

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
YEREVAN STATE UNIVERSITY

ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ
ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
ВЕСТНИК ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
АРМЕНОВЕДЕНИЕ
BULLETIN OF YEREVAN UNIVERSITY
ARMENIAN STUDIES

ՀՍՍՐԱԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ
SOCIAL SCIENCES

№ 2 (17)

ԵՐԵՎԱՆ - 2015

«ԲԱՆԲԵՐ ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ»
«БАНБЕР ЕРЕВАНИ АМАЛՏԱՐԱՆԻ ԱՐՄԵՆՈՎԵԴԵՆԻԵ»
«BANBER YEREVANI HAMALSARANI. ARMENIAN STUDIES»

Գլխավոր խմբագիր՝ Միրզոյան Հ. Ղ.

Խմբագրական խորհուրդ.

Ավետիսյան Լ. Վ. (*գլխ. խմբագրի տեղակալ*), Գալստյան Ս. Ա., Գոնչար Ն. Ա.
(*գլխ. խմբագրի տեղակալ*), Հովակիմյան Ա. Է. (*պատասխ. քարտուղար*),
Հովհաննիսյան Պ. Հ., Մինասյան Է. Գ., Պետրոսյան Վ. Զ., Միմոնյան Ա. Հ.,
Քալանթարյան Ժ. Ա.

Главный редактор: **Мирзоян Г. К.**

Редакционная коллегия:

Аветисян Л. В. (*зам. главного редактора*), **Галстян С. А., Гончар Н. А.** (*зам. главного редактора*), **Калантарян Ж. А., Минасян Э. Г., Овакимян А. Э.** (*ответ. секретарь*), **Оганисян П. А., Петросян В. З., Симонян А. Г.**

Editor-in-chief: **Mirzoyan H. Gh.**

Editorial Board:

Avetisyan L. V. (*Deputy editor-in-chief*), **Galstyan S. A., Gonchar N. A.** (*Deputy editor-in-chief*), **Hovakimyan A. E.** (*Executive Secretary*), **Hovhannisyan P. H., Kalantaryan Zh. A., Minasyan E. G., Petrosyan V. Z., Simonyan A. H.**

ՀՈՎՀԱՆ ՌՐՈՏՆԵՑՈՒ ԿՅԱՆՔՆ ՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԱՆՈՒՇ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

Միջնադարի հայ նշանավոր փիլիսոփա, աստվածաբան և ուսուցչապետ Հովհան Ռրոտնեցին (1315-1388 թթ.) ծավալել է եռանդուն գիտամանկավարժական, եկեղեցական գործունեություն և թողել է գրական հարուստ ժառանգություն՝ հիմնականում իմաստասիրական, տրամաբանական և աստվածաբանական բովանդակությամբ, մեկնողական բնույթի աշխատություններ: Միջնադարյան մատենագիրները, նրա մեծաթիվ աշակերտները նրան հորջորջել են «եռամեծ», «երիցս երանելի», «երիցս երջանիկ», «անհաղթ փիլիսոփա», «եռամեծ իմաստասեր», «տիեզերալոյս (տիեզերահռչակ, մեծ, լուսաւոր) բաբունապետ», «արդիւնական վարժապետ», «մեծ (քաջ) հոետոր» և այլ հնչեղ տիտղոսներով, նաև բնութագրվել է որպես «յոյժ իմաստուն և գիտնական Հին և Նոր Կտակարանաց, լուծիչ Աստուածաշնչոյ նրբից և արտաքնոց»: Հովհան Ռրոտնեցու երկերը պահպանվել են բազմաթիվ գրչագրերում, նրա մասին բազմիցս հիշատակել են իր դարաշրջանի մատենագիրներն ու գրիչները՝ ձեռագիր մատյանների հիշատակարաններում, պահպանվել է նաև նրա աշակերտ ու մեծահամբավ հետնորդ Գրիգոր Տաթևացու հուզառատ «Ներբողեանք»՝ նվիրված իր ուսուցչի հիշատակին:

Ժամանակակիցներն ու պատմագիրները հատկապես կարևորել են Հովհան Ռրոտնեցու վաստակը ունիթորական ուժերի դեմ պայքարում, նրա մանկավարժական գործունեությունը և գրական (աստվածաբանական-դավանաբանական ու գիտական-իմաստասիրական) հարուստ ժառանգությունը:

Հովհան Ռրոտնեցու կենսագրության վերաբերյալ պահպանված տեղեկությունները սակավ ու կցկտուր են, դրանք հիմնականում ամփոփված են Թովմա Մեծոփեցու (1378-1446 թթ.) և Գրիգոր Խլաթեցու (1349-1425 թթ.) պատմագրական երկերում, ձեռագիր մատյանների հիշատակարաններում և ժամանակակիցների վկայություններում: Պահպանվել են նաև սակավ ինքնակենսագրական գրառումներ: Որոշ տվյալներ են հաղորդում նաև ավելի ուշ դարերի մատենագիրները:

Մկզբնաղբյուրները հայտնում են, որ Հովհան Ռրոտնեցին (Կախիկ մականվամբ՝ «կախեալ ի սէրն Աստուծոյ»¹) ծնվել է Սյունիքի Ռրոտան

¹ Թովմա Մեծոփեցի, Պատմություն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոյ, Փարիզ, 1860, էջ 14:

գավառի Վաղադին (կամ Վաղանդին) գյուղում, ազնվականի ընտանիքում: Հովհան Ռոտունեցու՝ իշխանական տոհմից սերած լինելու մասին վկայում են ինչպես Գրիգոր Տաթևացին («յազնէ սիսական բնիկ հայկազնի, գաւառիւ Ռոտունէի, իշխան ազգաւ»²), այնպես էլ վերջինիս աշակերտ Թովմա Մեծոփեցին («որդի մեծի իշխանին Իվանի, որ էր ի գարմէ առաջին իշխանացն Սիւնեաց, յորմէ Վասակն էր»³): Կարևոր ճշգրտում է մտցնում Հովհան Ռոտունեցու կենսագրականում հայագիտության երախտավոր Լ. Խաչիկյանը՝ տարբերակելով Ռոտունեցու հայր՝ Ռոտան գավառի իշխան Իվանեին և հայտնի Օրբելյան իշխանական տոհմից սերող Իվանե Բուրթելի Օրբելյանին: Ղ. Ալիշանը և Մ. Օրմանյանը ենթադրում էին, որ Ռոտունեցին Օրբելյանների տոհմի շառավիղներից է, իսկ Օրմանյանը նաև հավելում է. «Բայց կ'երեւի թե մերձեցուցմամբ Օրբելեանները հին Սիւնեաց հետ միացուցած են»⁴: Ահա թե ինչ է գրում Հովհան Ռոտունեցու ազգակցական արմատների մասին Լ. Խաչիկյանը. «Այս գերդաստանի տոհմագրությունը... հնագույն դարերից է գալիս, նրանք սերված են համարվում Սյունիքի հին և բնիկ իշխաններից: Մակայն, ցավոք, հանվանե հիշատակվում են միայն Հասանը (կինն է Վախախ), նրա որդիները՝ Սարգիս եպիսկոպոսն ու Իվանե իշխանը (կինն է Տիկնանց-տիկին), և թոռները (Իվանեի գավակները)՝ Հովհան Ռոտունեցին, Հասանը, Ջաքարեն և Թուղթանին, և այս վերջինի դուստրը՝ Նաթիլ իշխանուհին»⁵: Ռոտունեցու հորեղբայրը՝ Սարգիս եպիսկոպոսը, եղել է ժամանակի հայտնի հոգևոր գործիչ, նրա անունը հիշատակում է նաև Ռոտունեցին:

Հայտնի է, որ Հովհան Ռոտունեցին կրթությունը ստացել է Գլաձորի համալսարանում՝ լինելով մեկը «յաշակերտաց մեծին Եսայեայ և Տիրատրոյ վարդապետաց մերոց»⁶, այսինքն՝ աշակերտել է Եսայի Նչեցուն և Տիրատուր վարդապետին: Այստեղ՝ իր ժամանակի խոշորագույն ուսումնական կենտրոններից մեկում, նա հիմնավորապես ուսումնասիրել է հին հունական և վաղքրիստոնեական մտածողների՝ Պլատոնի, Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Պորփյուրի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու և այլոց աշխատությունները, ինչպես նաև ուսանել է Գլաձորի համալսարանում դասավանդվող մի շարք գիտակարգեր՝ քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանությո-

² «Նորին Գրիգորի Ներբողեան ողբերգաբար սգեալ ի թաղումն տիեզերալոյս վարդապետին իւրոյ Յօհաննու Ռոտունեցոյ»: Աշխատասիրութեամբ Ս. Մ. Գրիգորյանի, Եր., 2007, էջ 15:

³ **Թովմա Մեծոփեցի**, նշվ. աշխ., էջ 15:

⁴ **Մ. Օրմանեան**, Ազգապատում, էջ 2287, նաև **Ղ. Ալիշան**, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 217:

⁵ **Լ. Խաչիկյան**, Սյունյաց Օրբելյանների Բուրթելյան ճյուղը // Բանբեր Մատենադարանի, հ. 9, Եր., 1969, էջ 178-179:

⁶ **Թովմա Մեծոփեցի**, նշվ. աշխ., էջ 15:

յուն, մաթեմատիկա և այլն: Եսայի Նչեցու մահից (1338 թ.)⁷ և Գլաձորի համալսարանի գործունեության դադարեցումից հետո սաների մի մասի հետ տեղափոխվել է Հերմոն, ապա՝ Որոտնավանք և այնուհետև՝ Տաթև, որտեղ և հիմնել է իր ժամանակի խոշորագույն կրթահամալիրներից մեկը՝ Տաթևի համալսարանը: Այն մեծ հեղինակություն է ձեռք բերել և զգալի դեր է կատարել հայ միջնադարյան հոգևոր և գիտակրթական մշակույթի զարգացման գործում. Տաթևի համալսարանում ուսանելու և Հովհան Որոտնեցուն աշակերտելու համար այստեղ էին գալիս երիտասարդներ ոչ միայն մայր հայրենիքի գավառներից, այլ նաև հայկական գաղթօջախներից՝ «ժողովեաց առ ինքն զբազում աշակերտս յամենայն գաւառաց և լուսագարդեալ պայծառացոյց զագգս Հայոց վարդապետօք և քահանայիք, գեղեցիկ կարգաւորութեամբ և ուղղափառ դաւանութեամբ»⁸, - գրում է Թովմա Մեծոփեցին:

Մեծ բարունապետին ուսանելու համար 1360 թ. Տաթև է գալիս նաև 14-ամյա Գրիգոր Տաթևացին (աշխարհիկ անունը՝ Խութլուշահ, ծնվ. 1346, Թմուկ ամրոց՝ Մեծ Հայքի Գուգարք նահանգի Ջավախք գավառ, - մահ. 1409՝ Տաթևի վանք), որին բախտ էր վիճակված դառնալ իր ուսուցչի արժանի հետնորդն ու գործի նվիրյալը: Նա նաև մեծ ավանդ է ունեցել իր ուսուցչի կարդացած դասախոսություններն ու արտասանած քարոզներն ու ճառերը գրի առնելու և հետագա սերունդներին փոխանցելու գործում:

Հովհան Որոտնեցու համբավվոր աշակերտներից էին նաև Սարգիս Ապրակունեցին և Մաղաթիա Ղրիմեցին:

Հովհան Որոտնեցու աշակերտների ու նրանց սաների ավանդն ու գործունեությունը ներկայացնելիս Թովմա Մեծոփեցին չի խնայում գովեստի և մեծարանքի խոսքեր. հենց նրանց ուսերին էր դրված Որոտնեցու վառած ջահը վառ պահելու, նրա գործը շարունակելու ազգանվեր առաքելությունը: Պատմագրի խոսքերից զգացվում է նաև, որ Որոտնեցու աշակերտները համերաշխ էին և իրենց հոգեշահ գործունեությունը ծավալում էին փոխադարձ համաձայնությամբ: «Եւ յաջորդեաց յաթոռ սորա (խոսքը Որոտնեցու մասին է՝ Ա. Մ.) քրիստոսածաւալ աղբիւրն և անմուտ արեգակն՝ երկրորդ լուսաւորիչն Գրիգորիոս վարդապետն Տաթևացի, հաւանութեամբ եւ կամօք մեծ վարդապետին Մարգսի սուրբ ուխտին Խառաբաստայ, և համշիրակ եղբարց իւրոց Յակոբայ Սաղմոսավանիցն Արարատեան գաւառին և Գէորգեայ Երզնկացոյ և ամենայն աշակերտաց գնդին՝ Յովհաննէս վարդապետին Մեծոբայ,

⁷ Մ. Օրմանյանը կարծում է, որ Նչեցիի մահից հետո «Որոտնեցիին վիճակեցաւ անոր յաջորդել», գուցե ոչ անմիջապէս, այլ մի որոշ ժամանակ անց, սակայն ստույգ է համարում «Որոտնեցիին Գայլեձորի մէջ աշխատած ըլլալը» (Մ. Օրմանյան, Ազգաստում, էջ 2288):

⁸ Թովմա Մեծոփեցի, նշվ. աշխ., էջ 15:

Յակոբայ եւ Մխիթարայ Ռշտունեաց»⁹, - գրում է Մեծոփեցին՝ հասկացնել տալով, որ ուսուցչի մահից հետո նրա պաշտոնը Տաթևացին զբաղեցրել է համախոհների կամքով և հավանությամբ:

Հայ մշակույթի պատմաբանները բարձր են գնահատել Որոտնեցու՝ որպես առաջադեմ և բազմակողմանի զարգացած մանկավարժի ավանդը Հայաստանում ուսումնակրթական գործի աշխուժացման, Տաթևի համալսարանի, երկրի տարբեր վայրերում բարձրագույն տիպի այլ ուսումնական հաստատությունների ստեղծման, բազմաթիվ աշակերտների կրթության գործում: «Դժվար է գերազնահատել նրա դերը Տաթևի վանքում, ինչպես նաև Հայաստանի մի քանի այլ վայրերում կրթական հաստատությունների հիմնադրման և մատենագրական ու մանկավարժական գործունեության ասպարեզում: Մեծ է նրա ավանդը հատկապես որպես Տաթևի համալսարանի հիմնադրի, ղեկավարի և ուսուցչի: Իր մատենագրական ու մանկավարժական անձնուրաց գործունեությամբ նա մեծապես նպաստել է հայ մշակույթային աշխուժացմանը՝ դաստիարակելով իր ժամանակի համար առաջադեմ ու բանիմաց բազմաթիվ վարդապետներ, որոնց մեջ առանձնանում է Գրիգոր Տաթևացու կերպարը»¹⁰, - գրում է Գ. Գրիգորյանը:

1370-ական թթ. սկզբներին Որոտնեցին իր աշակերտի՝ Գրիգոր Տաթևացու հետ ուխտագնացության է մեկնում Երուսաղեմ:

Ճանապարհին նրանք կանգ են առնում Սեպուհ լեռան վանքում, որտեղ գտնվում էր Գրիգոր Լուսավորչի դամբարան-հանգստարանը¹¹: Գրիգոր Լուսավորչի՝ ս. Կարապետին նվիրված փայտաշեն փոքրիկ մատուռի տեղում, որտեղ Լուսավորիչը ժամանակին որպես իրեն փոխանորդ էր օծել Արիստակես որդուն, Որոտնեցու ձեռնարկությամբ քարից ու կրից կառուցվում է ամրոցանման շինություն, որտեղ նա իր աշակերտ Գրիգոր Տաթևացու հետ միառժամանակ բնակություն է հաստատում¹²: Այստեղ Որոտնեցին ու Տաթևացին ծավալում են նաև մատենագրական և մանկավարժական գործունեություն:

1373-ին Տաթևացին ավարտին է հասցրել իր ուսուցչի հանձնարարությամբ ձեռնարկած Ավետարանի գրությունը, որի մագաղաթը, ի դեպ, Որոտնեցին իր ձեռքով էր պատրաստել: Ավետարանի գրչությունը ավարտելուց հետո՝ նույն 1373-ին, Որոտնեցին և Տաթևացին ուխտի են մեկնել Երուսաղեմ՝ այնտեղ ժամանելով Սուրբ Զատիկից առաջ՝ Ավագ հինգշաբթի, որտեղ և Տաթևացու ձեռքով գրվել է վերոնշյալ Ավե-

⁹ Լույս տեղում, էջ 17:

¹⁰ Գ. Ն. Գրիգորյան, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, էջ 220:

¹¹ Ըստ Յ. Քյուրտյանի՝ Որոտնեցին և Տաթևացին Եկեղյաց գավառ են եկել, ամենայն հավանականությամբ, 1372 թվականին (տե՛ս Յ. Քյուրտեան, Երիզա եւ Եկեղեաց գավառ, Ա հատոր, (սկիզբէն մինչեւ 1375), Վենետիկ, 1953, էջ 293-294):

¹² Տե՛ս Գրիգոր Կամախեցի, Ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1915, էջ 398-399:

տարանի հիշատակարանը կամ գոնե դրա մի հատվածը¹³: Երուսաղեմում Գրիգոր Տաթևացին ստացել է կուսակրոն քահանայի աստիճան: Այնուհետև, «Որոտնեցի և Տաթևացի նոյն տարին, 1373-ին, Եկեղեց գաւառ կը վերադառնան Երուսաղեմէն, հաւանաբար Ձատիկը հոն անցընելէ եւ սուրբ տեղերը այցելելէ վերջ»¹⁴, գրում է Քյուրտյանը: Վերադառնալով Եկեղյաց գավառ՝ Գրիգոր Տաթևացին Հովհան Որոտնեցու կողմից ստանում է վարդապետական գավազան¹⁵: Երուսաղեմ կատարած ուխտագնացության հետ կապված իրադարձությունները փոքրինչ գեղարվեստորեն ներկայացնում է նաև Գրիգոր Տաթևացու վարքագիրը (ենթադրաբար՝ Մատթեոս Ջուղայեցին). «Եւ յորժամ կամեցաւ մեծ փիլիսոփայն Հայոց Յոհաննէս Որոտնեցին գնալ յԵրուսաղեմ՝ յերկրպագութիւն սուրբ տեղեացն, ետես զմանուկն Գրիգոր յառաջադէմ յամենայն ուսմունս, էառ առ ինքն, և արար ըստ հոգոյ որդի, և սնոյց ի բարին, և ուսոյց զամենայն իմաստս աստուածային գրոց և արտաքին սովեստից: Եւ տարեալ ի հանգիստ դամբարանի սուրբ Լուսաւորչին, ի Մեպուհ լեառն, և ետ ձեռնադրել սարկաւազ, և յանուն Լուսաւորչին կոչեցաւ Գրիգոր, և անուամբ և իրօք ելից զտեղի նորա՝ լուսաւորելով իմաստութեան լուսովն զազգս Հայոց: Եւ տարեալ յԵրուսաղեմ արար քահանա և դարձեալ բերեալ առ գերեզմանն սուրբ Լուսաւորչին՝ արար վարդապետ՝ աղ համեմիչ և լոյս լուսաւորիչ տանն աստուածոյ, և բերեալ յաշխարհն Սիւնեաց»¹⁶:

Որոտնեցու վերոնշյալ շրջագայության վերաբերյալ Ղ. Ալիշանը, իր ձեռքի տակ ունենալով որոշակի մատենագրական նյութեր, հայտնում է, որ նա նախ եղել է «Տփղիսում, որտեղ վիճաբանի ընդ Քաղկեդոնականաց, յետ մահուան Դաւթի թագաւորի¹⁷ վրաց՝ երթայ յուխտ յԵրուսաղեմ, անտի ի Մեպուհ լեառն, ուր և մնայ տարելոր ժամանակաւ. ապա գնայ ի Տրապիզոն ի դուռն կայսեր, անդ եւս քաջ հանդիսանայ, ըստ տփղիսեան տարագուն, և ապա՝ ի Սիւնական վիճակ հասեալ և գահոյս բազմեալ»¹⁸: Այստեղից պարզ է դառնում, որ իր շրջագայության

¹³ Այդ մասին են վկայում հիշյալ Ավետարանի՝ Տաթևացու կողմից գրված հիշատակարանի հետևյալ տողերը. «Ով եղբայր, գիշատակարանս յետո գրեցի՝ յԵրուսաղեմ սուրբ քաղաքս, եւ կարի արտօրանօք, ի մեծի հինգշաբթւոջ ատուրս: Վասն ստուգութեան ի տեղիս ի խաչ նշան եմ արարել ի վերա անց բանի, որ յայլ աւետարանս լինի յայն տեղն գիր աւելորդ, եւ կամ թէ այս գիրս յայս տեղս պիտոյ է: Ձմագաղաթս նոյն ինքն մեծ վարդապետն իւր ձեռօքն գործեաց, եւ մեզ ուսոյց զտոյն արուեստ» («ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1950, էջ 507-508):

¹⁴ Յ. Քիւրտեան, նշվ. աշխ., էջ 295:

¹⁵ Յ. Քյուրտյանը, վկայակոչելով Կամախեցու «Ժամանակագրութիւն»-ը, գրում է, որ, լինելով ավագ սարկավազ, Գրիգոր Տաթևացին Եկեղյաց գավառում Հովհան Որոտնեցու կողմից (Երուսաղեմից վերադառնալուց հետո) ձեռնադրվել է քահանա և ստացել վարդապետական գավազան նույն օրը:

¹⁶ Մատենադարան, ձեռ. 6607, էջ 5ա-6ա, // «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, մաս 1-ին, Եր., 1955, էջ 103-104:

¹⁷ Վրաց թագավոր Դավիթ 9-րդը, որի օրոք պահպանվում էր Վրաստանի ներքին ու արտաքին համեմատաբար բարենպաստ իրադրությունը, մահացել է 1360 թվականին:

¹⁸ Ղ. Ալիշան, Սիսական, էջ 219-220:

ընթացքում Որոտնեցին նախ եղել է Տփղիսում¹⁹, որտեղ դավանաբանական բանավեճ է ունեցել «քաղկեդոնականների»²⁰ հետ, ապա վրաց Դավիթ թագավորի մահից հետո մեկնել է Երուսաղեմ՝ ուխտի, որտեղից՝ Սեպուհ լեռ, մի քանի տարի այստեղ մնալուց հետո մեկնել է Տրապիզոն, որտեղ դարձյալ մասնակցել է աստվածաբանական բանավեճերի և հաղթող է հանդիսացել: Այնուհետև նա վերադարձել է Սյունիք և գլխավորել հայ առաքելական եկեղեցու Սյունյաց թեմը:

Այն, որ Որոտնեցին հրավիրվել է Սյունյաց թեմի եպիսկոպոսական աթոռ՝ «հայր բազմաց հրավիրեալ»²¹, վկայում են սկզբնաղբյուրներից շատերը: Սակայն, ըստ որոշ վկայությունների, նա հրաժարվել է առաջարկից: Եվ, այդուհանդերձ, եթե անգամ Որոտնեցին պաշտոնապես չի ստանձնել Սյունյաց թեմի ղեկավարությունը, ապա փաստացի վարել է այն: Այդ մասին ակնարկ կա նաև Տաթևացու վերոնշյալ մահախոսականում. «...Եւ սա կոչմամբ պետական համեմատ նորին (Որոտնեցուն համեմատում է Հեսուի հետ՝ Ա. Մ.) և առաջնորդ քաջ հովին ընտրութեան հօտին»²²:

1374-ին, ըստ Քյուրտյանի, դարձյալ Որոտնեցու պատրաստած մագաղաթի վրա Տաթևացին գրչագրում է երկրորդ Ավետարանը (ներկայումս այն պահվում է Էջմիածնում, ձեռ. թիվ 96), որի մանրանկարների ծաղկողը Խաչատուր Կեսարացին է: Այս շքեղ Ավետարանի՝ Չ. Քյուրտյանի նկարագրությունը պարունակում է ուշագրավ մանրամասներ. «Ասիկա միակ հին ոսկեկազմ ձեռագիրն է, որ տեսած եմ: Ձեռագրին վերջին նկարը ցոյց կու տայ Յով. Որոտնեցի եւ Գրիգոր Տաթևացի իրարու մօտ կանգնած: Այս մանրանկարը փորագրութեամբ օրինակուած է ոսկիէ կողքին երկրորդ մասին վրայ: Իսկ առաջին կողքը նոյնպէս գրքէն առնուած Խաչելութեան մանրանկարին օրինակութիւնն է: Հաւանաբար այս ոսկի կողքերը ձեռագրին գրչութեան իսկ ժամանակակից են»²³: Նկարագրված շքեղ, ոսկեկազմ Ավետարանի հիշատակարանի հեղինակն ինքը՝ Որոտնեցին է, ինչը պարզ է դառնում վերնագրից՝ «Յոհաննէս վարդապետի, մականունն՝ Կախիկ Որոտնեցի, ոգեալ զբանս յիշատակի իւր եւ հորեղբարն իւր Տէր Սարգիս»: Հիշատակարանում արձանագրված են նաև ինքնակենսագրական և Ավետարանի գրչության հետ կապված որոշ տվյալներ. «Վարդապետս Յոհաննէս՝ աշխարհաւ Սիսակէից / Գաւառաւ Որոտնէից / Չմագաղաթս՝ ձեռամբ իմոյ բազկից / Շինեցի նիւթ պիտոյից»: Հիշատակվում է Ավետարանի

¹⁹ Տփղիսը ներկայիս Թբիլիսիի հին հայկական անունն է:

²⁰ Քաղկեդոնի (451թ.) տիեզերածողովից հետո Քրիստոսի երկրությունը ընդունող քրիստոսաբանական համակարգերը, այդ թվում՝ կաթոլիկ ուսմունքը, հայերն անվանում էին քաղկեդոնականություն:

²¹ «Նորին Գրիգորի Ներբողեան ողբերգաբար...», էջ 18:

²² Նույն տեղում:

²³ Յ. Քյուրտեան, նշվ. աշխ., էջ 299: Այս ձեռագիր Ավետարանի նկարագրությունը տե՛ս նաև «Էջմիածին», 1952, փետրվար, էջ 52-54:

գրչության ժամանակը՝ 1374 թիվ («Ի թիւ հայոց հարիւր ութից, եւ երկտասունց սկսեալ երից»՝ $800+23+551=1374$) և տեղը՝ «...Ջրաւ գրչութեանս ի գաւառիս Դարանաղից / Ի լեառն Սեպուհ, ուր դամբարան / Լուսաւորչին Հայոց ցեղից»: Հանգավոր, ոտանավորի ձևով գրված հիշատակարանը ավետարանական իրողությունների հիշատակմամբ գեղեցիկ ձևն է, աղոթք առ Աստված՝ աստվածային բանին հասու լինելու խնդրանքով: Այն գրված է քրոստիկոսի ձևով, ընդ որում, բանաստեղծության տողերի առաջին տառերը կապակցվում են հետևյալ կերպ՝ «Յոհանէս վարդապետի յՈրոտնեցոյ ե բանսս էրգեալ», իսկ վերջին տառերը՝ «Տէր Սարգիս, Կախիկ մականունն տղա հասակին էր» ձեւով: Հիշատակարանում Որոտնեցին հիշատակում է նաև Դարանաղյաց գավառի ոմն Խութլուշահ իշխանի («Այլ արհնութեամբ անգրաւ բանից / Յիշեցէք զիշխանն զգլուխ բարեպաշտից, / Ջհայկազնի զարմ մեծից, / **Ըզխութլուշահ** ծնունդ հրաշից»:²⁴), որի պատվերով, ըստ երկվորյին, գրվել է Ավետարանը: Նույն իշխանի անվան հետ է կապվում Կիլիկիայի Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին ուղղված դավանաբանական գրության («Այս են հաւատոյ դաւանութիւնք, զոր գրեաց մեծ վարդապետն Յոհանէս Որոտնեցի հրամանաւ պարոն **Խութլուշին**, ի Հայս, առ կաթողիկոսն տէր Կոստանդին»²⁵, 1373-74 թթ.) ձեռնարկումը, որում նա հորդորում է կաթողիկոսին խոչընդոտել կաթոլիկության տարածումը և հավատարիմ մնալ հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքներին:

Լիովին համաձայն ենք նշված գրության հրատարակման և նախաբանի հեղինակ Է. Մ. Բաղդասարյանի այն տեսակետին, որ Բարձր Հայքում գտնվելու տարիներին հենց Խութլուշահ իշխանի հովանավորությամբ ու աջակցությամբ էր հնարավոր դարձել Որոտնեցու կողմից ոչ միայն հոգևոր-եկեղեցական և գիտամանկավարժական, այլև շինարարական աշխատանքների նախաձեռնումը. «Հասկանալի է, որ Որոտնեցին նոր վայրում շինարարական այսպիսի աշխատանք կարող էր ծավալել տեղի հայ իշխանի օգնությամբ, ինչ անկասկած չի զլացել «աստուածասէր» Խութլուշահը»²⁶, - գրում է Մ. Բաղդասարյանը:

Հարկ է նշել, որ Երիզա գավառի Սեպուհ լեռան Գրիգոր Լուսավորչի հանգստարանին կից «ամրոց դղեակի» շինարարությունից բացի, Որոտնեցու նախաձեռնությամբ կառուցվել է նաև Տաթևի վանական համալիրը լրացնող մի նոր շինություն և զանգակատուն: Որոտնեցու ստվարածավալ քարոզներից մեկը՝ «Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի յարհնութիւն նորակերտ շինուածոյ տաճարին և զանկակա-

²⁴ Յ. Քիրտեան, նշվ. աշխ., էջ 295:

²⁵ Է. Մ. Բաղդասարյան, Հովհաննես Որոտնեցու դավանաբանական գրությունը Կոստանդին Ե Սսեցի կաթողիկոսին // «Էջմիածին», հ. 2, 1973, էջ 22:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 21:

տանն առաքելական աթոռոյ վանիցն Ստաթէի, որ է գլուխ և աթոռ Միւնեաց վիճակին, ի բանն, որ ասէ՝ Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, Տէր յերկինս յաթոռ իւրում» վերնագրով, այդ կառույցի բացման արարողության առիթով ասված օրհնության խոսք է, որով հանդես է եկել մեծ բարոնապետը:

Բարձր Հայքում Որոտնեցու բնակվելու և գործելու ժամկետների վերաբերյալ թեև Հ. Քյուրտյանը նշում է, որ «Յով. Որոտնեցի 1386-ին մեկնած էր արդեն Աւագ վանքէն»²⁷, սակայն կարծում ենք, որ նա շատ ավելի վաղ էր վերադարձել Սյունիք, քանի որ 70-ականների կեսերից սրվում են հարաբերությունները Երնջակ գավառի ունիթորական վանքերի վանականների հետ: 1379-ին Ապրակունյաց առաքելական վանքից ահագանգ է ստացվում վանականների՝ կաթողիկոսություն ընդունելու վտանգի մասին, և Որոտնեցին, գտնվելով Տաթևի վանքում, շտապ մեկնում է Ապրակունիս՝ տեղում իրավիճակին ծանոթանալու և այն շտկելուն ուղղված քայլեր ձեռնարկելու համար²⁸:

Ապրակունյաց վանքի նշյալ իրադարձությունների վերաբերյալ պահպանվել են Թովմա Մեծոփեցու և Մխիթար Ապարանցու վկայությունները, ովքեր, ներկայացնելով նույն դեպքերը որպես հակամարտ՝ հակաունիթորական և ունիթորական ուղղությունների ներկայացուցիչներ, դրանց տալիս են տարբեր շեշտադրումներ և հակադիր գնահատականներ:

Բարձր գնահատելով Սարգիս Ապրակունեցու ունեցած վաստակը հակամիարարական պայքարում՝ Թովմա Մեծոփեցին գրում է. «Բայց գիտելի է, զի բազում վիշտս կրեաց եւ դառնութիւնս վարդապետն Սարգիս յաշակերտաց իւրոց. զի յորժամ էր յերկրին Միւնեաց՝ Կարապետ անուն վարդապետ մի՝ մականուն Ճագարակեր, դաս եղեալ զգիրս առաքինութեանց՝ իւրեանց»²⁹ իւրեանց», այս ժամանակ մի «աղթարմա» արեղա գալիս է Սարգիս Ապրակունեցու մոտ և ասում. «Ես երբեմն արեղայ ի ձէնջ եղեալ եմ. բայց սաստանայ կորոյս զիս եւ արար քաղկեդոնական, եւ սիրտ իմ հանապազ խոցի ի դէմս ձեր անարգութեան եւ հայիտութեան. բայց գիտութիւն լիցի քեզ, որ Կարապետն այն դաս եղիր զգիրս առաքինութեանց, և կամին գալ ի քէն բան հարցանել: Ահա քեզ զգիրք առաքինութեանց. զի պատասխանի տացես նոցա»³⁰: Սարգիս

²⁷ Յ. Քիւրտեան, նշվ. աշխ., էջ 299:

²⁸ «Այդ կարգադրութեանց թուական կրնանք նշանակել 1380 տարին, կամ քիչ առաջ, Պօղոս կաթողիկոսի վերջին աստենները», գրում է Մ. Օրմանյանը (տե՛ս «Ազգապատում», էջ 2297-2298): Միքայել Չամչյանը Ապրակունյաց վանքի դեպքերը պատմելիս նշում է 1376 թվականը (տե՛ս Մ. Չամչյանց, Հայոց պատմութիւն, հ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 445):

²⁹ Խոսքը կաթողիկ քարոզիչ Պետրոս Արագոնացու «Գիրք Առաքինութեանց» երկի մասին է, որը Թովմա Աքվինացու (1225-1274 թթ.) «Հաւաքումն փիլիսոփայութեան» («Summa Philosophiae») աշխատության չորրորդ գլխի վերաշարադրանքն (լատ. compilatio) է և հայերեն է թարգմանվել Հակոբ Քոնեցու կողմից 1339 թվականին:

³⁰ Թովմա Մեծոփեցի, նշվ. աշխ., էջ 37:

վարդապետը մեծ ուրախությամբ վերցնում է նրանից գիրքը և գոհունակությամբ փառաբանում Աստծուն: Երկու օր անց Սարգիս վարդապետի մոտ են գալիս երկու «աղթարմա» արեղա և հարցնում նրան. «Ձի՞նչ է առաքինությունն եւ զի՞նչ է սահման նորին»: Սարգիս վարդապետը տալիս է «ճիշտ» պատասխանը, և նրանք վերադառնում են իրենց համախոհների մոտ: Սակայն շուտով հետ են գալիս և հարցնում. «Ձի՞նչ է սահման հաւատոյս»: Սարգիս Ապրակունեցին դարձեալ տալիս է այն պատասխանը, որը յուրացրել էր «Առաքինությունների գրքից»: Եվ նրանք ամոթով վերադառնում են Քոնայի վանքը³¹: Այնուհետև Սարգիս վարդապետի աշակերտները խնդրում են իրենց ուսուցչին ուսուցանել իրենց «Առաքինությունների գիրքը», և վարդապետը, «հեզահոգի և միամիտ» լինելով, ընդառաջ է գնում նրանց ցանկությանը: Սակայն պատմությունը սրանով չի ավարտվում, քանի որ աշակերտները, տգետ լինելով և խորը փորձառություն չունենալով, «ոչ էին առեալ զճաշակ», այսինքն՝ գիտակ չէին մեծն Գրիգոր Լուսավորչի, Գրիգոր Աստվածաբանի, Աթանասի և Կյուրեղի, ինչպես նաև մեր աստվածաբաններից Ստեփանոս Սյունեցու, Անանիա Շիրակացու, Պողոս Տարնացու, Դավիթ փիլիսոփայի, Մովսէս Քերթողահոր, Ասողիկ թարգմանչի և այլոց վարդապետություններին: Իսկ նա, ով չի զգացել, չի «ճաշակել» ճշմարիտ վարդապետությունը՝ հեշտությամբ սխալվելով մեռնում է հոգով, կարծում է Մեծոփեցին, ինչպես մայրական կաթից զրկված գառն է վաղ մեռնում. «Սոյնպէս եւ աշակերտք նորա (Սարգսի), վաղվաղակի տկարացան ի հավատոց և կամէին աղթարմայ լինել՝ ոչ գիտելով վարդապետին»³²: Այս պատմությունն ավարտվում է նրանով, որ Ապրակունյաց վանքի քահանաներից մեկը Սուրբ Հոգու ներշնչմամբ երազ է տեսնում, որ Արաքս գետը հորդելով քշում տանում է բոլոր աշակերտներին, և փրկվում են միայն ինքն ու Սարգիս վարդապետը: Տեսած երազը սթափեցնում է նրան, և նա թերահավատ և խաբեբա աշակերտների մասին պատմում է Սարգիս Ապրակունեցուն, որն էլ կատարվածի մասին տեղեկացնում է Մաղաքիա Ղրիմեցուն: Վերջինս Տաթևի վանքից օգնության է կանչում «մեծահամբավ և հռչակավոր վարժապետ» Հովհան Որոտնեցուն, քանի դեռ այս չար գայթակղությունը մեծ տարածում չէր ստացել: Հովհան Որոտնեցին ժամանում է իր աշակերտների և քահանաների հոծ խմբով: Տեղում հանգամանալից քննվում է կատարվածը, մոլորյալ աշակերտները հրապարակավ հանդիմանվում են, նրանցից ոմանք ապաշխարում են իրենց մեղքը, ոմանք էլ զանազան պատիժներ են ստանում³³:

³¹ Տե՛ս նույն տեղը: Ունիթորները կաթոլիկություն տարածելու համար հաստատվել էին Երնջակ գետի ձախ ափին՝ Քոնա գյուղում:

³² **Թովմա Մեծոփեցի**, նշվ. աշխ., էջ 38-39:

³³ Տե՛ս նույն տեղը:

Այս դրվագի հետ կապված պահպանվել է ևս մեկ վկայագրություն: Խոսքը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «Գիրք պարապմանց» երկի՝ Տաթևի կրթահամալիրում Գրիգոր Տաթևացու ձեռքով արտագրված մատյանի հիշատակարանի մասին է, որտեղ Տաթևացին փաստում է, որ այդ ժամանակ «եր կրկին ընձիւղեալ դառն և դաժան երկաբնակ աղանդն քաղկեդոնի ի կոչեցեալ գեօղն Քոնա, շրջաբնակ գաւառօք: Եւ մեք՝ զգիւտ սորա (խոսքը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու գրքի մասին է՝ Ա. Մ.) ի հրաւիրմանէ հոգւոյն ընկալեալք, առեալ իւրաքանչիւր ոք օրինակեցաք՝ ի վարժումն ուղղասէր մտաց: Որոց և ես ըստ իմում կարի տխեղծ մատամբ գծագրեցի զսա, առ ոտս մեծի վարժապետին իմոյ Յոհաննոս Որոտնեցւոյ, որ և կրկին ընթերցմամբ լուսաւորեալ առաջնորդեցայ ի սմանէ: Եւ ապա առեալ ընթացաք ի վերոյ ասացեալ գաւառն, և պարսաքարեալ սովաւ հարաք զհայհոյիչն ճակատ, և ցրուեցաւ փաղանկն աղթարմայութեան, և բազում վանորայս առեալ ի նոցանէ եղև ուրախութիւն ուղղափառաց դասուց ամս բազումս: Յորում և էր թիւ շրջագայութեան տօմարիս մեծի Պ. և ԻԸ. (1379) ամի»³⁴: Սրանից պարզ է դառնում, որ ի պատասխան Քոնայում և շրջակա գյուղերում հայ եկեղեցու դեմ բուռն գործունեություն ծավալած կաթոլիկ ունիթորների՝ Տաթևի վանքի վանականները, «զինվելով» առաքելական հավատքը հիմնավորող դավանաբանական գրականությամբ, տվյալ դեպքում՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «Գիրք պարապմանց» երկով, Հովհան Որոտնեցու ցուցումով և նրա անմիջական առաջնորդությամբ գնացել են «աղթարմայության» այդ շրջանը, հակահարված հասցրել «հայհոյիչներին» և, հուրախություն ուղղափառ հավատացյալների, բազմաթիվ վանքեր վերցրել են ունիթորներից:

Այս դրվագում դրսևորվում է միաբարակյան և հակամիաբարակյան ուժերի բուռն պայքարը, որը երբեմն վերածվում էր բացահայտ առճակատման: Ակնհայտ է, որ հենց Որոտնեցին էր դարաշրջանի այն հեղինակավոր գաղափարական առաջնորդը, որը, ճիշտ գնահատելով կաթոլիկամետ ուժերի՝ հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանական հիմքերի դեմ ուղղված գործունեության բացասական հետևանքները հայ եկեղեցու և պետականության համար, համախմբեց և զլիսավորեց հակամիաբարակյան ուժերին: Ընդ որում, որպես իսկական մտավորական գործիչ, նա նախ հանգամանալից ուսումնասիրեց կաթոլիկ գրականությունը, ծանոթացավ նրանց աղբյուրներին ու փաստարկման եղանակներին և ապա, զինվելով ոչ միայն հայ մատենագրության մեջ արդեն իսկ շրջանառվող գիտելիքներով, այլ նաև իր հակառակորդների հոգևոր «զինանոցով», հասուն ու գրագետ պայքար ծավալեց վերջիններիս դեմ:

Թե՛ ժամանակակիցները և թե՛ հետագա դարերի հայ պատմաբանները կարևորել և ըստ արժանվոյն են գնահատել Հովհան Որոտնեցու

³⁴ «ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 529:

ավանդը հայ եկեղեցու դավանաբանական հիմքերը պաշտպանելու և ոտնձգություններից զերծ պահելու գործում: Այսպես, Թովմա Մեծոփեցին փաստում է Երնջակ գավառի «քրիստոսատեսաց աղթարմաների» դեմ նրա՝ «տիւ և գիշեր» մաքառելու մասին, իսկ Գրիգոր Տաթևացին հակաունիթորական պայքարում իր ուսուցչի ավանդը համեմատում է Հովհան Օձնեցու՝ հայ առաքելական եկեղեցու ծիսադավանաբանական սկզբունքները հստակեցնելու, դրանք ադանդավորական ազդեցություններից զերծ պահելու գործունեության հետ³⁵:

Մ. Օրմանյանը, ամփոփելով այս բնագավառում Որոտնեցու ծավալած գործունեության արդյունքները, գրում է. «Որոտնեցիին զլիաւոր արդիւնքն ու փառքն եղած է, գլուխ եւ նախահայր նկատուիլ այն բուն պայքարին, գոր ազգային եկեղեցւոյ վարդապետները մղեցին Ունիթորներու լատինամոլ ճիգերուն դէմ, ամուր թումբ մը կազմելով հոսանքին հանդէպ, որ հակառակ զօրաւոր ջանքերու պարտաւորեցաւ յետս ընկրկիլ, օտարը տկարացաւ եւ Հայ եկեղեցին իր ինքնութիւնն ու իսկութիւնը պահեց: Այդ բազմերախտ վարդապետներ ամենքն ալ Որոտնեցիին աշակերտներն կամ աշակերտներուն աշակերտներն են, այնպէս որ առաջին եւ մեծ արդիւնքը աներկբայ կերպով պիտի վերագրուի Յովհաննէս Որոտնեցիի»³⁶:

Հայագիտության մեջ վիճարկելի են համարվում Հովհան Որոտնեցու ծննդյան և մահվան թվականները, թեև, որպես կանոն, ընդունվում է, որ նա ապրել է 73 տարի: Հետազոտողների մի խումբը Հովհան Որոտնեցու ծննդյան և մահվան թվականները համարում է 1313-ը և 1386-ը, մյուսը՝ համապատասխանաբար՝ 1315-ը և 1388-ը: Առաջին խմբի հետազոտողները³⁷ հիմնվում են Հովհան Որոտնեցու աշակերտ Գրիգոր Խլաթեցու «Յիշատակարան աղետից» պատմագրական երկի հետևյալ վկայության վրա.

Ի յուր հարիւր Հայոց թուական
Ընդ որս և հինգ եօթն յաւելան (835+551=1386),
Յունուարի մին պահք Յայտնութեան
Լոյս արևուն խաւարեցան:
Մեծ վարդապետն անուն Յոհան,
Որ և Կախիկ անուն ծնընդեան,
Յետ վեց աւուրն խաւարման
Փոխի առ Տէրն իւր անժամական³⁸:

Այդպիսով, Գրիգոր Խլաթեցին վկայում է, որ Հովհան մեծ վարդապետը, որին ծնվելիս տրվել է Կախիկ անունը, վախճանվել է 1386-ի

³⁵ Տե՛ս «Նորին Գրիգորի Ներբողեան ողբերգաբար...», էջ 21:

³⁶ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 2313:

³⁷ Տե՛ս Դ. Ալիշան, Միսական, էջ 217-220 (Ալիշանը նշում է 1312/1313-1385/1386 թթ.), Լ. Խաչիկյան, Մյունաց Օրբեյանների Բուրթեյան ճյուղը, էջ 192:

³⁸ «Յիշատակարան աղետից» Գրիգորի Խլաթեցւոյ: Վաղարշապատ, 1987, էջ 1:

հունվարի 6-ին՝ Քրիստոսի հայտնության օրը: Հիմնվելով այս վկայության վրա և ընդունելով, որ Ռրոտնեցին ապրել է 73 տարի՝ հայագետներ Ղևոնդ Ալիշանն ու Լևոն Խաչիկյանը նրա ծննդյան թիվը համարում են 1313-ը:

Մենք հակված ենք առավել հիմնավոր համարել երկրորդ խմբի պատմաբանների ու հետազոտողների տեսակետը³⁹, որոնք Ռրոտնեցու ծննդյան թվականը համարում են 1315-ը, իսկ մահվանը՝ 1388-ը: Այս տեսակետը հիմնվում է Թովմա Մեծոփեցու հաղորդած այն տեղեկության վրա, որ Ռրոտնեցին մահացել է Մաղաքիա Ղրիմեցուց (մահ. 1384 թ.) երեք տարի անց՝ Նավասարդի 30-ին, այսինքն՝ հունվարի 29-ին՝ իր իսկ ծննդյան օրը. «...որ էր ծնեալ սա ի Նաւասարդի Լ (30), և ի նոյն օր հանգեալ ի Քրիստոս ըստ նմանութեան մեծ հայրապետին Սահակայ, զի այս է օրինաւոր մահ մաքուր քրիստոնէից ազգի, որոց յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի, եւ աղօթք նոցա ի վերայ ամենայն աշխարհի: Եւ մահ սորա Գ (3) ամաւ յետոյ է քան ճգնավորին Մաղաքիա»⁴⁰: Ի դեպ, Ղրիմեցու մահվանից երեք տարի անց վախճանվելու և նրա գերեզմանի հարևանությամբ հուղարկավորվելու վերաբերյալ Մեծոփեցու այս տեղեկությունը գեղարվեստորեն ներկայացնում է նաև Տաթևվացին. «...Զի և Քրիստոս հանգուցեալ յոսկերս նոցա ի միաւոր շիրիմ տապանի սոցա. երկու լուսաւորացս ասեմ. մեծին Ռրոտնեցոյ և խարազանազգեաց կրօնաւորի Մաղաքի՝ աստուծոյ ճգնաւորի: Ոչ յերեք տիւ և զիշեր ըստ գրեցելոյ և այլ յերիս ժամանակս փոփոխելոյ»⁴¹: Այսինքն, ըստ Տաթևացու, այս երկու լուսավորիչների՝ մեծն Ռրոտնեցու և խարանազգեստ ճգնավոր Մաղաքիա Ղրիմեցու շիրիմներում Քրիստոսի կամոք միացան նրանց ոսկորները երեք եղանակ փոխվելուց հետո՝ այն է՝ երեք տարի անց: Իր հայտնի մահախոսականում նա նաև ակնարկում է Ռրոտնեցու՝ ծննդյան և մահվան օրերը համընկնելու մասին՝ «այսօր պատուեմք զօր ծննդեան սորին և զվերստին կոչումն ելից յաշխարհե»⁴²:

Անդրադառնալով Հովհան Ռրոտնեցու մահվան տարեթվին՝ Մաղաքիա Օրմանյանը գրում է. «Չորրորդ տարին էր նախանձայոյզ Մաղաքիայի մահուրնէն՝ երբ տկարացաւ Ռրոտնեցին, իր կենաց 73-րդ տարին թեւակոխելէն ետքը: Ծանր աշխատութիւնները եւ ժամանակին եկեղեցականներուն սովորական եղող կենցաղական խստութիւնները տկարացուցած էին անոր մարմինը: Նա իր արդիւնաւոր կեանքը կնքեց 73-րդ տարին լրացուցած օրը, օրին նաւասարդ 30-ին, Հայոց 837 թուին, որ այն տարին կիյնար 1388 յունուար 13-ին, Աստուածայայտնութեան

³⁹ Տե՛ս **Մ. Չամչյանց**, Հայոց պատմութիւն, էջ 450, **Յ. Քիրսեան**, նշվ. աշխ., էջ 293, **Մ. Օրմանեան**, Ազգապատում, էջ 2287, 2312, **Գ. Հ. Գրիգորյան**, նշվ. աշխ., էջ 6:

⁴⁰ **Թովմա Մեծոփեցի**, նշվ. աշխ., էջ 14-15:

⁴¹ «Նորին Գրիգորի Ներբողեան ողբերգաբար...», էջ 28:

⁴² Նույն տեղում, էջ 27:

ութորենքին, որ անշուշտ շփոթմամբ յունուար 6-ին բուն տօնին օրին հետ փոխանակուած է, վասնզի այն տարին յունուար 6-ը նաւասարդի 23-ին կը հանդիպէր եւ ոչ 30-ին: Իսկ օրը օրին հանդիպումը լոկ Հայոց հին տոմարով կարդարանայ զի ծնած տարի նաւասարդի 30-ը կիյնար յունուար 29-ին»⁴³: Փաստորէն, Օրմանյանի հաղորդած տվյալներով, Որոտնէցու ծննդյան օրը 1315-ի հունվարի 29-ն է, իսկ մահվան օրը՝ 1388-ի հունվարի 13-ը, ծննդյան և մահվան օրերի համընկնումը հնարավոր է միայն Հայոց հին տոմարով հաշվարկելիս:

Հայ եկեղեցին Հովհան Որոտնէցուն դասել է սրբերի շարքը և նրա հիշատակը տոնում է Մեծ Պահքի չորրորդ կիրակիին նախորդող շաբաթ օրը՝ ս. Հովհան Օձնէցու, ս. Գրիգոր Տաթևացու, ինչպէս նաև 4-րդ դարի Երուսաղէմի սուրբ Հովհան Հայրապետի հիշատակի հետ:

Մեծ է Հովհան Որոտնէցու տեսական-իմաստասիրական ժառանգության դերը հայ մշակույթի և փիլիսոփայության պատմության մեջ: Հովհան Որոտնէցու տեսական հետաքրքրությունների մասին որոշակի պատկերացում են տալիս նրա պահպանված աշխատությունները, որոնք, ի դեպ, գրեթէ ամբողջությամբ հրապարակված են: Դրանք հիմնականում իմաստասիրական և աստվածաբանական բնագրերի մեկնություններ են: Այսպէս, միջնադարյան հայ մտածողը մեկնել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»⁴⁴ և «Մեկնության մասին»⁴⁵ երկերը, «Կատեգորիաներ»-ին նվիրված Պորփյուրի հանրահայտ «Ներածությունը»⁴⁶, Փիլոն Ալեքսանդրացու «Նախախնամության մասին» աշխատությունը⁴⁷: Իմաստասիրական, տրամաբանական վերլուծություններով հագեցած են նաև Որոտնէցու՝ աստվածաշնչական մի շարք բնաբանների մեկնությունները, որոնք ևս հրատարակված են⁴⁸:

Հովհան Որոտնէցու գիտական, իմաստասիրական վերլուծությունները վերաբերում են գոյաբանությանը, իմացաբանությանը, տրամաբանությանը, մասնավորապէս՝ հասկացության և դատողության տեսությանը, հոգու և մարմնի փոխհարաբերության խնդրին, բարոյագիտությանը,

⁴³ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 2312:

⁴⁴ Տէ ս «Յովհաննու Որոտնէցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի»: Հավաքական տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Կ. Չալոյանի, ռուսերէն թարգմ. Ա. Ա. Ադամյանի և Վ. Կ. Չալոյանի, Եր., 1956:

⁴⁵ Տէ ս **Յովհան Որոտնէցի**, Համառատ լուծմունք «Պերի արմէնիաս» գրոցն: Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Անուշ Մինասյանի, Եր., 2014:

⁴⁶ Տէ ս «Յովհաննու Որոտնէցոյ Համառոտ վերլուծութիւն Պորփիւրի դժուարալուծիցն» // «Յովհաննու Որոտնէցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի» գրքում, էջ 298-315:

⁴⁷ Տէ ս «Հաւաքումն Յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ՝ որ Յաղագս Նախախնամութեան յառաջին բանէ յերկասիրութեանց Յովհաննու Որոտնէցոյ լուսաւոր բարունապետի տեառն իմոյ»: Աշխատասիրութեամբ Օլգա Վարդագարյանի // «Բանբեր Մատենադարանի», Եր., 2006, թիվ 17, էջ 213-259:

⁴⁸ Տէ ս **Մ. Հովհան Որոտնէցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինասյանի, Ս. Էջմիածին, 2009:

գեղագիտական բնույթի հիմնահարցերին: Միջնադարյան հայ մտածողը արծարծել է նաև բնագիտական, երկրագիտական, տիեզերագիտական, աշխարհագրական, օդերևութաբանական և այլ հիմնախնդիրներ:

Հովհան Ռրոտնեցու փիլիսոփայական հայացքները ձևավորվել են հայ հոգևոր մշակութային արժեքների, մասնավորապես Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրական ուսմունքի, ինչպես նաև անտիկ հեղինակների և վաղ քրիստոնեական աստվածաբան մտածողների՝ հունարենից հայերեն թարգմանված երկերի ուսումնասիրության հիման վրա: Տեսական կարևոր աղբյուրներ են ծառայել նաև 14-րդ դարի սկզբին Հայաստանում քարոզչական գործունեություն ծավալած կաթոլիկ միսիոներների՝ լատիներենից հայերեն թարգմանված և ինքնուրույն աշխատությունները: Ռրոտնեցին տարբերակում էր կաթոլիկ մտածողների իմաստասիրական հայացքները նրանց դավանաբանական համոզմունքներից: Իր իմաստասիրական հայեցակարգում կաթոլիկ քարոզիչների արժեքավոր մտքերի և գաղափարների ներառմամբ Ռրոտնեցին ցույց էր տալիս, որ դրանք ինքնին չեն վկայում կաթոլիկ քարոզչության ճշմարտացիությունը, և որ դրանք հաջողությամբ կարող են գործառել նաև հայ առաքելական հոգևորականների տեսական փաստարկման համակարգում:

Կաթոլիկ գործիչների աշխատությունների ուսումնասիրությունն ու փաստարկման նորաշունչ մեթոդների յուրացումը բարերար ազդեցություն ունեցան Ռրոտնեցու փիլիսոփայական հայացքների վրա՝ թե՛ դրանց հարստացման և թե՛ դարաշրջանի եվրոպական փիլիսոփայական-աստվածաբանական քննարկումներին ու տեսական աղբյուրներին հաղորդակցվելու առումով: «Օանոթանալով հատկապես Քոնսյի դպրոցի գրական վաստակին, որը ներկայացնում էր միջնադարյան Եվրոպայի իմացությունն ու փիլիսոփայությունը, Ռրոտնեցին նոր գաղափարներ ու դրույթներ է ներբերում հայ մշակույթի ժառանգության մեջ, հարստացնում է հայ միտքը, ինքն էլ հանդես գալով հայ մշակույթի պատմության ընթացքում որպես նոր ու ավելի բարձր մակարդակ»⁴⁹, - իրավացիորեն նկատում է Գ. Գրիգորյանը: Ընդհանրացնելով այս միտքը Ռրոտնեցու համախոհների, Գլաձոր-Տաթևյան փիլիսոփայական դպրոցի համար՝ Ս. Արևշատյանը գրում է. «Հմտորեն համադրելով հայ դպրության համար նորույթ հանդիսացող արևմտաեվրոպական փիլիսոփայական գրականությունը ազգային բազմադարյան գիտական-իմաստասիրական ժառանգության հետ՝ Գլաձոր-Տաթևյան դպրոցի գործիչները նոր, շրջադարձային էջ բացեցին հայ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ՝ հարստացնելով այն մի շարք առաջավոր գաղափարներով»⁵⁰:

⁴⁹ Գ. Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 39:

⁵⁰ Ս. Արևշատյան, Բարդուղիմեոս Բոլոնացու հայկական ժառանգությունը, Եր., 2014, էջ 71-72:

Որոտնեցուն՝ որպես տեսաբան-հետազոտողի հատուկ է քննական մոտեցումը ցանկացած, անգամ դավանաբանական բնույթի հիմնախնդիրների լուծմանը: Որևէ հարց քննարկելիս նա նախ համակողմանիորեն շարադրում է դրա վերլուծությունը տարբեր մտածողների կողմից, բացահայտում արտահայտված տեսակետների խոցելի կողմերը, առաջադրում իր հակափաստարկները և ապա հանգում որոշակի եզրակացության:

Հավատ և բանականություն՝ ահա այն երկու հիմնայունները, որոնց վրա խարսխված է Հովհան Որոտնեցու աշխարհայացքը: Նրա աշխարհընկալման մեջ հավատի և բանականության «ճշմարտությունները» փոխլրացնում են միմյանց և չափազանց ներդաշնակ են, և դժվար է միանշանակ պնդել, թե դրանցից որին է նախապատվություն տալիս միջնադարյան հայ մտածողը: Ընդ որում, եթե իմաստասիրական-տրամաբանական դրույթները գործուն կիրառություն են ստանում կրոնաստվածաբանական նյութի հիմնավորման ընթացքում, ապա վերջինս, իր հերթին, անալոգիա և լուսաբանող օրինակ է իմաստասիրական որոշ հիմնադրույթների փաստարկման համար՝ միաժամանակ իր «ճշգրտումները» մտցնելով դրանցում: Որոտնեցու աշխարհայացքում դրսևորվող այս յուրատիպ «դաշինքի» շնորհիվ իմաստասիրությունը «զինում է» աստվածաբանությունը բանականության գործող զենքով, իսկ աստվածաբանությունը հավատի պայծառ լույսով «լուսավորում», «մաքրագործում է» փիլիսոփայական հիմնադրույթները: Աստվածաբանական խնդիրներ քննելիս Հովհան Որոտնեցին տրամաբանության գործող զենքի կիրառումը համարում է ոչ միայն թույլատրելի, այլև անհրաժեշտ. «Նախ պարտիմք բանական արուեստի ներածիլ ի մակացութին աստուածաբանական իմաստից»⁵¹, այսինքն՝ նա աստվածաբանական խորհուրդների իմացության համար պարտադիր ներածություն է համարում «բանական արվեստը»՝ իմաստասիրությունն ու տրամաբանությունը:

Եվ այսպես, Հովհան Որոտնեցու աշխատությունների, ինչպես նաև կյանքի և գործունեության վերաբերյալ պահպանված տեղեկությունների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա ոչ միայն իր դարաշրջանի, այլ ընդհանրապես հայ մշակույթի ու փիլիսոփայության պատմության խոշորագույն մտածողներից է: Որպես հեռատես հասարակական, եկեղեցական գործիչ՝ նա հստակ գիտակցել է Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն հայ առաքելական եկեղեցին միավորելուն, իսկ ավելի ստույգ՝ ենթարկելուն ուղղված ունիթորական շարժման վտանգավորությունը ազգի ու եկեղեցու ինքնության պահպանման համար և

⁵¹ «Յովհաննու Որոտնեցույ՝ քաջ հռետորի և արդիւնաբան վարդապետի արարեալ ի բան մարգարէին որ ասէ. Արդարութիւն Տեսոն ուղիղ է և ուրախ առնէ գսիրտս ... [Սաղ. ԺԸ. 9]» // **Մ. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 207:

հմտորեն ղեկավարել է հակաունիթորական պայքարը Հայաստանում: Միննույն ժամանակ Որոտնեցին տարբերակված մոտեցում է ցուցաբերել կաթոլիկ քարոզիչների գրական ժառանգության նկատմամբ և, մերժելով կաթոլիկ դավանաբանությունն ու միաբարական պնդումները, ուսումնասիրել ու ստեղծագործաբար յուրացրել է նրանց առաջադիմական գաղափարներն ու փաստարկման նորաշունչ եղանակները: Իր դավանաբանական հակառակորդների գրական երկերի միջոցով նա նաև հաղորդակցվել է Եվրոպայի հասուն սխոլաստիկայի դարաշրջանի փիլիսոփայական ուղղությունների բովանդակությանը, ընթացող իմաստասիրական-աստվածաբանական բանավեճերին, տեսական նոր հարցադրումներին ու վերլուծություններին: Գրագետ օգտագործելով իր դավանաբանական հակառակորդների երկերում ամփոփված գիտելիքների հսկայական պաշարն ու գիտական թարմ տեղեկույթը և լավատեղյակ լինելով անցյալի հայ տեսական մտքի ձեռքբերումներին՝ Որոտնեցին նոր թափ ու բովանդակություն հաղորդեց համալսարանական կրթությանը Հայաստանում, իսկ հայ իմաստասիրական, հատկապես տրամաբանական միտքը հասցրեց զարգացման մի նոր մակարդակի:

Բանալի բառեր – *միջնադարյան հայ փիլիսոփայություն, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, աստվածաբանություն, սխոլաստիկա, հավատ և բանականություն, Տաթևի համալսարան, Հայ առաքելական եկեղեցի, կաթոլիկ միսիոներներ, հակաունիթորական պայքար*

АНУШ МИНАСЯН – Жизнь и деятельность Иоанна Воротнеци. – Иоанн Воротнеци (1315–1388) – крупный средневековый философ, педагог и религиозный деятель. Трезво оценивая опасность, которую представляла для национальной идентичности и устоев Армянской апостольской церкви деятельность католических миссионеров и их армянских единомышленников-униатов, Иоанн Воротнеци возглавил борьбу против них. Чтобы чувствовать себя во всеоружии, он глубоко изучал труды католических авторов и методы их аргументации.

Плодотворная педагогическая деятельность Иоанна увенчалась основанием Татевского университета – выдающегося центра науки и образования, где наряду с богословием преподавались философия, логика, грамматика, риторика и другие дисциплины.

Иоанн Воротнеци оставил богатое наследие. Свободно ориентируясь в достижениях европейских и отечественных учёных-предшественников, он поднял на новую ступень развития армянскую философскую науку, в частности логику.

Ключевые слова: *средневековая армянская философия, Иоанн Воротнеци, Григор Татеваци, богословие, схоластика, вера и разум, Татевский университет, Армянская апостольская церковь, католические миссионеры, антиуниатская борьба*

ANUSH MINASYAN – *Hovhan Vorotnetsy's Life and Activity.* – Hovhan Vorotnetsy (1315-1388) is a medieval Armenian philosopher, educator and ecclesiastical figure. – Soberly assessing the peril of the evangelical work of Catholic missionaries and their Armenian followers, the so-called Unitors (ունիթոր, վիարար), threatening the national identity of the Armenian people and the foundations of the Armenian Apostolic Church, Hovhan Vorotnetsy led the anti-Unitor movement in Armenia. As a genuine scholar, he first conducted a comprehensive study in the writings by Catholic authors, got acquainted with their sources and methods of argumentation, and afterwards, armed with not only the knowledge prevalent in the Armenian bibliography, but also with the innovative ideas of his opponents, carried on a mature and intelligent struggle against them.

Hovhan Vorotnetsy was engaged in a prolific pedagogical activity. He was the founder of Tatev University and other institutions of higher education, where not only theological literature, but also philosophy, logic, grammar, rhetoric and other disciplines were taught.

Hovhan Vorotnetsy's theoretical heritage is rich indeed. Becoming familiar with the philosophical directions, formulations of new theoretical problems and analyses of the epoch of mature scholasticism in Europe by means of his confessional opponents' works, as well as being perfectly knowledgeable about the achievements of the Armenian theoretical thinking of the past, he raised the Armenian philosophical science, namely the logic, to a new stage of development.

Key words: *medieval Armenian philosophy, Hovhan Vorotnetsi, Grigor Tatevatsi, theology, scholasticism, faith and reason, Tatev University, Armenian Apostolic Church, Catholic missionaries, anti-Unitor movement*

ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՈՒՍՍՈՒՆՔԸ ՀՈԳՈՒ ԵՎ ՄԱՐՄՆԻ ՀԱՐԱԲԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցությանն առնչվող հարցերը (դրանց բնույթի, հատկությունների, դերակատարումների, գործառույթների) կենտրոնական տեղ են գրավում միջնադարյան մտածողների մարդաբանական ուսմունքներում: Որքան էլ միջնադարյան փիլիսոփայությունը բնութագրենք որպես աստվածակենտրոն, այնուհանդերձ փրկության վարդապետության շրջանակներում կրոնափիլիսոփայական մտածումների էտնաբեմում մարդն է՝ նրա մեղսագործության դրամատիկ ու ողբերգական պատմությունը, նրա վերաբերմունքն առ Աստված, առ խաչյալ Քրիստոս, նրա հոգու մաքրագործման, ապաշխարման, փրկության ու հարության հետ կապված բազմազան խնդիրների լուծման փնտրտուքները: Մարդու փրկության իրականացումն անպատկերացնելի է առանց հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցի լուծման, մի հարց, որն ուներ ընդգծված վախճանաբանական, գաղափարական-աշխարհայացքային և գործնական ուղղվածություն: «Հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցն առավել կրքոտ վեճերի առարկա է դարձել հատկապես քրիստոնեական միջնադարում, - իրավացիորեն նկատում է Հ. Միրզոյանը, - որովհետև, բացի գիտական-փիլիսոփայական կարևորությունից, այն ձեռք է բերում նաև կրոնաաստվածաբանական նշանակություն: Բանն այն է, որ դրա հետ սերտորեն առնչվում էին քրիստոնեական կրոնի մի շարք հիմնադրություններ և դոգմաներ, ուստի, նայած, թե ով ինչպես էր լուծում այդ հարցը, ըստ այդմ էլ՝ կարող էր համաձայնել քրիստոնեական կրոնի հիմնադրությունների հետ և հիմնավորել դրանք կամ ընդհակառակը»¹: Բացի դրանից, միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական, հատկապես մարդաբանական ուսմունքներում հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցը շաղկապված էր գոյաբանական, իմացաբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական հարցերի հետ: Նպատակ ունենալով պաշտպանել ու հիմնավորել հոգու և մարմնի վերաբերյալ սուրբգրային պատկերացումները՝ միջնադարյան մտածողները անտիկ ու միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ շրջանառվող տեսություններն ու տեսակետները գնահատում էին՝ ելակետ ընդունելով քրիստոնեական կրոնի

¹ Հ. Ղ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Եր., 1983, էջ 228-229:

դրույթները և աստվածաբանների (եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների) ձևակերպած սկզբունքները:

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի փոխհարաբերության հարցը եղել է նաև հայ միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի, հատկապես 13-14-րդ դարերի մտածողներ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու (Մարաղացի), Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց ուշադրության կենտրոնում: Այս առումով միջնադարյան հայ փիլիսոփայության մեջ նշանակալից երևույթ էր Հովհան Որոտնեցու (1315-1388) մարդաբանական-հոգեբանական ուսմունքը², հատկապես նրա «Ո ստեղծ առանձին զվիրտս նոցա» աշխատությունը, որում հանգամանորեն վերլուծվում և գնահատվում են հոգու և մարմնի վերաբերյալ միջնադարում հայտնի գրեթե բոլոր «արտաքին» (անտիկ, հեթանոս) և «ներքին» (քրիստոնյա) մտածողների տեսակետները: Աստվածաշնչյան մի տողի մեկնությանը նվիրված հանրագիտարանային-հավաքաբանական այդ աշխատության մեջ Տաթևի համալսարանի հիմնադիր ուսուցչապետը գերազանցապես անդրադառնում է հոգու և մարմնի բնության մասին միջնադարում հայտնի ուսմունքների, տեսակետների ու կարծիքների վերլուծությանը, որի ընթացքում առավել ակնհայտ են երևում քրիստոնեական և հեթանոսական, աղանդավորական, հերձվածողական ըմբռնումների տարբերությունները: Բազմաթիվ հեղինակների վկայակոչումը խոսում է այն մասին, որ Որոտնեցին կա՛մ ծանոթ է որոշ սկզբնաղբյուրների, կա՛մ էլ օգտվել է այնպիսի աշխատություններից, որոնցում շարադրված են հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցությանը վերաբերող տարբեր հեղինակների կարծիքներ: Դրանց թվում կարող ենք նշել 13-14-րդ դարերում Հայաստանում և հարևան երկրներում բնավորված կաթոլիկ (հատկապես Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու) ու կաթոլիկադավան հայ մտածողների երկերը, ինչպես նաև լատին մտածողների երկերի նրանց կատարած թարգմանությունները³: Ի մասնավորի, 1337 թ. Հակոբ Քոնեցին հայերեն է թարգմանել Ջոն Սուինֆորդ Անգլիացու «Համառօտ հաւաքումն յաղագս հոգւոյ» և «Յաղագս առաքինութեանց հոգւոյն» աշխատությունները, որոնց ծանոթ էին նաև հայ մտածողները: Համենայն դեպս ակնհայտ է, որ Որոտնեցին ծանոթ է անտիկ մտածողների տեսակետներին միջնադարյան աղբյուրներից, որովհետև դրանք հաճախ ներկայացվում են աղավաղված կամ խմբագրված ձևով՝ հարմարեցված դյուրին քննադատության համար:

² Այդ մասին տե՛ս **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, **Ա. Ա. Մինասյան**, Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Եր., 2004:

³ Հայ և լատին (կաթոլիկադավան) մտածողների փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը տե՛ս **Аревшатын С. С.** К истории философских школ средневековой Армении (14 в.). Ер., 1980:

Հոգու մասին քրիստոնեական տեսակետը պաշտպանելիս Որոտնեցին հենվում է ինչպես Ս. Գրքի դրույթների, այնպես էլ Արևելյան ուղղափառ եկեղեցու հայրերի, հատկապես Գրիգոր Նյուսացու «Մարդու կազմության մասին» գրքի և միջնադարյան հայ մտածողների (Դավիթ Անհաղթ, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի) օգտագործած փաստարկների վրա: Քննարկվող հարցերի վերաբերյալ Որոտնեցու քաջատեղյակությունը հնարավորություն է տալիս նրան ըստ ամենայնի լուսաբանելու և քննադատելու հոգու վերաբերյալ քրիստոնեական պատկերացումներին անհարիր ու անհամատեղելի հայեցակետերը: Որոտնեցու այս աշխատությունը գրված է դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայության ոգով, մեթոդով ու ոճով: Դա առնվազն նշանակում է հետևյալը՝ ա) նա փիլիսոփայությունը, տրամաբանությունն ու բանականությունը օգտագործում է կրոնական ճշմարտությունների հիմնավորման համար, բ) նա ոչ թե փնտրում է ճշմարտությունը, այլ հետևում է հայտնութենական ճշմարտությանը, վերարտադրում և մեկնաբանում է ճշմարտությունը՝ այն մատչելի դարձնելով ուսանողներին ու ընթերցողներին, գ) նրա աշխատությունը («Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա») հիմնականում կառուցված է հարց ու պատասխանի սկզբունքով: Սկզբում Որոտնեցին ներկայացնում է հոգու մասին որևէ կարծիք, դրա հիմնավորման համար առաջադրված օրինակներն ու փաստարկները, այնուհետև մեկ առ մեկ հերքում դրանք՝ հրնթացս կամ վերջում ներկայացնելով եկեղեցու համար ընդունելի տեսակետը:

Որոտնեցին «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» աշխատության մեջ վերլուծում է հենց հոգու բնության վերաբերյալ գոյություն ունեցող «արտաքին»՝ անտիկ իմաստասերների և «ներքին»՝ եկեղեցու վարդապետների տեսակետներն ու կարծիքները՝ առանձնացնելով հոգու բնությանը վերաբերող տասը կարծիք: Դրանք են՝

ա) արտաքին իմաստասերներից ոմանք հոգին համարում են մարմին,

բ) ոմանք էլ հոգին համարում են անմարմնական, բայց ոչ գոյացություն, այլ պատահական գոյ,

գ) ոմանք պնդում են, որ հոգին անմարմին գոյացություն է, բայց «և գոյութիւն՝ ըստ բազմազան տեսակաց բազմազան հոգի»,

դ) ըստ ոմանց՝ հոգին անմարմին է, բայց ունի եռամասնյա գոյություն,

ե) ոմանք ասում են, թե Աստված սկզբից ստեղծեց հոգին, տեղավորեց երկնքում, իսկ օրինազանցությունից հետո միավորեց մարդկային մարմնի հետ,

զ) ոմանք պնդում են, թե մարդու հոգին Աստուծուց է,

է) ոմանք էլ կարծում են, թե ինչպես մարմինը ծնվում է մարմնից, այնպես էլ հոգին ծնվում է հոգուց, այսինքն՝ ծնողներից,

ը) ոմանք էլ պնդում են, որ հոգին անմարմին է, բայց իր գոյությունն ստացել է մարմնականից,

թ) ոմանց կարծիքով հոգին գոյանում է նախախնամությամբ,

ժ) որոշ մտածողներ էլ պնդում են, թե Արարիչը յուրաքանչյուր մարմնի համար ստեղծում է նոր հոգի:

Փաստորեն, եթե առաջին չորս կարծիքները վերաբերում են այն հարցերին, թե հոգին մարմնական, թե անմարմնական է, գոյացություն է, թե պատահական գոյ, ապա մնացյալ հարցերը՝ հոգու ծագումնաբանությանը, թեև յոթերորդ և ութերորդ կարծիքները ինչ-որ իմաստով վերաբերում են հոգի-մարմին հարաբերակցությանը, ուստի դրանք նույնպես կարող ենք դասել առաջին խմբին:

Որոտնեցին էլնում է քրիստոնեական մարդաբանության այն հիմնադրույթից, որ մարդը երկու անկախ գոյերի՝ հոգու և մարմնի միասնություն է: Մարմինը հոգու գործարանն ու ընդարմացուցիչն է, իսկ հոգին անմարմին էություն է՝ «պատճառ շարժութեան մարդոյ» և «մշտաշարժութեամբ կապակցեալ ընդ մարմնոյ»⁴: Մարդն ունի բաղադրյալ, բայց միասնական բնություն. առանց մարմնի կամ առանց հոգու չի կարող լինել մարդ. «Կոչի մարդ ի հոգոյ իմանալոյ և ի մարմնոյ զգալոյ, և ոչ հոգի առանց մարմնոյ կոչի մարդ, և ոչ մարմինն առանց հոգոյ, այլ յերկուցն միաւորութենէ ասի մարդ»⁵: Որոտնեցու կարծիքով, այս իմաստով սխալվում է Պլատոնը, երբ «զհոգի միայն ասէ մարդ, իսկ մարմինն գործի և օտար ի մարդոյն»⁶: Եթե մարդը բաղկացած է մարմնից ու անմարմին գոյացությունից, ապա ինչպե՞ս է հնարավոր այդ երկու հակադիր հատկություններ ունեցող գոյերի միասնությունը: Այդ միասնությունը ապահովելու համար Արարիչը ստեղծել է հակադիր գոյերն իրար միացնող միջնորդ օղակներ՝ «կարգեաց զանասնական շունչն ի միջի սոցա, որ ունի երկու զօրութիւն՝ անօսրութիւն և թանձրութիւն, որպեսզի շաղկապեացէ երկու ծայրիւն ի մի էութիւն զհոգի և զմարմնինն, քանզի շունչն անօսրութեամբն զհոգին է ըմբռնեալ և թանձրութեամբն՝ զմարմինն»⁷:

⁴ «Մեծ րաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բանն առաքելական, որ ասէ. «Նայեցարուք ընդ առաքեալն և ընդ քահանայապետ խոստովանութեան մերոյ ընդ Յիսուս, որ հաւատարիմ է արարչին իւրոյ» [Եբբ. Գ. 1]», «Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր», քննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Մինայանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 184:

⁵ «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերալոյս մեծ հռետորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» [Մաղ. ԼԲ. 15]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 95:

⁶ «Մեծ րաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բանն առաքելոյն Պողոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով՝ հարութիւն մեռելոց» [Ա. Կորն. ԺԵ. 21]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 284:

⁷ **Նույն տեղում**, էջ 285, տե՛ս նաև էջ 185: Հոգու և մարմնի միավորման ու փոխազդեցության հարցերը լուսաբանելիս Որոտնեցին օգտվում է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու աշխատություններից (տե՛ս **Յովհաննես Երզնկացի**, Մատենագրութիւն, հ. Ա, ճառեր եւ քարոզներ, բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Մրապ-

Հոգու գոյության հարցը: Որոշ մտածողներ պնդում են, գրում է Ռոտունեցին, թե հոգի որպես այդպիսին գոյություն չունի: Մա ծայրահեղ մերժողական մի տեսակետ է, որն անհիմաստ է դարձնում ոչ միայն քրիստոնեական, այլև առհասարակ որևէ կրոնական վարդապետություն: Հավանաբար դա միջնադարում այնքան էլ տարածված տեսակետ չէր, համենայն դեպս հայտնի չէ այնպիսի փիլիսոփա կամ աստվածաբան (Ռոտունեցին նույնպես չի հայտնում անուններ), ով պաշտպաներ նման տեսակետ: Բոլոր դեպքերում, Ռոտունեցին հարկ է համարում անդրադառնալ այդ տեսակետին, բայց քանի որ չկան դրա օգտին բերվող դրույթներ, նա բավարարվում է հոգու գոյության մասին հեղինակությունների վկայակոչումներով: Նախ՝ նա Աստվածաշնչից մեջբերում է այնպիսի մտքեր, որոնք վկայում են հոգու գոյության մասին: Օրինակ՝ ա) ըստ Ս. Գրքի՝ մարդը պատկեր է Աստծո (տե՛ս Ծնն. Ա. 27): Մարմինը չի կարող լինել Աստծո պատկերը, Աստված չի կարող մարմին լինել, հետևաբար հոգին է Աստծո պատկերը: Բ) «Մարմինն դառնայ ի հող և հոգին երթայ առ Աստուած, որ ետ զնայ» (Ժող. ԺԲ. 7) և այլն: Երկրորդ՝ նա վկայակոչում է փիլիսոփաներին, անգամ նրանց, որոնց այլ առիթով քննադատում է: Իմաստասերները կարծում են, գրում է նա, որ արտաքին մարմինները շարժվում են անմարմնի կողմից, որտեղից էլ հայտնի է, որ «է՛ հոգի շարժող մարմնոյն»: Հույն մտածող Պլատոնը խոսում է մարմնափոխության և հոգու վերաբնակության մասին, իսկ դա նշանակում է ոչ այլ ինչ, եթե ոչ «զհոգի էութիւն իսկապէս և անմահ»: Վերջապես, ըստ իմաստասերների՝ մահը հոգու անջատումն է մարմնից: Եթե հոգի չկա, ապա ինչպե՞ս կարող է հոգին անջատվել մարմնից: Այսպիսով, հոգին գոյություն ունի և մարմնի հետ միասին գոյացնում է մարդուն: Երրորդ, մարդու գործունեության արդյունքները՝ հնարամիտ ու հանճարեղ գործերի, առաքինությունների, գիտությունների ու արվեստների գոյությունը վկայում են, որ մարդն ունի բանական, անձնիշխան ու արարող հոգի: Բացի դրանից, մարդն ունի նախագիտություններ, երազներ, տեսիլքներ, որոնք վկայում են այնպիսի հոգու գոյության մասին, որն ի գորու է տեսնել ապագան, կանխատեսել, ինչը չեն կարող անել զգայությունները: Վերջիններս գիշերները քնում են, մինչդեռ միտքը աշխատում է, տեսնում երազներ, քննում մտահասու իրեր, ինչը վկայում է հոգու գոյության մասին:

Հոգու գոյության ընդունումից հետո Ռոտունեցին անդրադառնում է ավելի կարևոր հարցերի. ինչպե՞ս է գոյացել կամ ստեղծվել հոգին, ինչի՞ց է առաջացել՝ մարմնի՞ց, թե՞ հոգուց, Աստվա՞ծ է ստեղծել, թե՞ այն գոյացել է նախախնամությամբ, եթե Աստված է արարել, ապա ո՞րն է սկզբից ստեղծել՝ մարմնի՞նը, հոգի՞ն, թե՞ դրանք միաժամանակյա գոյեր են: Այս հարցերը քննարկվել են թե՛ անտիկ և թե՛ միջնադարյան աստվածաբանության ու փիլիսոփայության մեջ:

յանը և Է. Բաղդասարյանը, Եր., 2013, էջ 176-178):

Հոգու ծագումնաբանության հարցը: Ըստ Ռրոտնեցու՝ հոգու ծագումնաբանության առնչությամբ Պլատոնը (և ավելի ուշ նրան հետևած «ամենաթշուառն» Օրիգենեսը) կարծում էին, որ Աստված առաջինն ստեղծեց մարդկանց հոգիները, տեղավորեց երկնքում և սահմանեց նրանց համար օրենքներ: Այն հոգիները, որոնք օրինական գարձան, իջեցրեց երկրի վրա, բնակեցրեց մարդկանց մեջ: Սա մոտավորապես է նման թե՛ Պլատոնի և թե՛ Օրիգենեսի տեսակետին: Իսկապես, Պլատոնը «Տիմեոս» աշխատության մեջ գրում է, որ Դեմիուրգոսը ստեղծեց աստղերի քանակին հավասար թվով հոգիներ և դրանցից յուրաքանչյուրին տեղադրեց որևէ աստղի կողքին: Առաջին ծնունդը բոլոր հոգիների համար մեկ է, և երբ դրանք ցրվելով արմատավորվեցին մարմինների մեջ՝ ձեռք բերեցին զգայություններ ու կրքեր: «Եթե հոգիները իշխեն այդ կրքերին, կապրեն արդար, իսկ իշխվելու դեպքում կապրեն անարդար: Իրենց հատկացված ժամանակը արժանիորեն ապրողները դարձյալ ուղևորվում են համանուն աստղի հայրենիքը և ապրում իրենց երջանիկ ու սովորական կյանքը: Իսկ նրանք, ովքեր դա չեն կարողանա անել, երկրորդ ծննդյան ժամանակ կփոխեն իրենց բնությունը իգականի: Եվ եթե այդ կերպարանքով էլ չդարձան չարիք գործել, ստիպված կլինեն ամեն անգամ փոխակերպվել կենդանական այնպիսի բնության, որը նմանություն կունենա իրենց բնության հետ...»⁸: Ինչ վերաբերում է «ամենաթշուառն» Օրիգենեսին, ապա եթե իր «Սկզբների մասին» աշխատությունում նա անորոշ կերպով խոսում է հոգիների նախագոյության, մեղանչման ու վերաբնակության մասին, ապա ավելի ուշ գրած երկերում («Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը», «Ընդդեմ Ցելսուսի» և այլն) նա սուր քննադատում է վերաբնակության մասին ուսմունքը՝ ցույց տալով, որ դա լրիվ հակասում է քրիստոնեական կրոնին: Սակայն միջնադարյան գրականության մեջ տարածված էր այն տեսակետը, որ Օրիգենեսը պաշտպանում է հոգիների նախագոյության, դրանց մեղանչման ու անկման և վերաբնակության մասին ուսմունքը: Ըստ Ռրոտնեցու՝ Օրիգենեսը պնդում էր, «թե՛ ոգիքն միահամուռ ստեղծան յերկնային քաղաքն և ըստ մեղաց աքսորեալք բանտին ի մարմինս մարդաձև, չարչարեալ անդանօր և ելեալ մտանեն յանասունս և անդի ի թուփս՝ և այսպիսի փոփոխմամբ մաքրին...»⁹:

Պլատոնի և Օրիգենեսի տեսակետը հերքելու համար Ռրոտնեցին օգտվում է աստվածաշնչյան դրույթներից և Գրիգոր Նյուսացու «Մարդու կազմության մասին» գրքում բերված փաստարկներից: Եթե իսկապես ճիշտ է Պլատոնը, ապա ուրեմն մարդը պատահական գոյ է, որովհետև հոգին պատահաբար է մեղանչում և պատահաբար է բնակվում մարմնի

⁸ Պլատոն, Երկեր չորս հատորով, հ. 3, Եր., 2011, էջ 125:

⁹ «Յովհաննու Ռրոտնեցույ տիեզերալոյս բարունապետի արարեալ ի բան Աւետարանին ըստ Յովհաննու, որ ասէ. «Ի սկզբանէ էր բանն. և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն... Ամենայն ինչ նովաւ եղև» [Յովհ. Ա. 1, 3]», Ս. Հովհան Ռրոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 46:

մեջ (ինչպես վերը տեսանք, Պլատոնը չի խոսում հոգու՝ որպես պատահական գոյի մասին): Ըստ Մ. Գրքի՝ Աստված մարդուն ստեղծեց իր նմանությամբ ու պատկերով, ուստի ինչպե՞ս կարող է Աստված իր ստեղծած պատկերը թշվառության մատնել: Եթե մարդու գոյության պատճառը մեղքն է, ապա նշանակում է Աստծո պատկերը գոյացել է մեղքից, ինչը հերձված է: Եթե հոգիները մեղանշում են, ապա ընկնում են ավելի անարգ մարմնի մեջ և այսպես մինչև անզգամ մարմին, այսինքն՝ կա՛մ դառնում են ոչինչ, կա՛մ նորից բարձրանում երկինք: Եթե դառնում են ոչինչ, ապա դա հակասում է հոգու անմահության մասին իրենց իսկ դրոյթին: Իսկ եթե անմահ լինելով՝ անզգամները կրկին բարձրանան երկինք, ապա ստացվում է, որ դրանք ավելի պատվական են, քան երկրի վրա էին: Ըստ Աստվածաշնչի՝ սկզբում ստեղծվեցին անզգամները և անբան կենդանիները, հետո մարդը: Քանի մարդը չէր ստեղծվել ու չէր մեղանշել, ինչպե՞ս նրա հոգին ընկավ անբան կենդանիների մարմնի մեջ: Բանականը չի կարող հայտնվել անբանի մարմնի մեջ, և եթե անբանն ունի բանականությանը նմանվող հատկություններ (հնարք ու խորամանկություն), ապա դա բնությամբ է և ոչ թե բանականությամբ: Ստացվում է, որ հոգին ավելի շատ սիրում է անբաններին, որ անասունների հոգիները ավելի պատվական են, որովհետև մեկ և նույն մարմնի մեջ են, քան մարդկանց հոգիները, որոնք տեղից տեղ են վերաբնակվում: Եթե հոգին այլ մարմնի մեջ վերաբնակվեր, ապա կհակասեր իմաստասերների այն մտքին, որ յուրաքանչյուր հոգի իր մարմնի տեսակը, ձևն է:

Հոգու գոյացման հետ կապված ոմանք պնդում են, գրում է Որոտնեցին, թե հոգիները ոչ թե ստեղծվել, այլ գոյացել են նախախնամությամբ: Արիստոտելն ու ստոյիկները կարծում են, որ ամեն մի նախախնամություն առաջ է գալիս ծննդից, ինչպես զավակը ծնվում է իր ծնողներից: Իսկ որոշ աստվածաբաններ պնդում են, թե Աստված ամեն անգամ հոգին նոր է ստեղծում, ինչը հակասում է Մովսեսի մտքին: Նախախնամությունը, գրում է Որոտնեցին, պետք է տարբերել ստեղծելուց, զի ստեղծել նշանակում է արարել ոչնչից, իսկ դրա համար պետք է «անհուն և անբաւ կարողութիւն»: Նախախնամելը վերաբերում է գոյություն ունեցողին և լինում է ըստ բնության կարգի, այսինքն՝ նախախնամելը նշանակում է գոյություն ունեցողը նույն ձևով պահել՝ «ի միմեանց փոխանորդութեամբ անսխալ պահել տեսակն»: Հետևաբար, հոգու գոյությունը նախախնամությամբ չէ, այլ է «ըստ անհուն և անբաւ զորութեան», այսինքն՝ այն Աստծո ստեղծագործության արգասիք է: Եթե այդպես է, ապա ծագում է հետևյալ հարցը. արդյո՞ք Արարիչը յուրաքանչյուր մարմնի համար ստեղծում է նոր հոգի: Եթե ամեն անգամ ստեղծեր նոր հոգի, գրում է Որոտնեցին, ապա կնշանակեր արարված աշխարհը կատարյալ չէ, որ Աստված ամենագոր չէ, որ Աստված շնացողների գործակիցն է: Այս կապակցությամբ նա ընդունում է Գրիգոր Նյուսացու տեսակետը. Աստված նոր հոգի չի ստեղծում «վասն

նախատեսությունն Աստուծոյ և կամացեալ հրամանին յիւրումն ժամանակի ըստ մարմնոյ գոյաւորութեան, զոր նախատեսութեամբն նախքան զլինելն աշխարհի տեսաւ: Եւ տեսութիւնն այն սահման եղև, զի իւրաքանչիւր հոգի ընդ մարմնոյ գոյանայ...»¹⁰: Մինչև աշխարհի ստեղծումը Աստված ստեղծում է բոլոր մարդկանց հոգիները և յուրաքանչյուրի ծննդյան ժամանակ այն փչում նրանց մարմիններում: Պարզապէս մարդու բնությունը տկար է, և հոգին ի վիճակի չէ միանգամից դրսևորելու իր բոլոր կարողությունները: Հոգու և մարմնի ծագումնաբանության (առաջնայնության) վերաբերյալ միջնադարյան կրոնական գրականության մեջ ձևավորվել էր երկու տեսակետ. ոմանք կարծում էին, որ սկզբում ստեղծվել է հոգին, հետո՝ մարմինը, իսկ ոմանք էլ պնդում էին, թէ հոգին արարվել է մարմնից հետո: Թե՛ մեկ և թե՛ մյուս տեսակետի կողմնակիցները հենվում էին Աստվածաշնչի վրա: Հոգուն նախապատվություն տվողները էլնում էին աստվածաշնչյան այն մտքից, որ Աստված նախ ստեղծեց իմանալի, հետո զգալի գոյերին: Մարմնին նախապատվություն տվողները հենվում էին աստվածաշնչյան այն մտքի վրա, որ Աստված նախ հողից ստեղծեց մարմինը, այնուհետև հոգին փչեց նրա մեջ: Այս երկու կարծիքներն էլ Որոտնեցու համար անընդունելի են: Նա հետևում է եկեղեցու վարդապետների ձևակերպած այն դրոյթին, որ հոգին և մարմինը ստեղծվել են միաժամանակ, հետևաբար սխալ է դրանցից որևէ մեկը համարել առաջագույն, «քանզի ոչ յառաջ զարմինն ասէ գոյանալ զհոգիսն, և ոչ յառաջ քան զհոգիսն՝ զմարմինսն»¹¹: Որոտնեցու աշակերտ Գրիգոր Տաթևացի, «Գիրք հարցմանց»-ում անդրադառնալով այս հարցին, գրում է, որ Աստված բանական հոգին ո՛չ նորն է ստեղծում, ո՛չ էլ օգտագործում հինը, այլ «է ի մեջն». «ո՛չ է հին, զի ըստ իւրաքանչիւր մարմնոյ համանգամայն ստեղծանի հոգին: Եւ ո՛չ նոր, զի մի և նոյն ի սկզբանէ հրամանն արարչադիր առանց տկարութեան ներգործէ մինչ ի կատարած. և ըստ իւրաքանչիւր հոգւոյ՝ նոր հրաման ստեղծանելոյ ո՛չ արձակի»¹²:

Հոգու գոյացման մասին, ըստ Որոտնեցու, մի թյուր տեսակետ է ներկայացրել Եվնոմիոս հերձվածողը, ով, հետևելով Արիստոտելի և ստոյիկյանների ուսմունքին, պնդում էր, թէ հոգին մարմնից է ստացել իր անմարմին էությունը: Նա հենվում էր Մովսեսի այն մտքի վրա, թէ Աստված նախ ստեղծել է մարմինը, այնուհետև՝ հոգին: Որոտնեցու կարծիքով, նա սխալ է մեկնաբանում Մովսեսի միտքը, քանզի դրանից հետևում է, որ Արարիչն այնքան տկար էր, որ ի վիճակի չէր միաժամանակ ստեղծել հոգին և մարմինը: Ստացվում է, որ մարմինը պատվականագույն է հոգուց:

¹⁰ «Եռամեծի ու երիցս երանեալ բազմերջանիկ և տիեզերալոյս մեծ հոռտորի և անյաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» [Մատ. ԼԲ. 15]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 106:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 108:

¹² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 257:

Եթե մարմնից է առաջացել հոգին, ուրեմն Աստված չի ստեղծել հոգին: Որոտնեցու կարծիքով, այս տեսակետը ներքուստ հակասական է, քանի որ հոգին համարում է անմարմին, անմահ, անապական էություն, իսկ դրա ծնողը՝ մարմինը, ապականացու: Դարձյալ՝ մարմինը չի կարող ծնել անմարմին գոյ, չի կարող ստեղծել արվեստի գործեր կամ ձեռք բերել գիտելիքներ ու առաքինություններ: Եվնումիոսը պարզապես խեղությունում է ճշմարտությունը, գրում է Որոտնեցին, հետևաբար հարկ է «փախչիլ ի չար կարծեաց յայսցանէ՝ իբր ի կատաղի գագանէ»:

Հոգու արարման հարցը: Հոգու և մարմնի առաջնայնության հարցից գատ՝ միջնադարյան աստվածաբաններին հետաքրքրում էր հետևյալ հարցը. եթե Աստված է ստեղծել հոգին, ապա ստեղծել է ի՞ր էությունից, թե՞ այլ կերպ: Այդ նույն հերձվածող Եվնումիոսը, դարձյալ հենվելով Ս. Գրքի «Փչեաց յերեսս նորա շունչ կենդանի և եղև մարդն հոգի կենդանի» մտքի վրա, կարծում էր, որ մարդու հոգին Աստծո էությունից է: Որոտնեցու կարծիքով, այս տեսակետն անհիմն է, որովհետև՝ ա) Աստված ոչ թե իր էությունից է փչում, այլ «զարտաքուստ առեալ օդ փչէ», բ) կատարյալ, անփոփոխ, անեղ բնություն ունեցող աստվածությունն անհնար է, որ բաժանվի հատվածների, փոփոխվի կամ խառնվի եղականների հետ, գ) այդ դեպքում մարդու հոգին կլիներ ամենակարող, ամենագետ, առանց զգայարանների անմիջապես կճանաչեր գոյերը, չէր խաբվի դրախտում, չէր մեղանչի, չէր պատժվի, չէր լինի կրավորական, մինչդեռ մարդուն բնորոշ են վերոթվարկյալների հակառակ հատկությունները: Երկրային կյանքում մարդու հոգին ունի երեք պակասություն՝ ա) նսեմ ու աղոտ գիտություն, բ) տրտմություն, «զի բագում ինչ խնդրէ և ոչ առնու», գ) մտքի թուլություն, երբ այս աշխարհում բազմաթիվ մեղքերի պատճառով մոռանում է Աստծուն¹³: Այդ պակասությունները կշտկվեն միայն հանդերձյալ կյանքում:

Այսպիսով, ըստ Որոտնեցու, հոգին և մարմինը կազմում են միասնական մի բնություն, որի յուրաքանչյուր բաղադրիչ ունի իրեն բնորոշ հատկությունները: Դրանց միջև ընդհանուրն այն է, որ երկուսն էլ արարված գոյեր են: Միջնադարյան մտածողների համար ավելի կարևոր ու սկզբունքային են հոգու և մարմնի միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները, որոնք ավելի շուտ իրար փոխբացառող հակադրություններ են: Որոտնեցին հոգին սահմանում է որպես անմարմին, անմահ, պարզ, անձնիշխան, մշտաշարժ ու բանական, իսկ մարմինը՝ նյութական, մահկանացու, բաղադրյալ, անկենդան, շարժման մեջ դրվող և անբանական: Միջնադարում մարմնի բնության, դրա հատկությունների ու գործառույթների վերաբերյալ լուրջ տարրմբռնումներ չեն եղել: Այս կապակցությամբ միակ հարցը, որը եղել է քննարկման առարկա, այն է՝ ի սկզբանե մարմինը կեն-

¹³ Տե՛ս «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով յարութիւն մեռելոց» [Ս. Կորն. ԺԵ. 21]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-ինաստասիրական ճառեր, էջ 295:

դանի՞ (շնչավորված), թե՞ անկենդան (անշունչ, անհոգի) գոյացություն է եղել: Թեև Ռոտունեցին պաշտպանում է հոգու և մարմնի միաժամանակյա արարչագործության գաղափարը, այնուհանդերձ կարծում է, որ մարմինը ի սկզբանե չի եղել շնչավորված, որ Աստծո կամոք հոգին է կենդանություն, կյանք հաղորդել անշունչ մարմնին:

Հոգու առաջացման մի այլ տարբերակ են առաջադրում Արիստոտելը, ստոյիկները և հերձվածող Ապոդինարը, ըստ որոնց՝ ինչպես մարմինն է ծնվում մարմնից, այնպես էլ հոգին է ծնվում հոգուց: Դա նշանակում է, գրում է Ռոտունեցին, որ անմարմին ու անշարադիր հոգին ներկայացվում է որպես շարադրելի ու բաժանելի գոյացություն: Այդ դեպքում պետք է ընդունել, որ հոգին առաջանում է ոչ թե մեկ, այլ երկու՝ կնոջ ու տղամարդու հոգիներից: Մակայն եթե հոգին խառնման արդյունք է, ապա պետք է լինի ապականացու, որովհետև մարմնի պես ունի բաղադրյալ բնույթ: Իսկ եթե խառնյալ գոյ չէ, ապա զավակը ծնողներից պետք է ստանա ոչ թե մեկ, այլ երկու անշփոթ հոգի, ինչն անհեթեթ է: Դրանից հետևում է նաև, որ ծնողների հոգիները զավակների թվի ավելացմամբ պետք է նվազի և զրկվի կատարելությունից, ինչպես, օրինակ, եթե սափորից թափենք գինու մի մասը, ապա կպակասի գինու քանակը: Մինչդեռ մարդկային հոգին պարզ գոյացություն է, այսինքն՝ բաղկացած չէ մասերից կամ տարրերից: Եթե հոգին անբան ու մահկանացու է, ապա չի կարող լինել Աստծո պատկերը: Այս դեպքում ավելորդ ու անիմաստ են դառնում արդարության գործերը, այն մարդկանց չարչարանքները, ովքեր զոհվեցին «վասն հանդերձեալ փառաց և պատուոյ»: Այս տեսակետը լրիվ հակասում է աստվածաշնչյան մտքերին:

Հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը: Միջնադարյան մտածողներին, այդ թվում Ռոտունեցուն, առավելապես հետաքրքրել է հոգու բնության և դրա հետ կապված հոգու և մարմնի հարաբերակցության հարցը: Այդ կապակցությամբ նա քննարկել է ինչպես անտիկ փիլիսոփաների, այնպես էլ քրիստոնյա աստվածաբանների առաջադրած տեսակետները: «Հոգին մարմին է, այսինքն՝ նյութական է» տեսակետի կողմնակիցների (հիմնականում՝ անտիկ փիլիսոփաներ) բազմաթիվ փաստարկները մերժում է Ռոտունեցին: Հայ մտածողի կարծիքով, հոգին չի կարող մարմին լինել հետևյալ պատճառներով. նրանք, ովքեր հոգին համարում են մարմին, կարծում են, որ ինչպես ջուրն է կենդանություն պարզևում բույսերին ու կենդանիներին, այնպես էլ զգայական շունչը՝ մարմնին: Այսինքն՝ մարմնական գոյերն են կենդանություն հաղորդում մարմնին՝ «և շունչ և ջուր մարմին գոյով՝ կենդանացուցանեն զմարմինս. անօսը մարմին՝ զթանձը մարմինն»: Այս տեսակետը հիմնվում է բնական երևույթների ուսումնասիրության՝ մարդկանց կենսափորձի վրա, ուստի առաջին հայացքից թվում է համոզիչ ու ճշմարտանման: Ռոտունեցին ջանք է թափում հիմնավորելու, որ այդ տեսակետը, որը հիմնված է հա-

մանանություն մեթոդի վրա, խոցելի է թե՛ բնափիլիսոփայական, թե՛ բնագանգական և թե՛ տրամաբանական տեսանկյուններից: Ամեն մարմին ունի տարածվելու, ցրվել-սփռվելու հատկություն, հետևաբար կարիք ունի միավորող ու շաղկապող այնպիսի ուժի, ինչպիսին հոգին է: Քանի որ մարմինը միևնույն ժամանակ չի կարող լինել «ցրական և շաղկապող», նշանակում է նրան շաղկապող ուժը նյութական չէ, այլ աննյութական: Ամեն մի մարմին բաղկացած է չորս տարրերից, որոնցից ոչ մեկն էլ չի կարող լինել հոգի (Արիստոտելի հաղորդմամբ՝ այս տեսակետը, ըստ որի՝ հոգին բաղկացած է տարրերից, և որոնցից յուրաքանչյուրը հոգի է, պաշտպանում էր էմպեդոկլեսը)¹⁴: Կարող են ասել, գրում է Ռոտունեցին, որ ջուրը հոգի է, կենդանացնում է շատերին, որ առանց ջրի դրանք չորանում և մեռնում են: Բայց այդպես ասողները անտեսում են այն փաստը, որ շատ կենդանիներ, օրինակ՝ արծիվը, կաքավը, առհասարակ չեն խմում ջուր: Օդը նույնպես չի կարող լինել հոգի, թեև շատ գոյեր օդ շնչելով են ապրում, քանի որ բազում են «առանց տուրևառութեան օդոյ» ապրող կենդանիները (մեղուներ, մրջյուններ, մոծակներ):

Հոգին չի կարող մարմին լինել, որովհետև տարբեր են հոգու և մարմնի հատկությունները: Հոգին պարզ, անտեսանելի և թափանցող գոյացություն է, ուստի որտեղ էլ որ գտնվի, թափանցում է մարմնի մեջ և շնչավորում դրա յուրաքանչյուր մասը: Իսկ մարմինը գուրկ է թափանցելու հատկությունից, որովհետև իր բնույթով թանձր գոյացություն է: Բացի դրանից՝ «Մարմինն ոչ կարել կալ և շրջել ի միում ամանակի, իսկ հոգի կարել կալ ի մարմնի և շրջել իմացմամբ յերկինս և յերկրի և ամենայն ուրեք»¹⁵: Մարմինը չի կարող առանց միջնորդի ինքն իրեն տեսնել, մինչդեռ հոգին ինքն իրեն տեսնում և քննում է: Մարմինն անկենդան է: Իգուր չէ, որ փիլիսոփաները մարմինն անվանում են ընդարմ (տվյալ դեպքում Ռոտունեցին նկատի ունի Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում արտահայտած հետևյալ միտքը. «Մարմինը հոգուն կապում և պահում է, որի պատճառով Հումերոսը կապարան է անվանում մարմինը: Այդ պատճառով նա մարմին է կոչվում, այսինքն՝ ընդարմ, որովհետև ընդարմացնում է հոգին և ընդարմանում է գերեզմանի մեջ»¹⁶): Եթե հոգին կերակրում է, ապա կերակրում է աննյութականներին, օրինակ՝ հոգին սնվում և սնում է գիտելիքներով ու ուսուցումներով: Մարմինը չի կարող անմարմնականին կերակրել, հետևաբար մարմինը հոգի չէ: Ամեն մի մարմին նյութ է, իսկ նյութը կերպարանալու համար կարիք է զգում ձևի (տեսակի): Մարմինը իբրև նյութ, չի կարող ինքն իրեն ձև տալ, բայց, հաղորդակցվելով հոգու հետ, կարող է զանազան կերպարանք ընդունել: Ձևն է որոշակիություն ու կենդանություն տալիս նյութին, ինչպես, օրինակ, բուսական հոգին՝ բույսե-

¹⁴ Տե՛ս **Аристотель**. Сочинения в четырех томах. Т. 1, М., 1976, էջ 376:

¹⁵ **Ս. Հովհան Ռոտունեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 110:

¹⁶ **Դավիթ Անհաղթ**, Երկեր, Եր., 1980, էջ 76:

րին, զգայական հոգին՝ կենդանիներին, բանական հոգին՝ մարդկանց: Փաստորեն, Որոտնեցին օգտագործում է արհեստոտեղյան այն միտքը, որ հոգին մարմնի էությունն է, կենդանության պատճառը, ձևն ու նպատակը:

Մարմինները կարող են լինել մեծ ու փոքր, ինչը չի կարելի ասել հոգու մասին: Մարմինն ինքնին կրավորական է և կարիք է զգում ներգործական գործության: Իսկ քանի որ ներգործական գործությունը չի կարող նյութական լինել, ուստի տնկական, զգայական ու բանական գոյերի մեջ ներգործականը պետք է ունենա աննյութական բնույթ: Մարմինն ինքնըստինքյան չի կարող շարժվել. դրան շարժման մեջ է դնում հոգին, որն իր բնույթով ինքնաշարժ ու մշտաշարժ է: Օրինակ, երբ կենդանիները փչում են իրենց շունչը, նրանց մարմինները անշարժացած ընկնում են: Մարմինները շարժվում են կա՛մ ներքին, կա՛մ արտաքին պատճառներով: Եթե արտաքին պատճառով, ապա ներագողը նյութական է, եթե ներքին՝ աննյութական: Եթե հոգին մարմին է և շարժվում է թե՛ ներսից և թե՛ դրսից, ապա և՛ մարմնական է, և՛ անմարմնական, ինչը հակասում է տրամաբանության օրենքին (միևնույն իրին չի կարելի միաժամանակ վերագրել հակասական հատկություններ): Ուրեմն հոգին մարմնական չէ: Մարմինը երբեմն շարժվում է և երբեմն գտնվում է անշարժ վիճակում, սակայն հոգին մշտաշարժ է: Մարմինը շարժվում է դրսից, իսկ հոգին ինքնաշարժ է: Ստոյիկների պնդմամբ՝ կա մի գործություն, զրույց է Որոտնեցին, որը մարմինը շարժման մեջ է դնում թե՛ ներսից և թե՛ դրսից: Բայց ի՞նչ է այդ գործությունը՝ նյութակա՞ն, թե՞ աննյութական, ինչի՞ց է այդ գործությունը գոյացել: Եթե նյութ է, ապա կարոտ է շաղկապողի, իսկ եթե նյութավոր է, ուրեմն հաղորդակից է նյութին: Այդ դեպքում հարց է ծագում. նյութավորը նյո՞ւթ է, թե՞ աննյութ: Եթե նյութ է, ապա ինչո՞ւ ենք անվանում նյութավոր, իսկ եթե նյութ չէ, ուրեմն աննյութ է, այսինքն՝ մարմին չէ, քանզի ամենայն մարմին նյութ է:

Ոմանք ասում են, զրույց է Որոտնեցին, թե քանի որ ամեն մի մարմին եռաչափ է, ուստի հոգին, թափանցելով մարմնի մեջ, դառնում է եռաչափ: Այսինքն՝ ստանում է մարմնին բնորոշ հատկություն: Իսկապես, ամեն մի մարմին եռաչափ է, սակայն ամեն մի եռաչափ մարմին չէ: Հոգին եռաչափ կամ եռամասնյա է, սակայն մարմին չէ, որովհետև չունի երկարություն, լայնություն կամ թանձրություն: Ամեն մի մարմին շոշափելի և «բռնելի» գոյ է. եթե հոգին ունենար այդպիսի հատկություններ, ապա նյութը նրան «կբռներ» և երբեք բաց չէր թողնի: Բայց այդպես չէ. ոչ միայն նյութը, այլև նույնիսկ արհեստավորը, որքան էլ հնարամիտ լինի, չի կարող կասեցնել հոգու թռիչքը: Երբ մի մարմին հպվում է մի այլ մարմնի, ապա ազդում է միայն հպվող կողմի վրա: Իսկ երբ հոգին է հպվում մարմնին, ապա «զբոլորս հոգևոր է»: Մարմինը չի կարող «միևնույն բազում մասունս բոլո-

րապէս լինել, ի հոգի բոլորն է ի բոլոր մարմինն և բոլորն է յիւրաքանչիւր մասունս մարմնոյն»¹⁷:

Ունանք էլ կարծում են, գրում է Ռրոտնեցին, թե հոգին նրբագոյն մարմին է: Այս կարծիքը ըստ էության չի տարբերվում նախորդներից, քանի որ որքան էլ նրբագոյն լինի հոգին, միևնույնն է, համարվում է մարմին: Իսկ ամեն մի մարմին կարոտ է շարունակողի ու շաղկապողի և «այս յանհունս մինչև հանդիպեացի անմարմնոց»: Իսկ որոշ մտածողների (քրիստոնեականներ և կլետիկականներ) կարծիքով, անմարմիններն իրար չեն կարող նման լինել, այլ միայն մարմիններն են իրար նմանվում, ինչպէս, օրինակ, զավակները ժառանգում են իրենց ծնողների որոշ հատկություններ: Ռրոտնեցին բերում է հետևյալ հակափաստարկը. թիվը նույնպէս համարվում է անմարմին գոյ, սակայն դա նմանվում է մարմնին, որովհետև հնարավոր է համեմատել թվերի կողմերը: Օրինակ՝ 6 և 24 թվերը իրար նման են, քանզի 6-ը հավասար է երկու անգամ երեքի, իսկ 24-ը՝ չորս անգամ վեցի: Չորսը նմանություն ունի երկուսի հետ, իսկ վեցը՝ երեքի, որովհետև չորսը երկուսի կրկնապատիկն է, իսկ վեցը՝ երեքի: Նման ձևով անմարմին որակները իրար նմանվում են: Այս տեսակետի պաշտպանները նաև պնդում են, թե անմարմնականը չի կարող հաղորդակից («աղտակից») լինել մարմնականին: Ռրոտնեցու կարծիքով, այդ պնդումը նույնպէս սխալ է, քանի որ «ախտակից լինի անձն մարմնոյ ի հիվանդանալն և ի հատանելն. և մարմինն՝ անձինն. քանզի յամաչելն իւրում՝ շառագունի. և յերկնչիլն՝ դեղնի»¹⁸: Հույն փիլիսոփա Քրիստոսը, գրում է Ռրոտնեցին, հոգին մարմնական է համարում և առաջադրում է հետևյալ փաստարկը. մահը հոգու բաժանումն է մարմնից, բայց անհնար է մարմնից անմարմնի բաժանումը: Եթե հոգին մերձենում և անջատվում է մարմնից, ուրեմն անմարմին չէ: Ռրոտնեցին ճշմարիտ է համարում մահվան քրիստոնեական սահմանումը և սխալ՝ այն ենթադրությունը, թե անմարմնականը չի կարող միավորվել մարմնականի հետ: Օրինակ՝ գիծը անմարմին քանակ է, սպիտակությունն անմարմին գոյ է, սակայն դրանք միանում, հպվում են մարմնականին և զատվում: Այնքան էլ ճիշտ չէ ասել, թե հոգին հպվում է մարմնին, որովհետև «թէ հայի՝ ոչ կարէ բոլորն անձնաւոր գոլ, այլ այն կողմն միայն, յորս հայի: Բայց այժմ տեսանեմք, զի ամենայն անհատ բոլորն է անձնաւոր»: Եթե հոգին մարմին լինէր, ապա կազդէր մարմնի միայն մի կողմի վրա, մինչդեռ նա թափանցում է մարմնի բոլոր մասերի մեջ: Ուրեմն հոգին անկյութական է:

Հոգու մասին մի այլ կարծիք էին պաշտպանում անտիկ մտածողներ Պյութագորասը, Դինարքոսը, Գալիանոսը և Արիստոտելը: Նրանք հոգին համարում էին անմարմին էություն, բայց ոչ թե գոյացություն, այլ պատա-

¹⁷ Ս. Հովհան Ռրոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 110:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 79:

հական գոյ: Թե Ռոտունեցու համար որքան կարևոր է տվյալ կարծիքի հերքումը, երևում է նրա բերած հակափաստարկների առատությունից: Նախ և առաջ նա փորձում է հիմնավորել քրիստոնեական կրոնի համար կարևորագույն այն գաղափարը, որ հոգին գոյացություն է և ոչ թե պատահական, կախյալ ու ածանցյալ գոյ: Նրա կարծիքով, հոգին գոյացություն է հետևյալ պատճառներով. ա) մարդը հոգուց և մարմնից բաղկացած ամբողջական գոյ է. եթե հոգին գոյացություն չէ, ապա անհնար է, որ մարդու մի մասը լինի գոյացություն, իսկ մյուս մասը՝ պատահական գոյ: բ) Հոգին հանդես է գալիս որպես իմաստության և գիտության ենթակա, սուբյեկտ, իսկ սուբյեկտ կարող են լինել միայն գոյացությունները: Ուստի պարզ է, որ հոգին գոյացություն է և ոչ թե կախյալ, պատահական գոյ, քանզի պատահական գոյը չի կարող լինել պատահականի ենթակա («պատահումն ոչ կարէ ենթակայ լինել պատահմանն»): գ) Ըստ սահմանման՝ գոյացությունը կարող է գոյել առանց պատահական հատկությունների, գոյել ինքնուրույն ու անկախ, ինչպես դա տեղի է ունենում այն դեպքում, երբ հոգին բաժանվում է մարմնից:

Այս ընդհանուր բնույթի դատողություններից հետո Ռոտունեցին մեկ առ մեկ դիտարկում է վերոնշյալ փիլիսոփաների տեսակետները: Ըստ Դինարքոսի՝ մարմինը նման է քնարի, իսկ հոգին քնարի լարերի կապակցություն («յոզումն աղեաց»), ներդաշնակություն է: Պլատոնի «Ֆեդոն» երկխոսության մեջ այս տեսակետը պաշտպանում է պյութագորական Սիմպիասը: Նման ըմբռնման մեջ ակնհայտ է հոգու ծագումնաբանական կախվածությունը մարմնից, որովհետև ներդաշնակությունը հանդես է գալիս որպես հետևանք, քնարի լարերը՝ պատճառ: Ռոտունեցու կարծիքով, նախ, հոգին չի կարելի համարել հետևանք՝ կապակցվածություն կամ ներդաշնակություն, որովհետև հակասում է գիտելիքի մասին պլատոնյան վերհուշի տեսությանը: Երկրորդ, հոգին իր էությանը ներհակ է մարմնին և իր բանական մասով իշխում է մարմնի վրա, իսկ ներդաշնակությունը չի կարող իշխել իրեն բաղկացնող տարրերի վրա: Ներդաշնակությունը երբեք չի կարող հակադրվել իր պատճառին, մինչդեռ հոգին հակառակվում է, հաղթում և իրեն ենթարկեցնում մարմինը: Երրորդ, ներդաշնակությունը կարող է լինել ամուր և թույլ, առավել ու նվազ, մինչդեռ հոգուն բնորոշ չեն այդպիսի հատկություններ: Չորրորդ, ներդաշնակությունը չի կարող ընդգրկել հակադիր հատկություններ, մինչդեռ հոգին կարող է ընդունել, օրինակ, թե՛ առաքինությունը և թե՛ չարությունը: Հինգերորդ, եթե հոգին ընդունում է հակադրությունները, նշանակում է՝ այն գոյացություն է, ենթակա, իսկ ներդաշնակությունը որակ է, այսինքն՝ իր գոյության համար պարտական է գոյացությանը:

Համանման մի տեսակետ է պաշտպանում Գալիանոսը, ով, հետևելով Հիպոկրատեսի տեսությանը, կարծում է, թե հոգին ունի բաղադրյալ բնություն, այսինքն՝ ինչպես բոլոր մարմինները, այնպես էլ հոգին բաղկա-

ցած է չորս տարրից: Գալիանոսի տեսակետից հետևում է, որ բոլոր մարմինները, այդ թվում՝ քարը, փայտը, երկաթը պետք է ունենան հոգի, շունչ, ինչը, ըստ Որոտնեցու, չի համապատասխանում իրականությանը: Եթե հոգին լիներ խառնվածք (խառնուրդ), ապա քանի որ մարդու տարիքի փոփոխությամբ փոխվում է նաև նրա խառնվածքը, ուստի պետք է փոխվի նաև հոգին, մինչդեռ հոգին մնում է նույնը: Խառնվածքը ներդաշնակության պես չի կարող լինել գործողության սուբյեկտ: Խառնվածքը որակություն է, իսկ ըստ վերջինիս սահմանման՝ դա կարող է լինել կամ չլինել՝ առանց վերացնելու ենթական: Բացի դրանից, որակը զգայահասու, իսկ հոգին իմանալի ու անտեսանելի գոյ է: Վերջապես, խառնվածքի (խառնուրդի) բնույթը կախված է տարրերի կարգավորվածությունից. բարեխառն դասավորվածությունը մարդու առողջության պատճառն է, իսկ բարեչափությունը՝ գեղեցկության: Եթե հոգին խառնվածք է, ապա քանի կենդանի է, չպետք է թուլանա ու հիվանդանա, սակայն բազում են դեպքերը, երբ հոգին կենդանի է, սակայն հիվանդ ու սկար: Իսկ դա նշանակում է, որ հոգին չի կարող լինել խառնվածք:

Որոտնեցին ավելի հանգամանորեն է վերլուծում հոգու մասին Արիստոտելի ուսմունքը: Հայ մտածողը թեև ընդհանուր առմամբ ճիշտ է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, այնուհանդերձ, նախ, լրիվությամբ չի շարադրում հոգու մասին արիստոտելյան ուսմունքի հիմնադրույթները, երկրորդ, աղավաղված է ներկայացնում Ստագիրացու որոշ մտքեր: Ըստ երևույթին նա օգտվել է այնպիսի աղբյուրից, որում քննադատության համար պարզունակացված են ներկայացվել արիստոտելյան դրույթները: Օրինակ՝ Արիստոտելը հոգին չի համարում պատահական գոյ (մինչդեռ Որոտնեցին արիստոտելյան ձևը մեկնաբանում է որպես որակ, այսինքն՝ պատահական, կախյալ գոյ), այլ, ընդհակառակը, դիտում է որպես մարմնին կենդանություն պարզևող ուժ, դրա ակտիվության ու բոլոր գործողությունների պատճառը, նպատակը (էնտելեխիան): Հոգին «ստիպում» է մարմնին ի կատար ածել այն, ինչը դրա զարգացման նպատակն է: Առանց հոգու մարմինը վերածվում է դիակի, անշարժ նյութի: Արիստոտելի համար հոգին առանձին գոյացություն չէ, այլ կենդանի, օրգաններ ունեցող մարմնի կենսագործունեության կազմակերպման եղանակը: Որ հայ մտածողն անմիջականորեն ծանոթ չէր Արիստոտելի «Հոգու մասին» տրակտատին, երևում է նաև այն բանից, որ նա չի օգտվում Արիստոտելի կողմից քննադատվող կարծիքների (Էմպեդոկլեսի, Դեմոկրիտեսի, Պյութագորասի, Պլատոնի և այլոց) դեմ բերվող դիպուկ փաստարկներից:

Որոտնեցու կարծիքով, Արիստոտելը հոգին անվանում է «կատարություն» (էնտելեխիա, ձև, էներգիա, իրականություն), որով էլ նմանվում է այն մտածողներին, ովքեր հոգին համարում են որակություն: Արիստոտելը մարմնի ու հոգու հարաբերությունը բացատրելիս գործածում է նյութ ու

տեսակ (ձև), հնարավորություն և իրականություն, կրավորական ու ներգործական հասկացությունները, ընդ որում՝ դրանք մեկնաբանում այնպես, իբր առանց մարմնի հոգին չի կարող ինքնություն գոյություն ունենալ, իբր հոգին հնարավորությամբ է առկա մարմնի մեջ և առանց մարմնի չի կարող վերածվել իրական գոյության: Քննադատելով արիստոտելյան փաստարկները՝ Որոտնեցին նկատում է, որ «մտքի տկարության» պատճառով հույն մտածողը չի կարողացել իրարից զանազանել հոգու կրավորական (բուսական ու կենդանական) մասը ներգործական (բանական) մասից, ինչի հետևանքով կրավորականին բնորոշ հատկությունները վերագրել է բանականին: Այս «մեղադրանքն» անհիմն է, քանի որ, նախ, Արիստոտելը ոչ միայն առանձնացրել է հոգու երեք մասերը կամ գորությունները, այլև նկարագրել դրանցից յուրաքանչյուրի գործառույթները, հետևաբար՝ նաև տարբերությունները: Երկրորդ, Արիստոտելը բանական հոգին է բաժանում կրավորականի և ներգործականի, ընդ որում՝ կրավորական հոգին՝ որպես մարմնի էստելեիա, մարմնի հետ անխզելիորեն կապված գոյ, ապականացու է, այսինքն՝ մարմնի հետ մահանում է, իսկ հոգու մյուս մասը՝ ներգործական բանականությունը, աստվածային ծագում ունենալով և անկախ լինելով մարմնից, անմահ է և վերադառնում է աստվածային աշխարհ: «Հոգու մասին» տրակտատում Արիստոտելը խոսում է մտքի՝ որպես հոգու հատուկ տեսակի և հայեցողության ունակության մասին՝ պնդելով, որ միայն դրանք կարող են գոյել առանձին, ինչպես հավերժականը առանձին անցողիկից¹⁹:

Այնուհետև, շարունակում է Որոտնեցին, Արիստոտելը մարմնին վերագրում է հնարավորությամբ կենդանի գոյություն, մինչդեռ ինչ-որ մի բան հնարավորությամբ գոյություն ունենալուց առաջ նախ պետք է գոյություն ունենա իրականում, ուստի «գորութեամբ մարմինն զի՛արդ գորութեամբ կեանս ունել ասի յինքեան՝ որ է անհնար»: Արիստոտելը սխալվում է նաև այն դեպքում, երբ մարմնի և հոգու հարաբերությունը նմանեցնում է աչքի և նրա տեսնելու ունակության, քնի և արթնության հարաբերությանը: «Հոգու մասին» աշխատության մեջ Արիստոտելը գրում է, որ «...եթե աչքը լիներ կենդանի էակ, ապա նրա հոգին կլիներ տեսողությունը: Չէ՞ որ տեսողությունը աչքի էությունն է որպես նրա ձև (իսկ աչքը տեսողության մատերիան է). տեսողությունը կորցնելուց հետո աչքն այլևս աչք չէ, թերևս միայն անվանապես, ինչպես քարե կամ նկարված աչքը»²⁰: Եթե իսկապես աչքը հնարավորությամբ ունի տեսնելու ունակություն, գրում է Որոտնեցին, ապա նույնը չի կարելի ասել հոգու մասին, քանի որ վերջինս միշտ ներգործությամբ գոյություն ունի: Քնած վիճակում հոգին անխափան կատարում է իր գործը, այսինքն՝ շունչ է տալիս ու առնում, կերակրում է և աճեցնում: Այստեղից էլ պարզ է, որ «գորութեամբ կեալ

¹⁹ Տե՛ս **Аристотель**, նշվ. աշխ., էջ 398, էջ 435-436:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 395:

հոգույ անհնար է, այլ միշտ ներգործությամբ, զի որ տեսակագործե՞ զանձն, ոչ այլ ինչ է, քան զկեանս, և զի անձին տնկակից է կեանք, մանաւանդ թե նոյն ինքն կեանքն է նկարագիր էութեան անձին, բայց մարմնոյ ըստ հաղորդութեան»²¹:

Ի տարբերություն տեսակի, ձևի, գրում է Որոտնեցին, հոգին ընդունում է ներհակություններ: Դրա պատճառն այն է, որ տեսակը ենթակա չէ, այլ պատահական գոյ, այսինքն՝ «որակացն առաւելութիւնէ կամ նուազութենէ կազմեալ»: Արիստոտելը նաև կարծում է, թե իբր հոգին ինքնին անշարժ է և շարժման մեջ է դրվում պատահաբար, այսինքն՝ արտաքին ազդակի միջոցով: Ինչպես, օրինակ, կնոջ գեղեցկությունը և զարդեղենը, անշարժ լինելով, շարժում են մարդկանց: Որոտնեցու կարծիքով, այս համեմատությունը նույնպես «կաղում» է, որովհետև անշարժ գեղեցկությունը շարժում է շարժուն մարդուն, իսկ ըստ այդ օրինակի՝ հոգին և մարմինն անշարժ են: Բայց ինչպե՞ս կարող է անշարժը շարժել անշարժը: Ուստի պետք է ընդունենք, որ անշարժ մարմինը շարժման մեջ է դնում ինքնաշարժ հոգին: Արիստոտելի սխալն այն է, որ նա առաջին շարժության փոխարեն ցույց է տալիս երկրորդ շարժությունը, այսինքն՝ շարժման արդյունքը: Այնուհետև, եթե հոգին շարժվում է պատահաբար, իսկ մարմինը՝ ինքնըստինքյան՝ առանց հոգու, ապա մարմինը կլինէր կենդանի գոյ, ուստի ավելորդ կդառնար հոգու գոյությունը: Տարբերակելով շարժման երկու ձև՝ պատահական (որը ենթադրում է արտաքին ազդակի գոյություն) և բնությամբ, Որոտնեցին կարծում է, որ բնությամբ շարժվողները, օրինակ՝ Արեգակը, Լուսինը, աստղերը, չեն կարող բնությամբ հայտնվել դադարի վիճակում, որովհետև դա կլինէր նրանց կործանումը: Հոգին նույնպես բնությամբ շարժուն է, հետևաբար չի կարող բնությամբ կամ պատահական հանգամանքների բերումով անշարժանալ: Այս դեպքում ևս Որոտնեցին աղավաղված է ներկայացնում Արիստոտելի տեսակետը, ըստ որի՝ մարմնի կենդանության, շարժման աղբյուրն ու պատճառը աննյութական հոգին է: Արիստոտելի տեսակետի որոտնեցիական քննադատությունը, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Գ. Գրիգորյանը, դուալիզմի դիրքերից մոնիստական-մատերիալիստական ուսմունքի քննադատություն է²²: Այսպիսով, Որոտնեցին քննադատում է Արիստոտելին այն բանի համար, որ վերջինս ա) հոգին համարում է ոչ թե անկախ գոյացություն, այլ ածանցյալ գոյ կամ որակ, բ) մարմինն ու հոգին դիտում է որպես անխզելի ամբողջություն, այսինքն՝ առանց մարմնի հոգին չի կարող գոյություն ունենալ (դա նշանակում է, որ հոգու անցյալի և ապագայի մասին ոչինչ չենք կարող ասել), գ) հոգին դիտում է որպես մարմնի գործիք, էնտելեկիա, մարմնի կենսագործունեությունը կազմակերպող գորություն, եղանակ, դ) հոգին համարում է ոչ թե ներգործությամբ, այլ հնարավորությամբ գոյ, ե)

²¹ Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 82:

²² Տե՛ս Գ. Հ. Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 127-128:

հոգին համարում է ոչ մշտաշարժ ու ինքնաշարժ, այլ անշարժ գոյ:

Որոտնեցին քննադատում է նաև Պյոթագորասին, ըստ որի՝ Աստված ամեն ինչ սահմանել է թվով, այդ թվում՝ հոգին, որն ինքնաշարժ թիվ է: Իսկ Պլատոնի աշակերտ Քսենոկրատեսը ավելացնում է. «Ոչ զի թիւ է անձն, այլ զի ընդ թուեցելովքն և ընդ բազմացելովքն է, և թէ անձն է, որ տարորոշէ զիրս՝ կերպս և տիպս իւրաքանչիւր ուրուք ի վերայ արկանելով»²³: Այսինքն՝ հոգին ոչ միայն թիվ է, այլև անհատականացնող սկիզբ, իրերի տարբերությունները պայմանավորող սկիզբ: Որոտնեցու կարծիքով, հոգին չի կարող լինել թիվ, որովհետև թիվը քանակ է, իսկ հոգին քանակ չէ, այսինքն՝ որակ չէ, այլ գոյացություն, էություն: Ի տարբերություն հոգու՝ թիվը անշարժ ու անփոփոխ է, լինում է կենտ ու գույգ, ավելանում և պակասում է: Հետևաբար հոգին չի կարող լինել թիվ:

Որոտնեցին դիտարկում է նաև այն մտածողների (Կռինոս, Պորփյուրոս, Թեոդորոս) կարծիքը, ովքեր հոգին համարում են անմարմին էություն, բայց ընդունում են բազմազան հոգիների գոյությունը: Նրանց կարծիքով, ըստ յուրաքանչյուր տեսակի՝ տարբեր է հոգին, այսինքն՝ գոյություն ունեն տարբեր տեսակի բուսական, կենդանական ու բանական հոգիներ: Բուսական ու կենդանական աշխարհները բազմազան են, հակաճառում է Որոտնեցին, սակայն դա պայմանավորված չէ բազմազան հոգիների գոյությամբ: Բնությունն ինքնին վկայում է, որ չկան տարբեր հոգիներ. օրինակ՝ տնկականների և զգայականների բազմաթիվ տեսակներ ունեն միևնույն հոգին և նույն գործառույթները, դրանց միջև առկա տարբերությունները ոչ թե պայմանավորված են հոգով, այլ որակներով: Որոտնեցին ընդունում է հոգու կառուցվածքի, դրա տարբեր մասերի ու զորությունների, տնկականի, կենդանականի ու բանականի գործառույթների վերաբերյալ Պլատոնի և Արիստոտելի տեսակետները: Պլատոնը առանձնացնում է հոգու երեք մաս՝ բանական, ցասական և ցանկական, իսկ Արիստոտելը՝ երեք զորություն՝ բուսական, կենդանական և բանական: Դրանք «ոչ են որիշ էութիւնք ի բանական հոգին», որովհետև «ունի հոգի բանական ի յէութիւնն իւր զօրութիւն իմացական, զգալ զառաջի եղեալսսն և կենդանացուցանցել զմարմինն յորս հայի կերակրականաւն և աճեցականաւն և ծննդական ներգործութեամբ: Եւ զայս ի յէութիւնն իւր բանական հոգի ունի իբր զօրութիւն իմն ներգործական բնաւորեալ ընդ էութեանն իւրում...»²⁴: Այսինքն՝ թեև մարդու բնության մեջ առկա են երեք հոգիներ՝ բուսական, կենդանական, բանական, այնուհանդերձ մարդը ունի մեկ միասնական հոգի: Աստված նախ ստեղծեց բուսական, հետո կենդանական աշխարհները, իսկ ամենավերջում՝ բանական էակներին: Ոմանց կարծիքով, արարման այդ կարգը կոչված էր լուծելու գոյության հարցը, այսինքն՝ իբր բույսերը ստեղծվել են կենդանիների, իսկ վերջիններս

²³ Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 83:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 109:

մարդկանց համար: «Բայց ես ասեմ՝ լեալ գայս կարգ առ ի ցուցանել զկարգաւորութիւն երկոց տեսակաց հոգւոց և զհարկաւորութիւն ո՛չ գոյանալոյ զգայականին առանց տնկականին, և ո՛չ տնկականն առանց զգայականին, նաև՝ ո՛չ երկոցունցն առանց բանականին»²⁵: Հոգու երեք մասերի՝ բանականի, ցասմականի և ցանկականի միջև գոյություն ունեն ի վերուստ հաստատված «արդար» հարաբերություններ: Ինչպես մեծ աշխարհում մեկը միայն իշխում է (Աստված), մյուսը իշխվում և իշխում է (մարդը), իսկ երրորդը՝ միայն իշխվում է (անբան կենդանիները), այնպես էլ փոքր աշխարհում «բանն միայն իշխան և ոչ ընդ իշխանութեամբ, իսկ ցասումն ընդ իշխանութեամբ բանին, բայց իշխէ ցանկականին, իսկ ցանկութիւնն միշտ ընդ իշխանութեամբ: Իսկ արդարութիւն է պահել զսոսայ ի կարգ և ի չափ եղեալ սահմանին...»²⁶: Իսկ հոգու արիստոտելյան երեք գորությունները ոչ միայն բավարարում են մարդու կենսաբանական-ֆիզիոլոգիական պահանջմունքները (սնվելու, աճելու, ծննդաբերելու), այլև «ներքին» և «արտաքին» զգայարանների (զգայությունների և բանականության) միջոցով ապահովում են մարդու թե՛ ճանաչողական և թե՛ կամային գործունեությունը²⁷:

Հոգու սահմանման մեջ Որոտնեցին հատուկ շեշտում է, որ հոգուն բնորոշ է անձնիշխանության կամ կամքի ազատության հատկությունը և, բնականաբար, քննադատում այն մտածողներին, ովքեր մերժում են անձնիշխանության գոյությունը: Որոտնեցին անուններ չի նշում, սակայն շարադրում և հերքում է այդ տեսակետի կողմնակիցների ներկայացրած դրույթները: Որոշ մտածողներ կարծում են, որ ավելի լավ կլինէր Աստված մարդուն ստեղծել չարին անընդունակ, քան ստեղծել անձնիշխան: Անձնիշխանությունն ու բանականությունը, պատասխանում է Որոտնեցին, երկվորյակ, իրար հետ անխզելիորեն կապված հատկություններ են: Աստված «բանական արար զմարդն և ոչ անբան, քանզի ի հարկէ մինն յերկոցունց՝ կա՛մ լինել անբան և ոչ զոլ անձնիշխան, և կա՛մ զոլ բանական և լինել անձնիշխան»²⁸: Մարդը բանական է, հետևաբար օժտված է կամքի ազատությամբ: Առհասարակ, նկատում է Որոտնեցին, տարբեր մտածողներ մարդու վարքը պայմանավորում են մի շարք գործոններով՝ աստվածային նախախնամությամբ, անհրաժեշտությամբ, ճակատագրով, բախ-

²⁵ «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղել մահ, և մարդով՝ հարություն մեռելոց» [Ս. Կորն. ԺԵ. 21]», **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 284:

²⁶ «Յովհաննու Որոտնեցոյ քաջ հետորի և արդիւնաբան բաբունապետի, արարեալ ի բան մարգարէին, որ ասէ. «Մրդարություն Տեառն ուղիղ է և ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն լոյս են և լոյս տան աչաց, երկիւղ Տեառն սուրբ է և մնայ յաւիտեան» [Մաղ. ԺԸ. 9]», **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 205:

²⁷ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Ս. Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 84-94:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 111:

տով, բնությանը և բնագոյներով: Մերժելով մարդու վարքի պատճառավորման թվարկված գործոնները՝ Որոտնեցին կարծում է, որ մարդն է իր գործերի տերը, նա է պատասխանատու իր բոլոր արարքների, ձեռք բերած առաքինությունների, գիտելիքների ու հմտությունների, իր հոգու փրկության համար: Ընդ որում՝ իր գործերի համար մարդը պատասխանատու է ոչ միայն երկրային, այլև առավելապես հանդերձյալ կյանքում՝ հոգու և մարմնի վերստին նորոգումից հետո: Որոտնեցին պաշտպանում է համընդհանուր կամ բոլոր մարդկանց (արդարների և մեղավորների) հարության գաղափարը, որովհետև «յարութիւն է սակս վարձատրութեան ըստ իւրաքանչիւր գործոց»²⁹:

Այսպիսով, ամփոփելով, կարող ենք եզրակացնել, որ հոգու բնության, հոգու և մարմնի հարաբերակցության մասին Որոտնեցու ուսմունքը, ի մասնավորի «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» աշխատությունը, աննախադեպ երևույթ է միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ու հոգեբանության մեջ: Հոգու մասին քրիստոնեական ուսմունքը պաշտպանելու համար Որոտնեցին, շրջանառության մեջ դնելով հարուստ նյութ, օգտվելով դպրոցային (սխոլաստիկական) փիլիսոփայության մեթոդաբանական զինանոցից, վերլուծում և քննադատում է «արտաքին» ու «ներքին» տարբեր մտածողների կարծիքներ, ցույց տալիս ոչ միայն դրանց անհամապատասխանությունը քրիստոնեական վարդապետությանը, այլև մատնանշում դրանց խոցելի կողմերը՝ ներքին հակասականությունը, անհամապատասխանությունը գրքային հեղինակությունների մտքերին կամ թույլ հիմնավորվածությունը: Որոտնեցին օգտվում է ինչպես Ս. Գրքի ու եկեղեցու վարդապետների (հատկապես Գրիգոր Նյուսացու), այնպես էլ անտիկ փիլիսոփաների առաջադրած փաստարկներից, ընդամին, վերջին դեպքում նա որոշ փաստարկներ կիրառում է երկու իմաստով, մի դեպքում՝ որպես վկայություն իր տեսակետի օգտին, իսկ մյուս դեպքում՝ որպես քննադատվող նյութ: Որոտնեցին հատկապես մերժում է հոգու մասին նյութապաշտական ու հերձվածողական տեսակետները՝ կարծելով, որ հոգին անկախ, անմարմին, անմահ, մշտաշարժ, բանական ու անձնիշխան, մարմնին կենդանացնող, շարժող ու ղեկավարող գոյացություն է:

Բանակի բառեր – *Հովհան Որոտնեցի, միջնադար, հոգի, մարմին, հոգու բաղադրիչներ ու կարողություն, կամքի ազատություն, հոգու փրկություն*

СЕЙРАН ЗАКАРЯН – Учение Иоанна Воротнеци о соотношении души и тела. – Теория о соотношении души и тела, в частности труд “Кто создал отдельно их сердце”, – беспрецедентное явление средневековой армянской философии и

²⁹ «Մեծ բաբունապետին Յովհաննու Որոտնեցոյ ասացեալ ի բան առաքելոյն Պօղոսի, որ ասէ. «Մարդով եղև մահ, և մարդով՝ հարութիւն մեռելոց» [Ս. Կորն. ԺԵ. 21]», Ս. Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, էջ 292:

психологии. Отстаивая христианское учение о душе, Иоанн Воротнеци ввёл в обращение богатый материал, широко использовал методологический инструментарий схоластической философии, подверг критическому анализу “внешние” и “внутренние” мнения ряда мыслителей. При этом он показал не только их несоответствие христианской доктрине, но и внутреннюю противоречивость, слабую аргументацию и прямой отход от книжных авторитетов. Иоанн обращался к наследию как отцов церкви (в особенности Григория Нисского), так и античных философов. К античным авторам он апеллировал с двоякой целью: и за подтверждением собственной точки зрения, и для опровержения материалистических концепций. Так, он полагал душу независимой, бестелесной, бессмертной, разумной, оживляющей и правящей телом сущностью.

Ключевые слова: *Иоанн Воротнеци, средневековье, душа, тело, части и способности души, разум, свобода воли, спасение души*

SEYRAN ZAKARYAN – *Hovhan Vorotnetsy’s Doctrine on the Correlation between Soul and Body.* – The article stresses that Hovhan Vorotnetsy’s doctrine on the correlation between Soul and Body particularly in his work titled “Who Created their Hearts Separate” is an unprecedented phenomenon in Armenian medieval philosophy and psychology. Defending the doctrine on Soul, Vorotnetsy discusses a rich material and applies the methodology of scholastic philosophy, analyzes and criticizes different opinions of “foreign” and “local” thinkers rendering not only their irrelevance to Christian Doctrine, but also pointing out their weaknesses in terms of inner contradictions, irrelevance to avowed authorities’ thoughts as well as weak comprehensiveness. Vorotnetsy refers to both Holy Scripture and Doctors (namely Grigor Nyusatsi) as well as the theses highlighted by ancient philosophers. Meanwhile, in the last case, he uses some arguments in two senses. In one case, he uses these theses as arguments for his perspective, and in the other case, he criticizes them. Vorotnetsy especially rejects materialistic and schismatic perspectives on Soul considering that Soul is an independent, incorporeal, immortal, evermoving, rational, self-sufficient, moving, animating and ruling formation.

Key words: *Hovhan Vorotnetsi (John of Vorotan), the Middle Ages, Soul, Body, parts and power of Soul, Reason, Free Will, Salvation*

**ՔՈՒՐԴ Ա ՎԱՅՈՒՅՅԱՆԻ ԵՐԿՈՒ ԱՐՉԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ
ՎԵՐԾԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**

ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ

XIII դ. հայ նշանավոր գործիչներից է Այրարատ աշխարհի կողմնապետ, իշխանաց իշխան Քուրդ Ա Վաչուտյանը (1221-1268): Նա մոնղոլական նորահաստատ տիրապետության ժամանակ (1236), շնորհիվ շրջահայաց ու ճկուն քաղաքականության, կարողացավ ոչ միայն կայուն պահել իր իշխանությունը, այլև մեծապես նպաստեց կենտրոնական Հայաստանում հոգևոր, մշակութային, կրթական, գիտական կյանքի վերելքին:

Մասնավորապես, նա, եկեղեցաշեն գործունեությունից գատ, 1243 թ. Արագածոտնի թեմական եպիսկոպոսական աթոռն Ամբերդ մեկուսի ամրոցից տեղափոխեց աշխարհագրական բանուկ դիրք ունեցող Հովհաննավանք, իսկ 1267 թ. Սաղմոսավանքում վերաբացեց Վարդան Արևելցու՝ Խոր Վիրապի վարդապետական բարձրագույն դպրոցը, որը, բացի նշանավոր կրթարան լինելուց, որպես գրչական կենտրոն մի քանի դար շարունակ իր նպաստը բերեց հայ գիտական մտքի զարգացման գործին: Միայն այն փաստը, որ Կիլիկիայի Հեթում Ա թագավորը (1226-1270) հեռավոր Կարակորում ուղևորվելու ճանապարհին կենտրոնական Հայաստանում 1254 թ. կանգ առավ ոչ թե Անիի տիրակալներ, հայոց և վրաց ամիրսպասալարներ, հայր ու որդի Շահնշահ Ա (1212-1261) և Զաքարե Բ (1250-1261) Զաքարյանների հարկի ներքո, այլ նախընտրեց Քուրդ Ա-ի ապարանքը պատմական Վարդենիս գյուղում¹, խոսում է Վաչուտյան իշխանի՝ երկրում և նրա սահմաններից դուրս ունեցած բարձր հեղինակության մասին:

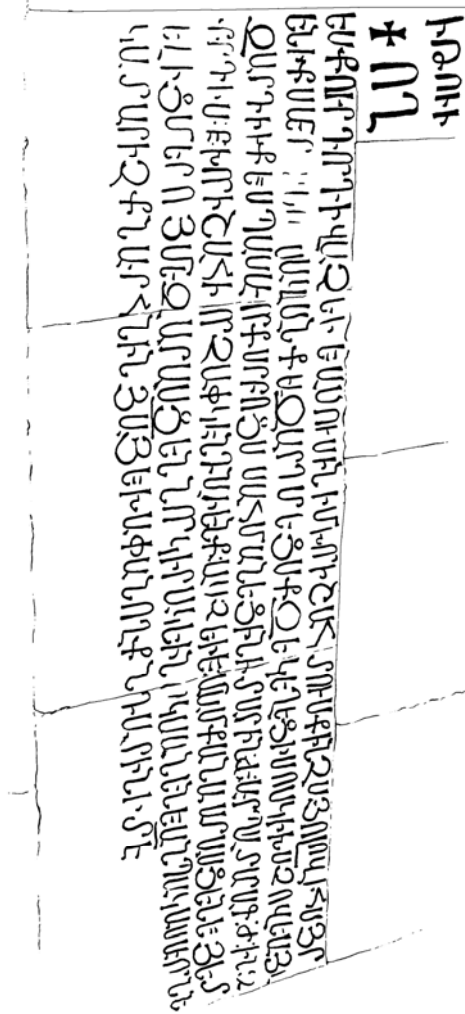
Քուրդ Ա Վաչուտյանն իր քաղաքական, կրոնական, եկեղեցաշինական գործունեության վերաբերյալ բազմաթիվ վիմագիր հիշատակություններ է թողել իրենց հոգևոր կենտրոններում՝ Հովհաննավանքում, Սաղմոսավանքում, Աստվածընկալում և այլուր: Այդ նյութերը նախկինում գիտական շրջանառության մեջ են դրել մի շարք ուսումնասիրողներ (Հովհ. Շահխաթունյանց, Կ. Ղաֆադարյան, Հ. Եղիազարյան, Ս. Ավագյան, Տ.(Վ.) Պետրոսյանց), որոնք նաև ըստ կարի գնահատել են միջնադարի նշանավոր գործչի բազմաբնույթ գործունեությունը:

¹ Ներկայիս Արագածոտնի մարզի Ապարանի տարածաշրջանի Վարդենուտ գյուղն է, որտեղ առայսօր նկատելի են Քուրդ Ա-ի դրյակի ավերակները:

Քուրդ Ա Վաչուտյանի հիշատակությամբ վիմագրերից Սաղմոսավանքում նախկինում ընդօրինակվել ու հրատարակվել են միայն դյուրընթեռնելիները, այն էլ գիտական պահանջներին ոչ համապատասխան: Մեր կողմից ստորև ներկայացվող երկու արձանագրություններից առաջինը փորագրված է Սաղմոսավանքի գավթի հյուսիսային պատին՝ ներսից, պատուհանի հարավարևելյան մասում: Արձանագրությունը բարձրադիր է և խիստ եղծված: Տ. Պետրոսյանցին հաջողվել է կարդալ հիշատակության միայն սկզբնամասի մի հատված²:

Ութտողանոց այդ ընդարձակ արձանագրությունը նվիրատվական բնույթի է և շատ կարևոր պատմական ու հետաքրքիր սկզբնաղբյուր:

1241 թ. արձանագրության գրչագիրը³



² Տե՛ս **Տ. Պետրոսյանց**, Վաչուտյաններ, Եր., 2001, էջ 259:

³ Գրչագիրը լուսանկարից և պատի վրայից մեր արտագրածից՝ գեղանկարիչ **Գևորգ Համբարձումյան**:

Ի ԹՈՒԻՂՍՂ / ՈՂ (1241), / ԵՄ՝ ՔՈՒՐԴ, ՈՐԴԻ ՎԱՉԵՐ ԵՒ ԱՄՈՒՄԻՆ ԻՄ ԽՈՐԻՇԱԿ, ՏՈՒՄՔ ԻՆՉՍ ՅՈՒՆՎ Ի ՀԱՅ/ԲԵՆԻՔՍ ՄԵՐ՝ ՄԱՂՄՈՂՄԱՎԱՆՔ ԵՒ ՋԱՐԴԱՐԵՑԱՔ ՋԵԿԵՂԵՑԻՄ ՈՍԿԻ ԽԱՉՈՎ ԵՒ ԱՅԼ / ՋԱՐԴԱՐԻՔ, ԵՒ ՍՊԱՍԱԻՈՐՔ ՍՐԲՈՑՍ ՄԱՀՄԱՆԵՑԻՆ Ի ՏԱՐԻՆ :ԺԵ: (15) ԱԻՐ ՊԱՏԱՐԱԳ. :Ժ: (10)՝ ԻՆՁ՝ ՔՐԴԻՄ, :Ա: (1)՝ ԽՈՐԻՇԱԿ, ՈՐՉԱՓ ԿԵՆԴԱՆԻ ԵՆՔ, :Ա: (1)՝ ՎԱՉԵՐ ԵՒ ՄԱՍՔԱՆԱ ԱՐԱՍՑԵՆ ԵՒ ՅԵՏ/ ԵԼԻՑ ՄԵՐՈՑ՝ ՄԵՁ ԱՐԱՍՑԵՆ, ՆՈՐ ԿԻՐԱԿԵԻՆ ՄԻՎՍԱՆԵՆ ԵՒ ԱՆՊԱԿԱՍ ԱՌՆԵՆ:/ ԿԱՏԱՐԻՉՔՆ ԱԻՐՀՆԻՆ **ՅԱՅ** ԵՒ ԽԱՓԱՆՈՂՔՆ ԴԱՏԻՆ Ի **ՏԷ**⁴:

Բավականին ուշագրավ արձանագրություն է: Քուրդ Ա Վաչուտյանն ունեցվածք է նվիրաբերում հայրենի Սաղմոսավանքին: Սակայն նա չի մանրամասնում, թե ինչ է ընծայաբերել, բայց դատելով մեկ տարում սահմանվող պատարագների օրերից՝ 15, պետք է ենթադրել, որ նվիրատվությունը եղել է խոշոր չափի, թերևս անշարժ գույք՝ իր ամեն ինչով: Համեմատության կարգով նշենք, որ նույն ժամանակներում հայոց մեկ ուրիշ երևելի իշխան՝ Պոռոշ Խաղբակյանը (1223-1284), հարևան Հովհաննավանքում հայտնում է, որ ինքը 1247 թ. «...միաբանեցա սբ ուխտիս եւ էտու ինչս եւ սոքա խոստացան ի տարին :Ժ: (10) աւր պատարագ...»⁵: Երկու դեպքում էլ ելակետ ընդունելով պատարագների տարեկան մատուցման թվերը՝ պետք է եզրակացնել, որ նվիրատվությունների առարկա հանդիսացող ինչքերը՝ ունեցվածքները, եղել են մեծարժեք. քանիցս ասվել է, որ միջնադարում ս. պատարագների սահմանվող քանակը կախված էր ընծայատվության արժեքից:

Քուրդ Ա Վաչուտյանը տիկնոջ՝ Խորիշահ իշխանուհու հետ իրենց հայրենի Սաղմոսավանքին խոշոր նվիրատվություն կատարելով՝ զարդարել են նաև «եկեղեցիս ոսկի խաչով և այլ զարդիւք...»: Անշուշտ, խոսքն այստեղ Սաղմոսավանքի կաթողիկե եկեղեցու՝ Ս. Սիոնի մասին է: Բավականին ուշագրավ հիշատակություն է **«զարդարեցաք զեկեղեցիս ոսկի խաչով»** արտահայտությունը: Այն կարելի է ընկալել երկիմաստ նշանակությամբ. կա՛մ զարդարվել է գմբեթի վեղարի գազաթը, կա՛մ էլ սուրբ սեղանը, քանի որ եկեղեցիներում խաչերը հիմնականում տեղադրվում են այդ մասերում: Սակայն ոսկե խաչը սուրբ սեղանի վրա դրվելու պարագայում, կարծում ենք, կարձանագրվեր. «Ջարդարեցաք զսբ սեղանս, զխորանս, զաւագ սեղանս, զվեմ սեղանս...»: Հայաստանի նվիրատվական արձանագրություններում XIII դ. բազմիցս խոսվում է եկեղեցիներին թանկարժեք խաչեր կամ սբ նշաններ նվիրելու մասին, որոնք հիմնականում պատրաստված են եղել արծաթից, երբեմն՝ ոսկեզօծված, սակավ դեպքերում էլ ոսկյա: Բայց դրան-

⁴ Մեր դաշտային օրագրից:

⁵ Կ. Դաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Եր., 1948, էջ 91, տե՛ս նաև Ա. Մանուչարյան, Մուղնին Պոռոշյանների իշխանական տիրույթ, «Վեմ», 2012, թիվ 1, էջ 104:

ցում խոսք չկա եկեղեցիները զարդարելու մասին⁶:

XIII դ. սկզբներին մեծահարուստ Տիգրան Հոնենցը, 1215 թ. ավարտելով Անի մայրաքաղաքի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու շինարարությունը, արձանագրում է. «... եւ զարդարեցի բազում զարդիւք, փրկական նշանաւք, սուրբ խաչիւք, ոսկիւք եւ արծաթիւք եւ պատկերագործ խատերով⁷ զարդարեալ ոսկով եւ արծաթով եւ ակամբք եւ մարգարտաւ եւ կանթեղաւք ոսկի եւ արծաթի... սպասք յոսկո եւ արծաթո եւ բազում զարդաւք»⁸: Ակներն է, որ Տիգրան Հոնենցն այդքան թանկարժեք նվիրատվությունների շարքում առանձնահատուկ չի մատնանշում եկեղեցին ոսկե խաչով զարդարելու մասին:

Հայոց թագուհի Կատրանիդեն Անիի մայր տաճարի 1001 թ. արձանագրությունում ասում է, որ եկեղեցին «...զարդարեցի եւ զարդիւք պատուականաւք նուէրք ինձ ի **Ք.ս.**...»⁹:

Թագուհին այդպես էլ չի մանրամասնում, թե մասնավորապես ինչ պատվական զարդերով է ձոխացրել Անիի Կաթողիկեն: Բայց ժամանակի պատմիչ Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը թվարկում է Կատրանիդեի նվիրաբերած զարդերը. «...զարդարեաց... ծիրանեծաղիկ, ոսկեթել նկարագործ անկուածոց, արծաթեղէն և ոսկեղէն անօթոց և բազմապայծառ լուսատու անօթոց վայելչութեամբ, որովք ջահանայր ըստ երկնային կամարին կաթողիկէն՝ սուրբ, որ ի քաղաքիս Անույ»¹⁰: Պատմիչն այստեղ խոսում է եկեղեցու զուտ ներքին զարդարանքի մասին, մինչդեռ արտաքուստ Մայր տաճարը Կատրանիդեն զարդարել էր մեծադիր արծաթե խաչով: Այդ մասին մենք իմանում ենք Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրությունից»: Մատենագիրը ցավով նշում է, որ երբ սելջուկները 1064 թ. գրավեցին Անի մայրաքաղաքը, «... այլ ոմն ի չարագործ ազգէն՝ ելեալ ի վերայ բարձրութեան եկեղեցույն սուրբ կաթողիկէի և զճանրագին խաչն՝ որ կայր ի գումբէթն՝ ընկեց յերկիր... և զխաչն զարծաթին՝ զոր ընկեցին, որ էր մարդաչափ մի, տարան եղին զնա ի կոխ դրան՝ ի դուռն մսկթին Նախչուանայ քաղաքին...»¹¹:

Արդ, եթե հայոց մեջ նախադեպ է եղել եկեղեցին, մասնավորապես՝ Բագրատունյաց թագավորության փառքի տաճարը թանկարժեք խա-

⁶ Տե՛ս «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ IX, Լոռու մարզ, կազմեցին Ս. Բարխուդարյան, Կ. Ղաֆադարյան, Ս. Մադումյան, Եր., 2012, էջ 81, 151-152, 191, 208, 303, 407:

⁷ **Խատ**՝ ծագում է վրաց. xati՝ պատկեր, նկար, զարդանկար, նախշ (տե՛ս «Հայերեն բացատրական բառարան», կազմեց Ստ. Մալխասյանց, հ. II, Եր., 1944, էջ 247):

⁸ «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ I, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Օրբելի, Եր., 1986, էջ 63:

⁹ Նույն տեղում, էջ 35:

¹⁰ «Ստեփանոսի Տարոնեցույ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական», Ս. Պ-բուրգ, 1885, էջ 256:

¹¹ **Մատթեոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրութիւն, գրաբար բնագիրը Մ. Մելիք-Ադամյանի և Ն. Տեր-Միքայելյանի, աշխ. թարգմ. և ներած. Հ. Բարթիկյանի, Եր., 1990, էջ 162:

չով զարդարելու հանգամանքը, ապա կարծում ենք՝ ոչինչ չպետք է խանգարեր մոնղոլների կողմից բարձր պատիվների արժանացած և հայոց մեծամեծների մեջ առաջնակարգ տեղ ունեցող Քուրդ Ա Վաչուտյանին՝ հայրենի Սաղմոսավանքի Ս. Սիոն եկեղեցու գագաթը համարձակորեն ոսկե խաչով զարդարելու համար, ինչը համահունչ էր նրա հեղինակությանն ու դիրքին: Հարկավոր է ընդգծել, որ Ս. Սիոնը XIII-XVIII դդ. աղբյուրներում կոչվում է նաև Ս. Նշան: Բացառված չէ, որ եկեղեցին այդպես է անվանվել նաև այդ ոսկե խաչի պատճառով:

Հարկ է նշել, որ Քուրդ Ա Վաչուտյանն ու Խորիշահը ոսկե խաչով են զարդարել նաև համալիրի 1255 թ. իրենց կառուցած Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատունը, համաձայն Սաղմոսավանքի այդ թվականի հայտնի արձանագրության¹²:

Տ. Պետրոսյանցը պատկերավոր նկատում է. «Երբ որևէ հեռավորությունից դիտում ես Սաղմոսավանքը, նրա վեր խոյացող երեք գմբեթներն ստեղծում են գեղապատկեր համաչափություն»¹³: Պատկերացնել կարելի է, թե որքան գեղեցիկ ու ոսկեշող կերևար Սաղմոսավանքը՝ հատկապես արևի ճառագայթներով ողողված պահին, և յուրօրինակ փայլ կհաղորդվեր այդ գեղակերտ համաչափությանը Արարատի համայնապատկերում:

Վերադառնալով նորարնդորինակ վիմագրին՝ նշենք, որ քարակերտ վճռում սահմանված 15 օր պատարագներից միայն 12-ն է մանրամասնված: Մնացած 3-ը, հասկանալի է, այն պատարագներն են, որոնք մատուցվելու են Քրդին ու Խորիշահին, ինչպես բնագրում է ասվում. «...յետ ելից (մահվանից հետո) մերոյ՝ մեզ արասցեն, Նոր Կիրակեին սկսանեն...»: Վերջինս Ջատկի հաջորդ կիրակին է և խորհրդանշում է Տիրոջ Հարությունը:

Քուրդ Ա Վաչուտյանի երկրորդ արձանագրությունը, որ ընդօրինակվել է մեր կողմից, փորագրված է Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատան հյուսիսային պատին: Այն նույնպես բարձրադիր է, ընդարձակ և խիստ քայքայված.

¹² Տե՛ս **Հ. Եղիազարյան**, Սաղմոսավանք, «Էջմիածին», 1961, Զ, էջ 44-45: Քուրդն ու Խորիշահը, ոսկե խաչից բացի, մի շարք ընծաների հետ Սաղմոսավանքի գրատանն են նվիրել նաև ոսկետուփ Ավետարան:

¹³ **Տ. Պետրոսյանց**, նշվ. աշխ., էջ 192:

Ի ԹՈՒԻՆ/ ՉԴ (1255), / ԵՄ՝ ՔՈՒՐԴ, ՈՐԴԻ ՎԱՉԷԼԻՅ, ԿՈՂՄՅԱԿԱԼ ԱՅՐԱՅՐԱՏ ԳԱԻԱՌԻՍ, ՍՐԲԱՆԵԱԼ ԱՍՈՒՍԻՆԻՍ ԻՄՈ ԽՈՐԻՇԱՀԻՆ՝ ԴՍՏ/ԵՐ ՄԱՐԾՊԱՆԱ ԵՒ ՄԱՍՔԱՆԱ, ՇՆՈՐԱԻՔՆ ԱՅ. ՀԱՃՈ ԵՂԱՔ ԱՇԽԱՐՀԱԿԱԼ ՋԱԻՐԱՅՆ ՆԵՏՈՂԱՅ, ՋԿԱՐՈՂՈՒԹԻ ՄԷՐ / ՏԻԱՔ Ի ՎԵՐԱ ԵԿԵՂԵՑՈՑ ՀԱՅՅՈՑ, ՀԱՍՏԱՏԵՑԱՔ ՋՄԻԱԲԱՆՈՒԹԻ ՀԱՐՑ ՄԵՐՈՑ ՅԱՄԵՆԱՅՆ ԵԿԵՂԵՑԻՔՍ, / ՏՐԱԻՔ ԵՒ ՋՋԱՆԱԻՔ ՆՈՐՈԳԵՑԱՔ ՋԳԱԻԻԹ ԵԿԵՂԵՑՈՑՍ, ՋՈՐ Ի ՀԻՄԱՆՑ ՇԻՆԵԼ ԷՐ ՀԱՅՐ ԻՍ ՎԱՉԷ ՋԿԵ/ՆԱԻՔ ՄԵՋ, ԵԿԵՂԵՑԻՍ ՄԵՔ ՎԵՐՍՏԻՆ ՋԱՐԴԱՐԵՑԱՔ ԵՒ ԱՋԱՏԵՑԱՔ ՅԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՐԿԱՅ, ՇԻՆԵՑԱՔ Ջ/ԳՐԱՏՈՒՆՍ ԲԱՋՈՒՍ ԾԱԽԻԻՔ ԵՒ ՋԽՈՐԱՆՍ, ՈՐԻՆ ՍՄԱ ՀԱՆԳԱԻ ՏԱԲԱՆՍ ՄԱՐՄՆՈ ՄԵՐՈ ԵՒ Ի ԲԱՐԵԽՈՍՈՒԹԻ ՋԱԻԱԿ/ԱՅ ՄԵՐՈՑ՝ ՎԱՉԷԻ, ՀԱՍԱՆԱ, ԴԱԻԹԻ ԵՒ ՏԱԻՐԻՆ ԵՒ ՅԱՆՉՆ ԱՌԱՔ ՀԱՆԴԵՐՋ ՋԱԻԱԿԱԻՔ ՄԵՐԱԻՔ ՀՈԳԱԲԱՐՁՈՒ /ԼԻՆԵԼ ԲՆԱԿՉԱՅ ՍԲ ՈՒԽՏԻՍ ԵՒ ՄԱՀՄԱՆԵՑԱՔ ՍԲ ԱԾ ԱԾԻՆՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ԱԻՐ ՊԱՏԱՂԱԳԵԼ ՋԲԱՐԻՅԱՆՈՒՆ / ՄԵՐ ՔՐԴԻՆ ԵՒ ԽՈՐԻՇԱՀԻ, ՈՐՉԱՓ ԿԵՆԴԱՆԻ ԵՆՔ՝ ՎԱՉԷԻ ԵՒ ՄԱՐԾՊԱՆԱ ԱՐԱՍՅԵՆ ԵՒ ՅԵՏ ԵԼԻՑ ՄԵՐՈՑ՝ ՄԵՋ/ ԱՐԱՍՅԵՆ: ԿԱՏԱՐԻՉԼԵՂ ԳՐՈՑՍ ԱԻՐԱՀՆԻՆ ԱՅ ԵՒ ԽԱՓԱՆՈՂՔՆ ՊԱՏԻԺՍ ԿՐԵՍՅԵՆ Ի ՏՐ ՅԱՅ ¹⁵:

Հետաքրքրական է, որ այլազգիներին հաճելի լինելու հիշատակություն կա նաև Հովհաննավանքի 1250 թ. վիմագրում՝ գրեթե նույն բովանդակությամբ. «...ես Քուրդ՝ որդի Վաչէի եւ ամուսին իմ Խորիշահ՝ դուստր Մարծպանա եւ Մամբանա, ինամաւքն Ա՛յ հաճո եղե(ա)լ այլազգի զաւրացն նետողաց, զանձն իմ եղի ի վերա էկեղէցեաց հացց. եւ վասն առ Աժ սիրոյն կրկին հաստատեցաք զմիաբանութիւն մեր առ սբ Կարապետս...»¹⁶: Երկու դեպքում էլ Քուրդը խոսում է միաբանություն հաստատելու մասին. նախկինում Հովհաննավանքի և Մաղմոսավանքի միաբանները մոնղոլական արշավանքների և 1236 թ. Հայաստանի գրավման պատճառով ստիպված լքել էին իրենց մենաստանները: Քուրդն ու նրա կին Խորիշահը վերանորոգում են պատերազմի պատճառով վնասված Մաղմոսավանքի շինությունները, կառուցում նոր՝ Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատունը, զարդարում դրանք, որի մասին հանգամանալից խոսել ենք, եկեղեցին ազատում հարկերից: Բարեպաշտ ամուսիններն իրենց զավակներով հանդերձ հանձն են առնում հոգաբարձու լինել սուրբ ուխտի վանքի միաբաններին:

Ութերորդ տողի՝ «ՋԽՈՐԱՆՍ, ՈՐԻՆ ՍՄԱ ՀԱՆԳԱԻ ՏԱԲԱՆՍ ՄԱՐՄՆՈ ՄԵՐՈ» նախադասությունը կարծես ակնարկում է Քուրդի և Խորիշահի վաղամեռիկ դուստր Մամախաթունի՝ իր հիշատակին 1255 թ. կառուցված Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատան խորանի ներքո ամփոփվելու մասին:

¹⁵ Մեր դաշտային օրագրից:

¹⁶ Կ. Դաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, էջ 103:

Ակներն է, որ այն պետք է ծառայեր որպես տապանատուն նաև Խորհիշահի ու Քրդի համար: Բայց իշխանը կյանքի վերջին տարիներին հեռացել է Սևանա կղզի՝ ճգնակեցության, որտեղ էլ վախճանվել ու թաղվել է 1270-ական թվականների կեսերին¹⁷:

Նորաընդօրինակ արձանագրությունը, բացի այն, որ կարևորագույն սկզբնաղբյուր է Վաչուտյանների տոհմաբանության վերաբերյալ, այլև հիմնովին փաստում է, որ Սաղմոսավանքի գավիթը կառուցել է Վաչե Ա Վաչուտյանը: Քուրդը 6-րդ տողում ասում է.

ՆՈՐՈԳԵՑԱՔ ԶԳԱԻԻԹ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ, ԶՈՐ Ի ՀԻՄԱՆՅ ՇԻՆԵԼ ԷՐ ՀԱՅՐ ԻՄ ՎԱՉԷ:

Սաղմոսավանքի գավթի առաստաղի հարավային կողմում՝ կամարի արևմտյան դիմահայաց մասում, փորագրված է երեք տառ՝ **ՄԽԶ**: Կարծում ենք՝ սա անվան համառոտագրություն է, որը պետք է վերծանվի ՄԽԻԹԱԸԻԶ: Եթե մեր վերծանությունը ճիշտ է, ապա դրա ներքո պետք է նկատի ունենալ Մխիթարիչ Օշականցուն, ով հիշատակագրություն է թողել Եղիպատրուշի գերեզմանոցում հետևյալ մակագրությամբ. «ՁՄխիթարիչ Աւշականեցի, որ ձեվայցուց, յիշե», և ում Տ. Պետրոսյանը ենթադրում է այդ պատմական գյուղի վաչուտյանաշեն Ս. Աստվածածին եկեղեցու ու գավթի շինարար ճարտարապետը¹⁸: Ըստ Տ. Պետրոսյանցի՝ Մխիթարիչը դրանք կառուցել է XIII դ. սկզբներից մինչև 1230-ական թվականները¹⁹: Բացառված չէ, որ Մխիթարիչ Օշականցին նաև Սաղմոսավանքի գավթի, գուցեև Ս. Սիոն եկեղեցու ճարտարապետն է: Վերջինս կառուցվել է 1215 թ., իսկ գավիթը՝ 1215-1220-ական թթ.:

Կարսի բերդի պարսպի մեջ ագուցված զույգ խաչքարերի վրա 1244 թ. արձանագրված է. «Մխիթարիչ գրիչ և նկարիչ»²⁰:

Այսպիսով, քննության առնելով Քուրդ Ա Վաչուտյանի՝ մեր կողմից ընդօրինակված երկու վիմագրերը, ամփոփենք, որ դրանք կարևորագույն սկզբնաղբյուրներ են հայ ժողովրդի, հայոց եկեղեցու, մշակույթի, Սաղմոսավանքի պատմության ուսումնասիրության համար, մասնավորապես բավականաչափ ուշագրավ է առաջին արձանագրության՝ եկեղեցին ոսկե խաչով զարդարելու եզակի փաստը, իսկ երկրորդն աներկբայորեն հաստատում է, որ այդ փառահեղ համալիրի գավիթը կառուցել է Քուրդ Ա-ի հայր, նշանավոր Վաչե Ա Վաչուտյանը: Գավթի շինարարությունն իրականացվել է ձեռամբ Մխիթարիչ Օշականցի ճարտարապետի, ինչը հուշում է նրա անվան համառոտագրությունն այդ շինության բարձրահայաց կամարին:

¹⁷ Տե՛ս **Տ. Պետրոսյանց**, նշվ. աշխ., էջ 57:

¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 195:

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղը:

²⁰ **Ս. Բարխուդարյան**, Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Եր., 1963, էջ 143:

Բանալի բառեր – Քուրդ Ա, Վաչուտյան, Խորիշահ, Սաղմոսավանք, արձանագրություն, նորահայտ, եկեղեցի, գավիթ, սկի, իսկ

АШОТ МАНУЧАРЯН – Расшифровка двух надписей Курда I Вачутяна. – Недавно автор статьи переписал в Сагмосаванке две лапидарные надписи; в силу высоты, на которой расположены, и плохой сохранности они не привлекали прежде внимания исследователей. Принадлежат эти надписи армянскому князю XIII века Курду I Вачутяну и его супруге Хоришах. Первая гласит об украшении в 1241 г. церкви св. Сиона золотым крестом, а вторая – о возвеличении Курда монгольскими властителями, возобновлении ордена братства в Сагмосаванке, строительстве новой церкви и восстановлении притвора. В статье утверждается, что этот притвор построил архитектор Мхитарич Ошаканский, чье сокращённое имя обнаружено автором на потолке сооружения.

Ключевые слова: Курд I Вачутян, Хоришах, Сагмосаванк, надпись, новонайденный, , церковь, притвор, золото, крест

ASHOT MANOUCHARYAN – Deciphering of Two Inscriptions by Kurd A Vachutyun. – Recently we have copied two inscriptions in Saghmosavank which due to their height and the sorry state of deterioration were neglected by the previous investigators. The author of those two inscriptions was the prominent XIII century prince Kurd A Vachutyun together with his Master Khorishah. The first inscription states the fact that in 1241 the church St. Sion of Saghmosavank was decorated with a golden cross. The second one states the fact of his donation of the title of Kurd by the Mongol rulers, the fact of establishment of the See in the monastery, building of the new church and undertaking the restoration works of the gavit (naos). We think that the gavit was built by architect Mkhitarich Oshakantci whose name we found abbreviatedly inscribed on the ceiling of the gavit.

Key Words : Kurd A Vachutyun, Khorishah, Saghmosavank, inscriptions, newly found, , church, gavit, gold, cross

**ԳԵՎՈՐԳ ԵՐԶՆԿԱՅԻՆ ԵՎ «ԿԱՆՈՆԱԳԻՐՔ ՀԱՅՈՑ»
ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆ**

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

XIV-XV դարերի նշանավոր մատենագիր, ուսուցչապետ Գևորգ վարդապետ Երզնկացուն (1350?-1416 թթ.) աշակերտներն ու ժամանակակիցները մեծարել են «մեծ բարունապետ», «քաջ փաղերայ¹», «գերիմաստ քաջ հռետոր» և «տիեզերալոյս վարդապետ»² պատվանուններով: Իր բազմաբեղուն գործունեության ընթացքում մեծահռչակ վարդապետը հեղինակել է մի շարք խրատներ, ճառեր, քարոզներ, սրբագրել և գրառել է իր ուսուցչի՝ Հովհան Որոտնեցու (1315-1388 թթ.) երկերից մի քանիսը³: XX դարի 70-ական թվականներից նրան վերագրվեց նաև «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ձեռագրերի Բ խմբի հերթական խմբագրությունը:

Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի կազմավորմանն ու հետագա խմբագրությանը նվիրված մեր հոդվածում նորովի ներկայացնելով Կանոնագիրք ձեռագրերի այս խմբի ծագումն ու զարգացումը⁴ անդրադարձել էինք նաև «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի այս տարբերակի ձևավորման գործում Գևորգ Երզնկացու մասնակցությանը⁵: Հետագա ուսումնասիրությունները և ի հայտ եկած նոր փաստերը, սակայն, հանգեցրին մեզ այն եզրակացության, որ մեր հոդվածում նշված աշխատանքներն իրականացնողը Գևորգ Երզնկացին չէ:

Իսկ թե ինչ աշխատանքներ է իրականացրել Գևորգ Երզնկացին և ինչ ներդրում է ունեցել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ձևավորման գործում, կփորձենք ներկայացնել ստորև:

Ինչպես արդեն պարզել ենք, Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը⁶

¹ Փաղերայ – վարդապետ, տե՛ս «Բառգիրք Հայոց», քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Ամալյանի, Եր., 1975, էջ 322: Մեզ հայտնի մյուս Գևորգ վարդապետներից Գևորգ Երզնկացին տարբերվում է հենց այս պատվանունով:

² «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», մասն առաջին (1401-1450 թթ.), կազմեց Լ. Խաչիկյան, Եր., 1955, էջ 88, 130, 654 և այլուր:

³ Տե՛ս **Ն. Պողարյան**, Հայ գրողներ Ե-ԺԷ դար, Երուսաղեմ, 1971, էջ 406-408, **Հ. Քիրտեան**, Երիզա և Եկեղեց գավառ. պատմական համագրություն, հտ. Ա, Վենետիկ, 1953, էջ 302-314, **Հ. Քեռսեյան**, Հայ եկեղեցական մատենագրություն, պրակ Բ, էջ 344-350 (անտիպ):

⁴ Տե՛ս **Ն. Վարդանյան**, Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի կազմավորումն ու հետագա խմբագրությունը 78 կանոնախմբերի սահմաններում, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (այսուհետ՝ ՊԲՀ), 2014, № 3, էջ 130-139:

⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 136-137:

⁶ Կանոնագիրք ձեռագրերի այս խումբն ընդգրկում է 78-81 կանոնախմբեր. այստեղ Հովհաննես Օձնեցու 32 կանոններից բաղկացած կանոնախումբը 36-րդ կամ 42-րդ համարների ներքո է: Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի պայմանական անվանումները տվել է Վ. Հակոբյանը [տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», աշխ. Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, Ներածություն, Եր., 1964, էջ XXX (այսուհետ՝ Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց)]:

կազմավորվել է 1056-1059 թվականներին՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի⁷ 41⁸ կանոնախմբերի հիման վրա⁹: «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի այս տարբերակի կազմողը կամ կազմողները վերադասավորել և վերախմբավորել են այդ 41 կանոնախմբերն ըստ ժամանակագրական հաջորդականության և հեղինակային պատկանելության: Կանոնախմբերի վերադասավորումից և վերախմբավորումից բացի՝ խմբագիրը կամ խմբագիրները իրականացրել են նաև հետևյալ փոփոխությունները: Նախ՝ ձեռագրերի Ա խմբում որպես մեկ միավոր հանդես եկող «Կանոնք Բարսղի առ Ամփիլոքոս. Գլուխք ԾԱ»¹⁰ կանոնախումբը տրոհել են երկու առանձին կանոնախմբերի և համարակալել ԺԴ, ԺԵ հերթականությամբ՝ «ԺԴ. Կանոնք սրբոյն Բարսղի առ Աքելիքոս. Գլուխս ԾԱ» և «ԺԵ. Կանոնք Բ Բարսղի առ Թէոդորոս. Գլուխս Ա»¹¹: Այսպիսով՝ Սահակ Ա Պարթև կաթողիկոսի (348-439 թթ.) անվամբ հայտնի «Սրբոյն Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի Գիր ավանդութեան»¹² բնագիրը «Կանոնք սրբոյն Սահակայ Հայոց հայրապետի. Գլուխք ԾԵ»¹³ կանոնախմբի հետ զետեղել են ԻԹ (29) մեկ ընդհանուր համարի ներքո¹⁴: Նույն կերպ են վարվել նաև Հովհան Մանդակունու (շուրջ 403-490 թթ.) անվամբ հանդես եկող «Յովհաննու Մանդակունույ Հայոց կաթողիկոսի և թարգմանչի աշակերտ եղելոյ սրբոյն Սահակայ Մեծի հայրապետի Հայոց կաթողիկոսի Բան կանոնական. Գլուխս Ա»¹⁵ և «Յոհաննու Մանդակունույ Հայոց կաթողիկոսի. [Գլուխք Թ.]»¹⁶ կանոնախմբերի հետ՝ միախմբելով դրանք ԼԳ (33) համարի ներքո¹⁷: Այս փոփոխությունների հետևանքով էլ Սահակ կաթողիկոսի «Գիր ավանդությանը» և Հովհաննես Մանդակունու «Բան կանոնականը» Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի ցանկում չեն արտացոլվել (այս ցանկը պահպանվել է ՄՄ 656 (1661 թ.), 646 (1731 թ.), 10311 (1637 թ.) և 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ՝ մինչև 1708 թ.) թվահամարի ձեռագրերում), սակայն առկա են եղել ժողովածուում՝ առանց հերթական համարի¹⁸: Ուշադրության է արժանի նաև ձեռագրերի Ա խմբում ԼԲ

⁷ Ձեռագրերի այս խումբը բաղկացած է 57-60 կանոնախմբերից. այստեղ Հովհաննես Օձնեցու կանոնախումբը 24-րդ համարի ներքո է: 1056-1059 թթ. Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբն ընդգրկել է 41 կանոնախմբեր:

⁸ Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա, էջ 18-537, հտ. Բ, Եր., 1971, էջ 3-243:

⁹ Տե՛ս Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 131-132:

¹⁰ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա, էջ 329-362:

¹¹ ՄՄ, ձեռ. 656, թ. 6ա, 62բ-68ա, ձեռ. 646, թ. 4ա, 66բ-73բ: Թեև կանոնախումբը բաժանվել է երկու առանձին մասերի, սակայն ցանկը շարունակել է մնալ ընդհանուր երկուսի համար էլ: Այդ է պատճառը, որ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակներում ԺԴ (14)-րդ կանոնախմբի խորագրում կանոնների քանակը Ծ (50)-ի փոխարեն նշված է ԾԱ (51):

¹² «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 230-238:

¹³ Նույն տեղում, հտ. Ա, էջ 361-421:

¹⁴ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 3ա, 145ա-164ա:

¹⁵ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 239-243:

¹⁶ Նույն տեղում, հտ. Ա, էջ 491-500:

¹⁷ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 3բ, 180բ-183բ:

¹⁸ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 3աբ, 161բ-164ա, 182բ-183բ, ձեռ. 9513, թ. 3ա-4ա, 180բ-183ա, 203բ-204բ: Օրինակները բերում ենք ըստ այս 2 ձեռագրերի, քանզի ՄՄ 656 և 646 ձեռագրերում մեզ հետաքրքրող բնագրերի համապատասխան թերթերը թափված են:

համարի ներքո գտնվող «Կանոն Եղիշէի վարդապետին. Գլուխ Ա»¹⁹ կանոնախմբի պարագան: Այս կանոնախումբը, Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակում ժողովածուի մաս կազմելով հանդերձ, ցանկերում չի արտացոլվել և բուն ժողովածուում էլ չի համարակալվել²⁰: Վերոնշյալ փոփոխություններից զատ՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակին խմբագիրը կամ խմբագրողները հավելել են նաև Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբում բացակայող «Սրբոյն Եղիշայի ի կանոնաց գրոց. Գլուխ մի»²¹ բնագիրը՝ զետեղելով այն Խ (40) համարի ներքո:

Այսպիսով՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակն ընդգրկել է 43 կանոնախմբեր, սակայն ցանկը բաղկացած է եղել 40 կանոնախմբերի խորագրերից՝ ցանկում «Կանոն Եղիշէի վարդապետին. Գլուխ Ա», Սահակ Պարթևի «Գիր ավանդութեան» և Հովհաննես Սանդակունու «Բան կանոնական» կանոնախմբերի խորագրերի սղման և Բարսեղ Կեսարացու վերոնշյալ կանոնախմբի տրոհման հետևանքով:

Հետագայում XIII դարում, կիլիկյան նշանավոր մատենագիր, եկեղեցական, քաղաքական գործիչ Գևորգ Սկևռացին (Լամբրոնացին, 1245–1301 թթ.) Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ է ներմուծել ԽԱ (իր խմբագրության արդյունքում՝ ԽԷ)–ՀԸ կանոնախմբերը՝ վերակազմելով նաև ժողովածուի բովանդակության և առարկայական ցանկերը²²: Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունից հետո ընդգրկել է ՀԸ (78) կանոնախմբեր: Սրանցից առաջինը ԼԴ (34) կանոններից բաղկացած «Կանոնք առաքելական» կանոնախումբն է, իսկ վերջինը ԻԷ (27) կանոններից կազմված «Վասն քահանայագործութեան» կանոնախումբը՝ «Ա. Կանոնք առաքելականք. Գլուխս ԼԴ ... ՀԸ. Վասն քահանայագործութեան կարգաց պատրաստութիւն. Գլուխ ԻԷ»²³:

Նշենք, որ մեծանուն գիտնական Վ. Հակոբյանն այլ կերպ է ներկայացրել Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի ծագման ու զարգացման պատմությունը²⁴ և Գևորգ Երզնկացուն է վերագրել այս խմբի ԿԶ–ՀԸ (66–78) կանոնախմբերի ավելացումը²⁵:

¹⁹ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 64:

²⁰ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 656, թ. 108բ, ձեռ. 646, թ. 121ա: ՄՄ 8380, 8236 թվահամարի ձեռագրերում այս կանոնախումբը միացված է նախորդ՝ «Կանոնական գիր տեառն Եպիփանու ասացեալ» կանոնախմբին և համարակալված որպես հերթական կանոն, միայն վերջում նշված է խորագիրը՝ «Եղիշէի վարդապետի ասացեալ» (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 8380, թ. 176ա, ձեռ. 8236, թ. 105ա): ՄՄ 10311, 9513 թվահամարների ձեռագրերում կանոնախումբն առանձնացված է, սակայն չունի ո՛չ մասնավոր, ո՛չ ընդհանուր համարակալում (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 143բ, ձեռ. 9513, թ. 160բ):

²¹ ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 3բ, 203բ–207ա, ձեռ. 9513, թ. 4ա, 229ա–233ա:

²² Առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 130–136:

²³ ՄՄ, ձեռ. 8964, թ. 1ա–2բ (ցանկ): Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի այս ՀԸ (78) կանոնախմբերի ամբողջական ցանկը (ըստ՝ ՄՄ 654 թվահամարի ձեռագրի) տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Գ, կազմ. Օ. Եզանեան, Եր., 2007, էջ 206–217:

²⁴ Տե՛ս Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ XXXII–XXXIX, հտ. Բ, էջ XXI–XXV, XXX–XLI:

²⁵ Տե՛ս նույն տեղը, հտ. Բ, էջ XXXVI–XXXVIII:

Պետք է ընդգծել սակայն, որ 1967 թ. իր դոկտորական ատենախոսության մեջ Վ. Հակոբյանը վերը նշված կանոնախմբերի ավելացումը վերագրել էր Գևորգ Սկևռացուն²⁶՝ փոխկապակցելով Գևորգ Սկևռացու և Գևորգ Երզնկացու կատարած աշխատանքների մասին վկայող երկու տարբեր հիշատակարանների տեղեկությունները. XVII դարում (1611 թվականից հետո) ընդօրինակված ձեռագրերի Բ խմբին պատկանող Կանոնագրքի գրիչ Հակոբ Քյոթահիացու²⁷ (XVII դ.) տեղեկությունը. «... տեսի անդ կանոնս, կատարեալ գիր կանոնաց, **գոր հաւաքեալ էր զկանոնս առաքելոց, վարդապետաց, հայրապետաց սրբոց սուրբ վարդապետն Գեորգ Կիլիկեցին, որ է Սսեցին...**»²⁸ (այս և հետագա ընդգծումները մերն են - Ն. Վ.) և Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրի նախագաղափար հիշատակարանի (սկզբի հատվածը միայն) հաղորդած վկայությունը. «Արդ, աղաչեմք զորդիքդ լուսոյ և զմանկունքդ Նոր Սիօնի... յառաջմամբ սրտիւ յիշատակել առ Աստուած զարժանն յիշատակելոյ, զերիցս երանեալ երջանիկ րաբունին, զպետն վարժից և զքաջ **փառերայն** հայկազեան սեռիս, **ըզմեծ հռետորն Գեորգ, որ ի պականս գրոցս շատ աշխատեցաւ և գրեաց բազմաշնորհ մատամբն իւրով առ ի կատարել զքերին...**»²⁹: Այս երկու տեղեկությունների համադրումով էլ նա եզրակացրել էր, որ XIII դարում Գևորգ Լամբրոնացին վերցրել է հօս (ՄՄ 3368, 8938, 660, 9769) ենթախմբի մի որևէ ձեռագիր և ավելացրել ԿԶ-ՀԸ (66-78) կանոնախմբերը³⁰: Ապա հավելել. «Եվ որովհետև այս նույն բովանդակությունն ու կառուցվածքն ունեն մեր օգտագործած acdkmpsv³¹ (ՄՄ 7615, 8964, 2676, 654, 2677, 3544, 3098, 10137 - Ն. Վ.) ձեռագրերը, հետևապես սրանք էլ պատկանում են Կանոնագրքի Գեորգ Լամբրոնացու խմբագրությանը առանց անագան՝ XVII դարի ավելացումների»³²:

²⁶ Տե՛ս Վ. Ա. Հակոբյան, «Կանոնագիրք Հայոց»-ը և նրա խմբագրությունները, Դիսերտացիա պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճան հայցելու համար, Եր., 1967, էջ 83-86, նաև՝ **Акопян В. А.** «Армянская книга канонов» и ее редакции, автореферат, на правах рукописи, Ер., 1967, էջ 20-22:

²⁷ Հակոբ Քյոթահիացու մասին տեղեկություններ հիմնականում պահպանվել են նրա պատվերով ընդօրինակված ձեռագրերի հիշատակարաններում: Դրանցից մեկն էլ Անկյուրիայի Կարմիր վանքի ձեռագրացուցակում պահպանված, Արմաշի Ս. Աստվածածին վանքի վանահայր Գևորգ եպիսկոպոս Ալեքսանյանի կողմից 1867 թ. ընդօրինակված հիշատակարանն է, որից տեղեկանում ենք, որ Հակոբ Քյոթահիացին 1611 թվականից Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Գրիգոր Կեսարացու փոխանորդն է եղել (տե՛ս **Բարզեն աթոռակից կաթողիկոս**, Յուզակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանոց և շրջակայից, Անթիլիաս, 1957, էջ 263-266):

²⁸ Նույն տեղում, էջ 266:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 235:

³⁰ Տե՛ս Վ. Ա. Հակոբյան, «Կանոնագիրք Հայոց»-ը և նրա խմբագրությունները, էջ 84-85:

³¹ Հարկ ենք համարում ասել, որ նշված ձեռագրերից v ՄՄ 10137 (1389 թ., XV դ.) թվահամարի ձեռագիրը մասամբ է պատկանում Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբին: Մեր ուսումնասիրության արդյունքում պարզեցինք, որ թեև 1389 թ. ընդօրինակված այս Կանոնագիրքը բովանդակության և առարկայական ցանկերում ընդգրկում է Բ խմբի ՀԸ (78) կանոնախմբերը, սակայն «ՕՍ. Կանոնք Յովհաննու Մանդակունայ Հայոց կաթողիկոսի. Գլուխս Է» (թ. 192բ-193բ) կանոնախմբից հետո գրիչն ինչ-ինչ պատճառներով ընդօրինակել է ձեռագրերի Ա խմբի ԽԵ-ՕԸ (45-58) կանոնախմբերը (թ. 193բ-205բ): Այդ պատճառով էլ այսուհետ ձեռագիրը կնշենք հետևյալ կերպ՝ v*:

³² Վ. Ա. Հակոբյան, «Կանոնագիրք Հայոց»-ը և նրա խմբագրությունները, էջ 86:

Մինչդեռ Լ. Խաչիկյանը, նկատելով օգտագործված վերոնշյալ տեղեկությունների անհամապատասխանությունը, Վ. Հակոբյանի դոկտորական ատենախոսության ընդդիմախոսության մեջ իրավացիորեն ուսումնասիրողի ուշադրությունը հրավիրում է մեջբերված հատվածների անհամաձայնությանը: Անդրադառնալով Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրի նախագաղափար հիշատակարանի տեղեկությանը՝ Լ. Խաչիկյանը նշում է, որ Գևորգի ով լինելը պարզելու համար պետք է ավելի ուշադիր քննել այդ հիշատակարանը, որտեղ «... շատ աշխատեցաւ եւ գրեաց բազմաշնորհ մատամբն իւրով առ ի կատարել գրերին» հատվածից անմիջապէս հետո գրված է՝ «ընդ նմին եւ զՅակոբ Դրիմեցիս, զաշակերտ մեծի ըստնայ...»³³:

Այսպիսով Լ. Խաչիկյանը ցույց է տալիս, որ Ազարիա Սասնեցու կողմից մեջբերված հիշատակարանում (Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագիր) վկայակոչված Գևորգը Հակոբ Քյոթահիացու մատնանշած Գևորգ Սսեցին կամ Կիլիկեցին չէ, այլ հիշատակարանի հեղինակի՝ Հակոբ Դրիմեցու (1360–1426 թթ.) ուսուցիչ Գևորգ Երզնկացին է³⁴:

Լ. Խաչիկյանի այս իրավացի դիտողությունն էլ ստիպում է Վ. Հակոբյանին փոխել իր տեսակետը³⁵ և 1971 թ. լույս տեսած «Կանոնագիրք Հայոց» մեծարժէք աշխատության մեջ Գևորգ Երզնկացուն վերագրել Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի ԿԶ-ՀԸ (66-78) կանոնախմբերի ավելացումը³⁶, ըստ այդմ էլ՝ եզրակացնել, որ իր օգտագործած acdkmpsv* ձեռագրերը «պատկանում են Կանոնագրքի Գևորգ Երզնկացու խմբագրությանը»³⁷:

Սակայն, ինչպէս ցույց ենք տվել մեր՝ վերը նշված հոդվածում, ձեռագրերի Բ խմբի Խ (40՝ ըստ նախնական ցանկի) կանոնախմբերից հետո իրականացված խմբագրությանը Գևորգ Երզնկացին որևէ մասնակցություն չի ունեցել: Մեր այս տեսակետը հիմնավորվում է այն փաստով, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն ՀԸ (78) կանոնախմբերով՝ համապատասխան բովանդակային և առարկայական ցանկերով, առկա է 1352 թվականին ընդօրինակված ՄՄ 7615 (a՝ ըստ Վ. Հակոբյանի) և 1355 թվականի նախագաղափար Կանոնագրքից արտագրված ՄՄ 3276 (XVII դ.) թվահամարի ձեռագրերում: Իսկ ինչպէս հայտնի է, Գևորգ Երզնկացին ծնվել է 1350-ական թվականներին³⁸, հետևաբար նա չէր կարող լինել այդ խմբագրությունն իրականացնողը³⁹:

Նշենք, որ մեր ուսումնասիրությունների ընթացքում Հակոբ Դրի-

³³ ՄՄ Լ. Խաչիկեանի ֆոնդ, № 58, Վ. Հակոբյանի «Կանոնագիրք Հայոց»-ը և նրա խմբագրությունները՝ դիսերտացիոն աշխատության մասին կարծիք, Եր., 1967, էջ 10:

³⁴ Տե՛ս նույն տեղը:

³⁵ Տե՛ս Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ, էջ XXXV, տողատակ 6:

³⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ XXXVI-XXXVIII:

³⁷ Նույն տեղում, էջ XXXVI:

³⁸ Տե՛ս Ն. Պողարյան, նշվ. աշխ., էջ 406, նաև՝ Հ. Քիրտեան, նշվ. աշխ., էջ 303, Հ. Քեռսեյան, նշվ. աշխ., էջ 344:

³⁹ Առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 133-136:

մեցու վերոնշյալ հիշատակարանը՝ որպես նախագաղափար հիշատակարան, ընդօրինակված գտանք նաև ՄՄ 3788 (1852 թ.) թվահամարի ձեռագրում⁴⁰՝ Բ խմբին պատկանող Կանոնագրքին կից: Մեր վերոնշյալ հոդվածում անդրադառնալով այս հիշատակարանի հաղորդած տեղեկությանը՝ նշել էինք, որ «եթե այստեղ խոսքը չի վերաբերում որևէ կոնկրետ Կանոնագիրք ձեռագրի թերին լրացնելուն, ապա հավանաբար Գևորգ Երզնկացին իր սրբագրական աշխատանքները կատարել է Բ խմբի՝ արդեն իսկ համախմբված 78 կանոնախմբերի շրջանակում»⁴¹:

Այսօր, սակայն, առավել մանրակրկիտ ուսումնասիրելով ՄՄ 3788 թվահամարի ձեռագիրը (որը, ցավոք, ընդօրինակված է բազմաթիվ բացթողումներով և որոշ թերություններով)⁴², ինչպես նաև հնարավորինս օգտագործելով Անկյուրիայի Կարմիր վանքի թիվ 43 ձեռագրի նկարագրության ընձեռած սակավ տեղեկությունները⁴³՝ վստահորեն կարող ենք ասել, որ հոդվածում նշված սրբագրական աշխատանքների հեղինակը Գևորգ Երզնկացին չէ: Իսկ Հակոբ Ղրիմեցու վկայությունն իր ուսուցչի կատարած աշխատանքների վերաբերյալ առնչվում է միայն մեկ ձեռագիր Կանոնագրքի, որտեղ առկա «թերին» էլ լրացրել է Գևորգ Երզնկացին՝ ակամա դառնալով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի մի նոր ենթախմբի հեղինակ:

Այսպես՝ հենվելով Հակոբ Ղրիմեցու հիշատակարանի տեղեկությունների վրա՝ կարող ենք ասել, որ ՄՄ 3788 և Անկյուրիայի Կարմիր վանքի 43 թվահամարի ձեռագրերը ներկայացնում են ձեռագիր Կանոնագրքի այն տարբերակը, որի ձևավորման գործում իր ներդրումն է ունեցել Գևորգ Երզնկացին:

Նշված ձեռագրերի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ դրանք իրենց կառուցվածքային առանձնահատկությամբ և տարբերություններով նման են ՄՄ 656 (1661 թ., i՝ ըստ Վ. Հակոբյանի) և 10311 (1637 թ.), 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ՝ մինչև 1708 թ., r՝ ըստ Վ. Հակոբյանի) թվահամարի ձեռագրերին⁴⁴:

Եվ եթե ՄՄ 3788 ձեռագիրը չունի բովանդակային ցանկ, ապա Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրի նկարագրության մեջ Բ. Կյուլեսերյանը,

⁴⁰ Վ. Հակոբյանը և մյուս ուսումնասիրողներն օգտվել են Անկյուրիայի Կարմիր վանքի թիվ 43 ձեռագրի նկարագրության մեջ պահպանված տարբերակից: Վ. Հակոբյանը ՄՄ 3788 ձեռագրում այս հիշատակարանը չի նկատել ձեռագիրն ամբողջությամբ չօգտագործելու պատճառով (տե՛ս Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ LXXV):

⁴¹ Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 136-137:

⁴² 1825 թ. Մադրասում ընդօրինակված այս ձեռագրում կանոնախմբերը և կանոնները համարակալված չեն, կանոնախմբերի ցանկերն ընդօրինակված չեն, բացառությամբ Աբրահամ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի և Եղիշեի «Վասն դիւսահարաց» կանոնախմբերի, իսկ որոշ բնագրեր աղավաղված են:

⁴³ Տե՛ս և Բարզեն աթոռակից կաթողիկոս, նշվ. աշխ., էջ 229-268:

⁴⁴ Այն փաստը, որ այս ձեռագրերում մեր կողմից Գևորգ Երզնկացուն վերագրված սրբագրական աշխատանքները բացակայում էին, ստիպեց մեզ նորից քննել եղած սուղ նյութերը և վերանայել մեր նախորդ տեսակետը:

ներկայացնելով ձեռագրի ցանկը, նշում է, որ այն բաղկացած է ԼԹ (39) (իմա՝ Խ (40) - Ն. Վ.)⁴⁵ գլուխներից. «Այդ ԼԹ գլուխներուն առաջինն է Ա-ռաքելական կանոնք, իսկ վերջինը Սրբոյն Եղիշէի կանոնները»⁴⁶. Ինչպէս գիտենք, ցանկն այսպիսին է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակներում⁴⁷: Շարունակելով միտքը՝ Բ. Կյուլեսերյանը հավելում է. «...բայց Կանոնագիրքս իրողութեան մէջ կը բովանդակէ աւելի գլուխներ»⁴⁸: Այդ «ավել գլուխները»՝ Կանոնագրքի սահմաններում, իրականում Գևորգ Սկևռացու խմբագրության ժամանակ ավելացված բնագրերն են: Այսինքն՝ ՄՄ 3788 և Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրերի բովանդակած Կանոնագրքերում բովանդակության և առարկայական ցանկերն ընդգրկել են 40 կանոնախմբեր, իսկ բուն «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն բովանդակել է ՀԸ (78) կանոնախմբեր:

Եվ քանի որ նմանատիպ կառուցվածք ունեն նաև Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը ներկայացնող ՄՄ 3368 (1639 թ.), 8938 (1685 թ.), 660 (XVII դ.), 9769 (XVII դ.) (հlou՝ ըստ Վ. Հակոբյանի)⁴⁹, 10311 (1637 թ.) և 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ՝ մինչև 1708 թ., r՝ ըստ Վ. Հակոբյանի) թվահամարի ձեռագրերը, հետևաբար կարող ենք ասել, որ սրանք բոլորը ներկայացնում են Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի միևնույն ենթախումբը:

Որ այս ձեռագրերը միասին կազմում են մեկ ենթախումբ, վկայում են նաև հետևյալ փաստերը. ինչպէս ՄՄ 3368, 8938, 660, 9769 ձեռագրերում, այնպէս էլ ՄՄ 3788 և Անկյուրիայի 43 թվահամարի ձեռագրերում Գրիգոր Աստվածաբանի անունով հայտնի «Սահմանք կանոնադրութեան երանելոյն Գրիգորի Աստուածաբանի Նազիանձու եպիսկոպոսի յաղագս ուղղափառութեան...»⁵⁰ կանոնախմբում բացակայում են ԻԲ-Լ (22-30) կանոնները, և բնագիրն ավարտվում է ԻԱ (21) կանոնի «...զի մի արմատ դառնութեան ի վեր երևալ»⁵¹ հատվածով: Ի տարբերություն ՄՄ 3788 և 3368, 8938, 660, 9769 ձեռագրերի՝ Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրում գրիչը նշում է այդ բացթողման պատճառը. «Ո՛վ եղբայր, մէկ թուղթ ընկաց էր, տեղն պարապ թողի»⁵²: Մա ևս մեկ անգամ հիմնավո-

⁴⁵ Բ. Կյուլեսերյանի նկարագրության մեջ համարակալման բացթողումների հետևանքով առաջացել է կարգահամարների անհամապատասխանություն, այսպէս է նաև ՀԸ (78) կանոնախմբերի համարակալման դեպքում. Բ. Կյուլեսերյանի մոտ դրանք ԿԵ (65)-ն են, թէև առկա են բոլոր ՀԸ (78) կանոնախմբերի խորագրերն էլ:

⁴⁶ **Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 231:

⁴⁷ Տէ և ՄՄ, ձեռ. 656, թ. 6աբ, ձեռ. 646, թ. 4աբ:

⁴⁸ **Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 231:

⁴⁹ Այս ձեռագրերն ընթրփնակված են թերի և ընդգրկում են Ա-ԿԵ կանոնախմբերը: Առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 134:

⁵⁰ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 181-199:

⁵¹ ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 21բ, տե՛ս նաև՝ **Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 231, հմմտ. «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 196:

⁵² **Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 263: Նմանատիպ մի հիշատակություն՝ «Ո՛վ հայրք եւ եղբարք, մէկ թուղթն օրինակէն ընկաց էր, տեղն պարապ թողի», առկա է նաև նույն խմբին պատկանող Անկյուրիայի թիվ 42 ձեռագրում, որը, ըստ

րում է մեր այն տեսակետը, որ ՄՄ 3368, 8938, 660, 9769 (հլօւ՝ ըստ Վ. Հակոբյանի) ձեռագրերն ընդօրինակվել են միննույն մայր օրինակից⁵³, որի համար նախագաղափար է ծառայել Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագիրը կամ դրանից ընդօրինակված մեկ այլ ձեռագիր:

Այս ամենից զատ՝ քննարկվող բոլոր ձեռագրերում (ՄՄ 3788, 3368, 8938, 660, 9769, 9513, 10311 և Անկյուրիայի թիվ 43) Մելիտոնի կանոնախմբի խորագիրն ունի «Մելիտոսի եպիսկոպոսի թուղթ *ամ Տոյ...*»⁵⁴, իսկ Աբրահամ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի կանոնախմբինը՝ «...առ Վաջազան Աղուանից *արքեպիսկոպոսին*»⁵⁵ (իմա՝ «արքայ» - Ն. Վ.) միայն այս ենթախմբին հատուկ տարընթերցումները:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Հակոբ Ղրիմեցու հիշատակարանը բովանդակող ՄՄ 3788 և Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրերը կառուցվածքային և ընթերցվածային նմանություններ ունեն նաև Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակը ներկայացնող ՄՄ 656 (i՝ ըստ Վ. Հակոբյանի)⁵⁶ ձեռագրի հետ: Մեզ հետաքրքրող ձեռագրերում 40 կանոնախմբերից բաղկացած բովանդակության և առարկայական ցանկերի առկայությունը, որ համընկնում է ՄՄ 656 (1661 թ.), 646 (1731 թ.) թվահամարի ձեռագրերի ցանկերին, հիմք է տալիս կարծելու, որ Գևորգ Երզնկացին իր Կանոնագիրքը նախապես սկսել է ընդօրինակել ձեռագրերի Բ խմբի 40 կանոնախմբերից բաղկացած, սկզբնական տարբերակին պատկանող մի ձեռագրից, իսկ հետո այն լրացրել է Գևորգ Սկևռացու խմբագրած տարբերակի որևէ օրինակից⁵⁷:

Այն, որ Գևորգ Երզնկացին օգտվել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի՝ վերը նշված երկու ենթախմբերի ձեռագրերից, հաստատում են հետևյալ փաստերը: Նախ՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակին հատուկ համարակալումը՝ Ա-Խ կանոնախմբերի սահմաններում, մասամբ կամ ամբողջական առկա է այս ենթախմբի գրեթե բոլոր ձեռագրերում: Այդ համարակալումն անթերի է պահպանվել հասկապես ՄՄ 10311 (1637 թ.) և 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ

Բ. Կյուլեսերյանի, ընդօրինակվել է թիվ 43 ձեռագրից (տե՛ս նույն տեղը):

⁵³ Տե՛ս նաև Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 134:

⁵⁴ **Բարզեն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 234, ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 73ա, ձեռ. 10311, թ. 221ա, ձեռ. 3368, թ. 213բ, ձեռ. 8938, թ. 216բ, ձեռ. 660, թ. 267ա, ձեռ. 9769, թ. 208բ, ձեռ. 9513, թ. 251ա: Կանոնախմբի խորագիրն այսպես է միայն այս ենթախմբի ձեռագրերում, հմմտ.՝ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Բ, էջ 285:

⁵⁵ **Բարզեն աթոռակից կաթողիկոս**, նշվ. աշխ., էջ 232, ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 55ա, ձեռ. 10311, թ. 183բ, ձեռ. 3368, թ. 174բ, ձեռ. 8938, թ. 183բ, ձեռ. 660, թ. 217ա, ձեռ. 9769, թ. 172բ, ձեռ. 9513, թ. 204բ՝ որոշ տարընթերցումներով, հմմտ.՝ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա, էջ 501:

⁵⁶ Վ. Հակոբյանը նշում է t (646) ձեռագիրը (տե՛ս նաև Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ LXXV):

⁵⁷ Օգտվել է Գևորգ Սկևռացու խմբագրած ՄՄ, ձեռ. 7615, 8964, 2676, 10137 ենթախմբերը ներկայացնող մի տարբերակից և ոչ դրա հետագայում սրբագրված ՄՄ, ձեռ. 654, 2677, 3544, 3098, 10682, 10953 ենթախմբի որևէ օրինակից: Քանզի ավելացված կանոնախմբերում վերջին ենթախմբին հատուկ սրբագրական մեր նշած աշխատանքները դեռ չեն կատարվել (տե՛ս նաև Ն. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 137):

մինչև 1708 թ.) թվահամարի ձեռագրերում: Ինչպես և Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակում (ՄՄ ձեռ. 656, 646), այնպես էլ այստեղ Մահակ կաթողիկոսի և Հովհան Մանդակունու վերոնշյալ կանոնախմբերը համախմբված են ԻԹ և ԼԳ համարների ներքո⁵⁸:

Այս ենթախմբի ձեռագրերում Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակին հատուկ համարակալումն անխախտ շարունակվում է մինչև Խ համարի ներքո գտնվող Եղիշեի «Վասն դիւահարաց» կանոնախումբը⁵⁹, որից հետո արդեն առաջանում է համարակալման շեղում: Այստեղ, գաղափար օրինակի ընդօրինակող Գևորգ Երզնկացին, որպեսզի համապատասխանեցնի ընդօրինակության համար օգտագործված նախնական (40 կանոնախմբերից բաղկացած, 1056-1059 թթ. խմբագրությանը հարող) օրինակի համարակալումը մեկ այլ ձեռագրից (Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանը պատկանող, 78 կանոնախմբից բաղկացած որևէ տարբերակից) ներմուծվող կանոնախմբերի համարակալմանը, Խ (40) համարից հետո միանգամից օգտագործել է ԽԴ-ԽԶ (44-46) համարները՝ դրանցով համարակալելով Եղիշեի կանոնախմբի ենթամիավորները՝ ԽԴ՝ «Նորին վասն դժոխոց», ԽԵ՝ «Նորին Վասն ուրացողաց», ԽԶ՝ «Նորին վասն երախայից»⁶⁰: Համարակալման այս կանխամտածված շեղումն իրականացվել է, որպեսզի հաջորդ միավորի՝ Հովհան Կոստանդնուպոլսեցու կանոնախմբի հերթական համարը համապատասխանի Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանը պատկանող երկրորդ գաղափար օրինակի համարակալմանը⁶¹:

Ի դեպ, իր ուսուցչի՝ Գևորգ Երզնկացու իրականացրած աշխատանքներից բացի, Հակոբ Ղրիմեցին հիշատակում է նաև այդ գրչագրում իր կատարած աշխատանքները. «...ընդ նմին եւ զՅակոբ Ղրիմեցիս, զաշակերտ մեծի բաբունոյ, որ զաղիւսակս եւ զբոլորակս դրոշմեցի հանդերձ խրատիւք...»⁶²: Եվ եթե Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրում այդ աղյուսակներն ու բոլորակները չեն պահպանվել⁶³, ապա ՄՄ 3788 (1825 թ.), 10311 (1637 թ.) և 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ՝ մինչև 1708 թ., ըստ Վ. Հակոբյանի) թվահամարի ձեռագրերում առկա են: Սրանք Ներսես Շնորհալու «Վասն աստիճանաց ազգականութեան» բնագրին կից դրվող խաչանման և բոլորակաձև աղյուսակներն են⁶⁴:

⁵⁸ Տե՛ս Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս, նշվ. աշխ., էջ 232, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 145ա-164ա, 180բ-183բ, ձեռ. 9513, թ. 162բ-183ա, 201ա-204բ:

⁵⁹ Այս կանոնախումբը Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանը պատկանող ձեռագրերում ԽԶ (46) համարի ներքո է:

⁶⁰ ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 206բ-207ա, ձեռ. 9513, թ. 232բ-233ա:

⁶¹ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 10311, թ. 207ա, ձեռ. 9513, թ. 233ա, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 7615, թ. 208բ, ձեռ. 10137, թ. 189ա և այլն: Հովհան Կոստանդնուպոլսեցու կանոնախումբը Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանը պատկանող ձեռագրերում ԽԵ (47) համարի ներքո է:

⁶² ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 88բ:

⁶³ Այդ մասին տեղեկացնում է Բ. Կյուլեսերյանը. «Յակոբ Ղրիմեցոյն յիշած աղիւսակներն ու բոլորակները չկան» (Բարզէն աթոռակից կաթողիկոս, նշվ. աշխ., էջ 235):

⁶⁴ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 89աբ, ձեռ. 10311, թ. 249բ-250ա, ձեռ. 9513, թ. 285աբ:

Նշված անհերքելի ապացույցներն էլ փաստում են, որ Գևորգ Երզնկացին, օգտագործելով երկու տարբեր ենթախմբերի ձեռագրեր, ընդամենը ընդօրինակել է մի ձեռագիր Կանոնագիրք: Հետագայում այս Կանոնագրքի բազմաթիվ ընդօրինակությունների հետևանքով էլ առաջացել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի մի նոր «արհեստական» ենթախումբ: Այս ենթախմբին են պատկանում Անկյուրիայի թիվ 43 (1609 թ.), 42 (XVII դ., 1609 թ.-ից հետո), ՄՄ 10311 (1637 թ.), 3368 (1639 թ.), 8938 (1685 թ.), 660 (XVII դ.), 9769 (XVII դ.), 9513 (XVII դարի վերջ-XVIII դարի սկիզբ՝ մինչև 1708 թ.), 3788 (1853 թ.) թվահամարի ձեռագրերը:

Հարկ է նշել, որ ՄՄ 3788 թվահամարի ձեռագրում պահպանված մեկ այլ նախագաղափար հիշատակարան օգնում է որոշել նաև Գևորգ Երզնկացու Կանոնագրքի ընդօրինակության մոտավոր ժամանակը:

ՄՄ 3788 թվահամարի ձեռագրում Հակոբ Ղրիմեցու հիշատակարանից բացի՝ ընդօրինակված են նաև ՄՄ 3788 ձեռագրի գաղափար օրինակի հիշատակարանները: Սրանցից մեկում պահպանվել են տեղեկություններ գրչության ժամանակի և վայրի մասին. «...Արդ գրեցաւ սա ի վանս **Գովորու** (իմա՝ Գորոբու – Ն. Վ.) **սուրբ Թեոդորոս**⁶⁵ ...ի թվին Հայոց **ՊԽԱ.** (1392)»⁶⁶: Այսինքն՝ Գևորգ Երզնկացին ընդօրինակել է իր Կանոնագիրքը մինչև 1392 թվականը:

Այսպիսով պարզ է դառնում, որ Գևորգ Երզնկացին ոչ թե խմբագրել կամ սրբագրել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը ՀԸ (78) կանոնախմբերի սահմաններում, այլ XIV դարում (մինչև 1392 թ.) ընդամենը ընդօրինակել է մի ձեռագիր Կանոնագիրք՝ օգտվելով ձեռագրերի Բ խմբի՝ արդեն իսկ գոյություն ունեցող երկու ենթախմբերի՝ սկզբնական (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 656, 654) և Գևորգ Սկևռացու խմբագրած (տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 7615, 8964, 2676, 10137) գրչագրերից: Ընդօրինակության ժամանակ սրանց արհեստական միավորումից էլ ստացել է ձեռագիր Կանոնագրքի իր տարբերակը՝ կառուցվածքային ու բովանդակային որևէ փոփոխության չենթարկելով «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն: Հետագայում Գևորգ Երզնկացու Կանոնագրքի բազմաթիվ ընդօրինակությունների հետևանքով առաջացել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի «երզնկացիական» ենթախումբը:

Բանալի բառեր – «Կանոնագիրք Հայոց», Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ, Գևորգ Երզնկացի, Գևորգ Սկևռացի, Հակոբ Ղրիմեցի, կանոնախումբ, Հակոբ Ղրիմեցու հիշատակարան

⁶⁵ Գտնվել է Արևմտյան Հայաստանի Էրզրումի նահանգի Երզնկա գավառում, Երզնկա քաղաքից մոտ 30 կմ արևելք (տե՛ս **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան**, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 1, Եր., 1986, էջ 956):

⁶⁶ ՄՄ, ձեռ. 3788, թ. 92բ: ՄՄ 3788 թվահամարի ձեռագրի նախագաղափար օրինակի գրչի և ստացողի մասին տեղեկություններ կան նաև 101ա, 160բ թերթերի հիշատակարաններում:

НАРИНЕ ВАРДАНЯН – Геворг Ерзнкаци и армянская «Книга канонов». – Летописцу XIV–XV вв. вардапету Геворгу Ерзнкаци (1350?–1416) принадлежит ряд речей и проповедей. В 1970-х гг., опираясь на сообщение Акоба Крымечи (1360–1426) о том, что его учитель Геворг «работал много и восполнил недостающее в тексте», В. Акобян предположил, что именно Геворг Ерзнкаци отредактировал рукопись «Книги канонов».

В статье высказано мнение, что это не так. Геворг Ерзнкаци не отредактировал рукописи группы «Б» «Книги канонов», особенно те, которые сохранили памятную запись Акоба Крымечи, а также ряд копий, а лишь скопировал (до 1392 г.) одну из рукописей; при этом он пользовался рукописями двух подгрупп группы «Б». Геворг Ерзнкаци начал копировать текст с рукописи группы «Б», состоящей из 40 канонических групп (ММ, рук. 656, 654), а затем дополнил его текстом, отредактированным Геворгом Скеврати (Ламбронати; ММ, рук. 7615, 8964, 2676, 10137). В дальнейшем с экземпляра Геворга Ерзнкаци было сделано множество копий, вследствие чего возникла новая, «искусственная» подгруппа рукописной группы «Б» «Книги канонов» (ММ, рук. 3368, 10311, 9513, 1788 и т. д.).

Ключевые слова: армянская «Книга канонов», рукописная группа «Б» «Книги канонов», Геворг Ерзнкаци, Геворг Скеврати, Акоб Крымечи, каноническая группа, памятная запись Акоба Крымечи

NARINE VARDANYAN – Gevorg Yerznkatsi and “Armenian Book of Canons”. – The prominent chronicler of XIV-XV centuries, teacher Gevorg vardapet Yerznkatsi (1350?-1416) is the author of some preachments, homilies and sermons. In 1970 the renowned scientist V. Hakobyan prescribed to him also the recurrent edition of the manuscript tradition “B” of the *Kanonagirk* (“Armenian Book of Canons”), relying on the colophon of Hakob Ghrimetsi (1360-1426) where he informed that his teacher Gevorg “worked a lot and added what was missed in the text”.

Having studied the manuscript tradition “B” of the *Kanonagirk*, in particular, those of them which contained records of Hakob Ghrimetsi, and also a number of copies which are combined with them, we consider that Gevorg Yerznkatsi did not edit or modify manuscript tradition “B” within the frames of 78 canon groups, and also in XIV century (till 1392) only copied a manuscript *Kanonagirk*, using already existing manuscripts of two subgroups of manuscript tradition “B”. That is, Gevorg Yerznkatsi preliminarily started to copy his *Kanonagirk* from a manuscript group, consisting of 40 canon groups, from the manuscript belonging to the initial manuscript tradition “B” (see ММ, man. 656, 654), and then added it with a copy of the edited by Gevorg Skevratsi (Lambroatsi) variant (see ММ, man. 7615, 8964, 2676, 10137). Further from the *Kanonagirk* of Gevorg Yerznkatsi number of copies were made in the consequence of what a new “artificial” subgroup of manuscript tradition “B” of *Kanonagirk* was formed (see ММ, man. 3368, 10311, 9513, 1788 and etc.).

Key words: “Armenian Book of Canons”, manuscript tradition “B”, Gevorg Yerznkatsi, Gevorg Skevratsi, Hakob Ghrimetsi, group of canons, colophon of Hakob Ghrimetsi

**ՄԵՌԱԿԱՆ ՀՈԼՈՎՈՎ ԳՈՅԱԿԱՆԱԿԱՆ
ԲԱՌԱԿԱՊԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ Պ. ՄԵՎԱԿԻ ՊՈԵԶԻԱՅՈՒՄ**

ԼՈՒՍԻՆԵ ՀՈՎՀԱՆՆԻՄՅԱՆ

Մեռականն իմաստային առումներով ամենահարուստ հոլովն է: Դա թերևս բացատրվում է նրանով, որ այդ հոլովն է ստանձնել արտահայտելու առարկաների միջև դրսևորվող այն բազմազան հարաբերությունները, որոնք կարող են լինել առարկաների ու գործողությունների միջև և արտահայտվում են ոչ միայն մյուս բոլոր թեք հոլովներով, այլև ուրիշ խոսքի մասերով (մակբայ, դերանուն, դերբայներ և այլն): Ասել է թե՛ «սեռական հոլովով դրված լրացումն իր լրացյալի նկատմամբ կարող է արտահայտել այն բոլոր իմաստները, որոնք արտահայտվում են առարկաների գործողության, այն է՝ լրացումների և բայի (բայի և լրացումների) կապակցություններով»¹:

Համասեռ բաղադրիչներով գոյականական բառակապակցությունների կազմում սեռական հոլովով լրացում ունեցող կապակցությունները բացարձակ մեծամասնություն են կազմում մյուս բոլոր թեք հոլովներով լրացում ունեցող բառակապակցությունների համեմատությամբ: Գոնե Պ. Սևակի ստեղծագործությունների ընձեռած համապատասխան փաստական նյութն այդ մասին է վկայում:

Մեռական հոլովով լրացում ունեցող գոյականական բառակապակցությունները հատկանշվում են ներքին բազմազանությամբ: Եթե դրանք կարող են առնչվել բայական բառակապակցություններին՝ տեղի, ժամանակի, խնդրային և այլ հարաբերություններ արտահայտելու իմաստով, ապա առնչվում են նաև տարասեռ բաղադրիչներով հատկապես այն բառակապակցություններին, որոնք ածականով լրացում ունեն: Երկրորդ դեպքում սեռական հոլովաձևի առարկայական իմաստի հաշվին ուժեղացած է լինում հատկանշային իմաստը: Համեմատենք, օրինակ, **լեռան կատար** ու **լեռան ծաղիկ** ու նման կապակցությունները, և դժվար չէ նկատել, թե երկրորդ դեպքում ինչքան է թուլացած **լեռ** գոյականի առարկայական իմաստը՝ մոտենալով **լեռնային** հարաբերական ածականին:

Թեև սեռական հոլովով լրացում ունեցող համասեռ գոյականական բառակապակցությունները որոշակիորեն առնչվում են բայական և ածական լրացում ունեցող գոյականական բառակապակցություններին,

¹ Վ. Քոչյան, Ժամանակակից հայերենի բառակապակցությունները, Եր., 1975, էջ 54:

այնուամենայնիվ դրանք ինքնուրույն ուսումնասիրության առարկա են՝ առանց առնչակից բայական և այլ բառակապակցությունները նկատի ունենալու:

Անդրադառնանք բառակապակցությունների տեսակների անվանման խնդրին: Մեր լեզվաբանության մեջ երկու միտում է նկատվում բառակապակցությունների անվանման հարցում: Մի դեպքում կողմնորոշվում են լրացական բառով, մյուս դեպքում՝ ամբողջ բառակապակցությամբ: Այսպես՝ **ցերեկվա շոգ, գիշերվա քամի** և նման կապակցությունները անվանվում են «ժամանակի սեռականով կապակցություններ» կամ «ժամանակի հարաբերություն արտահայտող կապակցություններ»:

Առաջին մոտեցումը հետևողականորեն դրսևորվում է Վ. Քոչայանի աշխատություններում. նա ընդունում է նյութի սեռականով, բաղկացության սեռականով, վերաբերության և այլ սեռականներով գոյականական բառակապակցությունների գոյությունը: Երկրորդ մոտեցմանը բնորոշ արտահայտություն տեսնում ենք «ժամանակակից հայոց լեզու» աշխատության մեջ՝ նյութի, բաղկացության, վերաբերության, խնդրային և այլ հարաբերություն արտահայտող բառակապակցություններ²:

Սկզբունքորեն ավելի ճիշտ է երկրորդ մոտեցումը, երբ անվանումը տալիս նկատի է առնվում ամբողջ բառակապակցությունը: Ճիշտ է, **ցերեկվա շոգ** կապակցությունը ժամանակային հարաբերություն է արտահայտում, սակայն համապատասխան գիտաբաներ չունենք բոլոր տեսակի հարաբերություններն անվանելու համար: Այսպես՝ **մեկ ժամվա գործ** կապակցությունը չափ է ցույց տալիս, բայց այսպիսիները չափի հարաբերությամբ կապակցություններ անվանելը փոքր-ինչ խորթ է թվում: Կամ՝ **գնացքի ժամանում, ամպրոպի որոտ** և նման ենթակայական հարաբերությամբ կապակցությունները ներկայացվել են «գործողության և գործողություն կատարողի հարաբերությամբ բառակապակցություններ»³ անվանումով, որ մեզ փոքր-ինչ անհաջող է թվում. «գործողության և գործողություն կատարողի» հասկացությունը շատ ընդհանուր բովանդակություն ունի. մասնավորման կարիք է զգացվում, թեև ընդգծված է գործողության գաղափարը, և խոսքը վերաբերում է բայական կապակցությանը:

Հետագա շարադրանքում, նախապատվությունը տալով բառակապակցության ենթատեսակը լրացումով ներկայացնելու սկզբունքին (ենթակայական սեռականով կապակցություններ, ժամանակի սեռականով կապակցություններ և այլն), ըստ անհրաժեշտության գործածելու ենք նաև «ժամանակի հարաբերությամբ բառակապակցություն»,

² Տե՛ս Մ. Աբրահամյան, Ն. Պատնասյան, Հ. Օհանյան, Խ. Բաղիկյան, ժամանակակից հայոց լեզու, հ. 3, Եր., 1976, էջ 25-38:

³ Նույն տեղում, էջ 31:

«մասի և ամբողջի հարաբերությամբ բառակապակցություն» անվանումները: Ինչ վերաբերում է համապատասխան հարաբերությունը գոյականի սեռական հոլովածունով (տեղի սեռական, ժամանակի սեռականով լրացում ունեցող բառակապակցություններ և այլն) կամ հարաբերական ածականով (տեղային հարաբերությամբ, ժամանակային հարաբերությամբ բառակապակցություններ) անվանելուն, ապա պետք է ասել, որ հավանաբար այդպիսի գուգահեռ գործածություններն առայժմ ընդունելի պետք է համարել, մինչ դրանցից մեկը հաղթի:

Մ. Աբեղյանը ստացական սեռականի բավական լայն ըմբռնում ունի՝ որպես այդպիսին դիտելով նաև ոչ միայն նրանք, որոնք ցույց են տալիս առարկա, անձ, որն ունի մի բան, որին պատկանում է մի բան՝ որպես «իրական սեփականություն, ստացվածք, ունեցվածք» (*Տիրանի գիրքը, այս որսորդի շունը*), այլև այնպիսիները, որոնք ցույց են տալիս անձ կամ առարկա, որն ունի մի բան, տեր է մի բանի, իբրև «իր հատկությունը և ունակությունը» (*այս առյուծի ուժը, բնության գեղեցկությունը, Աստծու բարությունը*), իբրև մի ազգի, ցեղի ամբողջության անդամ (*Թորոսենց Վարդանը, խնամունց Ստեփանը*), իբրև «իր ունեցվածքը որևէ, հաճախ փոխադարձ հարաբերությամբ» (*այս երեխաների հայրը, հորս բարեկամը, այս կնոջ մարդը, այս ծառայի տերը, այդ ձիու թամբը*)⁴:

Ստացական սեռականով կապակցությունները, ինչպես նկատել է Վ. Քոսյանը, «իսիստ տարածված են արդի գրական և խոսակցական լեզվում»⁵: Դրանք բավական գործածական են Պ. Սևակի ստեղծագործություններում և վկայում են՝ բանաստեղծի միտքը ինչպիսի լարումով համապատասխան հարաբերության մեջ է դիտել բազմազան ու բազմաթիվ առարկաներ ու երևույթներ: Խոսքը չի վերաբերում այնպիսի կապակցությունների, որոնց բաղադրիչները գերազանցապես ուղղակի նշանակություն ունեն, օրինակ՝ *կնոջ տեսք, մոր տեսք* (I, 141), *տղի մայրը* (I, 159), *գարնան իրիկուն* (I, 160), *սրտի տրոփյունը* (I, 162), *մանկության օրեր* (I, 130) և այլն⁶:

Բանաստեղծի խոսքարվեստում հաճախակի են այնպիսի բառակապակցությունների կիրառություններ, որոնք էապես նպաստում են խոսքի ոճական բովանդակության հարստացմանը: Այդպիսի բառակապակցություններն էլ երկու հիմնական դրսևորումով ու դերով են հանդես գալիս: Մի դեպքում սեռականով լրացումը այնպիսի առարկայի հետ է հարաբերություն արտահայտում, ինչպիսին իրականության սովորական ընկալման դեպքում նման բառերով սեռական լրացում չպիտի կարողանար ընդունել, ինչպես՝ *հաջողության քամի* (I, 141), *ժպիտ*

⁴ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց լեզվի տեսություն, Եր., 1965, էջ 120:

⁵ Վ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 57:

⁶ Տե՛ս Պ. Սևակ, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, Եր., 1972-1976 (շարադրանքում մեջբերված օրինակներից հետո նշվում են համապատասխան հատորն ու էջը):

ջերմության (I, 147), *հարցերի ճամփա* (I, 130), *արբունքի գարուն* (I, 126), *հավատո քլթակ* (IV, 268), *հակառակության ոգի* (IV, 85), *երանգների ծով* (I, 44), *խաղաղության հոտ* (I, 15) և այլն):

Դյուրին չէ նմանօրինակ կապակցությունների ստեղծումը առանց իրականության համապատասխան բանաստեղծական ընկալման: Պետք է նկատել նաև, որ այսպիսի կապակցությունների մեծ մասը աչքի է ընկնում արտահայտչական տարողությամբ:

Ծագման, սերման սեռականով բառակապակցություններ են դիտվում բառերի այն կապակցությունները, որոնց լրացումը ցույց է տալիս այն առարկան, որից ծագել, առաջացել է լրացյալով արտահայտված առարկան: Այսպես օրինակ *հայի որդին* (I, 38), *ձայնի արձագանք* (I, 42), *գոտեմարտի աղմուկներ* (I, 35), *լարման ուժ* (I, 461), *վառողի ծուխ* (I, 17), *մոր որդի* (I, 87), *գարնան սելավ* (I, 11), *մարտի թոռ ու բոռ* (I, 14), *բոցերի լեզուն* (I, 15), *սուրճի հոտ* (II, 128), *հողի, վարունգի, խոտի, մատիտի բուրմունք* (II, 134) և այլն, *լամայի լույս* (I, 236), *գետակի ջուրը* (I, 343), *խաղողի վազը* (I, 325), *երկնի կապույտը* (I, 325), *սխտորի հոտը* (I, 305): Որոշ լեզվաբաններ ծագման, սերման սեռականով կապակցություններ են համարում նաև այսպիսիները՝ Մուրացանի վեպերը, Տերյանի բանաստեղծությունները, Ս. Սարյանի նկարները և այլն⁷:

Պ. Սևակի ստեղծագործություններում գործածական են ինչպես ուղղակի, այնպես էլ փոխաբերական նշանակությամբ կիրառված ծագման (սերման) սեռականով լրացում ունեցող կապակցությունները. ինչպես օրինակ՝

Կոիվներում ընկան նրանք,
Ամեն մեկը՝ մի *տան ճրագ*,
Ամեն մեկը՝ մի *մոր որդի*... (I, 87)
Նա էլ, մարդու պես,
Ունի *ամոթի զգացումը* նույն... (I, 334)
Ականջս *անտատի խոսք ու զրույցին*,
Ես քարանում եմ,
Օ, ո՛չ... կոճղանո՛ւմ: (I, 341)

Ես *բոցերի լեզուն* չե՛մ մոռանա բնավ, Հրթիռային խաղի թովիչ լեզուն... (I, 15)

Ծագման սեռականով կապակցություններն ունեն իրենց ենթատեսակները: Գոյականական բառակապակցություններում ենթակայական սեռականը ցույց է տալիս այն առարկան, անձը, որը մտածվում է որպես լրացյալով արտահայտված առարկայացված գործողության կատարող,

⁷ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 421, Գ. Ջահուկյան, Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքները, Եր., 1974, էջ 557, Ս. Աբրահամյան, Ն. Պառնսպյան, Հ. Օհանյան, Խ. Բաղիկյան, նշվ. աշխ., էջ 28, Ս. Ասատրյան, Ժամանակակից հայոց լեզու, Եր., 1988, էջ 83):

դրության, վիճակի մեջ գտնվող: Ընդ որում՝ գործողության առարկայացումը տարբեր աստիճանի դրսևորումներ կարող է ունենալ համապատասխան լրացյալների մեջ: Մի խումբ գոյականների մեջ գործողության իմաստը բավական ուժեղ է, օրինակ՝ «Հայտարարում եմ՝ Չե՛մ պրծնի երբեք *կնոջ նազանքից...*» (I, 378), «Ո՛չ թե *դեմքի ծամածրոտնք*, Այլ օգնություն աղերսելու ճիշ էմ տալիս՝ ցավածներին...» (I, 397), «Ու խշրտուքը մրսող ծառերի Հրդեհում է ինձ, կրակի մատնում Չինգիզ խանի՛ պես» (II, 30), «Մեր *գլխի* թեթև *թափահարումով, Ճպոցով աչքի, Խեթմանք հայացքի, Հոնքերի խաղով, ուսի թոթափմամբ* Աջի կամ ձախի այն շարժումներով...» (II, 66) և այլն:

Պատճառի, սկզբնապատճառի սեռականով բառակապակցություններում սեռականը ցույց է տալիս այն առարկան, որի պատճառով ստեղծվել է հատկացյալով արտահայտվող առարկան, ինչպես օրինակ՝

Եվ մինչ *ուրախության* գուլալ իր *արցունքով*
 Սփռվելում էր մայրը, որ ապրում է որդին... (I, 13)
 Երկյուղում եմ տվայտանքից չվտարվող,
Վարտոտի սև *արյունումից* եմ սարսափում... (II, 151)
 Քո թանկ անվան համար դեռ շրթներս են դողում
 Ու *շրշունը շորիդ* հետևում է դեռ ինձ... (I, 220)
 Սփռվելում էր մայրը, որ ապրում է որդին...
 ...*Վշտի արտասուքը* քթարմատին... (I, 13)
 Կգաս՝ բայց ոչ իբրև լոկ *բնության զարթոնք*,
 Ինչպես որ եկել են ձիգ դարերից... (I, 21)
 Անվտանգ՝ ինչպես *հրդեհն արևի*
 Անվնաս՝ ինչպես օգտակար լորտուն... (I, 322)

Մ. Աբեղյանի և Վ. Առաքելյանի աշխատություններում սեռականի նշված իմաստը տարբերակված չէ: Մ. Աբեղյանն այս իմաստն ունեցող կապակցությունները դիտարկում է ծագման սեռականով կապակցությունների մեջ: Ի տարբերություն ծագման սեռականի՝ այս դեպքում սեռականը ցույց է տալիս ոչ թե հարաբերություն, այլ այն առարկան, որը պատճառ է դարձել հատկացյալով արտահայտված առարկայի հանդես գալուն:

Առարկայական սեռականով կապակցությունների լրացում հանդիսացող բաղադրիչը կոչվում է նաև խնդիր (խնդրի սեռական), իսկ ամբողջ կապակցությունը՝ խնդրային սեռականով կապակցություն⁸: «Խնդիր» բառ-հասկացությունը բավական ընդհանուր ձևով է արտահայտվում, մինչդեռ այս դեպքում գործ ունենք միայն ուղիղ խնդրին հարաբերակցող սեռական հոլովածների հետ: Եվ ապա այդ բառն ակ-

⁸ Տե՛ս Վ. Քոչյան, նշվ. աշխ., էջ 64:

նարկում է որոշակի շարահյուսական պաշտոն, որը նույն սեռականի համար անվերապահորեն ընդունելի չէ: Նշված կապակցությունների լրացում հանդիսացող բաղադրիչը կրող առարկա է ցույց տալիս և գործածվում է այնպիսի բայանունների հետ, որոնք հարաբերակցվում են ներգործական սեռի բայերին: Ուրեմն քննարկման առարկա հանդիսացող կապակցությունները կրող առարկայի և գործողության գոյականական արտահայտություն ունեցող առարկայի հարաբերություն են արտահայտում և սևակյան տողերում օժտված են ոճական ու արտահայտչական կարևոր դերով:

Եվ ի՛նչ կատարվեց, արդյոք հասկացա՞ր
Հարազատության ա՛յն **զգացումին**,

Որ կյանքն էր ջոկ-ջոկ երկուսիս տվել... (II, 179)

Ինչպես կարելի է նկատել, օրինակում կապակցության լրացումը ուղիղ խնդրի նշանակությամբ է մտածվում (հարազատության զգացում-զգալ հարազատություն և այլն):

- Այս արմատն է՞րն են

Խոտ ու ծառերի անդրադարձումը,
Թե՞՞ արմատների անդրադարձումն են
Խոտ ու ծառերը... (VI, 78)

Ծափ տալու պես,

Եվ՝ հնազանդ իմ **ափերի** այդ **շարժումին**՝

Քարափները գալի՛ս իրար,

Միանում են իրար անձայն... (II, 211)

Եվ փա՛ռք աստրծու,

Որ **աղմուկների հասունացումից**

Թագադրվում է ո՛չ թե գիշերը,

Այլ օ՛րն է ծնվում: (II, 25)

Մինչևիսկ չունեմ **պարտքի զգացում**:

Եվ ոտից-գլո՛ւ լիս քո պարտքն եմ որ կամ: (I, 504)

Խոսելով նյութի սեռականով կապակցությունների մասին՝ նշենք, որ այս սեռականն էլ ունի ծագման իմաստ, որը մասնավորված է նյութի նշանակությամբ, այնքանով, որ ցույց է տալիս այն նյութը, որից պատրաստված է մեկ այլ առարկա: Նշված հանգամանքով տարբերվում են նյութի և ծագման սեռականները:

Նյութի սեռականով կապակցությունները մեծ մասամբ փոխաբերական կիրառություն ունեն Սևակի ստեղծագործություններում, ինչպես օրինակ՝ «Հարկավոր է լինել գոնե մամոնտ կամ խոտ, Որ իր տիպն է թողել **քարածրխի շերտում**» (I, 293), «Մեկի արմատները փխրում **բրչով փայտի**, Իսկ այն մեկի մասին-հասունության առթիվ-Շոյիչ մի խոսք ասում...» (I, 217), «Զուգված **ավազի դեղին** կապրոնով Եվ անձե-

ռագործ նեյրոնով կանաչ՝ Հնչեցնում է նա իր ջինջ սուպրանոն» (I, 335), «Շքահանդես է սարքել արքունքը – Պատանհների շուրթերի վրա՝ *Բեղերի շարքով...*» (I, 296), «Կախված է հիմա մի ամբողջ աշխարհ՝ Մի գունդուկծիկ, *Բառերի մի պարս...*» (I, 289), «Սպառվել էին նրանց *արցունքի պաշարները* ողջ...» (IV, 271), «Դու մի՛ անցիր *ասֆալտ ճամփով*, գերադասիր ճամփա՛ շինել...» (I, 172), «Պտղավորումն այգու, արտի փոշոտումը փառաբանեմ կրքով, Ազնիվ թթխմորով հունցված *ցորեն հացը* մեր սեղանի վրա...» (I, 355), «Տուն երագող գույգի համար Դառնում *սիրո* համեստ *տանիք...*» (I, 361), «Արշալույսն է շարունակում ածել փողը իր ծիրանի» (II, 11):

Ծառի ճյուղը, ճանապարհի սկիզբը, օրվա կեսը, շենքի տանիքը և նման կապակցություններում սեռական հոլովի մասի՞, թե՞ ամբողջի գաղափար է արտահայտվում: Ավանդաբար այս կապակցությունների սեռականը կոչվել է մասնական, այսինքն՝ սեռականը ճանաչվել է ոչ թե իր, այլ իր լրացյալի նշանակությամբ: Լրացյալն է արտահայտում մասի գաղափարը: Հավանաբար իմաստային այդ անհամապատասխանությունը նկատի ունենալով՝ որոշ լեզվաբաններ *ծառի ճյուղ, գրքի էջեր, սարի գագաթ* և նման կապակցությունները դիտել են որպես մասի և ամբողջի հարաբերություն արտահայտող և ոչ թե մասնական սեռականով կապակցություն⁹: Այդ առիթով ուշագրավ դիտողություններ ունի Վ. Քոսյանը: «Պետք է նկատի ունենալ, որ մասնական սեռական տերմինը գործածում են՝ քերականագիտության ավանդներին հավատարիմ մնալով: Իրականում այս իմաստը պետք է կոչվի ամբողջի սեռական, ինչպես այդ ընդունված է մասնագիտական գրականության մեջ: Մասնական սեռականը բայի լրացման դերում հանդես եկողն է, որը համարժեք է հայերենի մասնական բացառականին»¹⁰: Պահանջը միանգամայն հասկանալի է և ընդունելի, սակայն Քոսյանը ամենուր գործածում է «մասնական սեռական» տերմինը: Տեղին կլինեք գործածության մեջ դնել «ամբողջի սեռականով բառակապակցություններ» անվանումը, քանի որ այս դեպքում սեռականով լրացումը ցույց է տալիս այն առարկան, որի բաղկացուցիչ մասն է լրացյալով արտահայտված առարկան: Այդպիսի կապակցություններում մասը վերագրվում, հատկացվում է ամբողջովին, ինչպես օրինակ՝

Արկի բեկորը սրի պես հատու
Կտրեց ու տարավ ոտքերը նրա... (I, 81)
Աշո ւն է գարո ւն...
Իսկ ո՞ւր է տարվա մեր **եղանակը...** (I, 312)
Զարմանում եմ դեռ

⁹ Տե՛ս Մ. Ասատրյան, նշվ. աշխ., Եր., 1988, էջ 83, Մ. Գյուլբուղադյան, Ժամանակակից հայոց լեզու, Եր., 1988, էջ 34:

¹⁰ Վ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 67:

Ամեն **կշեռքի թաթին** դրվելուց... (I, 431)
 Ես իմ տառապանքից տոկունություն հյուսում
 Եվ ձգտում եմ կախվել կանանց թաթիչներից... (III, 186)
 Եվ իմ **գրչի ծայրից**, օր-ցերեկով,
 Մի պուտ մթին գիշեր հենց նոր կաթեց... (III, 161)
 Ուզում եմ, որ ինձ «հայրիկ ջա ն» կանչեն
Աշխարհի բոլո՛ր բոլո՛ր ը ծայրերից (I, 473)
 Փակ է մեր առջև
 Ո՛չ միայն **դուռն ու գավիթը վանքի**,
 Այլ գավառն ամբողջ
 Եվ ողջ մի երկրի... (I, 513)
 ...Ազահ կներծրծի **անձրևի ջուրն** այնպես,
 Ասես **վալերյանի կաթիլներ** է ըմպում... (III, 170)
 Ու ես բաց եմ անում **լուսամուտիս փեղկը**... (III, 165)

Վ. Քոսյանը ամբողջի (մասնական) սեռականով կապակցություններ է համարում նաև այսպիսի կապակցությունները՝ աղբյուրի ափ, ծովի եզր, ջրի ափ, գետի եզերք, շենքի բակ¹¹: Բայց կարծում ենք՝ նման դեպքերում առկա չէ մասի ու ամբողջի հարաբերություն, և սեռականով արտահայտվում է իսկապես «այն տարածությունը, որին կից, սահմանակից է հատկացյալով արտահայտված առարկան»¹²: Իսկ դա արդեն բուն իմաստով մասի և ամբողջի հարաբերություն չէ, ավել աղբյուրի համար մաս չէ: Այդպես էլ մյուս դեպքերում:

Մ. Աբեղյանի ըմբռնմամբ՝ պարունակության սեռականը «ցույց է տալիս ինչ-որ տեղում կամ ժամանակում կա կամ կատարվում է»¹³: Խնդրառու գոյականը տեղ կամ ժամանակ է նշանակում իբրև պարունակող, իսկ սեռական լրացումով արտահայտվում է պարունակյալը: Պարունակյալը, ըստ Մ. Աբեղյանի, կարող է դրսևորվել և՛ տեղի, և՛ ժամանակի հարաբերությամբ: Պ. Սևակի ստեղծագործություններում պարունակության սեռականը հիմնականում հանդես է գալիս տեղի նշանակությամբ, ինչպես օրինակ՝ «...Բոլոր փողոցներում՝ **քամիների ժողով**...» (III, 182), «...որ ինձ համար դարձան **արվեստանոց սիրո**...» (III, 162), «...Բայց ինձ չեն կաշում, Ինչպես ձկանը՝ **ջուր օվկիանի**...» (I, 497), «Իրենց **ներսի տաքությունից**, Երբ որ... սաստիկ ցուրտ է դրսում» (II, 198):

Ինչպես նկատում ենք, պարունակության սեռականով կապակցությունները հիմնականում փոխաբերական կիրառություններով են հանդես գալիս:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 68:

¹² Նույն տեղում:

¹³ Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 424:

Ժամանակի սեռականով կապակցություններում լրացումը ցույց է տալիս այն ժամանակը կամ իբրև այդպիսին մտածվող մի հասկացություն, որի հարաբերությամբ դրսևորվում, ներկայացվում է լրացյալով արտահայտված առարկան, իրողությունը, օրինակ՝ «*Երեկվա խոր վերքն* է սպիացել արդեն» (I, 327), «Իմ քաղաքում հիմա *գարնան իրիկունն* է իջնում շքեղ...» (I, 160), «Ասես *երեկվա ասկյարը* այսօր դարձել է սպա...» (IV, 80), «...Բայց երբ անցել են *ցրտերը ձմռան...*» (I, 103), «... Որ հայրենի իմ քաղաքի *վաղվա օրն* է քո դեմ փռում» (I, 112), «Հանուն *վաղվա ճշմարտության* թող որ այսօր լինեմ սխալ» (I, 174), «Ուզո՞ւմ եք՝ հիշեմ Ծիծեռնակներին ու կոչեմ նրանց *Գարնան* հին *գուշակ*» (VI, 69), «Արդեն *լուսաբացի կիսաքնում* «Բարի լույս» է հնչում բոլոր կանանց համար» (II, 145):

Կասկածից վեր է, որ այսպիսի կապակցություններում սեռականով լրացումը կարող է հոմանշային հարաբերության մեջ գտնվել համապատասխան հարաբերական ածականի հետ: Այլ բան է, որ դա բացարձակ արտահայտություն չունի, և ոճական-կիրառական առումով այդ հոմանիշ դրսևորումները կարող են ունենալ էական տարբերություններ: Այսպես՝ *գարնան իրիկուն-գարնանային իրիկուն, ձմռան ցրտեր-ձմեռային ցրտեր* և նման կապակցությունների սեռականով լրացումը կա՛մ չունի հարաբերական ածականով հոմանիշ, կա՛մ եղածը իմաստով այնքան տարբեր է, որ դա և սեռականի ձևը հոմանշային առնչության մեջ նույնիսկ չեն կարող մտածվել: Նշված հանգամանքը նկատել և արժևորել է Վ. Առաքելյանը: Ըստ լեզվաբանի՝ «մի տարեկան երեխաներ են» և «մի տարվա երեխաներ են» կապակցություններն ամեննին էլ նույն իմաստը չունեն¹⁴: *Օրվա այս պահին* (II, 146), *այսօրվա անուժությունը* (II, 24), *երեկվա երդիկներ, այսօրվա ծինելույզներ* (I, 505) և այլ կապակցություններում արտահայտված լրացման դեպքում ոչ մի նշանակություն չունի լրացյալի բայական ծագում ունենալը կամ չունենալը: Այդ առումով մեզ հիմնավոր չի թվում հարցի այսպիսի մեկնաբանությունը. «*Ամառվա արձակուրդ* կապակցության մեջ,- գրում է Վ. Քոսյանը,- առկա է ժամանակային հարաբերություն՝ շնորհիվ այն բանի, որ *արձակուրդ* գոյականն ունի բայական ծագում»¹⁵: Կարծում ենք՝ ժամանակային հարաբերության առկայությունն այդ և նման կապակցություններում պայմանավորված է ոչ թե լրացյալով, տվյալ դեպքում՝ *արձակուրդ* բառով, այլ հենց լրացումով, որը ժամանակ ցույց տվող բառ է: Այդ բառը ժամանակային հարաբերությամբ է կապվում իր լրացյալների հետ:

Մ. Արեղյանը որպես ժամանակի նշանակությամբ սեռականով

¹⁴ Տե՛ս Վ. Առաքելյան, Ժամանակակից հայերենի հոլովների և հոլովական կապակցությունների իմաստային առումները, Եր., 1957, էջ 82:

¹⁵ Վ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 55:

լրացման դերով բառերի առանձին խումբ է ներկայացնում տոների անվանումները՝ **Վարդավառ, Նոր տարի, Զատիկ** և այլն¹⁶:

Պ. Սևակի բանաստեղծական լեզվի յուրահատկությունների տեսակետից սեռական հոլովի իմաստային առումներից ոչ մեկն այնքան ուշագրավ չէ, որքան առարկայի որակական հատկությունը ցույց տվողները: Որակական սեռականով կապակցությունները արտահայտչական հարուստ հնարավորություններով են օժտված՝ մասնավորապես հանդես գալով որպես մակդիր: Եվ դա պայմանավորված է որակական սեռականի իմաստային յուրահատկությամբ: Մ. Աբեղյանը, «որակական սեռական» ասելով հասկանում է առհասարակ այն սեռականը, որը «նախադասության մեջ կարող է որոշիչ լինել»¹⁷: Ինչպես գոյականի հոլովական իմաստների, այնպես էլ դրա շարահյուսական կիրառության խնդիրների քննության ժամանակ Մ. Աբեղյանի հիմնական ելակետն այն է եղել, որ գոյականը՝ որպես խոսքի մաս, առարկա ցույց տալով հանդերձ, խոսքում կարող է այնպիսի գործողություններով հանդես գալ, որ առարկայական իմաստը գրեթե բոլորովին չեզոքանում է, և իշխող է դառնում հատկանշային, պարագայական իմաստը: Այդպես է լինում ինչպես բայական, այնպես էլ գոյականական անդամի լրացման դերով հանդես գալու դեպքում: Գոյականի շարահյուսական գործածության քննության ժամանակ դա մեծ գիտնականին մասնավորապես հանգեցրեց պարագայական խնդիրների ընդունման գաղափարին, իսկ սեռական հոլովի իմաստները ներկայացնելիս արտահայտվեց առարկայականից դեպի հատկանշային իմաստները գնալու սկզբունքի կիրառումով:

Մ. Աբեղյանը մասնավորում է որակական սեռականի ընդհանուր բնութագրումը՝ համապատասխան օրինակներով ցույց տալով, որ առարկայի հատկությունն ասվածը կարող է նշանակել

1. ինչի ընդունակ է, կարող է անել մի առարկա (*գործի մարդ, կովի մարդ, որսի շուն*),

2. ինչի համար, որ սահմանված, հատկացված կամ պիտանի, արժանի է մի առարկա (*ընթերցանության գիրք, ծախսի փող, կաթի աման, թեյի գդալ*),

3. ինչ-որ մի բանով լինում է, կատարվում է (*տանջանքի գործիք, փրկության միջոց*),

4. ինչ-որ մի բան լինում է (*ձեռքի աշխատանք, քամու ջաղաց*),

5. վիճակ, աստիճան, տարիք և այլն, որ ունի, կամ որի մեջ գտնվում է մի բան (*միջին կարգի դպրոց, նոր ձնի հագուստ, մի հասակի երեխաներ* և այլն):

Որակական սեռականի այս ենթախմբավորումը հետագա ուսում-

¹⁶ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 425:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 426:

նասիրողների կողմից լուրջ առարկության չի արժանացել:

Ընդունելի է խնդրի այսպիսի լուծումը, երբ որակական սեռականին դասվում են նաև գոյականացած ածականի սեռականով լրացում ունեցող կապակցությունները¹⁸, որոնց լրացումը ոչ թե գոյականաբար գործածված ածականն է, այլ ածականի փոխարեն գործածված վերացական գոյականը, ինչպես օրինակ՝

Հարգած չունենամ այն ծերությունն էլ,
Որ *խնաստության* նույնիսկ *բռ լյր* չունի... (I, 382)
Դու մեր մեծ երթի գավազանակիր
Եվ մեր *պատմության* մեծագոյն *դիվան*,
Մեր *ազնվության գովասանագիր*,
Մեր մտքի պահեստ, հոգու օթևան: (I, 508)
Ես՝ այդ ստի սխալների սրբագիր
Եվ ուշացող *արդարության խմբագիր*... (II, 74)
Էլ հարկ չի՝ լինի, որ ասենք նաև
Ծանրության չափը հավատազրկման... (II, 86)

Որակական սեռականով մեջբերված բոլոր կապակցություններն էլ գերազանցապես ոճական բովանդակությամբ են օժտված: Դրանք հանդես են գալիս այնպիսի բաղադրիչներով, որոնք լավագույն ձևով նպաստում են սևակյան խոսքի ինքնատիպությանն ու պատկերավորությանը: Դիտարկենք այլ օրինակներ՝ «Ասում են, թե մի բան կա լոկ, Որ անձնապես ու մեն-մենակ են սովորում՝ *գիտությունը տառապանքի*» (II, 151), «Թե՞ ակամայից ուզում ես նաև Կարդալ *ծերության այբուբենը* պարզ՝ Արդեն ճերմակող մազերն իմ գլխի» (II, 162), «Եվ *ժամանակի ծովը* քմահաճ Շիշն այդ երբևէ ծովափ կհանի՞» (II, 197), «*Բախտի ճամփեքը* տարբեր են լինում: Նա ամեն մեկին տարբեր է սիրում...» (II, 200), «Նոր ես բերում անդարձ կորած մանկությունը, Փոխարկում ես *է-ժանության թանկությունը*» (VI, 41) և այլն:

Այսպիսով՝ սեռական հոլովով լրացում ունեցող կապակցությունների ուսումնասիրությունն այն համոզմանն է հանգեցնում, որ դրանք ոճական առումով ամեննին էլ միատեսակ չեն: Կան սեռականով բառակապակցությունների տեսակներ, որոնք ինքնին օժտված են ոճական արտահայտչականությամբ, և գրողին, բանաստեղծին մնում է ըստ անհրաժեշտության դիմել դրանց գործածությանը՝ ապահովելու համար խոսքի համապատասխան արտահայտչականությունը:

Բանալի բառեր – բառակապակցություն, գոյական, որակական, հոլով, լրացում, սեռական, ծագման սեռական, սերման սեռական, ամբողջի սեռական

¹⁸ Տե՛ս Վ. Առաքելյան, նշվ. աշխ., էջ 87, Վ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 83-84:

ЛУСИНЕ ОГАННИСЯН – *Словосочетания существительных в родительном падеже в поэзии П. Севака.* – Словосочетания существительных с однородными компонентами связности, которые имеют дополнения в родительном падеже, составляют в произведениях П. Севака абсолютное большинство по сравнению с сочетаниями дополнений в косвенных падежах. Словосочетания, имеющие дополнения в родительном падеже, выделяются внутренним разнообразием. Некоторые из них стилистически окрашены, и, пользуясь ими по мере необходимости, поэт придавал своей речи неповторимую выразительность.

Ключевые слова: *словосочетание, существительное, качественный, падеж, дополнение, родительный, родительный субъекта, родительный рода, родительный изобилия*

LUSINE HOVHANNISYAN – *Genitive Noun Phrases in Paruyr Sevak's Poetry.* – The corresponding factual material of Paruyr Sevak's works shows that in noun word combinations with homogeneous components the connections that have genitive complement are absolute majority in comparison with all the other word combinations that have complement with oblique cases.

The noun phrases with genitive complement are featured by their internal diversity. In stylistic terms they aren't absolutely the same. There are types of genitive phrases which are endowed with stylistic expressiveness, and the writer, the poet can only use them as needed to ensure the appropriate expressiveness of speech.

Key words: *phrase, noun, qualitative, case, complement, genitive, subjective genitive, genus genitive, genitive of abundance*

ԳԻՏԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔ

ԵՊՀ ՌԵԿՏՈՐ ԱՐԱՄ ՍԻՄՈՆՅԱՆԻ ԾՆՆԴՅԱՆ 60-ԱՄՅԱԿԸ

Լրացավ պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, ԵՊՀ ռեկտոր Արամ Հրաչիկի Սիմոնյանի ծննդյան 60-ամյակը, որը հարմար առիթ է ներկայացնելու բազմավաստակ գիտնականի, մանկավարժի ու գիտակրթական գործի հմուտ կազմակերպչի անցած ուղին:



Ծնվել է 1955 թ. ապրիլի 12-ին Սյունյաց աշխարհի Գորիս քաղաքում՝ պրոֆեսիոնալ պատմաբանի ընտանիքում: 1961 թ. նրանց ընտանիքը տեղափոխվել է Երևան: 1972 թ. ավարտելով թիվ 19 միջնակարգ դպրոցը՝ Ա. Սիմոնյանն ընդունվել է Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետ, իսկ 1977-1981 թթ. սովորել Մոսկվայի ԽՍՀՄ ԳԱ պատմության ինստիտուտի ասպիրանտուրայում, որտեղ 1983 թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն: 1981-1986 թթ. Ա. Սիմոնյանը եղել է ՀԽՍՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտի գիտաշխատող: 1986 թ. վերադարձել է մայր բուն, ուր շուրջ երեք տասնամյակ ծավալել է գիտական, մանկավարժական ու կազմակերպչական բեղուն գործունեություն. մինչև 1990 թ. աշխատել է որպես ԽՍՀՄ պատմության ամբիոնի ասիստենտ, 1990-2000 թթ.՝ հայոց պատմության ամբիոնի դոցենտ՝ միաժամանակ վարելով մի շարք պաշտոններ՝ 1993-1995 թթ. համալսարանի գիտական քարտուղարի, 1995-2000 թթ. ուսումնական վարչության պետի, 2000-2006 թթ.՝ հումանիտար ֆակուլտետների ուսումնական աշխատանքների գծով պրոռեկտորի, ռեկտորի պաշտոնակատարի, իսկ 2006 թ. ընտրվել է ռեկտոր: Նույն թվականին Ա. Սիմոնյանը դարձել է նաև ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ:

Իր բազմամյա գիտական գործունեության արդյունքները գիտնականն ամփոփել է չորս մեծարժեք մենագրություններում և շուրջ 100 գիտական հոդվածներում:

Հենց սկզբից ձեռնամուխ լինելով պատմաբանի համար բավականին դժվարին ոլորտի՝ տնտեսական պատմության ուսումնասիրությանը՝ Ա. Սիմոնյանը «Արևելյան Հայաստանի պրոլետարիատի պատ-

մութուն» (Եր., 1988) աշխատության մեջ արխիվային հարուստ նյութերի և պատմագիտական առկա գրականության քննական վերլուծությամբ, ի տարբերություն մինչ այդ պատմագիտության մեջ արմատավորված մոտեցման, լուսաբանում է Արևելյան Հայաստանում տնտեսության զարգացման ընթացքը, որ տեղի էր ունենում տնայնագործական արտադրության արդյունաբերականացման ու ապրանքայնացման ճանապարհով՝ էապես փոխելով ներքին շուկայի բնույթն ու ծավալները, իսկ այս ամենի հետևանքով ծնվում էին արդյունաբերական նոր ձեռնարկություններ, ու նորովի տեղաբաշխվում հները: Ահա տնտեսական այս բարդ ու հակասական գործընթացների համապատկերում և որպես դրանց հետևանք հեղինակը ցույց է տալիս արևելահայ պրոլետարիատի ձևավորման ու տեղաբաշխման ընդհանուր պատկերը՝ ներկայացնելով 19-20-րդ դարերի սահմանագծում Արևելյան Հայաստանի բնակչության սոցիալական կառուցվածքը և վերջինիս մեջ պրոլետարիատի տեղն ու դերը:

Իբրև պատմագիտական հետազոտության նույն եղանակի զարգացում ու խորացում՝ իր երկրորդ մենագրության մեջ՝ «Рабочие Закавказья в общероссийском рынке наемного труда в конце XIX- начале XX вв. (историко- статистический анализ)» (Եր., 1995), գիտնականը, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ Ա. Համբարյանի հետ միաժամանակ Հայաստանում սկիզբ դնելով պատմագիտության մեջ մաթեմատիկական մեթոդի կիրառմանը, պատմավիճակագրական վերլուծության է ենթարկում Անդրկովկասում և Արևելյան Հայաստանում բնակչության տեղաբաշխումը, շարժը, դասային ու դասակարգային կառուցվածքը, կրթական մակարդակը, զբաղվածությունը, ինքնագործ ու վարձու աշխատողների թվաքանակը, արդյունաբերության ճյուղային կառուցվածքը, դասերից ու դասակարգերից յուրաքանչյուրի տեսակարար կշիռը և ըստ այդմ ներկայացնում համառոտաստանյան շուկայում խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Անդրկովկասի՝ ի մասնավորի Արևելյան Հայաստանի բանվորության տեղն ու դերը:

ԽՍՀՄ փլուզումից հետո նորանկախ Հայաստանի պատմաբանների համար հրատապ խնդիր է դառնում նախկինում արգելափակված թեմաների ուսումնասիրությունը: Այդ տեսակետից հատկապես կարեվոր էր նորագույն պատմության ամենաբախտորոշ ժամանակահատվածում՝ 1917-1921 թթ., տեղի ունեցած իրադարձությունների և հատկապես մեր ժողովրդի մղած հերոսական պայքարի պատմության գիտական անկողմնակալ ու անաչառ լուսաբանումը: Ինչպես և սպասելի էր, իր գիտական գործունեության երկրորդ շրջանում Ա. Միմոնյանն առաջիններից մեկն է ձեռնամուխ լինում հենց այդ խնդրի լուծմանը և կարճ ժամանակ անց գիտական հանրության դատին ներկայացնում «Ձանգեզուրի գոյամարտը (1920-1921 թթ.)» (Եր., 2000) ծավալուն մե-

նագրությունը, որն իրավամբ արժանացավ մասնագետների դրվատանքին, և հեղինակին միաձայն շնորհվեց պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճան: Նրանում արխիվային արտակարգ հարուստ նյութերի, ժամանակի պարբերական մամուլի հրապարակումների, պատմական իրադարձությունների մասնակիցների հուշերի ու ինքնակենսագրականների, ինչպես նաև առկա գրականության մանրագնին հետազոտության ու քննական անաչառ վերլուծության հիման վրա քայլ առ քայլ հետևելով Չանգեզուրի քառամյա հերոսամարտի գագաթնակետ հանդիսացող մեկամյա գոյամարտի սրընթաց փոփոխվող ընթացքին՝ գիտնականը այն բաժանում է չորս առանձին փուլերի՝ ելակետ ունենալով դրանցից յուրաքանչյուրի ժամանակ երկրամասի առջև ծառայած հիմնախնդիրը, վերջինիս լուծման համար ձեռնարկված միջոցառումները և ձեռք բերված արդյունքը: Դրանցից առաջինը, որ ընդգրկում է 1920 թ. հուլիսի 5-ից մինչև հոկտեմբերի 10-ն ընկած ժամանակահատվածը, սկսվում է կարմիր բանակի կողմից Չանգեզուրի գրավմամբ և ավարտվում հակաբոլշևիկյան ապստամբությամբ, երկրորդ փուլը՝ նույն թվականի հոկտեմբերի 10-ից մինչև նոյեմբերի վերջ, նշանավորվում է Չանգեզուրի զինյալների կողմից մղված կենաց ու մահու պայքարի միջոցով գավառից ադրբեջանաստվետական զորքերի դուրսմղմամբ:

Երրորդ փուլում՝ 1920 թ. դեկտեմբեր-1921 թ. մարտ, երկրամասի ղեկավարությունը և բնակչությունը հիմնականում զբաղվում են պատերազմի հետևանքով աղետալի վնասներ կրած ներքին կյանքի կարգավորման և պաշտպանության ամրապնդման խնդիրներով: Իսկ չորրորդ փուլը՝ 1921 թ. մարտից մինչև նույն թվականի հուլիսի 12-ը, հատկանշվում է այն բանով, որ փետրվարյան հակախորհրդային ապստամբության պարտության հետևանքով Երևանից և Արարատյան դաշտավայրից հազարավոր վտարանդյալներ, հասնելով Չանգեզուր, այնտեղ առաջացնում են հուսալքություն, խուճապ ու պարտվողական տրամադրություններ՝ ավելի վատթարացնելով առանց այդ էլ գավառում տիրող ծանր իրավիճակը: Ահա հենց այս պայմաններում է ավարտվում Չանգեզուրի գոյամարտը, որովհետև հուլիսի 12-ին Չանգեզուրն անվերապահորեն հռչակվեց Խորհրդային Հայաստանի անբաժան մաս, և երկրորդ անգամ հաստատվեց խորհրդային կարգ, որն ունեցավ անհամեմատ ավելի երկարատև գոյություն:

Համաբնույթ իր մյուս «Չանգեզուրի հերոսամարտը 1917-1920 թթ.» (Եր., 2009), մենագրության մեջ գիտնականը երկրամասի շուրջ հնգամյա ազատագրական պայքարի գագաթնակետից իջնում է նրա հիմքերը և նախ ներկայացնում երկրամասի ամբողջական պատմությունը Չանգեզուրում ու Նախիջևանում թուրք-թաթարական նվաճողների դեմ զորավար Անդրանիկի ղեկավարությամբ մղված կռիվները, իսկ ապա նրան

փոխարինած Գարեգին Նժդեհի գլխավորած կենաց ու մահու պայքարը մինչև 1920 թ. համազանգեզուրյան առաջին համագումարը՝ զուգահեռաբար անդրադառնալով նաև նույն ժամանակահատվածում Արցախում ընթացող համանման իրադարձություններին, պատճառաբանում Անդրանիկի՝ Արցախ չմտնելու փաստը, լուսաբանում Արցախը Ադրբեջանին բռնակցելու գործում Կովկասյան բյուրոյի դրսևորած բացահայտ կամայականությունն ու նրա կայացրած որոշման ահավոր ծանր ազդեցությունը երկրամասի բնակչության հետագա ճակատագրի վրա, ինչպես նաև հանուն ազատության ու անկախության արցախահայության մղած պայքարը, որը XX դարավերջին պսակվեց հաջողությամբ:

Մեծ է Ա. Սիմոնյանի վաստակը ոչ միայն հայոց պատմության գիտական ուսումնասիրության ու լուսաբանման, այլև ձեռք բերված արդյունքների հանրայնացման գործում: Ընդ որում՝ դա նա անում է թե՛ բազմամյա դասախոսական գործունեությամբ, թե՛ հանրապետական և միջազգային ամենատարբեր գիտաժողովներում (Երևան, Մոսկվա, Լոնդոն, Բեռլին, Մադրիդ, Նյու Յորք, Բրյուսել, Հռոմ, Փարիզ, Թեհրան և այլուր) կարդացած հետաքրքիր զեկուցումներով և թե՛ դպրոցական ու բուհական դասագրքերի և ուսումնական ձեռնարկների պատրաստմանը գործուն մասնակցությամբ:

2006 թ. ընտրվելով ԵՊՀ ռեկտոր՝ Ա. Սիմոնյանն անմիջապես ձեռնամուխ եղավ մայր բուհում ուսումնական գործընթացի կազմակերպման բարեփոխմանը, և արդեն 2007 թ. մագիստրատուրայում, 2008 թ. բակալավրիատում, իսկ 2010 թ. ասպիրանտուրայում ներդրվեց կրեդիտային համակարգ: Սկսած 2007 թ.՝ համալսարանը տպագիր կամ էլեկտրոնային տարբերակով ուսանողներին է տրամադրում ուսումնառության ուղեցույցը և դասընթացների տեղեկագիրքը, իսկ 2010 թվականից բոլոր շրջանավարտներին տրամադրում է եվրոպական նմուշի դիպլոմի հայերեն և անգլերեն հավելված: Ավելին, կրթական ծրագրերը արդիականացնելու, եվրոպական չափորոշիչներին համապատասխանեցնելու և աշխատաշուկայի ժամանակակից պահանջները բավարարելու նպատակով բակալավրիատում ու մագիստրատուրայում բացվել են մի շարք նոր մասնագիտություններ: Այդ ամենից բացի՝ 2008 թ. համալսարանի կառավարման համակարգում ներդրվեց ռազմավարական պլանավորման գործընթաց, ուստի 2010-2014 թթ. իրականացվեց զարգացման առաջին ռազմավարական ծրագիրը. ներկայումս մշակվում է 2016-2020 թթ. զարգացման ռազմավարական ծրագիրը: Համալսարանի ներքին ապահովման համակարգ ստեղծելու ուղղությամբ ձեռնարկված միջոցառումների շնորհիվ (ԵՊՀ որակի ապահովման կենտրոնի, ԵՊՀ գիտխորհրդի և ֆակուլտետների գիտխորհուրդների որակի ապահովման մշտական հանձնաժողովների ստեղծում ևն) 2012 թ. ԵՊՀ-ն ներգրավվեց ինստիտուցիոնալ և ծրագրային հավատար-

մագրման գործընթացում, իսկ 2015 թ. փետրվարին ՀՀ բուհերից առաջինը և միակը արժանացավ ինստիտուցիոնալ պետական հավատարմագրման՝ 6-ամյա ժամկետով: Պետք է նշել, որ տվյալ գործընթացին մասնակցում էին եվրոպական փորձագետներ և Նիդերլանդների հավատարմագրման գործակալությունը:

Ա. Միմոնյանի ռեկտորության տարիներին ուսումնականից բացի էական փոփոխություններ են տեղի ունեցել նաև համալսարանի գիտական կյանքում: Այսպես, մայր բուհը ոչ միայն դարձել է աշխարհում գիտակրթական առաջնակարգ հաստատություն, այլև հայագիտական կադրերի պատրաստման ու գիտական հետազոտությունների իրականացման առաջատար կազմակերպություն: Հենց նրա նախաձեռնությամբ ու անմիջական ղեկավարությամբ է համալսարանում ստեղծվել Հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտն ու վերջինիս գիտական օրգան «Հայագիտության հարցեր» քառամսյա հանդեսը, սփյուռքագիտության ամբիոնը, մագիստրոսական կրթության շրջանակներում տեղ գտել հայագիտական ու ցեղասպանագիտական ծրագրեր, ինչպես նաև կյանքի կոչվել մի շարք նոր գիտական կենտրոններ և ստորաբաժանումներ:

Գիտնականի, մանկավարժի ու գիտակրթական գործի կազմակերպչի բազմաբեղուն գործունեությունն արժանացել է պետական բարձր պարգևների և գնահատականների. պարգևատրվել է «Մովսես Խորենացի» մեդալով, 2014 թ. նրան շնորհվել է ՀՀ գիտության վաստակավոր գործչի կոչում և այլն:

Մրտանց շնորհավորելով վաստակաշատ գիտնական, սիրված ու հարգված մանկավարժ, գիտակրթական գործի հմուտ կազմակերպիչ, Մարդ ու քաղաքացի Արամ Հրաչիկի Միմոնյանին ծննդյան 60-ամյակի առթիվ՝ ցանկանում ենք նրան արևշատություն, երկար տարիների քաջառողջություն, անձնական երջանկություն և նորանոր ձեռքբերումներ՝ ի շահ մայր բուհի ու մայր Հայաստանի:

*«Բանբեր Երևանի համալսարանի»
հանդեսի խմբագրական խորհուրդ*

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

1. **ԱՆՈՒՇ ՄԻՆԱՍՅԱՆ** – փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող
АНУШ МИНАСЯН – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, социологии и права НАН РА
ANUSH MINASYAN – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Institute of Philosophy, Sociology and Law, NAS RA
2. **ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ** – փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ
СЕЙРАН ЗАКАРЯН – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии ЕГУ
SEYRAN ZAKARYAN – Sc. D. in Philosophy, Professor, Head of the Chair of History of Philosophy, YSU
3. **ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ** – պատմական գիտությունների թեկնածու, ԵՊՀ հայ եկեղեցու պատմության ամբիոնի դոցենտ
АШОТ МАНУЧАРЯН – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Армянской церкви ЕГУ
ASHOT MANUCHARYAN – PhD, Associate Professor of the Chair of History of Armenian Church, YSU
4. **ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ** – Մ. Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտի կրտսեր գիտաշխատող
НАРИНЕ ВАРДАНЯН – младший научный сотрудник Матенадарана – Института древних рукописей им. Месропа Маштоца
NARINE VARDANYAN – Junior Researcher of the Matenadaran – the Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
Էլ. փոստ՝ nvardanyan7@gmail.com
5. **ԼՈՒՍԻՆԵ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ** – ԵՊՀ հայոց լեզվի ամբիոնի հայցորդ
ЛУСИНЕ ОГАННИСЯН – соискательница кафедры армянского языка ЕГУ
LUSINE HOVHANNISYAN – Dissertatee of the Chair of Armenian Language, YSU

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ * СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

Հովհան Որոտնեցու ծննդյան 700-ամյակը К 700-летию со дня рождения Иоанна Воротнеци The 700th Anniversary of Hovhan Vorotnetsy

Անուշ Մինասյան – Հովհան Որոտնեցու կյանքն ու գործունեությունը..... 3
АнUSH Минасян – Жизнь и деятельность Иоанна Воротнеци
Anush Minasyan – Hovhan Vorotnetsy’s Life and Activity

Սեյրան Զարարյան – Հովհան Որոտնեցու ուսմունքը հոգու և մարմնի
հարաբերակցության մասին 20
Сейран Закарян – Учение Иоанна Воротнеци о соотношении души и тела
Seyran Zakaryan – Hovhan Vorotnetsy’s Doctrine on the Correlation between
Soul and Body

Աշոտ Մանուչարյան – Քուրդ Ա Վաչուտյանի երկու արձանագրության
վերծանություն..... 41
Ашот Манучарян – Расшифровка двух надписей Курда I Вачутяна
Ashot Manoucharyan – Deciphering of Two Inscriptions by Kurd A. Vachutyan

Նարինե Վարդանյան – Գևորգ Երզնկացին և «Կանոնագիրք հայոց» ժողո-
վածուն 50
Нарине Варданян – Геворг Ерзнкаци и армянская «Книга канонов»
Narine Vardanyan – Gevorg Yerznkatsi and “Armenian Book of Canons”

Լուսինե Հովհաննիսյան – Սեռական հոլովով գոյականական բառակա-
պակցությունները Պ. Սևակի պոեզիայում 61
Лусине Оганнисян – Словосочетания существительных в родительном па-
деже в поэзии П. Севака
Lusine Hovhannisyan – Genitive Noun Phrases in Paruyr Sevak’s Poetry

ԳԻՏԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔ * НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ * SCIENTIFIC LIFE

ԵՊՀ ռեկտոր Արամ Սիմոնյանի ծննդյան 60-ամյակը..... 73
К 60-летию ректора ЕГУ Арама Симоняна
The Celebration of the 60th Birthday of Rektor of YSU Aram Simonyan

Տեղեկություններ հեղինակների մասին..... 78
Сведения об авторах
Information about the Authors

Հանդեսը լույս է տեսնում տարեկան երեք անգամ: Հրատարակվում է 2010 թվականից:
Երավահաջորդն է 1967-2009 թթ. հրատարակված «Բանբեր Երևանի համալսարանի» հանդեսի:
Журнал выходит три раза в год. Издается с 2010 года. Правонаследник издававшегося
в 1967-2009 гг. журнала "Вестник Ереванского университета".
The Bulletin is published thrice a year. It has been published since 2010. It is the successor
of "Bulletin of Yerevani University" published in 1967-2009.

Խմբագրության հասցեն. Երևան, Ալեք Մանուկյան փող., 1, 107
Адрес редакции: Ереван, ул. Алека Манукяна 1, 107
Address: 1, 107, Alek Manoukian str., Yerevan, Republic of Armenia

Հեռ. 060 710 218, 060 710 219

Էլ. փոստ՝ ephbanber@ysu.am
Վայր՝ ysu.am

Վերստուգող սրբագրիչ՝
Контрольный корректор
Proofreader

Գ. Գրիգորյան
Г. Григорян
G. Grigoryan

Համակարգչային ձևավորում՝
Компьютерная верстка
Computer designer

Մ. Աբգարյան
М. Абгарян
M. Abgaryan

Ստորագրված է տպագրության 01. 07. 2015:
Տպարանակ՝ 100: Չափսը՝ 70x108 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ:
Տպագրական 5 մամուլ:

.....