

Գ Մ Ա Ս

ԶԱԲԱՐԻԱ ՄԻՏԻԼԵՆԱՅՈՒ (ՀՈՒՏՈՐ)
«ՓԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ»

ՋԱՔԱՐԻԱ ՄԻՏԻԼԵՆԱՑԻ

1. ԿՅԱՆՔՆ ՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մատենագրության մեջ Ջաքարիա Հռետորը հայտնի է նաև Ջաքարիա Միտիլենացի¹ անունով, և նա այդպես է կոչվել, որովհետև իր կյանքի վերջին տարիներին եղել է այդ քաղաքի եպիսկոպոսը: Թեև նրա կենսագրությունից շատ տեղեկություններ չեն հասել մեզ, բայց գիտենք, որ Ջաքարիան ծնվել է V դարի երկրորդ կեսին. Գաղա քաղաքից ոչ հեռու գտնվող Մայումե նավահանգստում: Ուսում ստանալու համար իր ծննդավայրից մեկնել է Ալեքսանդրիա քաղաքը, և ինչպես իր աշխատության մեջ է ասում, այնտեղ է եղել մինչև 489 թ. այսինքն մինչև այն ժամանակ, երբ տեղի ունեցավ Իլլւսի, Լեոնտիոսի, Պոմպրեպիոս մոգի սպստամբությունը Ջենոն կայսեր դեմ (488—489): Իր գիտելիքները կատարելագործելու նպատակով Եգիպտոսից մեկնում է Բեյրութ, որն այդ ժամանակ իրավաբանության դպրոցով առանձին հռչակ էր վայելում: Ջաքարիան ընդունվում է այդ դպրոցը և հաջող ավարտելուց հետո նրան տալիս են «Հռետոր» կամ «աքուլաստիկոս» տիտղոսը: Դեռևս Ջենոնի կենդանության օրոք հոխադրվում է կայսրության մայրաքաղաքը, և երկար տարիներ ապրում որպես իրավաբան: Թե ե՞րբ է նա նըշանակվել Միտիլեն քաղաքի եպիսկոպոս, մեզ հայտնի չէ, բայց մի բան պարզ է, որ նա որպես Միտիլեն քաղաքի եպիսկոպոս, մասնակցել է 536 թ. Կոստանդնուպոլսում գումարված եպիսկոպոսական ժողովին: Չգիտենք նաև նրա մահվան թվականը,

¹ Միտիլեն (Mitylène) այժմ Մեդելին (Médelin), Լեսբոս կղզու մայրաքաղաքը, արևելքից այն գտնվում էր Մեթիմնի (Méthymne) և Մալեի (Malée) միջև: Ու Հունաստանի գլխավոր քաղաքներից էր և էլիեն միության մասն էր կազմում:

բայց հայտնի է, որ 553 թ. արդեն Միտիլենի եպիսկոպոսական աթոռին բազմել էր մի այլ անձնավորություն՝ Պալլադիոս անունով, դա նշանակում է, որ Ջաքարիան վախճանվել էր կամ այդ տարի և կամ նախորդ տարում²: Ահա հիմնականում այս է այն ամենը, ինչ որ գիտենք Ջաքարիայի մասին:

Ջաքարիան եղել է իր ժամանակի զարգացած ու բեղմնավոր գործիչներից մեկը. նրա աշխատություններից մեզ հայտնի են «Բանախոսությունը», Մանիքեականների դեմ գրած «Հակաճառությունը»: Թեև այս երկերի հունարեն բնագրերը չեն պահպանվել, բայց ասորի թարգմանիչների շնորհիվ այսօր մեր ձեռքի տակ ունենք վերոհիշյալ գործերի ասորերեն թարգմանությունները³: Նա գրել է նաև Ծսայի ճգնավորի և VI դարի միաբնակ խոշոր գործիչ՝ Սեվերիանոս Անտիոքացու վարքերը⁴, բացի այդ, նրան է վերագրվել Մայումիի կամ Գազայի՝ Պետրոս Իվերացու վարքը, սակայն ինչպես ֆրանսիացի ասորագետ Շաբոն ճիշտ ցույց է տվել, այդ աշխատությունն այլ հեղինակի գրչին է պատկանում⁵:

Սակայն նրա ամենաարժեքավոր գործը «Ժամանակագրությունն է» որի հունարեն բնագիրը ևս դժբախտաբար մեզ չի հասել, և այժմ ունենք այդ երկի ասորերեն մի խմբագրություն, որի մասին կիսոսենք հաջորդ էջերում: Համենայն դեպս, Ջաքարիան իր այս գիրքը գրել է Կոստանդնուպոլսում, արքունիքի ներքինի-սենեկապետ՝ Եվպրակսիոսի⁶ խնդրանքով և, անկասկաթ, նրա նյութական օգնությամբ: Գիրքը սկսվում է 451 թ. դեպքերի նկարագրությամբ ու ավարտվում Զենոնի մահով, այսինքն մինչև 491 թ.: Ջաքարիան ապրելով մայրաքաղաքում և կապված լինելով արքունիքի հետ, հնարավորություն է ունեցել օգտագործել մինչ այդ հայտնի պատմական երկերն ու արքունական դիվանատանը գոյություն ունեցող փաստաթղթերը: Բացի այդ, ինքը լինելով բարձրաստիճան եկեղեցական պաշտոնյա, անմիջապես

² Ասորական մատենագրության մեջ սխալմամբ Ջաքար Միտիլինացուն շփոթել են Մելիտինե քաղաքի Ջաքարիա եպիսկոպոսի հետ. այդ մասին տե՛ս M. A. Kugener, La Compilation historique de pseudoZacharie le Rheteur, „Revue de l'Orient chrétien“, Paris, 1900.

³ Նույն տեղում:

⁴ Н. Пигулевская, Сирийские источники, стр. 10.

⁵ J. B. Chabot, La littérature syriaque, Paris, 1935, p. 152.

⁶ Ասորերեն բնագրում ասված է, որ Եվպրակսիոսը գտնվում էր արքունական ծառայության մեջ. տե՛ս Զաֆարիա Հոնեռոս, Ժամանակագրություն: Սակայն հայտնի է, որ նա արքունիքում սենեկապետ էր:

մասնակցել է այդ ժամանակ կայսրությանը և նրա մեջ ապրող ժողովուրդներին հուզող վեճերին ու պայքարին: Նրա գրքից բացարձակ հայտնի է, որ նա եղել է միաբնակ, հակաքաղկեդոնական, և այդ դիրքավորումն էլ նպաստել է, որ նա ավելի մոտ կապերի մեջ լինի ժամանակի միաբնակ խոշոր գործիչներից՝ Անտիոքի պատրիարք Սեվերիանոսի հետ, որն իր աթոռից զրկվել և 518 թ. կայսրի կողմից աքսորվել էր Ալեքսանդրիա⁷:

Զաքարիայի «Ժամանակագրության» մասին, հիշատակություն կա VI դարի հույն պատմիչներից՝ Եվագրիոսի մոտ: Նա իր 593 թ. գրած աշխատության մեջ ոչ միայն մեջբերումներ է արել Զաքարիայի գրքից, այլև հեղինակի անունն է տալիս և նրան անվանում Զաքարիա Հռետոր⁸:

Ինչպես նշեցինք, Զաքարիա Հռետորի «Ժամանակագրության» հունարեն բնագիրը մեզ չի հասել, միայն ասորի ինչ որ պատմիչ իր պատմական երկը շարադրելիս ոչ միայն օգտվել է Զաքարիայից, այլև բազում գլուխներ հունարենից ասորերեն թարգմանելով, մտցրել է իր գրքի մեջ, և այդ է պատճառը, հավանաբար, որ ասորական այս «Ժամանակագրությունը» հետագայում մատենագրության մեջ հայտնի դարձավ Զաքարիայի անունով, և մինչև այժմ էլ հրատարակվել է այդ անունով կամ «Կեղծ-Զաքարիա» ձևով:

Ո՞վ է այն ասորի հեղինակը, կամ բանաբաղը, որ օգտագործել ու որոշ գլուխներ թարգմանել է ամբողջությամբ. դժբախտաբար նրա անունը մեզ չի հասել և մենք ստիպված նրան կարող ենք անվանել «Անանուն» բանաբաղ: Նինա Պիգուլևսկայան մեզ հասած ասորական բնագրի բովանդակությունից եզրակացրել է, որ նա Ամիդի եկեղեցական գործիչներից պետք է լինի, և եթե ծննդով ամիդցի չէ, համենայն դեպս երկար տարիներ ապրել է Ամիդում, իր երկը շարադրելիս օգտվել է նաև Ամիդ քաղաքի դիվաններից⁹:

⁷ Սեվերիանոսը 512 թ. բազմում է Անտիոքի պատրիարքական աթոռին. նրա ծավալած գործունեության շնորհիվ միաբնակներն ամրացրին իրենց դիրքերը կայսրության մեջ: 518 թ. կայսրը նրան աքսորեց Եգիպտոս, և այնտեղ Հալիկառնասի եպիսկոպոս Հովիանոսի հետ ունեցած աստվածաբանական վեճերի ընթացքում նա միաբնակության մեջ մտցրեց մի նոր ուղղություն: Նա գտնում էր, որ Քրիստոսի մարմինը «ապականացու» է, մինչդեռ Հովիանոսը հակառակն էր պնդում, թե Քրիստոսի մարմինը «անապական է»:

⁸ Ahrens-Kruger, Die sogenannte Kirchengeschichte von Zacharias Rhetor, Leipzig, 1899, pp. XXVII—XXVIII.

⁹ Н. Пигулевская, Сирийские источники, стр. 12.

Բացի այդ ասորի բանաքաղի մասին կարելի է ավելացնել նաև այն որ նա, ինչպես նաև Զաքարիա Հոեոտորն, երկուսն էլ միաբնակության հարած գործիչներ են, և այս հանգամանքը շատ կարևոր է, որովհետև միաբնակության կողմնակից լինել այդ ժամանակ, նշանակում էր, որ նա քաղաքական որոշակի խմբակցության մեջ էր մտնում, այն էլ Սեվերյանների խմբակցության, որովհետև Սեվերիանոսի մասին գրված ջերմ խոսքերն ու նրան «ուսուցիչ» անվանելը, լավագույն վկայությունն են այդ մասին: Զաքարիա Հոեոտորի, ասորի բանաքաղի աշխարհայացքային այս ըմբռնման վրա հատուկ ուշադրություն ենք դարձնում, և ինչպես եկեղեցական ու դավանաբանական վեճերը քննարկելիս կտեսնենք, այս հեղինակները քաղաքական իրադրություններն ու իրադարձությունները նկարագրել կամ գնահատել են այդ տեսանկյունից ելնելով:

Նրանց աշխարհայացքային այս ըմբռնման մասին գրելիս, կարելի է նշել նաև այն, որ հակառակ միաբնակության դեմ (մասնավորապես Անաստաս կայսրից հետո) կայսրության մեջ կազմակերպված հաճախակի հալածանքներին, դաժան բռնություններին իրենք պարսկական տիրապետության համեմատությամբ ավելի բարձր են գնահատել Բուզանդական կայսրության կարգերը և այդ տեսակետից էլ չեն թաքցրել իրենց համակրանքը կայսրության նկատմամբ: Աշխարհայացքային այս նրբությունը ևս անհարաժեշտ է նկատի ունենալ հատկապես պարսկա-բյուզանդական պատերազմներին նվիրված էջերը կարդալիս:

2. ԶԱՔԱՐԻԱ ՀՌԵՏՈՐԻ ԵՐԿԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ԲՆԱԳԻՐԸ

Այս գիրքը կազմված է 12 բաժիններից, որոնցից յուրաքանչյուրը բաղկացած է բազում գլուխներից: Մինչ այս բաժիններին ծանոթանալը, պետք է նշել այն, որ ասորի բանաքաղը որոշել է գրել ամբողջական պատմություն և այն շարադրելիս, նա հնարավորին չափով խուսափել է կրկնել իրեն նախորդող պատմիչներին, ինչպես՝ Եվսեբիոս Կեսարացուն, Սոկրատին, Թեոդորիտ Կյուրացուն, և դա պետք է ասել, որ ասորի հեղինակի առավելությունն է¹⁰: Առաջին մասում տվել է «Մենդոց» գրքի համառոտ վերլուծությունը, իսկ նույն բաժնի մյուս գլուխներում ներկայացրել Հովսեփի և Ասանեթի զրույցը, որը թեև մեզ է հասել

¹⁰ Н. Пигулевская, Сирийские источники, стр. 9.

պակասավոր, սակայն այն կարելի է ամբողջացնել նրա հունարեն բնագրից¹¹։ Այս բաժնում տվել է Սեղբեստրոսի վարքը, որի ասորերեն այս օրինակի առավելությունն այն է, որ նա մեզ հասած նույն վարքի հունարեն և լատիներեն բնագրերից շատ ավելի հին մի խմբագրության թարգմանությունն է։ Այն մինչև VI դարի երկրորդ կեսը կատարված թարգմանություն է¹²։ Այս բաժինների մանրամասն ու գիտական վերլուծությունն իր աշխատության մեջ տվել է ասորերեն բնագրի առաջին հրատարակիչ Լանդը¹³։ Առաջին բաժնի 8-րդ գլուխը Ս. էտիենի «Գյուտ նշխարացն» է¹⁴։ Երկրորդ բաժնում նա գրի է առել այն զրույցը, որը հայտնի է «Եփեսոսի յոթը քնած պատանիներ» անունով¹⁵։ Այստեղ կա նաև միաբնակության ծայրահեղ մեկ թևի հիմնադիր՝ Եվտիրիոսի ուսմունքի մասին տեղեկություն, որն ասում էր «Քրիստոսի մարդկային բնությունը աստվածայինի հետ համեմատած նման է ծովի մեջ եղած մի կաթիլ ջրին»։ Այս բաժնում կա նաև Պրոկղի նամակը հայերին, որով Կոստանդնուպոլսո պատրիարքը զգուշացնում էր հայերին՝ հեռու մնալ նեստորական աղանդից։ Թեև նամակի բովանդակությունը կրոնական է, բայց այն ցույց է տալիս, որ կայսրության մայրաքաղաքում այն ժամանակ ձանապարհներ էին որոնում հայերին սիրաշահելու, որպեսզի հնարավոր լիներ նրանց միջոցով հակազդել նեստորականների գործունեության վրա, որոնք պարսկական տիրապետության հովանավորության մեջ արևելքում փաստորեն հակաբյուզանդական քաղաքականություն էին վարում։ Այդ նամակի հայերեն պատճենը հասել է մեզ «Գիրք թղթոցի» շնորհիվ¹⁶։

Ասորերեն այս հավաքածուի 3—4-րդ բաժինները ամբողջությամբ թարգմանաբար վերցված են Զաքարիա Հոեոորի «Ժամա-

¹¹ J. Land, *Anecdota Syriaca*, t. III, p. 18.

¹² Այս զրույցը VI դ. թարգմանել է Մովսես Ագեւացին։ Նույն զրույցի հունարեն բնագիրը հրատարակել է Batiffol, *Die patristica*, Paris, 1889, իսկ լատիներեն բնագիրը՝ G. Oppenheim, *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro syriaco latine versa*, Berlin, 1886.

¹³ Նույն տեղում, էջ 17—23։

¹⁴ Այս վարքի ասորերեն բնագիրը հրատարակել է Բեջանը՝ *Բեռլինի ձեռագրից*, տե՛ս Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. III p. 188.

¹⁵ Surian, *Vitae sanctorum*, au 27 Juillet, les Bollandistes, *Acta sanctorum*, t. VI, pp. 375—387.

¹⁶ «Գիրք թղթոց», «Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց եւ առ սուրբն Մաթթոց», էջ 1։

նակագրութիւնից» և այդ պատճառով էլ ասորական այս ամբողջ հավաքածուն հայտնի է դարձել նրա անունով: Իսկ ինչ վերաբերում է 5—6-րդ բաժիններին, ապա ինչպես ասորի բանաբաղն է վկայում, իր աշխատութեան այդ բաժնում նա Զաքարիայից օգտվել է համառոտելով այն¹⁷: Այս շորս գրքերում խոսվում է Քաղկեդոնի ժողովից, այսինքն 451 թ. մինչև Զենոնի թագավորութեան վերջը տեղի ունեցած միջեկեղեցական հարաբերութիւնների ու դավանաբանական վեճերի մասին: Այս բաժնում կան պատրիարքների, եպիսկոպոսների ու եկեղեցական գործիչների նամակները, և այդ ամբողջի մեջ բացի հայտնիում են կայսրի ու կայսրութեան պաշտոնյաների մեքենայութիւններն ու սադրանքները: Զաքարիա Հոեւորը Կոստանդնուպոլսում ապրած լինելով, ոչ միայն հնարավորութիւն է ունեցել Վ դարի երկրորդ կեսից եկեղեցական իրադարձութիւնների հետ կապված փաստաթղթերին ծանոթանալ, այլև անձամբ մասնակցել ու ականատես է եղել կատարված իրադարձութիւններին:

6-րդ բաժնի վերջում ասորի բանաբաղը ասում է, որ այս բոլորը վերցրել է Զաքարիա Հոեւորի աշխատութիւնից¹⁸: Թեև այս ամբողջ նյութը մեծ արժեք է ներկայացնում եկեղեցու պատմութիւնը ուսումնասիրողների համար, սակայն կարևոր և հետաքրքրական են ասորերեն այս հավաքածուի 7-ից մինչև 12-րդ բաժինների նյութերը: Այդ տեսակետից այլ բովանդակութիւն է ստանում 7-րդ բաժինն իր 15 գլուխներով: Ասորերեն բնագրի այս բաժնում նկարագրված են այն իրադարձութիւնները, որոնք տեղի են ունեցել Անաստաս կայսեր օրոք. նախ նրա գահակալութիւնն, ապա Իսաւրյանների ապստամբութիւնը: Իսաւրյանների ապստամբութեան մասին, գրել են ինչպես ասորի պատմիչներից՝ Եպիփանեցին, Եվստաթիոսը, Յոշվա Ստիլիտն, [Սյունակյաց] այնպես էլ հույն այլ պատմիչներ: Մեզ անծանոթ ասորի այս բանաբաղը կարող էր օգտվել նրանցից վերոհիշյալ 7-րդ բաժնի 2-րդ գլուխը շարադրելիս: Թվում է, անշուշտ, որ Յոշվա Ստիլիտը չէր կարող նրան աղբյուր ծառայած լինել, որովհետև Յոշվա Ստիլիտը շատ ավելի համառոտ է¹⁹, ուստի պետք է կարծել, որ նրա համար հիմք է հանդիսացել Եպիփանեցու գործը, մանավանդ

¹⁷ Զաքարիա Հոեւոր, 6, գլ. 7:

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Յոշվա Ստիլիտ, գիրք 7, պր. 23:

որ հույն պատմիչներն էլ այդ իրադարձությունների վերաբերյալ իրենց նյութերը քաղել են Եպիփանեցուց²⁰:

7-րդ բաժնի 3-րդ զլխից սկսած նա տեղական նյութերին հետևելով նկարագրում է նախ հոների արշավանքը պարսկական տերության վրա՝ պարսից արքայից արքա Պերոզի ժամանակ, Պերոզի ու հոների բանակցությունները, պատերազմն ու Պերոզի պարտությունը, անշուշտ այս բոլորը նա հաղորդում է մեզ շատ համառոտ ձևով: Ապա անցնում է Կավատի թագավորության և պատմում, թե ինչպես նա բյուզանդացիներին մեղադրում էր հոներին պարսիկների դեմ գրգռելու մեջ, և այդ պատճառով էլ նա բանակ է հավաքել ու արշավել է Հայաստանի Թեոդոսուպոլիս քաղաքը²¹, գրավել այն և ապա արշավել հոկտեմբերին՝ Ամիդ քաղաքի վրա ու պաշարել: Պատմիչը նկարագրում է քաղաքի ինքնապաշտպանությունը, և 4-րդ զլխում սուրիս, թե ինչպես ի վերջո դավաճանությամբ քաղաքը անցնում է պարսիկների ձեռքը, որոնք անխնա կոտորում են բնակիչներին, թալանում ու մի մասին գերեվարում: Նույն՝ 5-րդ զլխում պատմում է դրանից հետո Ամիդում տեղի ունեցած ահավոր սովի, բյուզանդական բանակի ձեռնարկած գործողությունների և պարսիկների ու բյուզանդացիների միջև կնքված դաշինքի մասին: 6-րդ զլխում ասորի հեղինակը պատմում է, թե ինչպես Անաստաս կայսեր օրոք և նրա կարգադրությամբ ու Ամիդ քաղաքի եպիսկոպոս՝ Թովմասի գլխավորությամբ, Մծբինից ոչ հեռու բյուզանդացիներն իրենց սահմանի վրա, նկատի ունենալով սահմանախն պաշտպանության կարևորությունը, կառուցում են Դարա ամրոց քաղաքը: Պետք է ասել, որ ինչպես Ամիդի պաշարումն ու գրավումը, այնպես էլ Դարա քաղաքի կառուցումը, բավական մանրամասն է նկարագրված: Նինա Պիգուլևսկայան Յոշվա Ստիլիտի «Ժամանակագրության» ուսումնասիրության մեջ կանգ է առել այս իրադարձությունների վրա և ցույց տվել այդ առթիվ հունական ու ասորական աղբյուրների միջև եղած կապերն ու տարբերությունները: Ուսումնասիրելով այդ բոլորը, հատկապես ասորականը, նա եկել է այն եզրակացության, որ Զաքարիա Հոեթորի անվամբ մեզ հասած ասորի հեղինակն իր ձեռքի տակ ունեցել է Ամիդի դիվանատան

²⁰ Evagrius, The Ecclesiastical History, t. 1, 19, ed. Bidez and Parmentier, London, 1898, p. 28.

²¹ 502 թ. օգոստոսի 28, տե՛ս Յոշվա Ստիլիտ, պր. 47, 48, հարձակվում են Թեոդոսուպոլիս, ապա հոկտեմբերի 5-ին՝ Ամիդի վրա:

փաստաթղթերը: Մինչդեռ այս նույն դեպքերը, ինչպես Հովհան Եփեսացին է վկայում, նկարագրել է՝ հիմնվելով իր իսկ հիշողությունների վրա, որովհետև այն ժամանակ Հովհան Եփեսացին դեռ երիտասարդ էր և սովորում էր Ամիդի Օրդայե անունով վանքի հայտնի ուսումնարանում:

Տոշվա Ստիլիտն Ամիդի պաշարման ու գրավման վերաբերյալ իր նյութերը վերցրել է առաջին ձեռքից, միայն այն տարբերությամբ, որ նա գիտակցորեն լռում է դավաճանության մասին²²:

Ինչպես մեր աշխատության սկզբում նշել ենք, ասորական այս հավաքածուն կազմող հեղինակը պետք է որ Ամիդից եղած լիներ և նրա Ամիդցի լինելը հաստատող բաղում փաստեր են պահպանվել նրա գրքում: Երբ ծանոթանում ենք ասորի բանաբաղի՝ Ամիդի պաշարման ու գրավման մասին հաղորդած նյութերին, տեսնում ենք, որ այն առաջին հերթին աչքի է ընկնում իր անմիջականությամբ, քաղաքի ու իրադարձություններին քաջածանոթ նկարագրությամբ: 4-րդ դլխի վերջում նա հետևյալ արտահայտությունն է անում, նկատի ունենալով այն ողբերգությունը, որը տեղի է ունեցել Ամիդում՝ պարսիկների ձեռքով: Վերհիշելով Ամիդում տեղի ունեցած կոտորածի ահավոր տեսարանները, ասորի հեղինակը բացականչում է, «թե ինչպես պատահեց այս ամենը, շնայած պատմությունը սարսափելի է ու եղկելի, բայց պատմվածը ճշմարտություն»²³: Նա իր այս տողերը շարադրում է հուշերի ազդեցությամբ, բայց այդքան միայն, որովհետև հիմնականում նա հետևել է Ամիդի դիվանատանր եղած փաստաթղթերին, թեև սովորականի նման չի հիշատակում այդ մասին, հասկանալի այն պատճառով, որ որպես ամիդցի, իր քաղաքի պատմության մասին գրելիս պետք է, որ օգտվեր նույն քաղաքի դիվանատնից:

7-րդ բաժնի 7-րդ գլխից, ասորական այս աշխատության մեջ կա ինչ որ Սիմոն Վանականի՝ Կոստանդնուպոլսի թեմերից մեկի առաջնորդ Սամուվելին դրած նամակը²⁴: Այս նամակում նա պատմում է մայրաքաղաքում վերստին բորբոքված եկեղեցական վեճերի և այդ պատճառով Անաստաս կայսեր դեմ նյութվող դավադրությունների մասին: Սակայն, դրում է նամակագիրը, կայսրը իմանալով այդ բոլորի մասին, անմիջապես գործնական

²² Н. Пигулевская, Месопотамия на рубеже, стр. 98.

²³ Ձախարիա Հոնաուր, գիրք 7, գլ. 7:

²⁴ Նույն տեղում:

միջոցների է դիմում, բռնում է դավադիրներին, ոմանց ոչնչացնում և ոմանց էլ աքսորում է: Այստեղ պարզ երևում է, որ նամակի հեղինակը միաբնակ է և Անաստասի կողմնակից, բայց կարևորն այն է, որ նա ինչ որ հասարակ անձնավորություն չէ, այլ արքունիքի գործերին մոտ կանգնած մարդկանցից, որը ծանոթ է եղել պալատի դադտնիքներին: Այս բաժնի մյուս գլուխներում ևս պատմվում է այդ ժամանակվա եկեղեցական ու կրոնական վեճերի մասին, և հետաքրքրականն այն է, որ արժեքավոր վկայություններ կան Տիրոս քաղաքում դումարված միաբնականների կրոնական ժողովի վերաբերյալ: 7-րդ բաժինը վերջանում է Անաստաս կայսեր (491—518) մահով և նրան հաջորդած Հուստինոս կայսեր (518—527) հիշատակությամբ: Հուստինոսի մասին տրված է միայն այն տեղեկությունը, որ նա Ամիդում կավատի ղորքերի դեմ պատերազմող ստրատեգներից էր, և շնայած իր առաջացած տարիքին, սպիտակ մազերին, ուներ գեղեցիկ արտաքին, բայց անգրագետ էր²⁵:

8-րդ բաժնի առաջին երկու գլուխներում ասորի անանուն հեղինակը պատմում է Հուստինոսի թագավորության ժամանակ ծագած ներքին խլրտումների մասին, իսկ 3-րդ գլխում տալիս է մի շատ հետաքրքրական փաստաթուղթ,²⁶ որը վերաբերում է հոմերիտներին (հիմյարիներ), այսինքն հարավ արաբական այն ցեղերին, որոնք ապրում էին այժմյան Եմենի երկրամասում: Այս փաստաթղթում նկարագրված են ոչ միայն այնտեղ ապրող

²⁵ 8-րդ գրքի 3-րդ գլուխը նամակ է. Բեյթ: Արշամի եպիսկոպոս Սիմեոնը՝ Գաբբուլա վանքի վանահայրը, Հուստինոս I կայսեր թելադրանքով 524 թ. հունվարին մեկնում է Եմեն: Նա դալիս է ու դրում այս նամակը, որի մեջ նկարագրել է արաբական ցեղերի կողմից քրիստոնյա քարոզիչների դեմ հարուցած հալածանքները: Նամակն առաջին անգամ հրատարակել է Ասեմանին՝ «Bibliotheca Orientalis», t. I, p. 364.

Այս նամակը նա վերցրել է Դիոնիսիոս-Տելլ-Մարացու գրքից. իսկ սա էլ այն դրի է առել Հովհան Եփեսացու «Եկեղեցական պատմությունից»: Սակայն երբ համեմատում ենք սկզբնական բնագրի հետ, տեսնում ենք, որ «ասորական այս աշխատության մեջ եղածն ավելի համառոտ օրինակն է: Այդ մասին տե՛ս *Esteves Pereira*, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lisbonne 1899, p. 3. Գուրդին, Բորժիայի թանգարանի մի ձեռագրից, և Բրիտանական թանգարանի երկու այլ ձեռագրերից, գտել է այս նամակի նախնական խմբագրություններից մեկը՝ ամբողջական վիճակում և այն հրատարակել է «La Reale Accademia dei Lincei»-ում. որն ունի հետևյալ վերնագիրը «La lettera de Simeone de Belth Arschem Sopra i martiri Omeriti», 1881.

²⁶ Այդ բնագիրը վերահրատարակել է Բեջանը՝ «Acta mart. et sanct.», t. I, p. 372.

քրիստոնյաների հալածանքները, քրիստոնյա քարոզիչների դործունեությունը, այլև հետաքրքիր մանրամասնություններ կապված այս ցեղերի կենցաղի հետ:

9-րդ բաժինը, որ ամենաընդարձակներից է, ընդգրկում է Հուստինիանոս Ա կայսեր (527—565) թագավորության առաջին տաս տարիները: Այս գրքի առաջին տաս գլուխները քաղաքական պատմության հետ են կապված, և վերաբերում են այն դեպքերին որոնք 531 թ. վերսկսվել էին պարսիկների ու բյուզանդացիների միջև Հուստինիանոս Ա կայսեր ժամանակ: Այս նյութը, ինչպես կարելի է հետևցնել այդ հատվածի բովանդակությունից, ասորի հեղինակը վերցրել է նույնպես Ամիդի արխիվից, իսկ ինչ վերաբերում է մնացած 16 գլուխներին, դրանք բոլորն էլ Անտիոքի պատրիարք Սեվերիանոսի նամակներն են, Հալիկաոնասի Հուլիանոս եպիսկոպոսին, Անթիմոսին և Ալեքսանդրիայի Թեոդոսիոս պատրիարքին գրված, և տրված են նաև նրանցից ստացված պատասխանները: Հնարավոր է, որ այս նամակներն էլ ասորի րանաքաղր վերցրած լինի Ամիդի եպիսկոպոսարանում գտնվող դիվանատներից:

10-րդ բաժինը, գծախտաբար, շատ պակասավոր վիճակում է հասել մեզ. այս գրքից միայն մի քանի գլուխներ են պահպանվել, մի քանիսից էլ այլ պատմիչների մոտ հատվածներ են մնացել, որոնք հրատարակիչը փորձել է հավաքել: Գլուխը ամբողջությամբ չի հասել, որովհետև ինչպես նախաբանում հեղինակն է վկայել, 10-րդ գլխում նկարագրվել է բյուզանդական բանակի հրամանատարներ՝ Մարտինի և Հուստոսի պարսկական Հայաստան կատարած արշավանքի մասին, և ասլա թե ինչպես այնտեղից նրանք վերադարձել են²⁷: Այս գրքի բովանդակությունն էլ, հավանաբար, հիմնականում վերցվել է Ամիդի արխիվից, և ինչպես վկայում է հավաքածուն կաղմողը, 10-րդ դրքում կային նաև այն եղելությունները, որոնք տեղի են ունեցել հույների թվականության 848—859 թթ., այսինքն մեյ, թվականության 537—548 թթ.:

11-րդ բաժինը ամբողջությամբ չի հասել, ինչպես նաև 12-րդ գրքի առաջին երեք գլուխներն ու նույն դրքի վերջին մասը: Սակայն այն ինչ որ ունենք մեր ձեռքի տակ 12-րդ գրքից, այդ էլ մեծ արժեք է ներկայացնում. այս գրքի 7-րդ գլխում նախ Պտղոմեոսի աշխարհագրության հետևելով, և մասնավորապես

²⁷ Զաֆարիա Հոնտոս, գիրք 10, գլ. 10:

աւկանատեսների վկայութեան վրա հենվելով, ասորի բանաքաղը շարադրել է իր հավաքածուի այս մասը: Օրինակ հոների մասին գրելիս նա ասում է. «Ես այդ մասին կգրեմ ինչպես լսել եմ ճշմարտախոս մարդկանցից՝ Ռեշլղայնցի Հովհաննեսից (որը մնում էր Ամիգի Բեյթ Ասխակունի վանքում) և կաշեգործ Թովմասից²⁸: Այս անձնավորութիւններն այն գերիներից էին, որոնք Վավատի կողմից Պարսկաստան էին տարվել ու վաճառվել հոներին (503 թ.): Նրանց գնող հոները տարել էին իրենց երկիրը, ուր այս մարդիկ մնացել էին երեսունչորս տարի, ամուսնացել ու երեխաներ ունեցել: Նրանք պատեհ առիթը գտնելով, վերադառնում են իրենց հայրենի երկիրը, և այնտեղ մեր հեղինակը հանդիպում է նրանց ու լսում հոների մասին պատմածներն ու գրի առնում: Մեր ասորի մատենագիրը բացի այս անձնավորութիւններից, տեղեկութիւններ է հավաքում նաև Վովկասյան լեռներից այն կողմ ապրող վայրենի ցեղերի մասին, քրիստոնյա այն քարոզիչներից, որոնք երբեմն բռնի, որպես գերի, տարվել էին այդ կողմերը, և երբեմն էլ կամավոր, քարոզչական նպատակներով գնացել էին այդ ժողովուրդների մեջ քրիստոնեութիւն տարածելու:

12-րդ բաժնի 7-րդ գլխում մեզ՝ հայերիս համար շատ մեծ հետաքրքրութիւն ներկայացնող նյութեր կան, այդ վկայութիւններին եթե այսօր ուշադիր նայենք, կտեսնենք, որ հնարավոր է որոշ եզրակացութիւնների հանգել:

Ինչպես մեր աշխատութեան սկզբում գրել ենք, ասորի բանաքաղը ամիգցի կամ Ամիգում ապրող մի եկեղեցական է, և իսկապես էլ նա Հայաստանի և նրա հարևան ժողովուրդների մասին խոսելիս, որպես հյուսիսում ապրող ժողովուրդներ է ներկայացնում, որովհետև այդ երկրները Ամիգի հյուսիսում են գտնվում: Նախ տեսնենք, թե ինչ է պրում. «Այս հյուսիսի շրջանում կա հինգ հավատացյալ ժողովուրդ, որոնք ունեն քսանչորս եպիսկոպոսներ (ուզում է ասել եպիսկոպոսութիւններ) որոնց կաթողիկոսը ապրում է 'Իվինում' Պարսկական Հայաստանի մայրաքաղաքում: Նրանց կաթողիկոսի անունը Գրիգոր էր, որ իմաստուն և հայտնի մարդ էր»²⁹: Ասորի եկեղեցականի այս վկայութիւնը արժանի է հատուկ ուշադրութեան, որովհետև այս հինգ ժողովուրդներին նա գիտի որպես կրոնական մի ամբողջու-

²⁸ Ջաֆարիա Հոնտուր, գիրք 12, գլ. 7:

²⁹ Նույն տեղում:

թյան մեջ մտնող համայնք՝ իր Դվինի կաթողիկոսով և քսանչորս եպիսկոպոսություններով: Այս փաստը գալիս է մի անպատճառ հաստատելու հայկական աղբյուրների ճշմարտագրությունը լինելը, այն մասին, որ մինչև VІІ դարը Հայաստանի հարևան եկեղեցիները ղեկավարվել են Հայոց կաթողիկոսության գլխավորությամբ, այսինքն քսանչորս տարբեր եպիսկոպոսություններ՝ թեմական իրենց վիճակով մտել են հայ կաթողիկոսության իրավասության ներքո: Դեռևս VІ դարում (2-րդ կեսից) ամեն մի պատրիարքություն փորձել է սրռչել իր եկեղեցու մեջ մտնող սահմաններն ու իրավունքները:

Քրիստոնեության հաղթանակը Հայաստանում պատահական երևույթ չէր, այն վկայում էր այն մասին, որ երկրում հակապարսկական, ավելի ճիշտ՝ հակասասանյան տարրերը հաջողությամբ էին հասել և այգպիսով հայ քաղաքական ղործիչները քրիստոնեության միջոցով ուղում էին անջրպետ ստեղծել Պարսկաստանի և իրենց միջև և դա իր հետ բերում էր պայքարի նոր ձև: Իսկ նման անհավասար պայքարում անհրաժեշտ էր հենարան ստեղծել ոչ միայն ներքին ուժերի, այլև հարևան փոքր ժողովուրդների մեջ: Քրիստոնեական կրոնը կարող էր նման համատեղ պայքարի լայն հնարավորություններ ստեղծել, և այդ էր պատճառը, որ նրանք առաջին իսկ օրից, այսինքն քրիստոնեության Հայաստանում հաստատվելուց հետո, նվիրվում են այդ գործին: Ինչպես Աղաթանգեղոսի Հայոց պատմության մեջ, այնպես էլ նրա տարբեր լեզուներով մեղ հասած թարգմանություններում, հատկապես հայտնի պատմաբան Մառի հրատարակած արաբներն օրինակում, տեղեկություններ կան այն մասին, թե ինչպես Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն դառնալուց հետո, Գրիգոր Լուսավորիչը քահանաներ ու եպիսկոպոսներ է ձեռնադրում և ուղարկում ոչ միայն Հայաստանի տարբեր շրջաններն, այլև հարևան երկրները, օրինակ՝ նա Սոփրոնիոսին առաքում է նույնիսկ Աբխազների երկիրը³⁰: Այդ հեռանկարը իրականացնելու հույսով էր, որ Մեսրոպ Մաշտոցը գործունեություն ծավալեց հարևան ժողովուրդների մեջ: Անշուշտ, մշակութային այս միջոցառումներից բացի քաղաքական հաճախակի մերձեցման փորձեր էլ կատարվել են, և այդ ձգտումը ամենից վառ ձևով դրսևորվել է Ավարայրի ճակատամարտի նախօրեին:

³⁰ Н. Марр, Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Аланов снятым Григорием, СПб., 1905, стр. 137.

Հայ քարոզիչները եղել են նաև հեթանոս կիսավայրենի ժողովուրդների մոտ, այդ նպատակով քարոզել քրիստոնեություն: Նրանք շարունակել են գործել նաև VI դարի առաջին կեսին և պետք է ասել, որ միայն քարոզչական գործերով չեն զբաղվել, այլ աշխատել են քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ մեկտեղ տեղի ժողովուրդներին սովորեցնել հողագործությամբ, բանջարաբուծությամբ ու շինարարությամբ զբաղվել: Հայ գործիչների այս վերաբերմունքը հիացմունք է առաջացրել կիսավայրենի ժողովուրդների ղեկավարների մոտ և նրանցից յուրաքանչյուրը ձգտել է իր երկրամասը տանել նրանց, որպեսզի իրենց մոտ ևս զբաղվեն հողագործությամբ³¹: Դժբախտաբար հայկական աղբյուրներում հայ այս գործիչների մասին տեղեկություններ չեն պահպանվել և մենք ասորական աղբյուրների տվյալների վրա միայն կարող ենք որոշ պատկերացում ունենալ այն մարդկանց մասին, որոնք իրենց հայրենի երկրից ու տնից հեռու, նպաստել են բարբարոսների ոչ միայն տնտեսական, այլև մշակութային կյանքի զարգացմանը: Արդ այդ բոլորը բացատրել սոսկ կրոնական ջերմեռանդությամբ, սխալ կլիներ. անշուշտ կրոնական գաղափարներն իրենց դերն ունեին այդ գործունեության մեջ, բայց այդ բոլորի հիմքում ընկած էին նաև քաղաքական նպատակներ: Այդ էր պատճառը, որ Բյուզանդական կայսրությունը VI դարի առաջին կեսից սկսեց հատուկ ուշադրություն դարձնել միսիոներական աշխատանքներին ու քաջալերեց այն և՛ նյութական և՛ բարոյական միջոցներով: Այդ ժամանակներից արդեն պետականորեն կազմակերպված գործունեություն էին ծավալում ոչ միայն Կովկասյան լեռներից այն կողմ ապրող բարբարոս ցեղերի շրջապատում, այլև Միջագետքում ու Մերձավոր Արևելքի տարբեր շրջաններում եղած արաբական ցեղերի մեջ: Այդ մասին մենք ավելի մանրամասն կխոսենք Հովհան Եփեսացու կապակցությամբ: Այժմ տեսնենք, թե ասորի բանաբաղն իր այս հավաքածուն կազմելիս ինչ աղբյուրներից է օգտվել: Նշել ենք, որ ասորի մատենագիրն իր աշխատության 12-րդ գրքի 1-րդ գլուխը շարադրելիս օգտվել է Պտղոմեոսի «Տիեզերքի նկարագրություն» ձեռնարկից: Նա, սխալմամբ, այն վերագրել է Եգիպտոսի Թագավոր՝ Պտղոմեոս Փիլոմետորիոսին, որպես թե այդ Թագավորն իր գերիշխանության 30-րդ տարում, այսինքն մեր թվականությունից առաջ 150 թ. գրել է այն, մինչդեռ հայտնի է, որ այդ

³¹ Զաֆարիա Հոնսուր, գիրք 12, գլ. է:

աշխատությունը պատկանում է մեր թվականության II դարում ապրած Կլավդիոս Պտղոմեոսին:

Ինչպես ասել ենք, Զաքարիա Հոետորն իր «Ժամանակագրությունը» սկսել է 451 թ. դեպքերի նկարագրությամբ և այն հասցրել մինչև Զենոն կայսեր մահը: Ասորի բանաքաղը տարբեր աղբյուրների հետևությամբ իր պատմությունը հասցրել է մինչև հուլյների 880 թ. այսինքն մինչև 569 թ.³²: Հակառակ աղբյուրների բազմազանության, ասորի բանաքաղին հաջողվել է կազմել ամբողջական մի հավաքածու:

Այս կապակցությամբ պետք է կանգ առնել նաև այն հարցի վրա, թե ասորի բանաքաղը իր աշխատությունը գրելիս արդյո՞ք օգտվել է VI դարի երկու այլ հայտնի պատմիչների գործերից՝ Յոշվա Ստիլիսից և Հովհան Եփեսացուց: Ինչպես գիտենք, Յոշվա Ստիլիսի անունով մեզ հասած գործը գրվել է VI դարի երկրորդ տասնամյակում, և որպես այդ շրջանի աշխատություն, կասկածից դուրս է, որ այն ծանոթ էր մեր ասորի մատենագրին, և ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, ասորի բանաքաղը օգտվել է այս աղբյուրից: Այդ երևում է հատկապես, երբ կարդում ենք Անաստաս կայսեր ժամանակ տեղի ունեցած երկրաշարժի (Գիրք 7, գլ. 2), Պերողի հոների դեմ մղած պատերազմների նկարագրությունը (գիրք 7, գլ. 3), Կավատի Բյուզանդիա կատարած արշավանքների հետ կապված որոշ նյութեր, և այլն: Ծիշտ է նաև այս բաժիններում օգտվել է Յոշվա Ստիլիսի Պատմությունից, սակայն ինչպես նշել ենք, հատկապես Կավատի 502 թ. Ամիգի վրա արշավելու պատմության հետ կապված հիմնական վկայությունները նա վերցրել է Ամիգի դիվանատնից և այն գրադարանից, որը հայտնի է Մորո եպիսկոպոսի անունով: Մորոն Ամիգի եպիսկոպոսն էր, և որպես միաբնակության ղավանանքի հետևորդ, Հուստինոս կայսեր օրոք 519 թ. արտաքսվեց Ամիգից նախ Պետրա քաղաքը, և ապա Ալեքսանդրիա: Նրա մահից հետո, ինչպես ասորի բանաքաղն է պատմում, նրա գրադարանը տեղափոխվեց Ամիգ³³: Եվ եթե նա այս տեղեկությունները տալիս է Մորոյի գրադարանի վերաբերյալ, և խոսում իրեն ծանոթ իրողության մասին, բնականաբար պիտի հետևեցնել, որ նա օգտվել է նաև այդ գրադարանից, իրեն անհրաժեշտ նյութերը քաղելու համար: Իսկ ինչ վերաբերում է Հովհան Եփեսացու Եկեղեցական

³² Զաքարիա Հոետոր, գիրք 12, գլ. 7:

³³ Զաքարիա Հոետոր, գիրք 8, գլ. 5:

պատմության, ապա հայտնի է, որ Հովհանի աշխատությունն ավելի ուշ է գրվել, այսինքն 569 թ. հետո, խոսք չի կարող լինել ասորի բանաբաղի այդ գրքից օգտվելու մասին, այլ ընդհակառակը, Հովհանը իր ձեռքի տակ ունեցել է ասորական այս ժամանակագրությունը և օգտվել նրանից, հատկապես VI դարի քսանական թվականների դեպքերի նկարագրության ժամանակ, բայց պիտի խոստովանել, որ այդ բաժնում ևս կան որոշ փոքր տարբերություններ. Ն. Պիգուլևսկայան ձիշտ է, երբ գրում է, որ Հովհանի պատմածները ավելի խորհրդավոր են ներկայացված, ու ցույց տվել, որ նրա մոտ գերբնական ուժերը երբեմն միջամտում են դեպքերին ու միստիկական են դարձնում պատմությունը: Այդ անշուշտ, ոչնչով չի արժեքադրվում ասորական երկու աղբյուրների դերն ու նշանակությունը:

Զաքարիա Հոեոորի «Ժամանակագրությունը» մեզ է հասել Բրիտանական թանգարանում պահվող ասորերեն № Add. 17202 ձեռագրի միջոցով³⁴: Թեև ձեռագիրը հիշատակարան չունի, սակայն ուսումնասիրողները ձեռագրական արտաքին փաստերի վրա հիմնվելով եկել են այն եզրակացության, որ ձեռագիրը պետք է դրված լինի VI դարի վերջերին և կամ VII դարի սկզբներին, մի հանգամանք, որ շատ կարևոր է և ցույց է տալիս, որ մեր ձեռքին եղած օրինակը նախնական խմբագրության շատ հարազատ մի բնագիր պետք է եղած լինի: Այս ձեռագիրն առաջին անգամ հրատարակել է Եվրոպացի պատմաբան Լանդը և դրան կցել ուղագրավ ուսումնասիրություն³⁵: Բնագրի հրատարակությունից հետո Ահրենզն ու Կրուգերը ոչ միայն այն թարգմանել են գերմաներեն, այլև գրել մի ուսումնասիրություն³⁶. Իսկ նույն տարում Համիլտոնն ու Բրուկսը այս աշխատությունը թարգմանել են անգլերեն³⁷: Եվրոպական երկու լեզուներով այս թարգմանությունների մեջ բաց են թողնված առաջին և երկրորդ գրքերում գտնվող զրույցները, բացի այդ անգլերենի թարգմանիչը չի թարգմանել նաև առաջին գրքի 2—5-րդ գլուխները:

³⁴ W. Wright, Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum, t. I-II, 1870—1872, p. 1046.

³⁵ J. Land, Anecdota Syriacorum, Zachariae Episcopi Mitylenes, t. III, Lugduni. 1870.

³⁶ Ahrens, Krueger, Die Sogenannte Kirchengeschichte von Zacharias Rhetor, Leipzig, 1899.

³⁷ Hamilton, Brooks, The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, London, 1899.

1941 թ. Ն. Պիգուլևսկայան հրատարակել է այս բնագրի համառոտ ուսերեն թարգմանությունը և գրան կցել նաև հետաքրքրական մի ուսումնասիրություն³⁸:

Բրիտանական թանգարանի 17202 ձեռագրից բացի, այլ ձեռագրերում³⁹ ևս պահպանվել են ասորական այս հավաքածուից այլ հատվածներ: Վատիկանի CXLV ձեռագրում⁴⁰, որ Ասեմանին անվանում է «Pervetustus syriacis literis stronghyilis exaratus» այս աշխատությունից կան որոշ հատվածներ, որոնք, սակայն ներկայացված են որպես բյուզանդացի պատմիչներ՝ Սոկրատի և Թեոֆորիտի երկերի շարունակություն⁴¹: Այս հատվածների մեջ մեղ համար արժեք ներկայացնողն այն բաժինն է, որտեղ պատմված է Հոռմի մասին և այգ կապակցությամբ հետաքրքրական փաստեր են հաղորդված քաղաքի ճարտարապետական կառույցների, արձանների ու արվեստի կոթողների մասին:

Լանդն իր հրատարակած ասորերեն բնագրի վերջում, Բրիտանական թանգարանի Add 12174 ձեռագրի տվյալների հիման վրա որպես Զաքարիա Միտիլենացու աշխատություն հրատարակել է նաև Երուսաղեմի եպիսկոպոս՝ Թեոֆոսի մահվան պատմությունն ու Իսահակ ճգնավորի վարքը, սակայն ինչպես մասնագետներն են ցույց տվել, այս վերջին երկու գործերը Զաքարիայինը չեն, և ասորի բանաբաղը դրանք վերցրել է այլ աղբյուրներից⁴²: Պետք է նշել նաև այն, որ անգլերեն թարգմանության վերջում անգլիացի թարգմանիչները կատարել են մի

³⁸ Н. Пигулевская, Сирийские источники.

³⁹ Բրիտանական թանգարանի ասորերեն ձեռագրեր, Add. 7190, 12154, 12174, 14620, 14641, 14650, տե՛ս Land, Anec. syr., t. III, p. XIII-XIV.

⁴⁰ Վատիկանի № 145 (էջ 78 և շար.) cat. t. III թ. 253. այն առաջին անգամ հրատարակել է Ասեմանին Bib. Orient., t. II p. 54. Ասեմանին գտնում է, որ այս ձեռագիրը չի կարող VIII դարից վաղ լինել, որովհետև այս ձեռագրում է գտնվում նաև Եղիա պատրիարքի աշխատությունը, որը պատրիարքական աթոռին էր րազմել 708—728 թթ.: Այս հատվածը վերահրատարակել է Գուլիգին Il testo siriano della descrizione di Roma, „Bulletino della Commissione archeologica di Roma“ հանդեսում, 1884 թ.: Հոռմի այս հատվածի մի այլ համառոտ տարբերակը. այդ մասին տե՛ս Guidi, Il testo, p. 235.

⁴¹ J. Assemani, Bib. Orientalis. t. II, p. 54.

⁴² Ինչպես Ռայտը, այնպես էլ Կրուգերն ու Բրուկսը գտնում են, որ վերոհիշյալ վարքերը Զաքարիա Հոնտորինը չեն (տե՛ս Krueger, Die sogenannte p. XVI և Hamilton et Brooks, The syr. chronicle, p. 2, note 4), որովհետև Հովհան Եփեսացին ասորի բանաբաղից հետո է դրել իր պատմությունը, ուստի նա չէր կարող օգտագործել Հովհան Եփեսացու Եկեղեցական պատմությունը:

շնորհակալ աշխատանք ևս: Նրանք փորձել են ի մի բերել հետադաշի ասորի պատմիչների բոլոր այն հատվածներն որոնք շարադրելիս այս հավաքածուից են օգտվել⁴³:

Համենայն դեպս, ասորական այս հավաքածուն ցույց է տալիս, որ նրա հեղինակը եղել է VI դարի ասորի զարգացած մատենագիրներից մեկը և նա ոչ միայն քաջ տիրապետել է մայրենի լեզվին, այլ մոտ է կանգնած եղել հունական մշակույթին, տիրապետել է հունարենին, որից և ազատ թարգմանություններ է արել: Նրա աշխատության մեջ քիչ չեն հունաբանությունները, և նա կարողացել է հունարենից վերցրած մտքերը շարադրել մայրենի լեզվով: Ցավոք, VI դարի ասորի այս խոշոր մատենագրի անունն անհայտ է և մենք ստիպված ենք նրան անվանել «Ասորի բանաբաղ» կամ, ինչպես եվրոպացի պատմաբաններն են անվանել, «Կեղծ Զաբարիա»:

3. «ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆ» ՈՒ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Ինչպես Զաբարիա Հռետորն, այնպես էլ ասորի բանաբաղը միջեկեղեցական հարաբերությունների, եկեղեցական վեճերի ու ներքին եկեղեցական պայքարի մասին գրել են բազում ու հետաքրքիր էջեր, բայց ինչպես այդ ժամանակվա պատմիչների, այնպես էլ սրանց մոտ, կրոնական այս հարցերն այնպես են ներկայացված, որ կարծես միջպետական ու քաղաքական իրադարձություններին ընթացք տվողը դրանք են, և ամեն ինչ որոշվում էր այդ տեսանկյունից, սակայն ինչպես գիտենք, իրականում հակառակն է եղել: Երևույթների այս ձևով ընկալումն ու ներկայացումը չէր նշանակում, որ վաղ շրջանի հեղինակներից շատերը գիտակցորեն աղավաղում էին պատմական փաստերը, ո՛չ, նրանք որպես կրոնավորներ ու եկեղեցական գործիչներ, այդպես էին մտածում, ելնելով իրենց հասկացողությունից և աշխարհայացքից: Երբ այս պատմիչները նույն ձևով էին դատում, դա դեռևս չէր նշանակում, որ նրանք ունեին նաև միասնական գիծ, կրոնական վեճերն ու միջեկեղեցական երկպառակություններն իրենց հերթին, նրանց բաժանում էին տարբեր խմբերի: Այսպես, եթե V դարի առաջին կեսին երկու հիմնական դավանաբանական տարբեր ուղղություններ էին գործում՝ նեստորականությունն ու հակաեստո-

⁴³ Hamilton et Brooks, The syriac Chronicle, p. 312—315.

րականությունն, ապա V դարի երկրորդ կեսից և հատկապես VI դարում եկեղեցական թատերաբեմում իրար դեմ են գործում երկու ալլ խոշոր խմբակցություններ՝ միաբնականներն ու երկաբնականները: Զաքարիա Հոեոորն ու նրա Անանուն ասորի բանաբաղը միաբնականներ էին և այս առիթով անհրաժեշտ է անդրադառնալ այդ դարերում առաջացած կրոնական տարբեր խմբակցություններին:

Աշխատության առաջին բաժնում ցույց ենք տվել, որ քրիստոնեական գաղափարախոսությունը կազմավորվել էր Հրեաստանում տեղի ունեցող սոցիալական ու քաղաքական պայքարի բովում և որպես ցածր խավի ու տիրող կարգերից դժգոհ տարրերին միավորող կրոն, տարածվել էր Արևելքի ու Արևմուտքի մի շարք երկրներում: Սակայն սոցիալապես դժգոհ տարրերից բաժնի այլ խավի ներկայացուցիչներ ևս մտան քրիստոնեության շարքերը և սրանց ազդեցությամբ վարդապետությունը կորցնելով իր մարտական դիրքերը, սկսեց հարմարվել վերնախավին: Արդեն 313 թ. Կոստանդիանոս կայսրն իր Միլանի հրովարտակով փորձեց քրիստոնեական գաղափարախոսությունը ծառայեցնել տարբեր ազգություններից, ցեղախմբերից ու կրոնական տարբեր հավատալիքներ ունեցող բազմություններից կազմված իր պետականությունը միավորելու, միասնական դարձնելու նպատակին: Սակայն նրա հույսերը շարդարացան, որովհետև, ինչպես վերևում նշեցինք, քրիստոնեական կազմակերպություններն ու նրանց գործիչները միատարր չէին և հակասություններն ավելի սրվեցին այն ժամանակ, երբ եկեղեցին բացարձակապես ընկավ պետության ազդեցության տակ: Կոստանդիանոս կայսրը մտածեց 325 թ. Նիկիո Տիեզերական առաջին եկեղեցական ժողովի միջոցով համատեղ գործունեության ծրագիր մշակել և որի միջոցով ամրապնդել իր և պետության շահերը: Այս ցանկությունը ճիշտ է նա չկարողացավ իրագործել, որովհետև եկեղեցական կազմակերպությունների մեջ մտած տարբեր խավերի ներկայացուցիչներն ամրացրել էին իրենց դիրքերը, և դժվար էր նրանց հետ հաշվի չնստել: Բայց Կոստանդիանոսին հաջողվեց քրիստոնեական եկեղեցին դնել Բյուզանդական պետության ազդեցության ներքո: Եկեղեցական բարձրաստիճան կրոնավորները համաձայնվեցին նման զիջման, որովհետև նրանք իրենց կրոնական իշխանությունից բացի, որպես պետական պաշտոնյաներ, ձեռք բերեցին նոր իրավասություններ ու արտոնություններ: Ներեկեղեցական պայքարը այնքան սուր բնույթ է ստանում V—VI դդ., որ այս կամ այն կողմի ներկայու-

ցուցիչներն իրար դեմ պայքարելիս, երբեմն նույնիսկ ամենախիստ արտահայտություններն ու ձևերն էին օգտագործում: Եկեղեցական հայրերից շատերն իրենց գործունեությամբ աշխատում էին ոչ թե հեշտացնել ու մեղմել իրենց վստահված հոտի հոգսերն, այլ ընդհակառակը, կրոնական մոլեռանդությունից տարված, աշխարհիկ տերերի նման հարվածում էին այն հավատացյալներին, որոնք չէին ուզում իրենց նման մտածել և չէին ենթարկվում իրենց հրամանին: Նրանք նույնիսկ հասել էին այն ծայրահեղության, որ հերետիկոսներին ու աղանդավորներին ավելի վտանգավոր թշնամի էին համարում, քան հեթանոսներին:

Այս տեսակետից պարսկական տիրապետության մեջ ապրող քրիստոնյաների վիճակը այն ժամանակ համեմատաբար ավելի տանելի է եղել, մասնավորապես III դարում, և այդպես շարունակվել է մինչև 340 թ.: Ճիշտ է, մինչ այդ երբեմն պարսկական տերության մեջ ապրող քրիստոնյաներին հալածել են, բայց դրանք զանգվածային չեն եղել: Ինչպես ասորական աղբյուրից իմանում ենք, երբ սասանյանները տապալում են պարթևներին և անցնում իշխանության գլուխ, տեղի քրիստոնյաները սկզբում շատ են վախենում ու մտածում, որ շուտով իշխանության գլուխ անցած նոր տերերը նրանց կկոտորեն ու կոչնչացնեն⁴⁴: Բայց սպասածին հակառակ, պարսիկ պաշտոնեությունը բարյացակամ է գտնվում, անկասկած նկատի ունենալով, որ քրիստոնյաներն իրենց երկրում արհեստների, առևտրի և ընդհանրապես տնտեսական կյանքում կարևոր դեր են կատարում և հարստացնում են արքունի գանձարանը: Նույն ասորի պատմիչի վկայությամբ, պարսկական տիրապետության մեջ քրիստոնյաների թիվը շատանում է և եպիսկոպոսություններն ավելանում⁴⁵: Անշուշտ, քրիստոնյաների ավելացումը տեղի էր ունենում ոչ թե պարսիկների հաշվին, այլ ոչ պարսիկ տարրերի, որովհետև պարսկական օրենքով խստիվ արգելվում էր պարսիկներին քրիստոնեություն քարոզել ու մկրտել: Հետագա տարիներում պարսիկների վերաբերմունքը քրիստոնյաների նկատմամբ հետզհետե փոխվում է և նրանք չեն թաքցնում իրենց հակակրանքը դեպի քրիստոնեացող Հռոմեական կայսրությունը, մանավանդ որ այդ կրոնը պետականորեն ճանաչվել էր հարևան Հայաստանում: Այս իրադարձություններն ուղղակիորեն ազդեցին Պարսկաստանի վրա, և արդյուն-

⁴⁴ Մշիխա Ջեխա, Ադիաբենի եկեղեցու պատմություն, 8-րդ եպիսկոպոս:

⁴⁵ Նույն տեղում:

քրն եղավ այն, որ Շապուհ Բ-ն սկսեց զանգվածային հալածանքներն ու կոտորածները:

Ինչպես միշտ, այս անգամ էլ հալածանքները պարսիկներին դրական արդյունք չտվեցին, այլ ընդհակառակը, կրքերը բորբոքեցին և քրիստոնյաները ստիպված ուղիներ որոնեցին իրենց գոյությունը պահպանելու համար և անցան ընդհատակ: Սակայն հասարակ քրիստոնյաների այդ համակրանքը երկար չտևեց և նրանք հուսախաբվեցին,⁴⁶ երբ տեսան, որ Բյուզանդիան ևս քրիստոնեական կրոնը օգտագործում էր իր քաղաքական նպատակներին հասնելու համար, և, իսկապես, 370 թ. սկսած արևելքում, հատկապես ասորի քրիստոնյաները շրջադարձ ապրեցին, երբ արևելք ժամանած Վազես կայսրը փորձեց բռնի ուժով ու աքսորներով ասորական եկեղեցին դնել բյուզանդականի ազդեցության ներքո: Կայսրի նման արարքներն ատելություն առաջացրին ասորի եկեղեցականության ու ժողովրդի մոտ:

Պարսիկները հասկացան, որ իրենց համար շահավետ է օգտվել միջեկեղեցական երկպառակություններից, և հակաբյուզանդական թևին պաշտպանության տակ վերցնելով անմերձենալի անջրպետ ստեղծել, և այդ հաջողվեց, մանավանդ V դարից սկսած: Նեստորականները վտարվելով Բյուզանդական կայսրութայնից, եկան պարսկական տիրապետության մեջ մտնող երկրները, և օգտվելով իրենց նկատմամբ պարսիկների ցուցաբերած բարյացակամությանից, հակաբյուզանդական գործունեություն ծավալեցին:

Նեստորականության հիմնադիր Նեստորը ծնվել էր Կիլիկիայի Գերմանիկ (այժմ՝ Մարաշ) քաղաքում և աշակերտել Թեոդոր Մոպսուեստացուն⁴⁶: 428 թ. Թեոդոսիոս Փոքրի օրոք նա դարձավ Կոստանդնուպոլսո սլատրիարք: Նեստորի, նրա ուսուցչի, ինչպես նաև նրանց համախոհների «ստեղծած վարդապետության ճշմարիտ պատկերը մեզ հայտնի չէ, որովհետև այդ վարդապետության մասին տեղեկությունները մեծ մասամբ հասել են հակառակորդների գրվածքների միջոցով, և բացի այդ նրանց քարոզած սկզբունքները ժամանակի ընթացքում կերպարանափոխվել են:

Քրիստոնեական խոշորագույն օրրաններից մեկը՝ Անտիոքը շնայած հունական մշակույթի ազդեցության, հիմնականում մնում էր արևելյան քաղաքակրթության, ավանդությունների ու

⁴⁶ Թեոդոր Մոպսուեստացին ծնվել է Անտիոքում՝ մ. թ. 350 թ. և մահացել 439 թ.: Իր ժամանակի խոշոր մտածողներից ու գործիչներից էր:

հասկացողությունների շրջանակում: Քաղաքում ու շրջակայքում ապրողների ճնշող մեծամասնությունը սեմական տարրեր՝ հրեաներ ու ասորիներ էին, որոնք ինքնուրույն խառնվածքով ու մտածողությամբ ստեղծում էին իրենց ուրույն աշխարհը և դա իր կնիքն էր դնում մարդկային հարաբերությունների, այսինքն սոցիալական վիճակի վրա, որովհետև հունական ու հռոմեական իշխող տարրերից հալածված, ճնշված, արհամարհված ու կողոպտված սեմական ժողովուրդների համար քրիստոնեական նոր գաղափարախոսությունն այն լավագույն դրոշակն էր, որի շուրջ համախմբվեցին հասարակ մարդիկ: Այս հանդամանքը էական նշանակություն ունեցավ Անտիոքի եկեղեցու կամ դպրոցի հետագա գործունեության ընթացքի վրա, որովհետև այն ամեն կերպ աշխատեց հավատարիմ մնալ քրիստոնեության բերած գաղափարներին ու սկզբունքներին. մինչդեռ քրիստոնեության պետականացումն ու վերնախավի շահերին նրա սկզբունքների հարմարեցումը, հակասություն էր առաջացնում քրիստոնեական նախնական գաղափարներին հավատարիմ հավատացյալների հոգում, մանավանդ նման հարմարեցումով քրիստոնեությունը զգեստավորվում էր հունական մշակույթի, մտածողության, փիլիսոփայության, այսինքն հունականացման գույներով, և դա խորթ էր սեմական ու արևելյան աշխարհամբոնողության մեջ ծնված ու սոցիալական պայքարի բովում կոփված քրիստոնեական վարդապետության համար:

Անտիոքը ձգտելով հավատարիմ մնալ այդ դժին, բնականաբար, հակադրվում էր այդ փոփոխություններին ու այդ էր պատճառը, որ Անտիոքն ու շրջակայքը դառնում են աղանդավորական շարժման գլխավոր կենտրոններից մեկը: Այդ հակադրության, ավելի ճիշտ դիմադրության արդյունքն էր նեստորականության ձևավորումը, որը խորքում խտացնում էր արևելյան, հատկապես երկուության կամ կրկնապաշտության (dualism) սկզբունքը: Նեստորն ու իր համախոհները նաղովրեցի Հիսուսին դավանում էին որպես իրենց վարդապետության առաջնորդի, ղեկավարի, այսինքն գերմարդկային հատկություններով օժտված մի մարդու, որն իր գործունեությամբ այնքան է հաճոյացել աստծուն, որ վերջինս նրան որդեգրել է: Ահա այս հիմնական սկզբունքներից մեկն է, որ ընկել է նեստորի, նրա ուսուցչի, հետևորդների դավանաբանական ըմբռնումների հիմքում. ըստ նրանց Հիոուսն ուներ «երկու բնություն և երկու անձ». այսինքն «և՛ իսկական մարդ էր և՛ իսկական աստված» և աստվածային բնությունը

ընկալել էր իր ծնունդից հետո որպես իր աստվածահաճո գործունեության վարձատրություն: Այսպիսի բացատրությունը, բնականաբար, ժխտում էր Հիսուսի աստվածային ծագում ունենալն ու այդ հասկացողության հետ կապված բոլոր աստվածաբանական բարդ բացատրությունները, որոնք, անշուշտ, հասարակ մարդկանց, սլարզ հավատացյալների մտքի ու հասկացողության համար անհասանելի էին: Մինչդեռ նեստորականությունը հասկանալի էր բոլորին. րստ նրանց բացատրությունների՝ Հիսուսը սոսկ մարդ էր և իր գործունեությամբ կատարյալ մարդ դարձավ, և նրա միջոցով արարչագործության մեջ խաթարված ներդաշնակությունը վերահաստատվեց: Նրանք ասում էին նաև այն, որ մարդն իր էությամբ կատարյալ է, բայց մեղ շրջապատող իրականության պատճառով, այսինքն «չարի» առկայությամբ նրա էությունը, ներդաշնակությունը խաթարվել է: Ուստի մարդ պետք է «չարին» հաղթելով նորից հասնի իր կատարելության, իսկ կատարելության ճանապարհը ինքը՝ Հիսուսն է, այսինքն նրա ուսմունքին հետևելով կարելի է հասնել կատարելության: Ինչպես նախօրոք ասել էինք, նեստորականության հիմքում ընկած է երկուության՝ չարի և բարիի պայքարի սկզբունքը, և ի վերջո կա բարիի հաղթանակի գիտակցությունը:

Նեստորը չնայած արդեն բազմել էր Կոստանդնուպոլսո պատրիարքական աթոռին, սակայն հարվածը չուշացավ նրա դեմ. Եփեսոսում գումարված 3-րդ Տիեզերական ժողովում⁴⁷ բանադրեցին և՛ Նեստորին և՛ նեստորականությունն, և ընդունեցին Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանական այն բանաձևը, որը Քրիստոսի մեջ ընդունում էր «Մի բնութիւն, բանին մարմնացելոյ» սկզբունքը, այսինքն մարմնացած Բանը՝ «Լոգոսը» անբաժանելիորեն միացած և՛ աստված էր և՛ մարդ:

Այս բանաձևը որպես դավանաբանական բացատրություն էապես չի տարբերվում առաջինից. իրականում դրանք երկուսն էլ իրար լրացնում են, որովհետև երկուսի, այսինքն Անտիոքյան և Ալեքսանդրյան դպրոցների կամ ուղղությունների հիմքում ընկած է նույն երկուության, կրկնապաշտության սկզբունքը: Երկուսն էլ մտահոգված են գտնել այնպիսի մի բանաձև, որը կարողանար համատեղել Քրիստոսի մեջ երկու տարբեր բնությունների՝ աստվածայինի ու մարդկայինի համակեցությունը: Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրեղը պաշտպանում էր երկու բնությունների

⁴⁷ Ժողովը հրավիրվեց 431 թ. Թեոդոսիոս Բ կայսեր օրոք և հրամանով:

բնական միությունը, իսկ նեստորն ավելի նվաղ հաղորդակցություն էր տեսնում Քրիստոսի երկու բնությունների միջև⁴⁸, այնպես որ այս երկու բանաձևերի մեջ էական տարբերություն չկար:

Տարբերությունը այդ բանաձևերից արված հետևությունների մեջ էր, որոնք ծառայեցվում էին քաղաքական ու եկեղեցական այս կամ այն շահերի դիրքերից: Պետք է ասել, որ դրանք սկզբունքային բնույթ էլ չունեին և փոխվում էին քաղաքական իրադարձությունների ընթացքի համաձայն, և այդ էր պատճառը, որ օրինակ, Մարկիանոս կայսեր ժամանակ պետությունը կանգնած էր այլ բանաձևերի սլաշտպանության դիրքերում, Զենոնի, Անաստասի ժամանակ՝ այլ: Քանի որ այդ մասին խոսելու ենք մեր աշխատության հաջորդ բաժնում, ուստի բավարարվենք այդ տեսակետների մասին համառոտ տեղեկություններով: Նեստորականությունը փաստորեն ժխտում էր Հիսուսի աստվածային ծագումը և գտնում, որ «աստված դառնալու», կատարելության հասնելու ուղին՝ գործն է, այսինքն չարի դեմ պայքարել է պետք, և այսպիսով կոչ էր արվում զանգվածներին պայքարել չարի դեմ, և այդ շարք տվյալ դեպքում գոյություն ունեւ տիրող կարգերում: Ուրեմն համաձայն այս սկզբունքի, մարդիկ անարդար կարգերի դեմ պայքարելով կարող են հասնել երջանկության, մի սկզբունք, որ ընկած է իսկապես քրիստոնեական վարդապետության հիմքում, և որը ժամանակի ընթացքում գունազարդվելով կորցրել է իր իմաստը: Նեստորականներն իրականում նորից վերակենդանացնում էին Քրիստոսի բերած առաջավոր սկզբունքն, և ամենից կարևորն այդ հարցում այն էր, որ ըստ նեստորականության (այդ ևս քրիստոնեական նախնական գաղափարախոսության հիմնական մտքերից էր) շարք հավերժական չէր և այն հնարավոր էր վերացնել պայքարելով նրա դեմ, այսինքն ըստ այս սկզբունքի, տիրող կարգերն, օրենքները հավերժական չեն և չեն աստվածացվում: Պիտի խոստովանել, սակայն, որ նեստորական այս առաջավոր մտքերը ևս մնացին թղթի վրա, որովհետև նեստորականները, հատկապես սլարսկական տիրապետության հովանավորությունից օգտվելով, տվյալ պետության սահմաններում իրենց համար կաթողիկոսական աթոռ ստեղծելուց և եկեղեցական իշխանություն ունենալուց հետո, հեռացան պաշտպանած դիրքերից և ինչպես մեզ հասած փաստաթղթերն են վկայում, համագործակցելով այս

⁴⁸ J. B. Bury, Later Roman Empire, vol. 1, New-York, 1958, p. 351.

անգամ արդեն պարսկական պետության հետ, իրենք ևս եղան տիրող կարգերի փառաբանողներ:

Անշուշտ, Կյուրեղյան բանաձևի հիմքում ևս, ինչպես ասել ենք, ընկած էր երկուության սկզբունքն, այսինքն Հիսուսի մեջ աստվածն ու մարդը գոյություն ունեին, միայն այդ երկուսը նրա անձնավորության մեջ անբաժանելիորեն, անքակտելիորեն միացած էին, և այդ հասկացողությունը Ալեքսանդրիայի Կյուրեղ եպիսկոպոսի բացատրությամբ ձևակերպված էր, ինչպես ասել ենք հետևյալ ձևով՝ «մի բնութիւն բանին մարմնացելոյ»:

Թեև այս տեսակետի կողմնակիցներն իրենց թեղը պաշտպանելու համար այլ բացատրություններ են տալիս, սակայն Կյուրեղյան դավանաբանական հասկացողությունը տանում էր մի այլ ծայրահեղության, այսինքն մարդկայինը Հիսուսի մեջ ձևական բնույթ էր ստանում, քանի որ աստվածայինն ինքը կամավոր իջել էր և մարմին «զգեցել»:

Այս բացատրությամբ առաջ էր քաշվում Հիսուսի աստվածային ծագում ունենալու ինդիրը, իսկ ինչպես տեսանք, նեստորական ուսմունքի հիմնադիրներն ու համախոհները ասում էին, որ «Հիսուսը Մայրամից որպես մարդ է ծնվել, ուրեմն Մայրամը աստվածածին չէ, և չէր էլ կարող լինել», մինչդեռ Կյուրեղյան բացատրությամբ «Մայրամն աստվածածին է «և ինքը աստված երկնքից իջավ և ծնվեց «կույս Մայրամից»: Կյուրեղյան այս մեկնաբանությունն, որ իր մեջ խտացնում էր հունական հին փիլիսոփայական թեզեր ու հավատալիքներ, փաստորեն քրիստոնեական եկեղեցու ընդհանուր պատմության մեջ շատ կարևոր շրջադարձ էր: Այն իրականում վերջնականապես հարվածում էր սեմական ժողովուրդների մեջ ծնված ու նրանց շրջանակներում կազմավորված, սոցիալական պայքարի կոշով համակված քրիստոնեական վարդապետության սկզբունքներին, և դառնում սոսկ փիլիսոփայական մի ուսմունք: Վերնախավը փաստորեն Եփեսոսի ժողովի որոշումով ձգտում էր եկեղեցու հունականացման, իսկ հունականացումը նպաստելու էր կայսրության ներսում մշակույթի ընդհանրացման: Դրանով պիտի բացատրել այն, որ այդ բանաձևի ընդունումից հետո, անմիջապես նոր վիճաբանությունների դուռ բացվեց և հակառակորդներն օգտվելով այս դավանաբանական բանաձևի թույլ կողմերից, սկսեցին ղանազան մեկնաբանություններով հանգես գալ: Այսպես, օրինակ, Եվտիքիոսն իր համախոհներով եկավ այն եզրակացության, որ «մարդկայինը Հիսուսի մեջ համարյա ոչնչություն է» և ըստ բացատրության, «աստվածայինի

համեմատությամբ այն նման էր մի կաթիլ ջրի ամբողջ ծովի մեջ» և այլն: Դրանից հետո քաղկեդոնականները հանգես եկան իրենց նոր մեկնաբանությամբ. վիճաբանությունների բեմի վրա տեսնում ենք Անտիոքի պատրիարք՝ Սեվերիանոսին և Հալիկաոնասի եպիսկոպոս՝ Հուլիանոսին, որոնք վիճում էին «Հիսուսի մարմնի ապականացու և ոչ ապակուսացու լինելու մասին»:

Բայց այս բոլոր կրոնական վեճերն ու ընդհանրացումներն, արդյունք էին ոչ թե զուտ կրոնական հասկացողությունների, այլ այդ հասկացողություններն առաջանում էին տարբեր կողմերի՝ մի կողմից Բյուզանդական կայսրության, մյուս կողմից տարբեր եպիսկոպոսական աթոռների, տարբեր ժողովուրդների և նույնիսկ ընդհանուր եկեղեցու որպես առանձին կազմակերպություն, շահերի բախումից: Կյուրեղյան բանաձևում, օրինակ, թաքնված էր նաև Եգիպտոսի պատրիարքության այն ձգտումը, որով նա ուզում էր եկեղեցու հեղինակությունը բարձրացնել և պետությունը եկեղեցու բարձր իշխանության ենթարկել: Իսկապես այդ բանաձևից հետևելով էր, որ «թեև եկեղեցին երկրավոր կազմակերպություն է, բայց այն հիմնված էր աստծու կողմից և նրա ամեն մի մասն և ամեն մի օրենքն աստվածային է», այսինքն «նա վեր է մյուս բոլոր իշխանություններից»: Թեև այդ ժողովում այլ հարցեր էլ էին շոշափվում, բայց Ալեքսանդրյան եկեղեցին կարողացավ հակառակ բոլոր դժվարությունների, անցկացնել իր այս գիծը: Կայսրն ու նրա խորհրդականներն, անշուշտ, այդ ժողովը գումարելիս առաջին հերթին մտահոգված էին նախ եկեղեցական մի միասնական գաղափարախոսություն ունենալու ցանկությամբ, որովհետև պետության ներսում կրոնական վեճերը գնալով սուր բնույթ էին ստանում և տարբեր խմբակցություններ առաջացնում: Սակայն ժողովի ժամանակ ներքին հակասություններն այնպիսի բուռն ձևով դրսևորվեցին, որ կայսրը ստեղծված պայմաններից ելնելով ստիպված էր պաշտպանել Եփեսոսի որոշումներն ընդունողներին և մնալ հականեստորականության գիրքերում, քանի որ նեստորականությունը կայսրության համար լուրջ վտանգ էր ներկայացնում: Թեոդոս կայսրը մտածեց նեստորին ու նեստորականությանը հարվածելու միջոցով իր շուրջ համախմբել մյուսներին, բայց այդ էլ արդյունք չտվեց: Նա նեստորին աքսորեց նախ Պետրա քաղաքը, և ապա 435 թ. Եգիպտոս, նրան թատերաբեմից հեռացնելու նպատակով: Նեստորի կղզիացումով հարցերը չլուծվեցին և, բնականաբար, նրանք զենքը վալր չդրեցին և այս անգամ բացահայտ հանդես եկան հակաբյուզանդական նշանաբանով:

Կալսրության ներկայացուցիչները սկսեցին հալածանքը նեստորականների դեմ և այդ հալածանքներից փախուստ տված բաղում դործիչներ ու այդ ուսմունքի հետևորդներ ապաստան գտան պարսկական տիրապետության մեջ:

Պարսիկներն իրենց պետության սահմաններում ապրող քրիստոնյաների նկատմամբ որոշակի քաղաքականություն չեն ունեցել, չնայած պարսիկ պաշտոնյաները միշտ էլ կասկածանքով են վերաբերվել քրիստոնյաներին և դտել են, որ նրանք իրենց երկրում Բյուզանդական կալսրության համար ամուր հենարան են: Նրանք երբեմն ուժեղ հալածանքներ են կազմակերպել քրիստոնյաների դեմ, սակայն մեծ մասամբ նպաստել են նրանց դործունեությանը:

Այդ մեղմությունը արդյունք էր այն իրողության, որ քրիստոնյաները պարսկական տերության մեջ արհեստների, ապրանքների արտադրության, հատկապես միջազգային առևտրի ասպարեզում, Պարսկաստանին ի նպաստ շատ կարևոր գործ էին կատարում, և բացի այդ, գանձվող հարկերով հարստացնում արքունի դանձարանն ու վերնախավի գրպանները: Սակայն այդ բարյացակամությանը և մեղմությանը վերջ տրվեց, երբ Պարսկաստանի գահին բազմեց Հազկերտ Բ (438/39—457 թթ), որն իր ներքին նոր քաղաքականությամբ փորձում էր բոլոր միջոցները կենտրոնացնել պարսիկների ձեռքը և քրիստոնյաներին դավանափոխ անելով, վերջնականապես ղրկել նրանց մշակութային ու քաղաքական այլ հարաբերություններից ու վերջնականապես նրանց կապել Պարսկաստանի հետ: Բայց նրա այդ գործելակերպը չարդարացրեց իրեն և նրան հաջորդած Պերոզ արքայից արքան (459—484) ավելի ճիշտ ուղու վրա կանգնեղ: Նա հետևելով պարսկական նախկին քաղաքականությանը, նորից փորձեց օգտվել քրիստոնեական եկեղեցիների մեջ առաջացած հակասություններից: Ասորական աղբյուրներն այդ փոփոխության պատճառն, այսինքն Պերոզին հուշողը ասում են, որ եղել է Մծբինի եպիսկոպոս Բարծուման⁴⁹: Այդ է պատճառն, որ ասորի նեստորական հեղինակները բարձր գնահատական են տալիս Պերոզին⁵⁰, հավանաբար

⁴⁹ Michel le Syrien, Chronique, t. II, Paris, 1963, p. 123. Բարծուման ծննդով հորդվաց աշխարհից էր և ծագումով ստրուկ, ազաավել ու եկել էր սովորելու Նդեսիայի եպիսկոպոս Իրասի օրոք՝ Նդեսիայի հայոնի դպրոցում: Sbe' Assemani, Bib. Orientalis, t. I, p. 351.

⁵⁰ Msiha Zekha, Histoire, p. 147.

նկատի ունենալով պարսկական եկեղեցական քաղաքականության մեջ տեղի ունեցած այս փոփոխությունը:

Բարձուման, անշուշտ, պարսկական արքունիքին քաղաքական նման գիծ թելագրելով ոչ միայն ծառայություն էր մատուցում պարսկական կառավարությանը, այլև ուղում էր նման միջոցառումներով պարսկական տերության մեջ եղող քրիստոնեական եկեղեցիները և հավատացյալներին համախմբել նեստորական եկեղեցու գերիշխանության ներքո: Բարձումայի նման միջոցառումները ձեռնտու էին պարսիկների համար, որովհետև այդ ուժերի կենտրոնացումով ու համախմբումով ուժեղ նակատ կարելի էր ստեղծել Բյուզանդիայի և նրա անմիջական հովանավորության տակ գտնվող բյուզանդական եկեղեցու դեմ: Իր նպատակին հասնելու համար ասորի պատմիչը պատմում է, որ նա գիմում էր բոլոր միջոցների, պարսկական բանակի օգնությամբ գործի էր գնում բռնի ուժը, հալածանքը, աքսորն ու բանտարկությունը. նա նեստորական եկեղեցու կաթողիկոս Պապայի՝ Բյուզանդիայի կայսրին զրած նամակը հանձնում է արքայից արքա Պերոդին, և Բարձումայի այս մատնության արդյունքը լինում է այն, որ կաթողիկոսը մեղադրվում է լրտեսական գործունեության մեջ և գլխատվում⁵¹: Ասորական աղբյուրներից երևում է, որ նա այդ քայլին էր գիմել, որպեսզի ինքը բազմի կաթողիկոսական աթոռին, բայց այդ չի հաջողվում, որովհետև նրա նման արարքները ասորի եկեղեցականության ու ժողովրդի մեջ ատելություն են առաջացնում, և նրան չեն ընտրում:

Զաքարիա Հոետորի ժամանակ նեստորականությունը լուրջ վտանգ չէր ներկայացնում կայսրության համար և փոխարեն կազմավորվել էր մի այլ ուժ՝ միաբնակությունը, որ իր գործունեությամբ լուրջ անհանգստություն էր պատճառում կայսրին, նրա շրջապատին և մանավանդ Կոստանդնուպոլսո պատրիարքությանը: 431 թ. Ծփեսոսի 3-րդ Տիեզերական ժողովում, Ալեքսանդրիայի պատրիարքության՝ նեստորականության դեմ տարած հաղթանակից հետո, Ալեքսանդրիայի պատրիարքության գիրքերն ավելի էին ամրացել և նրա ծավալած գործունեության շնորհիվ նրա ազդեցության ոլորտներն այնքան էին մեծացել, որ հակառակորդներին լուրջ մտահոգություն էին պատճառում: Այսպիսով ոչ միայն եկեղեցական խոշոր ուժն ապակենտրոնացվում էր և դուրս գալիս կայսրության անմիջական հսկողության ոլորտներից, այլև

⁵¹ Michel le Syrien, Chronique, t. II, p. 123.

եկեղեցու հիմնական ուժը, կտրվելով մայրաքաղաքից, կայսրության համար կարող էր ծանր հետևանք ունենալ: Եկեղեցին նույնիսկ քաղաքական իշխանության մեջ կարող էր որոշող գերատանալ, մանավանդ, ինչպես նշել ենք մեր այս աշխատության նախորդ էջերում, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանաբանական նուրբ ձևակերպումները տանում էին այդ հասկացողության, այսինքն «հավերժական եկեղեցին է և պետությունն ի վերջո պետք է ենթարկել եկեղեցական իշխանության»: Այս վիճակին վերջ տալու համար Մարկիանոս կայսրը 451 թ. Քաղկեդոնում ժողով գումարեց և որոշեց կայսրության սպառնացող լուրջ վտանգի առաջն առնել և միևնույն ժամանակ այդ ժողովի միջոցով բարձրացնել Կոստանդնուպոլսո պատրիարքության հեղինակությունը: Անշուշտ, ժողովը չկարողացավ լուծել հարցերը, այլ ընդհակառակը, կրթերը բորբոքվեցին և այդ ժամանակվանից առանձին սրովյամբ ծայր առավ՝ քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական պայքարը:

Այդ տարիներին հայ եկեղեցին գոյության պայքար էր մղում Հայաստանում պարսիկների գործած բռնությունների ու հալածանքների դեմ, բայց հետագայում շատ ավելի ուշ, անցավ միաբնակության շարքերը, որովհետև նա ևս հայ ժողովրդի հետ միասին ինքնուրույնության ձգտելով, չէր կարող հանդուրժել Կոստանդնուպոլսո պատրիարքության ու կայսրության անմիջական գերիշխանությունը: Այդ հարցերի վրա կանգ ենք առնելու Հովհան Եփեսացու Եկեղեցական պատմության ուսումնասիրության կապակցությամբ, ուստի առայժմ բավարարվում ենք այսքանով:

Ձաքարիա Հոետորը ու նրա ասորի բանաբաղն իրենց աշխատության մեջ հետաքրքիր մանրամասնություններ են հաղորդում Բյուզանդական կայսրության մեջ և նրա սահմաններից դուրս ծավալված միջեկեղեցական վեճերի, բանավեճերի ու երկպառակությունների շուրջ: Ժիշտ է, ինչպես նախօրոք ասել ենք, նրանք փաստերն ու իրադարձությունները նկարագրել են կրոնական իրենց մտահայեցողության ոլորտների հետևողությամբ, բայց դա չի խանգարում, որ մենք բարձր գնահատենք վաղ շրջանից հասած այս կարևոր աղբյուրը:

4. ԱՍՈՐԻ ԲԱՆԱՔԱՂԸ ՈՐՊԵՍ ԲԱՐԲԱՐՈՍ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԱՂՅՈՒՐ

Ասորի բանաքաղը կովկասյան ժողովուրդների մասին տեղեկություններ տալուց հետո գրում է նաև տասներեք բարբարոս ժողովուրդների մասին, որոնք ապրում էին Մերձկասպյան ու Միջին Ասիայի շրջաններում: Այս ցեղերի վերաբերյալ ասորի սլատմիչի հաղորդումները կարևոր արժեք են ներկայացնում, որովհետև ինչպես իր աշխատության մեջ հայտնում է, նա այդ վկայությունները վերցրել է այնպիսի մարդկանցից, որոնք որպես դերի տարվել են վերոհիշյալ երկրները և կամ քարոզչական նպատակներով երկար տարիներ շարունակ շրջագայել ու ապրել են վաշկատուն այդ ցեղերի շրջապատում, ոմանք նույնիսկ ամուսնացել, ընտանիք են կազմել ու տարիներ հետո իրենց հայրենի երկիրն են վերադարձել: Ահա սրանցից ոմանց հանդիպում է սլատմիչը ու իր այս տեղեկությունները քաղում նրանցից: Չնայած այդ փաստերը աշխատության մեջ համեմատաբար քիչ են, սակայն հետաքրքիր նորություններ են պարունակում այդ ցեղերի պատմությունը ուսումնասիրողների համար:

Մինչ այժմ բազմաթիվ ուսումնասիրություններ են լույս տեսել այս ժողովուրդների մասին⁵², որոնց հեղինակները հիմնվելով այդ և նման այլ աղբյուրների վրա, ձգտել են վերացնել տարբեր ցեղերին վերաբերող շփոթմունքն ու սխալ նույնացումը և ճշգրտել նրանց էությունը: Այդ հարցի պարզաբանմանը օգնում է նաև ասորական այս աղբյուրը: Նույնացման կամ շփոթության սլատմառն, ինչպես պարզել են⁵³, եղել է այն, որ սլատմական որոշ ժամանակաշրջանում այս ցեղերից մեկն ուժեղանալով կարողացել է մյուսներին իրեն ենթարկել և այդ ցեղերը ճանաչվել են գերիշխողի անունով և երբեմն, երբ գերիշխողը թուլացել է և նրան փոխարինել է մեկ ուրիշը, ապա սրանք ևս շարունակվել են ճանաչվել նախկինների անունով: Եվ դա էլ պատճառ է եղել, որ ինչպես ասորական ու բյուզանդական աղբյուրներում, այնպես

⁵² E. Drouin, Notice géographique et historique sur la Bactriane, Paris, 1884; Notice sur les Huns, 1884; Notice historique et géographique sur la Characène, Paris-Louvain, 1890. La numismatique Arameenne sous les Arsacides et en Mésopotamie, Paris, 1899. Н. Пигулевская, Сирийские источники, стр. 47.

⁵³ E. Drouin, Memoires sur les Huns Ephtalites dans leurs rapports avec les rois Perses Sassanides, Louvain, 1895.

էլ հայկականում այս ցեղերի կամ ժողովուրդների մասին հստակ պատկերացում չեն ունեցել, մանավանդ նրանցից շատերն, իրենց արտաքինով ու նիստուկացով իրար նման են եղել: Օրինակ՝ Եղիշեն նույնացնելով հոներին ու քուշաններին, գրում է. «Հոնաց աշխարհին, զոր Քուշանս անուանեն»⁵⁴: Իսկ ասորական աղբյուրներից Յոշվա Ստիլիտի անունով մեղ հասած ղրքում նա բարբուրոս այս ցեղերին բոլորին էլ «հոներ» է անվանում, և պարզվում է, որ նրան հայտնի չեն ո՛չ հեփթաղ, ո՛չ կիդարիտ և ո՛չ էլ այլ անուններ:

Հույն պատմիչներից՝ Պրոկոպիոս Կեսարացին հետաքրքրական մանրամասնություններ է արձանագրել իր երկում. նա այսպես է գրում. «Հեփթաղները թեև հոնական ժողովուրդներ են, բայց չեն շփվում և հարաբերության մեջ չեն մտնում այն հոների հետ, որոնց մենք գիտենք, որովհետև ոչ սահմանակից են նրանց, ոչ էլ նրանց մոտիկ են բնակվում, այլ ապրում են Պարսկաստանի հյուսիսային հեռավոր ծայրամասերից մեկում, ուր գտնվում էր Գորգո քաղաքը: Ահա այս վայրում հաճախ սահմանային (վեճերի) կապակցությամբ կռիվներ էին ծագում: Սրանք հոնական մյուս ժողովուրդների նման քոշվոր չեն, այլ վաղուց նստակյաց են՝ բարեբեր երկրի վրա: Այգ (ժողովուրդը) առանձին երբեք երևի արշավանք չի կատարել հռոմեական երկրի վրա, այլ միայն պարսից զորքի հետ միասին: Հոներից միայն սրանք են սպիտակամորթ և տգեղ չեն: Բացի դրանից, սրանց կենցաղը տարբերվում է մյուս (հոների) կենցաղից, և անասնական կյանք չեն վարում, ինչպես նրանք: Սրանք ղեկավարվում են թագավորի կողմից, օրինական պետություն ունեն. միմյանց, ինչպես և հարևանների հետ վարվում են օրինավոր և արգար կերպով, ոչ պակաս, քան հռոմեացիներն ու մնացած բոլոր (ժողովուրդները): Սրանց հարուստներն ընտրում են մինչև քսան ընկեր, գուցե և ավելի, որոնք հավիտյան սեղանակիցներ են դառնում: Նրանց բոլոր դրամական միջոցները ընդհանուրին են, և յուրաքանչյուրը տնօրինում է հավասար իրավունքներով: Երբ նրանցից որևէ մեկը վախճանվում է, ասլա, ըստ սովորության, (մնացած) տղամարդիկ նրա հետ ողջ-ողջ գերեզման են իջնում»⁵⁵:

Պրոկոպիոսից բերված այս հատվածը որոշ հստակություն է

⁵⁴ «Եղիշէի վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին», աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957, էջ 11:

⁵⁵ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, գիրք առաջին, գլ. 3, էջ 4:

մտցնում հոններին և հեփթաղներին տարբերելու գործում, և ալստեղից էլ իմանում ենք, որ սպիտակ հոնները դրանք հեփթաղներն են: Այս առթիվ Պիգուլևսկայան գրում է, որ «հիոնիտները, կիդարիտները, հեփթաղները պատկանում են նույն էթնիկական տիպին, սակայն կազմված են տարբեր հորդաններից ու տարբեր ցեղերից, և այս կամ այն ցեղի գերիշխանությունը պայքարում փոխվել է նաև անվանումը»⁵⁶: Նույն պատմաբանը հետևելով ասորական ու հունական աղբյուրներին, ցույց է տալիս, որ պարսից արքայից արքա Պերոդն, որ իր թագավորության մեծ մասն անցկացրեց այս բարբարոս ցեղերի դեմ պատերազմելով, և ի վերջո այդ պատերազմներից մեկի ժամանակ էլ սպանվեց, գտնում է, որ Պերոդի դեմ պատերազմական գործողությունները նրա թագավորության առաջին շրջանում, այս բարբարոս ժողովուրդներից՝ կիդարիտներն էին ղեկավարում, և այդ ժամանակ էր, որ պարսիկները որոշ հաջողությունների են հասնում: Սակայն Պերոդի թագավորության վերջին շրջանի (484) պատերազմներն անհաջող էին, և այս անգամ արդեն այդ ցեղերը պատերազմում էին նրա դեմ՝ հեփթաղների ղիսավորությամբ⁵⁷:

Համենայն դեպս, ինչպես ասել ենք, ասորի բանաբաղը աալիս է տասներեք ցեղերի անուններ, որոնց մեծ մասը հայտնի է հունական աղբյուրներից, ինչպես՝ սաբիրներ, սարգուրներ և այլն⁵⁸:

Այս բարբարոս ցեղերի անունների մի ցուցակ էլ պահպանվել է Փավստոս Բուզանդի Պատմության գրքում, որը, սակայն, երբ համեմատում ենք ասորական այս աղբյուրների տվյալների հետ, տեսնում ենք, որ ընդհանուր նմանություն չկա այդ անունների միջև: Մեջ ենք բերում Փավստոսի վերոհիշյալ հատվածը. «Յայն ժամանակի թագաւորն Մազքթաց Սանէսան անհնարին նիւթեաց զսրտմտութիւն ռիսութեան ընդ իւրում աղգակցին խոսրովաւ արքային Հայոց, և զումարեաց ժողովեաց... Ի ժմախաց, Գաթաց և Աղուարաց, Գուգարաց, Շչբաց և Ճղբաց և Բաղասճաց և Նդերսուանացն, և ալլոց խառնաղանճ բազմութեամբր անթիւ անբնակն վաշկատուն զօրութեանց, որում միանգամ ինքն իշխէր զօրացն բազմաց»⁵⁹:

⁵⁶ Н. Пигулевская, Сирийские источники, стр. 83.

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 50, 54:

⁵⁸ Նույն տեղում:

⁵⁹ «Փավստոսի Բուզանդացու Պատմութիւն Հայոց», դպր. Գ, գլ. է, էջ 30: Նսան մի ցուցակ էլ կա Եղիշէի մոտ. պարսից արքան Վլդէր և Կռէր գունդս

Նման բայց բավական մեծ տարբերությամբ մի ցուցակ կա «Աշխարհացոյց»-ում, այնտեղ կարդում ենք թե (Կասպից ծովից) արևմուտք, ըստ Պտղոմեոսի, բնակվում են՝ Ա(ր)դոն, Ալան-Դոն, Սոնդաս (Տսոնդաս) և Գեռուա ցեղերը համանուն գետերով, որոնք Կովկասից հոսում են ծով, մինչև Աղվանքի սահմանը:

Սարմատիայում բնակվող ցեղերից են համարվում, սկսած արևմուտքից, մինչև արևելք, նախ Աշ-Դիգոր Ալանաց ցեղը, որոնցից հարավ են նրանց հետ բնակվող խեթուրք, Քութետք, Արգունիք կամ Մարգունիք, Սկյունիք կամ Թակոյք ցեղերը: Իսկ Ալանք ապրում են Դիգորից հետո, Կովկասյան լեռների Արդոզ աշխարհում, որտեղից հոսում է Արմն գետը, որը գնալով դեպի հյուսիս, լայնատարած դաշտերով թափվում է Աթլ գետը:

Նույն լեռներում Արգոզյան ցեղից հետո բնակվում են՝ Ռաճանք (Փինճք), Դուալք (Հոնք), Յխոյմք, Ավսուրք, Մա-նարք, որտեղ գտնվում է Ալանաց դուռն և մյուս դուռը, որը կոչվում է Մեղքան դուռն համանուն (Մեղքանք) ցեղի... Ասլա՝ Յխավատք, Գուդամակալք, Դուրծուկք, Դիգոյք, Լեկք, Տապասա-րանք (կամ՝ Կատապաստիանք), Աղուտականք, Խենավք, Շիղբք Ճիղբք (Լ)փնիք, (Խեղալք, Կաղբք, Փուխք) ցեղերը⁶⁰:

«Աշխարհացոյց»-ում նշված են նաև այն ցեղերի անունները, որոնք ապրում են Կովկասյան լեռնաշղթայի հյուսիս արևելքում. դրանք են «Թավասպարք, Հեճմատակք, Իժմախք, Փասխք, Փուխք, Փյուքոնակք, Բաղկանք, որտեղից սկիզբ է առնում երկար պարիսպը, որը կոչվում է Ապգուտ-Կավատ՝ (և ձգվում է) մինչև Աղմինոն մորը և ծովը: Այս պարսպից հյուսիս, Վարդանյան դաշտում, բնակվում է Մասքութան ազգը, մինչև Կասպից ծովը, որտեղ վերջանում է Կովկասից եկող լեռնաբազուկը և որտեղ կառուցված է Պարիսպն՝ Դարբանդայ, այսինքն Կապ և դուռն բաղաբ Պահակին Ճորայ, որ (իրենից ներկայացնում) է ծովի մեջ կառուցված հսկայական աշտարակ:

Նրանից (Դարբանդի պարիսպներից) հյուսիս ծովափին գտնվում է Հոնքի թագավորությունը իսկ նրանից արևմուտք,

բազումս ի պահակն Ճորայ, և զՎրաց աշխարհն բովանդակ անդ դումարէր, զգորսն Լինաց և զՃորաց, և զՎատն, զԿան և զԳդուարն և զԽրսանն և զՀեճմատակն, զՓասխն և զՓոսխն, զՓիւքուան և զամենայն գորսն թաւասպարանն».

տե՛ս «Եզդիլի վասն Վարդանայ...», չորրորդ յեղանակ, էջ 94:

⁶⁰ Ս. Նրեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 102:

կովկասյան լեռներում գտնվում է հոների վառաշան քաղաքը, և Ջունդար և Սմոնդրու քաղաքները:

Այս (քաղաքներից) արևելք մինչև Աթլ գետը բնակվում են Սավիրները: (Աթլ գետը) հոսում է Ասիական Սարմատք (երկրով) և Սկյութիա աշխարհով, որը Ապախթարք է կամ Թուրքաստանը: Եվ հյուսիսի թագավորն է հաքանը, որը խազիրների ինքնակալն է, և հաթունը՝ նրանց թագուհին, բասիլների ցեղից, հաքանի կիսն է»⁶¹:

Ինչպես տեսնում ենք հայ պատմիչները քաջածանոթ են և ավելի հարուստ տեղեկություններ են տալիս բարբարոս այս ցեղերի մասին⁶², և այդ ծանոթությունը գալիս է վաղ դարերից, երբ հայերը քաղաքական ու այլ հարաբերությունների մեջ են եղել: Նման բազում վաստեր են հայտնի մեզ, և այդ փաստերից կարելի է հիշատակել հայոց արքա Արտաշեսի և Ալանների թագավորի դուստր՝ Սաթենիկի ամուսնությունը⁶³: Հայտնի է, որ նման ամուսնությունները սոսկ ձևական բնույթ չունեին, դրանք միաժամանակ երկու ժողովուրդների մերձեցման ազդակ էին դառնում:

Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության մեջ տեղեկություններ կան այն մասին, թե ինչպես Հայոց Սմբատ սպարապետը հյուսիսի այս ժողովուրդներից գերի վերցնելով, մեծ բազմությամբ նրանց բերում և բնակեցնում է Արտաշատում⁶⁴: Իսկ Ագաթանգեղոսը պատմում է, որ երբ Սասանյանները Պարսկաստանում անցնում են իշխանության գլուխ, հայոց Խոսրով թագավորն աղվանների, վրացիների և հոների բանակի հետ համագործակցելով հարձակվում է Սասանյան Պարսկաստանի վրա⁶⁵: Եվ պատահական պիտի չհամարել այն, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում քրիստոնեություն տարածելուց հետո, քարոզչական նպատակներով իր աշակերտներին ուղարկում է հյուսիսային այդ երկրները, որպեսզի այնտեղ ևս նոր կրոնը տարածեն: Ագաթանգեղոսն այդ կապակցությամբ գրում է. «Եւ այսպէս ընդ ամենայն երկիրն Հայոց ի ծագաց մինչև ի ծագս,

⁶¹ Ս. Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, էջ 103:

⁶² Մովսես Խորենացին էլ բազում տեղեկություններ է տալիս հյուսիսային այս ժողովուրդների ու նրանց հետ հայերի ունեցած փոխհարաբերությունների մասին: Տե՛ս Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. Ը. ԿԵ, ԶԵ:

⁶³ Նույն տեղում, գլ. Մ:

⁶⁴ Նույն տեղում, գլ. ՄԲ:

⁶⁵ «Ագաթանգեղեայ Պատմութիւն», գլ. Ա, § 19, էջ 16:

ձգտէր տարածանէր ղմշակութիւն քարոզութեանն և աւետարանութեանն ի Սատաղացոց քաղաքէն մինչև առ աշխարհուն խաղտեաց, մինչև առ Կաղարջօք, մինչ ի սպառ ի սահմանս Մասքթաց, մինչև ի դրունս Ալանաց, մինչ ի սահմանս Կասպից, ի Փայտակարան քաղաք արքայութեանն Հայոց»⁶⁶։ Ագաթանգեղոսի արաբական օրինակում նշված են արբազները, ալանները՝ այն ժողովուրդներից, որոնք քրիստոնեություն են ընդունել Գրիգոր Լուսավորչի միջոցով⁶⁷։ Հետաքրքրական է Եղիշէի հաղորդած այն փաստը, թե ինչպես Ավարայրի ճակատամարտից հետո Հազկերտի բանակի հետ տարվող հայ գերիների ծանր վիճակը տեսնելով՝ «Հոն մի որ էր յազգէ թագաւորացն ի Խալանդրաց աշխարհէն, Բէլ անուն և ի ծածուկ խոնարհէր առ քրիստոնեայսն, և սիրով յօժարութեամբ ուսանէր ի նոցանէ, զճշմարտութիւնն և կամօք իւրովք նուաճեալ էր ընդ իշխանութեամբ թաղաւորին, և կարի յոյժ դառնանայր ի միտս իւր յորժամ տեսանէր շարշարեալ զսուրբսն։ Եւ իբրեւ այլ ոչ ինչ էր ձեռնհաս, փախստական անկանէր առ արքայն Քուշանաց»⁶⁸։

Այստեղ մեզ հետաքրքրում է այն փաստը, որ հոների մեջ արդեն քրիստոնյաներ կային։ Նրանք կապերի մեջ էին հայ եկեղեցական գործիչների հետ և, կարծում ենք, որ այդ կապերի ուսումնասիրությունը հետաքրքրական փաստերի կարող է հանգեցրնել։

Այդ կապերի հետազոտման համար արժեքավոր նյութ են Զաքարիա Հռետորի աշխատության ասորի բանաբաղի հայտնած տեղեկությունները։ Նա հետևելով իր բանավոր աղբյուրների տվյալներին, պատմում է որ VI դարի սկզբներին կամավոր կամ բռնի տարված քրիստոնյա գործիչները աշխուժացրել էին իրենց գործունեությունը հեռավոր այս երկրներում՝ կիսավայրենի ալս ժողովուրդների շրջանակներում։ Այդ առթիվ գրում է, որ իրենց կամքով այնտեղ էին ժամանել Մակու անունով մի հայ եպիսկոպոս՝ իր դործակից եղբայրների հետ։ Սրանք, գրում է ասորի պատմիչը, զբաղված էին ոչ միայն քարոզչական աշխատանքներով, այլև այս քոչվոր ցեղերին սովորեցնում էին հողագործություն, այգեգործություն։ Ասորի պատմիչի այս վկայությունները

⁶⁶ «Ագաթանգեղեայ Պատմութիւն», գլ. ՃԻ, § 842, էջ 439։

⁶⁷ Н. Марр, Крещение Армян, стр. 175.

⁶⁸ «Եղիշէի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին», Լեւոնբորոյ յեղանակ, էջ 141։

Հայ գործիչների նման սխրագործությունների մասին, հարգանք է ներշնչում դեպի Հայ ժողովրդի զավակները, որոնք հակառակ իրենց հայրենիքում եղած շարունակական մտահոգություններին ու քաղաքական ծանր վիճակին, չեն զլացել իրենց գիտական իմացությունն ու կարողությունները, և անձուրացաբար նվիրվել են հետամնաց այս ժողովուրդների մշակութային ու տնտեսական կյանքի մակարդակը բարձրացնելու գործին:

The first part of the paper is devoted to a general
discussion of the various methods of determining
the position of a point on a sphere. It is shown
that the most accurate method is the use of
the spherical triangle. The author then proceeds
to give a detailed account of the various
methods of determining the position of a point
on a sphere. He shows that the most accurate
method is the use of the spherical triangle.
The author then proceeds to give a detailed
account of the various methods of determining
the position of a point on a sphere. He shows
that the most accurate method is the use of
the spherical triangle.

The second part of the paper is devoted to a
detailed account of the various methods of
determining the position of a point on a sphere.
The author shows that the most accurate
method is the use of the spherical triangle.
He then proceeds to give a detailed account
of the various methods of determining the
position of a point on a sphere. He shows
that the most accurate method is the use of
the spherical triangle. The author then proceeds
to give a detailed account of the various
methods of determining the position of a point
on a sphere. He shows that the most accurate
method is the use of the spherical triangle.

The third part of the paper is devoted to a
detailed account of the various methods of
determining the position of a point on a sphere.
The author shows that the most accurate
method is the use of the spherical triangle.
He then proceeds to give a detailed account
of the various methods of determining the
position of a point on a sphere. He shows
that the most accurate method is the use of
the spherical triangle.