

**ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅ ՄԻԱԿԱՄԱԿԱՆ
ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ**

ԱՐԾՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

VII դարի 30-ական թթ. Հերակլ կայսեր հռչակած դավանաբանական նոր քաղաքական կուրսը՝ միակամական վարդապետությունը, հասավ նաև Հայաստան Եզր և Ներսես կաթողիկոսների օրոք: Միայն թե հայ միակամական եկեղեցին ստեղծվեց ոչ թե հայ ավանդական եկեղեցուն զուգահեռ, ինչպես տասնամյակներ առաջ հայ քաղկեդոնական եկեղեցին՝ Սորիկ կայսեր օրոք, այլ նրա փոխարեն՝ ընդամենը վերջինիս բնույթը փոխելով:

Ներսես Տայեցի կաթողիկոսը նոր եկեղեցու համար հիմնեց նոր նստավայր Զվարթնոցում և կառուցեց նոր մայր տաճար՝ Սրբոց Զվարթնոց անունով, այնքան ճոխ ու շքեղ ճարտարապետությամբ, որ ստվեր էր նետում ոչ միայն Էջմիածնի ու Դվինի տաճարների, այլև Ավանի քաղկեդոնական տաճարի վրա: Զվարթնոցի տաճարի օծման արարողությանը մասնակցում էր Բյուզանդիայի կայսր Կոստանտինը՝ տաճարի ֆինանսական հովանավորը, որին այնքան էր դուր եկել նոր տաճարը, որ կամեցավ մայրաքաղաքի ս. Սոֆիայի հարևանությամբ ունենալ մի նմանատիպ տաճար ևս: Դրա համար էլ նա իր հետ տարավ Զվարթնոցի ծեր ճարտարապետ Հովհաննիս, որը, սակայն, տարաբախտաբար մեռավ ճանապարհին:

Բանալի բառեր – *Եզր կաթողիկոս, Ներսես Տայեցի, Զվարթնոց, Գրիգորի վարք, միակամական եկեղեցի, Հերակլ կայսր, Ագաթանգեղոսի խմբագրություն, Օրբիդայի ձեռագիր*

Մինչև դարի վերջը գոյատևած հայ միակամական եկեղեցին իր նոր դավանաբանությանը համապատասխան ստեղծեց Ագաթանգեղոսի նոր խմբագրություն, որը, այդ իսկ ժամանակ թարգմանվելով հունարեն, մեզ է հասել Օրբիդայի գրադարանում պահպանված մի ձեռագրով, որն էլ հայտնաբերել է անվանի արևելագետ Ժերար Գարիտը: Ինչպես հայտնի է, բելգիացի արևելագետ Ժ. Գարիտը ժամանակին հայտնաբերել է տարբեր գրատներում պահպանված Ագաթանգեղոսի պատմության երկու խմբագրություններ, որոնք անվանել է «Վարք»: Դրանցից մեկի բնութագրմանն ու վերլուծությանն է նվիրված սույն հոդվածը:

Հոդվածում ցույց է տրվում, որ խնդրո առարկա «Վարքը» 630-ական թթ. կազմվել է հայերեն հայոց միակամական եկեղեցու կողմից Եզր կաթողիկոսի պատվերով: Այն հավանաբար նույն ժամանակ թարգմանվել է հունարեն, որը և պահպանվել է որոշ կորուստներով: Մասնավորապես չի հասել դրա նախաբանը:

Պարսկա-բյուզանդական երկարատև պատերազմի ընթացքում պարտության էստաֆետը նախորդ կայսր Փոկասից ընդունած հայազգի Հերակլին (610-641) միայն 620-ական թվականներին հաջողվեց լուրջ հակահարվածներ հասցնել Պարսից Խոսրով Պարվեզի զորքերին և 628/29 թ. հաղթական ավարտ արձանագրել: Բյուզանդական կայսրությունը հասավ տարածքային աննախադեպ չափերի, որի համեմատ քաղկեդոնական եկեղեցու ազդեցության գոտին շատ փոքր էր երևում:

Հսկա կայսրության ներքին հասարակական անդորրը պահպանելու համար Հերակլին հարկավոր էր կրոնական լրացուցիչ գործոն, որով կարողանար մարել կամ զսպել քրիստոնեական մեծ համայնքների դավանաբանական բախումները և պառակտումները: Կայսեր պահանջով նման մի դավանաբանական բանաձև առաջարկեց հայր Սերգիոսը՝ հիմնվելով նախորդ դարերի նշանավոր հայրերի կողմից արձարժված ներգործության տեսության վրա, որը պատմությունը հայտնի դարձավ միակամություն անվամբ: Վերջինս կոչում էր վեր կանգնել Քրիստոսի բնության մասին վեճերից և առավել կարևորել աստվածային կամքը, որը մեկն է ու միասնական է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու համար: Այդ կամքին է պարտական մարդկային կյանքի ողջ պատմությունը, որի պսակն ու փառքը կազմում է ամենահզոր կայսր Հերակլի իշխանությունը¹: Հերակլի կրոնական նոր քաղաքականության միակամական շարժման ալիքը հասավ նաև Հայաստան, որտեղ արևելյան մասի կաթողիկոսն էր Եզրը, իսկ արևմտյան մասում Հովհան Բագավանցուց հետո, որ հավանաբար վախճանվել էր աքսորում մոտ 615 թ., կաթողիկոս չկար: Եզրին կանգնեցրին նույն երկրնտրանքի առջև, ինչ ժամանակին Մորիկ կայսեր օրոք, Մովսեսին:

Եզրը երևի հիշեց այդ ոչ հեռու անցյալը, երբ Հայքում հայտնվեց երկրորդ կաթողիկոսական աթոռը Ավանում: Այս անգամ նա ընդունեց Հերակլի առաջարկը՝ դառնալու միացյալ կաթողիկոս Հայքի երկու մասերում՝ պայմանով, որ հայ եկեղեցին պետք է լիներ միակամական: Այդպես էլ եղավ. Եզրը մասնակցեց Կարնո ժողովին, հաղորդվեց կայսեր հետ և արժանացավ որոշ հայ վարդապետների՝ պատմական դարձած բառախաղային հանդիմանանքին. թե իբր Եզր էր նրա անունը, քանզի հայոց դավանանքը հասցրեց կործանման եզրին: Սակայն հետագա մատենագրական վկայություններից պարզվեց, որ նրան հանդիմանում էին ոչ թե աստվածային կամքի վրա դավանաբանորեն փոքր-ինչ ավելի ուժեղ շեշտադրում անելու համար, այլ որովհետև կարծում էին, թե Եզրը դրանով ընդունել է քաղկեդոնությունը: Իսկ իրականում, ճիշտ է, միակամության վարդապետությունը չէր մերժում Քաղկեդոնի ժողովը, սակայն միաժամանակ պահանջում էր հայ եկեղեցում կիրառել արևմտյան

¹ Այս թեմայով ստեղծված հոծ գրականության փոխարեն հաճույքով հղում եմ ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի մեր աշակերտներից մեկի՝ Սարգիս Մելքոնյանի թեկնածուական ատենախոսությունը «Միակամության վարդապետությունը միջեկեղեցական հարաբերություններում (VII դ. I կես), ձեռագրի իրավունքով, Եր., 2018:

ծիսական որոշ տարրեր, ինչպես, օրինակ, հանել խաչեցարը երից սրբասության բանաձևից կամ ընդունել պատարագի ջրախառն գինին ու թթխմորով հացը: Իհարկե, քրիստոսաբանորեն ոչ գրագետ մեծամասնության աչքին նշյալ մանրուքները բավարար էին նույնացնելու միակամականներին ու քաղկեդոնիտներին: Բայց վարդապետորեն դա այդպես չէր, ուստի Հայքում միացյալ աթոռի կողմնակիցները սկսեցին քարոզչական դժվար աշխատանքներ նոր եկեղեցական իրողությունները հոգևոր և աշխարհիկ հանրությանը բացատրելու համար:

Այնուհետև Եզրին փոխարինեց Ներսես Շինողը, և միակամական եկեղեցին շարունակեց գոյատևել մինչև Հովհան Օձնեցին: Եվ հենց այդ է պատճառը, որ Հովհան Օձնեցուն վերագրված «Մակս Ժողովոց» գրվածքում Օձնեցի կաթողիկոսից առաջ եղած բոլոր հինգ կաթողիկոսները համարվում են քաղկեդոնական՝ միակամականի փոխարեն, իսկ «Նարբացիոյում» դա հաստատվում է: Հովհան Օձնեցին, որ նույնպես միացյալ աթոռի ժառանգորդ եղավ իր երկու նախորդների նման՝ Արաբական խալիֆայթի հովանու ներքո, Հայ եկեղեցին նորից տարավ դեպի ելման կետ՝ մինչմիակամական դիրքեր՝ արդեն միացյալ Հայաստանի միասնական կաթողիկոսաբանով:

Այսպիսով, Հայ եկեղեցին, որ Մորիկ կայսեր օրոք կիսվեց արևելյան (ավանդական-միութենական) և արևմտյան (քաղկեդոնական) եկեղեցիների միջև, նորից միավորվեց որպես հայ միակամական եկեղեցի և գոյատևեց VII դ. 30-ական թվականներից մինչև VIII դ. 10-ական թվականներ: Միայն թե արժե ճշտել, որ այդ նոր եկեղեցին գոյատևեց Հերակլյան դինաստիային զուգահեռ, թեկուզ բուն Բյուզանդիայում վերջին Հերակլյանները շեղվեցին իրենց դավանական կուրսից դեպի քաղկեդոնականություն՝ 680-681 թթ. VI տիեզերական ժողովով, որ եղավ Կ. Պոլսում, բայց նորից վերահաստատվեց միակամությունը 692 թ. Տրուլլի հինգվեցյան ժողովում, որը, սակայն, տևեց կարճ և վերջնականապես ասպարեզից իջավ Վարդան Փիլիպիկոս կայսեր հետ միաժամանակ (711-713):

90-ամյա հայ միակամական եկեղեցին կարևոր հետք է թողել հայոց մշակութային կյանքում՝ Ագաթանգեղոսի նոր խմբագրության և սրբոց Զվարթնոց տաճարի տեսքով, չհաշված մյուս՝ դեռևս չճանաչված արժեքները:

Հայ միակամական եկեղեցուն պետք էր նոր Մայր տաճար՝ նոր գաղափարաբանական դիրքավորումով, նոր անունով, վերջապես՝ նոր ճարտարապետությամբ:

Հարկավոր էր ամենից առաջ հաշտեցնել երկու ծայրահեղ մտեցումները (քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական) կամ վեր կանգնել դրանցից և Վաղարշապատի ու Ավանի միջակա դիրքում ընտրել տաճարի տեղը: Բարեբախտաբար այդ տեղը, որ նախկին սրբավայր էր եղել, կոչվում էր Զվարթնոց, իսկը այն, ինչ պետք էր, որովհետև անունը ձգում էր որպես հրեշտակների երկնային զվարթունների ելարան: Չէ՛

որ միակամության վարդապետների կարծիքով՝ աստվածային միակ կամքի հայտնողները հրեշտակներն էին: Փաստորեն գտնված էին անունը և տեղը: Մնում էր գտնել ճարտարապետ և միջոցներ: Իզուր չէ, որ Ներսես Իշխանցի կաթողիկոսը՝ Մամիկոնյան տոհմի ժառանգ, կոչվեց Շինող: Նա արդեն Տայքում կառուցել էր տվել զվարթնացատիպ տաճար և հրավիրեց նույն ճարտարապետին, որի անունը Հովհան էր: Որքան էլ ճոխ ու ծախսատար լիներ նախագիծը, դրանից քաղաքականապես ավելի նպատակային էին կայսեր ցանկությունն ու առատաձեռնությունը: Նա ընդառաջեց Ներսես կաթողիկոսին, որը միառժամանակ ապրում էր Կ. Պոլսում, երևի նաև Թեոդորոս Ռշտունուն հակադրվելու պատճառով, և արքունական գանձարանը բացվեց Ջվարթնոցի կառուցման համար: Տաճարի օծումը կայացավ կաթողիկոսի կյանքի վերջին տարում (641-661 թթ.), ներկա եղավ անձամբ կայսրը՝ գորախմբով. մի քանի օր Արարատյան դաշտի գյուղերը ներքաշվեցին աշխույժ և շահավետ առևտրի մեջ՝ սնունդ մատակարարելով գորբին, որովհետև կայսեր հրամանով վերջինս իրավունք չունեի ձրի օգտվելու գյուղացիների ունեցվածքից: Կայսրը տաճարը հավանել էր այն աստիճան, որ կամեցավ նման մի կառույց ունենալ նաև մայրաքաղաք Կ. Պոլսում՝ Ս. Սոֆիայի կողքին:

Եվ իսկապես, արտաքուստ՝ եռոլորտ-եռահարկ շենք, ներքուստ՝ մեկ միասնական երկինք՝ գմբեթի տակ, որ կարծես արտահայտում էր ս. երրորդության երեք անձերի միասնական կամքը, որը հայտնում էին զվարթունները՝ գմբեթի վրա և հանդիպադիր հատակի կենտրոնում ունենալով ելևէջի նշանակետեր:

Այլևս ո՛չ Էջմիածին, ո՛չ Շողակաթ կամ Էջկենսալույս, այլ՝ Սրբոց Ջվարթնոց՝ որպես հակադրությունները հարթող, հաշտեցնող վարդապետական անվանաբանական եզր:

Տաճարի օծումից ու համատեղ հաղորդությունից մի քանի օր հետո կայսրը մեկնեց Հայաստանից՝ իր հետ տանելով մեծ ճարտարապետ Հովհանին: Սակայն, ավաղ, ծեր ճարտարապետը ծանր ու դժվարին ճանապարհորդությանը չդիմացավ և վախճանվեց: Սուրբ Սոֆիան իր գեղեցկությամբ մնաց միայնակ, իսկ Դվինի, Վաղարշապատի և Ավանի տաճարները՝ Ջվարթնոցի ստվերում:

Նոր գաղափարաբանությամբ բարեփոխումների միտված հայ միակամական եկեղեցին առաջին հերթին պետք է հիմնավորեր իր ստեղծման պատմությունը՝ այն բխեցնելով Գրիգոր Լուսավորչից և նրա նախընթաց գործերից: Հետևաբար հարկավոր էր ստեղծել Ազաթանգեղոսի միակամական խմբագրություն՝ ցույց տալու, թե ինչպես է նախախնամությունը դարեր առաջ ամեն ինչ կարգավորել այնպես, որպեսզի դարձի գա մի ողջ ժողովուրդ, և ստեղծվի առաջին պետական եկեղեցին: Բնականաբար, նոր խմբագրության պատվիրատուն կաթողիկոսարանն

էր՝ գուցէ և խմբագիր ունենալով հենց իրեն՝ կաթողիկոս Եզր Փառածնակերտցուն (630-641 թթ.): Կասկած չկա, որ այս նոր խմբագրության հայերեն բնագիրը առաջին հերթին պետք է թարգմանվեր հունարեն՝ կայսրության մայրաքաղաքում ներկայացնելու և պատասխանատու անձանց հավաստիացնելու նպատակով:

Բարեբախտաբար այդ հունարեն թարգմանությունը պահպանվել է հավանաբար X դ. գրչության (մինչև Սիմեոն Մետափրաստեսը) մագաղաթե ձեռագիր մատյանում, որի մեջ գետեղված են սեպտ. 20-ից մինչև հոկտ. 22-ը տոնվող սրբերի 33 վարքեր, որոնցում ս. Գրիգորի վարքը զբաղեցնում է ձեռագրի 97ա-163բ էջերը²: Այս մեծարժեք նյութի հայտնաբերման պատիվը պատկանում է Շ. Ֆ. Հակիմին, որը այն գտել է 1961 թ. Մակեդոնիայի Օքրիդա քաղաքի թանգարանում, դրա համար էլ նրա առաջին հետազոտող և գնահատող Ժ. Գարիտը այն կնքեց «Օքրիդայի վարք»: Վարքը սկզբից թերի է եղել, ուստի էլ գրիչը բացը լրացրել է հունարեն Ագաթանգեղոսից համապատասխան մասն արտագրելով, բուն վարքն սկսվում է § 76-ից՝ ըստ Գարիտի համարակալման: Այդ պատճառով էլ Գարիտը ուսումնասիրությունից և հրատարակությունից դուրս է թողել գրչի ավելացված հատվածը³:

Քանի որ Ժ. Գարիտի ուսումնասիրությամբ արդեն պարզաբանված են «Օքրիդայի վարքի» բնագրային առնչությունները հայերեն և հունարեն Ագաթանգեղոսների, հունարեն և արաբերեն «Վարքի», ինչպես նաև Գևորգ Ասորի եպիսկոպոսի 714 թ. գրած նամակի հետ⁴, կարելի է դրանք ընդունել իբրև հավաստի գիտելիքներ, և դրանց վրա էլ վստահորեն հենվել հետագա դատողությունների ժամանակ:

Պարզվում է, որ միակամական հայերեն նոր խմբագրությունը ստեղծելու ժամանակ խմբագիրը իբրև աղբյուր է օգտագործել հայերեն Ագաթանգեղոսը, ինչպես նաև հայ քաղկեդոնական եկեղեցու հայերեն խմբագրությունը, իսկ թարգմանիչը՝ հունարեն Ագաթանգեղոսը և «Վարքը»:

Արաբերեն «Վարքի» թարգմանիչ-կազմողը իբրև աղբյուր է օգտագործել հունարեն «Վարքը» և «Օքրիդայի վարքը»:

Ասորերեն նամակում Գևորգ Ասորին տեղեկություններ է քաղել և՛ հունարեն Ագաթանգեղոսից ու «Վարքից», և՛ «Օքրիդայի վարքից»:

Եվ դա բնական է, որովհետև միջնադարյան գրիչներն ու կազմող-խմբագիրները մեքենայորեն չեն արտագրել միայն մի աղբյուր, այլ ձեռք են բերել հնարավորին չափ այլ աղբյուրներ ևս և, դրանք համեմատելով, կազմել են նոր բնագրային խմբագրություններ: Այստեղ կարևոր է նշել, որ հունարեն «Վարքի» հայերեն նախօրինակը՝ քաղկե-

² «Ագաթանգեղոսի մի նորահայտ հունարեն խմբագրություն (Օքրիդայի վարքը)», թարգմ. հունարենից Հրաչ Բարթիկյանի, առաջաբանը՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, «**Հրաչ Բարթիկյան**, Հայ-Բյուզանդական հետազոտություններ», հ. 1, Եր., 2002, էջ 292:

³ Տե՛ս **G. Garritte**, La vie grecque inédite de sainte Grégoire d'Arménie, Analecta Bollandiana, t. 83, Fasc. 3-4, Bruxelles, 1965.

⁴ Անդ, էջ 235-255:

դոնական Ագաթանգեղոսը, գոյություն ուներ դեռևս VI դ. 30-ական թվականներին, իսկ հունարեն «Օքրիդայի վարքը»՝ VII դարի II կեսին, որովհետև VIII դ. սկզբներին Գևորգ Ասորին նրանից տեղեկություններ է քաղել և ուղարկել Յեշուա վանականին⁵:

Այժմ դառնանք «Օքրիդայի վարքի» որոշ բովանդակային տեղիների մեկնաբանմանը:

Առաջին տպավորությունն այն է, որ, սկսած § 76-ից, «Օքրիդայի վարքը» նույնությամբ հետևում է ազգային Ագաթանգեղոսին՝ տեղ-տեղ կրճատելով կամ բաց թողնելով, իսկ ավելի քիչ տեղերում՝ ավելացնելով նոր տեղեկություններ: Մակայն այն տեղերը, որոնք ընդհանուր են ազգայինի և հունարեն «Վարքի» համար, պահպանվել են նաև «Օքրիդայի վարքում»: Այն տեղերը, որոնցով հունարեն վարքը տարբերվում է ազգայինից, «Օքրիդայի վարքը» չունի կամ հետևում է ազգայինին: Այս իսկ վիճակը զարգացնելու դեպքում կարելի է տրամաբանել, որ նույնը պետք է տարածվեր նաև «Օքրիդայի վարքի» մեզ չհասած մասի՝ մինչև § 76-ը եղածի վրա, որն այսօր Օքրիդայի գրչության մեջ նույնությամբ փոխարինված է հունարեն Ագաթանգեղոսի սկզբնամասով: Պարզ է, որ մինչև ներկայիս միակ գրչությանը կամ նրա նախօրինակին հասնելը խնդրո առարկա հատվածը կորել է, և մեզ հասածի կամ նրա գաղափար-օրինակի գրիչը պակասը լրացրել է ձեռքի տակ եղած հունարեն Ագաթանգեղոսից: Թե ինչպիսին է եղել կորած հատվածը հայերեն միակամական խմբագրության կամ նրա սկզբնական թարգմանության մեջ, ստորև կանդրադառնանք «Օքրիդայի վարքի» յուրահատուկ տեղիները քննելուց հետո:

«Օքրիդայի վարքի» յուրահատուկ բնույթից կարելի է կռահել նրա հայերեն նախօրինակի խմբագրի մոտավոր ծրագիրը. խմբագրին հետաքրքրել են միայն ազգային Ագաթանգեղոսի սկզբնամասը (երևի առանց առաջաբանի)՝ մինչև վարդապետությունը, վերջինից՝ մի քանի պարբերություններ (§§ 652, 653, 654 = «Վարքի»՝ §§ 104-105), ապա «Դարձ...» բաժնի այն տեղիները, որոնք վերաբերում են Տրդատի բուժմանը, սրբերի թաղմանը և վկայարանների կառուցմանը, հեթանոսական տաճարների ավերմանը, Գրիգորի ձեռնադրմանը Կեսարիայում, արքունիքի և ժողովրդի մկրտությանը Աշտիշատում և Բագավանում, Գրիգորի առանձնակեցությանը լեռներում: Այսինքն՝ այն ամենը, ինչ կապված է Հայոց դարձի ու նրա նախապատմության հետ, որն էլ ոչ այլ ինչ է, քան դեպքերի պատճառահետևանքային կապերի միջոցով նախասահմանվածության բացահայտում, այն է՝ աստվածային կամքի իրագործում: Հետևաբար պետք է որ խմբագրի համար ավելորդ լինեին առաջաբանը (§§ 1-17), հսկայածավալ վարդապետությունը (§§ 259-715), Գրիգորի տեսիլքը (§§ 731-756), այցը Կոստանդնուպոլիս (§§ 867-

⁵ Տե՛ս **Հ. Տաշեան**, Ագաթանգեղոս առ Գևորգայ Ասորի եպիսկոպոսին, Վենետիկ, 1890, էջ 5: **Հ. Մելքոնյան**, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից, Եր., 1970, էջ 191-196:

882), Որդիների վերադարձը (§§ 859-866) և նման այլ տեղիներ: Այսպիսով, խմբագիրը փորձել է ընդգծել 3-րդ դարից մինչև 4-րդ դարի սկիզբն ընկած մոտ 75 տարվա պատմությունն ցույց տալու համար, թե դեռևս ինչքան հեռվից է կռահելի նախասահմանված աստվածային կամքը՝ մկրտելու հայոց ազգին և հիմնադրելու նրա եկեղեցին:

Այս իմաստով պետք է ասել, որ խմբագիրը շատ բան չի փոխել, որովհետև կամքի ներգործման գաղափարը, ճիշտ է առանց ընդգծելու, բայց որոշ չափով առկա է եղել նաև ազգային Ազաթանգեղոսում (§§ 251, 252, 564, հմմտ. «Օքրիդայի վարք», § 101, 102) որպես Մահակ-Մաշտոցյան վարդապետական կնիք՝ ավանդված դեռևս IV դ. աստվածաբան հայրերից:

Միաժամանակ խմբագիրը, ձեռքի տակ իբրև աղբյուր ունենալով ազգային Ազաթանգեղոսը, ինչպես նաև, իբրև օժանդակ նմուշ, հունարեն «Վարքի» քաղկեդոնական հայերեն նախօրինակը, կարողացել է մատուցել մի բնագիր, որը հայ և օտար ընթերցողներին համոզում է, թե ինչու և ինչպես է տիեզերական միակամական եկեղեցին նախ ստեղծվել Հայաստանում: Եվ պատճառը համոզիչ է դարձել ոչ թե Գրիգորի ու Տրդատի և ս. կույսերի ու Տրդատի հաջորդական հակամարտումով ու դրա «քրիստոնեահաճ» ելքով՝ այդ ամենը վերագրելով հերոսների գերագույն սրբությանն ու Քրիստոսի հանդեպ եղած անհատական հավատարմությանը: Այդ դեպքում մենք պարզապես կունենայինք նահատակ անձինք «նուիրեալք սիրոյն Քրիստոսի», ինչպես ասում է Կոմիտաս կաթողիկոսն իր շարականում (VI-VII դդ.) Եզրից ու իր խմբագրից առաջ: Եզր կաթողիկոսի պատվերի մեջ էականն այն էր, որ նոր բնագրի համաձայն՝ հայոց մկրտությունն ու եկեղեցու հիմնադրումը Գրիգոր Լուսավորչի կողմից եղել են ոչ վերջինիս ու նրա թագավոր Տրդատի, ոչ կույսերի ու նրանց հալածիչ կայսեր, ոչ էլ որևէ այլ արարածի, այլ մեն և միայն աստվածային կամքով, որը գործիքի պես օգտագործեց նշված արարածներին՝ նրանց ի միտ և ի գործ մղելով հրեշտակների միջոցով: Իսկ թե ինչու Աստված այդպես կամեցավ, դա ուրիշ հարց է, ավելի ճիշտ՝ նոր հայտնության թեմա է: Նման ծրագրի իրագործման մեջ ակնհայտորեն բավարար չէ ազգային Ազաթանգեղոսի սկիզբը, որտեղ ամեն ինչ սկսվում է, իբր, Հայոց և Պարսից միջև ծագած քաղաքական հակամարտության մեջ Պարսից արքայի անելանելի դրության պատճառով (§§ 18-24):

Հարկավոր էր ավելի հեռուն գնալ՝ ցույց տալու, թե ինչից սկսվեց այդ միջպետական թշնամանքը, թե ինչպես Վաղարշի որդի Արտավան Պարթևից գահը խլեց Արտաշիր Մասանյանը, թե ինչպես վերջինիս ըմբոստանալու դրդեց Արտավանի աղախինը, իսկ թե վերջինս էլ իր հերթին ինչ երազից դրդվեց, որ ոչ պատահաբար լսել էր արքայի և թագուհու գիշերային զրույցից, վերջապես սկիզբը՝ թե այդ ինչ երազ էր, որ կատարվեց ըստ աստղերի ցուցմունքի: Ահա թե ինչպես է պարզվում, որ երկրային անցքերի ակունքը երկինքն է...

Միայն այսպիսի սկսվածքով կարող էր միակամական խմբագիրը Ագաթանգեղոսի պատմությունը դարձնել աստվածային կամքի արտահայտություն: Բայց որտե՞ղ է կորել «Օքրիդայի վարքի» նման վիպասքային սկսվածքը, ինչի պատճառով բուն բնագիրը սկսվում է § 76-ից: Ուրեմն ոչ միայն նշյալ սկիզբը, այլև նրա հետագա շարունակությունը՝ մինչև § 76-ը (Հոփսիսիմեին քարշ տալը), հունարեն թարգմանված բնագրի միջից ընկած է, և հերթական գրիչը այդ պակաս մասը լրացրել է ազգային Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության հաշվին՝ բոլորովին չկասկածելով, որ այդ լրացումը բնագրինը չէ, օտարամուտ է:

Ճիշտ է, լրացված մասի վկայաբանական հատվածները համընկնում են § 76-ից շարունակվող բնագրին, բայց այդ նշանավոր սկիզբը, որ առնված է Մասանյան վեպից, ագաթանգեղոսյան ոչ մի բնագրում չի եղել, բացի «Օքրիդայի Վարքի» հայերեն նախօրինակից: Հասկանալի է, որ դրա միակամական հայ խմբագրին և պատվիրատու Եզր կաթողիկոսին քաջ ծանոթ պետք է լիներ պարսկական «Արտաշիր Բաբական Կարնամակ» վեպը⁶ եթե ոչ գրավոր, ապա գոնե բանավոր պատումով, որի հետ Ագաթանգեղոսի Պատմության առնչությունը դեռևս սաղմնային վիճակում էր (§ 18): Չնայած դրան՝ հարևան ազգերի վիպական երկու ավանդույթների առնչությունների վերաբերյալ այլազան տեսակետներ են հայտնվել (Մ. Աբեղյան, Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյան, Ն. Ակինյան, Օ. Չունակովա):

Դեռևս վաղ ժամանակ՝ X դ. Մետափրաստյան խմբագրությունից առաջ, որովհետև վերջինիս մեջ Մասանյան վիպական իշխանափոխությունն առկա է, «Օքրիդյան վարքից» այն անցել է հունական Ագաթանգեղոսի մեջ, որից էլ օգտվել է Միմեոն Լոգոփետ-Մետափրաստեսը: Եվ իրոք, այդ վիպական մոտիվը պարունակող հունական Ագաթանգեղոսի մի գրչություն է հասել մեզ (Ֆլորենցիայի Լավրենտյան օրինակ, XII դ.), ինչն էլ վկայում է այն մասին, որ հունական Ագաթանգեղոսում հավանաբար IX դ. արդեն ներառված է եղել վիպական սկսվածքը:

Այսպիսով, Օքրիդայի հունարեն «Վարքն» իր վիպական հատվածը VIII-IX դդ. հունարեն Ագաթանգեղոսին մատուցելուց հետո կորցրել է այն իր առաջին կեսի հետ (75 պարբերությ) IX-X դդ.: Ինչպես արդեն ասվեց, Օքրիդայի «Վարքի» հայկական նախօրինակի ստեղծող խմբագիրը ձեռքի տակ ունեցել է թե՛ հայերեն ազգային, թե՛ հայերեն քաղկե-

⁶ Տե՛ս «Արտաշիր Բաբական Կարնամակ», պահլաւ բնագրէն թարգմ. հանդերձ ծանոթութեամբք դոքթ. Յ. Թիրեաքեան, Փարիզ, 1907: Նաև **Հ. Գ. Զարբանալեան**, Հայկական հին դպրութիւն, երրորդ տպ., Վենետիկ, 1897, էջ 206-212 (թարգմ. հունարենից): Հմմտ. Գ. Մուրադյանի թարգմանությունը արևելահայերեն. «Արտաշիրի և Արտավանի վեպը Ագաթանգեղոսի մատյանում», «Իրան-Նամե», Եր., 1994, № 3 (10), էջ 30-32:

⁷ Տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, Գ, Եր., 1968, էջ 200: **Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյան**, Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահնամե»-ում ու հայ մատենագրության մեջ, «Ֆիրդուսի. Բանաստեղծի հազարամյակին նվիրված ժողովածու», Եր., 1934: **Օ. Чупакова**, Отголоски «Деяний Ардашира Папакана» в древнеармянской литературе, ՊԲՀ, 1980, № 4, էջ 196-207: **Ն. Ակինեան**, Մատենագրական հետազոտություններ, Եր., Վիեննա, 1953, էջ 8-15, 55:

դոնական խմբագրությունները, հնարավոր է անգամ՝ սրանց հունարեն թարգմանությունները, որովհետև նոր ստեղծվող միակամական տարբերակը ևս նախատեսված էր թարգմանելու համար: Կարծում եմ, որ հարկավոր է բնագրագիտական փոքրիկ հետազոտության ենթարկել Օքրիդայի հունարեն «Վարքի» և հունարեն Ագաթանգեղոսի Լավրենսյան օրինակի սկզբնամասի վիպական հատվածի լեզվաոճական ու թարգմանական առնչությունները, որովհետև մեր կարծիքով՝ դրանց թարգմանիչը մինևույն անձն է: Ինչո՞ւ եմ առանձնացնում հունարեն վիպական հատվածը հունարեն բուն Ագաթանգեղոսից. հիշեցնեմ, որ դրանք իրար են կցվել հետագայում մի անհայտ գրչի ձեռքով, դրա համար էլ (վիպական հատվածն ու հունարեն ընդարձակ Ագաթանգեղոսը), հայոց լեզվից եկող ընդհանրություններից բացի, ունեն թարգմանական իսկական տարբերություններ, ինչպես եզրակացրել է հմուտ ագաթանգեղագետ և բնագրագետ ժ. Գարիտն ու նրա հետևողությամբ՝ Մատենադարանի գիտաշխատող Գ. Մուրադյանը⁸: Այնուամենայնիվ ժ. Գարիտն ինչ-որ տեղ վիպական հատվածի լեզուն մոտ է համարել հունարեն «Վարքին» (Եսկուրիալի), իսկ Գ. Մուրադյանը՝ Ագաթանգեղոսի լեզվին, քանի որ «նշված փաստերի, ինչպես նաև հայկական մատենագրության տեղեկությունների մի մասը վկայում են, որ Ագաթանգեղոսի նախնական մատյանը պարունակել է այդ պատմությունը, մինչդեռ մյուսները հակասում են այդ համարյա ակնհայտ իրողությանը»⁹:

Փաստորեն Գ. Մուրադյանը միանում է Մ. Աբեղյանի և Կ. Մելիք-Օհանջանյանի կարծիքին, որի համաձայն՝ ազգային Ագաթանգեղոսի սկսվածքում նշմարվող վիպական սյուժեն, հետևաբար և մեզ հետաքրքրող հունարեն վիպական հատվածը իրանական վեպի հայկական տարբերակից են, որը, պայմանական ասած, որպես հայկական «Պարսից Պատերազմի» գլուխ (Խոսրով և Տրդատ), իբր եղել է Ագաթանգեղոսի Պատմության նախնական բնագրում¹⁰: Իսկ մինչ այդ Գ. Մուրադյանը համաձայնում է Մ. Աբեղյանի տեսակետին հակասող գարիտյան դրույթին, թե «Մովսես Խորենացին և Ղազար Փարպեցին պետք է որ Ագաթանգեղոսի մատյանը կարդացած լինեին առանց վիպական հատվածի»¹¹, և իր հերթին Գարիտի բերած բնագրային օրինակի վրա ավելացնում է վիպական հատվածի և հունարեն Ագաթանգեղոսի բնագրերի միջև եղած լեզվական տարբերությունների այլ օրինակներ. «Նշված տարբերությունները վկայում են, որ երկու խնդրո առարկա բնագրերը, լինելով հայերենից թարգմանություն, թարգ-

⁸ Տե՛ս Գ. Մուրադյան, Արտաշիրի վիպական հատվածն Ագաթանգեղոսյան բնագրերում, «Աշտանակ», Բ, Եր., 1998, էջ 46-55:

⁹ Անդ, էջ 53: Հետաքրքիր է, որ այս մեջբերված խոսքով հեղինակային հոդվածը չի ավարտվում և, ըստ իս, շարունակվում է խմբագիր Ա. Մարտիրոսյանի միջամտությամբ, որովհետև այն միանգամայն նրա ոճով է. «Այսպես. մենք առաջարկում ենք խնդիրը, որը լուծում է պահանջում»:

¹⁰ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 51: Հմմտ. Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., Կ. Մելիք-Օհանջանյան, նշվ. աշխ.:

¹¹ Գ. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 48:

մանվել են տարբեր անձանց ձեռքով»¹²: Իսկ Ն. Ակինյանը համաձայն է Գարիտի կարծիքին, այսինքն՝ վիպական հատվածը սկզբնապես եղել է էսկուրիալի «Վարքում»: Վերջապես կա նաև ամենավաղը հայտնված Գուտշմիդի կարծիքը, ըստ որի՝ վիպական հատվածը Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանչի հավելումն է¹³, ինչին համաձայն է նաև Ա. Տեր-Ղևոնդյանը¹⁴:

Ստացվում է երեք կարծիք, որոք հավասարապես անհամոզիչ են, անապացույց և խախուտ հիմքերի վրա հեցած: Բայց տարօրինակն այն է, որ ոչ մի կարծիք չի վերաբերում Օքրիդայի «Վարքին», այնինչ որ Գարիտն ինքն է առաջինը լրջորեն հետազոտել այդ բնագիրը, որի առաջին կեսը կորսված է: Եվ եթե հունարեն «Վարքի» և նրա արաբական տարբերակի թերի սկիզբը լրացվեց նույնի արաբերեն ամբողջական բնագրով, ապա Օքրիդայի «Վարքը» մինչև օրս մնացել է թերի: Տարօրինակ է նաև այն, որ «Վարքի» արաբական ամբողջական տարբերակի ի հայտ գալուց հետո էլ վիպական հատվածը «Վարքի» հետ կապելու դրույթը դեռ շրջանառումից դուրս չի մղվել¹⁵, որովհետև արաբերեն լրիվ թարգմանությունից պարզվում է, որ հուն. «Վարքի», ինչպես նաև Մառի գտած նրա արաբերեն բնագրի ամենասկզբում պետք է լինե՞ր Տրդատի և Գրիգորի հանդիպումը Անահիտի տաճարում, որին էլ պետք է հաջորդեին չարչարանքները¹⁶: Ինչևէ, կարևորն այն է, որ վիպական հատվածը նախապես չի եղել ո՛չ ազգային Ագաթանգեղոսում, որը կարդում ենք այսօր, ո՛չ էսկուրիալի «Վարքի» հայերեն նախօրինակում և ո՛չ էլ հավելվել է նրա հունարեն թարգմանչի կողմից:

Մնաց վերջին հնարավոր տարբերակը, որի մասին ասվեց ամենասկզբից. այդ վիպական հատվածը եղել է Օքրիդայի «Վարքի» հայերեն բնօրինակի սկսվածքը, որը ամբողջովին՝ առանց կրճատումների թարգմանվել է հունարեն, ինչպես VI դ. վերջին գրված հայերեն քաղկեդոնական տարբերակը թարգմանվեց («Վարք» հունարեն): Սակայն, ինչպես հայերենը երկար կյանք չունեցավ, այնպես էլ նրա հունարեն թարգմանության մոտավորապես առաջին կեսը ընկավ-կորավ ձեռագրից (երևի VII-VIII դդ. սահմանին), դրա համար էլ երբ երկու հունարեն վարքերից համադրաբար թարգմանվում էր արաբերեն տարբերակը (ըստ Ն. Մառի՝ IX դարում), այդ մասն արդեն չկար:

Քանի որ մինչ այժմ Օքրիդայի «Վարքի» հայերեն բնագրի միակամական բնույթի միակ վկայությունը համարել ենք վիպական հատվածի առկայությունը նրա սկզբնամասում, հարկավոր է վկայակոչել բնագրի միակամական այլ տեղիներ ևս, որպեսզի պարզ լինի խմբագիր-կազմողի գաղափարական բուն նպատակադրումը:

Այսպես, Օքրիդայի «Վարքի» § 94-ում, որով սկսվում է «Գրիգորի

¹² Նույն տեղում:

¹³ Տե՛ս **A. van Gutschmid**, Agathangelos, Leipzig, 1877 (ZDMG, B. XXXI), էջ 5-6:

¹⁴ Տե՛ս **Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, Հոդվածների ժողովածու, Եր., 2003, էջ 181:

¹⁵ Տե՛ս **Հրաչ Բարթիկյան**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 161:

¹⁶ Տե՛ս **Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, նշվ. ժող., էջ 239:

քարոզը», ըստ Ժ. Գարիտի բաժանման, ս. Գրիգորը մարդկանց ասում է, որ ամենագոր արարիչը հավերժ բարին է կամենում մարդկանց, և «եթե դուք, դարձի գալով, ընթանաք նրա կամքի համաձայն, նա ձեզ կտա կյանքի անմահություն»:

Պարզվում է, որ Հռիփսիմյան կույսերի նահատակությունը, Գրիգորի չարչարանքները Աստծուն ճանաչողների համար պատահական չեն, այլ նախախնամությամբ են սահմանված. «Իմացեք, թե ինչու Աստված կամեցավ մարդկանց մահվան հանգիստը, որպեսզի իր փառաց ներկայությամբ հայտնի դարձնի այն բարիքները, որ պիտի տա իրեն սիրողներին, ճանաչողներին և իր կամքը կատարողներին» (§ 95): Իսկ քիչ հետո (§ 101) ս. Գրիգորը բացատրում է. «Նա խորագույն վիրապում թունավոր գազաններին ընտանի դարձրեց իմ՝ իր ծառայի նկատմամբ և թեև ես Նրա այդքան մարդասիրությանը արժանի չեմ, բայց ձեր փրկության... համար ես փրկվեցի, որպեսզի իմ քարոզչությամբ իմանաք Նրա այսպիսի հրաշքները» (Օքրիդայի «Վարքի» վերոնշյալ համարները (§§ 94-102) զուգորդվում են ազգային Ագաթանգեղոսի §§ 226-251-ի հետ՝ ցաքուցրիվ հերթականությամբ ու համառոտումով):

Նույնը շարունակվում է §§ 102-109-ում, երբ հրեշտակները տեսիլքի մեջ Գրիգորին տեղեկացնում են Աստծո կամքի մասին, որպեսզի նա մարդկանց բերի «ղեպի կենդանի Աստվածը, ... Միածին Որդին և ամեն ինչ կենդանացնող Սուրբ Հոգին...»: Եվ ահա այստեղ հայտնվում է մի հատված ազգային Ագաթանգեղոսի «Վարդապետությունից» (§§ 652-654), որը չլսված բան է Ագաթանգեղոսի բոլոր օտարալեզու թարգմանություններում, որովհետև դրանց նպատակը ոչ թե դավանաբանական ուսուցումն է, այլ տվյալ ժամանակի եկեղեցաքաղաքական ինքնահաստատումը: Բայց քանի որ այդ նպատակին հասնելու համար հարմար է «վարդապետության» ինչ-ինչ դրույթներ քաղելը, Օքրիդայի «Վարքի» հայերեն նախօրինակի խմբագիրը այդպես էլ վարվում է §§ 104-107-ում:

Նա օգտագործում է միակամության գաղափարն իյուստրացնող լավագույն կերպարներին՝ Եղիա, Աբրահամ, Հովհաննես Մկրտիչ, ինչպես նաև ավետարանական Թզենու առակը:

«Արդ, նայեք Հովհաննեսին՝ ապաշխարության մեծ քարոզչին, ինչպես էր նա բարձրաձայն խոսում Աբրահամի սերնդի հետ՝ ասելով. «Արարեք այսուհետև պտուղ արժանի ապաշխարութեան և մի համարիցեք ասել յանձինս, թե ունիմք մեք հայր զԱբրահամ, ասեմ ձեզ, զի կարող է Աստուած ի քարանցս յայսցանէ յարուցանել որդիս Աբրահամու» (Մատթ. Գ, 8-9, Ղուկ. Գ, 8): Այդ ասելով նա Աբրահամին պատվից չէր զրկում, այլ, նրանց ապաշխարութեան կոչելով, դրդում էր բարեգործությամբ Աբրահամի արժանի գավակները դառնալ, քանզի նա հոգում է և բերկրեցնում պտղաբերողներին...» (§ 104):

Ապա հաջորդիվ (§ 105) պատմում է Թզենու առակը և կոչ է անում ընկալելու. «Ի թզենույ անտի ուսարո՞ւք զառակն (Մատթ. ԻԴ, 32), քանզի

այդ թզենին ամուլ մարդկանց նման չորացավ, որպեսզի մենք իմանանք, որ ով արդարության պտուղը չունի, նա թզենու նման կչորանա»: Ուրեմն մարդը պետք է միշտ պատրաստ լինի Աստծո կամքը կատարելու, որն էլ ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Ոտղաբերություն, ահա թե ինչ է ուսուցանում ս. Գրիգորը, որին խմբագիրը համեմատում է Եղիայի և Հովհաննես Կարապետի հետ իբրև լեռնակյաց խոտաճարակ ճգնեցողի: Եվ ահա թե ինչու է խմբագիրը հսկայածավալ «Վարդապետությունից» ընտրել հենց այդ պարբերությունները: Դրանով միաժամանակ նա ցույց է տալիս, որ կամքի և ներգործության վարդապետությունը հարազատ է նաև Ազաթանգեղոսին:

Ազգային Ազաթանգեղոսի ՃԲ հատվածը (§§ 731-755) պատմում է տեսիլքի միջոցով սրբավայրերի կառուցման տեղի ընտրության մասին, որին հաջորդում է կառուցման ընթացքը (ՃԴ-ԺԶ հատվածներում): Կառուցման գործին մասնակից դառնալու համար Տրդատ արքան, որ մինչ այդ Գրիգորի աղոթքով միայն մարդկային բանականություն էր ձեռք բերել (§ 291), Գրիգորից խնդրում է գոնե ձեռքերի ու ոտքերի բուժում (§ 763), վերջինիս աղոթքով Տրդատի ձեռն ու ոտն ազատվում են կճղակներից (§ 764), ու նա անցնում է գործի՝ տիկնոջ և քրոջ հետ փորելով սրբերի հանգստարանները (§ 765-766), վեմ-քարեր բերելով Մասիսից (§ 767): Չորս սրբավայրերի կառուցումն ավարտելուց հետո ս. Գրիգորի երրորդ աղոթքով Տրդատը լիովին բուժվում է՝ ձեռք բերելով իր նախկին մարմինը՝ առավել «փափակցեալ մատաղացեալ» (§ 773), նրա հետ էլ՝ բոլոր ախտավորները (§ 774), որին էլ հաջորդում է կուռքերի կործանումը:

Այսու հայերեն Ազաթանգեղոսում ունենք բուժման երեք դրվագ (§221, 763, 773), որոնցից միայն երկուսն է առկա Օքրիդայի «Վարքում»․ մեկը Խոր Վիրապից դուրս գալուց անմիջապես հետո՝ աղոթքով (§ 92, նույնի վերապատումը՝ § 110), մյուսը՝ աստվածային հայտնությամբ՝ որպես վերջնական բուժում, թեկուզ Տրդատը խնդրել էր արձակել ձեռն ու ոտը (§ 112): Հետաքրքիր է, որ Օքրիդայի «Վարքում» կառուցապատման մեծ տեսիլը չկա, բայց բուժման հայտնությունը կա. «Եվ ահա երկնքից ձայն լսվեց, որ ասում էր՝ Գրիգո՛ր թիոս, արիացիր ու գորացիր, քանզի ես քեզ հետ եմ մինչև հավիտյան: Դու ինձ համար եկեղեցիներ կկառուցես և կբարձրացնես նրանց եղջուրը... և այն շնորհքը, որ խնդրեցիր, կպարզենեմ քեզ» (§ 112): Ու Տրդատի հարցին, թե Գրիգորը ի՞նչ է հրամայում, «նա նրան տվեց դագաղների չափերը, որոնց համեմատ նա պետք է (փոսեր) փորեր սուրբ աճյունները ամփոփելու համար» (§ 112): Մրանով ևս հաստատվում է սույն «Վարքի» միակամական հայտնության մեխանիզմը ոչ այնքան տեսիլքով, որքան հրեշտակների կամ աստվածային ձայնի միջնորդությամբ:

Այդ միտումը նկատվում է անգամ Գրիգորին Խոր Վիրապից դուրս քաշելու դրվագում (§ 91= Ազաթ. § 218): Խոսքով իղուխտի երազի 5-րդ դրոմամբ Օտայ Ամատունին գնում է, Արտաշատի Վիրապի գլխից կանչում՝ ըստ հայկական Ազաթանգեղոսի. «Գրիգո թիոս... Տէր Աստուածն

քո, զոր պաշտէիր դու՝ նա հրամայեաց հանել զքեզ այտի» (§ 218): Մտացվում է, որ Աստված հրամայել է իրեն (իրենց), ոչ թե Գրիգորին:

Բայց ահա Օքրիդայի տարբերակում կարդում ենք. «Գրիգոր ընդ, եթե դեռ կենդանի ես, դուրս եկ վիրապից, քանզի քո պաշտած Տէր Աստվածը հրամայեց քեզ դուրս գալ»: Այստեղ հրամանն ուղղված է Գրիգորին, որի համար Աստուծո կամքը գլխավորն է, եթե անգամ նա մեռած լինէր, պիտի կատարէր... որպէս առակի պտղաբերողը, իսկ վերը հեթանոսները կատարում են Աստուծո կամքը սպառնալիքի ազդեցության տակ՝ ասելով, որ Աստուծո հրամանով եկել են Գրիգորին հանելու:

Նույն միակամական վարդապետական ընկալմամբ ս. Գրիգորը դիմացել է չարչարանքներին, տասնհինգ տարի մնացել է վիրապում, բուժել է արքային, ամփոփել վկայուհիներին, քարոզել, ձեռնադրվել ու մկրտել է Աստուծո կամք: Ահա ևս մի դրվագ: Հայկական Ագաթանգեղոսում թագավոր Տրդատը խորհրդածողով է անցկացնում Վաղարշապատում և որոշում Գրիգորին հովվական առաջնորդության կոչել, որից Գրիգորը հրաժարվում է (§§ 792-793): Բայց երբ նույն բանը տեսիլով է հայտնվում թե՛ Տրդատին, թե՛ Գրիգորին, վերջինս պատասխանում է, թե «Կամք Աստուծոյ կատարեսցին» (§ 794): Արդեն իսկ հասկանալի է, որ միակամական խմբագրության մեջ գործը միանգամից տրվում է հրեշտակի միջնորդությանը, որին Գրիգորը նույնպէս պատասխանում է. Տիրոջ կամքը թող կատարվի, և երբ արքան հայտնում է Գրիգորին քահանայապետ լինելու մասին, կրկնում է. «Տիրոջ կամքը թող կատարվի» (§ 121):

Պետք է ասել, որ շատ գրագետ աշխատանք է տարվել խմբագրի կողմից ամբողջ հայկական Ագաթանգեղոսը ըստ միակամական գաղափարի համառոտելու և կուռ շարադրանք ստանալու առումով՝ և, ի տարբերություն հայ քաղկեդոնական խմբագրության, գրեթե ի չիք դարձնելով արդիականացման հետքերը: Ուստի շատ մեծ մանրադիտակ է հարկավոր խմբագրի աշխատանքում VII դ. 30-ականների տարրեր հայտնաբերելու համար: Կարծում եմ՝ նման մի հետք կարելի է համարել Գրիգոր Լուսավորչի քարոզչության սահմանների նշումը նախավերջին պարբերությամբ. «Ահա այդպէս հայոց համայն աշխարհում մինչև Մարաց ու Աղվանք ընդարձակվեց Սուրբ Գրիգորիոսի միջոցով և շնորհօքն Քրիստոսի սուրբ ավետարանի քարոզչությունը, նա բոլոր քաղաքներում եպիսկոպոսներ ու քահանաներ հաստատեց, ապա և վանքեր հիմնադրեց» (§ 128): Դա նշանակում է, որ Եզր կաթողիկոսի օրոք հայ եկեղեցու միջազգային ազդեցությունը ուղղված էր դեպի արևելք և հարավ: Ճիշտ է, հունարեն բնագրից դժվար է դատողություններ անել հայ խմբագրի խոսքի մշակույթի վերաբերյալ, բայց և այնպէս որոշ հիմքեր կան նրան բարձրակարգ ուսյալ համարելու համար: Օրինակ, ս. Գրիգորի ուղևորությունը Կեսարիա ազգային և հայ քաղկեդոնական խմբագրություններում բավականին ծավալ է գրավում, մինչդեռ միակամական հայացքով դրա կարիքը չկար. «Ամենասուրբ եպիսկոպոս

Ղևոնդիոսի հրամանով եպիսկոպոսների բազմություն հավաքվեց սուրբ Գրիգորիոսին ձեռնադրելու համար: Նրա վրա ձեռքերը և սուրբ ավետարանը դնելով՝ ընդունված աղոթքով նրան ձեռնադրեցին: Ամենասուրբ Ղևոնդիոսը, համայն կղերն ու իշխանները, ողջ քաղաքը սաղմոսերգությամբ նրան ճանապարհեցին Հայոց աշխարհը» (§ 123):

Իհարկե, կարելի է ենթադրել, թե այս հատվածը հայերենում եղել է ընդարձակ, բայց հունարենում համառոտվել է եթե ոչ թարգմանչի, ապա որևէ գրչի կողմից, այդ դեպքում ստիպված ենք ընդունել սովյալ գրչի ունեցած նույնպիսի միակամական հայացքը Հայոց դարձի շարադրման հարցում, ինչը անհավանական է թվում:

Խմբագրի գրագիտությունը երևում է նաև հայերենի մի փոքրիկ հետքից, որը չի ջնջվել անգամ հունարեն թարգմանության մեջ. «Ճանապարհին նրանք եղան Տրիդիս կոչվող քաղաքում, դներով լի Ապոլլոնի տաճարում, որտեղ բոլոր քրմերը սովորություն ունեին դների ազդմամբ գուշակություններ անել» (§ 114): Հրաչ Բարթիկյանը (կամ Ա. Տեր-Ղևոնդյանը) այստեղ ծանոթագրել է. «Հունարենում աղավաղված է, Տրիդիս քաղաք գոյություն չունի, Ագաթանգեղոսի հայերեն բնագրում «Տրի դից» է: Խոսքը Տիր աստծու մասին է, որ համապատասխանում է հույների Ապոլլոնին»¹⁷: Հենց բանն էլ այդ է, որ հունարենում Տրիդիսը ոչ թե աղավաղված է, այլ նշված է իբրև տեղանուն, և եթե վկայակոչում ենք հայերեն ձևը՝ Տրի Դից մեհյանը, չպետք է մերժենք նույնանուն քաղաքի գոյությունը, որովհետև ոչ ոք այն չէր հորինի: Ագաթանգեղոսի հունարեն և հայ քաղկեդոնական «Վարքում» քաջ հայտնի են դիցանունները և նրանց հունական գուգահեռները, Օքրիդայի «Վարքն» էլ բացառություն չէ: Նշանակում է՝ նրա հայերեն նախօրինակում է եղել Տրիդից քաղաքը Արտաշատի ճանապարհի վրա: Եթե հունարենում այն գրվել է Տրիդիս, ապա ճիշտ է տառադարձվել, որովհետև քաղաքի անունը չի թարգմանվել (ինչպես դիցանունը՝ Ապոլլոն): Իսկ ինչո՞ւ քաղաք, որը մատենագրական կամ հնագիտական այլ վկայությամբ հայտնի չէ: Մի թե հայագիտական միտքը անցյալի բոլոր իրողությունները յուրացրել է և այլևս պատրաստ չէ նորություններ իմանալու: Իրական պատմական տրամաբանությունը պահանջում է ընդունել Արտաշատի մատույցներում գտնված Տիր աստծո մեհյանի շուրջ հնարավոր բնակավայրի գոյությունը, որը պարիսպներ ունենալու դեպքում կդառնար դասական տաճարաքաղաք: Հասկանալի է, որ նման քաղաքը պետք է գոյատևեր որպես տաճարի սպասավայր-սպասավոր¹⁸, իսկ տաճարի վերացման հետ ինքն էլ վերանար: Խնդրի իսկական հասցեատերը հնագիտությունն է, բայց հայոց լեզուն նախապես հուշում է, որ քաղաքը կոչվել է Տրիդիս՝ ոչ թե ուղղականացված հայցական հոլովով, ինչպես Մասիս, Գորիս, Շահապունիս (= Շահաբուգ), Կեչառիս,

¹⁷ Հրաչ Բարթիկյան, նշվ. աշխ., էջ 304:

¹⁸ Այսինքն քաղաքը եղել է տաճարի ենթակառուցվածքը, ոչ թե հակառակը:

այլ որ Տրիդից անվան մեջ հունարենում վերջին հնչյունը դարձել է «Ս»: Իսկ ե ղ կարող էր գրվել Տրիդից, երբ երկու մասն էլ (Տրի+դից) ընկալենք իբրև հատկացուցիչ և վերականգնենք հատկացյալը, ինչպես մայր Ագաթանգեղոսում է. «Նախ դիպեալ ի ճանապարհի երազացոյց երազահան պաշտաման Տրի Դից, դպրի գիտութեան քրմաց, անուանեալ Դիւան գրչի Ռումիգդի, ուսման ճարտարութեան մեհեան» (§ 778): Այսինքն՝ նախ ճանապարհին հանդիպում են Տիր աստուծոյ (Տրի Դից) մեհյանին, որ Ռումիգդի գրչի (=Տիրի) դիվանն է: Տրի դից մեհյան նույնն է, թե Տրի Դից քաղաք. սա հայերենը: Հունարենով դարձել է. «Նրանք եղան Տրիդիս կոչվող քաղաքում, որտեղ բոլոր քրմերը սովորություն ունեին դևերի ազդմամբ գուշակություններ անել» (§ 114): Ուրեմն այսպես. հայերենն ասում է՝ Տիր աստուծո քաղաք, իսկ հունարենը՝ Տրիդիս «քաղաք», որովհետև չի հասկացել քաղաք իբրև հատկացյալ, այլ հատկացուցիչը սեռականով ընկալել է իբրև ուղղական հոլովով անուն:

Իսկ ինչո՞ւ չի կարելի Տրիդիս անվան տակ ենթադրել հայերեն հոգնակի հայցականով տեղանուն: Որովհետև այն ժամանակ կստանանք ոչ թե Տիր աստված, այլ Տրի աստվածներ, ինչը դիցաբանության կանոններին հակասում է:

Հետաքրքիր է, որ դեռևս վաղ ժամանակներում Տիրան, Տրդատ, Տիրոց, Տիրիթ, Տիրատուր, Տրիտուր, Տիրինկատար, Տիրառիճ, Տիրակք հատկանունները վկայում են, որ Տիր անունը շատ էր մխրճվել հայերենի խոսակցական ոլորտներ, ուստի քանի որ շատ արձարձվում ու հոլովվում էր բանավոր խոսքում, բնական է, որ առաջանար հոլովական գուգաձևություն՝ Տիր>Տրի, Տիր>Տրեայ>Տրէ: Վերջինս երբեմն շփոթվում է ուղիղ ձևի հետ և ենթարկվում կրկնահոլուման՝ Տրէի ամսին և այլն:

Առիթը օգտագործելով՝ համադրենք հայ քաղկեդոնական խմբագրության թարգմանության (հուն. «Վարք») և հայ միակամական խմբագրության հունարեն թարգմանության մեջ օգտագործված հայկական դիցանունների հունական գուգահեռները:

	Վայր	Հայկ. Ագաթանգեղոս	Հուն. «Վարք»	Օգրիդայի «Վարք»
1.	Անի	Արամազդ	Ջևս	Կրոնոս և Ջևս
2.	Արտաշատ	Անահիտ	Արտեմիս	Արտեմիս
3.	Արտաշատին մերձ Տրիդից տաճարաքաղաք	Տիր	Ապոլլոն	Ապոլլոն
4.	Երեզ	Անահիտ	Արտեմիս	Արտեմիս
5.	Թորդան	Բարշամինա	Հռեա	–
6.	Թիլ	Նանե	Աթենաս	Աթենաս
7.	Բագայառիճ	Միիր	Դիոնիսոս	Դիոնիսոս
8.	Աշտիշատ (սենեակ Վահագնի)	Աստղիկ	Ափրոդիտե	Ափրոդիտե
	Աշտիշատ (վահեվանեան մեհեան)	Վահագն	–	–
	Աշտիշատ (Ոսկեհատ Ոսկեմոր բազին)	Անահիտ	–	–

Հետաքրքիր է, որ հունարեն բնագրերը հիշատակում են բոլոր ութ սրբավայրերը, բայց, ի տարբերություն հայկականի, նրանք Աշտիշատին կցում են մեկ և նույն դիցանունը՝ Աստղիկ, իսկ Օքրիդայի «Վարքը» Թորդանը թողնում է առանց դիցանվան՝ հավանաբար տարակուսելով սեմական Բարշամինայի հունարեն գուգահեռի հարցում:

Վերոբերյալ դիտարկումը մղում է ենթադրելու, որ երկու հունարեն վարքերի հայերեն նախօրինակները իրար հետ աղերսներ ունեն: Այդ միջբնագրային աղերսները հիմնավորվում են ոչ այնքան սրբավայրերի քանակով (8), որը գալիս է հայկական Ագաթանգեղոսից, որքան այն բանով, որ երկուսն էլ ամեն մի վայրին կցում են մեկ դիցանուն՝ անտեսելով Աշտիշատի երեք մեծանունները:

Այսինքն՝ նրանց նմանություններն ու տարբերությունները գալիս են ոչ թե թարգմանիչներից, այլ հայկականի խմբագիրներից, որոնցից երկրորդը՝ միակամականը, աղբյուր է ուեցել ոչ միայն ազգային Ագաթանգեղոսը, այլև քաղկեդոնական խմբագրությունը և գիտակցաբար անտեսել է Բարշամինային՝ գերադասելով լռությամբ շրջանցելու Թորդանի դիցանունը. «Առնելով Տրդատ թագավորին՝ (Գրիգորիոսը) եղավ Հայաստանի մի այլ գավառում, որի անունն է Դարանաղի, որպեսզի այդ շրջանում էլ եղած կուռքերի տաճարներն ավերեն: Հասնելով Թորդան կոչվող գյուղը և նրա մեջ տաճար գտնելով՝ տապալեցին այն, ջարդուփշուր արեցին կուռքերը... Այստեղ ևս աղոթարան կառուցելով և պատվական խաչը կանգնեցնելով՝ թագավորի հրամանով քաղաքին շրջակա ողջ տարածքը աղոթարանին առանձնացրին» («Օքրիդայի վարք», § 117): Պարզ երևում է, որ այս մեջբերումը սերում է հայերենից, քանզի թարգմանիչը ոչ մի պատճառ չունի բաց թողնելու դիցանունը:

Այսպիսով, երկու հուն. վարքերի հայերեն նախօրինակների միջև դիցանունների հարցում կան մեկ նմանություն և մեկ տարբերություն, բայց նմանության փաստն ավելի զորավոր է և ստիպում է միջբնագրային կապ տեսնել դրանցում: Ինչ վերաբերում է դիցանունները նույնակերպ թարգմանելուն, ապա դրանք վաղ միջնադարում ձևավորված ընդհանուր գիտելիքներ էին:

Այսպիսով՝ ամփոփենք:

Օքրիդայի «Վարքը» թարգմանվել է հայ միակամական եկեղեցու «Ագաթանգեղոսից», որն ստեղծվել է VII դ. 30-ական թվականներին՝ Եզր կաթողիկոսի և Հերակլ կայսեր օրոք: Թարգմանությունը հայերեն տարբերակին հաջորդել է անմիջապես, որովհետև այն հայերենի ստեղծման նպատակներից կամ շարժառիթներից մեկն էր: Հայերենը հավանաբար VIII-IX դարերում շրջանառումից դուրս է ընկել այլևս պետք չլինելու պատճառով, իսկ հունարենը գոյատևել է գոնե մինչև X դ., որովհետև նախամետափրաստյան մագաղաթե ձեռագրով է պահպանվել: Հնարավոր է, որ հունարենը հայերեն նախօրինակից ինչ-ինչ տեղերում տարբերվի, բայց երևում է, որ ավելի շատ համառոտելու մի-

տում է եղել, քան թե կրճատելու: Այսինքն՝ տեղեկատվական կորուստ չի եղել, բայց ցավալիորեն եղել է, իհարկե, բնագրի առաջին մեծ կեսի կորուստ (մինչև § 76), որը մեզ հասած ձեռագրում լրացված է հունարեն Ագաթանգեղոսի առաջին մասի նույնական քաղաքումով: Ժ. Գարիտի քննությունից արդեն հասնի է, որ Օքրիդայի «Վարքը» իր II կեսով ավելի նման է հայերեն Ագաթանգեղոսին, քան հունարենին, որից էլ պակասող մասը քաղված է¹⁹: Մակայն Օքրիդայի «Վարքի» պակասող մասի սկիզբը գտնված պետք է համարել հուն. Ագաթանգեղոսի Լավրենտյան գրչության և Մետափրաստյան խմբագրության մեջ պահպանված վիպական հատվածի տեսքով, որովհետև այն լիովին շարադրված է միակամական հայացքով և շատ ներդաշնակ է «Վարքի» § 76-ից հետո եղած շարադրանքին: Պետք է ըստ այդմ կարծել, որ VIII դ. ինչ-որ գրիչ Օքրիդայի «Վարքից» (մինչև վերջինիս առաջին կեսի կորուստը) նրա վիպական նախաբանը արտագրել-կցել է հունարեն Ագաթանգեղոսին, որից էլ օգտվել է Միմեոն Մետափրաստեսը: Դրանով փաստորեն փրկվել է Օքրիդայի «Վարքի» սկիզբը այն մեծ կորստից, որին ենթարկվել է «Վարքի» ամբողջ առաջին կեսը:

Միակ փաստը, որ թվում է՝ խոչընդոտում է վիպական հատվածը Օքրիդայի «Վարքի» սկիզբ համարելուն, այն է, որ Տրդատի քրոջ անունը այնտեղ տառադարձվել է իբրև Կուսարոդուկտա (<հայ. Խոսրովիդուխտ), ինչպես Պատմության մեջ՝ Կուսարո և Կուսարոդուկտա: Իսկ վիպական հատվածում Խոսրով անունը տառադարձված է իբրև Խոսրոես, ինչպես հունարեն «Վարքում»՝ Խոսրոյդուկտա²⁰: Բայց սա էական չէ, որովհետև դա կարող է թարգմանության մեջ լինել միօրինակ, բայց հերթական գրչի ձեռքով փոխվել և առաջացնել այլընթերցվածք: Ասվածը վերաբերում է նաև «Խոսրով» բառում երկու բաղաձայնի միջև ձայնավոր հնչյունի առկայությանը կամ բացակայությանը, ինչպես հայերենում: Իսկ եթե դրան ավելի մեծ նշանակություն տանք, քան անվան սկզբնատառի գրությանը՝ «Խ» թե «Կ», ինչն ավելի խելամիտ կլինեք, ապա կարելի է ասել, որ իրոք, Օքրիդայի «Վարքը» մերձենում է հունարեն «Վարքին», և բոլորովին էլ անհնար չէ մտածել, որ երկուսն էլ թարգմանվել են հայոց քաղկեդոնական կաթողիկոսարանի նույն թարգմանչի կողմից 30 տարի ընդմիջումով:

Մի խոսքով, Օքրիդայի «Վարքի» և վիպական հատվածի լեզվաճական համեմատական քննությունից հետո վերջնականորեն պարզ կդառնա վերջինիս պատկանելությունը Ագաթանգեղոսի հայերեն միակամական խմբագրությանը: Առայժմ հայ և օտարալեզու մատենագրության մեջ Օքրիդայի «Վարքը» մնում է միակ միակամական հայկական գրական հուշարձանը:

¹⁹ Տե՛ս **G. Garritte**, *La vie grecque inédite de sainte Grégoire d'Arménie*, *Analecta Bollandiana*, t. 83, Fasc. 3-4, Bruxelles, 1965, t. 240-245:

²⁰ Տե՛ս **Գ. Մուրադյան**, նշվ. աշխ., էջ 48, **Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, նշվ. աշխ., էջ 295:

Բայց կա նաև մի նուրբ հանգամանք: Բանն այն է, որ հայոց միակամական եկեղեցին գոյատևել է ավելի երկար, քան Բյուզանդիայում (մինչև Հովհան Օմեցին), որտեղ VII դ. 80-ական թվականներից հրաժարվեցին միակամությունից՝ հավանաբար հոգուտ քաղկեդոնության՝ իբրև հերթական տիեզերածոդովի հետևանք: Իսկ VII դ. վերջից մեզ է հասել հայերենից հունարեն թարգմանված մի համառոտ եկեղեցապատմական ակնարկ, որը հայտնի է պայմանական վերնագրով՝ «Narratio de rebus Armeniae» («Յաղագս հայկական հարցի» կամ «Յաղագս իրաց հայկականաց»), և որը իրավամբ գնահատվել և հռչակվել է որպես հայ քաղկեդոնական գրական երկ²¹:

Ահա, եթե սույն ակնարկը շարադրվել է հայոց միակամական եկեղեցու ժամանակ, ապա ինչու այն չընկալել իբրև միակամական և քաղկեդոնական բանավեճ: Խնդիրը դրվում է առաջին անգամ, և քննարկման կարիք կա:

Մանավանդ «Նարատիոյի» վերջին հատվածը՝ Եզրից մինչև Սահակ Չորսփորեցի, ցույց է տալիս, որ դարավերջի քսանամյակում բյուզանդական կողմը, արդեն լինելով քաղկեդոնիկ, փորձում էր իրեն ձգել հայ միակամական եկեղեցին: Դրա համար էլ Կ. Պոլսում պատվավոր արգելանքի մեջ էր կաթողիկոս Սահակը, որը երբ վերադառնում է, կրկին անցնում է միակամության դիրքերը, ինչը վշտացնում է քաղկեդոնիկ հեղինակին. «... Հայաստանում մնացածները... հակառակվում ու վիճում էին Սահակի և նրա հետ գնացողների հետ՝ ասելով, որ «եթե դարձի չգաք և չնզովեք» նրանց, չենք ընդունի ձեզ մեր երկրում: Իսկ նրանք, սիրելով մարդկային փառքը և ոչ Աստուծո, նորից նզովեցին նախ իրենց, որպես հոռոմների հետ հաղորդված, ապա հոռոմներին, և այդպիսով ցույց տվեցին, որ նրանք անբուժելի են իրենց չարության մեջ»²²:

Եզր, Ներսես, Սահակ և մյուս կաթողիկոսները (մինչև Հովհան Օմեցին) որևիցե վկայությամբ չեն կարող համարվել միակամությունից հրաժարվածներ: Քանի որ նրանց իշխանության օրոք միակամական եկեղեցին փոխարինում էր Հայ առաքելական եկեղեցուն, և ոչ թե նրան զուգահեռ գոյավարում էր, ինչպես ժամանակին քաղկեդոնական եկեղեցին էր, այդ պատճառով «Նարատիոյի» հեղինակը չի տալիս միակամականի անունը, այլ ներկայացնում է իբրև հայ ավանդական եկեղեցի, ոչ թե, իհարկե, միտումնավոր կերպով, այլ, հավանաբար, չիմացության պատճառով: Դա երևում է նրանից, որ մի դեպքում նա համակրում է Եզրին ու Ներսեսին, մյուս դեպքում քննադատում է վերջիններիս գիծը շարունակող Սահակին: Այսինքն՝ չգիտի, որ երեքն էլ եղել են միակամական կաթողիկոսներ, որոնցից վերջինին քաղկեդոնականները

²¹ Sté u **Gérard Garitte**, La Narratio de rebus Armeniae, édition critique et commentaire, – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum, vol. 132, Subsidia tome 4, Louvain, 1952:

²² **Հր. Բարթիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 109:

փորձել են հեղաշրջել դեպի իրենց, քանի դեռ նա մայրաքաղաք Կ. Պոլսում էր: Բայց հետո ոչինչ չէին կարող անել, երբ նա վերադարձավ Հայաստան և հրաժարվեց Քաղկեդոնից հոգուտ իր նախկին դավանաբանական տեսակետի՝ միակամության:

Այժմ լիովին հասկանալի է դառնում եկեղեցապատմական մի այլ փոքրիկ ակնարկում՝ «Սակս Ժողովոց» կոչված գրվածքում, տրվող գնահատականը Հովհան Օձնեցուց առաջ եղած կաթողիկոսներին, թե իբր սրանք բոլորը ուղիղ դավանանքից շեղվածներ են, որոնց մեջ են նաև նույն Հովհանի ուսուցիչներ Եղիան ու Սահակը²³: Պարզվում է, որ Հովհան Օձնեցու ավանդական տեսակետից (Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք եղած) շեղվածներ էին ոչ միայն քաղկեդոնականները, այլև միակամականները: Դրա համար էլ հնարավոր է, որ «Նարատիոն» գրված լինի 700-ից հետո մինչև 710-ական թվականներ, երբ դեռ կաթողիկոս էր Եղիա Արճիշեցին, երբ դեռ ընդունվում էր Քրիստոսի երկու բնությունը, բայց չէր կարևորվում, որովհետև մերժված էր երկու կամքի գոյությունը: Դարի վերջին, սակայն, Բյուզանդիայի անհանդուրժող դիրքը հանգեցրեց հայ կաթողիկոսական և քաղաքական իշխանությունների հետ պառակտման, ինչն էլ պատճառ դարձավ, որ վերջիններս Սահակ կաթողիկոսի գլխավորությամբ անցնեն աշխարհաքաղաքական նոր դիրքավորման և Արաբական խալիֆայթի հետ կրոնաքաղաքական նոր բանակցությունների ու երկխոսության, ինչն իր ավարտին հասավ մեծ բարեփոխիչ Հովհան Օձնեցու շնորհիվ: Իզուր չէ, որ երկուսն էլ Սահակը և Օձնեցին, հետագայում դարձան Արաբական խալիֆայթի հետ դաշնակցային հարաբերություններ սկզբնավորող հերոսներ միջնադարյան վանական բանահյուսության մեջ²⁴:

Այսպիսով, հայոց միակամական եկեղեցու գործունեության վերաբերյալ կա երկու անուղղակի մատենագրական արձագանք, մեկը՝ հունարեն («Նարատիոն»), մյուսը՝ հայերեն («Սակս Ժողովոց»), երկուսն էլ՝ VIII դարից: Հետագայում հայ ավանդական եկեղեցու վարդապետական ընկալման մեջ միակամականները խառնվել են քաղկեդոնականների հետ և այդպես էլ հիշատակվել իբրև քաղկեդոնիկ հայեր այնպես, ինչպես «Նարատիոյի» հայ քաղկեդոնիկ հեղինակն է միակամական եկեղեցին ընդունել հայ ավանդական միութենական եկեղեցու տեղ և քննադատել:

АРЦУНИ СААКЯН – Редакция армянского монофелитства истории Агафангела. – В 30-е годы VII века новый конфессиональный политический курс, провозглашенный императором Гераклом, Учение о монофелитстве, пришел в

²³ Տե՛ս Յովհան Աւձնեցի, Յովհաննու Իմաստասիրի հայոց կաթողիկոսի սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք // Մատենագիրք Հայոց, Է., Անթիլիաս, 2007, էջ 123:

²⁴ Տե՛ս **Ղեւոնդ Վարդապետ**, Պատմաբանութիւն // Մատենագիրք Հայոց, հ. 2, Անթիլիաս, 2007, էջ 752-753: Հմմտ. **Մ. Օրմանյան**, Ազգապատում, Ա., Եր., 2001, էջ 913-914, 958-959:

Армению при католикосах Езре и Нерсесе. Но Армянская монофелитская церковь создавалась не параллельно с Армянской традиционной церковью, как Армянская халкидонская церковь десятки лет назад во время правления императора Морики, а вместо нее, лишь изменяя природу последней. Католикос Нерсес Тайеци основал новую резиденцию для новой церкви в Звартноце и построил новый собор Святого Звартноца, с такой богатой и величественной архитектурой, что он затмил не только соборы Эчмиадзина и Двина, но и халкидонский собор Авана. На церемонии освящения собора Звартноц присутствовал византийский император Константин, финансовый спонсор храма, которому так понравился новый храм, что он захотел иметь подобный храм в окрестностях Святой Софии, в столице. Поэтому он взял с собой Ована, престарелого архитектора Звартноца, который, к сожалению, умер в пути. Армянская монофелитская церковь, просуществовавшая до конца века, создала новую редакцию Агафангела в соответствии со своим новым символом веры, который, в то же время, был переведен на греческий язык и дошел до нас в форме рукописи, хранящейся в Охридской библиотеке, которую нашел известный востоковед Жерар Гаритт.

Ключевые слова: *католикос Езр, Нерсес Тайеци, Звартноц, житие Григория, монофелитство, император Геракл, редакция Агафангела, Охридская рукопись*

ARCRUNI SAHAKYAN – *Edition of the Armenian Monothelitism of the History of Agathangelos.* – In the 30s of the 7th century, the new confessional political course announced by Emperor Herakles, the Doctrine of Monothelitism, reached Armenia during the reign of Catholicoses Yezr and Nerses. But the Armenian Monothelitism was not created parallel to the Armenian traditional church, like the Armenian Chalcedonian church decades ago during the reign of Emperor Morik, but instead of it, only changing the nature of the latter. Catholicos Nerses Tayetsi established a new residence for the new church in Zvartnots and built a new cathedral named Saint Zvartnots, with such opulent and magnificent architecture that it overshadowed not only the cathedrals of Etchmiadzin and Dvin, but also the Chalcedonian cathedral of Avan. The consecration ceremony of Zvartnots Cathedral was attended by Byzantine Emperor Constantine, the financial sponsor of the temple, who liked the new temple so much that he wished to have a similar temple in the neighborhood of Saint Sofia, in the capital. That is why he took with him Hovhan, the old-aged architect of Zvartnots, who unfortunately died on the way. The Armenian Monothelitism, which survived until the end of the century, created a new edition of Agathangelos in accordance with its new creed, which, at the same time, was translated into Greek and reached us in a form of a manuscript preserved in the Ohrid library, which was discovered by the famous orientalist Gerard Garret.

Key words: *Yezr the Catholicos, Nerses Tayetsi, Zvartnots, Gregory's life, Monothelitism, Emperor Herakles, Agathangelos' edition, Ohrid manuscript*