի երկերում տեսնում ենք աշխարհի իրական, փարթամ ու գունագեղ պատկերը: Բարձր են գնահատվում բարոյական վսեմ արժանիքները, ինչպիսիք են՝ սեփական արժանապատվության ճիշտ գնահատումը, թույլերին չճնշելը և նեցուկ լինելը:

Դեպի կատարյալը գնալիս կամ «ճանապարհորդելիս» միջնադարյան մտածողությանը բնորոշ է ընտրել առաջնորդ-ճանապարհացույց: Այդ ճանապարհացույցն Աստված է: Պարսիկ հանճարեղ բանաստեղծ Ջ. Ռումին իր ստեղծագործություններում պնդում է, թե անգամ ամենահայտնի ճանապարհներից կարելի է շեղվել, եթե կողքիդ չես ունենում հմուտ առաջնորդ (նկատի ունի մարգարեների): Նման դեպքերում միաժամանակ պետք է զգուշանալ սպասվելիք վտանգներից: Թվում է՝ նույն «մտահոգությամբ» է Բեատրիչեն առաջնորդում Դանտեին: Նա

¹⁸⁵ Աշ. Դովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, հ. Ա, էջ 331-377:

¹⁸⁶ Դ. Դ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորպլատոնականությունը*, էջ 17:

¹⁸⁷ Ա. Սրապյան, *Հայ միջնադարյան գրույցներ*, Ե., ՀԱՄԻ ԳԱ հր., 1969, էջ 23-24:

¹⁸⁸ Դր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, էջ 50-86:

կմոլորվի, եթե ամենագետ այդ կինը դադարի սատարել բանաստեղծին: Նրան կարող է առաջնորդել նա, ով իր մեջ կրում է աստվածային իմացությունը, որպեսզի օգնի կարոտյալներին¹⁸⁹:

4. Աշխարհի կործանման կանխադրույթը և վերապրելու հույսը

Նախապատմական շրջանից (մ.թ.ա. 3-րդ հազ.) Շիրակը հայ մշակույթի կարևորագույն օրրաններից է¹⁹⁰, և անկասկած նաև այդ հիմքի վրա է բարձրանում 10-11-րդ դարերի մտավոր առաջընթացը: Միջնադարից մեզ է ավանդվել մի բանահյուսական գողտրիկ զրույց, որ հայտնի է «Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմություն»-ը խորագրով¹⁹¹: Հիշյալ անվավերն ուշագրավ է կրոնաքաղաքական, պատմական և գեղարվեստական առումներով: Գործողություններով նրա հետ առնչվում է մի այլ երկ՝ «Կոզեմնի տեսիլք»-ը¹⁹²: Երկու հուշարձանների մասին առաջին անգամ գրում է Մատթեոս Ուռեայեցին՝ վերապատմելով դրանց բովանդակությունը: Իսկ երկու ստեղծագործությունների առնչության, միջավայրի և գործողությունների, դրանց կարևոր նշանակության մասին համակողմանիորեն խոսում է Ն. Մառը¹⁹³ բացահայտելով դրանց բանահյուսական ծագումը: Ըստ հետազոտողի՝ այդ երկու ստեղծագործությունները գործողություններով մեկ միասնական անբողջություն են ներկայացնում: Նա դրանցում առանձնացնում է երեք դրվագ.

1) Հրաշալի ջրարգելության լեգենդը՝ կատարված Պետրոս կաթողիկոսի ձեռքով 1023 թվականին.

¹⁸⁹ Զ. Էդոյան, *Շարժում դեպի հավասարակշռություն*, Համատեքստ-2005, Ե., Եր. համ. հր., 2006, էջ 12-14:

¹⁹⁰ Զ. Կ. ղՈՒՓՈՑՐՎ, *ԺԴԿԶԿՄՍՍՍ ՍՈՐՈՍՈՍ* (3-1 Ցօր. ՊՏ վ.Ֆ.), ր. 12-29:

¹⁹¹ Մ. Մ. ձԵՆ. 995 (1278թ.), էջ 425ա-453ա (ընդարձակ տարբերակը և Մ. Մ. ձԵՆ. 4505 (15-րդ դ.) համառոտ տարբերակը): Տեր Պետրոսի՝ Տրապիզոնում կատարած գետարգելության հրաշքի մասին խոսում է նաև Ա. Ղանալանյանը՝ ներկայացնելով լեգենդի համառոտ տարբերակը. տե՛ս Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1969, էջ 374 (թ.861):

¹⁹² Հովհ. Կոզեմնի վերագրված Տեսիլքը Հր. Բարթիկյանի կարծիքով նրա գրչին չի պատկանում և պարականոնի նյութ է: Տե՛ս Մ. Ուռեայեցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 491:

¹⁹³ Ժ. ԾՈՐՐ, *ԿՍՈՑՈՒՄԿ Տ ՍՈՑՏԱՌՍՏԿԱԿ ԿԿՅՐԿ Ռ ԳԻՎԱԿՏԿ ԼՏՈՎՎԿ ԽՏՃԱՐՎԿԱ*, սՈՑՏՀՐՈՒՒ «ԹՏՐՏՏՓՎՕԿ ջՈՎԿՍՈՒ», Կ.-ԿԿՑ., ՁՈՒ. ԼԿտԿՐ. ԸՍ. ծՈՒԳ, 1895, 33 ր..

2) Նույն թվականին հայտնված երկնային նշանը (արևի խավարում և երկրաշարժ)։

3) 1037 թ. երկնային նշանը¹⁹⁴ (արևի խավարում)։

Մանրակրկիտ հետազոտությունը, սակայն, ցույց է տալիս, որ իբրև մեկ ամբողջություն ընկալվող պարականոնը բովանդակային պլանում տարանջատվում է առանձին երկու երկերի՝ պայմանավորված իր մասերի ժանրային յուրահատկություններով։ «*Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւնն*»-ը լեգենդ է, իսկ «*Կոզեռնի տեսիլք*»-ը՝ մարգարեություն-գուշակություն¹⁹⁵։ Ժանրային այդ տարանջատումը պետք է կատարել ձեռագրերում հանդիպող բանահյուսական տարբերակների հիման վրա՝ անհրաժեշտաբար դրանց անկախությունը հաշվի առնելով։ Մի դեպքում դա Սուրբ Նշանի¹⁹⁶ և գետարգելության լեգենդի դրսևորումների ամբողջացումն է, մյուս կողմից՝ Տեսիլքի և նրա զանազան առնչությունների ընդարձակ դիպաշարի ձևավորումը։

Իրադարձությունները տեղի ունեցան 11-րդ դարի առաջին կեսին։ Դա Անիի 1045 թ. եղերական անկման պատմաքաղաքական և հոգեբանական ազդակներն են, որոնք իրենց յուրատեսակ արտահայտությունը գտան Մ. Ուռհայեցու կողմից գրի առած բանահյուսական ամբողջական երկում։ Այն ունի երկու ձեռագրական տարբերակ, ինչպես հաստատում է Ն. Մառը, և վկայում են գրչագրերը։ Համառոտը շրջանառվում է պատմիչի կողմից, ուր չկան խաչափայտի երկու Գյուտերը, իսկ ընդարձակն սկսվում է դրանցով և քիչ ավելի ուշ շրջանի է¹⁹⁷։ Պարզ է դառնում, որ *Պատմության* ստեղծման միջավայրը Արգինայի (Անի) վարդապետարանն է (նախկին կաթողիկոսական նստավայրը 1001-1047 թթ.)։ Այն գրի է առնվել մոտավորապես դեպքերից 100 տարի անց¹⁹⁸ (12-րդ դ.), քանզի «Ժամանակագրություն»-ն ավարտվել է 1137 թվին։ Մառը գտնում է,

¹⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 10։ Նաև՝ Մ. Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, 1023 թ. երկնային նշանի մասին՝ էջ 59-63, 1037թ. նշանի մասին՝ էջ 75-85։

¹⁹⁵ Հովհաննես Կոզեռնին այս Տեսիլքից բացի վերագրվում են՝

ա) Տոմարի մասին մեկնությունը.

բ) Պատմական մի գրվածք (Հիշատակագիրք).

գ) Վասն Վարդավառի երկը։

¹⁹⁶ *Սուրբ Նշանը «Ժամանշանակ» է խաչին կամ Սուրբ Խաչն է*։ Մ. Օրմանյան, *Ծիսական բառարան*, էջ 104-105։

¹⁹⁷ Մ. Մ. ձեռ. 995, որը 1278 թ. ընդօրինակություն է։

¹⁹⁸ Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, Ե., 1991, էջ 480։

որ Ուռհայեցին ինքը չէ անվավերի (իմա. պարականոնների) հեղինակը: Դրա ապացույցը նրանում ծագած որոշ անաքրոնիզմներն են, որոնք պահպանվել են նույնությամբ և անհասկանալի են եղել պատմիչին: Այսպես.

- 1) Հիսուսի ծնունդից 1000 տարի անցնելը 1023թ. դեպքերի առիթով ճշգրիտ չէ (մոտավոր հաշվարկ է).
- 2) 1030 թ. Վասիլ 2-րդն այլևս կենդանի չէր, երբ Կոզեմը կատարում է իր գուշակությունը 1023 թ. երկնային նշանի կապակցությամբ.
- 3) Պետրոսի անունը նախապես դեռևս չէր կարող կապվել գետադարձության հրաշքի հետ. այն ավելի ուշ է հորինվել (դա հաստատվում է նաև նրանով, որ գրավոր աղբյուրներում Տեր Պետրոսը դեռևս չունի Գետադարձ մականունը¹⁹⁹):

Այսպիսով՝ «Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմություն»-ը ձեռագրական տարբերակում սկսում է Խաչափայտի Առաջին և Երկրորդ Գյուտերով: Ըստ ավանդության՝ Խաչափայտի մասունքները Հեղինեն²⁰⁰ փոխանցում է իր որդի Կոստանդիանոսին (306-337), իսկ վերջինս՝ Հռոմի առաջին հայրապետ Սեղբեստրոսին (կամ Եվսեբիոսին) (314-335)²⁰¹: Այդ մասին իմանում և Հռոմ են գնում Գրիգոր Լուսավորիչը (302-325) և Տրդատ արքան (298-330): Կնքվում է դաշինք երկու երկրների միջև, և դա վավերացվում է մի փատաթղթով, որ հայտնի է «Դաշանց թուղթ» անունով²⁰²: Սկսած այդ ժամանակներից՝ Հայաստան բերված Խաչա-

¹⁹⁹ Թղթերը, էջ 3-36:

²⁰⁰ Կոստանդիանոսի մայր Հեղինեն 2-րդ անգամ գնում է Երուսաղեմ և գտնում Խաչափայտի մասունքները: Դա հայտնի է Խաչափայտի Երկրորդ Գյուտ անվանումով (Առաջինը գտել է Պատրոնիկեն): Հայոց եկեղեցին *Գիւտ Խաչի* տոնը կատարում է հոկտեմբերի 26-ին. տես **Արտակ արք. Մանուկեան, Հայ եկեղեցու տոները**, էջ 215-216:

²⁰¹ Սուրբ Խաչափայտի մասին միջնադարյան ճանապարհորդ Օգոստինոս Բաջեցին նշում է, որ Հռոմում կա Ս. Խաչի եկեղեցին, ուր պահվում են Հեղինեի ուղարկած (Կոստանդիանոսի մոր) մասունքները. տես **Օգոստինոս Բաջեցի, Ճանապարհորդություն Յերուսալա, Ս.- Պետերբուրգ, 1884, էջ 18-19:**

²⁰² Տրդատ-Կոստանդիանոս դաշինքի թվականը համարվում է 321 թ., իսկ «Դաշանց թղթի» ստեղծման ժամանակը համարվում է 12-13-րդ դարերը: Տես *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հ. 1-ին, Ե., 1963, էջ 285. նաև՝ **Հր. Բարթիկյան, «Դաշանց թուղթ».** *կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», թ. 2, 2004, էջ 65-116: Բարթիկյանի կարծիքով երկու՝ ճշմարտապատում և կեղծ, տարբերակներ գոյություն ունեն: Կեղծը հորինվել է Սեղբեստրոսի ձեռքով (էջ 88):

փայտի մասունքները փոխանցվում են սերնդեսերունդ՝ պահպանվելով բացառապես մեր կաթողիկոսների մոտ: Սեղբեստրոսի խնդրանքով Գր. Լուսավորիչը գրում է «զկանոնս զգուշաւորս» և նրանից ստանում է աշակերտի նշանը և Ղուկաս Ավետարանի Ձախը: Մասունքները նա բերում և պահում է Պալունյաց գավառի Կվառս գյուղում, որի վրա, նախանձից դրդված, հարծակվում է բասիլների թագավոր Գեղեհոնը: Կրկին գործ ունենք ժամանակախախտման հետ: Տրդատ--Գոթաց թագավոր մենամարտի դրվագը²⁰³ փոխված է Վահան Մամիկոնյան-Գեղեհոն դրվագով²⁰⁴, զուգադրվում նաև Վաչե Մամիկոնյան--Սանեսան մենամարտի մեկ այլ դրվագով²⁰⁵: Տրդատը և Գեղեհոնը մենամարտում են, ու հայոց արքան հաղթում է թշնամուն՝ Գրիգորի աղոթքի շնորհիվ:

Սուրբ Նշանը այնուհետև Ներսես Մեծի (329-373) ձեռքում է, որով նա կործանում է Արշակավան քաղաքը²⁰⁶, իսկ Ձիրավի ճակատամարտում հաղթանակ բերում մեր բանակին: Եվ ահա Սուրբ Նշանը Տեր Պետրոսի մոտ է: 1021 թ. բյուզանդական Վասիլ կայսրը (976-1025) Յովհաննեսից (1020-1042) պահանջում է կա՛մ դավանափոխ լինել (դառնալ քաղկեդոնական), կա՛մ տալ Անի՛ն՝ Շիրակ և Տիրակ գավառներով: Հայոց արքան կաթողիկոս Պետրոսին ուղարկում է «Առ Վասիլն և խնդրել զխաղաղութիւն և խոստանայր տալ նմա զգաւառն, զոր խնդրէր յետ մահուան իւրոյ»²⁰⁷: Տեր Պետրոսը Տրապիզոն է մեկնում 300 հոգուց բաղկացած մեծ շքախմբով, շքեղ հանդերձներով և առատ նվերներով: Նրան ուղեկցում էին նաև Յովհաննես Կոզեռնը և Յովսեփ Ընծայեցիին²⁰⁸: Այս ամենը թելադրված էր այն իրողությամբ, որ բյուզանդական բանակը զարմանը ասպատակելու էր հայոց երկիրը, քանզի Վրաստանը (Յովհաննեսի դաշնակիցը) արդեն պատժված և ծնկի էր բերված:

Բանակցությունները զուգադիպում են Ծմնդյան տոների հետ: Ջրօրհների արարողությունը (հունվարի 6-ին) կատարվում է Տրապիզոնի գետում՝ հանդիսավոր պայմաններում: Ի նշան հարգանքի, երկու

²⁰³ Ազաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Ե., 1977, էջ 39:

²⁰⁴ Ղազարայ Փարպեցույ, Պատմութիւն Հայոց և Թուրք, Տիֆլիս, 1907, էջ 334:

²⁰⁵ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Ե., Եր. համ. հր., 1987, էջ 30, 31:

²⁰⁶ Հայկական համառոտ հանրագիտարան, Խ. Ա, Ե., 1990, էջ 401. մայրաքաղաքը հիմնվել է 350-ական թվ. վերջին և ավերվել կարճ ժամանակ անց արքայից դժգոհ կենտրոնախույս իշխանների կողմից:

²⁰⁷ Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, էջ 490-491, ծան. 90:

²⁰⁸ Նույն տեղում:

եկեղեցիների մերձեցման և դաշինքի, ուր պատմիչի պատկերավոր խոսքերով ասած՝ կնքվել էր «Անիի կորստյան գիրը», Վասիլը Տեր Պետրոսին է առաջարկում օրհնել Մյուռնոն և օծել ջուրը, քանզի նա ուներ «շնորհ իմն աստուածական»: Հույն մետրոպոլիտները վախենում են ընդդիմանալ կայսեր կամքին: Պետրոսը օրհնում է Մյուռնոն և խաչը երեք անգամ ջուրը մտցնում: Կատարվում է հրաշք: Ջրից արձակվում է բոսորագույն և ծիածանաման սաստիկ հուր: Այն պսակածն պատում է գետի երկու ափերը և կամարի տեսք ստանում: Իսկ լույսը առատորեն բխում է խաչից, ինչպես աղբյուրից: Հավաքված ողջ բազմությունը զարմացած ու զարհուրած ապաշխարում է: Տեր Պետրոսը «Մեղա՛, Տեր» է ասում, և լույսն ամփոփվում է խաչի մեջ, իսկ գետի ջուրը հավաքվում է «առ վայր մի» ու Հայոց Հայրապետի աղոթքից հետո կրկին հոսում իր հունով: Ձեռագրում ասվում է «զջուր յորդահոս գետոյն հզարի արգելեաց յաշխարհն Յունաց ի ձեռն Սուրբ Նշանին, յորում ժամանակի և Յովհաննէս՝ որդի Գազկայ արքային, նստէր ի յԱնի քաղաք՝ ի յաթառ թագաւորութեան Հայոց»²⁰⁹: Կաթողիկոսը մինչև ուշ երեկո բուժում է հիվանդներին: Այժմ էլ Վասիլը պատվիրում է մետրոպոլիտներին իրենց օրենքով շարունակել տոնը: Համաձայն ավանդույթի՝ նրանք աղավմի են թոցնում: Երկնքից հայտնվում է մի արծիվ և տանում արձակված աղավմին: Ջարհուրած և երկյուղած մարդիկ ջերմեռանդորեն երկրպագում են Սուրբ Նշանը, իսկ Վասիլ կայսրը հանում է թագը, դնում գետնին և խնդրում Տեր Պետրոսին օծել իր գլուխը ջրով: Նա ոչ միայն երկրպագում է հրաշագործ խաչը, այլև հետագայում (ըստ պարականոնի) այցելում Սև լեռան Պաղակծիակ վանքը, ծածուկ լուսավորչական դառնում: Այսպես է հյուսվում Տեր Պետրոսի մասին գետարգելության զրույցը, և հետագայում նրան տրվում է Գետադարձ (նաև՝ Գետարգել) մականունը:

Հովհաննես արքան, Անիի կորուստ-կտակը Պետրոսի վրա բարդելու ակնհայտ մտադրությամբ և թերևս պատժելու համար նրա անհնազանդ պահվածքը, 1038 թ. խաբեությամբ Անի է հրավիրում Ձորո վանքում հաստատված կաթողիկոսին, ձերբակալում և պատվավոր կալանքի տակ պահում Բջնու ամրոցում (մոտ մեկ ու կես տարի): Այստեղ էլ կայանում է Տեր Պետրոսի և միջնադարի մեծ իմաստասեր Գրիգոր Մա-

²⁰⁹ Մ. Մ. ձեռ. 995, էջ 449 ա: Նաև՝ Ա. Դուլխանյան, *Ֆելիքս Նևը և հայ քրիստոնեական մատենագրությունը*, էջ 33-34:

գիստրոսի բարեկամությունը²¹⁰: Երբ 1042 թ. մեռնում է արքան, և բյուզանդական տերությունը փորձում է ուժով գրավել քաղաքը, Տեր Պետրոսը միավորվում է Պաիլավունիների (Վահրամի և Գրիգորի) հետ և թագավոր օծում 18-ամյա Գագիկ Երկրորդին (1042-1045)²¹¹: Բայց Գագիկի՝ Բյուզանդիա մեկնելուց հետո Անիի բանակիները նա հանձնում է դավաճան Վեստ Սարգսի սադրանքով: 1047 թ. կաթողիկոսը ևս կանչվում է Կոստանդնուպոլիս, այնտեղ պահվում պատվավոր կալանքի տակ 4 տարի, և 1051 թ. Ատոմ Արծրունու և հայ այլ իշխանների ազդու միջամտությամբ՝ տեղափոխվում է Սեբաստիա (նրան թույլ չի տրվում կայսրության սահմաններից դուրս գալ): Պետրոսի մահից հետո 1058 թ. կաթողիկոս է ձեռնադրվում Խաչիկ Բ Անեցին (1058-1065), որը ևս ենթարկվում է իր նախորդի ճակատագրին:

Սուրբ Նշանը պահվում է Խավարածորի վանքում: Վանահայր Ատոմը այն բերում է Հռոմոսի վանք և մասունքներով փոխում է Ախուրյանի հուներ, Ս. Նշանը վերադարձնում է Խորածոր և մեռնում: Ջեռագիր 4505-ի հաղորդման համաձայն՝ մասունքները բերվում են Կոտայք գավառի Ջազավանք (այժմ՝ Գետարգել): Այս փաստը հաստատվում է նաև պատմական տվյալներով: Գ. Հովսեփյանի կարծիքով Ջազավանքին Սուրբ Նշանը հանձնել է Գրիգոր Ժ Ջալալբեգյանը (1443-1465), որն իր թողած արձանագրության մեջ նշում է. «Շնորհեցաք զՁագ ընծայ՝ Գետադարձ Սուրբ Նշանիս»²¹²: Դա հաճախ լինում էր այն դեպքում, երբ մեծագրեցիկ իշխաններ էին ցանկանում ունենալ սուրբ մասունքներ:

²¹⁰ Կ. Կոստանյանց, *Տեր Պետրոս Ա Գետադարձ* (1019-1059), Արարատ, թ. 1, 1897, էջ 16. Նաև՝ Կ. Կոստանյանց, *Տեր Պետրոս Ա Գետադարձ*, Վաղարշապատ, 1897, 53 էջ. *Թղթերը*, էջ 286: Մ. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 11-21:

²¹¹ Նշանավոր բյուզանդագետ Հր. Բարթիկյանը գտնում է, որ Տեր Պետրոսը 1042 թ. ևս մեկնել է Կոստանդնուպոլիս կտակի շուրջ բանակցելու, և նրան ընդունել են մեծ պատիվներով: Սակայն 1046 թ. (կամ 1047) նա ուղղակի աքսորվել է՝ կայսրության նկատմամբ անհնազանդ պահվածքի պատճառով, հետևաբար նա մասնակից չէ Անիի վաճառքի մեջ. տե՛ս Հր. Բարթիկյան, *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ*, հ. Ա, Ե., 1995, էջ 597-599:

²¹² Գ. Հովսեփյան, *Ջազավանից ժողովը*, Շողակաթ, 1913, թ. Ա, էջ 30: Պետք է ասել, որ Ջազավանում է գումարվել 1270 թ. Եկեղեցական հայտնի ժողովը, որի կանոնների մշակողը եղել է Վ. Արևելցին: Սահմանված կանոնները հատկապես շատ կարևոր են եղել հոգևոր դասի իրավունքների և պարտականությունների տեսակետից. տե՛ս Մ. աբ. Հակոբյան, Վ. Արևելցին և Ջազավանից Կանոնները, Եջմիածին, թ. 2-Է, 2008, էջ 30-35:

«Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւն» երկն իր յուրատեսակ շարունակությունն է ունենում 18-րդ դարում: «Աղվան և Օսան» սիրավեպի մեջ կաթողիկոս Աբրահամ Կրետացին (1734-1737) գործում է նոր հրաշք²¹³: Նադիր շահը (1736-1747) պահանջում է, որ նա իր 12 եպիսկոպոսներով գա Սպահան և Գայլագետում ամուսնացնի Աղվանին, որն իբր ապօրինի ձևով ուզում է ամուսնանալ մահմեդական Օսանի հետ: «Դուք՝ հպարտ հայերդ շատ սնոտի բաներով սիրաշահում, որսում եք մարդկանց, ասում եք,- ամբաստանում է նա,- թե Քրիստոսը ահագին Զորդանան գետը կանգնեցրեց և դարձյալ, թե Պետրոս կաթողիկոսը նույնպես գետը հետ դարձրեց»²¹⁴: Շահը պահանջում է, որ գարնանային վարար գետի (Գայլագետի) ավազանում կատարվի Աղվանի և Օսանի պսակադրությունը: Գետի ափ է գալիս կաթողիկոսը՝ 12 եպիսկոպոսներով, գալիս է և շահը՝ իր նախարարներով ու հոգևորականներով: Կաթողիկոսը վերցնում է Սուրբ Նշանը և պահում գետի վրա: Ջրառատ Գայլագետը ցամաքում է, և եպիսկոպոսները կատարում են պսակադրությունը: Կրկին գետի վրա լուսե պսակ է կախվում, իսկ հաղորդության գինին երիտասարդ զույգի բերանում լույսի ցուլք է առաջացնում: Հավաքված պարսիկները զարմանում են, և նրանցից հազարը հետևում են Օսանի հայր Սատիսբեկի օրինակին և մկրտվում: Նադիր շահը ներում է խնդրում կաթողիկոսից և ի նշան հարգանքի՝ թանկարժեք նվերներ հանձնում նրան, իսկ Էջմիածնի վանքին վերադարձնում խլված կալվածքները²¹⁵: Ե՛վ Վասիլ 2-րդի, և՛ այս դեպքում գետարգելության հրաշքը գրեթե նույն կերպ է կատարվում, և առաջին պլան է մղվում Սուրբ Նշանի հրաշագործ գործառույթը: Վերջում Սուրբ Նշանը վերադարձվում է թերևս Ձազավանք, քանզի դա էր նրա հանգրվանելու վայրը (այս մասին տեղեկություններ չեն տրվում այլևս): Ինչ վերաբերում է գետադարձության հրաշքին, պետք է ասել հետևյալը: 11-րդ դարի հեղինակները Պետրոս կաթողիկոսին անվանում են Տեր Պետրոս, իսկ Գետադարձ

²¹³ *Աշուղ Ղարիբ, Քյոր-Օղլի*, (կազմող՝ Ղ. Սողոմոնյան), հ. 1, Ե., 1990, էջ 308:

²¹⁴ Նույն տեղում:

²¹⁵ Նադիր շահը 1735 թ. եղվարդի մոտ թուրքերի դեմ տարած հաղթական ճակատամարտից հետո բարենորոգչական մեծ աշխատանքներ է կատարում Արևելյան Հայաստանում՝ ստեղծելով Խամսայի (5) մելիքությունները և Էջմիածնի վանքն ազատելով հարկերից (*Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հայոց պատմություն*, Ե., 1993, էջ 197-201): Ձազավանքի մասին մանրամասն՝ տե՛ս Ռ. Գասպարյան, *Ձազավանքի համալիրը և նրա փմնագրերը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 1, 2007, էջ 198-217:

կամ Զրադարձ մականունները չեն գործածում²¹⁶։ Պարականոնը ստեղծվում է 12-րդ դարի 1-ին կեսին՝ Առաջին և Երկրորդ խաչակրաց արշավանքների միջև ընկած ժամանակահատվածում²¹⁷։ Իսկ թե դա ինչ ճանապարհով կարող էր առաջանալ, պարզաբանվում է հետևյալ համազանցով. իր «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին...» ընծայական-գովաբանական բանաստեղծության հետ Գրիգոր Մագիստրոսը Տեր Պետրոսին է ուղարկում խաչանշան գավազան, մի բաժակ և մի անոթ «իւղոյն սրբութեան»²¹⁸։ Համեմատելով նրան Մովսեսի հետ՝ բանաստեղծը գրում է.

*Նահանջօղ գետոց յարիւն անդրանկածախ մեռելութեան,
Խափանիչդ վիշապաց կիւտոյ հմայից կախարդութեան,
Պատառիչ ջուրցն մածեալ դիզան ալեացն թանձրութեամբ*²¹⁹։

Բանաստեղծության մեջ այլաբանորեն խոսվում է Մովսեսի՝ գավազանի օգնությամբ ծովի ջրերն արգելելու մասին (զուգադրելով երկու՝ Մովսեսի և իր՝ Պետրոսին ուղարկած գավազանները՝ որպես նշանակաստվածային իշխանության)²²⁰։ Բայց հետագայում այն ավելի շատ ուղղակիորեն է ընկալվել և, ի վերջո, զուգադրվել ջրի պաշտամունքի մասին եղած գրույցների հետ։ Դրանում իր կարևոր դերն է ունեցել Զրօրհների տոնին Տեր Պետրոսի մասնակցությունը, արարողությունն իր ձեռքով կատարելը (1021 թ.)։ Հավանաբար պարականոնն Ուռհայեցուն է հասել Հակոբ Սանահնեցու Պատմությունից, որից օգտվել է նա (այն մեզ չի հասել)։ Իհարկե այդ ամենն արդյունք էր միջեկեղեցական և քաղաքական այն թեժ հակամարտության, որ ծավալվեց հատկապես Կոստանդին Դուկաս (1059-1067) կայսեր օրոք։

Պարականոնն ստեղծվել է Արգինայի վարդապետարանում, քանզի գործողությունների մի մասը հենց այստեղ է կատարվում (Տեր Ատոմը փոխում է Ախուրյանի հունը և այլն)։ Բացի դրանից՝ հենց այստեղ է, որ կրոնավորությունը և հայ վերնախավն առավել հակաբյուզանդական տրամադրություններ ունեին։

²¹⁶ Թղթերը, էջ 3-36։

²¹⁷ Ծ. ԾՈՐՐ, ԿՍՈՋՈՎՈԿ, էջ 33։

²¹⁸ Թղթերը, էջ 287։

²¹⁹ Նույն տեղում, էջ 32։

²²⁰ Նույն տեղում։

Վ. Բդոյանը մեզանում ջրապաշտության երկու շրջան է առանձնացնում՝ նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական: Մինչքրիստոնեական շրջանում կրակը և ջուրը քույր ու եղբայր էին համարվում²²¹: Այս հակադիր տարերքների համատեղ հանդես գալը բնորոշ է ոչ միայն ուրիշ լեզվագետների, այլև մեր «Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւն»-ը պարականոնին: Նկատենք, որ նրանում միանգամից դրսևորվել են ծիսապաշտամունքային մի քանի իրողություններ: Ջրի և կրակի պաշտամունքն իբրև այդպիսիք չեն գիտակցվում: Մյուս կողմից՝ մեզանում նաև գետի պաշտամունք է եղել (թեև այն ևս առաջին հայացքից չի գիտակցվում): Ինչպես ջուրը և նրա ակունք-աղբյուրն է սուրբ²²², այնպես էլ սուրբ է գետը՝ որպես կենսաբեր ջրի սկիզբ: Մեր էպոսի հերոսները (Սանասարը և Բաղդասարը) ոչ միայն ջրածին են, այլև գետի ու աղբյուրի ակունքի վրա են կառուցում իրենց բերդը՝ հետևելով հնագույն հայկական հնատիպին: Հիշենք նաև, որ կենտրոնական գետերը (Եգիպտոսում՝ Նեղոսը, Հնդկաստանում՝ Գանգեսը, մեզանում՝ Արաքսը) համարվում էին մայր գետեր, ինչը նշանակում էր նրանց սուրբ լինելը: Գետարգելության հրաշքը խորը առասպելական ենթատեքստ ունի իր մեջ և ներկայացնում է հնատիպերի մի ամբողջ համակարգ: Հարց է ծագում՝ պարականոնում ինչո՞ւ է Ռաստակեսը (Արիստակես) արորով ծովը վարում և հույն մետրոպոլիտներին պարտադրում այն ցանել: Արդյոք միայն նրա՞ համար, որ սուրբ է և Նիկիայի Ժողովի մասնակիցներին պետք է ցույց տա իր սուրբ լինելը (ջրի վրա քայլելը, թեև դա ևս հնագույն պատկերացում է), թե՞ դրանում կա նաև երաշտի ժամանակ գետը կամ ցամաքած ջրավազանի հույճը վարելու հնագույն սովորություն²²³: Իսկ գետը կանգնեցնելու ժամանակ (բանահյուսական տարբերակում խոսվում է նաև հետ հոսեցնելու հրաշքի մասին) ինչո՞ւ է արծակվում աղավմին. միայն նրա համար, որ այն սուրբ հոգու խորհրդանիշն է, թե՞ դրանում կա նաև հնագույն պատկերացումը: Աղավմին Արևելքի սիրո և ջրի՝ Դերկետո-Ատարգատիս-Աստղիկ աստվածուհիների խորհրդանիշն է: Չե՞նք ունեցել արդյոք գետի մեջ պսակադրություն կատարելու հնագույն սովորություն, հատկապես եթե դա վերաբերեր մաքրման (լվաց-

²²¹ Վ. Բդոյան, *Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ*, Ե., Եր. համ. իր., 1973, էջ 201:

²²² Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երկեր, հ. է, էջ 163-165:

²²³ Խ. Սամուելյան, *Հին Հայաստանի կուլտուրան*, հ.1, Ե., Հայպետհրատ, 1931, էջ 291-294:

ման) և օծման արարողություններ կատարելուն, ինչը գետի ջրում պիտի խորհրդանշեր նաև բերքատվություն, առատություն, իսկ ամուլ կանանց դեպքում՝ երեխա ունենալու, պտղավորվելու ծես:

Նանե աստվածուհու մասին, որ հայոց դիցարանի Ամահիտ աստվածուհու բուն հայկական կրկնակն է, Ագաթանգեղոսը գրում է, թե նրա մեհյանը կործանողները «Այնտեղից Գայլ գետի վրայով այն կողմ անցան և քանդեցին Արամազդի դստեր՝ Նանեի մեհյանը Թիլ ավանում»²²⁴: Հիշյալ աստվածուհին Ամահիտի և Միհրի քույրն է, ողջախոհության, մայրության ու օջախի հովանավորը²²⁵: Պարզ երևում է, որ կա մի ներքին կապ աստվածուհու գործառույթի և սիրավեպի գործողությունների միջև, իսկ Գայլ անունը մի ուրիշ տեղից է թափանցել սիրավեպի ու այնտեղից էլ՝ պարականոնի մեջ՝ Գայլագետ անունով: Ամահիտի տոներից մեկը կատարվում էր գարնանը, և բացառված չէ, որ այդ ժամանակ էին ամուսնացնում շատ երիտասարդների: Վերջապես, 12 եպիսկոպոսների առկայությունը պատահական չէ: Դա նախ 12 առաքյալների խորհուրդն է ներկայացնում: Կ. Յունգը այդ թվի խորհրդանշական իմաստը բացատրելիս նշում է, որ այդ առասպելը (Հերակլեսի – Ս. Մ.) նշանակում է ժամանակը և այն քաջագործությունները, որով անհատն ազատվում է անգիտակցականից (քաոսայինից)²²⁶, և կյանքը կարգաբանվում է: Դա թերևս նույն սուրբ նվիրաբերության ծեսի արծարծումն է այստեղ: Հետաքրքիր է, որ Մյուռոնեփեթի ժամանակ Հայոց հայրապետները գործածում են Խաչափայտի մասունքները նաև՝ մյուս երկու այլ սրբությունների հետ. խոսքը Գրիգոր Լուսավորչի աջի և Տիրոջը խոցած գեղարդի մասին է: Եթե Խաչափայտը և Գետարգել Ս. Նշանը համընկնում են, ապա այն շատ կարևոր մասունք է Հայ եկեղեցու համար:

* * *

«Կոզեռնի տեսիլք»-ը ևս դարձավ հայ միջնադարյան նույն ցավալի քաղաքական իրադարձությունների գեղարվեստական «պատմությունը»: Տեսիլքները կառուցվածքային և բովանդակային տեսակետից մեծապես առնչվում են աստվածաշնչյան մարգարեությունների և ընդհանրապես գուշակությունների հետ: Պատմության ճգնաժամի պատ-

²²⁴ Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, էջ 123:

²²⁵ Դիցաբանական բառարան, էջ 168:

²²⁶ Խ. Թ. Շվէ, *ժցքո՛ր Ռ՛ ՎՌԻ*, ր. 323:

ճառով սկսվում է ժամանակի ապանյութականացումը՝ երկնային սոսկալի նշաններ և հասարակական անկայուն վիճակ: Երկնային պատժի նշանները երևում են 1023 թ., 1037 թ., 1046 թ. գիսաստղերի, խավարման և երկրաշարժերի ձևերով: Իսկ երկրի վրա այդ ժամանակներում հայտնվում են թևավոր օձերը և ժանտատեսիլ թուրք անհավատների հրոսակները: 1016 թ. Սենեքերիմ Արծրունին հանձնում է իր տիրույթները. «Ընդ աուրսն ընդ այնոսիկ զօրաժողով լինէին խուժուդուժ ազգն անօրինացն, որք անուանեալ կոչին թուրք, և հասեալ մտանէին յաշխարն Յայոց ի Վասպուրական գաւառին և անողորմ ի բերան սրոյ կոտորէին զհաւատացեալս Քրիստոսի»²²⁷: Այս արյունալի հարձակումները խուճապի աննախադեպ ալիք են առաջացնում Սենեքերիմի ընտանիքում: Մարգարեական գրքերում նա հայտնաբերում է ցավալի հավաստումներ իր օրերի մասին (հատկապես Եսայու մարգարեության մեջ) և որոշում է շեն երկրամասը կտակել Վասիլ կայսերը (975-1025): Այս դեպքում, երբ ժամանակի շարժման սլաքն ուղղվում է դեպի ապագան, առաջադրվում են վախճանաբանական խնդիրներ: Շատ դիպուկ է իրավիճակը բնութագրում Լեոն՝ նշելով, թե ժամանակաշրջանի ողջ քրիստոնյա Արևմուտքը զբաղված էր ապոկալիպսիսի հարցով, և միակ մարդը, որ այդ ամենի մասին չէր խոսում և դրանով չէր մտահոգվում, Վասիլն էր²²⁸: Ոգևորված իր հաջողություններով՝ նա Յովհաննես (1020-1041) արքայից պահանջում է Ամին և Կարսը: Այդ դեպքերի հետ են կապվում հետագա բոլոր իրադարձությունները: Երկնային նշանները և Կոզեմնի գուշակությունները տրամաբանական շղթայի մասեր են: 1023 թ. հոկտեմբերի 3-ին Արևի խավարում և երկրաշարժ է լինում: Իշխաններ են ուղարկվում Կոզեմնի մոտ, և նա հայտնում է սատանայի արձակվելու մասին, որին պետք է հաջորդեին ծանր փորձություններ, նահանջ հավատի մեջ և այլն: Բարոյական մեծ անկում է լինելու: Կանանց և արանց միջև բարքերը կանցնեն անթույլատրելի սահմանը: Մեղքի համար հետևելու է աստվածային պատիժը, և Կոզեմնը հենց այդ մասին է խոսում: Մեր գիտակցության մեջ ամրագրվում է այն տեսակետը, թե դավաճանության և բարոյական անկումների համար աստվածային պատիժը թուրքական պիղծ ցեղերի ձեռքով է լինելու:

1037 թ. Քրիստոսի խաչելության օրվա պես օրը մթնում է Արեգակի

²²⁷ Մատեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 52-54:

²²⁸ Լեո, *Երկերի ժողովածու*, հ. 2, էջ 609:

խավարումից, և ցերեկվա կեսին աստղերը երևում են երկնքում: Սուգ է տիրում երկրի վրա: Կրկին Յոլի. Կոզեմնի մոտ են ուղարկվում մեծամեծ իշխաններ և իմաստուններ՝ իմանալու երկնային զարհուրելի նշանի խորհրդը: Դրանց մեջ էր և Գրիգոր Մագիստրոսը: Երկար սգալուց հետո Կոզեմնը սկսում է խոսել և հայտնել, որ առջևում շատ փորձություններ են սպասվում: Մոռացության են մատնվելու Կտակարանները: Անեծքը տարածվելու է բոլորի վրա: Ազահությունը, մեղսականությունը և հեշտասիրությունը դառնալու են համատարած, Աստծո դատաստանը ժամանակավորապես վերանալու է: Անողորմ վերաբերմունք է լինելու աշխատասեր, իր վաստակով ապրող և արդարամիտ մարդկանց հանդեպ: Արդյունքում հավատքը տակնուվրա է լինելու, տիրելու է քաոս, և ժամանակը վթարվելու է: Մի կողմից բնական աղետներն են հայտնվում՝ իբրև աստվածային ցասման նշան, մյուս կողմից՝ հասարակական ճգնաժամները՝ իշխանությունների, թագավորությունների և հոգևոր իշխանության կառույցների կործանման ձևով: Օղից կախվում է աշխարհի կործանման ուրվականը: Ուրեմն ժամանակը «ծերացել» է, հասել իր սահմանագծին: Բնական աղետներից բացի՝ շրջանառվում է և հասարակական պատժիչ ուժի՝ Քամի որդիների՝ թուրքական ցեղերի մասին գաղափարը: Եղբայրը եղբոր դեմ դուրս կգա: 60 տարի երկիրը կավերվի սրով և գերությամբ²²⁹: Այնուհետև հանդես կգա ֆրանկների արիական ազգը, որը գրավելու է Երուսաղեմը (սա հետագա հավելում է, քանզի Խաչակրաց 1-ին արշավանքը տեղի է ունեցել 1097թ.)²³⁰: Տիրոջ գերեզմանն ազատելուց հետո երկիրը կտանջվի պարսիկների ձեռքից: Յետո հոռոմների զորքը կհզորանա, և քնից զարթնած կայսրը կհարձակվի պարսից զորքի վրա: Պարսիկները կփախչեն Ջահուն գետից այն կողմ: Յոռոմները կտիրեն ամբողջ աշխարհին: Դա անշուշտ պատկերացվում է քրիստոնեության համատարած հաղթանակի ձևով: Երկիրը պետք է վերաշինվի, ինչպես ջրհեղեղից հետո (կրկին ավարտ և սկիզբ): Քրիստոնյաների երկրներում բերքի առատություն և նոր ծնունդներ են լինե-

²²⁹ 60-ը արևելյան (բաբելական) աշխարհատեսության մեջ ժամանակի թվային կայուն միավոր է, և նրանով են սկսվում կարևոր մաթեմատիկական շատ հաշվարկումներ: Օր. մեկ ժամը 60 րոպեի, րոպեն 60 վայրկյանի բաժանելը և այլն: Տե՛ս R. Kaplan, *The Nothing That is a Natural History of Zero*, p. 4-13. Գ. Պետրոսյան, *Հայ մաթեմատիկայի պատմություն*, Ե., 1959, էջ 39:

²³⁰ Միջին դարերի պատմություն (խմբ. Խ. Սկազկին), Ե., 1975, էջ 353-376: Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները և հայերը*, Կ. Ս., 2005, էջ 3-13:

լու, իսկ Պարսից երկրում՝ սով: Գերեվարվելու են բոլոր պարսիկ պատանիներն ու աղջիկները: Ողջ հարստությունը (ոսկու շեղջերը) անցնելու է հռոմեների ձեռքը, նրանցն է դառնալու ողջ աշխարհը: Այս պատկերացումը ուշագործվ է համաքրիստոնեական շահագրգռությունների տեսակետից: Նմանատիպ մի փաստ հանդիպում է նշանավոր «Աղջիկ Տարոնի» վեպում հակառակ ընթացքով²³¹: Մեզ համար պարականոնի ավարտը հռոմեական է, քանզի ստացվում է, թե բյուզանդական աշխարհակալությունը հավերժական է: Նման պատկերացումն ավելի բացատրվում է Տեսիլքի ավելի ուշ երևան գալով, երբ դեպքերն արդեն ավարտված էին: Ակնհայտ էր, որ աշխարհիկ իշխանության անկումն ու քայքայումը հասցնում է նաև հոգևոր իշխանության թուլացմանը: Տեր Պետրոսը հեռանում է Ձորո վանք, քանզի Հովհաննես արքան Տրապիզոնի կտակի ողջ մեղքը բարդում է նրա վրա: 4 տարի անց նա պահվում է պատվավոր արգելանքի տակ, սակայն եկեղեցին ընդդիմանում է արքայի ապօրինություններին և վերադարձնում Պետրոսին: Իրավիճակն էականորեն չի բարելավվում: 1041 թ. Հովհաննեսը մահանում է²³², և բյուզանդացիները գրոհում են՝ Անին գրավելու համար: Ամեցիները չեն հանձնում քաղաքը: Նրանց պայքարը Պահլավունիների ջանքերով ավարտվում է փայլուն հաղթանակով:

Սակայն կարգուկանոնը երկրի վարչաքաղաքական կառույցում ամբողջովին խարխլվեց (ներքին և արտաքին ազդակներից): Ցավոք, երբեք չպակասեցին քաղաքական ողբերը, որոնք, որպես կանոն, մեզանում լրացվեցին տեսիլքներով: Նպատակը ստեղծված ճգնաժամի հաղթահարումն էր: Մովսես Խորենացու Ողբը «հաղթահարվում» է Սահակ-Մեսրոպի Տեսիլքով: 11-րդ դարի Ողբը, որ ստեղծվեց Արիստակես Լաստիվերտցու կողմից, կապված էր Անիի և երկրի կործանման հանգամանքների հետ՝ պայմանավորված թուրքական արյունալի արշավանքներով, բյուզանդական խարդավանքներով և ներքին սուր տարածայնություններով: Այս դեպքում քաղաքական ճգնաժամը Կոզեռնի տեսիլքով պետք է հաղթահարվեր: Ողբի ու տեսիլքի միջև առկա կապը կայուն է և խ. Աբովյանի «Վերք Հայաստանի»-ի վեպում (նաև՝ «Ողբ հայրենասիրի»): «Վերք»-ում Աբովյանը ցույց է տալիս, որ երկիրն

²³¹ Ար. Տեր-Ղևոնդյան, *Աղջիկ Տարոնի գրույցը 12-րդ դարի արաբական աղբյուրներում*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1978, էջ 165:

²³² Հ. Բարթիկյանն իրավամբ նկատում է, որ Հովհաննեսի մահը բյուզանդական դավադրության արդյունք էր: Հ. Բարթիկյան, *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ*, Խ. Ա, էջ 265-274, 593-600:

աղետյալ վիճակում է, և հորինում է նաև իր հեռավոր տեսիլքը: Նա էլ է խոսում հազարամյա անեծքի մասին, ցանկանում «մեր հազար տարի թունալից, անբժշկելի յարեն (վերքը)»²³³ կտրի հեռացնի: Չանգին հիշեցնում է օտար անցվորին դժոխքը և դրախտը, հրեշտակներին և դևերին, սերովբեներին և սաղայելին: Աստված գալու է «անհրաժեշտ մարդոցը հեսաբը պահանջի, որ հենց իմանում աս, թե աշխարհքն իրան աս, ինչ ուզեմա, էն պետք է անի»²³⁴: Դատաստանի դրվագը ենթադրում է ելք անկյալ վիճակից, հարցի հանգուցալուծում: Կրկին իրար դեմ կանգնած են աշխարհի երկու կողմերը, հակադիր ուժերը: Աղասու անունը հիշատակելով, նրա ողբը կատարելով՝ գրողն առաջ է մղում նախնու պաշտամունքը: Նազլուի մահով անցյալից կտրվելով և Ապոլի կողմից երեխաներին իր խնամակալության տակ վերցնելով՝ ավարտվում է հեղինակի ողբը, և առաջադրվում երազանքը: Մտածողության հնատիպը հուշում է, որ նա պետք է լուծի քաղաքական հեռապատկերի խնդիրը: Այդպես էլ լինում է: Մայր գետերը՝ Արաքսը և Վոլգան, Կասպից ծովում, որպես քույրեր, միախառնվում են:

*Բացէք զճակատ ձեր, ցնծացէք յամայր,
Իմ քաղցր Վօլգայ քորի հոգայ միշտ զձեր ճար:
Ես զիմ մտերմութիւն ցուցից նմա համակ,
Նա զիւր քաղցրութիւն տացէ ձեզ, որդեա՛կք»²³⁵:*

Չարմանալի բան. Արուսյանի լեզուն աշխարհաբարից փոխվում է գրաբարի, քանզի նա արդեն աղոթում է: Այդ աղոթքի մեջ էլ դրսևորվում է նրա տեսիլքը: Դա սերն է, միաբանությունը, խաղաղությունը, բարեկամությունը ռուսների հետ, քանզի նրանք մեզ ձեռք են մեկնել մեր ծանր պահին: Գրողն անփոփոխ է նախորդ հազարամյակը՝ հիշելով նաև Անհի վրա դրված անեծքը: Քառսը հաղթահարելու համար անհրաժեշտ է ժամանակի նորոգում և կյանքի կարգաբանված ընթացք: Խ. Արուսյանի մեծությունը հենց այդ կարգաբանված տիեզերքի տեսիլքի հաստատման մեջ է նաև: Ռուսաց տերության հետ բարեկամությունը դրա հաստատումն գրավականն է: Այս տեսակետից «Վերք Հայաստանի»-ն ողջ միջնադարի քաղաքական երազանքի հանրագումարն է և նոր ժամանակների ուղեգիրը:

²³³ Խ. Արուսյան, *Վերք Հայաստանի*, Ե., Եր. համ. հր., 1981, էջ 303:

²³⁴ Նույն տեղում, էջ 307:

²³⁵ Նույն տեղում, էջ 315:

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՀԱՍՆԱԴԱՏԿԵՐԸ

Աղոթամատյանը չի խորհրդածեր, այլ կը զգա...

Յ. Օշական

10-րդ դարի առաջին կեսը հայոց պատմության մեջ դժվարին ժամանակ էր: Բագրատունյաց նորաստեղծ պետությունն անընդհատ ենթարկվում էր արտաքին հարձակումների, իսկ քաղաքական և ներկեղեցական կյանքը՝ նորանոր ցնցումների: Երկիրը բաղկացած էր 4-5 փոքրիկ հայկական թագավորություններից, որոնք հաճախ ապստամբում էին Անիի դեմ: Մեր պատմական տարածքների վրա իրենց կիսանկախ գոյությունն էին պահպանում և իրավիճակն ապակայունացնում արաբական անհնազանդ մի քանի էմիրություններ¹:

Կենտրոնացած պետության կայացման մեջ, որքան էլ տարօրինակ թվա, բացառիկ է եղել արաբների դերը: Դա դիպուկ է նկարագրել Խ. Աբովյանը՝ գրելով. «Միջին դարերում, բոլոր ժողովուրդների մեջ,-նույնիսկ քրիստոնյա,- որոնք այդ ժամանակ զորեղ էին և Բագրատունի հայ թագավորական դինաստիայի հետ հարաբերություններ էին պահպանում, միայն արաբները, այդ ազնիվ, անզուգական, զարգացած և մեծահոգի ժողովուրդը և նրա....բոլոր գեղեցիկ գործերով ոգեշնչված խալիֆաները թե՛ Բաղդադում, թե՛ Կորդուբում՝ Հարուն-ալ-Ռաշիդը, Ալ-Մամսուրը, Մաքսամը, Խարաջա Ամիրը.... ըմբռնել էին Մեծ Հայաստանի հզոր թագավորության վերականգնման ամբողջ կարևորությունը, և ձգտում էին ամեն կերպ սատարել, ուժեղացնել և զարդարել նրան՝ համոթ և ի նախատինս մեր քրիստոնյա եղբայրների:....Աշոտ 3-րդ Ողորմածը և առաջին օծյալ Բագրատունի թագավորը, որ Անին իր արքայանիստը դարձրեց 961 թվին,....Բաղդադի խալիֆ Մաքսամից ստացավ թագ

¹ Պ. Մուրադեան, *Կովկասեան մշակութային աշխարհը և Հայաստանը*, Խ. Ա, Ե., 33 ԳԱԱ «Գիտութիւն» հր., 2008, էջ 254:

և արքայական բոլոր նշանները.... բայց *Գագիկը՝ այդ թագավորական տան վերջին զարմը, դավաճանորեն հրավիրվեց Կոստանդնուպոլիս, մեռավ տարագրության մեջ որպես աքսորական*»² (ընդգծումը մերն է): Միանգամայն ճշմարիտ է հանճարեղ գրողը: Բյուզանդական պետությունն իսկապես դարձավ մեր հետագա աղետների անմիջական պատասխանատուն և իր կործանման բուն պատճառը: Իսկ Անիի հրաշալիքներն իրենց գեղարվեստական արտացոլումը գտան նաև արաբական հեքիաթներում³, այնտեղ՝ շքեղ մայրաքաղաքում արտագրված և նկարագրողված մատյաններում⁴: Անին՝ մշակութային այդ շքեղ հրաշալիքը, իր փառքի ու անկման, իր աննկարագրելի գեղեցկության ու բարբարոսական ավերածությունների բոլոր ժամանակներում մնաց բանաստեղծական անմար կարոտի առարկա⁵:

Իգուր չէ Ն. Մառի զարմանքը, թե 11-րդ դարի Եվրոպայում դեռևս չկային ո՛չ ճարտարապետական, ո՛չ շինարարական այն միջոցներն ու նյութերը, որոնցով կառուցվում էին Անին և շրջակա բնակավայրերը⁶: Այդ աշխարհիկ ու հոգևոր հուշարձաններն իսկական գլուխգործոցներ էին: Նոր մայրաքաղաքը ռազմաքաղաքական առումով նախանձելի դիրք և հնարավորություններ ուներ⁷: Սակայն անհանգիստ էր ժամանակի հայ հոգևոր կյանքը՝ պայմանավորված քաղաքական բարդ հարաբերություններով, համընդգրկուն կենտրոնախույս ձգտումներով: Հաճախ խռովություններ էին բարձրացնում առանձին թեմեր և համայնքներ: Պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը նշում է, թե կաթողիկոսի դեմ ապրստամբել էին Սյունյաց մետրոպոլիտ Եպիսկոպոս Հակոբը և Աղվանքի արքեպիսկոպոս Գագիկը, որոնց մահվանից հետո միայն կաթողիկոս

² Խ. Աբովյան, *Ուղեգրություն դեպի Անիի ավերակները*, ԵԼԺ, հ. 7, Ե., ՀՍՍՌ ԳԱ հր., 1956, էջ 204:

³ Նույն տեղում: Խ. Աբովյանը նշում է, որ ստորերկրյաքի (Գեղար-գյալմագի) գաղափարն արաբական հեքիաթներում ձևավորվել է Անիի ստորերկրյա լաբիրինթոսների ազդեցությամբ:

⁴ Կ. Մաթևոսյան, *Անի (Եկեղեցական կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը)*, Էջմիածին, Մայր Աթոռ, 1997, էջ 225-319:

⁵ Ս. Մուրադյան, *Անին հայ բանաստեղծության մեջ*, Գրական հանգրվաններ, գիրք Ա, Ե., 2003, էջ 55-74:

⁶ Ժ. շ. ԾՈՐՐ, *Ըվոլ; Սվոձվո՛ ՌրՅՏՐՐ՝ չՏՐՏՊՈ Ռ ՐՈրՍՏսՍՈ վՈ ՎպրՅպ չՏՐՏՊՈքՈ*, ր. 8.

⁷ Թ. Հակոբյան, *Անիի պատմություն, հնագույն ժամանակներից մինչև 1045 թ.*, Ե., Եր. համ. հր., 1980, էջ 18-65:

Ամանիա Մոկացուն (946-968) հաջողվում է վերականգնել խաղաղությունը Հայաստանի արևելյան և հարավային կողմերում⁸: Նույն օրերին կաթողիկոս Ամանիան պայքարել է նաև ժամանակի ճանաչված վարդապետներ Ամանիա Նարեկացու և Խոսրով Ամծևացու դեմ, թեև առանձնապես լուրջ պատճառ չկար նրանց ուղղադավանությանը կասկածելու: Շատ էին և զրպարտությունները իրար հանդեպ: Կաթողիկոսը խիստ միջոցների էր դիմել և ոմանցից արդարացուցիչ թղթեր ու երդումներ պահանջել⁹: Խաղաղ չէին արքայական տները, քաղաքական վիճելի հարցեր կային՝ կապված Բագրատունիների և Արծրունիների երեցության խնդրի հետ: Հաճախ Արծրունիներն իրենք էին դավանաբանական վեճեր հրահրում՝ իրենց իշխանությունն էլ ավելի անկախացնելու համար և օգտագործելու նշանավոր վարդապետների մտավոր ներուժը: Նրանք ցուցաբերում էին անթաքույց հունասիրություն և հովանավորվում էին բյուզանդական կայսրերի կողմից՝ դառնալով գործիք նրանց ձեռքում¹⁰: Ամանիա Նարեկացու «Գիր խոստովանութեան»-ը քաղաքական հակամարտության արդյունք է¹¹: Մ. Օրմանյանը գրում է Ամանիայի մասին. «Խոսրով Ամծևացիին մտերիմն էր, իբրև ամոր կնոջ հորեղբորորդին և զավակներուն ուսուցիչը, ամբաստանված է իբրև Ամծևացիին և Հակոբ Սյունեցիին կողմնակից և համամիտ, և այս պատճառով կաթողիկոսը իրմե հայտարարություն է ուզած կասկածը փարատելու համար»¹²: Սա նշանակում է, որ Սյունյաց հոգևոր իշխանությունը համագործակցում էր Վասպուրականի իշխանությունների հետ՝ գրավելով բյուզանդամետ դիրք: Մանավանդ այստեղ էին փախչում Բագրատունիներից դժգոհ կաթողիկոսները, և, ի վերջո, հակաթոռ Աղթամարի

⁸ **Ստեփանոս Օրբելյան**, *Սյունիքի պատմություն*, Ե., Սովետական գրող, 1986, էջ 240-248: Ամբողջ հարցն այն էր, որ այդ քայլով Աղվանքը և Սյունյաց աշխարհներն առանձնանում էին սկզբում՝ հոգևոր, իսկ այնուհետև՝ քաղաքական ճանապարհով: Դա շատ ծանր հետևանքներ պիտի ունենար երկրի համար և ունեցավ:

⁹ **Տեառն Ամանիայի՝ Հայոց կաթողիկոսի Յաղագս ապստամբութեան տանն Աղուանից**, Արարատ, ք. 1-2, 1897, էջ 91-97, 129-144:

¹⁰ **Ա. Մահե և Ժ.-Պ. Մահե**, *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատենան ողբերգութեան» երկը*, էջ 126: Նաև՝ **Պ. Մուրադեան**, *Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը*, հ. Ա, էջ 246-247:

¹¹ **Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, Պոլիս, 1912, մաս Ա, էջ 1143-1145: **Գ. Տեր-Մկրտչյան**, *Հայագիտական հետազոտություններ*, հ. Ա, էջ 220-224:

¹² **Մ. Օրմանյան**, *Ազգապատում*, էջ 1145: **Ե. քահ. Պետրոսյան**, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, մաս Ա, էջ 75-77:

կաթողիկոսության հիմնումը 1113 թ. այդ շղթայի մի վերջին օղակն էր¹³: Խոսքով Անձևացու «Մեկնութիւն պատարագին» և «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» աշխատությունները գրեթե նույն խոստովանագրերն էին կաթողիկոսի համար: Այդպես տեղի էին ունենում բախումներ, հյուսվում էին գաղտնի և բացահայտ խարդավանքներ, երբ անվստահության ու կասկածի մթնոլորտ էր ձևավորվում, և երկուստեք հնչում էին մեղադրանքներ:

1. Նարեկյան դպրոցի գիտագործնական ձեռքբերումները

Հիշյալ դպրոցի նշանավոր սկզբնավորողը և առաջին դեմքը համարվում է միջնադարյան մեծ իմաստասեր ***Ամանիա Նարեկացին***¹⁴: Նրա մասին եղած կենսագրական տեղեկությունները սուղ են: Հայտնի է, որ 943 թ. հիմնել է Նարեկա մենաստանը, որը դարձավ Միջնադարյան Հայաստանի մշակութային կարևորագույն կենտրոններից մեկը¹⁵: Հ. Հ. Թամրազյանը, անդրադառնալով Մատյանի ստեղծման հանգամանքներին, վկայակոչում է 1774 թ. և 1807 թ. ընտիր հրատակությունների նախաձեռնող Հակոբ Պատկանցիի հաղորդածն այն մասին, թե Ամանիան 990-ական թվականներին մի որոշ ժամանակ ապրել է Կծավա վանքում, ուր և ճգնել է¹⁶ (այս մասին դեռ կխոսվի): Ամ. Նարեկացու բազմաթիվ ստեղծագործություններից մի քանիսն են պահպանվել, որոնք բաժանվում են երկու խմբի՝ հավաստի և վիճելի: Հավաստի են համարվում.

¹³ Ե. քահ. Պետրոսյան, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, մաս Ա, էջ 79-80, 86-87: Պատահական չէ, որ Դավիթ եպիսկոպոսին միացան սյունեցիք, թեև հետո ստիպված եղան հեռանալ:

¹⁴ Գ. Զարպիանալեան, *Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԳ դար)*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1897, էջ 430-431:

¹⁵ Ն. Թահմիզյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը (5-15-րդ դդ.)*, էջ 50-54: Տե՛ս Հ. Դավթյան, Է. Լալայան, *Գրիգոր Նարեկացու աշխարհայացքը*, Ե., Եր. համ. հր., 1986, էջ 20-21:

¹⁶ Հ. Հ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 100: Հակոբ վարդապետն այստեղ՝ Կծավա վանքում, իր այցելության ժամանակ գտել է մեկ-երկու ընտիր ինքնագիր «Մատյան ողբերգության» օրինակներ, որից և տպագրել է իր հրատարակած տարբերակները, տե՛ս նույն տեղում, էջ 94-104:

1. «Հակաճառութիւն ընդդէմ թոնդրակեցւոց»-ը¹⁷
2. «Գիր խոստովանութեան»-ը¹⁸
3. «Հաւատարմատ»-ը¹⁹
4. «Սակս բացայայտութեան թուոց»-ը²⁰:

Վիճելիների թվին են պատկանում.

1. 16 ճառերը և խրատները
2. Էջմիածնի Կաթողիկէին նվիրված ներբողը
3. Մի «Հայոց պատմություն», որը չի պահպանվել²¹:

Առկա նյութի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս հստակ կարծիք կազմելու ժամանակի իմաստասիրական մտքի ձեռքբերումների, ինչպես և Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության ինչ-ինչ յուրահատկությունների մասին: «Գիր խոստովանութեան» երկի բանասիրական քննության մեջ հետազոտողները համակարծիք չեն: Մի դեպքում «Հակաճառութիւն»-ը և «Գիր խոստովանութեան»-ը նույնացվում են, մի դեպքում՝ դիտվում որպես առանձին աշխատություններ²²: Գ. Տեր-Մկրտչյանը հակված է երկու աշխատությունները նույնացնելու, իսկ Զ. Զ. Թամրազյանը՝ առանձնացնելու: Բոլոր դեպքերում մենք ձեռքի տակ

¹⁷ Զ. Զ. Թամրազյան, *Անանիա Նարեկացի, Կյանքը և մատենագրությունը*, Ե., ՀԱՍՅ ԳԱ հր., 1986, էջ 12:

¹⁸ Զ. Զ. Թամրազյանը վիճարկում է այն կարծիքը, թե «Գիր խոստովանութեանը» գրվել է Ա. Նարեկացու և Ա. Մոկացու ժամանակ. ըստ նրա՝ դա ստեղծվել է ավելի ուշ: տես նույն տեղում, էջ 13:

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ Ենթադրվում է, թե «Գիր խոստովանութեան»-ը և «Հակաճառութիւն ընդդէմ թոնդրակեցւոց»-ը նույն աշխատությունները չեն, ինչպես ենթադրում է Գ. Տեր-Մկրտչյանը. տես Զ. Զ. Թամրազյան, *Անանիա Նարեկացի*, էջ 56-58: «Սակս բացայայտութեան թուոց»-ը Անանիա Նարեկացուն է՝ տես նաև Ա. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, էջ 237: Նրա գրչին է պատկանում նաև «Վասն անցաւոր աշխարհիս» ստեղծագործությունը. տես Զ. Զ. Թամրազյան, *Անանիա Նարեկացի*, էջ 118:

²¹ Նույն տեղում, էջ 177-186:

²² Նարեկացիագետ Պ. Խաչատրյանը նշելում է, որ Անանիան «Հակաճառությունը» գրել է Ան. Մոկացու, իսկ «Գիր խոստովանութեանը» հետո՝ Խ. Արշարունու օրոք, մեկն ընդարձակ, մյուսը համառոտ դավանաբանական խնդիրներով. տես Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 103:

միայն առաջինն ունենք: «Գիր խոստովանութեան»-ը մի այնպիսի թուղթ է, որ չի տալիս և չէր էլ կարող տալ մանրամասն տեղեկություններ թոնդրակյանների մասին, ինչպես պահանջում է Գ. Տեր-Մկրտչյանը: Այն «խոստովանանքի գիր է», մի տեսակ զոջումի և երդման արտահայտություն: Քանի որ հեղինակն անտեղի է համարում իր նկատմամբ կասկածը, ուստի հետին պլան է մղվում գործին չվերաբերող որևէ հարցի քննարկումը: Մեծ գիտնականը չթաքցված վիրավորանք է ապրում այն բանի համար, որ կաթողիկոսը կարող է մտածել, թե ինքն Աստուծոց հեռացել է²³: Խնդիրը մի տեսակ բարդանում է, քանզի մամակագիրները մանկության ընկերներ են:

Բացի թոնդրակյանների մասին մեղադրանքներից՝ նրանք բացատրվելու կարիք ունեն: **Գիրը** մի տեսակ հիշեցնում է Ղազար Փարպեցու՝ Վահան Մամիկոնյանին հղած թուղթը: Կառուցվածքային տեսակետից երկի սկիզբը հռետորական է: Նգովվում են հերձվածողները նախահայրերի ժամանակներից մինչև առաքյալներ և այնտեղից՝ կրկին Ադամ և Աբրահամ: Հիշատակվում են Սուրբ հայրերի և Հայոց Եկեղեցու կողմից ընդունվող Տիեզերական երեք ժողովների ճշմարիտ որոշումների անունները: Եվ ավարտում է. «Ի Հայոց Լուսաւորչէն, ի սրբոյն Գրիգորէ առաջին քահանայապետէն Հայոց մինչև ի մեզ յամենասուրբ կաթողիկոսացն Հայոց նգովեալ եղիցին թոնդրակեցիքն»²⁴: Նգովքից հետո բանախոսը երդման բանաձև է օգտագործում: Եթե այս ամենը կեղծավորաբար է անում, ապա ինքը թող նգովված լինի իր նշած սրբերի կողմից:

Քանի որ Անանիան մեղադրվում է աղանդավորության մեջ, ուստի մերժում է հակաքրիստոնեական հարձակումները և ազնվորեն խոստովանում Հիսուսի՝ որպես Փրկչի առաջ²⁵: Իբրև կրոնավոր՝ դա անում է Լուսավորչի վարդապետությամբ:

Այդ հուզիչ խոսքը զուգադրում է աստվածաբանական մտքի փայլուն իմացության հետ: Գործադրված ոճական ձևերը զարդարվում են վարդապետական մտքի անսքող նշաններով, իսկ պատմական և աստվածաշնչյան փաստերի գերառատությունը կրկին վկայում է, որ մեծ իմաստասերը տեղյակ է ժամանակի կրոնական մտքի ողջ ձեռքբերում-

²³ Գ. Տեր-Մկրտչյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*, էջ 22-23:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 226:

²⁵ **Ջոշ Մաք-Ռոուել**, *Ոչ միայն հյուսն*, Ե., 2001, էջ 85-89: **Ջոշ Մաք-Ռոուել և Ռոն Սոյուարտ**, *Մոլորեցնողները*, Ե., 2002, էջ 12:

ներին: Մյուս հալածվածների պես առ ոչինչ համարելով զրկանքները և երկրային փառքը՝ ձգտում է «երկնաւորին»՝ ակն ունենալով փառաց»:

«**Սակս բացայայտութեան թուղճ**»-ը ևս իմաստասիրական երկ է: Թվերի և տառերի գրային նշանները հնում համարվում էին աստվածային, որ հայտնության ձևով տրվում էին իմաստուններին, կրոնական առաջնորդներին և արքաներին: Սկզբում գործածվում էին հիերոգլիֆային ու սեպագիր, իսկ այնուհետև հնչյունական գրերը: Ամենուր ազգային այբուբենների տառանշաններին տրվում էին նաև թվային արժեքներ: Թվերի ու երկրաչափական պատկերների նկատմամբ հետաքրքրությունը՝ որպես տիեզերաստեղծ նշանների, միջնադարում նորությունն էր: Այդ հանգամանքը կապվում էր հատկապես ճարտարապետական կառույցների հատակագծային յուրահատկությունների հաշվառման և պատերի արտաքին ձևերի համադրման հետ, ինչը մեծապես զարգացնում էր մաթեմատիկական միտքը: Նախ՝ հատակագծվում, չափագրվում էր շինությունը և հետո միայն՝ կառուցվում՝ բնականաբար ժամանակի կրոնական-աշխարհայացքային պատկերացումների համատեքստում²⁶: Տարբեր ժողովուրդների ճարտարապետությունների մեջ օգտագործվում էին տարբեր պատկերացումներ, իսկ աշխարհի ստեղծման հիմքում այստեղ-այնտեղ նկատվում էին արարման երկրաչափական-թվային սկզբնապատճառներ: Այսպիսով՝ Ամանիա Նարեկացին «Թվերի, թվային հարաբերությունների միջոցով է ճանաչում աշխարհի կարգը, «երևելի» աշխարհը, որ աներևույթի հայելին է,--գրում է Յ.Յ. Թամրազյանը: ճանաչելով աշխարհի այդ «այբուբենը», հինգ զգայաբանների միջոցով քննելով աշխարհը՝ բանականությունը թափանցում է աստվածայինի ոլորտները»²⁷: Նա փորձում է բացահայտել թվերի այնպողմնային, գերակա, աստվածային էությունը՝ դրանք համարելով խորհրդանշեր կամ բանալի՝ բնության երևույթների մեջ թափանցելու: Ավելին՝ նա հետևում է այլութագորականներին ու Պլատոնին՝ գտնելով, որ նյութական աշխարհի գոյացումը կատարվում է աննյութականից աստվածային թվերի միջոցով: Թվերն են պայմանավորում ձևերը և սկիզբ հանդիսանում նրանց համար²⁸:

²⁶ Կ. Ավետիսյան, *Արարում և երկրային արարվածքներ*, Ե., 1995, էջ 58:

²⁷ Յ. Յ. Թամրազյան, *Պյութագորա - պլատոնական թվի փիլիսոփայությունը Նարեկյան դպրոցի գրական ավանդույթում*, «Աշտանակ», հ. Ա, էջ 35:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 37-42:

Կաբբալիստիկայի մեծերը կարևորագույն տեղ են հատկացնում տառաթվային առաջին տասնյակին՝ զարգացնելով հիմնկտակարանական հրեական թվային միստիկան²⁹, մինչդեռ մեզմանում այս դեպքում առաջադրվում են Վերածնության տեսության կարևորագույն սկզբունքները դրանց մասին: Նկատելի է, որ 4, 5, 20, 100 և 1000 թվերի կապակցությամբ ուշագրավ եզրակացություններ են արվում Պահլավունյաց իշխանի կողմից, որը հետագայում տալիս է դրանց խորհրդանշական իմաստների նոր մեկնաբանություններ³⁰:

«Սակս բացայայտութեան թուոց» աշխատության մեջ թեև Անանիան արտաքուստ համաձայն չէ «արտաքին» հեղինակների հետ, սակայն հետևում է այլութագորականներին՝ փաստորեն աշխարհի սկզբնավորման թվային տեսությունը զարգացնելով: Դա արտահայտվում է թվերի և ժամանակի նախասկզբնական կապի միջոցով. «Ձի աւուրց և գիշերոյ փոխատրութիւնք. ամբ և յամաւք հեզաբար խառնելոյ առ միմեանս....գրելորութիւն տարոյն և շաբաթաւք, և ամաւք յեղանակաւք»³¹: Ժամանակներն սկզբնավորում են թվերն ու «ալփաբետը»: Թվի գաղափարը կապվում է տառի գաղափարի հետ՝ արտահայտելով ներքին կապն իրենց միջև: Դա իր հերթին ներքին առնչության մի արտահայտություն է հիմնկտակարանական պատկերացումների և այլութագորականների թվային խորհրդապաշտության հետ:

Խոշոր մշակութային և կրոնական գործիչ *Խոսրով Անձևացին* Գրիգոր Նարեկացու հայրն է³²: Թեև բանաստեղծը խուսափողաբար նրան միայն մարմնավոր հայր է համարում, բայց հոգևոր բարձր կոչման և խորը գիտելիքների տեր եպիսկոպոսը չէր կարող նրա նաև հոգևոր հայրը չլինել: Եվ դժվար էլ է ասել, թե որքանով էին արդարացված այս դեպքում նրա նկատմամբ գործադրված ճնշումները: Իր համոզմունքների մեջ համառ Խոսրովը պիտի հրաժարվեր «Ի դիւական հոգւոյն», այսինքն՝ կաթողիկոսի կողմից կամխակալորեն աղանդավորական համարված գաղափարներից, բայց նա հետևողական է մնում իր հայացք-

²⁹ **ՆՎՍՏՐՐԻ ԻԱԿ.** (կոմտ'ր), *Խոռոմոս, Ռսոն ծոցմոն S ըՏՀպ, ԹրպսպվՏո Ռ ճպսՏՀպՍպ*, Ծ., ԼժՊ. «Յոմոս Սոմրոմ», 2003, ր. 25-26.

³⁰ *Թղթերը*, էջ 226-227:

³¹ Նույն տեղում, էջ 238:

³² **Պ. Խաչատրյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 22:

ների մեջ: Կաթողիկոսը բանադրում է Խոսրով Անձևացուն³³: Դա հավանաբար կապված է վերջինիս համառության, քան իրապես աղանդավոր լինելու հանգամանքի հետ³⁴: Կարծում ենք, որ կարող էր դեր խաղալ և եպիսկոպոսի հունասիրությունը:

Անձևացյաց եպիսկոպոսի անվամբ պահպանվել են՝ «Մեկնութիւն ժամակարգութեան արարեալ Խոսրովու Անձևացեաց Եպիսկոպոսի, և կարգադրեալ Սովսէսի գիտնական վարդապետի» և «Խոսրովու Անձևացեաց Եպիսկոպոսի Մեկնութիւն Պատարագին» աշխատությունները, ինչպես նաև բնագրային որոշ պատառիկներ, որոնք դեռևս ցրված են Մաշտոցյան Մատենադարանի զանազան ձեռագրերում³⁵: Հիշյալ երկու աշխատությունների կապակցությամբ Դ. Դ. Թամրազյանն այն կարծիքին է, որ դրանք մի միասնական աշխատություն են: **«Մեկնութիւն ժամակարգութեան»** երկի առանձնացված մասերը, որոնք մինչև 13-րդ դարը եղել են միասնական, Սովսէս Երզնկացին զուտ գործնական նպատակներով առանձնացրել է՝ հետագայում սկիզբ դնելով երկու տարբեր ստեղծագործությունների³⁶: Խ. Անձևացու «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» աշխատությունը՝ մի իսկական գլուխգործոց, օրվա ժամանակային ցիկլի մասին գողտրիկ միջնադարյան իմաստասիրություն է³⁷: Հեղինակի նպատակն է պատկերել գիշերվա, այսինքն՝ այսերկրային կյանքի խորհրդապաշտական նշանակությունը, իսկ այնուհետև՝ արևագալի՝ Քրիստոսի ծննդյան և հայտնության խորհուրդները: Բազմաթիվ աստվածաշնչյան հղումներով նկարագրվում են՝ «ժամակարգութեան» այ-

³³ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր*, Ե., Հայպետհրատ, 1957 (Արշ. Մխիթարյանի Ներածությունը), էջ 13:

³⁴ **Պ. Խաչատրյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, Խ. Ա, էջ 36-48: Նաև՝ **Գ. Տեր-Մկրտչյան**, *Տեառն Անանիայի՝ Հայոց Կաթողիկոսի յաղագս ապստամբութեան Տանն Աղուանից*, Արարատ, ք. 1-2, 1897, էջ 91-97, 129-144: Իրականում ստեղծված վիճակը ստիպում էր կաթողիկոսին պահանջկոտ լինել կենտրոնախույս ուժերի նկատմամբ:

³⁵ Խոսքը վերաբերում է «*Խոսրովյալ բանք առ վասն եկեղեցականսն*» խրատական գրվածքի և նմանատիպ մեկ-երկու դեռևս ձեռագիր երկերի. տես **Դ. Դ. Թամրազյան**, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 31-33:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 33-40:

³⁷ Մեկնութիւն ժամակարգութեան արարեալ երանելոյն Խոսրովու Անձևացեաց Եպիսկոպոսի, և կարգադրեալ Սովսէսի գիտնական վարդապետի, Օրթագյուղ, 1840: **Դ.Դ. Թամրազյան**, «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» երկն իբրև կրթական ձեռնարկ և նրա դերը Նարեկյան դպրոցի գիտական և կրթական համակարգի ձևավորման գործում, «Աշտանակ», ք. Գ, 2000, էջ 93-98: Երկը ծառայել է մաս որպես ձեռնարկ:

լաբանական մեկնաբանությունները: Հասկանալիորեն այդ ամենը կյանքի և մահվան, մարդու և Աստծո փոխհարաբերություններին են վերաբերում: Հետևելով եկեղեցու մեծ հայրերի օրինակին՝ մեկնիչը տալիս է չարի բնութագիրը՝ ընդգծելով նրա վտանգավորությունը մարդու վրա ներգործելու տեսակետից: Այդ պատճառով յուրաքանչյուր անհատ պետք է ապավինի Ս. Նշանին և հայցի Տիրոջից խաղաղություն մարմնի ու հոգու համար³⁸: Առաջադրվում են նաև փրկագործության խնդիրներ: Նրանում առանձնապես կարևորված են հոգևոր դաստիարակության, Աստծո կողմից ստացած շնորհի և այն ի բարին գործադրելու, առհասարակ ստեղծագործական երկունքով Տիրոջ օրինակին հետևելու Անձնացու պահանջները: Հատկապես կրթության և դաստիարակության խնդիրներում նա շատ նախանձախնդիր է ու հետևողական³⁹, մեծ տեղ է տալիս ավետարանական մեկնություններին, սուրբգրային տեքստերի ընթերցման և վերծանության հարցերին, ինչը տարածված է Նարեկյան դպրոցի կրթամշակութային համակարգում:

Խոսքով Անձնացու «*Մեկնութիւն աղօթից Պատարագին*»⁴⁰ աշխատությունը մի սքանչելի աղոթք-խոստովանություն է առ Աստված, փաստորեն նախորդի տրամաբանական շարունակությունը: Վարդապետը սովորեցնում է սիրել ու հավատալ Արարչին, անել դա սրտանց: Բազմաթիվ վկայություններ է բերում՝ իր մտքերն ավետարանական հղումներով հաստատելու համար: Եթե մեկնումեկն իր տիրոջը չի լսում, ապա տերը կարող է նրան պատժել, իսկ ինչպե՞ս վարվել Աստծո Խոսքը մերժողի հետ: «Չհամարի՞ս գքեզ յաւիտենական սատակմանն արժանի...»⁴¹, - հարցնում է Անձնացին: Եթե մեղք ես գործել կամ հանցանք, պետք է հատուցես խիստ ծնով: Մարդը պարտավոր է պատարագ մատուցել, իր անձը նվիրել Քրիստոսի սիրուն, քանզի Որդին զոհվեց հանուն հանուր մարդկության փրկության, և ոչ թե հակառակվել:

10-11-րդ դարերը հայ կյանքում նշանավորվեցին ուսումնագիտական խոշոր կենտրոնների երևան գալով: Այդպիսիք էին Դպրեվանքի, Խլածորի, Ցաղաց քարի, Այրիվանքի, Խոր Վիրապի, Մարմաշենի, Սա-

³⁸ *Մեկնութիւն ժամակարգութեան*, էջ 5:

³⁹ Դ. Զ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 43-45:

⁴⁰ *Խոսքովու Անձնացեաց եպիսկոպոսի Մեկնութիւն աղօթից Պատարագին*, Վենետիկ, 1869:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 9:

նահինի, Վարագա, Գլակա և Առաքելոց վանքերի բարձրադաս ճեմարանական դպրոցները⁴²: Առանձին փայլ և նշանակություն միջնադարյան հայ մշակութային կյանքում ունեցավ Նարեկա բարձրագույն դպրոցը: Դ. Դ. Թամրազյանը նկատում է, որ այն «յուրահատուկ է նաև նրանով, որ իր հիմքում ունի գրական մի ընտանիքի կյանքի ու գործունեության պատմությունը:Այս ընտանիքի մեջ են մտնում դպրոցի հիմնադիրն ու ուսուցչապետը՝ Անանիա Նարեկացին, և Խոսրով Անձևացին իր երեք որդիներով՝ Սահակ, Զովհաննես և Գրիգոր»⁴³: Ամենաուշագրավն այն է, որ սկզբից ևեթ մեծ մտածող և գիտության կազմակերպիչ Անանիան նախ ինքն է գրում «Հայոց պատմություն», հետո արդեն իր իսկ ծրագրով ու հորդորներով Ուխտանես պատմիչը շարադրում իր երկը: Դպրոցի բոլոր նշանավոր սաները գրական բարձրարժեք և բազմապլան աշխատանքներ են գրում՝ հիմնականում մեծակտավ, ընդարձակ երկեր՝ նվիրված կյանքի տարբեր ոլորտներին: Խոսրով Անձևացու ստեղծագործության ուսումնասիրությունը, որ մեծապես առնչվում է դպրոցի գիտական և կրոնական կյանքին, «հարցադրումների ու խնդիրների մի ողջ համակարգ է ներկայացնում նարեկացիագիտության մեջ ընդհանրապես, որ մինչև այժմ ներկայանում էր միայն Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությամբ»⁴⁴: Գաղափարական-ժառանգական կապ է տեսնվում Նարեկյան և հետագայում ձևավորված Կիլիկյան դպրոցների միջև՝ համարելով մեկը մյուսի անմիջական շարունակությունը: Ուսումնասիրողը Կիլիկյան դպրոցի առաջին դեմքեր է համարում Ներսես Շնորհալուն, Ներսես Լամբրոնացուն և Գրիգոր Տղային, որոնք գրական մեկ ընտանիքի զավակներ են՝ ազգակցական հիմքի վրա ձևավորված միևնույն դպրոցի ներկայացուցիչներ⁴⁵:

Իր զարգացման ողջ ընթացքում Նարեկյան «դպրոցի ընդերքում մեծ յուրատեսակ թռիչք է ապրում տեսական-վերլուծական միտքը»:

⁴² Կ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, Ե., «Խորհրդային գրող» հր., 1990, էջ 18: Թ. Ջուհարյան, *Հայ գրականության մեթոդիկա*, Ե., Եր. համ. հր., 1980, էջ 19:

⁴³ Դ. Դ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոց*, էջ 5:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 6-7:

⁴⁵ Դ. Դ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և Կիլիկիայի բանաստեղծական արվեստի դպրոցը*, Ե., «Նաիրի» հր., 2007, էջ 8-16: Գր. Նարեկացու ստեղծագործության մասին տեղեկությունները 11-րդ դարում և լռությունը նրա անձի շուրջ պրոֆ. Դր. Միրզոյանը բացատրում է 961 թ. մահացած Խ. Անձևացու բանադրված լինելով և այդ մասին գրում. «Մայր Հայաստանում Գրիգոր Նարեկացու գրական ժառանգությունը բնավ մոռացված չի եղել, այլ ունենալով լայն տարածում՝ Գրիգոր Մագիստրոսից փոխանցվել է իր ժառանգներին, որոնք, նախ, հայրենիքում, իսկ ապա Կիլիկիայում, ավելի քան հարյուր տարի լռելյայն օգտվելով դրանից, տարածել են այն ամենուր»: Տես Դր. Միրզոյան, *Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական աշխարհը*, էջ 71:

Նրանում կարևորվում է ինչպես արտաքին գիտությունների, այնպես էլ սուրբգրային գրականության խոր ու համակողմանի ուսումնասիրությունը⁴⁶։ Միաժամանակ դպրոցի ներկայացուցիչները հակված են դեպի բանահյուսությունը և ժողովրդական բառն ու բանը։ Իսկ Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության»-ը լեզվաշինական առումով նոր հոգևոր խորքեր ու տարածքներ»⁴⁷ է նվաճում։

Դպրոցի ներկայացուցիչները հանդես են գալիս իբրև նորարարներ ու բարենորոգիչներ, էական ձեռքբերումներ են ունենում աստվածաբանության, փիլիսոփայության, մեկնողական արվեստի բնագավառներում, բանաստեղծական մեծ և փոքր ժանրերի հայտնագործման և կիրառման մեջ։ Ակնհայտ է Ան. Նարեկացի վարդապետի բարերար ազդեցությունը երիտասարդ հանճարի ձևավորման և զարգացման վրա։ Նույնքան զգալի է և Խոսրով Անձևացյաց եպիսկոպոսի ազդեցությունն իր որդիների և ժամանակի նշանավոր այլ իմաստասերների վրա։ Նարեկյան դպրոցի միջավայրում ձևավորվում և իր ուրույն ուղին է սկսում «Նարեկայ վանից վանականը»՝ Անձևացյաց եպիսկոպոսի երկրորդ որդի Գրիգորը։

Ըստ վերջին ուսումնասիրությունների՝ ծնվել է ամենայն հավանականությամբ 946 կամ 947 թթ. Անձևացյաց գավառում⁴⁸ և մահացել 1003-ին կամ գուցե մի փոքր ուշ։ Սրբի մասունքներն ափսոսվել են Նարեկա վանքում՝ Ս. Սանդուխտ եկեղեցու արևելյան կողմում⁴⁹։ Ինչպես ասվեց, որդին է Խոսրով Անձևացի եպիսկոպոսի։ Մայրը վաղ է մահացել⁵⁰, որի պատճառով էլ հավանաբար հայրը ստիպված է եղել որդիներից երկուսին՝ Գրիգորին ու Հովհաննեսին, հանձնել Նարեկա վանքին և ինքն էլ դարձել է հոգևորական։ Ուշիմ մանուկները Նարեկա միաբանությունում կրթվել են սրբահիշատակ Ամանիայի՝ իրենց մորեղբոր մոտ⁵¹։

⁴⁶ Դ. Զ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 8-9։

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 105։

⁴⁸ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, Կ. Ա, էջ 26։ Նաև՝ *Գիրք որ կոչի Այսմաուրբ*, Կ. Պոլիս, 1730, (փետրվար ԻԷ)։ Ըստ Հայսմաուրբի՝ մահացել է 52 տարեկանում։

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 53-55։ Նաև՝ Զր. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, Կ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 1942, էջ 543։

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 25-26։

⁵¹ «Նարեկացի» բառը ժողովրդական ընկալմամբ ստուգաբանվում է իբրև Նար գյուղից (Նարից եկած(ներ)՝ *Նար և եկ* արմ.), տե՛ս Դ. Դավթյան, Է. Լալայան, *Գրիգոր Նարեկացու աշխարհայացքը*, էջ 20-21։ Տե՛ս Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, Կ. Ա, էջ 23 (ծան.-ը)։

Առանձնակի կարևորություն ունեն բանաստեղծի գրած հիշատակարանները: Սակայն դրանք բավականին սուղ տեղեկություններ են պարունակում: Այս դեպքում մեծ արժեք են ներկայացնում բանաստեղծի կյանքին վերաբերող Ա և Բ վարքերն⁵² ու միջնադարյան ավանդությունները: Ա վարքն հանդիսացել է հիմք ինչպես իր խմբի, այնպես էլ Բ խմբի ձեռագրերի համար, հորինվել է Ներսես Լամբրոնացու կողմից⁵³ և տարածվել վանական միջավայրում՝ դառնալով բանաստեղծի կենսագրության հիմքը և կարևոր աղբյուրը: Մի փոքր ուշ նույն միջավայրում ստեղծվել ու տարածվել են «Վարք և պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյն» (Մ. Մ. թ. 9861 ձեռագրի էջ 3ա) զրուցապատումի 18 «Սքանչելիք»-ները, որոնք ներկայացնում են «ժողովրդական և վանական բանահյուսության մի միաձուլլ արտահայտություն»⁵⁴, և որոնք մեզ են հասել ինչպես ձեռագիր օրինակով, այնպես էլ նոր ժամանակներում կազմված ու հրատարակված բանահյուսական ժողովածուներով, տեղագրական, ուղեգրական և ազգագրական բնույթի աշխատություններով⁵⁵: Այդ ավանդությունները Պ. Խաչատրյանն ընդհանուր 28 դրվագի և 55 տարբերակի է բաժանում⁵⁶: Վ. Դևրիկյանը 18 «սքանչելիքների» փոխարեն առաջարկում է 23-ը⁵⁷: Այս վարքերը և ավանդությունները մեծապես նպաստել են բանաստեղծի կյանքի ժողովրդական ընկալմանը⁵⁸, նրա նկատմամբ սիրուն ու համակրանքին ինչպես իր կենդանության օրոք⁵⁹, այնպես էլ հետմահու⁶⁰: Մյուս կողմից՝ այսօր անընդունելի

⁵² Մատեն, էջ 169-174:

⁵³ Պրոֆեսոր Զր. Միրզոյանը առաջադրում է մի վարկած, ըստ որի Ա վարքի հեղինակը ոչ թե Ներսես Լամբրոնացին է, այլ գրիչ Գրիգոր Սկևռացին կամ Ներսես քահանան. տե՛ս Զր. Միրզոյան, *Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական արվեստը*, Ե., «Նաիրի» հր., 2006, էջ 105:

⁵⁴ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 202-221:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 178:

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 179:

⁵⁷ Վ. Դևրիկյան, *Նարեկյան էջեր Ս. Էջմիածնի ձեռագրերից*, Ս. Էջմիածին, 2003, էջ 23-53:

⁵⁸ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 21-32: Տե՛ս նաև՝ Ա. Զարությունյան, *Գրիգոր Նարեկացին հայ ժողովրդական ավանդության մեջ, Ի խորոց սրտի առ Նարեկացի*, Ե., «Տիգրան Մեծ» հր., 2003, էջ 205-219:

⁵⁹ Զովհաննես Թևկուրանցի, *Տաղգիրք*, հրատ. Ն. եպ. Ծովականը, Երուսաղեմ, Ա. Յակոբեանց տպ., 1958, էջ 64-66 («Տաղ ի վերայ Գորգիտ տանտիրոջն ասացեալ»): Նաև՝ Զովհաննես Թևկուրանցի, *Տաղեր*, աշխ. էմ. Պիվազյանի, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1960, էջ 205-213 («Գեղ մի կայ Նարեկ ասեն»):

⁶⁰ Գ. Սրվանձտյանց, *Երկեր*, հ. 1-ին, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1978, էջ 377-379: Ա. Զարությունյան, *Ի խորոց սրտի առ Նարեկացի*, էջ 208-212:

են ու բանասիրական քննությամբ չհիմնավորված Ն. Ակինյանի և Կ. Քիպարյանի պնդումներն այն մասին, թե իբր եղել է Գրիգոր Նարեկացուն ժամանակակից մի այլ Գրիգոր քահանա⁶¹, որն էլ գրել է «Երգ Երգոցի մեկնութիւն»-ը: Այդ քայլով տրոհվում է հանճարեղ բանաստեղծի մեծասքանչ ժառանգությունը, խզվում է կապը տարբեր ժամանակներում ու հանգամանքներում գրված ամենատարբեր ժանրի երկերի միջև: Այդ պարագայում նման մոտեցումն ուղղակի պատճառաբանված չէ: Ով է ասում, թե «Երգ Երգոցի մեկնութիւն»-ը ցածրաճաշակ, թույլ ու աննշան մի երկ է, որը մի քահանայի ձեռքով պիտի գրված լինի: Զէ՞ որ այդպիսի բացառիկ մեկնողական ձիրք եզակի հանճարների է միայն տրված, ինչպիսին էր օրինակ՝ Գրիգոր Նյուսացին: Ինչո՞ւ ենք մոռանում վերջապես, որ այդ Մեկնության իրագործմանը միջամտում են մեծագրեցիկ Արծրունյաց իշխանները, և այդպիսի պատասխանատու գործը չէր կարող վստահվել մի սովորական քահանայի: Հանճարեղ բանաստեղծը բազմաթանկ ստեղծագործող է, հմուտ գիտնական և սիրված վարդապետ: Նրա գրչին են պատկանում հետևյալ ստեղծագործությունները.

1. Գանձեր՝ թվով տասը⁶².
2. Քսանից ավելի տաղեր և մեղեդիներ⁶³.
3. Մեկ շարական («Փառք Քրիստոսի ամենազօր յարութեանն»⁶⁴ սկսվածքով).
4. «Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի»՝ գրված 977 թ.⁶⁵

⁶¹ Ն. Ակինյան, *Նարեկ. Մատենան Ողբերգութեան Ս. Գրիգոր Նարեկացիի (գրախօսութիւն)*, «Հանդէս ամսօրեայ», ք. 1-4, 1949, էջ 118-121: Հ. Կ. Քիպարեան, *Ս. Գրիգոր Նարեկացի եւ «Երգ Երգոցի Մեկնութիւնը»*, «Բազմավէպ», ք. 1-2, 1961, էջ 1-10: Լ. Հովսեփեան, *Ս. Գրիգոր Նարեկացու «Երգ Երգոցի» Մեկնութիւնը (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննութիւն)*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Ամբիլիաս-Լիբանան, 2006, էջ 110 (Շարադրանքը՝ էջ 109-148):

⁶² Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 131-225: Տեն նաև՝ Ն. Թահմիզյան, *Գր. Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 82-85: Նաև՝ Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԲ, Ամբիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 609-748: Հատորը ողջ նարեկացիական ժառանգությանը նվիրված կարևոր հրատարակություն է:

⁶³ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 131-225:

⁶⁴ Ն. Թահմիզյան, *Գր. Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 85-88:

⁶⁵ Ս. Խորն մերոյ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի Մատենագիտութիւնը, Վենետիկ, 1840, այսուհետև՝ Մատենագիտութիւնը, էջ 367:

5. «Ապարանից Ս. Խաչի պատմությունը»՝ գրված 983 թ.⁶⁶, որը Աստվածածնի և Խաչի ներբողների հետ կազմում է եռապատկեր (տրիպտիխ)։
 6. Թուրք Գրիգոր Նարեկացույ ի հոյակապ եւ յականաւոր ուխտն Կճաւայ»՝⁶⁷ գրված 990-ական թվականներին⁶⁸։
 7. Ներբողներ (Աստվածածնի, Խաչի, Առաքելոց, Հակոբ Մօբնա հայրապետի մասին)⁶⁹։
 8. «Մատյան Ողբերգութեան»՝ ավարտված 1003 թվականներին⁷⁰։
 9. Երկեր, որոնք վերագրվել են Գրիգոր Նարեկացուն⁷¹։
- Առանձնակի կարևորություն ունեն Գրիգոր Նարեկացու հիշատակարանները՝ գրված իր մի քանի երկերի առիթով⁷²։

2. Մեկնողական արվեստի նարեկացիական սկզբունքները և տաղերի գեղարվեստական արժեքայնության հարցը

«Երգ երգոց»-ը հինկտակարանային բանաստեղծական մի գլուխգործոց է՝ վերագրված Դավթի որդի Սողոմոնին՝ գրված Ք.ա. 1012 թ.⁷³։ Նարեկացիական արվեստը սերտորեն առնչվում է «Աստվածաշնչի» ինչպես բովանդակային-աստվածաբանական, այնպես էլ գեղարվեստ-

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 81-82։ Նաև՝ Աշ. Պետրոսյան, *Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի, Պատմություն Ապարանից Ս. Խաչին (Ուսումնասիրություններ)*, Ե., Էդիթ պրինտ, 2006, 178 էջ։

⁶⁷ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 498։ Այս ստեղծագործությանը կանոդադառնանք ավելի ուշ։

⁶⁸ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 104։

⁶⁹ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 581։

⁷⁰ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 117։ Մատենանք, էջ 642, 1122։

⁷¹ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 119-157։

⁷² Դրանք «Մեկնություն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի» (977 թ.), «Ապարանից Ս. Խաչի պատմություն» (983 թ.), «Մատենան ողբերգութեան» (1003) երկերի հիշատակարաններն են, որոնք կասկածի առիթ չեն տալիս. տես նաև՝ Հ. Բախչինյան, *Հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները*, էջ 94։

⁷³ Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 510-511։ Գրիգոր Նարեկացու «Մեկնություն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի» երկը մեզանում հրատարակվել է 5-6 անգամ՝ զրաբար տարբերակով, իսկ 1963 և 1969 թթ. աշխարհաբար և լատիներեն թարգմանություններով։ Տես Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 67։

տական կողմերին: «Երգ երգոցի մեկնութիւն»⁷⁴-ն առարկայորեն բացահայտում է բանաստեղծի ընկալման յուրահատկությունները և խորհրդապաշտական մտածողության առանձնահատկությունները: Մեզանում 20-րդ դարի որոշ հայագետներ կասկածներ են հայտնել երկի հեղինակային պատկանելության մասին⁷⁵, երբ արդեն սկսվում է դրա ամբողջական ու համակողմանի ուսումնասիրության մի նոր շրջան⁷⁶:

Նարեկացու Մեկնությունը կարևոր է նրանով, որ այն աստվածաշնչյան այդ գրքի առաջին հայալեզու մեկնությունն է, և դրանով է պայմանավորված հայ իրականության մեջ Երգ երգոցի մեկնության գրական ավանդույթի ծնավորումը⁷⁷: Հայտնի է, որ սկզբում «Երգ երգոց»-ը մեկնաբանվել է նախ հրեաների կողմից, որոնք իրենց մեկնության մեջ տեսնում էին զգայական սիրո նկարագրություններ, քիչ ավելի ուշ այն մեկնաբանում իբրև «սիրերգութիւն Աստուծոյ եւ իր ընտրեալ ժողովրդին միջեւ»⁷⁸: Իսկ 3-4-րդ դդ. նշանավոր Սուրբ հայրերի կողմից սկզբնավորվում է «Աստվածաշունչ»-ի մեկնությունների քրիստոնեական ավանդույթը հանձնի Ռոգիհնեսի, Գրիգոր Նյուսացու և մյուսների: Այն մի կողմից հարսանեկան ծեսի պատկերումն է՝ իրեն բնորոշ յուրահատկություններով ու անհրաժեշտ տարրերով⁷⁹, մյուս կողմից սիրո սքանչելի մի բանաստեղծական նկարագրություն⁸⁰, որով փառաբանվում է մարդկային ամենախոր զգացմունքը: Բոլոր ժողովուրդների հնագույն աշխարհատեսություններում սերն է կյանքի սկիզբը: Ուստի Աստված այն պարգևել է մարդուն, որպեսզի վերջինս երջանկանա և սրբացնի դա իբրև բարձրագույն պարգև, վերին շնորհ: «Երգ երգոց»-ը մեկնելը ևս աստվածային շնորհով է տրվում և ունի իր երեք կողմերը.

⁷⁴ Գր. Նարեկացի, *Մատենագիտութիւնք*, էջ 271-367: Նաև՝ *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԲ, 2008, էջ 749-883:

⁷⁵ Լ. Հովսեփեան, Ս. Գրիգոր Նարեկացու *Երգ երգոցի մեկնութիւնը* (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննութիւն), «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 133:

⁷⁶ Նկատի ունենք Լ. Հովսեփյանի արժեքավոր ուսումնասիրությունները: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 109-148:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 112:

⁷⁸ Ա. Դուլխանյան, *Հոգու և մարմնի պորբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, էջ 60-61: Նաև՝ Գառնիկ Բ. Գ., *Գրիգոր Նարեկացիի «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի» գրքին մեկնութիւնը*, 2007, Մոնթրեալ, էջ 10:

⁷⁹ Ան. Մխիթարեան, «Երգ երգոցը» որպէս հարսանեկան հնագոյն մի ծէս, «Հանդէս ամսօրեայ», ք. 1-12, 2008, էջ 350-355: Տե՛ս նաև՝ Հին Արևելքի պոեզիա, էջ 553-554:

⁸⁰ Երգ. Ա-Ը:

- 1) Աստվածային զորության զգացումը,
- 2) Հոր տված խոստումը (մնալ Երուսաղեմում),
- 3) Ս. Հոգու՝ աշակերտների վրա իջնելու դեպքում լինել Քրիստոսի վկաները⁸¹:

Սակայն հետագայում հրեական ավանդույթում բովանդակային առումով նոր ընկալումներ առաջ եկան. բառացի և այլաբանական մեկնությանն ավելացավ նաև հարցման միջոցով արվողը⁸²: Իսկ քրիստոնեության տարածման և հետագայում տիրապետող կրոն դառնալուց հետո, երբ ամբողջացավ ու կանոնակարգվեց «Աստվածաշունչ» մատյանը, էապես փոխվեց վերաբերմունքը և «Երգ երգոց»-ի նկատմամբ: Ս. Գրքի բոլոր տեքստերն այլաբանորեն ընկալելու պահանջ դրվեց, և դրանք մեկնելը դարձավ միջնադարի մեծերի գերխնդիրը: Հատկապես «Երգ երգոց»-ում ազատ սիրո փառաբանությունը համարվեց անպարկեշտ⁸³, ուստի փորձ արվեց դիմել նրա այլաբանական բացատրությանը: Սուրբ Գիրքը մեկնելու իրավունք ունեին առանձին խորագետ վարդապետներ, բարձրակարգ գիտելիքների տեր մարդիկ: Սակայն կատարյալ կրթությունը և խոր գիտելիքները ևս դեռ բավական չէին մեկնություն հեղինակելու համար: Նրանցից երկի խորքային շերտերը թափանցելու հմտություն և փորձառություն էր պահանջվում: Իսկ այդպիսիք միշտ էլ քիչ են եղել: «Երգ»-ի առաջին մեկնիչը դառնում է Հիպոլիտոս Բոստրացին (3-րդ դարի կես), որը գտնում էր, թե «Աստվա-

⁸¹ **Գառնիկ Բ. Գ.,** *Գրիգոր Նարեկացիի «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի» գրքին մեկնութիւնը*, էջ 24:

⁸² **հՅ. ՀՈՐՈՊՊՈՒՎ, ՃՈՑՈ՛ ՃՈՐԱՅՍՈՓՈ,** ր. 36-45. Հուդայական ավանդույթում ընդունված է կարծել, որ Աստված Սողոմոնի և նրա տարփուհու սիրո միջոցով արտահայտում է իր և հրեա ժողովրդի սերը Տիրոջ հանդեպ: Այդ սկզբունքը քրիստոնեական աշխարհում փոխարինվել է սիրով՝ Քրիստոսի և եկեղեցու միջև: Սիրային պոեզիայի՝ Գր. Նարեկացու հակվածության և հարազատության մասին Ս. Ռասսադինն ասում է. «Նարեկացին գերազանցում է եվրոպական ավանդույթը (Վերածնական և դրան հաջորդող, որի մեջ մտնում են...ռուսական 19-20-րդ դարերը), Ոգին նրա մոտ անպտուղ չէ, այլ պտուղը հոգևոր է» (էջ 42): Փաստորեն կրկին հաստատվում է, որ Նարեկացին իսկապես մեծ սիրերգակ է: Ցավոք, ուսումնասիրողը տեղյակ չէ, որ Գր. Նարեկացին նաև «Երգ երգոց»-ի հմուտ մեկնիչ է: Նա կապը «Երգ երգոց»-ի հետ տեսնում է միայն Տաղերի՝ ամենուր ցրված պատկերների միջոցով:

⁸³ Նարեկացիագետ Վ. Նալբանդյանն այն կարծիքին է, որ նախապես պատվիրատուն և մեկնիչը բառացի են ընկալել «Երգ»-ը, սակայն հետո Գր. Նարեկացին փոխել է իր տեսակետը: Տես **Վ. Նալբանդյան,** *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 47-48:

ծաշնչում» նկարագրված պատմական դեպքերը Քրիստոսի երկրային կյանքի խորհրդանշական արտահայտություններն են: Նրա կարծիքով Սողոմոնի երեք Գրքերը («Առակաց», «Ժողովող» և «Երգ երգոց») Սուրբ Յոգու Շնորհով են գրվել (այդ Մեկնությունից միայն պատառիկներ են պահպանվել):

Ուստի «Երգի» առաջին մեկնիչը հանգամանքների բերումով համարվեց Ալեքսանդրյան դպրոցի նշանավոր մտածող Ռոդգինեսը (185-253), և նրա գործը շարունակեց Գրիգոր Նյուսացին (մահ. 394թ.): Մեկնությունների այլաբանական եղանակը հատուկ էր այս երկու գիտնականներին էլ, որոնք, իրար հետևելով, ձևավորեցին վաղ շրջանի մեկնությունների ավանդույթը: Դրանց հիմքի վրա 10-րդ դարում մեզանում իր մեկնությունը գրեց նախ Գրիգոր Նարեկացին, իսկ հետագայում, նրան հետևելով՝ Վարդան Արևելցին, Գրիգոր Տաթևացին⁸⁴:

Գրիգոր Նարեկացին իր «Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի» ստեղծագործությունը գրել է Գուրգեն Արծրունի իշխանի պատվերով՝ «ի թուականութեանն Յայոց ՆիՋ» (977թ.)⁸⁵, որն իր մեծությամբ բանաստեղծի երկրորդ ծավալուն երկն է Մատյանից հետո: Նարեկացու մեկնության ձևը հատվածական եղանակն է. նա մեկնաբանում է հատված առ հատված: Ուղղակիորեն խուսափելով «Երգ»-ի ցանկացած բառացի ընկալումից՝ մեկնիչն զգուշացնում է նաև, որ դա անթույլատրելի է⁸⁶, անպարկեշտ և նույնիսկ վտանգավոր: Աստծո խոսքը ճիշտ չհասկանալով ու ճիշտ չմեկնաբանելով՝ յուրաքանչյուրն իր անձը փորձության է ենթարկում: Յարսը և Փեսան ողջ եկեղեցական կառույցն են: Յարսը եկեղեցին է, փեսան՝ Քրիստոսը: Ըստ Նարեկացու «Փեսան և հարսը, եղբորորդին և օրիորդը, դուստրը, աղավմին, ստինքը, խնձորը, այծյամը, Սողոմոնը, Երուսաղեմ քաղաքը, թագավորը և այլն» այլաբանություններ են: Գրիգոր ճգնավորն սկսում է Սողոմոնի անվան թաքնիմաստ

⁸⁴ Լ. Յովսեփեան, *Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի մեկնութիւնը* (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննութիւն), «Յասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 133-140:

⁸⁵ Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենագիտութիւնք*, էջ 367: Մեկնությունն ունի յուրատեսակ կառուցվածք՝ Առաջաբան (էջ 271-280), բուն Մեկնությունը (էջ 280-366) և Հիշատակարան (էջ 367): Յ. Բախչինյան, *Յայկական ծեռագրերի հիշատակարանները*, Ե., ՀԱՍՅ ԳԱ հր., 1980, էջ 32:

⁸⁶ Վ. Առաքելյան, *Գրիգոր Նարեկացու ոճը*, Ե., ՀԱՍՅ ԳԱ հր., 1975, էջ 35: Ըստ գիտնականի՝ նախապես բանաստեղծը իրաժարվել է ընդունել մեկնելու առաջարկը այն բառացի ընկալելու պատճառով:

կողմի բացահայտմամբ՝ համեմատելով իրեն դեպի երկնային տերը հակված անառակ որդու հետ. «Սողոմոն՝ խաղաղութիւն թարգմանի, որով առակէ զՔրիստոս, զի նա է խաղաղութիւն մեր, որպէս ասէ առաքեալ: Արդ քանզի ծնաք նոր ծնունդ, աղաչեմք զծնողն՝ մայրական սիրովն համբուրել զմեզ, մերծեցուցանել զբերանն աստուածային, զի ի համբուրելն նորա զմեզ՝ արբցուք յայնմ բերանոյ զայն՝ որ ինքն ամենասուրբ բերանն ասաց. «Թէ ոք ծարաւի իցէ, եկեսցէ առ իս, և արբցէ»⁸⁷: Աստվածային բանին ծարավի հոգին ուղղվում է դեպի «կենդանութեան պատճառը» (ստինքները), որպեսզի սնվի հոգևոր աստվածային բխվածքից: Հերոսուհու պատմածը փեսայի մասին դառնում է այն ամենը, ինչ պատմում են Գրքերը: Դա է, որ ծածկված է աստվածային խորհրդով: Այն թերևս հետևյալ բացատրությունն ունի. «Այսինքն ուրախակից լինեն արդարքն՝ հեթանոսաց փրկութենէ և միաբան ցնծան ի փրկիչն Յիսուս և սիրակից լինին միմեանց ստեանցն սիրոյ, որ են պատուիրանքն Աստուծոյ»⁸⁸: Ինչպես Աստված է սիրում ժողովրդին (եկեղեցուն), այնպես էլ սեր է պահանջում սիրեցյալից իր հանդեպ: Սիրեցյալը չպիտի շեղվի իր սիրո մեջ և «Սեաւ եմ ես» ասվածը մեկնաբանում է կնոջ (Եվայի) մեղսագործության հանգամանքով և խոսում այս խնդրի շուրջ: Մարդու մեղքի փոխարեն. «Տէր հատուցանող ընդ իմ»: Նա իր վրա վերցրեց մարդկային մեղքերը: Փարավոնից փրկվելը մեղքերի ծովից սիրեցյալին անցկացնելու ձևով պետք է հասկանալ: Այս մասում Նարեկացուն չի բավարարում Գրիգոր Նյուսացու բացատրությունը «ծիու» մասին և ասում է. «Լուր և մէկնեցից» (բնականաբար դա իր նախորդին չէ ուղղված, այլ ընթերցողին): Չարն անձնավորված է երկու խորհրդանիշերի մեջ. ծիու՝ որպես այնկողմնային աշխարհի այլաբանության (անդրաշխարհի ճանապարհացույցի), և փարավոնի՝ որպես կործանարարի, որին Տերը Մովսեսի գավազանով է կործանում: Ովքեր Ս. Գիրքը չընդունեն, մահ կգտնեն: Տերը մեր մարմնի մեջ է շինում իր տունը, և Քրիստոսին տեսնողները ցնծում են այդ մեծագործությունից: Նա Խաչի հովանիով անխախտ հավատ է մեզ ներշնչում: Դրան պետք է պատասխանել բարի գործերով: Քրիստոսի գալն առհասարակ ընկալում է որպես հեթանոսության (ծմեռվա) վերափոխումը գարնան, որով՝

⁸⁷ Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենագիտութիւնք*, էջ 280:

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 282:

«Ծաղիկ երևեցան յերկրի մերում»: Հոգևոր գարունքով ցնծում են սրբերը: Օրենքներից չէնդվելու և չսխալվելու համար կոչ է անում Ավետարաններով առաջնորդվել, քանզի օրենքները «թերի էին»: Սերը հարսի և փեսայի միջև կամրապնդվի, և որևէ բան այլևս չի բաժանի նրանց, ինչպես մարտիրոսներն ու ճգնավորները չեն բաժանվել Տիրոջից: Սկզբում հարսը կորցնում է փեսային, հետո փնտրում է նրան ու գտնում: Պահանջում է հավատացյալներից մեռելակից լինել Քրիստոսին և բարի գործերով վերածնվել: Սողոմոնը հենց գործերով հաշտեցուցիչ եղավ Աստծո և մարդկանց միջև: «Ասացեալ են բազում անգամ,- գրում է Գր. Նարեկացին,- թէ Սողոմոն զՔրիստոս նշանակէ, զի ի գաւակէ Դաթի, և թագաւոր արդարադատ և խաղաղարար և տաճարաշէն: Սակայն բանք, որ ի սա՝ սակաւ, իսկ ի Քրիստոս՝ յոլով. զի արմատ Դաթի և թագաւոր երկնի և երկրի և արդարադատ առաւել և ողորմած և ամենայն երկրի խաղաղութեան առիթ, բառնալով գկռապաշտութիւն յաշխարէ և գխռովութիւն երկնայնոցն ընդ երկրայինս. որով և ընդ ամենայն երկիր տաճար Աստուծոյ ի ծեռն Քրիստոսի կազմեցաւ, փոխեալ զօրինակն՝ ի ճշմարտութիւնս, թագաւորաւն և տաճարօքն, որ են եկեղեցիք»⁸⁹:

Այս ողջ շարադրանքը նվիրվում է հեթանոսության և քրիստոնեության պայքարի մեկնաբանությանը: Ընդ որում՝ գրեթե ամենուր խորհրդապաշտական մահվան և վերստին ծնունդի գաղափարն է ամրապնդում բանաստեղծը: Դա մեղքի գիտակցումն է, դրանից ազատումն ու մաքրագործումը, որին պետք է հետևի աստվածահայտնությունը: Սնվելով աստվածային գիտության ստիքներից՝ հավատացյալները պետք է «ինքեանք մատուցանեն աստուծոյ ողջակէզս»: Պետք չէ ամեն ինչ սփռել խոզերի առջև «և ոչ տալ օտար լսելեաց»: Այսինքն՝ ամեն ինչ չէ, որ պետք է ասվի, քանզի որոշ դեպքերում դրանք անհասանելի են սովորական մարդկանց: Որոշակիացնում է իր խոսքը, թե պարզ հոգու երջանկության համար բավական է «սէր, խնդութիւն, խաղաղութիւն»: Աստված ոչնչի կարիք չունի, բայց «կարաւտ է մերոյ փրկութեան»: Բարձրացնելով մարդու փրկագործության խնդիրը, երկնքի հետ նրա կապը և դրա՝ մարդու համար անբացատրելի խորհուրդը՝ գրում է Պողոս առաքյալի մասին, բերում նրա կյանքի օրինակը. «Առեալ յերրորդ երկինս տարեալ՝ անդ եցոյց զանճառելիսն, իսկ

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 299-300:

յորժամ դարձան յերկիր, ոչ կարաց մարմնեղէն մտօք և շրթամբք պատմել զոր ետեսն և զոր լուաւ զանբաւսն»⁹⁰։ Մահից դեպի անմահություն. այս ճանապարհն է մատնանշում հավատով ոգեշնչված բանաստեղծը։ Որոշակի տեղեկություններ է տալիս երկնքի մասին, թե յուրաքանչյուր հավատացյալ իր հրեշտակն ունի և «սրբոյն ևս առաւել»։ Կրկին խոսելով անբիծ սիրո (աստվածասիրության) մասին՝ բանաստեղծը զգուշանում է և զգուշացնում դրա մարմնական ընկալումից. «Ոչ այլանդակ սէրս կա՛մ իշխանութեանց, կա՛մ գեղոյ և այլ սոյնպիսեաց, որ աստ պարսաւանս բերէ և անդ անահ տանջանս»⁹¹։ Այս խնդիրներուն անգամ փայլատակում է Գրիգոր Նարեկացու բանաստեծական հանճարը։ Կոչ է անում հեռանալ մեղքից ու մեղսագործությունից և ճշմարիտ կենդանության ձգտել, խորհրդական ճանապարհով վերադառնալ նախասկզբին⁹²։ Որպես ճշմարիտ հավատացյալ և իմաստասեր հաստատում է Հայ Եկեղեցու դավանանքը. «Այլ թէպէտ և մերովս միացաւ արնով, սակայն բովանդակ ընդ իւր ունի զաստուածութիւն, զամենակարողութիւն և զամենատեսութիւն»⁹³։ Դեպի ճշմարիտ հավատը ձգվող ճանապարհին կան և հերձվածողական շեղումներ, ինչը նա դատապարտում է։ «Որ ոչ կարացեալ յիմաստս գրոց սրբոց յեռել, զտնօրէնութիւն Քրիստոսի յերկուս բնութիւնս հաստին և յայլ և յայլ զանազան միտս իմացան զգրոց բանս, որպէս Արիոս և Մակեդոն և պիղծն Նեստոր կործանիչ և եղծիչ աշխարհի և որ այլ բիւր հերձուածողք»⁹⁴, - գրում է նա։ Վերջնամասում առավել շատանում են Լուսավորչի անվան հիշատակումները, նրա սկզբունքների բացատրությունները։ Գրիգոր ճգնավորը մեկնելիս մերթ դիմում է «Երգ երգոց»-ի աստվածաշնչյան, մերթ Գրիգոր Նյուսացու Մեկնության տեքստին, որից ինքն օգտվում է, ինչպես և մեծապես օգտագործում է հայկական աղբյուրներ՝ Ագաթանգեղոսի և Եղիշի Պատ-

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 320:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 323:

⁹² **Ա. Մաթեան, Գրիգոր Նարեկացու Մատենանը և իրանական միստիկական գրականութիւնը**, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 101-102:

⁹³ **Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագիտութիւնք**, էջ 327:

⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 341: Դավանաբանական խնդիրներում, մանավանդ նեստորականության մերժման հարցում հայ վարդապետները երբեք զիջումների չեն գնացել. տես **Լ. Քարիմյան, Քրիստոսաբանական հարցերում Հայ-բյուզանդական հարցերում եկեղեցական հարաբերությունները 5-րդ դարի 30-40-ական թվականներին**, «Հայ աստվածաբան» գիտական հոդվածների ժողովածու, ք. Ա, Ե., 2007, էջ 167-168:

մությունները, Հաճախապատում ճառերը⁹⁵ և այլն: Օգտագործելով Հին Կտակարանի նյութը՝ Նարեկացին հիմնովին քննում է նորկտակարանային քրիստոսաբանական խնդիրներ՝ շեշտը դնելով փրկագործության առաջնայնության վրա: Կարելի է որպես բանաձև ընդունել հետևյալ դիտարկումը. «Եւ զայլ զամենայն որ ինչ պետք է ուսման, նախ ինքն յանձն կրեաց և մեզ նոյն եցոյց ճանապարհ»⁹⁶: Թողնել երկրայինը և «ցանկալ երկնաւորին», վախենալ գեհեներից և «փափագել արքային և արքայութիւն»:

Տրվում են առաքիլության և խոնարհության մասին պատգամներ: Թող ոչ ոք չկասկածի, որ չի կարող Աստծո որդի լինել: Այսպես. «Դու մի՛ յերկուամար թէ ոչ լինիս որդի աստուծոյ, զի անկարելի էր որդւոյն աստուծոյ լինել որդի մարդոյ, քան թէ մարդոյ՝ որդի աստուծոյ լինել»⁹⁷: Սույն տեսական խնդիրը շատ է քննվել աստվածաբանական ուսումնասիրությունների ժամանակ: Այնուհետև դատապարտում է սիրո անբարո ղրսևորումը և կրկին սրբացնում անբիծ ու անդավաճան սերը կնոջ և տղամարդու միջև, փառաբանում ամուսնական առագաստը: Հորդորում է իշխանություն ունենալիս չմեծամտանալ ու չշփանալ, չփոխել սեփական վարքը, ուսուցանել խոնարհություն, աղոթքի մեջ ցուցաբերել ջանասիրություն, այցելել հիվանդներին, բանտարկյալներին: Նվերներ տանել, պատվել կրոնավորներին՝ որպես Աստծո սպասավորների: Աստված ամենաբարձր գնահատականի է արժանացնում մարդուն: Նարեկացին գրում է. «Ոչ ընդ մի իրս այնպես զուարճանայ աստուած, որչափ մարդս արդար և սուրբ»⁹⁸: Տրվում է և երկրորդ գալստյան պատկերը, ներկայացվում է դժոխքն իր մռայլ կողմերով: Ոմանք պնդում են, թե «քրիստոնէից ոչ գոյ գեհեան,-գրում է Նարեկացին,- և ողորմած է աստուած, որ վասն մեր մարդ եղև, և չարչարեցաւ վասն մեր և մեռաւ, արդնա զիա՞րդ մոռանայ զգութն»⁹⁹: Իր կարծիքով բոլոր հոգիներն այնտեղ կլինեն, ու երբ գա փեսան, արդարները նրա շուրջ կհանգրվանեն:

⁹⁵ Լ. Հովսեփեան, Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ Երգոցի մեկնությունը (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննութիւն), «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 117:

⁹⁶ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագիտութիւնք, էջ 348:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 355:

⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 363:

⁹⁹ Նույն տեղում:

Ամբողջ գրվածքները Քրիստոսի գալստյան մասին են, և ինչպես ինքն ուսուցանեց՝ հետևելով նախորդներին, այնպես էլ մենք պետք է վարվենք՝ Հիսուս Քրիստոսից սովորելով: Իր Մեկնության մեջ Գրիգոր Նարեկացին առաջադրում է աստվածաբանական մի շարք խնդիրներ: Նա կարևորում է Ս. Հոգու շնորհներով առաջնորդվելը Մկրտությունից հետո, որը «Մեկնակետն է եւ հիմքը Քրիստոսի աշակերտելու կենսընթացի: Մկրտութեամբ անհատը կը ծնի «ի ձեռն հոգւոյն»»¹⁰⁰: Եվ մեկնելու համար պետք է հաղորդակցվել աստվածայինի հետ: Իրականում «թէ՛ Մկրտութեան եւ թէ՛ Հաղորդության խորհուրդը ուղիղ վարք եւ բարի գործեր կը պահանջեն»¹⁰¹: Մեկնիչը պետք է գիտակցի, որ միայն սուրբ կյանքը կարող է բնակարան լինել Ս. Հոգու համար: Հետևաբար իր կատարածն արժեք կունենա, եթե ինքն իր անձի օրինակով է ապացուցում իր պաշտպանած ճշմարտությունները:

Ներքին կապ կարելի է տեսնել «Երգ երգոցի» մեկնութեան» նարեկացիական տարբերակի և «Ապարանից Ս. Խաչի պատմութեան» միջև¹⁰²: Ավելին՝ Նարեկացին մեկնության շնորհիվ է նաև, որ «Երգից» վերցնում է կարևորագույն խորհրդանիշեր, որոնք ավելի ուշ իրենց այլաբանական նշանակությամբ գործածում է իր պոեզիայում¹⁰³: Առարկայաբար տեսանելի է այն ակնհայտ կապը, որ կա «Երգ երգոցի» և Գրիգոր Նարեկացու տաղերի միջև՝ պատկերային և իմաստաբանական առումներով: Հարցի կարևորությունը պատճառաբանվում է տաղերի պատկերային և բովանդակային իմաստների ճիշտ ըմբռնմամբ: Եվ այս առիթով կան լուրջ փաստարկներ, որոնք հաստատում են առարկայական այն կապը, որ կա «Երգ երգոցի մեկնության» և Տաղերի միջև¹⁰⁴:

Գրիգոր Նարեկացու մուտքը գործնական աստվածաբանության ոլորտ և ընդհանրապես գրականություն իսկական իմաստով սկսվում է

¹⁰⁰ Գառնիկ Բ. Գ., *Գրիգոր Նարեկացիի «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի» գրքին Մեկնութիւնը*, էջ 29:

¹⁰¹ Նույն տեղում, էջ 31:

¹⁰² Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 68:

¹⁰³ Ա. Դուլխանյան, *Հոգու և մարմնի պոռթկեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, էջ 61:

¹⁰⁴ Լ. Հովսեփեան, *Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի մեկնությունը (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննութիւն)*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 117: Լ. Հովսեփյան, *Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի Մեկնության հարաբերակցությունը Տաղերի հետ*, «Հայագիտական հանդես», ք. 2, 2006, էջ 25-36:

«Երգ Երգոցի Մեկնութեամբ»: Դա ոչ այն իմաստով միայն, որ մեկնությունը հեղինակի առաջին երկն է, այլ հատկապես այն պատճառով, որ Նարեկացին հետագա բոլոր ստեղծագործությունները, դրանց հետ կապված ծրագրերն ու ուղղությունները կանխորոշելիս ելնում է «Երգ Երգոցի մեկնության» իր փորձառությունից, նախապես մշակած իր հիմնադրույթներից՝ վերջապես մի ուղուց, որ տանում է բանաստեղծին դեպի Մատյանի «ստեղծաբանությունը»: Երգի ազդեցությունը շատ զգալի է և Մատյանում: Դա նախ նկատվում է տաղերգային երգերի պատկերային և իմաստային ողջ համակարգի ձևավորման առումով և դրանց ծիսական-գործնական կիրառության խնդիրները լուծելիս: Զղջանքի, ապաշխարության, քավության և ի վերջո փրկագործության հարցերը կարգավորելիս նա կրկին ելնում է Երգի մասին իր արդեն իսկ մշակած դրույթներից՝ կյանքի կոչելով Յիսուսի՝ որպես Աստծո և Փրկչի վերաբերյալ իր արդեն ունեցած մարգարեական և առաքելական ողջ տեսագործնական պատկերացումները: Երգի Մեկնության մեջ Նարեկացին հանգում է նրան, որ գերազանցապես առաջադրում է քրիստոսաբանական խնդիրներ¹⁰⁵: Իրականում դա դառնում է այն փորձաքարը, որով ընդհանրապես մեծ գրականություն է մտնում արդեն ձևավորված հասուն համճարը: Եվ որքան էլ տարօրինակ թվա, Գրիգոր ճգնավորի ստեղծագործության ուսումնասիրության բանալին թաքնված է «Երգի» Մեկնության տողերում: Դրանցում է բացահայտվում բանաստեղծի գեղագիտական ողջ համակարգը, աշխարհի ընկալման կերպը, ուսումնասիրության ողջ լաբորատորիան: Ու եթե մեկնումենք Նարեկացու ժառանգությունն ուսումնասիրի առանց նրա «Երգ Երգոցի մեկնութիւն»-ը հաշվի առնելու, ապա կկանգնի լուրջ դժվարությունների առջև:

* * *

Գրիգոր Նարեկացու տաղերն ու գանձերը համաշխարհային բանաստեղծական ժառանգության ամենաթանկ գոհարներից են, որոնց հետ են կապված հայ միջնադարի քնարերգության փոքր ձևերի սկզբնավորումն ու զարգացումը¹⁰⁶: Տաղերի մասին Ն. Թահմիզյանը գրում է. «Նախատեսված չլինելով պարտադիր-կիրառական նպատակների համար,

¹⁰⁵ R. W. Thomson, *Gregor of Narek and the Song of Songs*, «Յասկ» Հայագիտական տարեգիրք, էջ 39:

¹⁰⁶ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր* (աշխ. Արշ. Մխիթարյանի), էջ 17-18:

նրանք ազատ են մնացել եկեղեցական խիստ դավանաբանական մտածողությունից: Մյուս կողմից նրանցում դրսևորվել է ստեղծագործական ազատության իրական հնարավորությունը: Տաղը հիմնականում քնարական երգ է՝ վիպականության, դրամատիզմի կամ կենտրոնացված հայեցողականության ու մտասույզ խոհականության տարրերով¹⁰⁷: Նրա հուզական բովանդակության դրսևորմանը հատուկ են՝ բարձր տրամադրությունը, տոնական հանդիսավորությունը, ոգեշունչ ճառունը, զմայլանքն ու հափշտակությունը: Հայ հոգևոր բանաստեղծությունը, որ կանոնիկացվեց շարականներում, իր «գանձատետրով» Գր. Նարեկացին ազատում է Ս. Գրքի հետ խիստ կախվածությունից և նրան հաղորդում զարգացման ավելի անկաշկանդ ընթացք: Գրիգոր Նարեկացու տաղերգական ժառանգությունը թեև այժմ սահմանափակվում է Ա. Քյոշկերյանի հայտնագործած 36 միավոր կազմող նյութով, սակայն անկասկած է, որ դեռ պետք է լուծվեն բանաստեղծին վերագրվածների և դեռևս չուսումնասիրված նոր նյութերի բանասիրական հետազախնդիրները¹⁰⁸:

Մյուս գործածական ժանրը՝ գանձը, որի առաջին հեղինակն ու սկզբնավորողը Գրիգոր Նարեկացին է, կարևոր նշանակություն ունի միջնադարյան հոգևոր բանաստեղծության համար: Այն քարոզի չափածո տարբերակն է, որը նույնպես նախատեսված է երգեցողության համար և հանդիսավոր երգվում է առավոտներն ու երեկոները որոշ տոներից առաջ կամ հետո¹⁰⁹: Գանձարաններում նյութերի դասավորվածությունն այսպիսին է՝ գանձ-տաղ-փոխ-մեղեդի¹¹⁰: **Գանձն** սկսվում է այս բառի գործածությամբ ու «Եւ ևս խաղաղութեան զՏէր աղաչեսցուք» կամ «Ամենակալ Տէր Աստուած մեր, կեցո՛ւ և ողորմեա՛» տողերով ավարտելով: Այն նվիրված է կա՛մ որևէ տոնի, կա՛մ սրբի: Գանձերը «կազմված են անհավասար տներից.հիմնականում ծավալուն են, իսկ տեղ-տեղ՝ բաղկացած ընդամենը մի քանի տողից,-գրում է Ա. Քյոշկերյանը:- Սկզբի

¹⁰⁷ Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15 դդ., էջ 37-38: Ն. Թահմիզյան, Երաժշտությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1982, էջ 18-24:

¹⁰⁸ Վ. Ներսիսյան, Հայ միջնադարյան ժանրերն ու տաղաչափությունը (10-18-րդ դդ.), էջ 9-31: Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, հ.Ա, էջ 95-96:

¹⁰⁹ Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և գանձեր, էջ 25:

¹¹⁰ Նույն տեղում, էջ 21:

տողերում ներքողվում է տվյալ տոնը կամ մեծարվող սրբի հիշատակը. յուրաքանչյուր տան վերջում առկա է կրկնակ»¹¹¹ և կայուն ավարտ:

Այս ամենը հաստատում է, որ Գրիգոր Նարեկացին զբաղվել է եկեղեցական տոների բարեփոխման խնդրով: Նրա անվան հետ է կապվում նաև 10-րդ դարավերջի Նարեկյան դպրոցի մտավոր առաջընթացը: Հատկապես գրական փորձի ու պոետիկայի խնդիրներում նա էական ազդեցություն է ունենում ինչպես դպրոցի ներկայացուցիչների, այնպես հետագա նշանավոր արվեստագետների գրական գործունեության վրա:

Բանաստեղծն առաջինն է մեզանում հայտնագործում բնությունն իր բազմաբնույթ հրաշալիքներով, գույների ու բույրերի մեջ¹¹²: Նա գլխավորապես աստվածաշնչյան թեմաների շրջանակներում է հրաշակերտում իր խոսքը: Գարունը նրա ընկալման տիրույթում օժտված է վերածնող արարչագործ ուժով: Ձգտել այդ գեղեցկությանը նշանակում է մոտենալ Աստծուն, գովերգել բնության գեղեցկությունը նշանակում է փառաբանել Բարձրյալին¹¹³: «Տաղ Ծննդեան»-ում պատկերվում է զարման և սիրո անսահման կենսաբեր ու ստեղծարար ուժը: Նրանում նկատելի է «Երգ երգոցի» ազդեցությունը¹¹⁴: Դա սիրո մի դրսևորում է՝ կյանքի ու լինելիության տրամաբանությունը, ուր բնությունը և բանաստեղծությունը դառնում են համճարեղ երկունքի մի փայլատակում.

*Եկայք նոր մեք նորագուարծ,
Վառ ի վառեալ, տիպ ծալ ի ծալ,
Թըփոյն տերև յօրինեսցուք¹¹⁵:*

Կուսածին հերոսի հրաշալիորեն ծնվելը նաև սիրո փառաբանություն է: Այդ սերն այլաբանական դրսևորում և ընկալում ունի իր ներքին

¹¹¹ Ա. Քյոշկերյան, Գրիգոր Նարեկացու զանծերն ու զանծարանների սկզբնավորումը, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, էջ 57:

¹¹² Ս. Հայրապետեան, Հայոց հին եւ միջնադարեան գրականութեան պատմութիւն, Տպարան Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1988, էջ 324: Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և զանծեր, էջ 74:

¹¹³ Հ. Բախչինեան, Հայ միջնադարեան գրականութիւն, Ե., Հեղինակային հրատարակութիւն, 2006, էջ 94:

¹¹⁴ Լ. Հովսեփյան, Գրիգոր Նարեկացու «Երգ երգոցի» Մեկնության հարաբերակցությունը տաղերի հետ, Հայագիտական հանդես, ք. 2, 2006, էջ 29-31:

¹¹⁵ Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և զանծեր, էջ 74:

բովանդակային տիրություն: Բայց այն փարթամ բնության արարիչ Աստծո, արարչական դրսևորման և արարչորեն ծնվելու բանաստեղծական խորհուրդն է: Որքա՜ն շքեղ է Տիրոջ ծննդյան պահը և գարնան Քրիստոսակերպ ծնունդը.

*Ի ծոց ծնողին ծագումն անուն,
Յարփույն ծագեալ, եկեալ ի սէր,
Կուսին ծնեալ զծոցոյ ծաղիկն:
Ծաղիկ ծոցոյ, ծոց հայրենի,
Ամպոյ նման իջեալ յերկնից,
Չսէր իւր ի մեզ քաղցրիկ ցաղեալ:
Սէր ի յամպոյ, ամպ սիրաշարժ,
Աւդոյն հոսեալ ի նոյն գեղման,
Վայր իջուցեալ կաթս անծրեւաց:
Ի սիրոյ սէր ծանուցեալ,
Սիրաբողբոջ տարփմամբ լցեալ,
Սիրով ընդ սէր միաբանեալ¹¹⁶:*

Աշխարհի ամենամեծ սիրերգակների հետ կարող է համեմատվել Նարեկացին (անշուշտ, ոչ սովորական իմաստով), քանզի նա այս դեպքում ևս անգերազանցելի է: Սերն Աստծո պարգևն է, Աստված Սեր է, և Տիեզերքը սիրո շնորհիվ է գոյատևում.

*Առաւատում ցաղիկն իջեալ
Ի նոր Սիրն, զծայրսըն տուեալ
Քաղցր արելուն, արուսեկին:
Գարունաբեր, գարունահրաշ,
Գեղ զովելի երփնագարդեալ,
Նոր հարսանեաց միաբանեալ¹¹⁷:*

Սիրո ուժը վերափոխում է կյանքը, բնությունը և տիեզերքը: Մարիամի անեղ ծնունդն աստվածային սիրո արդյունք է: Կյանքն արգասավորվում է այդ ծնունդով: Մարդեղանալով մարմնով՝ Հիսուսն ապացուցում է, որ ինքը նաև մարմնավոր ծնունդի և արգասաբերության կրողն է, սակայն մարմնական շարունակության կարիք չունի: Նա պետք

¹¹⁶ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 72-73:

¹¹⁷ Նույն տեղում, էջ 73-74:

է *անեղ* մնա մինչև վերջ և ապահովի հոգու շարունակականությունը: Նկատվում է, որ Նարեկացու աղոթքը սրբազան էքստազի ձևով զուգահեռվում է «սիրո արվեստի» հետ և վերառաքվում որպես հուզահեղձան գերագույն նպատակ¹¹⁸: Այդ հաղորդակցությունը որոշակի կիրք է պարունակում իր մեջ: Հիմն աշխարհի իմաստասերները կարծում էին, թե Երկիրը ծնել է մարդուն, որից հետո նա միաժամանակ ծնել է ցորենի և գարու հատիկները՝ որպես մարդկանց կերակուր: Այս դեպքում ոչ թե Երկիրն է ընդօրինակել կնոջը, որ հղիանում է և ծնում, այլ կինը՝ Երկիրին: Դրանից հետո նա իր պտուղը պարգևել է բոլորին, և մեծացած իր զավակների համար առաջնորդներ և ուսուցիչներ է կարգել աստվածներին¹¹⁹: Արգասավորության գաղափարի բազմազան ընկալումները, ինչպես և մարդկության ծագման խնդիրները նրա զարգացման տարբեր դարաշրջաններում պարբերաբար քննարկվել են¹²⁰:

Կանացի գեղեցկության մի նկարագրություն է «Մեղեդի ծննդեան» տաղը: Աստվածամայրը դրա անմիջական կրողն է: Բողոքջուն նոճի է նա, մատները յուղի պես դալարում են, աչքերը՝ աստղերի պես վառ և արևի պես ջերմ: Դա նույն ինքն է՝ բնությունը և նրա անձնավորումը.

*Երգ զարմանալի, երգ շարժվարժենի,
Տեղի եղեր բարեկերտին,
Խորիուրդ, խորիուրդ համերամ,
Զարդ երամից, զարդ:
Նոճ ի նոճ յեռից սափոր եղեզնաշէն տնկոյն,
Մատնաւրինաւրէն նշդարենի ռահ:
Յունիցն նրբենից ի մի կից կամար,
Նէճեն, թէ նէճեն միջաւրէի ժամ¹²¹:*

Նա որպես կին է ծնում մանկանը՝ օժտված կատարյալ գեղեցկությամբ և որպես մայրական սիրո ու գեղեցկության կատարելատիպ: Չէ՞

¹¹⁸ Հ. Հ. Թամրազյան, *Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը*, էջ 158:

¹¹⁹ ԿսմԾՏՎ, *հՏոՐՈՎՈՒՄ րՏփՈՎԱՎՈՒՄ*, 8. 1, Ծ., ԼԶՊ. "ԾօրսՖ", 1990, ր. 146. Պլատոնն այս մասին խոսում է «Մենեքսեն» երկխոսության մեջ:

¹²⁰ Հեսիոդոս, *Թեոգոնիա, Անտիկ, Միջնադարյան և Վերածննդի գրականություն*, Ե., «Արևիկ», 1990, էջ 418-429: Նաև՝ Օփիդիոս, *Կերպարանավորություններ*, էջ 731-733:

¹²¹ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 123-124:

որ այդ սքանչատեսիլ կույսը Տիրամայրն է: Այդ պատճառով էլ Նարեկացին շքեղորեն է պատկերում նրան: Սկսելով աչքերի կապույտից՝ հասնում է մինչև ոտնահետքերից կաթացող ծիրանագույնը՝ ընդգրկելով ծիածանային գրեթե բոլոր գույները: Այսպես.

*Յայտեն նոնենի գեղաշիտակ ծայրից ծաղկանց,
Որոյ սիւնն ի սրտին նուսխայօրեն կարկաջայր:
Ձեռացն եղիշոյ սարդիատունկ կամարակապ կապէր,
Ատիճա՛ղ-պատիճա՛ղ ստղի-խտղի երգով.
Չոսէր զելելելսն ընդ միմեանս.
Չանդարտիկ խաղայր, թիկնէթեկին ճեմէր:
.....Անծիմն ի շարժել մարգարտափայլ գեղով,
Ոտիցն ի գնալ՝ շողն ի կաթիլ առնոյր¹²²:*

Ակնհայտ է, որ այստեղ տրված է ոչ միայն Տիրամոր սքանչելի նկարագրությունը, այլև Տիրոջ հրաշալի ծնունդը: Նա ծնվում է անաղարտ բնության մեջ, բնական ու բանական մարդու կյանքով և իմաստավորում տիեզերքը: Ծնված Փրկչին փառքի ու մեծարանքի է արժանացնում բանաստեղծը: Դեպի սիրերգություն գնացող այս տողը տարատեսակ կարծիքների է հանգեցրել որոշ հետազոտողների: Վ. Նալբանդյանը նշում է, որ Գ. Տրապիզունին «հետաքրքիր ստեղծագործական աղերսներ է մատնանշում արտաքնապես միմյանցից միանգամայն տարբեր այնպիսի ստեղծագործողների միջև, ինչպիսիք են հայ հեթանոս երգերը, Երգ Երգոցի նարեկյան մեկնությունն ու նրա Ծննդյան տաղը»¹²³: Պետք է համաձայնել մեծ գիտնականների հետ, քանզի խորհրդապաշտ Գրիգոր ճգնավորը գրեթե միշտ պահպանում է հայկական մտածողության արքետիպերը: Նրա պատկերներում առարկայացված է այն ողջ հայկականը, որը բնորոշ է մեր ցեղային բնավորությանը: Սա մեզ չպետք է զարմացնի, քանզի հեթանոսությունը մեզանում ունեցել է այն տարրերը, որոնք մոտ են եղել քրիստոնեությանը, և այդ պատճառով էլ ամենավաղը հայերն են ընդունել այն որպես պետական կրոն ու հոգեհարազատ մի բան: Հիշենք թեկուզ Հերմես Եռամեծարին վերագրված եգիպտական կրոնական հետաքրքիր գրվածքները, որ

¹²² Նույն տեղում, էջ 124-125:

¹²³ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 62:

մեզանում ժամանակին մեծ տարածում են գտել¹²⁴: Արշ. Մխիթարյանը նկատում է, որ «Նարեկացու բանաստեղծությունների մի մասի բովանդակությունն ամբողջությամբ կրոնական է, իսկ մեծ մասի մեջ կրոնականը ոչ այնքան բովանդակություն է, որքան արտահայտչական միջոց, այլ խոսքով՝ այն ինչ կրոնական է, գլխավորապես արտահայտվում է այլաբանությունների, սիմվոլների ու նրանց մեկնությունների սահմաններում, իսկ բուն բովանդակությունը... ունի կյանքի ընդգրկում»¹²⁵: Ձեռագրերում և նրանցից ընդօրինակված ու կազմված քննական բնագրի տաղերի հերթականությունն այստեղ հաստատում է, որ ունենք հետաքրքրական մի պատկեր¹²⁶: Բանաստեղծը տալիս է Հիսուսի կյանքի կրոնախորհրդապաշտական ընթացքը՝ գեղարվեստական հրաշալի երանգավորումներով: Համենայն դեպս, տաղերից (այս դեպքում՝ փոխեր) երկուսը՝ «Անաւ եմ գեղեցիկ»-ը¹²⁷ և «Հաւուն, հաւուն արթնացեալ»-ը¹²⁸ գրված են «Երգ երգոցի» պատկերային համակարգի և այլաբանության ակնհայտ օգտագործումով¹²⁹, ուր բանաստեղծը

¹²⁴ Հ. Մանանդյան, *Հերմեյա Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք*, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 3, 1956, էջ 287-322:

¹²⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր և զանծեր*, էջ 17:

¹²⁶ Ժամանակին Մ. Սկրյանը, վենետիկյան բնագրի հետ (1840թ.) զուգադրելով «Տաղեր»-ի 1957թ. հրատարակությունը, նկատել է. «Ինչպես երևում է, այս դասավորությունը հարմարեցվել է Ավետարանի բովանդակության ընթացքին: Բայց այստեղ հարցական է, թե՞ Նարեկացու՝ն են արդյոք այդ վերնագրերը. այնուհետև՝ Նարեկացին ինքն էլ իր տաղերին որոշ դասավորություն տվել է, թե՞ ոչ»: Մ. Սկրյան, *Հայ հին գրականության պատմություն*, էջ 476: Իհարկե, առաջադրված բանասիրական խնդիրները վերջնական պատասխաններ դեռևս չունեն, *սակայն ակնհայտ է, որ դրանք հեղինակի ձեռքի գործն են: Նա նախապես վճռված մի ծրագրով ու հերթականությամբ է գրել, և «Տաղեր»-ում նկատելի է թեմատիկ զարգացման մի ընթացք*: «Գր. Նարեկացու զանծերի ու տաղերի մեզ հասած ժառանգությունը,- գրում է Ա. Քյոշկերյանը,-ներկայացնում է եկեղեցական 18 տոն:... Պետք է ենթադրել, որ հեղինակն ունեցել է նաև այլ տոների հատկացված միավորներ, որոնք առայժմ անծանոթ են բանասիրությանը: Այսուհանդերձ, պահպանված շարքը (թեկուզ ոչ շատ հարուստ) ընդգրկում է տերունական հիմնական տոները և վկայում այն մասին, որ Գր. Նարեկացին դրանք հորինել է՝ նկատի ունենալով ժամանակի տոնաշարքը: Այն իրողությունը, որ որոշ տոների համար առկա են և՛ զանծեր, և՛ տաղեր, տարակույս չի թողնում, որ այդ բանաստեղծությունները ստեղծված են եղել միասին օգտագործվելու նպատակով», **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր և զանծեր*, էջ 39-40:

¹²⁷ **Գր. Նարեկացի**, *Տաղեր և զանծեր*, էջ 94-96:

¹²⁸ Նույն տեղում, էջ 115-116:

¹²⁹ **Լ. Հովսեփեան**, *Ս. Գրիգոր Նարեկացու Երգ երգոցի մեկնութիւնը (բանասիրական-աղբիւրագիտական քննութիւն)*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 130-133:

ծգտում է էլ ավելի մերձեցնալ Տիրոջը: Հարսանիքի հրավիրվածները եկեղեցու և Տիրոջ միության հանդեսի ականատեսն ու մասնակիցներն են՝ նոր ժողովուրդը, որ պիտի ուտի Նրա հացից և ըմպի Նրա գինին՝ հաղորդվելով Տիրոջ հետ: Առկա են տատրակի առավոտյան հրավերը (հասկացվում է Հովհաննես Մկրտիչը) և Տիրոջ հացն ու գինին: Դա նրա վերափոխումն է՝ մահը, և անմահության հաստատումն իր զոհաբերությամբ: Ամբողջ հյուսվածքը սիրո նկարագրություն է իր այլաբանության մեջ: «Սեաւ եմ, զեղեցիկ» փոխում («Տաղ քաղցրիկ») տրվում է Տիրոջ ծնունդը և մոգերի երկրպագությունը:

*«Ահա նա՛, հին աւուրցն Աստուած,
է մանկացեալ, մարմին զգեցեալ»:
....Ահա, ելէ՞ք դուք ի յայրին,
երկիր պագէք թագաւորին:
....Ընդ հովիւսն երգեցէք,
եվ ընդ մոզուցն երկիր պագէք.
Ահա զոսկին թագաւորին,
Զխունկն՝ Աստուծոյ Հաւր միայնոյ՝¹³⁰:*

Ծնված նորամանուկը «զգեցեալ» հին աստվածն է, Որդին՝ արդեն նոր Աստվածը, որին փառաբանում են մարգարեները լեռան վրա և երկրպագելու են գալիս մոգերը:

Վարդավառի տոնը համադրվում է իր հեթանոսական նույնանշանակ տոնի հետ՝ առնչվելով Քրիստոսի Այլակերպության և Պայծառակերպության տոներին¹³¹: Բայց դրանք նաև հեթանոսական տոներ են՝ նվիրված ջրի պաշտամունքին, արգասավորությանը և սիրուն¹³²: Քրիստոնեական տոնի խորհուրդը հետևյալն է. Հիսուսը Պետրոս, Հակոբոս և Հովհաննես առաքյալների հետ բարձրանում է Թաբոր լեռը՝ աղոթելու: Հիսուսն սկսում է խոսել այստեղ հայտնված Եղիայի և Մովսեսի հետ: Նրա դեմքը լուսավորվում է, իսկ հագուստները ճերմակ փայլ են ստանում: Իր հետ եկած աշակերտները զարհուրում են ու ապշահար գետնին ընկնում, և ամպը ծածկում է երեք աստվածայիններին: Հնչում է

¹³⁰ Գր. Նարեկացի, *Տաղեր և զանծեր*, էջ 96:

¹³¹ Մ. Օրմանյան, *Ծիսական բառարան*, էջ 40:

¹³² Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. է, Ե., 1975, էջ 51-57: Տե՛ս նաև՝ Վ. Դերիկյան, *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոնը*, Ե., «Մազադաթ» հր., 2006, էջ 55-59, 66-83:

Աստծո ծայնը. «Դա է Որդին իմ սիրելի»¹³³: Գրիգոր Նարեկացին Հին կտակարանի բանաստեղծական պատկերներով ու խորհրդանշերի գործածությամբ ձգտում է հոգևոր կապ ստեղծել Հին և Նոր կտակարանների միջև՝ դրանք մեկ օրգանական շարունակականություն համարելով: Հարսի և փեսայի՝ եկեղեցու և Տիրոջ այլաբանությամբ ու նրանց հոգևոր սիրուց ծնված մանկան նկարագրությամբ բանաստեղծն իրար է կապում մարգարեների գուշակածը և Ավետարանում կատարվածը: Իսկ Վարդավառի օրն այնտեղ տարված գոհերը և հատկապես պտուղները թողնվում են եկեղեցուն (հետագայում 5-6-րդ դարերում Վարդավառի ու Պայծառակերպության տոները միավորվում են՝ ունենալով ներքին ընդհանրություններ): Պտղի առկայությունը խոսում է արգասավորության ու տոնի այդպիսի նշանակության մասին¹³⁴:

Հանճարեղ բանաստեղծը մեծ կարևորություն է տվել կյանքի շարունակականության և հավիտենականության առեղծվածին: Ահա թե ինչու են գրվել Հարության այն մի քանի տաղերը, որոնցից մեկն էլ «Սայլիկ»-ն է: Դրանք բոլորն էլ արտահայտում են հարության, հոգու փրկության և կենդանության¹³⁵ գաղափարը: Թվում է, թե սայլի մասին այդ փոքրիկ գրուցապատումն առանձնահատուկ որևէ բան չպիտի ավելացնի եղածին, սակայն փաստերն այլ բան են ասում: Իրականում այն վիթխարի նշանակություն ունի և՛ բանաստեղծի աշխարհայացքային համակարգն ամբողջական պատկերացնելու, և՛ ժամանակաշրջանի մտավոր առաջընթացը համակողմանի մեկնաբանելու համար: Այս տաղում նկատվում է մարդու փառաբանության այն ձևը, որ բնորոշ է Վերածնության մեծերին: Բնության պատկերը և առկայությունը բանաստեղծության մեջ կապվում վերածնական ժամանակներին և մտածողությանը¹³⁶: Նրանում պատկերվում է, թե ինչպես Մասսի լանջից իջնում է սայլը և ուղղություն վերցնում դեպի Սուրբ Քաղաք: Այսպես.

*Ի գիլ գայր, ի գիլ, սայլիկն ի գիլ,
Ի Մասեաց յաջ կողմանն*

¹³³ Մատթ. ժե. 3-6. **Վ. Դերիկյան**, *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոներ*, էջ 3-54. **Արտ. Մանուկեան**, *Հայ եկեղեցու տոները*, Թեհրան, Տպ. «Նաիրի», 1994, էջ 177-178:

¹³⁴ **Վ. Դերիկյան**, *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոներ*, էջ 59-87:

¹³⁵ **Ա. Ղազինեան**, *Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական արուեստը*, էջ 125:

¹³⁶ **Վ. Նալբանդյան**, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 66-67:

*Սայլիկն ի գիլ գայր, ի գիլ.
Եւ ծռընջալով գայր, մտանէր յերուսաղէմ¹³⁷:*

Տաղի սկզբնամասում պատկերվում է սայլն՝ իր վրա եղած աթոռներով, գահույթով, դրան բազմած Արքայորդով: Նրա աջ և ահյակ կողմերում վեցթևյա սերովբեներ են, բազմաշյա քերովբեներ, առջևում՝ գեղեցիկ մանուկներ, ձեռքներին՝ խաչը տերունական, սաղմոսարան և քնար: Մանկանց խումբը երգում է. «Փա՛ռքք Քրիստոսի ամենագոր յարութեան», և այս կրկներգային տողը հանդիպում է այլ տների վերջում ևս: Սայլը կանգնած է, մինչև «Ճապուկ» ճորտը ծայնում է եզներին և շարժվում դեպի Երուսաղէմ:

Ստեղծագործությունը բարձր է գնահատված հին գրականության մեծ գիտակ Մ. Աբեղյանի կողմից: Նրա կարծիքով այն Հայկական Վերածնության ամենաբարձր արտահայտություններից մեկն է¹³⁸: Ըստ էության, վերցնելով միջնադարյան աշխատանքային երգի գեղարվեստական ինչ-ինչ տարրեր, Գրիգոր Նարեկացին դրան տալիս է նոր իմաստ և գաղափարական ուղղվածություն: Այն այլևս հասարակ պատմամասին ցնծուն մի բանաստեղծություն չէ ընդամենը, այլ հոգևոր խոր արարումի և այլաբանական պատկերացումների մի բարդ և լուծումներով խիստ հետաքրքրական ամբողջություն: Մ. Մկրյանը «Սայլիկ»-ի մասին գրում է. «Այժմ դժվար է հասկանալ, թե ինչ կապ ունի այդ տաղը, իբրև այլաբանություն, Քրիստոսի հարության հետ....., բայց որ դա ժողովրդական բանահյուսությունից վերցված մի լեգենդ է, կասկած չի կարող հարուցել»¹³⁹: Ակնհայտ է, որ Նարեկացին օգտագործել է տեղական ժողովրդական գրույցները, նաև՝ ժողովրդական բառեր, արտա-

¹³⁷ Ա. Մուշեղյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղի» նոր մեկնությունը*, «Քրիստոնյա Հայաստան» (շաբաթաթերթ), 2003, թ. 22, էջ 2: Մենք հետագա վերլուծությունները կատարել ենք այս բնագրի հիման վրա, քանզի մյուսները պակասավոր են: Հոդվածը տպված է նույն թվականի թ. 22-24 համարներում: Բոլոր հետազոտողներն էլ դժգոհում են գրչական աղավաղումների փաստից: Տաղի քննական բնագրերը կազմել են՝ Ա. Մխիթարյանը (*Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր*, էջ 62) և Ա. Քյոշկերյանը (*Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և գանձեր*, էջ 59-65, ծանոթ. էջ 253): Ա. Քյոշկերյանը նշում է, որ այս տաղն աղբյուրներում հանդես է գալիս ոչ միատեսակ խորագրով:

¹³⁸ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 625-626:

¹³⁹ Մ. Մկրյան, *Հայ հին գրականության պատմություն*, էջ 485-486:

լով հենց էջմիածինը»¹⁴⁵։ Կարևոր այս նկատառումներից ելնելով՝ կարող ենք ասել, որ էջմիածինը կապվում է թեմայի հետ մի քանի տեսակետից.

ա. Քրիստոնեական առաջին սրբավայրն է.

բ. Այնտեղ է իջնում Միածինը և ցույց տալիս առաջին եկեղեցու կառուցման տեղը.

գ. Այնտեղից է Միածին հրաշատեսիլ անձն իջնում դժոխք և ավերում այն¹⁴⁶.

դ. Վերջապես Արարատը հետջրհեղեղյան սկիզբ է մարդկության, իսկ էջմիածինը՝ քրիստոնեության սկզբնավորման։ Սայլի խորհրդավոր ընթացքի մեջ կարելի է տեսնել քրիստոնեության սկզբնավորման ու տարածման ընթացքը նաև։

Քաղաքի՝ որպես Նոյյան մավի, առավել ընդգրկուն պատկերացում ունի 18-րդ դ. բանաստեղծ ու կաթողիկոս Ղազար Ջահկեցին¹⁴⁷ (1737-1751)։ Այսպես.

*Էջմիածին մաւ փրկութեան,
Քան զՆոյի մեծի տապան,
Ծովահերձօղ իշխանութեան
Եւ նահանջօղ զետոց արեան*¹⁴⁸։

Միածնի և սայլի էջքը ներքին առնչություն անպայմանորեն ունեն։ Սայլը կանգնած է այնտեղ, ուր Նոյը տնկեց առաջին այգին¹⁴⁹։ Խոսքը թերևս Ակոռիի մասին է, որն իսկապես գտնվում է Մեծ Մասսի հյուսիսարևմտյան լանջին (աջ կողմում, երկրաշարժից կործանված 1840թ.)¹⁵⁰։ Գրրիգոր Մագիստրոսը 11-րդ դարում այս մասին գրում է. «Բայց առ Յրեից և յաստուածեղեն մատենից նաև ի Քաղդեաց զՔսիւսութեւ իմանամք զորթ տնկեալ։ Եւ ի ծերոց առասպելաբանեն ասել յԱկոռի, և

¹⁴⁵ Գ. Աբգարյան, Վերծանություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղ»-ի, էջմիածին, ք. 2, 1974, էջ 44։

¹⁴⁶ Ազաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Ե., 1977, էջ 107։

¹⁴⁷ Ս. Էջմիածինը տաղերի մէջ, էջմիածին, 2003, էջ 120-126։

¹⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 120։

¹⁴⁹ Ս. Մխիթարյան, Սուրբ անտառների ու այգիների հիմնումը որպես նվիրապետական գործառույթ, Բանբեր Երևանի համալսարնի, ք. 3, 2007, էջ 137։

¹⁵⁰ Թ. Հակոբյան, Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն, Ե., Եր. համ. հր., 1984, էջ 136։

ստուգաբանեն եթէ Արկ ուռի»¹⁵¹: Ակոռին որպէս կյանքի սկզբնավորման վայր, Նոյի էջըը որպէս նոր մարդկության սկիզբ, սայլի էջըը Էջմիածնի (հատկապէս Միածնի) ու քրիստոնեական նոր կրօնի սկզբնավորումով խոսք է մեծ սկիզբների մասին, և դա գիտակցվում է բանաստեղծի կողմից: Այնպէս է արված, որ ամեն ինչ նպաստի խորհրդանշների՝ իրար կողքի գտնվելուն ու լրացնելուն:

Թե՛ն պատկերված է իրական սայլ, սակայն նրա գործառույթն իրական չէ, այլ առասպելական-հրաշապատում, ինչպէս այդ հաստատում է Աս. Մնացականյանը¹⁵²: Ըստ մտահղացման՝ սայլը շարժվում է Նոյի իջած ճանապարհով: Հարցը կարծեք ինչ-որ չափով պարզվում է: Բոլոր առումներով առասպելական սայլն իջնում է Սբ. Մասսից՝ իր մեջ ունենալով Հին և Նոր Ուխտի անհրաժեշտ բոլոր բաղկացուցիչները: Եվ ոչ-ինչ չի խանգարում բանաստեղծին այդպէս վարվել, քանզի նրանք ոչ նույնական, բայց գործառույթով նման են: Սա առավել քան մոտեցնում է Տիրոջ և նրա Առաջին եկեղեցու իրական և խորհրդանշական կապը¹⁵³: Փաստորեն Նոյի՝ Աստծո մարդու, և Աստծո Որդու իջած ճանապարհները նույն երկրային ճանապարհներն են այստեղ: Բայց դրանք որքան իրական, նույնքան էլ երևակայական են հատկապէս 2-րդ դեպքում:

4. Տաղում թերևս գործածվել է նաև հին հնդեվրոպացիների մեջ վաղուց տարածված *արևի առասպելի* մի դրվագը՝ որոշ փոփոխությամբ և որոշ քրիստոնեական այլաբանությամբ հաղերժ: Հույները Արև-Հելիոսի մասին պատմում են, որ իր երկանվով նա շրջում էր երկնքով, իր հատուկ ճանապարհով, կառքին լծած չորս թևավոր ձիեր¹⁵⁴, «իջնում է դեպի օվկիանոսի սրբազան ջրերը: Այստեղ նրան սպասում է իր ոսկեղեն մականյկը, որով նա լողում է դեպի արևելք, դեպի արևի երկիրը»¹⁵⁵, ուր իր պալատն է գտնվում: Արևը երկնային երկանվով և թևավոր չորս ձիերով է շրջում, իսկ «Սայլիկի» հերոսը՝ արքայորդին, առաջնորդում է մի այլ սայլ: Նկատենք, սակայն, որ *նավի* և խորհրդանշական

¹⁵¹ Թղթերը, էջ 79-80:

¹⁵² Աս. Մնացականյան, *Ժգ-ժէ դր. մոռացված բանաստեղծ Գրիգոր Վանեցին և նրա անտիպ տաղերը*, Էջմիածին, ք. Ժ, 1975, էջ 41: Գիտնականը սայլն իրական համարելու համար հիմքեր չի տեսնում, էջ 42:

¹⁵³ Գ. Արզալյան, *Վերծանություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղ»-ի*, Էջմիածին, ք.1, 1974, էջ 46:

¹⁵⁴ Ն. Կուն, *Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները*, էջ 76:

¹⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 76:

սայլի (կամ կառքի) կապը¹⁵⁶ հաստատվում է արևի մասին եղած նախնական գրույցներով և հնագույն ավանդություններով:

Աստվածաշնչյան չորս գետերը՝ Փխոն, Գեհոն, Տիգրիս ու Եփրատ, Ամանիա Նարեկացին համեմատում է Եգեկիելի քառադեմ կառքի հետ. «Զի դեմք մարդոյն ընդ առիծուն շարալծեալ ոչ բաղիւսական....ողջախոհական ընդ ցանկականին շարայարեալ, թեթևն և վերաբերեալն ընդ ծանրագունին ասեմ ընդ զուարակին լծակցեալ»¹⁵⁷: Այս հաստատումը լրացնում է ընդհանուր պատկերը: Տվյալ դեպքում կարևորվում և մեկ ընդհանրական պատկերացման համակարգում համատեղվում են Քրիստոսը՝ Արևի անծնավորումը, սայլը՝ արևի կառքը, բայց և հավատքի նավը:

5. Մի հանգամանք ևս. **սայլին** լծված երկնածին **եզները**, որ սաթ են ու սպիտակ, ակնհայտորեն իրական չեն, այլ «ծաղկախայտուցք, արագաքայլք, ընթացականք»: Այս հանգամանքն ուշադրության արժանի մի մանրամասն է: Խոսքը վերաբերում է ժամանակի առաջշարժիչ ուժերին (սամոտիների և անիվների՝ որպես ժամանակի (գիշերվա և ցերեկվա) գործառույթի): Ուրեմն սա գյուղական ծանրաշարժ բեռնասայլը չէ: Աստվածաշնչյան խորհրդանիշերը ծնվել են Հիմ Արևելքի մտածողության և դիցաբանության միջավայրում, և այդ մասին Աս. Մնացականյանը գրում է. «Եղած փաստերից ավելի ուշագրավ են ասորեստանցիների համապատասխան պատկերացումները: Ասուրական աստղային...աստվածները չորսն էին՝ **Մարդուկը**, որին պատկերում էին թևավոր եգ, **Ներուն**՝ թևավոր մարդ, **Ներգալը**՝ թևավոր առյուծ և **Նիմուրտեն**՝ արծիվ»¹⁵⁸: Այդ աստվածությունների արտահայտություններն են մարդառյուծի, մարդ-եզների, մարդ-թռչունների և նման էակների նկարագրությունները գրական հուշարձաններում: Այդպիսին է Վարդան Անեցու «**Վասն կառաց**» հանրահայտ ներբողը, որի Մարդը, Առյուծը, Եզը և Արծիվը խորհրդանշական-հրաշալի էակներ են՝ օժտված Սբ. թևերով, Սբ.

¹⁵⁶ **Ջր. Աճառյան**, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 4, Ե., Եր. համ. հր., 1979, էջ 316-317: **Ե. Մարգարյան**, *Դրվագներ Հիմ Հայաստանի հոգևոր մշակույթի*, էջ 83: Երկու գիտնականնրը խոսում են «արագասլաց» բառի մասին, որն իրար է կապում տեղափոխության երկու գործիքներ՝ նավ և սայլ:

¹⁵⁷ **Ա. Աբրահամյան**, *Ա. Շիրակացու մատենագիտությունը*, էջ 243:

¹⁵⁸ **Աս. Մնացականյան**, *Բանաստեղծ Վարդան Արևելցին և նրա ներբողը*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, 1971, էջ 269:

շնչով, Աբ. երեսով, Աբ. ոտքերով¹⁵⁹։ Դա նշանակում է, որ Մասսի լանջին հայտնված սայլը որքան իրական, այնուամենայնիվ, աշխատանքային սայլ չէ։ Հիշյալ երկնային-առասպելական սայլը արարված աշխարհն է՝ անժամանակյա և ոչ պատմական։ Նրա տարածականությունը և նյութական լինելը պայմանական են։ Դրա համար էլ հեղինակը կոնկրետացումներ չի արել։ Նվազաբերությունը, որով հորինված է տվյալ պատկերը¹⁶⁰, երևան է հանում երևակայական տարածությունը։

6. *Սայլն* ակնհայտորեն խորհրդանշում է նաև հավատքի «նավը», որ նույն Նոյյան տապանն է՝ արևի մասին զրույցի խորհրդանշերով։ Բանաստեղծության մեջ այնուամենայնիվ օգտագործվել են առասպելաբանական սյուժեի ինչ-ինչ տարրեր։ Նրա սկիզբը և վերջը իմաստային տեսակետից կապված են, ինչպես միջնադարյան առակի այլաբանական ու խրատաբանական մասերը։ Նարեկացու «Սայլիկը» հորինված է այդ առակաայլաբանական սկզբունքով։ Փաստորեն ստեղծագործության 1-ին մասը առասպելի՝ քրիստոնեական հրաշապատումի փոխված զրույցն է, որի մյուս մասը մեկնությունն է։

7. Ընդհանրապես երկինք-երկիր փոխհարաբերության մեջ ենթադրվում է, որ երկրի վրա եղած ամեն ինչ երկնայինի օրինակով է ստեղծված¹⁶¹, հետևաբար այդպիսին է և սայլը։ Իրականում մենք գործ ունենք առասպելաբանական և հրաշապատում ավանդությունների բարդ միափոխման փաստի հետ։ Այդ դեպքում իսկապես Ակոռիից (կամ Էջմիածնից)՝ Մասսի աջ կողմից, սայլը կարող է «ճանչալով» գնալ *Երուսաղեմ* (խոսքն, անշուշտ, երկնայինի մասին է), թեև Գրիգոր Նարեկացին Հիսուսի ծնունդը և ողջ գործունեությունը մի ակնթարթի ձևով է պատկերացնում, անգամ խաչվելը վերափոխման միջոց համարում։ Բանաստեղծն ուղղակի նշում է, որ ինքը ողջ պատկերին խորհրդանշական բնույթ է տվել, և ելնելով իր ժամանակակիցների նախասիրություններից՝ հակված է դեպի այլաբանությունը։ Տիրոջ հարությունը բանա-

¹⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 281-291։ Այս թեմայով է կատարված սքանչելի Ս. Գեղարդի նշանավոր հարթաքանդակը՝ կամարի սյան վերնամասում, ուր պատկերված են եզան զլուխը, քթի օղակից ագուցված զույգ առյուծները, ներքևից կախված զանգակաթև արծիվը՝ ճանկերով բռնած խոյին (Որդուն)։ Ինչպես տեսնում ենք առկա են կառքի չորս էակները։ Տես Ս. Գեղարդ (ալբոմ), լուսանկարները Պ. Պողոսյանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1978։

¹⁶⁰ Նույն տեղում։

¹⁶¹ Ծ. նսմոՊպ, *ԽՏԻՎՏԻ Ռ ՌԻՅՏՐՈՒ*, ր. 107.

ստեղծացնելով՝ Գրիգոր Նարեկացին դրանով արտահայտում է նաև նրա գործի հաղթանակը: Նույն տապանը փոխարինվում է մի այլ «նավ»-ով, որը սպասում է Մասյաց լանջին, մինչև մարգարեների ստեղծած «բերքը» հասունանա, հնձվի, բարձվի, և մինչև գա իր ժամանակը: Ալ. Մուշեղյանը ճիշտ է կռահում խնդիրը, և բերքով բարձված սայլն այս դեպքում պիտի գնա ըստ նշանակության¹⁶²:

Այս տաղի և բանաստեղծի գրչին պատկանող թերևս միակ շարականի հեղինակային պատկանելության հարցն առաջին անգամ շոշափել է Մ. Աբեղյանը: Ուշադրություն դարձնելով Նարեկացու Հարության տաղի վերջնամասի «Այսօր արձակեցաք» խոսքերի վրա, «որոնք չեն կապվում ամբողջ տաղի հետ և մնում են իրենց համար անկախ», նա այդ խոսքերը գտնում է նույն տաղի ԴԿ երգաչափից հետևյալ *տեղ երկմիցի* երրորդ տան սկզբում.

- Փառք Քրիստոսի ամենագոր յարութեանն:

Քրիստոսի ամենագոր յարութեանն

Երկրպագեն քերովբեքն....¹⁶³:

Հիշյալ շարականը պատկանում է Գրիգոր Նարեկացուն և գրված է Հարության տաղից շատ առաջ: Ուրեմն «Հարութեան» տաղի առանձին մասերի միջև կապն ակնհայտ է և արդյունք նարեկացիական մտածողության: Եվ իսկապես էլ այդ երկը մի քառամասնյա կառույց է, ուր ներկայացվում է մարդկության երկրորդ ծնունդը տապանից հետո. այդ պատճառով անվանված է *Հարություն*¹⁶⁴: Դրա համար էլ Մովսեսի Երկրորդ օրենքը փոխարինվում է Նոր ուխտի Օրենքով:

Գրիգոր Նարեկացու «Վարդավառի» տաղում տրվում է Տիրոջ այլակերպության նկարագրությունը. մի կողմից՝ արփիական վեհ վար-

¹⁶² Ա. Մուշեղյան, Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղ»-ի նոր մեկնություն, «Քրիստոնյա Հայաստան», ք. 24, էջ 6: Շատ ուսումնասիրողներ կարծում են, որ Հովհաննես Մկրտչի՝ «Ուռամիջակ, հաստաբազուկ» ճորտի կերպարում հանդես է բերված Վերածնության իդեալ հերոսը՝ ֆիզիկապես կատարյալ մարդը: Տես Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր*, էջ 26-27 և Վ. Նալբանդյան, Գրիգոր Նարեկացի, էջ 77-79:

¹⁶³ Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացի և հայ երաժշտագիտությունը 5-15-րդ դդ., էջ 85-87: Գ. Աբգարյան, Վերածնություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղ»-ի, էջմիածին, ք. 1, 1974, էջ 42-48 և ք. 2, էջ 48-49:

¹⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 44:

սերից երկինքը երկնում է: Այդ համատարած ծովից ծաղիկն իր գույնն է առնում: Խորհրդավոր ծառերի ճյուղերի վրա աճում են քրքումնաթույր պտուղները՝ աստվածային բարիքի նշանները: Պտուղներից մեկը «գոհար վարդն» է, մյուսը՝ շուշանը, այսինքն՝ Հիսուսն ու Հովհաննես Մկրտիչը:

*Գոհար վարդն վառ առեալ
ի վեհից վարսիցն արփենից:
Ի վեր ի վերայ վարսից
ծաւալէր ծաղիկ ծովային:
Ի համատարած ծովէն
պղպջէր գոյնն այն ծակին,
երփին երփնունակ ծաղկին
շողշողէր պտուղն ի ճղին
....Ի փունջ խումներամ վարդից
գոյնզգոյն ծաղկունք ծակեցան.
Այդ սօս ու տօսախ ծառերդ
վարդագոյն ոստս արծակեցին¹⁶⁵...*

Վարդի, վարդագույնի, իսկ այստեղ վարդավառի՝ Քրիստոսի պայծառակերպության փառաբանումը, ինչպես նշվեց արդեն, կապված է ջրի պաշտամունքային տոնի հետ: Դա այն կարևորագույն պահն է, երբ նախկինում վարդաջուր էին շաղ տալիս միմյանց վրա, իսկ այստեղ շուշանը շառագունում է վարդի փայլից: Այլաբանորեն դա Հովհաննես Մկրտչի պատկերումն է, որը կատարում է իր ամենակարևոր առաքելությունը՝ օծում է Հիսուսին¹⁶⁶, և այդ պահից նա կոչվում է Քրիստոս (Օծյալ)¹⁶⁷: Իրականաճում է մարգարեների կանխագուշակությունը. հայտնվում է Տերը՝ Աստծո Որդին, Փրկիչը (Մեսիան): Գալիս է իրագործելու այն գործերը, որոնք ներկայացված են կտակարաններում: «Վարդավառի տաղը» ևս, - գրում է Վ. Նալբանդյանը՝ ելնելով տաղի աշխարհիկ ընկալումից, - իսկապես բնության հեթանոսաշունչ մի շքեղ պատկեր է, բանաստեղծական արվեստի մի սքանչելի հայտնություն, որը կարող էր

¹⁶⁵ **Գրիգոր Նարեկացի** (Ա. Մխիթարյանի բնագիրը), *Տաղեր*, էջ 58:

¹⁶⁶ Դուկ. Ա, Յովհ. Ա.:

¹⁶⁷ Յովհ. Ա. 27-34: Նաև՝ *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի*, հ. 2, էջ 1024:

պատիվ բերել միջին դարերի ցանկացած քաղաքակիրթ ազգի քերթողական ամենաբարձր արվեստին»¹⁶⁸:

Հիսուսը նուրբ գգվանքով հայտնվում է երկրային դալարագեղ հովտում՝ գնալով մկրտվելու Յովհաննեսի ձեռքով: Հյուսիսային և հարավային կենսապարզ քամիները երկնային արարչագործ ակունքներից են բխում¹⁶⁹: Միջավայրն ամբողջությամբ ջրային է, ինչից փարթամանում են ծաղիկները, և ինչի պատճառով ամեն ինչ հարափոփոխ է ու շարժուն:

Այն հիւսիսային հովէն հով հարեալ գոհար շուշանին.

Յայն հարաւային լեռնէն քաղցր օղով ցօղէր շուշանին:

Շուշանըն շաղով լցեալ, շող-շաղով և շար մարգարտով.

*Ծաղկունքդ ամէն շաղ առին, շաղն յամպէն, ամպն յարեգակնէն*¹⁷⁰:

Այնպիսի խորհրդապաշտ հեղինակ, ինչպիսին է Գրիգոր Նարեկացին, չի կարող չիմանալ հյուսիս-հարավ ծեգերի նշանակությունը: Այսպես, նա ամբողջովին խորհրդանշական սկզբունքներով է առաջնորդվում՝ պարտադրելով ընթերցողին դրանց խորքային-այլաբանական ենթատեքստերը: Իթակեի քարանձավը երկու մուտք ունի. հյուսիսայինը մարդկանց համար է, հարավայինը՝ աստվածների¹⁷¹: Ուրեմն վերին ուժերն ականա մասնակից են գործընթացներին:

Լուսնի և աստղերի ներառումը բանաստեղծական պատկերի շրջանակ՝ Հիսուսի, առաքյալների ու սրբերի այլաբանական նկարագրությունն է:

Աստղունքդ ամէն շուրջ առին, դէմ լուսնին գունդ-գունդ բոլորին.

*Գունդ-գունդ խաչաձև գնդակ, յօրինուած երկնից շուրջանակ*¹⁷²:

Դա հավերժական կյանքի հաստատումն է տիեզերքում:

¹⁶⁸ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 71:

¹⁶⁹ Է. ԶՈՒՏ-ՔՊՊՈ, Ը. ԽՏՐԱԿՉ, *ԹԴԱՓԿԱՐՍՈՒՄ ՍԳՈՑՑԳՐՈ Չ ՎՈՒՈՒ, ԲՈՎՉՏԱՈՒ ՈՒ ՑԱՐՎՈՒՈՒ*, հ.-կպՑ., ԼջՊ. «ԸսպՑպո», 1999, ր. 585-590.

¹⁷⁰ *Գրիգոր Նարեկացի* (Ար. Մխիթարյանի բնագիրը), *Տաղեր*, էջ 58-60:

¹⁷¹ Հոմերոսի «Ոդիսական» 13-րդ երգի 105-110-րդ տողերում նկարագրվում է «սրտահաճ» մի քարանձավ՝ ճիմփաների (ծովահարսների) սրբավայրը: Այնտեղ եղած վիճակերտ հաստոցների վրա նայողները (նույնատեսակ ծովահարսներ) կարմրագույն հագուստներ են գործում: *Հոմերոս, Ոդիսական*, էջ 202:

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 60:

Շրջանը Միակի (Արարչի) խորհրդանիշն է: Շրջանաձև և ներքուստ խաչաձև գունդը հիշեցնում է հաչով քրիստոնեացված տիեզերքը: Վարդավառի տոնին գործել է սկսում ամենաստեղծ հրաշամանուկը՝ Քրիստոսը՝ նոր տիեզերքի նոր արարիչը, աշխարհ է գալիս մեծապես կապված լինելով ամռան այդ սքանչելի տոնի՝ պտղաբերության, բերքառատության, նոր տարվա և ժամանակի նորոգման խորհուրդների հետ:

«Քառասնօրեայ գալստեան Տեառն» հայտնի տաղը¹⁷³ Տիրոջ մարդեղանալու, ծնվելու և քառասնօրյա կյանքի գեղարվեստական նկարագրությունն է: Ղուկասի Ավետարանում վկայվում է, որ Երուսաղեմում մի սուրբ ծերունի էր ապրում Սիմեոն անունով¹⁷⁴: Նրան Ս. Հոգուց հայտնված էր, թե չի մեռնի, մինչև չտեսնի Փրկչին: Երեխային ծնողները բերում են տաճար: Երբ տաճարում ծերունին տեսնում է Տիրոջը, արձակում է զույգ աղավնիներ որպես ընծա: Բանաստեղծն այդ մասին գրում է շատ ճոխ ու գեղեցիկ մանրամասներով.

Ընծայաբերիմ ես հօր, որ զիս ընծայեցոյց.

վաղ ի վաղ զարթիր արագ:

Արագ յարուցեալ ծերունւոյն հիւրասլաց ոտիւք,

եկեալ մտանէր ի տաճարն, ի գիրկ իւր ընկալեալ զՅիսուս:

Յիսուս տղայ մանուկ, որդի անծերունի հօր,

հօր հաշտ կամարար, մատամբս աղաչեմ,

չրթամբքս պաղատիմ, զիս արծակեա՛, Տէ՛ր:

Տէ՛ր իմ, տէր Յիսուս, զոր կապեցերս, այժմ արծակեա՛,

նոյն ահա տեսի զհեթանոսաց զլոյսդ:

Լոյսն ի լուսոյ, զիր թողութեան մեզ ծագեցար,

*որ ընդ ծերունւոյն հայցմամբ թո՛ղ մեզ, Տէր, զգիր պարտեաց*¹⁷⁵:

Ծերունին աղաչում է արծակել իրեն, քանզի տեսավ բոլոր ժողովուրդներին խոստացված փրկությունը: Առաջին հեթանոսներից մեկն է նա, որ հանդիպում է Տիրոջը և խոստովանում՝ վկայելով, որ հայտնված 40-օրյա մանուկն իսրայելցիների փառքն է:

«Յայտնության» մյուս տաղում¹⁷⁶ սքանչելի ավետիսները հաստա-

¹⁷³ Նույն տեղում, էջ 66-69:

¹⁷⁴ Ղուկ. 2. 24-35:

¹⁷⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր*, էջ 68:

¹⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 72-81:

տում են մի կողմից բնության ցնծությունը, մյուս կողմից՝ մարդկանց։ Վերջապես Տիրոջ ծնվելու մասին լուրը հայտնվում է մահկանացուների մեջ։

*Ավետի՛ս, մեծ խորհրդոյ
խորհուրդ ծածկեալ մեզ յայտնեցաւ.
Ավետի՛ս, լոյս Չար ծագեալ
Ի ծոցածին յեութենէ.
Ավետի՛ս, յայտնեալ Աստուած
Ի հողեղէն գոյացութիւնս.
Ավետի՛ս, առաքեցաւ
Չրեշտակապետըն Գաբրիէլ.
Ավետի՛ս տայր սրբուհոյն՝
Դստեր Դաթի թագաւորին.
Ավետի՛ս քեզ, Մարիամ,
Բերկրեալ, ուրախ լեր, Տէր ընդ քեզ¹⁷⁷։*

Ավետիսներով փառաբանելով Տիրոջ ծնունդը՝ փառահեղ նկարագրություն է տալիս Չորդամանում նրա օծմանը, երբ լեռները թնդում են, ջրերը՝ սարսում, բոցեղեն հոսանքով շտապում լեռների միջով։ Ավետիս է տալիս «տիեզերաց», քանզի հնչում է ձայնը բարձրից, ավետիս, քանզի Որդին գալիս է մկրտվելու, ավետիս, քանզի Չոգին աղավմակերպ իջնում է Օծյալի վրա։ Սա մի յուրատեսակ «պատմություն» է, թերևս նոր արարչագործության քրիստոնեական պատմություն։ Աստվածաբանական հմուտ նկարագրությամբ անցնում է «Ամեղի» նկարագրությանը, ավանակով Երուսաղեմ մտնելուն, խաչվելուն և վերածնվելուն։ 10-րդ դարի արվեստի ակունքում մարդն է, իսկ մշակույթը մարդակենտրոն ուղղվածություն ունի։ Դա է պատճառը, որ նրա մասին պատկերացումներում բանաստեղծական միտքը դիմում է համարձակ բացահայտումների։ Ավետիս է տալիս Տիրոջ ծննդյան և գալստյան առթիվ, նրա հրաշագործությունների և երկրի վրա նոր կյանքի համար։ Գեղեցիկ է հատկապես մկրտության տեսարանի նկարագրությունը.

¹⁷⁷ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 66-67։

Աւետիս տայր Յովհաննէս՝
 Յորդ աղբերաց, հոյլ վտակաց,
 Ջուր մանուածոյ ծիծաղ ծաւալ,
 Կարկաչահոս, ուղխինահոս,
 Ծայթինասէր, մանուածաւալ,
 Շրջանապտոյտ մանր աւագին,
 Հոլով խորոց մէտ մէտ զուգին,
 Վա՛յր վե՛ր անէջ, վե՛ր վա՛յր ի վե՛ր,
 Փութան ի ջուրսն Յորդանանու:
 Աւետի՛ս քեզ, Յորդանան,
 Քրիստոս ի քեզ գայ մկրտիլ¹⁷⁸:

Բնութիւնը ցնծում է աստվածային ծնունդի համար: Հրեշտակները ևս ցնծում են նրա գալուստով: Ավետիս է տալիս բանաստեղծը տիեզերքին, քանզի այն լցվում է անսահման սիրով: Մարդու մեջ է կուտակվում աստվածային է-ն: Փիլիսոփայական նուրբ խորագիտությամբ տրվում է Արարչի ծնունդը Ս. Կույսից, նրա կյանքի այսերկրային «պատմութիւնը»: Այս թագավորը բոլոր պատերազմներում հաղթողն է, իջնում է երուսաղէմ՝ ցնծությամբ լցնելով մարդկանց հոգիները, անցողիկ ժամանակը վերափոխելու հավերժականի: «Նարեկա վանականն, իրոք,- գրում Վ. Նալբանդյանը,- անկրկնելի գեղեցկապաշտ է, որի համճարը տաղերում մի արտակարգ փայլով ու շքեղությամբ արտահայտվել է ամենուրեք, իսկ առանձնապէս՝ մարդու ֆիզիկականը ներբողելիս և բնության պատկերները կերտելիս»¹⁷⁹:

Հավիտենական լույսի ու անսահմանության մեջ հաստատվում է կործանումից փրկված կյանքը՝ այն մշտնջենականը, որ քարոզվել է բոլոր պայծառատեսների ու սրբերի կողմից: Այսինքն՝ ինչ խոստացվել է, իրականանում է այս ծնունդով: Նարեկացին անկեղծորեն ուրախ է նրա համար, որ Արարիչը մարդեղացավ, ստացավ մարմին ու կերպարանք, զգաց մարդկային ցավը և վերացրեց այն: Անգամ իրականանում է մարդու մարմնավոր փրկության խնդիրը: Ղազարոսի հարության փաստը մարդու մարմնավոր վերածննդի հաստատումն է «Աստվածաշնչի» մեջ, նախքան Հիսուսի մեռնելն ու վերածնվելը: Եվ պատահական չէ արվեստագետի ցնծութիւնը:

¹⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 69:

¹⁷⁹ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 73:

*Ձայն կենդանատուն ծայներ. Ղազար, ե՛կ արտաքս:
Արտաքս ելանէր մեռեալն, տայր նոր զաւետիս սքանչելահրաշ խմբիցն.
Խումբս երամ տղայոցն երփնաթերթից ծաղկանց,
Ոստինակոտոր արմաւենեաց նոճի.
Փունջ սաւսին սաղարթ ստեղնաշիտակ տնկոցն,
Խուռն հազրէվարդին մանուշկաբեր բիւրին,
Բիւր սիրողայնոց ածէր, գոյն ծիածանին խառնեալ¹⁸⁰:*

Փարթամ ծաղկեփնջերով ու ծիածանային գույներով պսակները նետվում են Տիրոջ ոտքերի տակ՝ իբրև նվեր: Եռալար տավղով նվագում են ուրախության տաղեր: Աստված մեր կերպարանքն է առնում և հաղորդվում մեզ հետ, անմամը նմանվում է մարդու: Նուրբ ձևակերպումները, որ անում է բանաստեղծը գարնանաբույր այդ ստեղծագործությունների որոշ հատվածներում, զարմացնում են իրենց գեղեցկությամբ՝ խորհրդանշելով արարման վեհությունը: Նույնքան հմտալից է աստվածաբանական ձևակերպումը «Էն է ինքն Է՛ն՝ ի միշտ Է՛ն է»¹⁸¹: Ղազարի մահվան առեղծվածը լուծելու նարեկացիական պատկերացումը նշանակալից է: Մեռյալի քույրերը՝ Մարթան և Մարիամը, ողբում են՝ ասելով.

*- Փրկի՛չ, Տէր Յիսուս Քրիստոս, եթէ աստ էիր դիպեալ,
Եղբայրն իմ ոչ էր մեռեալ¹⁸²:*

Թերևս նրանք չեն պատկերացնում, որ Տերը կարող է և անհնարինը դարձնել հնարավոր: Գրիգոր Նարեկացին անդրադառնում է Քրիստոսի կյանքի հատկապես այն դրվագներին, որոնք մշտապես հրաշքի ու անհավանական իրողության նշանակությամբ են ընկալվել թերահավատների կողմից: Բանաստեղծը ցանկանում է ցույց տալ, որ Քրիստոսի դերը մահը վերացնելու և դժոխքը քանդելու մեջ է: «Տաղ Ս. Խաչին ի Գրիգոր Նարեկացւոյ» երկում ասվում է.

¹⁸⁰ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 84-85:

¹⁸¹ Նույն տեղում, էջ 85:

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 84:

*Ես ծայն առիծուն ասեմ,
Որ գոչէր ի քառաթելին.
Ի քառաթելին գոչէր,
Չայն առնէր ի սանդարամետս.
Սանդարամետն այն ի դող եղեալ,
Սասանիւր ի ծայնէն ահեղ¹⁸³;*

Առյուծին՝ անմահ արքային, տեսնողներին երանի է տալիս բանաստեղծը: Չէ՞ որ «գերելոցն առնել գերեղարծ»։ Նա փրկում է գերյալներին և վերջ դնում դժոխքին՝ սահմանելով վերջնական ազատություն՝ ստեղծված բոլոր բանական արարածների համար:

*Ակըն տանջելոյ չունին,
Ակն ունին անանց պըսակին.
Պըսակ բոլորեալ առնուն,
Յառիծէն՝ յանմահ արքայէն.
Փա՛ռքք փրկողին տացուք,
Որ փրկեաց զգերեալսն ի բանտէն¹⁸⁴;*

Մշակութաբանության մեջ Միիրը, Թամնուզը որոշ նմանություններ ունեն: Նրանք մեռնող և հարություն առնող աստվածություններ են: Ատտիսի¹⁸⁵ մասին պահպանված զրույցում վերջինս ևս ծնվում է կույսից: Այդպիսին է Զրադաշտը, որը քսան տարի փորձվում է անապատում, սնվում միայն պանրով, լեռան վրա հանդիպում Ահուրամազդային¹⁸⁶: Քրիստոսի աստվածային շատ հատկանիշներ գալիս են նախորդ շրջանի առասպելաբանական հերոսներից: Բայց Հիսուսը նոր Աստված է՝ Կենդանի աստվածություն, որ ի վիճակի է հարություն տալու մարդուն հոգով ու մարմնով: Ըստ Գրիգոր Նարեկացու՝ նրա խոստացած փրկությունն ամենից հավաստին է:

Ընդհանրապես բանաստեղծը ցնծում է, երբ խոսում է Տիրոջ հարության մասին: Նրա համար ավելի մեծ բան, քան Աստծո վերածնությունն է, չկա, չէ՞ որ Փրկիչն իրական վերածնվողն է ու վերածնողը: Եվ ահա.

¹⁸³ Նույն տեղում, էջ 129:

¹⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 130:

¹⁸⁵ Գր. Ղափանցյան, *Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը*, Ե., 1945, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., էջ 45:

¹⁸⁶ *Խոնձպուրճուր ի ՏՐՏՈրՅՐՈՅՎՈ (ԺԲԿԶԿ՝ ՐԿԱՆՃԻ՝ ՎՈՅՏԶ)*, Ծ., ԼքՊ. “ԻԷԿՐՈ”, 2002,

*Յիշեա՛, յիշեա՛, ը՛, մի՛ մոռանար,
Սէր խոստացար անսուտ բանիւ,
Ընդ մեզ լինել զաւուրս կենաց
Մինչ ի կատարած երկրի»¹⁸⁷:*

Տիրոջ երկրային կյանքը վկայությունն է նրա, որ նա ծնվեց և իրականացրեց մարգարեների ասածները, իսկ հետագայում՝ համբարձվելուց հետո, կլինի այն մարդկանց հետ, ում նա կյանք է խոստացել: Դրա համար բանաստեղծը փառաբանում է Տիրոջ համար զոհվածներին և հուսով է, որ նրանց անունները կգրվեն Կյանքի գրքում: Հավիտյան փակ երկնային դռներն այսօր բացվում են՝ ընդունելով երկնային Արքային: «Համբարձման»¹⁸⁸ տաղում Տիրոջ հետ երկրային հրաժեշտի պահին քնարական հերոսը ցանկանում է երբևէ երկնային փառքի արժանանալ, չմոռացվել նրանից: Ուշագրավ է նաև այն, որ աստվածաշնչյան պատմական վայրերի¹⁸⁹ նկարագրություններում հանդիպում են այնպիսի տեղեկություններ, որոնք վկայում են, թե այդ գեղեցիկ վայրերի մեծ մասին ծանոթ ու ականատես է Գրիգոր Նարեկացին: Թերևս դրանով պետք է բացատրել ոչ միայն սուրբ վայրերի ու սուրբ լեռների, այլև Սողոմոնի տաճարի մանրամասն և հիացական նկարագրությունները¹⁹⁰: Կարմեղ գետի, Կեդրոնի այգու, Արիմոն, Գալիլեա, Սիոն, Թաբոր և այլ լեռների ու վայրերի պատկերումը գեղեցիկ է: Սրբավայրերի գրեթե ճշգրիտ նկարագրությունը հաստատում է բանաստեղծի համար դրանց սրբազնագույն տեղանք լինելը, քանզի այնտեղ են իրականություն դարձել աստվածաշնչյան պատմությունները:

Տաճարի կառուցման փառահեղ նկարագրությունն ինքնանպատակ է: Նրանում տրվում են դրա կառուցման իրական և հոգևոր առանձնահատկությունները և այլաբանությունները: Իր հարցումը միաժամանակյա պատասխան-մեկնությունն է տաճարի մասերի ու զարդերի: Այսպես.

¹⁸⁷ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 110:

¹⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 103-107:

¹⁸⁹ *Բառարան Սուրբ Գրոց*, Ե., «Ապոլոն» իր., 1992 (արտատպություն Կոստանդնուպոլսի 1881 թ. օրինակից), էջ 269-270:

¹⁹⁰ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 235-236:

*Աճառքն՝ մարտիրոսացն, մարդակքն՝ մարգարեիցն,
Գերանքն քերովբեիցն, խոյակքն՝ առաքելոցն,
Սիւներն՝ սերովբեիցն, խարխսն՝ Սրբոյ Կուսին,
Տաճարըն վայել է Փրկչին*¹⁹¹:

Ուրեմն յուրաքանչյուր առարկա խորհրդանշում է երկնային որևէ դաս. գերանները քերովբեներն են, խոյակները՝ առաքյալները, սյուները՝ սերովբեները, խարխսը՝ Ս. Կույսն է, տաճարը «վայել է Փրկչին»: Յնչում են զանգերը, տաճարը թնդում է, և Սողոմոն արքան ցնծում է: Երգում են՝ գոչելով՝ Ալելուիա¹⁹²: Հաստատվում է հինկտակարանական հոգևոր կառույցը: Տաղն ունենում է շարունակություն: Երկրորդ մասում տրվում է Եկեղեցու նկարագրությունը՝ իր խորհրդանշական պատկերներով: Այն առավել գեղեցիկ է.

*Վենս ի սմա կանգնեալ եւթնադանոյ աչօք
թագիւ թագ կապեալ խիտ խորանի ականք:
Հաւ պերճաբարոյ ցոփինաճեն սեգ առեալ ի խաղ
այն սիրամարզն ասէր՝
ո՞վ է համբարձեալ զպարանոցն իւր յօղս*¹⁹³:

Այդ հրաշալի կառույցի մեջ կան **սեղան**, կամարակապ **ծեղուն (երկինք)**, կա **զմուռս**, որ բուրում է այնտեղ և մեռելություն է նշանակում: Օգտագործվում են «Երգ Երգոց»-ի բոլոր կարևորագույն խորհրդանիշերը՝ **վեն, յոթնադավնո աչք, թագ, սիրամարգ, պարանոց (վայելչություն)** և այլն: Բացվում են երկնքի ճանապարհները, և ճանաչելի են դառնում երկինքները: Ու նրանում բնակվում է արքայից արքան: Շուրջն հավաքված անթիվ երկնային զորքերը ծածկում են իրենց դեմքերը¹⁹³: Այնտեղ երգում են ու փառաբանում տիեզերքի ու արարածների ստեղծողին: Նա Դավթի շառավղից է, Սողոմոն արքան է փառաբանում նրան: Սա նորկտակարանական տիեզերքն է՝ ավելի ճոխ ու փառահեղ: Հետագայում քրիստոնեական եկեղեցական կառույցները շարունակվեցին հորինվել նախորդ (հեթանոսական) տաճարների պես՝ նրանց հատակածներով, հաճախ նրանց հատակագծերի վրա ու տեղում, բազիլիկի

¹⁹¹ Նույն տեղում, էջ 236:

¹⁹² **Գրիգոր Նարեկացի** (Ար. Մխիթարյանի բնագիրը), *Տաղեր*, էջ 106:

¹⁹³ Դեմքի նշանակության մասին դեռ կխոսվի:

սկզբունքով: Եկեղեցու մասին բանաստեղծը խոսում է ոչ որպես սովորական ձեռակերտ կառույցի, այլ իբրև տիեզերական անձեռակերտի: Իրականում այն երկնքի խորհրդանիշն է: Ի. Դանիլովան նշում է. «Վերածննդի տաճարն այս դեպքում ոչ միայն տիեզերք է, որի կենտրոնում տեղադրված է իդեալականացված անձ, այլև այն կառույց է, որը հաճախ մտահղացվում է ճարտարապետների ու Վերածննդի տեսաբանների կողմից՝ որպես մարդու կազմվածքի այլաբանական վերարտադրություն»¹⁹⁴, կառուցված մարդկային մարմնի համաչափության սկզբունքով: Իրականում գոյություն ունի ակնհայտ կապ մարդու մարմնի և պաշտամունքային կառույցների միջև: Բանաստեղծը գիտի այս մասին և իր ստեղծագործության մեջ տվյալ դեպքում նպատակադրված է կերտել քրիստոնեական եկեղեցու ոչ նյութական կերտվածքը, այլ նրա տիեզերական շինվածք լինելը և տիեզերական ընդգրկումը: Այսպես.

*Երկինքն ի յերկիրս եւ երկիրս ի յերկինքն,
Վայրէջք ի խոնարհ եւ վերելք ի բարձունս.
Երկին նոր, երկին լոյս արփիազարդեալ,
Վերին աւետիքն ի յերկիր ծաւալին:
Գուշակք ի յէից եւթնատես միակին,
Խորհուրդն եթերեան նոյն ի թելս հողմոց.
Ծանոյց տեսանողն ի յերկուց թռուցելոցն,
Հարսինըք՝ կանայք արծուաթռիչք սրընթացք»¹⁹⁵:*

Արժվաթիչ կանանց վերաճախրումը նպատակ ունի ավարտելու թռիչքն այնտեղ, ուր առաջին ծովից անդին «երամբ աղանեսաց» կան, և «Ծովում երկրորդի՝ ձագք արեամբ» են թաթախված: Այս խորհրդանիշերը, ինչպես և Սաբայի թագուհու՝ Սողոմոն արքային այցելելը, նրան իր հարցերը տալը, պատասխաններն ստանալը և նվերներ թողնելը¹⁹⁶, հինկտակարանական մարգարեությունները և նորկտակարանական հաղորդումները Տիրոջ գալստյան, խաչվելու և վերածնվելու մասին հաստատում են մարեկացիական խրթնածածուկ պատկերացումների բարդությունն ու վերծանման դժվարությունը: Միաժամանակ երկնային և երկրային սահմանները վերանում են, իսկ տարրերն ու տարերքները

¹⁹⁴ Լ. Ժ. ԺՈՎՈՒՏՅԱՆ, *ԼՅՈՒՖ՝ՎՐՍՈՒ՝ ՎՏՎԳՎԱՎՅՈՒՖՎՈՒ՝ ՋՈՂՏՈՒՐՖ*, Ծ., 1967, ր. 28:

¹⁹⁵ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 113:

¹⁹⁶ Գ Թագ. Ժ. 1-15:

միախառնվում, դառնում են հեշտ թափանցելի: Շեշտվում է երկնքի և երկրի անխզելի կապը, ու ջնջվում են նրանց միջև եղած պայմանականությունները: Անէանում են նյութականի և աննյութականի, տեսանելիի և անտեսանելիի սահմանները, քանզի Գերգոյի էությունը երկու աշխարհների թափանցելիությամբ է պայմանավորված: Աստծո Յոգին, որ նախապես հաժնում էր ջրերի վրա, այժմ կրկին Առաջին և Վերջին ծովերի վրա է թևածում: Առաջինի վրա թռչում են աղավնիները (հինկտակարանական երկինք), երկրորդի վրա՝ արնաթաթավ ձագերը (նորկտակարանական երկինք): Տերը բնակվում է Կեդրոնի այգում: Այսպես.

*Ծաւալ ծով ծիծաղ քաղցր աւղով շարժենայր,
Շարժէր սաբայեան՝ ի կղզիս կընդըրկի.
Ամբակ շափիւղայ Տեառն յայգին Կեդրոնի.
Ի խաղըս գետոց հրով վառեալ բուրաստան,
Եւ անդ մակաղին երամակքըն Գեփայ,
Նոճիւն սարդենայ, փա՛ռք պատիւ Կարմեղայ¹⁹⁷:*

Ակնհայտ է դառնում, որ Գրիգոր Նարեկացու Տաղերը սուրբգրային յուրատեսակ այլաբանությունների այլաբանություններ են: Նրանց հեղինակային մեկնաբանությունները ևս դառնում են յուրօրինակ այլաբանություններ, ուր վերացած է այլաբանականի ու իրականի սահմանը: Դա նկատում ենք նաև Մատյանի վերջում՝ Աստծո հետ հաղորդակցվելիս, նա հասնում է ցնծուն տրամադրության: Տաղերում իրականում Նարեկացին տալիս է տիեզերքի սուրբգրային «պատմությունը»: Տիրոջ հայտնվելը, խաչվելը, հարություն առնելը և կրկին երկնքում թագավորելը: Յուրաքանչյուր տաղ նրա կյանքի ու գործի բացահայտում-արժևորում-փառաբանումն է, իսկ Մատյանը մարդու յուրատեսակ «կենսագրություն»-ը, նրա կյանքի «պատմություն»-ը:

Ինչ վերաբերում է Քրիստոսի կերպարին, ապա նրա մասին ասվում է, թե նա «ծնող զույգով հանդես չի գալիս. այդ պատճառով էլ բարձր-աստիճան հոգևորականներին նույնպես արգելված է ամուսնանալ, նա պայմանավորում է կյանքի աճն ու զարգացումը: Նա ծնվել է՝ մարդկանց մեղքերը քավելու, մեռնելու և հարություն առնելու համար, հետևապես Քրիստոսի ամուսնությունը կապվեց եկեղեցու հետ, այսինքն՝

¹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 114:

նրա պտղաբերումը կապվեց իր գաղափարի, իր հավատքով սերմանվելու հետ: Ուրեմն Քրիստոսին նվիրված եկեղեցին խորհրդանշում է հենց մարդակերպ աստծուն, որը և իր իսկ հոգու խորանն է, հոգու տունը»,- գրում է Կ. Ավետիսյանը¹⁹⁸: Դա նշանակում է, որ նրան նվիրված պաշտամունքային կառույցի թե՛ հատակագծում, թե՛ ուղղահայացում պետք է հանդես գային մարդու հորիզոնական և ուղղահայաց պրոյեկցիաները: Անմահ Աստծո պրոեկցիան երկրի վրա մշտապես առկա է՝ իր մարմնամասի ձևով՝ գլուխը դեպի արևելք ուղղված: Այդ հանգամանքի խորհուրդն այն է, որ նա արևելքից է գալիս, իսկ մահկանացուները նրան ընդառաջ պիտի գնան արևմուտքից: Նարեկացուն համարելով մեծ նորարար և բանաստեծական մտքի առումով «հերձվածող» բառի դրական ընկալումով՝ Պ. Սևակը նրա վաստակն այսպես է արժևորում. «Նարեկացու տաղերգությունը շարականների շարունակությունն է՝ ըստ ժամանակի, բայց դրանց ժխտումն է՝ ըստ էության: Շարականների կաղապարվածության դիմաց Նարեկացին դրեց իր անկաշկանդությունը, նրանց խորհրդանիշերի դեմ՝ իր կենդանի պատկերները, նրանց բնագրկության տեղ՝ իր բնապաշտությունը, նրանց արարողական առկախության փոխարեն՝ իր բանաստեղծական անկախությունը»¹⁹⁹: Բարձր գնահատելով հանճարի դերը 10-րդ դարի հայ կյանքում՝ նորօրյա բանաստեղծը ճիշտ է պատկերացնում միջնադարի հսկայի կատարածի արժեքը, նրա երկատվածության նշանակությունը:

Սուրբ Իգնատիոսի Թղթերից մեկում հանդիպում է ուշագրավ մի դիտողություն. «Սերն իմ խաչն է, իմ Սերը (գրաբ. «տռփումը») խաչվեց, և այլևս իմ մեջ չկա սիրո այլ կրակ»²⁰⁰: Դ. Արիոպագացին «տռփումն» (տռփանք), «ցանկասիրություն» բառի բացատրությունը տալիս առավել շեշտում է ոչ թե նրա հնչական (արտաքին), այլ իմաստային կողմը՝ նկատի ունենալով նրա հոգևոր ընկալումը՝ որպես Աստծու սիրո, տենչանքի և նրա հետ հիագնայլանքով վերամիավորվելու խորհրդապաշտական դրսևորման: Այսպես. «Արդ որք ուղ(ղ)ակի լսեն զաստուածայինսն, ի վերայ նորին զարութեան դնի առ ի սրբազանիցն աստուածաբանից սիրոյ և տռփման անուն ըստ (աստուածայնոցն) յայտնաբա-

¹⁹⁸ Կ. Ավետիսյան, *Արարում և երկրային արարվածքներ*, էջ 53-54:

¹⁹⁹ Պ. Սևակ, *Երկերի ժողովածու վեց հատորով*, հ. 5, ե., «Հայաստան» իր., 1974, էջ 246:

²⁰⁰ *Հորդորներ՝ քաղված Ս. Իգնատիոսի թղթերից*, Քրիստոնյա Հայաստան (շաբաթերթ), հունիս Ա, ք.11 (151), 2003, էջ 3:

նութեանց: Եւ է այս միացուցիչ զարութեան և շաղկապականի և առաւելապէս շարունակականի ի յազնուին և ի բարուջ, վասն ազնուի և բարւոյ նախագոյացելոյ»²⁰¹:

Ըստ Արիոպագացու՝ անճանաչելի աստվածային գոյին հաղորդակցվելու (ոչ թե ճանաչելու) ճանապարհն ուժգին տենչանքն է՝ հուզահեղումը: Հոգևոր ոլորտին վերապահված է մի այլ կարգի սեր և արգասավորություն, որը չի նույնանում մարմնավորի, մարմնական կրքի ու ջանքի հետ: Այդ մասին խոսվում է Խ. Անձևացու «Մեկնութիւն ժամակարգութեան» մեջ: Նրանում ասվում է. «...Այսպէս պիտոյ է օրինակել ամենայն ոգւոց աստուածային երկիւղին, և զսերմն բանին կենաց ընդունել, և ապա պտղաբերել Աստուծոյ»²⁰²: Հոգևոր առումով բանական մարդուն է տրված աստվածային Բանի միջոցով ընդունել հավերժական կյանքի սերմը և պտղաբերել Աստծո համար, ինչը անհատի հոգևոր կոչումն է: Ակնհայտ է, որ Քրիստոսի մոտ են մտքի արգասավորության սերմերը: Թվում է, թե մարմնի արգասավորումը Տերն իրագործել է արարչագործության ժամանակ: Այժմ նրան այլևս կյանքն արգասավորելու կարիք չունի, քանզի դա տրվել է բնությանը և մարդուն՝ որպէս ազատ կամքի դիսկորում պտղավորումով և որդեծնությամբ: Աստվածային վերին ոլորտում մնում է մտքի սերմն ու արգասավորությունը: Դրանով կյանքի հոգևոր կողմն արգասավորում են սրբերն ու կատարելության հասած մարդիկ՝ ապահովելով կյանքի մյուս շարունակականությունը հավերժական ընթացքով:

Իր տաղերգային երկերով Գր. Նարեկացին գերազանցել է իր բոլոր ժամանակակիցներին, և շատ դիպուկ է այս առիթով Լ. Շանթի մի դիտողությունը. «Գրիգոր Նարեկացին մեծ է նաև անով, որ առանց իր գիտնալուն դուրս է եկած իր հոգիով միջնադարեան քրիստոնէական դարերէն դէպի նոր դարերուն խարխափումները: Շարունակելով ասելիքը՝ գրողը հավելում է, - Եվրոպական Վերածնութեան դարերէն դարեր առաջ գրուած մեր Նարեկացիի աղոթք-երգերուն մէջէն կ'ինչէ... այդ նոր դարերու մարդկային մարմնի ու հոգիի ազատութեան պահանջը և նոր դարերու նախերգանքը եղող վերածնութեան ծայնն ու ոգին»²⁰³: Իրոք,

²⁰¹ R. W. Thomson, *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagit*, 165.

²⁰² Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 19:

²⁰³ Լ. Շանթ, *Ընդհանուր ականարկ մը հայ բանահիւսութեան վրայ*, հ. 9, էջ 117-118:

Նարեկացու բանաստեղծական համճարն ու դարաշրջանի պահանջն այնքան ներդաշնակորեն են միահյուլվել, որ տեղի է ունեցել այն մեծ հրաշքը, որ կարելի է անվանել նարեկացիական դարաշրջանի հայ Վերածնություն: Եվ դա մշակութային մեծ իրողություն է:

3. Մատյանի ձևի և բովանդակության առանձնահատկությունները

Եթե հայ ժողովուրդը կարողանար ներկայացնել (մարդկությանը) իր ոգու թանկարժեք հանքաշերտերից այս ստեղծագործությունը միայն, ապա այդ դեպքում ևս նրան ապահովված կլիներ ամենապատվավոր տեղերից մեկը համաշխարհային մշակույթի պանթեոնում...

4. Ռոզով

Մատյանի մասին ընդհանրական պատկերացում ունենալու համար անհրաժեշտ է սկսել նրա կառուցվածքային յուրահատկությունների ուսումնասիրությունից²⁰⁴: Դա իրականում դժվարին գործ է, քանզի այդ երկը՝ որպես քնարական ստեղծագործություն, անսովոր մեծ չափեր ունի²⁰⁵, հորինված է աղոթքի, սաղմոսի, ներբողի, ողբի և այլ ժանրերի բարդ միահյուսումով: 1985 թ. քննական բնագիրը կազմողները (Պ. Խաչատրյան և Ա. Ղազինյան) խոստովանում են, որ աշխատանքն իրենց սպասածից շատ ավելին է եղել: Նախորդ շրջանի հետազոտողները ևս, որոնք կարողացել են անգամ հեղինակային օրինակներ հայթայթել, հաստատում են այդ փաստը²⁰⁶:

²⁰⁴ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկի գլխակարգության հարցի շուրջ*, Համատեքստ-2008, Ե., 2009, էջ 146-159:

²⁰⁵ Թս. ՀՏԶՏԶ, ՃՈՑՈՐ՝ ՃՈՐպԱՌՓՈ, ր. 60:

²⁰⁶ *Գիրք աղօթից Ս. Գրիգորի Նարեկացույ հոգեկիր շնետորի*, Կ. Պոլիս, 1774, էջ 11-13: Այս բնագիրը կազմելիս օգտագործված ձեռագրերը՝ Ռշտունյաց աշխարհից և Լիմ անապատից բերված, համարվել են հեղինակային արտագրություններ և պահպանվել են մինչև 1915 թ. Մեծ եղեռնի օրերը: Հովհաննես վ. Հյուսայանին հաջողվել է (իր խոստովանությամբ) Վասպուրականի տասնյակ հազարավոր ձեռագրերից ընդամենը 2070-ը փրկել, որոնց մեջ են եղել հիշյալ Նարեկները: Ցավոք, սահմանին կորածների մեջ են եղել նաև Նարեկացու Մատյանի օրինակները: Տես **Գ. Տեր-Վարդանյան, Վասպուրականի վանքերի 1934 թվականի մի համառոտ նկարագրություն**, Արևազալ, ք. Բ, 2004, էջ 112 (նյութը՝ էջ 108-118): Քննական բնագրի կազմողները հավատ չեն ընծայում Նարեկացու ինքնա-132

Բնագիրը կազմելիս օգտագործվել է 61 ամբողջական ձեռագիր աղբյուր, համառոտ օրինակներ՝ «Մատեան»-ի որոշ գլուխների ընդգրկումով²⁰⁷, և 8 տպագիրներ, որոնք անմիջապես ձեռագրական հիմքի վրա են հրատարակվել²⁰⁸: Սակայն այդ վիթխարածավալ աշխատանքից հետո անգամ դեռևս կան ձեռագրական բազմաթիվ հարցականներ²⁰⁹: Ըստ բնագիրը կազմողների՝ հրատարակությունից «դուրս մնացած ձեռագրերը, հատկապես Վենետիկի Ս. Ղազարի հավաքածուի գրչագրերի տվյալներն իր «Լուծմունք»-ում օգտագործել է Գ. Ավետիքյանը», և դրանք հազիվ թե բնագրում նոր փոփոխություններ մտցնելու առիթ տան, պարունակեն այնպիսի այլընթերցվածներ կամ շարադասության ու բառակապակցությունների այնպիսի կառուցվածքային շեղումներ, որոնք հիմք դառնային նոր ճշգրտումներ կատարելու²¹⁰: Իսկ գրչագրերն իրենց պակասություններով հանդերձ հավաքական ամբողջության մեջ հնարավորություն են տալիս լրացնելու տեքստի առանձին հատվածները, ենթագլուխները, տողերը և այլն, ճշտելու դրանց նախնական բնագրային հերթականությունը (ինչպես ԿԲ և ԿԳ գլուխների վերադասավորության ժամանակ)²¹¹:

Դեռ կան խնդիրներ, որոնք իրենց սպառնիչ լուծումը չեն ստացել: Դա «Մատեան»-ի գլուխների թվաքանակի հարցն է, որը հուզել է *Նարեկով* զբաղված գրեթե բոլոր հետազոտողներին²¹², մանավանդ

գիր ձեռագրի գոյությանը: Տե՛ս *Մատեան*, էջ 176-177: Սույն խնդիրը կարոտ է հիմնավոր ուսումնասիրության:

²⁰⁷ *Մատեան*, էջ 125-155:

²⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 16-18:

²⁰⁹ Թ. Տասնապետեան, *Գրիգոր Նարեկացիի Ողբերգութեան Մատեանը. ընթերցման ուղեցոյց*, Անթիլիաս, 1993, էջ 112-114:

²¹⁰ *Մատեան*, էջ 224-225: Այս խնդրում դեռևս քննական բնագրի հրատարակման ժամանակներից եղել են որոշ տարաձայնություններ: Շ. Նազարյանը այդ օրերին պնդում էր, թե Պոլսի 1774 թ. քննական բնագիրը հեղինակային օրինակի հիման վրա է հրատարակվել: Տե՛ս Շ. Նազարյան, *Գր. Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկի ինքնագրի հարցի մասին*, Պատմա-բանասիրական հանդես, թ. 4, 1987, էջ 104-112: Պ. Մուրադեան, *Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը*, պ. Ա, էջ 260-271:

²¹¹ *Մատեան*, էջ 1070-1071:

²¹² «Նարեկ աղօթամատեան Ս. Գրիգոր Նարեկացու» (արևմտահայերեն արձակ բարձր. Թ. Եպ. Գուշակեանի), Գահիրե, 1926, 367 էջ (տպվել է ևս 4 անգամ): *Նարեկ. Մատեան ողբերգութեան Ս. Գր. Նարեկացիի* (գրաբ. բնագրի հանդիպող. աշխարհաբարի վերածեց Գար. Եպ. Տրապիզոնի), Պուլնոս Այրես, տպ. Ստ. Տօքմեճեան, 1948, 322 էջ (տպվել է ևս 2 անգամ): Ուշագրավ են 1985 թ. քննական բնագրից հետո տպագրված ևս

բնագրի կազմողներին և թարգմանիչներին: Օտարագրի նարեկացիագետները ևս հետաքրքրվել են այդ խնդրով²¹³: Վերջերս լեզվաբան Գ. Մանուկյանը հայտնում է մի կարծիք՝ «բանաստեղծն իր երկն ավարտել է ՂԳ (93) գլխով»²¹⁴: Նա ճիշտ է բացատրում Հիսուսի 30 տարեկանում մկրտվելու, Հոր, Որդու և Ս. Հոգու՝ որպես եռամիասնության, և գլուխների քանակի՝ դրա հետ առնչվելու պահը: Սակայն այդ կռահումներից հետո ուսումնասիրողը հասնում է անսպասելի եզրահանգման: Ըստ նրա՝ «Մատյան»-ից պետք է դուրս թողնել ՂԲ (92), ՂԳ (93) գլուխները: Մինչդեռ քննական բնագիրը կազմողները կարծում են, թե «այն ո՛չ պետք է տանել հավելված (խոսքը ՂԲ (92) գլխի մասին է), ինչպես արել է Գ. Խաչատուրյանը.... և ո՛չ էլ հրաժարվել թարգմանելուց՝ դավանաբանական բնույթի պատճառով...., ինչպես վարվել են Մ. Խերանյանը և Վ. Գևորգյանը»²¹⁵): Քննական բնագրում արձակ են ներկայացվել հետևյալ չորս գլուխները ԼԴ (34), ՀԵ (75), ՂԲ (92), ՂԳ (93)՝ նկատի ունենալով դրանց դավանաբանական ուղղվածությունը և բանաստեղծի՝ դրանք իբր այլ առիթով²¹⁶ և այդ երկից անկախ գրած լինելու պատճառով: Սակայն փաստն այն է, որ դրանք իրենց բուն տեղում են գտնվում: Հիշյալ չորս գլուխները ևս սովորական արձակ էջեր չեն: Դրանք համարել «ոչ բանաստեղծական» կամ էլ միայն դավանաբանական՝ չի կարելի, քանզի տողատվում են մյուսների նման: Այսպես.

երկու նույնատիպ բնագրային հրատարակությունները՝ «Մատեան ողբերգութեան Գրիգորի Նարեկացւոյ Նարեկա վանից վանականի», (Արտ. Թրքեթանի հր.), Անթիլիաս-Լիբանան, 1986, 341 էջ, ինչպես և Ջարեհ Ազնավուրյանի 2003 թ. հրատարակությունը: Իրենց բնագրերի բարձրարժեք առաջաբաններում հեղինակները նոր ու հետաքրքիր վարկածներ են առաջադրում՝ սկսած երկի տողատումից և ավարտած գլխակարգության հարցերով:

²¹³ Ա. Մահե և Ժ.-Պ. Մահե, *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատեան ողբերգութեան» երկը*, էջ 221: Կա Մատյանի մի ձեռագիր՝ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանի թ. 1285-ը, որը բաղկացած է 104 «բան»-երից. տե՛ս Մատեան, էջ 183:

²¹⁴ Գ. Մանուկյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկում մի նոր վերծանում*, Գրական թերթ, թ. 7 (2704), (14 մարտի 2003):

²¹⁵ Մատեան, էջ 1090: Տե՛ս *Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, տաղեր (Վ. Գևորգյանի թարգմ.)*, էջ 451-458: Նաև՝ *Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության*, Ե., Հայպետհրատ, 1960, 410 էջ (Մկ. Խերանյանի թարգմանությունը): Այս տեսակետը բառաքննական ճանապարհով հերքում է Հր. Միրզոյանը՝ նշելով, որ Գրիգոր Նարեկացին նորաստեղծ 150-ից ավելի բառեր է գործածում ՂԲ և ՂԳ գլուխներում. տե՛ս Հր. Միրզոյան, *Գրիգոր Նարեկացու բառաստեղծական արվեստը*, էջ 10-11:

²¹⁶ Մատեան, էջ 1112:

*Գոհանամք զքէն, բարեգութ, միայն մարդասէր,
Արարիչ երկնի եւ երկրի, Որդի աստուծոյ կենդանւոյ,
Այն, ինչ զարթուցեալ անծկութեամբ սիրոյ քոյ յիշատակի
Ի լրութիւն հնչման փայտիդ հրաւիրման,
Որով բախեալ զծայնարծակութեանցն զազդողարան՝
Սթափեցաք, կանգնեցաք՝
Ի վեր յարուցեալ ի մեռաւորինակս թմրմանէ.... (ՂԲ, Ա):*

Բերված ՂԲ գլխի Ա հատվածը նույնքան «բանաստեղծական» է, որքան մյուս «բան»-երը: Մատյանը նախապես շարադրվել է առանց տողատման, սակայն չափածո ստեղծագործություն է²¹⁷: Գրչագրերում համդիպում են տողատված հատվածներ (օր. ձեռ. 1568-ում էջ 27ա-29բ, 41ա-42բ, 56ա-63բ, 86բ- 92բ և այլն), իսկ արծակ արտագրված էջերում տողակիզքները վերցվում են առանձին մեծատառ գլխագրերով: Այստեղ, բնագրային տողատումներից հետո ակամա ծագում է երկի արծակ և չափածո մասերի հարցը՝ կապված գլխակարգության հետ: Մ. Հայունին այս առիթով նշում է. «Ըստ իս, անշուշտ Մատեանի ստեղծաբանութիւնը ներքին անխորտակելի ընթացքով մը կը դիմէ **արծակէն դեպի չափածոն և տաղաչափութենէն դեպի արծակագրութիւն**»²¹⁸: Չափածոյի և «արծակագրության» խնդիրը պայմանավորում է նրա ընկալման յուրահատկությունը: Մեծ վերապահումով կարելի է արծակ համարել դավանաբանական գլուխները (ԼԳ, ՀԵ, ՂԲ, ՂԳ) և «բանաստեղծական»՝ տողատվածները: Մանավանդ որ ՂԲ և ՂԳ գլուխները հեղինակը համարում է «մաղթողական բանաստեղծություն» (այսինքն՝ բանաստեղծական մասեր)²¹⁹: Նկատելի է, որ Նարեկացին երկի **սկզբնամասի, միջնամասի և ավարտաբանության** համար գրել է դավանաբանական-բացատրական գլուխներ՝ անկախ շարադրման (արծակ-չափածո) ձևից: Եվ ճիշտ է կռահումը, թե Մատյանի գլխակարգությունն իսկապես կապված է երեքի, երրորդության և երեսունի հետ: Բոլորովին անթույլատրելի է, սակայն, ամենակարևոր հիշյալ գլուխները կրճատել՝ կասկածի տակ առնելով դրանց՝ Նարեկացու գրչին պատկանել-չպատկանելու հարցը²²⁰:

²¹⁷ Նույն տեղում, էջ 40-44:

²¹⁸ Մ. Հայունի, *Նարեկեան որոնումներ*, էջ 58:

²¹⁹ Նույն տեղում, էջ 60:

²²⁰ Մեր այս պնդումը հիմնված է այն հանգամանքի վրա, որ ձեռագրական փաստերը խոսում են հոգուտ դրանց անվերապահ պահպանման: Դա հիմնավորապես այն սկզբուն-

Արդեն արծակ ձևով պահպանված հիշյալ գլուխները, որոնք իսկապես դավանաբանական նշանակություն ունեն, մոտավոր ճշտությամբ գտնվում են այն տեղերում, ուր Գր. Նարեկացին ավարտում է Մատյանի *առաջին, միջին և վերջին* 33 առանձին գլուխները (3 . 33): Ձեռագրական փաստերը որոշակիորեն հաստատում են այս կանխավարկածը, և բնագրի կազմողները ևս հակված են այս կարծիքին²²¹: Նրանք գրում են. «Արդյո՞ք Մատյանը բաժանված չի եղել նաև *մասերի՝ գրքերի, եղանակների*» (ընդգ. մերն է- Ս.Մ.) և այլն: «Մատյանը կարող էր ունենալ երեք մաս,-գրում են նրանք,-լինել Նարեկացու բառով ասած՝ «սակաւամասնեայ» ուղղակի իմաստով»²²²: Գր. Պըլտյանը համաձայն չէ Մատյանի այսպիսի (առանձին գրքերի) բաժանման գաղափարի հետ, քանզի ըստ նրա՝ մեզանում եռաբաժին սկզբունքով «կը կազմեն միայն պատմական երկերը»²²³: Սակայն հետևենք գրչական հաղորդումներին: Երևանի Մ. Մ. ձեռ. ք. 5883 (Ք օրինակը)՝ գրված է 1369 թ. Արտամեդում (Վարազ), գրիչ Ստեփանոսի ձեռքով, որը «ըղորդուած» է (ճշգրտված) Մխիթար վարդապետի նախօրինակից: Գրիչը նշում է. «Արդ գրեցաւ կարողութեամբն Աստուծոյ երկրորդ գիրքս (նկատի ունի ԼԴ գլխից հետո եկող մասը- Ս. Մ.) սուրբ վարդապետին Գրիգորի Նարեկայ» (էջ 339 բ): «Տրամաբանական է կարծել,- գրում են կազմողները,- որ *Մատյանն* ունեցել է իր ներքին մեծ մասերի բաժանումը»: Նրանք նշում են հետևյալ մասերը՝ *գիրք առաջին* Ա-ԼԴ, *գիրք երկրորդ*՝ ԼԵ-ՅԴ, *գիրք երրորդ*՝ ՅԵ-ԴԵ, և նման բաժանումը համարում են միջնադարյան մատենագրությանը միանգամայն բնորոշ: Դրանցից յուրաքանչյուրն առընչվում է «միջնադարյան աշխարհայեցողության երեք հիմնական սյուների՝ Զավատի, Սիրո և Զույսի գաղափարների արծարծման և մարնավորման վրա»²²⁴: Զմուտ այս գիտնականները հակված են կարծելու, որ Մխիթար վարդապետի նախօրինակը ևս այդպիսի գլխաբաժանումներ է ունեցել՝ գալով հեղինակային բաժանման ավանդույթից²²⁵: Նրանք

քի արտահայտությունն է, որ օգտագործում է նաև Դ. Ալիգիերին (34+ 33+ 33 մասերից են բաղկացած նրա երկի երեք գլուխները): Տե՛ս **Պանոս Ալիգիերի, Աստվածային կատակերգություն**, Ե., Եր. համ. հր., 1989, էջ 330-334:

²²¹ *Մատենան*, էջ 46-47, 183-184:

²²² *Մատենան*, էջ 183:

²²³ **Գ. Պըլտեան, Ի գործ արկանել (Գրիգոր Նարեկացի)**, էջ 27:

²²⁴ *Մատենան*, էջ 183:

²²⁵ Նույն տեղում, էջ 184:

հարցնում են. «Արդյոք վստահելի և ստույգ այդ օրինակը ևս չի՞ ունեցել գրքի բաժանում: Եվ եթե ունեցել է, *կարո՞ղ էր արդյոք այդ բաժանումը լինել հեղինակայի՞ն*, թե՞ Մխիթար վարդապետի խմբագրական վերաբերմունքի արգասիք: Հարցը մնում է առկախ, բայց տրամաբանական է կարծել, որ Մատյանն ունեցել է իր ներքին մեծ բաժանումները»²²⁶: Այս իսկ պատճառով Նարեկի ֆրանսերեն թարգմանությունը հրատարակվել է *երեք գրքով*:

Թեմատիկ առումով գրեթե նույնատիպ խնդիրներ են առաջադրված Գրիգոր Նարեկացու Մատյանի 33-րդ, 66-րդ և 95-րդ (99-րդ) գլուխներում՝ մասերի վերջում, ինչպես Դ. Ալիգիերիի «Աստվածային կատակերգության» մեջ: Այս ամենը խոսում է Մատյանի ներքին մասերի իմաստային միասնականության մասին: Հայերեն հրատարակած իր մի հոդվածում Ժ.-Դ. Մահեն նշում է, որ գլուխները պատահական դասավորություն չունեն, թեև արտաքուստ այդպես կարող է թվալ: Մասերը խորհրդանշում են միջնադարյան եկեղեցու *մուտքը, սրահը և խորանը*, «Կարելի է ասել, թե Մատյանի առաջին մասը վերաբերում է մարդու դարձին» առ Աստված՝ 34-րդ գլխի խոստովանությամբ հանդերձ²²⁷, «Երկրորդ մասը վերաբերում է Աստծու սերը ցույց տվող երախտիքներին» և երրորդը՝ «գալիք դատաստանին և փրկության հույսին»²²⁸: Սա խոսում է բանաստեղծի գերագույն նպատակադրումների մասին, ուր իրենց կոնկրետ բովանդակությունն ու նշանակությունն ունեն առանձին գլուխները: Այս հարցը 3 մասերի վերաբեյալ հետաքրքրել է և հայր Լ. Ջեքիյանին՝ Մատյանի իտալերենի թարգմանչին, որն ընդունում է Մահեի տեսակետը²²⁹:

Մ. Մկրյանը Մ. Մ. ձեռ. թ. 3929-ի առումով, որը պարունակում 100 գլուխներ, մի կարևոր հարց է բարձրացնում: Նա գրում է. «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը սովորական Ա-ՂԵ գլուխների փոխարեն (այս գրչագրում-Մ. Մ.) ունի Ծ, այսինքն հարյուր գլուխ: Ինչպես՞ է ստացվել այս տարբերությունը: Հայտնի է, որ բացի ՀԵ, ՂԲ և ՂԳ գլուխներից, Նա-

²²⁶ Նույն տեղում:

²²⁷ Ժ.-Դ. Մահեն, «Ողբերգության Մատյան»-ի կառուցվածքի և ստեղծագործման մի քանի հարցեր, Պատմա-բանասիրական հանդես, թ. 4, 1986, էջ 100:

²²⁸ Նույն տեղում, էջ 101:

²²⁹ Լ. Ջեքիյան, «Մատեան ողբերգութեան»-ի մեջ խօսքի եւ կառույցներու ներփակումը եւ Նարեկի միութեան հարցը, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, 2006, էջ 145-146:

րեկի ԼԳ և ԼԴ գլուխների մի քանի հատվածներ նմանապես դավանաբանական բնույթ ունեն և կրում են զանազան ենթավերնագրեր:--Կարծելով, թե գլուխները Մատյանինը չեն, ուսումնասիրողը եզրակացնում է,--...Նարեկացին ՀԵ, ՂԲ և ՂԳ ոչ բանաստեղծական դավանաբանական գլուխները, ինչպես և մի քանի այլ գլուխների վերջին հատվածները կամ բոլորովին ինքը չի գրել, կամ եթե երբևէ ինքն է գրել, ապա դրանք հորինել է անկախ իր պոեմից, այլ նպատակներով»²³⁰: Այս և այլ փաստեր վկայում են Մատյանի գլուխների այլ թվաքանակի մասին: Սակայն գլուխների կրճատման վերաբերյալ խոսք լինել չի կարող (այդ մասին՝ ստորև):

Անդրադառնալով գլուխների սկսվածքների խնդրին՝ պետք է նկատենք, որ դրանք ապահովում են կրկնության հնարավորություն: Մատյանի Ա գլուխը երկարշունչ «Դրութիւնք»-ից հետո վերնագրված է նաև «Ի խորոց սրտից խաւսք ընդ աստուծոյ» ձևով: Այս վերնագիրը ձեռագրերի մեծ մասում հաջորդում է Մատյանի խորագրին՝ իբրև շարունակություն»²³¹: Իսկ Բ և հետագա գլուխները վերնագրված են այսպես. «Վերստին յաւելուած կրկին հեծութեան նորին հսկողի առ նոյն աղերս մաղթանաց բանի. Ի խաւրոց սրտից խաւսք ընդ աստուծոյ»²³²: Կազմողներն այս երկրորդը համարում են *սովորական վերնագիր*, որն օգտագործվում է բոլոր մյուս «բան»-երի սկզբում: Բայց «Այն փաստը, որ ՂԲ և ՂԳ գլուխների մի քանի հատվածներ ունեն կրոնադավանաբանական բովանդակություն, ուրույն վերնագրեր և խախտում են Մատյանի քնարական-հուզական ընդհանուր տրամադրությունը, չեն կարող հիմնավոր կռվան հանդիսանալ այդ գլուխները Մատյանի կազմից հանելու»²³³ կամ դրանք Գր. Նարեկացունը չհամարելու: Ինչ վերաբերում է ՂԲ (92) և ՂԳ (93) գլուխների վերնագրերին, ապա բանաստեղծն այս «բան»-երը վերնագրել է ոչ նախորդների պես, այլ. «Ի փայտն երջանիկ բարեբաստութեան ժամհարին խորհրդածութեան, աղաչանս եղեալ ընդ

²³⁰ Մ. Մկրյան, *Հայ հին գրականության պատմություն*, էջ 502-503: Գիտնականը սխալմամբ նշում է Մ. Մ. ձեռ. ք. 2929-ը, սակայն ստուգումները ցույց տվեցին, որ դա նույն ք. 3929 ձեռագիրն է: Տե՛ս *Ցուցակ ձեռագրաց* Մ. Մ. անվ. Մատենադարանի, հ. Ա, Ե., ՀԱՍՈ ԳԱ հր., 1965, էջ 904 և 1112:

²³¹ *Մատեն*, էջ 184:

²³² Նույն տեղում, էջ 185:

²³³ Նույն տեղում, էջ 186:

կերպարանա թարգմանութեանն» (բան ՂԲ)²³⁴ և «Աղաւթք թարգմանաւ-
րէն վասն Սրբալոյս իւղոյն Միւռոնի» (բան ՂԳ)²³⁵: Մինչդեռ նրանցում՝
այս երկու գլուխների սկզբում, «ստվորական վերնագիրը («Վերստին
յաւելլուած....խաւսք ընդ աստուծոյ»-ն) **գրչական հավելում**»²³⁶ է հա-
մարվում: Բան ՂԲ-ն ծոներգային-փառաբանական ճառի սկզբունքով
գրված բացատրական մաս է՝ դավանաբանական կոնկրետ խնդրով ու
նշանակությամբ. արթուն մնալ և արթուն պահել երկնային արքա-
յություն մտնող հերոսին («Ի Փայտն երջանիկ...»): Այն ծիսական նշա-
նակություն ունի: Մյուս՝ ՂԳ բանը («Աղաւթք թարգմանաւրէն»-ը), Մյու-
ռոնի մասին աղոթք է և բնավ չի հակասում Մատյանի գլխակարգության
տրամաբանությանը: Կազմողները միանգամայն ճիշտ են բացատրում,
թե «ՂԵ գլուխն են դրել ավարտ՝ դավանաբանական ՂԲ և ՂԳ գլուխնե-
րը անպայման Մատյանի կազմում պահելու մտադրությամբ»²³⁷: Ուրեմն
դրանք իրենց իսկական տեղերում են: Իսկ բովանդակային առումով
դրանք չեն հակասում հերոսի այնեկրային կյանքին նախապատրաստ-
վելուն: Բանաստեղծը պետք է իրար կապեր շատ թույլ կապով միավոր-
ված «բան»-երը, որովհետև դրանցից յուրաքանչյուրն առանձին միա-
վոր է՝ հարաբերականորեն ինքնուրույն²³⁸: Եվ այդ պատճառով նրա մա-
սերը կապակցվել են կրկնատողերով, որոշակի արտահայտություննե-
րով, հույզերի ու տրամադրությունների շարժունակությամբ և դրանց
զարգացման տրամաբանությամբ²³⁹, ինչը հնարավորություն է տալիս
անցումներ ունենալ ու ճշգրտումներ կատարել²⁴⁰: Իսկ «Վերստին
յաուելլուած....» մշտակրկին արտահայտությունն ուղղակի բանաձևում
է որևէ գլխի սկիզբը:

***Արդյունքում, սակայն, թույլ է տրվել է մի բացթողում, որը կարող էր
այդ հարցը մոտեցնել իր տրամաբանական լուծմանը: Բժախնդրու-
թյամբ ստուգվել են գլուխների սկզբնամասերը միայն՝ հաստատելու***

²³⁴ Նույն տեղում, էջ 612:

²³⁵ Նույն տեղում, էջ 619:

²³⁶ Նույն տեղում, էջ 1110:

²³⁷ Նույն տեղում, էջ 1112:

²³⁸ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը*, «Պատ-
մա-բանասիրական հանդես», ք. 2, 2003, էջ 67-68:

²³⁹ Ժ. Քալանթարյան, «Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը և
Սաղմոսների առնչությունները», էջ 50:

²⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 25, 37, 76 և այլն:

կամ մերժելու տվյալ գլուխը: Բայց Մատյանի յուրաքանչյուր գլուխը նույնքան կայուն ավարտ ունի, և այդ մասում դրվում է ավանդական «Ամեն»-ը: Հեղինակը մեծ ուշադրություն է դարձնում և ավարտամասերի վրա, քանզի դրանք հաստատում են երկի ամբողջականությունը և նախապատրաստում հաջորդ բանքերը: Մինչդեռ ձեռագրերում գրիչների արտագրություններն առավել շատ շեղումներ են թույլ տալիս հենց վերջնամասերում, ուր նրանք ականա բացթողումներ են ունենում (հոգնած են լինում, շփոթվում են, անավարտ են թողնում և այլն):

Քննական բնագրի ԼԳ գլխի Ձ և Է հատվածների միացման մասում²⁴¹ ականատես ենք լինում մի հակասության: Ձ ենթագլուխը վերջանում է.

*...Նմա փա՛ռք ի ձեռքն քո, եւ քեզ բարեբանութիւն
Ընդ Հաւր ամենակալի յավիտեանս յաւիտենից: Ամէն:²⁴²*

Ակնհայտորեն ենթագլուխն ավարտվում է, և ունենում ենք ավարտաբանական մաս: Մինչդեռ սա ԼԳ գլխի միջնամասն է, ոչ թե ավարտը: Ծանոթագրության մեջ կազմողները նշում են, թե տվյալ գլխի է ենթամասը «բոլոր տպագիրներն ունեն իբրև ենթախորագիր», իսկ Ներսես Լամբրոնացին դրանք համարում է բնագրի շարունակություն: Բանասիրության մեջ կասկած է հայտնվել, թե այդ ենթագլուխը Գրիգոր Նարեկացու գրչին չի պատկանել: Կազմողներն այս դեպքում իրավացիորեն նախընտրել են ենթամասը վերականգնել իր տեղում, սակայն չեն փորձել փոխել գլուխների համարակալումը, այն թողնվել է նախկինը²⁴³: Այսպիսով՝ հաջորդ, այն է՝ է ենթագլուխն սկսվում է.

*Դարձեալ կրկնեսցի ի նոյն կարգ բանի,
Մինչեւ վստահութիւնն լուսոյ հրաշապէս յայտնեսցի ազդեալ
Աւետարանել վերստին գրկկին խաղաղութիւն:²⁴⁴ (ԼԳ, Է) տողերով:*

Դժվար է ասել՝ բանաստեղծն այդ կրկնությունը վերագրում է նո՞ւյն «բան»-ին՝ ԼԳ-գլխին, թե՞ իր ընդհանրական խոսքի շարունակությամբ՝

²⁴¹ Նույն տեղում, էջ 382-383:

²⁴² Նույն տեղում, էջ 382:

²⁴³ Նույն տեղում, էջ 1038-1039:

²⁴⁴ Նույն տեղում:

Մատյանին: Իսկ եթե այդ աղավաղումը գրիչների²⁴⁵ ձեռքի գործն է, և նրանք են գլխակարգությունը խառնել: Չէ՞ որ որոշ ձեռագրերում այդ ենթագլուխը համարվել է առանձին գլուխ (140-141-րդ տողեր)²⁴⁵: Դա էլ հիմք է տվել որոշ հետազոտողների հիշյալ գլուխներն այլ առիթով գրված լինելու վարկածն առաջադրելու²⁴⁶: մոռանալով, որ սա խորապես կրոնական բովանդակություն ունեցող ստեղծագործություն է, առաջադրում և լուծում է կրոնադավանաբանական ու ծիսական կարևոր խնդիրներ, իսկ հիշյալ ԼԳ գլուխը Պատարագի խորհրդի բանաստեղծական մեկնությունն է: Կարող ենք ականա ենթադրել նաև, որ այս գլուխը երկու առանձին «բան»-երի արհեստական բռնակցումից է գոյացել: Այդպես մտածելու հիմք է տալիս անիջապես հաջորդ գլուխը՝ բան ԼԴ-ն: Այն ուղղակի բնագրական անակնկալ է մատուցում: Նրա Բ և Թ ենթագլուխներն ավարտվում են «*Ամեն*»-ներով՝ բաժանվելով երեք ենթամասերի: Ակնհայտ է, որ միայն «Վերստին յաւելուած...» սկիզբն է պակասում երկու ենթագլուխներից առաջ ընկած մասերում: Այսպես. նկատելով գլուխների միջև առաջացած խզումը՝ հեղինակը Գ ենթագլխի սկզբնամասում գրում է. «Իսկ զհաւատոյ սահման բանի ընտրութեան շնորհի կենաց կանոնի առ համագոյ Սուրբ Երրորդութեանն զայս վարդապետեցի, *զոր շաւիղ կարգիդ վերանկարէ*»²⁴⁷: Հերթականության կարգը «վերանկարել»-ը հաջորդ մասում հուշում է, որ նախորդը ավարտում է: Ժ ենթագլուխը ևս սկսվում է գլխասկիզբ հիշեցնող մի արտահայտությամբ. «Արդ, զայս գոչումն ծածուկ խորհրդոց՝ կերպաւորելոց յայսմ մատենի....սովիմք սպառագիմեալ՝ եւ ապա մտի ի հանդէսն» (ԼԴ, Ժ): Այս դեպքում ևս կրկնությունն այլ մուտք է առաջադրում, խոսում մի *նոր սկզբի* և *Մատյանի ինչ-ինչ շփոթության արդյունքում միավորված գլուխների առանձին գործածության մասին*: ԼԳ և ԼԴ բաների հինգ մասերից բաղկացած լինելը հաստատում է, որ գրչական մեծ շփոթ է թույլ տրվել Նարեկի հենց այս՝ 1-ին և 2-րդ մասերի միացման տեղում²⁴⁸:

²⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 757:

²⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 1038:

²⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 386:

²⁴⁸ Կազմողները խնդրին տեղյակ են, սակայն առաջնորդվել են Ն. Լամբրոնացու սկզբունքով՝ սահմանափակվել Ա-Դ գլուխներով. տե՛ս նույն տեղում, էջ 180-183:

Մատյանի այս բարդ խնդրով զբաղվել են նախ միջնադարյան մեկ-միջները՝ Հակոբ Կլայեցի կաթողիկոսը (1268-1286), Գր. Խլաթեցին²⁴⁹ (15-րդ դ.) և այլք, իսկ հետո նաև՝ Հ. Նալբանը, Գ. Ավետիքյանը²⁵⁰ և ուրիշներ, այսինքն՝ *Լուծմունքի* հեղինակները: Այսօր Մատյանն ունի 95 գլուխներ և տեքստային առումով ամբողջական է: Կազմողներն ընդ-հույս մոտեցել են հարցի կարգավորմանը. այդպիսի հնարավորություն նրանց տվել են իրենց ձեռքի տակ եղած ձեռագրերը, որոնք ամբողջա-կան տեղեկություններ են տալիս սկիզբ-ավարտների մասին: Հարյուրա-վոր ձեռագրերի մեջ կան մի քանիսը, որոնցում «*Նարեկացու երկը բա-ժանվում է ոչ թե 95, այլ 99 (Վատիկանի գրադարանի N 4 գրչագիրը) և 100 (Կ օրինակ (թ. 3929 ձեռ.—Ս. Մ.), նաև անմիջապես սրանից ընդ-օրինակված N 5456 ձեռ.) գլուխների: Այդ ավելացումը հետևանք է այն բանի, որ ԻԸ²⁵¹, ԼԳ, ԼԴ, և ՀԵ գլուխների առանձին հատվածներ իրենց ենթավերնագրերով դիտվել են որպես գլուխներ և համարակալվել*»²⁵², -գրում են կազմողները: Հետևապես, բնագրի 99 կամ 100 գլուխների բա-ժանումը հնուց է գալիս: Համեմայնդեպս, Մ. Մ. ձեռ. 1568-ի արտագրվե-լուց առաջ այդպիսի օրինակ գոյություն է ունեցել²⁵³: Ուրեմն նախքան Գրիգոր Սկևռացու օրինակը եղել է 100 գլուխներ ունեցող մի այլ նախօ-րինակ, որը գուցե հեղինակի ինքնագիրն է կամ ինքնագրերից մեկը²⁵⁴:

²⁴⁹ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 254-259 (Հ. Կլայեցի գրել է նախօրինակը 1286 թ.), 274-280 (Գր. Խլաթեցին գրել է ընդարձակ տարբերակը 1413 թ.):

²⁵⁰ Աւետիքեան Գ., *Նարեկ Աղօթից, համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմունք բացայայ-տեալ միանգամ եւ այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1827, 647 էջ:

²⁵¹ ԻԸ գլուխը լուսանցքային գլխաբաժանման է ենթարկվել մի շարք ձեռագրերում: Կարծվել է, թե 122-րդ տողից սկսվել է ենթագլուխը (և հետևանաւոր) առանձին գլուխ չէ, որովհետև ենթավերնագիրը հետագա հավելում է դիտվել: Բնագիրը կազմողներն այստեղ սխալվել են, քանզի 99 կամ 100 գլուխներ ունեցող ձեռագրերը չորսն են, ոչ թե երեքը, ինչպես իրենք են նշում: Տե՛ս *Մատեն*, էջ 20:

²⁵² Նույն տեղում: Այդ գլուխներում գործել է ավարտաբառերով մասերը վերջացնե-լու սկզբունքը: Դրվել է «Ամեն» բառը, որը ցույց է տալիս ավարտը, գլխի եզրափակումը:

²⁵³ Նույն տեղում, էջ 21:

²⁵⁴ Ինքնագիր օրինակների գոյության մասին խոսում են 1774 թ. բնագրի հեղինակ-ներն ու պատվիրատու Գասպար ամիրա Մուրատխանյանը: Հիշյալ տպագիրը կազմվել է 30 ձեռագրերի հիման վրա, և դրանցից երկուսը՝ «Սրբոյն իսկ պնդէին *լինել ձեռագ գիր*»: Դրանց հեղինակային ինքնագիր լինելուն կազմողները չեն կասկածել: Տե՛ս *Գիրք աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ հոգեկիր հռետորի*, Կոստանդնուպօլիս, 1774, էջ 11-12:

95-ից ավելի գլուխներ ունեցող հիշյալ ձեռագրերը հետևյալներն են²⁵⁵.

1. K-ձեռ.-Մ. Մ. ձեռ. 3929՝ ընդօրինակված 1247թ., գրիչ՝ Խաչատուր կրոնավոր. բաղկացած է **Ճ (100) գլուխներից**²⁵⁶.
2. Վատիկանի թ. 4 ձեռագիրն ընդօրինակված է 1226 թ., բաղկացած է **ՂԹ (99) գլուխներից**²⁵⁷:
3. Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռ. 1285՝ ընդօրինակված ԺԴ դ., Ժողովածու, գրիչ՝ Ներսես, բաղկացած է **ՃԳ (104) գլուխներից**²⁵⁸:
4. Մ. Մ. ձեռ. 5456՝ ընդօրինակված ձեռ. K-ից (թ. 3929-ից): Արտագրվել է հավանաբար Տաթևում 1397 թ. առաջ: Գրիչ՝ Մատթեոս Ջուղայեցի²⁵⁹. իր նախօրինակի պես ունի **Ճ (100) գլուխներ**:

Մ. Մ. ձեռ. 1568-ն ընդօրինակված Գրիգոր Սկևռացու ձեռքով 1173 թ. (ստացող՝ Ն. Լամբրոնացի): Գր. Նարեկացու Մատյանի ամենահին արտագրությունն է: Ըստ համարակալման՝ բաղկացած է 95 գլուխներից, սակայն էջ 314բ-ում՝ լուսանցքում, նշվում է հերթական համարը՝ «Բան ՂԴ», իսկ վերնագրում՝ «Բան **ՂԹ**»²⁶⁰: Դա հաստատում է, որ այդ համարակալումը մի հմագույն օրինակից է կատարվել և պատահականության արդյունք չէ: Կազմողները գրում են. «Դեռևս A-ի գրվելուց՝ 1173 թ. առաջ, ընդունված գլխակարգությամբ ՂԵ (95) Նարեկներից բացի, եղել են և այնպիսի օրինակներ, որոնք, առանձին հատվածների համարակալման շնորհիվ, ունեցել են **ՂԹ (99) կամ Ճ (100)** գլխաբաժանում ու համարակալում»²⁶¹:

Որոշ չափով փաստերը հաստատում են, և բնագիրը կազմողներն էլ՝ հայտնում, որ **1003—1173 թթ. միջակայքում դեռևս չհայտնաբերված մեկ կամ մի քանի ձեռագիր օրինակներ են գոյություն ունեցել, որոնք 99 կամ 100 գլուխներից են բաղկացած եղել**: Եվ 100 գլուխների մասին

Տե՛ս նաև Պ. Մուրադեան, Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը, հ. Ա, էջ 260-289:

²⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 20-21:

²⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 36-38:

²⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 20-22, 36-38:

²⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 57-59, 183-ի տողատակի հղումը:

²⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 134:

²⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 24-26. կազմողները վկայակոչում են 99 գլուխներ ունեցող երեք ձեռագիր՝ տե՛ս էջ 20-21:

²⁶¹ Նույն տեղում:

պնդումն ընդամենը զրույց չէ միջնադարյան համարակալման փորձի վերաբերյալ: 12-14-րդ դդ. գրչագրերը եղածներից ամենահիներն են, որոնք բնականաբար ավելի մոտ են բնագրին, քան հետագա արտագրությունները:

1985 թ. քննական բնագրի գլխակարգության աղյուսակը՝ ըստ ամեն ավարտաբառի:

Ա--Ամեն	ԼԴ-Ամեն (երեք)	ԿԷ-Ամեն
Բ--Ամեն	ԼԵ-Ամեն	ԿԸ-Ամեն
Գ--Ամեն	ԼԶ-Ամեն	ԿԹ-Ամեն
Դ--Ամեն	ԼԷ-Ամեն	Չ--Ամեն
Ե--Ամեն	ԼԸ-Ամեն	ՉԱ-Ամեն
Զ-----չունի	ԼԹ-Ամեն	ՉԲ-Ամեն
Է-----չունի	Խ--Ամեն	ՉԳ-Ամեն
Ը-----չունի	ԽԱ-Ամեն	ՉԴ-Ամեն
Թ--Ամեն	ԽԲ-Ամեն	ՉԵ-Ամեն (երկու)
Ժ--Ամեն	ԽԳ-Ամեն	ՉԶ-Ամեն
ԺԱ-Ամեն	ԽԴ-Ամեն	ՉԷ-Ամեն
ԺԲ-Ամեն	ԽԵ-Ամեն	ՉԸ-Ամեն
ԺԳ-Ամեն	ԽԶ-Ամեն	ՉԹ-Ամեն
ԺԴ-Ամեն	ԽԷ-Ամեն	Ձ--Ամեն
ԺԵ-Ամեն	ԽԸ-Ամեն	ՁԱ-Ամեն
ԺԶ-Ամեն	ԽԹ-Ամեն	ՁԲ-Ամեն
ԺԷ-Ամեն	Ծ--Ամեն	ՁԳ-Ամեն
ԺԸ-----չունի	ԾԱ-Ամեն	ՁԴ-Ամեն
ԺԹ-Ամեն	ԾԲ-Ամեն	ՁԵ--եղիցի, եղիցի
Ի--Ամեն	ԾԳ-Ամեն	ՁԶ-Ամեն
ԻԱ-Ամեն	ԾԴ-Ամեն	ՁԷ-Ամեն
ԻԲ-Ամեն	ԾԵ-Ամեն	ՁԸ-Ամեն
ԻԳ-Ամեն	ԾԶ-Ամեն	ՁԹ-Ամեն
ԻԴ-Ամեն	ԾԷ-Ամեն	Ղ--Ամեն
ԻԵ-Ամեն	ԾԸ-Ամեն	ՂԱ-Ամեն
ԻԶ-Ամեն	ԾԹ-Ամեն	ՂԲ-Ամեն
ԻԷ-Ամեն	Կ--Ամեն	ՂԳ-Ամեն
ԻԸ-Ամեն	ԿԱ-Ամեն	ՂԴ-Ամեն
ԻԹ-Ամեն	ԿԲ-Ամեն	ՂԵ-Ամեն
Լ--Ամեն	ԿԳ-Ամեն	
ԼԱ-Ամեն	ԿԴ-Ամեն	
ԼԲ-Ամեն	ԿԵ-Ամեն	
ԼԳ-Ամեն (երկու)	ԿԶ-Ամեն	

Իսկ ինչո՞ւ 95: Չէ՞ որ ձեռքի տակ եղած որոշ ձեռագրեր առաջադրում են 96-ը, 97-ը, 99-ը, 100-ը: Դրանք վկայում են գլուխների ավելի մեծ թվաքանակ, քան 95-ը²⁶²: Մի հետաքրքիր, բայց էական հանգամանք է: Ձեռագրերում համարակալել են նաև Նարեկացու «յիշատակարանը»՝ համարելով այն «բան»: «ԴԶ»²⁶³ (96-րդ) հատվածն օրինակ թ. 5675 ձեռագրում համարվել է առանձին գլուխ: Հաճախ գրչագրերում իրենց համարակալումներն են անում իրենք՝ գրիչները: Օր. ձեռագիր թ. 2089-ը համարակալվել է «Բան առաջին», «Բան երկրորդ» ձևով²⁶⁴, իսկ i-ն (թ. 5558) չունի «բան» բառը, իսկ գլխահամարները դրված են լուսանցքներում²⁶⁵:

Կրկին նկատենք, որ գլուխների 95 թիվը ինչպես ձեռագրերի մեծ մասում, այնպես էլ տպագիրներում որոշվել է «բան»-երով կամ ավելի շատ՝ սկզբնամասերի հաշվառումով: Ակնհայտ է, որ մի կարևոր հանգամանք վրիպել է բանասերների ուշադրությունից: Մեր կարծիքով գլխակարգումները կարելի է և պետք է ճշտել նաև վերջնամասերով ու ավարտաբանություններով:

«Ամեն» բառով է ավարտվում յուրաքանչյուր ամբողջական գլուխ՝ բացի բնագրի Զ²⁶⁶, Է²⁶⁷, Ը²⁶⁸, ԺԸ²⁶⁹, ԶԵ²⁷⁰ գլուխներից, որոնք չունեն *«Ամեն»*-ը և որոշ չափով անավարտ են (տե՛ս աղյուսակը): Այդ հանգամանքը չափազանց կարևորվում է և դառնում ձեռագրագիտական վճռորոշ *կո վան*, որով լրացուցիչ կերպով, ինչպես սկզբնամասերի «բան» բառի դեպքում է, կարելի է կատարել Մատյանի գլուխների ճշգրտումներ և վերադասավորումներ: *Ամեն* եբրայերեն նշանակում է «այո, ճշմարիտ է, թող այդպես լինի» կամ «ճշմարիտ եմ ասում»²⁷¹, ինչին բացառիկ նշանակություն էին տալիս աղոթքից հետո: Գրիգոր Նարեկացին՝

²⁶² Նույն տեղում, էջ 24-26:

²⁶³ Նույն տեղում, էջ 100:

²⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 76, 83, 121:

²⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 116:

²⁶⁶ Մատեան, էջ 270:

²⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 274:

²⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 276:

²⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 314:

²⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 591:

²⁷¹ Զր. Աճառյան, *Հայերենի արմատական բառարան*, հ. Ա., Ե., Եր. համ. հր., 1971, էջ

իրեն ուղղադավան քրիստոնյա, իր երկի գլուխները դիտում էր որպես աղոթքներ և դրանք ավարտում «Ամեն» բառով:

Ձեռագրերի մեծ մասում հեղինակը «բառականապես» բառով է ավարտում²⁷² գլուխները, իսկ ՁԵ բան-ի Ե, Գ, Մ օրինակներում «եղիցի եղիցի ամեն»²⁷³-ով: Որոշ դեպքերում հանդիպում են գլուխներ, ուր «Ամեն»-ը հանդես է գալիս մի քանի անգամ, և կասկած է առաջանում, որ այդ գլուխները կարող էին առանձնացվել: Բացառված չէ, որ համեմատաբար ընդարձակ ավարտամասը կարող էր անցնել մի գլխից մյուսին: Ընդհանուր առմամբ հինգ գլուխներում ավարտամասերը բացակայում են: Ուրեմն այս գլուխների ամբողջականության հարցը մնում է բաց: Իսկ ինչո՞ւ են որոշ գլուխներում «Ամեն»-ները հանդիպում նաև միջնամասերում: Խոսքն արդեն հիշատակված ԼԳ, ԼԴ, ՅԵ գլուխների ունեցած ենթամասերի մասին է²⁷⁴: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ընդմիջարկված մասերում «Ամեն»-ներից հետո կան «Դարձյալ», «Արդ» և այլ նմանատիպ բառերով սկսվող ենթագլուխներ:

Խորհրդապաշտ միջնադարի համար, ուր թվերը կարևոր նշանակություն ունեն, 95-ը չպիտի բավարարեր ինչ-ինչ պահանջների: Այն կամ պակաս պետք է լիներ և բաժանվեր 3-ի (օրինակ՝ 90-ը, 93-ը, որ առաջադրվում են), կամ ավելին՝ օրինակ 99-ը, կրկին 3-ի բաժանվելով: Երկու դեպքում էլ 95-ը «չի խոսում», չունի կոնկրետ որևէ կիրառական նշանակություն: Մինչդեռ հասկանալի է, որ **բանաստեղծը գլուխների թվաքանակին, ամենայն հավանականությամբ, տվել է առանձնահատուկ նշանակություն, և երևի դրանք 99-ը կամ 100-ն են եղել**: Այդ մասին արդեն խոսվեց Վատիկանի (թ. 4), ինչպես և K (թ. 3929) ու նշված մյուս ձեռագրերի առիթով²⁷⁵: Դրանցում կատարված բաժանումներն ավելի մոտ են բնագրային գլխակարգմանը, ուր 99-ը բաժանվում է երեքի (Հիսուսի կյանքի 33 տարիների և Ս. Երրորդության խորհրդանիշներն իր մեջ ունենալով): Հեղինակն ամենայն հավանականությամբ «Ամեն»-ով համարակալել է նաև հիշատակարանը, որը դառնում է Նարեկի 100-րդ առանձին «բան»-ը՝ չխանգարելով մյուս 99-ին:

²⁷² Մատեն, էջ 668:

²⁷³ Նույն տեղում, էջ 923 (նշանակում է այս գլխում այն որոշ ձեռագրերում եղել է և կարող էր վերականգնվել):

²⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 20:

²⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 20-22:

100-ի մասին է գրում իր նշանավոր «Սայլիկում», ուր այն խորհրդրդանշում է 100 մահապետները և մարգարեները: Այդ կատարյալ թիվը չէր կարող անտեսվել և Մատյանի գրության ու գլխակարգության դեպքում: «Երգ երգոցի Մեկնության» առաջաբանում ահա թե ինչ է ասում Գր. Նարեկացին. «Ի համարս թուոց *տասանն* է կատարեալ, և եթէ այլ թուէ, ի մին դառնայ, ասել՝ *մետասան*, և որ ի կարգին է.... Այդ որպէս ի *միակսն*, նոյնպէս և ի *տասանեակսն տասն տասն հարիւրն է. և հինգ տասն յիսուն. հարիւրն* կատարեալ թիւ է որպէս *զտասն. և յըսունն* կէս թիւ որպէս *զհինգն*: Արդ գկէս աչս ունի մարդ, և ոչ գկատարեալ, այսինքն *յըսնաւորք*: Արդ զիա՞րդ կարէ տեսանել զծածկեալն ի տեսլենէ, այսինքն յըսնաւորես: Նաև ի հարիւրաւորացն, այսինքն ի հրեշտակաց անտեսանելի է. թպէտ և ոչ որպէս մեզ, այլ և ոչ կատարեալ»²⁷⁶: Ինչպէս նկատում ենք, բանաստեղծը *հինգը* և *հիսունը* համարում է անկատար թվեր՝ զուրկ լիարժեքությունից (տվյալ դեպքում՝ փչացած), մինչդեռ *տասը, տասն* անգամ *տասը՝ հարյուրը՝* կատարյալ: Միայն կատարյալն է տեսանելի հրեշտակներին, ոչ թե անկատարը: Սա նշանակում է, թե Նարեկացին չէր կարող անտեսել իր Մատյանի գլխակարգությունը և փաստորեն չի էլ անտեսել: «Երգ երգոցի» Մեկնության մեջ նա երկրորդ անգամ էլ է խոսում թվերի ու անմի կատարելության մասին՝ գրելով դարձյալ հարյուրի այդ նշանակության մասին. «գերկու բնութիւնս ունին միաւորեալ ի մի հոգի և մարմին: Եւ կատարեալքն ինձ, որ կատարեալսն են Աստուածութեամբ և մարդկութեամբս, մարդ կատարեալ, նոյնպէս և Աստուած կատարեալ, յաղագս զմեզ ի կատարեալ փոխելոյ: Զի *տասն և հարիւրն և հազարն կատարեալ թիւք են: Զի մինն ի տասն աւարտի, և այլ ոչ յառաջ, բայց եթէ երկրորդէ. նոյնպէս և մի տասնն , տասն տասն լեալ հարիւր՝ այլ ոչ յաւելու. նոյնպէս և հազարն՝ տասն հարիւրիւ*»²⁷⁷: Ամբողջ ասելիքը պտտվում է հարյուրի շուրջը, շեշտվում է նրա կատարյալ լինելու հանգամանքը: Բանաստեղծն ուղղակի ապացուցում է, որ հազարը ևս տասը հարյուրյալ է, դրանով իսկ կատարյալ: Իսկ «Երգ երգոց»-ում խոսվում է Բաաղամոնի մեջ Սողոմոնի ունեցած այգու մասին, որ նա տվեց մշակներին ի պահպանություն, որոնք բերքից հազար արծաթ էին ստանում և վճարում իրենց տիրոջը: Այդպես էլ

²⁷⁶ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրութիւնք, էջ 279:

²⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 363:

հերոսուհին ասում է, որ իր այգին իր առաջին է, ուստի հազար արծաթը Սողոմոնին, իսկ երկու հարյուրը՝ այգին պահպանողներին²⁷⁸։ Դրվագն այնպես է ընկալվում, կարծես թե այգին հարսի կատարյալ մարինն է, իսկ պահպանները՝ հոգևոր և մարմավոր պաշտպանները։ Եթե նկատի ունենանք, որ սա սքանչելի հարսանեկան երգի վերջնամասն է, ուր հարսը փեսային հավատարմության ու նվիրումի մասին խոստում է տալիս, ապա նա կարող է իր «այգու բերքի» գերակշիռ մասը պարգևել փեսային, և պահպաններին էլ վարձատրել այն անձեռնմխելի դարձնելու համար։ Այսպիսով՝ *տասը, հարյուրը և հազարը* (այսինքն՝ բերքը կամ նրա արդյունքը) հանձնվում է հոգևոր և մարմնավոր «ճշմարիտ մշակաք այգույ»՝ ի պահպանություն։ Իհարկե, նրա աշխարհատեսության մեջ *հարյուրը* կատարյալ թիվ է, հետևաբար այն պիտի կատարյալ դարձնի նաև Մատյանը՝ այն կատարյալ ձևի մեջ ներկայացնելով։

Կառուցվածքային տեսակետից երկի 1985 թ. քննական բնագիրը բաղկացած է 95 գլուխներից²⁷⁹, «ամբողջական երկ է՝ առանց խմբագրությունների»²⁸⁰։ Գիտենք, որ խորհրդապաշտ Ֆլորենտացին էլ հետագայում կրկնում է Գր. Նարեկացուն՝ «Աստվածային կատակերգության» գլուխները 99 և 100 մասերով առանձնացնելով²⁸¹։ Ուզում ենք ասել, որ երկի այսպիսի կառուցվածքը հետագայում ընդունված կարգ է դարձել։ Գլուխների թվաքանակի աճը պետք է ծառայի մի նպատակի՝ Նարեկի ամբողջականության վերականգնմանը։ Այսպիսով.

1. Զննությունը ցույց է տալիս, որ Գրիգոր Նարեկացին Մատյանի բոլոր գլուխներն ավարտել է «Ամեն» ավարտաբառով։ Վերջնամասում թերի են միայն Զ, Է, Ը, ԺԸ-ն²⁸²։ Հարկավոր է ճշտել՝ որտեղի՞ց է գալիս այս բացթողումը չորս «բան»-երում և կատարել լրացուցիչ տեքստաբանական ուսումնասիրություն։

2. Անհրաժեշտ է պարզել, թե ԼԳ²⁸³, ԼԴ²⁸⁴ և ՀԵ²⁸⁵ գլուխների մեջ հայտնված չորս ենթագլուխների թերի սկզբնամասերն ի՞նչ են եղել։

²⁷⁸ Երգ. Ը. 11-12:

²⁷⁹ Մատեան, էջ 174-194:

²⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 177:

²⁸¹ Դ. Ալիգիերի, *Աստվածային կատակերգություն*, էջ 5-499:

²⁸² Մատեան, էջ 501, տես ծանոթ. էջ 952, 1103-1104:

²⁸³ Նույն տեղում, էջ 382, 384:

²⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 386, 391:

²⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 549, 554:

Բացառված չէ, որ դրանց սկզբնամասում միայն «Վերստին յաւելուած...»-ն է պակասում: Կարծում ենք, որ 12-14-րդ դդ. հնագույն ձեռագրերի հիման վրա այս ենթագլուխները պետք է վերածվեն ինքնուրույն «բան»-երի, որի արդյունքում Մատյանը կունենա՝ $95 + 4 = 99$ գլուխներ: Առանձին է համարակալվել հեղինակի կազմած Հիշատակարանը՝ «Բան Ծ» (100-րդը): Վերջապես հայտնի է, որ ամենավաղ արտագրված օրինակներն ունեն Ա-ՂԹ (1-99) կամ Ա-Ծ (1-100) համարակալում, որը խորհելու տեղիք է տալիս:

3. Եթե գլխակարգությունն ավարտվեր պատահական թվով, ասենք՝ 23-ով, 54-ով կամ 71-ով, ապա այդ դեպքում 100-ի մասին մտածելու կարիք չէր լինի: Սակայն ակնհայտ է, որ բանաստեղծը պատահական ընտրություն չի կատարել՝ ձգտելով հասնել 100-ի: Իր «Սայլիկ»-ում և «Երգ Երգոցի մեկնության» մեջ առանձնահատուկ խոսում է երկի կատարելության և կատարյալ թվերի մասին, ուր հատկապես շեշտում է 100-ի խորհրդապաշտական նշանակությունը: Դա նաև գալիս է Անանիա Նարեկացու թվային միստիկայից: Անհավանական չէ, որ «Մատյան ողբերգության»-ը բաղկացած է եղել ճիշտ 100 «բան»-երից:

4. Այս նկատառումները կարևորվում են ոչ գլխակարգության հարցի կապակցությամբ միայն՝ 95 թե 99 (կամ 100) «բան»-եր, այլ մեջտեղ են բերում տեքստաբանական-բնագրային խնդիրների նորովի արժարժման և ճշգրտման անհրաժեշտություն:

* * *

Դարաշրջանը բացառիկ է նրանով, որ անհատի համար հնարավոր է դառնում լիարժեքորեն ինքնադրսևորվել: Նա մասնակից է դառնում պատմության կերտմանը և գնահատմանը: Ու թեև արաբական տիրապետության տարիները ծանր էին, բայց հենց արաբների միջոցով է այդ ժամանակ հայ հանճարը հաղորդակցվում համաշխարհային մտքի առաջավոր ձեռքբերումներին²⁸⁶: Տեսական հարուստ ավանդույթներ ունեցող Արևելքի փիլիսոփայական և գեղագիտական միտքը, եթե ոչ ուղղակի, ապա գոնե միջնորդավորված, նկատելի հետքեր է թողել հայ

²⁸⁶ Ա. Կոճյան, *Բժշկությունը Հայաստանում 11-14-րդ դարերում*, Ե., 1968, էջ 53--55: Ը. Կնովպով, *ԼրՅՏՐՈՒ ՎպՊՈՓՈՎօ Չ ԸՐՎպվոմ ր ՊՐպՉվպոթու ՉՐպվպ ՊՏ վոթու Պվպո*, 8.2, Ժ., 1946, ր. 20-22.

կյանքի վրա: Օրինակ, Չինական բանաստեղծության մեջ մ. թ. ա. 4-րդ դարում երևան է գալիս մի իրողություն, որ շատ ուշ միայն դրսևորվում է շրջակա ժողովուրդների գրականությունների մեջ: Չինացիք մշակում են առական խոսքի աֆորիստիկ գործածության, ինչպես և կյանքի ունայնության և բնությանը ձուլվելու անհրաժեշտության մասին հետաքրքիր գաղափարներ²⁸⁷: Իսկ դրանք սուֆիզմի և քրիստոնեական միստիցիզմի էական առանձնահատկություններից են²⁸⁸: Այս պարագայում բնավ պետք չէ անտեսել և հիմնում հարուստ մշակույթ ունեցող ժողովուրդների զարգացած հնադարի ազդեցությունը ողջ Վերածնական միջնադարի վրա ընդհանրապես:

Սկսվող ու աստիճանաբար հզորացող Հայկական Վերածնունդը Լ. Շանթն այսպես է գնահատում. «....Եվրոպական Վերածնունդի դարերն դարեր առաջ գրված մեր Նարեկացիի աղոթքերգերում մեջեն կը հնչե այդ նոր դարերում կարոտը, նոր դարերում մարդկային մարմնի և հոգիի ազատության պահանջը»²⁸⁹: Դա նույն անհատականացումն է, անձի դերի մեծացումը մեր կյանքում: Մյուս կողմից՝ այն վերածնունդն է Հնադարյան ավանդների: Մատյանը Հայկական Վերածնունդի առաջին և ամենալիարժեք գեղարվեստական արտադրանքն է: Ա. Լոսեն առանձնացնում է մի քանի կարևոր հատկանիշներ ևս Եվրոպական Վերածնունդի մեջ²⁹⁰, որոնք հատուկ են Վերածնունդի գեղագիտությանն ու տեսությանն ընդհանրապես և առկա են նաև Գրիգոր Նարեկացու երկերում ու Մատյանում²⁹¹: Այսպես.

1. *Չգայական գեղեցկության առաջնայնության գիտակցում.*

Աստված ստեղծել է աշխարհը՝ ընդգծելով կանացի գեղեցկությունն ու նրբությունը, բայց և տղամարդու ուժը՝ որպես մախորդի հակակշիռ:

2. *Սուրբեկտիվ--անհատական տենչանք կենսական զգացողու-*

²⁸⁷ Դ. Էդյան, *Հին Արևելքի պոեզիա*, Ե., Եր. համ. հր., 1982, էջ 593:

²⁸⁸ Ա. Սաֆարյան, *Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործություններում ավանդական պատկերների «աղապատացման» մասին*, «Լրաբեր հաս. գիտությունների», թ. 2, 1993, էջ 103: Ուսումնասիրողը խոսում է արևելյան ժողովուրդների մախնական ավանդույթների մասին, որոնց հիմքի վրա ձևավորվում են միստիկական պատկերներն ու պատկերացումները: Դա առկա է և չինական ազդեցության պարագայում:

²⁸⁹ Լ. Շանթ, *Ընդհանուր ականարկ մը հայ բանասիրության վրայ*, հ. 9, էջ 118:

²⁹⁰ Ը. Ղ. ԽՏԻՐԱՅԷ, *ՆՐՑԻՅԱՆԻ ԹՏԵՐՏԶՊԱՎՈՐ*, ր. 49-73.

²⁹¹ Ա. Մաթեան, *Գրիգոր Նարեկացու Մատենան եւ իրանական միստիկ գրականությունը*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 102-103:

թյունների հանդեպ.

Այն, անկախ դավանաբանական և բարոյական արժեքներից, առաջնային է: Այստեղ էլ կա բնության պաշտամունք, բայց կա և արվեստագետը, որ իրեն բնությանը հավասար է դասում: Առաջնությունը տրվում է գեղեցիկի զգացողությանը: Արվեստագետն ստեղծագործում է իր ինքնությունը՝ անհատական բողոքականության օրենքներով: Առաջ է մղվում ոչ թե պարզ ընդօրինակումը, այլ տեխնիկական հնարանքը:

3. Մարդու սուրբեկտի տարերային կենսահաստատում, որով նա հասնում է բարձր ինքնագիտակցության, իսկ անհատը՝ տիտանիզմի.

Նույն սուրբեկտիվիզմի պատճառով անձը գիտակցում է իր անհատականության սահմանափակությունը:

4. ա) Ուժի ամբողջականության պակասի գիտակցում, որից ծնվում է սուր ինքնաքննադատության վիճակ՝ հասցնելով դա ողբերգականության աստիճանի: ***բ) Ինքնամերժում՝ անելանելի ողբերգականության գիտակցումով: Բուռն հակասականության հոգեվիճակ:***

5. Մաթեմատիկայի պարտադիր իմացություն.

Խոսքը, սակայն, զգայական մաթեմատիկայի մասին է կամ թվերի խորհրդապաշտության: Պլատոնական և այլոթագորական մաթեմատիկան հիմքն է նաև միջնադարյան մաթեմատիկայի, որն արձանի կամ նկարի համար կարևորվում էր Ալբերտիի և Դյուրերի կողմից մարդու մարմնի բաժանումով սկզբում 600, իսկ հետո մինչև 1800 մասերի:

6. Մարդասիրության դրսևորում, որը վերածնունդ է Վերածնության.

Ընդհանրապես այս դարաշրջանին բնորոշ է հակասականության գիտակցումը. հակասական է աշխարհը, հակասական է մարդը: Փոփոխական, անկայուն կյանքի արդյունքում ծնվում է և ամենահաղթ կասկածը: Հնդիկ իմաստունները համակված են «Աբսոլյուտով» և բացարձակը հասանելի են համարում միայն հակասությունների հաղթահարման ճանապարհով²⁹²: Ինչ վերաբերում է Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությանը՝ պատկանո՞ւմ է այն Հայկական Վերածնությանը, ապա արդեն նշված կետերից գրեթե ոչ մեկը չի հակասում նրա սկզբունքներին ու գեղագիտությանը հենց եվրոպական առումով²⁹³: Նա սկզբնավորում է Գրիգոր Մագիստրոսի հետ այն, ինչ Հովհաննես Իմաս-

²⁹² Ծ. ՄԱՌՈՊԱ, *ԽՏՐՎՏՐ Ռ ՌԵՑԻՐՈՒՄ*, ր. 244.

²⁹³ Հ. Մխիթարյան, *Գր. Նարեկացու «Մատեն ողբերգութեան» պոեմը*, Ե., ՀԽՍՀ ԳԱ հր., 1991, էջ 17-78:

տասերը, Ներսես Շնորհալին, Ֆրիկը և այլք շարունակում են հետազայում²⁹⁴:

Խոսել Գրիգոր Նարեկացու մասին՝ նշանակում է խոսել նախ և առաջ «Ողբերգության Մատյան»-ի մասին, որի «ստեղծաբանությունը» և գրության շարժառիթները թերևս մեր պատկերացրածից շատ ավելին են: «*Նրա Մատյանը միանգամայն ինքնուրույն բանաստեղծություն է, գրում է Ս. Մալխասյանցը, - իսկ նրա մտահղացումը, ներքին իդեան բոլորովին նոր է ու միակն է աշխարհի գրականության մեջ*»²⁹⁵: Ուստի ճիշտ կլինի անդրադառնալ դրանցից միայն մի քանիսին: Թ. Տասնապետյանը գրում է. «Գրիգոր Աստծոյ գովութիւն եւ մեղքերու խոստովանութիւնը կը նկատէ ծիսական աքթ մը, իբրեւ զոհաբերութեան մը տըւելութիւնը: Ասկէ կըրնանք հետեւեցնել, որ Սաղմոսներու վրայ խորհրդածութիւն մը կըրնայ մղած ըլլալ Գրիգորը ստեղծելու իր բազմատեսակ դրուագները, որոնք կը համատեղեն «ողբ» եւ այլ տեսակի «աղօթք»»²⁹⁶: Անարյուն զոհաբերության այս ծեսը կատարելով՝ Նարեկացին իսկապես համատեղել է *սաղմոսը, ողբն ու աղոթքը*: Ու թե՛ Մատյանը բազմաթիվ աղոթքներից է բաղկացած, և այն երկար ժամանակ Աղոթամատյան են անվանել²⁹⁷, բայց այն սոսկ աղոթագիրք համարելը քիչ է, քանզի դա գրական տեսակի հարցը դեռևս չի լուծում ու չի որոշակիացնում, այլ խախտում է նաև այդ շրջանակը՝ նեղացնելով այն: Մատյանի գրության շարժառիթ կարող էր լինել նաև բանաստեղծի աղանդավոր լինելու կանխավարկածը: Բացառված չէ, որ նա այդ պատճառով է իրեն խիստ դատափետման ենթարկում, ինչպես մատնանշում է ուսումնասիրողը՝ գրքի Թ-ԺԵ գլուխները վկայակոչելով որպես ասվածի հաստատում²⁹⁸: Նա նաև, միաբան եղբայրների հետ հաղորդակցվելով ու եկեղեցու հզոր շունչը զգալով, Աստծո տունը համարում է Քրիստոսի մարմնի մասը և

²⁹⁴ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 17-20, 96-400: Նաև՝ Ս. Զաքարյան, *Հայկական Վերածննդի հարցը*, էջ 131-156: Դ. Դավթյան, Է. Լալայան, *Նարեկացու աշխարհայացքը*, Ե., Եր. համ. հր., 1986, էջ 131-158:

²⁹⁵ Ս. Մալխասյանց, *Գրիգոր Նարեկացի*, Եջիածին, ք. 5-6, 1947, էջ 32:

²⁹⁶ Թ. Տասնապետեան, *Գրիգոր Նարեկացիի Ողբերգութեան Մատեանը* (ընթերցման ուղեցոյց), էջ 27:

²⁹⁷ Ա. Մաթեան, *Գրիգոր Նարեկացու Մատեանը եւ իրանական միստիկ գրականութիւնը*, Դասկ, էջ 103:

²⁹⁸ Թ. Տասնապետեան, *Գրիգոր Նարեկացիի Ողբերգութեան Մատեանը* (ընթերցման ուղեցոյց), էջ 59-73:

ցանկանում է միանալ նրան ամուր կապով՝ այդ կերպ հաղորակվելով Տիրոջ հետ ու կատարելով գաղափարական շրջադարձ: Այդ միջոցն է նա հասանելի համարում՝ Աստծուն իր մեջ բնակեցնելու և նրա էությանը ծուլվելու: Մի առնչություն նույնպես ակնհայտ է, ինչպես «Երգ Երգոցի» դեպքում: Բանաստեղծական հնարանքի և արտաքին ձևի տեսակետից, այսինքն՝ կատարման ու կրած ազդեցությունների առումով Մատյանը կարող էր ավելի շուտ սաղմոսներից առաջանալ²⁹⁹: Պրոֆեսոր Ժ. Քալանթարյանն այս առումով անում է կարևոր մի դիտողություն Արշ. Ղազինյանի այն տեսակետի առնչությամբ՝ աղոթք է արդյոք Մատյանը, թե՞ ողբ³⁰⁰: Նա գրում է. «Անշուշտ, գրականագետը միանգամայն իրավացի է, երբ երկի բովանդակությունը զգալիորեն պայմանավորում է ժանրային տեսակով: Բայց հավանաբար այսօր կարելի է վերանայել մեր ըմբռնումները և հաշտվել այն մտքի հետ, որ աղոթքը միջնադարում լինելով տարածված գրական տեսակ, արտահայտել է ենթադրվածից (կրոնականից) ավելի լայն բովանդակություն և դարձել է միջոց գեղարվեստական մտածողության զարգացման համար: Այսպես էլ նորը Նարեկացու գեղարվեստական մտածողության մեջ երևան է եկել հին ձևերի ճկուն օգտագործման և նրանց ներքնապես հարստացնելու ճանապարհով, ոչ թե ժանրը մերժելով, այլ այն ներսից վերակառուցելով»³⁰¹: Ժանրերը ներսից վերափոխելու այս պատկերացումը շատ ուշագրավ է: Եզրակացվում է, որ Մատյանը մեծապես հակված է դեպի հրեական հին բանաստեղծական հիշյալ ձևը, քան աղոթքը: Իր եզրակացություններն անելիս գիտնականը նշում է, որ եթե առանձնության մեջ սաղմոսն ու Մատյանի յուրաքանչյուր գլուխ ունեն համեմատության եզրեր, ապա «Սաղմոսարանն ու Մատյանն ամբողջության մեջ դրա համար ավելի քիչ հիմք են տալիս»³⁰²: Իսկ իր գերագույն նպատակադրումով և հղացման առանձնահատկությամբ արդեն Մատյանը հանդես է բերում նոր, ինքնուրույն յուրահատ-

²⁹⁹ Ժ. Քալանթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները*, էջ 17-19: Թ. Տասնապետեան, *Գրիգոր Նարեկացիի Ողբերգութեան Մատենանը* (ընթերցման ուղեցոյց), էջ 91:

³⁰⁰ Ա. Ղազինյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» երկի ժանրային բնույթը*, «Պատա-բանասիրական հանդես», ք. 3, 1985, էջ 89:

³⁰¹ Ժ. Քալանթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները*, էջ 43:

³⁰² Նույն տեղում, էջ 47:

կություններ, որոնք Սաղմոսարանում չեն դրսևորվում³⁰³:

Այնուհաղթ, նմանություններ կան և արաբապարսկական բանաստեղծությունից կրած ազդեցությունների, հանգավորման կամ, ավելի ճիշտ, նախահանգի փորձերի ու արևելյան միստիկների հետ ունեցած առնչությունների ոլորտում³⁰⁴: Իհարկե, կան և բյուզանդական, հին հունահռոմեական հիմներգային երկերից կրած ազդեցությունների նշաններ: Սակայն այդ ամենը՝ թվացյալ կամ իրական, միախառնվում են, որպեսզի ստեղծվի մեկ ուրիշը, նորը՝ բոլորովին էլ որևէ մեկին ոչ նմանը: Եվ դա «Մատեան ողբերգութեան»-ն է: Ինքնին հանճարեղ հղացում՝ իրենում ողջը ներառած, բայց և եզակիորեն բոլորից անկախ: Որպես մեծ նորարար ու ժանրաստեղծ բանաստեղծ՝ Գրիգոր Նարեկացին ինչպես տաղերգության մեջ (այդ մասին ասվեց վերևում), այնպես էլ Մատյանի պարագայում աչքի է ընկնում բացառիկ կարողություններով, երբ երկնում է իր անկրկնելի ժանրային հրաշակերտը:

Դրա հետ մեկտեղ բառապաշարային, նկարագրական հնարանքները, ներքին կապերը, բանաստեղծական արվեստի նորովի յուրացումը և գաղափարական լիարժեք հասունացումը կատարվում են աստիճանաբար: «Ապարանից Ս. Խաչի պատմություն»-ը հրաշակերտի ստեղծումը փաստում է, որ տասնամյակների ընթացքում հանճարը վիթխարի առաջընթաց է ունեցել: Եվ այդ դեպքում ինչպես «Երգ Երգոցի Մեկնութիւն»-ը Տաղերի, այնպես էլ «Ապարանից Ս. Խաչի Պատմութիւն»-ը Աստվածածնի և Ս. Խաչի Ներբողներով հանդերձ դառնում են Մատյանի համար յուրատեսակ նախերգանք, իսկ Մատյանը՝ լիակատար հասունացման արտահայտություն: Դա նկատելի է նաև «արծակագրությունից» դեպի չափածո փոխհաջորդող անցումներում: Կարծես մի տևական ժամանակահատված զբաղվելով իր հերթական գլուխգործոցով՝ բանաստեղծը կարիք է զգում փոխել իր ոճը, ժանրը, ներսից ճնշող կաղապարը: Որոշ պահերի էլ Գրիգոր-Յակոբը կարիք ունի դատարկելու իր հոգու թանձրուկը, ծավալելու իր ներքին «վրդովը» ու խոսելու աշխարհի հետ իրեն տանջող ցավերից.

Եւ քանզի առ ամենայն հասարակ տնկեցեալ յերկրի ազգ բանականաց՝

³⁰³ Նույն տեղում, էջ 47-52:

³⁰⁴ Ա. Մաթեան, Գրիգոր Նարեկացու Մատեանը եւ իրանական միստիկ գրականությունը, Զասկ, էջ 102: Խոսքը «սառք»-ի (հանգի) մասին է:

Այս պատուէր նկարագրական նորոգ մատենի ողբոց նուագի,
 Որ զամենեցունց ունի զկրից պատահմանց, նշաւակեալ յիւրում պատկերի,
 Իբր կցորդ մեծգիտական կարեաց համայնից՝
 Առ բոլոր զումարս բազմահոլով տիեզերակոյտ քրիստոնէից,
 Առ նախնի ժամն ժամանողաց
 Եւ առ երկրորդ կոչեցեալ չափով արբունն,
 Առ որ ի կատարած աւուրն ընկալեալ սակաւածեռն ծերութեամբն,
 Առ պարտաւորս եւ արդարս,
 Առ ինքնագով բարձրայաւնն
 Եւ առ սխալեալ անճնադատ գտեալն,
 Առ բարիս եւ եղեռնագործս,
 Առ նկունս եւ առ արիս,
 Առ ստրուկս եւ ներքոյ անկեալս,
 Առ սեպուիս եւ գերաշխարհիկս,
Առ դէմս աղաթից այսու մատենիւ մատակարարեսցի,
 Ձեռնարկեալ Դոգուոյ գորութեամբ՝
 Կարգել ինձ մաղթանս բազադիմիս.... (Գ,Բ):

Ամեն-ամեն կերպ բանաստեղծը շեշտում է իր գրքի գերնպատակը՝
 փրկել բոլորին՝ դասային տարբեր խմբերի, տարբեր սեռի, տարբեր հա-
 սակի, տարբեր ազգութիւնների, տարբեր վիճակներում հայտնվածնե-
 րի, արդեն չափահաս և դեռ ծնվելիք բոլոր մարդկանց: Նա ցանկանում
 է ամենքի համար գթութիւն հայցել մշտապես: Եվ այս Մատյանը թող
 Տերը դարձնի ընթերցողների սրտով ճիշտ այնպես, որ դրանով հնարա-
 վոր լինի մաքրել ու բժշկել նրանց: Այսպես.

Եւ արացե՛ս սոյն ընթերցողացն ի սիրտս յստակս՝
 Բժշկութիւն հոգւոց եւ մաքրութիւն յանցանաց,
 Թողութիւն պարտուց եւ արձակումն մեղաց կապանաց:
 Եղիցի՝ բղիտումն արտասուաց սովաւ վարժելոցն,
 Եւ պարգեւեալ տացի՝ ի ձեռն սորին ապաշաւ ըղծից:
 Շնորհեսցի՛, տէր, եւ ինձ ընդ նոսին առ ի քէն զղջումն կամաց,
 Եւ նոցա իմովս ծայնիւ՝ շունչս բարեհամբոյրս,
 Նուիրեսցի՛ վասն իմ այսու մատենիւ պաղատանք նոցին,
 Եւ բանիւ այսու հեծութիւն նոցին ընդ իմ խնկեսցի,
 Ընդ համբոյր ծաշակման այսր ողբերգութեան՝
 Շնո՛րհ լուսոյ քոյ մտեալ բնակիցէ:
 Եթէ ելցեն ինձ բարեպարհիշտք ընծայիլ սովաւ,
 Ընկեալ՝ կենդանեաւք վասն քո, գթած, եւ զիս ընդ նոսա (Գ,Գ):

Աստված բանաստեղծի նկատմամբ թող դա անի իր անսահման նե-

րողամտությամբ և բարեսրտության համար սիրի ու խնայի: Վերջապես թող աստվածային լույսն իր մատյանի շնորհիվ մարդկանց սրտերում բնակվի:

Մարդկային հանճարը միայն բացառիկ դեպքերում է հասնում այնպիսի բարձունքների, որին տիրում է Գրիգոր Նարեկացին: Խոսքի անսահման հզոր թափ, միջուկային պայթյունի պես արձակվող էներգիա, կուրացուցիչ լույս և իր ճանապարհին ամեն ինչ այրող ջերմություն: Ապշանք ու զմայլանք, բառերի բոցեղեն հեղեղ ու տիեզերական արագություններից ծնվող գլխապտույտ: Դեպի վերին անհունները հառնող ճարտարապետական մի կառույց, որի ուրվագծերն ապշեցնում են իրենց երկրաչափական ձևերի անթերի մշակվածությամբ, շքեղությամբ ու փայլով: Ու այդ ամենի մեջ անհնար է գտնել ավելորդ մի բան, որը կխաթարեր բառակերտ կառույցը: Իր ձևի մեջ լինելով կատարյալ՝ այն ուղղակի անհասանելի է և առինքնում է իրենով՝ որպես նախաստեղծ մի արարում:

Բովանդակային առումով Մատյանը գերբարդ է, վիթխարածավալ և բազմապլան: Դա հույզերի մի այնպիսի ուժգին բռնկում է, որ հիշեցնում է երկնային անդունդը՝ իր հավերժապտույտ ընթացքի մեջ: Հենց այդ պատճառով էլ սյուժետային չէ, քանզի գոյավորումն անէից ենթակա չէ նկարագրության (դրանով չի կարող դրսևորվել): Ոգեղեն թրթռը սփռվում է բոլոր ուղղություններով: Երկինքն ու երկիրը ներթափանցում են իրար մեջ այնպես, որ անհետանում են նրանց սահմանները: «Նրանք կապված են անխզելիորեն», իսկ խզումը, թեկուզ շատ կարճ ու ժամանակավոր, կրեթի աղետի: Նրանց կապն ու միախառնվածությունը նման է հայելային զուգադրում-արտապատկերների, երբ երկինքը երկրի, և երկիրը երկնքի արտացոլքն է: Փոխված են նրանց տեղերը, և գործում են ոչերկրային նոր չափումներ: Այդ ոլորտում հոգին վերափոխվում է այլ գոյավիճակի, մարմինը՝ այլ: Նրանց միջև գործում է շարժման ու դադարի բոլորովին նոր փոխկապակցվածություն, որն անժամանակյա է ու բացարձակ: «Մատյան»-ում ժամանակը, թվում է, կանգ է առել: Այն որևէ ուղղությամբ չի ընթանում: Այսինքն՝ իրականում ժամանակը, որպես այդպիսին, այլևս գոյություն չունի», -նկատում է Ժան-Պիեռ Մա-

հեն³⁰⁵: Կա և Մատյանի ստեղծման տևողության հարցը: Գիտնականներից ոմանք կարծում են, թե այն գրվել է երկար ժամանակահատվածում՝ Անանիա վարդապետի խորհրդով և օրհնությամբ³⁰⁶: Ոմանք էլ այն համոզմունքն ունեն, որ այս գլուխգործոցը գրվել է շատ կարճ մի ժամանակամիջոցում, երբ բանաստեղծի հոգու խռովքը շիկացման բարձրակետին է հասել³⁰⁷: Թվում է, որ դա այդպես էլ պետք է լիներ: Նման հղացումները՝ մանավանդ ոչ սյուժետային, անհնար է տասնամյակների ընթացքում գրել: Այդպիսի բռնկումը կարճ է տևում, ու դա համճարեղ ճախրումի գերագույն ակնթարթն է:

Մատյանի բացառիկությունը պայմանավորված է նաև նրանով, որ Գրիգոր Նարեկացուն հաջողվում է զգայական սահմանների մեջ, աշխարհի նյութական տիրույթներում կայացնել Աստծո և մարդու հանդիպումը: Տիրոջ հետ այդ կապը ջնջում է առկա բոլոր արգելքները, անջրպետները, և մարդը լուսավորվում է աստվածային է-ով, թափանցում կյանքի հավերժականության ու ներդաշնակության ոլորտը: Այդտեղ է, որ նա ճանաչում է իր անկատարությունը, տեսնում իր նյութեղեն թանձրությունը, ինչից ծնվում է անբավ ողբերգականությունը: Հոգու անհունից դուրս է հորդում հույզերի հորդահոս հեղեղը՝ որպես շիկացած լավայի արցունքահեղուկ³⁰⁸, քանվում է մինչև վերջին կաթիլը և փոթորկվելով պարուրում մեր էությունը: Ինքը զարմանում է ԼԳ գլխում՝ ինչպես է, որ հրդեհից չի այրվում.

Զարմանամ, թե զիա՞րդ ոչ կիզում,

Հիանում, թե ի՞բր ոչ այրիմ,

Ապշիմ, թե ո՞րպես ոչ յափշտակիմ՝

Տանջեալ, լքեալ, չարչարեալ, ջաղխեալ (ԼԳ, Դ):

Մատյանի հերոսը Տիրոջ առաջ կանգնում է իր անծով, հանդես գալիս իր անունից: Հնչում է աղոթքի ու ապաշխարության խոսքը՝ առանց

³⁰⁵ Ա. Մահե և Ժ.-Պ. Մահե, Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատենան ողբերգութեան» երկը, էջ 276:

³⁰⁶ Հ. Հ. Թամրազյան, Նարեկյան դպրոցը, էջ 96-104:

³⁰⁷ Ղ. Ալիշան, Հայաստանում, Պատմիչք և Պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարի, 1901, էջ 88:

³⁰⁸ Թս. ՀՏՀՏԶ, ՃՈՅՈՒ ՃՈՐԱԿԱՆՓՈՒ, ր. 61. Այդ կարծիքին է նաև երկի աշխարհաբար լեզվի թարգմանիչ Վ. Պետրոսյանը, տես Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, Տաղեր, Ե., «Սովետ. գրող», 1979, էջ 609:

որի ամեն ինչ անըմբռնելի կդառնա: Երկրային չափումների տեսակետից³⁰⁹ դժվարին է թվում մարդու հաղորդակցությունն Աստծո հետ, քանզի իրար դիմաց են կանգնած գեղիզոր Արարիչը և մարմնավոր մի թույլ էակ: Բայց Տերը խնայում է վերջինիս. չէ՞ որ իր նմանողությամբ ու պատկերով է ստեղծել մարդ արարածին:

Մատյանն իր բազում խնդիրներով հանդերձ միտված է գեղեցկության բացահայտմանը, կատարյալի պատկերմանը, նրա մեջ ներդաշնակը տեսնելուն: Մյուս կողմից նրանում առկա է «...տգեղութեան բացայայտումի ամբողջ ռազմավարութիւն մը,- գրում է Գր. Պըլտյանը,- անկարելի չէ մտածել, որ տգեղութիւնը գեղեցկութիւն մըն է, ոչ թէ ինքն իր մէջ, այլ իբրև հետևանք առաջին գեղեցկութեան աղարտման, տխրացման: Սկզբնական գեղեցկութիւնը մեղքով տգեղացած է, առանց սակայն անհետ կորսուելու: Որով «տգեղութիւնս գեղոյն» կարելի է նկատել ներհակաբանութեամբ»³¹⁰: Ասվածից կարելի է հետևեցնել, որ մենք գործ ունենք բազում խնդիրներով լի գեղարվեստական յուրատեսակ գլուխգործոցի հետ, որը հատկապես առաջադրում է գեղագիտական հարցեր՝ ձևակազմված «ներհակաբանական» տարրերից:

4. Նշանային համակարգը (պոետիկայի որոշ խնդիրներ)

Գրիգոր Նարեկացու արվեստը թելադրում է բանաստեղծական և տաղաչափական բազում ձևերի, պատկերավորության տարատեսակ միջոցների օգտագործում, որը վերջնաարդյունքում հանգեցնում է գեղարվեստական նոր որակի: Նա հայ միջնադարի առաջին արվեստագետն է, ով մեծաթիվ նոր ժանրերի հեղինակ է, և մենք գործ ունենք ժամանակի համաճարեղ նորարարներից մեկի³¹¹ հետ: Շատ անգամ է նա դիմում լալյաց բանաստեղծության գեղագիտական և տաղաչափական յուրահատկությունների գործածությանը, այսինքն՝ ժողովրդական բանարվեստին:

³⁰⁹ Ա. Մահե և Ժ.-Պ. Մահե, *Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատենան ողբերգութեան» երկը*, էջ 174:

³¹⁰ Գ. Պըլտեան, *Ի գործ արկանել*, էջ 93: Նույն տեղում, էջ 93-94:

³¹¹ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 57-65: Նաև՝ Դ. Դավթյան, Է. Լալայան, *Գրիգոր Նարեկացու աշխարհայացքը*, էջ 26-44:

Դա ներառում է ինչպես կենցաղային ողբերը, այնպես էլ դրանց գրականացված տարբերակները: Սգերգն անձնական վշտի աստիճանից բարձրացվում է վեր, ու անհատն իր անամոք ցավը հասցնում է բոլոր սերունդներին:

*Եւ քանզի ընդ ողբաժայնիցն բանաստեղծութեանց վերընծայելոց
Ջորուքին թուոցս յարմարեցի՝
Կական և հեծութին, հառաչանք կողկողագինք,
Դառնութեան լալումն եւ արտասուաց երգ,-
Դարծեալ սկսայց զճառ պաղատանացս
Խոստովանաւրէն, զղջականաբար (ԻԷ, Ա):*

Սկսելով իր ճառը «խոստովանորեն»՝ սկիզբներն ու վերջերը միատեսակ համաձևության է բերում, մշակում: Ընդհանրապես ընտրված բանաստեղծական ոճը հռետորական է՝ հանդիսավոր ընթացքով: Խոստովանության և զղջումի պատկերները Նարեկացին երբեմն զարդարում է հռետորական հարցումի այլազան նրբերանգներով, որոնց գործածությունը խոսքին հաղորդում է խորը հուզականություն և անվրեպ թափ: Պ. Սևակը դիպուկ է բնութագրում հոգեզգայական այդ վիճակը. «Երբ իր մեղանշումից է խոսում և իր կորնշումից (հեղինակը-Ս. Մ.), ասես արտաշնչում է հալած կապար..... Իսկ երբ աղաչում է գութ և պաղատում ողորմություն, ասես ներշնչում է մրրիկ և արտաշնչում փոթորիկ՝ ամեն ինչ ներառելով ու դարձնելով պատկեր ու վերադիր, փոխաբերություն ու մակդիր»³¹²: Իր այդ կեցվածքով նա հանդես է գալիս իբրև երփնածև խոսքի կրող՝ մենախոսող, երկխոսող և բազմաձայնող: Այդ պատճառով է, որ Մատյանը համեմատում են Բախի խմբերգերի հետ³¹³, քանզի երաժշտական է բանաստեղծության առումով. շատ գլուխներ ուղղակիորեն նաև աղոթերգեր են և ունեն իրենց մեղեդին³¹⁴: Չաճախ են առանձնանում Նարեկացու հերոսի երկու *ես*-երը՝ նրա բնավորության ներհակ կողմերը, որ տրոհվում-դառնում են մի քանիսը: Միջնա-

³¹² Պ. Սևակ, *Երկեր*, հ. 5, էջ 248-249:

³¹³ Մ. ԾԱԶԱՍՈՅՈՒՐ, *ՃՈՑՈ՛՛ ծՈՐԱՍՈՓՈ՛՛*, ր. 15-17.

³¹⁴ Մատյանից զանազան Ծիսարանների մեջ են առնվել Ը, ԺԲ, ԺԸ, ԻԸ, ԼԱ, ԼԳ, ԽԱ, Զ, ԶԴ, ԶԹ, ԴԱ, ԴԳ գլուխները: Դրանք երգվել են: Տեն Ն. Թահմիզյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 75-82 (հազագրումներ բաժինը): Նաև՝ Ա. Վարդումյան, *Գրիգոր Նարեկացու երաժշտական ժառանգությունը*, «Բազմավեպ», թ. 1-4, 2003, էջ 435-450:

դարի համար բարոյական չափանիշներն առաջնային են: Մարդու բարոյական կեցվածքով է պայմանավորված անհատի կյանքը և դերը ոչ միայն այդ իրականության, այլև հավերժական ժամանակի և «ապրող սերունդների» դասային խմբերի մեջ (քերովբեներ, սերովբեներ, սրբեր, հրեշտակներ): Հաճախ է Նարեկացին դիմում ոճական ձևերի յուրատեսակ օգտագործման, որը բխում է նրա բերած հռետորական արվեստի յուրահատկություններից: «Ճարտասան և պերճագիր է ան,- գրում է Մ. Հայունի,- որ կը սիրէ հաճախ գործածել հարցադրումներ, հակադրություններ, թվումներ և փոխաբերումներ»³¹⁵: Երկի ոճային աստիճանավորումներն ստեղծում են շարժունություն: Կարելի է նշել դրանցից մի քանիսը.

1. Բաղաձայնույթը և առձայնույթը
2. Բացադարձությունը (2-րդ դեմքով ընթերցողին դիմելը)
3. Ձուգահեռականությունը, զանազանակերպությունը, փոխակարգությունը, համաչափությունը, անշաղկապությունը
4. Սկզբնակրկնությունը և վերջնակրկնությունը
5. Հաճախ նաև՝ անհանգությունը, որ օգտագործում է հանգին ի հակակշիռ³¹⁶:

Երբեք չի բավարարվում եղած բառերով և ձգտում է ավելիին: Դա վերածվում է մի տենչանքի, որ միտված է դեպի անսահմանը: Անում է բառաբարդումներ, բառակերտումներ, շիկացնելով վիճակը, հասնում բառերի քաղցի, նախորդների վրայով անցնելով՝ լիցքավորում և ուժգնացնում է հաջորդը՝ ստեղծելով դեռ ասվելիք խոսքի պակաս, ուր «անցեալին ամեն որակում կը բանա դուռը ապառնիին»³¹⁷: Մեծ բանաստեղծին բնորոշ է լցնել հոմանիշների «միջև գոյություն ունեցող անտակ դատարկը», հոմանշային շարքով տալ բառերի նրբերանգները՝ կենտրոնացնելով ուշադրությունն էական հատկանիշի վրա³¹⁸:

Մատյանի յուրաքանչյուր գլուխ սովորական կրկնությամբ չէ միայն հյուսված, այլ կառուցվածքային նույնությամբ՝ ճոճանակային պարբերական շարժման ձևով³¹⁹: Այդ կառուցվածքային տարրը լրացվում է

³¹⁵ Մ. Հայունի, *Նարեկեան որոնումներ*, էջ 63:

³¹⁶ Նույն տեղում, էջ 62-65:

³¹⁷ Նույն տեղում, էջ 68-70:

³¹⁸ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 265-269:

³¹⁹ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 2, 2003, էջ 60:

նաև կրկնությունների այլ տեսակներով՝ ելնելով տվյալ գլխի իմաստա-
յին յուրահատկություններից: Օրինակ.

1. Մի դեպքում դրանք «մեղա»-ներն են, ինպես ասենք.

*Մեղա՛յ մեծիդ բարերարութեան, ամարզս մեղայ,
Մեղա՛յ ծագմանդ ճառագայթից, խաւարս մեղայ,
Մեղա՛յ շնորհացդ անբաւ երախտեաց, արդարեւ մեղայ...(ԻԷ,Բ)*

2. Մի դեպքում՝ ժխտական-մերժողական հնարանքները՝ հանգա-
վորման նախափորձերով.

*Մի՛ յաւելուր հեծութեանս ցաւ,
Մի՛ խոցեր զվիրաւորեալս,
Մի՛ դատապարտեր զպատժեալս,
Մի՛ տանջեր զչարշարեալս...(ԺԷ,Ա):*

3. Մի դեպքում՝ երկբևեռ կառույցների գործածությունները՝ տար-
բեր կաղապարներով.

ա) (եթե...(ապա...)

*Եթե՛ զինուոր տեսանեմ՝ մահու ակն ունիմ,
Եթե՛ պատգամաւոր՝ խստութեան,
Եթե՛ մատենագէտ՝ մուրհակի կորստեան,
Եթե՛ ւարինաւոր՝ անիծից...(ԻԳ,Գ):*

բ) (մեկը...մյուսը)

*Ընպանակք երկու յերկուսին ձեռքին,
Մինն՝ արեամբ, եւ միւսն՝ կաթամբ,
Երկու բուրանոցք կայծակնաւորք,
Մինն՝ խնկով, եւ միւսն՝ ճենճերիւ...(Լ, Գ):*

գ) ԼԳ գլխի շարունակության մեջ բանաստեղծը խոսում է մի ուշա-
գրավ խնդրի շուրջ, որը գեղագիտական արժեք է ձեռք բերում, պայմա-
նավորում Մատյանի պոետիկայի կարևորագույն հարցերից մեկը: Դա
դիմակիր-դիմագուրկ լինելու հարցն է, որն աշխարհայացքային մի
պատկերացում է և պոետիկական հնարանք: Այսպես.

*...Դեմք կրկնակի կերպից,
Մինն տխրեալ, եւ միւսն՝ ցասուցեալ,
Կշտամբանք ընդ միոյ երկու,
Մինն՝ աստեացս, եւ միւսն ապառնեացն (Լ,Գ):*

Այս սքանչելի տողերը, որ բարձրացված են աֆորիզմի աստիճանի, շարադրված են տաղաչափական տարբեր ձևերով, խոսքային կառուցվածքի զանազան սկզբունքներով և պատկերավորության միջոցների ճաշակավոր գործածությամբ: Առավել հուզիչ են հատկապես պատկերի երկբայական-երկբևեռ³²⁰ դրսևորումները, ինչը փոխանցվում է միջնադարի մյուս մեծերին՝ Ֆրիկին, Նահապետ Քուչակին և Սայաթ-Նովային: Հաճախ տաղաչափական նոր տեսք են ստանում նախդրավոր (զ, առ, ի, ընդ) բառային կաղապարները, շրջասույթների յուրատեսակ գործածությունները:

*Ո՛վ չարդ ի բարեաց,
Ով դառնութիւնդ ի քաղցրութեանց,
Ով խաւարդ ի լուսազարմից... (Ը, Բ):*

Ինչպես անհնար է տալ Աստծո էությունը, այնպես էլ նրա Է-ի այլությունը³²¹: Բերված սքանչելի դարձույթները, բառախաղերը, նուրբ կրկնությունները հաստատում են, որ Գր. Նարեկացին խոսքի մեծ վարպետ է: Պատահական չէ, որ նա վիճում է աշխարհի մեծերի հետ: Նրա պատկերած աշխարհը տիեզերքն է՝ իր հզոր ազդեցություններով: Դրանց մեջ բանաստեղծը տեսնում է Արարչի մեծությունն ու վեհությունը: Նրա էության մեջ գնալով իրարից հեռանում են անընդհատ հառնող անդունդի երկու եզրերը: Այդ ահռելի պատերն անցնում են նրա հոգու միջով՝ շատ խորը վերք բացելով այնտեղ: Այդ անդունդի վրա կախված է կասկածի թանձր մշուշը, որը ցրել հերոսին այդպես էլ չի հաջողվում: Մատյանի պոետիկայում ներհակությունն այն գաղափարն է, որի հաղթահարման համար ծավալվում են գրեթե բոլոր «գործողությունները», մանր ու մեծ շարժառիթները: Գր. Նարեկացու արվեստին բնորոշ են հնչյունակուտակման տարբեր ձևերը (առձայնույթն ու բաղաձայնույթը): Ց և չ հնչյունների կուտակման դրվագ է, օրինակ.

*Շնչոյ յարակարգութիւն, զգայութեան, տեսողութիւն,
Տրիչ ցնորիչ, յեղանակիչ անրջոց, փոխարկութիւն զարիւրմանց,
Այլայլութիւն տխրութեանց, խափանիչ խիթմանց...(ՂԴ, Ա):*

³²⁰ 2. Ավետիսյան, Նարեկացու Մատյանը, էջ 32, 45:

³²¹ 3. Օշական, Աղաչեն անփոփոխելին, Սիոն, ք. 10, 1941, էջ 33-35:

Այստեղ Նարեկացին հասնում է խոսքի պատկերավորության մորմակարդակի: Նրա համճարը, սակայն, պայմանավորված չէ դրանցով միայն, այլ այդ ամենի համադրմամբ: Այս ծովակուտակ հույզերի, մտքերի, մտահոգությունների վրդով ու փոթորկուն ալիքների վրա ծավալվում է լարումների այն դաշտը, որը խախտում է ներքին խաղաղությունը, հավասարակշռությունը³²²: Ակամա ականատես ենք լինում հերոսի հոգու ուժգին ճախրումին, որը կարող է ավարտվել նյութի հետ բախումով ու աննախադեպ աղետով: Գր. Նարեկացու հերոսի երկատվածության և նրա խոսքի երկբևեռության խնդիրը³²³ թերևս երկու պլանով է դրսևորվում: Մի կողմից՝ դա հոգու երկատված հորիզոնականն է՝ մեջտեղում բացված խորխորատով, մյուս կողմից՝ երկատված վերևն ու ներքևը, որոնք ներկայացնում են տիեզերական ուղղահայացի ծայրաբևեռները: Դա մարդու ավանդական աջն ու ախյակն է, հաջողն ու անհաջողը, որ տարածված է ժողովրդական կենցաղում³²⁴: Բանաստեղծը հաճախ է դիմում տրամադրությունների և պատկերների ներհակական ձևերի օգտագործմանը՝ միևնույն տեքստային հատվածում կիրառելով բազմապիսի ոճական հնարանքներ ու «հասնելով գերագույն տպավորության»³²⁵:

Լինելով մաքսիմալիստ՝ Գրիգոր Նարեկացին հատկապես նախընտրում է չափազանցված պատկերները: Իր վշտի մակարդը նա այլ կերպ արտահայտել չի կարող, քան.

*Եւ արդ, զհա՞րդ թժշկեսցիս, անձն իմ եղկելի,
Ի յայսքանեաց տիգաց խոցոտեալ,
Բարձեալ թողեալ այր մի տարագիր, անողջանալի, ըստ մարգարէին,
Քանզի մի ի վերագրելոցդ բաւականապէս զաւրէ սատակման,
Թող թէ այսքան դասք սպանողաց...(ԽԵ,Գ):*

Չարմացած հարցնում է, թե ինչի համար են այդքան տեգերի հարվածները, երբ մեկն իսկ բավական է թշվառացյալ իր անձի կործանման համար: Չափազանցություն, ուր ուժն ու գույները սաստիկ խտացված

³²² Մ. Մեծարեմնց, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, Ե., ՀԱՍՏ ԳԱ հր., 1981, էջ 266-267:

³²³ ԽՅ. ՅՈՐՐՈՊՈՎ, *ՃՈՅՈՒ ԺՈՐԱՍՈՓՈ*, ր. 31.

³²⁴ Խ. ԽԱԿՉՈ-ԽՅՐՏՐ, *ԽՅՐԵՍԵՐՎՈՐ ՈՎՅՐՏՈՍՏՈՍՏՅՈՐ*, 119-138.

³²⁵ Ժ. ՔԱԼԱՆՔԱՐՅԱՆ, Գր. Նարեկացու «Մատենան ողբերգության» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները, էջ 65:

են: Խոսքի նպատակամետության բազմազան ձևեր են օգտագործված:

Մատյանը ոչ սյուժետային լինելու պատճառով դժվարամատչելի է ու դժվար «կառավարելի»: Վ. Ռոգովը գրում է. «Երգչախումբ և մենակատար: Գլխապտույտ ֆաբուլա՝ ընդունակ գրավելու նույնիսկ ամենափոքր վերապատմունով և բացարձակ ոչսյուժետայնություն (համաշխարհային գրականությանը հայտնի չէ նման մեկ այլ հզոր ստեղծագործություն՝ այնքան մեծ ծավալով և դրա հետ մեկտեղ զուրկ սյուժեի մասին որևէ ակնարկից): Տեսարանն անկրկնելի է, ու առկա է չկրկնվող բնավորությունների և մեկ հոգու կենտրոնաձիգ էներգիան»³²⁶: Թեև պոեմն առանց «ֆաբուլայի» է, «անսյուժետ», բայց նրա մեջ թափանցել է տանջող, անլուծելի կոնֆլիկտը: Կոնֆլիկտ՝ յուրաքանչյուր ապրող մարդու նորմալ, բնական ձգտումների և նյութական բիրտ իրականության միջև:

Մատյանի յուրաքանչյուր գլուխ նվիրված է մի կոնկրետ խնդրի: Այդ պատճառով միջնադարյան գրիչները խելացիորեն կազմել են Մատյանի ցանկերը, որոնք օգնում են ընթերցողին³²⁷: Յուրաքանչյուր գլխում առաջադրված կոնկրետ խնդիրը բխեցվում է ինչ-որ դրդապատճառից, որը պիտի ավարտվի մաքրագործմամբ: Այդ իմաստով Մատյանի գլուխներից յուրաքանչյուրը մի աստիճան է, յուրատեսակ կապ այս և մյուս աշխարհների միջև: Այդ անխտոր և դեպի վեր ձգվող ճամփան է. «**Ի յայս կամուրջ ցանկալի, անխտոր եւ անխտորնակ եւ ի վերնաշաւիղ, բարձրաբերձ, սրբահետ սանդուղ երկնաջու** առ Հայր քո աւրինաբան, ահաւոր անուն ձգեալ մատուցես, բարերար, Հոգւոյդ առաջնորդութեամբ միանալ ի քեզ անընդմիջելի»³²⁸: Դա դեպի Բարձրյալն ուղղված խոսքի նարեկացիակերտ կամուրջն է: Հերոսը մի պահ դադար է առնում և կրկին շտապում դեպի ցանկալի նպատակը: Հատկանշական է, որ բանաստեղծը «կամրջի»³²⁹ և «սանդուղքի» խորհրդանիշերը գերազանցորեն մեկտեղում է՝ հուշելով, որ դրանցով նա ոչ միայն հաղորդակցվում է աստվածային ոլորտի հետ, այլ ուղղակիորեն գնում է հենց

³²⁶ Թս. ՅՏԶԶ, ՃՈՑՈ՝ ԺՈՐպՍՈՓՈ, ր. 60.

³²⁷ Մատեան, էջ 157-168: Ցանկերի ամփայտ հեղինակները նպատակ են ունեցել, հաճախ խիստ համառոտ, մատնացույց անել երկի գլուխների բովանդակությունը (էջ 158):

³²⁸ Նույն տեղում, էջ 618:

³²⁹ Ս. Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը, էջ 17:

այնտեղ: Գլուխների ներսում յուրաքանչյուր դրդապատճառ, յուրաքանչյուր գրգիռ կան զուգադրվում է նախորդ ինչ-որ նույնական գրգիռի հետ, կան երևույթների հակադրության հիմքի վրա խոսքի զարգացման ուժգին ընթացք ապահովում: Այդպիսով ամեն ինչ դառնում է շարժունակ և հարափոփոխ: Արվեստագետը որոշ բաներ էլ վերցնում է մեր հին մատենագիրներից և դարձնում երկն առավել կատարյալ³³⁰:

Մատյանի բացառիկությունն արտահայտվում է նաև նրանով, որ ուրիշ ոչ մի գրքում այդքան ընդգրկում ձևով երևան չի գալիս մարդու գիտակցության և մտքի հակասականությունը: «Զկա նման մեկ այլ գիրք, որտեղ այնքան վառ արտահայտված լինեն միջնադարյան գիտակցության բոլոր հակասությունները և ողբերգականությունը, որն այդ գիտակցության օրգանական բնորոշումն է: Եթե Դանտեի դեպքում «Կատակերգություն» է, ապա Նարեկացու դեպքում դա «Ողբերգություն» է՝ անելանելի ողբերգություն», -նշում է ռուս հետազոտողը³³¹: Բանաստեղծն ինքն է հաճախ բնութագրում սեփական ստեղծագործությունը, նրա առանձին մասերի յուրահատկությունները: Սուրբ մյուռոնի կապակցությամբ գրած գլուխների առիթով ասվում է. «Եվ զի՞ ես *երկարս, պատուածաւրեմս, բացականագոյնս, գծագրականս* եւ *առականորս* շարագրեցից առաջի վերնոյդ եւ ահաւորիդ *մաղթողական բանաստեղծութիւնս*» (ՂԳ, Է): Հռետորական հարց է տալիս, թե ինչու է երկար, խրթնածածուկ, նախորդ մասերին ոչ նման, առակավոր-այլաբանական ոճով գրում: Սա թերևս «մաղթողական» կոչված բանաստեղծական ձևն է, փառաբանական խոսքը: Դա էլ փորձ է՝ բնութագրելու խոսքի այս եզակի կառույցը՝ Մատյանը, տալու նրա ժանրային նկարագիրը՝ պոեմ, մատյան ողբերգությամբ, ողբերի մատյամ, աղոթամատյամ, թե՞ թվարկվածներից միայն մեկը՝ ունենալով բնորոշիչների մեծ բազմություն³³²: Համենայնդեպս, դեռևս ուժի մեջ է մնում պոեմ³³³ անվանումը,

³³⁰ Ն. Աղբալյան, *Գրիգոր Նարեկացի և Կորյուն*, Ե., Եր. համ. հր., 2005, էջ 38-40:

³³¹ Նույն տեղում, էջ 63. Հր. Միրզոյանը գտնում է, որ Մատյանը պետք է դիտել ոչ որպես միայն աղոթագիրք, այլ նախ և առաջ իբրև *ողբերգություն*: Տե՛ս Հ. Միրզոյան, *Աղոթագիրք, թե՞ «Մատենան ողբերգութեան»*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», թ. 3, 2004, էջ 81:

³³² Մ. Մկրյան, *Հայ հին գրականության պատմություն*, էջ 535: Նաև՝ Զ. Ավետիսյան, *Նարեկացու Մատյանը*, էջ 20-40:

³³³ Ա. Ղազինյան, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» երկի ժանրային բնութագիրը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», թ. 3, 1985, էջ 87-95: Ա. Մաղոյան, *Միջնադարյան հայկական պոեմը*, Ե., Եր. համ. հր., 1985, էջ 5-6:

այլ անվանակոչումների անհամապատասխանության պատճառով:

Վերածնության մեծերի հուզաշխարհում տիրապետողը տարերային ու բուռն ինքնահաստատումն է³³⁴: Գրիգոր Նարեկացու հերոսը ձգտում է դրան: Իսկ զգացմունքների հոսքը, հզոր կրքերի հեղեղը, հույզերի տարափն ակնհայտորեն հիշեցնում են ալիքների հուժկու սահեքը դեպի ափը և անսահմանորեն փոթորկուն ծովը: Կարծես կռահելով, որ Մատյամը ոչ մի կերպ իր ավարտին չի հասնում (նրա կառուցվածքային ընտրված ձևը դրան չի նպաստում), և մտահոգված նրա ամբողջականությամբ, բանաստեղծը ՁԷ բանում գրում է.

*Եւ արդ, քանզի ի գլուխ կատարման հասեալ
Սակաւամասնեայ կտակի այսր ողբերգութեան,
Արա՛, տէ՛ր, վախճան դադարման առնու՛³³⁵
Ընդ այսց բանից մաղթանաց ինքնանախատս կշտամբութեան (ՁԷ, Ա):*

Հերոսը երագում է Աստծո կողմից չանտեսվելու կյանքի ընթացքում և մահվանից հետո էլ՝ բախտի քմահաճույքին չթողնվելու: Գրիգոր Նարեկացին իր երկի մասերը կառուցում է չափերի ներդաշնակության սկզբունքով, ձգտում է ձևերի համաչափության: Հաճախ բանաստեղծը գրգռում է ունկնդրի հետաքրքրությունը՝ կանխամտածված քողարկելով այս կամ այն աստվածաշնչյան հերոսի անունը: Մանավանդ այլաբանորեն մեկնաբանելով որևէ կարևոր դրվագ՝ պատումին տալիս է ընդգծված խորհրդապաշտական նշանակություն, որը գեղարվեստական բոլորովին նոր հղացք է: Ընդ որում՝ Մատյանի վիթխարի քուրայում «ալքիմիական» եղանակով հալվում և ձուլվում է ամեն ինչ՝ Մարկոս Ավրելիոսի և Գրիգոր Նյուսացու հիմներից մինչև մանիքեական ծեսերի ընթացքում անհատական և խմբակային զղջանքի ու քավության խոստովանական կիրքը, որը վերաճում է բառերի ու պատկերների տարափի³³⁶: ՁԷ գլխի Գ ենթագլուխն ինչպես ձևի, այնպես էլ բովանդակության առումով մի գեղեցիկ գյուտ է: Օր.

³³⁴ Ը. Ղ. ԽՏԻՊՅԱՆ, *ՆրՅպՅՈՒՍԻ ԹՏՇՐՏՃՊԱՎՈ՛Ր*, ր. 59.

³³⁵ Պատահական չէ, որ որոշ ձեռագրերում այս մասը համարակալվել է որպես ՂԲ գլուխ: Երևում է, որ իսկապես այն վերջին գլուխներից մեկն է եղել: *Մատեան*, էջ 925 (ծան.):

³³⁶ ԾՈՐԱ ԸՉՐԱԿՈՒ, *ԺՈՒՊՈՎԱԿ ր ըՏՈՏՁ, Ծ.*, ԼջՊ. հՈՒՈԲՎՈՒՍԶՕՒ, 1914, ր. 9-20.

*Եւ եթէ հասից յամս ծերութեան
Քեւ առաջնորդեալ արժանիս մահու,
Մի՛ թողցես գտկարութիւնս,
Մի՛ անարգեր զալիսն,
Մի՛ կորացուցես զկործանեալն,
Մի՛ զհիշուցես զկքեալն,
Մի՛ վայրաբերեր զխոնարհեալն (ՁԷ, Գ):*

Երևում է, որ բանաստեղծը դեռևս չի հասել «յամս ծերութեան», ուստի դեռ երիտասարդ է և երազում է Աստծուց ծերության հասակուն չստորացվել, չանտեսվել:

*Մի՛ պատուհանք աչացս՝ փակեալ,
Մի՛ լուսաւորութիւն նորիմ՝ խափանեալ,
Մի՛ պատկերն խաւսուն՝ անկեալ (ՁԷ, Գ):*

Կանխավ խնդրում է իրեն չմոռանալ, ապրեցնել, առաջնորդել, քանզի այնժամ ինքն անօգնական կլինի:

Մատյանի կառույցում նկատելի է ներքին տաղաչափական ռիթմայնությունը, և բանաստեղծը գիտի այդ մասին: Նա չի թերագնահատում ռիթմի՝ որպէս աստվածային կարգաբանվածության բնորոշ հատկանիշ լինելը: Բառի միջոցով աստվածայինի հետ հաղորդակցվելը հնարավոր է համարում միայն այդպիսի խոսքով³³⁷: Դա իր հերթին կարևորում է երկի մեղեդայնությունն ու երաժշտականությունը: Մատյանի յուրաքանչյուր բանի կրկնվող «Վերստին յաւելլուած...»-ից հետո սկզբնամասերը կառուցվում են երկու ձևով.

1. Կա՛մ դիմում է Աստծուն քննարկվող հարցի առիթով (անմիջապես նրան).

*Տէր աստուած գթութեան, փրկութեան եւ ողորմութեան,
Քաւութեան եւ նորոգութեան, բժշկութեան եւ առողջութեան (ԽԲ,Ա):*

2. Կա՛մ թե՛ անցնում է խոստովանության: Այսպես.

*Դարծեալ այլաբանեցից՝ ի նոյն շարունակ բարդեալ
Ձկշտամբանացս եղանակ դարովեալ անձինս (ԽԲ,Ա):*

³³⁷ Լ. Ծ. ԺՅ՝ՍՏՎՏԶ, ԸՐԻՈՌՓԻԱՐՍՈՒԿ ՎՈՒՅՈ ԹՏՐՑՏՍՈՒ Ռ ԽՈՒՈՂՈՒ, Ծ., 1990, ր. 60.

Իր հրաշակերտն ստեղծելու ճանապարհին նա գրում է. «ստացեալ *հիմնեցի, կառուցի, կարգեցի, կուտեցի, արձանացուցի, դիզի, բարդեցի, կացուցի, ցուցի, հաստատելով ի հրաշակերտութիւն միագոյ իրի....*» (Հիշատակարան): Այսպես ահա. բանաստեղծն իր տքնանքը գնահատելիս տալիս է Մատյանի ևս մի բնութագիր «*հրաշակերտութիւն միագոյ իրի*»: Մատյանի նարեկացիական գնահատումներն այն բանալիներն են, որոնցով կարելի է գտնել նրա ժանրային բնութագիրը, թեև այն դուրս է մեզ հայտնի բոլոր գրական տեսակներից: Գրիգոր Նարեկացին գրելու ընթացքում տալիս է նաև բազում խորհրդանիշերի իր մեկնաբանությունները³³⁸, ինչպես օրինակ՝ *ջուր, հաց, լույս, խավար, ծեռք, աջ, աչք, ականք, երես, փող, ծառ, բույր, վեճ*³³⁹: Այդ շարքը կարելի է շարունակել՝ *արեգակ, ստինք, որովայն, բժիշկ, գազան, վիշապ* (սատանա), *ծով, արքունիք, փեսա, հարս, սյուն, ծառագայթ, պտուղ, գավազան, հովիվ, աղ, ծրագարան, դատախազ* (մաքսավոր), *կամուրջ, կոչնակ, յուղ* (Աստծո պատկեր), *արուսյակ, ծաղիկ* (Քրիստոս) և այլ խորհրդանիշերով: Սրանց մեծ մասը գալիս է «Աստվածաշնչի» մեկնողական ավանդույթից: Բնականաբար «Երգ երգոցի» այնպիսի հմուտ մեկնիչը, ինչպիսին նա էր, չէր կարող չօգտագործել իմաստային մեծ տարողունակություն ունեցող այս խորհրդանիշերը, որոնք մեծապես հարստացրել են Մատյանի ներքին «տարածությունները»՝ բազմաշերտ դարձնելով բովանդակային մասը: Հե գլխում հանդիպում ենք մի գեղեցիկ խորհրդանիշ-պատկերի: Այսպես. «Ո՛չ կենցաղոյս յերկրէ յղացմունս, այլ արքայութեանն երկնից ժառանգս կրթէ, զի ծոց իւր գոգեալսն գոգոյն Աբրահամու ընծայեցուցանէ: Փեսայ հարսնութեան սորա՝ Որդին Աստուծոյ կենդանոյ, արիորդք խնջոյից սորին՝ հայրապետացն գումարք» (ՀԵ,Ժ): Հակադրվելով հեթանոսական սովորություններին և առաջադրելով Քրիստոսի ու Եկեղեցու միասնության կարևորությունը՝ խոսքը զարգացվում է այլաբանական բառապատկերների կուտակումներով, հոմանիշների շեղջակուտակ շարքերով:

Ինչ վերաբերում է Մատյանի ներքին տարածականության խնդրին, ապա այն «նկարագրական» է և «ամոր ողբական նուագը նոյն ատեն պատկեր է,-գրում է Գր. Պըլտյանը:- Լսողականի եւ տեսողականի, ինչ-

³³⁸ Զ. Ավետիսյան, «Իմ խոսքը պատկերն է հոգուս», «Հայացք երևանից», ք. 6, 2003, էջ 42-43:

³³⁹ Նույն տեղում:

պէս ծայնայինի և պատկերայինի այս «շփոթը» ի հայտ կը բերէ գրքին **plastique** (նրբագեղ, բարեձև, ճկուն- Ս. Մ.) եզրը, այն իմաստով, որ գրքին մէջ կը բանի տարածական սկզբունք մը, սակայն այդ տարածականութիւնը էապէս ծայնային է»³⁴⁰: Ընդունելով *պատկերային* և *ծայնային* տարածականութեան գաղափարը՝ կարծում ենք, որ էական նշանակություն են ձեռք բերում գիծ-պատկերը, բառ-պատկերը, մեղեդի-պատկերը, ընդհանրապէս մաս միտ(ք)-պատկերը: Պատկերներ, որոնք, իրականութեան մեջ ամբողջական չլինելով կամ ուղղակի պատկեր չլինելով, երևակայական տիրույթում «տարածական» են, անշուշտ ոչ երկրաչափական առարկաների տարածականութեան սկզբունքով: Դա ծայնի, հնչյունի և մեղեդու, ռիթմի ու խոսքի «տարածականութեան» ձևերն են, որոնք մատուցվում են ոչ թե երկրաչափական, այլ մտքի տարածականութեան օրենքներով: Ասվածը որոշ իմաստով վերաբերում է և այն հասկացություն-պատկերներին, որոնք կապվում են նյութի հետ: Այսպես՝ Աստված, Աստվածամայր, պահապան հրեշտակ, մարգարեներ, առաքյալներ, սրբեր³⁴¹ հասկացությունները կերպավորվում են, որոշարկվում: Գրիգոր Նարեկացիին իր շուրջ եղած վերնաբնակ է-երին «շնորհում» է *դէմք*: «Դեմք» կրում են և *դժմաները*, սակայն այդ դէմքը «կորստական նշմարանք» է, ստվեր և ոչ ավելին, չէ՞ որ բոլորն Աստվածային ատյանին պետք է ներկայանան իրենց չկեղծված դէմքերով, որպեսզի այդ կերպ ճանաչվեն: Ահա.

*Եւ յարուցեալ գումարս սատակչաց,
Եթէ սպառազէնք այսական դժնեայ հնարաւորութեամբ
Բուռն մարտակցաց պատկանեալ զինուք,
Եթէ մեղաց տգեղ եւ քո ատելի կերպարանք,
Եթէ ցաւոց եւ ախտից վատնիչ եւ կորստական նշմարանք,
Մերժեսցե՛ս, հանցե՛ս, հատցե՛ս, խափանեսցե՛ս.... (Դ,Գ)*

Բանաստեղծը մերժում է կորուսյալներին, հանձնում Տիրոջ կործանմանը, որպեսզի սատանայական որոգայթները վերանան, և նրանք ատյանում կանգնեն իրենց ամոթալի կերպարանքներով: Դրանք ավելի շատ ստվերներ են: Մինչդեռ՝

³⁴⁰ Գ. Պըլտեան, *Ի գործ արկանել*, էջ 51-52:

³⁴¹ Ստ. Մալխասյանց, *Գրիգոր Նարեկացի*, Էջմիածին, ք. 5-6, 1947, էջ 40:

*Քրիստոս աստուած, անուն ահաւոր, մեծութեան տեսակ,
Անքնին բարձրութեան պատկեր, անսահման զարութիւն,
Կերպարան փրկութեան լուսոյ, պաշտպան կենաց... (ԾԷ, Ա):*

Որդու դիմայնացումը, բանաստեղծական «կերպավորում»-ը կրկին հաստատում է, որ հեղինակն առաջնորդվում է աշխարհայացքային և գեղագիտական սկզբունքներով: Այո՛, աստվածայինները լուսավոր են ու դիմակիր: Մինչդեռ Տերն ինքը սկզբից ևեթ զրկում է չքոտիներին դեմքից՝ դրանով ցույց տալով չարի և բարու նախնական զանազանությունը: Օրինակ.

*Որդունք աղեաց գաղտակուրք, խաղաւարտք հրակայծակք,
Եւ բիծք բոցակիծք, եւ անիծք անկերպաւորք,
....Եւ, ըստ բազմապատիր նենգութեան բարոյից դաւող աղուեսուց,
Խորամանկեալ խուսափեն՝ ի պատուածս բազում ելից,
Զի յերկիւղէ մահուն ապրեսցին (ԿԹ, Բ):*

Դիմագուրկ չքոտիներն այս, որ մահու սարսափից ապրում են, նզովյալ էակներ են՝ աղվեսի բարքով, դեմքից և շնորհներից զուրկ: Եվ եթե սրանք այսքան սարսափելի են բերանբաց գայլերի մման, կեռ ճանկերով, կարիճի պես խայթոցներով զինված, հալածում են այսերկրային մարդուն (պայքարից հոգնած հերոս, արքա, իշխան, որ անձնատուր են լինում սրանց)³⁴², ապա որքան ավելի մեծ տաժանք է սպասվում մեղավորներին: Մատյանում դժնյաները շարունակ դիմագրկվում են: Հակառակ դրա՝ ամեն առիթով ներկայացվում են աստվածայինները՝ իրենց դեմքերով: Այսպես.

*Եւ որքան մարթ է զմարդն աստուծոյ՝ աստուծոյ նմանեցուցանել,
Երեսք պարզք եւ անպատկառելիք (ՀԱ, Ա):*

Այս բառախաղն այն մասին է, թե որքան հզոր է Աստծո մարդը, այնքան պարզ երեսով նա կարող է ներկայանալ Տիրոջը: Եվ հակառակը, չարի կրողները դիմագուրկ են կամ ստվերադեմ: Եթե այնուամենայնիվ բանաստեղծը պատկերում է նրանց, ապա այլանդակ դեմքերով, զազիր գործերով: Այսպես.

³⁴² Ա. Մխիթարյան, *Մարդու կատարելության պահանջը Գրիգոր Նարեկացու Մատյանում*, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», թ. 3, 2003, էջ 77-78:

*Լի՛ց նուագաւք այսր մատենի
Անարգանաւք ամաւթոյ զդէմն սատանայի,
Եւ գերեսս կերպի պատկառեցելոյս նշանաւ խաչիդ զաւրացո՛ր:
Միասցի՛ կնիքդ լուսոյ ի գեղ տեսակիս,
Ամրությանդ նշան հաստատեսցի՛ ի տիպ դիտակիս,
Երեւակ կենացդ փայտի ծեւասցի՛ ի պատկեր այտիս,
Արուեստդ հրաշից ի ճակատիս շուք նշանակեսցի (ԿԵ, Բ):*

Բանաստեղծը պահանջում է Տիրոջից «սկզբնաչարի» երեսն անարգանքով ծածկել՝ խարանով պատելով նրա աննշան ու այլանդակ արտաքինը: Եվ ընդհակառակը՝ թող լույսի կնիքը միավորվի իր կերպարանքին, Կենաց փայտի ծևը տպվի իր այտերի վրա: Թող դիմագրկելով չարին՝ լուսավորի, պայծառացնի իր դեմքը: «Երես» նշանակությունից բացի՝ այս բառն ունի նաև առանձնավորվածության նշանակություն, որը հատկապես վերաբերում է Երրորդությանը, հրեշտակներին՝ իբրև իմացականի կրողների³⁴³: Խնդրելով իրեն չգրկել այս շինվածքի բարեզարդությունից՝ բանաստեղծն ընդգծում է իր հեռանալն անկատար վիճակից և մերժենալը կատարյալ վիճակի: Գր. Պըլտյանն այդ նրբերանգն այսպես է բնութագել. «Իմացականութիւնը, լեզուն, ազատութիւնը կը նկատուին զարդեր,- գրում նա,- որ տրուած են մարդուն իբրեւ պարգեւ... Այս յարդարումները կը բանան անհուն ուղղութիւններ, որ կարելի չէ պեղել, սակայն ստույգ է, որ մարդու ստեղծումը պարզեւտրման, պատկերի տուչութեան, զարդարման գործողութիւն մըն է»³⁴⁴: Դեմքը, որպես գեղեցկության կրող, տրվում է մարդուն՝ այդ գեղը «տարագելու», «հանդերձավորելու», մարմնավորելու համար:

Իբրև արժեքափ հանդես է գալիս իր կերպարանքի պարզությունն ու որոշակիությունը, քանզի աստվածայինը դրսևորվում է դեմքի միջոցով և տրվում երկրայիններին: Դիմակիր են Որդին՝ Գառն Աստծո, և Ս. Հոգին՝ աղավմակերպ: Հին Կտակարանի մարգարեություններում Հայրը քառադեմ է: Ինքը սատանայի ամոթահար «դեմքին» հակադրում է իր՝ քողով փառազարդված դեմքը, հանդես գալիս որպես նրա հակառակորդ: Կրկին ու կրկին աղաչում է, որ Տերը մահվան մահճում չլքի իրեն: Անգամ. «Ընդ իս բնակեսցէ յիմուն գերեզմանի» (ԿԳ,Գ): Առանց աստվա-

³⁴³ Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. Ա, էջ 611-612:

³⁴⁴ Գ. Պըլտեան, Ի գործ արկանել, էջ 85:

ծայինի՝ նա չի պատկերացնում իր կյանքի ոչ մի դրվագը: Թվում է, թե հերոսին ավելի մտահոգում է սպասվելիք փորձությունների վտանգը, քան մեկ այլ հանգամանք: Աստծո հանդեպ իրեն փրկության հույսն է քաջալերում: Եվ քանի որ պատկերով է ճշտվելու մարդու ով լինելը, ուստի Տիրոջից խնդրում է՝ գերեզմանում թույլ չտալ չարին վնասելու իր պատկերը: Այս հանգամանքը Մատյանի պոետիկայում ձեռք է բերում գաղափարական արժեք: Սա իր հերթին հաստատում է, որ մարդն իր իսկական պատկերով է ներկայանում աստվածային դատին: Երևում է՝ միջնադարյան մտածողության մեջ անթույլատրելի է դեմքի ցանկացած աղավաղում՝ դիտելով դա կախարհության ու դյութանքի դրսևորում: Խրատելով կրոնավորներին՝ Ներսես Շնորհալին վկայում է, որ ծիծաղելի մարդն ականա մոտենում է դիմազրկված հացկատակին: «Որք ի խեղկատակութիւն սովորեցուսցեն զլեզուս և ծիծաղական բանս՝ նման լինելով խաղալկացն և հացկատակաց, և **որք ի ծիծաղելն այլայլեն զդէմս** և կարկաչեն անմտաբար»³⁴⁵, - գրում է նա: Խոսքն այստեղ վերաբերում է իրենց դեմքն աղավաղող ծաղրածուներին, որոնք դյութանքի և կախարհության մեջ նմանվում են սատանայի գործակիցներին: Նույնը և թատերականացված խաղերում, երբ մարդիկ «կորցնում են» իրենց իսկական դեմքը³⁴⁶: Ուրեմն՝ մարդը պարտավոր է անաղարտ պահել դեմքը՝ ստեծված «ի պատկերի իւրում», որն աստվածային պարզ և՛ արժանի խոր հոգածության: Քնարական հերոսը խնդրում է.

*Լո՛յծ գանձես իմ, արիննեալ,
Քաւեա՛ զպարտիս իմ ողորմած,
Ջնջեա՛ զյանցանս իմ, գթած,
Մատո՛ մատն այցելութեան,
Եւ անդստին իսկ կատարեցայց:
Ձի՞նչ քեզ, տէր, քան զսոսին դիւրագոյն,
Եւ կամ զի՞նչ ինձ՝ պարտաւորիս կարեւորագոյն,
Այլ կենդանագրեա՛, բարեխնամ,
Քոյինաստեղծ պատկերիս փչումն կրկին
Ի շունչ նորոգման լուսաւորութեան մաքրական շնորհի՛
Ձամենամեղս ոգի պաշտպանեալ (ՁԲ, Ե):*

³⁴⁵ Ներսես Շնորհալի, *Թուղթ ընդհանրական*, Ե., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» իր., 1995, էջ 94-95:

³⁴⁶ Յովհան Մանդակունի, *Ճառք, Մատենագիրք Հայոց*, հ. Ա, Ամթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1227-1229:

Նարեկացին երկյուղում է, որ իր խոսքի պահից մինչև մահվան մահճում հայտնվելը և այդ պահից էլ մինչև դատաստանի օրը չարը կարող է իշխել իր վրա, սաղարանքներով տանջել իր մարմինը, գցել ցնորական վիճակի մեջ և հասցնել մինչև դժոխքի հատակը: Նրան սարսափեցնում է այն, որ սատանան ոչ միայն սոսկալի տանջանքների կարող է ենթարկել իրեն, այլև գցել երբևէ չգործած մեղքերի մեջ, գայթակղեցնել այդ վիճակում անգամ: Ինքը ոչինչ անել ի վիճակի չի լինի այդժամ: Բայց իր կամքն այժմվանից իսկ վճռականորեն դեմ է այդօրինակ հարձակումներին և ընդդիմանում է այդ ապօրինությանը: Թող սատանան չպարծենա իրեն տրված իշխանությանը, քանզի նրան կտրվի նաև ահեղ պատժի գույժը: Իսկ ինքը ոչ մի կերպ չի ցանկանում մահվան անկար վիճակում մնալ նրա իշխանության տակ: Ավելին, խոսում է իր նոր պատկերի մասին, ինչը կրկին աշխարհայացքային նշանակություն ունի.

*Եւ վասն իմ, զի զհնացեալ պատկերս նորոգեսցէ,
Առեալ զկերպարանիս բոլոր էութիւն
Կերպին իսկութեան մեծին աստուծոյ՝
Միացոյց ինքեան անշուշտ խառնութեամբ (Կէ, Ա):*

Հակադրելով իրեն և չարին՝ համեմատում է իրենց երկուսին, և դա պարզում է հերոսի պատկերացումների ամբողջությունը: Բերված դրվագում կարևոր է նաև Աստծո էության հետ միաձուլվելը: Այսպես.

*Նա վանեալ է խաչին,
Եւ ես՝ զարացեալ նշանաւն,
Նա՝ հերքեալ ի լուսոյն,
Եւ ես՝ միացեալ ընդ փառացն,
....Եւ զիս ճառագայթ նշանակեաց,
Ջնա սողնոց նմանեցոյց,
Եւ զիս իւրովն անուամբ կնքեաց (Կէ, Ա):*

Սատանան կվանվի խաչով, ինքը կհզորանա նրանով, նա կզրկվի լուսից, ինքը կհայտնվի փառքի մեջ, նա կնմանվի դիմագուրկ սողուններին՝ զուրկ լուսից ու փառքից, իսկ Տերն իրեն իր անունով կնքված Յսկող (Գրիգորիոս) կկոչի: Այդ պարագայում նա իրեն հզոր է զգում, Աստծո օգնությամբ հաղթում չարին: Հավատում է, որ բարերարը չի լքի իր նվիրյալներին, երբ նրանց համար է հեղել իր Որդու արյունը: Ուրեմն

և Մատյանի կարևորագույն հիմնախնդիրներից մեկն էլ այն է, որ մահից մինչև դատաստան ընկած ժամանակահատվածը բանաստեղծը համարում է դեռևս անցնելիք ճանապարհ մարդու համար, իսկ մարդու կյանքի այդ ժամանակահատվածի համար Մատյանը՝ փրկության և ապահովության առեփական տեղ:

Նվաստ չքոտիներն ու զեռուններն ըստ առասպելաբանության դիտվում են մութ աշխարհի խորհրդանիշեր³⁴⁷: Սրանց խթոնիկ բնույթը պարզաբանվում է անդրաշխարհի այլ խորհրդանիշերի հետ նրանց զուգադրմամբ, ինչպիսին են, ասենք, գայլերը: Խորամանկ աղվեսների և քանասար գայլերի ընկերները հեռավոր ակունքներով սատանայի գործակիցներն ու դժոխքի բնակիչներն են, ինչը տեքստում որոշակիացվում է: ԿԹ զուխը ձեռագրական ցանկերում նշվում է որպես «Նշխարք անիծիցն Ադամայ»³⁴⁸, այն է՝ դատապարտում է ադամական նախկին անեծքը՝ մահվան մեղքը: Իրեն պատկերանում են գալիք տանջարանները: Ուտիճների կույտերը նկարագրելով՝ փոքրերի օրինակով մեծ բաների մասին է ուզում գրել.

*Քաջք արանց արեաց, որք իշխեցին ամբոխից
Եւ տիրեցին ժողովրդոց եւ առին զքաղաքս ազգաց,
Ձայարտութիւն իւրեանց զաւրաւոր ձեռինն ինքեանք վկայեն,
Թէ՛ Քանգի ոչ կարացաք ի դիմի հարկանել վեհիցն բռնութեան,
Վասն այնորիկ խոյս տուեալ՝ հասաք յայս տեղի (ԿԹ, Բ):*

Ձեռունների դեմ անիմաստ պայքարը հասցնում է կատարյալ փակուղու: Նրանց ծուղակում հայտնված արքա կամ իշխան ստիպված են տեղի տալ՝ այլ ելք չունենալով³⁴⁹: Այդ ձևով առաջ է մղվում քայքայման ու անհետացման վտանգը, գործել է սկսում չար ոգին³⁵⁰: Այդ հիմնախնդիրը նույն նշանակությամբ քննարկում է Կողբացին իր «Եղծ աղանդոց»-ում³⁵¹: Չկա մի տեղ, որ նրանցից փախչելով՝ մեկնումեկն ազատվի: Նման պահի նկարագրությամբ բանաստեղծը, ըստ Մ. Աբեղյանի, «իր

³⁴⁷ Ծ. հՏՍՏՍՏՁ, ԾՈՒԹ ՎՈՐՏՊՏՁ ՎՈՐՈ, 8. 2, ր. 304.

³⁴⁸ Մատեան, էջ 166-167:

³⁴⁹ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. 4, էջ 610-612: Նաև՝ Մ. Մկրյան, Հայ հին գրականության պատմություն, Ե., Եր. համ. հր., 1976, էջ 535-536:

³⁵⁰ Ս. Մխիթարյան, Մարդու կատարելության պահանջը Գրիգոր Նարեկացու Մատյանում, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», ք. 3, 2003, էջ 77-78:

³⁵¹ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Ե., Եր. համ. հր., 1994, էջ 52-55:

մեղավոր վիճակի զգվելիությունն է ուզում ցույց տալ»³⁵²։ Չափազանց հետաքրքիր է պատկերը նաև նրանով, որ երևում է բանաստեղծի՝ կյանքը խորությամբ ճանաչելու կարողությունը, իրապաշտական ծիրքը։ Աստվածային սիրո քուրայում եռում է իմքը, սակայն երբեք իր տարրերը չեն միավորվում արծաթի վերածվելու համար։ Ցավում է դրա համար։

Պատահական չէ, որ «Հայտնության» տաղում բանաստեղծն առանձնակի կարևորությամբ է կերտում Աստվածամոր դիմապատկերը՝ որպես կանացի գեղեցկության ընդհանրացում³⁵³, որն իրավացիորեն համեմատում են Ռաֆայելի կերտած Մադոննաների հետ։ Օր.

*Աչքն ծով ի ծով ծծծաղախիտ ծաւաւնայր յառաւօտուն,
երկու փայլակնաձև արեգական նման. շողն ի ժմին իջեալ յառաւօտէ լոյս:
Յայտէն նռնենի սարդիատունկ գեղաշիտակ ծայրից ծաղկանց,
....Բերանն երկթերթի, վարդն ի շրթանց կաթէր....*³⁵⁴

Այսպիսի գեղեցիկ ու անաղարտ դեմք կարող է ունենալ միայն Աստվածամայրը, միայն նա կարող է այսքան շնորհներով օժտված լինել ըստ Նարեկացու։ Իրավացի է Գր. Պըլտյանը թե «Դեմքը որպես գեղեցկութեան կրող տրվում է մարդուն՝ այդ գեղը «տարազելու», «հանդերձավորելու», «մարմնաւորելու համար»»³⁵⁵։ Դա նաև աստվածային պարզ է մարդու համար, սակայն տրված չէ մյուս արարածներին։

5. Մարդու կատարելության պահանջը Մատյանում

10-11-րդ դարերի միայն ճարտարապետական կառույցների բազմաքանակությունն ու անմախադեպ չափերը, ընդգրկման առեւելի սահ-

³⁵² Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 611:

³⁵³ Մ. Մկրյան, *Հայ հին գրականության պատմություն*, էջ 483-484: Պարզ տեսնում ենք, թե ինչպես է գեղազարդում Տիրամոր պատկերը մեծ բանաստեղծը: Դեմքի մասին՝ տե՛ս նաև Գրիգոր Նարեկացի, «Տաղեր», էջ 94.

*Լոյսըն գիւրական ստեղծեալըն տիպ
պատկեր տպաւորեալ լոսոյն
ծածկոյթ հողանիւթ արփիական կերպին:
Կերպարանըն հօր առեալ ըզմերս,
ծնեալն տնօրինաբար մարմնով....*

³⁵⁴ Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր*, էջ 48:

³⁵⁵ Գր. Պըլտեան, *Ի գործ արկանել*, էջ 85:

մանները, ողջ Հայաստանի պատմական տարածքի ներառումն այդ շինարարական հրապարակի մեջ վկայում են երկրի տնտեսական մեծ կարողությունների մասին: Անիում³⁵⁶, Ոստանում և Աղթամարում³⁵⁷, Արծնում և այլուր ծավալված մեծաքանակ քաղաքացիական և եկեղեցական շինություններն իրենց արվեստով ու նշանակությամբ չէին զիջում նույն ժամանակի բյուզանդական ու իտալական նույնատիպ կառույցներին և ունեին բացառիկ նշանակություն: Առ այսօր հիացմունք ու զարմանք է պատճառում Սուրբ Խաչ եկեղեցին Աղթամարում՝ հրաշակերտված Մանվել ճարտարապետի ձեռքով³⁵⁸: Ապարնից Ս. Խաչ եկեղեցին հիացական նկարագրության է արժանացնում Գրիգոր Նարեկացին³⁵⁹: Նույնը տեսնում ենք մյուս ճարտարապետական հուշարձանների նկարագրությունների դեպքում, ինչպես և գրականության, մանրանկարչության, քանդակագործության բնագավառներում³⁶⁰: Ոճերի մեծ բազմազանություն, մարդու ֆիզիկական գեղեցկության պատկերում, նոր թեմաների գործածություն³⁶¹, նոր ժանրերի գերառատություն ենք նկատում հատկապես գրականության մեջ (ինքնուրույն ու թարգմանական բնագավառներ՝ աստվածաբանության ու փիլիսոփայության ներառումով, ձեռագրերի բազմացում և այլն):

Նարեկա վանից վանականը վերափոխում է դարերով սրբագործված պատկերացումներն իր բանաստեղծական փոքր ձևերում՝ հոգու իրավունքի հետ հաստատելով և մարմնի իրավունքը: Իսկ «Ողբերգության մատյան»-ում արդեն, պատկերման գլխավոր կենտրոնը փոխադրվում է մարդու հոգեկան խրթնիմաստ, դժվար վերծանելի ներաշխարհի, այսպեսկոչված «ներքին մարդու» էության բացահայտման վրա»³⁶²:

³⁵⁶ Ժ. ԾՈՐՐ, *Ըվո՛ր, Սվո՛ւքվո՛ր՝ ՌրՅՏՐՈ՛ւ՝ չՏՐՏՊՈ՛ Ռ ՐՈրՍՏսՍՈ՛ւ վՈ՛ ՎպրՅպ չՏՐՏՊՈ՛քՈ՛*, ր. 5-8.

³⁵⁷ Թովմա Արծրունի և Անանուն, *Պատմություն Արծրունյաց Տան*, Ե., Եր. համ. հր., 1985, էջ 450-465:

³⁵⁸ Նույն տեղում. պատմիչը հայտնում է, թե երկրաշարժից տուժած Սուրբ Սոֆիայի գմբեթը ամրացնում և վերաշինում է այդ հանճարեղ վարպետը:

³⁵⁹ Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի, *Պատմութիւն Ապարանից Ս. Խաչին* (Ուսումնասիրութիւններ. հր. պատրաստեց Ա. Պետրոսեանը), Ե., «Էդիթ պրինտ», 2006, էջ 7-10:

³⁶⁰ Լ. Ազարյան, *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը*, Ե., ՀԽՍՀ ԳԱ հր., 1975, էջ 39-42:

³⁶¹ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 109-110:

³⁶² Նույն տեղում, էջ 110:

Տարբեր ուսումնասիրողներ խոսում են Մատյանի տարբեր կարգի հերոսների մասին: Օրինակ եղ. վ. Տերտերյանը խոսում է Աստօծ-Աստվածամոր-Երկնայինների՝ որպես վերայինների, և սրբերի-արդարների-մեղավորների-անկյալների՝ որպես երկրայինների մասին³⁶³: Եվ մարդ կոչումը, որ երկրայինի խորհրդանիշն է, մնում է մախընտրելի, քան հրեշտակ անվանումը³⁶⁴: Պայմանականորեն ասենք, որ երկն ունի *հերոս* և *հակահերոս*: Այդ ձևը նրան ապահովում է անհրաժեշտ ներքին շարժունակություն: «Հերոսն» ինքն է՝ նրա կենտրոնական *հար* կրողը: Իր դիմաց կանգնած է «հակոտնյան»: Իրականում դա խոսող և լսող, դատապարտող և դատապարտվող միևնույն հերոսի երկու *ես*-երն են, որոնք հանգամանքների թելադրանքով փոխում են իրենց տեղն ու դերը³⁶⁵, նայած թե ինքն ինչ «դերով» է տվյալ դեպքում հանդես գալիս: Եթե քրիստոնյայի «դերով», ապա սատանան է նրա հակառակորդը: Եթե մեղսապարտության քննադատություն է կատարում, հերոսն իրեն ենթարկում է ինքնադատափետման ու խարազանման, և նրա դիմաց կանգնում է Աստված, որ պետք է թողություն տա գործած մեղքերին: Տերը մշտապես ուզում է բարձրացնել մարդուն, բայց նա այլ ուղղությամբ է գնում, մոլորվում, կրկին ցած գլորվում, ականա հայտնվում սատանայի իշխանության տակ՝ այդ դեպքում վերածվելով «հակահերոս»-ի: «Նարեկը կը մեկնի գոյութեան ըմբռնումէ մը՝ տարազուած իբրև հակադրական եզրերու բախում: ...Ողբերգական ըմբռնումին մաս կը կազմէ գրութեան երկխօսական կառույցը, որ «խօսք ընդ Աստուծոյ» ենթախորագիրը կը բնորոշէ: Սակայն երկխօսութիւնը, որ թատերական տրամախօսութիւնը չէ, այլ զայն կարելի դարձնողը, ունի երեք բեւեռ. *Աստուած*, *ես* եւ *ընթերցողը* (ընդգծումը-Ս.Մ.), ուստի երկխօսութիւնը կը բանի եռանկիւնիի մը մէջ»³⁶⁶: Այս պարագայում երեք կողմերն են՝ Աստված, քնարական հերոսը և ընթերցողը՝ որպես յուրատեսակ դիտորդ և մասնակից: Արդարների ու մեղավորների, սրբերի ու անկյալների, երկնայինների ու մարդու մարմնավորման ճանապարհին Նարեկացին ավելի ուժեղ է բացասական հերոսների «մասնահատկությունները»

³⁶³ Եղ. վ. Տերտերյան, *Նարեկը հայ գրականութեան մէջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 175:

³⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 176:

³⁶⁵ *Հայ դասական քնարերգություն* (առաջաբանը՝ ակ. Լ. Մկրտչյանի), հ. 1, էջ 51-52:

³⁶⁶ Գ. Պըլտեան, *Ի գործ արկանել*, էջ 154-155:

բացահայտելիս³⁶⁷: Կարծում ենք, որ նա անմրցելի է և Աստծո բնութագրումներում:

Մարդու առջև խնդիր է դրվում ձգտել կատարյալին, այն գործադրել կյանքում և արվեստում: Դա հաստատում է մի բան. կատարելության փիլիսոփայությունը դառնում է գեղագիտական պահանջ³⁶⁸: Սույն համագամանքը Մատյանում առավել շեշտված է: Վերին և ներքին հարկերի տրոհված տիեզերքն ապրում է երկու տարբեր օրենքներով. վերինը՝ կատարյալ, ներքինը՝ անկատար: Վերևում անտեսանելին ու անշոշափելին է, աննյութականը, ներքևում՝ նյութականը, ծանրը, անկատարություններով լին: Կատարյալից զուրկ մարդը բնակվում է «մեղսամակարդ» աշխարհում՝ իր կյանքի ժամանակավոր բնույթով: Նարեկացին ձգտում է ամուր կերպով կապել այդ երկու հարկերը, վերացնել նրանց միջև եղած հեռավորությունն ու խզվածությունը: Քրիստոսով դրվել է մարդկության վերջին և վերջնական փրկության խնդիրը³⁶⁹: Փրկվելու համար իրեն պետք է լինել աստվածային ուժերի հետ, այլապես կունենա Ադամի ճակատագիրը: Սակայն չարը և չարիքը երբեք չեն վերանում, և մարդու պայքարը վերջ չի ունենում:

Աստված ստեղծել է նյութական աշխարհն ու մարդկանց ոչ թե այդ ամենից հրաժարվելու համար, այլ մարդուն ևս կատարյալ տեսնելու ցանկությամբ: Վրիպումը ոչ թե աշխարհի նյութական ձևի մեջ է, այլ հասարակության բարոյական պահվածքի: Կենդանական ու բուսական աշխարհում յուրաքանչյուր կենդանի և բույս օժտված է որևէ կոնկրետ բնավորությամբ կամ հատկանիշով, սակայն մարդը «շեղված» է, փոփոխամիտ, անկայուն, իշխանության ու հաճույքների համար իր սկզբունքներին դավաճանող, աստվածային օրենքները խախտող: Կրքերի օվկիանոսում մշտապես տարուբերվող ու քամիներից քշված մարդը ձգտում է փրկարար ափ ու եզերք, հանգստավետ մի անկյուն, ուր խաղաղ հանգչելու հնարավորություն պիտի լինի: Ուստի պատահական չէ, որ նա Տիրամոր միջոցով խնդրում է Աստծուց երկնային օթևան, մաքրագործված եզերք:

³⁶⁷ Ե. Վ. Տերտերեան, *Նարեկը հայ գրականության մեջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 177-178:

³⁶⁸ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 126-139:

³⁶⁹ Ա. Դուլխանյան, *Հոգու և մարմնի պրորբներ միջնադարյան հայ քնարերգության*

*Աւժանդակեա՛ թելոցդ աղաւթիւք,
խոստովանեալ մայրդ կենդանեաց,
Եւ ելիցն իմ յերկրէս հովտէ
Առանց լլկանաց հետեւել ի կեանս արեւանացդ պատրաստութեան,
Ձի թեթեւացի կատարածն իմ ինձ՝ ծանրացելոյս անաւրէնութեամբ:
Արացցես տաւն ինձ բերկրութեան զաւրն իմ տագնապի,
Ողջացուցի՜ք երկանցն Եւայի (Ձ, Բ):*

Եթե Որդին մարդկային կյանքի փրկիչն է, ապա Աստվածամայրն էլ Եվայի երկունքի ցավագերծողը: Բանաստեղծը համոզված է, որ նրա խոսքը Տիրոջ մոտ կընդունվի, քանի որ Տիրամայրն է առ իր Միածին Որդին գլխավոր բարեխոսը:

Նարեկացու դարաշրջանը քրիստոնեության զարգացման այն փուլն է, երբ տեսականորեն ու գործնականում գիտակցվում է մարդու կատարելության կարևորությունը³⁷⁰: Թվում է, թե դա հակասում է բնության օրենքներին, ուր ամեն ինչ դրսևորվում է իր «խառն» ամբողջականության մեջ հատկանիշների ներհակ դրսևորման ձևով: Սակայն խորհրդապաշտ մտածողության մեջ մարդը «կառուցում» ու «ձևավորում» է իր միջավայրը և նրան հասանելի է թվում կատարյալի արվեստը: Նա բազում միջոցներ է գտնում՝ դրան հասնելու համար: Խորհրդապաշտական զգացողությունը լի է ոչ միայն և ոչ այնքան գիտական գիտելիքներով, որքան արխաիկ մտածողությամբ հակված անհատականության հրաշագործ կարողություններով կամ դրանց իրականության զգացողությամբ: Պետք է լինել ուժեղ կամքի և մաքուր բարքի տեր անձնավորություն, որպեսզի անհատն իր առջև խնդիր դնի հասնելու աստվածային կատարելության՝ իր հողեղեն շինվածքը դարձնելով կատարյալ: Ենթադրվում է, թե Աստծուն հասնելու համար ամենակարճ և դյուրին ճանապարհն անկեղծ հավատն է ու ապաշխարությունը, իսկ փրկությունը՝ Հիսուսը³⁷¹: Դա տրված է բոլոր մարդկանց՝ առանց խտրականության: Հաճախ ուղղակի զարմացնում է Մատյանի որոշ դրվագներում այն հակադիր ընկալումը, որ ունենում է հերոսը հոգեբանական վայրկյանների մեջ: Մի տեսակ բուռն դատափետումնե-

³⁷⁰ Ա. Դուլխանյան, *Գրիգոր Նարեկացի և Սիմեոն Աստվածաբան (գրական աղբյուրներ)*, «Լրաբեր հասարական գիտությունների», ք. 8, 1985, էջ 41-42:

³⁷¹ Ա. Պետրոսեան, *Նարեկը բժշկարան*, էջ 94-97:

րից և ինքնամերժումից հետո տարօրինակ են թվում այն տողերը, ուր դրսևորվում է նաև նրա անսահման վճռականությունը՝ հաղթահարելու մահացու խոչընդոտները, ծանրագույն արգելքները.

*...Քանզի զայն ամենայն գունդս չարութեան բանսարկուին զաւրաց
Սակաւ մի արտաւար կաթուածոց աչաց,
Իբր զծծիս զեռունս բազմոտանիս խղիխայթից երկրի տկար խլրտմանց՝
Անկեալ ի վերայ ծիթոյ
Կամ դոյզն ինչ սատակչացն, ցամայեցուցանէ (է,Ա):*

Այո՛, չարի որոգայթները նողկալի զեռունների անսահման պարսե-
րով «ոյուրամեն» են, և անհրաժեշտ է հոգնեցուցիչ ու ջլատող այդ պայ-
քարից դուրս գալ հաղթանակով: Ներքին մարդը, նրա խորքային հնա-
րավորությունները թույլ են տալիս հասնել ավելիին, քան մարդու ֆիզի-
կական կարողությունները: Բանաստեղծի ցավը բխում է այն գիտակ-
ցությունից, թե իր ուժը ծնունդ է նոր բացասական լիցքեր, նոր նվաստա-
ցուցիչ պտուղներ՝ «նիւթս տանջանացն եւ ոչ հանգստեան»: Եթե արտա-
քին տեսողականությունը (ֆիզիկականը) սահմանափակ է, այսինքն՝
անկատար, ապա ներքին տեսողականությունը (հոգևորը) ավելի ընդ-
գրկում է և իմաստության ու մաքրագործման շնորհիվ կարող է հասնել
կատարելության: Եվ մարդն ինքն է մեղավոր, որ իր մեջ չի գտնում այն
բարիքը, որ տրված է նրան ի վերուստ: Ներքին մարդն առավել մոտ է
բնությանը և պայծառատեսության, երազի միջոցով ավելի մեծ հնարա-
վորություն ունի, քանզի ամեն ինչ չէ աչքի համար տեսանելի: Պարա-
ցելսը գրում է. «Այն ամենը, ինչ մենք չենք կարող իմանալ բնության ար-
տաքին դրսևորումներից, կարող ենք ճանաչել նրա ոգուց»³⁷²: ճանաչե-
լով բնությունը՝ մարդը մոտենում է նրան: Նա բանական սերմ է ու
բանական պտուղներ պիտի տա: Սակայն նոր ժամանակներում աստի-
ճանաբար մարդը դառնում է պակաս հոգևոր և ավելի նյութապաշտ, հե-
տևաբար կրկին կորցնում հոգու նկատմամբ տիրապետություն ունե-
նալու կարողությունը: Հակառակ դրան՝ իբրև բնութենապաշտ անծ,
Նարեկացու հերոսը լիովին տիրապետում է Ոգու զորությանը, հավա-
տում և վստահում նրա վիթխարի ուժին:

Ըստ Գր. Գուրզադյանի՝ աղոթող Նարեկացին մարդկայնորեն է ըն-
կալում իրականությունը և աշխարհը: Կերտված հերոսը տիեզերական

³⁷² ԳՐ. ՔՈՐԾԱՊՈՎ, ԻՌԶՎՅ ԿՈՐՈՓԱՅԻՐՈՒ Ռ ԻԳԵՎՏՐՑՅ ԱՅՏ ԳՓԿՎՈՐ՝, ր. 145.

գոյի առեղծվածն ուզում է լուծել բնության և հասարակության կատարելության տեսանկյունից: Մարդկային աշխարհը համառորեն ձգտում է մնալ անկատար, լինել քաոսիկ, մի բան, որ բխում է նրա նախնական էությունից: Այսպիսով, տիեզերքը հանդես է գալիս որպես կատարելության յուրատեսակ դրսևորում, հասարակական կյանքը՝ որպես անկատարության արտահայտություն: Գիտնականը գրում է այդ հետաքրքիր հարցի շուրջ, թե ինքը չգիտի ավելի գեղեցիկ բան, քան աստղերի ու մոլորակների ուղեծրերն են՝ ներդաշնակ կորագծերի այդ ապշեցուցիչ աշխարհը: «Եվ որովհետև գեղեցիկ է նրանց վարքագիծը,- գրում է գիտնականը,- նրանց շարժման հարմոնիան տիեզերական տարածության մեջ, նրանց հետ, այդ մոլորակների ու աստղերի հետ, ոչինչ չի պատահի: Նրանք բնավ անտարբեր չեն մեկը մյուսի հանդեպ, նրանցից յուրաքանչյուրի շարժումն ու վարքագիծը անպայման անդրադառնում է մյուսի շարժման ու վարքագծի վրա»³⁷³:

Իրականում Գր. Նարեկացին անկատար է տեսնում հասարակական կյանքը և իրեն՝ մարդուն: Սակայն նա նաև գտնում է, որ Աստծո շնորհիվ վիճակը կարելի է ուղղել: Մինչդեռ Գր. Գուրգադյանի կերտած հերոսը հոռետես է: Այդ պատճառով հասարակական կյանքում միևնույն հարթության մեջ են ներկայացվում քրիստոնեությունը և սոցիալիզմը: Տվյալ դեպքում դա ռոմանտիկ մոտեցում է: Թեև նա տեսնում է երկուսի նմանություններն ու տարբերությունները, սակայն արհեստածին սոցիալիզմը չէր կարող կատարյալ լինել և ծնել կատարյալ մարդ, քանզի իր հիմքում ուներ մարդահաճությունը, այսինքն՝ անհատի պաշտամունքը, մինչդեռ Աստծո պաշտամունքը պիտի ունենար: Մարդը չի կարող փոխարինել Աստծուն, և երբ այդպես է լինում, խախտվում է տիեզերակարգը: Բյուրասպի Աժդահակը ծախսողվում է, որովհետև նա էլ փորձում է հասնել պաշտամունքի աստիճանի և զգվանքի ու մերժման է արժանանում: Առանց աստվածային ուժի՝ մարդը դատապարտված է մնալու փակուղում: Իսկ նա բացարձակի մեծ ձգտում ունի: Մյուս կողմից Գր. Նարեկացին լիահույս է, որ իր կասկածները ի չիք կդառնան: Աստված կյանքը դեպի բարին կտնօրինի, և հոգին ու մարմինը՝ ներհակ այդ գոյերը, «կհաշտվեն» ու կվերամիավորվեն: Յուրաքանչյուր մարդու համար կգտնվի փրկության ելք, միայն թե պետք է պայքարել: Աստված

³⁷³ Գր. Գուրգադյան, *Նարեկացու աղերսանքը: Էսսեներ*, Ե., «Ապոլոն» իր., 1993, էջ 207:

կգթա թե՛ մեղավորին, թե՛ անմեղին, եթե նրանք անկեղծորեն զղջան: Բանաստեղծը մեծ բարոյագետ է, բայց չի խրատում, այլ ցույց է տալիս այն, ինչից պետք է հրաժարվել: Նա չի հանդուրժում որևէ նահանջ՝ դրսևորելով մաքսիմալիզմ³⁷⁴ կատարելության խնդրում: Բայց դա այն-քան խորն է ու պատճառաբանված, որ բանաստեղծին մեղադրելն անհնարին է: Նրա տառապանքի մեջ կա մաքրագործող ուժ: Աշխարհն իր վտանգներով վախեցնում է Մատյանի հերոսին: Դա նման է այն սարսափին, որ ապրում է մարդկությունը պատմական ժամանակի նկատմամբ՝ նրանում տեսնելով նոր ժամանակների արհավիրքները³⁷⁵: Սա էլ իր հերթին ծնում է մի տեսակ աշխարհամերժում, ինչպես դա բնորոշ է ժամանակակից էկզիստենցիալիստներին³⁷⁶, իհարկե, ոչ աշխարհը չընդունելու իմաստով:

6. Իրականի և երևակայականի բախման սահմանը

Մի մոռանաք, որ արատները և հիվանդությունները մեր մեջ ավելացնելով՝ Աստված հիշեցնում է մեզ, որ հասկանանք, թե մենք պարծենալու ոչինչ չունենք, և մեր՝ ամեն ինչ ընդգրկող բանականությունը ոչինչ չարժե, քանզի բացարձակ ճանաչողությունից մենք հեռու ենք...

Թեոֆրաստ

Ժամանակակից գիտությունը, չափազանց նեղացնելով մարդու դերը, նրան ավելի շատ դիտում է որպես կենսաբանական էակ՝ մկանների ու ոսկորների ամբողջություն: Բանականությունն օգտագործվում է առավելապես բնությունից վերցնելու այն, ինչ հնարավոր է: Բայց վերջնաարդյունքում ամայանում է անտառը, կողոպտված հանքահորի տեղում գոյանում մի նոր անապատ, սպառվում են ջրային ու նավթային պաշարները: Եվ բնավ պատահական չէ, որ մարդն ինքն իրենից խորթացել է ինքնամերժման աստիճան, ինչպես փիլիսոփայության ու արվեստի որոշ ուղղություններ³⁷⁷: Մինչդեռ հները մարդուն տիեզերքը

³⁷⁴ ԸՆՑՎՈՑՏՉ Ճ., ՃՈՑՈ՛ ՃՈՐԱՍՈՓՈ, ր. 69.

³⁷⁵ ՆԱՌՈՊԱ Ծ., ԽՏՐՎՏՐ Ո՛ ՌՐՑՏՐՈ՛, ր. 203-205.

³⁷⁶ Ֆ. Կաֆկա, Դատավարություն, Ե., «Ապոլոն» հր., 1991, էջ 213-227 (Ալբ. Քամյու, «Հուլյսը և արսուրդը Ֆրանց Կաֆկայի երկերում» հոդվածը):

³⁷⁷ Ժ. Ը. ԸԱՐՈ՛ԱՉ, ԽՐՈՋՐ ՌՐԱՐՐՑՈ, Ծ., ԼջՊ. «Իկ ԼվՑարտՐՈՎՑ», 1990, 48 ր.

վերափոխելու այլ դեր էին նախատեսում³⁷⁸: Հաղթահարելով տիեզերական տարածությունները՝ մարդը դեռևս չի մոտենում իր վերջնանպատակին, չի գտնում իրեն արարող ուժը. նա ուղղակիորեն մեծացնում է իր ճանաչողության սահմանը ֆիզիկական իմաստով: Եվ իրականում է՛լ ավելի է հեռանում բուն նպատակից և ինքն իրենից: Նա պետք է սկսեր իր կյանքից: Աստված-մարդ նմանությունն այնքան ակնհայտ է, որ մարդուն ճանաչելով՝ կարելի է ճանաչել Արարչին, և երկնքում չկա մի բան, որ չլինի մարդու մեջ³⁷⁹: Իսկ մարդու կազմվածքը. դա ինքնին մի հայտնություն է՝ իր 365 մասերով՝ տարվա օրերի թվով: Այսպես.

*Ըստ ձեռյոյ հրեշտակի կառուցար,
Իբր ի թռիչս թեւոց կրկնաբարծ բազկաց վերատանողաց՝
Յաշխարհն հայրենական հայել,
Ո՛վ յիմար, գիա՞րդ քեզէն կորացար յերկիր,
Չաստեացս միշտ հոգացեալ դիպուածս՝
Ընդ ցիռս անապատականս համարեցար:
....Զգործնականացն տնաւրիմել զանտեսութիւն,
Իբր կցորդ համացեղութեամբ ամենաբաշխ աջոյն աստուծոյ՝*

աստուած կոչեցար:

*Երից հարիւրոց եւ տասանց վեցից յողիւք շաղկապեցար՝
Յարեալ ի քեզ ընդ նոսին ի նոյն
Եւ պատշաճական մասունս չափուց ազդողականաց*

հինգ զգայութեանց (ԽԶ, Բ):

Ըստ այս հայացքի, որ ամենայն հավանականությամբ վաղնջական դարերի հնություն ունի, գրում է Վ. Նալբանդյանը, մարդու մարմինը բաղկացած է հողերով շաղկապված 360 մասերից ու 5 զգայականներից³⁸⁰: Այդ հանգամանքը խոսում է այն մասին, որ ժամանակի իմաստասիրական միտքը հասու է եղել կենսական լուրջ խնդիրների բացահայտմանը:

Աշխարհի վրա աստվածային արարումը պատկերացվում է երկու ձևով. մի դեպքում՝ Աստված ամեն պահ շարունակում է գործընթացը՝

³⁷⁸ Ա. Զոպանյան, *Երկեր*, Ե., «Սովետական գրող», 1988, էջ 303-307:

³⁷⁹ Ֆ. Կաֆկա, *Դատավարություն*, էջ 17-22, 83-84:

³⁸⁰ Վ. Նալբանդյան, *Գրիգոր Նարեկացի*, էջ 112:

ներքին էներգիա փոխանցելով բնությանը³⁸¹, որպեսզի նյութը չզրկվի դրա ներքին պաշարներից, մյուս դեպքում՝ նա արարչագործությունից հետո թողել է աշխարհը, անօրգանականը՝ մատերիայի փոխակերպման օրենքով, օրգանականը՝ բջջի բազմացման և սերունդների վերարտադրության ծնով: Արարումը կրկին առկա է, բայց ոչ նախաստեղծ իմաստով: Երկինքն ու երկիրն իրենց միջև եղած ներդաշնակությունը փոխարինում են հակադրությամբ ու պայքարով: Եվ տեսանելիի ու անտեսանելիի, իրականի ու երևակայականի զատման սահմանը փոխանակ վերածելու հեշտին ճանապարհի, մարդն այն դարձնում է մշտատև բախման սահմանագիծ: Աստվածամարտ սերունդները տիեզերքն առանց Արարչի են պատկերացնում, ինչը ենթադրում է, թե նրանք տիեզերքի անսահմանության մեջ ցավալիորեն միայնակ են՝ ենթակա աստղային աղետների մշտական վտանգին:

Հայտնի է, որ Մատյանի քնարական հերոսն ունի հակասական բնավորություն, հակասական մտքեր ու զգացմունքներ, որոնք արդյունք են մարդկային էության երկատվածության³⁸²: Չգիտես ինչու՝ ազգային գաղափարաբանության հարցում 20-րդ դ. սկզբում ծայրահեղ մոտեցում դրսևորվեց հեղինակի հանդեպ: Անհասկանալի է, իսկ այս դեպքում՝ անընդունելի, բանաստեղծին ընկալել որպես հայոց ազատագրական Ոգու թուլության խորհրդանշի³⁸³: Քանի որ անգամ իր այնպիսի կրոնական երկում, ինչպիսին է օրինակ «Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն Սողոմոնի»-ն, բանաստեղծը փառաբանում է Տրդատ «մեծ թագաւոր»-ին և Վարդանանց, որ արյունալի պատերազմներ են մղել թշնամու դեմ, կռվել ու ոչնչացրել նրան, տվել իրենց կյանքը: Այսինքն՝ իր հայրենասիրական զգացմունքներում նա ոչ ոքից հետ չի մնում: Ավելին՝ նա մարմնավոր տերերի անմիջական պարտականությունն է համարում հպատակների կյանքի ու ապահովության մասին հոգալը³⁸⁴: Միջնադարի հանճարի և ազգային ողբերգական անցյալի գնահատումների խնդրում անընդունելի է այն մոտեցումը, երբ անհատի տիեզերասարս ուժն ընկալվում է իբրև խեղճության ու նվաստության

³⁸¹ 7-9-րդ դդ. կաբբալիստները գտնում են, որ էմանացիան շարունակվում է ամեն վայրկյան (Լևի Իսահակ):

³⁸² **Յ. Օշական**, *Աղաչեմ անփոփոխելի*, Սիոն, ք. 1-2, 1942, էջ 33-35:

³⁸³ **Շ. Շահնուր**, *Նահանջը առանց երգի*, Ե., Եր. համ. հր., 1994, էջ 148-152:

³⁸⁴ *Մատենագրութունք*, էջ 361:

խորհրդանշ³⁸⁵: Մեր թերությունները պետք է փնտրել ոչ թե դրանց խոստովանության մեջ, որի համար բավարար արիություն պետք է ունենալ, այլ դրանք չընդունելու: Այնժամ ամեն ինչ իր իսկական տեղը կընկնի: Վերջապես, Գրիգոր ճգնաժողովը մարդկային թուլությունները պախարակող, դրանք չընդունող մեկն է, ոչ թե այդ ամենի փառաբանիչը: Նարեկացին խեղճություն, նվաստություն չի հանդուրժում, ուստի նրան պետք է ազատել ազգային թուլության գաղափարախոսի անընդունելի դերից³⁸⁶:

Մատյանի հերոսն անխզելիորեն և մշտապես կապված է Աստծո հետ, մաքրագործում է իր ամծը, որպեսզի կարողանա հաղորդակցվել Արարչի հետ: Հասկանում է, որ կան դա անելու հատուկ մշակված ծևեր, որով հնարավոր է այդ առաջնային նպատակը իրագործել: Այսպես.

*Ձա՛յն հառաչանաց հեծութեան ողբոց սրտից աղաղակի
Քեզ վերընծայեմ, տեսողդ գաղտնեաց,
Եւ մատուցեալ եղեալ ի հուր թախծութեան անծին տոչորման
Չպտուղ ըղծից ճենճերոյ սասանեալ մտացս՝
Բուրվառաւ կամացս առաքել առ քեզ (Ա, Ա):*

Զգայությունների խորհրդակիր սենյակից (մարմնից) իր կամավորական նվերով բանական զոհը հայտնվում է Սուրբ Սեղանի առջև, որպեսզի վճռականորեն, վերջնականապես կարողանա նրա հետ լինել: Նա պարտական է Տիրոջը, քանզի նրանից կյանք է ստացել, արժանացել բանական լինելու աստվածային շնորհին: Դատաստանի առիթով հղած աղոթքն ուզում է տեղ հասցնել:

Մարդու ծնունդը «կապվում» է չորս տարերքների հետ: Վերին՝ հրեղեն տարերքից ծնվում է մեր ոգեղեն գոյը, իջնում օդային տարերքի ոլորտ՝ հաղորդակցվելով հողային տարերքի հետ: Հողեղեն Ադամը հողի հետ է հաղորդակցվում ողջ կյանքում՝ չհասնելով այդպես էլ վերին ոլորտներ: Մարդը ջրային տարերքի հետ շփվում է օդային ոլորտում՝

³⁸⁵ Ը. Շահնուր, *Նահանջը առանց երգի*, էջ 19-23 (Ս. Գրիգորյանի առաջաբանը):

³⁸⁶ Ա. Ավագյան, *Պատկերազարդ պատմություն Ը. Շահնուրի, Ե., Եր. համ. հր., 2004, էջ 108-119:*

անծրևի ու ցողի միջոցով: Գետը նույն օդերևույթի արտահայտությունն է, երկնային ոլորտից ծագած սկիզբ, որը սուրբ ակունքի հետ է հաղորդակցվում: Բանաստեղծը կապն Աստծո հետ իրագործում է աղոթքի միջոցով: Նա սեփական անձն աստիճանաբար նախապատրաստում է մի գերնպատակի. այն է՝ հերոսական կամ ողբերգական մի այնպիսի իրագործումի, որով վերջնականապես կհասնի իր ցանկացածին: Բացի իր բոլոր նպատակադրումներից՝ Նարեկացին ունի մի գերխնդիր ևս. կերտել իր Մատյանը՝ ճանապարհի ապահովելով խարխափող ու անօգնական մարդու համար: Սովորել և սերունդներին ավանդել անմահության գաղտնիքը, որն այդպես էլ վերջնականորեն չի պարզվում մարդու համար գիլգամեշյան հերոսներից մինչև մեր օրերը: Մթին ուժերը խանգարում են դեպի լուսավորն ու բարին ուղղված ցանկացած քայլ: Այդ ճանապարհին լարված են բազմաթիվ թակարդներ, որոնցից ազատվելու համար մարդը հաճախ կորցնում է հոգու արիությունը: Նրան շեղում են բազմապիսի գայթակղություններ: Նյութական աշխարհում մարդը զգայական էակ է և հաճախ տրվում է զգացմունքներին ու մոռանում հավերժականի մասին: Այդ դեպքում նա կորցնում է իր մյուս հնարավորությունները, դրա պատճառով էլ Գրիգոր Նարեկացին չի թաքցնում իր զայրույթը չարի հանդեպ, քանզի նա ուրախանում է պատճառած տառապանքների համար.

*Մանաւանդ զի որոգայթն՝ գաղտնի,
Եւ հնարադիրն՝ աներեւակի,
Տարր ժամանակիս՝ յամէից,
Անցեալն՝ անյայտ, եւ ապառնին՝ կարծողական,
Ես՝ անհամբեր, եւ բնութիւն՝ թրահաւատ,
Ուրք՝ անհաստատք, եւ միտք՝ ցնդեալք,
Կիրք՝ հարկաւորք, եւ բարք՝ անժուժկալք,
Մարմին՝ մեղսամակարդ, եւ յաւժարութիւն՝ երկրասէր,
Դիմամարտութիւն՝ տնկակից, եւ խառնութիւն՝ ներհակական,
Բնակութիւն՝ կաւեղէն, եւ անծրեւք՝ ուժգնակիք (ԾԵ, Ե):*

Ժամանակը մարդուն քիչ բան է տալիս: Նրա հոսուն ընթացքը հնարավորություն չի ընձեռում հաստատական լինել մտքերի մշտափոփոխ ու մշտածուփ հորձանուտում: Կավեղեն մարմինը «երկրասէր» է: Իսկ անծրևները քայքայման ու վերափոխման նշանն են, որով ապացուցում

են ամենայն ինչի անհաստատությունը: Եվ այս ամենը հավերժականից զրկվելու պատճառով է³⁸⁷: Չարիքը բնութագրելիս Գրիգոր Նարեկացին շատ խիստ է իր բնորոշումների մեջ, մինչ ուրիշ իմաստասերներ գտնում են, որ սատանան շատ թույլ է ու անգամ մի կոտորված աման չի կարող վերականգնել³⁸⁸: Սակայն Թեոֆրաստն ինքն էլ մյուս ծայրահեղության մեջ է ընկնում, քանզի չարը ևս մեծ հնարավորությունների է տիրապետում ու մահվան սկզբնապատճառն է.

*Սեքենայի մահու սողոցաց,
Ի յերկուս մասունս խզեալ՝ դժնդակ տանջանալք մաշեաց,
Իբր խորհրդով ապստամբութեան՝ զյուսոյն փրկանակ կտրեալ:
....Ջքեական վերնամարտութիւնն ի բարձրեալն յանդգնութիւն,
Քանզի ոչ պատկառեաց երբէք
Չստեղծողին պատիւ եւ զանուն յիւրաքնակ խորանէն մերժել,
Հալածեալ զաստուծոյ հոգին՝
Բելիարայ զանձն դաւանեաց... (ԾԱ, Դ):*

Բելիարը դավաճանում է Աստծուն, մերժում նրա բարիքը, պղծում նրա տաճարը ու այն փոխարինում անապատային պաշտամունքի վայրի՝ դառնալով «հովիւ կորստեան», «հաւտին սատակման», մոլորության վարդապետ, քանզի անապատում Բեղզեբուղի պաշտամունքն է անում՝ հալածելով Աստծո հոգին.

*Եւ դիւաճենձեր զոհարան պատրաստեալ կազմեաց,
Ջրկեալ զարքայն երկնաւոր ի յարքայականն կայից,
....Չտանուտէրն՝ անհանգիստ եւ թափառական տատանեալ,
Բէեղզեբուղայ ծեղուն նկարեալ,
Եւ զանունն ահեղ վտարանդի արարեալ,
Գերի տարեալ զաւանդ գովելոյն (ԾԱ, Դ):*

Բացի հակաքրիստոսի քայքայիչ բնույթը ներկայացնելուց՝ Նարեկացին դատապարտում է սատանայի ընդդիմամարտ գործունեությունը:

³⁸⁷ 2. ըպպա, ԸՉՐՏՐՈ Ռսո՛ր ցՅՐպվվ" ջՈՐ՝ 2 ՉՏրւՏՁԴպվվՈ՛ւ, Ծ., 1990, ր. 5-7.

³⁸⁸ Ղ. ԹՈՐՑՎՈՎ, ԻՌՋՎՅ կՈՐՈՓԱՅԻՐՈՒ Ռ ՐԵՔՎՏՐՑՅ պչՏ ցփպվՈ՛ւ, ր. 140. Գիտնականը շեշտում է սատանայի՝ արարչագործությունից զուրկ լինելը, սակայն հին աշխարհատեսության մեջ, հատկապես դուալիստական կրոններում, ինչպիսին էր մագդեականությունը և մանիքեական աղանդը, նա օժտված է նաև արարչագործ ուժով (չարի արարիչն է):

Քիչ չէ՝ դավաճանեց իր բարերարին, մահ սկսեց կործանել անմեղ մարդուն, որը նրա որոգայթների զոհը դարձավ մշտապես: Նա հանցագործ կերպով է վերաբերվել իր հետ կապ չունեցող բազում անմեղներին: Ինչո՞ւ նա այդքան տմարդի պետք է լիներ և իր չարանեմգության պատճառով Աստծո արքայությունն անարգեր:

Ընտանի դաւաճան, մերձաւոր վատնիչ,

Չարագատ սատակիչ, կցորդակից սպանող:

Առ աստուած ոչ գոյր դառնալ, զի ուրացեալ էր զնա (ԾԱ, Ե):

Իր գոռոգության պատճառով չունենալով դարձի ճանապարհ՝ նա էլ ավելի է խորանում մեղքերի ու հանցանքների մեջ, դառնում արյունալի աղետների սկզբնապատճառ: Գրիգոր Նարեկացին բնութագրում է տաբուի տակ առնված մի պերսոնաժի, որը վտանգավոր է համարվել բոլոր ժամանակներում, և որի նկատմամբ եղած երկյուղից որոշ ժողովուրդներ ստիպված երկրպագել են նրան³⁸⁹: Բանաստեղծը չի հանդուրժում աղվեսի փոքր ապարանքն իր համար պաշտամունքի սրահ դարձրած «ողբալի ողորմած»-ին: Նա այն հրեշային տծնության խտացումն է, որից մշտապես խավարամած մի ստվեր է կախվում բազմաչարչար այս աշխարհի վրա: Ա. Չոպանյանը գրում է. «Նարեկացիին գործին մեջ սատանի դեմքը հաճախ կցցվի, իր շուքին սևը նետելով երգին մեջ»³⁹⁰: Տիեզերքի բարոյական ու նյութական վնասատուին ի ցույց դնելով՝ բանաստեղծը երեսն այլ ուղղությամբ է շրջում և ձգտում է դեպի լուսավոր շավիղներ, արևային ոլորտներ:

Փիլիսոփաներից ոմանք պնդում են, թե տիեզերքի հավասարակշռության հանգամանքը պարտադիր է դարձնում ներհակ ուժերի անհրաժեշտությունը: Աստված–սատանա «դրական» և «բացասական» ծայրաբևեռները փոխալսմանավորված են նրանով, որ առանց մեկի մյուսը գոյություն ունենալ չի կարող³⁹¹: Քրիստոնեական աշխարհատեսության մեջ գործում է հակադրամիասնության սկզբունքը, ուր չարը՝ որպես բարոյական կատեգորիա, չափտի նույնացվի հակադիր բևեռներից մեկնումեկի հետ. նա ժամանակավոր գոյ է և անհրաժեշտաբար

³⁸⁹ *Քառարան Սուրբ Գրոց*, էջ 484-485:

³⁹⁰ Ա. Չոպանյան, *Երկեր*, էջ 309:

³⁹¹ Խ. Թ. Շվէ, *Ժցքո՞ւ Ռ Վո՞ւ*, ր. 178.

կոչնչանա³⁹²: Նրան չպետք է նույնացնել ծգող և վանող ուժերի հետ միկրո և մակրո աշխարհում³⁹³: Իրականի և երևակայականի սահմանը մարդկային կյանքն է, ուր բախվում են բարոյականն ու անբարոյականը, աստվածայինն ու սատանայականը: Այդ սահմանն անցնում է մարդկային հոգու միջով՝ լուսավոր ու ստվերոտ կողմերով:

Եվ այսպես՝ ո՞րն է Մատյանի գերագույն գաղափարը: Դա ամենաընդհանուր գծերով, սկզբից մինչև վերջ, ամեն առիթով արծարծված փրկագործության խնդիրն է, որի մասին արդեն իսկ խոսվել է: Կա նաև 2-րդ կարևոր գերխնդիրը՝ նույնքան մոտ նախորդին ու նույնքան նշանակալից: Դա տրոհված, միջնադարյան գիտակցության մեջ աղճատված, ներդաշնակությունից զրկված և իր նախկին փայլն ու փառքը կորցրած աշխարհն է³⁹⁴: Աղամական մեղքով ու մահացության կնիքով ստեղծված այդ դրությունը, տարուբերումի մեջ հայտնված հասարակական կյանքի անմխիթար վիճակը դնում են աշխարհը նորոգելու անհրաժեշտության պահանջ: Բանաստեղծի ջանքերն ուղղված են դրան: «Նարեկացու երկվորյակը նրա թշնամին է,- գրում է Լ. Մկրտչյանը: Բանաստեղծի մեջ ողբերգականորեն համատեղվել են թշնամաբար համատեղված սկզբունքներ, երկու հակոտնյա մարդիկ: ***Բանաստեղծը ծարավի է ամբողջականության***»³⁹⁵ (ընդգծումը մերն է-Ս.Մ.): Գիշտ կլի-նի ասել, որ դա իր հոգու մյուս կեսն է: Իրականում իր էության վերամիավորումը համահավասար է աշխարհի ամբողջականության վերականգնմանը: Եվ դա նախասկզբին վերադառնալու մեծագույն ջանքն է, Մատյանի գաղափարական տրամաբանությունը, հավերժական վերադարձի ակնհայտ դրսևորումը:

Խոչընդոտները բազմազան են, բայց ամեն անգամ պետք է գտնել փնտրված ելքը: Սպասվող ուղիները, սակայն, դժվարին են, և դատաստանի օրվա պատիժները՝ դաժան:

³⁹² Ե. Կողբացի, *Եղծ աղանդոց*, էջ 146-151:

³⁹³ Ղ. ԹՈՐՑՎՈՎ, *Ինչպիսի կՈՐՈՓԱՅՆՐՈՒ Ռ ըցքվՏրՑՑ պչՏ ցփպվՈ՛ր*, ր. 178. Պարացելսի նկարագրությամբ սատանան նաև Աստծո ուժի կրողն է, որն ստացել է Բարձրյալից:

³⁹⁴ *Չայ դասական քնարերգություն* (5-12-րդ դդ.), (առաջ. և ծան.՝ ակադ. Լ. Մկրտչյանի), հ. Ա, Ե., «Սովետ. գրող», 1986, էջ 46-51:

³⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 51-52:

*Եւ արդ, զի՞նչ գործեսցես, անձն իմ կորուսեալ,
Կամ ո՞ր թաքիցես, կամ զիա՞րդ ապրեսցիս,
Կամ ո՞րպէս ելցես ի մեղացոյ բանտէ,
Քանզի բազում են պարտիքդ, եւ անթիւ՝ հատուցմունքն (Ը, Ա):*

Քնարական հերոսը հասկանում է, որ անանցանելի են կրակի գետերը, անկաշառ են հրեշտակները, խիստ է երկնային ահեղ դատավորը: Քստմենլի է մշտառկա սպառնալիքը և անողորմ՝ հատուցումը: Արդարությունից հեռացածը ոչ մի հույս չունի, քանզի հոգեպարզ և հարստությունից զրկված է:

Ժամանակակից քաղաքակիրթ կենցաղը մեծ կարևորություն է տալիս մաքրությանը: Նույնքան բծախնդիր պահանջ ներկայացնում էր միջնադարը յուրաքանչյուր հոգու մաքրության համար: Դա կենսական միջավայրը վերականգնելու պահանջն է ինչպես մերօրյա ֆիզիկական գոյության, այնպես էլ տվյալ ժամանակի հոգևոր առումով: Այդ դեպքում հնարավոր կլինի հոգեպարզ և շնորհներն «ամենակալ թագաւորին» վերադարձնելու: Մեծ է բանաստեղծի հույսը, քանզի պահպանված նշույլից անգամ կարելի է հավատի ահռելի շինությունը կառուցել: Հավատի հաստատության մասին խոսելիս նա անդրադառնում է և մանանեխի մասին առակին³⁹⁶: Դա Տիրոջ նկատմամբ աներկբա հավատի, սիրո և հույսի նշանն է.

*Ձի եթէ փոքու սերմանի գոյի՝
Հատի մանանխոյ չափոյ նուաստի հաւատք
Զլերանց մեծութիւն փոխէ զաւրելապէս ի սիրտս ծովու,
Ապա յիրաւի ընկալաք զսոյն սկզբնաշաւիդ առաջնորդ կենաց՝
Աներկմիտ պաշտաւն առ աստուած,
Որ զապառնիսն եւ զծածկեալսն
Առանց երկբայութեան ի հոգւոյն աչս տեսանէ.... (Ժ, Դ):*

Մեղքի և դրանից ազատվելու կարևորությունը դառնում է առաջնային: «Մեղսագործության պատմությունը կարելի է մեկնաբանել երկու ձևով,-գրում է Ս. Ավերիմցը:- Նրանում խառնված են ինչպես ավտորիտար, այնպես էլ մարդու ազատագրմանը նպաստող տարրեր: Ամեն դեպքում, ինքնաբերաբար մեղքի մասին պատկերացումը և խորթա-

³⁹⁶ Մատթ. ԺԷ. 19:

ցումը՝ որպես անհնազանդության, տրամագծորեն հակառակ են: Հին կտակարանային Բաբելոնյան աշտարակի մասին պատմությունը, երևում է, պարունակում է նույն միտքը: Մարդկային ցեղն այստեղ հասնում է համախմբման, որի նշանն այն է, թե մարդկությունը խոսում է մեկ լեզվով: Հանուն իշխանության իրենց ձգտումներով, հսկա աշտարակն ունենալու կրքոտ ցանկությամբ մարդիկ ոչնչացնում են իրենց միասնությունը»³⁹⁷: Այսպես, գործվում է հին մարդկության հերթական մեղքը: Մեղսագործությունը և փրկությունը սկսվում է Ադամից, հասնում Բաբելոնի աշտարակաշինությունն ու տեղափոխվում հետագա ժամանակներ, երբ մարդկությունը շարունակում է իր անկումը նոր մեղսագործություններով, անհատը՝ ևս: Սակայն Տիրոջ մարդեղացումը և խաչվելը պայմանավորված է նրանով, որ նա վերացնում է ադամական մեղքն ու մարդու մահացությունն ընդհանրապես:

Մատյանում նշվում են մեղքից ազատվելու բազմաթիվ հնարքներ, սակայն փրկչական դերը տրված է Հիսուսին, ում բանաստեղծը համարում է երկնային անմահ և կենդանի բարեխոս: Այսպես.

*Ապա ուրեմն ըստ այսու կանոնի ճշմարտագունի,
Եւ անփոխադրելի սահմանի,
Եւ արարչաւանդ պայմանի
Համբուրեմ հաւատոց շրթամբք զպատկեր բանիս
Եւ ակն ունիմ փառացն շնորհի»³⁹⁸ (ԺԱ, Դ):*

Ակնհայտ է, որ ուղղադավան հերոսը ճշմարիտ հավատի և հավերժագո Աստծո միջոցով է փորձում փրկել իր անձը՝ փառաբանելով Հիսուս Թրիստոսին, ահավոր ու հզոր նրա Հորը և ճշմարիտ Հոգուն: Իր անէ գոյի սահմանից նայելով իր սկզբնավորման եղելությանը՝ նա անվերապահորեն հավատում է Փրկչին, ում մասին նաև բազմաթիվ վկայություններ են պահպանվել: Իր անհուն նվիրվածության ու խոնարհության մեջ Նարեկացին խոսում է կենդանի գոյով պայմանավորված տիեզերական շարժման ու զարգացման մասին.

³⁹⁷ Խ. ԸԶԱՐԻՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈՐ ՐՈՎՎԱԶՈՇՈՎՑՈՒՆԵՐԱՏՆ սոՑիալիզմի*, ր. 151.

³⁹⁸ Պոետիկայի առումով ուշագրավ է, որ այստեղ դիմագուրկ ողջ աշխարհին և էակներին հակադրում է «պատկեր բանիս» հասկացությունը: Աստվածային «բանը» պատկերակիր է և խորհրդանշում է Որդուն: Տե՛ս *Բառարան Ս. Գրոց*, էջ 86:

*Իսկ ես ոչ միայն կարդամ,
Այլ նախ հաւատամ մեծութեան նորին,
Ոչ եթէ վասն պարգեւաց նորա դարձեալ մատուցեալ յողոք դեզերին,
Այլ իբր զկենդանութիւն իսկապէս
Եւ զշնչոյ տուրեւառութիւն հաւաստի,
Առանց որոյ ոչ է շարժողութիւն կամ ընթացութիւն (ԺԲ, Բ):*

Ասվածը վկայում է մեծ մտածողի անպարփակ սիրո մասին:

* * *

Շատ են այնպիսի դրվագները, ուր Նարեկացին շարունակում է իր խորհրդածությունները գոյաբանական խնդիրների շուրջ.

*Ո՛չ փոքրկութեամբ Որդւոյ զՅայր փառաւորեմ,
Ո՛չ նուաստութեամբ Յոգւոյ զՈրդի նախադասեմ,
Համափառ ունիմ զերեսեան եւ նոյն արարչութեամբ (ԼԳ, Ե):*

Ս. Երրորդության մասերից մեկնումնեկի պակասը կառաջացնի մյուս մասերի անլիարժեքություն: Այս միասնության մեջ է Գոյի կենդանությունը, նրա Խոսքի ճշմարտացիությունը, նրա ուժը: Մարդկային զգայաբանները նրան չեն կարող պատկերել: Նրա էությունը բացառապես բարի է, արարչագործ և մշտածին: Նա բաշխում է անմնացորդ, շնորհում առատաձեռնորեն՝ փոխարենը չպահանջելով ոչինչ: Ու եթե պահանջում է, ապա մաքրություն ու բարեգործություն: Մարդուն ի վերուստ տրվել է անսահման ազատություն, ինքնիշխան լինելու եզակի հնարավորություն, ինչը թերևս բարիքներից ամենակարևորն է, հնարավորություններից ամենաառաջնայինը: Մի՞թե բարեգութ Աստված վճռական պահին իրեն կթողնի մահվան ճիրաններում: Լքված լինելու վախը հոգու հավասարակշռությունը կորցնելու աստիճանի սարսափ է առաջացնում: Ծովի ալիքներում հայտնված նավաբեկյալի պես հարկադրված է հիշեցնել Տիրոջը, որ նա չչլի իրենից, չմոռանա իրեն³⁹⁹: Գալիս է մի պահ, որ հերոսը խնդրողից վերածվում է պահանջողի: Աստված նույնիսկ պարտավոր է իր գառներին գայլերից ազատել:

³⁹⁹ Ե. Վ. Տերտերյան, *Նարեկը հայ գրականության մեջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 175:

Իրականություն և երազ: Մեկը նյութական, ծանր, անշարժ անհաղթահարելի, մյուսը՝ եթերային, հեշտին, տենչալի, սակայն անհասանելի: Բայց մեկը շուրջդ է, մյուսը՝ հեռու: Մեկին տիրում ես, սեփականում, մյուսին տենչում ու երբեք չես հասնում: Այդտեղից էլ սկսվում է այն հակասությունը, որ կա Վերածնության մեծերի երկերում: Ու որքան մեծ է տենչանքը, այնքան մեծ է հակադրությունը, և այնքան բիրտ է իրականությունը: Այդ է, որ հասցնում է արվեստագետին ողբերգության գիտակցմանը: Այդպիսին է Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությունը: Նա գրում է աշխարհի մասին, և հակասությունները հանդիպում են ամեն քայլափոխի: Աշխարհի ամենաներկար աղոթքը հեղինակի գործը ծանրացնում է, քանզի քնարական կառույցի մասերը, միասնական լինելով հանդերձ, դժվարությամբ են իրար հետ կապվում: Հուսահատ մի պահի նկարագրում է, թե ինչպես է կործանվել իր հոգին, և խարխուլ նավակի նմանվող մարմնի շինվածքը՝ փշրվել ծովի ալիքներից:

*Քանզի մինչդեռ չուէի ես յանհոգութեան անտարակոյսն վստահութեամբ,
Դոյզն կասկած արկածից ի միտ բերելով առ խտրոց փոքր միջոցին,
Որ ի մէջ հանգստեանն եւ աշխատութեանն,
Իբր այն թէ հասեալ իցեմ,
Ձմեռն յամարայնի բքաբեր հողմով ժամանեալ՝
Երեքալեանն դիմակցութեամբ ամբոխեաց գհանդարտութիւնն,
Ուստի մաւն ի բախմանէ վայրենի ալեացն խորտակեցաւ (ԻԵ, Բ):*

Կործանված նավի խլակների վրա արտասվելով՝ ձեռքը ծնոտին դրած բանաստեղծը սգում է իր կործանումը: Ամբողջ խնդիրն այն է, սակայն, որ սա իր վերջնական կործանումը չէ, այլ իր բազում խորտակումներից ևս մեկը: Դա շատ է նման այն պահերին, որ հազարավոր անգամներ ունենում են մարդիկ հուսահատվելիս և գերագույն ճիգեր թափելով՝ կարողանում են հաղթահարել այն: Հուսաբեկ հերոսը տարակուսած հարցնում է.

*Արդ, իցէ՞ թէ յաւելից հայել զբազմախորտակելի տապանակ մարմնոյս
իմոյ նորոգեալ,
Իցէ՞ արդեւք տեսանել զփշրեալս մաւ ողբալի հոգւոյս ողջացեալ.... (ԻԵ, Դ):*

Բայց կլինի՞ որևէ ելք, որով մարդու մարմնեղեն շինվածքը վերա-

կանգնվի: Եթե Տիրոջ գթության դուռը բացվի, ապա այնժամ մա կրկին կյանք կունենա: Նարեկյան բանաձևը հետևյալն է՝ զոջուն ու խոստովանություն, որ ավարտվում է քավությամբ, հոգու բժշկությամբ⁴⁰⁰: Այնուհետև հույս, հավատ, սեր, որով ծնվում է փրկությունը և վերակերտվելիք կյանքի հեռանկարը: Այդ հավերժական կյանքն աննյութական ժամանակի ու տարածության մեջ է, սակայն մարդն այնտեղ մուտք է գործելու ամբողջական ձևով՝ մարմնական իր նախնական պատկերով, ինչպես Ադամը դրախտում:

Հակառակ իր պատմանեկան խանդավառության, իր արդար սպասումների՝ կա անորոշ հեռապատկերի հարցը: Եթե մոտ ապագայի տեսիլն ինչ-որ կերպ հաղթահարելի է, ապա հեռու գալիքի պատկերը՝ երբեմն անպատկերացնելի: Ստացվում է անելանելի վիճակ. անցյալը քաղցր է ու կորուսյալ, գալիքն անհայտ, վտանգավոր: Իմաստուններն ու մարգարեներն իրենց տեսիլներում երբեմն շատ հետաքրքիր հեռանկարների մասին են խոսում, բայց դեռ մնում են հարցեր անպատասխան, եզերքներ չբացահայտված: Իսկ Մատյանի հերոսը հարցնում է.

*Եւ արդ, զո՞րս յայտնեցից
Եւ յաղագս ո՞յց նշանակեցից....
Եւ կամ վասն որո՞ց խոստովանեցայց.
Ձներկայի՞ցս, զոր արդէն ունիմ,
Թէ՞ զանցելոցն, զոր մթերեցի,
Ձապագայի՞ցն, յորոց կասկածեմ (ԻԸ, Ա):*

Կասկածը դառնում է դարի մտավոր առաջընթացի շարժիչ ուժը: Եթե աղանդավորները հաճախ կասկածի տակ են առնում Աստծո գոյությունը, ապա Գր. Նարեկացու հերոսը կասկածում է՝ կ'սի՞ իրեն Աստված, կարդարացնի՞ իր հույսերը: Եվ կրկին անելանելի վիճակը բերում է նրան դեպի աստվածայինը: Էլ ո՞վ կ'լուծի տիեզերական մեղքը, եթե ոչ Տերը: Ավերվելու է դժոխքը, որպեսզի երկրից իսպառ վերանա տառապանքը, և փրկվեն մասն տառապող հոգիները⁴⁰¹:

Ըստ Թեոֆրաստի՝ տեսանելի մարմնի կաղապարն առանց կյանքի

⁴⁰⁰ Ա. Պետրոսեան, *Նարեկը բժշկարան*, էջ 67-70:

⁴⁰¹ Թ. Տասնապետեան, *Տեսիլ Սուրբ Աստուածածնի, Տիրամայր-3*, Անթիլիաս, 1997, էջ 111-132:

էներգիայի չի տիրապետում ոչ մի ուժի: Կյանքի էներգիան նա առաջին հերթին ստանում է իր աստորալ տեսակից: Իսկական բժիշկը պետք է իմանա ոչ միայն մարդու մարմնի կառուցվածքը, այլև աստղագիտության, ֆիզիոլոգիայի և այլ գիտությունների միջոցով խորանա մարդու վրա նրանց ունեցած ազդեցությունների իմացության մեջ⁴⁰²: Գրիգոր Նարեկացին համոզված է, թե մարմինը կվերաշինվի.

*Քանզի իմնուց հիսնից եւ թուոց երից եւ չորեակ տասանց,
Ի վաղորդայնէ տուրնջեանն առ մուտս արեւուն,
Անդուստ առ նմին յաւէտ կարկառմամբ
Իսկ եւ իսկ ի տոյն անարգել սրտիւ....
Բարեգործել միմեանց շնորհատրութիւն....
...Ուստի յոյժ մուազ են քում մեծութեան աստեղացոյ թիւ,
Ձորս գոյացուցեալ յոչէից՝ յորջորջմամբ անուանց կնքեցեր,
Եւ կամ հիւթ երկրի, ի յաւոս հեղեալ,
Ձոր ի չգոյից հաստատեալ՝ տարածումն յատակի կառուցէր (ԻԹ, Բ):*

Ներկայացված գաղափարները կարևոր են մի քանի առումով.

1. Տրվում է Գրիգոր Նարեկացու պատկերացումը հարթահատակ երկրի կառուցվածքի մասին:

2. Խոսվում է աշխարհի ստեղծման մասին՝ ըստ նրա առաջացման թվային տեսության (օգտագործված 3, 4 (7), 9 թվերն արարչագործ թվեր են)⁴⁰³:

Պ. Խաչատրյանն այս մասին ասում է, թե բառախաղը հայերեն «հինգ»-ի թվային արտահայտությունն է, որ կապված է մեր եկեղեցում տրվող աղոթքի ժամերի հետ⁴⁰⁴: Աղոթքով տիեզերքի Արարչին փառաբանելով՝ նա նաև նկարագրում է անսահմանի սահմանը, Արարչի մեծությունն ու անբավությունը, երկիրը՝ երկնքով ու երկրով: Չի կարելի չտեսնել այն երկատվածությունը, որ ունի Մատյանի հերոսը: Երկու մախասկիզբներ կան նրա ենթագիտակցության մեջ, թեև ինքը միայն բարիքն է համարում ամենայնի սկզբնապատճառը: Այդ երկատվածու-

⁴⁰² Ղ. ԹՈՐՑՎՈՎ, ԻՌԶՎՅ կոՐՈՓԱԿՅՐՈՒ Ռ րցքվՏրՑՅ պչՏ ցփպվՌ՝, ր. 187. Նաև՝ Դ. ՄՅՈՂՎԱՐ, ԿփպՐՍ ՑՈՂՎՏՉպՊպվՌ՝. ԾՌրՑՈՍՈ վՈ ջՈՐպ ՊցւՏՉվՏո ՋՈւջվՌ վՏՉՏչՏ ՉՐպվպվՌ, ՂՈւՏրՏԻՌ՝ րՉՏոՏՊօ, Ծ.-հ.-կ., ԼջՊ. ԸհԶ, 2000, ր. 39-45. Այս մասին խոսում են նաև հին եգիպտացիները՝ տես Դին եգիպտացիների Մեռյալների գիրքը, էջ 27:

⁴⁰³ Խ. Թ. ՇՎչ, ԺցՔՈ Ռ վՈւ, ր. 317.

⁴⁰⁴ Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, հ. Ա, էջ 348-351:

թյունը ծնուն է շատ կոնկրետ պահվածք: Այսպես.

*Ընպանակք երկու յերկոսին ձեռին,
Մինն՝ արեամբ, եւ միւսն՝ կաթամբ,
....Որոտումն ահեղ երկոցունց բերմանց,
Մինն՝ կարկուտ, եւ միւսն՝ հրացան,
Ցայգ ցաւագին երկուց վտանգից,
Մինն՝ լալոյ, եւ միւսն՝ մահու,
Առաւաւտ սգոյ երկուց բողոքմանց,
Մինն՝ սաստից, եւ միւսն՝ սպառնալեաց,
Արեգակունք երկու ի յերկուց ծայրից,
Մինն՝ խաւարի, եւ միւսն՝ կիզման (Լ, Գ):*

Մարդու երկու էությունները հակադրված են իրար և համադրված մեկ ամբողջության մեջ, ուր արեգակն անգամ մարդու էության պես երկատված է: Այս կործանարար ճանապարհներին ևս պետք է փոխարինեն նոր ու լուսավոր ուղիներ: Որքան էլ իր թեման ողբերգական գույներով է միջավայրը գունազարդում, միևնույն է, Գրիգոր Նարեկացու պոեզիայում թանձր թախծի փոխարեն կան լուսավոր շավիղներ, վերընթաց արահետներ, որոնք տանում են դեպի փրկագործում⁴⁰⁵: Գրիգոր վանականը մեծ վարդապետ է, տաղանդավոր գիտնական և համճարեղ բանաստեղծ: Նրանում խոսում է բանաստեղծական կիրքը, մտազգայական հզոր բռնկումը: Նա երբեք ասելիքի պակաս չի զգում իր սրտի խորքից հորդացող հեղեղի համար: Բայց և ակնհայտ է նրա զգացած ցնցման սաստկությունը: Նրա մտահոգության պատճառը ոչ միայն հալածանքներն են, այլև այն ամենը, ինչը կարող է բանաստեղծին մի նոր չսպասված անակնկալի առաջ կանգնեցնել, ինչ-որ չափով խախտել նրա կյանքը: Մատյանը նաև ուղղակիորեն իր հոգու կորցրած հավասարակշռության վերականգնման աննախադեպ ծգտումն է, ուստի առավել հասկանալի է դառնում, թե ինչու է հերոսը այդքան մտահոգ.

*Եթէ զինուոր տեսանեն՝ մահու ակն ունին,
Եթէ պատգամաւոր՝ խստութեան,
Եթէ մատենագէտ՝ մուրհակի կորստեան (ԻԳ, Գ):*

⁴⁰⁵ **հՅ. ՅՈՐՐՈՊՈՎ**, *ՃՈՅՈՐ՝ ԺՈՐԱՍՈՓՈՐ*, ր. 31.

Միանգամայն հասկանալի է (մանավանդ Մատյանը գրելու պահին), որ գերզգայուն բանաստեղծական հոգին ցանկացած անհարկի միջամտության կամ փոփոխության պահն ընկալել է որպես աննախադեպ աղետ: Դա բնական է, քանզի նա բանաստեղծ է՝ օժտված գրգռված երևակայությամբ և դյուրաբորբոք բնավորությամբ: Գրիգոր Նարեկացին կարող է չունենալ կամ ունենալ չնչին պատճառներ այդքան խոր վրդովմունքի ու մտատանջության համար: Նրա ողբերգության պատճառը շատ անանձնական է և անձնական այնքանով, որ ինքն է կանգնած տիեզերական ուժի դիմաց և ողջ ուժով զգում է ու գիտակցում իր անկարողությունը⁴⁰⁶: Բնութագրելով իր երգը որպես ողբ և հակադրելով այն անտիկ ամեն կարգի «կատակերգական» խոսքի՝ բանաստեղծը գրում է.

*Սիա, արդարեւ, երգս կատակերգութեան
Ջնարահար պոռնկի, յածեալ եւ կոծեալ,
Քաջ հնչեցուցեալ ողբս ողորմելիս եւ զկծեցուցիչս,
....Բողոքէր դիմակս-դիմակս կերպից կերպից աւաղականաց,
Ըստ կոծողացն կաքաւելոյ,
Իսկ առ իս ո՞րչափս եւ ո՞րպիսիս ծայնս մըմնջեցից վիատեցուցիչս,
Որ գալստեանն տեառն սպասեալ առանց վրիպանաց՝
Մնացի անպատրաստ եւ անհանդերձելի (ԼԹ, Դ):*

Ցավալին այս դեպքում հերոսի անպատրաստ գտնվելն է ամենավճռական պահին, ինչին սպասել է ողջ կյանքի ընթացքում: Ջարմանում է, թե այս ամենն իմանալով՝ ինչու է ինքը նմանվում Ադամին: Դրվագում հետաքրքրական կերպար է Ջնարահար պոռնկի՝ ջադուի, ծծում հեծնողի, հրաշապատում հեքիաթների չար կախարդուհու կերպարը: Նա մութ աշխարհի ճանապարհացույցն է: Նրա՝ այս դրվագում հայտնվելը հուշում է, որ բանաստեղծը կատեգորիկ մերժում է կախարդությունը, բժժանքը, դյութությունը, սգի հեթանոսական ձևը փրկագործության հարցում և ընդհանրապես թեոսոֆիան: Նման դեպքերում մարդն անգամ անտարբեր է իր ճակատագրի հանդեպ, ծուլ է ու անբան: Դրա համար էլ մշտապես կրում է իր չկատարածի (նաև կատարածի) վնասները: Եթե Նարեկացին մեղադրում է իրեն, ապա Յովի. Իմաստասերի հերոսը որոշ իմաստով չի ընդունում նախնական մեղքը: Ինչո՞ւ պիտի սարյակը տուժի մարդկանց պատճառով, պնդում է նա: Մեղքերը կարող է արձա-

⁴⁰⁶ Ե. Վ. Տերտերեան, *Նարեկը հայ գրականութեան մէջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 178:

կել Աստված, որից հետո քաղության խորհուրդը ճաշակած մարդը կարող է մաքրագործվել:

Իր ոգեղեն ծիրի մեջ Մատյանի հերոսն իրեն զգում է իբրև մշտաթոփչ, մարմնի ներգործությանն այլևս չենթարկվող գոյ, որին հասանելի են թվում տիեզերքի բոլոր կողմերը, և նա ներկա է այդ տիրույթի ցանկացած կետում: Զգալով իրեն աննյութեղեն ու մշտաթոփչ՝ նա վայելում է ազատության քաղցրությունը, տարածության վեհությունն ու անսահմանությունը: Թեև նա իրենից ավելի պարտավորված որևէ մեկին չգիտի, բայց ոգեղեն է իբրև գոյ: Գրիգոր Նարեկացին այն խիզախ հոգիներից է, ով համարձակվում է մինչև վերջ անաչառ լինել իր նկատմամբ: Դա դատաստանի դատավորներից առաջ ինքնաստուգման, ինքն իրեն քննելու մի փորձ է՝ տեսնելու, թե ամեն ինչ ճիշտ է գնահատված ու խստագույնս արժևորված իր մեջ: Ուստի կոչում է Տիրոջը՝ տեսնելու իր վիճակը: Բանաստեղծն այլևս չի խնայում իր ամօը. ցավում է վատի և ուրախանում լավի համար: Իր պատկերացմամբ այս աշխարհում ամենաբարձրը Քրիստոսն է, ում արյամբ «բուծեալ» ստրուկը գտնում է, որ այդ Երրորդության մեջ կա առաջնային մի գոյ, որի ձեռքով պետք է կատարվի իր և մյուսների փրկագործությունը.

*Աւրինեալ տէր Յիսուս ընդ Հաւր՝
Ի կամս հաճութեան Հոգւոյդ քոյ Սրբոյ,
Եւ աւրինեալք ամենայն առ ի յաւրինելոյդ աւրինեցան,
Աւրինեալ միայն Որդի աւրինելոյ,
Չիք իմ թագաւոր իշխեցող շնչոյս, բաց ի քէն, Քրիստոս (ԾԸ, Ա):*

Մատյանի միջնամասում զարգացվում է հերոսի նոր ծնունդի խնդիրը: Դա բխում է երկի ներքին տրամաբանությունից: Իր նոր պտղավորությունը նման է սուրբգրային մյուս անեղ ծնունդներին.

*Որ բուսուցանես յերկրէ դալարի՝ զմեռեալն յանշնչականէն,
Որ զանշարժն իբր զընթացող կառավարես,
Որ յանարգ արգանդէ կոչես քեզ պատկերակիցս,
...Որ յայտս մաքուրս հերս ընծայես,
Որ զսաղարթ սեւութեան վարսից ի ձեան կերպարան զարմանագործես՝
Ցուցեալ, թէ առ ամենայն սահման հեռաւորական յաղթող ես, հզաւր (ԿԳ, Բ):*

Գրիգոր Նարեկացու կարծիքով Տերը մարդու ծննդի, կյանքի երկարացման և կենդանության համար ունի անսահման կարողություններ, որոնք ցույց է տալիս:

Նա մաս միջամտում է երկնքի լուսատուների ընթացքին, բնության չար ուժերն է սանձահարում՝ ուղղելով դրանք առ բարին: Լուսնի բոլորակը ոչ թե ունայն բաներ պետք է տա մարդկանց, ինչպես հեթանոս ժամանակների հավատալիքներն են սովորեցնում, այլ «աւետիս» տեսնողներին, հավաքի աստղերի բույլերը և ուղղի կյանքին: Վերջապես Տիրոջ կամքով են տարերքներն այլափոխվում ու վերադառնում իրենց նախնական վիճակին: Ալեկոծ ծովը վտանգի ժամին մա է խաղաղեցնում ու գետնի թանձրությունը դղողացնում՝ հայտնելով, որ ինքը կա աներկբայորեն, որ իր կամքով են ծնվում ու մեռնում: Անկենդան մարմինները հողում ցանելով և անկորուստ պահելով՝ կրկին կենդանաժնում է: Մի կողմից՝ բնության ուժերի սանձահարիչն է մա, այլապես աղետները կբնաջնջեն մարդկությունը, մյուս կողմից՝ հասարակական կյանքի, ուր ներդաշնակության, բարոյական մաքրության խթանիչը և պահապանն է: Տիեզերական հավասարակշռության պահանջը բխում է կանոնակարգված աշխարհի հաստատուն գոյավիճակի անհրաժեշտությունից, ինչպես և կյանքի անխաթար մնալու մեծագույն երազանքից: Գրիգոր Նարեկացին արձակում է ժամանակի «սանձերը», որպեսզի տեղի ունենան արարչագործության առաջընթացի գործընթացները: Լուսատուների նկարագրությունից մա գնում է դեպի իրերի հերթագայության ընթերցումը ոչ պատմական, այլ փիլիսոփայական իմաստով: Ստեղծվում է Երկրի «մարմինը», ինչն էլ ծնում է մնացած գոյերը: Այս ամենի մեջ կա ընդամենը մի հակասական տարր, որը բանաստեղծի երևակայության մեջ տրամաբանական լուծման կարիք չունի: Քանի որ Արարիչն ստեղծել է ամեն-ամեն ինչ առանց որևէ դժվարության, մույնքան հեշտությամբ էլ կարող է իր արածն ի չիք դարձնել, ուրեմն մա է բոլոր իրերի և գոյերի սկզբնապատճառը: Այդ դեպքում Տերը կարող է լուծել և մարդկային մեղքը: Բայց չէ՞ որ բանաստեղծը նրան տալիս է անաչառ դատավորի դեր մա: Այդ դեպքում ինչպե՞ս պահանջել, որ մա լուծի մարդու բոլոր մեղքերն՝ առանց դրանց հանգամանքների մեջ խորամուխ լինելու: Բանաստեղծի կարծիքով դա նրա համար անհնարին չէ, և եթե մարդը գղջացել է, ապա կարելի է նրան գթալ: Ջարմանալի «աշխարհագործության» ավարտը լինում է Տիրոջ հրաշագործ մարդեղացումը, ինչը Նարեկացու պատկերացմամբ բացառիկ մի բան է: Այսպես.

*Պատրաստ կացուցեր զամզարդութիւն ամենից եղանակաց:
Քո է զաւրութիւն եւ կարողութիւն,
Որ շրջանակես զժամանակս ամաց հողովման աւուրց
Յայլ նմանութիւն բարեպատեհ տեսողութեան:
Որ կարդաս զանմռունչսն՝ իբր զկենդանիս,
Որ ազդես միայն, եւ նոքա ընթանան....
Անեղծ աշխարհագործութեան եւս քան զսոյն՝
Ի մարդանալոյ քո, որոց ոչ գոյ թիւ (ԿԳ, Գ):*

Ժամանակի և արարչագործության այսպիսի ընկալումը հեղինակային մտածողության հնատիպի դրսևորումն է, ինչը մաս հեղինակի՝ ինքն իրեն հարազատ մնալու նշանն է:

* * *

Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծությունը հոգեբանական շրջադարձերի պոեզիա է: Առանց այդ անսպասելի անցումների, հակադրությունների, փոխբացառող տրամադրությունների այն չէր լինի այդքան արժեքավոր, մինչդեռ ավելի է կարևորվում, երբ ընթերցողը մշտապես ականատես է լինում անսովոր գյուտերի՝ լինեն դրանք աստվածաբանական, փիլիսոփայական թե բանաստեղծական⁴⁰⁷: Քնարական հերոսը մշտապես կարողանում է հաղթահարել կորստյան սարսափը և ցուցաբերել կայտառություն: Ի վերուստ սպասելիք հույսը մեծ ուրախության աղբյուր է նրա համար:

*Յորժամ տերն բարի՝ չարն ծառայի
Զբարեգործացն պարգևեսցէ,
Որ մինչ իրաւամբք մնացէ բանտի,
Նա յարքայական ապարանս զնա հանգուցէ (ՅԴ, Բ):*

Աստված հավերժորեն «սնում» է նյութական աշխարհն իր անսպառ էներգիայով: Հնադավան ժողովուրդներից եզդիները կարծում են, թե աշխարհն առաջացել է ջրից, երբ արարչագործ ուժը մակարդ է խառնել ջրին⁴⁰⁸: Այդ ժամանակ գոյացել են պինդ մարմինները և կենդանական

⁴⁰⁷ Ե. Վ. Տերտերեան, *Նարեկը հայ գրականութեան մէջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 177-178:

⁴⁰⁸ Այդպիսի միտք հայտնվել է նրանց հոգևոր առաջնորդների կողմից բանավոր գրույցների ժամանակ:

ու բուսական աշխարհը: Նմանատիպ պատկերացում գտնում ենք նաև ճապոնական դիցաբանության մեջ, որտեղ աշխարհի արարումը կապվում է կամրջի վրա հարվող խնոցու մակարդված կաթից կամ կարագից առաջանալու գաղափարի հետ: Իսկ Նարեկացին գրում է. «Արինաբանենք ընդ Հալը եւ Որդոյ եւ զանբաժանելի բղխումն՝ նոցին փառակից Հոգւոյն տէրութեան, որ ստեղծ զբնաւս եւ կենդանածնէ զամենայն, որ անդստին իսկ ի բնէ համապարփակ մթութեան աշխարհակալն միգի շրջեր, նկարեր եւ կերպարաներ ամենունակ ջուրքքն անբաւութեան երկրատարածն ծովու...» ***Նախ արար եւ այժմ գործէ, գոյացոյց եւ միշտ կատարէ արուեստս, սքանչելիս, նախատեսութիւնս սրբասնելոց, ազդմունս աստուածաւրէնս, զաւրութիւնս զարմանաւորս...»*** (ՀԵ, 2): Արարչագործությունից հետո Տերը նորոգում ու պահպանում է ամեն ինչ: Նա շարունակում է գործել՝ ոչ միայն նյութականը պահպանելով, այլև կատարելով նոր սքանչելիքներ՝ աշխարհ ուղարկելով մարգարեներ, առաքյալներ, վարդապետներ, ովքեր վարժարաններում կրթության հանճարն են փոխանցում մարդկանց: Գրիգոր Նարեկացին ևս չի հեռանում աշխարհաստեղծման մախորդ շրջանի և ընդհանուր քրիստոնեական-միջնադարյան պատկերացումներից:

Լուսեղեն ու ազնիվ ձգտումներ են ապրում հերոսի հոգու մեջ, և չի կարելի մեղադրել նրան ապրելու տիեզերական տենչի ու կյանքի հանդեպ ունեցած անհուն սիրո համար: Միջնադարյան արվեստում հաճախ են հանդիպում թռչունների պատկերներ, որոնք խորհրդանշում են հոգին՝ մարմնից հեռացած վիճակում: Թե՛ ժամանակի զարդարվեստում, թե՛ քարերի վրա քանդակված խաչքարային արվեստում հանդիպող թևավոր խաչերը դրա արտահայտությունն են: Այս պատկերացումը կապված է դեպի վերին ոլորտ թռչող հոգու հանգրվանի հետ, ուր կյանքն այլաբերվում է ծովի տեսքով.

Ի լայնածաւալ ծփանաց աշխարհիս ծովու,

Տապանակաւ մարմնոյս թանձրութեան

Զթեթելութիւն հոգւոցն թռուցեալ՝

Ի նաւահանգիստն կենաց հասին... (ԶԲ, 9):

Չորս տարրերից բաղկացած մարդու էությունը պարփակված է ներհակությունների մեջ: Դրանք, սակայն, դասավորված են այնպես, որ մի դեպքում իրար սանձահարելու, մի դեպքում լրացնելու նշանակություն ունեն, քանզի.

*Հակառակաւքն հանդերձեցեր զկազմած մարդոյս,
 Զոմն՝ ծանր, եւ զոմն՝ թեթեւ,
 Զմիմն՝ զով, եւ զմիւսն՝ հրայիմ,
 Զի դիմադրութիւնն ի հակառակացն հարթ պահեցեալ՝
 Արդար կոչեսցուք հաւատարիմ հաւասարութեամբն
 Այլ քանզի յայսմ կանոնէ ուխտի վրիպեցաք,
 Եւ ամասնաբար սահեցմամբ
 Ըստ հողոյն զհիշման ընդ երկիր մածաք՝
 Այլ ոմն՝ ախտիւ, եւ այլ ոմն՝ անգթութեամբ,
 Միւսն մասն՝ մոլորութեամբ ամենաբաղձ կերակրոց
 Իբր զազան մշտաբոյժ յարակայ կապեալ ընդ բնութեանս (ՁԶ, Ա):*

Մարմնում համադրելով հակառակությունները՝ Աստված տվել է մարդուն ներդաշնակության մեջ ապրելու հնարավորություն: Բայց նրա կավեղեն էությունը չի թողնում վերև ճախրել, և ընկնելով վայր՝ նա սահում է ցած ու հակվում հողին՝ իր ախտերով, որկրամոլությամբ կապված մնալով սեփական կավեղեն էությանը:

Դրվում է անհատի վերջնական փրկության հարցը, որ անչափ ուրախացնում է հերոսին: Նա ասես անցել է տաժանքի դժնդակ ճանապարհներով, հաղթահարել չարի սարսափելի փորձությունները, բարձրացել տարակուսանքներից վեր, անցել մեծ դատաստանի ատյանով և արժանացել Տիրոջ ընտրյալի պատվին, ինչի առիթով ցնծում է, հրճվում սրբերի ու մարգարեների հետ սպասվելիք հանդիպման համար: Սա թերևս այն գերագույն պահն է, երբ հերոսի երկփեղկված աշխարհն ու էությունն ամբողջանում են, վերամիավորվում ու մորոգվում: Տեղի է ունենում ամենացանկալին.

1. Բարիները հաղթանակ են տանում մահվան և մահացության նկատմամբ.
2. Ըստ բանաստեղծի՝ մահվանից հետո փրկության հույսը դառնում է իրական. ինքը կհիշվի արքայության մեջ.
3. Մարդու մեղքերն իր էությունից են բխում, ուստի այնտեղ էլ պիտի վերացվեն.
4. Մատյանի հերոսն իր մեջ ուժ է գտնում թշնամուն անգամ ներելու, որպեսզի դրա դիմաց ևս արժանանա Աստծու գթությանը.
5. Բանաստեղծն իր Մատյանը թողնում է որպես «սեփական կյանքի հետմահու շարունակություն»⁴⁰⁹:

⁴⁰⁹ Ժ. Քալանթարյան, «Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը և Սաղմոսները», էջ 34-42: Դրույթներն առանձնացվել են ընդհանուր շարադրանքից:

Այս դարաշրջանում հասարակ մահկանացուներն այլևս չեն քաշվում իրենց սիրելիներին ներկայացնել կամ իրենք ներկայանալ սրբազնագույն տարածքներում կամ սրբերի հոգիների և Աստծո մերձավորագույն ընկերակցությամբ⁴¹⁰: Դանտեի հերոսի՝ երկնքում գտնվելը կամ Բեատրիչեի՝ նրան հովանավորելը կապվում են մոր մտածողության հետ⁴¹¹: Բայց և՛ Նարեկացին, և՛ Դանտեն իրենց հերոսին տեսնում են «վերևում», քանզի նրանք նաև անխնա քննադատության են ենթարկում այլասերված և դրամի պատճառով իր բոլոր սանձերն արձակած հասարակությանը: Այո՛, նրանք իրենց ժամանակակիցների մեջ մաքրագույն գոյեր են, ովքեր պիտի հիշեցնեն մյուսներին, որ այդ արատավոր ու արյունալի գործերի կողքին կան և մաքրամաքուր աստվածամկեր գործեր ու գոյեր: Արատավոր միջավայրին հակադրվում են այն փառաբանող ու քննադատող արվեստագետները, որոնք զարգացնում են նաև անցավորի և հավերժի մասին իրենց հստակ պատկերացումները: Վերջնական մաքրագործումն իրագործվում է սուրբ մյուռոնով օծվելու շնորհիվ: Այն թույլ է տալիս օծել ինչպես մարմինն ավազանում, այնպես էլ հոգին: Այդ դեպքում Աստծո հրամանով «իսկա այս փրկութեան լուսով կատարեալ՝ *հեղեալ ի մեզ աւծանէ զարտաքին խորանս, իսկ զներքին մարդս, աներեւակ ծածկապէս մտեալ, նոր կենդանածնէ*» (ԴԳ, Գ)⁴¹²: Երկնքում հայտնված հերոսը պարում է հրեշտակապես՝ հենց յուզի միջոցով հաղորդակցվելով աստվածային լույսին ու շնորհին: Դա նաև ուղիղ դավանանքի իսկական հաղթանակի արդյունքն է: Ուղղակիորեն թե խորհրդանշական ճանապարհով դրվում է հոգու վերածնության կարևորագույն խնդիրը: Առաջադրվում է փրկագործության ստույգ բանաձևը: Մատնանշելով աստվածաշնչյան վկայությունները Մեսիայի գալու, Հորդանան գետում օծվելու և Տիրոջ գործունեության մասին՝ բանաստեղծը Հովհաննես Մկրտչի՝ Տիրոջ օծումից մինչև խաչվելն ու վերածնվելը բացատրում է յուզի միջոցով սրբագործման խորհրդով: Ձուգահեռներ անցկացնելով Սուրբ Հոգու և մյուռոնի միջև՝ այն կար-

⁴¹⁰ Ը. Ղ. ԽՏԻՊԻՉ, *ՆՐՅԱՅՈՍՈՒ ԹՏԵՐՏՁՊԱՎՈՐ*, ր. 121-135. Այս շրջանի եվրոպական վերածնական միջավայրն ու բարքերն աչքի են ընկնում անպատկերացելի այլանդակվածությամբ:

⁴¹¹ Զ. ԷՊՅԱՆ, *Շարժում դեպի հավասարակշռություն*, Համատեքստ-2005, էջ 6-14:

⁴¹² Որոշ պատկերներ հիշեցնում են Դ. Արեուպագացու ընկալումները. տես R. W. Thomson, *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, էջ 129-131:

ծիքն է հայտնում, որ առաքյալները զորանում են Հոգու փչմամբ, իսկ հավատացյալները շնորհներ են գտնում մյուռոնի օծմամբ: Իր տվածի մեջ Տերը հավասարաբար է եղել՝ իր ունեցածը համաչափորեն բաշխելով ամենքին. *«զի մի՛ տնանկն կարատասացի, և մի՛ ընչեղն բարձրամտեսցի, ըստ աւոյոյ հաւասար բաշխման եւ լուսոյ արեգական տարածման եւ քրական վտակաց զեղման, զի հաւասարապէս բաշխիւր երկրածնաց մանանային զուգամասնութեամբ՝ փոքունցն առաւել, քան մեծամեծացն»* (ՂԳ, Ժ): Այնպես է արված, որ բոլորին հավասարապէս տրվեն երկնային բարիքները, իսկ կարիքավորներին՝ ավելի: Դրախտի դարպասներին մոտեցած հերոսը ցանկանում է կատարել բոլոր անհրաժեշտ ծեսերը, որ չվրիպի, թեև նա կարևորում է հոսքը, քան արարողությունը միայն, որ այդ լուսի օծությունը «առ ի մեզ հեղեալ, *ի համդերձեալսն քահաւորի»* (ՂԳ, ԺԷ):

Կյանքի, մահվան ու անմահության մասին են ողջ մարդկության ստեղծած կրոնները, գիտություններն ու արվեստները: Երջանկության վերաբերյալ հարցերը տարակարգ եզրահանգումների տեղիք են տալիս: Ուշագրավ մի միտք է առաջադրում արգենտինացի գրող Խորխե Լուիս Բորխեսի «Ամմահը» պատմվածքի հերոսը: Մարկոս Ֆլամինգո Ռուֆուսը՝ հռոմեական զորագնդերի զինվորական տրիբունը, առաջնորդվում է գրողի այն փիլիսոփայական դրույթով, թե «Ոչինչ (միայն) մեկ անգամ չի տրվում, ոչինչ սքանչելիորեն անդարձ չէ», ինչը Պլատոնի, Սոկրոտեսի Իմաստունի և Ֆ. Բեկոնի այն մտքի կրկնությունն է, թե ամեն մի նոր վաղուց մոռացված հիմն է: Այդ կարծիքը վերաբերում է ինչպես կյանքի այսերկրային կրկնելիության հնարավորությանն ու անհրաժեշտությանը, այնպես էլ հավերժականի՝ որպես անհրաժեշտության կրկնելիությանը: Նախ՝ շատ հետաքրքիր է հենց Բորխեսի կարծիքն այն մասին, թե Աստված ամենից *զտված արտադրանքն է գրական ֆանատների*, թեոլոգիան՝ գրականության ամենից կատարյալ ժանրը⁴¹³: Ակնհայտ է, որ այս տեսությամբ այսերկրային իրական չի համարվում, և դրա փոխարեն առաջադրվում է այսերկրային կյանքի վերամարմավորման հնդկական մոդելը: Այդ դեպքում կյանքը նախորդի հետևանք է ու սերում է հաջորդը, սակայն առանձինի մեջ չկա ամբողջը: Իսկ անմահությունն էլ ընդունում է հարաբերականորեն. այն է՝ եթե մարդը գիտակցում է մահը, անմահ չէ: Այսպես. «Ամմահ լինելը դատարկ բան է.

⁴¹³ ղՏՐԼպ խցոյր ըՏՐԼպր, Շչ, Ծ., ԼջՊ. ԼջՉպրՑՈ՛, 1984, ր. 8, (Լ. ՉպրՑպր՛վ, ԹօԿօր-սօ, ՐՏՋՊՈ՛քոկ ԲպոնսֆվՏրՑՅ (տրպՊոյրսՉոկպ)).

մարդուց բացի, բոլոր արարածներն անմահ են, քանզի չեն ճանաչում մահը, իսկ իրեն անմահ զգալը աստվածային է, սարսափելի, մտքին անհասանելի:....Հրեաները, քրիստոնյաները և մուսուլմանները դավանում են անմահությունը, սակայն առաջին, երկրային կյանքին մատուցած նրանց մեծարանքը փաստում է, որ միայն դրան են հավատում, քանզի մնացածները անհամար անգամներ այդ առաջինին պարզատրելուն կամ պատժելուն են տրամադրում»⁴¹⁴: Մի հարցում դժվար է համաձայնել Բորխեսի հետ. մի՞թե իսկապես մյուս արարածները չեն ճանաչում մահը: Չէ՞ որ յուրաքանչյուր կենդանի էակ իր մեջ ունի մահվան սարսափի զգացողությունը⁴¹⁵, տեսակի պահպանման բնագործ: Հետևաբար այդ խնդրում գրողը թերևս սխալվում է: Գրիգոր Նարեկացու հերոսի գերագույն ճիգն անմահության աստվածաշնչյան իրականությանը հասնելն է: Նա չի առաջադրում պլատոնյան իդեաների տեսությունը, Արիստոտելի տրամաբանական եզրահանգումները՝ որպես հաստատումն անհրաժեշտության: Նա այդ ամենին տեղյակ է և ուղղակի դա չի ընդունում, իսկ հունական անտիկան համարում է մտավարժանք, իմաստակություն⁴¹⁶:

Գրիգոր Նարեկացին կարծում է «այսու աւծմամբ հոգեւորականաւ, խզեալ կամ հատեալ ի սնոտիասէր, մահակերպարան, տաղտկազարական հեշտութեանց հակառակողին» (ՂԳ, Ի): Հաջորդ պահին նա հայտնվում է Աստծո իշխանության կատարյալ ոլորտում՝ «առ ի յըղծակերտ աթեւան Հոգւոյդ»: Սեփական կյանքը դարձնում է խաչի հետ կապվելու միջոց: Իրեն բնորոշ պայծառատեսությամբ խոսքը որպես ջահ է վառում վերջին գիշերը Տիրոջն սպասելիս: Այս առիթով նա անդրադառնում է հունական այբուբենին՝ տալու համար «միւռոն» բառի խորհրդապաշտական մեկնաբանությունը: «Ձիւթ» բառի մեջ որոշ փոփոխություններ կատարելով՝ ստանում է «ծէթ»-ը: Խոսքը կրկին օծման յուղի մասին է, ինչը նա անվերջ փառաբանում է⁴¹⁷, իսկ այստեղ կատա-

⁴¹⁴ Խ. Լ. Բորխես, *Անմահը*, Գարուն, թ. 7, 1991, էջ 51:

⁴¹⁵ *Մատեան*, էջ 1113, ծան. 14.

⁴¹⁶ Նույն տեղում: Հակոբ Նայյանը բնագրի արտահայտությունը մի հույն իմաստակի մասին վերագրում է Հոմերոսին: Բանաստեղծի պատկերացմամբ վերջինս պատերազմի փառաբանիչ է:

⁴¹⁷ *Մատեան*, էջ 634, (բան ՂԳ, ԻԲ): Բանաստեղծը ստուգաբանում է բառը հունարեն, եբրայերեն և հայերեն՝ տալով բառի թվային միստիկական նշանակությունը: Այս մասին

րում նրա այլաբանության մեկնաբանումն ըստ հունական և եբրայական այբուբենների:

Քսանջորս գրերը համարվում են հունական այբուբենի տառերը, քսաներկուսը՝ փյունիկյանի⁴¹⁸: Հին հրեական գրերը փյունիկյան գրերն են, իսկ լեզուն՝ փյունիկերենը⁴¹⁹: Ըստ Կ. Ավետիսյանի՝ «այդ տառերը....խորհրդանշում են 12 կենդանակերպերը, 7 մոլորակները և 3 հիմնական հատկանիշները, որոնց գումարը կազմում է $12+7+3=22$: Տառերի գրաֆիկական ծագումը կապված է աշխարհի արարման երկրաչափականացված գրաֆիկական պատկերի հիմնական կառուցվածքների հետ»⁴²⁰: Փյունիկյան այբուբենը դառնում է նաև հունական այբուբենի հիմքը: Թե՛ նախորդ, թե՛ այս այբուբենի հիմքում հետազոտողը տեսնում է արարչագործության և աստղաբաշխության մասին եղած գիտելիքները: Այս դեպքում՝ $14+8+2=24$ թվակարգում գործածված է մի սկզբունք, որտեղ հաշվի են առնված նաև ժամանակային տեղաշարժերը տիեզերակարգի մեջ և ժամանակային հաշիվներում⁴²¹: Թվեր, որոնք իրենց դերով և նշանակությամբ չէին կարող չհետաքրքրել նաև Գրիգոր Նարեկացուն: Նա ևս թափանցում է թվերի խորհրդապաշտական աշխարհը, ինչպես դա տեսնում ենք Դավիթ Անհաղթի⁴²² և Անանիայի դեպքում:

Փառաբանելով մյուռոնը՝ Նարեկացին խնդրում է, որ նրանով օծվածները (ինքը և մյուսները) «ոչ ողողի ջուրն, ոչ այրի հուրն, ոչ ցրտեալ ի սառնութիւնէ, ոչ վնասակար հողմով շիջանել»⁴²³ և ոչ էլ չարիներգործությունը կրեն: Հիշենք այն դիցազրույցները, որոնցում պատմվում են Աքիլլեսի, Սուլանի՝ կրակով, ջրով կամ կաթով կոփվելու և օծվելու մասին, երբ նրանք անխոցելի են դառնում վտանգների և տարերքների հանդեպ: Իր գերխնդիրը նա իրագործում է բանաստեղծական խիզախումով՝ փորձելով միանալ Տիրոջ Օծյալի հետ: Աղաչում է.

խոսում է Մալխասյանցը Մատյանի Իե բանի առիթով, տե՛ս Ստ. Մալխասյանց, *Բանասիրական հետազոտություններ*, Ե., Եր. համ. հր., 1981, էջ 288-290:

⁴¹⁸ նվՈՍՏր, *Խոռոհո*, ր. 24.

⁴¹⁹ Հ. Պետրոսյան, Ս. Գալստյան, Թ. Դարագյոզյան, *Լեզվաբանական բառարան*, Ե., 1975, էջ 181:

⁴²⁰ Կ. Ավետիսյան, *Արարում և երկրային արարվածքներ*, էջ 77:

⁴²¹ Նույն տեղում, էջ 85:

⁴²² Պ. Պողոսյան, *Դավիթ Անհաղթ* (հոդվածների ժողովածու, Ե., 1980, էջ 143-210: Նաև՝ *Դավիթ Անհաղթ Փիլիսոփայի Մատենագրությունը*, Ի Վենետիկ, 1932, էջ 59, 93-94:

⁴²³ Օգտագործված է մոզական բանաձև:

*Սպառնացի՛ն ողբքն, հատցի՛ն արտասուքն,
Մերժեսցի՛ սուգն, հալածեսցի՛ խաւարն,
....Եկեսցեն՝ գթութիւնք կամողիդ,
Եւ պարգեւողիդ կենաց ամենից,
Ծագեսցի՛ լոյսդ, արագեսցէ՛ փրկութիւնդ (ՂԵ, Բ-Գ):*

Աշխարհի մեծագույն բարիքի՝ կյանքի համար է մտահոգ Գրիգոր մեծ ձգնավորը: Թող Տիրոջ լույսն ընկնի իր՝ մահով թշվառացած և վիհի մեջ թափված ոսկորների վրա, որպեսզի կենդանության շունչ պարգևի.

*....Յիշատակ կենաց փրկութեան հոգւոցն մնջեցելոց,
Ձի ամենայնիւ մահացեալ հոգիս մարմնովս մեղաց՝
Շնորհաւք քո, գթած, ի քեզ զաւրացեալ՝ քեւ նորոգեցայց,
Ջատեալ ի մեղաց ամմահ կենդանութեամբ՝
Ի յարութեանն արդարոց, Հաւր քում աւրինեցեալ (ՂԵ, Գ):*

Տեսանելի է դառնում այն հանգրվանը, ուր գնում է Մատյանի հետքը: Նա ձգտում է դեպի իրականի և երևակայականի սահմանը: Այնտեղ են բախվում մարդկային կրքերն ու մտքերը, և կորչում են դեպի սեփական անցյալը ձգվող արահետները: Առանց անցյալի չկա և գալիք, սակայն նա նաև չափն է մարդկային մեծագույն կորուստների: Ցավոք, դա է այն ամենը, ինչը վերադարձնելն այլևս անհնար է: Գալիքը մարդուն տրված պարգևն է՝ անկանխատեսելի, հետևաբար անակնկալներով լի: Այդ սահմանի վրա է կերտվում և մարդ էակի առեղծվածային ճակատագիրը:

Իր հանճարեղ տաղերով և Մատյանով Գրիգոր Նարեկացին հող է նախապատրաստում ու մեծ ընթացք հաղորդում Հայկական վաղ Վերածնությանը, դրանով և՛ ողջ հայ մշակույթին: Նա ճանապարհ է հարթում նաև հաջորդ արվեստագետների՝ Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Իմաստասերի, Ներսես Շնորհալու և այլոց համար: Հանճարեղ բանաստեղծն ավարտում է իր կյանքն այն պահին, երբ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին՝ մեծ քաղաքական գործիչը և մտածողը, այդ ժամանակ մոտ տասնհինգ տարեկան էր: Վերջինս գալիս է արժանիորեն շարունակելու հայ բազմադարյան գրականության անցյալի ավանդները և մասնավորաբար այն գործը, որ իրենից առաջ սկսել էր հանճարեղ Գրիգոր Նարեկացին:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՐԱՔԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ 11-ՐԴ ԴԱՐԱԿԵՍԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ՄԱՍ 1. ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԸ

11-րդ դարի ամենահայտնի դեմքը համարվում է Գրիգոր Մագիստրոսը: Բանասիրության կողմից դեռևս պարզաբանված չէ այն խնդիրը, թե ճանաչե՞լ է նա իր համձարեղ ժամանակակցին՝ Գրիգոր Նարեկացուն: Ցավոք, տեղեկություններ այդ մասին չկան: Դա պայմանավորված է ձեռագիր մատյանների «լռությամբ» նաև: Եթե 1003 թ. գրվել-կազմվել է «Մատյան ողբերգության» երկի մեկ ձեռագիր, ապա այն միայն ուշ պետք է ընդօրինակվեր և տարածվեր Հայաստանում կամ հայաշատ վայրերում: Իսկ դա երկարատև մի գործընթաց էր: Պարզ է, որ ձեռագրերում սփռված առանձին տաղեր ու գանձեր Մատյանի նշանակությունն ու արժեքը չէին ունենա, եթե նույնիսկ հայտնի լինեին գրված օրից: Մյուս կողմից՝ մահվանից հետո կա տևական «լռություն» Գրիգոր Նարեկացու անձի շուրջ: Մոտ 170 տարի նրանով չեն հետաքրքրվում, չգիտեն կամ շատ քիչ գիտեն նրա մասին: Միայն 1173 թ. է Ներսես Լամբրոնացին պատվիրում Մատյանի մեզ հայտնի առաջին գրչագիր օրինակը, որ պահպանվում է մինչ այսօր: Հորինում է նաև բանաստեղծի վարքագրական կենսագրությունը, որը կարևոր տեղեկություններ է պարունակում նրա բուն կենսագրության մասին՝ լրացվելով հեղինակային հիշատակարաններով¹: Այսպիսով՝ մինչև 1173 թվականը տևած լռությունը խախտվում է, և բանաստեղծը հայտնի է դառնում Կիլիկյան Հայաստանի իմաստասերներին, որից հետո մեծանում է նրա համբավը

¹ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 16:

նաև հայրենիքում: Նույնատիպ մի իրավիճակ է տիրում և Գրիգոր Մագիստրոսի պարագայում: 1058 թվականին մահացած Գրիգոր մեծ իշխանի ստեղծագործությունների ձեռագիր ժողովածուները երևան են գալիս 14-րդ դարից միայն: Հետաքրքրությունը նրա անձի և գործի նկատմամբ ծագում է մոտ 300 տարի անց: Այս դեպքում էլ գործում է *ձեռագրական ավանդույթի ուժը*: Հեղինակային ձեռագրերից կատարվող արտագրությունները դարեր անց են արժանանում ուշադրության: Դա բնական է, քանզի ցանկացած արվեստագետ պետք է որոշակի փորձությունների շրջան անցնի: Այս տեսակետից երկու արվեստագետներն էլ բախտակիցներ են:

Անկախ ամեն ինչից՝ նրանք նման են մտածողության, ճաշակի, գեղագիտական ընկալումների ինչ-ինչ կարևոր հարցերում: Երկուսն էլ նախանձախնդիր են Հայոց Եկեղեցու, հայ պետականության ամրության և բարգավաճման խնդիրներում: Գրիգոր Նարեկացին ուրախանում է Արծրունյաց թագավորության ծաղկումով, իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը՝ տխրում է Անիի անկման ցավալի իրողությամբ: Երկուսն էլ մերժողական դիրք ունեն թոնդրակեցիների հանդեպ և գաղափարական սուր պայքար են մղում աղանդի դեմ²: Մագիստրոսն իր զորաջոկատներով նաև ցրում է աղանդավորներին՝ ոչնչացնելով Թոնդրակ ավանդ³: Երկուսն էլ շփվել, տեսել ու զգացել են այն վտանգը, որ թոնդրակեցիների միջոցով սպառնում էր ողջ հայությանը: Վերջապես նրանք գրեթե ժամանակակիցներ են, թեև ոչ հասակակիցներ, և ապրում ու գործում են միևնույն մշակութային դարում, հայտնի իմաստասերներ են: Հակառակ երկու հեղինակների այն մոտեցմանը, որով ավելի կարևորում են իրենց վարդապետական գրվածքները, մեր օրերում մեծ նշանակություն են ձեռք բերում նրանց աշխարհիկ երկերը և կրոնական երկերի աշխարհիկ շերտերը:

Ի տարբերություն Գրիգոր Նարեկացու՝ Գրիգոր Մագիստրոսի հարաբերություններն իր ժամանակի հայ և օտարազգի գիտնականների հետ ազատ մտածողության անսովոր դրսևորում են: Օրինակ, իր Հթղթում արաբ *Իբրահիմ* ամիրային նա գրում է. „Ջըղծաւէտ տեմչումն և զանծկալի փափագումն յօժարութեան ի բարի խոհականութիւն ի

² Նկատի ունենք Գր. Նարեկացու՝ Կճավա վանքի վանահորն ուղղված թուղթը. տե՛ս *Գիրք թղթոց*, էջ 498-502:

³ *Թղթերը*, էջ 148-168:

վեհագոյն քո խնդրոյս խուզման ծանեայ»⁴: Բազմաթիվ կարևոր հարցեր են քննվում, ուր առավել հետաքրքիրը ոչ թե անսպասելի հարցապնդումներն են, այլ դրանց տրված անսովոր պատասխանները: Չափազանց տարօրինակ է, որ իրար հետ բանավիճում և աշխարհայացքային զանազան «անթույլատրելի» հարցեր են քննում դավանանքով և ազգությամբ տարբեր մարդիկ, ինչն ազատախոհության դրսևորում է: Այսպիսի հնարավորությունն նրանց ընձեռում է դարաշրջանը⁵: Այստեղ է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը հանդես է գալիս իբրև Արևելքի նշանավոր իմաստասեր: Օտարազգի, հատկապես ֆրանսիացի հայագետներին նա հետաքրքրել ու շարունակում է հետաքրքրել որպես արևելաքրիստոնեական աշխարհի հայ-բյուզանդական, հայ-արաբական, հայ-իրանական, հայ-սելջուկյան կապերն ամբողջացնող, այդ ամենի մասին առանձնահատուկ տեղեկություններ հաղորդող յուրատեսակ աշխարհական գործիչ, որը շատ դեպքերում նաև վարդապետական մտածողության տեր հանրագիտակ մտածող է:

1047 թ. նա հանդիպում է մի այլ արաբ իմաստասերի՝ *Մանուչեին*. «Յոյժ հմուտ իսմայէլական դպրութեան և ամենայն իմաստութեամբ պերճացեալ և վարժեալ ի տաղասացութիւնս և հռետորութիւնս»⁶: Նրանց գրույցն ավարտվում է բանավեճով: Գրիգոր մեծ իշխանը պնդում է, թե «Աստվածաշունչ» Մատյանն Աստվածային շնորհով է գրվել, և չափածոյի վերածելու դժվարություն չկա: Ըստ արաբի՝ իրենց Ղուրանը արվեստով ավելի բարձր է: Գրագ են գալիս: Եվ Մագիստրոսը շահում է այն՝ չորս օրում գրելով իր նոր երկը: Ջարհուրած և հիացած հազարացին դառնում է քրիստոնյա: «Հազարտողեան» պոեմի ծնունդը և ստեղծագործական պատմությունը կարևոր է թերևս Ս. Գրքի ամբողջական գրական մշակման առաջին փորձերից մեկը լինելու պատճառով: Քրիստոնեությունը պոեմում գնահատվում է մի նոր տեսակետից: Կարևորվում է կենդանի Աստծո հետ մարդու հաղորդակցության դերը, որով բանաստեղծը լուծում է փրկագործության առաջնային խնդիրներ: Առանձին մասեր գրված են ուժեղ շնչով: Նույնքան հուզիչ է ու կարևոր աղանական մեղքի պատկերումը և դրանից ազատվելու գաղափարը:

⁴ Նույն տեղում, էջ 170-171:

⁵ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 26-29:

⁶ *Տաղասացութիւնք*, էջ Գ:

Նա տալիս է նաև Հայոց մեծ դարձի պատմագեղարվեստական նկարագիրը և արժեքը: Գր. Մագիստրոսը մեծ ու լուսավոր գաղափարներ կրող անձնավորություն է, ժամանակի պետական և մշակութային գործիչների՝ *Գագիկ 2-րդ արքայի, Վահրամ Պաիվադունու, Պետրոս Գետադարձի, Հովհաննես Սյունեցու* և այլոց հետ մշտապես համագործակցած մեկը⁷:

Դարաշրջանը եզրափակում է Հովհ. Իմաստասերը՝ մեծ տոմարագետը և գիտնական-արվեստագետը: Մեղադրանք հնչեցնելով մարդու հասցեին՝ Սարկավազը ցանկանում է նրան կատարյալ տեսնել: Մեծ մտածողին չի բավարարում մարդու անկատարությունը⁸: Արդեն 11-րդ դ. 50-ական թվականներին կյանքը լիարժեքորեն թևակոխում է աշխարհիկ փուլ, և կրկնվում են ինչպես անտիկ, այնպես էլ հնագույն հայ մշակույթի ու կյանքի կարևորագույն շատ հատկանիշներ՝ պայմանավորված նրանց իմաստասիրական մտքի ձեռքբերումներով⁹: Ժամանակի անբարո բարքերից են դժգոհում հայ պատմիչները¹⁰: Քրիստոնյա Արևմուտքը ևս դրանից քիչ անց խրված է ցոփության ճահիճը (պալատական խարդավանքներ, ընտանեկան անհավատարմություն և այլն)¹¹:

Իսկ Վարդան Անեցին ամենամեծ ուշադրության մարդուն է արժանացնում, ով դառնում է արվեստի կենտրոնական առարկան¹²: Այսպես.

*Ի բազմադեմ և ի սրբազան ստեղծուածոյ
Եւ յընտանի իմոյ ծևի և բնութեան բանականիս,
Մա՞րդդ բազմաթև,
Որ ունիս առ ձեռինդ զկշիռ զորդւոյ Նոր Սիովնի,
Եւ զաւրութիւնդ և յիմաստութիւնդ՝ որդւոց Ադամայ
Եւ բոլոր բանականացս¹³...*

⁷ Թղթերը, էջ 281-318:

⁸ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 72: Հայկական Վերածնության տեսությունը չընդունող գիտնականները մերժում են Սարկավազի պոեմի վերածնական նշանակությունը, տես Ս. Զաքարյան, *Հայկական Վերածննդի հարցը*, էջ 160-174:

⁹ ԾՈՒՈՒՆ կրպսս, *դՐՏՎՏՍՏՂՐ*, Ծ., 1978, ր. 58. Էզոտերիկ գիտությունների լայն կիրառումը կյանքում և կենցաղում խոսում է նոր բարքերի ու մտայնության մասին:

¹⁰ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 17-27, նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 86-87:

¹¹ Ը. Ղ. ԽՏՐԱԿԶ, *ՆրՑպՑՈՍՈՒ*, ր. 120-138:

¹² Լ. ԽԱՅԻԿՅԱՆ, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 440:

¹³ *Անեցի Վարդանա վարդապետի երգել ի կառս* («Վասն կառաց աստուածութեանն» ներքոյ), Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, 1971, էջ 278:

Նա անիական արքաների անխախտ կարգուկանոնի ու բարգավաճման մի ժամանակաշրջանն է իդեալականացրել՝ արտացոլելով «Աստվածաշնչի» կերպարների ազգային նրբերանգները: Երկնային կառքին լծված խորհրդանշական կենդանիները կապվում են **չորս** ավետարանիչների հետ (նաև՝ **չորսի** խորհրդանշական գաղափարի)¹⁴: Դրանք լրացվում են այլ նշաններով՝ **երես (դեմք), ծեռքեր, ոտքեր, թևեր, մագիլներ, Եզան «յեղջիւրն սուրբ», կճղակներ** և այլն: Խորհրդանիշ-կենդանիները տիեզերական-երկնային էակներ են, որոնց նախատիպերը վերցված են մի կողմից իրական կյանքից, մյուս կողմից՝ հնագույն դիցաբանությունից: Այսպես.

Ձգլուխն մահաբերին կճղակահերժ ջախեր

Ու նուիրեր հողեղինացն.

Ձողջակեզքն անզենելի՝ հաղորդեալ.

*Ձենմամբ եզինդ կճղակաւորս արար*¹⁵...

Ձենման արարողությունը հիշեցնում է այն նույն քանդակապատկերները (Եզան գլուխ, ոտքեր և կաշի), որ դրոշմված են «վիշապներ» կոչված ջրի պաշտամունքի քարակոթողների վրա¹⁶ (մ. թ. ա. 5-րդ հազարամյակ): Այդ ծեսում նկատվում են Եզան նկատմամբ տոտեմիստական պատկերացման արձագանքները¹⁷, ինչպես և երկնային ցուլի զոհաբերման մոտիվները¹⁸: Վ. Անեցին հետևում է իր ժամանակակից-

¹⁴ Սիմեոն դպիր Լեհացոյ Ուղեգրութիւն (առաջաբանը, հրատարակությունը և ծանոթագրությունները Ն. Ակինյանի), «Հանդես ամսօրեայ», 1933 (հունվար-փետրվար), էջ 119. Սեմեոնը գրում է այս մասին. «Տեսի և ահա չորք կենդանիք. դեմք միոյն **արծուոյ**, որ է Յոհաննէս աւետարանիչ. դեմք երկրորդին **Եզն**, որ է Դուկաս, դեմք երրորդին **մարդ**, որ է Մատթէոս և դեմք չորրորդին **առիւծ**՝ որ է Մարկոս»: Նաև՝ Ա. Դոլուխանյան, *Հոգու և մարմնի պրոբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, էջ 84:

¹⁵ Անիի Վարդան վարդապետի երգեալ ի կառս, *Բանբեր Մատենադարանի*, ք. 10, 1971, էջ 287-288:

¹⁶ Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ (ուսումնասիրություն), *Երկեր*, հ. է, էջ 109-118:

¹⁷ Վերգիլիոսն, օրինակ, «Գեորգիկայում» փառաբանում է երկրագործությունը, այգեգործությունը, անասնաբուծությունը և մեղվաբուծությունը: Այդ ամենում նկատելի են պտղաբերության աստծո պաշտամունքի հետքերը, հատկապես՝ Դեմետրայի: Տես Ա. Առաքելյան, *Հռոմեական գրականության պատմություն*, Ե., 1975, էջ 279-281: Այդ հարցի շուրջ մանրամասն գրում է նաև Պլատոնն իր «Մենեքսեն» երկխոսության մեջ:

¹⁸ Ն. Աղոնց, *Երկեր*, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 2006, էջ 16: Ս. Հարությունյան, *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*, էջ 14:

ներին՝ ուրախանալով, որ Հիսուսը մարդեղացավ, և Աստված ցուցաբերեց ամենամեծ մարդասիրությունը՝ իր Որդուն իբրև մարդ ուղարկելով այս աշխարհ: «Սակայն այս թեման կարծես դարձել է մի պատեհ առիթ, գրում է Ա. Դոլուխանյանը, որպեսզի հեղինակը աստվածաբանական իր գիտելիքներով կարողանա փառաբանել նաև երկրային արարածներին՝ և առաջին հերթին մարդուն»¹⁹: Այսպես.

Խաւսուն բուրաստան

Եւ ծաղիկ անթառամ՝

Ծածկեալ ի ծոց դշտուհոյ մաւր Սիովնի.

Հրաշաբեր և կաթնաբուխ բանին՝ ստինք՝

*Ի շրթունս աշակերտեցելոց երկնաւոր մատենագրին*²⁰:

Երկնավոր մատենագիրը մարդկային կյանքն ու ճակատագիրը տնօրինող Արարիչն է: Չէ՞ որ նա է «մատենագրում» մարդու գալիք կյանքը: Ներբողյանի 3-րդ մասը՝ «Ի Կերպ առիւծոյն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս» հարազատ է այն բառապատկերային ընդհանրությանը, որ ունի սա Գրիգոր Նարեկացու «Տաղ Վասն Վերացման Խաչին» («Ես ծայն զառիւծուն ասեմ») հանրահայտ տաղի հետ, ուր առյուծակերպ Քրիստոսը դժոխքի կործանիչն է: Գրիգոր Մագիստրոսն այս առիթով գրում է. «Այսոքիկ բազում են պատկերք մարգարեական տառից տարացոյցք, որպէս նստեալն ի վերայ թեթև ամպոց, և ըստ Ամբակումայ՝ ելանելն ի կառս և ի լարել զաղեղունս....և ըստ Եգեկիէլի՝ կառք, անիւք, **մարդապատկեր, առիւծանման, արծուի և զուարակ,** և այս քառիցն քառամասնեայ, և հոլովումն, և ընթացք»²¹: Ըստ Հովհ. Թումանյանի մի դիտողության՝ հեթանոսական կրոններն ու հոգևոր երգերը քրիստոնյա Արևելքում չանհետացան, այլ շարունակեցին ապրել՝ ազդվելով միմյանցից ու առնելով նոր բովանդակություն²²: Այս շրջանում շատ խորագետ մտածողները, ովքեր կարևոր ներդրում ունեցան հայ կյանքում: Այդպիսիք էին Գրիգոր

¹⁹ Ա. Դոլուխանյան, *Հոգու և մարմնի պորբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, էջ 84:

²⁰ Անեցի Վարդանա վարդապետի երգել ի կառս, *Բանքեր Մատենադարանի*, ք. 10, 1971, էջ 280:

²¹ *Թղթերը*, էջ 177:

²² Հովհ. Թումանյան, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, հ. 6, Ե., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հր., 1994, էջ 218-219:

Մագիստրոսի մոտ երեք տասնյակի հասնող հայտնի մամլագիրները, որոնցից են Գագիկ Երկրորդը, Պետրոս Գետադարծը (1019-1059), Գրիգոր Վկայասերը (1065-1105) և ուրիշներ, որոնք մեծապես նպաստեցին ժամանակի մտավոր կյանքի զարգացմանը:

Պետրոս Գետադարծը դարի նշանավոր այն դեմքերից է, ում շուրջ երկար ժամանակ չեն դադարում վեճերը: Տարաբախտ անձ է նա՝ որպես մարդ, որպես հոգևոր ու պետական գործիչ²³: 1023 թ. Տրապիզոնում բանակցում է Անիի կտակի շուրջ: Այդ պատճառով էլ հալածվում է ինչպես կյանքի առաջին, այնպես էլ հատկապես երկրորդ շրջանում: Սկզբում փախչում է Ձորո վանք, այնուհետև 1037 թ. խաբեությամբ կանչվում է Անի ու ձերբակալվում՝ Բջնու ամրոցում պահվելով պատվավոր կալանքի տակ: Այդ ժամանակ է նա մտերմանում Գրիգոր Մագիստրոսի հետ: Հովհաննես Սմբատի մահվանից հետո (1041 թ.) Պետրոսն ինքն է, հակառակ բյուզանդական նկրտումների, հակառակ իր ձեռքով հաստատած կտակի, Գագիկ Երկրորդին օծում հայոց նոր արքա²⁴: Անին, սակայն, դավաճանաբար ընկնում է: Քաղաքի բանալիները Վեստ Սարգսի սաղրանքով²⁵ Գետադարծը հանձնում է բյուզանդացիներին՝ դրանով վաստակելով հայրենադավի համբավ: 1047 թ. Կանչվում է Բյուզանդիա և արժանանում արքայի ճակատագրին, պահվում պատվավոր կալանքի տակ: Այդ պահից ևեթ սկսվում են մեքենայություններն ու ամեն կարգի ճնշումները, որպեսզի նրան դավանաբանական հարցերում ընկճեն: Սակայն Պետրոսը չի զիջում: 1051 թ. Արծրունի իշխանների միջամտությամբ անցնում է Սեբաստիա և այնտեղ մնում մինչև կյանքի վերջը²⁶:

Տարօրինակ է, որ այս թղթագիր հեղինակի բազմաթիվ մամակներից որևէ օրինակ «Գիրք թղթոց»-ում չենք գտնում²⁷: Տրապիզոնի դաշնագրի ողջ մեղքն ու պատասխանատվությունն ընկել է նրա վրա: Կ. Կոստանյանցը նրան չար հանգամանքների ու դարի չարամտության

²³ Կ. Կոստանյան, *Տր Պետրոս Ա Գետադարծ*, Վաղարշապատ, 1897, 53 էջ:

²⁴ Թ. ըՈՐՑՈՄՎ, *ծՈՍՈՎցվա տՈՊպվՈ՛ ԸՐՎ՛վրՍՏՃՏ ՓՈՐՐՑՁՈ ըՈՂՐՈՑՈՊՏՁ.*, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Բ, Ե., 2002, էջ 443-445:

²⁵ Պ. Մուրադեան, *Բիւզանդիայի արևելեան քաղաքականութիւնը և Անին*, էջ 254:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 255:

²⁷ *Թղթերը*, էջ 26-31:

զոհերից մեկն է համարում²⁸։ Հասկանալի պատճառներով գրեթե բոլոր ուսումնասիրողները մի տեսակ երկչոտությամբ են վերաբերվում նրան։ Կաթողիկոս Պետրոսը նաև շարականագիր է։ Ժամրի հնագույն ավանդույթները մեծապես զարգացվեցին և երաժշտական մի նոր ու բարձր աստիճանի հասցվեցին արդեն այս շրջանում։ Հայ հոգևոր երգը նախաքրիստոնեական դարերում լուրջ ձեռքբերումներ էր ունեցել, այդ պատճառով էլ հետագայում մի նոր աստիճանի հասավ։ Իհարկե, դրանցում կարելի է տեսնել և հինկտակարանային սաղմոսերգության որոշ հետքեր, ինչպես և 4-րդ դարի ասորական և հունական երգարվեստի ազդեցությունները²⁹։ Արդյունքում, մշակութային փոխազդեցություններին ու հաղորդակցությանը զուգահեռ, ստեղծվեց շարականի ժանրը, որը միաժամանակյա հանրագումարն էր երաժշտական և բանաստեղծական մտքի։ 10-11-րդ դարերում այն բարձրացավ զարգացման մի նոր աստիճանի՝ մուտք գործելով հայ երաժշտական արվեստի երկրորդ փուլը՝ 10-15-րդ դարերը։ Այժմ տեքստը կանոնիկ էր, և կարևորվում էր զարդոլոր մեղեդին՝ կրելով այս անգամ տաղերի արվեստին բնորոշ երգաստեղծության նոր ոճի ազդեցությունը, «ուր ծաղկում են «ստեղի» տիպի ծանր ու բազմաճյուղ երգերը»³⁰։

Պետրոսին են վերագրվում Հանգստյան, Մարտիրոսաց երգաշարքերը և Մանկունք անվանված շարականները։ Հատկապես այս վերջինները գրեթե միանշանակ նրա գրչին են պատկանում³¹։ Տեր Պետրոս արվեստագետի մասին է հաղորդում փորձառու Հակոբ Սսեցին՝ նրա անունը հիշատակելով շարականագիրների շարքում։

*Նոր խորհուրդ խոր՝ Կեչառեցին,
Պայծառացան՝ Սարկաւագին,
Մարտիրոսացն Գետարգելին,
Եւ Հանգստեանն եւ ոգեր Մանկտին*³²։

²⁸ Կ. Կոստանյանց, *Տեր Պետրոս Ա Գետադարձ*, էջ 16։

²⁹ Ն. Թահմիզյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 16-24։

³⁰ Նույն տեղում, էջ 38։

³¹ Նույն տեղում, էջ 233-235։

³² *Շարականներ*, (Առաջաբանը, ծանոթագրությունները և թարգմանությունը Արշակ Մաղոյանի), Ե., Ապոլոն հր., 1993, էջ 20։ Նաև՝ Ն. Թահմիզյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 37։ Գ. Աւետիքեան, *Բացատրութիւն շարականաց*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1814, էջ 216-525։

Նրան վերագրվող շարականներն աչքի են ընկնում քավության ու գղջումի հուզական տրամադրություններով: Դա ընդհանրապես մեղսագործ մարդու կեցվածքն է Տիրոջ առջև: Բայց դրանից բացի կան դեպքեր, երբ դրսևորվում է մի անբացատրելի հոգեկեղեք տառապանք՝ որպես արդյունք խորն ու անամոք հուզումի: Դժվար է առանց ներքին ցնցումի տանել այն հարվածները, որ կրեց հայ ժողովուրդը Պետրոսի հայրապետության շրջանում³³:

Գետադարձին վերագրվող բազմաթիվ շարականներից հատկապես մեկ-երկուսը վկայում են հեղինակի թախծի ու անհուն վշտի մասին: Այդ վշտի ակունքը խաբվածությունն է, չարագործների անպատիժ մնալը: Այսպես.

*Արիացեալք առհասարակն,
Քաջութեամբ առնուլ ըզվրժ խաբէութեան.
Համճարեղք ի հատուցումն դաւանացն
Ձամբարըշտացն արդարադատ չափմամբ.
Զօրականք յաղթօղք, պըսակեալք ի Քրիստոսէ:
....Հայցեցէ՛ք ըզխաղաղութիւն,
Երշմարիտ վրկայք սըրբոյ Երոտրդութեանըն.
Նեղելոցըս յանօրինաց բըռնութենէ,
Զի ցընծասցուք յաղթանակաւ մարտի ձերոյ.
Զօրականք արգոյք, պըսակեալք ի Քրիստոսէ³⁴:*

Շարականը գրված է հոգեպես ճնշված ու ներքին հավասարակշռությունը կորցրած բանաստեղծական մի անհատականության կողմից: Եվ հարց է, թե ինչ խաբեության մասին է խոսքը. մի՞թե միայն բանասարկուի և ոչ թերևս բյուզանդական խարդախ մեքենայությունների: Այս մարտիկները գուցե թե Ամիի պարիսպների տակ ընկած հերոսներն են: Նրանք դուրս են եկել անօրենի բռնության դեմ: Այդ աղետը մի քանի դար անց խորտակելու է բյուզանդական՝ սահմաններ չճանաչող մեծամտությունը՝ փոխելով Արևելքի քրիստոնյա ժողովուրդների ճակատագիրը:

Տե՛ր Պետրոսն իր ժամանակի մյուս գրագետների պես զբաղվել է և ձեռագրեր արտագրելով՝ իր օրոք ամեն կերպ հարստացնելով կաթողի-

³³ Կ. Մաթևոսյան, *Անի*, էջ 36-44:

³⁴ Շարականներ, էջ 164:

կոսական գրչատունը³⁵ և հայ գրքարվեստը: Նրա համեստության մասին է վկայում 1046 թ. կազմված հիշատակարաններից մեկը, որ գրված է Հովհան Ոսկեբերանի ճառերի ընդօրինակման առթիվ: Այնտեղ կարդում ենք. «Ով ընթերցասէր եւ ուսումնասէր (անձեր), երբ կարդաք կամ ընդօրինակէք երանելի Յովհաննու լուսաւոր վարդապետութիւնը՝ նրա հետ միասին և ինձ յիշեցէք աղօթքով առ Աստուած»³⁶: Անշուշտ Գետադարձը մի ուսյալ և նշանավոր իմաստասեր է և իսկապես իր չար ժամանակների զոհերից մեկը³⁷: Իսկ բյուզանդացիների վարած կուրաշավիղ ու չարամիտ քաղաքականությունը պատուհասեց մեզ: Թերևս մինչև մեր օրերն էլ հնարավոր չեղավ փոխել կարծրացած խաբեպատիր և աղետաբեր քաղաքականությունը, դիվանագիտությունը և չարամիտ վերաբերմունքը մեր հանդեպ, որ ժառանգեցին քրիստոնյա հզոր պետությունները: Նրանց ավելի գրավեց իրենց օրախնդիր շահը: Իսկ Բյուզանդիայի վարած քաղաքականության, Հայաստանում նրա տխուր հետևանքների, ընդհանրապես հայ-բյուզանդական մութ հարաբերությունների ոլորտը դեռ կարոտ է նոր բացահայտումների³⁸:

Հիսուսի ծնունդից իր լրմանը հասնող հազարամյակը զարմացնում ու զարհուրեցնում էր նեռի արձակմանը սպասող ուղղամիտ քրիստոնյաներին: Հետագա քաղաքական վայրիվերումները եկան հաստատելու դրանց ճշմարտացիությունը: Բագրատունյաց Հայաստանը մեկուկեսդարյա մեծ առաջընթացից հետո կորցրեց իր այնքան թանկ անկախությունը: Որոշ ժամանակ անց Կիլիկիայում ստեղծվեց նոր հայկական անկախ իշխանություն: Վրաստանում հաստատված Իվանե և Ջաքարե Ջաքարյանները վերականգնեցին Արևելյան Հայաստանի վարչատնտեսական կյանքը, սակայն սկիզբ դրվեց զանգվածային տեղահանությունների ու գաղթերի, որոնց արդյունքում ոչ առանց բյուզանդական

³⁵ Ա. Մաթևոսյան, *Գր. Մագիստրոսը և Ան. Շիրակացու «Քննիկոնը»*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 16, 1999, էջ 18-19:

³⁶ Ն. Աղբալեան, *Պատմութիւն հայ գրականութեան, Ամբողջական երկեր*, հ. 4, Պետրոս, 1970, էջ 186: Թարգմանությունը կատարել է Ն. Աղբալյանը:

³⁷ Թ. Հակոբյան, *Անիի պատմություն, հնագույն ժամանակներից մինչև 1045 թ.*, էջ 364-373:

³⁸ *ԼրՅՏՐՈՒ ԹՈՋՈՎՅՈՒ*. Թ 3 ՅՏՎՈւ, Ծ., ծոցՍՈ, Ց. 1 - ՑՏԶ. ԲպՊ. Ի. Թ. ԺՊՈսՖՏՉՈ, 1967, 320 ը., Ց. 2 - ՑՏԶ. ԲպՊ. Ը. Կ. ԽՈԶՊՈՎ, 1967, 470 ը., Ց. 3 - ՑՏԶ. ԲպՊ. Թ. ք. ԽՈՑՈԶՐՈՎ, 1967, 505 ը..

խարդավանքների³⁹ սելջուկ թուրքերն աստիճանաբար սկսեցին հաստատվել այս տարածքներում:

Այս շրջանի ուշագրավ դեմքերից է նաև **Յովհաննես Կոզեմը**: Նրան է վերագրվում 11-րդ դարի Տեսիլը («Գետարգել Ս. Նշանի պատմութիւն»-ը երկի վերջին մասը), թեև հայտնի է, որ ինքը կապ չունի պարականոնի հետ⁴⁰: Նա համարվել է դարի նշանավոր տեսաանողներից մեկը: Պատահական չէ, որ երկնային նշանների մեկնաբանության համար բանագնացները նրա մոտ են մեկնում և լսում նրա բացատրությունները:

Հայտնի մշակութային գործիչ է նաև **Գրիգոր Վկայասերը** կամ վեստ Վահրամը՝ բանաստեղծի որդին: Նրան գիտենք Նամականիի մի քանի կարևոր թղթերից, Քերականի մեկնությունն աշխատությունից, ում խնդրանքով հայրը գրել է այդ դասագիրքը մանկանց համար⁴¹: Միաժամանակ նա նշանավոր մատենագիր է ու թարգմանիչ⁴²: Հոր մահից հետո (1058 թ.) ստանում է դուքսի պաշտոն Միջագետքում և Տարոնում, սակայն թողնելով իշխանական դիրքը՝ Գագիկ Աբասյանի ջանքերով դառնում է հայոց հայրապետ: Դա հույժ կարևոր քաղաքական հաղթանակ էր, քանզի Պետրոս Գետադարծի ժամանակներից կայսրությունը հայ կաթողիկոսներին պարտադրում էր քաղկեդոնականությունը, որպեսզի դավանաբանական տարբերությունները վերացնի և Հայոց եկեղեցին դարձնի բյուզանդականի կցորդը: Ոգևորվելով Ամիում տարած պյուռոսյան հաղթանակով՝ փորձ էր արվում հոգևոր ոլորտում ևս հասնել հեշտին հաղթանակի: Սակայն դա այդպես էլ հաջողություն չունեցավ:

Մատթեոս Ուռհայեցին մեծ գովեստով է խոսում Գրիգոր Վկայասերի (1065-1105) մասին: Փիլարտոսի պահանջով նա գալիս է Թոռնիկ Մամիկոնյանի մոտ բանակցությունների և այլևս չի վերադառնում իր աթոռին՝ մեկնելով սուրբ վայրերը՝ Կոստանդնուպոլիս, Հռոմ և Եգիպտոս: Խարդավանքի զոհ է դառնում նախ՝ Թոռնիկը Փիլարտոսի ձեռքով

³⁹ Դ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 16:

⁴⁰ Ս. Մխիթարյան, *Գետարգել Ս. Նշանի պատմութիւնը*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», ք. 1, 2003, էջ 213-218. Նաև՝ Կ. Մաթևոսյան, *Ամի*, էջ 35-39:

⁴¹ Լ. Խաչերեան, *Գրիգոր Պաշխալունի Մագիստրոս (985-1058)*, Լոս-Անջելես, 1987, էջ 333-339:

⁴² Վ. Նալբանդյան, Վ. Ներսիսյան, Դ. Բախչինյան, *Հայ միջնադարյան գրականություն. համառոտ պատմություն*, Ե., 1986, էջ 71. Նաև՝ *Թղթերը*, էջ 315-316:

1073 թ.⁴³, իսկ 1076 թ. բյուզանդական մի հերթական դավադրության ժամանակ սպանվում է նրա եղբայր Վասակը⁴⁴, թեև այս անգամ Փիլարտոսն է հանում նրա վրեժն սպանողներից: Մահանում և թաղվում է Քեսուռի մոտ գտնվող Կարմիր վանքում՝ Գող Վասիլի իշխանության տակ: Այդ առթիվ Վարդան Չայկազնը գրում է իր նշանավոր «Գերեզմանական տաղը»՝ իր ողբի մեջ նշելով, թե այստեղ Խորենացու գրիչը պետք է ունենալ.

*Չայս ծայրաքաղ ի լուր ածեմ.
Եւ զբանաստեղծքն յորդորեմ,
Յողբոց հանդեսն հրաւիրեմ,
Չմարգարէից զխօսն աւանդեմ....⁴⁵*

Նա ողբում է Չայոց հայրապետի կորուստը՝ իր կոծով ցանկանալով հայտնել տանջող ներքին ցավը: Որպես արվեստագետ և մատենագիր՝ Գրիգորը թողել է թարգմանություններ, մեկնություններ, վկայաբանություններ, ներբողներ ու շարականներ⁴⁶: Բյուզանդացիները 1102 թ. մի հերթական դավանաբանական խառնակություն են սկսում, և կաթողիկոսը նամակով դիմում է հայ կրոնավորներին ու ժողովրդին՝ զգուշանալու սադրանքներից: Ուշագրավ և ժամանակի անիրավությունները պահպանած փաստաթուղթ է նրա ձեռքով ընդօրինակված ձեռագիր մի հիշատակարան, որը ջնջված է քաղկեդոնական հոգևորականների ձեռքով՝ որպես ամոթ և նախատիք բոլոր ազգադավների: Հովհան Օծնեցու «Ընդդէմ երեսութականաց» երկի ձեռագիր հիշատակարանում կաթողիկոսը գրում է. «Եւ ես՝ Գրիգորիս նուաստս, նորին (այսինքն՝ Օծնեցու) հաւատոց որդի եւ աշակերտ, ծայնակից եմ այս խոստովանութեան»-ը: Շարունակության մեջ էջ ու կես ջնջված է, և 1298 թ. ընդօրինակող

⁴³ Մատ. Ուռհայեցի, ժամանակագրություն, էջ 222-227:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 228-231: Ցավոք, մեր նախորդ գրքում, մի անհայտ աղբյուրից օգտվելով, մենք սխալմամբ Վասակ իշխանի մասին հայտնել ենք, թե նա կենդանի է եղել մինչև 1095 թ. և կյանքն ավարտել խորհրդավոր հանգամանքներում. տես Ս. Մխիթարյան, Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը, էջ 15:

⁴⁵ Վարդանայ Չայկազնի տաղ գերեզմանական վասն փոխման երանեալ և սուրբ կաթողիկոսին Չայոց Գրիգոր Վկայասիրի, «Բազմավեպ հանդիսարան», Վենետիկ, թ. ԼԱ, 1873, էջ 217:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 500:

գրիչը նշում է չարամիտ քերվածքի մասին⁴⁷:

Գրիգոր Մագիստրոսը շատ է սիրել իր Վահրամ (Գրիգոր) որդուն՝ նրա համար գրելով հայտնի «Լուսաք թե եկն» հայրենասիրական բանաստեղծությունը⁴⁸: Գրիգոր Վկայասերի պատվերով է հայրը հորինել «Մեկնութիւն քերականին» աշխատությունը, որ իրենում ներառում է Դավիթ Անհաղթի, Մովսես Քերթոզի, Ամանուն Մեկնիչի և Ստ. Սյունեցու տեքստերը, որոնք բանաբաղությունների ծնով պահպանվել են Գրիգոր Մագիստրոսի շնորհիվ⁴⁹: Նրա «Մեկնութիւն քերականին» աշխատությունը մի կողմից Թրակացու «Քերականական արվեստ»-ի մեկնությունն է, մյուս կողմից՝ 11-րդ դարի հայոց լեզվի քերականական իրողությունների յուրովի արձանագրումը և ուսումնասիրությունը⁵⁰:

Այս շրջանի քերականագիտական աշխատանքները լեզվաբանության խնդիրներին զուգահեռ վերաբերում են մասնա գրելու արվեստին: Դրան գումարվում են հռետորական հմտություններ ու իմաստասիրական զանազան դատողություններ, որոնք համակողմանիորեն կլուսաբանեն ներկայացվող առարկան: Մագիստրոսը գնահատում է քերականությունը որպես մի գիտաճյուղ, որով «մոլորեալք երթիցեն ի պաղատն արքունի եւ մի՛ խտորիցին»:

«Լայնորեն մեկնաբանվում են տառի, վանկի, խոսքի ու նախադասության, ինչպես և կետադրությանը վերաբերող մի շարք դրույթներ, գրում է Ն. Թահմիզյանը,-որոնք մեծապես նպաստում են մասնա երաժշտաբանաստեղծական արվեստի չափակշռությանիմ կողմը և առհասարակ երգերում ու ասերգերում խոսքի ու երաժշտության փոխկապվածությունը տեսականորեն իմաստավորելուն»⁵¹:

⁴⁷ Ն. Աղբալեան, *Պատմութիւն հայ գրականութեան*, էջ 204:

⁴⁸ Թղթերը, էջ 234-235:

⁴⁹ Լ. Խաչերեան, *Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոս (985-1058 թթ.)*, էջ 348-351: Ծ. ԸՊՏԿՓ, ԺՈՏՎՈՐՈՒ ՂՐՈՍՈՐԵՐՍՈՒ Ռ ՈՐՎ՝ՎՐՍՈՒՄ ՅՏԱՍՏՉՈՑԱԿԱՌ, կաթՐՏՀՐՈՂ, 1915, ռ. 221-251.

⁵⁰ Գ. Զահուկյան, *Քերականական և ուղղագրական աշխատանքները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (5-15-րդ դդ.)*, Ե., 1954, էջ 60-62:

⁵¹ Ն. Թահմիզյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, էջ 28:

Յուրաքանչյուր արքայատոհմ և իշխանական ընտանիք ձգտում է հորինել իր տոհմական լեգենդը: «Աստվածաշնչում» հրեաներն սկսում էին Աբրահամի և Դավթի տոհմից բխեցնել իրենց ազգաբանությունը՝ համարելով դա բնական ու հետաքրքիր⁵²: Սա կարևորվում էր նաև քրիստոնյաների համար և արմատավորված էր մյուս ժողովուրդների բանավոր ու գրավոր ավանդույթում: Պահլավունիները գտնում էին, որ իրենք սերում են Լուսավորչի տոհմից և ազգակից են Արշակունի թագավորներին: Գրիգոր Մագիստրոսն այս մասին գրում է. «Քանզի ազգ սեփական և որդիք Աբրահամու յազգեն քետուրական, ի գաւառէն Պարթևաց, ի քաղաքէ Պահլաւ, ի ցեղէ Արշակունի, շառաւիղ մերոյն Լուսաւորչին»⁵³: Այս ձևով ազնվականական ընտանիքները ցանկանում էին բացատրել իրենց ծագումնաբանության աստվածային ակունքները: Այդ փաստը հաստատվում էր Կամսարականների հետ Պահլավունիների ունեցած ազգակցությամբ⁵⁴: Դրանով թագավորները երկրի վրա իրենց իշխանությունն աստվածային պարզ և էին համարում, իսկ իրենց՝ Աստծո փոխանորդ:

Վարդան Արևելցին, անդրադառնալով կատարվածին, հայտնում է, թե ինչպես Գագիկ 1-ինի որդիների՝ Յովհաննեսի, Աշոտի և Աբասի միջև վեճ է ծագում հայրական ժառանգության շուրջ: Աբասին է անցնում Կարսը: Յովհաննեսը մնում է Անիի և նրա շրջակա որոշ տարածքների թագավոր⁵⁵: Իսկ մնացած տարածքներն անցնում են Աշոտի ձեռքը: Նախքան Յովհաննես-Սմբատը կծերբակալեր հայրապետ Պետրոսին 1038 թ., Աշոտ արքայեղբայրը Թալինի մոտերքում, ձևանալով մերծիմահի հիվանդ, թագավորին կանչում է իր մոտ⁵⁶: Նրան գերելով՝ հանձնում է Ապիրատին՝ Գր. Մագիստրոսի հորեղբորը՝ սպանելու: Վերջինս Յովհաննեսին բերում է Անի՝ ասելով, թե ինչո՞ւ ձեռք բարձրացնի Տիրոջ օծյալի վրա և նրա փոխարեն մի խելագարի նշանակի արքա⁵⁷, քանի որ

⁵² Ուլիան Բերկլի, *Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը*, «Քրիստոնյա Հայաստան» (ամսաթերթ), թ. 22, 2003:

⁵³ Թղթերը, էջ 40:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ ԺԳ:

⁵⁵ Վարդան Արևելցի, *Տիեզերական պատմություն*, Ե., Եր. համ հր., 2001, էջ 133:

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 139-140:

⁵⁷ Նույն տեղում:

Աշոտը հուսալի մարդ չէր համարվում: Թեև եղբոր գահը գրավելու դեպքում նա գուցե ի չիք դարձներ կտակի հարցը: Բայց մեռավ 1040 թ.⁵⁸ Զովհաննեսից ավելի վաղ:

Այդ ընթացքում ողջ Պարսկաստանն անցավ սելջուկ Տուղրիլ բեկի ձեռքը: Մեծացավ վտանգը նաև նրա կողմից: 1041թ. մարտին մեռավ նաև Զովհաննես-Սմբատը: Ստեղծվեց մի կատարյալ խառնաշփոթ: Բյուզանդացիք շատ կարճ ժամանակ անց հարձակվեցին Անիի վրա, որը Զովհաննեսի Թղթի հիման վրա արդեն 1023 թ. հանձնվել էր կայսրությանը⁵⁸: Դավաճանեց նեմգ Սարգիս Սյունեցին, որն ապստամբելով գողացավ թագավորական գանձերը: Աղվանից թագավոր Բագրատունի Դավիթ Անհողիմն ամհաջող փորձ արեց տիրել հայոց գահին:

Հռոմոնների Միքայել (1041-1042) կայսրը 2-րդ անգամ հարձակվեց Հայաստանի վրա: Հայ ժողովուրդը և զորքը դիմեց մեծ սպարապետ քաջ Վահրամ Պահլավունուն: 30-հազարանոց զորքը «որպես զկայծակն հեղան ի վերայ զօրացն Հռոմոնոց և զայնքան զհպարտացեալ և զամբարտաւանեալ զօրսն ընդ կրունկն դարձուցանէին ի փախուստ», - ոգևորված, գեղեցիկ նկարագրությամբ գրում է պատմիչը⁵⁹: Հայոց բոլոր նախարարները հավաքվեցին Տեր Պետրոսի շուրջ և օծեցին Աշոտ արքայի որդի Գագիկին «թագաւոր ի վերայ ամենայն տանն Հայոց շնորհօք Հոգւոյն սրբոյ և հրամանաւ մեծի իշխանին, որով և օծեաց զնա սրբակեացն մեծն Մարցն, որ էր ազգաւ հայկազնեան և հայրենեօք Պահլաւունի, որոյ անունն ըստ նախնոյն իւրոյ Գրիգոր»⁶⁰: Պահլավունյաց իշխանը, հակառակ Գագիկի մեղադրանքների, հետագայում հիշեցնում էր նրան իր ով լինելը. «Այլ դու եթէ ի մենջ զօգնութիւն խնդրեցեր, ո՞ր էր, որ օգնէր»⁶¹: Զովհաննեսի հոգաբարձու Սարգսին Պահլավունիք չընդունեցին, և նա ճանաչվեց դավաճան: Սա թաքնվեց Անիի միջնաբերդում: «Երիտասարդ արքան այնքան է քաջասիրտ, որ միայնակ մտավ միջնաբերդ դավաճանին համոզելու, և այնքան

⁵⁸ Զ. Բարթիկյան, Գրիգոր Մագիստրոսի քաղաքական կողմնորոշման շուրջը, *Էջեր հայ ժողովրդի պատմության և բանասիրության*, էջ 63:

⁵⁹ Մ. Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 94:

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 96: Խոսքը Տեր Պետրոսի և Գրիգոր Մագիստրոսի մասին է: Մենք համաձայն չենք Զր. Բարթիկյանի այն պնդումին, թե այս Գրիգորը Մագիստրոսի որդի Վահրամն է՝ Մարցն (Մարցի) մականունով:

⁶¹ *Թղթերը*, էջ 210:

միամիտ, որ թույլ տվեց նրան քաշվելու-ամրանալու Սուրմառի բերդա-
քաղաքում...նորան հաջողեցավ բռնել ապստամբին և բերել Անի, ուր
սակայն փոխանակ պատժելու, պատվեց.... Նենգավոր իշխանին այդ-
պես իրեն մոտ պահելով՝ անփորձ արքան ստացավ «կեանք որ քան
զմահ դառնագոյն է»⁶², - գրում է Կ. Կոստանյանցը: Իսկապես, այս պահ-
վածքը մեծապես վնասեց և՛ Գագիկին, և՛ Պահլավունիների 1042 թ. ձեռ-
նարկած գործը:

Անիի դեպքերի առիթով⁶³ խոր հակասություն է ծագում Վեստ
Սարգսի և Գրիգոր Մագիստրոսի (փեսայի և աներոջ) միջև: Թերևս ար-
քային ուղղված այս խոսքերն անուղղակիորեն վերաբերում են դավա-
ճանին. «Տէ՛ր իմ, աղէ՛ զմտաւ ած զքսութիւն ոմանց և զի չարն և ի վատ-
թարագոյնսն կողմ զհակամիտօղսն զքեզ խրատողացն»⁶⁴: Փաստերը
խոսում են այն մասին, որ Գրիգոր մեծ իշխանը Վահրամ սպարապետի
հրահանգով Գագիկին հաստատեց հայոց գահին: Հասկանալի է, որ նա
նախանձախնդիր էր այդ քաղաքական կնճիռը լուծելու հօգուտ մեր
ժողովրդի: Նրա բանակը Բջնիի մատույցներում 1042 թ. կոտորեց
պարսկաարաբական զորքը, որ թերևս բյուզանդացիների սադրանքով
էր հարձակվել անհնազանդ իշխանի կալվածքի վրա: Մարդիկ մի պահ
թեթև շունչ քաշեցին: Գագիկը՝ երիտասարդ, գործուն, խելամիտ, կաս-
կած չէր թողնում իր մասին: Բյուզանդացիների հույսերն ամբողջովին
ջուրն էին լցվել, և հարկավոր էր հեռատեսորեն առաջ գնալ: Բայց հա-
կառակորդը դիմում է նենգ ու դավադիր միջոցների: Գագիկն ուղղա-
կիորեն հայտնվում է հաշվենկատ Վեստ Սարգսի ձեռքում: Վերջինս
շարժում է նրա խանդը Պահլավունիների գահակալական «ձգտումնե-
րի» շուրջ՝ իրականն ու անիրականը խառնելով իրար: Արքան «Նենգա-
ւորին Սարգսի սադրելոյն լուեալ» ելնում է քաղաքից և մեկնում բանակ-
ցությունների: Գագիկին ուղղված առաջին մամակում (ՀԲ)՝ «Առ որդին
Աշոտի պատասխանի...բանս կեղերջականս» վերնագրով, իրենց բարդ
հարաբերությունների մասին է: Վերնագրից երևում է, որ Գագիկը մի
զավեշտական պատմություն է հիշել հոր ու իր հարաբերությունների և
նրա տված խրատների վերաբերյալ: Խոսք է գնացել արքայի պատանե-

⁶² Նույն տեղում, էջ ԻԳ:

⁶³ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգու-
թյունը*, էջ 12-14:

⁶⁴ *Թղթերը*, էջ 212:

կան չարաճծիությունների մասին, իսկ իշխանը դա բնորոշ է համարել նրա բնավորությանը: Նա գրում է խրատի կարևորության մասին, ինչն արհամարիվել է արքայի կողմից: Այսպես. «Ես բնաւորեալ եմ ի խրատուէ ոչ խուսափել և յանդիմանէ ոչ հրաժարել մանաւանդ զթագաւորականն և զարքունի, քանզի հլու հնազանդութեամբ անհեղաբար զինքն համարել, զի մի՛ իբրու զչամոքելոցն ի հնազանդութիւն կրիցեմ պատիժս»⁶⁵: Սեփական հնազանդությունն իր համար պատիժ է դարձել: Այդ ամենը ձեռնարկվել է արքայի կողմից, որն իրեն գործակից է դարձրել «դուժիցն և դժնեիցն», որոնք հանդգնել են իշխանից պատասխան պահանջել: Ինչո՞ւ է Գագիկը խրախուսել նրանց, ինչո՞ւ է Մագիստրոսը հալածվել նրանց կողմից: Վերջինս մի ցանկություն է հայտնում. «Եւ ծառայ քո յայտոսիկ հայեցեալ համարծակի. ընկալ երկայնամտութեամբ»⁶⁶: Ինքը նման է եղել Յոբին, որին Աստված պատժում էր չգործած մեղքերի համար՝ փորձելու նրա հավատարմությունը⁶⁷:

Գրիգոր Մագիստրոսն արքային մեղադրում է երկու հարցում, որ նա «ոչ օգնական լինել ի բարիսն կոյս ի կռիողացն և ի նախատչացն», որ արքան բարի մարդկանց կողմից չի եղել, այլ հալածիչների, որոնք արքայի անունից են հարստահարել իրեն, և նա «անտես արարեր ի նեղութեան ի դէպ ժամանակի»⁶⁸: Հաստատում է, որ ինքը. «Անվրէպ գոլ գոյիցն գաղտնի մեմգութեանց ոչ գիտեմք»⁶⁹: Անեծքով հաստատում է իր անմեղությունը, երդվում և վկայակոչում Տիրոջ անունը: Իսկ վարդապետ Վարդիկը, որ Ծար էր գնացել, երևի այն «վայ-գործիչներից» է, ովքեր վատ դերակատարություն են ունեցել բանաստեղծի կյանքում: Արքային ուղղված իր երկրորդ թղթում Մագիստրոսն օգտագործում է իրեն բնորոշ խրթին ոճ, որովհետև իր «անբաղաբար մտածութեան» համեմատ կուզենար ստանալ ըղծալին: Սակայն այդ ամենն իզուր է անցել, և ինքը «ուռնայն և թափուր մնացեալ ի մերոյն խնդրոյ»: Իր վիճակի մասին այն կարծիքին է, թե դրա մեջ Աստծո մատն է խառը, և դա նախախնամության գործն է: Արքան տրամադրված է մոր պայքար և անհամաձայնություն զգել իրենց միջև, որի համար նա հարցնում է.

⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 208:

⁶⁶ Նույն տեղում:

⁶⁷ Յոբ. ԽԲ. 1-17:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 210:

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 212:

«Զի՞նչ այսօրիկ քեզ տռփելի կամ ըղձալի. կամի՞ս զի յաղթեսցեն ինձ, և ո՞չ պատկառելի է քեզ այն»: Խնդրում է նրանից գրով ու երգմամբ արձակել իրեն «ի ձեռն գրոյ և զօրութեամբն Աստուծոյ ցուցից տեսնող իմոյ, մինչև յե՞րբ ոչ հասեր ի վերայ խաբօղ սուտակասպասից և թշնամեացն Աստուծոյ»⁷⁰: Մինչև ե՞րբ ինքը գրի հակաճառություններ: Եթե լռությամբ համբերել է, ապա թող դրա պատճառով արքան իրեն չչփոթի խառնակիչների հետ: Գագիկ Երկրորդ – Գրիգոր Մագիստրոս երկխոսություն-բանավեճը Նամականիում և կյանքում վերջնական լուծում այդպես էլ չի ստանում: Մ. Օրմանյանը Տրապիզոնի դաշնագրի առիթով ուղղակի նշում է, որ կտակի գրության նյութական կողմը կաթողիկոս Պետրոսի ձեռքով կատարվեց, բայց «խոստումը Հովհաննեսի կողմեն էր գրված և անոր կնիքով հաստատված: Պարզապես Պետրոսի բերանով կամ կնիքով գիր մը չէր կրնար» ընդունելի լինել, եթե արքայի կողմից հաստատված չլիներ⁷¹:

Զարաբաստիկ կտակը Պետրոսի ձեռքով, բայց ոչ նրա մեղքով մտել էր շրջանառության մեջ: Դա, այնուամենայնիվ, հնարավորություն էր տալիս խուսանավելու: Բայց բյուզանդացիք գրեթե ոչնչով չտարբերվեցին պարսիկներից կամ արաբներից: Ընդհակառակը, ավելի վատթար գտնվեցին: Գրիգոր Մագիստրոսը, սթափորեն գնահատելով իրավիճակը, հաստատում է, որ ազահության և հարստամալու համար են իր հակառակորդները վաճառել հայրենիքը, որպեսզի թերևս իրենից էլ խլեն իր կալվածքները՝ իրականում ստեղծելով մի խառնակ իրավիճակ. «Պղտորեալ խարդաւանօղ խորհրդովք խոկալով խազմ յարուցեալ խիզախողաց ոմանց փքացելոց փարթամաց և գոռոզից և ոմանց կիւսոյ և հմայից հտպտամօք հետամուտ լինել քննութեամբ քայքայել, և ոմանց համբուրելով մատնել»⁷²:

Հանգամանքների տխուր զարգացումը երկիրն անիշխանության մատնելու չարամիտ փորձ էր: Այս թատերախաղի բոլոր մասնակիցները հասկանում էին նրա վտանգավորությունը, սակայն ոչ գործնականում: Նրանց զղջումը բնավ ոչինչ չէր փոխում: Իհարկե, Տեր Պետրոսը ցավում էր կատարվածի համար, սակայն նա իր անելիքն ավարտել էր դեպքերից ավելի վաղ: Բյուզանդական պետական խարդավանքների ու չարամտու-

⁷⁰ Նույն տեղում:

⁷¹ Մ. Օրմանեան, *Ազգապատում*, էջ 1201:

⁷² *Թղթերը*, էջ 52:

թյան առջևն առնելու համար քիչ հակազդելու միջոցներ կային: Գրիգոր Մագիստրոսը՝ որպես մատենագիր, մեզ է թողել ժամանակի համար պատկառելի գրավոր ժառանգություն: Դրա մեջ են մտնում գեղարվեստական մեծարժեք թղթեր, չափածո երկեր, գիտական աշխատություններ, մի քանի լեզուներից կատարած թարգմանություններ, ինչպես և չորս-հինգ արժեքավոր արձանագրություններ: Այսպես.

1. Թվով ութսունյոթ թղթեր, որոնք ընդգրկված են մեկ ժողովածուի մեջ⁷³.

2. «Հազարտողեան» (Առ Մանուչե) պոեմը և երկու ներբողյաններ⁷⁴.

3. Դ. Թրակացու «Մեկնութիւն քերականին» աշխատությունը⁷⁵.

4. «Զորս ըստ պատկերի քում» շարականը⁷⁶.

5. Թարգմանություններ՝ կատարված հունարենից և ասորերենից⁷⁷.

6. Տարբեր հուշարձանների վրա թողած արձանագրություններ⁷⁸.

7. «Խաչն կենարար» շարականը⁷⁹ և Հովհ. Իմաստասերի «Յաղագս խրատու մանկանց» երկը⁸⁰, որոնք վերագրվում են նրան:

⁷³ Գրիգոր Մագիստրոսի *Թղթերը*, էջ 1-240: Ժամանակին Գրիգոր Մագիստրոսին վերագրված «Անցք ստուերի է փառք մարդոյ» ստեղծագործությունը սխալմամբ է վերագրվել նրան: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 240-244: Նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 42:

⁷⁴ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 42: Նաև Լ. Խաչերեան, *Գրիգոր Պահլաւունի Մագիստրոս*, էջ 348-464: Նաև՝ R. W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 ad*, Brepols-Turnhout, 1995, p. 127-128.

⁷⁵ Ժ. ԸՊՏՎՓ, *ԺՌՏՎՌՈՒ ՂՐՈՍՈՒՐՍՈՒ Ռ ՈՐՎ՛ՐՍՈՒՅ ԾՏԱՍՏՈՑԱՍՈՒ*, 221-249. Նաև Լ. Խաչերեան, *Գրիգոր Պահլաւունի Մագիստրոս*, էջ 348-464:

⁷⁶ Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 42, 108-109: Վեջերս մի բանավեճում կարծիք է հայտնվել, որ Հավուց Թառք կառուցել է Հասանյան Գրիգորը: Սակայն Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը, մշում է, որ այն շրջակա տարածքով գնել է Վասակի որդի Գրիգորը, այն է՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, և մվիրել է իր որդի Վահրամին՝ դարձնելով այն վիճակի կենտրոն՝ Երևան քաղաքով և շրջակա մի քանի բնակավայրերով: Տե՛ս Սիմեոն Երևանցի, *Ջամբռ*, Վաղարշապատ, Ս. Էջմիածնի տպ., 1873, էջ 275-276: Նաև՝ Գ. Հովսեփյան, *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, հ. 2, էջ 5-8:

⁷⁷ Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 42:

⁷⁸ *Թղթերը*, էջ ԼԲ (Կ. Կոստանյանցի առաջաբանը), նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 22-24:

⁷⁹ Ն. Թահմիզեան, *Հայ երգի գոհարներ*, Լոս Անձեղես, «Ապրիլ» հր., 1994, էջ 46-47:

⁸⁰ Ս. Արևշատյան, «Յաղագս խրատու մանկանց» գրվածքը և նրա հեղինակի հարցը, *Բանբեր Մատենադարանի*, ք. 11, 1973, էջ 32:

1. «Աստվածաշնչի» և արտաքին գիտությունների խնդիրն ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի

Հունաստանը Մովսես Խորենացին գիտությունների դայակ է անվանում: Նա լավ է պատկերացնում, որ Ալեքսանդրյան դպրոցի նվաճումները չէին լինի, եթե հունական փիլիսոփայական միտքը չտար անհրաժեշտ տեսական գիտելիքներ: Այդ խնդիրն առավել խորությամբ անդրադարձան Եզնիկ Կողբացին, Դավիթ Անհաղթը, Անանիա Շիրակացին, Գրիգոր Մագիստրոսը և ուրիշներ: Սկզբնական շրջանի անհանդուրժողականությունը մոռացվեց, և շրջանառվեց համակեցության գաղափարը: Ինչպես 4-10-րդ դարերում՝ Միջնադարում, այնպես էլ Վերածնության շրջանում՝ 10-14-րդ դարերում, կյանքն առնչվում էր նոր իրողությունների հետ: Վերածնության դարաշրջանը որքան ավանդների վերածնություն էր նշանակում, նույնքան էլ աստվածաշնչյան թեմաների նորովի արժևորում դառնում: Հենց այն, որ հայ հեղինակներն իրենց պատմությունները «տիեզերական» էին անվանում, նշանակում էր, որ նրանք առաջադրում էին աստվածաշնչյան պատմությունը՝ իր զարգացման ժամանակագրական օրինաչափությամբ: Ադամից մինչև 11-րդ դարերի իրադարձությունները շարադրվում էին որպես աստվածային նախախնամության դրսևորում: Այդ «պատմության» մեջ քիչ չեն ողբերգական դեպքերը, որոնք արդյունք են մարդկային մեղքերի: Ողբով է ավարտում իր Պատմությունը պատմահայրը, քանզի հասարակության բարոյական քայքայումը բերել է պետական կարգի կազմալուծմանը, ապագայի վտանգմանը: Պատերազմներից զատ հասարակությունը հաճախ ունենում է խոր ճգնաժամեր: Անբարոյականության, անհանդուրժողականության և ագահության պատճառով իրականությունը հայտնվում է կաթվածահար վիճակում: Քիչ է պատահում, որ Ֆրիկի «Ի վերայ եղբայրասպանին» առակի աղյուսը համոզի հանցագործին վայր դնել դաշույնը և չնմանվել Կայենին⁸¹: Ավելի շուտ հակառակն է լինում: Ագահությունը մեզանում եղել և մնում է իբրև ծանր ու անհաղթահարելի ախտ: Կարգաբանված տիեզերքը տրոհվում է, և անհրաժեշտություն է ծագում այն կրկին վերամիավորելու:

Եզնիկի «Եղծ»-ը ոչ թե անտիկ փիլիսոփայության դեմ է լայն

⁸¹ Ֆրիկ, *Տաղեր*, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1982, էջ 116-119:

առումով, այլ աղանդների: Հույն փիլիսոփաների հետ նրա բանավեճը հիմնված է առողջ բանականության, փաստերի ու փորձի վրա: Այն ողջ առաջադիմականը և կարևորը, որ կուտակել էր Հին աշխարհի իմաստասիրական միտքը, օգտագործվում է հայ մտածողների կողմից: Այդ ավանդույթը շարունակվում է նաև հետագայում՝ հասնելով մինչև 10-11-րդ դարեր⁸²: Եզնիկի շատ գաղափարներ իրենց գեղարվեստական արտահայտությունն են գտնում Գրիգոր Նարեկացու, Գրիգոր Մագիստրոսի և հետագա հեղինակների ստեղծագործություններում: Նույնը պետք է ասել Դավթի, Անանիա Շիրակացու, Անանիա Նարեկացու դեպքում: Մտածողներ, ովքեր հայ իմաստասիրական միտքը հանեցին ազգային շրջանակներից և դարձրին համամարդկային մտքի սեփականությունը:

* * *

Հին հույները վաղուց էին մշակել Յոթ ազատ արվեստների սկզբունքը՝ ուսուցանվող առարկաներով ու ծրագրերով: Իսկ 301 թ. հետո Աստվածաշունչը դարձավ Գրքերի Գիրքը մեզանում, և նրա փիլիսոփայական, պատմական, բնագիտական, բանաստեղծական սկզբունքներն ընկան գիտության, արվեստի և աստվածաբանական շատ երկերի հիմքում: Աստվածաշնչյան գիտելիքը համարվեց ճշգրիտ, և քրիստոնեությունը լայն իմաստով մշանակում էր Գրքի ուսումնասիրություն, մեկնաբանություն ու քարոզ՝ գիտական ու եկեղեցական ըմբռնումներով: Այն, ինչ դուրս էր «Աստվածաշնչի» և նրա հետագա ուսումնասիրության շրջանակներից, համարվեց «արտաքին» գիտություն:

4-րդ դարի մշանավոր աստվածաբան Բարսեղ Կեսարացին հետևյալն է գրում. «Եւ ոչ գիտեմ՝ ուստի՞ պարտ և պատշաճ իցէ առնել նախ սկիզբն ճառիս. եթե՞ ի յանդիմանութենէ ընդունայնութեան *արտաքնոցն*, եթե՞ ի պատմութենէ փառաւորեալ իրաց ճշմարտութեան մերոյ, որ կան և ունին հաստատութեամբ զտեղի, *ի բազում իրս փառաւորեալս բնութեամբ աշխատեցան իմաստունքն յունաց*, և ոչ մի ինչ ի բնից նոցա կալ ի հաստատութեան անշարժ կարէ, քանզի *երկրորդ իմաստուն, որ կայր յունաց, առաջին իմաստնոյն բանին քակիչ և լուծիչ լինէր*»⁸³:

⁸² Խ. ԸԶԱՐԲՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՑՈՍՈՒ*, ր. 57-83.

⁸³ Բարսեղ Կեսարացի, *Յաղագս վեցաւորեայ արարչութեան*, էջ 4-5:

ճիշտ է, Աստված հիացմունքի արժանի է ստեղծել ամեն ինչ, սակայն հեթանոս իմաստասերները չեն հասկացել դա և մեկը մյուսին հակառակ բաներ են ասում: Այսպես կարծել են հետագա բոլոր քրիստոնյա հեղինակները և նրանց շարքում՝ հայ իմաստասերները: Ամանիա Շիրակացին թեև որոշ բացասական վերաբերմունք ունի «չար փիլիսոփաների» հանդեպ, բայց իր տիեզերագիտական ուսմունքի ողջ միջուկը վերցնում է նրանցից: Երբեմն էլ հիշում է նրանց, ովքեր հեթանոս լինելով՝ ճանաչեցին ու փառաբանեցին Աստծուն (նկատի ունի Պլատոնին ու նրա հետևորդներին)⁸⁴:

Հայ իրականության համար «Աստվածաշունչ»-ը ընկալվում է իր բովանդակության այն կտրվածքով, որ մեզ համար բացում է Մեսրոպ Մաշտոցը. «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ» ասությո՜ւ: Միջնադարյան իմաստասերները Գրքի հենց այսպիսի ըմբռնում ունեին: Գրիգոր Մագիստրոսը գրում է. «Արդ եթէ կամիս կարօտել և ողջախոսի մտածութեամբ զլուսափայլ աստուածաւանդ ասացեալս ուսանել, աղէ՛ առ ընթերցի՛ր զաստուածեղէն տառս կտակարանաց»⁸⁵: Հայոց լեզվի մեջ հմուտ Իբրահիմ ամիրային հորդորում է կարդալ Կտակարանները, որպեսզի իրենց նախապապ Աբրահամի պես հավատքով ճանաչի Աստծուն: Գիրքը չի անտեսում գիտության դերը աստվածաճանաչողության մեջ:

Տեղափոխվելով Տարոն՝ 1043 թվականին Մագիստրոսը Ս. Կարապետի վանք է տանում իր ճեմարանը մաս: Դա նշանակում է, որ մեծ կարևորություն էր տալիս մանուկների կրթության ու դաստիարակության գործին, ինչպես դարաշրջանի բոլոր մեծերը: Տեղերում բացվում էին նորանոր դպրոցներ, որոնք հիմնականում ճեմարաններ էին: Այդ դպրոցները նման էին Պլատոնի ակադեմիային և առաջնորդվում էին անտիկ դպրոցի ծրագրերով ու դասավանդվող առարկաներով:

Մագիստրոսի ճեմարանական ծրագրում «Աստվածաշնչի» ուսումնասիրությունը՝ որպես առանձին առարկայի, հաստատում է, որ նշանավոր մտածողը Գրքի գիտական ուսումնասիրության պահանջ է դնում: Սա հայ մտքի մի չափազանց ուշագրավ դրսևորում է⁸⁶: Հենց դա էլ անխուսափելիորեն բերում է աստվածաշնչյան թեմաների նոր ընկա-

⁸⁴ Ա. Շիրակացի, *Մատենագրություն*, էջ 65:

⁸⁵ *Թղթերը*, էջ 175-176:

⁸⁶ Զր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, էջ 194:

լումների և գեղարվեստական մարմնավորման հետագա արվեստագետների կողմից: Փորձ է արվում «Աստվածաշնչի» և արտաքին գիտությունների յուրատեսակ մերձեցման⁸⁷:

Գրիգոր մեծ իշխանն իր աշակերտների մտքի զարգացման համար օգտագործում է վարժանքի տարբեր ձևեր՝ սկսած հանելուկատիպ ոչ թվաբանական խնդիրների առաջադրումից և վերջացրած թվաբանականներով: Նա խրախուսում է մանուկների ստեղծագործական հմտությունների զարգացումը, նրանց սովորեցնում տաղեր գրել, արտասանել դրանք և այլն⁸⁸: Իսկ արևելյան ժողովուրդների մեջ բանաստեղծություն գրելը շատ տարածված էր նաև կենցաղում⁸⁹: Գրելու դժվարին արվեստը նշանավոր գրագետները վաղ հասակից էին սովորեցնում մանուկներին: Կար հասակային տարբերության խնդիրը, որը հաշվի էր առնվում հայկական միջադաս և բարձրադաս դպրոցում⁹⁰: Մագիստրոսի առումով կարելի է ասել, որ նա դպրոցական ուսուցման գործընթացում նախընտրելի եղանակ է համարում նվիրական գաղափարները և ազնիվ զգացմունքները զանազան ձևերով մատուցել սաներին:

Պատանի և Արիստոտելի ուսմունքները զուգադրվում են քրիստոնեական գաղափարաբանության հետ: Դարաշրջանի մարդը փորձում է իր ժամանակաշրջանի գիտության հնարավորությունների սահմաններում ճանաչել իմանալի և անիմանալի, տեսանելի և անտեսանելի աշխարհներն իրենց ողջ բազմազանությամբ: Եթե համեմատելու լինենք Գր. Մագիստրոսի «Հազարտողեան» և Դանտե Ալիգիերիի «Աստվածային կատակերգություն» պոեմները, ապա կնկատենք որոշակի ընդհանրություններ: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսն ուշադրություն են դարձնում ոչ թե նրանց գեղարվեստականության, այլ հատկապես նյութի մատուցման ճշգրտության վրա: Սակայն հենց այստեղ էլ հեղինակներն ամենից շատ են հեռանում աստվածաշնչյան դրույթներից: Նրանք գրում են գեղարվեստական երկեր, որոնց պահանջները, սուրբգրային լինելով հանդերձ, նաև այլ խնդիրներ են առաջադրում, աստվածային մեծ գործերի հետ զուգադրում մարդկային մեծ գործերը: Աստված երկնքում է արարում, մարդը՝ երկրի վրա՝ նմանվելով նրան: Բայց մարդուն վերա-

⁸⁷ Ը. ԽՏՐԱԿԶ, *ԱրՑագրություն*, ր. 145-180.

⁸⁸ Թղթերը, էջ 33-34:

⁸⁹ Ժ. ԸՄՏԿՓ, *ԺՆՏՎՈՐՈՒ ԴՐՈՍՈՒՐՈՒՈՒ ՌՐՎՎՐՈՒՄ ԾՏԱՍՏՈՑԱԿԱՐ*, ր. 232.

⁹⁰ Թ. ԶՈՒԽԱՅԱՆ, *Հայ գրականության մեթոդիկա*, էջ 19-20:

գրվող արարչագործ ուժի փառաբանումն արդեն նոր մտայնություն է⁹¹:

Թեև արտաքին գիտությունները որոշակիորեն հակադրվում էին աստվածաշնչյան սկզբունքներին, երբ հարցը վերաբերում էր աշխարհի առաջացման և հոգու ու մարմնի փոխառնչության խնդիրներին, սակայն ընդհանուր առմամբ լրացնում էին իրար: Ոչ պատահականորեն Մագիստրոսը ձեռնարկում է Էվկլիդեսի «Երկրաչափություն» և Պլատոնի որոշ երկերի թարգմանությունը («Տիմեոս», «Ֆեդոն» երկխոսություններ)⁹², որոնք գործնականում նոր հնարավորություններ էին բացում գիտության զարգացման համար: Դա ընդգծված հետաքրքրության արդյունքն էր անտիկ մշակույթի ու գիտության նկատմամբ: Գրիգոր մեծ իշխանը երջանկանում է, որ գտել է մի քանի հույն իմաստասերների հայերեն թարգմանությունները: Խոսքը Անդռնիկոսի և Կալիմաքոսի երկերի մասին է, ինչպես նաև. «Բայց և գտեալ մեր իսկ ի հայ լեզու գրեալ թարգմանչացն (նկատի ունի 5-րդ դարի մեծերին-Ս.Մ.) գիրս Ողոմպիոդորոսի, զոր Դաւիթ յիշատակէ, կարի յոյժ սքանչելի և հրաշալի բանաստեղծութիւնս մակաւսասար բոլոր իմաստասիրական բանից»⁹³ հիանալով վերջինիս բանաստեղծական և իմաստասիրական հանճարով: Մի յուրատեսակ ոլորտ է Դավիթ Անհաղթի և Անանիա Շիրակացու հետ գաղափարական և մշակութային առնչությունը, որով նա մերձավորություն է ապահովում ինչպես անցյալի հայոց մեծերի, այնպես էլ հույն իմաստասերների հետ⁹⁴:

Գրիգոր Մագիստրոսի թարգմանչական գործունեությունը նպատակաուղղված էր՝ լրացնելու մեր մտքի կարևոր պակասը: Ուստի նրա հայտարարությունը, թե «գերկրաչափականն զեւկլիդոսին սկսայ թարգմանել», իրագործվել է մինչև վերջ⁹⁵, թեև նշված մյուս երկերի թարգմանու-

⁹¹ Դ. Մանանդյան, *Հերմեյա Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 3, 1956, էջ 295:

⁹² *Թղթերը*, էջ 66:

⁹³ Նույն տեղում:

⁹⁴ Դր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, էջ 188-196:

⁹⁵ *Երկրաչափություն Եւկլիտին*, Ե., 1962, էջ Ե (Տեքստը հրատ. պատ. Գ. Պետրոսյանը և Ա. Աբրահամյանը): Կազմողներն այն կարծիքին են, որ թարգմանությունը 1051 թ. կատարել է Գ. Մագիստրոսը: Տե՛ս Ն. Ակիմեան, *Եւկլիդեսյ տարերք երկրաչափութեան հայ մատենագրութեան մեջ*, «Հանդէս ամսօրեայ», ք. 5-6, 1937, էջ 225-238:

թյունների խնդրում կան որոշակի կասկածներ⁹⁶, որոնք որոշ չափով լուծված են⁹⁷։ Բացառված չէ, որ շատ երկեր թարգմանված լինեին նախորդ դարերում, սակայն տեքստերը չպահպանվեին մինչև 11-րդ դարը։ Այդ դեպքում անհրաժեշտ էր թարգմանել կրկին, ինչը և արվել է։

«Երկրաչափության» թարգմանությունը նշանակում էր ճարտարապետության նորովի զարգացում։ Իսկ միայն երկրաչափությունը չէր կարող զարգանալ առանց մաթեմատիկայի։ Հետևելով Պլատոնի երկրաչափական արվեստի սկզբունքների ուսումնասիրությանը և Պլուտինոսի թվերի տեսությանը՝ նա գրում է «Իւրաքանչիւր թիւ սկսեալ ի միակէն մինչև ցտասնեակն զիւրն նշանակեալ անուն, որպէս միակդ աներկատ, և հատեալ ի գծէ, որ ոչ էր մակերևեալ. իսկ երկատ, զի երկատեցաւ եթէ և ոչ թիւ, զի զմիակն դարձեալ յերկատելն գործէ. և երրեակ թէն յառաջնոցն անկեանց և ծայրագոյն և հոյծ և պղպաջուն, սակայն ոչ բաժանի ըստ մասնկացն միայն, զի թիւ է յսկզբանն կատարեալ, այսպէս քառեակն և զոր ծնանին և յորս յեղափոխի, թպէտև ոչ զարականն գործէ երբեք....հնգեակն ունի և զարականն և զիգականն և չէզոքն. զերեսեան պարառէ թիւ թուականութեանն, զերիսն արական, իսկ զերկունսն իգական, իսկ հատեալ կիսակին գնդին չէզոք»⁹⁸։ Այսպիսի բաժանումը հիշեցնում է Ան. Նարեկացու թվերի խոհրդապաշտությունը՝ համադրված երկրաչափական պատկերների անկյունների քանակով։ Թե՛ հունական, թե՛ հայկական ավանդույթում թվերի խոհրդապաշտական արժեքները, ինչպես նաև նրանց թվային նշանակությունների գործածությունը⁹⁹ ընդհանրական երևույթ էր։ Խոսելով խնդրի մասին՝ Գրիգոր Մագիստրոսը հետաքրքիր մեկնաբանություն է տալիս դրան։

⁹⁶ Ա. Արևշատյան, *Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչներ (5-18-րդ դդ.)*, Ե., Եր. համ. հր., 1976, էջ 218։ Սակայն Գ. Պետրոսյանը պնդում է, թե երկրաչափությունը թարգմանվել է 5-րդ դարում Աղան Արծրունու կողմից. տես Գ. Պետրոսյան, *Միջնադարյան Հայաստանի մաթեմատիկայի պատմությունից*, էջ 83։ Նախապես ենթադրվել է, թե թարգմանիչը եղել է Ա. Շիրակացին կամ Տյուբիկոս Բյուզանդացին. տես Դ. Տաշեան, *Պլատոնի հին հայերեն թարգմանությունը*, «Հանդես Ամսօրեայ», թ. 2, 1890, էջ 159-160։

⁹⁷ Ա. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 130։

⁹⁸ Թղթերը, էջ 95։

⁹⁹ Խ. Չ. ԻվգՊՖ, *կոմիտասի Ռ պչՏ ՔՍՏաՌ*, ր. 84. Հեղինակը համաձայն չէ, որ հույները բաբելոնացիներից են ազդվել, ուստի առաջադրում է մի այլ թեզ, որ ունիվերսալ մաթեմատիկական խնդիրները հունաստանում են ծագել. տես նույն տեղում, էջ 91-96։

Նա բացատրում է, որ հայ գիտնականներից ոմանք կասկածում են հույն իմաստունների անկեղծությանը, քանի որ իրենց ունեցածի մի զգալի մասը մեզանից են թարգմանել: Միայն երաժշտական արվեստն է, որ հորինվել է նրանց կողմից: Բայց պետք է նկատենք, որ երաժշտության զարգացումն ականա տանում էր նաև մաթեմատիկայի և հարմոնիայի զարգացմանը: Երաժշտությունն ու բժշկական արվեստները մի տեսակ տարօրինակ կերպով մույնացվում էին, քանզի մեկը մարմնի, մյուսը հոգու մաքրության խնդիրներով էր զբաղվում¹⁰⁰: Հոգու մաքրումն ուներ նաև պաշտամունքային բացառիկ նշանակություն և էթիկական արժեք: Ս. Էմպիրիկն օրինակ գտնում էր, որ եթե փիլիսոփայությունը խելամիտ է դարձնում մարդկային կյանքը, կարգավորում այն, ապա երաժշտությունը կարգի է բերում հոգու կրքերը¹⁰¹: Իսկ այլութագորականները երաժշտության շնորհիվ ուսումնասիրում էին նաև բնության երևույթները, քանզի անորսալի երաժշտական հարմոնիան ենթարկվում է պարզ թվաբանական հարաբերակցությունների: Դրա շուրջ ձևավորվել էր ողջ թվային փիլիսոփայությունը: Այստեղից էլ պարզ է դառնում, որ այլութագորյան թվային տեսությունը թվի է վերածում ամեն ինչ՝ թվային խորհրդանիշ համարելով նաև բառը: Թվի և բառի փոխառնչության հարցը (և հակառակը) կարևոր էր նրանով, որ նաև բնության գիրքը նրանց համոզմամբ գրված էր «մաթեմատիկայի լեզվով»¹⁰²: Հույներն առանձին կարևոր բառ-հասկացություններ ենթարկում էին թիվ-համարակալման.

արդարություն – 4

ամուսնություն – 5

առողջություն – 7

Գործիքների լարերի արծակած ձայների, զանգի ձայնարձակության, փողային գործիքների վրա բացված անցքերի օրինաչափությունները բխում են հարմոնիայի օրենքներից, կախված են նրանց թվաբանակից, հեռավորությունից, մեծությունից և այլն: Փաստերը խոսում են հայկական Հնադարում, Միջնադարում, ինչպես և Վերածնական շրջանում երաժշտական գործիքների, դրանց պատրաստման մեջ զանազան

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 93:

¹⁰¹ Նույն տեղում, էջ 94:

¹⁰² Նույն տեղում, էջ 100-101 (կարծիքի հեղինակը Գ. Գալիլեյն է):

թվային հաշվարկների պրակտիկ օգտագործման մեծաթիվ փաստերի մասին:

Արտաքին գիտություններից մեզանում *քառյակին* փոխարինել-
շարունակելու է եկել և *եռյակը*: Այն ուսումնասիրում էին ճեմարանական
բարձրագույն դպրոցի 2-րդ աստիճանում: Եվ ստացվում է, որ մեզանում
բարձրագույն ուսուցումը տարվում էր երկու աստիճանով: Այսպես.
«Ձկնի այսր երիւք հանդիսիւք անսխալ տրոհութեամբ, և ապա՝ զսահ-
մանացն պարունակել, և պղատոնական, և արիստոտէլական, և դար-
ձեալ՝ պիթագորական կարակնակերտութիւնն բացորոշմանց և դատո-
ղութեանց»¹⁰³: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Մ. Աբեղյանը, Մա-
գիստրոսը չի բավարարվում միայն անցնելիք քառյակ և եռյակ առար-
կաներով: Նա դրանցում էական լրացումներ է կատարում, ինչը նշանա-
կում է, որ 11-րդ դարի հայ կյանքը մոր ու կարևոր խնդիրներ էր առաջա-
դրել, որոնք պետք է բազմակողմանիորեն ուսումնասիրվեն միջնադար-
յան ճեմարաններում: Խոսքը Հին և Նոր Կտակարանների, առասպելա-
վարժության, հոմերական և պլատոնական «հարցուածաց» մասին է:
Պարտադիր է ճեմարանի ցածր դասարանում ընթերցանության արվես-
տը սովորեցնելը¹⁰⁴: Առանձնակի ուշագրավ առարկա է առասպելավար-
ժությունը: Ծիշտ է, այն ուսումնասիրում է անտիկ շրջանի դիցաբանու-
թյունը, սակայն առանց դրա հնարավոր չէր լինի ուսումնասիրել ողջ
հունահռոմեական գրականությունը, ինչպես և արվեստն ու փիլիսոփա-
յությունը: Այո՛, 4-6-րդ դարերում երբեք չէր խրախուսվի այսպիսի գիտե-
լիքը և գիտության այս ճյուղը: Բայց 11-րդ դարում այն անհրաժեշ-
տություն էր¹⁰⁵:

Հանրագիտակ Մագիստրոսը բազում նորարարություններով է
հարստացնում մեր գրականությունը: Ուշագրավ է հռետորական ար-
վեստի ուսումնասիրության փաստը նրա ճեմարանում: Իր գնահատում-
ների մեջ ևս առաջնորդվում է պատմության առաջընթացի տրամաբա-
նությամբ: «Աստվածաշնչի» իմացությունը, նրան տված գնահատա-
կանները հիացական են: Իր մշակութաբանական մեծ դերով հանդերձ
այն աստվածաբանական, իմացաբանական բացառիկ երկ է: Աստված

¹⁰³ Թղթեր, էջ 105:

¹⁰⁴ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 38:

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 17-20, նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Արդի միջնադարագիտությունը և Հայ-
կական Վերածնության խնդիրը*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 1, 2007, էջ 112-121:

մարդու համար հասանելի է դառնում գիտությունից հավատքին անցնելու դեպքում: Աբրահամի մասին այս կապակցությամբ ասում է. «Եւ զի եթող նա զտախտակն պղնձի այսինքն զաստոռնոմին, որ ընդունէր զչափաբերութիւն ժամուց տունջեանն և զուղէգնացութիւնսն արեգականն ի կենդանակերպն և յաստեղատունս, բաղխոհութիւնս առնել նոքօք ի դուզնաքեայ կենցաղունս, յորոյ վերայ տախտակի գծագրեալ էին կենդանագրութիւն երկոտասան աստեղացն, և յորմէ արտաքոյ եղև գրել, փոխանակ այնմ գրեաց արեգականն Արարիչ ի տախտակ իմանալի ի սիրտն Աբրահամու զիւրն անստուեր ծագեալ լոյս»¹⁰⁶: Երբ գիտությունը փոխվում է աստվածագիտությամբ, տրվում է ճանաչողության ավելի մեծ հնարավորություն, քանզի Աստված իր «անստուեր լոյս»-ով է լուսավորում մարդկային հոգին: Ժամանակի անսահմանությանը քաջատեղյակ միջնադարյան հայ իմաստասերները համոզված են, որ այն նաև վախճանական է, սահմանափակ: Սա նշանակում է, որ Ստեղծողը կարող է իր ստեղծածն ի չիք դարձնել: Այդ դեպքում դեռ բաց է մնում այն հարցը, թե ինչու ստեղծեց: Բայց ստեղծեց, քանզի անսպառ է ինչպես իր ուժի, այնպես և իր բարության մեջ¹⁰⁷: Ծագում է նաև նպատակահարմարության հարցը. իսկ նպատակահարմար էր արդյոք դա: Թերևս, այո՛, քանզի այդպես եղավ: Նշվում էր նաև, որ ժամանակների վերջում գալու է Տերը և դատելու է Գրքով: «Ի վախճան ժամանակիս երևեալ նմա և խօսեալ ընդ մեզ նովաւ»¹⁰⁸: Սա համոզմունք էր:

Գրեթե բոլոր ժամանակներում և բոլոր կրոնների համար կարևորագույն խնդիր էր առաջին մարդու ծագման հարցը: Ինչպե՞ս և ինչո՞ւ Աստված ստեղծեց մարդուն, տվեց հավիտենական կյանք, և ի՞նչ պատահեց դրանից հետո¹⁰⁹: Պահլավունյաց իշխանը հարցն այսպես է պատկերացնում. «զվդամ առաջին մարդ ի հողոյ ստեղծեալ և զկնի զկինն իւր ի կողն կամացն յօժարութեան և կենացն հաղորդ և դրախտի անդր յեղեմ յարևելս, իսկ զդրախտն ամենապատիկ ծառօք ծաղկաւտեալ»¹¹⁰: Ճիշտ է, Աստված մարդուն տվել է կամքի բացարձակ ազատություն, բայց դրել է նաև օրենք-արգելանքները, որով մարդկային

¹⁰⁶ *Թղթերը*, էջ 172:

¹⁰⁷ Ե. Կողբացի, *Եղծ աղանդոց*, էջ 6-9:

¹⁰⁸ *Թղթերը*, էջ 176:

¹⁰⁹ Առաքել Սիւնեցի, *Աղանդիրք*, Ե., Եր. համ. հր., 1989, էջ 6-7:

¹¹⁰ *Թղթերը*, էջ 180:

կյանքը պետք է կառավարելի դառնա¹¹¹: Դրախտի երկու ծառերից արգելել է պտուղ ուտել: Սակայն սկզբից ևեթ դրսևորվում է մարդու անհնազանդ բարքը, որով նա փորձում է Տիրոջը: Աստված կարող էր ներել Ադամին, բայց դա նոր փորձությունների նախադուռ կդառնար: Վերջինս չպետք է շեղվեր ուղուց, ահա թե ինչու Քրիստոսը չափազանց ուշադիր է օրենքների պահպանման մեջ:

Արարիչը չի միջամտում բնության զարգացման ընթացքին և մարդու գործունեությանը՝ շնորհելով նրան կամքի ազատություն¹¹²: Է. Ֆրոնմը Յին Կտակարանի համար ասում է, որ Աստված այնտեղ չի փոխում մարդու բնությունը: Նոր Կտակարանը տարբերվում է մարդու նկատմամբ դրսևորված նոր վերաբերմունքով, քանզի մարդն օտարված է և չի հաղթահարել իր օտարվածությունը: Դա ընկած է մարդու և այդ հանգամանքների միջև, բայց ոչ Աստծո և մարդու միջև, ուստի Տերը կարող է վերանայել այդ օտարումը նոր ներդաշնակության շնորհիվ¹¹³: Սա է պատճառը, որ Աստված մարգարեների միջոցով ցույց է տալիս մարդու հոգևոր նպատակը, արտահայտում իր անհամաձայնությունը մարդու այն արարքների համար, որոնց պատճառով նա կորցնում է կյանքը: Հարցն հասկանալի է դառնում միայն այն դեպքում, երբ խորությամբ գիտակցում ենք, որ մարդկային Է-ի կորուստը նշանակում է նաև աստվածայինի կորուստ: Չէ՞ որ տիեզերքի ամենաթանկ բանը կյանքն է, ամենակարևոր գոյը՝ հոգին: Կյանքից զրկվելը ողբերգական է մարդու համար, ապա հոգու կորուստը կամ մահը՝ տրտմեցուցիչ Արարչի համար: Հոգու կորուստը տիեզերական ներդաշնակության խախտում է նշանակում, ահա ինչու արարչական ուժը պայքարում է քայքայման ու ոչնչացման դեմ: Այս հարցերի բացատրության մեջ Մագիստրոսը հետևում է Գրքի զաղափարներին, գիտի հին հույն փիլիսոփաների տեսությունները: Պյութագորականների համար աշխարհն ինքնեղ է՝ չորս տարրերից բաղկացած, որոնցից յուրաքանչյուրն առանձին է «պլուտոնիկ»։ Հոմերոսը Արամազդ-Չևսին է համարում Երկնքի և Երկրի տերը և արարիչը: «Բայց զի՞նչ մեզ ի հեթանոսացն բերել զվկայութիւնս, *քանզի*

¹¹¹ *Բառարան Սուրբ Գրոց*, էջ 585-586:

¹¹² *Ե. Կողբացի, Եղծ աղանդոց*, էջ 140-143:

¹¹³ *Ս. ՂՐՏՎԱԿ, ԽՏՎՓԱՊԺՌ՝ ՎՌՐՈ ց ԹԱՅԻՏԶՈՂԱՅՎՈՒ տՐՏՐՏՍՏՁ, ԺՏԶՎՈՑ Տ ՂՐՈՐՑԱԿ, ր. 169.*

կաթիլ իմն աստուածային կաթեալ էր առ նոսա, այլ ոչ ոք ի մարգարեական կամ առաքելական, այլ որպէ՞ս կամիցիս դու վկայս կացուցանել Արաբացւոցն ի Զելլենացւոցն կամ ի Մակեդոնացւոցն և Զելլադացւոց, Պարսից և Խուժաստանեայց, զոր ոչ պարտ է, քանզի ոչ ի հեթանոսութեանն և ոչ ի լուսաւորութեանն գտան այսոքիկ միաբանեալք»¹¹⁴: Իբրահիմին ցույց տալով հեթանոս իմաստասերների «ամմիաբանութիւնը»՝ շեշտում է, որ հենց դրանով նրանք շեղվում են Աստծուց և աստվածաճանաչողութունից: Բայց իր սրտի աչքը բացելու դեպքում նրան կհայտնվեն բոլոր կարևոր հարցերը, որոնք մարմնական աչքերին չեն երևա, և հետո հավատով միայն իմանալին կճանաչվի: Ցույց է տրվում, որ անտեսանելի Աստված տեսանելի է դառնում «ոչ մարմնական աչաց»: Ուրեմն նա գերզոյ է և ճանաչելի է միայն հավատով. «Քանզի կենդանի է Տէր, կենդանի է և Բան նորա, կենդանի է և Զոգի նորա, էութիւն կատարեալ, Աստուած, այլ ոչ աստուածք»¹¹⁵:

Նորկտակարանային պատկերացումը հիմնվում է նոր աշխարհատեսության վրա: Հավասար իրավունք է տրվում Որդուն, որը գործում է Զոր անունից և հաստատում, որ Երկնքի ու Երկրի մեջ ամենայն իշխանություն իրեն տրվեց¹¹⁶: Նա դառնում է երևութական և աներևույթ աշխարհների կապն իրականացնողը՝ վերից վար և վարից վեր¹¹⁷: Հնագույն պատկերացումները, սակայն, ենթագիտակցության մեջ չեն փոխվել, քանզի հազարամյակներ շարունակ ձևավորվել են ծիսապաշտամունքային կարգերը հայ մարդու աշխարհայացքին համապատասխան: Աստվածաշնչյան թեմաները մեծապես ներառվում են արվեստի և գրականության մեջ: Եթե միայն հետևենք խաչքարային արվեստի զարգացման հարյուր հազարավոր նրբերանգներին, ապա պարզ կտեսնենք հայ մարդու՝ տիեզերքը գեղազարդելու քրիստոնեական խորհրդանիշերը: Մագիստրոսը չի բավարարվում միայն աստվածաշնչյան թեմաների ու հերոսների մատնանշումով: Գրքի սուրբգրային բովանդակությունը նա ներկայացնում է գրական-գեղարվեստական ձևով նաև: Մշակույթի մեջ տարբեր բնագավառներում քրիստոնեությունը հայացվում է՝ մի տեսակ

¹¹⁴ *Թղթերը*, էջ 183:

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 184:

¹¹⁶ Մատթ. 28. 18:

¹¹⁷ Խ. ԸՀԱՐՈՎՓԱԶ, *ԿՏՖՅՈՒՄ*, ր. 78.

փոխադրվելով ազգային հողի վրա: Քրիստոնեացնելով մշակույթը՝ հայ մարդը ստեղծում է իր նոր տիեզերքը՝ ներդաշնակության նոր ոլորտը: Խորքում շարունակում են տիրապետել հնագույն ավանդույթները (խոսքը վերամարմնավորման մասին է): Եվ եթե «Երկներ երկին»-ում բնության պաշտամունքը մոտենում է հեթանոսական թեոլոգիային, ապա աստվածաշնչյան «Ի սկզբան էր Բանն»-ով գնում է դեպի միջնադարյան աստվածաճանաչություն: Մինչ այս ժամանակներն անմատչելի թվացող Աստված աստիճանաբար դառնում է մատչելի, մարդկային հաղորդակցության համար հասանելի, ավելի մարդեղացած: Գրիգոր Մագիստրոսն իր «Ներբողեան»-ում գրում է.

*Դու կառաց քառակերպեան ես տեսութիւն արտայայտեալ,
Հեծելութեամբ քո փրկութեան՝ արարածոցս ի քեզ եղեալ:
Դու լեառն իմանալի՝ բարձրագիտակ ի քեզ նըստեալ,
Աթոռ գահաւորակ՝ և պատուանդան արժանացեալ¹¹⁸:*

Բանաստեղծը խոսում է Հովհաննես Մկրտչի մասին, բայց ուշադրությունը կենտրոնացնում է հատկապես Խաչի և Քրիստոսի, նրա կողմից մահը վերացնելու հարցի վրա: Այստեղ կարևոր է և այն, որ Գրիգոր Նարեկացին, Գրիգոր Մագիստրոսը և Վարդան Անեցին երկնային կառքի գրեթե միատեսակ պատկեր են ստեղծում և նրա նշանակության միատեսակ ընկալում ունեն¹¹⁹: Դա «Աստվածաշունչ»-ը միանման ընկալելու և արվեստում նույնակերպ արտացոլելու հարցի հետ է կապվում: Մագիստրոսը հստակորեն մատնանշում է, որ ճեմարանական ուսուցումը լիարժեք չի լինի, եթե նրանում ընդգրկված չլինեն, իր խոսքերով, «արիստոտելական» և «պլատոնական» ուսմունքները¹²⁰: Հատկապես տրամաբանության օրենքների յուրացման ճանապարհին անտիկ մեծ մտածողների արվեստն էր, որ հնարավորություն էր տալիս աստվածաբանության մեջ օգտագործել ինչպես գիտական հայտնագործությունները, այնպես էլ տրամաբանության օրենքները: Հնարավոր էր դառնում ստեղծել աստվածաբանության մի նոր աստիճան, որը մինչ

¹¹⁸ *Տաղասացութիւնք*, էջ 83:

¹¹⁹ Դ. Ալիշան, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարի, 1873, էջ 123-124:

¹²⁰ *Թղթերը*, էջ 105, 304-305:

այդ չկար հրեական հինկտակարանային ավանդույթում: Պահլավունյաց իշխանն իր աշակերտներին պատվիրում է դեռ Արիստոտել չուսումնասիրել, «քանզի նախ պարտ է **գքերականութիւնն** հանդերձ թարգմանութեամբն ուսանել տիրապէս մակստացականութեամբ, և զկնի այսր **գիռետորականն** երիւք հանդիսիւք անսխալ տրոհութեամբ, և ապա զսահմանացն պարունակել. և **պղատոնական** և **արիստոտէական**, և դարձեալ **պիւթագորական** կարակնակերտութեանն....**գհին** և **զմոր կտակարանս** և **առասպելավարժութիւնս**....»¹²¹: Այսպիսի առարկաների ուսուցանումն այսքան մեծ ընդգրկումով բնավ պատահական չէ: Դա մոր որակի դպրոցի ծրագիր է: Մ. Աբեղյանը նշում է, որ իշխանը մշտապես ձգտել է կատարելագործել իր գիտելիքները և իր դպրոցի ծրագրերը¹²², որոնք ձեռք էին բերելու համահայկական նշանակություն: Այդ պատճառով էլ նա նաև ձեռնարկում է իր նշանավոր «Քերականի մեկնութիւն» աշխատության շարադրումը: Դա ինչպես հայ քերականագիտության զարգացում էր նշանակում¹²³, այնպես էլ մանուկներին այդ դասագրքով ուսուցանելու դյուրութիւն:

* * *

Ժամանակի կիրառական արվեստի շատ ճյուղերում երևան են գալիս աշխարհիկացման նշաններ¹²⁴, և այդ հանգամանքը հաստատվում է Գրիգոր Մագիստրոսի՝ Թոռնիկ Մամիկոնյանին ուղղված թղթով¹²⁵: Հետևելով «Աստվածաշնչի» ելից գրքի՝ Մովսեսի հետ Աստծու կնքած Ուխտին՝ նա նկատում է, որ կառուցված եկեղեցին շատ ճոխ է ու գեղեցիկ, ակնեղենով զարդարուն. «...իսկ զխարիսխն արծաթիս և զսինսն պարածածկեալ ոսկւով, և զմիջակսն ի միմեանս պատկանեալ վանդակացն և ականքք յարամանեալ սարդիովմիւ և տպագիրմիւ, զմրխտով և կարկեհանիւ, շափիղաւ և յասպիս գոճազն և ականտ և սուտակ և յակինթ, բիրեղ և եղունգն»¹²⁶ և այլոցն պարսկական քարանց փայլեցուն-

¹²¹ Նույն տեղում, էջ 105:

¹²² Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 37-39:

¹²³ Գ. Զահուկյան, *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (5-15 դդ.)*, էջ 61:

¹²⁴ Վ. Զալոյան, *Հայկական ռենեսանս*, էջ 50-63:

¹²⁵ *Թղթերը*, էջ 222:

¹²⁶ Հավանաբար նկատի ունի օբսիդիանը, որը ժողովրդի մեջ հայտնի է *սատանի եղունգ* անվամբ:

ցեալ իբրև գերկին յարդարեալ լուսաւորացն պարու»¹²⁷: Տաճարի կառուցման մեջ ակնեղենը պատերն ու առաստաղը զարդարելու միջոց է ծառայել: Դա արվել է երկնային «առաստաղը» ցուցադրելու համար: Իսկ օգտագործված քարերը թանկարժեք են, բաժարարուն են խստապահանջ դիտողի պահանջները, խոսում ներքին հարդարման արվեստի նրբությունների մասին: Ամշուշտ, այս ամենն աշխարհայացքային նշանակություն ունի: Ամենաթանկարժեք բաները նվիրվում են Աստծուն, և նրա տունը չպիտի լինի հասարակ: Այդ պատճառով էլ ամեն ինչ արվել է այն գեղեցիկ դարձնելու, իսկ հաճախ էլ՝ շքեղացնելու համար: Վերջապես այդ քարերն օժտված են արտասովոր հատկանիշներով, որ հատուկ են մոգական առարկաներին: Պատահական չէ, ամշուշտ, որ Ամանիա Շիրակացին իր աշխատություններում առանձնակի տեղ է հատկացնում թանկարժեք քարերի նկարագրությանը¹²⁸, ներկայացնում դրանցից երեսուներեքը՝ այդ ամենում տեսնելով հոգու գանձեր: Ե. Մարգարյանն այս մասին գրում է. «Դեռևս արխաիկ ժամանակներից ավարի, գանձերի համար ձեռնարկվող» պայքարը համեմատվում է հոգևոր գանձերի ու գիտելիքների տնօրինման հետ, իսկ հիշյալ առարկաները՝ հոգևոր գանձերի¹²⁹:

Մագիստրոսը գրում է. «Իսկ զսեղանն սրբութեան յոսկոյ յազնուէ և յարծաթոյ մաքրագունէ...յամագոյ և ի պղնձոյ, ի կապարէ և յամենայն ականց հանդերձ մատիտմամբ և դրակոնառիւ մանրեալք և յուզեալք միեղինապէս հրաշափառագոյն զնա կազմեալ քառանկիւնի ծիրանեգոյն իբրև զանագ. և զնկարագրութիւնս վկայիցն և ամենայն աստուածեղէն դասու նկատեալ յոսկոյ ընդելուզեալ մատիտմամբ և ի կարծրակոփ վիմացն մանրագոյն զնոսա տարակայացեալս առ միմեանս հոյծ և խիտ յարամանակն ձևացեալ, որ գրէ թէ իբրև զկենդանիս զնոսա ոչ պատկառելի է քան զմզմածն բիրս և թաղանթս, զարտևանունս և զկոպս, ոչ դանդաղեցայց նկատել զջիլս և զերակս կամ եթէ զկրկնակս և զհով հանդերձին»¹³⁰: Ամեն ինչ միտված է նրան, որ առավել համակողմանի երևան հանվեն այն «գանձերը», որոնք եկեղեցու կառույցի մեջ

¹²⁷ Թղթերը, էջ 223:

¹²⁸ Ա. Շիրակացի, Մատենագիտություն, էջ 324-325:

¹²⁹ Ե. Մարգարյան, Դրվագներ Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմությունից, էջ 105-108:

¹³⁰ Նույն տեղում, էջ 223-224:

խորհրդանշական, քան իրական նշանակություն ունեն: Ի վերջո, իրականն ու խորհրդանշականը լրացնում են իրար, միաձուլվում: Մագիստրոսը խոսում է եկեղեցաշինության մեջ օգտագործվող նկարազարդման բարձր արվեստի մասին: Նկարազարդումներում վարպետներն ուշադրություն են դարձնում մարդու արտաքինի ճշգրիտ ու նուրբ վերարտադրության վրա, ուր դրանք հիշեցնում են իրական դեմքեր, կենդանի մարդիկ: Հատկապես հմտորեն են պատկերված սրբերի ու վկայուհիների գեղեցիկ աչքերն ու դեմքի նուրբ երակները: Այն լիարժեքորեն համադրվում է մանրանկարիչների՝ Թորոս Ռուսլինի, Սարգիս Պիծակի և այլոց արվեստի սկզբունքների հետ, երբ առաջին պլան է մղվում մարդկային դեմքը: Ընդգծվում են լույսը և ստվերը, այսինքն՝ պատկերավորման նոր ձևերը, որոնք հետաքրքրել են արվեստագետին՝ առանձնապես նրա ուշադրությունը գրավելով:

2. Աղանդավորական շարժման աշխարհայացքային առանձնահատկությունները

Աղանդների տարածման ու գործունեության մեջ սկզբից ևեթ առկա են հեթանոսական զանազան կրոնափիլիսոփայական ուղղություններ: Միջնադարի պայմաններում սրվում է մտքի ու խղճի ազատության պահանջը: Անգամ Աստծո հետ հաղորդակցվելիս մարդը պետք է որոշակիորեն ազատ զգա իրեն, դուրս լինի սահմանափակող պայմանականություններից: Այդպիսի դերակատարությամբ են հանդես գալիս թոմարակեցի աղանդավորները: Նրանք չեն մերժում Աստծուն, այլ ավելի շատ շեղվում են նրա մասին եղած եկեղեցական պատկերացումներից: Նրանց շարքերում հանդիպում են և Աստծո գոյությունը մերժողներ¹³¹, հաճախ չեն ընդունում քրիստոնեական ինչ-ինչ ծեսեր: Օրինակ՝ կնունքը, քանի որ ***կնունք-կնիք*** ասելով հասկանում են մահը¹³²: Եզնիկը, քննադատելով աղանդավոր Մարկիոնին, ասում է, թե յուրաքանչյուրն իր համար պետք է մկրտվի, և ոչ թե մեկը մյուսի փոխարեն¹³³: Անթույլատրելի է երկրորդ անգամ մկրտվելը, ինչպես աղանդավորներն էին

¹³¹ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը*, էջ 39:

¹³² *Թղթերը*, էջ 261:

¹³³ *Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց*, էջ 239:

անում: Կա մի նրբերանգ ևս. եթե մարդը չմեռնի, չարժանանա գերեզմանի, չի կարող վերածնվել¹³⁴: «Բազմաց մոլորեալ ի սնոտի մտածութեան իւրեանց յածման բաղբաղեն ի խորհուրդս իւրեանց, կասկածանս բերեալ կարկատեն զրաբանութեամբ, կռապաշտութիւն զմերս պաշտօն համարելով իբր եթ պատուողացն զնշան խաչին և զպատկերս սրբոցն»¹³⁵: Մագիստրոսը զարմանում է, որ նրանք կռապաշտութիւնը մեր ժողովրդի կյանքում համարում են կրոն: Վերջիններս մերժում են հատկապես քրիստոնեական ծիսական առարկաներն ու խորհրդանշները¹³⁶:

Բյուզանդական գրականության մեջ ևս 10-11-րդ դարերում նկատվում են էական գաղափարագեղարվեստական տեղաշարժեր: Սեմեոն Նոր Աստվածաբանը (949-1022) առաջադրում է եկեղեցական քահանայապետության մերժման գաղափարը և գտնում, որ մարդն ինքնուրույն կարող է հաղորդակցվել Աստծո հետ և սրբագործվել նրա կողմից¹³⁷, առանց միջնորդների: Նույն ժամանակների իսլամական Արևելքում զարգանում է Սուֆիզմը: Ենթադրվում է, որ «սուֆա» բառը ոչ թե «բուրդ» է նշանակում, ինչպես կարծում են, այլ ունի «մաքուր» բառի նշանակությունը: Այդ ուղղությանը հարողներն աշխարհիկ կապերից ու կրթերից մաքրում էին իրենց հոգին՝ ավելի մոտիկից հաղորդակցվելու Բարձրյալի հետ: Ընդհանրապես, իսլամը հակված էր դեպի կրոնական հուզականությամբ դրսևորված ասկետիզմը, դեպի անվերապահ խոնարհումն աստվածային ամենակարողության առաջ¹³⁸:

Միմյանց լրացնող կրոնական ուղղությունների մեջ առավել հայտնին և գաղափարական տեսակետից Վերածնականին մոտը սուֆիզմն է¹³⁹: Մար. Ստեփանյանցը գրում է. «Նրա գաղափարական ակունքների ճշտումը թույլ է տալիս որոշել իսլամական միստիցիզմի կախվածության աստիճանը վեդայականությունից, գնոստիցիզմից, նորալատոնա-

¹³⁴ Նույն տեղում, էջ 236-241: Պետք է նկատենք, որ Մանիի և Մարկիոնի ուսմունքները շատ նման են:

¹³⁵ *Թղթերը*, էջ 168:

¹³⁶ Ա. Դովհաննիսյան, *Սմբատ Զարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները*, Բանբեր Սատենադարանի, ք. 3, 1956, էջ 15-16:

¹³⁷ Ա. Դոլուխանյան, *Հոգու և մարմնի պրոբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ*, էջ 73:

¹³⁸ Ծ. Զ. հՅպտով՝ ՎՓ, *ՂուսՏրՏԻրՍուպ ՈրտպԱՅօ րցԻՌչՎՈ*, ր. 4-5.

¹³⁹ Ա. Դովհաննիսյան, *Սմբատ Զարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները*, Բանբեր Սատենադարանի, ք. 3, 1956, էջ 22-23:

կանությունից, զրադաշտականությունից, քրիստոնեական միստիցիզմից»¹⁴⁰:

Միջնադարը էապես փոխում է պատկերացումը կյանքի մասին՝ բնության մեջ տեսանելի գոյերի հետևում պատկերացնելով այդ ամենի արարչին: Ա. Գուրկիչն այս մասին գրում է, թե մարդն այս ժամանակաշրջանում իրեն գտնում է արտաքին աշխարհում՝ տիեզերքը դիտելով որպես սուբյեկտ. «Գտնելով աշխարհում սեփական շարունակությունը՝ նա դրա հետ մեկտեղ իրենում հայտնաբերում է տիեզերքը: Նրանք մի տեսակ փոխադարձորեն նայում են մեկը մյուսին»¹⁴¹: Մարդը կապող օղակ է աստվածայինի և փորձով տրված զգայականի միջև: Իբն Արաբին (13-րդ դ.) ընդհանրություն չի տեսնում *ես* և *Աստված* հասկացությունների միջև: Ես-ը նրա ստվերն է, բայց նրանք նույնական չեն, քանզի օրթոդոքս մուսուլմանությունը չի ընդունում այդ նույնացումը: Դա կհասցնի կրոնի փլուզմանը: Միստիցիզմը բնութագրվում է հետևյալ կերպ, որ միստիկական ինտուիցիան «ուղղված է բացառապես ինքն իրեն նույնացնելուն, այսինքն՝ ինքնավերլուծությունը»¹⁴²: Ճշմարտության հայտնաբերման ճանապարհ դուրս եկած ամեն մարդ բռնում է ինքնակատարելագործման ուղին¹⁴³: Եվ եթե քրիստոնեության մեջ Հիսուսը հանդիսանում է Լոգոսի մարդեղացման արտահայտությունը, ապա սուֆիզմի մեջ աստվածային Լոգոսի արտահայտությունը տրված է մարգարեների երկար շարքով՝ աստծո առաքյալներով, որոնցից վերջինը Մահմեդն է:

Արդեն իսկ 5-րդ դարում Հայ եկեղեցին բախվեց մոր աղանդների հետ, և Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը պայքարեցին նրանց տարածման դեմ¹⁴⁴: Քաղկեդոնի 451թ. ժողովից ժամանակներ անց քույր եկեղեցիների գաղափարաքաղաքական պարտադրանքները դառնում էին նույնքան վտանգավոր, որքան Հազկերտի սկսած հալածանքները: Ի վերջո, 506 թ. Դվինի ժողովով Հայոց եկեղեցին իր կապերը ժամանա-

¹⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 69:

¹⁴¹ Ը. շ. ԲԵՐԿՄԱՆ, *ԽՈՅԱՅՏՐՈՒՆ ԲՐԱԴՈՎԱԿԱՆՈՒՄՈՒ ՍԳՆՑՑԳՐՈՒ*, Ծ., 1984, թ. 69.

¹⁴² Ծ. ԽՅԱԿՈՎՎՓ, *ՂԱՏՏՐՏՐՈՒՄ ՈՐՈՒՄՈՒ ՐԳՈՒՅՎՈՒ*, թ. 33.

¹⁴³ Լ. ՄԵՍՐՈՒՄ, *ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ ՄԱՍԻՆ*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», թ. 3, 1958, էջ 268: Իսլամի մեջ սուֆիները դարձան նորալատոնականության հետևորդներ:

¹⁴⁴ Լ. ՔԱՐԻՄՅԱՆ, *ՔՐԻՍՏՈՍԱՐԱՆԱԿԱՆ ԽԱՐԳՈՒՄ ՀԱՅ-ԵՅՐԱՎԱՆՈՒԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԽԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ 5-րդ դարի 30-40-ական թվականներին*, «Հայ աստվածաբան», թ. Ա, 2007, էջ 170-174:

կավորապես խզեց Արևմուտքի հետ¹⁴⁵։ Մոտ մեկ հազարամյակ (իր գոյության ողջ ընթացքում) բյուզանդական պատրիարքներն ու կայսրերը չդադարեցրին իրենց ճնշումները հայերի դեմ։ Բավական է հիշել Փոտ (857-867 / 877-886) պատրիարքի օրոք ծագած մեծ բանավեճերը, որոնք հաստատապես մերժվեցին հայերի ու հակոբիկ ասորիների կողմից։ Չաքարիա կաթողիկոսին (855-878) ուղղված երկու թղթերն այդ թեժ պայքարի մասին են¹⁴⁶։

Թոնդրակյան աղանդն իր մեջ ներառում էր հայ կյանքի բոլոր սոցիալական խմբերը։ Նրա շարքերում հատկապես մեծ տեղ էին գրավում կանայք, որոնց մի մեծ զանգված ներգրավված էր աղանդի ղեկավարման գործում։ Երկու հանգամանք ուշադրություն են գրավում.

ա) Կնոջ ու տղամարդու իրավունքների հավասարեցումը՝ Աստծո առաջ մարդու հավասարության սկզբունքից ելնելով.

բ) Ամուսնության, սիրո և առհասարակ սերունդների վերարտադրության մասին նախնական պատկերացումներով առաջնորդվելիս կրոնական խնդիրներում կանանց վճռական և երբեմն մոլեռանդ լինելը։

Ամբարո կանայք, որոնցից մի քանիսի անունները հիշատակվում են՝ Հրանուշ, Ախնի, Կամարա և այլք, լինելով ազնվականուհիներ, ոչ միայն աղանդի շարքերը ներառան Վրվեռ իշխանին, այլև իրենց իսկ գյուղերը դարձրին շարժման կենտրոններ¹⁴⁷։ Մեր մատենագիրները թոնդրակյան աղանդի առաջին աղանդապետ համարում են Սմբատ Չարեհավանցուն, որ «եկեալ ի գաւառդ Ծաղկոտնէ ի գեղջէ Ջարեհաւանէ, եկեալ բնակեցաւ ի Թոնդրակս և ուսուցանել սկսաւ զամենայն չարիս բոլոր»¹⁴⁸։ Նա հայտնվեց Սմբատ Բագրատունու (822-855) և Տեր Հովհաննեսի (Օվայեցու) (833-855) օրոք՝ իր ուսմունքը սովորելով ոմն աստղաբաշխ մոգ Մըջուսիկից¹⁴⁹։ Փաստորեն նա սկսում է գործել 9-րդ դարի 40-ական թվականներից՝ հաստատվելով Թոնդրակում և հարակից հարավային գավառներում։ Մ. Օրմանյանի կարծիքով

¹⁴⁵ Հ. ԱՆԱՅՅԱՆ, *Հայկական մատենագիտություն*, հ. 2, Ե., 1976, էջ 217։

¹⁴⁶ *ԿՐՈՉՏՐԱՈՂՉՎՅՈՒ ԿՈՍԱՊՐՑՈՒՄՈՒ ՐՈՏՐՎՈՒ*, 8. 11, հ.-կաթաղոցԲՂ, 1892, թ. 179-225. Ուն.՝ Պ. ԱՆԱՆՅԱՆ, «Չաքարիա հայոց կաթողիկոսի և Աշոտ իշխանաց իշխանի թղթակցությունը...», Վենետիկ, 1992 (ուսումնասիրություն)։

¹⁴⁷ Բ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, *Մանիքեա-պողիկեան աղանդը և Գրիգոր Մագիստրոսը*, Վենետիկ, 1892, էջ 45։ Նաև՝ Հովհան Օժնեցի, *Երկեր*, Ե., 1994, էջ 132։

¹⁴⁸ *Թղթերը*, էջ 154։

¹⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 153։

դա եղել է Հովհաննես Դրասխանակերտցու (898-929) օրոք¹⁵⁰, այսինքն՝ 10-րդ դարի 20-ականներից: Կա կարծիք այն մասին, որ աղանդավորների՝ այդ վայրերում գտնվելը կապված էր արտաքին թշնամու դեմ պայքարելու հանգամանքի հետ¹⁵¹:

Աղանդի գոյատևման 200 տարիներից¹⁵² հետո նրանք չեն վերանում. թոնդրակյանների սերունդներ հանդիպում են և հետագայում¹⁵³: Մխիթար Ապարանցին նշում է, որ փախչելով Մանանդի գավառի Կոստանդին-Սիդվանոսի (պավլիկյան) մոտից՝ Շամարտայից, Ջարեհավանցին հաստատվում է Խնունյաց գավառի Թոնդրակ գյուղում, ապա Բյուզանդական Թուլայի գավառի Տևրիկում: Այնտեղ էր ապրում մի ուրիշ աղանդապետ՝ Սերգիոսը (հավանաբար նույնպես հայազգի): Հետագայում նրան պատժում է կայսիկ էմիր Աբուլ Վարդը¹⁵⁴:

Կային շատ ընդհանրություններ, որոնք պավլիկյաններից անցել էին թոնդրակյաններին: Այս աղանդը մոտ էր նաև պարսկական շիա աղանդին՝ քուռանյանների շարժմանը՝ Ջավիդան-Մահդիի և Բաբեկի գլխավորությամբ: Աղանդները նաև համագործակցում էին: Հասկանալի է, որ այստեղ նույնացման մասին չէ խոսքը, այլ գաղափարական առընչակցության¹⁵⁵: Արիստակես Լաստիվերտցին գրում է. «Բայց նոցա մծղնէ գործն անպատշաճ համարեցաք ընդ գրով արկանել»¹⁵⁶: Է. Ֆրոնմը ստրուկների վաղբրիստոնեական ըմբոստելւթյնների համար նշում է, որ նման մարդկանց միավորում էր համատեղ գործելու ոգին¹⁵⁷: Այդ պատճառով թոնդրակյանները այդքան համախմբված էին:

Գրիգոր Մագիստրոսն ուսումնասիրել է աղանդի գաղափարական սկզբունքները և այդ մասին հաղորդում է. «Քանզի մերովին իսկ ական-

¹⁵⁰ Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, հ. Ա, էջ 1068:

¹⁵¹ Գ. Մանուկյան, *Արիստակես Լաստիվերտցի*, էջ 28:

¹⁵² Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի*, հ. Ա, էջ 338:

¹⁵³ Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի կյանքը*, էջ 36:

¹⁵⁴ Գրիգոր Նարեկացի, *Գիրք թղթոց*, էջ 112:

¹⁵⁵ Խ. Շչոռլժ՝ *ՉՏՎՊՐՈՍՈՂՐՈՍԱԿ ՊՉՈՋԱՎՈՒԿ, ՀԽՍՀ Գ/Ա Տեղեկագիր*, թ. 9, է. Ն., 1956, էջ 32:

¹⁵⁶ Ա. Լաստիվերտցի, *Պատմութիւն*, Վենետիկ, Ս. Ղազարի տպ., 1901, էջ 125:

Գ. Մանուկյան, *Արիստակես Լաստիվերտցի* (մատենագրության բանասիրական քննություն), էջ 34-42: Հետազոտողը կարևորում է նոր դրսևորվող աշխարհիկ ոգին և Վերածնությունը:

¹⁵⁷ Մ. ՂՐՏՎՎ, *ԽՏՎՓԱՊՈՒՐ՝ ՎՈՐՈ Գ ՉԱՅԻՏԶՈՉԱՅԻՍԻ տՐՏՐՏՍՏՏ, ժՏՀՎՈՑ Տ ղՐՈՐՑԱԿ*, ր. 82:

ջօք լուեալ և աչօք տեսեալ զբազումս ի նոցունց, որք ոչ կասկածինն գիտել մեզ զգիրս սուրբս, առաջի եպիսկոպոսաց և բազմութեան ժողովրդեանն հայիոյութին ել ի բերանոյ նոցա»¹⁵⁸: Իր անձը չճանաչելով և չկասկածելով Ս. Գրքի՝ իր իմացության մասին՝ աղանդավորները ժողովրդի բազմության մեջ հայիոյել են Աստծուն: Հենց դա է իր համար ամենավիրավորականը: Մեծ իշխանի Նամականիում դրվել են թոնդրակյաններին վերաբերող երկու-երեք թղթեր միայն, որոնք այս մասին եղած ամենահավաստի աղբյուրներից են¹⁵⁹:

Աղանդի մեծ տարածման ժամանակաշրջանը համարվում է հատկապես 10-րդ դարի 2-րդ կեսից մինչև 11-րդ դարի նույն ժամանակաշրջանը, երբ Բյուզանդական կայսրությունը սկսում է լրջորեն անհանգստանալ նրա հետագա տարածման համար: Մանանդիում լայն գործունեություն էր ծավալել Կունծիկ արքեպան, Հարթուն՝ Հակոբ եպիսկոպոսը, որոնց դեմ պայքարում էր սկզբում Սարգիս (992-1019) կաթողիկոսը, իսկ քիչ ավելի ուշ՝ բյուզանդացիները: 1005թ. Մանանդի ու Հարթ է ուղարկվում Եղիսա անունով հույն մի դաժան դատավոր, որը ոչնչացնում է առաջնորդներին և ավերում նրանց տներն ու շենքերը: Այստեղից նրանք հեռանում են Հայաստանի արևելյան գավառները: Թոնդրակյաններին ամենախորտակիչ հարված հասցրեց Գրիգոր Մագիստրոսը 1051 թվականին¹⁶⁰: Հայ-ասորական միջեկեղեցական կնճիռը հարթելու համար՝ նա մախ երկու նամակներ է հղում ասորիների առաջնորդ Հովհան 7-րդ Դասրիգոյային¹⁶¹, իսկ այնուհետև ինքն անձամբ է հանդիպում նրան՝ հերքելու համար աղանդավորների տարածած կեղծիքները: Ձայրացած իշխանը բացահայտում է նրանց գաղափարական շեղումները, ինչն իրեն իրավունք պիտի տար՝ պատժամիջոցներ կիրառելու որևէ համայնքի դեմ: Իսկ ասորիների կաթողիկոսը, որ ձեռնադրվում էր Հայ Եկեղեցու կողմից, ի պաշտպանություն հալածյալների՝ բացատրություններ էր պահանջում¹⁶²: Մագիստրոսը պատասխանում է.

¹⁵⁸ *Թղթերը*, էջ 156-157:

¹⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 283 (Կ. Կոստանյանցի կարծիքով դրանք գրվել են 1051-1053 թվականներին, երբ Պաղատկունյաց իշխանը արշավեց Թոնդրակ ավանի վրա):

¹⁶⁰ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 29:

¹⁶¹ *Թղթերը*, էջ 283: Նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Հայ-ասորական միջեկեղեցական հարաբերություններն ըստ Մագիստրոսի*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ք. 3, 2003, էջ 229-233:

¹⁶² Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի պայքարը թոնդրակյան աղանդի դեմ*, Կանթեղ (գիտական հոդվածների ժողովածու), ք. 4, Ե., 2003, էջ 114-115:

«Եւ ապա տեսեալ իմ զպղտորումն մաքրագոյն ջրոյն, որ ծաւալէր, և հետեւեալ մինչև ցական աղբերն, յանդիպեցայ ատրուշանին թոնդրակաց... մաքրեցի զամենայն որոմն չարութեան և պղծութեան»¹⁶³: Ելնելով մարդասիրական սկզբունքներից՝ իշխանը դարձի է բերում նրանց գերակշռող մեծամասնությամբ, իսկ անհնազանդներին վտարում: Եփրեմ եպիսկոպոսի ջանքերով կատարվում է օծման արարողությունը, որով «ի բաց դնել նոցա զհին մարդն և զգեցեալ զնոր մարդն»: Դարձի չեկած առաջնորդները ստանում են աղվեսադոշն: Օրինակ, խոսելով աղանդավոր Ներսեսի մասին, թղթագիրը նրան համեմատում է Հուդայի հետ, ապա բազմաթիվ մակդիրներով բնութագրում նրան. «Ապերախտ, յանդգնագոյն, լկտի և անամոթ, վաւաշ, բորբորիտոն և շամբուշ...»¹⁶⁴:

Դեռևս չեն գտնվել աղանդավորների գործածած բազմաթիվ փաստաթղթերն ու գրությունները, դրանցից կատարված բանաքաղություններ: Պատճառը դրանց բացակայությունը չէ: Մագիստրոսը վկայում է, որ իր մոտ եկած երկու քահանաները՝ *Նիկանորան* և *Պողկյարպոսը*, իրեն ցույց են տվել բազմաթիվ գրություններ, որոնք «անօրէն առաջնորդ» *Հեսուի մոտ են եղել*. «աղէ՛, առ ընթերցի՛ր և զտցես ի նոսա զաղճատանս ծունելոցն դիւական: Եւ խուզեալ մեր գտեալ ընթերցաք լի չարաչար կախարդութեամբ և հայիոյութեամբ»¹⁶⁵: Աղանդավորական գրականություն թերևս մեծ քանակով գոյություն է ունեցել: Սակայն այն չի պահպանվել զանազան պատճառներով:

1051թ. հետո աղանդի մնացորդները ցրվել են ամենուր: Տարբեր աղբյուրներից հայտնի է, որ աղանդը գոյատևել է մինչև 19-րդ դարի վերջը, բայց արդեն թուլացած: Աղանդի մեջ ծայրահեղ հեթանոս էին արևորդիները, որոնց մասին 17-րդ դ. հայ ճանապարհորդ Սեմեոն Լեհացին իր՝ դեպի Մերտին կատարած ուղևորության առիթով ասում է հետևյալը: Մի կռատուն է տեսել «ամէն կիրակնտից անդ ժողովեալ մինչև յիրիկունն ուտէին, ըմպէին և յորժամ մթնէր՝ լոյս վառէին, սակաւ մի աղօթէին, ապա զճրագն անցուցեալ անամօթ և լրբենի դիմօք իբրև զանասուն միմեանս պղծէին, հարք ընդ դստերս, եղբարք ընդ քորս և մարք ընդ որդիս»¹⁶⁶: Սիրո այսպիսի ընկալումը, որ անգամ արյունակ-

¹⁶³ Թղթերը, էջ 158:

¹⁶⁴ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը*, էջ 199:

¹⁶⁵ Թղթերը, էջ 162:

¹⁶⁶ Սիմեոն դպ. Լեհացի, *Ուղեգրություն*, «Հանդես ամսօրեայ», ք. 1-2, 1934, էջ 167:

ցական կապերն է բացառում, բնորոշ էր զրադաշտականներին: Ալ. Երիցյանը «Փորձ» ամսագրում բերում է հետաքրքիր փաստեր այն մասին, որ 1828-1845 թթ. Էջմիածնի Սուրբ սինոդը քննել է Խնուսից Այրարատ և Շիրակ տեղափոխված գյուղացիների հարցը, որոնց մեջ քիչ չեն թոնդրակայն աղանդին հարած մարդիկ: Նրանք տեղեկացրել են, որ իրենց տեսակետները վերցրել են «Բանալի ճշմարտության» կոչված մի գրքից, որը համայնքին է թողել Խնուսում քարոզիչ համարված ոմն Օհաննես¹⁶⁷: Ճակատագրապաշտ թոնդրակեցիք վախենում են սատանայից: Ուստի նրանք Երկրի և Երկնի արարիչ են համարում նրան: Մեծ վարդապետները ծանոթ են եղել աղանդավորական գրականությանը, սակայն այն նաև փորձել են չպահպանել:

Նշանավոր հայագետ Բարսեղ Սարգիսյանը որոշ չափով ծայրահեղացնում է խնդիրը՝ պնդելով, թե թոնդրակյանները բացարձակ ոչնչատեսիլներ են կամ անաստվածներ¹⁶⁸: Նրանք եկեղեցուն հակադրվում են ծիսական խնդիրներում: Դա դեռևս չի նշանակում, որ նաև մերժում են Աստծո գաղափարն ընդհանրապես: Նրանք ունեն աստծո կամ աստվածների այլ պատկերացում, հաճախ՝ ոչ քրիստոնեական: Ավելին, քրիստոնեությունն այս դեպքում նրանց համար խորթ մի վարդապետություն է, բնության տարրերի ու լուսատուների պաշտամունքից վեր մի բան: Գրիգոր Մագիստրոսը նշում է, որ սրանք ծանակում էին մյուռոնը, փշրում օծման անոթները: Մերժում էին պատարագի սրբությունները, քահանայական զգեստները, Խաչը և Եկեղեցին՝ ընդունելով նրանց խորհուրդը միայն, ինչը պատկերամարտության յուրատեսակ դրսևորում էր: Ամուսնության մեջ առաջնային էին համարում սերը և ոչ թե պսակը: Հիսուսին մահկանացու էին համարում¹⁶⁹: Երկար ժամանակ

¹⁶⁷ Ալ. Երիցյան, *Թոնդրակեցի հայք մեր օրերում*, «Փորձ», Թիֆլիս, թ. 10, 1880, էջ 114:

¹⁶⁸ Բ. Սարգիսեան, *Մանիքեա-պողիկյան աղանդը և Գրիգոր Մագիստրոսը*, էջ 42-43:

¹⁶⁹ Ս. Մխիթարյան, *Գր. Մագիստրոսի կյանքը*, էջ 39. նրանում կան հետևյալ ուղղությունները. 1. Եպիկուրյաններին հարողներ (մատերիալիստական), 2. Մանի (217-277) ուսմունքին հարողներ, ովքեր աշխարհի դուալիստական ընկալում ունեն, 3. Քրիստոնեական հավատքին մոտ և իրենց Արամյան գնդից համարողներ (2-3-րդ դարերի վաղքրիստոնեական համայնքների ձևը), 4. Արևորդիներ՝ «դեղված Զրադաշտ» մոգից, որ ամենից անառակն են իրենց բարքերում, 5. Խնուսցիներ, կաշեցիներ, թուլալեցիներ. թևեր, որոնք առանձնանում են ըստ համայնքների և բնակության վայրերի, ընդունում կամ մերժում են Քրիստոսի թլփատված կամ ոչ թլփատված լինելը:

չեն գատորոշվել աղանդի առանձին ուղղությունները, մինչդեռ խորագետ Պահլավունյաց իշխանն ինքն է նկատում գաղափարական և արարողակարգային տարբերությունները¹⁷⁰: ԿԵ և ԿԸ թղթերում Մագիստրոսը համակարգում է շարժման ուղղությունները, կապը մյուս մասնատիպ աղանդների հետ և առաջնորդների ով լինելը: Ինչպես այս, այնպես էլ հայոց կաթողիկոս Տեր Պետրոսին դիմելիս իշխանը խնդրում է չթուլատրել աղանդավորների վերադարձը նախկին վայրերը¹⁷¹: Պայքարը թոնդրակյանների դեմ ավարտվեց նրանց պարտությամբ: Ձերբակալվեցին առաջնորդները և վտարվեցին, իսկ հասարակ անդամների մեծ մասը դարձի բերվեց: Փաստորեն Արիստակես Լաստիվերտցին իր Պատմությունը գրել է ընդդեմ թոնդրակեցիների (շարժումը հզոր է եղել նաև 1072-1079 թթ.¹⁷²): Ըստ որոշ տեսակետների՝ պատմիչը չի անդրադարձել Մագիստրոսի մղած պայքարին՝ դա դիտելով բյուզանդացիների պայքար հայերի դեմ¹⁷³:

Աղանդի աշխարհագրության մասին պետք է ասել հետևյալը. այն տարածված է եղել Հայաստանում, Վիրքում ու Աղվանքում: Միջազգետյան շատ բնակավայրեր ևս գտնվել են հայ աղանդավորների որոշակի ազդեցության տակ, ինչը և լրջորեն անհանգստացրել է բյուզանդացիներին: Քիչ է խոսվել աղանդավորական շինությունների գոյության մասին: Թոնդրակյանները ժամանակին կառուցել են եկեղեցիներ ու մատուռներ կամ սեփականել են եղածները՝ իրենց արարողություններն այնտեղ կատարելու համար: Նրանք, սակայն, մեծ նշանակություն չեն տվել նյութական կառույցներին՝ հաճախ ավերելով դրանք¹⁷⁴: Վրվեռ իշխանը փաստորեն իր նորակառույց եկեղեցին տրամադրում է աղանդի սպասավորներին: Այդ մասին է նաև Ս. Լեհացու վերևում նշված խոսքը: Բերվածից կարելի է որոշակիորեն պատկերացում կազմել թոնդրակյան աղանդի յուրահատկությունների մասին:

¹⁷⁰ Բ. Սարգիսեան, *Մանիքեա-պողիկեան աղանդը և Գրիգոր Մագիստրոսը*, էջ 65-66, 78-87:

¹⁷¹ Ե. Տեր-Մինասյան, *Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ*, Էջմիածին, 1908, էջ 238:

¹⁷² Գ. Մամուկյան, *Արիստակես Լաստիվերտցի*, էջ 25-34:

¹⁷³ Նույն տեղում, էջ 31-32:

¹⁷⁴ Մ. Մկրյան, *Հայ իհն գրականության պատմություն*, էջ 395:

3. Եկեղեցիների միության հիմնահարցը և առկա տարածայնությունները

Միջեկեղեցական վեճերը ծագում են 451թ. Քաղկեդոնի 4-րդ տիեզերական ժողովից հետո: Այսինքն՝ այն պահից, երբ Ավարայրի դաշտում հանուն հայրենյաց ու հավատի իրենց կյանքն էին հերոսաբար տալիս հայ ժողովրդի հազարավոր զավակներ: Հռոմի Լևոն Բ պապի պատվիրակները, օգտվելով առիթից և մեծ ազդեցություն ունենալով քրիստոնյա ողջ եկեղեցու վրա, իբրև հավատքի ամփոփում պարտադրում են «Մի Քրիստոս յերկու բնութիւնս» բանաձևը¹⁷⁵:

Այս հանգամանքը քրիստոնեական եկեղեցին բաժանում է երեք մասի. Հռոմում՝ քաղկեդոնականությունը, Պարսկաստանում՝ նեստորականությունը, Բյուզանդիայում միաբնակություն (Հենոտիկոնի գործադրումով մինչև 482 թվականը): 506 թվականի ժողովում Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների կողմից ընդունվում է Ջենոն կայսեր (474-491) Հենոտիկոնը: Դրանով Հայ եկեղեցին Հենոտիկոնի հիմքի վրա իրեն հավատակից է համարում Բյուզանդական եկեղեցուն: 618 թ. Հուստինոս Ա (618-627) կայսրը կրկին վերահաստատում է Քաղկեդոնի ժողովի սկզբունքները, որպեսզի վերականգնի իր կապերը Հռոմի հետ: Միայն եզիպտոսն է շարունակում պահպանել իր միաբնակության սկզբունքները, իսկ Հայ եկեղեցին անկախ էր իր դավանանքի մեջ: Հակոբ Բարադեսի (Ծանծալոս) ստեղծած ասորական՝ իր անունով Հակոբիկյան կոչված ընդունեց միաբնակության սկզբունքը¹⁷⁶, և հայոց Ներսես (548-557) կաթողիկոսը Դվինում 551 թ. ընդունեց Ասորական եկեղեցու պատվիրակներին և եպիսկոպոս ձեռնադրեց Աբդիշոյին: Պարսկաստանում սուր պայքար ծավալվեց ասորական երկու քրիստոնյա եկեղեցիների միջև: Խոսրով Փարվեզ թագավորը (590-628) բռնեց միաբնակների կողմը, և 613 թ. գումարված Պարսից ժողովում պարտվեցին նեստորականները¹⁷⁷: Հայ-ասորական եկեղեցիների համագործակցությունը տևեց մինչև 13-14-րդ դարերը և նույնիսկ ավելի ուշ ժամանակները: 554 թ. Դվինի 2-րդ ժողովը Հայաստանից վտարեց Գրիգոր Մանաճիհր վանքի

¹⁷⁵ Ե. Պետրոսյան, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, էջ 48:

¹⁷⁶ *Գիրք թղթոց*, էջ 53:

¹⁷⁷ Ե. Տեր-Մինասյան, *Պատմաքառասիրական հետազոտություններ*, էջ 45-58, 405:

նեստորական վանականներին¹⁷⁸ վերջ դնելով նրանց գործունեությանը:

11-րդ դարում Մագիստրոսը նամակներ է փոխանակում ասորիների Յովհան 7-րդի հետ: Նա առաջարկում է կրկին վերականգնել երկու քույր եկեղեցիների ավանդական կապերը. «Այլ վասն միաբանութեան ձերոյ գրեալ է և յիշատակեալ յաւուրս տեառն Ձաքարիայի և տեառն Քրիստափորի, եթէ պարտ է մեզ վերստին միաբանել և հաստատել զուխտս հարցն և եթէ զոր հնարաւոր է ի կարգաց մեր ձեր ուղղել»¹⁷⁹: Առաջարկվող համագործակցությունը սկսվել էր շատ վաղ: Նեղության մեջ գտնվող Հակոբիկներին հայ հոգևորականությունն ու ժողովուրդը մշտապես օգնություն է ցուցաբերել:

Աղվանք պատմաաշխարհագրական տարածքը հոգևոր առումով, իսկ հաճախ էլ վարչականորեն կապված էր հայոց աշխարհի հետ: Այստեղ էին ձեռնադրվում աղվանից հոգևոր առաջնորդները: Միջնադարում Աղվանք աշխարհի մեջ մտնում էին Մագքութների աշխարհը՝ Չաղ մայրաքաղաքով, Լփնիքը՝ Կապադակ մայրաքաղաքով, և Բաղական աշխարհը (Բազկան դաշտը): Դա բուն Աղվանքն է, իսկ Կուր գետի աջակողմյան մասում այդ եպիսկոպոսության մեջ մտան նաև Ուտիքը և Արցախը: Հինգերորդ դարի կեսերից Պարտավը (Բարդա) դարձավ Աղվանքի հոգևոր կենտրոն: Աղվանքը Կուր գետի իր աջակողմյան մասով կոչվեց Հայոց Արևելից Կողմանք՝ վերջնականապես միավորվելով Հայ եկեղեցու և մեկ-երկու անգամ Հայոց աշխարհի հետ:

Հայ եկեղեցու գործունեության մեջ առավել բարդը հայ-բյուզանդական հարաբերությունների ոլորտն էր թե՛ հոգևոր, թե՛ քաղաքական առումով: Այդ պայքարն առավել սուր է արտահայտվել 5-րդ, 7-րդ, 9-րդ, 11-րդ դարերում: 602թ. Մորիկի սպանությունից հետո խոսքով թագավորին հաջողվում է Ասորիքի և Պատմական Հայաստանի մեծ մասը միացնել Պարսկաստանին, որտեղ խրախուսվում էին միաբնակությունն ու հակաքաղեկոնական տրամադրությունները: Սակայն 7-րդ դարի 40-ական թվականներին կործանվեց Սասանյան հարստությունը, և

¹⁷⁸ Խնդիրն այն է, որ Նեստորականությունը Քրիստոսին մարդկային բնույթ էր հատկացնում և առանձնացնում «Աստված Բան»-ից՝ հիմք դնելով հետագայում երկաբնակության թեզի տարածմանը. տե՛ս Լ. Քարիմյան, *Քրիստոսաբանական հարցում Հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները 5-րդ դարի 30-40-ական թվականներին*, Հայ աստվածաբան, ք. Ա, 2007, էջ 168-170:

¹⁷⁹ *Թղթերը*, էջ 163:

701 թ. Հայաստանի, Աղվանքի և Վրաստանի նվաճումով արաբական տիրապետությունը հաստատվեց տարածաշրջանում և մասնավորաբար՝ Կովկասում: Հայաստանում մի քանի նշանավոր իշխաններ կարողացան համագործակցել նոր նվաճողների հետ: Սկզբում՝ **Թեոդորոս Ռշտունուն**, այնուհետև՝ **Գրիգոր Սամիկոնյանին (661-684)** և **Ներսես Կամսարականին (689-693)** հաջողվեց կարգավորել հայ-արաբական հարաբերությունները:

9-րդ դարի վերջերից նոր դավանաբանական վեճերը բորբոքվում են Փոտ պատրիարքի (852-867, 872-878) և Ջաքարիա Չագեցու (855-878) օրոք¹⁸⁰: Փոտը Ջաքարիային երկու թուղթ է հղում¹⁸¹: Մ. Չամչյանը դրանց գրության թվականը համարում է մինչև 862-ն ընկած ժամանակատվածը¹⁸², երբ գումարվեց Շիրակավանի եկեղեցական ժողովը՝ պատասխանելով այդ «առաջարկներին»: Հիշյալ թղթերը գեղարվեստական մեծ նշանակություն ունեն, քանզի արտահայտությունն են ժամանակի թղթագրական արվեստի: Ժողովին մասնակցում էր նաև ասորի նշանավոր իմաստասեր Նանան: Դա պատահական չէր, քանի որ Քաղկեդոնի նկատմամբ իրենց վերաբերմունքը մերժողական էր: Պողոս Անանյանը ենթադրում է, թե Մ. Չամչյանն ու Մ. Օրմանյանը¹⁸³ սխալվում են նամակի գրությունը 862-ից ավելի վաղ դնելով¹⁸⁴: Վարդան

¹⁸⁰ Ստեփանոսի Տարոնեցույ Ասողկան *Պատմութիւն տիեզերական*, Ս.-Պետերբուրգ, 1885, էջ 155: Պատմիչը հայտնում է, որ մինչև քահանայապետ դառնալը նա կրոնական որևէ աստիճան չի ունեցել:

¹⁸¹ *ԿՐՈՉՏՐՈՒՉՎՈՆ ԿՈՍԱՐԳՈՎՐՍՈՒՌ ՐՈՏՐՎՈՍ*, 8. 10, հ.-կպՅպԲոցԲՆ, 1892, ր.179-226. Ն. Մառը թղթերն հրատարակելիս օգտագործել է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց մատենադարանի երեք գրչագրեր. թ. 633, 858, 999: Փոտն ապօրինաբար գրավեց Իզմատիոսի տեղը՝ դրանով սաստիկ տարածայնություններ առաջացնելով Բյուզանդական և Հռոմեական եկեղեցիների միջև: Սրված վեճն ավարտվեց նրա առաջին պաշտոնակնությունը 867թ.: Նաև՝ *ԹՈՒՆՈՎՑՈՒՐԱՌՈՒՄ ԱՌԵՊԱՌՈՑԳՐՈՒ*, Ծ., ծնոսՍՈ, 1974, ր. 181-182.

¹⁸² Մ. Չամչյան, *Պատմութիւն Հայոց* (երեք հատորով), հ. Բ, Ե., 1984, էջ 685:

¹⁸³ Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, Պոլիս, 1912, էջ 973: Հետազոտողը կարծում է, որ Փոտ-Ջաքարիա թղթակցությունը երկարատև բնույթ է կրել: Այդ հաստատվում է Փոտի հայտնածից Աշոտ իշխանաց իշխանին «մանաւանդ զի բազում անգամ գրեցաք յառաջնորդ ձեր և քահանայապետ յոլովակի բանիւք», *Գիրք թղթոց*, էջ 212:

¹⁸⁴ Պ. Անանեան, *Ջաքարիա կաթողիկոսի և Աշոտ իշխանաց իշխանի թղթակցությունը*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1992, էջ 8: Գիտնականը նաև գրում է. «Ուրեմն կրնաք մտածել, թե Փոտ իր ընտրութեան առաջին տարիներուն իսկ հոգ տարած ըլլայ հայերը հրալիրելու Քաղկեդոնի ժողովին ընդունելութեան և Բիւզանդիոյ հետ դավանական միութեան», էջ 16: Աշոտ իշխանաց իշխանն իր այդ կոչումը կրեց 862-887 թթ.: Նրա 252

Արևելքին նախապես նշում է, թե Փոտը Աշոտ Բագրատունու մոտ է ուղարկում Նիկիայի մետրոպոլիտ Յովհաննին, որը տանում էր Ջաքարիային ուղղված նամակի հարցման պատասխանը, թե ինչ նպատակով եղավ չորրորդ տիեզերական ժողովը¹⁸⁵:

Այս երկու թղթերը տպագրել է Ն. Ակինյանը¹⁸⁶ Ն. Մառից հետո, որոնցից երկրորդի մասին չեն իմացել «Գիրք թղթոց»-ի երկրորդ լրացուցիչ տարբերակի հրատարակիչները¹⁸⁷: Ցավալի է նաև, որ 1892 թ. և 1968 թ. հրատարակությունների մասին չեն իմացել մինչև Պողոս Անանյանը: Բագրատ արքեպ. Գալստյանը, գրախոսելով Պողոս Անանյանի գիրքը և ներկայացնելով Ջաքարիայի 14 ճառերը, սխալմամբ գրում է, թե Փոտին ուղղված նրա պատասխան թղթերը չեն պահպանվել¹⁸⁸:

Փոտը՝ գիտական մեծ հետաքրքրությունների տեր այդ հանրագիտակ մտածողը, գրել է «Միրիոբիբլիոն» հանրագիտարանային աշխատությունը, ուր նաև խիստ քննադատության է ենթարկել պավլիկյան աղանդը¹⁸⁹: Նրա հղած թղթերից առաջինը վերնագրված է՝ «Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Ջաքարիայ կաթողիկոս Յայոց Մեծաց վասն երկու բնութանց....»¹⁹⁰, երկրորդը՝ «Պատճեն թղթոյն մեծի հայրապետին Կոստանդնուպօլսի Փոտայ առ Աշոտ իշխանաց իշխան»¹⁹¹: Թղթերի հունարեն տարբերակները չեն պահպանվել: Փոտը սկզբից ևեթ բռնում է Քաղկեդոնի ժողովի խիստ պաշտպանի դիրք: Նա պնդում է.

մասին իր եղբոր՝ Շապուհ Բագրատունու Պատմությունը մեզ չի հասել: Տես **Լեո, Երկերի ժողովածու**, Ե., «Հայաստան» հր., 1967, էջ 493:

¹⁸⁵ **Վ. Արևելցի, Տիեզերական պատմություն**, Ե., 2001, էջ 121-122:

¹⁸⁶ **Ն. Ակինյան, Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Ջաքարիայ կաթողիկոս**, Հանդես ամսօրեայ, 1968, էջ 66-100, 129-156. քնագրի հրատարակիչը թղթերի գրության թվականը համարում է 862 թվականը:

¹⁸⁷ *Գիրք թղթոց*, էջ 279: Այս հրատարակության մեջ տպված է միայն մեկ թուղթը, նույնը Ն. Պողարյանի դեպքում. Նույնը, Երուսաղեմ, 1994, էջ 9: Երևանի Մ. Սատենադարանում ևս կան այդ թղթերի բազմաթիվ ձեռագրեր. համար. 500, 524, 3076, 2174, 4188, 4337. *Ցուցակ ձեռագրաց*, հ. Ա, Ե., 1965, էջ 1628:

¹⁸⁸ Էջմիածին, ք.1, 1997, էջ 37: Ջաքարիայի անունով ճառերը՝ Քրիստոսի Ծննդյան, Մկրտության, Երուսաղեմ գալու, Հարության մասին են. **Կ. Քիպարեան, Պատմութիւն հայ հին գրականութան**, էջ 325:

¹⁸⁹ Բա. ար. Գալստեան, Պողոս Անանյանի «Ջաքարիայ կաթողիկոսի եւ Աշոտ իշխանց իշխանի թղթակցողութիւնը» աշխ. գրախոսութիւնը, *ըին*, 8. 27, Ծ., 1977, ր. 569. **Վ. Կ. ԽՈՋՊՈՎ, հՏՓՈՒՆՖՎՕԿ Ռ տՏԱՆՑՈՒՄԿԱՐԱՐԱԿ Չջջ՝ՊՕ ՂՏՑՈ՛**, ժնչչՏՊՎՈՍ Ծցջջ՛ ՈրՑՏՐՈՒ ՐպսնչՈՒ Ռ ՌՑպնջՎՈ, 8. 2, Ծ., 1958, ր. 107-136.

¹⁹⁰ *ԿՐՈՉՏՐԱՆՉՎՕՐ ՎՐԱԿՐՑՈՎՐՍՈՒ ՐՈՏՐՎՈՍ*, 8. 10, ր.193-206.

¹⁹¹ Նույն տեղում, էջ 210-226:

1) Քաղկեդոնի ժողովի դրույթները ճշմարտացի են.

2) Քրիստոսը երկու բնություն ունի:

Օգտագործում է հռետորական ոճ: Տեր Ջաքարիային համարում է մեծ Թադևոս առաքյալի և «ամենաերջանիկ» Գրիգորի աթոռակալ, իսկ իր մասին՝ «արքեպիսկոպոս Կոստանդնուպոլսի Նոր Հռոմայ»: Փոտը լավատեղյակ է հայոց պատմության կարևոր մանրամասներին, Վարդանանց հերոսամարտին: Ճիշտ է, հայերը չմասնակցեցին Քաղկեդոնի ժողովին, բայց մինչև Դվինի ժողովը ոչ մի հակառակություն չի եղել երկու եկեղեցիների միջև: Պատրիարքը մեղադրում է Տիմոթեոս Կուզին (Ալեքսանդրացուն), որ Քաղկեդոնի ժողովի նյութերը հայերեն ճշգրիտ չի թարգմանել: Նշում է, որ Մովսես և Եզր կաթողիկոսները համաձայն են եղել ընդունված դրույթների հետ:

Կարևորում է այն, որ Հունաց աշխարհն է եղել քրիստոնեական գաղափարների և ավետարանական գրքերի ստեղծման վայրը՝ դրանով Կոստանդնուպոլիսը դարձնելով երկրորդ Երուսաղեմ: Նույնիսկ ավետարանիչներին Աստված հրահանգեց թողնել եբրայերեն լեզուն և գրել հունարեն, որովհետև հրեաները մերժեցին Ավետարանը: Թեոդորոս Տարսոնացին և իր աշակերտ Թեոդորոս Մոպսուեստացին մերժեցին Մարիամի աստվածամայր լինելը, ինչը շարունակեց Նեստորը: Այդ պատճառով Հռոմի Լևոն հայրապետը պահանջեց վերահաստատել նախկին հայերի սուրբ օրենքները և նոր թագավոր Մարկիանոսի գաղակալության 2-րդ տարում գումարվեց Քաղկեդոնի ժողովը: Հավաքված եպիսկոպոսները վարեցին ժողովն ուղղափառ հավատով և Աստծո կամքով: Եթե նրանք անարդար վարվեին, ապա կպատժվեին Աստծո կողմից: Փոտը քննադատում է Հակոբ Բարադիոսին և նրա հետևորդներին, իրականում նաև հայերին, որոնք «ասեն թե *դէմ* և *բնութիւն* մի են»¹⁹²: Փոտը մեղադրում է Ջաքարիային Երրորդության խորհրդի աղավաղման մեջ և նրան համեմատում Արիոսի և Եվմենիոսի հետ: Նրա կարծիքով Քաղկեդոնի ժողովը նախորդ երեքի շարունակությունն է, լրումը, բայց ոչ նրանց հակառակը: Վերջինս հերքում է և Թեոդորոս կայսեր քույր Պուլքերեի դերը պարտադրանքների գործում: Ինչո՞ւ Եփեսոսի և նախորդ ժողովների որոշումները պետք է ընդունել, իսկ Քաղկեդոնի՞նը՝ ոչ: Եվ տալիս է ընդունված բանաձևը՝ երկու բնություն

¹⁹² Նույն տեղում, էջ 193:

միավորյալ՝ կատարյալ մարդկությամբ և կատարյալ աստվածությամբ: Չի համաձայնում նրանց հետ, ովքեր Քրիստոսին աստվածային բնություն են վերագրում և մարդկայինը բացառում¹⁹³:

Մարմինն առանց հոգու չի կարող քաղաք չինել, հոգին առանց մարմնի չի կարող քերական կամ ճարտասան լինել: Ի վերջո, հաստատում է իր դրույթները երկաթնակության մասին՝ որպես եզրակացություն: Իհարկե, նամակի կառուցվածքային և բովանդակային խորը թափանցումներն ու փաստարկումները վկայում են, որ գործ ունենք մի խորագետ փիլիսոփայի և հմուտ աստվածաբանի հետ: Նա գործածում է բազմաթիվ ոճական միջոցներ, որպեսզի ազդի իր նամակագիրների և առհասարակ ընթերցողների վրա: Երկրորդ թուղթն ուղղված է իշխանաց իշխան Աշոտին¹⁹⁴: Բարձր ոճով գրված թղթառաջում հայտնում է իր նպատակը, թե «ընդդեմ Աստուծոյ և հակառակ ճշմարտութեան գշորորդ ժողովն սահմանեցէք»¹⁹⁵: Հայտնում է, որ 4-րդ ժողովը նշանավոր է նրանով, որ Նեստորին նգովեց: Սակայն ինչի՞ համար է այս հակառակությունը: Ո՞վ է, որ համարձակվում է ընդդիմանալ այդ ժողովի որոշումներին. չէ՞ որ նա էլ մյուսների պես է: Եվ ի՞նչ կարիք կա մարդն ու Աստվածն առանձնացնել Քրիստոսի մեջ: Եթե շեշտվում է մեկը, մեռնում է մյուսը: «Ձի բնութիւն հօր իմանի խառնեալ,- գրում է նա,- իսկ եթէ յատկացեալ ասիցեն, իմանի որդի ոչ ունելով զբնութիւն հօր» և այլն: Ուղղակիորեն անցնում է սպառնալիքների՝ ասելով

- 1) Ովքեր ընդունում են մեկ բնությունը, հետևում են Եվտիքեսին.
- 2) Երկու բնություն և երկու անձնավորություն չընդունողները հետևում են Նեստորին:

Շիրակավանի ժողովը ողջ «հյուսիսական»-ների մեջ մի մեծ ու կարևոր ժողով է եղել Եփեսոսի Վահան եպիսկոպոսի, Նաննա ասորու և շատ այլազգիների ներկայությամբ: Երևում է, որ արժևորելով հարցը՝ Փոռը Հայաստան է ուղարկել այլ հակոբիկ ասորիների՝ նաև բանակցելով այլազգիների հետ, Աշոտ իշխանաց իշխանի հետ առան-

¹⁹³ Երբ ծանոթանում ենք Պոլսի պատրիարք Պրոկոփ թղթին, որ գրված է Քաղկեդոնից առաջ, տեսնում ենք, որ նա շեշտում է Հիսուսի աստվածային էությունը. տես **Հ. Քարիմյան, Քրիստոսաբանական հարցում Հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները 5-րդ դարի 30-40-ական թվականներին**, Հայ աստվածաբան, ք. Ա, 2007, էջ 174:

¹⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 210-226: Նաև՝ *Գիրք թղթոց*, էջ 279:

¹⁹⁵ *կրճՏՏրսմՉվօռ կոսպրՑմկրՍՌռ րոՏՐվՌՍ*, ր. 210-211:

ծին և Ջաքարիայի հետ էլ առանձին՝ մերթ աստվածաբանական, մերթ քաղաքական աստառ տալով այս կարևոր խնդրին:

Ծագումով հայազգի Փոտը հանդես է գալիս որպես օտարամոլ՝ իր ազգային զգացմունքներն ուրացած անհատ, ով ականա աղետալի վնասներ է պատճառում իր հայրենիքին: Պատրիարքի կեցվածքում մաքսիմալիզմ և թերարժեքության զգացում են նկատվում միաժամանակ: Եկեղեցիների համագործակցությունը, այնուամենայնիվ, անհրաժեշտ էր և՛ մեզ, և՛ մյուս քրիստոնյաներին: Դրանում մարդիկ խաղաղ ապրելու երաշխիք էին տեսնում: Սակայն ուղղափառ եկեղեցին ձգտում էր անընդունելի ձևերով տիրապետող դառնալ:

Աշոտ իշխանաց իշխանը գրել է պատասխան նամակ¹⁹⁶, որով ճշգրտում է իրենց միջև եղած թյուրիմացությունները: Պատշաճ ոճով և հոգևոր հոր առջև ներկայացող մարդու խոնարհ կեցվածք ունի իշխանը: Ընդունում է երեք տիեզերական ժողովների դրույթները, ուր սուրբ հայրերն ու արքաները մերժեցին Արիոսի, Մակեդոնի և Նեստորի աղանդները: «Արդ ոչ կարեք զՔաղկեդոն սիրել զբաժանողն յերկուս զմի Քրիստոս», - գրում է նա: Եվ բնություններից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր յուրահատկությունը: Կյուրեղից (Ալեքսանդրացի) բանաքաղություններ կատարելով՝ ապացուցում է, որ իրենից չի հորինում: Շեշտում է, որ սխալվում է Փոտը: Եվ ինչո՞ւ է իրենց էլ ստիպում սուտ ու հայիոյական գաղափարներն ընդունել:

Ըստ հայկական դավանանքի Քրիստոսի մի բնություն ասելը չի նշանակում երբեք, թե «աստուած մարդեղացեալ» է: Եթե ընդունենք նրա երկու բնությունը, ապա երկու մարդկային և մեկ աստվածային բնություն կստացվի: Այդ ինչպե՞ս են երեքից մեկն անտեսում՝ երկու ասելով: Եթե մարմինն են անտեսում, եվտիքյաններ են, եթե Հոգին համարում են մարդկային՝ «Ապօղինարիտ» են, եթե աստվածայինն են անտեսում՝ նմանվում են հրեաներին: Երևում է, որ գոյություն է ունեցել Փոտի մի այլ նամակ ևս, որին իշխանը պատասխանել է՝ այս հարցերը նկատի ունենալով: Փոտը հարցը ձևակերպել է այս կերպ. ինչո՞ւ է ասվում «մարմնացալ»՝ միավորվեց, երբ այն բացառում է երկվությունը: Չէ՞ որ միության դեպքում երկրորդ էությունը (բնությունը) չի կարող դրսևորվել: Իշխանը այդ հարցը նույնացնում է Նեստորի թերահավա-

¹⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 214-226. Մահ՝ *Գիրք թղթոց*, էջ 283:

տության հետ: Կյուրեղն ասում է. եթե մարդու մարմինը վնասվում է, ապա մի՞թե վնասվում է նաև հոգին: Խառնում ասելով իրենք նկատի ունեն այնպիսի միավորում, որն հիշեցնում է կրակի և հալված ոսկու միացում, ու ամեն մեկն իր էությունը չի փոխում: Իրենք Լուսավորչի ասածներն են ընդունում և ոչ թե տեսակ-տեսակ նոր վարդապետությունները: Եվ թող Փոտը իրենց եվտիքեսի հերձվածի մեջ չչարաբանի, քանզի իրենք ընդունում են ու քարոզում մեկ Քրիստոս աշխարհում «և ոչ երկու՝ միմն մեռեալ և միւսն անմահացեալ»¹⁹⁷:

Փոտի երկու և Աշոտ իշխանի (Սահակ վարդապետի ձեռքով գրված) դավանաբանական բնույթի թղթերը շարադրված են բարձր ոճով, իմաստասիրական ակնհայտ խորագիտությամբ: Նամակագիրները մի տեսակ մրցում են իրենց իմացությամբ: Փոտի ոճը որոշ դեպքերում պաշտոնական է՝ գրված կայսրության նշանավոր պատրիարքի ձեռքով: Հաճախ հարձակումներ է գործում: Նրան զայրացնում է այն, որ իրենց դեմ՝ բազմիմաց հույն աստվածաբանների, որոնք շարադրել են աստվածաշնչյան գրքերի կարևորագույն մասը, ընդդիմանում են այդ «անկատար» հայերն ու ասորիները: Հակոբ Ծանծալոսի մասին խոսելիս դա առանձնապես նկատելի է: Տիրապետում է այն մտայնությունը, թե ինչո՞ւ հույն իմաստասիրական միտքը չսխալվեց ոչ մի տեղ, սակայն չգիտես որտեղից հայտնվեցին այս ընդդիմախոսները, որոնք լուրջ ասելիք չունեն: Նա իր կարծիքներում գրեթե անդրդվելի կեցվածք ունի, ներկայացվող պատասխաններն ընդունում է որպես չիմացության արդյունք: Իր հերթին, սակայն, Սահակի թուղթը նրբորեն ցույց է տալիս այն սայթաքումները, որոնք թույլ են տրվել քաղկեդոնականների կողմից: Դրանցում տիրապետում է այն տրամաբանությունը, թե «օրինական» ուժ են ստացել այն բոլոր աղանդների սկզբունքները, որոնք մերժվել են նախորդ երեք ժողովների կողմից: Հապճեպորեն, անմիջական բռնությունների ու ճնշման մթնոլորտում գումարված այդ ժողովը մեծ խառնաշփոթություն է առաջ բերել ողջ քրիստոնեական աշխարհում, մինչդեռ հույները համառորեն փորձում են պարծենալ դրանով:

Բյուզանդական մշակույթի մեջ 7-8-րդ դարերը դարձան շրջադարձային: Հովհան Դամասկացու գործունեությամբ սկսվում է բնագիտության արմատավորումն աստվածաբանության մեջ: Իսկ արդեն Փոտի

¹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 225:

օրոք հիմք է դրվում մտավոր կյանքի բարձրացմանը, որը մի քանի դար առաջ է մղում մանկավարժական պաթոսով բռնված բյուզանդական իմաստասիրական միտքը: Հատկապես կարևորվում են փիլիսոփայական-տրամաբանական գիտությունները և մեկնությունները¹⁹⁸: Անգամ 10-րդ դարի խաղաղության շրջանում, երբ Բագրատունիներին հաջողվում է երկրի հզորությունը հասցնել իր բարձրակետին, բյուզանդացիք շարունակում են իրենց միջեկեղեցական տարածայնությունները: Բյուզանդահայատակ հայկական մարզերից կրոնավորները հաճախակի են փախչում դեպի հայկական իշխանությունները և հիմնում վանքեր ու մենաստաններ¹⁹⁹:

Հայ և ուղղափառ եկեղեցիների բարդ փոխհարաբերությունների հարցը օրակարգում է մնացել երկար ժամանակ: Այս վեճին մասնակից են դարձել դեռևս միջնադարյան ռուս մտածողները, որոնք նոր էին միայն ընդունել քրիստոնեությունը: Յարոսլավ Իմաստունի աշակերտներից մեկը՝ նրա իսկ հովանավորյալ մետրոպոլիտ Իլարիոնը, 11-րդ դարում գրել է ուղղափառ օրենքների մասին, որոնց հիշատակումով Ներսես Շնորհալիմ Մամվել կայսերն է հղել իր թուղթը²⁰⁰: Հայ նշանավոր վարդապետները, սակայն, մշտապես կարողացել են պաշտպանել մեր եկեղեցին դավանաբանական քաջքնունքներից²⁰¹:

4. Գրիգոր Մագիստրոսը և իր նախորդ ու հաջորդ գրչակիցները

Թեև թղթագրությունը մեզանում ավանդական ակունքներ ունի, սակայն Գր. Մագիստրոսի Նամականին թե՛ բովանդակային, թե՛ կառուցվածքային առումով նորություն է 11-րդ դարի մեր իրականության մեջ՝ դրանով նշանակալից ազդեցություն գործելով իր ու հետագա ժամանակների պատմիչների ու թղթագիրների վրա²⁰²: «Խորենացու, Սե-

¹⁹⁸ **С. Аверинцев**, *Культура Византии (Вторая половина 7-12 в.)*, М., 1989, с. 42-44. ԲԻՃ՝ . . . 181-184.

¹⁹⁹ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Գ, էջ 563:

²⁰⁰ Ժ. Ժ. ՀՏԶՏԶ, *խՈՑպՐՈՑԳՐՎՈյալ ըԶջՈՐ*, Ժ., 1973, թ. 62-75.

²⁰¹ Տաճ. Եարտըմեան, «Վարդապետը» հայ եկեղեցական մտածողութեան մէջ, Վենետիկ, 2001, էջ 24:

²⁰² Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը (4-14-րդ դդ.)*, էջ 143:

բեռսի, Ղևոնդի, Կաղանկատվացու և այլոց երկերում ներկայացված հարուստ մամակային մյուսի համեմատությամբ՝ 10 և հետագա դարերի հայ պատմիչները մվազ քանակով, հատվածաբար ներկայացվող, կարճառոտ, հաճախ հին հեղինակներից քաղված մամակային փաստաթղթեր են վկայակոչում»²⁰³։ Թղթագիրներից մի քանիսն ստեղծեցին մամականիներ, որոնք այս կամ այն կերպ կապվում են Մագիստրոսի Նամականու հետ, կրում նրա ստեղծագործության բարերար ազդեցությունը։ Գրիգոր մեծ իշխանը սերտորեն կապված է ինչպես մերձավոր մախորդների, այնպես էլ ոչ հեռավոր հաջորդների հետ մախ թղթագրական ավանդների օգտագործման առումով։ Նախորդներից հատկապես մի քանիսի մասին մա գիտի ուղղակի կամ միջնորդավորված ձևով։ Ստ. Տարոնցու Պատմությունը գիտնականի սիրած ստեղծագործություններից մեկն է, մա Ասողիկին անվանում է «Ասողմակ երջանիկ» ծեր։ Թերևս վերջինիս շնորհիվ մա մա ծանոթացել է Ամանիայի՝ այդ ժամանակ շատ տարածված դավանաբանական թղթին, որ վկայված է նրա Պատմության մեջ²⁰⁴։ Սիրված է եղել *Ամանիա* մեծ վարդապետը ժամանակակիցների կողմից՝ հակառակ պաշտոնական եկեղեցու և նրա առաջնորդի խտրության։ Մագիստրոսը գրում է ասորիների եպիսկոպոսապետին «աղէ՛ ա՛ռ ընթերցիր, եթէ գտցես....երիցս երանելի վարդապետին զգիրս Ամանիայի, զոր ի խնդրոյ տեառն Ամանիայի կաթուղիկոսին Հայոց»²⁰⁵։ Նա հիացած է այդ թղթով, նրա գեղեցիկ ոճի և վարդապետական բազմիմացության պատճառով։ Չի կարող պատահել, որ մա ուղղակի ազդեցություններ կրած չլինի դրանից, իսկ գաղափարական ազդեցություններն ակնհայտ են՝ մամավանդ Հայոց եկեղեցու սկզբունքների հարցում։ Ամանիան ոչ միայն ազդել է, այլև իր ժամանակակիցներին ու աշակերտներին հորդորել՝ գրել իրենց կարևոր գլուխգործոցները՝ Ուխտանեսին իր Պատմությունը, Գրիգոր Նարեկացուն՝ իր Մատյանը²⁰⁶։ Ցավոք, Գրիգոր Մագիստրոսը որևէ տեղեկություն չի հայտնում այն մասին, թե ծանոթ է արդյոք Գրիգոր Նարեկացու՝ թոնդրակյանների մասին

²⁰³ Նույն տեղում։

²⁰⁴ *Թղթերը*, էջ 153 :

²⁰⁵ Նույն տեղում։ Տե՛ս մաև Գ. Տեր-Մկրտչյան, *Հայագիտական հետազոտություններ*,

հ. Ա, էջ 224-234։

²⁰⁶ Զ. Զ. Թամրազյան, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 100-104։

Թղթին²⁰⁷: Նամակագիր հեղինակները, ազդվելով Մագիստրոսից կամ իրենք ստեղծելով իրենց նամակահանները, հարստացրին հայ նամակագրական արձակը: Այդպիսի հեղինակներ են Ներսես Շնորհալին, Ներսես Լամբրոնացին, Սմբատ Գունդատաբլը և այլք:

Այս սկզբունքը բխում էր ինչպես նախորդ նամակագրական ավանդույթից, այնպես էլ ծառայում էր հետագա հեղինակներին: Գրիգոր մեծ իշխանը խորապես հետաքրքրված է իր նախորդներով, նույնքան հետաքրքրված են նրանով իր արժանավոր հաջորդները: Եթե մի կողմ թողնենք ուղերձային նամակները, ապա 10-րդ դ. երկու հեղինակների նամակագրական ժառանգությունը չենք կարող անտեսել: Խոսքը Նարեկյան դպրոցի մեծերի մասին է: Թերևս այս դեպքում ևս պետք է հիշենք Անանիա Նարեկացու «Գիր խոստովանութեան» հանրահայտ թուղթը²⁰⁸, որի մասին արդեն խոսվել է: Դավանաբանական մի անզուգական ստեղծագործություն է այն, սեփական անձն արդարացնելու փորձ, ուր բացահայտվում են կրոնական ու գիտական մեծ գործիչ Անանիա վարդապետի անձնական կյանքը, նրա մտորումներն իր ժողովրդի ճակատագրի մասին: Նա դիմում է Անանիա Մոկացի կաթողիկոսին՝ իր երեկվա բարեկամին և այսօրվա հակառակորդին *«իրա՜նդ անիրաւութեամբ և ծանա՜ւթդ ո՛չ ծանաւթիս: Սննդակի՜ցդ աւտարացեալ, և ի ծննդենէ տէր գոլով մինչև ի ծերութիւն՝ ծառայի անտեղեակ բարուց և հաւատոց»*²⁰⁹: Միասին մեծացած և միևնույն կրթությունն ու դաստիարակությունը ստացած, միևնույն դավանանքն ունեցող ընկերներից մեկը ստիպված է արդարանալ մյուսի առջև, քանի որ վերջինս չի ճաաչում իր ծառայի էությունը, չգիտի նրա անխոտոր պահվածքի մասին: Աղավաղվում է ընկերների բարեկամությունը: Մի՞թե դա «բազմագլուխ վիշապի» (սատանայի) սադրանքով տեղի չի ունեցել: Նզովելով հերձվածողներին՝ Անանիան ձգտում է վերականգնել իր հոգու խարխված ներքին կառույցը, որ տրոհվել է երկու հակադիր մասերի: Նա «զեկեղեցւոյ հիմանց հաստատուն և անշարժելի վէմս հաւատոյ բերաք ի ճակատ խոստովանութեամբ անբիծ հաւատոյ»²¹⁰: Վերականգնավորված տիե-

²⁰⁷ Թուղթ ամենաշնորհ վարդապետին Գրիգորի Նարեկացւոյ, գոր գրեաց ի հոյակապ եւ յակնանւոր ուխտին Կճաւայ, Գիրք թղթոց, էջ 498-502:

²⁰⁸ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայագիտական հետազոտություններ, էջ 224-434:

²⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 224:

²¹⁰ Նույն տեղում, էջ 228:

գերքը նրա հոգու վերակերպավորված կառույցն է:

Միավորելով տարանջատ մասերը՝ նա վերակերտում է քանդվածը. «Այլ յամենայն խթոտ և դերբուկ խորխորատից և տղմալի ջրհորոց գերիվերոյ դիրին և հարթ ռաիւ, արքունական պողոտայի՜ւ, ընթացեալ հասցուք ի հարկս....քարծրածեղուն տաճարի...»²¹¹: Այնուհետև անդրադառնում է Որդու՝ Աստվածամորից սուրբ ու անեղ ծնունդով մարմնավորվելուն: Մի էություն և երկու բնություն՝ Հայ Եկեղեցու դավանությունը, որ համարում է Ճշմարիտ հավատքի ճանապարհ: Հիշատակում է նաև Երկրորդ գալստյան հանգամանքը՝ շեշտելով այնկողմնային աշխարհի մասին իր համոզմունքը և մերժում թոնդրակեցիների անհավատությունը: Նա չի ընդունում իր նկատմամբ անտեղի կասկածը:

Հավատո հանգանակն արծարծվում է գրեթե բոլոր նամակագիրների թղթերում: **Գր. Նարեկացին** շարունակում է իր ուսուցչի գրական-գաղափարական ավանդները և թղթագրության ասպարեզում: Նրա թուղթն ուղղված է Կճավա վանքի վանահորը՝²¹² գրված 990-ական թվականներին: Իսկ Ամանիան իր թուղթը գրել է 987թ., Խաչիկ Արշարունու մոտ՝ Արգինայի վարդապետարան գնալիս²¹³: Կճավա վանքը գտնվում էր Մուկաց աշխարհում, և Գրիգոր Նարեկացին իրեն իրավունք է վերապահում հանդիմանելու հավատքի մեջ թերացած միաբանության անդամներին: Նա հատկապես քննադատում է միաբանության վանահորը և գիտնական Մուշեղին, խնդրելով պահանջում հրաժարվել աղանդավորական հակումներից: Միաբանությունում ոչ միայն չէին քննադատում աղանդը, այլև անտեսում էին «գիւարն Ամանիայի զլիազիտութամբ զմատենանսն»²¹⁴: Ավելին, Գր. Նարեկացին դա անում է նաև այն պատճառով, որ ըստ Հակոբ Պատկանցիի հաղորդածի՝ Ամանիան կյանքի վերջում ճգնել է Կճավում²¹⁵, հետևաբար միաբանության անդամներն անձամբ ճանաչելիս են եղել նրան և գիտեին նրա գրվածքի մասին: Հնարավոր է, որ Ամանիայի թղթի նկատմամբ դրսևորված բացասական վերաբերմունքն է պատճառներից մեկն այդպիսի նամակ գրելու: Նարե-

²¹¹ Նույն տեղում:

²¹² *Գիրք թղթոց*, էջ 498:

²¹³ **Պ. Խաչատրյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 104:

²¹⁴ *Գիրք թղթոց*, էջ 502:

²¹⁵ **Յ. Յ. Թամրազյան**, *Նարեկյան դպրոցը*, էջ 100:

կացին ոչ թե ցանկանում է իրենից հեռացնել կասկածը, ինչպես կարծել են, այլ պահանջում է միաբաններից վկայություն այդ աղանդը մերժելու մասին, աններելի համարում նրանց հանդուրժողական և համակրական վերաբերմունքը թոնդրակյանների հանդեպ²¹⁶։ Միաբաններն աղանդավորներին որոշ հարցերում համակիր են և շեշտում են նրանց մասին, թե «չեն նոքա ատարա յառաքելաւանդ դաւանութեան»։ Գրիգոր ճգնավորը բանադրում է թոնդրակյաններին, հաղորդում իր նվիրվածությունն Առաքելական եկեղեցու դավանանքին՝ ցանկանալով նույնի հավաստումն իր հասցեատերերից։ Դա անում է ի բարօրություն նրանց՝ հեռու պահելով վերջիններիս վտանգավոր գայթակղություններից։ Նամակագրի նպատակը նաև թոնդրակեցիների մասին հնարավորինս հարուստ տեղեկություններ հաղորդելն է։

Մատ. Ուռհայեցու «Ժամանակագրություն»-ը լրացնում է այս շարքը և հետաքրքիր է հատկապես նամակագրական բազմաթիվ հուշարձանների հիշատակումով։ Դրանցից չորսն ամբողջապես են ներառած նրանում։ Ուշագրավ է Գագիկ Երկրորդի թուղթը, որ Կոստանդին Դուկասի (Տուկիծ) օրոք շարադրվեց հայոց նախկին արքայի կողմից և պահվեց Ս. Սոփիայի տաճարում։ Պատմիչը ոգևորված գրում է. «Եւ ի նոյն ժամայն իբրև զարծիւ թռուցեալ հասանէր Գագիկ ի Կոստանդնուպօլիս»²¹⁷։ Սակայն նախապես էլ հայտնում է, որ կայսրը չէր ուզում դա, «վասն զի (Գագիկը – Ս. Ս.) այր հզօր էր յիմատասիրական ջոկսն և անյաղթ ի պատասխանիսն»։ Կարդալով Հակոբ եպիսկոպոսի մեծ նահանջով գրված Թուղթը հայոց հավատքի մասին՝ արքան սաստիկ գայրաւում է ու կայսեր ներկայությամբ պատռում այն, հանդիմանանքի խոսքեր ասում խառնակչի հասցեին, և ինքը գրում հանգանակ թուղթը։ Դրանում տրվում է հայոց ազգի «զճշմարիտ խաւստովանութիւնն»՝ որ է ի մի Աստուածութիւնն ի Հայր և ի Որդի և ի Հոգին Սուրբ»²¹⁸։ Գագիկի այս եզակի նամակը ցույց է տալիս, որ մա օժտված իմաստասեր է, տիրապետում է հռետորական արվեստի նրբերանգներին։ Այդ հանգամանքը վկայում է դարաշրջանի ազատախոհության, մտավոր խորիմացության, և հանրագիտակության մասին։ Արքան չի մոռանում քննարկել Հին Կտակարանի խնդիրը. «Խոստովանիմք և սկզբնամբ արարչութեան

²¹⁶ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, հ. Ա, էջ 98-100։

²¹⁷ *Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն*, էջ 174։

²¹⁸ Նույն տեղում, էջ 176։

զոր ի Մովսէսէ գրեցան մինչև ի մարգարէսն, իսկ ի մարգարէիցն մինչև ցկատարումն խոստմանցն, որ գալոցն էր»²¹⁹: Գիտակցաբար անդրադառնում է աղանդների քննադատությանը: Մերժում է Մարկիոնին, Մանիին և ուրիշների: Եվ ձևակերպում է միտքը. թե մենք «յաղագս միաւորութեանն Աստուծոյն և մարդոյն կալ առ միմեանս, որք անգտանելի են ի գիրս սուրբս՝ այդքան համարեալ հաւանեցաք և հաւատացաք»²²⁰: Մի էության և բնության կողմնակից են հայերը: Հիշատակում է Գրիգոր Նյուսացու վկայությունն այս մասին, թե Տիրոջ մարմինը «խառնէ և մնայ յամենայնի ամենայնիւ անխառն և անշփոթ»²²¹: Հայոց եկեղեցու տոմերը որոշակիորեն տարբերվում են հունական տոմերից: Կատարում է տոմարագիտական ճշգրտումներ՝ ըստ Աստվածաշնչյան տեղեկությունների: Շեշտում է, որ Տիրոջ ծնունդը հունվարի 6-ին է եղել և ոչ թե դեկտեմբերի 25-ին, ասում Առաջավորաց պահքերի մասին, քանզի դրանք այն հինգ օրերն են, որ հիշեցնում են մարդու հինգ զգայարանները: Այդ պահքն առանձնացվում է, որպեսզի 40-օրյա պահքի հետ չշփոթվի²²²: Հույն իմաստուններն ու մետրոպոլիտները չեն կարողանում հակաճառել, իսկ խառնակիչները խայտառակվում են: Սույն թուղթ-ճառը հաստատումն է այն պայքարի, որ տրվել է հունական եկեղեցու դեմ դարեր շարունակ:

Բյուզանդացիները 1102 թ. մի հերթական դավանաբանական խառնակություն են սկսում, և կաթողիկոս Գրիգոր Վկայասերը նամակով դիմում է հայ կրոնավորներին ու ժողովրդին զգուշանալու սադրանքներից՝ խոստանալով անհրաժեշտության դեպքում բերել իր աջակցությունը: Այդ թղթում նա հարևան նենգ քրիստոնյա տերություններին համեմատում է հեթանոսների հետ. «Ցայժմ *յամաստուած հեթանոսացն տէրանցն զանգիտեաք և այժմ ի քրիստոնէիցդ նոյնպէս*»²²³: Եթե նախկինում հարվածներ ստացանք հեթանոս տերություններից, ապա այժմ՝ քրիստոնյաներից: Ցավալի՜ ճշմարտություն: Այս դարերի գրեթե

²¹⁹ Նույն տեղում:

²²⁰ Նույն տեղում, էջ 180:

²²¹ Նույն տեղում, էջ 182:

²²² Նույն տեղում, էջ 188-193:

²²³ **Ն. Աղբալեան, Պատմութիւն հայ գրականութեան**, էջ 204: Սա այդօրինակ տխուր իրավիճակի դասական ձևակերպումներից մեկն է:

բոլոր թղթագիրներին հուզում է նույն խնդիրը: Նրանք մտահոգված են այն հարցով, որ ապահով դարձնեն մեր ժողովրդի հետագա կյանքը: Թղթագիրը բանեցնում է հանդիսավոր ոճ, փաստում իր և իր ժողովրդի արդարացի ընթացքը, որով ոչ մի առիթ չի տրվել որևէ մեկին՝, որ նա դիմի բիրտ միջոցների ու ապօրինությունների:

Ցավոք, չունենք Գրիգոր-Վահրամի պատասխան թղթերից որևէ մեկը, որ նա գրել է իր հորը: Գրիգոր Մագիստրոսի 29 չափածո թուղթը ակրոստիքոս է և հոդում է՝ *Վահրամ*: Շատ է սիրում հայրն իր այս որդուն և աշակերտին: Նա կրկին ու կրկին կարևոր խորհուրդներ է տալիս և պահանջում ճշմարիտ խոսքերով ու գործերով վարձատրել իր սպասումները, հեռանալ մոլորեցուցիչ խոսքերից ու ուղղություններից, մեծ ջանքեր թափել և հասնել ճեմարանական կրթության բարձր զարգացմանը: Ոսկուց և թանկագին ակնեղենից ավելի արժեքավոր է եղել հոր համար որդուն կատարյալ մարդ դարձնել «և փոխարենս հայցեն ի քէն դաւանութիւնն մեր ոչ մոռանալ երբէք»²²⁴: Հայրենական ավանդները երբեք չպետք է մոռացվեն: Իսկ մշակութային դարաշրջանն այնպիսին էր, որ թղթագրության շրջանակներն էապես ընդլայնվում են՝ ազդվելով ժամանակի պահանջներից: Պատմիչներն իրենց երկերում հաճախ են անդրադառնում նաև թղթագրական սկզբունքներին ու աղբյուրներին: Այդպիսի հեղինակներ են *Թովմա Արծրունին*, *Արիստակես Լաստիվերտցին*, *Սմբատ Գունդստաբլը* և ուրիշներ: Գրիգոր Մագիստրոսը բարձրանում էր հայ գրականության հարուստ ավանդների հիմքի վրա, ուր կային և հայ մամակագրական արվեստի զգալի ձեռքբերումները՝ նպաստելով բնագավառի էական առաջընթացին, դառնալով սիրված մեծություն հետագա իմաստասերների համար:

Հետմագիստրոսյան շրջանի ամենաուշագրավ թղթագիրներից մեկը *Ներսես Շնորհալիւն* է: Նրա «Ընդհանրական թղթերը» բաղկացած են երեք մասերից և վերաբերում են կյանքի հոգևոր ու աշխարհիկ տարբեր ոլորտների²²⁵: Մ. Օրմանյանն առանձնապես մեծ ուշադրություն է դարձնում Ն. Շնորհալու և բյուզանդական Մանուել կայսեր հաղորդակցության վրա՝ որպես գործնական մամակագրության լավագույն մի նմու-

²²⁴ Թղթերը, էջ 236:

²²⁵ Թուղթ ընդհանրական ստացեալ սուրբ Հայրապետացն մերոյ տեառն Ներսիսի Շնորհալոյ, Էջմիածին, 1865, էջ 3, 113, 285:

շի²²⁶: Շնորհալու գործնական նամակները ևս աչքի են ընկնում իրենց բարձր ու գեղեցիկ ոճով: Կաթողիկոսը կարողանում է ոչ միայն գործիք չդառնալ խորամանկ կայսեր ձեռքին, այլև խիստ զիջումների պարտադրանքների դեպքում խելացիորեն խուսաճանալ: Դա կրկին եկեղեցիների միության խնդիրն էր: Կաթողիկոսը պաշտպանում է Հայ եկեղեցու դավանանքն ու շահերը և խելացիորեն զգուշացնում այդ մասին հայրենի եկեղեցու մեծերին: Պետք չէ ենթարկվել սադրանքների և զրպարտությունների:

Շնորհալու ժողովածուն բարոյական նպատակներ է հետապնդում, և «Թուղթ ընդհանրական»-ը համարվում է միջնադարյան գեղարվեստական արձակի ուշագրավ հուշարձաններից մեկը: Այն մոտենում է հրապակագրությանը: Համայն հայ ժողովրդին ուղղված թղթում, համեմատելով իրեն Աստծո և մարդկանց միջև միջնորդի հետ, նա գրում է. «Ջարհուրին և դողան յերկիւղէ դատաստանացն Աստուծոյ. մի՛ գուցէ այս գործ տնտեսութեան՝ յանձն եղեալ ինձ յԱստուծոյ, փոխանակ փառաց՝ անարգութեան լինիցի պատճառ, և փոխանակ անթառան պակացն՝ ըստ խոստմանն ամօթ երեսաց»²²⁷: Կաթողիկոսը երկյուղում է. հանկարծ իր ծուլության պատճառով չլինի՞՞ այնպես, որ ուրիշների կորստյան պատճառ դառնա: Չէ՞ որ Աստված պատվիրում է հովվին հոգալ հոտի մասին: Ցավ է զգում, որ կորցրել ենք թագավորական քաղաքը (և թագավորին) ու չենք կարող վերին պատվիրանները հասցնել ժողովրդին: Պատվիրում է զգուշանալ աղանդներից և խոտոր ուղղություններից: Վերահաստատում է հայոց հավատքի քրիստոնեական սկզբունքները: Զգուշացնում է երբեք մարգարեների ու առաքյալների հայտնածն առասպել չհամարել, ինչպես և հոգ տանել սեփական անձի և ուրիշների համար²²⁸: Թող կրոնավորներն ունեցվածք չպահեն, իսկ ստացվածքը բաժանեն աղքատներին, կամ իրենց վստահելի մարդիկ թող բաժանեն նրանց ունեցածը մահվանից հետո: Սակայն սեփական ձեռքով բաժանելը նախընտրելի է, որ դա չար մարդկանց ձեռքում չհայտնվի: Ի պաշտոնե կրոնավորը չպետք է եկեղեցին և իր դիրքը ի չարը գործադրի և ստացվածք ստանա՝ մանավանդ ծերերին ու չքավորներին ծանր վիճակի մեջ զգելու գնով: Ամթույլատրելի է, եթե

²²⁶ Օրմանեան Մ., *Ազգապատում*, հ. Ա, էջ 1412:

²²⁷ Ն. Շնորհալի, *Թուղթ ընդհանրական*, էջ 59:

²²⁸ Նույն տեղում, էջ 77-79:

գինովության պատճառով որևէ մեկը հեղինակագրկի ողջ կրոնական դասը: Հնազանդ ծառայել սեփական տերերին, չգողանալ և չտիրանալ ուրիշի ունեցվածքին: Պարսավելի են եկեղեցում իրենց գործերն առաջ տանողները, և սրանք իրավունք չունեն տրտնջալու իրենց պարտականությունները կատարելու համար: Հանդիմանել ընկերոջը և ոչ թե բամբասել նրանից: Պետք է անել դա մեկուսի, և եթե օգուտ չտա, հանդիմանել նրան ընկերների ներկայությամբ՝ նպատակ ունենալով ուղղել նրան և ոչ թե վնասել: Ընդհանուր պարկեշտության կոչ է անում. դա է աստվածային պահանջը: Իսկ առաքինի մարդու խոսքերը պետք է աստվածահաճ լինեն, նպատակաուղղվեն բարի գործերի: Սուրբ ուխտի վանականները պետք է հոգ տանեն աշակերտների մասին, որպեսզի չլինի թե նրանք անփութության պատճառով կորչեն: Չի կարելի տարբերություն դնել նրանց միջև: Եկեղեցու ծերացած սպասավորներին ևս պետք է բնավ աչքաթող չանել: Օգնել նրանց և թեթևացնել նրանց հոգսը: Համեստության և հեզության է կոչում նաև եպիսկոպոսներին, որոնք կամավոր են իրենց անձը դնում լծի տակ: Թող նրանք արժանի լինեն հոգևոր հովիվ կոչվելու իրենց հոտի համար, նվիրված լինեն, պատրաստակամ՝ մանավանդ պաշտպանելու օտարի լծի տակ գտնվող հայրենակիցներին:

Իշխաններին Աստծու օրենքներին հնազանդվելու կոչ է անում: Թող ծանր հարկեր չդնեն իրենց ծառաների վրա և նրանց վերաբերվեն այնպես, որ աղքատները չբողոքեն Աստծու դեմ: Անիրավ ու անարդար չլինեն մարդկանց հանդեպ: Սուտ երդումներից ու խաբեությունից հեռու մնան: Ձիմվորներին հնազանդության է կոչում, որպեսզի իրենց զենքն ի չարը չգործադրեն՝ թողնելով անմեղ մարդկանց դափ-դատարկ: Քաղաքացիները չպիտի օգտվեն առիթից և խաբեն խեղճ գեղջուկներին: Չպիտի կշեռքի և ապրանքի վաճառքի մեջ գեղծումներ թույլ տան: Գինովությամբ թող չվարեն իրենց կյանքը և երկրագործները: Իսկ կանայք դավաճանությունից, կավատությունից և դյութանքից հեռու լինեն: Նմանատիպ բազմաթիվ պահանջներ են առաջադրվում: «Խրատների մի մասն, իհարկե, սովորական ընդհանուր տեղիք են, բայց շատը շոշափելով ժամանակակից իրական կյանքի այլ և այլ կողմերը՝ տալիս են մեզ բարքերի ընդարձակ պատկեր: Սկզբում գրում է դավանաբանական խնդիրների մասին, որոնք ...ապագա դարերի համար ևս արժեքավոր

են», - նկատում է Մ. Աբեղյանը²²⁹: Խրատելով և ուսուցանելով գրեթե բոլոր դասերի մարդկանց՝ կրոնավորներին, իշխաններին, զինվորներին, քաղաքացիներին ու կանանց, որ ապրում են մայր երկրում և նրանից դուրս, միասնության և համերաշխության հորդոր է կարդում: Թող կրոնավորները զբաղվեն այգեգործությամբ, սակայն նրանք պարտավոր են մնալ իրենց բարձրության վրա, պարտավոր են իրենց ստացվածքը ծառայեցնել կարոտյալներին: Մանավանդ խստիվ արգելում է ծիավարժ լինել կամ զինվորների հետ խմել ու որսորդությամբ զբաղվել:

Ներսես Լամբրոնացին (1153-1198) տասներկուերորդ դարի երկրորդ կեսի նշանավոր մատենագիրներից մեկն է: Նրա անվամբ պահպանված եզակի մամակը վկայում է հեղինակի նաև թղթագրական հմտությունների մասին ու միաժամանակ իիշեցնում իր բախտակցին՝ Ղազար Փարպեցուն²³⁰: Եթե, այնուամենայնիվ, Փարպեցուն հաջողվեց հաստատել իր իրավունքը, ապա Լամբրոնացին իր դյուրագրգիռ բնավորության պատճառով դարձավ իր և հյուսիսականների միջև ծագած վեճի անմիջական զոհը: Գրիգոր Քարավեժի ձեռնադրությունը նա կապում էր ձորագետցիների հաղթանակի հետ, իսկ վերջինիս բանտարկության ու մահվան պատճառը հայաստանցիները համարում էին Ներսեսին, թեև երկուստեք մեղադրանքներն անհիմն էին²³¹: Նախապես Չաղպատ-Սանահնի միաբանները գրում են մի թուղթ Լևոն Երկրորդին, որտեղ մեղադրում են Լամբրոնացուն, քանզի անենաեռանդունը և խելացին նա էր: Վերջինս նաև շատ զգայուն մարդ էր: Լևոնը (1189-1219) իր հեռատես քաղաքականությամբ ոչ միայն ամրապնդում է իր իշխանությունը, այլև ցանկանում է սիրաշահել Չայաստանյայց հոգևոր և աշխարհիկ դասին, որպեսզի թագավորական օծման արարողություններն ու Կիլիկիայի դիվանագիտական ճանաչումը լիակատար լինի 1198 թ.²³²: Արքան օծումից առաջ արքունիքից զգուշությամբ հեռացնում է Ն. Լամբրոնացուն, և խորամիտ հոգևորականը լավ է հասկանում կատարվածի ողջ լրջությունը: Դա խոցում է զգայուն Լամբրոնացու հոգին: Ի

²²⁹ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 149:

²³⁰ Գր. Չակոբյան, *Ներսես Լամբրոնացի*, Ե., 1971, էջ 107-110:

²³¹ Նույն տեղում, էջ 94: Տե՛ս նաև՝ Գ. Անանյան, *Ակնարկներ հայոց հին և միջնադարյան հրապարակախոսության*, Ե., Եր. համ. իր., 2005, էջ 247-262: Նաև՝ Ն. Ակինեան, *Ներսես Լամբրոնացի*, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1956, 472 էջ:

²³² Ստ. Մելիք-Բախշյան, *Չայոց պատմություն*, էջ 128-131:

վերջո, նրա վաղաժամ մահը պայմանավորված էր այս հանգամանքով: Որպես թղթագիր հեղինակ՝ Լամբրոնացին ունենում է երկու կարևոր ձեռքբերում:

1. Նա կազմում է Ներսես Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրական» ժողովածուն, որում ընդգրկում է ինչպես բանաստեղծի թղթերը, այնպես էլ ժամանակի այլ թղթագիրների նամակներ՝ «Գրիք թղթոցի» օրինակով:

2. Թարգմանում է և ժողովածուում ներառում նաև հույն և լատին պաշտոնյաների պատասխան նամակները՝ կորստից փրկելով կարևոր փաստաթղթեր:

Իր նշանավոր նամակը՝ «Թուղթ առ Լևոն արքայն Յայոց»-ը²³³, Լամբրոնացու և ծորագետցիների վեճի յուրատեսակ արտահայտությունն է: Նախորդներն արքային համոզել էին, ա) թե Լամբրոնացին քմահաճ բարենորոգումներ է կատարում Եկեղեցում, թեև դա անպայմանորեն ժամանակի սուր պահանջով էր թելադրված: Բ) օտարամոլ է և հակված Յայ Եկեղեցին Յունականին միացնելուն²³⁴: Եթե դա չափազանցված էր Ներսեսի պարագայում, ապա, այնուամենայնիվ, իրավացի՝ նրա հաջորդների դեպքում, քանզի նոր գործիչները նախընտրեցին միավորվել կաթոլիկ եկեղեցու հետ, ինչն ականա փչացրեց հայ-եգիպտական առանց այն էլ լարված հարաբերությունները՝ կործանելով նաև երկիրը²³⁵: Թղթի սկզբում իր դեմ գրված մեղադրանքները նա համարում է զրպարտություն: Սուր հարձակում է գործում հայրենակիցների դեմ և նրանց համարում տխմարներ, Ս. Գրքից ու աստվածագիտությունից հեռու մարդիկ, ինչն անշուշտ ծայրահեղություն է: Ուզում է, որ հրապարակային դատ բացվի, և ինքը բացահայտ պաշտպանի իր իրավունքը: Քրիստոսը չաբաթը փոխեց և դրա համար խաչվեց, իսկ ինքը դարձավ հարձակման թիրախ: Մի՞թե զգեստագարդ պատարագելը հանդիմանության է արժանի կամ քրիստոնյաներին Յայ Եկեղեցու մեջ հաղորդելը՝ անընդունելի: Թեև արդարությունը պահանջում է ասել, որ սկզբում Ներսեսը մեկ-երկու փորձեր է անում արարողություններն օտարազգիների համար կատարել իրենց լեզուներով և հանդիպում է արքայի վճռական մերժումին, ով պնդում է, որ նման դեպքերում քա-

²³³ *Ընտիր մատենագիրք. Տեառն Ներսիսի Շնորհալույ Յայոց Կաթողիկոսի Նամականի, 1838, էջ 202-240:*

²³⁴ Լույս տեղում:

²³⁵ Ստ. Մելիք-Բախշյան, *Յայոց պատմություն*, էջ 134-135:

րոգները պետք է տարվեն միայն հայերենով²³⁶: Իսկ Լամբրոնացին պնդում է, թե իրենք բնավ չեն շեղվում հայրենի ավանդներից: Իր հետ համակարծիք են Աղվանքի, Վասպուրական-Վարազի, Եկեղյաց գավառի եկեղեցիների հոգևորականները: Պարզվում է, որ բանախոսը քաղաքական շարժառիթներից է ելնում, երբ ասում է, թե իրեն ավելի է հետաքրքրում Կիպրոսի եկեղեցու աջակցությունը, քան հայրենակիցների՝ հույներին «իբրև զանսուրբ ազգ և զօտարաւտ ըստ Ձորագետացն կամաց»²³⁷ համարելը: Զիջումներն, իհարկե, միայն համակրանք-հակակրանքի արդյունք չեն: Թող հակառակորդները մեջտեղ գան «ի հանդիսի տեղիս, տան վերս և առնեն»²³⁸: Թղթագիրը մոռանում է, որ ինքը բարձրաստիճան հոգևորական է: Արքային որոշ իմաստով հուշում է, թե նա իր արքունիքում մի՞թե օտարների ընդունելության ժամանակ զարդարում չի հագնվում: Արդեն պարզ է դառնում, որ հայաստանյան հոգևորականները՝ Գրիգոր Տուտեորդին, Դավիթ Քոբայրեցին, ինչպես և թուղթն ստորագրած Գրիգոր Սանահնեցին, Հովհաննեսը, Հաղպատի Իգնատիոս, Պետրոս, Վարդան, Հաղարծնի Դավիթ և Խաչատուր վարդապետներն իզուր չէին անհանգստանում²³⁹: Լամբրոնացու թուղթը գրված է ուժեղ շնչով, հռետորական բազում ոճերի գործադրմամբ: Հեղինակն ականա համադրում է ժամանակի հայ և համաշխարհային թղթագրության լավագույն ավանդները:

Թղթագիր հեղինակ է նաև *Սմբատ Գունդստաբլը*, որ շարունակում է հայ մամակազրական արծակի հետաքրքրական ձեռքբերումները: Նրա «Տարեգրքում» օգտագործված են Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրության» մամակները, որոնք գլխավորապես պատճենումներ են, իսկ Հենրիխ Լուսինյանին ուղղվածը՝ հետաքրքիր փաստաթուղթ²⁴⁰: Այսպիսով՝ կարելի է կարծել, որ Գրիգոր Մագիստրոսի մամակազրական ձեռքբերումներն իզուր չանցան: Դրանք մի կողմից շարունակեցին մախորդների ավանդները, մյուս կողմից՝ հիմք հանդիսացան գալիք մատենագիրների առաջընթացի համար:

²³⁶ Գր. Հակոբյան, *Ներսես Լամբրոնացի*, էջ 92:

²³⁷ *Ընտիր մատենագիրք. Տեառն Ներսիսի Շնորհալոյ Յայոց Կաթողիկոսի Նամականի*, էջ 233:

²³⁸ Նույն տեղում, էջ 240:

²³⁹ Գր. Հակոբյան, *Ներսես Լամբրոնացի*, էջ 92:

²⁴⁰ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան մամականին*, էջ 149-152:

ՄԱՍ 2. ԿՅԱՆՔԻ ՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՃԵՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱՀԱՍՏԱՏՄԱՆ ՃԱՆԱՊԱՐԴՈՒՄ

1. Մագիստրոսի Թղթերի գեղարվեստական առանձնահատկությունները

Թուղթն ամենից գործածական, մեծ տարածում և գործառական նշանակություն ունեցող ժանրերից մեկն է հին և միջնադարյան շրջանում: Այն իր գործնական կիրառությունն է ստացել «Աստվածաշնչում» ևս (առաքելական թղթեր):

Մեր գրականության մեջ ներկայացվող առաջին «թղթեր»-ը հիշատակվում են ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում: Գ. Անանյանը գրում է. «Կարմիր բլուրում հայտնաբերվածը Դյակոնովը անվանում է «նամակ» և «փաստաթուղթ»: Ուրարտական արքաներն աշխույժ նամակագրություն են ունեցել բերդապետերի հետ»²⁴¹ և այլն: Դրանից բացի՝ մեկ այլ ուշագրավ փաստ կապված է Աժդահակի նամակի հետ՝ ուղղված Տիգրանին, որով խնդրում է նրա քրոջ ձեռքը²⁴²: Ըստ ավանդության՝ մյուս թուղթը Աբգարի թուղթն է՝ ուղղված Հիսուսին²⁴³: Եթե հիշյալ թղթերը ուղերձային կարող են լինել²⁴⁴, ապա բուն վավերական թղթերը հավաքվել և ամբողջացվել են «Գիրք թղթոց»-ում: Նամակի չափերը պայմանավորված են եղել առաջադրված հարցերի կարևորությամբ: Մեծ և բարդ փիլիսոփայական խնդիր քննելիս թուղթը տրակտատային ուղղվածություն է ստանում: Իսկ այլ դեպքերում, երբ նամակագիրը չի կարող «ոչ պերճաբանությամբ զբոլորն....նակագրել քեզ, այլ սուղ ինչ մասնաւոր»²⁴⁵ հայտնել, ապա ծավալներն զգալիորեն փոքրանում են: Իր տեղեկատվական-հաղորդակցական դերը թուղթը չի կորցրել և արդի աշխարհում:

Ամտիկ թղթագրության հետաքրքիր մոտիվներ են Պլատոնի մոտ 15

²⁴¹ Գ. Անանյան, *Ավանդյունք հայոց հին և միջնադարյան հրապարակախոսության*, Ե., Եր. համ. հր., 2005, էջ 45-46: Նաև՝ ծ. Թ. ԸՐԳՑ՝ՎՎ, *ԽՏԻոցոց ցՐՈՐՑրՍՈւ ՍսՈւՎՏՏոՐՈջՎօւ վՈՊտՈրպո*, Ժ., 2001, ր. 21 (20Ո), 48 (38), 52-53 (38Ո).

²⁴² Մ. Խորենացի, *Հայոց պատմություն*, էջ 115:

²⁴³ Նույն տեղում, էջ 163:

²⁴⁴ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 32-35:

²⁴⁵ *Թղթերը*, էջ 73:

նամակները: Դրանց պատկանելիության շուրջ մինչև 17-րդ դար վեճեր են եղել, սակայն վաղուց հայտնի է, որ Արիստոֆանես Բյուզանդացին (մ. թ. ա. 3-րդ դ.) իր մատենագրության մեջ պլատոնյան աշխատությունների ցանկում հիշատակում է նաև նամակները²⁴⁶: Պլատոնյան թղթերը տվյալ դեպքում փիլիսոփայական ուղղվածություն չունեն, այլ կենսագրական բնույթի են: Նրա մի քանի նամակներն ուղղված են Սիրակուզայի տիրակալ Դիոնիսին, որն իր հերթին ցանկացել է, մեծ փիլիսոփային իր մոտ պահելով, գործիք դարձնել իր քաղաքական նպատակների իրագործման համար:

Մագիստրոսի ստեղծագործության մեջ առկա է տեքստի ծածկագրման փորձը: Ինչպես խոսքը մտքի «տեսանելի» ձևն է, այնպես էլ տեքստը ենթատեքստի «նյութական» դրսևորումը: Բայց ամբողջ բարդությունը մտքի անտեսանելի մասը թափանցելու և ուսումնասիրելու գործընթացն է: Չէ՞ որ մեկը մրա վերին, մյուսը ներքին շերտն է: Ասելիքը կոդավորվում է ենթատեքստային մասում, իսկ երևացող շերտը «մակերեսային» կոդն է: Գեղարվեստականության չափանիշը դառնում է տեքստից մինչև ենթատեքստ ընկած «տարածության» մեջ առաջացած այնպիսի մեծ լարումը, որը հնարավորություն կտա խոսքին ունենալու ներքին խորքային մի քանի շերտեր:

Գր. Մագիստրոսը Սարգիս վարդապետին իր ԻԴ թղթում գրում է Պյութագորասի 13-րդ մատյանի մասին, ուր «բացատրեալ զհինգ գիտական զօրութիւն»-սն²⁴⁷: Ցանկացել է «զգաստացուցամօղ» թուղթ հղել և ոչ թե, գիշերային տարակուսանքների մեջ հորինված մի բան: Ամենահետաքրքիրն այն է, որ առաքողը բացահայտում է գոյի և իրականության մասին իր պատկերացումները, որոնք գեղագիտական և աշխարհայացքային նշանակություն ունեն: Երեք կերպ ենք կարծիք կազմում **«տրամախոսիութեամբ և տեսութեամբ և ի լրոյ, և են սոքա դժուարադատ. քանզի տրամախոսիմք երբեմն վասն ուրուք ոչ ստուգաբար»**, գրում է նա մեր ճանաչողության մասին, և տեսանենք որակութիւն և ոչ ըստ ձևոյն, և լսենք և ոչ ճշմարտէ:...Ձի տիրապէս թեակոխիցիմք՝ **զանուն, զբնութիւն և զիր:** Եւ այսպէս պարառաբար

²⁴⁶ ԿսոՅՏՎ, *հՏփՈՎպվՈ՛ 2 ՅՐպլ ՅՏՎՈՒ*, 8. 3., փ. 2, p. 639.

²⁴⁷ *Թղթերը*, էջ 70: Դետաքրքիր է, որ 11-րդ դարում Պյութագորասի աշխատությունների բնագրերի գոյության փաստի մասին է խոսվում, իսկ դրանք ուղղակի չեն հասել մեզ:

ստորաբաժանելով, և հազիւ հազ տակաւին ճանաչեմք զգոյութիւն գոյին»²⁴⁸: Նամակագիրը դնում է գոյի ճանաչողության խնդիրը: Է-ն իրից անդին է: Գեղագիտական առումով ենթատեքստն ասելիքի ասելիքն է, որն անպայմանորեն այլաբանական իմաստ ունի, բառացի չէ, սակայն ավելի ընդունելի է, քան ուղղակիորեն ասվածը: Կողերը բացվում են քայլ առ քայլ, աստիճանաբար, իսկ բուն ասելիքը տրվում է այլաբանորեն: Օրինակ. որպեսզի ցույց տա, թե ինչպես են որթից խաղող և խաղողից գինի պատրաստում, սկսում է առասպելների զուգադրական շարք ներկայացնել: Կոմպոզիցիոն առումով մոտեցումն այդպիսին է: Նշանակում է, թե դա է Մագիստրոսի համար ամենաճիշտ ելքը: Իր «Առ արքեպիսկոպոսն....» (ԻԹ) թղթում նա գրում է, որ Կռիտասը պնդում է, թե որթն առաջին անգամ տնկել է Դիոնիսիոսը: Նա, իր արյունը, ջուրը և հողն իրար խառնելով, ստացել է խաղողի երեք գույները, մինչև տիտաններից խաբվելը, սպանվելն ու վերածնվելը: Նույնը Քսիսութբեսիկան Նոյի մասին հանրահայտ զրույցները՝ կապված Ակոռի անվան ստուգաբանության հետ²⁴⁹: Նամակագիրը ցանկանում է, արյան մասին խոսելով, բացահայտել Տիրոջ արյամբ փրկագործության կարևորության հարցը, հաղորդվել նրա հետ՝ ընկալելով «յիւրումն արքայութեան»:

Մշակութային վերելքի այս շրջանում կյանքը դառնում է էլ ավելի պերճ ու զարդարուն: Տիրապետում է բարձր ճաշակը, գեղագարդված ոճը: Շինությունների վրա գործածվում են ծաղկապտղային զարդաքանդակները: Դրանցում մշտապես հանդիպում են աշխարհիկ թեմաներ, որոնք բխում են կյանքի իրապաշտական սկզբունքներից²⁵⁰: Նույնքան զարդարուն են և՛ Գրիգոր Նարեկացու, և՛ Գրիգոր Մագիստրոսի, և՛ Հովհաննես Սարկավազի և Ժամանակի մյուս արվեստագետների գործադրած ոճերը: Աստիճանաբար դա դառնում է տիրապետող թե՛ չափածոյում և թե՛ արձակում, ինչը որոշակիորեն հակադրվում է անտիկ մանակագրական ավանդույթին: Շքեղ նկարագրական ոճը նման դեպքերում նամակը հասցնում է առարկայագրկության, բայց և գաղափարական գերհագեցածության:

Նոր ձևերի հայտնագործումը և ավանդական ժանրերի արդիական-

²⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 71:

²⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 79:

²⁵⁰ Ա. Չայրապետեան, *Հայոց հին և միջնադարեան գրականութեան պատմութիւն*,

նացունը բովանդակային առումով հնարավորություն են տալիս հեղինակին դրսևորելու ստեղծագործական ազատություն: Ձևի խնդիրը դառնում է առաջնային: Սակայն այն լուծվում է ժանրի ներքին տարածական պլանում: Ինչպես նամակի զարգացման շատ յուրահատկություններ, այնպես էլ ժողովրդական բանավեստի կարևոր նվաճումներ ազատորեն թափանցում են մտածողության կառուցվածքային և բովանդակային տիրույթներ: Դա դառնում է կենդանի ոճերի տարածման բուռն մի ժամանակաշրջան: Նախորդ շրջանից վերցնելով երկու՝ Մովսես Խորենացու ուղերձային և «Գիրք թղթոցի» պատմական յուրահատկությունները՝ նա հավելում է գեղարվեստական այլ որակ՝ անձնական նկարագրով և ուղղվածությամբ, ուր ենթատեքստը կատարում է յուրատեսակ ծայնի, իսկ տեքստը՝ արձագանքի դեր:

Ձևակառուցվածքային միավորների մեջ Մագիստրոսը նախապատվությունը տալիս է գլխավորապես թղթառաջի և վերջաբանի գործածությանը՝ տեղադրելով սրանց միջև բուն նամակային հաղորդումը: Հաճախ նա սկսում է խնդրադրությունից: Թղթառաջում մեծ մասամբ չի նշում հասցեատիրոջ անունը: Դրան հակառակ բարձրաստիճան անձանց մասին հիշատակվում են կարևոր մանրամասներ: Յուրաքանչյուր արվեստագետ հաստատում է իրեն, նրա երջանկության ակունքը ստեղծագործական ձեռքբերումներն են: «Երջանկությունն այն է, ինչը մենք ձեռք ենք բերում նպատակին հասնելու գործընթացում, այսինքն՝ դառնում այն, ինչ կանք»²⁵¹, -գրում է Է. Ֆրոմմը: Լինել և՛ բնական, և՛ բանական: Արվեստը հնարավորություն է տալիս դրսևորել կամքի առավել մեծ ազատություն, խելամտություն և ակտիվություն:

* * *

Միջնադարյան նամակը, գեղարվեստական հատկանիշներով հանդերձ ունի մի քանի այլ գործառնություններ ևս: Ե. Պրոխորովն այս առիթով նշում է, թե պատմական փաստերի ավելի ճշգրիտ ընկալման համար անհրաժեշտ է դիտել դրանք ժամանակակիցների, քննվող դեպքերի մասնակիցների աչքերով: Այդ առումով ուսումնասիրողին հսկայական օգնություն կարող են ցուցաբերել ժամանակի նշանավոր գործիչների նամակները, որոնք պարունակում են բազմապիսի փաստեր և տեղե-

²⁵¹ Գ. ՂՐՏՎԿ, *ԽՏՎՓԱՅՏՈՒՄ՝ ՎՈՐՈՂ Գ ՉԱՅԻՏԵՃՈՉԱՅԻԼՈՒ ՄՈՐՏՐՏՍՍՈՉ*, ր. 145.

կություններ²⁵²։ Նամակի ժանրային կառույցը հեղինակի բնավորության ցուցադրանքն է՝ հոգու յուրատեսակ ինքնանկարը։ Այն վերնագրվում է, ուղղվում հասցեատիրոջը՝ արտահայտելով առաքողի ողջույնը։ Նամակը փոխարինում է նամակագիր բարեկամին՝ կրճատելով տարածությունը և ստեղծելով ներկայության պատրանք։ «Նամակային հանդիպման մոտիվը,- գրում է Ա. Ալեքսանյանը,- առավել որոշակիությամբ դրսևորվել է Գրիգոր Մագիստրոսի նամակագրության մեջ»²⁵³։ Նամակը նրա համար ժամանցի առարկա է՝ հոգևոր մարզանքի ձև։

Թղթի ժանրի տեսաբանները նշում են, որ անտիկ և միջնադարյան փաստաթղթերը կեղծելը սովորական երևույթ էր, և Թուկիդիդեսից հետո պատմագրության մեջ պաշտոնական գրությունները (նաև թղթերը) գրվում էին ազատ շարադրանքով²⁵⁴, ոչ թե պատճենվում էին։ Բոլոր ժամանակներում արվեստագետները նաև պաշտոնական կարծիքի կրողներ են և ընդունված կարծիքներից հեռանալ կարող են այնքան, որքան հնարավորություն է տալիս արծարծվող խնդիրը։ Այս հանգամանքը տարածվում է և Գր. Մագիստրոսի նամակների վրա։ Որքան գեղարվեստական, նույնքան էլ պատմական վավերագրեր են դրանք։ Լինում են դեպքեր, երբ հիշյալ թղթերը՝ որպես սկզբնաղբյուրներ, անփոխարինելի են։ Միջնադարյան ավանդույթում քիչ է պատահում, որ նամակը կրի ինտիմ բնույթ։ Այդպիսի դեպքերում այն ձեռք է բերում լայն հասարակական հնչեղություն։ Որպես համախոհներ և հակառակորդներ հանդես եկող թղթագիրների նամակներն ընդգրկում են կրոնի, բարոյականության, քաղաքականության ոլորտները՝ առավել ընդլայնելով կյանքի ընկալումը։ Նամակն «ինքը կյանքն է, ինչը բռնում են տաք հետքերով»²⁵⁵։ Այն արտահայտում է նամակագրի կյանքի կոնկրետ պահը, կենցաղը՝ յուրատեսակ ու անկրկնելի։ Երբեմն միայն նրանցում կարելի է գտնել արվեստագետի կյանքի մանրամասները՝ իրեն շրջապատող մարդկանց նկատմամբ համակրանք-հակակրանքով²⁵⁶։ Որքան հին է նա, այնքան մեծ է նրա պատմական արժեքը։ Թեմատիկ բազմազանությունը որոշ չափով դժվարացնում է նամակի կոնկրետ բնութագիրը,

²⁵² Ժ. Լ. ԿՐՏԵՏՏՉ, *ԿՐՈՎՓՈՒՄՈ ՌԵՊՈՎՈ՛Ֆ տոմրՅՏԱ՛ՐՎՈւ ՑպՍրՅՏՉ*, Ծ., 1964, ր. 6.

²⁵³ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը (4-14-րդ դդ.)*, էջ 52։

²⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 32-33։

²⁵⁵ Թ. ԽՈՍՏՈՔ, Ժ. Թ. ԲՏՀՏԱՅ Ռ. ԱՀՏ տոմրՅՎՈ, Ծ., 1902, ր. 3.

²⁵⁶ Ժ. Լ. ԿՐՏԵՏՏՉ, *ԿՐՈՎՓՈՒՄՈ ՌԵՊՈՎՈ՛Ֆ տոմրՅՏԱ՛ՐՎՈւ ՑպՍրՅՏՉ*, ր. 7.

քանզի նա «խառնվում» է գեղարվեստական արձակի որոշ ժանրերի, բանաստեղծության, հրապարակախոսության, երբեմն ճանապարհորդական ակնարկի, փիլիսոփայական տրակտատի հետ:

Որպես կանոն՝ նամակները (հատկապես անձնական) պակասավոր են, քանզի կորչում են, մասնատվում: Գրիգոր Մագիստրոսի նամակների մասին կարելի է ասել հետևյալը.

1. Նամականիում ընդգրկված են ամենակարևոր համարվածները, և ներառված չեն երկրորդականները, ինչպես դա երևում է նրանց բովանդակությունից:

2. Թղթերի գրության թվականները մոտավոր են (մեծ մասինը՝ անհայտ)²⁵⁷:

3. Ուղղակի չեն պահպանվել դրանց պատասխանները բացի մեկից, որի այդպիսին լինելու հավանականությունը շատ մեծ է²⁵⁸:

Միջնադարյան հայ արձակում թուրք Յայոց պատմություններից և ժամանակագրություններից հետո հաջորդ ամենատարողունակ ժանրն է: Մագիստրոսյան նամակը հետաքրքիր է նրանով, որ ուղղված է կոնկրետ անձնավորությունների, թելադրված է տվյալ իրադրությամբ: Այդ պատճառով այն օժտված է և՛ գործնականությամբ, և՛ գեղարվեստականությամբ:

Երբեմն գաղտնի տեղեկություններ պարունակելու պատճառով դրանք հեղինակները չեն հրապարակում: Միջնադարյան նամակագրությունն իր ծանրության կենտրոնն է դարձնում դավաճաբանական թուղթը՝ ավելի քիչ ուշադրություն դարձնելով անձնական նամակի վրա, թեև Մագիստրոսը խախտում է այդ ավանդույթը ևս: Նամակագրական աշխարհում ընդունված է կարծել, որ հեղինակներն իրենց նամակների մի մասն են պահպանում՝ մոտ մեկ երրորդը²⁵⁹: Ճիշտ է՝ դա կարող է վերաբերել ուշ ժամանակների գրողների գործնական նամակագրությանը, բայց պետք չէ մոռանալ, որ Գրիգոր մեծ իշխանի թղթերի մի զգալի

²⁵⁷ Թղթերը, էջ 284-285:

²⁵⁸ Ս. Մխիթարյան, *Վեստ Գրիգոր Պահլավունու և Սարգիս վարդապետի նամակագրական կապի հետքերով*, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», թ. 1, 2004, էջ 213-214: Նաև՝ Ս. Մխիթարյան, *Նորահայտ մի թուղթ՝ ուղղված Գրիգոր Մագիստրոսին*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», թ. 1, 1989, էջ 129-132:

²⁵⁹ Ժ. Լ. ԿՐՏԻՏՏՏ, *ԿՐՈՎՓՈՒՄՈ ՌԶՊՈՎՈՒՄՔ ՖՈՒՐԵՏԱՐՎՈՒ ՑԱՍՐԵՏՏ*, ր. 23.

մասն էլ հենց գործնական նկատառումներով են գրված: Այս դեպքում ճիշտ չէ պահանջներ ներկայացնել նրան, քանզի նա պարտավոր չէ իր ողջ նյութը տրամադրել գալիք սերունդներին:

Իրենց միջև մամակագրական կապի մասին վկայում են մամակահիմների հեղինակները՝ հիշելով մախորդ մամակների որոշ մամրամասներ, երբեմն նույնիսկ վերհիշելով դրանց համառոտ բովանդակությունը: Այդ իմաստով թղթառաջը մի յուրատեսակ հանգույց է դառնում մախորդ և հաջորդ մամակի համար, որով վերականգնվում է ինֆորմացիոն դաշտը՝ պայմանավորված մամակագրական փոխհարաբերություններով: Հարուստ թղթառաջի պատճառով մագիստրոսյան մամակները հնարավորություն են տալիս ոչ միայն հեղինակի մասին գաղափար կազմելու, այլև իր թղթակիցների: Եվ երբեք հետազոտողը չի կարող վստահորեն ասել, թե ինքն սպառել է մամակագրի ողջ ժառանգության հայտնաբերման գործը, քանզի դա անհնար է: Բայց այս դեպքում կա մի վերապահում. միջնադարյան հեղինակի ինքնագիր-ձեռագրերը հաճախ բացակայում են, և նրա գրավոր ժառանգությունն ավանդվում է միջնորդավորված ձևով: Հետևաբար մենք ստիպված ենք առաջնորդվել ժամանակակիցների և հաջորդների թողած մատենագիտական տեղեկություններով²⁶⁰, հիշատակարաններով և վիմագրական արձանագրություններով²⁶¹, եթե այդպիսիք կան: Չափազանց կարևոր է մամակի թվագրումը: Ցանկացած անգույշ քայլ կամ սխալ կարող է հանգեցնել պատմական փաստերի աղավաղման շատ հեռուն գնացող հետևանքներով՝ թուլացնելով Նամականու պատմական և գեղարվեստական արժեքը: Մագիստրոսի մամակների առանձին-առանձին թվագրումը դեռևս ապագայի գործ է: Որոշ հետազոտողներ կարողացել են ճշտել առանձին մամակների գրության ժամանակը, ինչը շատ կարևոր նշանակություն կունենա 11-րդ դարերի հայ իրականության ամբողջական պատկերը կենդանի գույներով պատկերացնելու համար: Մյուս կողմից՝ բուն մամակագրական կապերը պահանջում են մեծածավալ աշխատանք՝ ճշտելու նաև հասցեատերերին, պարզելու նրանց ինքնությունը:

Նույնքան կարևոր են գեղագիտական խնդիրները, որ աշխարհայացքային նշանակություն են ձեռք բերում և համարվում գաղափարա-

²⁶⁰ Ն. Շնորհալի, *Վիպասանություն*, Ե., 1981, էջ 108-409:

²⁶¹ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 22-24:

կան յուրահատկություն: «Միջնադարյան գրական որոշ տեսակներ՝ քարոզ, ճառ, թուղթ, նպատակ են ունեցել գաղափարների ուղղակի արժարժման»²⁶², - գրում է Մ. Ավդալբեգյանը: Գիտնականն այս ժանրերով ստեղծված արժեքները հիմնականում գնահատել է ավելի շատ որպես «հրապարակախոսական գործեր», քան գեղարվեստական: Նմանատիպ կարծիք հայտնվել է նաև մեր օրերում²⁶³: Ի վերջո, դժվար է երկի հրապարակախոսական և ոչ հրապարակախոսական յուրահատկությունները հստակորեն սահմանազատել:

Թուղթը պարտադիր գրվում է ուրիշի ընթերցանության համար²⁶⁴: Այն բացառապես նամակային իրադրության ծնունդ է՝ առանց որի նրա մասին խոսել իբրև այդպիսին, չենք կարող: Այստեղ պարտադիր է առաքող-ստացող շղթան²⁶⁵: Բայց պետք է նկատի ունենալ, որ միջնադարյան թուղթը «մաքուր» չէ, այլ ունի որոշակի համադրականություն: Ա. Ալեքսանյանն իրավացիորեն նշում է. «Թղթի բովանդակային-ձևական տիրույթները խիստ շարժուն են ու փոփոխական: Քրիստոնեական արձակի (մասամբ նաև չափածոյի) գրեթե բոլոր գրական ժանրերը տեղակայվում են նամակի կառույցի շրջանակներում»²⁶⁶:

Այս դեպքում միայն այդ գործնականությունը չի կարևորված, այլև գեղարվեստականությունը: Հեղինակը նույնիսկ որոշակի լրացումներ կարող էր անել ու մշակել որոշ թղթեր: Գրասենյակային կամ դիվանագիտական գրագրությունների ժամանակ փոխանակվող գրությունները և վարչական կառավարումն իրականացվում էին թղթի միջոցով²⁶⁷: Այն չափազանց մեծ կիրառական-գործնական նշանակություն ուներ, ինչպես վարչաքաղաքական կյանքում, այնպես էլ միջնադարյան հասարակության ներքին կյանքում:

Թղթի բուն կառուցվածքը ժամանակի ընթացքում կանոնիկացվել է: Նրա թղթառաջ-միջնամաս-վերջաբան բաղադրիչները լրացվել են ենթամասերով (առաջաբանով, մախաշավղով, խնդրադրությամբ, հիմ-

²⁶² Մ. Ավդալբեգյան, *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը* (5-րդ դ.), էջ 56:

²⁶³ Գ. Անանյան, «Միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան», *ժուռնալիստիկա*, պրակ Ա, 2003, էջ 160-176:

²⁶⁴ Հ. ըՈՐԹ, *ԼըոՐՈՎվօպ ՐՈՆՏՑօ (հպվպՑՈՍՈՒ, տՏՖՑՈՍՈՒ)*, Ծ., 1989, ը. 384-385.

²⁶⁵ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 5:

²⁶⁶ Նույն տեղում:

²⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 17:

նադրությամբ և այլն)²⁶⁸: Ժամանակի ներտեքստային կառուցվածքային տարրերն ընդհանուր են թե՛ բյուզանդական, թե՛ հայկական նամակի համար: Դա խոսում է նրա մի ընդհանրական կաղապարի ձևավորման և օգտագործման մասին: Նրա արտաքին ձևական հատկանիշները կայուն են և անգամ պատմագիտական երկերում հեղինակները ենթարկվում են նամակի պահանջներին: Մագիստրոսը թուղթ անվանումը փոխարինում է «տառ», «գիր», «բան», «գիծ», «տախտակ» ձևերով²⁶⁹, բայց նա հստակորեն առաջնորդվում է այն գիտակցությամբ, որ իր ստեղծածը նամակ է: Նախկինում տարբեր դասակարգման են ենթարկվել Գրիգոր Մագիստրոսի նամակների կառուցվածքային յուրահատկությունները²⁷⁰, սակայն դա դեռևս լիարժեք չէ: Ա. Ալեքսանյանը բաժանում է դրանք ըստ «նպատակադրումների».

1. Խրատական-ուսուցողական բնույթ.
2. Ծաղրական կատակական ոգի.
3. Իմաստասիրական-նկարագրական ոճ:

Բաժանումը կատարված է նյութը պատմելու եղանակի, վերաբերմունքի ձևի և նախասիրած ոճի օգտագործման հիմքի վրա²⁷¹: Ձևակառուցվածքային և տիպաբանական մուրբ բաժանման ենթարկելով նյութը՝ հետազոտողը նշում է. «Բացի այս երեք համընդհանրական սկզբունքներից, որոնք և, վերջիվերջո, ժանրածնիչ դեր են կատարում, Մագիստրոսի Նամականու մեջ կարելի է առանձնացնել նաև մի քանի նվազ ընդհանրական ենթաժանրային կառույցի միավորներ, որոնք ինչ-որ տեղ նաև կառուցվածքային-ձևական յուրահատկություններ են հանդես բերում»²⁷²: Այդպիսիք են.

1. Դավանաբանական-վարդապետական.
2. Նկարագրական-կենցաղավարական.
3. Իմաստասիրական.
4. Նամակի ձևով գրված գիտական երկ.

²⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 24-28:

²⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 170:

²⁷⁰ Ե. Թովմաճյան, *Դպրութիւն նամակաց ի լեզու գրաբառ և աշխարհաբար*, Վենետիկ, 1805, էջ 348:

²⁷¹ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 194-195:

²⁷² Նույն տեղում, էջ 195:

5. Չափածո թուղթ միավորները²⁷³:

Որպես լրացուցիչ, ճարտասանության բնագավառից թղթագրության ոլորտ բերված երեք «ոչ հիմնական առանձնախմբեր»՝ Ա. Ալեքսանյանը ներկայացնում է հետևյալ տեսակները.

1. Դամբանական-գերեզմանական.

2. Ներբողական-գովասանական.

3. Դատական-դատավարական²⁷⁴:

Եզրակացվում է, որ «այս դասակարգումը հնարավորություն է ընձեռում ամբողջական պատկերացում կազմելու մախասիրած մամական-գրական առարկաների, թեմաների ու սկզբունքների, նրանց փոխներթափանցումների յուրահատկությունների մասին»²⁷⁵: Պետք է խոստովանել, որ անգամ այսքան մանրակրկիտ դասակարգումից հետո էլ Նամականին մնում է շատ կողմերով դժվարամատչելի: «Որոշ թղթեր սկզբունքորեն խիստ դժվար է ուղղակիորեն դասել այս կամ այն ենթատեսակին»²⁷⁶: Սակայն արդեն խմբավորված մամակների գրության սկզբունքներն էլ դժվարությամբ են կանոնակարգվում: Այսպես.

ա) Ժողովածուի ցանկացած թեմա առաջադրված է Գրիգոր Մագիստրոսի կամ իր որևէ մամակագրի կողմից: Հասկանալիորեն դա սյուժետային շղթա Նամականիում կազմել չի կարող:

բ) Գր. Մագիստրոսն օգտագործում է բանաստեղծական ժողովածուներում հաճախակի գործածվող մի սկզբունք, երբ յուրաքանչյուր ստեղծագործություն ձեռք է բերում հարաբերական ինքնուրույնություն: Թղթերը թեմատիկ ներքին կապ իրար հետ ունեն, բայց նրանք մաև «անկախ» են: Դրա համար էլ կարծեք ոչինչ չի փոխվել, երբ Կ. Կոստանյանցը խմբավորել է դրանք: Բնականաբար Գրիգոր մեծ իշխանն առավել մեծ կարևորություն է տվել ոչ թե նրանց կապի խնդրին, այլ մակի բուն կայացմանը: Նա հրաժարվել է՝ թղթերն ըստ մամակագիրների խմբավորելուց կամ ըստ ժամանակագրական սկզբունքի դասավորելուց:

²⁷³ Նույն տեղում, էջ 196:

²⁷⁴ Նույն տեղում:

²⁷⁵ Նույն տեղում:

²⁷⁶ Նույն տեղում:

10-11-րդ դարերից պատմագրության կողքին երևան են գալիս նոր ու կենսունակ ժանրեր, որոնք արձագանքն էին ու պահանջը նոր ժանանակների: Իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը բազմաժանր ստեղծագործող է՝ «Հազարտողեան» պոեմ, շարական, թղթեր²⁷⁷, Քերականի մեկնություն, ներբողյան, թարգմանություններ և այլն: «Թղթեր»-ը հեղինակի անձնական հետաքրքրությունների խտացումն են: Պատմական կարևորագույն անցքերն էապես փոխում են ժողովածուի հատկապես պատմագիտական արժեքը, քանզի նրա մամակագիրների զգալի մասը պետական և մշակութային գործիչներ են:

Գրիգոր Մագիստրոսի գրական և գիտական ժառանգությունը համարյա ամբողջությամբ հրատարակվել է ըստ անհրաժեշտության: Պահպանվել են նրա 80-ից ավելի ձեռագրերը²⁷⁸: Բանաստեղծի ձեռագրերն ու տպագիրները մի որոշ ժամանակ ստեղծվել են զուգահեռ (վերջին ձեռագրերն ստեղծվել են 19-րդ դ. կեսերին): 1746 թ. Յ. Նալյանի պատվերով Պոլսում տպագրվում է «Հազարտողեան» պոեմը²⁷⁹: Սա ունենում է ևս երկու հրատարակություններ՝ 1825 թ.²⁸⁰ և 1868-ին²⁸¹: Ի տարբերություն նախորդ հրատարակությունների՝ այս վերջինը ներառում է նաև բանաստեղծի չափածո երկերը և չափածո մի քանի մամակներ²⁸²: 19-րդ դ. 60-ական թվականներից մամուլում երևան են գալիս Գրիգոր Մագիստրոսի առանձին թղթերը, որոնք թեմատիկ առումով հրատապ էին²⁸³ ու մեծ հետաքրքրություն էին առաջ բերել գիտական հասարակայնության շրջանում: Իբրև առանձին թղթերի հրատարակիչներ հիշվում են Մ. Մսերյանը, Մ. Էմինը, Վ. Թորգոմյանը, Կ. Եղյանը և

²⁷⁷ Ս. Մխիթարյան, Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը, էջ 42-43:

²⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 42-67: Տե՛ս Գ. Զարպիանյան, Մատենագիտություն, Վենետիկ, 1883, էջ 143: Ա.Ղազիկյան, Նոր մատենագիտություն և համրագիտարան հայ կյանքի, Կ. Ա, Վենետիկ, 1912, էջ 168:

²⁷⁹ Գրիգոր Մագիստրոս, Հազարտողեան, Պոլիս, 1746, էջ 380:

²⁸⁰ Տաղասացութիւն ներհուն առն Գրիգոր Մագիստրոսի ուղղափառ իշխանի, Կոստանդնուպոլիս, 1825, էջ 105, ուր հրատարակիչը գրում է. «Ի նպաստ գերմաքուր աղօթից սրբոյ Դօրն մերոյ Ներսէսի Շնորհալւոյն... և ի սմին յաւելեալ ևս զտաղաչափութիւն երանելի առն Գրիգորի Մագիստրոսի և մեծանուն հռետորի ի վայելումն մանկանց»:

²⁸¹ Տաղասացութիւնք, 99 էջ:

²⁸² Նույն տեղում, էջ 80-99:

²⁸³ Թղթերը, էջ 247-248: Նաև Ա. Ալեքսանյան, Հայ միջնադարյան մամակը (4-14-րդ դդ.), էջ 164:

ուրիշներ: Դա պայմանավորված էր հատկապես այն կարևոր համազանքով, որ ֆրանսիացի մեծ հայագետ Վիկտոր Լանգլուան արդեն իսկ խորությամբ ուսումնասիրել ու ֆրանսերեն էր թարգմանել Մագիստրոսի կտակական թղթերը, արժևորել նրա ժառանգությունը: 1882 թ. Արիստակես Տևկանցն իր «Հայերգ» ժողովածուին կազմելիս նշում է, որ Վարագա վանքում եղել է նաև Գրիգոր Մագիստրոսի արժեքավոր մի ձեռագիր ժողովածու²⁸⁴, որը տարիներ անց՝ 1896 թ. Համիդյան ջարդերի ժամանակ, ոչնչացվել է Նահապետ Քուչակի և այլ մատենագիրների ձեռագրերի հետ միասին, զոհվել են բոլոր միաբանները²⁸⁵: Հաղորդումից պարզ է դառնում, որ թերևս Տևկանցը ևս, մյուս հայագետների պես, նախապատրաստել է իր ընդօրինակած ժողովածուն. «Եւ այսքան երկարամյա շրջագայության միջոցին ժողոված, ինչպես նաև ընդօրինակած ունիմ հետագա քանի մը կարևոր գործեր... **Գրիգոր Մագիստրոսի ամբողջ երգեր, Նամակներ** և այլ երգասիրությունք»²⁸⁶: Ակնհայտ է, որ նա Մագիստրոս հրատարակելու մտադրություն է ունեցել: Այս մասին 80-90-ական թվականներին մամուլում շատ է խոսվել, քանի որ Վ. Լանգլուայի հրատարակությունից հետո²⁸⁷ եվրոպացիք հետաքրքրված էին նրանով: Թիֆլիսի «Արծազանք» թերթի 1891 թ. թիվ 31-ում «Մի տեսակցություն հայագիտության ուսուցչապետ պ. Կոնիբերի հետ» հոդվածում Ն. Քարամյանը գրում է, որ գիտնականը ցանկացել է իմանալ, թե Կ. Կոստանյանցը դեռևս զբաղված է Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործությունների հրատարակությամբ, թե՞ ոչ:

Այդ դժվարին գործը գլուխ է գալիս միայն 1910 թվին²⁸⁸: Նույն շրջանում գոյություն է ունեցել նաև մեկ այլ մագիստրոսյան ժողովածու, որը տպագրության ձգձգման պատճառով այդպես էլ լույս աշխարհ չեկավ: Խոսքը Նորայր Բյուզանդացու պատրաստած բնագրի մասին է, ինչն արժեքավոր ներդրում պիտի լիներ հայագիտության մեջ, եթե ժամանակին հրատարակվեր (պատրաստ էր 1895 թ.): Ն. Բյուզանդա-

²⁸⁴ Ար. Տևկանց, *Հայերգ. մեղեդիք, տաղք և երգք*, Թիֆլիս, 1882, էջ Ե-Է:

²⁸⁵ Նույն տեղում:

²⁸⁶ Նույն տեղում. նաև՝ Զր. Ս. Թամրազյան, *Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը*, Ե., 2001, էջ 135-136:

²⁸⁷ V. Langlois, *Memoire sur la vie et les e'crets du prince Gregorie Magistros, duc de la Me'sopotamie, auteur Arme'nien du 11-e sie'cle*, Paris, 1869, 64 p. Նաև՝ Ա. Դոլուխանյան, *Վիկտոր Լանգլուան հայագետ*, Ե., 2003, էջ 22-47:

²⁸⁸ Գրիգոր Մագիստրոսի *Թղթերը*, Ալեքսանդրապոլ, 1910, 346 էջ:

ցին թղթերն իր բնագրում²⁸⁹ դասավորել էր ըստ ձեռագիր ժողովածուների ավանդական հերթականության²⁹⁰, Կ. Կոստանյանցը հետևել է նաև կանի կազմելու մեկ այլ սկզբունքի՝ խմբավորելով թղթերն ըստ հասցեատերերի: Արժեքավոր առաջաբանը, ժանոթագրությունները և թղթերի բնագրերի ամբողջացումը նաև յուրատեսակ որոշարկուն է²⁹¹, ինչը կարևոր է նամակների վավերականությանը հաստատելու համար: Մագիստրոսը Թղթոց ժողովածուն գեղարվեստական մեկ ամբողջություն է դիտում՝ հրաժարվելով առանձին թղթերի գրության ժամանակագրական սկզբունքից: Դա վերաբերում է նաև նրա ողջ գրական ժառանգությանը: Առաջ է քաշվում դասավորության թեմատիկ զարգացման սկզբունքը: Ուստի սկզբնամասում ներկայացվում են առավել կարևորները, որոնք կարող են մուտք ապահովել նախ՝ Գրիգոր մեծ իշխանի ողջ ստեղծագործության և մասնավորաբար՝ Թղթերի համար:

2. Թղթի ժանրային կառույցի բազմազանությունը (տիպաբանական զուգահեռներ)

Մագիստրոսի առաջին ձեռագիր-տարբերակները²⁹² կազմվում են երկու սկզբունքով. «Հազարտողեան» պոեմ, «Ներբողեան ի Ս. Խաչն Քրիստոսընկալ», «Առ Կարապետն Հովհաննես» երկերից հետո բանաստեղծը դնում է չափածո թուղթ՝ «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին, զոր ընծաեաց...» (թուղթ Թ-ն)²⁹³: Երևում է, որ սկզբում այն միայն չափածո մասից է կազմված եղել, և հետո է ավելացվել երկրորդ մասը՝ բանաստեղծություն գրելու հմտության վերաբերյալ, որով միաժամանակ անցում է կատարվել չափածոյից արձակին: Ամմիջապես հաջորդում են

²⁸⁹ Ն. Բյուզանդացի, *Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը*, Ստոկհոլմ, 1895 (ձեռագիր վիճակում), ՀՀ ԳԱԱ գրադարանի թ. 128 լուսաժապավենը:

²⁹⁰ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 43, աղ. 2:

²⁹¹ Ժ. Լ. ԿՐՏԻՏՐՏՉ, *ԿՐՈՎՓՈՒՍՈ ՌԶՊՈՎՈ՛ ՖՈՒՐԵՏՄՐՎՈՒ ՑԱՍՐՑՉ*, ր. 6-8.

²⁹² Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, աղ. 1-ին:

²⁹³ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին, զոր ընծաեաց տեառն Պետրոսի Հայոց կաթողիկոսի» չափածո թուղթը*, էջմիածին, թ. Ե, 2003, էջ 71-76:

աստվածաբանական-մկրապետական հիմնախնդիրները, որով շեշտվում է եկեղեցու կարևորությունը: Մի կողմից՝ փառաբանելով Խաչի նշանը, մյուս կողմից՝ զուգահեռելով այն Տիրոջ մահվան ու հարության խորհրդի հետ: Ժողովածուի այսպիսի դասավորությունը շեշտում է միջնադարյան գիտակցության մեջ չափածոյի առավել կարևորումը: Արժևորելով իր գործը՝ նա նշում է, թե սա «տաղ է հոմերական քաջ ոլորեալ....դիցազնական չափաբերեալ ըստ Ելլենացուցն»²⁹⁴: Մինչ Գրիգոր Նարեկացին մերժում էր հոմերոսյան բանաստեղծական ավանդները, Գրիգոր Մագիստրոսը մեծ սեր ու հետաքրքրություն ունի դեպի դրանք՝ զուգադրված առասպելավարժության՝ որպես ճեմարանական ծրագրի մի մասի ուսուցմամբ²⁹⁵:

Գրիգոր մեծ իշխանի ձեռագիր ժողովածուների կառուցվածքային յուրահատկությունները մանրակրկիտ մշակված և ամբողջացված են: Նրա ստեղծագործությունների՝ մասնավորաբար թղթերի հերթականությունը ըստ ձեռագրական տվյալների այլ է, քան Կ. Կոստանյանցի ժողովածուում: Դասակարգումներ անելիս առաջնորդվել ենք ժողովածուների առաջին խումբ-տարբերակի տվյալներն աչքի առաջ ունենալով²⁹⁶, քանզի մյուս ձեռագրական խմբերը այդպիսի հնարավորությունը չեն տալիս:

Գրիգոր Մագիստրոսը թուղթը կառուցում է հոգևոր վարժանքի սկզբունքով, ուր ծավալված «մրցությունն» ավարտվում է նամակագիրներից մեկի «հաղթանակով»: «Նա մշտապես խրթնաբան լեզու է բանեցնում,- գրում է Ա. Ալեքսանյանը,- իր գրելառճը որակելով՝ «հիւանդական» (ԾԷ, 3Է), «կատակական» (ԽԷ, 2Է, ԾԲ, ԾԳ), «ծպտեալ ծականուտ ծւարեալ» (Ծ), «...որ թագուցեալ ծածկի» (ԽԷ), «առական» (ԹԱ), «կատակերգական» (ԻԲ)....արտահայտություններով»²⁹⁷: Այս բաժանումները բխում են նամակի հեղինակային մախասիրությունների ներքին բովանդակային յուրահատկություններից: Դրան գումարվում է նաև այն, որ այլաբանական խոսքը Մագիստրոսի թղթերում ստանում է որոշակի երգիծական-պարոդիկ բնույթ: Դա պայմանավորված է այն հետաքրքրություններով, որ ունի Մագիստրոսն իբրև արվեստագետ:

²⁹⁴ Թղթերը, էջ 33:

²⁹⁵ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 38:

²⁹⁶ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, աղ. 1-ին:

²⁹⁷ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 173:

հրավիճակից ելնելով՝ անմիջապես ուշադրությունը բևեռում է այս կամ այն իրողության վրա: Օգտագործված նյութը բաժանվում է այսպես.

1. Հին հունական դիցաբանություն և առասպելներ՝ քաղված բազմաթիվ գրավոր ու բանավոր աղբյուրներից.
2. Հարևան այլ ժողովուրդների առասպելներ, առակներ, վիպական գրույցներ.
3. Հայկական դիցաբանությունից քաղված նյութ, այսինքն՝ հայ ավանդական առասպելաբանություն և բանահյուսություն.
4. Իր դարաշրջանի հայկական իրականությունից քաղած կամ իր բնորոշմամբ «ի գռեհիկս պատմեալ» նյութ²⁹⁸:

Այս կապն առասպելաբանության և բանահյուսության հետ վերահաստատում է, որ Պահլավունյաց իշխանը գիտի նյութի արժեքը և կարողանում է այն նպատակային կերպով օգտագործել: Ավելին, նա հմուտ է գեղարվեստական բարձրարվեստ նյութը ճաշակավոր համադրելու իր ասելիքի հետ: Դա առավել խորիմաստ ու այլաբանական է դարձնում այն: Հաճախ ծածկագրված և խրթնաբան միտքը կարելի է ինչ-որ կերպ հասկանալ, եթե հետազոտողը քննում է գործածած այլաբանության հարցը:

Թղթագրության ոլորտում Գրիգոր Մագիստրոսն ուշադրություն է դարձնում ինչպես կառուցվածքային, այնպես էլ բովանդակային յուրահատկությունների վրա: Արվեստագետն իր ժամանակակից տաղանդավոր ստեղծագործողների պես դիմում է նոր ժանրերի առատ ու բազմակողմանի գործածությանը: Միջնադարյան բարձրագույն դպրոցը լուրջ գիտելիքներ էր տալիս ճեմարանականներին անտիկ մշակույթի և գիտության մասին՝ զարգացնելով նրանց ճաշակն առակաայլաբանական խոսքի համդեպ, ամրագրելով այն հայ կյանքում: Առակական խոսքը պատկանում է այլաբանական խոսքի տիրույթին, թեև «առակ» տերմինն ունի իր կոնկրետ ժանրային մշակակությունը: Մանրամասն խոսում է առասպելի ու առասպելավարժության մասին՝ հանձնարարելով այն դպրոցում դարձնել ուսումնասիրության պարտադիր առարկա²⁹⁹:

Այս դեպքում նախ կարևոր է Մագիստրոսի՝ «ի գռեհիկս պատմեալ» հասկացության քննության խնդիրը: Հետևելով Խորենացու օրինակին՝

²⁹⁸ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 90:

²⁹⁹ Ս. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 37-39:

նա ևս հավաքում ու գրառում է առկա բանահյուսական նյութը: Արտաշես արքայի մահվան առթիվ հայ գուսանները հիշում են նրա մահը: «Եւ զայս ասեն ի վախճանելոյն իւրում, զոր և ի գռեհիկս աւանդեալ գտաք», - գրում է Մագիստրոսը արքայի մասին, որը մեռնելիս հայրենի շեներից ու քաղաքներից ելնող ծխին է կարոտում³⁰⁰: Պատմության խորախորհուրդ խորքերից հնչում է հնօրյա գուսանի անզուգական երգը.

*Ո՛ր տայր ինձ զծուխ ծխանի
Եւ զառաւօտն մաւասարդի,
Զվագելն եղանց և զվագելն եղջերուաց,
Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք,
Որպէս օրէնն է թագաւորաց³⁰¹*

Թագավորական հանդիսությունն ու որսը զուգադրված են նավասարդյան՝ դեպի երկինք ձգվող ծխի նկարագրությամբ, որը խաղաղության խորհրդանիշն է: Խորհրդապաշտ մտածողության մեջ այն երկինքն ու երկիրը կապող սյունն է, որով այդ ոլորտները հաղորդակցվում են: Դա նույն մոգական արարողությունն է կամ ամանորյա ծեսը՝ պաշտամունքային նշանակությամբ:

Անդրադառնալով թղթի ժանրային ներքին յուրահատկություններին՝ կարելի է Մագիստրոսի առակական խոսքն ընդհանուր առմամբ բաժանել մի քանի տարատեսակների՝ առասպելական գրույց, առակական թուղթ, գավեշտաբանություններ:

Ա) *Առասպելաբանական գրույց* -- Սա քաղված է տարբեր առիթներով ու տարբեր հեղինակներից: Այդ հեղինակների մասին որոշ դեպքերում նա խոսում է, երբեմն էլ ոչինչ չի ասում՝ ենթադրելով, որ իր նամակագիրն այդ մասին գիտի:

Թոռնիկ Մամիկոնյանին գրված ձկների մասին թուղթը ոչ այլ ինչ է, քան ջրի պաշտամունքի հուշարձանների մասին բազմակողմանի տեղեկությունների հաղորդում: Գիտենք, որ «վիշապներ» կոչված կոթողները նույն ձկնակերպ արձաններն են: Դրանք Դերկեստոյի պաշտամունքի արտահայտություններն են ինչպես մեզանում, այնպես էլ ամ-

³⁰⁰ Թղթերը, էջ 87 (թուղթ ԼԴ): Նաև՝ Լ. Խաչիկեան, *Գրիգոր Մագիստրոսի մօտ Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, Աշխատութիւններ, հ. Ա, Ե., Գանձասար, 1995, էջ 115-127. առանձնատիպ՝ Գրական-բանասիրական հետախուզումներ, Ժող., 1-ին գիրք, Ե., 1946, էջ 420-422:

³⁰¹ Թղթերը, էջ 87, նաև՝ *Մարգարիտներ հայ քնարերգության*, էջ 4:

բողջ Արևելքի մյուս երկրներում³⁰²։ Ավանդագրույցների մի մասը. «Առ այսօրիկ և այլ ևս բարեգործութիւնք *ի ձկանց եղեալ*. քանզի երբեմն Փագրոս՝ յեգիպտոս ի սովի եղեալ սաստկութեամբ և Նիւղոս ոչ ոռոգանէր զանդաստանս արտորայցն, և Փագրոս փեռեկեալ զինքն ընկղմէր պրկեալ, և յայսմանէ վտակ արտաքս հոլովեալ, ոռոգանէին իւրաքանչիւր ոք ըստ պիտոյիցն, և ապա ի ժամանակ հնձոցն զխեալ դարձեալ անյայտ լինէր»³⁰³։ Ուրեմն առարկայի կամ կենդանու կարևորությամբ է պայմանավորված նրա մասին եղած վերաբերմունքը։ Թերևս հնադարյան օգտապաշտական այս պատկերացումներից էլ ծնվել են նախնական հավատալիքները և պաշտամունքը։

Գրիգոր Մագիստրոսը մանրամասն գրում է եգիպտական մեկ այլ ձկան մասին, որի համար ևս բարեգործության պատճառով արձան է կանգնեցվել. «Եւ զոմն Եթովպացի յԱխճինայ նաւեալ, յաչաղեալ մախանօք նաւակցացն ստորընկէց ի նաւէն ընկղմէին ոտնակապօք, զոր գտեալ ձկան և յուս իւր բարձեալ, ողորմելով տանէր զնայ....մատնէր դատաւորին և պատմէր զեղեալսն, զոր ըմբռնեալ, զփայտէ կախեցին.... և պատկեր ձկանն պատուեալ կանգնեցին ի մեհենին, ընդ մմին և զառն տարաշխարհիկ»³⁰⁴։ Ջարմանալի է, որ կենդանիների պաշտամունքի մասին խոսում է մի մարդ, ով մի ուրիշ դեպքում կմեղադրեր իր հակառակորդներին հավատքի մեջ մեղանջումներ անելու համար։ Իհարկե, ձկնակերպ արձանները կանգնեցվում էին ոչ միայն նրանց գործած բարիքների պատճառով։ Դրանք պաշտամունքային խորհրդանիշեր էին, որոնց մասին կային համապատասխան գրույցներ³⁰⁵։ Դրանք պիտի «պատճառաբանէին», թե ինչու է կանգնեցվել այս կամ այն արձանը, ինչը սրբացված տոտեմի մասին «պատմությունն» էր։

Այդպիսին են Փիսոն գետի ափին Խոսրով արքայի կառուցած ձկնակերպ արձանի ստեղծման հանգամանքները. «Հարճ արքային Խոսրովու, քանզի սա ատեցեալ տարապարտ յումեմնէ ի հարճից արքայի, կիւսոյ հնարիւք քսութեան մատնեալ։ Իսկ նորա առ եզերքն Փիսովնի լայր կականմամբ. զոր ելեալ ձկան երևել նմա, Աշդահակ կոչեցեալ, և լռելեայն ի գոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի,....Ձոր Եզդագովսն կոչեն, այսինքն աստուածատուր, և զհարճն զայն առաջին

³⁰² Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. է, էջ 163-166:

³⁰³ *Թղթերը*, էջ 216:

³⁰⁴ *Թղթերը*, էջ 216:

³⁰⁵ Ն. Աղոնց, *Երկեր*, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 2006, էջ 13-15:

ամենայն կանանց իւրոց հրամայեաց կարգել»³⁰⁶: Գետի ափին արքան զոհեր է մատուցում ու գետի պաշտամունքը զուգադրում ձկան պաշտամունքի հետ:

Նախորդ առասպելագրույցում ձկան և տարաշխարհիկ տղամարդու պաշտամունքային խորհրդանշները հուշում են, որ նրանք նույնի երկակի դրսևորումներն են: Թանկարժեք ակ դուրս բերելն առասպելական տարածված մոտիվ է: Այս դեպքում առաջ է մղվում նվիրապետության (ինիցիացիայի) գաղափարը: Հալածված և վտարված հարճը «աստվածատուր» ակը հստորովին նվիրելուց հետո վերադառնում է արքունիք որպես առաջինն իր կանանց մեջ: Սա նշանակում է, որ առասպելն իր խորքում պահպանում է թանկագին ակը մթից ազատելու, իսկ արդյունքում նաև՝ աղջկան փրկելու մոտիվը³⁰⁷: Փորձությունների ենթարկվածը և դրանք հաղթահարածը նաև աստվածային է ու վերիններից հովանավորված մեկը: Այնուամենայնիվ, առասպելների խորհրդապաշտական նշանակությունները հեղինակի կողմից որոշակիորեն կռահվել են: Խոսքով արքայի ձկան պես պաշտվում է նաև «Ամոզեանն դուդակ»-ը: Հյուսիսականները նավերով ասպատակություններ են գործում «առ նոսա»³⁰⁸: Բիտոն ծուկն ասպատակելիս «հանդիպի նաւուց ախտացեալ, և սղոցէ ողամբն զողնափայտն նաւուցն»³⁰⁹, իսկ հանցապարտները, այլ ելք չունենալով և մետաղագործությանն անծանոթ լինելով, փայտյա արձան են գետեզերքին կանգնեցնում «և պատուեալ զնա յայնմ պարապէին մատուցանել պաշտօն»:³¹⁰ Այս դեպքում էլ արշավող նավերը մեջքով սղոցող ծուկն արժանանում է պաշտամունքի, որպեսզի այլևս վնաս չպատճառի: Կանգնեցվում է նրա փայտյա «կերպարան»-ը: Դա այն սրբությունների թվին է պատկանում, որոնց նկատմամբ պաշտամունքը թելադրված է վախով:

Թռռնիկ Մամիկոնյանին ուղղված թղթերում Մագիստրոսը շատ մանրամասն է խոսում ամենատարբեր առասպելների մասին: Այսպես. «Գիտենք և զձկունս....զղլփինն ստորակայեալ և յինքեան ստանձնեալ,

³⁰⁶ *Թղթերը*, էջ 216:

³⁰⁷ Այս զրույցում կա թանկագին ակի, այն է՝ արևի առասպելի մոտիվը: Դա հրաշապատում հեքիաթների՝ վիշապի ձեռքից թագավորի կրտսեր որդու շնորհիվ փրկված արքայադուստրն է: Թանկարժեք քարը նաև իմաստության խորհրդանշն է. տես **Ե. Մարգարյան, Դրվագներ Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմությունից**, էջ 108-110:

³⁰⁸ *Թղթերը*, էջ 217:

³⁰⁹ Նույն տեղում:

փրկագործելով զնա ի խարդաւանօղ նաւապետաց»³¹⁰: Դելֆինի մասին էլ կարող է իմաստասիրել, որ Օրփևսի կյանքն է փրկել խարդախ նավապետներից, երբ նա վերադառնում էր Սիցիլիայից, որի համար պաշտվում է եփեսոսցիների կողմից: Այստեղ կանգնեցվում է ձկան պղնձյա արձանը:

Շարունակելով իմաստասիրել՝ Մագիստրոսն անդրադառնում է մեկ այլ զրույցի: Դա հնդկական իրականությունից վերցված նյութ է. «Միթինա ոմն Յնդիկ շինէր ապարանս առ եգերթ ծովուն և խոկացեալ ընդ պարիսպն ապարանին....Եւ ի տեսլեան երևեալ նոցա ձկան միոյ փութալ առ եգր ծովուն առաւօտուն և զվէնսն կոփեալ դներ յատակս ծովուն ...յորուն ապարանի վէն կոփեալ գկերպարան ձկանն և զինքեանս մնացեալս մերձ առ նա»³¹¹: Այստեղ էլ ծուկը կատարում է անհավանական մի բան. տաշված քարերը իջեցնում է ծովի հատակը և պատերը դնելով՝ հասցնում ջրի մակերևույթը: Դրանով փրկում է մարդկանց սպառնացող վտանգներից և դառնում պաշտամունքի առարկա: Այս բանաձևը տիրապետում է թղթում ներկայացված գրեթե բոլոր օրինակներում: Ավանդազրույցներն «արդարացնում» են նրանց սրբացման ճանապարհը: Սյուժեները որքան հետաքրքրաշարժ, նույնքան էլ կարևոր են զրույցների դիցաբանական շերտերը քննելիս: Դրանք միաժամանակ ուսուցողական և կատակական ուղղվածություն ունեն:

Մյուս իմաստախոսությունների նյութը ծառերն են: Դրանց մասին նա նշում է, որ կտրելով փայտը՝ մենք դարձնում ենք այն մեզ ծառայող սեղան կամ մեկ այլ բան: Կենդանի ժամանակ պտուղներով, մահվան ժամանակ էլ «հպատակեալ» կերակրում է մեզ: Եվ թեև չի կարող այժմ ներբողական գովասանությամբ փառաբանել ծառը և գրել բարձրակարգ չափածո տաղ, բայց պարտավորվում է ոչ միայն դա անել հետագայում, այլև ցանկանում է իմաստասիրել ծառերի մասին: Այսպես. «Ծառն կաղնի պառաւեալն Կիրրայի, յոր աւազս պատուեալ յանապատին և գերակատար գագաթեանն Արամազդայ ի տապ ժամու հովանաւորեալ, պարածածկէր ի Բեզեկեան տապոյն»³¹²: Անապատային կաղնին արևից պաշտպանում է շոգ օրերին: «հաւանիմ ասել և զեռակալեան սոճին, զոր ջայլեացն օդից բիւրուց եւթանց կաթամբ սնա-

³¹⁰ Նույն տեղում, էջ 215:

³¹¹ Նույն տեղում, էջ 217:

³¹² Նույն տեղում, էջ 219:

ներ....գոր յՈլոմպիադսն պատուիր»³¹³: Ավելի խորանալով նյութի մեջ՝ երևան է հանում ծառերի պաշտամունքի հետ կապված հնագույն անիմիստական որոշ պատկերացումներ:

Մեր երկրում պատվում են սոսին: Գրիգոր մեծ իշխանը նշում է. «յԱրմաւիր առ դրան ապարանին արքունի», ուր Արամը պարսպին վարսեց Նյութար Մաղեսին, տնկված էր սոսի, որը պաշտվում էր Անուշավանի՝ «Արայեան»³¹⁴ մանկան կողմից: Ակնհայտ է, որ հիշյալ ծառը կապված է Արայի պաշտամունքի հետ, քանզի պատանին նվիրված էր սոսու սրբազան ծառին: Այն համեմատվում է մեռնող և հառնող աստվածության պաշտամունքային ծառերի հետ: Մենք գործ ունենք սուրբ անտառների նկարագրության փաստի հետ³¹⁵:

Պաշտամունքային ծառ է նաև «Մայրն Սաբալանի, զորմէ ասեն Պարթևք երից քաղաքաց յոստոցն կերտացեալ, իսկ արմատ և միջոց նորա ի վէմ յեղափոխեալ, Սպանդիարայ զնա կանգնեալ արծան»³¹⁶: Ուրեմն Պարթևները նրանից երեք քաղաքներ են շինել, բներից՝ պատեր կոփել, իսկ Սպանդարատի համար՝ արծան կանգնեցրել: Վերջինս Ստորերկրյայքի աստվածն է, ինչպես և բուսականության, խաղողագործության և գինեգործության աստվածը³¹⁷: Սա ևս առասպելաբանական սյուժեի հետաքրքրական մի դրսևորում է:

Մի այլ ծառատեսակի մասին բերվում է ևս մեկ գրույց: Այսպես. «ԶԱփրիգիոն առ Թեովպացիսն ծառ մարդածին, զորմէ ասեն պտուղ լինել մարդ, զհերացն ստորակախեալ իբրու զայլ ինչ ի մրգաց, և ի հատանել հերացն շիթս արեան կայլակացեալ հոսի, և բոլորն մայրեաց աւաղական միեղենաբար արծակեալ հնչեցուցանեն ծայն...»³¹⁸: Իսկ փախստական բանտարկյալ մարդը գտնում է հնարը. մերժենում է կին-պտուղների հետ, որոնցից երեխաներ են ծնվում և չափահաս դառնում՝ զբաղվելով նավաշինությամբ: Ինքն էլ, օգտվելով առիթից, իր երեխաների օգնությամբ մի թիանավակ է մտնում և հասնում իր երկիրը: Այս

³¹³ Նույն տեղում:

³¹⁴ Նույն տեղում, էջ 220:

³¹⁵ Ս. Մխիթարյան, *Սուրբ անտառների ու այգիների հիմնումը որպես նվիրապետական գործառույթ*, «Բանբեր երևանի համալսարանի», ք. 3, 2007, էջ 47-48:

³¹⁶ Թղթերը, էջ 220:

³¹⁷ Ս. Հարությունյան, *Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը*, էջ 47-48:

³¹⁸ Թղթերը, էջ 220:

գրույցը հաղորդվածներից ամենահետաքրքիրներից մեկն է: Նյութը կարևոր մանրամասներ է պարունակում տարատեսակ ծառերի մասին: Տրվում են մարդածին ծառի մասին շատ քիչ հանդիպող տեղեկություններ: Տարածված գրույցները «պատճառաբանել» են մարդու առաջացումը ծառերից: Հասկանալի է, որ դա հենց եթովպացիների ավանդագրույցներում պետք է տարածված լիներ: Հատկանշական է, որ Գր. Մագիստրոսի վկայությունը վերաբերում է ինչպես հայ-եթովպական ավանդական, այնպես էլ 11-րդ դարում դեռևս շարունակվող հոգևոր կապերին:

Մեկ այլ ծառատեսակի մասին, որ Պարթևները Լամաչուն են անվանում, գրում է. «Այսինքն *մանկան ծառ* կամ *պատանեաց*, զոր ի հանդիսի մերկամարտիցն ցցեալ զարդարեն յոքնական կարասեաց գանձու»³¹⁹: Յոթ հոգու հաղթած պատանի ըմբշամարտիկին պսակ են պարգևում, և նվեր է տրվում թանկարժեք իրերով զարդարված ծառը, ինչը կյանքի շարունակականության ու հավերժության խորհրդանիշն է:

Աղվանքի Ծար գավառում (Արցախ) Մագիստրոսը տեսել է վիթխարի գիհի, որի փայտով Սուրբ Հակոբի մատուռն է պատրաստվել³²⁰: Այդպիսի փայտյա կառույց ինքը Կոստանդնուպոլսում է տեսել նաև: Նրա վերաբերյալ գրում է «զնմանէ փոքրագոյն քան զԵռակլեանն սոճի... և ի նորայն ոստոց ասէին լինել բժշկութիւն»³²¹: Սրա ճյուղերը բուժիչ հատկություն են ունեցել: Բնականաբար դա սուրբ ծառ է, և բուժիչ հատկությունները պատահականորեն չեն վերագրվել նրան: Ռոստոմյան տունը հետաքրքիր է նրանով, որ նրա ոստերից քնար էին պատրաստում, որը տալիս էին ապաշնորհ մարդկանց ձեռքը, և նրանք արագ սովորում էին հոմերական քերթվածներ երգելով կատարել: Դա հաստատում է, որ Ռոստոմը Ապոլլոնի և Հովի. Մկրտչի պես մուսաների հովանավորն է, շնորհապարգև աստվածություն³²²: Խոսվում է հրաշագործ ծառի նույնատիպ հատկանիշի մասին: Բայց չի ցանկանում խոսել Խաչափայտի

³¹⁹ Նույն տեղում:

³²⁰ Ս. Մխիթարյան, *Մագիստրոսյան սկզբնաղբյուրներն Աղվանք աշխարհի և Ծար (Քելբաջար) գավառի մասին*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», ք. 3, 1996, էջ 156-157:

³²¹ Թղթերը, էջ 221:

³²² Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի «Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» չափածո տաղը և շնորհապարգևության խնդիրը միջնադարյան գրականության մեջ*, «Նոր-Ղար» համահայկական հանդես, ք. 4, 2003, էջ 261-264:

նյութական կողմի մասին, քանզի իր համար մանկուց սովորություն է «ոչ զաստուածեղէն մատեանս յաշխարհական բանաստեղծութիւնս բերել»³²³: Գրողը գիտակցաբար խուսափում է տերունական Փայտի մասին սովորական, հասարակ և իրավիճակին ոչ վայել խոսք ասել: Պարզ երևում է, որ նամակագիրն առանձնացնում է աշխարհիկ նյութը հոգևորից: Թեմատիկ զանազանություն կա Նամականու տարբեր մասերի ու թղթերի միջև հենց այս առումով:

Խնձորի մասին իմաստասիրում է՝ գրելով. «Խնձորս երբեմն յԱստուկայ շնորհեալ. ոչ միայն կնոջն հասանիւր տափանաց, այլև գլեանս շնորհեալ պատժիցն մահու: Եւ այլ մնայր ի խնձորս սրբընչանս անդամաբեկս խաղուցն հայել ի գեղմն, իբրու և զգլփիականն խնձոր: Յիշեմ աստանօր և խնձորն բաբելական, զոր երաժիշտն պատմեալ երգ զնա յարարէր: Իսկ զՍողոմոնեանն յարաբարդեալ ոչ յայս կամիմք շարագրել»³²⁴: Նամակագիրը նախ խոսում է կյանքի մասին, որ «շնորհեալ պատժիցն մահու», այսինքն՝ խնձորի կենսապարզ և հատկանիշների վերաբերյալ, որը մահվան դատապարտվածին կարող է կենդանացնել ուժ և եռանդ տալ սիրահարներին, ջերմը անցկացնել: Այնուհետև ակնարկներով խոսում է պարի ժամանակ (հավանաբար՝ հարսանեկան) օգտագործվող խնձորի մասին, որով փեսացուն հարվածում էր հարսին: Իսկ սիրահարները խնձոր էի նետում իրար՝ ի նշան սիրո, և այն վերցնելն էլ հաստատում էր փոխադարձ զգացմունքի մասին: Գիտի և «զգլփիականն խնձոր»-ի մասին, որը հավանաբար սեր արթնացնելու նպատակով Դելֆոսում օգտագործում էին գուշակները մոգական արարողությունների ժամանակ: Գիտի և բաբելական խնձորի մասին, որի առիթով երգ է հորինվել: Այստեղ տեղին չի համարում խոսել «Սողոմոնյան» խնձորի մասին (նկատի ունի Երգ Երգոցի հատվածը)³²⁵, որը ևս սիրո ու արբուճի խորհրդանշի մասին է: Իսկ Յիպոկրատի հայտնածի առիթով ասում է, որ նա իր 9-րդ գրքում (նկատի ունի նրա երկի 9-րդ մասը) գովաբանում է խնձորը՝ որպես ջերմի, թուլության ու ծարավի դեմ լավագույն միջոց և զովացուցիչ³²⁶: Բերվածից երևում է, որ Մագիստրոսն այս

³²³ Թղթերը, էջ 221:

³²⁴ Նույն տեղում, էջ 50:

³²⁵ Երգ. բ. 3,5:

³²⁶ Թղթերը, էջ 50: Նաև՝

1998, 832 Վ. Դևրիկյան,

դեպքում էլ իմաստասիրում է բժշկագիտական նյութի շուրջ՝ որպես գիտնական:

Դանիել Երաժշտին ուղղված ԾԳ և ԾԴ թղթերը ևս մեզ հետաքրքրում են իրենց ոչ սովորական ուղղվածությամբ: Թեսալացիների մոտից Պարմենիդեսի որդուն սրաթռիչ արծիվը գողանում ու տանում է Արգիրացիների աշխարհը: Արծիվը ծովն է գցում երեխային, և նրա կյանքը փրկում է Արտեմիդը. «Եւ վարժեալ նորա ամենայն իմաստութեամբ. իսկ երաժշտականութեամբ առաւել ծայրագոյն»³²⁷: Հետագայում երաժիշտ Պոռփյունիփոնոսի պղնձյա արձանը՝ շեփորը ձեռքին, կանգնեցվում է աստվածուհու տաճարի դռանը, և հույներն անվանում են նրան «սալափնոփոնիս, այսինքն քնարերգ»: Նա հավքի երեք տեսակի ձայներ էր արձակում: Շարունակելով ասելիքը և այս անգամ շրջանառելով առասպելի մեկ այլ տարածված տարբերակ՝ Մագիստրոսը գրում է, թե երաժիշտը «երթեալ յԱրգիացիսն, զտաղն Որփեայ զառաջինն սկսեալ, մերկ երգով ձեղուն յարկին պատառէր և ոստք սեանն ծաղկեալ բողբոջին և զհաւս ի վերայ կացեալ տեսանէին Արգիացիքն, իսկ Ապողինար նախանձեալ,...զի քաջ նա սիրէր, յարուցանէ....և ի վերայ աստուածային սեանցն կացուցանէր»³²⁸: Մարդ-հավքի մասին հայտնում է, որ «Եռակլ»-ի կողմից տարվում է իր տաճարը, աստվածային սյուների վրա թառեցվում, իսկ Պառնասում կանգնեցվում է արձան՝ թռչնի տեսքով, բերանին շեփոր: Սա ևս հնագույն պաշտամունքի մի դրսևորում է, ուր սրբացվում կամ պատկերվում է սրբազան թռչունը³²⁹:

«Առ Դանիել յաղագս քնոյ» (ԾԴ) թղթում հաստատվում է անտիկ ավանդույթի պահպանման ևս մեկ փաստ: Նա մի նորագույն հարցի մասին է խոսում, ինչպես «ճեմարանին Սոկրատային այսոքիկ սովորութիւնք և կրթութիւնք մանկանցն հռետորական»³³⁰: Պռոկլեսը երկու եղբայրներից հետո ինքն է մարտնչում Օդիսի դեմ, որը քնում է Մոդիկա լեռան մոտ: Իսկ ինքը քնից դժվարությամբ է արթնանում: Քնի վերաբերյալ իմաստասիրություններում նա գրում է. «Ասեն զՊռոկլէս ոմն Պոմպիոսեան, քանզի այս երրորդ եղբայր նորա մարտուցեալ ընդ

³²⁷ Թղթերը, էջ 124:

³²⁸ Նույն տեղում, էջ 125:

³²⁹ Ս. Հարությունյան, *Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցաբանը*, էջ 32, 36-38: Խոսքը հավանաբար Հերակլես-Վահագնի մասին է:

³³⁰ Թղթերը, էջ 125-126: Բնագրում՝ Ադիս:

Աւդիսեայ սպասէր նմա որպէս Պարէս Դիմիդեայ, զի գաղտնի մահու օրիաս հասուցէ նմա, և այսպէս միշտ ատտանայր առ նա»³³¹: Ընդհանրապէս քունը մահական խորհրդանիշն է: Դիցաբանական պատկերացումներում դրա հետ կապված բավականին շատ նյութ կա: Քնի հիմնահարցն առանձին դեպքերում դարձել է հոգեվերլուծաբանների համար կարևոր նյութ³³²: Տվյալ դեպքում հետաքրքիր է միջնադարյան պատկերացումը քնի ավանդական ընկալման մասին: Նրան վտանգ է սպառնում քնի պատճառով, ուստի երդվում է գինի չընպել և չքնել: Մի որսորդից գալի աչք է խնդրում, որ դրանով սնվի, բայց Օդիսը որսորդին խնդրում է արջի աչք տալ: Ուտելով դա՝ նա նաև խաղող է տեղում, իսկ խաղողն ուտելով՝ թմրում: Այդպէս տարիներ շարունակ:

Մի այլ առակաառասպելական այլաբանություն է Ռոստոմի մասին պահպանված պարսկական հնագույն զրույցը: Նա շարունակում է այն ավանդները, որ թողել էր մեր գրականության մեջ Մ. Խորենացին: Հաճախ կարևոր տեղեկություններ է տալիս նրա Պատմության մեջ հանդիպող սիրված դիցաբանական և պատմական հերոսների մասին: Քնի մասին հանրահայտ իմաստախոսական մամակում նա ներկայացնում է «դիւզեզից» հալածված և մշտապէս քնատ Ռոստոմի մասին, որին օգնում և հսկում է իր Ռաշ ծին: Մի անգամ «զարթուցանէր զՌոստոմ, և այսպէս ապրեցուցանէր»³³³: Հետաքրքիր է, որ պարսկական միջնադարյան զրույցը քաջի մասին որոշակիորեն տարբերվում է հնագույն զրույցից, քանզի Սանի որդու մասին Ֆիրդուսին ներկայացնում է վիպականացած պատումը, մինչդեռ հայկական աղբյուրներն ավելի նախնական են ու հակված դեպի առասպելաբանականը:

Անքնության մոտիվը տարածված է Արևելքի ժողովուրդների գրական ավանդույթում: Հատկանշական է Բյուրասայի Աժդահակի մասին պարսից հնագույն առասպելը, որտեղ Հրուդենը (Ֆրիդունը) ննջում է և արթնանում՝ մի կերպ ազատվելով մահացու վտանգից: Տարածված այս «պատմությունը» քնի մասին հանդիպում է ինչպէս այլ ժողովուրդների վիպական ստեղծագործություններում, այնպէս էլ հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսում, ուր Ջոջ կուռքը չի թողնում, որ հերոսը քնի.

³³¹ Նույն տեղում, էջ 126:

³³² **Զ. Ֆրոյդ**, *Հոգեվերլուծության ներածություն*, Ե., «Զանգակ 97» հրատ., 2002, էջ 54-163:

³³³ *Թղթերը*, էջ 127:

- Աղբեր, դու խաբար չես, ես գիշեր չեմ քնի,
Էդ մեկ ամիս Ձոջ կուռք չի թողի,
Որ ես գիշեր քնեմ³³⁴։

Անքնության հարկադրանքը մղում է նախ մրցության, իսկ այնուհետև սրընթաց գործողությունների:

Հովհաննես Սյունեցուն գրած իր ԺԶ թղթում իմաստասիրում է (կույր երաժշտի համար), որը Պաղեստին Աղեկտրացու պես երաժշտել է սովորում, գնում պելոպոնտացիների մոտ և չի վերադառնում՝ այնտեղ իր արվեստը ցույց տալով: Ինչ-որ նմանություններ է տեսնում կույր երաժշտի ու Պաղեստինի միջև, որը նույնպես չի ցանկանում վերադառնալ իր նախկին տեղը:

Իր անհայտ նամակագիրներից մեկին հղած թղթում կրկին զարգացվում է նմանատիպ մի թեմա: Վերջինս իմաստասիրում է «ոչ ուղղապես»՝ զայրացնելով ուղղամիտ հեղինակին: Ոմն Պենտոկլես Դիոնիսիոսի տոնն է տոնում Ապոլլոնի տաճարում՝ օրհնելով Դիոնիսիոսին և անիծելով տիտաններին, որ կործանեցին մանուկ աստծուն: Իսկ աթենացիները հարցնում են «Ո՞չ պատկառես, Պենտոկլէս..., եթե Աթենա»³³⁵ հեռագոյն է և ոչ տեսանէ, սակայն ակն Աթենացւոյ տեսանէ, Ամպ-ռիդոս»³³⁶: Բանաստեղծը ցուցաբերում է մի կողմից՝ անհանդուրժողականություն, մյուս կողմից՝ տգետին և տգիտությունը ծաղկելու բուռն ձգտում: Եվ այդ ընթացքում է, որ ծնվում է այլաբանական խոսքը՝ իր գրոտեսկային ուղղվածությամբ: Նա չի հանդուրժում օրինազանց և կեղծավոր մարդկանց, որոնք, օգտվելով առիթից, բամբասում են իրենց մերձավորներից:

Մի այլ օրինազանց նամակագրի քննադատում է իր խոստացած կաթսան չուղարկելու համար³³⁷: Հիշում է մի քանի դեպքեր, որոնցից առաջինի մեջ տիտանները Դիոնիսիոսի մասնատված մարմինը դրին և եփեցին: Դա հանրահայտ առասպելական մոտիվ է աշխարհաստեղծման մասին, երբ անդամահատված հերոսի մարմնից ստեղծվում է երկրի վրա եղած ամեն ինչ: Մյուս նամակում Աֆրոդիտեի արծանի գլխին դրված «սան»-ի (կաթսա) նկարագրությունն է տրված, որի մեջ հան-

³³⁴ Սասնա ծռեր, Ե., 1990, էջ 110:

³³⁵ Բնագրում օգտագործվել է «Աթենա» սխալ ձևը:

³³⁶ Թղթերը, էջ 233:

³³⁷ Նույն տեղում, էջ 227-228:

դեսների ժամանակ մտնում են երրայեցիները: Թերևս խոսքն Ասկալոն լճի ափին տեղադրված Իշտարի պաշտամունքի հետ կապված արձանի (կամ նմանատիպ այլ արձանների) մասին է: Բայց իր նկարագրածը մեստրենյան «սանն» է, որի մեջ երեք հազար ցիռ և եղջերու է լցնում Յեփեստոսը: Երբ այն ճեղքվում է, վերջինս լափլեզ ուտում է ամբողջը և քաղցում: Յանձնարարում է, որ իր նամակագիրը, աստվածաշնչյան պատումներից գտնի կաթսաների մասին գրույցներ և ուղարկի իրեն:

Առասպելի և առակի ժանրային կառույցները մագիստրոսյան սկզբնաղբյուրներում վերափոխվում են իմաստասիրական-տեղեկատվական սյուժեների: Բայց այդ ամենի մեջ չկա ինքնանպատակ, իր ուսուցողական խնդրին չձառայող որևէ բան: Ավելի շատ փորձ է արվում առասպելը և առակը մի տեսակ մերժեցնել ոչ միայն ժանրային առումով, այլև իր նամակագիրների և ընթերցողների դաստիարակության համար: Մագիստրոսի շնորհիվ, փրկվում և մեր սեփականությունն են դառնում դեռևս միջնադարում ցրված ու մեծապես գործածվող հին հունական մշակութային գոհարները ևս: Եվ դրանք իրենց հերթին դառնում են Պաիլադոնյաց իշխանի թղթերի նյութը՝ ներքին շարժունակություն հաղորդելով նրանց:

Երաժշտական արվեստի վերաբերյալ արժեքավոր մի գրույց է ներկայացվում, որ վկայությունն է իշխանի բարձր ճաշակի: Վարպետորեն մատուցվում է նյութը դելֆինի մասին «ոչ նախանձու ծովահեղձուկ ջրասուզեալ և ոչ կարօտացեալ ողորմութեան դլփնի, զոր ստանձնեալ արտաքս բերեր, և յԱթենա զանդրիսն այսպիսի առն ի տաճարին Ապոլոնի կանգնեալ պարտ վարկանէին և *սակս երաժշտացն է բանս այնոցիկ, որք մերկ երգով զձեղունսն խանձացուցանէին*»³³⁸: Անշուշտ շարականագիր և նաև երաժշտական խորը գիտելիքներ ու կրթություն ստացած իմաստասերը չէր կարող չգիտակցել երաժշտական արվեստի կարևորությունը: Մանավանդ այլութագորականների մտքերն անընդհատ վկայակոչող այս գիտնականը հասկանում է, որ հոգու բուժման, մարդու ներքին մաքրագործման առումով ամենակարևոր միջոցը հենց երաժշտությունն է: Ուրեմն և կարևոր է գրույցն առասպելաբանական երաժիշտների ու երաժշտության մասին:

³³⁸ Լույն տեղում, էջ 123:

Գրիգոր Մագիստրոսն առասպելաբանական գիտելիքը կարևորում է և օգտագործում իր ուսումնական ծրագրերում՝ որպես ուսուցողական արժեքավոր նյութ։ Դրանք հարմար օրինակներ են մարդկանց ինչ-որ ճշմարտություններ ապացուցելու։ Այդ գրույցներն այլևս պաշտամունքային նշանակություն չունեն, սակայն հարմար նյութ են դաստիարակչական-ուսուցողական առումով։

Բ) *Առական բողոք* - Իր նամակագիրներից հատկապես երկուսին՝ Թոռնիկ Մամիկոնյանին և Հովհաննես Սյունեցուն է ուղղված նրա առական իմաստասիրական թղթերի զգալի մասը։ Մագիստրոսը դիմում է առակաբանությանը, երբ բանավեճ է մղում և կարիք ունի լրացուցիչ փաստարկումների, այլաբանական խոսքի ներգործության։ Դա մի տեսակ շարժունություն է հաղորդում խոսքին։

Առակագրության հնագույն հուշարձաններին մեր իմաստասերները ծանոթ էին վաղուց. խոսքը վերաբերում է Ոլիմպիոդորոսի և Եզոպոսի ժողովածուներին։ Սրանց գումարվում էին ժողովրդի մեջ տարածված առակները։ Ժողովրդական առակները հնագույն առասպելների բեկորներ էին, որոնք արտահայտում էին այն տոտեմիստական պատկերացումները, որ տարածված էին մեզանում։ Հասկանալի է, որ միջնադարյան առակն արդեն այլ խնդիրներ է առաջադրում, քան առասպելը։ Այն կենդանիների, բույսերի կամ մարդկանց մասին գրույց է, որում ծաղրվում են հոռի արարքները, կրքերն ու արատները³³⁹, մեծապես հակված է դեպի բարոյական սկզբունքների ճանաչումը։ Լուսավորության մեծ գործիչ Լեսինգը (1729-1781) գրում է. «Առակը չի կարող ամեն տեսակի ճշմարտություններից խոսել։ Նա պետք է ներկայացնի ընդհանուր բարոյական որևէ օրենք կամ սկզբունք, անշուշտ եզակի դեպքի, եզակի արարքի այլաբանությամբ, սակայն ոչ հիմնավորապես թաքնված կամ ծալված, այլ պատկերված այնպես, որ նրանում ոչ միայն մնանություններ գտնվեն բարոյական սկզբունքների հետ, այլև այդ սկզբունքը ճանաչվի իր կենդանի, ակներև ձևի մեջ»³⁴⁰։ Դա բարոյական սկզբունքի ճանաչումն է որևէ կոնկրետ ձևի դրսևորումով։ Իսկ առական ձևի հայտնաբերումը պայմանավորում է գեղարվեստական խոսքի ճաշակավոր կառուցվածքային յուրահատկությունը։

³³⁹ Է. Զրբաշյան, *Գրականության տեսություն*, Ե., Եր. համ. հր., 1980, էջ 367-369։

³⁴⁰ Գ. Լեսինգ, *Արձակ առակներ*, Ե., «Արևիկ» հր., 1989, էջ 3։

Առակական այլաբանությունը սիրված է Մագիստրոսի կողմից: Նա անդրադառնում է այդ ժամրին գրեթե բոլոր հարմար առիթներով: Այսպես. «Ձի մի՛ նքթեալս զօրէն Պաղմենիդեայն շան, որ ի կամուրջն ելեալ և կող ի բերանն իւր կալեալ, զստուերն ի գետին տեսեալ, տենչայր ըղծացեալ այնմ հասանել, ի բաց ընկեցեալ և յստորս վազեալ, և ոչ այնմ հասեալ, նքթեալ հոլովիւր ի գետէն»³⁴¹: Պարմենիդեսի տաճարի մերձ պատին մակագրված են խրատական այսպիսի խոսքեր անիմաստ տենչանքի մասին: Այո՛, ազահությունը պատժվում է, իսկ արատը՝ ծաղրվում: Նամակագիրը ծիծաղում է «անիմաստ տռփմանց» վրա, քննադատում զուր վատնված ջանքը: Արտույտի մասին առակում առասպելական Երկինք-Երկիր բանավեճն այստեղ ավարտվում է Երկնքի սպառնալիքով՝ ընկնելու Երկրի վրա և կործանելու Երկիրը, իսկ ծիտը փորձում է ուրքերով պահել այն, ինչն, անշուշտ, անիմաստ ջանք է: Եվ առակի խրատաբանական-բարոյական եզրակացությունը հետևյալն է. «Որքան կարեն, զայն առնեն»³⁴²: Այնուամենայնիվ, մեծ համարձակություն է թռչնի կողմից վտանգի պահին կատարել իր կարեցածը, ինչը հոգու արիության նշան է: Մագիստրոսը մի կողմից խոսքն համեմուն է այլաբանական ձևերով, մյուս կողմից՝ գրականացնում հայ միջավայրում ցրված բանավոր առակը³⁴³:

Աստիճանաբար խորանում է գվարճաբանությունը, թղթագիրը հորինում է նամակի մի տեսակ՝ նամակ նամակի մեջ: Գրիգոր Յնծացուն գրում է. «Այլ եկն առ մեզ նամակ յանտառէ կեղերջական տրտունջ տոջորեալ սրտի յեղանց, յեղջերուաց ի բոլոր գագանաց, եթէ ելեալք ի դրախտէն, զմեզ ի մերոյն սեփականէ արտաքս հանին»³⁴⁴: Դավիթը հրամայել է նրանց լեռներում ապրել-մնալ դրախտից վտարվելուց հետո, սակայն այնտեղից էլ սրանց վտարում են, հալածում: Պատասպարվելու տեղ չունենալով՝ նրանք դիմել են իշխանին³⁴⁵: Անտառաբնակ կենդանիների բողոքը հիշեցնում է թռչնի տրտունջը Յ. Իմաստասերի «Քան իմաստության» պոեմում, ուր իրենց վտարվելու պատճառը նա համարում է մարդկանց: Իր նամակագիրը հետևում է առաքյալների

³⁴¹ *Թղթերը*, էջ 214:

³⁴² Նույն տեղում, էջ 13:

³⁴³ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 38-39:

³⁴⁴ *Թղթերը*, էջ 91:

³⁴⁵ Նույն տեղում, 89:

օրինակին, ովքեր ծգտում էին «ընդ Յիսուսի լինել»։ Իսկ իշխանն իր իմաստասիրական խոսքը վերջում վերածում է չափածո աղոթքի, որի արդյունքում ստացվում է փառաբանական մի ծոն (մյուս շատ արծակ էջերի պես)։

*Որ յուսայ ի լեռոն Տեառն,
Եւ Լերինք շուրջ են զնովաւ,
Լեռոն Տեառն լեռոն պարարտ,
Լերինք ցնծասցեն առաջի տեառն,
Մինչև լերինք հաստատեալ էին,
Եւ լերինք բարծունք եղջերուաց են...³⁴⁶*

Սա յուրատեսակ լերան աղոթք է, ուր դարձյալ փայլում է Մագիստրոսի բանաստեղծական շնորհը։ Դա լեռան ընկալումն է որպես սրբավայրի, Տիրոջ փառաբանությունը բանաստեղծության միջոցով։ Լեռ-սրբավայրի մասին մա խոսում է թե՛ հեթանոսական, թե՛ աստվածաշնչյան գրույցներում՝ գտնելով, որ Աստծո հետ կարելի է հաղորդակցվել մաս այլ վայրերում (ոչ միայն լեռան վրա)։

Տողատվում է մակ հանրահայտ ճանճի առակը, որը վերագրվում է Ոլիմպիոդորոսին³⁴⁷։ Գրիգոր Մագիստրոսը համաշխարհային գրականության մեջ առակի չափածոյացման մեջ առաջիններից մեկն է, որ երգիծական այդ ժանրը որոշակիորեն բանաստեղծացնում է (դեռևս չտողատելով դրանք, բայց և նպաստում ժանրի հետագա չափածոյացմանը մինչև Ֆրիկ)։ Առյուծի ծամելիքը չընկնելու համար հարկավոր է հեռու մնալ նրանից. սա է առակական եզրակացությունը։ Հայ իրականության մեջ առաջին անգամ կատարվում է առակական խոսքի չափածոյացման փորձ։ Դա գրականության պատմության մեջ կարևոր ներդրում է առհասարակ, քանզի առակի չափածոյացումն ավելի ուշ

³⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 90։ Չափածո հատվածն այդպիսին է մակ ձեռագրերում։ Կա հետաքրքրական շարունակություն այս թղթում. «Կամ որ յՈլիմիոսին աճապարեր ծայրս ելանել, զի ընդ Ապոդոնի թռուցեալ երթայցէ ի Կրետէ սակս աւետեացն հօրն Արամագդայ...Կամ զԱռօրիսին ի Պառնասոս երիվարաւն վագեալ։ Գիտեն և զԲիւրասպի ի լեռոն Դաբաւանդ...կամ զմեր Արտաւագդ ի ծայրս Այրարատեայ ի Մասիքոհն»։ Աստվածաշնչյան Ահարոնը և Մովսեսը մեռնում են լեռներում՝ հաստատելով նրանց սուրբ վայրեր լինելը։

³⁴⁷ Ս. Մխիթարյան, Գր. Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը,

շրջանի հետ է կապված: Իր նախասիրության համաձայն Մագիստրոսը երբեք չի անտեսում բանահյուսական նյութը՝ լինի դա բանավոր թե գրավոր աղբյուրից վերցված: Առակների կողքին նա ակամա անդրադառնում է միջնադարյան առասպելաբանական գրույցներին: Այնպես որ, այս կարգի բանավոր նյութերը ևս չափազանց կարևոր են և հետաքրքրական: Իր իմաստասիրական ու կատակական թղթերում Մագիստրոսն անցում է կատարում դեպի հետաքրքրաշարժ և «թեթև» ժանրերը: Նրա մոտ ամենից հաճախադեպ հանդիպող այդպիսի ստեղծագործություններն ավանդազրույցներ են:

Գ) *Անեկդոտներ ու զավեշտաբանություններ* — Ուրախությունն ու խրախճանքը մշտապես ուղեկցել են մարդուն: Սրախոսությունը, զավեշտը եղել են կյանքի անբաժանելի մասը: Այդպիսին է և Պահլավունյաց իշխանի այսերկրային ընթացքը՝ լի և՛ թախիծով, և՛ անմնացորդ ուրախությամբ: Մի վայ – գիտնականի Գրիգոր Մագիստրոսը գրում է. «Մուրցացի ոմն զկանափ մետաքս կարծեալ ի Թրակացիս տանէր վաճառել և ոմն մեղու օծեալ զքարինս ասորորակս ի Պաղեստին վաճառել փութայր իբրու զռետին»³⁴⁸: Այս շարքի գրույցներն արդեն մոտենում են անեկդոտի ժանրին կամ ծիծաղաշարժ ժողովրդական երգիծապատումներին: Նրանցում բացահայտվում են մարդկային հիմարությունները, անհեռատեսությունը, ծախողանքը, անհաջողությունը, որոնք արդյունք են խորամանկության, ագահության, անձեռնհասության: Ընդհանուր տիրապետող մտայնությունը հիմարության դատապարտումն է, կյանքի որ բնագավառում էլ այն դրսևորվի: Գրողը չի խնայում հատկապես իմաստականերին և ծաղրում է ծույլ աշակերտներին: Նյութը հետաքրքիր է ոչ միայն մեր գրականության, գրական առնչությունների, այլև բուն հունական առասպելաբանության ուսումնասիրության համար, քանի որ սրանց տարբերակներն այժմ դժվար է հայտնաբերել բուն հունական աղբյուրներում:

Մանազկերտի և Մոկաց եպիսկոպոս Գրիգորին ուղղված թղթերում կան իմաստասիրական հետաքրքիր տեղեկություններ, ուր Մագիստրոսը հորինում է սյուժեներ. «Պռիւմիթոս այժմ ուշ եղեալ է խաղալ չու պաւտ առ Բաբելոն և անդուստ ի ծայրս հարաւոյ, և Պիսիդոն հանդերձ սպիտակափառն զօրովք շահատակել հանդերձեալ է, և Կռօնոս յայժի հեծեալ ի վրնջապապջակն քաղ սալասմբակ. և յայսմանէ զարհուրեալ իւ-

³⁴⁴ Թղթերը, էջ 231:

րաքանչիւր ոք յանբան կենդանեացն, որջս և խորս և ամբարս յարմարեն»³⁴⁹: Նույն թեման շարունակում է նաև «հեծեալ յԱրտեմեանն ալոջ, գայ հասանէ միամարտ ի վերայ Աթենայ»³⁵⁰ (ԼԴ թղթում): Այդ մութ և խորհրդավոր ոճը գործածվում է նրա համար, որ գաղտնիքը չբացահայտվի: Փաստորեն Մագիստրոսը նամակում ասելիքը ծածկագրում է: Առասպելական, առական չափազանցությունների և գրոտեսկի կողքին ահա տեսնում ենք նաև տեքստի ծածկագրման գեղեցիկ մի դրվագ: Նրանցում հեղինակը հաճախ «մոռանում» է բուն նյութը և տալիս նրա այլաբանական կողմը: Այսպես. «զԿռօմեանն կռապող բարձրեղջեր նոխազ ի կռս իւր լծեալ...»³⁵¹: Այս Կռոմոսյան արշավանքը կապված է ինչ-որ պատերազմական դեպքերի հետ, որոնց մասին հեղինակը չի կարողացել բացահայտ ասել, ուստի այդ մասին գրել է հանելուկի ձևով:

Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործության մեջ կա կյանքը պատկերելու մի յուրատեսակ եղանակ: Դա մի կողմից նրա կատակական-հեգնական խոսքն է, որով նա երգիծում է իր նամակագիրներից ոմանց, բայց միաժամանակ այդ ծաղրը նրան հնարավորություն է ընձեռում չափազանցնել ասելիքը: Եվ այդ ամենն արվում է ժողովրդական բանարվեստի և հնագույն հերոսների ու սյուժեների մի այնպիսի համադրումով, որ նամակային խոսքը վերափոխվում է ժողովրդական պարզ ու անպաճույճ ձևերից բխող կենդանի հաղորդակցության: Այսպես. «...հրոսակք մախընթացից ազդեցին մեզ, ոչ ուղղախոսելով զԳորբոնս զԳոբիհոն մեզ ծանուցին, զոր մեր յերկիւղի կասկածանաց եղեալ մախնւոյն այն կապտողի և յեղուզակի մատնեաց Տէր գտունս Մամիկոնեան ի ձեռս նորա. և ահա կարծիս կասկածանաց մեզ եղեալ յԱշտիշատայ դից դիւցազնական դիւական յարձակման, գուցէ սանդարամետականին խզեալ կապանաց...և գթեալ Գորբոն գայթակղեալ, գաղափարեալ զԳոբիհոն...Եւ այս այսքան գռեհօրէն և անկոփ կարկատուն բան կատակական»³⁵²: Ակնհայտ է, որ նամակագիրը գործածում է ժողովրդական խոսք և բնավ չի խորշում դրանից՝ խուսափելով իրեն բնորոշ բարձր ոճից: Հյուսվում է գեղեցիկ բառախաղ:

«Այստեղ կան ակնարկներ և՛ հայոց պատմությունից, և՛ Ս. Գրքից, և՛

³⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 86:

³⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 87:

³⁵¹ Ս. Աթեյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 41:

³⁵² *Թղթերը*, էջ 67:

հունական դիցաբանությունից,- գրում է Մ. Աբեղյանը:- Որպեսզի ընթերցողը հասկանա այդ «կատակական» խոսքը և հաճույք ստանա դրանից, նա պետք է գիտենա, թե ով է եղել Գդեփիոնը....տեղեկություն ունենա Աշտիշատի աստվածների, Սանդարամետականի» և այլնի մասին: Կատակական իր խոսքում նա մեծ մասամբ դիմում է հեզնանքին, քանի որ նամակագիրներն իրեն մոտ մարդիկ են: Բայց կան դեպքեր, երբ նա դիմում է ծաղրին՝ հաճախ նաև՝ սարկազմին: Այդ ձևով է շարադրված հայտնի «Գամագտական» կոչված թուղթը՝ ուղղված Կիրակոս հույն դպրին³⁵³: Այն իր հերթին աչքի է ընկնում ընդգծված «արիստֆանիզմներով»՝ շեղջակուտակ երգիծաբառերի տարափով, որով ոչնչացնող ծաղրի է ենթարկում նամակագիր-հակառակորդին:

Մագիստրոսը երգիծանքի մեծ վարպետ է և տիրապետում է դասական ծաղրի շատ ձևերի³⁵⁴: Նա օգտագործում է ինչպես խոսքի ու դրության կոմիդի բազմաթիվ օրինակներ, այնպես էլ հանդես է բերում և՛ «բարձր», և՛ «ցածր» կոմիզմի բոլոր տեսակները: Մեղմ հումորից նրա խոսքը հասնում է մինչև անձի թերությունների բացահայտումը: Հիշենք թեկուզ Թոռնիկ Մամիկոնյանի շատակերության ծաղրումը: Ու այստեղ է նաև, որ դրսևորվում է Վերածնության կենսասիրությունը, մարդկանց հակվածությունը դեպի աշխարհիկ կյանքը և հաճույքները:

Նամականիում հանդիպում են մեկ-երկու ողբեր, որոնք նույնպես ազդված են ինչպես ավանդական (Աստվածաշունչ, Մովսես Խորենացի, Դավթակ Քերթող), այնպես էլ ժողովրդական ակունքներից: Ժանրը սկզբում եղել է արծակ, իսկ ավելի ուշ՝ միջնադարում, չափածոյացվել: Դա տեղի է ունեցել 12-րդ դարից՝ ըստ մասնագիտական գրականության մեջ եղած կարծիքների³⁵⁵: Գրիգոր Մագիստրոսի Ողբը փաստորեն 11-րդ դարի գրական արտադրանք է³⁵⁶: Այն մաս է կազմել Մագիստրոսի ժմ թղթի³⁵⁷ և տողատված չի եղել, ուստի չի դիտվել որպես առանձին

³⁵³ Ն. Բիզանդացի, Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամագտական» թղթին մեկնություն *ի մին իսկ Մագիստրոսէ*, Բանասեր, 1900, էջ 120-121: Գ Մենկիշեան, Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամագտականի» ամբողջական լուծումը, Վիեննա, 1912, էջ 162:

³⁵⁴ Թ. շ. ԿՐՏԱՏՈՒ, *ԿՐՏՈՍԱԿԸ ՍՏՎՈՋՎՈՒ Ռ ԴՎԱԼՈՒ*, Ծ., 1976, ր. 26-38.

³⁵⁵ Պ. Խաչատրյան, *Հայ միջնադարյան պատմական Ողբեր (ԺԳ-ԺԷ դդ.)*, Ե., 1969, էջ 29-30:

³⁵⁶ Ս. Մխիթարյան, Գրիգոր Մագիստրոս *Պաշլավունու «Ողբ ի վերայ Արամեանս Գահանգի» երկը*, Էջմիածին, ք. ԺԱ-ԺԲ, 2002, էջ 76:

³⁵⁷ *Թղթերը*, էջ 59-61:

չափածո ստեղծագործություն: Այն հայրենասիրական ողբի գեղեցկագույն մի էջ է 11-րդ դարի պոեզիայում:

Թղթի ժանրային կառույցը Մագիստրոսն ընդլայնում է նաև թուղթ-տրակտատի ձևով, ինչպիսին են Իբրահիմ ամիրային ուղղվածները³⁵⁸, թուղթ-հակաճառությունը, ինչպիսին են թոնդրակյանների դեմ գրվածները³⁵⁹ և այլն: Թղթագիրն ապացուցում է, որ ինքը որպես իմաստասեր կարող է նաև նամակի կառույցի լուրջ ընդլայնում կատարել ներքին տարածքային առումով: Այդ շարքը կարելի է լրացնել Տեր Պետրոսին, Յովի. Սյունեցուն և այլոց նվիրված ծավալուն մի քանի թղթերով:

Իրականում Նամականին կոդավորվում-կառուցվում է մի քանի եղանակով.

1. Հնագույն առասպելների այլաբանության և խորհրդանիշերի օգտագործումով,
2. Աստվածաշնչյան այլաբանության և կերպարների գործածումով,
3. Առակային այլաբանության օգտագործումով,
4. Հանելուկ-նամակների և դրանցում երկանդամ հանելուկային խոսքի գործածությամբ,
5. Խրատաբանական խոսքի շնորհիվ:

Ընդհանրապես ճիշտ կլինի ուսումնասիրության ճանապարհին ոչ թե ավելի բարդացնել մագիստրոսյան թղթի գերբարդ համակարգը, այլ որոշակիորեն պարզեցնել այն, եթե դա հնարավոր է: Նամականու ընդհանրական հերոսը (բանաստեղծը, իմաստասերը, կրոնական և քաղաքական գործիչը, զորահրամանատարը և մարդը) ծգտում է կատարյալին, ինչպես իր ժամանակի մյուս մեծերը:

3. Ավանդականը և արդիականը ողբի ժանրում

Միջնադարյան մատենագիրներն ընդգծված բժախնդրությամբ են վերաբերվում հոգու փրկությանը, նրան կործանումից ու անհետացումից զերծ պահելուն: Մահը ծանր փորձություն է: Հանգուցյալի վրա ողբում են, սգում նրա կորուստը, եթե հատկապես դա անժամանակ է կան

³⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 170-207:

³⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 148-167:

չար դիպվածի արդյունք: Կյանքի ավարտի և հոգու այնքերկրային աշխարհ տեղափոխվելու պատկերացումից ելնելով՝ թաղման արարողությունը ծայրեիծայր ծիսականացվել է: Եվ եթե հնագիտությունը հնարավորություն է տալիս ծանոթանալու այդ ծեսի ինչ-ինչ կարևոր մանրամասների, ապա գրականությունը լրացնում է այն արարողակարգային և բովանդակային նոր տարրերով: Հին եգիպտական բանաստեղծների պես³⁶⁰ միջնադարում մեզանում ևս շարունակում են ողբեր ու դամբանականներ գրել՝ ունենալով մշակված ազգային ավանդներ³⁶¹ (5-ից մինչև 11-րդ և հետագա դարերը գրվել են մեծաքանակ պատմական ու ծիսական ողբեր)³⁶²:

Այս ժանրը չափազանց հետաքրքրական դրսևորումներ է ունեցել մեր գրականության մեջ: Ծագելով նախամաշտոցյան շրջանում՝ այն հետագայում գրականացվել է: Ժողովրդական սգո ծեսի մի բաղկացուցիչ մաս լինելով՝ նա մաս սկզբնավորել է պատմական և այլ թեմաներով ողբերը³⁶³: Մասնավորաբար պատմական ողբի յուրահատկությունները պայմանավորված են նրան բնորոշ թեմաներով³⁶⁴: Այդ անջատումը կատարում են նախ իրենք՝ հեղինակները՝ որոշ չափով հեշտացնելով ուսումնասիրողի գործը: Ուշագրավ մի շարք են ներկայացնում Խորենացու «Հայոց պատմության» վերջին գլուխը (3-րդ գրքի 68-րդ մասը), Դավթակ Քերթովի «Ողբ ի մահն Ջևանշերի...»-ն, Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» պոեմը, Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եղեսիոյ»-ն, Խ. Աբովյանի «Վերք Հայաստանի, Ողբ հայրենասիրի» վեպը և այլն: Անշուշտ, թվարկումից դուրս են մնում բազմաթիվ ու բազմաբնույթ ծիսական երգերը՝ մահերգերը³⁶⁵, ուշ միջնադարում ստեղծված մեծաքանակ բանաստեղծություն-ողբերը³⁶⁶: Գրիգոր Մագիստրոսի առաջին Ողբը³⁶⁷

³⁶⁰ Հին Արևելքի պոեզիա, էջ 33-36:

³⁶¹ Մեր կարծիքով Արտավազդի բողոքն ավելի շատ ողբ է, քան ըմբոստության դրսևորում, ինչպես մեկնաբանվում է: Պատանի արքան ցավում է երկրի ավերման և ամայացման համար, միաժամանակ սգում հոր մահը:

³⁶² Պ. Խաչատրյան, Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (ԺԴ-ԺԵ դդ.), էջ 5-14, 29-30:

³⁶³ Նույն տեղում:

³⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 18-20:

³⁶⁵ Ե. Լալայան, Երկեր, Խ. Ա., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., Ե., 1983, էջ 375-378:

³⁶⁶ Պ. Խաչատրյան, Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (ԺԴ-ԺԵ դդ.), էջ 45:

³⁶⁷ Թղթերը, էջ 59-61:

գրված է չափածոյի սկզբունքներով 11-րդ դարում և կազմում է Սարգիս Անեցի վարդապետին ուղղված թվով ԺԹ (19-րդ) թղթի³⁶⁸ մի մասը: Գրված է 1045թ. Անիի Բագրատունյաց վերջին գահակալ Գագիկ 2-րդի գահազրկման և հայոց թագավորության անկման առնչությամբ: Թեև Գագիկին իշխանը չի համակրում, բայց ողբում է հայրենի երկրի կորուստը՝ նշելով. «Կրկին կականումն եհաս կուրացելոյ աչացս, տեսանելով սակաւ ինչ ի վերայ եկեալ անեզրական տառապանս»³⁶⁹: Այդ ծանր չարիքից «հեղձամղձուկ» եղած՝ մեղադրում է մեր «Արամյան» անփութությունը: Վերցնելով նյութը Մովսես Խորենացուց³⁷⁰՝ նա նաև Պատմահոր պես քննադատում է «Արամեան սերի հպարտութիւն և անամոք բնութիւն և խստապարանոց» բարքերը: Նրա մորմոքը ծնվում է դեպքերի ողբերգականությունից և անելանելի վիճակից: Ցավում է, որ ոչինչ չի արվել աղետը կանխելու համար, իսկ այժմ իրենք մնան են մավաբեկյալների, որոնց քշում է սանդարամետական հողմը:

Մովսես Խորենացու թվարկած անունները Մագիստրոսն իմաստավորում է, գնահատում, փառավոր անցյալը հակադրում թշվառ ներկային:

Թվարկված անունները, նրանց հերթականությունը որոշ դեպքերում խախտվում են ու ընդմիջարկվում ուրիշներով: Դա խոսում է հեղինակի կողմից լրացուցիչ աղբյուրների գործածության օգտին: Հարցի լուսաբանման համար օգտակար դիտողություններ է անում նշանավոր հայագետ Կ. Կոստանյանցը³⁷¹:

Իրականում Գրիգոր Մագիստրոսի չափածոյին (մասնավորաբար նաև չափածո թղթերին) ավելանում է ևս մեկը՝ «Ողբ ի վերայ Արամեանս նահանգի» երկը: Դա գալիս է հաստատելու, որ Գրիգոր Մագիստրոսի արձակը ներքին ռիթմով և տաղաչափական որոշակի յուրահատկություններով օժտված հուզական արձակ է: Մագիստրոսի Ողբը շատ հետաքրքիր, անսովոր զարգացում ունեցող ստեղծագործություն է:

³⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 57-64:

³⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 57:

³⁷⁰ Մովսես Խորենացի, *Պատմություն Հայոց*, էջ 104-105, 108-109:

³⁷¹ *Թղթերը*, էջ 318-324:

Վա՛յ, ի վերայ Յայկեան և Արամեան նահանգի՝
իբրու նուիրական ստգտանք,
Զորս ասել փութանակի զանփարատելին անիծից ինձ քուրծ:

Ո՛ւր Յաբեթ, թէպէտ կրտսեր, կորովի,
Ո՛ւր Յապետոսբեան յարմարութիւն մատանց և քաջութիւն,
Ո՛ւր Թիրասեան թագ և զօրութիւն,
Ո՛ւր Թորգոմեան թևակոխութիւն,
Ո՛ւր Յայկեան հանդէս և հիացուցանելի գործառնութիւն,
Ո՛ւր Արամեան արմատ և մեծութիւն,
Ո՛ւր Արամայիսեան արութիւն,
Ո՛ւր Ամասիայն աստանօր տեսութիւն,
Ո՛ւր Գեղամայն գեղեցկութիւն,
Ո՛ւր Յարմայն հոյակապ հիմնարկութիւն,
Ո՛ւր Արամ՝ Արամեան նահապետ,
Ո՛ւր Արայն Գեղեցիկ՝ Այրարատեան կերտացօղ,
Ո՛ւր Անուշաւան՝ անուշակացն կազմիչ
և բարութեան յարդարիչ,
....Ո՛ւր և Վաղարշակ քաջ ի քաջացն Բախլայ,
Ո՛ւր Արշակ և Արտաշէս,
Ո՛ւր Տիգրան և Արտաւազդ,
Ո՛ւր Արշամ և Աբգար կամ Սանատրուկ և Երուանդ՝
Արտաշէս և միւս Արտաւազդ, Տիգրան, Տիգրան
Վաղարշ և Խոսրով,
Ո՛ւր մերն Տրդատ, Խոսրով, Տիգրան և Տիգրան,
Արշակ, Վարազդատ, Արշակ և վերջին Վաղարշակ³⁷²:

Ուշագրավ է հատկապէս Արշակունյաց ազդեցիկ վերջին թագավորների հիշատակումը, քանզի նրանց կործանումով է սկսվում մեր ժողովրդի անկումն ու վայրէջքը: Անուղղակիորեն մատնանշվում է, որ այդ ողբը շարունակվում և հասնում է իրենց ժամանակները: Չի կարելի չնկատել այս Ողբի ազդեցությունը Ներսէս Շնորհալու «Ողբ Եղեսիոյ»-ի վրա հատկապէս տաղաչափական և ժանրը չափածոյացնելու առումով: Մագիստրոսը Դավթակի Ողբի ավանդները փոխանցում է ապագա դարերը և ուղղակի կիլիկյան գրականություն: Բուն Ամիական շրջանի հայ միջնադարը 9-ից 11-րդ դարերում (նաև դրանից վաղ) խորապէս կրում է

³⁷² Նույն տեղում, էջ 59-61:

հնադարի աշխարհայացքային պատկերացումների բաղադրատարրերը:

1044 թ. Գրիգոր Մագիստրոսն իր և Գագիկ Երկրորդ արքայի հակամարտության առիթով է գրել. «Ողբ ի վերայ Արամեանս նահանգի» երկը: Գրողը ողբում է՝ որպես ծնող: Հայրենիքի խառնակ վիճակը, Գագիկի անկառավարելի և անզգույշ քայլերը տագնապեցնում են նրան, վերահաս աղետի ծանր զգացում ծնում: Ողբերգուն հագնում է քրձեր և սկսում արարողությունը: Նա անիմաստ է համարում իր հետագա կյանքը՝ անվերջ սգալով ու ցավելով: Թվելով բոլոր հայ արքաների անունները մինչև «վերջին Վաղարշակը»՝ դրսևորում է սեր և «նահապետութիւն» (նրանց նկատմամբ հարգանք)՝ չնայած ոմանք այդ շարքում «անարի և անգոր» են եղել: Այնտեղ է և Վաղարշակ քաջը՝ իր նախնին: Բայց նրանք «տիրապետեալ տանս Թորգոմեան, պահելով զաթոռն», պահել են հայոց պետականությունը, մինչդեռ Գագիկը վտանգել է այն:

Դվինի ամիրայության դեմ արշավավանքի ժամանակ ողբերգակնորեն զոհվում է 80-ամյա Վահրամ Պահլավունի սպարապետն իր որդի Գրիգորի հետ (Մագիստրոսի հորեղբայրն ու հորեղբորորդին): Ստեղծվում է Մագիստրոսի երկրորդ Ողբը, որն այս դեպքում անձնական շարժառիթներ ունի: Այն վերնագրված է «Պատասխանի թղթոյն տեառն Յովհաննիսի Սիւնեաց արքեպիսկոպոսի յաղագս Վահրամայ հորեղբոր իւրոյ կատարման մարտիրոսութեամբ» վերտառությամբ: Սակայն այս նոր աղետն էլ համազգային հնչեղություն ունի: Գրողի ընկալմամբ խարխլվել է հայկական տիեզերքի տամիքը, և ընկել է հայոց ուժի և պետականության ամենահզոր սյուներից մեկը: Դա համահավասար է «անեգրական և անտանելի տարակուսանաց կործանման բոլոր Արամեան նահանգի»³⁷³: Իրեն թշվառ է համարում, որովհետև «ի հայրական խնամոցն զրկեալ, և տարաշխարհիկ տատանեալ, և արտալածեալ ի բնականագոյն սեպհականէ և ի նախնեացն շիրմանց»³⁷⁴: Նախնիների պաշտամունքի և հայրապաշտության մի դրսևորում է սա:

Նվիրական են ու սուրբ հարազատների շիրիմները, իսկ ինքն օտարության մեջ՝ դրանցից զրկված: Հարազատները հատուկ հրաժեշտ են տվել հանգուցյալին: Եթե նա դեռևս կենդանի է եղել, օրհնել է մնացյալներին, և ժառանգները համբուրել են նրա ձեռքը՝ ի նշան հար-

³⁷³ Նույն տեղում, էջ 36:

³⁷⁴ Նույն տեղում:

գանքի ու հրաժեշտի: Գր. Մագիստրոսը ցավում է, որ «գոչն արժանանալ վերջին ողջոյնի և համբուրելոյ ձեռին, կամ եթէ նախքան զնա պատահեալ փոխման յընդդիմահար և ի դառն կենցաղոյս»³⁷⁵: Ոգեկոչում է Արա Գեղեցիկին և Գրիգոր Լուսավորչին՝ օգտագործելով համապատասխան աղոթքի բանաձևը: Իր ողբը պարտավոր էր բարձրաձայն կատարել, իսկ այժմ ցավում է այդ ամենը չկատարելու համար «միևսունմ Գրիգորի յուղարկաւորութեան և արբանեկութեան զկնի հուր ի ձեռին և զղամբանականն քաջահնչօղ ծայնին և ուժգնակի գոչմամբ զմեծի զրկանացս»³⁷⁶: Ամենայն հավանականությամբ ողբասացը ջահը ձեռքին է բռնում, որպեսզի հալածի չար ոգիներին³⁷⁷, ինչպես դա անում էին հնում գերեզմանները սրբագործելիս: Նույնքան ուշագրավ է, որ ողբերգուն լացուկոծը բարձրաձայն է կատարում, փառաբանական խոսքեր ասում, արտասանում դամբանական ճառ կամ բանաստեղծություն:

Գրողը իր կոծի մեջ չի ցանկանում նմանվել ծայնարկու կանանց, այլ սգակիր: Նրանց արգելված չի եղել մասնակցել թաղման արարողությանը (հիշենք Փառանձեմի կոծը Գնելի դիակի վրա, որ նկարագրում է Փ. Բուզանդը): Բայց նրանք ողբը հաճախ հասցնում են ոգու թուլության աստիճանի³⁷⁸: Իսկ ինքը ողբը պետք է կատարեր, ինչպես դա բնորոշ է քաջին և հատուկ արիներին «ոչ էր պարտ զարիական արության քո և զգօրութեան յոյս քաջութեան հիքից և կանանց ողբերգականս ոգել, մերով իսկ արական և բնական իմաստասիրական երգով զքոյդ ներբողական և գերեզմանական պարել ողբս»³⁷⁹: Սրբ. Լիսիցյանը նշում է, որ մեզանում նման պարեր են կատարվել 9-րդ դ. Սյունյաց իշխան Վասակ Գաբուրի թաղման ժամանակ³⁸⁰: Նաև ընդունված էր ուրախության հանդեսն սկսել դանդաղ, հետընթաց շարժումներով ձախապտույտ պարե-

³⁷⁵ Նույն տեղում:

³⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 41:

³⁷⁷ Կրակի խորհուրդը կապված է նաև նրա վերածնող գործառնությին: Այն նաև արագացնում էր հոգու ազատագրումը մարմնական կապանքներից և նրան մուտք ապահովում դրախտից ներս: Դիակիզումները Հին աշխարհում կատարվել են նաև այդ նպատակով:

³⁷⁸ Այդ մասին մանրամասներ է հաղորդում Վ. Բոլոյանը՝ ցույց տալով, թե ինչպես կանայք կարող էին պատառոտել իրենց հագուստները, մոխիր ցանել զխմերին և ճանկռել դեմքները: Տե՛ս Վ. Բոլոյան, *Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ*, էջ 175:

³⁷⁹ *Թղթերը*, էջ 41:

³⁸⁰ **հՐԻ. ԽՈՐՈԹՈՒՄ, ԸՐՎ՝ՎՐՍՈՒՄ ԲՅՈՐՈՒՎՋՈՒՄ ԵՄՈՒՄ, Ժ, ԼԵՊ. ԸԺ ԸՐՎ. ԻԻԴ, 1983, ր.**

րով, որոնք սգո ծեսի հիշողության արդյունք էին: Իրենց հերթին գերեզմանակա՛ն պարերը վերածնության խորհուրդ ունեին³⁸¹: Այդ մասին մեզ առատ նյութ է տրամադրում ժողովրդական բանավետությունը: Ե՛վ «Սասնա ծռեր» էպոսում³⁸², և՛ միջնադարյան «Մոկաց Միրզա»³⁸³ վիպերգում հանդիպում են կոծապարեր: Դրանց դրվագները կրկին հիշեցնում են հնագույն միստերիալ պարերը: Սրբերի գերեզմանի վրա Աստված լույս էր իջեցնում, որով նշան էր տրվում ապրողներին, թե հանգուցյալի հոգին ընդունվել է դրախտ: Այդպիսի սուրբ էր Վահրամ սպարապետը: Մինչդեռ չար մարդկանց հոգիները դժվարությամբ էին հեռանում մարմնից, կռիվ էին տալիս հոգեառի դեմ, տանջվում³⁸⁴:

Մահվան խորհրդանիշը կրող առարկաների վրա (գերեզմանաքարեր կամ գերեզմանում դրվող զարդեր և ամանեղեն) գրեթե միշտ հանդիպում են կենաց ծառեր: Տ. Խաչատրյանի հայտնագործած արթիկյան գտածոների մեջ կան 2 այդպիսի կնիքներ³⁸⁵: Մագիստրոսի «Յաղագս Վահրամայ հորեղբոր իւրայ կատարման մարտիրոսութեամբ» ողբ-թղթում (ԺԱ) որտեղից որտեղ պատկերվում է Պահլավունիների տոհմաժառը: Թերևս կրկին գործում է մտածողության հնատիպը: Ճիշտ է, Պահլավունիները Կամսարականների գծով իրենց Պարթև են համարում, բայց Մագիստրոսը նամակում հիշատակում է հինգ սերունդ միայն՝ Արտակ Կամսարական-Ապուղամր-Գրիգոր Զանգե-Վասակ-Գրիգոր Մագիստրոս³⁸⁶: Տոհմաժառը (այստեղ՝ կենաց ծառի յուրատեսակ կրկնակը) մի կողմից վերածնության, մյուս կողմից հավերժության խորհրդանիշն է: Գրողը խոսում է նաև հորեղբոր՝ ոչ հեթանոսական

³⁸¹ Նույն տեղում, էջ 98:

³⁸² Խանդուքը գլխի է ընկնում, որ Դավիթը սպանված է, քանզի նրան պարելով էին քերում:

Խանդուքը իրիշկեց տեսավ, որ

Ջիրիդ խաղալով կը գան էդոնք (ուղեկցողները – Ս.Մ.),

են հասկացավ, որ Դավիթ մեռած է:

³⁸³ Նույն ձևով, երբ բերում են արդեն դավադրաբար թունավորված և մահացած Սոկաց Միրզին, երգում ասվում է.

Մեկ հանադեն, մեկ ջանադեն

Երկուս կը խաղան են մեկ խաղ:

Տես Գր. Գրիգորյան, *Հայ բանահյուսության քրեստոմատիա*, Ե., Եր. համ. հր., 1974, էջ 141:

³⁸⁴ Ս. Զարությունյան, *Հայ առասպելաբանություն*, Ե., 2000, էջ 409:

³⁸⁵ Զ. Խ. ՂՈՒՈՑՐՎ, *ԸՐՑՈՍՐՍՌՆ վպՍՐՏտՏՖ*, ր. 11.

³⁸⁶ Ղ. Ալիշան, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, էջ 12 (Ալիշանը կազմել է նաև Պահլավունիների տոհմաժառը՝ հետևելով Գրիգոր Մագիստրոսի հաղորդմանը):

ձևով արյամբ մաքրագործվելու մասին, այլ նրա նահատակության համ-
գամանքի շուրջ «այժմ քոյովդ արեամբ գթոյդ մաքրեալ անձն և ի դասս
երկնային զօրաց անցեալ. որ և ի վերայ շիրմի քո լոյս յոթնօրեայ ար-
ժանապէս և առանց յերկուամալցոյ ճշմարտեալ սրբոցն և աստուածազ-
գեաց միանձանցն»³⁸⁷: Գրողը կարծում է, որ Աստված սահմանում է
երկնքում սրբի տեղը, երկրային ճգնակյացներին այդ մասին նշան տա-
լիս: Չի կասկածում, որ տեղի է ունենում իր Գրիգոր պապի, Շուշան
տատի հանդիպումն իրենց որդու հետ: Ինքն էլ թեև որևէ կերպ հորեղ-
բորն օգտակար լինել չի կարող, բայց Արամյան և Արշակյան «ազգ»-ի
նոր մարտիրոսի համար կմատուցի անարյուն զոհաբերություն, որ
«հայրենի կրօնիւք արժանի լինել յուսոյ կենացն յաւիտենից»: Նրա
կյանքի օրինակով թող հեղգերը սփոփվեն ու փրկվեն:

Մյուս կողմից՝ Մագիստրոսը պատկերում է նաև սանդարամետը՝
անդնդային մութ աշխարհը, որ թվում է՝ նույնացվում է ծովային խորխո-
րատների հետ: Աղանդավորների մասին գրում է, թե կործանվածներ են
ի սկզբանե և «սոքա ոչ միայն յափն, այլև յատակս անդնդոց՝ գործու-
նեայք խաւարասէր իշխանին»³⁸⁸: Ահա գծվում են երկու աշխարհներ՝
լուսավոր և սանդարամետական: Այդ երկուսի մեջտեղում այսերկրային
աշխարհն է, որը լեռով կամ կրկին կենաց ծառով կապում է երեք աշ-
խարհները³⁸⁹: Մահվանից հետո մարդու մարմնի յուրաքանչյուր մասը
պետք է միաձուլվի որևէ տարերքի. աչքը՝ արևին, հոգին՝ քամուն, ոս-
կորները՝ բույսերին³⁹⁰: Սա նաև միստիցիզմի դրսևորումներից մեկն է:
Բնության մեջ տեսնվում է Աստված: Մարդն իր էությանը ձուլվում է
աստվածային էությանը³⁹¹:

5-րդ դ. եղիշեն կերտում է Վարդանանց հերոսների հուշարձան-հու-
շասյունը՝ հայկական ճարտարապետության բոլոր կանոնների ճշգրիտ
պահպանումով՝ 7 աստիճաններ և սյուն, (նրա Պատմությունը բաղկա-
ցած է 7 եղանակներից և 8-րդից, որն ինքը վերջին է անվանում՝ չցամ-
կանալով խախտել կառույցի տարրերը): Այնուհետև 11-րդ դ. Գրիգոր
Մագիստրոսը կանգնեցնում է իր հզոր նախնիների հուշարձանը՝ հե-

³⁸⁷ Թղթերը, էջ 42:

³⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 160:

³⁸⁹ ՉՈՎՈ՛ՎՈՒ, ր. 22, 29. Երեք աշխարհների գաղափարը թերևս գալիս է հնդիկներից:

³⁹⁰ Գ. Թումանյան, Ուշրորոնգեղարյան թաղման ծեսերը Հայկական լեռնաշխարհի
հյուսիս-արևելքում (ըստ հնագիտական տվյալների), Ատենախոսություն, Ե., 1997, 224 էջ
(նկարները և աղյուսակները հավելվածում), էջ 111:

³⁹¹ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. դ, էջ 17-32 :

տեսելով իր նախորդին: «Ողիսական»-ում նշվում է Իթակեի քարանձավի մասին, որի մի մուտքը մարդկանց համար է.

*Մեկն ուղղված է դեպի հյուսիս և մատչելի մարդկանց համար,
Երկրորդն, ուղղված դեպի հարավ, մուտքն է անմահ աստվածներին³⁹²:*

Հանգուցյալի հոգին պետք է ազատվի «մարմնի կապանքներից» և վերածնվի: Ջուրն է այն նյութը (քարանձավի աղբյուրը), որ հնարավորություն է տալիս քառսից կարգաբանված տիեզերքի ստեղծվելուն: Այդ խորհուրդը բանաձևված է և «Սասնա ծռեր» էպոսում Ծովինարի՝ հղիանալու և երկվորյակ եղբայրներին ծնելու սյուժեում: Արգանդ-քարանձավից ծնվում է մարդ-տիեզերքը, որպեսզի հետո կրկին Փոքր Մհերի տեսքով վերադառնա քարանձավ-արգանդը³⁹³, որն իր վերածնությանն է սպասում: Աստված, բնությունը և մարդն իրենց գոյությամբ փոխալայմանավորում են միմյանց:

4. «Յաղագս Խաչանշան Գաւազանին...» չափածո թուղթը³⁹⁴

Գր. Մագիստրոսի առաջին չափածո թղթերից³⁹⁵ մեկը՝ թիվ Թ-ն, նվիրված է Խաչանշան գավազանի փառաբանությանը և ուղղված է Պետրոս Գետադարձին: Ուշադրություն է դարձվել այդ երկի միայն տեսական մասի վրա³⁹⁶, ուր բանաստեղծը քննում է տաղաչափական խնդիրներ³⁹⁷: Հուզականությամբ այն առանձնապես աչքի չի ընկնում: Բայց հեղինակն իր առջև այդպիսի խնդիր չի էլ դնում, այլ խոսում է իր նվեր-գավազանի մասին: Մի հանգամանք, որ միջնադարյան նամակա-

³⁹² **Հոմերոս**, *Ողիսական*, էջ 202:

³⁹³ **Ս. Մխիթարյան**, *Մեծ և Փոքր Մհերների կերպարների մի քանի յուրահատկությունները «Սասնա ծռեր» էպոսում*, Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Ե., 2004, էջ 111-112:

³⁹⁴ **Ս. Մխիթարյան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին, զոր ընծայեաց տեառն Պետրոսի Հայոց կաթողիկոսի» չափածո թուղթը*, Էջմիածին, Թ. Ե., 2003, էջ 71-76: Նրկայացվում է հոդվածի լրամշակված տարբերակը:

³⁹⁵ **Ս. Մխիթարյան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 96-100:

³⁹⁶ **Հր. Ս. Թամրազյան**, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, էջ 201-202:

³⁹⁷ *Թղթերը*, էջ 33-34:

գրական ավանդույթում տարածված սովորություն էր³⁹⁸:

Գավազանի գործառական, խորհրդապաշտական նշանակությունն աշխարհայացքային արժեք ունի: Նրա գործածությունը հին է, քանզի այն իշխանության, դիրքի և հեղինակության բազմադարյան նշանակն է³⁹⁹: Նախկին թագավորական տներում ընդունված էր գավազան կրելը: Նույնքան հին են կրոնական գավազանների կիրառությունները, որոնք իրենց հերթին խորհրդանշում են հոգևոր իշխանությունը, հովվական ազդեցությունը սեփական հոտի վրա: Մովսեսը փարավոնին ներկայացնում է աստվածային գավազանը, ինչն իր իշխանության և իրավունքի արտահայտությունն էր: Նա ուզում էր ցույց տալ, որ այժմ ինքն է իր ժողովրդի գլուխը:

Հայոց Առաքելական եկեղեցին գավազան է շնորհել ոչ միայն կաթողիկոսներին ու թեմական առաջնորդներին⁴⁰⁰, այլև վարդապետներին (գիտնական-քարոզիչներին)⁴⁰¹, որոնց անվանում էին քերթող, իմաստասեր կամ շնորհալի:

Գավազանի գործածության մի ուրույն ոլորտ են ներկայացնում մանուկ-կտրիճների եղբայրությունները, ուր մանկտավագներին «իշխանություն» էր շնորհվում: Այս ամենի յուրատեսակ արծագանքները տեսնում ենք ժողովրդական հարսանյաց ծեսում: Հայաստանի տարբեր վայրերում (Վասպուրական, Ախալցխա, Ախալքալաք և այլն) մինչև 20-րդ դ. սկիզբը «թագավորին» (փեսային) պաշտպանող մակարապետը «գնում» էր այն մականը, որով կառավարում էր մակարներին (կտրիճ-մանուկներին)⁴⁰²: «Թագավորցիները» (փեսայի կողմնակիցները) պարտավոր էին ենթարկվել նրան՝ պաշտպանելու ամուսնական զույգին, ինչպես իրական, այնպես էլ երևակայական վտանգներից: Որպես կանոն՝ գավազանները պատրաստվում էին փայտից, ոսկորից կամ մետաղից (վերջին շրջանում նաև ապակուց): Կաթողիկոսականը կորագլուխ էր՝ հարցականաձև թեքվածքով (օձ կամ ճյուղ): «Հայ հոռոմները» գոր-

³⁹⁸ Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 39-45, Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 164-202:

³⁹⁹ Տ. Եարտըմեան, «Վարդապետը» *հայ եկեղեցական մտածողութեան մէջ*, էջ 73-76:

⁴⁰⁰ Մ. Օրմանյան, *Ծիսական բառարան*, Ե., 1991, էջ 63-65:

⁴⁰¹ Տ. Եարտըմեան, «Վարդապետը» *հայ եկեղեցական մտածողութեան մէջ*, էջ 75: Նրանց կողմից գավազանների գործածությունն սկսվում է դեռևս 4-րդ դարից:

⁴⁰² Վ. Բոդյան, *Հայ ազգագրություն*, էջ 148:

ծածուն էին գնդածը՝ վրան խաչ, ինչը հայկական Կիլիկիո աթոռի ավանդույթն էր⁴⁰³: Վարդապետականը երկթև էր՝ զույգ օձերի գլուխներով (շատ քիչ հանդիպում է նաև չորսը): Երկու թևերը խորհրդանշում են հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները նաև՝ իմաստասիրությունը և խոհեմությունը: Գավազանների վրա օձի խորհրդանշը մի կողմից կապվում է աստվածաշնչյան ավանդույթի, մյուս կողմից՝ տոտեմիստական պատկերացումների հետ:

Գավազանն առաքելու և նամակի գրության մոտավոր թվականը պետք է լինի 1047-ից հետո: Հավանաբար իշխանը ցանկանում է սփռվել վշտահար կաթողիկոսին՝ հաստատելու, որ նրա իշխանությունը չի կործանվի՝ հակառակ բյուզանդական ճնշումների: Սա նաև իր մեղքերը նրա առջև քավելու մի յուրատեսակ ձև է (նկատի ունի Հովհաննես արքայի հրամանով Բջնիում 1038 թ. նրան ձերբակալելը): Թղթում Գր. Մագիստրոսը խոսում է Տեր Պետրոսին կաթողիկոսական գավազան նվիրելու մասին: Ընդունված էր նամակում այդ մասին նշել, և առաքողները սիրում էին (հետևելով ընդունված պահանջին) գովաբանել դա⁴⁰⁴.

*Ընծայեմ քեզ տարեկան նորոյս հասեալ ձեզ բարութեան,
Պսակս քաղցրութեան ամիս եկեալ պարառութեան,
Ցուպ նեցուկ և զաւազան մական տուեալ հաստատութեան,
Մոյթ յեցուկ մակարդական բոլոր յամեն ժառանգութեան*⁴⁰⁵:

Բանաստեղծը Տեր Պետրոսի մականը համեմատում է Մովսեսի գավազանի հետ, քանզի նա իր իշխանությունը տարածեց նաև ծովի (կյանքի) վրա: Դա էր, որ վերացրեց «անդրանկածախ» մեռելությունը և վիշապների կախարդությունը: Այն դարձավ եգիպտական ծառայությունից ազատվելու խորհրդանշը.

*Ոչ նոճին այժմ Եսթեմեայն, այլ սա ծաղկեալն ահարովնեան,
Ոչ սա ոստ դոմպիական, այլ փոխադրող ջրոյն դառնութեան,
Ոչ այս տունկ է ձիթենւոյ, այլ հովուական ձեզ պետութեան,
Ոչ կապեալ յոստ հերակլեան, այլ գայիսոն զօրեղութեան:
Ոչ նիզակին տունկ ձիթենւոյ, այլ մակագրեալ քառաթեւեան.
Ոչ գործարան մահուն մահու, այլ ի մահու կենդանութեան*⁴⁰⁶:

⁴⁰³ Մ. Օրմանյան, *Ծիսական բառարան*, էջ 64:

⁴⁰⁴ Ա. Ալեքսանյան, *Հայ միջնադարյան նամակը* (4-14-րդ դդ.), էջ 183:

⁴⁰⁵ *Թղթերը*, էջ 31:

⁴⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 32:

Սա նախկին գավազանը չէ, այլ գործողության, հովվապետության գրավականը: Ողնափայտը պատրաստված է այն նույն ծառից, որից՝ Նոյյան (Քսիսութեան) նավը: Սա ևս ժառանգականության շղթայի մեջ է դիտված: Բանաստեղծության մեջ ոչ միայն տրվում է հրեաների եգիպտական գերությունից փրկվելու և վերապրելու գեղարվեստական նկարագիրը, այլև ներկայացվում է նաև աշխարհաստեղծման գաղափարի խորհրդանշական պատկերը՝ ծով, ջրերի նահանջ, մահվան վերացում, եգիպտական գերությունից փրկություն գավազանի շնորհիվ, որ «Ձողաբաղձ նշանակեալ՝ օրինակեալն տերութեան» (այստեղ նորահայտ տերությունը գոյավորված նյութական աշխարհի խորհրդանշանն է): Բոլոր դեպքերում գավազանն արարչական-հրաշագործ հատկանիշներով է օժտված: Կալմիկների հնագույն գրույցներում դրա շնորհիվ են աստվածներն օվկիանոսից ստեղծում Արևը, Լուսինը և աստղերը⁴⁰⁷: Այն միաժամանակ համաշխարհային կենտրոնի, հետևաբար երեք աշխարհների՝ սամոարամետի, երկրի, երկնքի միավորման խորհրդանշանն է: Այդ պատճառով էլ նկարագրված են կենաց ծառի (ինչի փայտից պատրաստված է գավազանը) արմատները, բունը և ցողունը՝ դալար ոստերով ու ծաղկած:

*Ոչ դաբնի դա սարդենեան, այլ յարմատոյ մեզ Սաբեկեան,
Ոչ կաղնին արամազդեան, այլ Մամբրէին արբահամեան,
Ոչ նոճին այժմ Եսթենեայն, այլ սա ծաղկեալն ահարովնեան:*⁴⁰⁸

Այդ երեք աշխարհների խորհրդանշանը պահպանված է նաև մականի կառուցվածքի մեջ. այն պատրաստված է երեք կտորից⁴⁰⁹:

Հաղթահարվել են ջրհեղեղյան ջրերը, իսկ գավազանն իրենց առաջնորդում է ուղիղ ճանապարհով (դեպի խաչը և դեպի փրկությունը): 2-րդ մարդկության մոր սկզբնավորումը նշանավորվում է նրա լուսափայլությամբ, հովանի դառնալով հոտի վրա: Այս սկիզբը մեկնաբանելով ըստ Աստվածաշնչի և կապելով Նոյ-Քսիսութեան անվան հետ՝ կրկին անդրադառնում է արարչագործության թեմային՝ այս անգամ,

⁴⁰⁷ Ծ. ՆԱՌՈՊԱ, *ԽՏՐՎՏՐ Ռ ՌԴՅՏՐՈՒ*, ր. 152.

⁴⁰⁸ *Թղթերը*, էջ 32:

⁴⁰⁹ Ս. Օրմանյան, *Ծիսական բառարան*, էջ 63:

սակայն, ըստ յունգյան պատկերացման: Բանն այն է, որ ջուր (ջրհեղեղ) և նավ խորհրդանիշերը իրենց խորքում կրկին կապվում են և՛ աշխարհաստեղծման հնատիպի⁴¹⁰, և՛ առարկայի հետ, որ մարդուն տանում է այլ աշխարհ: Դա կարող է նաև արկղը լինել, որով առասպելի կամ հեքիաթի հերոսը տեղափոխվում է այլ աշխարհ՝ ծիսական մահվան ենթարկվելով: Այս դեպքում գտնվում են նոր հանգրվաններ (նախ՝ նավը, հետո՝ Սուրբ Արարատը՝ որպես երկրային հանգրվան): Տեր Պետրոսն իր գործառնությամբ բանաստեղծության մեջ մոտենում է Նոյին՝ դառնալով նոր Նոյ, քանզի նրա ձեռքում է հաջանշան գավազանը՝ պատրաստված տապանի ողնափայտից: Նոր Նոյ Պետրոսը «Յօտիս հովանացեալ» կարող է բացել երկնային արքայության դռներն իրենց՝ մահկանացուների առջև: Բայց այս անգամ նա հոգիները մահվանից կփրկի՝ Տիրոջ առաջ միջնորդելով ու բարեխոսելով: Այսպես.

*Ի յաւուր կացողական տօնի հասեալն տէրութեան,
Ձայդ առեալ ի ձեռս յիշեա՛ զիս արժանի ողորմութեան,
Յանարին զենման մեծի սարսափելի գործառնութեան*⁴¹¹:

Պետրոսը կփրկի իրենց դատաստանի օրը, կվայելի աստվածային իշխանությունը, քանզի ինքն է վենը, այծերի և ոչխարների հոտերը բաժանողը, չարն ու բարին զատողը: Հրաշագործ գավազանով ջրերը խաղաղեցնելն ականա հուշում է այն կապը, որ կա «Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւն»-ը երկի⁴¹² և այս բանաստեղծության միջև: Բացառված չէ, որ ջրարգելության թեմայի արծարծումն այստեղ պատճառ է դարձել հետագայում գետարգելյան պարականոնի ստեղծմանը⁴¹³:

Հրաշագործությունը կատարվում է Քրիստոսի խաչափայտի մասունքով (այն ևս խաչի ձև ունի ստեղծագործության մեջ)⁴¹⁴ կամ նույն հաչն է: Պետրոսին Գր. Մագիստրոսն ընկալում է իբրև Աստծո ընտրյալի, իսկ պարականոնը կարծես հաստատում է, որ հենց այդ պատճառով են հաչափայտի մասունքները հայտնվում նրա մոտ, և նա կատարում է գետարգելության հրաշքը:

⁴¹⁰ Խ. Թ. Շվէ, *ԺցԲՈ Ռ ՎՈՒ*, ր. 323.

⁴¹¹ *Թղթերը*, էջ 32:

⁴¹² Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռ. 995, էջ 425ա-453ա:

⁴¹³ *Թղթերը*, էջ 32:

⁴¹⁴ Մ. Ուտիայեցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 490-491:

Խնդրում է, որ թույլ տա իրեն նրա սիրելի որդին լինել: Երկարակեցություն է ցանկանում և հաստատություն «յաթոռդ սրբութեան» :

*Եւ զբաժակդ մանուածոյ ճախարակեալ մակացութեան
Ի մատունսդ աստուածային աջոյդ առեալ քեզ օրհնութեան,
Եւ զանօթ իւղոյն սրբոյ կարծրագունի պահպանութեան,
Լուսափայլ որակութեան հաղորդաբար կցորդութեան:⁴¹⁵*

Դատաստանի օրը կատարվում է անարյուն զոհաբերության հանդեսը: Այդ ժամանակ թող Տեր Պետրոսը ձեռքն առնի իր նվերները՝ գավազանը, «զբաժակդ մանուածոյ» և «զանօթ իւղոյն սրբոյ»: Այստեղ գավազանը մահը վերացնելու և դժոխքը կործանելու, գործվածքով նախշված բաժակը (թելերով հանդերձ)՝ ժամանակի և արարչագործության, իսկ յուղը՝ օծման, միաժամանակ մահվան և վերածնության խորհրդանիշերն են: Փաստորեն բանաստեղծը պատկերում է այն քրիստոնեական սրբությունները, որոնք կյանքի շարունակության ներքին խորհուրդ ունեն:

Անդրադառնալով եռյակ և քառյակ արվեստներին, ենթագիտակցորեն արտահայտելով տիեզերքն իր արական և իգական թվային հնատիպերով՝ Մագիստրոսը կրկին մնում է նախորդ պատկերացումների շրջանակներում. «Ի սարդենի մահակէ, պարտ գոլով երգել զհոմերական քերթածսն, այլ տաղ է հոմերական քաջ ոլորեալ. և սա տաղ դիւցազնական չափաբերեալ ըստ Ելլենացոցն: Իսկ ըստ Եբրայեցոցն կշռեալ և բաղկացեալ է եռատասնեայ և երից քառից միոյ քուէի և շարմանեալ ամանակօք երկարացեալ քսան և չորից»⁴¹⁶: Վերածնության գաղափարը ենթագիտակցորեն արտահայտվել է նաև թվերի միջոցով՝ սինեական այբուբենի խորհրդանշական առանձնահատկություններն հաշվի առնելով: Դա հաստատում է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը տիրապետել է մոզական թվերի խորհրդանիշերին՝ դրանով արտահայտելով մահվան և վերածնության հնատիպը⁴¹⁷: Դարձյալ մտքի ու երևակայության բռնկում ու թռիչք, հունական, հրեական և արաբական մշակույթների նորովի ընկալում և անկաշկանդ մտածողություն: Աշխարհի վրա ճառագում է հոգևոր լույսը: Քրիստոսի շնորհիվ կյանքը գնում է դեպի

⁴¹⁵ Թղթերը, էջ 32-33:

⁴¹⁶ Նույն տեղում, էջ 33:

⁴¹⁷ Խ. Թ. Շվէ, *Ժցքո Ռ Վոհ*, ր. 323.

կարգաբանված տիեզերք: Դրա համար էլ բանաստեղծն ավարտում է խոսքը խորհրդապաշտական-ծիսական բանաձևումով:

Պարզվում է, որ իր երկը «ի թուականութենէ, և յերաժաշտականութենէ և յերկրաչափութենէ և յաստղաբաշխութենէ շարաբարծեալ յինքեան ունի: Սակայն մեծի տեսութեան ունի պէտս»⁴¹⁸: Քանզի եթե մեկը չի սովորել ճեմարանում, չի էլ կարող այն հասկանալ: Բայց Տեր Պետրոսը վեր է այս ամենից, որովհետև տիրապետում է այն մեծ գիտությանը, որ կոչվում է աստվածագիտություն: Եվ նրա մասին կարող է ասել դու, որ «զամբարափայլ ջահավառութեամբ պայծառաճանա, և լուսաւորես, որ քեզդ հետևին լուսափայլ շաւղաց, այլ ինչ յայտնի է, վասն զի ըստ ս(ե)րովբէականն գերունակութեան, մակպետական հեղումն ի ստորակայեալսն առ ի ծայրագոյն արփույն փեռեկի»⁴¹⁹: Բանաստեղծը քրիստոնեությունը բարձրացնում է՝ նրա մեջ հույսի և փրկության ներքին խորհուրդը ցույց տալու համար: Միաժամանակ ձևավորվում են ու ամբողջանում Մագիստրոսի գրական հայացքները: Դա առանձնապես դրսևորվում է տաղաչափության վերաբերյալ նրա կարծիքներում: Իր մանկավարժական փորձի մեջ ճշգրտելով այդ ասպարեզում հայ և օտարազգի ստեղծագործողների ձեռքբերումները, օգտագործելով այն մեր գրականության մեջ՝ նա անում է լուրջ եզրահանգումներ և «պարզում է իր բանաստեղծության գաղտնիքները, բնույթը, ձևը, տաղաչափությունը, հանգն ու վանկը»⁴²⁰: Ցանկանում է դյուցազնական **քաջ ուրոյալ** տաղը ձևի հմտությամբ հասցնել մանուկ ընթերցողին, շարադրել հստակ, վճիտ, որպեսզի դա լինի կատարյալ խոհական սնունդ:

Գրիգոր Մագիստրոսի չափածո երկերն ընդհանրապես գալիս են մի կողմից շարունակելու նախորդ շրջանի բանաստեղծության ձեռքբերումները, մյուս կողմից՝ սկզբնավորելու նորը՝ վերջնականապես ձևավորելով բանաստեղծության միջնադարյան կառույցը: «Յաղագս խաչանշան գաւազանին....» չափածո թղթով հեղինակը փորձ է անում թե՛ գործնականում, թե՛ տեսականորեն գրականության մեջ արմատավորել **հոմերական տաղը** և սերունդներին կրթել ու դաստիարակել դրանով⁴²¹:

⁴¹⁸ Թղթերը, էջ 33:

⁴¹⁹ Նույն տեղում, էջ 34:

⁴²⁰ Զր. Ս. Թամրազյան, *Հայ քննադատություն*, հ. Բ, էջ 198:

⁴²¹ Բանաստեղծության մեջ նկատելի է մի հանգամանք ևս. Գրիգոր Մագիստրոսը Տեր Պետրոսին դիմում է «Ձեզ» հարգական ձևով, ինչը խոսում է այդ դիմելաձևի ընդունված լինելու և մասնակի գործածության մասին:

**5. «Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» չափածո տաղը և
շնորհապարգևության խնդիրը միջնադարյան գրականության մեջ**

Գրիգոր Մագիստրոսի «Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» երկը գրված է ծայրակապի (ակրոստիքոսի) սկզբունքով և հոդում է «Կարապետին տաղ» ձևով: Վենետիկյան հրատարակության մեջ տները խառը դասավորություն ունեն, ուստի գլխատառերը հստակ չեն կարդացվում⁴²²: Նախապես կարծել են, թե այն ավանդվել է մեկ ձեռագիր օրինակով⁴²³, մինչդեռ բնագրային տարբերակներ հանդիպում են նաև Մ. Մ. Թ.թ. 98, 1741, 3068, 4232, 6988 ձեռագրերում⁴²⁴:

«Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս»-ը մի գողտրիկ ստեղծագործություն է՝ Յովհ. Մկրտչի կյանքի և գործի վերաիմաստավորումով: Մագիստրոսյան այս տաղը սերտորեն առնչվում է «Քարոզ Գրիգոր Նարեկացոյ ասացեալ ի Ս. Յովհաննէս Մկրտիչն» գանձին և ունի ներքին աղերսներ: Աստվածաշնչյան թեմայի շրջանակներում հնարավորություն է ստեղծվում համեմատելու երկու հեղինակների մոտեցումները: Քրիստոնեական աշխարհում Յովհ. Մկրտիչը (կամ Կարապետը) համաքրիստոնեական ամենահեղինակավոր սրբերից մեկն է: Նա է Յորդանան գետում օծում Յիսուսին: Այդ պահին բացվում է երկինքը, և Սուրբ Յոգին աղավնու կերպարանքով իջնում է Օծյալի վրա: Չայն է լսվում, որն ասում է, թե դա է իմ Սիրելի Որդին⁴²⁵: Այստեղից է Տերն ստանում իր անունը՝ Քրիստոս (-Օծյալ)⁴²⁶: Ջրով կատարվող օծումը հետագայում փոխարինվում է սուրբ յուղով օծմամբ: Գր. Նարեկացին դրա խորհուրդն անձնապաշտպան դերով է բացատրում: Առաքյալները վարվում էին այդպես (յուղով էին օծում կատարում), որովհետև «Ի տոյն իրէ տիրապարգեւէ ամենայն չարին երելոյթք մերժին, խափանին» (ՂԳ, ԺԷ)⁴²⁷:

Գրիգոր Նարեկացու «Քարոզ Գրիգոր Նարեկացոյ ասացեալ ի

⁴²² *Տաղասացութիւնք*, էջ 93-94:

⁴²³ Մ. Մ. ձեռ. 423 – ի էջ 471 բ-ի մասին է: **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 141-152:

⁴²⁴ Ս. Մխիթարյան, *Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը*, էջ 45-46, աղ – 1:

⁴²⁵ Մատ. Գ. 13-17:

⁴²⁶ *Նոր բառգիրք Յայկազեան լեզուի*, հ. 2-րդ, էջ 1015:

⁴²⁷ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Մատենան*, էջ 629:

Ս. Յովհաննէս Մկրտիչն» գանձում⁴²⁸ նկարագրվում է աշխարհի արարումը և գորականներից մեկի դասալիք լինելը (նկատի ունի սատանային): Այնուհետև Տերը որոշում է վերստին նորոգել աշխարհը: Հովհաննէսը ծնվում է որպէս «ճշմարտութեան նորոյս՝ սկիզբն եւ առաջնորդ. Մարգարէ եւ առաքեալ»⁴²⁹, որ նախապատրաստում է Փրկչի ուղին: Սոսկահար Տիրոջ ներկայությունից՝ նա վախենում է մոտենալ իսկ նրան, ում գալուստով լուծվեց մահվան իշխանությունը տիեզերքում: Այժմ ողջ քահանայական դասը և եկեղեցին ծառայում են Աստծուն, քանի որ նա է «Տուն Աստուծոյ, դուռն երկնից եւ ճանապարհ ելից մեր յերկինս»⁴³⁰: Տիրոջը ճանաչողին ու օծողին բանաստեղծը շարունակաբար խնդրում է միջնորդ լինել իր և Աստծո միջև:

Իր դերով Հովհ. Մկրտիչը շնորհապարգև սուրբ է, ինչպես հույների Ապոլլոնը՝ մոլոսների հովանավորը⁴³¹: Իր տաղի առաջին տան մեջ Գրիգոր Մագիստրոսը գրում է.

*Կարապետ սուրբ խորհրդոյ՝ անախտ անբիծ ի ծննդենէ,
Աւետեօքն հրեշտակին արժամացար ի սկզբանէ:
Առաքեալ երկրպագօղ Աստվածորդւոյն յորոգայթէ,
Յանապատէ ծայն բարբառոյ՝ Եսայիաս ըզբեզ կոչէ:
Բաբուն յազգէ Աստուածորդոյն՝ դու կարապետ յորովայնէ.
Կապեալ լեզուի հօրն արծակօղ՝ բանն ծայնէդ այդ վկայէ.
Անմարմնօցքն նմանեալ դու անճաշակ լեալ բազմօրեայ,
Կերակուր մեղրը վայրի մարախ և զօտի մաշկեղէն՝⁴³²:*

Թեմայի ընտրությունը պայմանավորված է կտակարանային պատումներով: Կերպարի ընկալումն այնպիսին է, ինչպես Ատոմ և Արամ Անձևացիների դեպքում⁴³³: Մոր արգանդից «րաբուն» համարված Մկրտիչն անմարմիններին է նման իր վարքով, կյանքով ու կենցաղով: Նա Երեմիայի պես ազատվել է մահացու մեղքից⁴³⁴: Նրա կյանքը զար-

⁴²⁸ Գր. Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 141:

⁴²⁹ Նույն տեղում, էջ 143:

⁴³⁰ Նույն տեղում, էջ 150:

⁴³¹ *Դիցաբանական բառարան*, Ե., 1985, էջ 22 – 23:

⁴³² *Տաղասացութիւնք*, էջ 93:

⁴³³ Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, էջ 41-43:

⁴³⁴ Հ. Զյոսեան, *Ատոմ Անձևացին և նրա ներքողը*, «Հանդես ամսօրեայ», 1987, էջ 513-526:

⁴³⁴ Ա. Պետրոսյան, *Նարեկը բժշկարան*, էջ 62:

դարում են ճգնակեցությունն ու խստակենցաղ կեցվածքը, որով նա բնակվեց անապատում՝ հրեշտակի վարքով: Անապատը նրա փորձությունների վայրն է, ուր փորձվել է հրեա ժողովուրդը՝ Մովսեսի գլխավորությամբ և հետո՝ Յիսուսը: Այն չարի տիրապետության սահմանն է, ուր մարմինը տանջելով՝ հերոսը կոփում է ոգին: Վայրի մարախն ու մեղրն են այստեղ եղել սրբի կերակուրները: Սրանք նշան են այն բանի, որ փորձվողը ոչ սովորական ծագում ունի: Փորձությունների ու վտանգի մեջ, անմշակ միջավայրում ապրող հերոսը այս դեպքում նույնանում է նորածին Ջևաի հետ, որին մայրը՝ Հռեան, թաքցրեց Կրետե կղզու մի անձավում: Այստեղ նա սնվում էր Ամալթեա այծի կաթով ու մեղրով⁴³⁵: Կյանքի այս դրվագը երկու հերոսների համար խորհրդանշում է նոր աստվածային էության ծնունդ և կայացում: Եվ եթե Կրետեն ու Ջևաը շրջապատված էին ջրային միջավայրով, այսինքն՝ կյանքի և փորձությունների վայրերով, ապա Հովհաննեսն այդ փորձություններին է ենթարկվում Հորդանանում, ուր նրա հաղթանակը ջրային տարերքի դեմ ավարտվում է Աստվածորդու հետ հանդիպումով, նրա օծումով, նրա համար կյանքի ճանապարհ բացելով:

Երջանիկ յառաջընթաց երկիր մաքրողդ ի Յորդանան.

Քարոզեցեր Չառն Աստուծոյ՝ որ գայ, բառնայ զմեղս աշխարհի:

Տէրըն գայր ի Յորդանան ի լուանալ զմեղըս մարդկան՝⁴³⁶:

Ի տարբերություն առաքյալների, որ շնորհով օծողներ էին, Հովհաննեսն այդպիսին է «յորովայնէ»: Նա այն բախտավոր մահկանացուն է, ով ոչ միայն օծել, այլև առաջինն է տեսել տիեզերքը նորոգողին, մարդկային մեղքերի վերացնողին: Մեղքի բանտում փակվածները կազատվեն, քանզի կավերվի դժոխքը: Իսկ Հոր հոսքը Որդու մոտ է: Կատարվել է նախահայրերի և մարգարեների գուշակությունը, թե կգա, ու կտեսնենք:

Աւետիս տամ տեսանողացն, արիք ելէք բանտէդ մեղաց:

Առ քեզ եղև բանն ի Հօրէ՝ որ մեղուցեալն ապաշխարէ,

⁴³⁵ Ն. Կուն, Յին Հունաստանի լեզունդներն ու առասպելները, էջ 20:

⁴³⁶ Տաղասացութիւնք, էջ 93-94:

Մեք մեղաւորքս յերեսս անկեալ՝ դու աղաչեա զառ քեզ եկեալմ.
Ղամբար լուսոյ մեզ պարգևեալ յաւիտեանից կեանսն ելանել,
Ընդ հրեշտակացն մեզ պարել՝ զԵրրորդութիւն փառաւորել՝⁴³⁷:

Քրիստոսը կվերացնի չարիքը: Այն բարոյական կատեգորիա է և կապ չունի բնութեան մեջ առկա հակադրությունների հետ: Իսկ ներհակ ուժերն իրար հետ «հաշտեցված» են այնպես, որ ներդաշնակության խախտում տեղի չունենա, և երևոյթների ներքին զարգացումը կանգ չառնի:

Տիրոջ և փրկագործվողի միջև հանդես կգա սուրբ բարեխոսը: Դա Գր. Մագիստրոսի համար Զովի. Մկրտիչն է: Թող նա աղաչի իր մոտ եկածին (Տիրոջը), որ լույսի ջահը պարգևի իրենց՝ հավիտենականին հասնելու համար: Իրենք հրեշտակների հետ կպարեն և Երրորդությունը կփառավորեն: Խորհրդապաշտական պարերը գլխավորապես ծիսական նշանակություն ունեն: Երկու դեպքում էլ՝ ուրախության կամ սգի պահին, դրանք կատարվում են մի նոր կյանքի սկիզբը խորհրդանշելու համար: Միստերիալ պարերը հին աշխարհում և հետագայում՝ ժողովրդական ծիսական արարողությունների ժամանակ այն ենթագիտակցական կապն են մատնանշում, որ կա մահվան և վերածնության միջոլոգեմայի միջև⁴³⁸: Ստացվում է, որ բանաստեղծը դնում է Երրորդության շնորհիվ վերջնականապես փրկագործվելու արքետիպական գաղափարը: Փրկագործության ճանապարհը Քրիստոսի լույսով դեպի Երրորդություն ընթանալու և Երրորդությանը միախառնվելու ձևով է պատկերացվում: Հավերժի մարմնավորումը հանդիսացող Աստված տարրալուծված է լույսի, մեծ իմաստով՝ ողջ բնության մեջ: Թե՛ Ս. Կարապետի վանքի, թե՛ մեծ սրբի կյանքի հետ Գր. Մագիստրոսը կապված է եղել իր ողջ կյանքում: Ենթադրություններ կան, որ Ս. Կարապետի վանքը, եթե ոչ կառուցել, ապա գոնե 11-րդ դարի կեսերին (1044թ. հետո) վերակառուցել է ինքը: Այն շեն է եղել և հանդիսացել է մշակութային խոշոր կենտրոն մինչև 1915 թ., և այդ մասին վկայում է նաև ռուս նշանավոր գեներալ (հայ ժողովրդի մեծ բարեկամ) Ալեքսանդր Կուլեբյակինը⁴³⁹: Պաշտամունքը Ս. Կարապետի հանդեպ պայմանավորված էր

⁴³⁷ Նույն տեղում, էջ 94:

⁴³⁸ Խ. Թ. Շվէ, *ժցքոռ ու վոռ*, ր. 156.

⁴³⁹ Ը. ԽՈՍՈՐՎ, *Ըսպրոմվոր Խցսպո՛ՍՈՎ ու ԸՐՎպվո՛ր*, ր. 19-20.

նրա՝ արվեստագետներին ստեղծագործելու շնորհ պարգևելու հատկությամբ⁴⁴⁰։ Դա հատկապես վերաբերում էր աշուղներին։ Ժողովրդական հավատալիքներում Ս. Կարապետը ոչ միայն շնորհ, այլև դյութելու (կախարդելու) կարողություն է տալիս։ Ավանդագրույցներում ժողովուրդը հաստատում է, թե, օրինակ, աշուղ Նահապետ Քուչակին դյութանքի և «Կյրապառ կիր-կալամի» շնորհք նա է պարգևել⁴⁴¹։ Մի ուրիշ աշուղի՝ Մուշոյի մասին Խրիմյան Հայրիկը իր գրի առած լեգենդում պատմում է. «Ամեն տարի Մուշոյ Սուրբ Կարապետ ուխտի կերթար, իւր սազ գերեզմանին վերայ դնելով՝ կաղոթէր....«Մուշոյին երգելու շնորհք տուր»⁴⁴²։ Սայաթ-Նովան գրում է. «Յիս-մըղղսու վուրթի Արութինս, պըստուց ինչուր յարսուն տարին գլուխ դրի ամեն խաղին, ամա Սուրբ Կարապետի կարողութենով սովերեցա քամանչեն ու չոնգուրն ու (տ)ամբուրեն»⁴⁴³։ Ուրեմն աշուղներին ստեղծագործելու կարողություն պարգևում է Հովի. Մկրտիչը, որին նրանք ընդունում են որպես բարձրագույն սրբություն։ 10-11-րդ դարերի արվեստագետները, ինչպես և հետագա բանաստեղծներն ու աշուղներն արվեստի հովանավոր համարում են Սուրբ Կարապետին և պարտադիր ուխտագնացություն են կատարում նրա սրբավայրը։

Գրիգոր Մագիստրոսի «Կարապետին տաղը»-ը գրված է ամենայն հավանականությամբ Սուրբ Կարապետի վանք իշխանի տեղափոխվելու և երևի այնտեղ կառուցումներ կատարելու առիթով։ Հանճարեղ Սայաթ-Նովան կարծում է, որ միայն Սուրբ Կարապետի շնորհիվ է հասել արվեստի կատարելության.

*Մշու սուլթան Սուրբ Կարապիտ, երկինք է հասյալ գովքըն քո
Գլուխ վարթապիտ ճշմարտության, չկար հավասար ոքըն քո.
Խոսկիրըտ անգին ջավահիր, լալ ես թափյալ բիրնովն քո.
Որովայնե երգիր պաքիր, արմացյալին ծնողքըն քո.
Անապատեն բարբառեցար, հրաշախոս շրթնոքըն քո⁴⁴⁴։*

Հովհաննեսի կերպարը նույնպես ողբերգական է, որքան Հիսուսինը։ Հանուն ճշմարտության դատապարտվելով մահապատժի՝ նա ևս հա-

⁴⁴⁰ Վ. Դևրիկյան, Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոնը, էջ 81-85։

⁴⁴¹ Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը, էջ 102։

⁴⁴² Խ. Հայրիկ, Երկեր, էջ 148։

⁴⁴³ Սայաթ-Նովա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու, Ե., 1959, էջ 10։

⁴⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 80։

մարվում է լուսեղեն էակ և դժոխքը սարսող՝ «դրախտի հրեշտակ»: Կերպարը մարմնավորող բոլոր արվեստագետներն էլ տեղյակ են, որ մահացու մեղքերից ազատ աստվածաշնչյան հերոսը սկզբնական մեղքից էլ ազատվեց Սուրբ Զոգու շնորհիվ⁴⁴⁵:

Սուրբ Կարապետն ունի մի քանի գործառույթներ:

- 1) Ստեղծագործելու շնորհ պարգևելը, ինչպես դա բնորոշ է հունական Ապոլլոնին:
- 2) Իր կենսական լույսով փրկագործելը, անգամ ոմանց դրախտին արժանացնելը և Աստծու առաջ բարեխոսելը:
- 3) Որոշ դեպքերում դժոխքի կործանողներից մեկը լինելը, թեև այդ դերը վերագրվում է Քրիստոսին:
- 4) Ժողովրդական պատկերացումներում նկատելի է նաև հնագույն առասպելի օգտագործման փորձը: Ն. Քուչակի մասին պատմող ավանդազրույցում տեսնում ենք հերոսի, որը ոչ թե սովորական շնորհ ստացած աշուղ է, այլ աստվածության հնատիպ⁴⁴⁶: Դա նկատվում է հերոսի սև եզը նստած շրջելու, սուլթանի կնոջ կրծքից կաթ հոսեցնելու, մանկանը սովից փրկելու, յոթերորդ եկեղեցուն հասնելիս եզը զոհաբերելու, Ս. «Թևաթուրոս» վանքը կառուցելու և այլ դրվագներում:

Իր բանաստեղծությամբ Գրիգոր Մագիստրոսը վերահաստատում է իր անմնացորդ սերը դեպի քրիստոնեական սրբությունները և սրբավայրերը: Միաժամանակ հավատարիմ է այն ազգային ընդհանրական պատկերացումներին, որով ընկալվել է Զովհաննես Մկրտիչը հայկական միջավայրում՝ որպես առանձնահատուկ սուրբ՝ իր յուրատեսակ պաշտամունքով:

⁴⁴⁵ Ա. Պետրոսյան, *Նարեկը բժշկարան*, էջ 62:

⁴⁴⁶ Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը, էջ 99-110: Ավանդազրույցում Նախոն երազ է տեսնում, երազում ընկնում է «դուլու» (ոյուֆիչ շնորհապարգև հեղուկ) և աշուղական շնորհ ստանում, ստանում նաև «աշուղ Զիչակ» անվանում-կոչումը: Սկսում է երգել ու տաղ ասել, գնում է Ս. Կարապետի վանք՝ աղոթք անելու, վերադառնում է տասը տարի անց, սկսում շրջել երազում իրեն նվիրված սև եզով: Զետո գնում է Ստամբուլ, բուժում սուլթանի որդուն, յոթ եկեղեցի կառուցելու թույլտվություն ստանում:

ՎԵՐՋԱՄԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ

Սույն ուսումնասիրությամբ մենք փորձել ենք տալ 10-11-րդ դդ. մշակութային և գիտական լուրջ հետաքրքրություն ներկայացնող այն հարցերի պատասխանները, որոնք առ այսօր կան չեն քննարկվել, կան համեմատաբար քիչ են արժանացել ուշադրության: Գրքում միևնույն հարթության մեջ են ներկայացվել երկու հեղինակների՝ Գրիգոր Նարեկացու և Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործություններն իրենց ընդհանրություններով: Հայկական Վերածնության դարաշրջանում առաջադրված թեմաները, ժամանակի գաղափարական յուրահատկությունները, պատմաքաղաքական իրադարձությունները և մի շարք այլ գործոններ ստեղծում են մի այնպիսի համադրություն, որը մերժեցնում է նրանց: Երկու մեծությունների երկերի համատեղ քննությունը կարևորվում է նյութի արդիական հնչեղությամբ՝ անկախ նրանց մասին եղած մեծաքանակ ուսումնասիրությունների առկայության: Մի անգամ ևս հանրագումարի են բերվում միջնադարյան գրականության 10-11-րդ դդ. գեղարվեստական և գաղափարական էական նվաճումները: Մշտապես պետք է հաշվի առնել այն, որ ժամանակի բարդ ու հակասական երևույթները համակողմանիորեն արտացոլվել են հատկապես գրականության մեջ, ուր արժևորվում են մարդու և միջնադարյան *հումանիզմի* խնդիրները: Առանց մարդու հիմնահարցի քննության՝ ուղղակի անհնար է պատկերացնել Անիական Հայաստանը: Դրա արդյունքում առաջին գծում է հայտնվել *հոգու* և *մարմնի* փոխհարաբերության խնդիրը: Իհարկե, այդ օրերին նախապատվությունը տրվում է հոգուն, սակայն չի անտեսվում նաև մարմինը: Այդ սուրբ անոթով կան հոգու նավով մարդը պիտի կատարեր իր երկրային «ճանապարհորդությունը»: Իսկ մարմնի մաքրագործումը և նրանով վերածնվելու հույսը քարոզվել է քրիստոնեական բոլոր հաստատությունների կողմից և արժանացել համակ ուշադրության:

Ինչպես հորիզոնական, այնպես էլ ուղղահայաց հարթություններում քննելով մարդու տիեզերական կարգավիճակի, նրա բանականության և ճանաչողության խնդիրները՝ առավել համակողմանիորեն կա-

րևորվում է հզոր անհատի, ինքնավստահ մարդու հարցը: Դրվում է նրա կատարելության պահանջը, երբ նա աշխարհը հայտնագործում է նորովի, տեսնում իր, բնության և Արարչի ընդհանրությունները: Ճանաչելով իրեն՝ ճանաչում է տիեզերքը և ճանաչելով տիեզերքը՝ ճանաչում իրեն: Հայ միջնադարյան գրականությունը վճռորոշ նշանակություն է ունենում ժամանակի գիտության զարգացման մեջ՝ ազդելով մտավոր բուլոր ոլորտների վրա, մեծապես նպաստելով կովկասյան և փոքրասիական ժողովուրդների պատմության, կրոնի, կենցաղի ուսումնասիրմանը, անփոխարինելի սկզբնաղբյուր լինելով և բացառիկ նշանակություն ունենալով գիտամշակութային կյանքում:

Կրկին նկատում ենք, որ Հայաստանն իր մշակութային դաշտում միավորում է հումառնոմեական հնադարի փիլիսոփայական ձեռքբերումները և դրանք համադրում վաղքրիստոնեական աստվածաբանական սկզբունքների հետ՝ մշտապես պահպանելով իր ուրույն և անկրկնելի դիմագիծը: Այդ դարերում ևս մեզանում ձևավորվում է արևմտյան ու արևելյան մշակույթների մի համադրություն, որն իր խորքում պահպանում է թե՛ եգիպտական (Ղպտի) ու անտիոքյան (Ասորոց Հակոբիկ) միաբնակ եկեղեցիների սկզբունքները և թե՛ մինչքաղկեդոնական շրջանի հույն նշանավոր Սուրբ հայրերի տեսակետները: Մյուս կողմից, սակայն, հազարամյակից ավելի Բյուզանդական ու Հռոմեական եկեղեցիները Հայկական ընկալել են որպես ալեքսանդրյան աստվածաբանների տեսական մտքի շարունակողի: Անկախ դժվարություններից՝ Հայ եկեղեցին ու նրա հոգևոր վերնախավը չեն հրաժարվել առաքելական սկզբունքներից, առաքելական կանոններից և ընդհանրական եկեղեցու հայրերի գրքերից: Ձգվող դիմակայությունը շատ ծանր է եղել, բայց քաղաքական ենթատեքստ ունեցող կրոնական մարտահրավերները չեն խանգարել պահպանելու ազգային ինքնությունը, մշակութային յուրատիպությունը:

Դիտարկումները հաստատում են, որ Հայաստանում էլ քիչ չեն եղել այլախոհության այն դրսևորումները, որոնք հանգեցնում են մեզանում աղանդների առաջացմանը: Լայնորեն տարածված թոնդրակյան աղանդի դեմ ժամանակին դժվարությամբ են կարողացել պայքարել նաև Բյուզանդական կայսրությունն ու Արաբական խալիֆայությունը: Ճիշտ է, այդ աղանդը մի կողմից վտանգում է մեր պետականության և եկեղեցու հիմքերը, սակայն մյուս կողմից պայմանավորում է մտքի ազատու-

թյունը՝ ազգապահպանման բնագործ, սոցիալական ու ազգային-ազատագրական պայքարի երանգավորումով: Ն. Բերդյակի հպանցիկ անդրադարձն արվեստի անցումային շրջանների առանձնահատկությունների մասին հաստատում է, որ մի դարաշրջանից մյուսին անցնելը, ինչպիսին է, օրինակ, 10-11-րդ դարերի Հայկական վաղ Վերածնությունը, ազգերի կյանքում գաղափարական հեղաշրջումներ է առաջացնում: Պետականության կորուստն ընկալվում է որպես ծանրագույն աղետ և միջնադարյան մեղքի գիտակցում: Այդ ամենը հանգեցնում է անմախաղեպ ճգնաժամի, որի հաղթահարման անհրաժեշտ պայմանը դառնում է քաղաքական հեռանկարի երազանքը: Վերջինս գրականության մեջ արտահայտվում է Կոզեմի տեսիլքում (11-12-րդ դդ.), ուր առաջադրվում է բռնազավթված երկրի ազատագրման գաղափարը: Դարաշրջանի հայ կյանքը խոր վայրիվերումներ է ունենում նաև այն պատճառով, որ մեզանում ևս վախճանաբանական տրամադրությունները բուռն են արտահայտված եղել:

Քննելով հեղինակների կյանքին ու ստեղծագործություններին վերաբերող բազում խնդիրներ՝ նկատում ենք, որ Գրիգոր Նարեկացին գնալով դառնում է համամարդկային մեծություն: Թեև Գրիգոր Մագիստրոսի դեպքում իրավիճակը մի փոքր այլ է, բայց նա ևս պարտադրում է արժանին մատուցել իր անձին և գործին: Նա իր ստեղծագործությամբ, գրական ու գիտական առնչություններով, գրականության մեջ ունեցած տեղով ու դերով՝ որպես արևելաքրիստոնեական աշխարհի և առհասարակ Արևելքի մեծ իմաստասեր, նոր միայն սկսում է գնահատվել, արժանանալ մեծ ուշադրության: Այս ուսումնասիրությամբ մենք ընդամենը մի քայլ ենք անում դեպի առաջ: Մինչդեռ հայ միջնադարյան գրականությունը խիստ կարիք ունի նոր ու համակողմանի քննության: Միայն այդ ճանապարհով է հնարավոր բացահայտել հայ ժողովրդի վիթխարակուտակ փորձի ու հոգևոր հարստության արժեքը:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. ԲՆԱԳՐԵՐ ԵՎ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Աբեղյան Մ., *Երկեր, հ. Ա, Ե.*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1966, 671 էջ:
2. Աբեղյան Մ., *Երկեր հ. Գ, Ե.*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1968, 693 էջ:
3. Աբեղյան Մ., *Երկեր, հ. Դ, Ե.*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1970, 634 էջ:
4. Աբեղյան Մ., *Երկեր, հ. է, Ե.*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1975, 602 էջ:
5. Աբովյան Խ., *Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 7*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1956, 525 էջ:
6. Աբովյան Խ., *Վերք Հայաստանի, Ե.*, Եր. համ. հր., 1981, 382 էջ:
7. Աբրահամյան Ա., *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Ե.*, ՀՍՍՌ Մատենադարան, 1944, 418 էջ:
8. Աբրահամյան Ա., *Հայ գիր և գրչություն, Ե.*, Եր. համ. հր., 1973, 374 էջ:
9. Աբրահամյան Ա., *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Ե.*, Եր. համ. հր., 1956, 371 էջ:
10. Ագաթանգեղոս, *Հայոց պատմություն, Ե.*, Եր. համ. հր., 1983, 551 էջ:
11. Ադունց Ն., *Երկեր, հ. Ա, Ե.*, Եր. համ. հր., 2006, 652 էջ:
12. Ադունց Ն., *Երկեր, հ. Գ*, Հայերենագիտական ուսումնասիրություններ, Ե., Եր. համ. հր., 2008, 496 էջ:
13. Ազարյան Լ., *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Ե.*, ՀԽՍՀ ԳԱ հր., 1975, 137 էջ:
14. Ալեքսանյան Ա., *Հայ միջնադարյան նամակը (4-14-րդ դդ.)*, Ե., «Նաիրի» հր., 1997, 222 էջ:
15. Ալիգիրի Դ., *Աստվածային կատակերգություն, Ե.*, Եր. համ. հր., 1983, 499 էջ:
16. Ալիշան Ղ., *Հայապատում. Պատմիչք և Պատմութիւնք Հայոց*, Վենետիկ, Ս. Ղազարի տպ., 1901, 1351 էջ:
17. Ալիշան Ղ., *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց*, Վենետիկ, Ս. Ղազարի տպ., 1895, 583 էջ:
18. Ալիշան Ղ., *Շնորհալի և պարագայ իւր*, Վենետիկ, Ս. Ղազարի տպ., 1873, 539 էջ:
19. Ակինճեան Ն., *Ներսէս Լամբրոնացի*, Վիեննա, Մխթ. տպ., 1956, 472 էջ:
20. Աղայան Է., *Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Ե.*, ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1986, 300 էջ:

21. Աղբալեան Ն., Պատմութիւն հայ գրականութեան. Ամբողջական երկեր, հ. 4, Պէյրութ, 1970, 500 էջ:
22. Աղբալեան Ն., Ընտրանի, Ե., Եր. համ. հր., 2005, 362 էջ:
23. Աճառյան Զր., Հայերենի արմատական բառարան, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 1971, 698 էջ:
24. Աճառյան Զր., Հայերենի արմատական բառարան, հ. Դ, Ե., Եր. համ. հր., 1979, 672 էջ:
25. Աճառյան Զր., Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 1942, 543 էջ:
26. Աճառյան Զր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 2, Ե., Հայպետհրատ, 1951, 608 էջ:
27. Անանեան Պ., Ջաքարիա կաթողիկոսի և Աշոտ իշխանաց իշխանի թղթակցութիւնը, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1992, 162 էջ:
28. Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1979, 398 էջ:
29. Անանյան Գ., Ակնարկներ հայ հին և միջնադարյան հրապարակախոսության, Ե., Եր. համ. հր., 2005, 300 էջ:
30. Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն, հ. 2, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1976, 1548 էջ:
31. Աշուղ Ղարիբ, Քյոր-Օղլի, Ամրահ և Սալվի, Աղվան և Օսան (կազմող՝ Ղ. Սողոմոնյան), հ. 1, Ե., 1990, 336 էջ:
32. Առաքել Սյունեցի, Աղամզիրք, Ե., Եր. համ. հր., 1989, 416 էջ:
33. Առաքելյան Ա., Հռոմեական գրականության պատմություն, Ե., «Լույս» հր., 1975, 540 էջ:
34. Առաքելյան Վ., Գրիգոր Նարեկացու լեզուն և ոճը, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1975, 274 էջ:
35. Աստուածաշունչ մատեան Հին և Նոր Կտակարանաց, Ե., Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերություն, 1997, 1521 էջ:
36. Ավագյան Ա., Պատկերազարդ պատմություն Շահան Շահնուրի, Ե., Եր. համ. հր., 2004, 278 էջ:
37. Ավդալբեգյան Մ., Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը (5-րդ դ.), Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1971, 302 էջ:
38. Ավետիսյան Զ., Գրականության տեսություն, Ե., Եր. համ. հր., 1998, 223 էջ:
39. Ավետիսյան Զ., Նարեկացու Մատյանը, Ե., Եր. համ. հր., 2005, 148 էջ:
40. Ավետիսյան Կ., Արարում և երկրային արարվածքներ, Ե., 1995, 128 էջ:
41. Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, 144 էջ:
42. Աւետիսեան Զ., Մարդը Ե դարի հայ գրականութեան մէջ, Անթիլիաս-

Լիբանան, 1994, 196 էջ:

43. **Աւետիքեան Գ.,** *Բացատրութիւն շարականաց*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1814, 574 էջ:
44. **Աւետիքեան Գ.,** *Նարեկ Աղօթից, համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմունք բացայայտեալ միանգամ եւ այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1827, 647 էջ:
45. **Բաբայան Ֆ.,** *Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական խեցեղենի զարդաները*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1981, 89 էջ:
46. **Բախչինյան Յ.,** *Հայ միջնադարյան գրականություն*, Ե., Հեղինակային հր., 2006, 232 էջ:
47. **Բախչինյան Յ.,** *Հայկական ծեռագրերի հիշատակարանները*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1980, 124 էջ:
48. *Բառարան Սուրբ Գրոց*, Ե., «Ապոլոն» հր., 1992 (արտատպություն Կոստանդնուպոլսի 1881 թ. օրինակից), 640 էջ:
49. **Բարթիկյան Հր.,** *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ*, հ. Ա, Աճեմյան մատենաշար Գ/1, Ե., 2002, 822 էջ:
50. **Բարթիկյան Հր.,** *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ*, հ. Բ, Աճեմյան մատ. Գ/2, Ե., 2002, 936 էջ:
51. **Բարսեղ Կեսարացի,** *Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1984, 378 էջ:
52. **Բոդյան Վ.,** *Հայ ազգագրություն. Համառոտ ուրվագիծ*, Ե., Եր. համ. հր., 1973, 236 էջ:
53. **Բյուզանդացի Նոր.,** *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը*, Ստոկհոլմ, 1895 (ծեռագիր վիճակում), ՀՀ ԳԱԱ գրադարանի թ. 128 լուսաժապավենը:
54. **Բրուտյան Գ.,** *Իմաստասիրական երկխոսություններ*, հ. 1, Ե., 1985, 380 էջ:
55. **Գառնիկ Զ. Գ.,** *Գրիգոր Նարեկացիի «Մեկնութիւն Երզոց Երզոյն Սողոմոնի» գրքին մեկնութիւնը*, Սոնթրեալ, 2007, 77 էջ:
56. *Գիրք թղթոց*, Թիֆլիս, տպ. Տ. Ռօտինեանց եւ Մ. Շանիձէի, 1901, 584 էջ:
57. *Գիրք որ կոչի Այսմաւուրք*, Կ. Պոլիս, 1730 (փետրվար ամսվա տակ՝ ենթազվուխ՝ ԽԷ):
58. *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը*, Աղեքսանդրապոլ, տպ. Սանոյեանցի, 1910, 346 էջ:
59. *Գրիգոր Նարեկայ վանից վանականի Մատեան ողբերգութեան պոեմը*, Ե., «Մուղնի» հր., 2003, 592 էջ:
60. **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան ողբերգութեան*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1985, 1122 էջ:
61. **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատյան ողբերգության (Թարգմանությունը՝ Մ. Խենրանյանի)*, Ե., Հայպետհրատ, 1960, 410 էջ:

62. **Գրիգոր Նարեկացի**, *Մատյան ողբերգության. Տաղեր* (Թարգմանությունը՝ Վ. Գևորգյանի), Ե., «Սովետական գրող» հր., 1979, 654 էջ:
63. **Գրիգոր Նարեկացի**, *Սրբոյ իօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկավանից վանականի Մատենագրութիւնք*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1840, 530 էջ:
64. **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր* (թարգմ. և ծանոթ. Ա. Մխիթարյանի), Ե., Հայպետհրատ, 1957, 125 էջ:
65. **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր և զանծեր* (աշխ. Ա. Քյոշկերյանի), Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1981, 215 էջ:
66. **Գրիգորյան Գ., Հայ բանահյուսության քրեստոմատիա**, Ե., Եր. համ. հր., 1974, 532 էջ:
67. **Գուրգադյան Գ., Նարեկացու աղերսանքը: Էսսեներ**, Ե., Ապոլոն, 1993, 228 էջ:
68. **Դավթյան Հ., Լալայան Է., Գրիգոր Նարեկացու աշխարհայացքը**, Ե., Եր. համ. հր., 1986, էջ 20-21:
69. **Դավիթ Անհաղթ, Երկեր** (Աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը և ծանոթ. Ս. Արևշատյանի), Ե., «Սովետական գրող» հր., 1980, 328 էջ:
70. **Դաւիթ Անյաղթ Փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք**, Վենետիկ, 1932, 552 էջ:
71. **Դևրիկյան Վ., Նարեկյան էջեր Ս. Էջմիածնի ձեռագրերից**, Ս. Էջմիածին, 2003, էջ 55:
72. **Դևրիկյան Վ., Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոնը**, Ե., «Մազաղաթ» հր., 2006, 88 էջ:
73. **Դիցաբանական բառարան**, Ե., «Լույս» հր., 1985, 264 էջ:
74. **Դոլուխանյան Ա., Հոգու և մարմնի պրորբլեմը միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ**, Ե., Եր. համ. հր., 1987, 232 էջ:
75. **Դոլուխանյան Ա., Կիկտոր Լանգլուան հայագետ**, Ե., «Լուսակն» հր., 2003, 118 էջ:
76. **Դոլուխանյան Ա., Ֆելիքս Նևը և հայ քրիստոնեական մատենագրությունը**, Ե., «Արտագերս» հր., 2001, 91 էջ:
77. **Եարտըմեան Տ., «Վարդապետ»-ը հայ եկեղեցական մտածողութեան մէջ**, Վենետիկ, 2001, 137 էջ:
78. **Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց**, Ե., Եր. համ. հր., 1994, 347 էջ:
79. **Եղիշէի Պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձեաացեաց օրինակի**, Տփղիս, 1904, 277 էջ:
80. Երևանի Մ. Ս. ձեռ. 995 (1278թ), 4505 (15-րդ դար), 500, 524, 1568, 2086, 2174, 3076, 4188, 4232, 4337, 6988:
81. **Երկրաչափութիւն Եւկլիտին**, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1962, 214 էջ:
82. **Ջամինեան Աբ., Հայ գրականութեան պատմութիւն**, Նոր-Նախիջ., տպ. Աւագեանի, 1914, 241 էջ:
83. **Ջարպիանալեան Գ., Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն (Դ--ԺԳ**

դար), Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1897, 822 էջ:

84. **Ջարպիանալեան Գ.**, *Մատենագիտութիւն*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1883, էջ 143:
85. **Ջաքարյան Ս.**, *Հայկական Վերածննդի հարցը*, Ե., «Նոյյան տապան» հր., 2006, 196 էջ:
86. **Ջաքարյան Ս.**, *Սարգու հիմնահարցը 13-15-րդ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ*, Ե., Եր. համ. հր., 1999, 264 էջ:
87. **Ընտիր մատենագիրք. Տեառն Ներսիսի Շնորհալույ՝ Հայոց Կաթողիկոսի Նամականի**, Վենետիկ, 1838, 204 էջ:
88. **Թահմիզեան Ն**, *Հայ երգի գոհարներ*, Լոս Անճելես, «Ապրիլ» հր., 1994, 246 էջ:
89. **Թահմիզյան Ն.**, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը 5-15-րդ դդ.*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1985, 344 էջ:
90. **Թահմիզյան Ն.**, *Երաժշտությունը Հին և Միջնադարյան Հայաստանում*, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1982, 60 էջ:
91. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *Անանիա Նարեկացի: Կյանքը և մատենագրությունը*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1986, 363 էջ:
92. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը*, Ե., «Նաիրի» հր., 2004, 434 էջ:
93. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *Նարեկյան դպրոցը*, Ե., «Հայաստան» հր., 1999, 236 էջ:
94. **Թամրազյան Հր. Ս.**, *Հայ քննադատություն*, Կ. Բ. Ե., «Սովետական գրող» հր., 1985, 540 էջ:
95. **Թովմա Արծրունի և Անանուն**, *Պատմություն Արծրունյաց տան*, Ե., Եր. համ. հր., 1985, 590 էջ:
96. **Թովմաճեան Ե.**, *Դպրութիւն նամակաց ի լեզու գրաբառ և աշխարհաբար*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1805, 408 էջ:
97. **Թումանյան Բ.**, *Հայ աստղագիտության պատմությունից*, Ե., Եր. համ. հր., 1985, 296 էջ:
98. **Թումանյան Գ.**, *Ուշքորոնգեդարյան թաղման ծեսը Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելքում* (ըստ հնագիտական տվյալների), Ատենախոսություն, Եր., 1997, 224 էջ, Հավելված (Նկարներ և աղյուսակներ):
99. **Թումանյան Հ.**, *Երկերի լիակատար ժողովածու*, Կ. 6, Ե., ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հր., 1994, 670 էջ:
100. **Իշխանյան Ռ.**, *Հայ մատենագիտության պատմություն*, Կ. Ա, Ե., ՀՍՍՀ Մյասնիկյանի անվ. գրադարան, 1964, 152 էջ:
101. **Իսրայելյան Հ.**, *Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ քրոնգեդարյան Հայաստանում*, Ե., ՀԽՍՀ ԳԱ հր., 1973, 172 էջ:

102. **Լալայան Ե., Երկեր**, հ. Ա, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1983, 457 էջ:
103. **Լեո, Երկեր**, հ. 2, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1967, 687 էջ:
104. **Լեո, Երկերի ժողովածու**, Ե., «Հայաստան» հր., 1967, 787 էջ:
105. **Լեսինգ Գ., Արձակ առակներ**, Ե., «Արևիկ» հր., 1989, 112 էջ:
106. **Խաչատրյան Ժ., Ծիսական պարը հայոց մեջ**, Ե., 2002, 64 էջ:
107. **Խաչատրյան Պ., Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը**, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, 383 էջ:
108. **Խաչատրյան Պ., Հայ միջնադարյան պատմական Ողբեր (ԺԳ-ԺԷ դդ.)**, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1969, 343 էջ:
109. **Խաչերեան Լ., Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոս (985-1058 թթ.)**, Լոս Անջելես, 1987, 494 էջ:
110. **Խաչիկեան Լ., Աշխատութիւններ**, հ. Ա, Ե., «Գանձասար» հր., 1995, 400 էջ:
111. **Խաչիկեան Լ., Աշխատութիւններ**, հ. Բ, Ե., «Գանձասար» հր., 1999, 382 էջ:
112. **Խաչիկյան Լ., Աշխատություններ**, հ. Գ, Ե., «Նաիրի» հր., 2008, 1193 էջ:
113. **Խոսրովու Անձնացեաց եպիսկոպոսի Մեկնութիւն աղօթից Պատարագին**, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1869, 245 էջ:
114. **Կաֆկա Ֆ., Դատավարություն**, Ե., «Ապոլոն» հր., 1991, 227 էջ:
115. **Կծոյան Ա., Բժշկագիտությունը Հայաստանում 11-14-րդ դդ.**, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1968, 438 էջ:
116. **Կոստանեանց Կ., Տէր Պետրոս Ա Գետադարձ**, Վաղարշապատ, 1897, 53 էջ:
117. **Կուն Ն., Հին Հունաստանի լեզբեղներն ու առասպելները**, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1979, 641 էջ:
118. **Հակոբյան Գ., Ներսես Լամբրոնացի**, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1971, 373 էջ:
119. **Հակոբյան Թ., Անհի պատմություն, հնագույն ժամանակներից մինչև 1045թ.**, Ե., Եր. համ. հր., 1980, 416 էջ:
120. **Հակոբյան Թ., Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն**, Ե., Եր. համ. հր., 1984, 464 էջ:
121. **Համբարձումյան Ռ., Հայկական տոմար**, Ե., «Հայաստան» հր., 1982, 102 էջ:
122. **Համբարձումյան Վ., Աստղագիտությունն ընդդեմ ֆիդեիզմի**, Ե., 1964, 28 էջ:
123. **Հայ դասական քնարերգություն (5-12-րդ դդ.)**, հ.1-ին, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1986, 272 էջ:
124. **Հայ դասական քնարերգություն (13-18-րդ դդ.)**, հ. 2-րդ, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1986, 352 էջ:
125. **Հայկազուն Ա., Խորհրդանշանային մտածողությունը հայ ճարտարապե-**

- տությունում, Ե., «Ալաս» հր., 2005, 178 էջ:
126. Հայկական համառոտ հանրագիտարան, Կ. Ա, Ե., Հայկական խորհրդային հանրագ. խմբագ., 1990, 766 էջ:
127. Հայրապետեան Ա., Հայոց Հին եւ Միջնադարեան գրականութեան պատմութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, տպ. Կիլիկիոյ Կաթող., 1988, 756 էջ:
128. Հայունի Մետրոպ, Նարեկեան որոնումներ, Պէյրութ, 2001, 174 էջ:
129. Հարությունյան Ա., Հայ առասպելաբանություն, Ե., 2000, 527 էջ:
130. Հարությունյան Ա., Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Ե., «Սուղնի» հր., 2001, 57 էջ:
131. Հացունի Վ., Հայ Եկեղեցու պատարագի օրերը և տեսակները, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարի, 1896, 54 էջ:
132. Հեգել Գ., Փիլիսոփայության ներածություն: Փիլիսոփայական պրոպեդևտիկա, Ե., Հայպետհրատ, 1964, 291 էջ:
133. Հեսիոդոս, Թեոգոնիա, Անտիկ, Միջնադարյան և Վերածննդի գրականություն, Ե., «Արևիկ» հր., 1990, էջ 418-429:
134. Հին Արևելքի պոեզիա, Ե., Եր. համ. հր., 1982, 616 էջ:
135. Հին եգիպտական Մեռյալների գիրքը (թարգմ. և ծանոթ. Հ. Էդոյանի), Ե., «Վան Արյան» տպ., 2004, 259 էջ:
136. Հոմերոս, Ոդիսական, Ե., Եր. համ. հր., 1988, 416 էջ:
137. Հովհաննես Երզնկացի, Բանք չափավ, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1986, 309 էջ:
138. Հովհաննես Թլկուրանցի, Տաղեր, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1960, 115 էջ:
139. Հովհաննես կաթ. Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Ե., Եր. համ. հր., 1996, 397 էջ:
140. Հովհաննես Օձնեցի, Երկեր, Ե., 1999, 312 էջ:
141. Հովհաննիսյան Ա., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, Կ. Ա, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1957, 525 էջ:
142. Հովսեփեան Գ., Խաղբակեանք կամ Պռոշեանք հայոց պատմութեան մէջ, Կ. Գ, Անթիլիաս, 1969, 524 էջ:
143. Հովսեփեան Գ., Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, Կ. Բ, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1987, 364 էջ:
144. Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Ե., Եր. համ. հր., 1982, 540 էջ:
145. Ղազիկեան Ա., Հայկական մոր մատենագիտութիւն և հանրագիտարան հայ կեանքի, Կ. Ա, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարի, 1912, 1191 էջ:
146. Ղազիկեան Ա., Գրիգոր Նարեկացի. բանաստեղծական արուեստը, Անթիլիաս-Լիբանան, 1995, 264 էջ:
147. Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1969, 488 էջ:
148. Ղափանցյան Գր., Արա Չեղեցիկի պաշտամունքը, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1944, 171 էջ:

149. **Մադոյան Ա., Միջնադարյան հայկական պոեմը**, Ե., Եր. համ. հր., 1985, 350 էջ:
150. **Մաթևոսյան Կ., Անի (Եկեղեցական կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը)**, Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռի, 1997, 412 էջ:
151. **Մալխասյանց Ստ., Բանասիրական հետազոտություններ**, Ե., Եր. համ. հր., 1982, 320 էջ:
152. **Մահե Ա. և Մահե Ժ.-Պ., Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատենան ողբերգություն» երկը**, Ե., «Նաիրի» հր., 2004, 324 էջ:
153. **Մայիլյան Ս., Ժամանակակից աղանդները Հայաստանում**, Ս. Էջմիածին, 2000, 319 էջ:
154. **Մանանդյան Յ., Երկեր**, հ. Ա, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1977, 636 էջ:
155. **Մանանդյան Յ., Երկեր**, հ. Գ, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1977, 507 էջ:
156. **Մանուկեան Ա., Հայ Եկեղեցու տոները, Թեհրան**, «Նաիրի» հր., 1994, 226 էջ:
157. **Մանուկյան Գ., Արիստակես Լաստիվերցի (Մատենագրության բանասիրական քննություն)**, Ե., Եր. համ. հր., 1977, 302 էջ:
158. **Մատենան ողբերգութեան զրաբար բնագրի հանդիպադրութեամբ**, աշխ. վերածեց Գարեգին եպ. Տրապիզոնի, Պոլսոյ Այրես, տպ. Ստ. Տեղմեճեան, 1948, 322 էջ:
159. **Մատենան ողբերգութեան Գրիգորի Նարեկացւոյ Նարեկայ վանքից վանականի** (հրատ. պատրաստեց Արտ. վ. Թրթռյանը), Անթիլիաս-Լիբանան, 1986, 341 էջ:
160. **Մատենագիրք Հայոց (Գրիգոր Նարեկացի)**, հ. ԺԲ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1120 էջ:
161. **Մատենագիրք Հայոց (Շարականներ)**, հ. Ը, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 673 էջ:
162. **Մատթեոս Ուռուհայեցի, Ժամանակագրություն**, Ե., Եր. համ. հր., 1991, 540 էջ:
163. **Մարգարիտներ հայ քնարերգության**, հ. 1, Ե., «Հայաստան» հր., 1971, 275 էջ:
164. **Մարգարյան Ե., Դրվագներ Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթի պատմությունից**, Ե., ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հր., 2001, 128 էջ:
165. **Մարտիրոսյան Յ., Քարի դարից Ուրարտու**, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1971, էջ 36-37:
166. **Մաք-Դոուել Ջոշ, Ոչ միայն հյուսն**, Ե., 2001, 104 էջ:
167. **Մաք-Դոուել Ջոշ և Ստյուարտ Դոն, Մոլորեցնողները**, Ե., 2002, 319 էջ:
168. **Մելիք-Բախշյան Ստ., Հայոց պատմություն**, Ե., Եր. համ. հր., 1993, 224 էջ:

169. Մեծարենց Մ., Երկերի լիակատար ժողովածու, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1981, 456 էջ:
170. «Մեկնութիւն ժամակարգութեան արարեալ երանելոյն Խոսրովու Ան-ծնացեաց Եպիսկոպոսի եւ կարգադրեալ Մովսէսի գիտնական վար-դապետի», Օրթագիւղ, 1840, 192 էջ:
171. Մենգիշեան Գ., Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամագտականի» ամբողջական լուծումը, Վիեննա, 1912, 162 էջ:
172. Միջին դարերի պատմություն (խմբ. Խ. Սկազկին), Ե., 1975, 823 էջ:
173. Միրզոյան Հր., Գրիգոր Նարեկացու բառաստեղծական արվեստը, Ե., «Նաիրի» հր., 2006, 126 էջ:
174. Միքայելյան Կ., Եղ. Չարենցի անվ. ԳԱԹ, Կ. Միքայելյանի ֆոնդ 114, ք. 154, Միջնադարյան հայ բանաստեղծությունը, 178 էջ:
175. Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Մոսկուայ, 1860, 69 էջ:
176. Մխիթարյան Հ., Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1991, 187 էջ:
177. Մխիթարյան Ս., Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը, Ե., «Լուսակն» հր., 2001, 165 էջ:
178. Մկրյան Ս., Գրիգոր Նարեկացի, Ե., Եր. համ. հր., 1955, 301 էջ:
179. Մկրյան Ս., Հայ հին գրականության պատմություն, Ե., Եր. համ. հր., 1976, 565 էջ:
180. Մնացականյան Ա., Հայկական զարդարվեստ: Հիմնական մոտիվների ծագումն ու զաղափարական բովանդակությունը, Ե., 1955, էջ 666:
181. Մնացականյան Ս., Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորեալ հուշարձան-ները, Ե., 1982, 201 էջ:
182. Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Եր. համ. հր., 1981, 428 էջ:
183. Մուրադեան Պ., Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը, Կ. Ա, Ե., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հր., 2008, էջ 412:
184. Մուրադյան Ս., Գրական հանգրվաններ, Կ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 2003, 488 էջ:
185. Յովհաննես Թլկուրանցի, Տաղագիրք, Երուսաղէմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 1958, 298 էջ:
186. Նալբանդյան Վ., Գրիգոր Նարեկացի, Ե., «Խորհրդային գրող» հր., 1990, 304 էջ:
187. Նալբանդյան Վ., Ներսիսյան Վ., Բախչինյան Հ., Հայ միջնադարյան գրա-կանություն. համառոտ պատմություն, Ե., 1986, 168 էջ:
188. Նահապետ Քուչակի բանաստեղծական աշխարհը, Ե., «Նաիրի» հր., 2001, 648 էջ:
189. Նարեկ Աղօթամատեան Ս. Գրիգոր Նարեկացւոյ, արդի հայերէնի վերա-ծեց Թորգոմ Եպիս., Գահիրէ, տպ. Ազապլար, 1926, 367 էջ:

190. *Նարեկ Աղօթամատեան Ս. Գրիգոր Նարեկացւոյ*, արդի հայերէնի վերածեց **Թորգոմ եպիս.**, Երուսաղէմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 1931, 627 էջ:
191. *Նարեկ Աղօթամատեան Ս. Գրիգոր Նարեկացւոյ*, արդի հայերէնի վերածեց **Թորգոմ եպիս.**, Երուսաղէմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 1955, 509 էջ:
192. **Ներսես Մոկացի, Բանաստեղծութիւններ**, Ե., «Սովետական գրող», 1985, 168 էջ:
193. **Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական**, Ե., ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հր., 1995, 176 էջ:
194. **Ներսես Շնորհալի, Վիպասանություն**, Ե., ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1981, 164 էջ:
195. **Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և գանձեր**, Ե., ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1987, 446 էջ:
196. **Ներսիսյան Վ., Հայ միջնադարյան ժամերն ու տաղաչափությունը (10-18-րդ դդ)**, Ե., Եր. համ. հր., 2008, 222 էջ:
197. *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի*, Կ. Ա. , Ե., Եր. համ. հր., 1979, 1140 էջ:
198. *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի*, Կ. Բ. Ե., Եր. համ. հր., 1981, 1067 էջ:
199. **Շահնուր Շ.**, Նահանջը առանց երգի, Ե., Եր. համ. հր, 1994, 214 էջ:
200. **Շանթ Լ., Երկեր (Ընդհանուր ականարկ մը հայ բանասիրական վրայ)**, Կ. 9, Պէյրուս, Տպ. Հայ ճեմարանի, 1946, 464 էջ:
201. *Շարականներ*, Ե., «Ապոլոն» հր., 1993, 224 էջ:
202. **Շեքսպիր Վ., Երկեր**, Ե., Եր. համ. հր., 1991, 768 էջ:
203. **Շտայներ Ռ., Թեոսոֆիա, ներածություն վերգգայական աշխարհաճանաչողության և մարդու կոչման**, Ե., «Սարգիս Խաչենց» հր., 2003, 198 էջ:
204. **Չալոյան Վ., Հայկական ռենեսանս**, Ե., Հայպետհրատ, 1964, 352 էջ:
205. **Չալոյան Վ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն**, Ե., ՀՍՄՀ ԳԱ հր., 1975 , 526 էջ:
206. **Չամչյանց Ս., Հայոց պատմություն (երեք հատորով)**, Կ. Բ. Ե., 1984, 1060 էջ:
207. **Չոպանյան Ա., Երկեր**, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1988, 872 էջ:
208. *Պատմութիւն Ս. Ներսէսի Հայրապետի, Վենետիկ*, 1853, 80 էջ:
209. **Պետրոսյան Ա., Նարեկը՝ բժշկարան**, Բերձոր, 2002, 164 էջ:
210. **Պետրոսյան Գ., Մաթեմատիկական Հայաստանում հին և միջին դարերում**, Ե., 1959, 437 էջ:
211. **Պետրոսյան Ե. քահ., Հայ եկեղեցու պատմություն (մաս Ա)**, Ս. Էջիածին, «Հաղպատավանք» հր., 1990, 123 էջ:
212. **Պետրոսյան Հ., Գալստյան Ս., Ղարազոյցյան Թ., Լեզվաբանական բառարան**, Ե., 1975, էջ 181:
213. **Պըլտեան Գր., Գրիգոր Նարեկացի. լեզուի սահմաններում մէջ**, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1985, 160 էջ:
214. **Պըլտեան Գր., Ի գործ արկանել (Գրիգոր Նարեկացի)**, Մոնթրեալ, 2003, 166 էջ:

215. Պլոտինոս, *Էմենադներ*, Ե., 1999:
216. Ջահուկյան Գ., *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում* (5-15 դդ.), Ե., Եր. համ. հր., 1954, 396 էջ:
217. Ջրբաշյան Ա., *Հայկական կլասիցիզմի ժանրային համակարգը*, Ե., Եր. համ. հր., 2009, 84 էջ:
218. Ջրբաշյան Է., *Գրականության տեսություն*, Ե., Եր. համ. հր., 1980, 510 էջ:
219. Ջուհարյան Թ., *Հայ գրականության մեթոդիկա*, Ե., Եր. համ. հր., 1980, 512 էջ:
220. Սամուելյան Խ., *Հին Հայաստանի կուլտուրան*, հ.1, Ե., Հայպետհրատ, 1931, 381 էջ:
221. Սայաթ-Նովա, *Խաղեր*, Ե., 1959, 301 էջ:
222. Սասնա ծռեր, *Հայ ժողովրդական հերոսավեսպ*, Ե., «Լույս» հր., 1980, 359 էջ:
223. Սարգիսյան Բ., *Մանիքեա-պողիկյան աղանդը և Գրիգոր Մագիստրոսը*, Վենետիկ, 1892, 117 էջ:
224. Սաֆարյան Վ., *Կիլիկյան Հայաստանի գրականությունը*, ԺԱ դ. վերջ—ԺԳ դ. սկիզբ, Ե., Եր. համ. հր., 1990, 296 էջ:
225. Սիմեոն Երեանցի, *Ջամբռ*, Վաղարշապատ, Ս. Էջմիածնի տպ., 1873, 304 էջ:
226. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս.-- Պետերբուրգ, 1885, 309 էջ:
227. Սրապյան Ա., *Հայ միջնադարյան գրույցներ*, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1969, 414 էջ:
228. Սրվանձտյանց Գ., *Երկեր*, հ. Ա, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հր., 1978, 668 էջ:
229. Սուրբ Գեղարդ (ալբոմ), լուսանկարները Պ. Պողոսյանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1978, 16 էջ:
230. Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի, *Պատմութիւն Ապարանից Ս. Խաչին* (Ոսում-նասիրություններ, հրատ. պատրաստեց Ա. Պետրոսեանը), Ե., «Էդիթ պրինտ» հր., 2006, 178 էջ:
231. Վարդան Արևելցի, *Տիեզերական պատմություն*, Ե., Եր. համ. հր., 2001, 248 էջ:
232. Վերգիլիուս, *Էնեական*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1921, 416 էջ:
233. Տաղասացութիւնք Գրիգոր Մագիստրոսի ճշմարիտ և ուղղափառ վարդապետի, Պօլիս, 1746, 98 էջ:
234. Տաղասացութիւնք Գրիգոր Մագիստրոսի Պահլաւունոյ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարու, 1868, 99 էջ:
235. Տաղասացութիւն ներհուն առն Գրիգոր Մագիստրոսի ուղղափառ իշխանի, Կոստանդնուպօլիս, 1825, 105 էջ:
236. Տասնապետեան Թ., *Գրիգոր Նարեկացիի Ողբերգութեան Մատեանը*

(ընթերցման ուղեցույց), Անթիլիաս, 1993, էջ 182:

237. **Տասնապետեան Թ.**, *Տիրամայր-3. Տպուած ծառեր*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1997, 312 էջ:
238. **Տեր-Մինասյան Ե.**, *Հայոց Եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ*, Էջմիածին, 1908, 334 էջ:
239. **Տեր-Մինասյան Ե.**, *Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ*, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1971, 484 էջ:
240. **Տեր-Մկրտչյան Գ.**, *Հայագիտական հետազոտություններ*, հ. Ա, Ե., Եր. համ. հր., 1979, 540 էջ:
241. **Տեր-Պետրոսյան Լ.**, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Ա, Ե., 2005, 549 էջ:
242. **Տեկանց Արիստակես**, *Հայերգ. մեղեդիք, տաղք եւ երգք*, Թիֆլիս, 1882, 208 էջ:
243. **Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի**, հ. Ա, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1965, 1535 էջ:
244. **Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի**, հ. Բ, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1970, 1546 էջ:
245. **Փավստոս Բուզանդ**, *Հայոց պատմություն* (բնագ. ք. Պատկանյանի, թարգմ. և ծան. Ստ. Մալխասյանի, խմբ. Հ. Ավետիսյան), Ե., Եր. համ. հր., 1987, 406 էջ:
246. **Քալանթարյան Ժ.**, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմի և Սաղմոսների առնչությունները*, Ա. Էջմիածին, 1997, 67 էջ:
247. **Քիպարեան Կ.**, *Պատմութիւն հայ հիմ գրականութեան*, Վենետիկ, 1992, 670 էջ:
248. **Օվիդիոս**, *Կերպարանափոխություններ, Անտիկ, Միջնադարյան և Վերածննդի գրականություն*, Ե., «Արևիկ» հր., 1990, էջ 731-733:
249. *Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Ասորական աղբյուրներ*, հ. 8, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1976, 477 էջ:
250. **Օրբելյան Ստեփանոս**, *Սյունիքի պատմություն*, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1986, 616 էջ:
251. **Օրմանեան Մ.**, *Ազգապատում*, հ. Ա, Պոլիս, 1912, 1598 էջ:
252. **Օրմանյան Մ.**, *Ծիսական բառարան*, Ե., 1991, 182 էջ:
253. **Ֆրիկ**, *Տաղեր*, Ե., «Սովետական գրող» հր., 1982, 126 էջ:
254. **Ֆրոյդ Զ.**, *Հոգեվերլուծության մերածություն*, Ե., «Զանգակ-97» հր., 2002, 472 էջ:

ՕՏԱՐԱԼԵԶՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

255. ԸԶԱՐՈՒՎՓԱԶ Խ. Խ., *ԿՏՖՑՈՍՈՐ ՐՈՎԱԿԱԶՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՍՏՆ ՍՈՑԱԼՈԳԻԱ*, Ծ., ԼԶՊ. ԺՈԳՍՈ, 1977, 320 թ..
256. ԸՊՏՎՓ Ժ., *ԺՈՍՎՈՐՈՒՆ ՂՐՈՍՈՒՆՈՒՆ ՈՐՎՎՐՍՈՒՅ ՑՏԱՍՏՈՑԱՍՈՒ*, ԶՈՒՄ. ԼՎՄ. ԸԺ Խ.-ԿԱՑ., 1915, 308 թ..
257. ԸՐՈՐՑՑԱՍՖ, *ԽՏՎՈՒՎԱՎՈՐՑ Զ ՖԱՑՈՐԱՄ ԑՏՎՈՒ*, Զ. 1, Ծ., ԼԶՊ. ԾՕՐԱՖ, 1976, 810 թ..
258. ԸՐՈՐՑՑԱՍՖ, *ԽՏՎՈՒՎԱՎՈՐՑ Զ ՖԱՑՈՐԱՄ ԑՏՎՈՒ*, Զ. 4, Ծ., ԼԶՊ. ԾՕՐԱՖ, 1984, 830 թ..
259. ԸՐՈՐՑՏԻՈՎ, *ԽՏՎԱՊՈՐՈ (Զ ՊԶԳ ԑՏՎՈՒ)*, ԑ. 2, Ծ., ԲՏՐԱՑՈՒՂՊՈՑ, 1954, 501 թ.
260. ԸՐԳՑՎՎ Ժ. Խ., *ԽՏՐԱՆԳՐ ԳՐՈՐՑՐՍՈՒ ՍԱՌՍՏՈՐՈՂՎՈՒ ՎՈՐՄՈՐԱՊԱՆ, Ժ.*, 2001, թ. 21 (20Ո), 48 (38).
261. ԸՐՈՐՑ Զ., *ԼԶՈՐՈՎՎՈՅ ՐՈՒՑՑՈ (ԽԱՎԱՑՈՍՈ, ՄՏՖՑՈՍՈ)*, Ծ., 1989, 615 թ..
262. ԸՐՈՒՑՈՎ Ծ., *ԶՏՐՖԱՊԱՐՑՏՐ Ղ. ԶՈՒՍԱՊ ՈՒ ՎՈՐՏՊՎՈՐՑ ՍԳԱՖՑԳՐՈ ԽՐԱՊՎԱՅ-ԶԱՍՏՑՖՑՆՑ ՈՒ ԶԱՎԱՊՐՈՎՐՈՒ.*, Ծ., 1990, 542 թ..
263. ԸՎԱՎԱ Զ., *ԸՏՐՏՐՈ ՈՍՈ ԳՑՐԱՎՎՐՑ ԶՈՐՑ Զ ՏՐԱՏՁԱՊՎՈՐՈ*, Ծ., 1990, 413 թ..
264. ԸՎՐՈՒՎԱԶ Ժ. Ը., *ԽՐՈՒՂՈՐ ՈՐԱԳՐՐՑՏՈ*, Ծ., ԼԶՊ. ԽԿ ԼՎՑԱՐՎԱՑ, 1990, 48 թ..
265. ԸՎՐԳՎՈՐ Ը. Զ., *ԼԶՈՐՈՎՎՈՅ ՄՈՐՈՒՂՁԱՊՎԱՎՈՐՑ*, ԑ. 5, փ. 1, ԶՈՔՍԱՎՎՑ, 1973, 410. թ
266. ԸՏՐԱՊ ՂՏՐԱՊ ԽԳՈՐ, ԾՃ, Ծ., ԼԶՎԱՐՑՈՐ, 1984, 176 թ..
267. ԸՐՏԱՂՈԳՑ Ղ., ԺՐՏՎ Լ., *ՆՎՓՈՍԱՏԱՊՈՒՖԱՊՐՈՒՆ ՐԱՏՏՈՐՑ*, ԑ.14, Խ.-ԿԱՑ., 1896, 955 թ..
268. ԸՐՏԱՂՈԳՑ Ղ., ԺՐՏՎ Լ., *ՆՎՓՈՍԱՏԱՊՈՒՖԱՊՐՈՒՆ ՐԱՏՏՈՐՑ*, ԑ.19, Խ.-ԿԱՑ., 1896, 480 թ..
269. ԸՐՏԱՂՈԳՑ Ղ., ԺՐՏՎ Լ., *ՆՎՓՈՍԱՏԱՊՈՒՖԱՊՐՈՒՆ ՐԱՏՏՈՐՑ*, ԑ. 27, Խ.-ԿԱՑ., 1899, 454-462.
270. ԸԳՐՃՈՐՑ Զ., *ԽՍԱՖՑԳՐՈ ԹՏՐՏՁԱՊՎՈՐՑ Զ ԼՑՈՍԱՐՈ*, Ծ., ԼԶՊ. ԾՐՈՐՑ, 1996.
271. *ԹՈՒՂՈՒՆՈՒՆՈՒՆՈՐՑՈՐՑՈՐ*, Ծ., ԼԶՊ. ԺՈԳՍՈ, 1974, 264 թ..
272. ԹՈՐՑՎՈՎ Ղ., *ԽՐՎՐՑ ԿՈՐՈՓԱՖՐՈ ՈՐ ՐԳՎՐՑՑԱՑ ԱՃՏ ԳՖԱՎՈՐՑ*, Ծ., 1997, 274 թ..
273. ԹՈՒՍՐՈՐՑ, *ԽԱՑՏՈ, ԽՈՍՎ Տ ՏՐՈՒՖԱ, ԺՈՐՑՈՏԱՎՈՐՑ*, Ծ., ԼԶՊ. ԽՏՏՐԱՎԱՎՎՈՒՆ ՍՈՑԱԼՈԳԻԱ, 1998, 832 թ..

274. **թՏսով ԸՐ., ԾՌԻ Ռ րոՎՉՏս, Ծ., 1994, 515 ր..**
275. **թցրպշոնի Ը. շ., ԽոնայչՏՐՌՌ րԿրպպշպՄՏՉՏն ՍցաՑցցՐօ, Ծ., 1984.**
276. **ԺՈՎԻՍՏՈ Լ. Ժ., ԼՅՈսՑ՝վրՍՈ՛ ՎՏվցՎպվՑՈսՑվՈ՛ ՋՈՉՏտՌրՑ, Ծ., 1970, 257 ր..**
277. **ԺՑ՝ՍՏվՏՉ Լ. Ծ., ԸՐԼՈՌԻփպրՍՌպ ՎՌԻօ ԹՏրՑՏՍՈ Ռ ԽՈտՈՊՈ, Ծ., 1990, 240 ր..**
278. **ԺՎպքՈսՑ Ի., ԹպրԼՏՉվօպ ռՏչՌ ՌվՊՏպՉՐՏտպռՓպՉ, Ծ., ԼջՊ. ԺՈցՍՈ, 1986, 234 ր..**
279. **ԻՌՐՎցվրՍՌռ Թ., ԺՈՐՏՊվօռ չպրՏՌփպրՍՌռ ֆտՏր, Ծ.-Խ., 1962, 438 ր..**
280. **ԻՎցՊՑ Խ. շ., կՌԻՈչՏՐ Ռ պչՏ ԲՍՏսՈ, Խ., 1990, 187 ր..**
281. **ԽՈՍՈՐՎ Ը., ԸսպՍրՌվՊՐ Խցսպր՝ՍՌվ Ռ ԸՐՎպվՈ՛, Ժ., ԼջՊ. Խպռցվ, 2003, 238 ր..**
282. **ԼրՑՏՐՈ՛ ԹՌջՈվՑՌՌ. Թ 3 ՑՏՎՈԼ, Ծ., ԼջՊ. ԺՈցՍՈ, 8. 1-ՑՑՉ. ՐպՊ. Խ. Թ. ԺՊՈսՑՓՏՉՈ, 1967, 320 ր., 8. 2--ՑՑՉ. ՐպՊ. Ը. կ. ԽՈՁՊՈվ, 1967, 470 ր., 8. 3-ՑՑՉ. ՐպՊ. ք. ք. ԽՈՑՈՉՐՈվ, 1967, 505 ր..**
283. **ԽՈՍսՈԲ Թ., Ժ. քՏչՏսՑ Ռ պչՏ տՌրՑՎՈ, Ծ., 1902.**
284. **ԽՈՑպԼպքՌր ջՏՐՏՈրՑՐՌջՎՈ (ՊՐպՉվ՛) ՐպսՌչՌ՛ ՎՈչՏՉ), Ծ., “ԽԵպՐՈ”, 2002, 438 ր..**
285. **ԽՏվՐՈՊ Ժ., ԽՈտՈՊ Ռ ԹՏրՑՏՍ, Ծ., 1972, 497 ր..**
286. **ԽՏվՐՈՊ Ժ., ԼջՈՐՈվվօպ ՑՐցՊօ, սՈՑ. Ռ ՑպՈՑՐ, Ծ., ԼջՊ. ԺՈցՍՈ, 1978, 462 ր..**
287. **ԽցաՑցցՐՈ ԹՌջՈվՑՌՌ: ՉՑՐՈ՛ տՏսՈՉՈվՈ 7-12 ՉՉ., Ծ., 1989, 680 ր..**
288. **ԽպՉՈ-ԽՑՐՏր Խ., ԽՑՐցՍՑցՐվՈ՛ ՈվՑՐՏտՏսՏչՌ՛, Ծ., ԼջՊ. ԺՈցՍՈ, 1985, 535 ր..**
289. **ԽպՉՈՑՑ Լ., ԽՈ տՐՌՊպսՈՎՌ ՌջՉպրՑվՏչՏ ՎՌՐՈ, Ծ., 1978., 189 ր..**
290. **ԽՌՌՈՓՈՈվ Խ., ԸՐՎ՝վրՍՌպ րՑՈՐՌվվօպ տս՛րՍՌ, Ժ., ԼջՊ. ԸԺ ԸՐՎ. ԽԽՉ, 1983, 244 ր..**
291. **ԽՌՑպրՈՑցՐՈ ԺՐպՉվպչՏ ԹՏրՑՏՍՈ, Ծ., 1962, 467 ր..**
292. **ԽՌՑպրՈՑցՐվօպ րՉջՌ, Ժ., ԼջՊ. ԽՏՉպՑՈՍՈվ չՐՏԼ, 1973, 384 ր..**
293. **ԽՏրպՉ Ը. Ղ., ՆրՑպՑՈՍՈ ՉՏջՐՏՁՊպվՈ՛, Ծ., ԼջՊ. ԾօրսՑ, 1978, 623 ր..**
294. **ԾՈՐչՈՐՎ Ժ., ԸՐԲՈՍՈՉՈվրՍՈ՛ ֆսսպվՐՑՌՌփպրՍՈ՛ տՏսՌՑպ՛ Ռ չՐՈՊ վպոպրվօռ ԺպրպպրՈ ԹպսՌՍՏչՏ, Ժ., ԼջՊ. ՉԸԺ, 2007, 97 ր..**
295. **ԾՈՐՍ ԸՉՐպսՌռ, ԺՈպՊՌվպ ր րՑռՏռ, Ծ., ԼջՊ. Ծ. Ռ Խ. ԽՈՌԲվՈՍՉՕԼ, 1914, 198 ր..**
296. **ԾՈՐՐ Ժ., ԸվՌ: ՍվՌՑվՈ՛ ՌրՑՏՐՈ՛ չՏՐՏՊՈ Ռ ՐՈրՍՏտՍՌ վՈ ՎպրՑպ չՏՐՏՊՌքՈ), Խ.-Ծ., ԼջՊ. ԽՏՓՖՍչՈջ, 1934, 133 ր..**
297. **ԾՈՐՐ Ժ., ԽՈՐվՈՍ տՐՌՑփ ԹՈՐՊՈվՈ, փ. 1-2, ՁՌտ. ԼՎտ. ԸԺ, Խ.-կռ., 1899, 596 ր..**
298. **ԾՈՐՐ Ժ., ԽՈՑՈվՈպ Տ ՍՈՑՏսՌՍՐպ կպՑՐպ Ռ ցփպվՏՎ ԼՏՈվվպ**

ԽՏՋԿՐՎԱԿ, ՁՌՆՈՒ. ԼՎՈՒ. ԸԾ, Խ.-Կ. 1895, 34 ր..

299. ԾԱՋԱՍՈՒՑՈՐ Ը., ԸՐՎՎՐՍՈՒՔ ԻՎՎՏՎԱԿՎ, Ժ., 1982, 163 ր..

300. ԾՈՒԾ ՎՈՐՏՊՏԶ ՎՈՐՈՒ, 8. 1, Ծ., ԼՂՊ. ԽՏՂՍՅՐԱՈՐ՝ ՖՎՓՈՍԱՏԱԿՊՈՐ՝, 1980, 671 ր..

301. ԾՈՒԾ ՎՈՐՏՊՏԶ ՎՈՐՈՒ, 8. 2, Ծ., ԼՂՊ. ԽՏՂՍՅՐԱՈՐ՝ ՖՎՓՈՍԱՏԱԿՊՈՐ՝, 1982, 718 ր..

302. ԾՈՒՈՒՆ ԿՐԱՍԱ, ՂՐՏՎՏԱՏՃՐ՝, Ծ., 1978, 250 ր..

303. ԿՅՈՎԱԿՐՎ Խ. Ը., ԼՐՑՏՐՈՐ՝ ՎԱԿՈՒՓՈՒՎՈ 2 ԸՐՎԱԿՎՈՐ՝ Ի ՊՐԱԶՎԱԿՆՔՈՒ 2ՐԱԿՎԱԿՎ ՊՏ ՎՈՐՈՒ ՊՎԱԿՆ, 8. 2, Ժ., ՁՌՆՈՒ. ԸԾ ԸՐՎ. ԽԽՅ, 1946, 266 ր..

304. ԿԱՈՑՑՎ, ԽՏՈՐՈՎՈՒԿ ՐՏՖՈՒՎԱԿՎՐ՝, 8.1, Ծ., ԼՂՊ. ԾՕՐԱՅ, 1990, 673 ր..

305. ԿԱՈՑՑՎ, ԽՏՖՈՒՎԱԿՎՈՒԿ 2 ՑՐԱԿՆ ՑՏՎՈՒ, 8. 3., Կ. 2, Ծ., ԼՂՊ. ԾՕՐԱՅ, 1972, 639 ր..

306. ԿՏԱՏԶ 2., ԹՈՂՈՎՑՈՒՔՐԱՈՐ՝ ՍՈՑԱԿՐՈՑԳՐՈՒ, Ծ., 1974, 230 ր..

307. ԿՏՖՂՐ՝ ԸՐՎԱԿՎՈՐ՝ Ի ՊՐԱԶՎԱԿՆՔՈՒ 2ՐԱԿՎԱԿՎ ՊՏ ՎՈՐՈՒ ՊՎԱԿՆ, Ժ., ԼՂՊ. ԽՏՂՍՅՐԱՈՒՎ ՃՐՏԸ, 1987, 528 ր..

308. ԿՐՏԱՍ ԺՈՏՊՏԸ, ԿԱՐԶՏՏՐՎՏԶՕ ՑԱՏԱՏՃՐՈՒ, ՁՈՌԱՌՐՈՒ, 1972, 176 ր..

309. ԿՐՏԱՍ Թ. 2., ԿՐՏՈՍԱԿՈ ՍՏՎՈՂՎՈՒ ՈՒ ՎԱԿԱՌ, Ծ., 1976, 183 ր..

310. ԿՐՏԸՐՏԶ Ժ. Լ., ԿՐՈՎՓՈՒՏՈ ՈՂՊՈՎՐ՝ ՖՈՒՐՑՏՐՎՈՒ ԑԱՍՐՑՏ, Ծ., 1964, 61 ր..

311. “ՅՈՎՈՐՎՐ՝, Ծ., ԼՂՊ. ՂՅՊՏՁ. ԽՈՑԱՐՈՑԳՐՈՒ, 1986, 270 ր..

312. ՅՏՏԶ Ժ., ԽՈՑԱՐՈՑԳՐՎՈՒԿ ՐԶՂՐ, Ժ., 1973, ր. 62-75.

313. ԽՈՂՈՎՐ՝ Տ ՎՈՐՑՐԱՈՒ ՈՏՃՈՐ՝ (ՑՐԱՑՈՎՐԱՈՒ ՖՈՒՐ), Ծ., ԼՂՊ. “ԽՏՂՍՅՐԱՈՐ՝ ՅՐՐՐ՝”, 1960, 398 ր..

314. ԽՑԱՍՈՒՎՓ Ծ. 2., ՂՈՑՐՏՏՐԱՈՒԿ ՈՐՏԱՍՑՈ ՐԳՐՈՂՎՈՒ, Ծ., 1987, 512 ր..

315. ՁՈՒՑ-ՔՏՊՈՒ Ը., ԽՏՐԱԶ Ը., ՔՐԱԿԿԱՐԱՈՐ՝ ՍԳԱՅՑԳՐՈՒ 2 ՎՈՒՈՒ, ՐՈՎԶՏԱՈՒ ՈՒ ԑԱՐՎՈՎՈՒ, Խ.-ԿԱՑԱՐՈՒՂՆԸ, 1999, 713 ր..

316. ՂՐՏՎՎ Ը., ԺՏՎՈՑ Տ ՂՐՈՐՑԱԿ, Ծ., 1998, 169 ր..

317. ՂՐՏՎՎ Ը., ԼՎԱՅՑ ԽԱՐՈՑԶ?, Ծ., 1986, 107 ր..

318. ՂՈՒՈՐՈՐՎ 2. Խ., ԸՐՑՈՍՐԱՈՒՔ ՎԱՍՐՏԱՏԱՅ, Ժ., ԼՂՊ. ԺՐ. ՔՏՐ. ԺՎՈՂ., 1979, 403 ր.

319. ՂՈՒՈՐՈՐՎ Խ. Խ., “ԺՐԱԶՎ՝ ՍԳԱՅՑԳՐՈՒ ՍՈՐՈՍՈՒ (3-1 ՑՕՐ. ՊՏ Վ. Ֆ.)”, Ժ., 1975, 276 ր.

320. ՍՑՈՒՎԱՐ Յ., ԿԿԱՐՍ ՑՈՒՎՏՂԱԿՎՐ՝. ԾՈՐՑՈՍՈՒ ՎՈ ՃՈՐԱԿ ՊԵՒՏՎՏՈՒ ԶՈՂՎՐ՝ ՎՏՏՃՏ 2ՐԱԿՎԱԿՎՐ. ՂՈՑՐՏՏՐ՝ ՐՏՏՈՏՊՈ, Ծ—Խ-ԿՈ., ԿԿԿ “ԼՂՈՒՈՑԱՍՑՐՑՏ ԸԽՁ”, 2000, 688 ր..

321. ՈՒՎՔՑԱՈՒ Ը., ԼՎԻԱՍՑՊ Խ., ԸՐՏԱՎՈՐ՝ ԽՈՂՈՍՈՒ, Ծ., ԼՂՊ. ԺՈՒՍՈՒ, 1965, 326 ր..

322. ՈՍՈՐՈՒԿ Ծ., ԽՏՐՎՏՐ ՈՒ ՈՐՑՏՐՈՐ՝, Ծ., ԼՂՊ. “ԿՐՏՃՐԱՐՐ”, 1987, 311 ր..

323. ՈՎՍՐՐ (ԿՈՒՐ՝) ԻԱՐՈՐ, ԽՈՒՈՒՈՒՈՒ, ՈՍՈՒ ԺՈՒՍՈՒ Տ ՐՏՃԱԿ, ԹՐԱՍԱԿՎՏՈՒ ՈՒ

ՃպսՏՀպԱյ, Ծ., ԼԶՊ. ՀնտՏս ԽսՈրրՈՒ, 2003, 448 ր..

324. **Շվչ Խ. Թ.,** *ԺգթՈ Ռ ՎՈՒ, ՄպրՑՑ ՈՐԼպՑՈտՏՀ,* Ծվ., ԼԶՊ. ղՏՐՀպրՑ, 2004, 400 ր..
325. **Շվչ Խ. Թ.,** *ՂպվՏՀպվ ՊցւՈ 2 ՌրԱցրրՑՀպ Ռ վՈցԱյ,* Ծվ., ԼԶՊ. ղՏՐՀպրՑ, 2003, 384 ր..

* * *

326. **Armenian Folk Arts, Culture, and Identity,** Indiana Univrsity Press, 2001, p. 25.
327. **Cultures of the Jews, A New History,** New York, Schocken books, 2002, 1396 p..
328. **Curd M., Cover J.,** *Philosophy of Science,* Norton & Comp., New York, 1998, 1379 p..
329. **Donald B. Redford,** *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times,* New Jersy, Princeton University Press, 1992, 488 p..
330. **Grigor Narekatsi,** *Matean Oghbergutean (Book of Lomentations),* Caravan books, Delmar, New York, 1981, 322 p..
331. *History of the Christian Church,* v. 4, Massachusetts, 1996, 869 p..
332. **Kaplan Robert,** *The Nothing That is a Natural History of Zero,* Oxford, University Press, 2000, 225 p..
333. **Langlois V.,** *Memoire sur la vie et les e'crets du prince Gre'gorie Magistros, duc de la Me'sopotamie, auteur Arme'nien du 11-e sie'cle,* Paris, 1869, 264 p..
334. **Thomson R. W.,** *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD,* Brepols-Turnhout, 1995, 325 p..
335. **Thomson R. W.,** *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Aeropagite,* Lovanii in Aedibus E. Peeters, 1987, 258 p..

ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՄԱՍՈՒԼ ԵՎ ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈՂԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆԵՐ

1. Աբգարյան Գ., *Գրիգոր Մագիստրոսի «Դյուցազնական տաղը»*, Աշտա-
նակ, ք. Ա, 1995, էջ 138:
2. Աբգարյան Գ., *Ով է Գրիգոր Մագիստրոսի հիշատակած Նիկողայոս զորա-
վարը*, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ք. 9, 1971, էջ 41-49:
3. Աբգարյան Գ., *Վերծանություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարության» տաղի*,
Էջմիածին, ք. 1, 1974, էջ 42-48:
4. Աբգարյան Գ., *Վերծանություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղ»-ի*,
Էջմիածին, ք. 2, 1974, էջ 39-48:
5. Ակինեան Ն., *Գրիգոր Ապիրատ՝ որդի Հասանայ*, Մագիստրոս, Ակոս, ք. 9,
1945, էջ 12:
6. Ակինեան Ն., *Եւկլիդեսյ տարերք երկրաչափութեան հայ մատենագրու-
թեան մէջ*, Հանդէս ամսօրեայ, ք. 5-6, 1937, էջ 225-238:
7. Ակինեան Ն., *Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Զաքարիայ կաթողիկոս*,
Հանդէս ամսօրեայ, ք. 1-4, 1968, էջ 66-100, 129-156:
8. Ակինեան Ն., *Նարեկ, Մատեան ողբեգութեան Ս. Գրիգոր Նարեկացիի*
(գրախոսութիւն), Հանդէս ամսօրեայ, ք. 1-4, 1949, էջ 118-121:
9. Անանյան Գ., *«Միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան»*, Ժուռնալիստիկա, 2003,
հ. Ա, էջ 160-176:
10. Անեցի Վարդան վարդապետի երգել ի կառս (Վասն կառաց աստուածու-
թեանն ներքող), Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, 1971, էջ 278:
11. Ավետիսյան Զ., *«Իմ խոսքը պատկերն է հոգուս»*, Հայացք Երևանից, Ե., ք.
6, 2003, էջ 42-47:
12. Արևշատյան Ս., *Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչներ (5-18-րդ դարեր)*,
Ե., Եր. համ. հր., 1976, էջ 202-212:
13. Արևշատյան Ս., *«Յաղագս խրատու մանկանց» գրվածքը և նրա հեղինա-
կի հարցը*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 11, 1979, էջ 32:
14. Բան ի խորոց սրտի առ Նարեկացի, *«Մատյան ողբերգության» պոեմի*
1000-ամյակին նվիրված հոդվածների ժողովածու, Ե., Տիգրան Մեծ հր.,
2003, էջ 269:
15. Բարթիկյան Հր., *«Դաշանց թուղթ»*. կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղի-
նակն ու նպատակը, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 2, 2004, էջ 65-
116:
16. Բարթիկյան Հր., *Էջեր հայ ժողովրդի պատմության և բանասիրության*
(հոդվ. ժողովածու), Ե., 1971, էջ 63:
17. Բերբլի Ուլիամ, *Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը*, Քրիստոնյա
Հայաստան (շաբաթաթերթ), ք. 22, 2003:

18. **Քիւզանդացի Ն.**, *Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամագտական» թղթին մեկնությունն ի նմին իսկ Մագիստրոսի*, Բանասեր, 1900, էջ 120-121:
19. **Բորիսեն Խորխեն Լուիս**, Ամսահը, Գարուն, ք. 7, 1991, էջ 51- 54:
20. **Գասպարյան Ռ.**, *Չազավանքի համալիրը և նրա վիմագրերը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 1, 2007, էջ 198-217:
21. **Դոլուխանյան Ա.**, *Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» պոեմի փիլիսոփայական հիմքերը*, Ի խորոց սրտի առ Նարեկացի, էջ 250-256:
22. **Դոլուխանյան Ա.**, *Գրիգոր Նարեկացի և Սիմեոն Աստվածաբան*, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ք. 8, 1985, էջ 38-45:
23. **Երիցյան Ալ.**, *Թոնդրակեցի հայք մեր օրերում*, «Փորձ», ք. 10, 1880, էջ 114:
24. **Զաքարյան Ա.**, *Գրիգոր Նարեկացին և Հայկական Վերածնության հարցը*, Վասն արդարության, ք. 46, 2003, էջ 39:
25. **Զաքարյան Ա.**, *«Հայկական Վերածնության» տեսության որոշ մեթոդաբանական քննություն*, Վասն արդարության, ք. 47-48, 2003, էջ 91-95:
26. **Զեքիեան Լ.**, *«Մատենան ողբերգութեան»-ի մէջ խօսքի եւ կառոյցներուն ներփակումը եւ Նարեկի միութեան հարցը*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 141-148:
27. **Էդոյան Հ.**, *Շարժում դեպի հավասարակշռություն*, Համատեքստ-2005, Ե., Եր. համ. հր., 2006, էջ 3-20:
28. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *Գրիգոր Նարեկացին և Կիլիկյան արվեստի դպրոցը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. Բ, 2003, էջ 41-44:
29. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *«Մեկնութիւն ժամակարգութեան» երկն իբրև կրթական ձեռնարկ և նրա դերը նարեկյան դպրոցի գիտական և կրթական համակարգի ձևավորման գործում*, Աշտանակ, ք. Գ, 2000, էջ 93-98:
30. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *Պյութագորա-պլատոնական թվի փիլիսոփայությունը նարեկյան դպրոցի գրական ավանդույթում*, Աշտանակ, ք. Ա, 1995, էջ 35-48:
31. **Թամրազյան Հ. Հ.**, *10-րդ դարի հայ բանաստեղծության փիլիսոփայական ակունքները*, Գրականագիտական հանդես, ք. Բ, 2005, էջ 25:
32. **Խոստեղեան Յովհ.**, *Հոգեւոր կեանքը ըստ Նարեկացիի վարդապետութեան*, Բազմավէպ, ք. 1-4, 2003, էջ 25:
33. **Կոզմոյան Ա.**, *Հայկական և պարսկական միջնադարյան սիրային քնարերգության տիպաբանական առանձնահատկությունների մասին*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1987, էջ 153-160:
34. **Կոստանյանց Կ.**, *Տեր Պետրոս Ա Գետադարձ (1019-1059)*, Արարատ, ք. 1, 1897, էջ 12-27:
35. **Հակոբյան Մ.**, *Վ. Արևելցին և Չազավանից Կանոնները*, Էջմիածին, ք. Զ-Է, 2008, էջ 30-35:

36. «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Ժ տարի, Ամթիլիաս-Լիբանան, 2006, 451 էջ:
37. **Հարությունյան Ա.,** *Գրիգոր Նարեկացին հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ*, Ի խորոց սրտի առ Նարեկացի, էջ 205-209:
38. **Հովհաննիսյան Ա.,** *Սմբատ Ջարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 3, 1956, էջ 7-30:
39. **Հովսեփյան Գ.,** *Ձագավանից ժողովը*, Շողակաթ, ք. Ա, 1913, էջ 30, 170-219:
40. **Հովսեփյան Գ.,** *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, հ. Բ, Ե., ՀԱՍՀ ԳԱ հր., 1987, 364 էջ:
41. **Հովսեփյան Լ.,** *Գրիգոր Նարեկացու Երգ Երգոցի Մեկնությունը (բանասիրական-աղբյուրագիտական քննություն)*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 109-140:
42. **Հովսեփյան Լ.,** *Գրիգոր Նարեկացու Երգ Երգոցի Մեկնության հարաբերակցությունը տաղերի հետ*, Հայագիտական հանդես, ք. 2, 2006, էջ 87-95:
43. *Հորդորներ՝ քաղված ս. Իզնատիոսի թղթերից*, Քրիստոնյա Հայաստան (շաբաթաթերթ), հունիս, ք.11 (151), 2003, էջ 3:
44. **Ղազարյան Վ.,** *Արեոպագիտիկաները եւ նրանց նշանակությունը եկեղեցական վարդապետության մեջ*, Գանձասար, հ. 2, Ե., 1992, էջ 139:
45. **Ղազինյան Ա.,** *Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» երկի ժանրային բնույթը*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1985, էջ 87-95:
46. **Մաթեան Ազ.,** *Գիգոր Նարեկացու Մատեանը եւ իրանական միստիկ գրականությունը*, «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, էջ 83-99:
47. **Մաթևոսյան Ա.,** *Գրիգոր Մագիստրոսը և Ամանիա Շիրակացու Քննիկոնը*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 16, 1994, էջ 16-30:
48. **Մալխասյանց Ստ.,** *Գրիգոր Նարեկացի*, Էջիածին, ք. 5-6, 1947, էջ 31-42:
49. **Մահե ժան-Պիեռ,** *«Ողբերգության մատյանի» կառուցվածքի և ստեղծագործման մի քանի հարցեր*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 4, 1986, էջ 99-105:
50. **Մանանդյան Հ.,** *«Հերմեյայ Եռամեծարի առ Ասկղեպիոս Սահմանք»*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 3, 1956, էջ 287-322:
51. **Մանուկյան Գ.,** *Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգության» երկում մի նոր վերծանում*, Գրական թերթ, (14 մարտի 2003), ք. 7 (2704):
52. **Մեսրոպ Լ.,** *Գրիգոր Նարեկացու մասին*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1958, էջ 267-270:
53. **Միրզոյան Հ.,** *Աղոթագիրք, թե՞ «Մատեան ողբերգության»*, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 3, 2004, էջ 71-81:
54. **Միրզոյան Հ.,** *Արդյոք «Մատեանում» չկա՞ բանաստեղծի ես-ը*, Գրական Թերթ, (25 հուլիսի), ք. 27, 2008, էջ 6-7:

55. Մխիթարեան Ա., «Երգ Երգոցը» որպէս հարսանեկան հնագոյն մի ծես, Հանդէս ամսօրեայ, ք. 1-12, 2008, էջ 350-367:
56. Մխիթարյան Ա., Արդի միջնադարագիտութիւնը և Հայկական Վերածնունդի խնդիրը, Պատմա-բանասիրական հանդէս, ք. 1, 2007, էջ 109-122:
57. Մխիթարյան Ա., Գետարգել Սուրբ Նշանի պատմութիւնը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 1, 2003, էջ 145-150:
58. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Մագիստրոսի «Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» չափածո տաղը և շնորհապարզութեան խնդիրը միջնադարյան գրականութեան մէջ, «Նոր-Ղար» համահայկական հանդէս, ք. 4, 2003, էջ 261-264:
59. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Մագիստրոսի պայքարը թոնդրական աղանդի դէմ, Կանթեղ: Գիտական հոդվածների ժողովածու, հ. 4, Ե., «Ասողիկ» հր., 2003, էջ 111-116:
60. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Մագիստրոսի «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին, զոր ընծաեաց տեառն Պետրոսի Հայոց կաթողիկոսի» չափածո թուղթը, Էջմիածին, ք. Ե, 2003, էջ 71-76:
61. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Մագիստրոսի «Ողբ ի վերայ Արամեանս նահանգի» երկը, Էջմիածին, ք. ԺԱ-ԺԲ, 2002, էջ 76-79:
62. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Նարեկացու «Յարութեան» տաղը, Էջմածին, ք. Է-Ը, 2004, էջ 73-79:
63. Մխիթարյան Ա., Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոեմը, Պատմա-բանասիրական հանդէս, ք. 2, 2003, էջ 59-69:
64. Մխիթարյան Ա., Թաղման ծեսի մի քանի դրվագ ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի, «Հայաստանի հնագույն մշակույթը», հ. 3, Ե., 2003, էջ 145-151:
65. Մխիթարյան Ա., Հայ-ասորական միջեկեղեցական հարաբերություններն ըստ Մագիստրոսի, Պատմա-բանասիրական հանդէս, ք. 3, 2003, էջ 230-231:
66. Մխիթարյան Ա., Մագիստրոսյան սկզբնաղբյուրներն Աղվանք աշխարհի և Ծար (Քելբաջար) գավառի մասին, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 3, 1996, էջ 156-157:
67. Մխիթարյան Ա., Մարդու կատարելության պահանջը Գրիգոր Նարեկացու Մատյանում, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ք. 3, 2003, էջ 73-80:
68. Մխիթարյան Ա., Մեծ և Փոքր Միեղնների կերպարների մի քանի յուրահատկությունները «Սասնա ծռեր» էպոսում. հոդվածների ժողովածու, Ե., 2004, էջ 106-112:
69. Մխիթարյան Ա., Նորահայտ մի թուղթ՝ ուղղված Գրիգոր Մագիստրոսին, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 1, 1989, էջ 129-132:
70. Մխիթարյան Ա., Վեստ Գրիգոր Պահլավունու և Սարգիս վարդապետի

- նամակագրական կապի հետքերով, Լրաբեր հաս. գիտությունների, ք. 1, 2004, էջ 213-218:
71. Մխիթարյան Ա., Սուրբ անտառների ու այգիների հիմնումը որպես նվիրապետական գործառույթ, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 3, 2007, էջ 137-142:
 72. Մխիթարյան Ա., 10-12-րդ դարերի բանաստեղծությունը Ղ. Ալիշանի գնահատմամբ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ք. 2, 2001, էջ 101-109:
 73. Մխիթարյան Ա., Տիգրան Մեծը հայ վիպական բանահյուսության մեջ, Հայ ժողովրդական մշակույթ (գիտ. նստ. նյութեր), հ. 14, Ե., Գիտություն, 2007, էջ 191-198:
 74. Մխիթարյան Ա., Սաֆարյան Ա., Պողոս Խաչատրյան. Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, հ. Ա, «Իրան-Նամե» արևելագիտական հանդես, ք. 22-23, 1996-97, էջ 20:
 75. Մնացականյան Աս., Անիի մեծ բանաստեղծ Վարդան Անեցին և նրա Ներբողը, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, 1971, էջ 259-294:
 76. Մնացականյան Աս., Ժգ-Ժէ դր. մոռացված բանաստեղծ Գրիգոր Վանեցին և նրա անտիպ տաղերը, Էջմիածին, ք. Ժ, 1975, էջ 40-45:
 77. Մուշեղյան Ա., Գրիգոր Նարեկացու «Հարության տաղի» նոր մեկնությունը, Քրիստոնյա Հայաստան (թերթ), ք. 22, 2003, էջ 2, ք. 24, էջ 6:
 78. Նազարյան Շ., Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկի ինքնագրի հարցի մասին, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 4, 1986, էջ 104-112:
 79. Նալբանդյան Վ., Մարդու ճակատագրի Նարեկացու ընկալումը, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1986, էջ 16-26:
 80. Պարսումյան-Տատոյան Ա., Մաքրության եղբայրության թուղթերը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, ք. 1, 1991, էջ 63-65:
 81. Պետրոսյան Աշ., Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի, Պատմութիւն Ապարանից Ս. Խաչին (Ուսումնասիրություններ), Ե., Էդիթ պրինտ, 2006, 178 էջ:
 82. Պողոսյան Պ., Դավիթ Անհաղթ (հոգվածների ժողովածու), Ե., 1980, էջ 143-210:
 83. Սասունցի Դավիթ. Ժողովածու՝ նվիրված էպոսի 1000-ամյակի հոբելյանին, Ե., 1939, էջ 70, 95-102:
 84. Սարգսեան Գ., Վիմագրական նորոյթներ (Հաւուց Թառ), Հանդես ամսօրեայ, ք. 1-12, 2002, էջ 230-253:
 85. Սաֆարյան Ալ., Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործություններում ավանդական պատկերացումների «ադապտացման» մասին, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ք. 2, 1993, էջ 109-113:

86. Սիմեոն դպիր Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, Զանդէս ամսօրեայ, ք. 1-2, 1933, էջ 119:
87. Սիմեոն դպիր Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, Զանդէս ամսօրեայ, ք. 1-2, 1934, էջ 167:
88. Սևակ Պ., *Երկերի ժողովածու վեց հատորով*, հ. 5, Ե., Զայաստան, 1974, էջ 127-136:
89. Վարդանայ Զայկազնի տաղ գերեզմանական վասն փոխման երանեալ և Սուրբ Կաթողիկոսին Զայոց Գրիգոր Վկայասիրի, Բազմավէպ, ք. ԼԱ, 1873, էջ 264:
90. Վարդուեան Ար., *Գրիգոր Նարեկացու երաժշտագիտական ժառանգութիւնը*, Բազմավէպ, ք. 1-4, 2003, էջ 435-450:
91. Տաշեան Զ., *Պղատոմի հին հայերէն թարգմանութիւնը*, Զանդէս Ամսօրեայ, 1890, ք. 2, էջ 159-160
92. Տասնապետեան Թ., *Տեսիլ Ս. Աստուածածնի*, Տիրամայր-3, Անթիլիաս, 1997, էջ 111-132:
93. Տեր-Ղևոնդյան Ար., *Աղջիկ Տարոմի գրույցը 12-րդ դարի արաբական աղբյուրներում*, Պատմա-բանասիրական հանդես, ք. 3, 1978, էջ 165:
94. Տեր-Վարդանյան Գ., *Վասպուրականի վանքերի 1934 թվականի մի համառոտ նկարագրություն*, Արեւագալ, ք. Բ, 2004, 108-118:
95. Տերտերեան Եղ. վ., *Նարեկը հայ գրականութեան մէջ*, Սիոն, ք. 3, 1947, էջ 140-142:
96. Տերտերեան Եղ. վ., *Նարեկը հայ գրականութեան մէջ*, Սիոն, ք. 4, 1947, էջ 174-178, ք. 5, էջ 208-211:
97. Տէր-Սկրտչեան Գ., *Տեառն Անանիայի՝ Զայոց կաթողիկոսի յաղագս ապրստամբութեան տանն Աղուանից*, Արարատ, 1897, էջ 91-97, 129-144: ք. 1-2,
98. Քարիմյան Զ, *Քրիստոսաբանական հարցում հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները 5-րդ դարի 30-40-ական թթ.*, Զայ աստվածաբան, ք. Ա, 2007, էջ 167-178:
99. Քիպարեան Կ., *Ս. Գրիգոր Նարեկացի եւ «Երգ Երգոց»-ի Մեկնութիւնը*, Բազմավէպ, ք. 1-2, 1961, էջ 1-10:
100. Քյոշկերյան Ա., *Գրիգոր Նարեկացու գանձերն ու գանձարանների սկզբնավորումը*, Բանբեր Մատենադարանի, ք. 10, 1971, էջ 55-68:
101. Քյոսեան Զ., *Ատոմ Անձնացի և նրա ներքողը*, Զանդէս ամսօրեայ, 1987, էջ 513-526:
102. *Քրիստոնեությունը և հայ գրականությունը*: Դոկլած. Ժողովածու, Ե., Եր. համ. հր., 2001, 232 էջ:
103. Օշական Յ., *«Աղաչեմ զանփոփոխելի...»*, Սիոն, ք. 10, 1941, էջ 254-258, ք.11-12, էջ 300-302:

104. Օղական Յ., «Աղաչեն զանկողնոխելի...», Սիոն, ք. 1-2, 1942, էջ 33-37:

* * *

1. **ԸՉԱՐԻՆՎՓԱԶ Խ. Խ.,** , *ԹերջոկՅոհնըրՍո՛ր՝ սոՅարոՅցրՈ՛, Ծ.,* ԼջՊ. ծոցԱՈ, 1974, ր. 181-184.
2. **ԸՉԱՐԻՆՎՓԱԶ Խ. Խ.,** *ԽցսՅՅցրՈ թերջոկՅոհն (ՉՅՏՐՈ՛ տՏսՏՉոկՈ 7-12 Չ.),* Ծ., 1989, ր. 42-44.
3. ընհ, Ց. 27, Ծ., 1977.
4. **ԽՈՋՊՈԿ Ը. Կ.,** *հՏՓոհոսՅվոս Ի տՏսոՅոկսրՍոկ Չջչս՛Պո ՂՅՏՈ՛, ԺՁս- չՏՊվՈՍ Ծցջս՛* ԻրՅՏՐՈՈ՛ Իսսոնչո՛ Ի ՈՅարոՅվՈ, Ց. 2, Ծ., 1958, ր. 107-136.
5. **ԽոհոկսՉ Ժ. Խ.,** *ԼրՅՏՐՈՍ-ԻոսՏսՏչոկսրՍոկ ԻրրսսկՏՉոկՈ՛* (րոՏՐվՈՍ րՑ. տոՎՅո ՈՍՈՊ. Ժ. Լ.. ԽՏվՈՊ), Ծ., 1974, 196 ր.
6. **ԾոհՅՈ՛Վ Խ. Ծ.,** *“հսՉՏ ՎՏս, ՏոՐՈջ Պցթո՛ ՎՏսր”* (Տ տՏՖՎս թՐ. ծՈՐկՍՈՓՈ), “հոնՉ՛վՏ-ՐցրրՍկ ՊցՏՉվոս ՑՐՈՊՈՓՈ Զ ՍցսՅցրվՏվ րՏջվՈՎՈ՛ վՈՐՏՊՏՉ ՉՏրրՈ՛”, ԾՈՅարՈհոս թարկՏրրոհրՍՏ ՎոցսվՏ-տրՈՍՅոկսրՍՏ ՍՏվկարկվՈՈ, տՏրՉ՛քսվՏՏ ժվ՛ ռոնՉ՛լրՍՏ տրո-ՖՎսվՏրՑ Ի ՍցսՅցրՈ, 24 ՎՈ՛ 2005 չՏՊՈ, փորՑՑ 2, Չ՛ՎսվՏ, 2005, ր. 117-122.
7. **ԿսՑՐՏՐ՛Վ Ա.,** *ղվՐցՎ-ՍՏրՎոկսրՍոկ ՊարկՉՏ, Ծիսսկան սարը հայոց մեջ,* Ե., 2002, էջ 59:
8. **ԿրՈՉՏրոնՉվոն** *կոսսրՑոկրՍոն րոՏՐվՈՍ,* Ց. 11, Խ.- ԿսՑ., 1892, ր. 179-225.
9. **ԽՈՒՈ՛Վ Ը. Թ.,** *Կ չցՎոկրՅՎս թրոչՏՐՈ ծՈՐկՍՈՓՈ Ի տՏՖՑՏ-րցիոկՉ,* Լրաբեր հասար. գիտ., N5-8, 1990, էջ 62-68:
10. **ՃոհՈ՛ ծՈՐկՍՈՓՈ,** ԿՑսոհո՛ վՈ ԲցրրՍոկ տարկՉՏՊՈ “Խվոչո րՍՏՐոկո տարկՏտարկՈ՛”, Ժ., ԼջՊ. ծՈՐՈ՛, 1997, 166 ր.
11. **Շջոնթ՛Վ Խ.,** *ՉՏվՐՈՐՈՊրՍկ ՊՉոՁսկո...,* ՉիՍՅ Գ/Ա Տեղեկ., թ. 9, Ե., 1956, էջ 31-44:
12. **Thomson R. W.,** *Gregor of Narek and the Song of Songs,* «Ջսսկ» հայազիտական տարեգիրք, 2006, էջ 39:

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԴԱՏԱՎԱԾԱԿԱՆ ԿՈԴԵՔՍՏ

Ա

Աբաս (Հովհաննես-Սմբատի եղբայրը) 220

Աբգար (թագավոր) 269

Աբգարյան Գևորգ 11, 112-114, 117, 217

Աբդիշո (ասորի եպիսկոպոս) 249

Աբեղյան Մանուկ 7, 8, 11, 15, 16, 20-22, 59, 73, 93, 109, 111, 117, 151, 173, 174, 210, 211, 233, 238, 266, 282, 283, 285, 296, 299, 300, 308, 310

Աբլ-Բարդ (արաբ էմիր), մույնը՝ Աբուլ Վարդ 244

Աբովյան Խաչատուր 77-80, 302

Աբրահամ (աստվածաշնչյան) 62, 84, 167, 220, 228, 234

Աբրահամյան Աշոտ 3, 18, 19, 29, 36, 83, 115, 230

Ագաթանգեղոս 4, 31, 33, 68, 74, 99, 113

Աղամ 33, 34, 48, 50, 84, 177, 184, 190, 193, 196, 210, 234, 235

Աղոնց Նիկողայոս 7, 211, 285

Ագարյան Լևոն 175

Ազնավուրյան Զարեհ 133

Աթենաս (դիցուհի) 293, 294, 299

Աժդահակ (մարաց արքա) 25, 26, 112, 180, 269

Ալ Ղազալի 50

Ալ Մահարի 51

Ալ Մանսուր 79

Ալ Մուբամարի 51

Ալբերտի 150

Ալեքսանյան Աշոտ 8, 11, 246, 257, 268, 269, 273, 276-279, 282, 310, 311

Ալեքսիժե Ա. 24

Ալիշան Ղևոնդ 7, 112, 156, 237, 307

Ախնի (թոնդրակյան) 243

Ակինյան Ներսես 92, 230, 252, 266

Ահարոն (աստվածաշնչյան) 297

Աղայան Էդուարդ 58, 59

Աղան Արծրունի 231

Աղասի («Վերք Հայաստանի»-ի հեղինակ) 78

Աղբալյան Նիկոլ 164, 216, 219

Աղվան (ուշմիջնադարյան սիրավեպի հերոս) 71

Աճառյան Հրաչյա 91, 115, 144

Ամասիա 304

Ամբակուն (մարգարե) 212

Ամպռնիկոս 293

Ամթապյան Փայլակ 8

Ամահիտ (դիցուհի) 74

Ամանիա կաթողիկոս Մոկացի 81, 83, 87, 258-260

Ամանիա Նարեկացի 7, 17, 29, 30, 81, 82-86, 89, 91, 115, 148, 156, 205, 227, 258, 259, 260

Ամանիա Շիրակացի 3, 4, 18, 19, 29, 30, 36, 45, 83, 115, 216, 226-228, 230, 231, 239

Ամանյան Գառնիկ 266, 269, 276

Ամանյան Պողոս 243, 251, 252

Ամանուն (մեկնիչ) 219

Ամանուն (պատմիչ) 175

Ամասյան Հակոբ 243

Անաքսիմանդր 27
 Անդռոնիկոս 230
 Անեցի Վարդան, տե՛ս Վարդան
 Անեցի
 Անուշավան Սոսանվեր (Արայի որ-
 դին) 288, 304
 Աշոտ Բագրատունի 220-222, 252,
 254-256
 Աշոտ Ողորմած (Բագրատունի ար-
 քա) 79, 252, 254-256
 Աշուղ Ղարիբ 71
 Ապիրատ Բագրատունի 220
 Ապոլլոն (նաև՝ Ապոլոն) 289, 293,
 294, 297, 317
 Ապոլոնամր (Պաիլավունիների նախ-
 նին) 307
 Առաքել Սյունեցի 234
 Առաքելյան Առաքել 211
 Առաքելյան Վարդազ 96
 Ասկլեպիոս (թժշկության հունական
 աստվածություն) 108, 230
 Ասողիկ, տե՛ս Ստեփանոս Տարոնցի
 Աստղիկ 73, 211, 284
 Աստվածածին, տե՛ս Ս. Մարիամ 93,
 106, 107, 109, 121, 122, 126,
 174, 177, 193, 253
 Ավագյան Արծրուն 184
 Ավդալբեգյան Մայիս 53, 276
 Ավետիսյան Ջավեն 2, 8, 9, 19, 20,
 29, 56, 161, 164, 167
 Ավետիսյան Կարլեն 85, 129, 205
 Ավետիքյան Գաբրիել 6, 132, 141,
 214
 Ավերինցև Սերգեյ 8, 21, 70, 189
 Ատարգատիս 73
 Ատոմ (կրոնավոր) 71
 Ատոմ Անձևացի (իշխան) 70, 317
 Ատտիս (ասորաբարեխական աստ-
 ված) 124
 Արա Գեղեցիկ 124, 304, 306
 Արամ Անձևացի 317

Արամ Արամյան (Նահապետ) 288,
 303, 304
 Արամազդ (Աիուրամազդա) 124,
 235, 287
 Արամայիս 304
 Արևշատյան Սեն 8, 225, 231
 Արիոս (հերձվածող) 99, 253, 255
 Արիստակես (Գրիգոր Լուսավորչի
 որդին) 73
 Արիստակես Լաստիվերտցի 5, 77,
 244, 248, 263
 Արիստոտել 50, 204, 229, 238
 Արիստոֆանես 28, 270
 Արծրունիներ 81, 92, 213
 Արշակ 2-րդ (արքա) 17, 304
 Արշակ Քաջ 304
 Արշակունիներ 220
 Արշամ (արքա) 304
 Արտակ Կամսարական 307
 Արտակ Մանուկյան (արքեպիսկո-
 պոս) 67
 Արտաշես 1-ին 33, 284, 304
 Արտավազդ 2-րդ 26, 33, 112, 297,
 302, 304
 Արտեմիդ(ես) 291
 Արտեմիս 299
 Ափրիզիոն 288
 Աքիլլես 205
 Աֆրոդիտե 293

Բ

Բաբայան Ֆրինա 28
 Բաբեկ (աղանդապետ) 244
 Բագրատունիներ 79, 81, 257
 Բախ Յոհան Սեբաստիան 158
 Բախչինյան Յենրիկ 8, 93, 96, 104,
 217
 Բաղդասար («Սասնա ծռեր» էպոսի
 հերոս) 73
 Բարթիկյան Յրաչ 8, 11, 65, 67, 70,
 77, 213, 221

Բարսեղ Կեսարացի 29, 31, 32, 227
 Բդոյան Վարդ 73, 306, 310
 Բեատրիչե 64, 202
 Բեեղզեբուլ (դևերի իշխան) 186
 Բելիար (սատանա) 186
 Բելկոն Ֆրենսիս 203
 Բերդյան Ն. 324
 Բերկլի Ուիլիամ 220
 Բիտոն (ձուկ) 286
 Բյուզանդացի Նորայր 280, 281, 300
 Բյուրասայ Աժդահակ (պարսկ. առասպելի հերոս) 180, 292, 297
 Բորիսես Խորիսես Լուիս 203, 204
 Բրյուսով Վալերի (ռուս գրականագետ, բանաստեղծ) 15
 Բրուտյան Գևորգ 56

Գ

Գաբրիել (Հրեշտակապետ) 121
 Գագիկ (Աղվանքի արքեպիսկոպոս) 80
 Գագիկ 1-ին Բագրատունի 69, 220
 Գագիկ 2-րդ Բագրատունի 70, 80, 210, 213, 221-224, 260, 261, 303, 305
 Գագիկ Աբասյան 217
 Գալիլեյ Գալիլեո 232
 Գալստյան Բ. (աբեղա) 252
 Գալստյան Սերգեյ 205
 Գառնիկ Բ. Գ. 94, 95, 101
 Գասպար ամիրա Մուրադյանց (Մուրատխանյանց) 141
 Գասպարյան Ռուբեն 71
 Գդռիհոն 299, 300
 Գեդեոն 68
 Գեղամ 304
 Գևորգյան Վազգեն 7, 133, 156
 Գետադարձ, տն՝ Տեր Պետրոս 69, 70, 71, 77
 Գեփ (աստվածաշնչյան) 128

Գնել 306
 Գործոն 299
 Գոթաց թագավոր 68
 Գող Վասիլ 218
 Գորգիկ (տանուտեր) 91
 Գրիգոր (քահանա) 92
 Գրիգոր Գ Ջալալբեգյան (կաթողիկոս) 1443-1465 թթ.) 70
 Գրիգոր Լուսավորիչ 26, 68, 84, 99, 220, 253, 256, 306
 Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի 6, 141
 Գրիգոր Հասանյան (Պահլավունյաց իշխ., ունեցել է մագիստրոսական աստիճան) 225
 Գրիգոր Համզե 307, 308
 Գրիգոր Հնձացի 296
 Գրիգոր Մագիստրոս 2-5, 7, 10-14, 26, 29, 31-36, 38, 45, 48, 49, 51, 56, 57, 59, 63, 69, 71, 72, 76, 90, 113, 151, 206-210, 212, 213, 216-231, 233-241, 243-248, 250, 257-261, 263, 268, 270-275, 277-291, 294-300, 302-311, 313-317, 319-322, 324
 Գրիգոր Մամիկոնյան 251
 Գրիգոր Մոկացի 298
 Գրիգոր Նարեկացի 2, 5-10, 13-16, 18, 19, 21, 22, 25, 35, 38, 39, 44-48, 50-53, 57, 63, 69, 81-83, 85, 86, 89-114, 116-131, 133-139, 141, 142, 144-147, 149-153, 155-159, 161, 162, 164, 165, 167-169, 172-175, 177-180, 182-186, 188, 190-202, 204-208, 212, 214, 219, 227, 237, 242, 244, 258-260, 271, 282, 302, 316, 317, 322, 324
 Գրիգոր Նյուսացի 92, 94, 96, 97, 99, 165, 262, 263
 Գրիգոր Պահլավունի (սպարապետ Վահրամի որդին) 305, 306
 Գրիգոր Սամահնեցի 268

Գրիգոր Սկևռացի (գրիչ) 91, 142
 Գրիգոր Վանեցի 114
 Գրիգոր Վկայասեր (մաև՝ վեստ
 Վահրամ) 3, 213, 217-219, 262,
 263
 Գրիգոր Տաթևացի 96
 Գրիգոր Տղա 89
 Գրիգոր Տուտեորդի 268
 Գրիգոր Քարավեժ 266
 Գրիգորյան Գրիգոր 307
 Գրիգորյան Աեյրան 184
 Գուշակյան Թորգոմ 133
 Գուրգեն Արծրունի (թագավոր) 96
 Գուրևիչ Ա. 242
 Գուրզադյան Գրիգոր 179, 180

Դ

Դանիել Երաժիշտ 291
 Դանիլովա Ի. 127
 Դանտե Ալիգիերի 23, 24, 64, 135,
 136, 146, 147, 164, 202, 229
 Դավթակ Քերթող 300, 302, 304
 Դավթյան Հովհաննես 82, 90, 151,
 157
 Դավիթ (աստվածաշնչյան) 62, 93,
 98, 118, 121, 126, 220, 296
 Դավիթ (Հաղարծնի միաբանության
 վարդապետ) 268
 Դավիթ Անհաղթ 205, 219, 226, 227,
 230
 Դավիթ Անհողին 221
 Դավիթ Սյունեցի (եպիսկոպոս) 62,
 82
 Դավիթ Քոբայրեցի 268
 Դեմետրա (երկրագործության հու-
 նական աստվածուհի) 211
 Դերիկյան Վարդան 2, 8, 91, 109,
 110, 290, 320
 Դերկետո 284
 Դիոնիս Սիրակուզացի 270

Դիոնիսիոս (թուսակ. հունական
 աստված) 271, 293
 Դիոնիսիոս Արեոպագացի 51, 129,
 130, 202
 Դիոնիսիոս Թրակացի 219, 225
 Դյակոնով Ի. 269
 Դյուրեր 150
 Դոլուխանյան Աելիտա 11, 45, 69,
 94, 112, 177, 178, 211, 212, 241,
 280

Ե

Եգեկիել (մարգարե) 115, 212
 Եգյան Կարապետ 279
 Եգնիկ Կողբացի 173, 188, 226,
 227, 234, 235, 240
 Եգուպոս 295
 Եգր (Հայոց կաթողիկոս) 253
 Եղիա 109
 Եղիշե 58, 99, 308
 Եղիսա (բյուզանդական դատավոր)
 245
 Եսայի (մարգարե) 109
 Եվա (Մախամայր) 97, 178
 Եվկլիդոս (մաև՝ Էվկլիդես) 230
 Եվմենիոս (հերձվածող) 253
 Եվտիքես (հերձվածող) 254, 256
 Երեմիա (մարգարե) 48, 318
 Երիցյան Ալեքսանդր 247
 Երվանդ (արքա) 304
 Եփրեմ Եպիսկոպոս Բջնեցի 246

Զ

Զամինյան Աբրահամ 7
 Զարպիանալյան Գարեգին 7, 82,
 279
 Զաքարե Զաքարյան (զորավար)
 216
 Զաքարիա Զագեցի (Հայոց կաթո-
 ղիկոս) 243, 250-253, 255

Զաքարյան Սեյրան 8, 18, 22, 35,
49, 151, 210
Զենոն (քյուզանդական կայսր) 249
Զևս 235, 318
Զեքիյան Լևոն 136
Զրադաշտ 35, 124, 247

Է

Էդոյան Յենրիկ 65, 149, 202
Էմին Սկրտիչ 279
Էմպիրիկ Ս. 232

Թ

Թադևոս (Առաքյալ) 253
Թահմիզյան Նիկողոս 51, 82, 92,
102, 103, 117, 158, 214, 219, 225
Թամմուզ (բաբելական աստվածու-
թյուն) 124
Թամրազյան Յրանտ Սբատի 7-9,
12, 15, 16, 22, 64, 90, 91, 228,
230, 280, 309, 315
Թամրազյան Յրաչյա Յրանտի 8, 9,
15, 18, 25, 35, 39, 51, 57, 64, 82-
85, 87, 89, 90, 106, 156, 258, 260
Թեո վան Լինթ (հայագետ) 9
Թեոդոր Պրոդրոմ (քյուզանդական
պատմիչ) 24
Թեոդոր Սիմերնացի 24
Թեոդորոս (քյուզանդական կայսր)
253
Թեոդորոս Մոպսուեստացի 253
Թեոդորոս Ռշտունի 251
Թեոդորոս Տարսոնացի 253
Թեոֆրաստ, տես՝ Պարացելս
Թիրաս 304
Թոմդրակեցիք 243
Թոմհիկ Մամիկոնյան 217, 238,
284, 286, 295, 300
Թովմա Արծրունի 5, 175, 263
Թովմաճյան Եր. 277
Թորգոմ 304

Թորգոմյան Վահրամ 279
Թորոս Ռոսլին 240
Թրթռյան Արտ. 133
Թումանյան Բենիկ 3, 4
Թումանյան Գարիկ 308
Թումանյան Յովիաննես 212
Թուկիդիդես 273

Ի

Իբն Արաբի 51, 242
Իբրահիմ ամիրա (Մագիստրոսի
նամակագիրներից մեկը) 208,
228, 301
Իզմատիոս (Ս. հայր) 129, 268
Իլարիոն (քյուզանդացի մետրոպո-
լիտ) 257
Իշխանյան Ռաֆայել 6, 20
Իշտար 294
Իսրայելյան Յասմիկ 58
Իվանե Զաքարյան (զորահրամա-
նատար) 216

Լ

Լալայան Երվանդ 302
Լալայան Էմմա 82, 90, 151, 157
Լանգլուա Վիկտոր (ֆրանսիացի
հայագետ) 11, 280
Լեո 39, 75, 252
Լեսինգ Գոթհոլդ 295
Լևի-Սթրոս Կլոդ 37
Լևոն (Յայրապետ Դոմնի) 253
Լևոն Բ (Յայոց արքա) 249, 266,
267
Լիսիցյան Սրբուհի 306
Լոսև Ալեքսեյ 23, 149
Լուսավորչի տոհմը 220

Խ

Խանդուբ («Սասնա ծռեր» էպոսի
հերոսուհի) 307
Խաչատուրյան Գ. 133

Խաչատրյան Պողոս 6, 7, 8, 21, 83,
86, 87, 90, 91, 93, 101, 103, 131,
141, 157, 194, 207, 260, 261,
300, 302, 317

Խաչատրյան Տելեմաք 27, 307

Խաչատուր (վարդապետ) 142, 268

Խաչերյան Լևոն 217, 219, 225

Խաչիկ Արշարունի Կաթողիկոս 70,
260

Խաչիկյան Լևոն 7, 15, 17, 210, 284

Խարաչա - Ամիր (Բաղդադի խա-
լիֆ) 79

Խերանյան Մկրտիչ 133

Խոստեղյան Հովհաննես 45

Խոսրով (պարսից արքա) 250, 285,
286, 304

Խոսրով Ամծևացի (եպիսկոպոս) 7,
81, 86-90, 130

Խոսրով Փարվեզ (պարսից արքա)
249, 250

Խրիմյան Հայրիկ 320

Ծ

Ծովական (եպիսկոպոս) 91

Ծովինար («Սասնա ծռեր» էպոսի
հերոսուհի) 309

Կ

Կալինաքոս 230

Կամարա (թոնդրակյան) 243

Կամսարականներ (տոհմ) 220, 307

Կայեն (աստվածաշնչյան) 226

Կաֆկա Ֆրանց 181, 182

Կիրակոս (հույն բժշկագետ) 300

Կծոյան Արծրուն 148

Կյուրեղ Ալեքսանդրացի 255, 256

Կոզմոյան Արմանուշ 24, 51

Կոմիբեր Ֆրիդրիխ 280

Կոմրադ Նիկոլայ 21, 23

Կոստանդիանոս (քյուզանդական
կայսր) 67

Կոստանդին Դուկաս (քյուզանդա-
կան կայսր, 1059-1067) 71, 72,
261

Կոստանդին-Սիդվանոս (աղանդա-
վոր) 244

Կոստանյանց Կ. 7, 11, 12, 70, 213,
214, 222, 245, 280-282, 303

Կորյուն 164

Կռիտաս 271

Կռոնոս (Քրոնոս) 298, 299

Կուլեբյակին Ալեքսանդր (բանա-
ստեժ-գեներալ) 319

Կուն Ն. 30, 35, 114, 318

Կունծիկ արեղա (աղանդավոր) 245

Հ

Հաբեթ 304

Հագկերտ 242

Հակոբ (աղանդավոր) 245

Հակոբ (Սյունյաց եպիսկոպոս) 80,
81, 261

Հակոբ Բարադեոս (Ծանծալու-
ասորի եպիսկոպոս) 249, 253,
256

Հակոբ Կլայեցի 141

Հակոբ Մանկտավազ 17

Հակոբ Մեղապարտ 6

Հակոբ Մծբնա հայրապետ 93

Հակոբ Պատկանցի 82, 260

Հակոբ Սանահինցի 72

Հակոբ Սսեցի 214

Հակոբյան Գրիգոր 266, 268

Հակոբյան Թադևոս 80, 113, 216

Հակոբյան Մ. (արեղա) 70

Հակոբոս (Առաքյալ) 109

Համբարձումյան Ռ. 25

Հայկ (Նահապետ) 304

Հայկազուն Աշոտ 42, 422

Հայրապետյան Սրբուհի 104, 271

Հայունի Մեսրոպ 8, 17, 134, 159

Հարմա 304

Հարությունյան Սարգիս 30, 36, 91,
 163, 211, 288, 291, 307
 Հարուն ալ Ռաշիդ 79
 Հեզել Գևորգ 55
 Հելիոս 114
 Հեղինե (Կոստանդիանոս կայսեր
 մայրը. Խաչափայտի 2-րդ գյու-
 տի հեղինակ) 67
 Հենրիխ Լուսինյան 268
 Հեսիոդոս 106
 Հերակլես-Վահագն 291
 Հերմես Եռամեծ 107, 108, 230
 Հեփեստոս 294
 Հիպոլիտոս Բոստրացի 95
 Հիպոկրատ (հույն բժշկապետ) 290
 Հիսուս Քրիստոս 26, 33, 48, 59,
 62, 71, 75, 84, 88, 92, 95-99, 101,
 102, 105, 108, 109, 111, 113,
 115-124, 126, 128-130, 133, 145,
 152, 167, 177, 178, 190, 197,
 202, 212, 216, 235, 237, 242,
 247-250, 253-255, 267, 269, 297,
 314, 316, 318, 319, 321
 Հյուսյան Հով. (վարդապետ) 131,
 133
 Հոբ 223
 Հոմերոս 30, 119, 204, 235, 309
 Հովհան (Նիկիայի մետրոպոլիտ)
 252
 Հովհան 7-րդ Դասրիզդա 245, 250
 Հովհան Դամասկացի 256
 Հովհան Մամդակունի 171
 Հովհան Ոսկեբերան 216
 Հովհաննես (Առաքյալ) 109, 118,
 119
 Հովհաննես (Ավետարանիչ) 118,
 211
 Հովհաննես (Գրիգոր Նարեկացու
 եղբայրը) 89, 90
 Հովհաննես Դրասխանակերտցի (Կա-
 թողիկոս) 5, 244

Հովհաննես Երզնկացի 3, 4, 17, 26
 Հովհաննես Թլկուրանցի 91
 Հովհաննես Իմաստասեր Սարկա-
 վազ 3, 5, 14, 29, 48, 58, 151,
 210, 214, 225, 271, 296
 Հովհաննես Կոզեմ 10, 65, 66, 68,
 69, 74-76, 217, 324
 Հովհաննես Մկրտիչ 48, 109, 117-
 119, 122, 202, 237, 281, 289,
 316, 317-321
 Հովհաննես-Սմբատ Բագրատունի
 68, 69, 75, 77, 213, 220, 221,
 224, 243, 311
 Հովհաննես Սյունեցի 210, 293,
 295, 301, 305
 Հովհաննես Օծնեցի 218, 243
 Հովհաննես Օվայեցի (կաթողիկոս
 833-855 թթ.) 243
 Հովհաննիսյան Աշոտ 24, 64, 241,
 244
 Հովսեփ Ընծայեցի 68, 84
 Հովսեփյան Գարեգին 70, 225
 Հովսեփյան Լիլիթ 92, 94, 96, 100,
 101, 104, 108
 Հռեա (Հռոմի հիմնադիրը) 318
 Հրանուշ (աղանդավոր) 243
 Հրուդեն (Ֆրիդոլմ) 292
 Հուդա (Հիսուսի մատնիչը) 246
 Հուստինոս 1-ին (քյուզանդական
 կայսր) 249

Դ

Դազար (աստվածաշնչյան) 122,
 123
 Դազար Ջահկեցի 113
 Դազար Փարպեցի 68, 266
 Դազարյան Վ. 51, 56
 Դագիկյան Արսեն 279
 Դագիմյան Արշալույս 7-9, 16, 21,
 22, 110, 131, 152, 164
 Դանալանյան Արամ 65

Ղարազյոզյան Թ. 205
Ղափանցյան Գրիգոր 124
Ղևոնդ (պատմագիր) 257, 258
Ղուկաս (Ավետարանիչ) 68, 118,
120, 211
Ղուկաս Վանանդեցի 6

Ս

Սաղոյան Արշակ 7, 164, 214
Սաղոմնա, տե՛ս Աստվածածին
Սաթևոսյան Արտաշես 216
Սաթևոսյան Կարեն 80, 215, 217
Սաթյան Ազատ 16, 99, 149, 151,
153
Սալխասյանց Ստեփան 151, 168,
205
Սակեղոն 99, 255
Սահե Աննա 9, 45, 81, 133, 156,
157
Սահե Ժան-Պիեռ 8, 9, 45, 81, 133,
136, 155-157
Սահմեղ 242
Սամիկոնյան Վահան 68, 84
Սամիկոնյան Վաչե 68
Սամիկոնյան Վասակ 17
Սայիլյան Սերժ 39, 61
Սանամոյան Հակոբ 23, 108, 217,
230
Սանի 241, 247, 262
Սանուել (քյուզ. կայսր) 257, 263
Սանուկյան Արտակ (արքեպիսկոպոս) 110
Սանուկյան Գուրգեն 133, 244, 248
Սանուչե (արաբ իմաստասեր) 225
Սանվել (կաթողիկոս) 257
Սանվել (ճարտարապետ) 175
Սանուչե (արաբ իմաստասեր) 209
Սառ Նիկողայոս 6, 65, 66, 80, 252
Սատթեոս (Ավետարանիչ) 110, 189,
211, 220
Սատթեոս Ջուղայեցի 142

Սատթեոս Ուռհայեցի 65, 66, 68,
72, 75, 217, 218, 221, 261, 268,
313
Սարգսյան Երվանդ 47, 57, 115,
239, 286
Սարգուկ 115
Սարթա (Ղազարի քույրը) 123
Սարիամ (Ղազարի քույրը) 123
Սարկիանոս (քյուզանդական կայսր)
253
Սարկիոն 240, 241, 262
Սարկոս Ավրելիոս (Հռոմի կայսր և
մատենագիր) 165
Սարկոս Ֆլամինգո Ռուֆուս (Լ.
Բորիսեսի պատմվածքի հերոս)
203
Սարցեն 221
Սաք-Դոուել Ջոշ 84
Սաքսամ Ջաֆար (Բաղդադի խա-
լիֆ) 79
Սեծարենց Միսաք 162
Սելիք-Բախշյան Ստեփան 71, 266,
267
Սեննիշյան Գաբրիել 7, 12, 300
Սեսրոպ Լևոն 242
Սեսրոպ Մաշտոց 228, 242
Մըջուսիկ (աղանդավոր) 243
Միթիմա (հնդիկ իշխան) 287
Միկուշևիչ Վլադիմիր 8
Միիր 74, 124
Միրզոյան Հրաչիկ 8, 9, 90-92, 135,
164
Միքայել 2-րդ (քյուզ. կայսր) 221
Միքայելյան Կարեն 7, 15
Մխիթար Ապարանցի 244
Մխիթար գրիչ (վարդապետ) 135,
136
Մխիթարյան Անահիտ 94
Մխիթարյան Արշավիր 87, 102, 108,
111, 117, 118, 126
Մխիթարյան Հակոբ 150

Միսիթարյան հայրեր 6

Միսիթարյան Սարգիս 2, 6, 12, 16, 21, 26, 27, 30, 46, 59, 70, 113, 131, 138, 150, 159, 169, 173, 208-210, 217, 218, 222, 225, 231, 233, 240, 244, 245, 247, 274, 275, 279, 281-283, 288, 289, 297, 300, 309, 316

Մկրյան Մկրտիչ 7, 8, 15, 22, 108, 111, 119, 136, 137, 164, 173, 174, 248

Մկրտչյան Լևոն 7, 15, 48, 176, 188

Մնացականյան Ասատուր 114, 115

Մովսես (գիտնական, երգնկացի) 87

Մովսես (կաթողիկոս) 253

Մովսես (մարգարե) 71, 97, 109, 117, 238, 262, 297, 310, 311, 318

Մովսես Կաղանկատվացի 258

Մովսես Խորենացի 4, 33, 77, 112, 219, 226, 257, 269, 272, 283, 292, 300, 302, 303

Մովսիսյան Արտակ 112

Մորիկ (բյուզ. կայսր) 250

Մսերյան Մսեր 279

Մուշեղ գիտնական (Կճավա վանքի վանական) 260

Մուշեղ Մամիկոնյան 17

Մուշեղյան Ալբերտ 111, 117

Մուրադյան Պարույր 81, 132, 142, 213

Մուրադյան Սամվել 80

3

Յարոսլավ Իմաստուն 257

Յարտըմյան Տաճատ 257, 310

Յուզբաշյան Կարեն 8

Յունգ Կարլ Գուստավ (ամերիկյան հոգեբան) 39, 53, 62, 74

Ն

Նադիր շահ 71

Նազարյան Շուշանիկ (քանասեր) 132, 134

Նազլու («Վերք Հայաստանի»-ի հեղինակ) 78

Նալբանդյան Վաչե 7, 15, 89, 91, 95, 107, 110, 117-119, 122, 159, 175, 177, 182, 217

Նալյան Հակոբ 6, 141, 204, 279

Նահապետ Քուչակ 161, 280, 320, 321

Նաննա (ասորի եպիսկոպոս) 251, 254

Ներու (ասորական հնագույն աստվածություն) 115

Նեստոր 99, 253-255

Նև Ֆելիքս 69

Ներգալ (ասորական հնագույն աստվածություն) 115

Ներսես Կամսարական 251

Ներսես (գրիչ) 142

Ներսես (թոնդրակյան) 246

Ներսես (կաթոլիկոս 548-557 թթ.) 249

Ներսես (քահանա) 91

Ներսես Լամբրոնացի 89, 91, 139, 142, 207, 259, 266, 267

Ներսես Մեծ 68

Ներսես Մոկացի 41

Ներսես Շնորհալի 3, 89, 151, 171, 237, 257, 259, 263, 264, 267, 275, 279, 302, 304, 307

Ներսիսյան Վարազ 39, 103, 217

Նիկամորա (քահանա) 246

Նիկողայոս (բյուզանդական զորավար) 11

Նինուրտե (ասորական հնագույն աստվածություն) 115

Նյուքար Մադես 288

Նոյ, տե՛ս Քսիստոբեն 22, 33, 34, 113, 114, 116, 117, 271, 312, 313

Շ

Շահնուր Շահան 183, 184
 Շանթ Լևոն 8, 15, 130, 149
 Շապուհ Բագրատունի (մատենագիր) 252
 Շքսպիր Վիլիամ 24
 Շտայներ Ռուդոլֆ 43, 49
 Շուշան (Գրիգոր Մագիստրոսի տատը) 308

Ո

Ողոմպիոդորոս 230, 295
 Ոսկան Երևանցի 6
 Որոգինես 36, 94, 96

Չ

Չալոյան Վարդգես 16, 20, 22, 46, 50, 238
 Չամչյան Միքայել 251
 Չոպանյան Արշակ 7, 8, 182, 187
 Չուգասզյան Բաբկեն 11

Պ

Պահլավունիներ 77, 85, 220-222, 307
 Պաղտասար Դպիր 6
 Պաղեստին Աղեկտրացի 293
 Պապ (Հայոց արքա) 17
 Պատրոնիկե (Խաչափայտի Առաջին գյուտի հեղինակ) 67
 Պարես Դիմիդես 292
 Պարացելս 21, 23, 179, 181, 186, 188, 193
 Պարթևներ 288, 289, 307
 Պարմենիդես 291
 Պարսունյան-Տատոյան Սրբուհի 50, 51
 Պենտոկլես (առասպելական հերոս) 293
 Պետրոս (Առաքյալ) 109

Պետրոս Գետադարծ (կաթողիկոս) 3, 33, 65, 67-72, 77, 210, 213-217, 220, 221, 224, 248, 281, 301, 309, 311, 313, 315
 Պետրոսյան Աշոտ 48, 93, 175, 178, 193, 318, 321
 Պետրոսյան Գարեգին 76, 230, 231
 Պետրոսյան Եզնիկ (քահանա) 81, 82, 249
 Պետրոսյան Հրանտ 205
 Պլլտյան Գրիգոր 8, 9, 17, 22, 135, 157, 167, 168, 170, 174, 176, 230
 Պիվազյան Էմանուել 91
 Պիսիդոն (Պոսեյդոն) 298
 Պլատոն 32, 34, 85, 106, 203, 211, 228-231, 269
 Պլոտինոս 15, 18, 43, 44, 52, 231
 Պլուտոն (Աիդ) 30
 Պյութագորականներ 86
 Պյութագորաս 50, 270
 Պողարյան Նորայր 252
 Պողիկարպոս (քահանա) 246
 Պողոս (Առաքյալ) 98
 Պողոս (Չորագետցի կրոնավոր) 268
 Պողոսյան Պողոս 116, 205
 Պոռփյունուփոնոս (առասպելական երաժիշտ) 291
 Պորփյուր (փիլիսոփա) 26
 Պոյունիթոս 298
 Պտղոմեոս Սողիր 29, 36
 Պրոխորով Ե. 272
 Պրոկլես (առասպելական հերոս) 291
 Պրոկլես Դիոդոխ (փիլիսոփա) 38, 50
 Պրոկղ (պատրիարք) 254
 Պուլքերե 253

Ջ

Ջահուկյան Գևորգ 219, 238
Ջավիդյան - Մահդի (աղանդապետ)
244
Ջևանշեր մաև՝ Ջևանշիր 302
Ջրբաշյան Աշխեն 12
Ջրբաշյան Էդվարդ 295
Ջուհարյան Թորգոմ 89, 229

Ռ

Ռասսադին Ստեփան (ռուս հետա-
զոտող) 95
Ռաֆայել Սանտի 174
Ռոզով Վլադիմիր 131, 163
Ռոստոմ Սազճիկ 289, 292
Ռումի Ջ. 64

Ս

Սաբայի թագուհի (աստվածա-
շնչյան) 127
Սահակ (Գրիգոր Նարեկացու եղ-
բայրը) 89
Սահակ (վաղապետ) 256
Սահակ Պարթև 242
Սամվել Մամիկոնյան 17
Սամուելյան Խչիկ 73
Սայաթ-Նովա 161, 320
Սանատրուկ (Հայոց արքա) 304
Սանասար 17, 73
Սանեսան 68
Սանոյան Գեորգ (հրատարակիչ) 4
Սասունցի Դավիթ 17
Սատխբեկ (աշուղական սիրավեպի
հերոս) 71
Սարգիս Անցի 245, 303
Սարգիս Կառամարտիկ 245
Սարգիս Պիծակ 240
Սարգիս վարդապետ (Մագիստրո-
սի թղթակիցներից մեկը) 270
Սարգիսյան Բարսեղ 243, 247, 248
Սաֆարյան Ալեքսանդր 6, 50, 149

Սաֆարյան Վազգեն 2, 8, 16, 23
Սեբեոս 258
Սեղբեստրոս (Հռոմի եպիսկոպոսա-
պետ) 67
Սենեքերիմ Արծրունի 75,
Սերգիոս (աղանդապետ) 244
Սևակ Պարույր 129, 158
Սերվանտես Միգել 24
Սիբիլա (գուշակ) 30
Սիմեոն (Ավետարանական հերոս)
120
Սիմեոն Երևանցի 225
Սիմեոն Լեհացի 211, 246, 248
Սիմեոն Նոր Աստվածաբան 178,
241
Սկազկին Խ. 76
Սմբատ Բագրատունի 243
Սմբատ Գունդստաբլ 259, 263
Սմբատ Ջարեհավանցի 241-244,
268
Ստեփանյանց Մարիետա 241
Ստեփանոս (գրիչ) 135
Ստեփանոս Սյունեցի 219
Ստեփանոս Տարոնցի Ասողիկ
251, 258
Ստեփանոս Օրբելյան 80, 81
Ստյուարտ Դոն 84
Սրայյան Արմենուհի 64
Սրվանձտյանց Գարեգին 6, 91, 112
Սոկրատես 62
Սողոմոն Իմաստուն 92-94, 96-98,
125, 126, 127, 146, 147, 183,
203, 290
Սողոմոնյան Ղ. 71
Սոսլան (Ճարտական էպոսի հերոս)
205
Սպանդար 288
Սուրբ Մարիամ, տե՛ս Աստվածածին
Սուրբ Ներսես հայրապետ, տե՛ս
Ներսես Մեծ
Սուրեն 183

Վ

Վահագն – Հերակլես 291
 Վահան (եփեսոսցի եպիսկոպոս) 254
 Վահրամ Պահլավունի (Անիի սպարապետ) 70, 210, 221, 222, 305, 307
 Վաղարշ 304
 Վաղարշակ 304, 305
 Վայվասվատա Մանյու (հնդկական աստված) 34
 Վաչե Մամիկոնյան 68
 Վասակ Գաբուր 306
 Վասակ Պահլավունի (Մագիստրոսի որդին) 218, 225
 Վասակ Պահլավունի Հոլուն (Մագիստրոսի հայրը) 307
 Վասիլ 2-րդ 67, 68, 71, 75,
 Վարազդատ 304
 Վարդան (ծորագետցի կրոնավոր) 268
 Վարդան Անեցի 115, 210-212, 237
 Վարդան Արևելցի 70, 96, 115, 220, 251, 252
 Վարդան Հայկազն 218
 Վարդան Մամիկոնյան 17
 Վարդանանք 58, 183
 Վարդիկ (կրոնավոր) 223
 Վարդունյան Արփի 158
 Վերգիլիոս Պոլիբոս 30, 211
 Վեստ Սարգիս 70, 213, 221, 222
 Վրվեռ (իշխան) 243, 248

Տ

Տաշյան Հակոբ 231
 Տասնապետյան Թամար 8, 132, 151, 152, 193
 Տևկանց Արիստակես 280
 Տեր-Ղևոնդյան Արամ 77
 Տեր-Մինասյան Երվանդ 36, 218, 248, 249

Տեր-Մկրտչյան Գալուստ 7, 21, 82-84, 87, 259
 Տեր-Պետրոսյան Լևոն 76,
 Տեր-Վարդանյան Գևորգ 131
 Տերտերյան Եղիշե (վարդապետ) 176, 177, 191, 196, 199
 Տիգրան Մեծ 25, 26, 92, 269, 304
 Տիմեոս 34
 Տիմերիոն (Թ. Պրոդրոմի երկի հերոսը) 24
 Տիմոթեոս Կուզ 253
 Տիրան 304
 Տյուքիկոս Բյուզանդացի 231
 Տորկատո Տասսո 23
 Տոքմեճյան Ստ. (հրատարակիչ) 135
 Տրապիզոնի Գ. 107, 132
 Տրդատ 3-րդ (Հայոց արքա) 17, 67, 68, 183, 304
 Տուրքիլ բեկ 221

Ու

Ուխտամեն (պատմիչ) 89, 258

Փ

Փագրոս (ծուկ) 285
 Փառանձեն 306
 Փավստոս Բուզանդ 4, 68, 306
 Փիլարտոս (իշխան) 217, 218
 Փոտ 243, 251-256
 Փոքր Միներ 26, 309

Ք

Քալանթարյան Ժենյա 9, 11, 138, 152, 162, 201
 Քամ (աստվածաշնչյան) 76
 Քամյու Ալբեր 181
 Քարամյան Ն. 242, 280
 Քարիմյան Լ. 99, 242, 250, 254
 Քաու Պիտեր 8

Քենտուրա (աստվածաշնչյան) 220
 Քիպարյան Կարապետ 92, 252
 Քյոշկերյան Արմինե 18, 103, 104,
 108, 111
 Քյոսյան Հակոբ 317
 Քյոր-Օղլի 71
 Քսիսուբրես, տե՛ս Նոյ
 Քրիստափոր (կաթողիկոս) 250

Օ

Օգոստինոս Բաջեցի 67
 Օդիս 252, 291, 292
 Օհանես (աղանդավոր քարոզիչ)
 247
 Օշական Հակոբ 8, 79, 161, 183
 Օսան 71
 Օվիդիոս 106
 Օրմանյան Մաղաքիա 6, 66, 81,
 109, 224, 243, 244, 251, 263,
 264, 310-312
 Օրփես 287, 291

Ֆ

Ֆիրդուսի 292
 Ֆրիկ 23, 151, 161, 226
 Ֆրոմմ Էրիկ 235, 244, 272
 Ֆրոյդ Ջիզմունդ 292

Ը

Ըշարմվաթյա h. h. 32, 37, 57, 60,
 61, 190, 227, 236, 257
 ԸՊՏվաթ ծ. 219, 225, 229
 Ընթերցող ծ. 181
 Ըսպիրովոր ժառի 15
 ԸրոնթՏՏաթ 40, 50, 56
 ԸրոնթՏՏիով 29
 Ըրցթ՛վ ծ. Թ. 269

Ր

Րոնթոնթ 213

Րոնթ Դ. 276
 Րոնթոնթ թ. 213
 Րոնթով ծ. 39
 Րաթա շ. 186
 Րաթոնթ ծ. Ը 181
 Րաթով Ը. Դ. 36
 ՐՏՐաթ ղՏՐաթ խցոն 203
 ՐՏՏՐցց Ր. 17
 Րցրճոնթ շ.

Ք

Քոնթով Ր. 21, 31, 60, 179, 186,
 188, 194
 ՔոնթՏՐոնթ 290
 ՔՏոնթ ԸՐ. 58
 ՔՐոնթ ծոնթՏՐոնթ 15, 16, 21, 48,
 95, 131, 156, 188, 162, 163, 181,
 195
 Քցրաթոնթ Ը. շ. 242

Ժ

ԺովոնթՏՐոնթ Ը. 127
 Ժառի Ըս. 15
 Ժոնթոնթ ղՐոնթՐոնթ 219, 225,
 229
 ԺՖ՛ՏՏվաթ Ը. Թ. 166
 Ժ՛վաթոնթ Ի. 25

Ժ

Ժոնթ Ը. 17
 Ի
 Իվցոն խ. շ. 27, 231

Ի

Իոնթոնթ Ը. 320

Լ

Լվաթոնթ խ. 54

Խ

Խոնթով Ը. 216, 252
 Խոնթոնթ Թ. 273

ԽՏՎՐՈՊ ծ., 20, 21, 24

Խցսպո՛ՍՈՒ Ը.

խ

խաՉՈ-հՅՐՏՐ Խ. 112, 162

խորոՓՈՒՎ Խ. 306

խՈՑՈՉՐՈՒ ք. 216

խՈՒՆԻԿԱՉ Ժ. Խ. 21, 23

խՏՐԱՉ Ը. Ղ. 21, 24, 26, 149, 165,
202, 210, 229

Ծ

ԾՈՐԶՈՐՎ Ժ. ք. 55

ԾՈՐՍ ԸՉՐԱՍՈՒ 165

ԾՈՐՐ ծ. 7, 65, 71, 72, 80, 175

ԾԱՋԱՍՈՒՑՈՐ Ն. 158

ԾՈՒՈՈՒ ԿՐԱՍԱ 210

ԾՍՐՑԻՎ խ. 8, 48

ԾՆՑՈՐՎ Խ. Ծ. 16

ծ

ծԱՐԻԱՐ ԹԱՍՈՍՈՒ 55

Կ

ԿԶՈՎԱՐՎ Ը. 148

կ

կՈՐՈՓԱՅԻ 21, 31, 60, 179, 186,
194

կԱՅՐ (կԱՅՐՏՐ տՈՑՐՈՐԻ) 7

կԱՅՐՏՐՎ Ն. 28

կՈՒՈՆՏՐ 231, 106, 270

կԱՑՏՎ 62, 106

կՐՏՍԱ ԺՈՏՊՏ 38

կՐՏՏՈ Թ. 300

կՐՏՆՐՏՉ Ժ. 272, 273, 274, 281

Հ

ՀՈՍԱ Ղ. 39

ՀՈՐՈՊՈՒ Խ. 95, 162, 195

ՀՏՀՉ Թ. 131, 156, 163

ՀՏՉՉ ծ. 257

հ

հՈՒՈՐՎ Ը. Թ.

հՏՏՍՉ Ծ. 173

հՅԱՏՈՒՎՎ Ծ. 51, 241, 242

Ձ

ՁՈՏ-քՏՊՈ Ը. 26, 119

ՁԱՐՑԱՐՎ Լ. 203

ծ

ծՊՈՍՖՏՉՈ ի. 216

Ղ

ՂՏՈ՛ 252

ՂՐՏԿԱ Ն. 54, 235, 244, 272

ղ

ղՈՒՈՐՎ Ձ. Խ. 6, 27, 65, 307

ղՐՈՑ 54, 235, 244

Մ

ՄՑՈՆԱՐ Հ. 194

ն

նՆՔՑԱՆՎ Ը. 54

նՈՊՊԱ Ծ. 31, 35, 38, 40, 116,
150, 181, 312

նՎՍՏՐ (կՈՒՐ) ԻԱՐՈՐ 86

Շ

ՇՅՈՐՎ Խ. 244

ՇՎՀ Խ. ք. 23, 40, 53, 63, 74, 187,
194, 313, 319

D

Dionysius Areapagite 130, 202

Donald R. 23

K

Kaplan Robert 27, 76

L

T

ԽԾ՝ԱձԾԱՅԻՆ ԾՆՈՒ

Ա

Ազոավաքար 26
 Ալեքսանդրապոլ 4, 280
 Ալեքսանդրյան դպրոց 36, 96, 226
 Ախալցխա 310
 Ախալքալաք 310
 Ախճինա 285
 Ախուրյան գետ 70, 71,
 Ակոռի 113, 114, 116, 271
 Աիրինոն լեռ 125
 Աղթամարի կաթողիկոսություն 63,
 82
 Աղթամար կղզի 175
 Աղվանք 87, 248, 250, 251, 268,
 289
 Այդդիխա (քաղաք Յնդկաստանում)
 34
 Այրարատյան աշխարհ 112, 247
 Այրեցյալ գոտի 36
 Այրիվանք 88
 Անթիլիաս-Լիբանան 9, 16, 20, 92,
 94, 104, 133, 171, 193, 213
 Անի 6, 11, 68-70, 77, 79, 80, 175,
 208, 215, 217, 220-222, 303
 Անձնացյալ գավառ 58
 Ապարանից Ս. Խաչ (վանական հա-
 մալիկ համանուն գյուղում) 93,
 101, 153, 175
 Աշտիշատ 300
 Առաքելոց վանք 89
 Ասկալոն լիճ 294
 Ասորիք 250
 Ավարայրի դաշտ 249

Արամյան նահանգ (Հայաստան)
 300, 303-305
 Արատտա 112
 Արարատ լեռ (նաև՝ Մասիս) 25, 26,
 112, 113, 117, 297
 Արարատյան դաշտ 112
 Արաքս 73, 78
 Արգինայի (Անիի արվարձան) վար-
 դապետարան 66, 260
 Արևելք 20, 27, 51, 94, 115, 209,
 212, 215
 Արևելյան Հայաստան 71, 216
 Արևմուտք 20
 Արթիկ 26
 Արծն 175
 Արծրունյաց թագավորություն 175,
 208
 Արմավիր 288
 Արշակավան քաղաք 68
 Արտամեդ 135
 Արցախ աշխարհ (Հայոց Արևելից
 Կողմանք) 250, 289

Բ

Բագկան դաշտ 250
 Բաաղամոն 146
 Բաբելոն 36, 298
 Բաբելոնյան աշտարակ 190
 Բագրատունյաց պետություն 79,
 216
 Բաղական աշխարհ 250
 Բաղդադ 79
 Բեթղեհեմ 109

Բեյրութ, տե՛ս Պեյրութ 15, 17
Բերձոր 48
Բյուզանդական կայսրություն 70,
80, 213, 216, 244, 245, 249, 253
Բջնու ամրոց 63, 69, 213, 222, 311
Բուենոս Այրես 132, տե՛ս Պուենոս
Այրես

Գ

Գալիլեա, նաև՝ Գալիլիա 125
Գահիրե (Կահիրե) 132
Գայլագետ (Գայլ գետ) 71, 74
Գանգես 73
Գանձասար 51
Գեհոն 115
Գեղաղ 116
Գետարգել Սուրբ Նշան տե՛ս Ձա-
գավանք 69-71, 74
Գերմանիա 7
Գլակա վանք 89
Գրիգոր Մանաճիհրի վանք (ասո-
րական քրիստոնեական սրբա-
վայր 5-րդ դ.) 249

Դ

Դելֆի 290
Դմբավժնդ 297
Դվին 242, 249, 253, 305

Ե

Եգիպտոս 73, 217, 249, 285, 323
Եդեսիա 302, 304
Եթովպիա 34
Ելիսիում (նաև՝ Էլիսիոն) 30
Եկեղյաց գավառ 268
Եղվարդ 71
Եվրոպա 11, 80, 149
Երագգավորս
Երևան 15, 30, 33, 41, 42, 64, 67,
68, 113, 135, 167, 220, 226, 234,
243, 244

Երևանի Մաշտոցյան Մատենադա-
րան 3, 85, 87, 137, 210
Երկիր 29, 106
Երուսաղեմ Ա. քաղաք 67, 76, 91,
96, 110-112, 116, 121, 122, 133,
251, 253
Եփեսոս 115, 253, 254
Եփրատ (գետ) 115

Զ

Ձանգի գետ 78
Ձարեհավան 243

Է

Էջմիածին, տե՛ս Նոր քաղաք 6, 34,
39, 70, 71, 91, 112- 114, 116, 117,
225, 247

Թ

Թաբոր լեռ 109, 125
Թալին 220
Թեհրան 110
Թիլ ավան 74
Թիֆլիս, տե՛ս Տփղիս 58, 68, 93,
247, 280
Թոնդրակ ավան 208, 243- 245
Թուլայլի գավառ 244

Ի

Իթակե (Ողիսահի հայրենիքը, կղզի)
26, 119, 309
Իտալիա 24

Լ

Լիմ անապատ 131
Լոս Անջելես (Լոս Անջելլոս) 217,
225
Լիմիք 250

Խ

Խանսայի մելիքություն 71

Խավարածորի վանք 70
Խլածորի վանք 88
Խնունյաց գավառ 244
Խնուս 247
Խոր Վիրապի վանք 88

Ծ

Ծաղկոտն գավառ 243
Ծար ավան (Քարվաճառ) 223
Ծար գավառ 244, 289

Կ

Կապադովկիա 34
Կապադակ (Աղվանքի մայրաքա-
ղաք) 250
Կասպից ծով 78
Կարմեղ գետ 125, 128
Կարմիր վանք 218
Կարս 220
Կեդրոնի այգի 125, 128
Կիլիկիո կաթողիկոսություն 104
Կիլիկյան դարոց 89, 304
Կիլիկյան Հայաստան 16, 23, 90,
207, 216
Կիպրոսի եկեղեցի 268
Կճավա վանք 82, 93, 208, 258- 260
Կոշալա (հնդկական թագավորու-
թյուն) 34
Կոստանդնուպոլիս (Նոր Հռոմ, Պո-
լիս) 125, 141, 217, 251-254, 261,
279, 289
Կորդուք 79
Կրետե 318
Կուր (գետ) 250

Հ

Հակոբյանց վանք 91, 142
Հաղպատ-Սամահինի միաբանու-
թյուն 266
Համաշխարհային օվկիանոս 30

Հայաստան 20, 24, 25, 27, 39, 47,
56, 58, 61, 73, 75, 77-79, 90, 112,
113, 115, 129, 132, 142, 148,
175, 205, 207, 216, 219-221, 231,
238, 239, 245, 248, 250, 251,
253, 254, 286, 310, 323, 324

Հավուց թառի վանք 63, 225

Հարք գավառ 245

Հին Հունաստան 30, 34, 35, 94,
114, 115, 226, 231

Հնդկաստան 73

Հռոմ 67, 217, 249, 253

Հռոմոսի վանք 70

Հորդանան գետ 121, 122, 202, 316,
318

Ձ

Ձագ ավան, նաև՝ Ձագեծոր (գյուղ
Կոտայք գավառում) 70

Ձագավանք, տե՛ս Գետարգել Ս.
Նշան

Ձիրավ (դաշտ) 68

Ձորագետ 268

Ձորո վանք 213

Մ

Մագքուքների աշխարհ 250

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին 116

Մանազկերտ 298

Մանանաղի գավառ 244, 245

Մանյա այր 26

Մարմաշենի վանք 88

Մեծ Հայք 25

Մերտին քաղաք 246

Միջագետք 217, 248

Մողիկա 291

Մոկաց աշխարհ 260, 298

Մոմթրեալ 94

Ն

Նար (գյուղ Ռշտունյաց աշխ.) 90

Նարեկ գյուղ 91
Նարեկա վանք (Նարեկավանք) 90
Նարեկի բարձ. դպրոց 82, 88, 89,
90, 104, 156, 258, 259, 260
Նեղոս 73, 285
Նիկիա 73, 251, 252
Նոր քաղաք, տե՛ս Էջմիածին

Շ

Շամարտա 244
Շիրակավան 251, 254
Շիրակի գավառ 65, 68, 247

Ո

Ոստան 175

Չ

Չաղ մայրաքաղաք 250

Պ

Պահլ (նաև՝ քաղաք Բահլ) 220, 304
Պաղակծիակ վանք 69
Պաղեստին 298
Պառնաս լեռ 291, 297
Պարսկաստան 34, 35, 221, 249,
250
Պարտավ 250
Պեյրուք, տե՛ս Բեյրուք
Պուենոս Այրես, տե՛ս Բուենոս
Այրես

Ջ

Ջահուկ գետ 76

Ռ

Ռշտունյաց աշխարհ 131

Ս

Սանահինի վանք 88, 89
Սանդարամետ 124, 300
Սանդուխտ եկեղեցի 90

Սանկտ Պետերբուրգ 67
Սասուն 10, 211
Սեբաստիա 70, 213
Սինա 35
Սիոն 105, 109, 125, 161, 176, 210,
212
Սիրակուզա 270
Սիցիլիա 287
Սյունիք 81
Ստոկհոլմ 281
Սուրբ Կարապետ վանք 63, 228,
319
Սուրմառի բերդ 222
Սուրբ Խաչ եկեղեցի 175
Սուրբ Ղազար կղզի 30, 82, 132,
141, 214, 237, 244
Սուրբ Սանդուխտ մատուռ 90
Սուրբ Սոֆիա 175, 260, 261

Վ

Վան 6
Վաղարշապատ, տե՛ս Էջմիածին
Վասպուրական 74, 75, 81, 131,
268, 310
Վատիկան 141, 216
Վարագա վանք (Վարագավանք)
89, 268, 280
Վենետիկ 30, 33, 82, 88, 92, 112,
141, 156, 205, 214, 218, 237,
243, 244, 267, 279
Վոլգա գետ 78
Վրաստան 216, 248, 251

Տ

Տարոն գավառ 77, 217, 228
Տերիկ 244
Տիգրիս 115
Տիրակ գավառ 68
Տրապիզոն 65, 68, 77, 107, 213,
224
Տփղիս, տե՛ս Թիֆլիս

	ՈԼ	ԾՏՐԱԶՈ 32, 39, 50, 62, 166, 242	Ծ
Ուտիք 250			ծ
	Փ	ծՈՌՐՈ 8	
Փխոն 115, 285			կ
	Ց	կՈՍԱՐՑՈՎՈ 252	
Ցաղաց քարի վանք 88			հ
	Ք	հՈՎԱՑ-ԿԱՑԱՐՈՂՆԻՔ 7, 17, 219, 243, 251 (տե՛ս կԱՑՐՏՃՐՈՊ)	
Քաղկեդոն 242, 248, 249, 252-255			Ձ
Քեսուհի վանք 218, 251		ՁՈՔԱՎԱՅ 36	
	Օ	ՁՈՌՆԱՌՐՈ 38	
Օլիմպոս լեռ 25, 29			Ս
Օվկիանոս 30		ՍՈՐՈՍ 6, 65	
Օրթագյուղ 87			Շ
	Ը	Canaan 23	
Ըվր 7			Է
ԸՐՎԱՎՐ՝ 8, 15, 148		Egypt 23	
ԱՐՔՈՍՈՉՈՎ 55			Ի
	Թ	Israel 23	
ԹՈՋՈՎՑՈ՝ 24, 216, 257			Օ
ԹՏՐՑՏԱ 20, 24		Oxford	
	Ի		
ԻՈՒՈՊ 20, 24			

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	5
--------------------	---

ԳԼՈՒԽ ԱՈՒԱԶԻՆ

10-11-ՐԴ ԴԱՐԵՐԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՊՆ ԱՆՑՅԱԼԻ
ԱՌԻՐԲԳՐԱՅԻՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԻ, ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻՆՈՒԹՅԱՆ,
ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ

1. Վերածնության դրսևորման ազգային առանձնահատկությունները և ժամանակաշրջանի մշակութային տարածքը.....	15
2. Մարդ-Հոգի-Աստված փոխառնչության հարցը.....	40
3. Տարածության և ժամանակի ընկալումը դարաշրջանի մատենագրության մեջ	54
4. Աշխարհի կործանման կանխադրույթը և վերապրելու հույսը	65

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑՈՒ ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՊԱՏԿԵՐԸ

1. Նարեկյան դպրոցի գիտատեսական ձեռքբերումները.....	79
2. Մեկնողական արվեստի մարեկացիական սկզբունքները և տաղերի գեղարվեստական արժեքայնության հարցը	93
3. Մատյանի ձևի և բովանդակության առանձնահատկությունները	131
4. Նշանային համակարգը (պոետիկայի որոշ խնդիրներ).....	157
5. Մարդու կատարելության պահանջը Մատյանում	174
6. Իրականի և երևակայականի բախման սահմանը	181

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ
11-ՐԴ ԴԱՐԱԿԵՍԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ՍԱՍ 1-ԻՆ. ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԸ	207
1. «Աստվածաշնչի» և արտաքին գիտությունների խնդիրն ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի.....	226
2. Աղանդավորական շարժման աշխարհայացքային առանձնահատկությունները	240

3. Եկեղեցիների միության հիմնահարցը և առկա տարածայնությունները.....	249
4. Գրիգոր Մագիստրոսը և իր նախորդ ու հաջորդ գրչակիցները	257
ՄԱՍ 2-րդ. ԿՅԱՆՔԻ ՈՒ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱՅԱՍՏԱՏՄԱՆ ՃԱՆԱՊԱՐՅՈՒՆ	
1. Մագիստրոսի թղթերի գեղարվեստական առանձնահատկությունները	269
2. Թղթերի ժանրային կառույցի բազմազանությունը	281
Ա) Առասպելաբանական զրույց	284
Բ) Առական բուրժ	295
Գ) Անեկդոտներ և զավեշտաբանություններ.....	298
3. Ավանդականը և արդիականը ողբի ժանրում	301
4. «Յաղագս Խաչանշան գաւազանին...» չափածո թուղթը	309
5. «Առ Սուրբ Կարապետն Յովհաննէս» չափածո տաղը և շնորհապարգևության խնդիրը միջնադարյան գրականության մեջ.....	316
ՎԵՐԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ	322
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ.....	325
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	348
ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	365

ՍԱՐԳԻՍ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

**10-11-ՐԴ ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԴԱՇՏԸ
ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
(ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻ ԵՎ ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ)**

Կազմի ձևավորումը՝ Գ. Վ. Մարիկյանի
Տեխնիկական խմբագիր՝ Վ. Զ. Բոդյան
Համ. ձևավորումը՝ Ա. Խ. Աղուզունցյանի

Ստորագրված է տպագրության 13.11.2009 թ.:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Թուղթը՝ օֆսեթ: Տպագրությունը՝ օֆսեթ:
Հրատ. 19.2 մամուլ, տպագր. 23.3 մամուլ = 21.6 պայմ. մամուլի:
Տպաքանակ՝ 200: Պատվեր՝ 84:

ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան, Ալ. Մանուկյան 1

ԵՊՀ տպագրատուն, Երևան, Աբովյան 52

2-84	18-84
3-84	19-84
4-84	20-84
5-84	21-84
6-84	22-84
7-84	23-84
8-84	24-84
9-84	25-84
10-84	26-84
11-84	27-84
12-84	28-84
13-84	29-84
14-84	30-84
15-84	31-84
16-84	
17-84	