АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ им. М. АБЕГЯНА

ЛИТЕРАТУРНЫЕ РАЗЫСКАНИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1946

161

ՀԱՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԳՐԱԿԱՆ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀԵՏԱԽՈՒԶՈՒՄՆԵՐ

ԳԻՐՔ ԱՌԱՋԻՆ

161
Библиотека

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1946

Տպագրվում է ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի
Նախագահության որոշմամբ

Խմբագրությամբ՝
Խ. ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ և Ս. ԳԱՆԱԼԱՆՅԱՆԻ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆԻ
ՀԻՇԱՏԱԿԻՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Մ. Աբեղյանի մահվան կապակցությամբ, որ տեղի ունեցավ 1944 թվին, Հայաստանի կառավարությունը հատուկ որոշում ընդունեց մեծ գիտնականի հիշատակը հավերժացնելու համար։ Ի թիվս այլ միջոցառումների, այդ որոշման մեջ հանձնարարվեց Ինստիտուտին (որը նույն այդ որոշմամբ ստացավ Մ. Աբեղյանի անունը) աստիճանաբար հրատարակության հանձնել նրա գիտական ժառանգությունը։

1944 թվից Ինստիտուտը լրջորեն զբաղված է կառավարության այդ որոշման իրականացման գործով։ 1945 թ. լույս ընծայվեց հանգուցյալ գիտնականի «Հայոց հին գրականության պատմություն» աշխատության Ա հատորը։ 1946 թվին լույս տեսավ նույն գործի Բ հատորը։

Կազմակերպված է նաև հիշյալ հատորների ռուսերեն թարգմանության և հրատարակության գործը։

Աբեղյանի գիտական հարուստ ժառանգությունը ժողովրդին ավելի հասկանալի ու առավել մատչելի դարձնելու նպատակով Ինստիտուտը որոշեց հրատարակել նաև գիտնականի հիշատակին նվիրված ներկա ժողովածուն։ Ժողովածվի Ա. բաժնում զետեղված են Աբեղյանի գիտական ժառանգության տարբեր բնագավառները (գրականություն, ֆոլկլոր, լեզու) բնութագրող և գնահատող հոդվածներ։ Բ. բաժնում տեղ են գտել հեղինակի թեմատիկայի հետ առնչվող գրական-բանասիրական հետախուզումներ։ Վերջապես, Գ. բաժնում տրված է Աբեղյանի աշխատությունների լիակատար բիբլիոգրաֆիան։ Երեք բաժիններին նախորդում է Մ. Աբեղյանի կենսագրությունը։

Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆ

(1865—1944)

Մանուկ Աբեղյանը ծնվել է 1865 թվի մարտի 17-ին Հին Նախիջևանի Աստապատ գյուղում: Նրա ծնողները եղել են անգրագետ, բայց ուսման ու գիտության հարգը ճանաչող ու գնահատող գյուղացիներ: Նա իր սկզբնական կրթությունը ստացել է իրենց գյուղում, ապա 1876 թվին մտել է Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանի գավառական բաժինը, որը 1882 թվին ավարտելուց հետո ընդունվել է նույն ճեմարանի լսարանական բաժինը: Գևորգյան ճեմարանի լիակատար դասընթացը նա ավարտել է 1885 թվին: Այդ ժամանակներից էլ հենց սկսվում է Մանուկ Աբեղյանի գրական-գիտական և մանկավարժական գործունեությունը, որպիսի գործունեության առաջին էտապը վերջանում է 1893 թվականին, երբ 28 տարեկան Մանուկ Աբեղյանն ուղևորվում է արտասահման՝ գլխավորապես Գերմանիա և կարճ ժամանակով Ֆրանսիա՝ ուսման ու գիտության մեջ կատարելագործվելու համար: 1893—1898 թվականները նա անց է կացրել Եվրոպայում, որտեղ իբրև բանասիրության և գրականության ուսանող սովորել է Ենայի, Լայպցիգի, Բեռլինի և Փարիզի համալսարաններում. միաժամանակ լսել է նաև լեզվաբանական դասախոսություններ: Մանուկ Աբեղյանն ուսումն ավարտել է 1898 թվին և Ենայի համալսարանում ավարտական քննություն տալով՝ ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան, ներկայացնելով որպես դիսերտացիա իր «Der Armenische Volksglaube»—*«Հայ ժողովրդական հավատքը» աշխատությունը, որը մինչև այսօր էլ չի կորցրել իր գիտական արժեքը և կարող է օրինակ ծառայել նման աշխատությունների համար թե՛ իր կառուցվածքով և թե՛ կատարմամբ:*

1898 թվին Մանուկ Աբեղյանը վերադառնում է հայրենիք և անմիջապես հրավիրվում Գևորգյան ճեմարանի հայոց լեզվի և գրականության դասատու։ Սրանով սկսվում է նրա կյանքի ու գիտական-մանկավարժական գործունեության երկրորդ, շատ կողմերով նշանակալից ու բեղմնավոր էտապը։ 1898—1914 թվականները—ամբողջ 16 տարի Մանուկ Աբեղյանը ուսուցիչ է եղել Գևորգյան ճեմարանում, այդ հիմնարկի գործունեության ամենափայլուն տարիներին և մեծ մասամբ այնպիսի մարդկանց հետ միասին, որոնք նույնպես մեծ անուն ու հեղինակություն էին վայելում իրենց գործունեության ասպարեզներում. դրանցից միայն մի քանիսի անունները տալու համար հիշատակենք հռչակավոր բանասեր Կարապետ Կոստանյանին, խոշոր գիտնական Կարապետ վ. Տեր-Մկրտչյանին, անզուգական երաժշտագետ Կոմիտասին, ականավոր բանասեր Գարեգին վ. Հովսեփյանին, բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանին, հայտնի մանկավարժ Սեդրակ Մանդինյանին, հետագայում ակադեմիկոս դարձած Հակոբ Մանանդյանին, ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի իսկական անդամ Հր. Աճառյանին, Ստեփան Կանայանին, հայտնի հրապարակախոս և գրականագետ Մինաս Բերբերյանին, արվեստի վաստակավոր գործիչ Գարեգին Լևոնյանին և այլն, և այլն։ Եվ այս փայլուն կաճառի մեջ առաջնակարգ տեղերից մեկն էր գրավում Մանուկ Աբեղյանը։

Լինելով պահանջկոտ դեպի իր անձն ու գործը՝ Մանուկ Աբեղյանը նույնը պահանջում էր նաև իր աշակերտներից ու ուսանողներից։ Առանձնապես ուսանելի էին և արդյունավետ նրա հայոց գրականության սեմինարները ճեմարանի լսարանական բաժնում։ Այդ սեմինարներում նա իր աշակերտներին իսկապես սովորեցնում էր աշխատել հեղինակների և գրքերի վրա, գրական-գեղարվեստական վերլուծություններ կատարել, ջոկել գլխավորը երկրորդականից, ուշադրությունը կենտրոնացնել հիմնականի վրա։ Նա ստեղծեց երիտասարդ աշակերտների մի սերունդ, որոնք նրանից ուսածը գնացին ուսուցանելու հայ երիտասարդներին. և մինչև այսօր էլ հայոց դպրոցներում հայոց լեզվի ու գրականության լավագույն ուսուցիչներից շատերը Մանուկ Աբեղյանի աշակերտներն են։

Բայց Մանուկ Աբեղյանը իր գործունեության այս շրջա-

նում միայն ուսուցիչ չէր, այլ նաև հայոց լեզվի ու գրականության վերաբերյալ հարցերի ականավոր հետազոտող ու լուսաբանող։ Այս շրջանում են գրվել ու լույս ընծայվել նրա կարևորագույն երկերից մի քանիսը, ինչպիսիք են.

ա) «Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության մեջ»—Վաղարշապատ 1900, որ նախ լույս տեսավ «Արարատ» ամսագրի մեջ շարունակելի հոդվածների ձևով, ապա նաև առանձին գրքով իբրև արտատպություն «Արարատ»-ից։

բ) «Հազար ու մի խաղ», 2 տետր (Կոմիտասի հետ), Վաղարշապատ 1900—1904։

գ) «Ժողովրդական խաղեր» (Երգերի ուսվածք), Վաղարշապատ 1905։

դ) «Հայ ժողովրդական վեպ», Թիֆլիս 1908։

ե) «Աշխարհաբարի հոլովները», Վաղարշապատ 1908։

զ) «Հայցական հոլովը», Վաղարշապատ 1909։

է) «Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմության», «Արարատ» 1908—1912։

ը) «Շարականների մասին» ուսումնասիրություն, «Արարատ» 1912։

թ) «Աշխարհաբարի շարահյուսությունը», Վաղարշապատ 1912։

ժ) «Խորենացու Հայոց պատմությունը» 34 ձեռագրերի բաղդատությամբ և ընդարձակ հառաջաբանով (Ս. Հարությունյանի հետ միասին), 1913։

ժա) «Մեր ուղղագրության մասին», «Արարատ» 1913, և այլն, և այլն։

Եվ աշակերտների ու ուսանողների կողմից հարգված ու սիրված բազմամյա արդյունավետ ուսուցիչը, հայոց լեզվի ու գրականության վերաբերյալ բազմաթիվ գրվածքների հեղինակ ականավոր գիտնականը 1914 թվի կեսին Գևորգ 5-րդ կաթողիկոսի հատուկ կոնդակով արձակվեց ճեմարանի ուսուցչի պաշտոնից և ընդմիշտ հեռացավ էջմիածնից։ Հատկանշական է, որ Մանուկ Աբեղյանին ճեմարանից արձակողը նույն այն կաթողիկոսն էր, որը 1913 թվականին Կոստանդնուպոլսից էջմիածին եկած և այնտեղ մնալու մտադրություն ունեցող, Մանուկ Աբեղյանի հետ-

տարիներ աշխատած հանճարեղ երաժիշտ Կոմիտասին ընդունել էր «Ե՞րբ ես եկել, ե՞րբ ես գնում» հարցերով:

1914 թվականի կեսերին Մանուկ Աբեղյանն ուղևորվեց Թիֆլիս, որտեղ նա մնաց 5 տարի: Այս շրջանը կարելի է նրա գործունեության 3-րդ էտապը համարել: Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներն էին: Մանուկ Աբեղյանի գործունեությունը այնպիսի պայմանների և այնպիսի շրջանակների մեջ էր դրված, որ նրա կարողություններն ու հնարավորությունները չէին կարող փոքր ի շատե ծավալվել և նրան հոգեկան մխիթարություն ու բավարարություն պատճառել: Թիֆլիսում նա զբաղված էր ուսուցչությամբ Ներսիսյան և Հովնանյան դպրոցներում, բայց նաև պետական գիմնազիաներում, որտեղ նա գործ ուներ գերազանցապես հայ այլասերված բուրժուազիայի երես առած զավակների հետ, որոնք արհամարհում էին հայ ժողովրդին ու նրա լեզուն ու գրականությունը:

Այս վիճակին միանգամայն համապատասխան՝ մենք Մանուկ Աբեղյանի կարևորագույն երկերի ցանկում չենք պատահում այնպիսի մի գրվածքի, որ այս շրջանի նրա գործունեության հետ կապված լիներ. 1917 թվին լույս է տեսել նրա «Ընդհանուր տեսություն հայոց բանաստեղծության» գրվածքը, իսկ «Համբավաբեր»-ում 1918 թ. տպված է մի համառոտ հոդված «Հայոց տաղաչափության մասին»: Միակ խոշոր երկը, որ այս շրջանում, 1916 թվին, տպվել է «Ազգագրական հանդես»-ում, «Գրիգոր Նարեկացի» վերնագրով ուսումնասիրությունն է, որը, սակայն, գալիս է նրա ճեմարանական գործունեության շրջանից:

Բարեբախտաբար այս շրջանը շուտ է վերջանում. ավարտվում է առաջին համաշխարհային պատերազմը, Հայաստանում հաստատվում է սովետական իշխանություն, և մենք այնուհետև Մանուկ Աբեղյանին գտնում ենք Երևանում, իր ամբողջ գործունեությամբ սերտորեն շաղկապված հարազատ ժողովրդական իշխանության հետ: Սկսվում է Մանուկ Աբեղյանի գիտական և դասախոսական գործունեության վերջին, ամենաբեղմնավոր էտապը Սովետական Հայաստանում, Երևանում, մեր Պետական Համալսարանում ու Գիտությունների Ակադեմիայում:

Նրա այս էտապի գործունեության մասին գեթ մոտավոր

գաղափար տալու համար անհրաժեշտ ենք համարում նշել միայն հետևյալը՝ առնելով նրա ինքնակենսագրությունից.

1. Լուսժողկոմի կարգադրությամբ 1921 թվին հրապարակական զեկուցում է կարդացել հայոց լեզվի ուղղագրության ռեֆորմի մասին։ Այս զեկուցման հիման վրա կատարվել է հայոց լեզվի ուղղագրության ռեֆորմը։

2. Նույն թվին կարգվել է ուսուցիչ ռազմական դասընթացներում և հետո ռազմական դպրոցում։

3. 1921 թ. կարգվել է դոցենտ Երևանի Համալսարանում, որտեղ և 1923—1925 թ. թ. վարել է նաև գրական-պատմական ֆակուլտետի դեկանի պաշտոնը։

4. 1924 թվին եղել է Կովկասի Կարմրադրոշ Բանակի Ռազմա-Հեղափոխական Խորհրդին կից կազմված թարգմանչական հանձնաժողովի անդամ։

5. 1925—1930 թ. թ. եղել է ՀԽՍՀ Գիտության և Արվեստի Ինստիտուտի Խորհրդի նախագահ։

6. 1930—1936 թ.թ. նախագահության անդամ ՀԽՍՀ Գիտությունների Ինստիտուտի, ապա Կուլտուրայի Պատմության Ինստիտուտի, Պատմության և Գրականության Ինստիտուտի և այլն։

7. 1926 թ. հաստատվել է Երևանի Պետհամալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնում։

Աբեղյանի գործունեությունն ըստ արժանվույն գնահատվել է թե գիտական հասարակայնության և թե պետական օրգանների կողմից։ Այսպես՝ նա 1935 թ. ստացել է գիտության վաստակավոր գործչի պատվանուն։ Նույն թվին ստացել է նաև ֆիլոլոգիական գիտությունների դոկտորի աստիճան honoris causa—առանց դիսերտացիա պաշտպանելու, լոկ իր ունեցած գիտական աշխատությունների հիման վրա։

1940 թվին ստացել է ՀՍՍՌ Գերագույն Սովետի Նախագահությունից Պատվո գիր։ Իսկ 1943 թվին հաստատվել է ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի իսկական անդամ։

Թեև Մանուկ Աբեղյանը աչքերի հիվանդության պատճառով 1931 թվին հրաժարվել է Պետական Համալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնից և անցել է կենսաթոշակի, բայց և այնպես առաջվա եռանդով ու տոկունությամբ շարունակել է աշխատել ինստիտուտներում և զանազան հանձնաժողովներում։ Բավական-

է այս առթիվ միմիայն հիշատակել, որ նա գործոն մասնակցություն է ունեցել «Սասունցի Դավիթ» վեպի 1000-ամյա հոբելյանի կատարման հանձնաժողովի աշխատանքներին, նրա առաջարկությամբ որոշվել է 1000-ամյակը և կազմվել վեպի համահավաք տեքստը։

Բայց Մանուկ Աբեղյանը մասնակցել է ոչ միայն գիտական հիմնարկների աշխատանքներին, այլ աշխույժ գործունեություն է ցուցաբերել նաև մեր երկրի հասարակական և պետական կյանքում։ Այս ուղղությամբ պետք է անշուշտ հիշատակել, որ նա 1927 թվին ընտրվել է Երևանի Քաղխորհրդի անդամ. 1925 թվին ընտրվել է ՀՍԽՀ Կենտրոնական Գործադիր Կոմիտեի անդամ, ապա շարունակ վերընտրվել է, իսկ վերջին տարիներին ընտրվել է նաև Անդրկովկասյան Կենտր. Գործ. Կոմիտեի անդամ։ 1932 թվին նշանակվել է նախագահ ԿԳԿ-ի նախագահության կից կազմված «ՀՍԽՀ բնակավայրերի ճշտման և ձևավորման հանրապետական հանձնաժողովի»։ Բացի այս բոլորից նրան հանձնարարվել է կազմել «Ռուս-հայերեն ռազմական բառարան» և շատ ուրիշ կարևոր գործեր։ Կարելի է առանց սխալվելու ասել, թե չի եղել Հայկ. ՍՍՌ մեջ որևէ կարևոր մշակութային գործ, որին մասնակից եղած չլինի մեծանուն գիտնականը և յուրովսանն օժանդակած այդ մշակույթի բարձրացմանը և վերելքին։

Զնայելով որ մեր բերած այս համառոտ ցուցակից արդեն կարելի է մակաբերել, թե ինչպիսի հսկայական օգտաշատ գործունեություն է ունեցել Մանուկ Աբեղյանը հիշատակված բոլոր ասպարեզներում, բայց և այնպես պատկերը լրիվ չի լինի, եթե չմատնանշենք նաև այն հանգամանքը, որ նա թե նախասովետական և թե սովետական շրջանում եռանդուն կերպով աշխատակցել է նաև բազմաթիվ պարբերական հրատարակություններին, ինչպիսիք են՝ նախասովետական շրջանում—«Նոր Դար», «Մուրճ», «Արարատ», «Ազգագրական հանդես», «Համբավաբեր», «Հորիզոն», «Ժողովուրդ» և սովետական շրջանում՝ «Խորհրդային Հայաստան», «Նորք», «Հայաստանի Գիտական Ինստիտուտի տեղեկագիր», «Պետհամալսարանի գիտական տեղեկագիր», «Արմֆանի տեղեկագիր», «Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի տեղեկագիր» և այլն։ Ամիսներ շարունակ վարել է նաև

«Նոր Դարի» խմբագրությունը, մասնակցել է թատերական և այլ հասարակական գործերի, եղել է հիմնադիր Կովկասի հայ ուսուցիչների արհեստակցական միության Էջմիածնի գավառի ճյուղի և տարիներ շարունակ այս ճյուղի վարչության նախագահը, հրապարակական դասախոսություններ է կարդացել Էջմիածնում, Թբիլիսիում, Բագվում, Երևանում և այլն և այլն։ Հիշատակենք նաև, որ Մանուկ Աբեղյանն իր ուժերը փորձել է նույնիսկ ինքնուրույն բանաստեղծության և թարգմանության մեջ։

Բայց Մանուկ Աբեղյանի բեղմնավոր գործունեությունը սրանով չի վերջանում, մինչև անգամ կարող ենք ասել, սա չի ընդգրկում նրա գործունեության բուն կորիզը, որովհետև Մանուկ Աբեղյանը առաջին հերթին և ամենից առաջ խոշոր գիտնական էր։ Մենք համառոտակի թվեցինք Մանուկ Աբեղյանի գրվածքներն ու հրատարակությունները նրա գործունեության առաջին և երկրորդ էտապներում, նախասովետական շրջանում։ Սովետական շրջանում է՛լ ավելի աչքի ընկնող և խոր բնույթ են ստանում նրա բազմակողմանի ուսումնասիրությունները. Այս շրջանում է հենց, որ նա մեկը մյուսի հետևից գրել ու լույս է ընծայել իր կարևորագույն գործերը—«Հայոց լեզվի տեսությունը», «Հին գուսանական ժողովրդական երգերը», «Հայոց լեզվի տաղաչափությունը», «Սասմա ծռերը». «Վիշապները», «Կորյունը» և վերջապես «Հայոց հին գրականության պատմության» երկու հատորը։ Այս շրջանում, ինչպես Աբեղյանն ինքն է ասում իր ինքնակենսագրության մեջ, նա աշխատել է վերջացնել իր կիսատ մնացած գիտական գործերը։

Անցնելով Մանուկ Աբեղյանի գիտական գործունեության ու գրվածքների հակիրճ բնութագրմանը, պետք է ասենք, որ Մանուկ Աբեղյանի գիտական միտքը և նրա տված արգասիքներն ընթանում են ընդհանրապես չորս հիմնական ուղիներով—բանասիրության և բնագրերի հրատարակության գծով, հայոց լեզվի և նրա տեսության գծով, ֆոլկլորի գծով և վերջապես՝ հայոց գրականության պատմության գծով։

1. Բանասիրության և բնագրերի հրատարակության գծով նրա ամենակարևոր աշխատությունը Սեթ Հարությունյանի աշխատակցությամբ 34 ձեռագրերի համեմատությամբ կազմված Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» գիտական հրատա-

րակությունն է, որ լույս է տեսել 1913 թվին։ Մանուկ Աբեղյանի այս հրատարակությունը «Պատմագիրք հայոց»-ի նույն շարքից Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Կանայանի Ագաթանգեղոսի և նույն Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Մալխասյանի Ղազար Փարպեցու հետ միասին մեր բանասիրական աշխատությունների գագաթնակետն է կազմում և իրավամբ իբրև օրինակ պետք է ծառայի մեր պատմագիրների հետագա գիտական հրատարակության համար, որը ձեռնարկելը և գլուխ հանելը ՀՍՍՌ Գիտ. Ակադեմիայի Մանուկ Աբեղյանի անվան Գրականության Ինստիտուտի առաջնահերթ պարտականություններից մեկը պետք է լինի։

Մանուկ Աբեղյանի նույն տիպի երկրորդ աշխատությունն է Կորյունի «Մաշտոցի վարքը», որ նա 1941 թվին ձեռագրերի բաղդատությամբ հրատարակեց՝ կցելով նրան ընդարձակ առաջաբան և բազմաթիվ գիտական ծանոթագրություններ։ Այս հրատարակության մեծ առավելությունն այն է, որ Մանուկ Աբեղյանը Կորյունի տեղ-տեղ խրթին և դժվարըմբռնելի գրվածքը մեծ հմտությամբ և անգերազանցելի կարողությամբ ու հարազատությամբ թարգմանել է աշխարհաբար՝ դրանով հնարավորություն տալով մեր հին լեզվին անծանոթ անձերին էլ կարդալու և օգտվելու հիշյալ գրվածքից։

2. Մեծ են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները նաև 2-րդ գծով, հայոց լեզվի և նրա տեսության գծով։ Այս ուղղությամբ հանգուցյալ գիտնականն ունի բազմաթիվ աշխատություններ, որոնցից կարևորագույնները թվեցինք վերևում։ Այստեղ նրա գլխավոր վաստակն այն է, որ նա տասնյակ տարիներ աշխատելով մանկավարժական ասպարեզում՝ գիտել ու պարզել է իրեն համար այն կնճռոտ հարցերը, որոնք դժվարացնում էին հայոց հին և նոր լեզուների յուրացումն աշակերտության կողմից։ Այս դժվարությունները վերացնելու համար նա գրում և հրատարակում է աշխարհաբարի և գրաբարի քերականություններ՝ սովորողների համար մատչելի, իսկ իր մանրակրկիտ ուսումնասիրություններն այս բնագավառում վեր է ածում սիստեմատիկ տեսության—իր «Աշխարհաբարի շարահյուսության (1912) և «Հայոց լեզվի տեսության» մեջ (1931)։

3. Է՛լ ավելի նշանակալից են Մանուկ Աբեղյանի վաստակներն իբրև ֆոլկլորիստ-բանասերի։ Նա առաջիններից մեկն է,

որ պարզորեն ըմբռնել է հայ ժողովրդական վեպի նշանակությունը և իբրև առաջիններից մեկն էլ գրի է առել «Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» ժողովրդական վեպի Մոկաց պատումը, որ և լույս է ընծայել հատուկ ներածականով «Դավիթ և Մհեր» վերնագրով (Շուշի 1889)։ Այնուհետև նա, կարելի է ասել, մինչև իր կյանքի վերջը զբաղվել է այդ վեպով. բազմաթիվ ուսումնասիրություններ է գրել նրա մասին, որոնք կենդանի հետաքրքրություն են առաջացրել մեր գրականության մեջ հայ ժողովրդական վեպի և նրա պատումների շուրջը, ուրիշները հետևել են Աբեղյանին և գրի են առել այդ պատումները (Գարեգին Հովսեփյան, Խաչիկ Դադյան, Սարգիս Հայկունի, Բագրատ Խալաթյան, Ստեփան Կանայան, Կ. Մելիք-Օհանջանյան և ուրիշներ). և եթե այսօր այդ բոլոր պատումները ի մի են հավաքված և առանձին հատորով հրատարակված են, այդ էլ մենք պարտական ենք Մանուկ Աբեղյանին և այս գործում նրա աշխատակիցներին։ Նույնիսկ «Սասնա ծռեր» 1000-ամյակի առթիվ կազմված «Սասունցի Դավիթ» ժողովրդական վեպի համահավաք տեքստի կազմության մեջ մեծ է եղել Մանուկ Աբեղյանի դերը, իսկ այդ վեպի հատկապես «Սանասար և Բաղդասար» ճյուղը նրա կազմածն է։

Ֆոլկլորի գծով Մանուկ Աբեղյանի մյուս կարևորագույն աշխատություններն են՝ ամենից առաջ նրա „Der Armenische Volksglaube“ տաղանդավոր գրվածքը, որով նա հիմք է դրել հայկական ֆոլկլորի գիտական, պատմա-համեմատական ուսումնասիրությանը, որպիսի մեթոդով հետագայում նա ինքը և նրա այդ գծով ունեցած աշակերտները շարունակել ու շարունակում են հայկական կյանքի այդ կողմի հետազոտությունն ու պարզաբանումը, ապա՝ «Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու պատմության մեջ» մեծածավալ և խիստ արժեքավոր, դարձյալ համեմատական մեթոդով կատարված ուսումնասիրությունն ընդդեմ Գրիգոր Խալաթյանի անհիմն ու բացասական քննադատության Մովսես Խորենացու վերաբերմամբ։ Կարելի է ամենայն վստահությամբ ասել, որ Մանուկ Աբեղյանի այդ հմտալից և հաճախ խիստ սրամիտ աշխատությունը շատ խոշոր դեր է կատարել և ընդմիշտ պապանձեցրել է այն բանասերներին, որոնք ամեն կողմով ուզում էին Մովսես Խորենացուն

կեղծարար ու սուտ պատմություններ հերյուրող դուրս բերել։ Նա վերջնականապես ապացուցել է, որ Մովսես Խորենացու կողմից հայ-ժողովրդական առասպելների օգտագործումը միանգամայն ռեալ հիմք ունի և խարսխված է հայ ժողովրդի մեջ մինչև այսօր էլ գոյություն ունեցող առասպելների ու զրույցների վրա, առասպելներ և զրույցներ, որոնք շատ մեծ չափերով հատուկ են նաև մեր հնավոր ու մոտիկ հարևաններին։ Վերջապես, այս գծով հայ ֆոլկլորիստիկայի համար առանձնապես արժեքավոր է Մանուկ Աբեղյանի 1908 թվին լույս ընծայած «Հայ ժողովրդական վեպը»։ Չենք կարող առանց հիշատակության թողնել նաև Կոմիտասի մասնակի աշխատակցությամբ կազմած ու խմբագրած նրա «Ժողովրդական խաղիկներ» մեծ հատորը, որ լույս տեսավ 1940 թվին, ինչպես նաև նրա «Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրեններ և անտունիներ» հատորը, որ լույս տեսավ նույնպես 1940 թվին։

4. Սակայն որքան էլ մեծ ու անմոռանալի են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները հայագիտության մեր վերև մատնանշած գծերով, որոնցից ամեն մեկի վերաբերմամբ նրա վաստակները առանձին-առանձին վերցրած բավական էին մեծ գիտնականի անուն հանելու համար, այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով, Մանուկ Աբեղյանի բուն տարերքը գրականագիտությունն էր, ավելի ճշգրիտ ասենք՝ հայոց գրականության տարբեր երևույթների բազմակողմանի ուսումնասիրությունն ու պարզաբանումը, ինչպես նաև այդ բոլոր հետազոտությունների ու քննությունների սինթեզը՝ արդյունքը—Հայոց գրականության պատմությունը։ Հայտնի է բոլորին, որ Մանուկ Աբեղյանի գրած Հայոց գրականության պատմության առաջին հատորը, մի ստվարածավալ, 640 մեծադիր էջերից բաղկացած գործ, լույս տեսավ անցյալ 1944 թվականին, հասցնելով հայոց գրականության զարգացման նկարագրությունը մինչև Ժ դարի վերջը—Գրիգոր Նարեկացին ներառյալ։ Մի նույնպիսի հատոր էլ, առաջինի շարունակությունը, լույս տեսավ 1946 թ.։ Դժբախտաբար, ականավոր գիտնականը չկարողացավ ամբողջապես վերջացնել այս հատորը, որը հասնելու էր մինչև 19-րդ դարու առաջին երրորդը։ Մանուկ Աբեղյանը, որ մինչև իր մահվան օրերն աշխատում էր իր կյանքի այս «գլուխ գործոցի» վրա, կարողացավ այն

հասցնել միայն մինչև ԺԴ դարի վերջերը։ Մնացածը ամփոփված է նրա արդեն հրատարակված հոդվածներից ու դասախոսությունների տետրակներից, որոնք իբրև լրացում կցված են նրա ձեռքով գրած գրականության պատմության երկրորդ հատորին։

Հայոց գրականության պատմության այս երկու հատորների մեջ լիովին ամփոփված են Մանուկ Աբեղյանի երկարամյա գրականագիտական ուսումնասիրությունների բոլոր արդյունքներն ու եզրակացությունները։ Իր այս հոյակապ երկի համար անհրաժեշտ ատաղձը նա պատրաստում էր արդեն 1898 թվականից, արտասահմանից վերադառնալուց անմիջապես հետո։ Սկսելով իր գրական-պատմական հետազոտությունները հին և նոր բանահյուսությունից՝ Աբեղյանը հաջորդաբար լույս է ընծայում «Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմության» հետազոտությունների շարքը, գրական-քննադատական ուսումնասիրություն է նվիրում հայոց հին պոեզիայի ծագումն ու զարգացումը, ազգային վեպը, մենագրական հետազոտությունների նյութ է դարձնում եկեղեցական-հոգևոր բանաստեղծությունը՝ շարականները, Գրիգոր Նարեկացու ամբողջ ստեղծագործությունը, բազմաթիվ հակիրճ ու ընդարձակ հոդվածներ ու մենագրություններ է հրատարակում Հայոց հին գրականության պատմության ամենակնճռոտ պրոբլեմների և շրջանների մասին։ Պետք է այստեղ հատկապես հիշատակել նրա «Հայոց հին գրականության պատմության համառոտությունը» (1923-ին), որի մեջ նա պերիոդիզացիայի է ենթարկում հայոց հին գրականությունը։ Առանձնապես արժեքավոր է նրա «Հին գուսանական ժողովրդական երգեր» (1931) ուսումնասիրությունը, որտեղ ապացուցվում է հին միջնադարյան և նոր երգերի փոխանցումն ու աստիճանական զարգացումը։ Վերջապես պետք է հիշատակել նրա «Հայոց լեզվի տաղաչափությունը» վերնագիրը կրող ընդարձակ ուսումնասիրությունը (1933), որի մեջ անգերազանցելի հմտությամբ և մանրամասնորեն հետազոտված է հայ տաղաչափության զարգացումն սկզբից մինչև մեր օրերը։ Ահա այսպիսի հիմնավոր նախապատրաստությունից հետո է, որ Աբեղյանն իր կյանքի վերջին տարիներին ձեռնամուխ եղավ գրելու Հայոց գրականության պատմությունը։ Թեև Մանուկ Աբեղյանից առաջ

էլ թույլ փորձեր ու ակնարկներ եղել են Հայոց հին գրականությունն ըմբռնելու իբրև ազգային ազատագրման շահերին նվիրված պայքարի գրականություն, բայց այդ փորձերն ու ակնարկները չեն հիմնավորվել ինչպես պետքն է և անցել են աննկատելի։ Մանուկ Աբեղյանն առաջինն է, որ որոշակիորեն և վճռականապես դնում և հիմնավորում է այդ խնդիրը և հին գրականության ամբողջ երկրորդ շրջանը 5-րդ դարից սկսած անվանում «Եկեղեցա-քաղաքական մաքառման գրականություն» օտարերկրյա (պարսկական, արաբական և այլն) բռնակալության դեմ, հայ ժողովրդի մղած ազատագրական դարավոր անդուլ պայքարի մի գրականություն։ Մանուկ Աբեղյանն էր, որ առաջին անգամ կարողացավ ցույց տալ վերածնության գրականության առաջացումը մեր մեջ և նրա հսկայական նշանակությունը, իբրև կրոնական նեղ աշխարհայացքից ազատագրվելու և կյանքի ու մտածողության աշխարհականացման զարգացման ու ծավալման գրականություն։ Այդ վերածնության կարապետ է անվանում նա արդեն Գրիգոր Նարեկացուն, որ, նրա կարծիքով, թեև իր էությամբ դեռ պատկանում է նախորդ շրջանին, բայց մյուս կողմից նրա մի քանի բանաստեղծությունների մեջ շնչում է արդեն վերածնությունը։

Մանուկ Աբեղյանն է դարձյալ, որ առաջին անգամ գրականության պատմության մեջ հատուկ ուշադրություն է նվիրել երկերի գեղարվեստական, էսթետիկական վերլուծությանը։ Մինչդեռ հայոց գրականության պատմություն գրող նախորդ հեղինակները, Զարբհանալյանը և ուրիշները, տալիս են մեզ հեղինակների, այն էլ գլխավորապես պատմագիրների, միայն պակասավոր կենսագրությունները, համառոտ կամ երբեմն նաև ընդարձակ շարադրում են նրանց երկերի բովանդակությունը, ապա խոսում են նրանց գրական աղբյուրների մասին, հիշատակելով նաև այդ գրքերի հրատարակությունները ու նրանց մասին եղած գրականությունը՝ համառոտ բիբլիոգրաֆիան, Մանուկ Աբեղյանը այդ բոլորից անկախ հատկապես կանգ է առնում քննարկվող երկի գեղարվեստական բնույթի վրա և իր ուսումնասիրության նյութ է դարձնում մասնավորապես բանաստեղծությունը։ Այսպես, օրինակ, խոսելով Եղիշեի կամ Փարպեցու մասին՝ Մանուկ Աբեղյանը մանրամասն կանգ է առնում նրանց

հերոսների հոգեբանական վերլուծության վրա և հատուկ պարագրաֆով ընդարձակորեն տալիս է նաև նրանց գրելու արվեստը, գրքի հորինվածքը, գեղարվեստական առանձնահատկությունները և այլն, մի բան, որ նորություն է հայոց հին գրականության պատմության մեջ և Մանուկ Աբեղյանի անկապտելի առավելությունն է։ Այս ուղղությունը Մանուկ Աբեղյանի մեջ նույնպես շատ հեռվից է գալիս։

Այսպես է ընթացել ահա Մանուկ Աբեղյանի ամբողջ կյանքն ու գիտական, մանկավարժական գործունեությունը։ Մանուկ Աբեղյանի աչքի ընկնող առավելություններից մեկն էլ այն է, որ նա նման չէր այն գիտնականներին, որոնք իրենց ամբողջ կյանքում զբաղվում են հետաքրքրական նյութեր ժողովելով, ստիպված են լինում անցնել մի պրոբլեմից մի այլ պրոբլեմի և ի վերջո չեն կարողանում ծերության հասակում ամփոփել ու հրատարակել իրենց աշխատանքի արդյունքը։ Մանուկ Աբեղյանը, բարեբախտաբար, կարողացել է իր գիտական աշխատանքն այնպես դասավորել, որ այսօր հրապարակի վրա են, կարելի է ասել, նրա բոլոր կարևորագույն աշխատությունները։

Նա մի խոշոր գիտնական էր, որը իրոք վիթխարի ժառանգություն է թողել մեզ, և մեր, հայոց գրականությամբ զբաղվողների պարտքն է յուրացնել այդ ժառանգությունը, Աբեղյանի նման հետևողականորեն տքուն ու անդադրում աշխատել այն պրոբլեմների լուծման վրա, որոնք դեռ անլուծելի կամ սակավ ուսումնասիրված են մնացել։ Միայն դրանով կարող ենք մենք լրջորեն արտահայտել մեր հարգանքն ու սերը մեր մեծ ուսուցչի հանդեպ, որը ականավոր գիտնական լինելով հանդերձ նաև շատ լավ մարդ էր բառիս ամենաազնիվ իմաստով։

Իհարկե, մարդ լինելով անսխալական չէր Մանուկ Աբեղյանը և նա ունեցել է նաև թերություններ։ Սակայն այնքան մեծ է Մանուկ Աբեղյանի թողած գրական, մեզ համար ուսումնասիրության ու լուրջ աշխատանքի աղբյուր ժառանգությունը, որ նրա ունեցած մասնավոր թերությունները բնավ չեն նվազեցնում այդ ժառանգության արժեքը, և մենք միայն անհուն երախտագիտության զգացմունքով կարող ենք հիշել նրա անունը։

Ա.

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԽՈՐԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀԻՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

1944 թ. լույս տեսավ Մանուկ Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմության» առաջին հատորը։ 1946 թ. լույս տեսավ նրա երկրորդ հատորը։

Ո՞րն է Մանուկ Աբեղյանի այս մոնումենտալ աշխատության բովանդակությունը։ Ո՞րն է նրա ընդգրկումը։ Որո՞նք են այն սկզբունքները, որ ղեկավար են հանդիսացել այդ աշխատանքը հորինելիս։

Այդ հարցերին պատասխան տալուց առաջ հարկ է մեզ հանգամանորեն կանգ առնել Մ. Աբեղյանի նախորդների վրա, հայկական բանասիրության այն ներկայացուցիչների վրա, որոնց ջանքերով ստեղծվել է ինքը այդ դիսցիպլինան՝ «Հայ գրականության պատմությունը», առանձնապես նրա հին շրջանը, նշել նրանց նվաճումները, տեսնել նրանց առավելություններն ու թերությունները, իրար հաջորդող սերունդների գործի մեջ գտնել զարգացում, եթե այն կա, ու այս քննության հիման վրա ակնհայտ դարձնել այն նոր խոսքը, այն մեծ ներդրումները, որ պատկանում են արդեն Մանուկ Աբեղյանին։

1

Առաջին դեմքը, որ գրավում է մեր ուշադրությունը այս կապակցությամբ—դա Ստեփանոս Նազարյանն է իր երկու գրքով՝ „Беглый взгляд на историю Гайканской литературы до конца XIII столетия“ և „Обозрение истории Гайканской письменности в новейшие времена“, լույս տեսած Կազանում, առաջինը 1844 թվականին, երկրորդը երկու տարի անց՝ 1846 թվականին։

Հայ բանասերներից ոմանց կարծիքով Նազարյանի այս

գրքերը մի կողմից ինքնուրույն գործեր չեն՝ աշխատասիրված լինելով գերմանացի հայագետ Կ. Ֆ. Նեյմանի հետևությամբ, որի նախորդը, իր հերթին, եղել է Մխիթարյան վարդապետ Սուքիաս Սոմալյանը, մյուս կողմից նրանք՝ առավելապես առաջին գիրքը՝ ազգային կյանքի պատկեր չտալու պատճառով պատմություն էլ չեն, այլ գրավոր հուշարձանների սոսկ արձանագրում դարից դար՝ համառոտ տեղեկություններով հանդերձ նրանց բովանդակության ու հեղինակների մասին։[1]

Եվ իսկապես. Նազարյանի երկու այս գործերն էլ առավելապես բիբլիոգրաֆիա են անոտացիաներով հանդերձ և ոչ թե պատմություն բառիս իսկական առումով. ու այդ տեսակետից նրանց մեջ սկզբունքային տարբերություն չկա, ինչպես այդ փորձում է գտնել Լեոն հօգուտ երկրորդի, „Обозрение"-ի[2] Բայց հարցն այն է, որ Նազարյանի գրքերի բնութագրումը բիբլիոգրաֆիայով չի սպառվում։ Հարցն այն է, որ երկու այդ գիրքն էլ սոսկ գիտական չոր շարադրանքներ չեն, այլ քաղաքական ուղղություն ունեին, հրապարակախոսական շեշտ, ելնում են հայ ժողովրդի ազգային կյանքի տնօրինման նպատակից, արծարծում են հասարակական նոր ու առաջավոր գաղափարներ։

Ըստ Նազարյանի հայ հին գրականության պատմությունը սկսվում է 5-րդ դարում ու ավարտվում 13-րդ դարում. դա հին գրականության ոսկե ժամանակներն են։ Հայ ժողովրդի քաղաքական ինքնուրույնության անկման հետ միասին 14-րդ դարում՝ սկսվում է նաև նրա գրականության թե՛ նոր շրջանը և թե՛ անկումը, որը ավելի ու ավելի խորանում է 15 ու 16-րդ դարերում։ 17-րդ դարում նկատելի են վերանորոգության նշույլներ, իսկ բուն վերանորոգությունն արդեն 18-րդ դարն է՝ կապված Մխիթար Սեբաստացու գործունեության հետ։

Հայ գրականության պատմության վերելքի երկու այդ

---

[1] Տես՝ Ս. Պալասանյան—«Պատմություն հայոց գրականության», Թիֆլիս, 1865, էջ 11—13։ Հմմտ. Լեո—«Ստեփանոս Նազարյանց», առաջին հատոր, Թիֆլիս, 1902, էջ 120 և շար.։ Նեյմանի գիրքը՝ «Քննություն հայոց գրականության վրա» լույս է տեսել Լայպցիգում, գերմաներեն լեզվով, 1836 թ., իսկ Սոմալյանի գիրքը՝ «Շրջան Հայաստանի գրականության պատմության»—Վենետիկում, իտալերեն լեզվով, 1829 թ։

[2] Լեո—«Ստեփանոս Նազարյան», հատոր առաջին, էջ 129։

շրջաններին—ոսկեդար՝ հաջորդ մի քանի դարերի հետ միասին ու Մխիթարյանների գործունեության դար—Նազարյանը տալիս է բարձր գնահատական։

Հայ հին գրականությունը—ասում է Նազարյանը—ճիշտ է, չունի արաբական, պարսկական, հնդկական և չինական գրականությունների հետաքրքրությունն ու հարստությունը, բայց, այնուամենայնիվ, նա արժանի է հատուկ ուշադրության։ Իսկ հայ մատենագիրների առատությունը մի կողմից, մյուս կողմից հայերի կիրքը՝ ամենավատթար պայմաններում անգամ հրատարակել իրենց գրական հուշարձանները—ցույց է տալիս հայ ժողովրդի բոցավառ սերը գիտությունների մշակման ուղղությամբ։[1]

Նազարյանը առանձնապես բարձր է դասում հայ պատմիչներին. «Հայաստանի մատենագիրների մեջ առանձնապես կարևոր են պատմիչները, որոնք ծանոթացնելով մեզ իրենց հայրենիքի գործերին, հաճախ լրացնում են մեր թերի գիտելիքները ասիական մարդկության բախտի ճակատագրի մասին»—ասում է նա։ Ապա ապացուցելու համար իր թեզը մի քանի օրինակներ բերելով, շարունակում է. «Ի դրվատում հայ պատմիչների պետք է դիտել նաև, որ նրանք շարադրվող դեպքերի ընտրությամբ, ոճի մշակվածությամբ՝ գերազանցում են արաբական և պարսկական պատմիչներին ու բյուզանդական պատմիչների մեծ մասին»։ Վերջում Նազարյանը, համաձայնվելով Սեն-Մարտենի հետ, մեջ է բերում նրա հետևյալ խոսքերը. հայ պատմիչների մեջ կան շատերը, որոնք «շարադրության նրբակերտությամբ, ոճի մշակման մաքրությամբ, հռետորական պարբերությունների գիտական կառուցվածքով արժանի են եվրոպացու ուշադրությանը և ընթերցանությանը՝ նոր Եվրոպայի և հին կլասիկ աշխարհի մեծ օրինակների երկերին հավասար»։[2]

Հայի հին գրական լեզվի, գրաբարի մասին Նազարյանն ունի միևնույն բարձր կարծիքը։ Խոսելով հունարենի ազդեցության մասին հայերենի վրա, Նազարյանն ասում է. առնչված լինելով հելլենական մտածողության ու արտահայտության կեր-

---

[1] *Степан Назарианц*—„Беглый взгляд на историю Гайканской литературы до конца XIII столетия", Казань, 1844, էջ 6։

[2] Անդ. էջ 7—8։

պերին, հայոց լեզուն, այնուամենայնիվ, կարողացավ ինքնուրույն գործունեությամբ ամեն օտարերկրայինը դարձնել իր սեփականություն, և արդյունավետ անալոգիայի հողի վրա զարգացնել ձևեր, որոնք ընձեռեցին նրան չտեսնված հարստություն»։[1]

Խոսելով Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին, Նազարյանն ասում է. «Աստվածաշնչի թարգմանությունը դարաշրջան է ստեղծում հայ մատենագրության մեջ։ Հենց այստեղ է լեզուն ձեռք բերում ամուր հիմք ու իբրև գալիք բոլոր ժամանակների օրինակ՝ կազմում իրեն բնածին ձևերի անսպառ հարստությունը»։[2]

Խոսելով, վերջապես, հայ ժողովրդի պատմական տխուր բախտի մասին, Նազարյանն ասում է, որ իր ուժերի կենտրոնացման հնարավորության բացակայության և բազմապիսի ու անդադրում պայքարի պայմաններում անգամ, նա կարողացել է ստեղծել մի լեզու, որ «գլխական է ու նրբակերտ բոլոր հնարավոր ուղղություններով»։[3]

Ինչ վերաբերում է հայ ժողովրդի գրականության պատմության վերելքի երկրորդ շրջանին, այն է՝ Մխիթարյանների գործունեության դարին, ապա այս դարին Նազարյանը այնպիսի բարձր գնահատական է տալիս, որը—որքան մեզ հայտնի է—չի տվել 40—60-ական թվականների և ոչ մի հայ գործիչ։

Սխալ է այն կարծիքը—ասում է Նազարյանը—իբր Մխիթարյանների նպատակն է ամբողջ հայ ժողովուրդը կաթոլիկ դարձնել։ Հռոմին նրանք ենթարկվել են հարկադրաբար, պատմական-աշխարհագրական պայմանների թելադրանքով, իսկ նրանց հիմնական ձգտումն է հայ ժողովրդի «բարոյական-մտավոր ազնվացումը»։[4]

Անհուն են Մխիթարյանների ծառայությունները հայության՝ հայ հին գրավոր հուշարձանների տպագրության, հայկական

---

[1] Անդ. էջ 4—5։

[2] Անդ. էջ 17։

[3] Անդ. էջ 7։

[4] *Степан Назарианц*—„Обозрение истории Гайканской письменности в новейшие времена", Казань, 1846, էջ 73։

բանասիրության, հնախոսության, պատմագրության, աշխարհագրության, թարգմանական գրականության և մանկավարժական գործունեության ասպարեզներում։ Մխիթարյան միաբանությունը ունի «այրեր, որոնք իրենց խելքով, գիտնականությամբ և աշխատասիրությամբ պատիվ կարող են բերել Եվրոպայի յուրաքանչյուր գիտական ընկերությանը»։[1] Հայ հին լեզուն, գրաբարը նրանք մաքրել են միջնադարի կեղտից ու այնքան բազմակողմանիորեն են մշակել ու այնպիսի ոգեշնչման են հասցրել այն, որ «ամեն դարի հայը կարող է նրա միջոցով մարմնավորել ու արտահայտել Եվրոպայի մեծ մտածողների ամենավերացական գաղափարներն ու զգացմունքները»։[2] Հայկազյան բառարանի վրա, հայրենի գրականության սույն փայլուն հուշարձանի վրա—ասում է Նազարյանը—հայը հպարտանքով պիտի նայի. «ավելացնենք--շարունակում է նա—սույն մեծագործության վրա համեմատական բառագրության ասպարեզում, որի հավասարը չկա Եվրոպայում»։[3]

Վերջապես, Նազարյանը լի է անհուն հարգանքով դեպի ինքը Մխիթար Սեբաստացին, որին նա անվանում է „великий гайканец“, «համաշխարհային այր», «երկրորդ Մեսրոպ», «նախախնամության ընտրյալ»[4]...

Սակայն, որքան էլ բարձր լինի մեր հին կուլտուրան հանձինս ոսկեդարի՝ հարակից դարերով հանդերձ ու Մխիթարյան գիտության, որքան էլ մենք հպարտ լինենք դրանցով հանդեպ եվրոպական մարդկության, այնուամենայնիվ, այսօր նրանք մեզ չեն կարող բավարարել, այսօր նրանք չեն կարող ունենալ ազգային նշանակություն։ Այսպես է մտածում Նազարյանը։ «Հին ձևը, ասում է նա, որը այլևս չի համապատասխանում նոր ծագած կեցության, և որը խորթացած լինելով ժողովրդական կյանքին ու հանված հասարակական շրջանառությունից՝ կորցրել է իր նշանակությունը, չի կարող ներկայի զավակներին ծառայել իբրև կրթության միջոց։ Նա պետք է անհրաժեշտորեն վերածվի,

---

1 Անդ. էջ 94։

2 Անդ. էջ 75։

3 Անդ. էջ 98։

4 Անդ, էջ 59, 55, 74, 73։

սերտ, բարեկամական դաշն կապի հավերժ երիտասարդացող կյանքի հետ, ու ամեն կերպ պահպանի նրան։ Մի խոսքով, անհրաժեշտ է ազգային նոր գրականության զարգացում, որը համապատասխանի մեր դարի պահանջներին»։[1]

Ահա թե ինչ եզրակացության է հանգում Նազարյանը։ Նա ասում է, որ հայ ժողովուրդը կանգնած է իր հոգևոր կյանքի երրորդ վերելքի, երրորդ վերածնության շեմքին. «Հայաստանը, խոր գիշերվա դարերից հետո, սոսկալի բարբարոսության դարերից հետո, իհարկե, արդեն ներկայացնում է իր մոտավոր վերածնության առավոտը»։[2]

Այդ վերածնության բովանդակությունն է, ինչպես արդեն տեսանք, նոր գրականությունը, որ ի նկատի ունենալով անցյալի մեծ փորձը՝ խոսում է «կենդանի ներկայի» մասին։ Այդ վերածնության բովանդակությունն է—ինչպես ասում է Նազարյանը իր գրքի վերջին մասի այլ և այլ էջերում—նոր լեզուն, որ յուրացնելով գրաբարի «բազմակողմանի մշակվածությունը» և «անսպառ հարստությունը»՝ միաժամանակ միանգամայն մատչելի է ժողովրդական լայն զանգվածներին։ Այդ վերածնության բովանդակությունն է, վերջապես, ազատագրումը եկեղեցու կապանքներից, նոր դպրոցը, համաժողովրդական պարբերաթերթը։

Հին գրականության տեսությունը, այդպիսով, առիթ է դառնում Նազարյանի համար առաջին անգամ արծարծելու դեռ 40-ական թվականներին իր լուսավորական առաջավոր գաղափարները։[3]

Վերածնությունը՝ հենված անցյալի վրա—այս կետն անընդհատ կրկնվում է Նազարյանի մոտ—անհրաժեշտություն է ոչ միայն դարի առաջավոր կուլտուրան սահմանափակ մարդկանց սեփականությունից դարձնելու համար՝ ինչպես կասեր Աբովյանը՝ «հարյուր հազարի» սեփականություն, այլև նրա համար, որպեսզի հայ ժողովուրդը կատարի իրեն վերապահած դերը ժողովուրդների ընտանիքում. «Հայերի կոչումը պատմության մեջ—ասում է Նազարյանը—երբե Արևելքի քրիստոնեական ամենագլխավոր ժողովրդի ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ճանաչել իր անցյալը

1 Անդ, էջ 147, 148։
2 Անդ, էջ 147։
3 Անդ, էջ 155, 153, 150 և այլն։

նրա բոլոր հարաբերություններով ներկայի հետ և ընդունելով իր մեջ եվրոպական կրթության ծաղիկները, մշակել այն յուրատեսակ կերպով, և դրանով առաջ բերել իր ընդերքում ժողովրդական կեցության պայմաններ»։[1]

Նազարյանը բազմաթիվ առիթներով ակնարկում է և ասում, որ ռուսական պետականությունը հայերի համար ստեղծել է նման պայմանների իրականացման հնարավորություններ և առհասարակ առաջադիմելու նախադրյալներ։ Հետևապես, բացականչում է նա „Обозрение"-ի վերջին էջում՝ «այսպես է ժամանակի պատգամախոսությունը Ռուսաստանի հողի վրա ապրող հայկական սերունդների ապագայի մասին. կամ գնալ առաջ՝ դարի հետ, կամ քարացում և հոգևոր-բարոյական մահ»։[2]

Նազարյանի զույգ գրքը հայ գրականության պատմության մասին գիտական գրքեր են, ինարկե, բայց ունեն հրապարակախոսական շեշտված նպատակասլացություն։ Նրանց բազմաթիվ էջերը՝ առանձին վերցրած՝ գիտական շարադրանք են, բայց ամբողջությամբ վերցրած դրանցից յուրաքանչյուրը իր ժամանակաշրջանի հասարակական այրող հարցերի մի մի վառ փաստաթուղթ է։ Այսպես է սկսվում հայ գրականության պատմության ուսումնասիրությունը։

2

Ս. Նազարյանը „Обозрение"-ում ասում է, որ Մխիթարյանների գործունեությունը ծառայում էր «գերազանցորեն սոսկ գիտական պահանջներ բավարարելուն»։[3] Ահա հենց այս տեսանկյունից պետք է մոտենալ Նազարյանի երկու գրքից մի քանի տարի հետո լույս տեսած Մխիթարյան վարդապետ Հովսեփ Գաթըրճյանի «Պատմություն մատենագրության հայոց» գործին։[4] Բայց եթե Գաթըրճյանի գործը չունի Նազարյանի գործերի հրապարակախոսական շունչը, ապա դրա փոխարեն նա ունի այն

[1] Անդ, էջ 151։
[2] Անդ, էջ 158։
[3] Անդ, էջ 148։
[4] Հովսեփ վ. Գաթըրճյան— «Պատմություն մատենագրության հայոց», Վիեննա, 1851։

տավելությունը, որ մի նոր խոսք է ասում հայ գրականության գիտական հետազոտության ասպարեզում։

Հովսեփ վ. Գաթըրճյանի գրքույկը լուրջ ու հիմնականում գիտական ճշգրիտ ուղիով ընթացող հետազոտական աշխատանք է։ Հայտարարելով, որ «ազգի մը պատմության ծանրաչափն՝ իր մատենագրությունն է»,[1] Գաթըրճյանը իրավացիորեն պնդում է, որ յուրաքանչյուր ժողովրդի մատենագրությունը կամ գրականությունը ունի ազգային նկարագիր և որ այն ամենասերտ կերպով կապված է «բոլոր պատմության ընթացքի հետ»։ Արծարծելով գրական երևույթների զարգացման, էվոլուցիայի գաղափարը, Գաթըրճյանը նրբորեն գիտում է, որ «ազգի մը... քաղաքային վիճակի հանկարծական փոփոխումը՝ անմիջապես (ընդգծումը հեղինակինն է) մատենագրության մեջ ալ հեղափոխություն մը միշտ չի բերեր»։[2]

Գաթըրճյանը բնականորեն ժխտում է ամեն մի հեղաշրջում, ամեն մի ցատկում. «ոստումը միշտ անբնական է»—ասում է նա։ Բայց գիտող մարդ լինելով, ասում է, որ «շատ հեղ ինչպես ապագան՝ նույնպես անցյալը գեթ ներկային մեջ կենդանի է, թեպետ վերջին շնչովը»,[3] ու միաժամանակ զգուշացնում մեզ արդիականացումից. ճշմարտության չենք հասնի, ասում է նա, եթե մեր հին երգերն ու երգիչներին «ժամանակին ու պարագայից տանելու տեղ՝ զիրենք մեր ժամանակին ու պարագաներուն բերենք, այսինքն՝ մեր հնոց բանաստեղծությունը մեր հիմակվան ճաշակովը ու արվեստովը գիտել ու դատել ուզենք...»։[4]

Գաթըրճյանի գիրքն ընդգրկում է միայն հայ հին ժողովրդական բանահյուսությունը. բայց այս համեմատաբար նեղ սահմաններում անգամ նա մեծ գործ է կատարում՝ նույն այդ հայ հին ժողովրդական բանահյուսության արժեքն ու նշանակությունը հայտնաբերողներից առաջիններից մեկը հանդիսանալով։ Բարձր գաղափար ունենալով մեր նախնիների նյութական-տնտեսական կյանքի մասին—«ոչ լեռնորդյա ազգեր են եղել և ոչ

1 Անդ, էջ 2։
2 Անդ, էջ 5։
3 Անդ, էջ 5։
4 Անդ, էջ 31։

հնության սնի ազգերեն՝ որոնք աղքատ ու ողորմելի ապրուստով ու հագուստով կյանքերնին կպահեին»[1] — Գաթըրճյանը շեշտում է հայ հին երգերի աշխարհիկ բնույթը, պնդում, որ նրանք «ազատ ու բուն ազգային մտաց բերքն ու բխումն են» (ընդգըծումը հեղինակինն է)։[2]

Առանձնապես հետաքրքրական և ուսանելի են Գաթըրճյանի դիտողությունները հին այդ երգերի արվեստի մասին, որին նա նվիրում է հատուկ գլուխ («Երգոց արվեստը, հոգին ու լեզուն»)։ Ըստ երևույթին, «ամփոփությունը» համարելով գեղարվեստականության հիմնական տարրերից մեկը, եթե ոչ ամենահիմնականը, Գաթըրճյանը մեծ հմտությամբ ու ճաշակով վերլուծում է Վահագնի երգը, հայտաբերելով նրա իմաստի գեղարվեստական զարգացման «կոհակաձև» ընթացքը, հակիրճ, բայց սպառիչ բառերով բնութագրում է Արտաշեսի հայտնի անեծքը Արտավազդին, այդ՝ «մանր մանր բառերն շինված, սեղմ շեշտված ու կտրուկ մնացած հատվածը», «ճաշակողաց» ընթերցողի ուշադրությունը դարձնում «ամբողջին քակված ու քայքայված» խոսքերի վրա, ինչպիսիքն են՝ «ուլունք Շամիրամայ», «կոխել կոփել զդուռն Երուանդայ» և այլն, կամ այնպիսի ողորկ բառերի վրա, ինչպիսին են՝ «ծիրանի ծուխ», «սեաւ» (Արտաշեսի ձին) և այլն։

Գաթըրճյանի շարադրանքը, իր հերթին, ամփոփ է, փաստերը՝ անհերքելի, եզրահանգումները՝ զուսպ։ Մխիթարյան գիտնականի գիրքը կառուցված է բանասիրական մեծ փորձի, նուրբ ճաշակի ու ժողովուրդների գրականության—առանձնապես՝ դասական—քաջ իմացության վրա։

Վերին աստիճանի ուշագրավ է Գաթըրճյանի հայ գրականության պատմության պերիոդիզացիան։ Ըստ այդ պերիոդիզացիայի ամբողջ հայ գրականությունը բաժանվում է երկու «միջոցի»—«առաջին միջոց»՝ քրիստոնեությունից առաջ, «երկրորդ միջոց»՝ քրիստոնեությունից հետո։ «Երկրորդ միջոցը» իր հերթին բաժանվում է երկու շրջանի—առաջին շրջան՝ հայերեն գրու-

1 Անդ, էջ 12։
2 Անդ, էջ 10։
3 Անդ, էջ 38։

թյունից առաջ, երկրորդ շրջան՝ հայերեն գրությամբ ու լեզվով (406 թ. ք. հ. մինչև 1850 թ.)։

Երկրորդ շրջանը, իր հերթին, բաժանվում է երկու մեծ ժամանակահատվածի։ Առաջին ժամանակահատվածը սկսվում է 406 թ. ու հասնում մինչև 1300 թ., երբ հայ գրականությունը զարգանում է հունական քրիստոնեական մատենագրության ազդեցության տակ։ Երկրորդ ժամանակահատվածը սկսվում է 1300 թ. ու հասնում մինչև 1850 թ., երբ հայ գրականությունը զարգանում է հռոմեական (լայն իմաստով) քրիստոնեական մատենագրության ազդեցության տակ։

Հունական ազդեցությունը տեղի է ունեցել թե «ուղղակի», ինչպես, օրինակ, 406—500 թ. թ., և թե «անուղղակի» ու «միջնորդաբար», ինչպես, օրինակ, 750—1050 թ. թ. կամ 1250—1300 թ. թ., ըստ որում Գաթըրճյանը տարբերում է նաև—ինչպես այդ ընդունված էր հայ բանասիրության մեջ—«թարգմանության» զանազան ժամանակներ («ատեն»)՝ առաջին, երկրորդ և երրորդ։ Հռոմեական ազդեցությունը ևս, իր հերթին, միապաղաղ չէ, այլ ունի իտալական, ֆրանսիական, գերմանական և այլ շրջանները։

Այդպիսով, ըստ Գաթըրճյանի, ամբողջ հայ գրականությունը սկզբից մինչև վերջը զարգացել է ազդեցությունների տակ,—մերթ հունական, մերթ հռոմեական,—եղել է վերջին հաշվով մի տեսակ թարգմանություն։ Թե ինչպես նա պիտի ապացուցեր իր թեզը՝ մեզ մնում է անհայտ, որովհետև Գաթըրճյանը չի իրագործել—կամ եթե իրագործել է, ապա չի տպագրել—իր ծրագիրն ամբողջությամբ, այլ նրա մի շատ փոքր մասը միայն. այն է՝ առաջին միջոցի («քրիստոնեութենե առաջ») առաջին «անգիր» բաժինը, ուր, ինչպես տեսանք, նա, հակասելով իրեն, հենց հակառակ դրույթն է զարգացնում, ապացուցելով, որ հայ հին ժողովրդական բանահյուսությունը եղել է միանգամայն ինքնուրույն և ազգային։

Գաթըրճյանի գրքի քննարկման սկզբին մենք ասացինք, որ այն սոսկ գիտական գիրք է, առանց հրապարակախոսական շեշտի։ Այժմ դրան պետք է ավելացնենք, որ այդպիսին լինելով հանդերձ՝ Գաթըրճյանի գիրքը միաժամանակ հիմնականում արտահայտում է իր դարաշրջանի հասարակական առաջավոր գաղա-

փարները, արձագանքում է դրանց՝ որոնելով ու գտնելով հենց այն ժողովրդի թեկուզ անցյալի հոգևոր գանձերը, անգիր բանահյուսությունը, հանուն որի վերածնության կրքոտ կոչ էր արվում։

3

Գաթըրճյանի «Պատմության»-ից 14 տարի անց լույս տեսավ Ստ. Պալասանյանի «Պատմություն հայոց գրականության» գիրքը։[1] Գաթըրճյանի «Պատմության» պես Պալասանյանի «Պատմությունը» ևս չունեցավ իր շարունակությունը կամ երկրորդ մասը, թեև հենց այդ երկրորդ մասը—ինչպես ասում է ինքը հեղինակը—«մեր աշխատության գլխավոր և ավելի ամբողջ մասը պետք է կազմեր»։[2] Պալասանյանի գիրքն էլ պարունակում է հայ հին ժողովրդական բանահյուսության տեսությունը միայն—ճիշտ Գաթըրճյանի գրքի նման։

Շատ բարձր գնահատելով պոեզիան՝ իբրև արվեստների համադրություն ու նրա պատմական-հասարակական դերը, հայտարարելով, թե բանաստեղծության «իդեալներն են որ ժողովրդի առաջ ճանապարհ են բաց անում»[3], Պալասանյանը, բնականաբար, դիտում է այդ բանաստեղծությունը և առհասարակ ժողովուրդների հոգևոր կուլտուրան ոչ թե անջատ իրարուց, այլ ընդհակառակը, սերտ կապված իրար հետ. «Մտավոր երևույթը ճիշտ կերպով բացատրելու համար—ասում է նա—հարկ է անդադար ընդհանուրին դիմել, որովհետև ազգերի զարգացման օրենքները միևնույնն են», ու իբրև հետևանք այս ճշմարտության՝ «մենք չենք կարող հայոց հոգևոր գործունեության պատկերը նկարագրել—պնդում է նա—առանց ընդհանուր ազգերի զարգացման պատմությանը դիմելու»։[4]

Մի այլ տեղ նա ասում է, թե քանի որ «ազգերի զարգացման օրենքները ամեն տեղ միևնույնն են», հետևապես հայերը

---

1 Ստ. Պալասանյան—Պատմություն հայոց գրականության, Թիֆլիս, 1865։

2 Անդ, էջ 58։

3 Անդ, էջ 131—132։

4 Անդ, էջ 57։

որևէ խնդրում բացառություն կազմել չեն կարող։ «Ուրիշ բան է թե—շարունակում է նա—ժողովուրդ ժողովրդից արագ է առաջ գնում, ուրեմն և շուտով իր երեխայական դրությունից ազատում,—և այս բանը կարելի է տեսնել, եթե համեմատելու լինենք, օրինակի համար, հունաց և հայոց սկզբնական ժամանակների կյանքը»։[1]

Այս խոսքերը կարևոր են այն տեսակետից, որ մինչդեռ Գաթըրճյանը (անկախ իր սիրուց և նվիրվածությունից հայկական մատենագրությանը) հակված չէ շատ էլ բարձր գնահատելու մեր հին հոգևոր կուլտուրան՝ համեմատությամբ անտիկ ու Արևելքի մի շարք ժողովուրդների կուլտուրայի—հայերը շատ երջանիկ պիտի զգան, ասում է նա, թե իրենց հին մատենագրության հատակոտորները գիտվեն թեկուզ իբրև եբրայեցոց պոեզիայի «տկար արձագանք մը» կամ «աղքատ հավելված»։[2]—Պալասանյանը, ընդհակառակը, ազատ է այդ նախապաշարմունքից ու բնավ չթերագնահատելով, օրինակ, հունական հոգևոր կուլտուրան ու օրինակելի համարելով այն,[3] չի նսեմացնում հայկականը, գիտելով երկուսն էլ միևնույն ընդհանուր օրենքի այլ և այլ արտահայտումներ։

Հիշեցնելով մեզ ընդհանուրի կարևորության մասին, Պալասանյանը ոչ միայն չի մոռանում, այլ ընդհակառակը, անընդհատ շեշտում է մասնավորի նշանակությունը։ Մասնավորը նրա մոտ չի լուծվում ընդհանուրի մեջ, չի կորցնում իրեն, այլ մինչև վերջը պահպանում է իր ինքնուրույնությունը։ «Գրականությունը ձիգ կապված է ժողովրդի արտաքին ու ներքին կյանքի հետ, ասում է նա։ Երկրի բնությունը, ազգայնության հոգին, կրոնը, լուսավորության աստիճանը, մտավոր ու բարոյական վիճակը, մեկ խոսքով ժողովրդական կյանքի բոլոր տարրերը տեղ են գտնում գրականական հիշատակարանների մեջ... Գրականության մեջ երևում է ազգի անձնավորությունը, այսինքն ազգայնությունը»[4]։ Այդպիսով, ըստ Պալասանյանի, տվյալ առանձին ժողովրդի կուլտուրական անհատականու-

1 Անդ. էջ 39։

2 Գաթըրճյան, էջ 32—33, ինչպես նաև էջ 31։

3 Ստ. Պալասանյան—«Պատմություն հայոց գրականության», էջ 151 և 168։

4 Անդ. էջ 9—10, ինչպես նաև՝ 7, 8, 13, 129 և այլն։

թյունը բնավ չի լուծվում ժողովուրդների ու նրանց հոգևոր կյանքի պատմության ընդհանուր օրենքներում։

Տվյալ գրականության արժեքը, ըստ Պալասանյանի, որոշվում է նրա մերձավորությամբ ազգային կյանքին։ Պալասանյանը շատ բարձր է դասում հունաց գրականությունը, որովհետև այն «իբրև մի անհրաժեշտ պտուղ հելլենական հոգու համար, ընդհանուր ժողովրդի մասն է եղել միշտ»,[1] որովհետև այն ելնում է մեր առջև «իբրև ամենաճիշտ պատկեր ազգային կյանքի»։[2] Եվ ընդհակառակը, նա ցածր գնահատական է տալիս հռոմեյեցոց գրականությանը, որովհետև այն «ազգային կյանքից չէ բխում, այլ մի տկար հետևողություն է հունական գրականության» ու «այս պատճառով հռոմեական գրականությունը ազգային չէ»։[3] Կիրառելով միևնույն չափանիշը, Պալասանյանը դատապարտում է կլասիցիզմը ժողովրդի կյանքից հեռանալու ու պատմական և հոգեբանական ճշմարտությանը չհետևելու համար և, ընդհակառակը, մեծ համակրանքով խոսում նոր-ռոմանտիկական դպրոցի մասին, որը «գրականությունը ազգային կյանքի հետ միացրեց» ու դրա հետևանքով էլ «գրականության վրա եղած ծուռ ու նեղ հասկացողությունը փոխվեցավ ու այնպիսի ընդարձակ նշանակություն ստացավ, որ միայն ներկա լուսավորյալ ու մարդասիրական դարում կարող էր կազմվել»։[4]

Մեզ հայտնի է, որ Գաթըրճյանը ևս խոսում է գրականության, մասնավորապես հայ գրականության ազգային նկարագրի մասին, բայց Պալասանյանի մոտ ընդգծված է այդ, գրականության և ժողովրդի կապը՝ շեշտված։ Գրականության ժողովրդայնությունը—այսպես կասեինք մենք հիմա—Պալասանյանի դատողությունների ու գնահատականների մեկնակետն է։ Հենց այդ տեսակետից մոտենալով հայ հին ժողովրդական բանահյուսությանը, Պալասանյանը առաջիններից է եղել, որ միանգամից բարձրացրել է նրա արժեքը իբրև հայ ժողովրդի ազգային կուլտուրական պատմության կարևորագույն տարր։

[1] Անդ, էջ 18։

[2] Անդ, էջ 253 (բովանդակություն)։

[3] Անդ, էջ 18։

[4] Անդ, էջ 36։

«Պատմություն հայոց գրականության» գրքում Պալասանյանը ելնում է իբրև 60-ական թվականների առաջավոր գաղափարների արտահայտիչ գրականագիտության ասպարեզում։ Չհավանելով Նազարյանի գրքերը հայ գրականության պատմության մասին, համարելով այդ գրքերը այլ հեղինակների հետևությամբ կազմած բիբլիոգրաֆիաներ, Պալասանյանը փաստորեն շարունակում է Նազարյանին ու իր հետազոտած հարցերին տալիս Նազարյանի քարոզած գաղափարներին ներդաշնակ լուծում։

Ավելորդ չենք գտնում մի հանգամանքի վրա ևս կանգ առնել։ «Ժողովուրդը, թագավորը և նախարարները,— ասում է Պալասանյանը,— որոնց հետ ընտելացել էր ազգը, և հոգևորական դասը երեք գլխավոր առարկաներն են, որոնց միշտ պետք է աչքի առաջ ունենա գրականության պատմիչը։ Նրանցից յուրաքանչյուրը իրանց օգուտները, իրանց ձգտողությունները, իրանց հասկացողությունները ունեին։ Որոշ կերպով պարզել յուրաքանչյուրի ձգտողություններն ու հասկացողությունները, ցույց տալ այն փոխադարձ հարաբերությունը, որ նրանք մեկըմեկու հետ ունեցել են զանազան ժամանակներում, ահա այս պետք է լինի պատմչի առաջին գործը, եթե կամենում է ճիշտ կերպով քննել ու ցույց տալ ազգային կյանքը»։[1]

Սա շատ ուշագրավ հատված է։ Պալասանյանը ոչ միայն ճիշտ կերպով համարում է տվյալ ժողովրդի ու այս դեպքում հայ ժողովրդի քաղաքական-սոցիալական պատմությունը նրա գրականության պատմությունը կառուցելու հենարան (այս բանի մեջ նրան անշուշտ օգնել է հայ ժողովրդի պատմաբան լինելը), այլև սոցիալական իրականությունը իրավացիորեն շերտավորված է տեսնում նա, դասակարգերի բաժանված, ըստ որում, ինչպես տեսանք, նրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր սեփական «օգուտները», «ձգտողությունները» ու «հասկացողությունները»։

Իր այս տեսակետը Պալասանյանը կիրառում է հռոմեական գրականության, ինչպես նաև հայ հին ժողովրդական բանահյուսության նկատմամբ, հայտարարելով առաջինը «հարստների ու

[1] Անդ, էջ 54—55, տես նաև էջ 50—Արշակունիների շրջանի հայկական ֆեոդալիզմի գնահատականը։

մեծամեծներին» պարապ ժամերի խաղալիք, իսկ երկրորդը—ճիշտ հռոմեական միֆոլոգիայի պես—«հասարակաց», այսինքն ընդհանուր ժողովրդի կյանքի արտահայտություն։ Թե ինչպես պիտի կվերաբերեր այն հայ գրավոր մատենագրության նկատմամբ, որ, իհարկե, ամենից շատ հետաքրքրություն է ներկայացնում, այդ մենք, դժբախտաբար, չգիտենք, որովհետև, ինչպես արդեն հայտնի է մեզ, Պալասանյանի «Պատմությունը» բովանդակում է միայն հայ ժողովրդական բանահյուսության տեսությունը։

4

Ս. Պալասանյանի «Պատմություն հայոց գրականության» աշխատության հետ միաժամանակ, 1865 թ., Վենետիկում լույս տեսավ Գ. Զարբհանալյանի «Հայկական հին դպրության պատմության» առաջին հատորը, որ ընդգրկում է Դ—ԺԳ դարերը։ 1878 թ. լույս տեսավ նույն գործի երկրորդ հատորը։ 1886 թ. վերահրատարակվեց առաջին հատորը՝ «հավելվածներով և փոփոխությամբ», իսկ 1897 թ. լույս տեսավ նույնի երրորդ հրատարակությունը։

Առաջին հատորի առաջին տպագրության առաջաբանի մեջ Զարբհանալյանը ասում է, որ իր գրքի նպատակն է «ընդհանուր պատմական տեղեկություն մը ավանդել մեր մատենագրաց և անոնց գրվածոց վրա, առանց ուզելու քննադատական տեսությամբ ծանրացնել այնպիսի գրվածք մը, որ վարժարանաց համար սահմանված է»։ Եվ իսկապես. իբրև դասագիրք ու առավելապես իբրև տեղեկագիրք Զարբհանալյանի աշխատությունը—մենք ի նկատի ունենք գլխավորապես առաջին հատորը, որովհետև երկրորդ հատորը կազմված է այլ պլանով, խառն ու հապճեպ—մինչև այսօր պահպանում է իր նշանակությունը։

Իր աշխատության առաջին հատորում Զարբհանալյանը ամենայն բարեխղճությամբ տալիս է կենսագրական ու պատմական-բանասիրական սպառիչ տեղեկություններ հայ բոլոր մատենագիրների մասին՝ թե հայտնի և թե քիչ հայտնի ու անհայտ, հանելով վերջիններիս անունները անցյալի հարուստ պատմական-եկեղեցական գրականությունից։ Զարբհանալյանը ճոխացնում է իր հատորը, վերջում տալով «մանր մատենագիր-

ների» շարքը, ապա նաև մատենագիրների, «որոց գրվածքը չհիշատակվիր»։ Հաճախ բաժինների վերջում կամ գլուխների արանքում «Հիշատակագիրք» վերնագրի տակ նա նորանոր անուններ է տալիս՝ համառոտ տեղեկություններով հանդերձ։ Առանձնապես նա ուշադիր է իր սիրած 5-րդ դարի նկատմամբ՝ մեկ առ մեկ արձանագրելով բոլոր թարգմանիչներին, ինչպես նաև առանձին տեղ հատկացնելով Խորենացու գրքում հիշատակված բոլոր մատենագիրներին։ Զարբհանալյանը չի թողնում առանց հիշատակության անուն, որ այս կամ այն կերպ առնչված է հայկական մատենագրությանը։ Զարբհանալյանի աշխատությունը ոչ այնքան պատմություն է, որքան բանասիրություն ու նամանավանդ ընդարձակ բիբլիոգրաֆիա, կազմված հմուտ ու բանիմաց հեղինակի կողմից։

Ո՞րն է հայ մատենագրություն (Գաթըրճյան), գրականություն (Պալասանյան) կամ դպրություն (Զարբհանալյան) առարկան։ Այդ հարցին Գաթըրճյանը պատասխանում է այսպես. «մարդու մը, ազգի մը կամ բոլոր մարդկության մտավոր կենացը ձայնավոր կամ գրավոր հիշատակարաններուն գումարը՝ նույն մարդուն կամ ազգին կամ ընդհանրապես մարդկային ազգի մատենագրությունը կամ գրագիտությունը կանվանենք»։[1] Ծավալելով իր աշխատության ներածական մասը, Գաթըրճյանը քիչ հետո ավելի կոնկրետ հասկացողություն է տալիս «մտավոր կենաց գումարի» մասին, բաժանելով այն երեք ճյուղի. բանասիրական-պատմական, ուսողական-բնական և փիլիսոփայական-աստվածաբանական։[2]

Այլ է Պալասանյանի պատասխանը. «գրականությունը—ասում է նա—բաղկանում է այն մտավոր արդյունքների բովանդակությունից, որոնց մեջ նկարագրվում է ազգային կյանքն ու բնավորությունը։ Եվ որովհետև ազգային կյանքը ավելի բանաստեղծության ու պերճախոսության մեջ է երևում, այս պատճառով բանաստեղծության և պերճախոսության պատմությունը գլխավոր տեղն են բռնում գրականության պատմության մեջ»։[3]

---

1 Գաթըրճյան, էջ 1։

2 Անդ, էջ 6։

3 Պալասանյան, էջ 8—9։

Տաս և հինգ տարի անց Պալասանյանը նույն միտքն է հայտնում, բանաստեղծությանը կենտրոնական տեղ հատկացնելով գրականության պատմության մեջ։[1]

Թե ինչպես պիտի կիրառեին իրենց տեսակետները Գաթըրճյանը և Պալասանյանը, մեզ լրիվ հայտնի չէ, որովհետև նրանք ոչ միայն չեն վերջացնում իրենց պատմությունները, այլ միայն սկսում են։ Ինչ վերաբերում է Զարբհանալյանին, ապա նա, հատկապես չորոշելով իր առարկայի սահմանները, ամբողջ հատորով իր ցույց է տալիս, որ կանգնած է Գաթըրճյանի տեսակետի վրա, «Հայկական դպրության պատմության» մեջ ընդգրկելով ամբողջ հայ մտավոր կյանքի արգասիքը՝ գրականությունը, գիտությունը իր բազմաթիվ ճյուղերով, դավանաբանությունը։ Այսպիսով, Զարբհանալյանը մի քայլ հետ է գնում Պալասանյանից, որի կարծիքով — ինչպես տեսանք — գրականության պատմության հիմնական զբաղմունքը պիտի լինի գեղարվեստական գրականությունը։

Հայ մատենագրության պատմության պերիոդիզացիայի խնդրում Զարբհանալյանը, խուսափելով Գաթըրճյանի պերիոդիզացիայի խոցելի կողմից, այն է՝ ամբողջ հայ գրականությունը մեկնաբանել իբրև համատարած ազդեցության արդյունք, կիրառում է մի այլ, նույնպես ոչ ընդունելի սկզբունք՝ բաժանելով գրականությունն ըստ հարյուրամյակների, որի դեմ առարկել է դեռ Գաթըրճյանը. «Պատմության մեջ — ասում է նա — հարյուրական տարվո կամ դար դար բաժանում ընելու սովորության անբնական բան ըլլալը՝ շատոնց ճանչցված է»։[2]

Ոսկեդար (5-րդ դար), որին հետևում է անկում (6-րդ դար), ապա արծաթե դար (12-րդ դար, ըստ որում նախորդ՝ 7,8,9,10, 11-րդ դարերի մասին բնութագրական և ոչ մի խոսք), որին նորից հետևում է անկում (13-րդ դար ու առավելապես՝ 16-րդ դար). ապա, վերջապես, Մխիթար Աբբայի գործունեության առնչությամբ մատենագրության աշխուժացում (18-րդ դար) — ահա և ամբողջ հայ գրականության պատմության ընթացքը

[1] «Փորձ», 1880 թ., № 6—7, գրախոսություն Զարբհանալյանի Հայ մատենագրության պատմության երկու հատորների մասին, էջ 210—211։

[2] Գաթըրճյան, էջ 4—5։

պատկերն ըստ Զարբհանալյանի, որ գծված է գերազանցորեն հայերեն լեզվի հատկության (չափանիշը՝ ոսկեդարի լեզուն) հիման վրա։ Իհարկե, վերին աստիճանի ուսանելի է այն «Պատկեր հայ դպրության ըստ յուրաքանչյուր դարուց» տախտակը, որ տալիս է Զարբհանալյանը իր առաջին հատորի սկզբում, վերին աստիճանի կարևոր լուսավորության կենտրոն դարձած վանքերի թվարկումը այդ տախտակում դարից դար—սակայն այս ամենի մեջ բացակայում է զարգացումը, փուլից փուլ անցման ներքին հաջորդականությունը։

Չհետևելով Գաթըրճյանին ազդեցության խնդրում, Զարբհանալյանը նույն այդ տեսությունից փաստորեն գերված է հայտարարում իրեն, երբ ասում է, թե «քաղաքական ու եկեղեցական պատմությունների ճոխ է, իրավամբք հետաքրքրական ու ընդարձակ դեպքերով, բայց ոչ նույնպես, ինչպես փափաքելի էր, նաև ազգին մտավորական պատմությունն կամ անոր թողած գրավոր արտադրությունք»։ Այս պարբերությանը նախորդում է հետևյալը, որ ունի միևնույն իմաստը. «մեր մատենագրական պատմությունը եթե ոչ բոլորովին աղքատ, սակայն և ոչ այնչափ ճոխ կրնա նկատվել»։ Իսկ քիչ հետո հայկական դպրությունը նա անվանում է «չքավոր»։[1]

Գաթըրճյանի պես Զարբհանալյանը ևս անհանդուրժելի է համարում հայ մատենագրության համեմատումը հույն և լատին գրականությունների հետ։ Մինչդեռ մեզ հայտնի է, թե որպիսի համոզիչ լուծում է տալիս այդ խնդրին Պալասանյանը, միաժամանակ տարբերություն դնելով երկու անտիկ ժողովուրդների մեջ՝ բարձր դասելով մեկը, քննադատելով մյուսը։ Իսկ Մխիթարյան հայրերի համար դրանք համարյա միատարր մի զանգված են։

Զարբհանալյանը, որի ծառայությունների մեծ ցանկի մեջ հայկական բանասիրությանը ուշագրավ տեղ է գրավում նրա «Մատենադարան հայկական թարգմանության նախնյաց» հըմտալից և շատ կարևոր հատորը,[2] վերջապես, հակված է հայ ինք-

[1] Գ. Զարբհանալյան—«Հայկական հին դպրության պատմություն», Ա. հատոր, երրորդ հրատարակություն, 1897 թ., էջ 2։

[2] Գ. Զարբհանալյան—Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վենետիկ, 1889։

նուրույն գրականությունից առավել բարձր դասել նույն այդ թարգմանականը. «Իմաստուն Եվրոպա», ասում է նա, երախտագետ է մեզ մեր նախնիների «հմուտ գրչին արդյունք ընտիր պատմական երկասիրության, և մանավանդ ընտրելագույն թարգմանության համար»։[1]

Մեզ հայտնի է արդեն, թե որպիսի խոշոր նվաճում էին հայկական բանասիրության համար Գաթրճյանի և Պալասանյանի «Պատմությունները»—նրանց մեջ առաջին անգամ հայտաբերվեց հայ հին անգիր բանահյուսության խոշորագույն նշանակությունը մեր կուլտուրայի պատմության համար։ Զարբհանալյանը այս ամենը չի ժխտում, բայց չի էլ շեշտում։ Ամբողջ հայ հին ժողովրդական բանահյուսությունը նա պարփակում է «Գողթան երգեր» համառոտ գլխի մեջ. վերնագիրն իսկ ցույց է տալիս, որ Զարբհանալյանը նեղ սահմանների մեջ է դնում մեր հին ազգային պոեզիան, հակված լինելով մեկնաբանելու այն իբրև գերազանցորեն արքունի պոեզիա։

«Գողթան երգեր» գլուխը Զարբհանալյանը հյուսում է ըստ Գաթրճյանի։ Գեղարվեստական գնահատականներն էլ նա տալիս է հետևելով միևնույն գիտնականին։ Պալասանյանը, Գաթրճյանից մի քայլ առաջ անցնելով հայ ժողովրդական բանահյուսության տեսության խնդիրներում, գեղարվեստական գնահատման ասպարեզում, այնուամենայնիվ, ստիպված էր նորից կրկնել նրան։ Բայց մինչդեռ Պալասանյանը, միաժամանակ քննադատաբար վերաբերվելով, չէր համաձայնվում Գաթրճյանի հետ մասնավորապես եբրայական բանաստեղծության մասնակի ազդեցության խնդրում հայ հին բանահյուսության վրա, Զարբհանալյանը, ամբողջությամբ հետևելով Գաթրճյանին, առանձնապես շեշտում է նրա գնահատականների հենց այդ թույլ կողմը։

Պետք է ասել, որ գեղարվեստական վերլուծման վրա—իսկ եթե խոսենք ավելի ընդհանուր առումով՝ առհասարակ գեղարվեստական գրականության վրա—Զարբհանալյանը իր մատենագրության պատմության մեջ քիչ ուշադրություն է դարձնում։ Նրան հետաքրքրողը պատմագրությունն է ու եկեղեցական գրա-

---

[1] Զարբհանալյան—«Հայկական դպրության պատմություն», հատոր Ա., էջ 7։

կանությունը, մնացածը երկրորդական նշանակություն ունի նրա համար։ Օրինակ, Մխիթար Գոշի առակների մասին նա խոսում է ընդամենը կես էջ։ Նույնը նա անում է Վարդան Այգեկցու առակների նկատմամբ։ Հովհաննես Երզնկացու երգերը զբաղեցնում են նրան նույն չափով և այլն։

Սակայն, մի ասպարեզ կա, ուր Զարբհանալյանը հայտաբերում է մեծ հմտություն ու ճաշակ.–դա ոճն է ու լեզուն և նրանց արժեքավորումը։

Լեզվի «գեղեցկությունը և հոգին իր պարզության մեջ է»— ասում է Զարբհանալյանը։[1] Անանիա Շիրակացու մասին խոսելիս նա ցանկություն է հայտնում «տեսանել ի նմա՝ ավելի ճշտություն ի կարծիս և պարզություն ի բացատրության»։[2] Սեբեոսին նա գրվատում է, որովհետև նրա «լեզուն մերձավոր է մեր մատենագրության ոսկե դարուն հեղինակաց. դեռ կպահի այն նվիրական հնության ոճն և պարզությունը, որ հաջորդ դարուն մեջ կխառնվի արաբական բազմաբանության»։[3] Թովմա Արծրունու լեզվի հիմնական թերությունը նա համարում է «դարուն քաղաքական ազդեցությամբ առած եկամուտ ոճը», պերճաբանությունը, «որ թեև շատ տեղ սաստկություն կու տան բացատրության՝ այլ ընտիր նախնյաց պարզության շնորհքը չունին»։[4] Զարբհանալյանի իդեալը ոսկեդարի լեզուն է, նրա պարզությունը, հստակությունն ու թափանցիկությունը։ Այս դիրքերից ելնելով, Մխիթարյան գիտնականը, բնականորեն, ամենաբացասական կարծիք է հայտնում Գրիգոր Մագիստրոսի ոճի ու լեզվի մասին նրանց՝ «ապականյալ բյուզանդինեից» փոխ առած խրթնության և մթամածության համար։[5]

Զարբհանալյանը գովում է Մովսես Կաղանկատվացու կենդանի և վառվռուն ոճը,[6] Նարեկացու ու մի փոքր նվազ չափով Շնորհալու «աշխույժն ու խանդը», «որոնցմով քերթողական լե-

[1] Անդ, էջ 471։
[2] Անդ, էջ 465։
[3] Անդ, էջ 440։
[4] Անդ, էջ 527—528։
[5] Անդ, էջ 576։
[6] Անդ, էջ 452։

գուն սրտաշարժ ու ազդու կըլլա»,[1] Հովհան Իմաստասերի հայկաբանությունը, ուր «քիչ մը հելլենաբանություն» է թույլ տրված, որպեսզի լեզուն «նյութույն ծանրության և մեծավայելչության արժանավոր ըլլա»,[2] նշում է Սեբեոսի կարողությունը՝ «առանց երկար խորհրդածելու կամ նկարագրելու՝ իրաց և անձանց որոշ և ճշգրիտ կերպարանք» տալու. Թևավոր խոսքով բնութագրում է միևնույն ժամանագրի պատմելու եղանակը, նմանություն գտնելով վերջինիս և նրա «դյուցազգին՝ Հերակլ կայսեր՝ արագ արագ արշավանացը» միջև։[3]

Նուրբ են ու ճաշակով Զարբհանալյանի գրական հուշարձանների ոճին վերաբերող դիտողությունները։ Իգնատիոս վարդապետի մասին նա ասում է. «Միջին ոճ մը բռնած է հեղինակս. ոչ խիստ երկայն՝ որ բառից շատության մեջ իմաստները կորսվին, և ոչ այնչափ համառոտ՝ որ սուրբ գրոց մեկնության հարկավոր տեղվանքն անբացատրելի մնան»։[4] Մենք տեսնում ենք, թե որպիսի վարպետությամբ է Զարբհանալյանը կապում իմաստի հայտաբերման խնդիրը նախադասության կառուցվածքի հետ։

Մատենագրից Զարբհանալյանը պահանջում է—սերտ կապված ոճի պարզության պահանջի հետ—չափի զգացում։ Նա դրվատում է Ասողիկին «հանճարեղ չափավորության» համար, պախարակում Դրասխանակերտցուն, որ նա «ուզելով զարդարուն ոճ մը գործածել, վայելչականեն անդին կանցնի»,[5] հավանություն տալիս Կաղանկատվացուն, որովհետև նրա հստակ, հարուստ և ընտիր հայկաբանությամբ փայլող լեզուն, թեև տեղ տեղ ճոխաբանություն ունի, բայց այն «իրմե վերջիններուն պես չափազանց չէ», Թեպետ և «ոչ առաջնոց չափ ճշտած և սքանչելի պարզությամբ»։[6]—Մենք նորից հասանք «առաջնոց», մեր նախնիներին, ոսկեդարին ու նրա լեզվին։

Լեզուն, ու հատկապես ոսկեդարի լեզուն, Զարբհանալյանի

---

[1] Անդ, էջ 637։

[2] Անդ, էջ 480—481։

[3] Անդ, էջ 440։

[4] Անդ, էջ 643։

[5] Անդ, էջ 513։ Քիչ հետո ասված է. «ճարտասանական արվեստը Հովհաննու գրչին տակ՝ երբեմն սահմանեն դուրս ելած է», էջ 516։

[6] Անդ, էջ 452։

ըմբռնումների կենտրոնն է։ Իր «Պատմության» նպատակներից մեկն էլ այն է, որպեսզի «ավելի սիրելի ու մեծարելի... մեր ընտիր և հռչականուն նախնյաց գործած լեզուն»։[1] Անվանելով, ինչպես մեզ հայտնի է, հայ մատենագրությունը «աղքատ» և «չքավոր», Զարբհանալյանը միևնույն ժամանակ հակված է, հակասելով իրեն, նրա լեզուն, «նախնյաց լեզուն», հռչակելու նույն լեզու, այսինքն՝ մարդկության առաջին և ամենաընտիր լեզու։ Հարյուրամյակների բաժանելով մատենագրության պատմությունը, յուրաքանչյուր դարի գնահատականը նա տալիս է ելնելով գերազանցորեն լեզվից, նրա մոտ կամ հեռու լինելով ոսկեդարի լեզվին։ Վերջապես, մենք համոզվեցինք, որ նրա գեղարվեստական գնահատականների միակ ասպարեզը նորից լեզուն է։ Լեզուն Զարբհանալյանի դատողությունների հիմնական մեկնակետն է, ոսկեդարի լեզուն նրա գնահատականների հիմնական չափանիշը։

Այսպիսի տեղ հատկացնելով լեզվին ու մասնավորապես 5-րդ դարի լեզվին, այս հարցում, հետևապես, չպահպանելով իր իսկ պահանջած չափի զգացումը, Զարբհանալյանը, պարզ է, մի կողմից գրական լեզվի էվոլուցիան՝ սկսած 5-րդ դարից մինչև մեր օրերը՝ խանգարում պիտի համարեր ու հույսեր տածեր արդի գրական հայերենի ավելի ու ավելի մերձենալուն գրաբարին, մյուս կողմից, նա, անխուսափելիորեն, միակողմանի պիտի քններ ամբողջ հայ գրականության պատմությունը, անտեսեր նրա ներքին բովանդակությունը, նրա զարգացման իդեական կորիզը, դարաշրջանների գաղափարական հաջորդականությունը։

5

Զարբհանալյանի «Հայ դպրության պատմության» առաջին հրատարակությունից մոտ 50 տարի հետո ու երրորդ հրատարակությունից 17 տարի հետո, 1914 թ., լույս տեսավ Աբրահամ Զամինյանի «Հայ գրականության պատմության» առաջին

---

[1] Անդ, էջ ե։

մասը,[1] որ ընդգրկում է հին և միջին շրջանները (մինչև 17-րդ դարը ներառյալ)։ Երկու այդ գրքերի միջև ընկած ժամանակահատվածը այնքան է երկար ու այնքան է այն հագեցված քաղաքական առաջնակարգ դեպքերով (1905 թ. ռևոլուցիան, հայ ազատագրական շարժումը 19-րդ դարի վերջում ու 20-րդ դարի սկզբում), և հարուստ բանասիրական հետազոտություններով (Հ. Տաշյան, Գ. Տ.-Մկրտչյան, Ստ. Մալխասյան, Մ. Աբեղյան, Կ. Կոստանյան, Ն. Մառ, Գ. Խալաթյան և ուրիշները), որ Զամինյանի գրքին այս ամենը նոր տեսք տվավ. առանձնապես միջին գրականության նկատմամբ, թեև մյուս կողմից Զամինյանը դեռ շատ խնդիրներում շարունակում է կանգնած մնալ հին տեսակետների վրա։

Գրականության պատմության առարկան Զամինյանը սահմանում է հետևելով Գաթըրճյանին և Զարբհանալյանին. «գրականություն կամ մատենագրություն ասելով—գրում է նա—ընդհանրապես կհասկանանք որևէ ազգի հոգևոր արդյունքներու համագումարը՝ գրավոր կամ բանավոր»։[2] Համաձայն այս սահմանման նրա «Պատմությունը» ընդգրկում է պատմական, թարգմանական, վարդապետական, վկայաբանական, մեկնաբանական, դավանաբանական, գիտական, հռետորական, իմաստասիրական, բժշկական, օրենսդրական և բանաստեղծական կամ քերթողական գրվածքների բաժինները, ըստ որում Զամինյանը, հայտարարելով, որ գրականությունը ենթակա է «տնտեսական, քաղաքական և այլ պարագաների» ազդեցության, միաժամանակ առանձնապես շեշտում է նրա զորեղ գործոն լինելու հանգամանքը հասարակա-

---

[1] Ա. Զամինյան—«Հայ գրականության պատմություն», Նոր Նախիջևան, 1914։ Անհրաժեշտ ենք համարում նշել այստեղ, որ մինչ Զամինյանը, 1899 թ., Ներսիսյան դպրոցի հրատարակությամբ լույս է տեսել Ստ. Մալխասյանի «Դասընթաց Հայոց մատենագրության պատմության» հատորը, ուր գրականության պատմությունը հասցված է մինչև Մովսես Խորենացին (ներառյալ)։ Բայց քանի որ այդ գիրքը՝ վիմատիպ լինելով՝ ձեռագրի իրավունքով է հրատարակվել, այդ իսկ պատճառով մենք հարմար չգտանք խոսել նրա մասին, թեև նա ունի՝ բանասիրական տեսակետից՝ շատ կարևոր ու փայլուն էջեր։ Չենք խոսում նաև Վ. Փափազյանի «Հայ գրականության պատմության» մասին, այն պատճառով, որ նա ընդգրկում է գերազանցորեն նոր գրականության պատմությունը։

[2] Անդ, էջ 7։

կան կյանքում, որ «կենսատու կյանքի զարգացման, որ նոր գաղափարներ, նոր հոսանքներ կմտցնեն կյանքի մեջ՝ ազնվացնելով մարդկային սիրտը, ընդլայնելով մտքի հորիզոնը»։[1]

Զամինյանը ճիշտ է ըմբռնում հայ հին ժողովրդական բանահյուսության էությունը, ասելով, որ նրա մեջ ժողովրդի կյանքը լիովին է արտացոլվել և ոչ թե միակողմանի, ինչպես քրիստոնեության ժամանակ, բայց նա, ցավոք, մասամբ տարված է իր ժամանակի որոշ բանասերների ոչ այնքան առողջ տենդենցներով՝ տեղաշարժելով Եղիշեին 5-րդ դարից 6-րդը, իսկ Խորենացուն համարելով 7-րդ դարի մատենագիր։ Ավելացնենք, որ Զամինյանի գիրքը հայ հին գրականության պատմությունը շարադրող աշխատություններից մեկն է, որտեղ անդրադարձել են բանասիրական այս տեսակետները։

Ինչպես Զարբհանալյանի, այնպես էլ Զամինյանի մոտ գեղարվեստական արժեքավորման ասպարեզը սահմանափակվում է համարյա միայն լեզվով, ըստ որում Զամինյանը ևս բարձր է գնահատում ոսկեդարյան ընտիր գրաբարը և նշում մեր մատենագիրներից ոմանց հելլենաբանությունը (Շիրակացի, Օձնեցի), ոմանց արհեստականությունը (Դրասխանակերտցի), ոմանց էլ ուռուցիկ ոճը (Արծրունի), բայց միաժամանակ ավելի համարձակորեն է արձանագրում լեզվի թեքումը դեպի ժողովրդականը, ինչպես, օրինակ, Փավստոսի ու Փարպեցու մոտ, ու չի համարում այն շեղում կամ խանգարում։ Ոսկեդարի ֆետիշ դարձնելը, առհասարակ, բացակայում է նրա մոտ։

Սակայն, քանի որ Զամինյանի գրքում բանաստեղծությունը—ինչպես քիչ հետո կտեսնենք—շատ ավելի տեղ է գրավում, քան իր անմիջական նախորդի մոտ, այդ պատճառով էլ գեղարվեստական գնահատման ասպարեզը ինքն իրեն ընդարձակվում է նրա մոտ, թեև ավելի նվազ չափով, քան այդ պահանջում է նյութը։ Զամինյանը բավականանում է բանաստեղծների զգացմունքների անկեղծությունն ու ոճի պատկերավորությունը արձանագրելով, ապա հայտարարում, որ աքրոստիքը և առհասարակ նման խաղերը հակառակ են ազատ ու ճշմարիտ ստեղծագործության ու բնութագրելիս տեղ-տեղ միայն հասնում, ինչ-

1 Անդ, էջ 7։

2 Անդ, էջ 18։

պես, օրինակ, Ստեփանոս Սյունեցու նկատմամբ, խնկական ոգևորության։[1]

Հայ հին մտքի ու գրականության վրա, իհարկե, կրոնական-քրիստոնեական ուղղությունը հսկայական ազդեցություն է թողել։ Զամինյանը նշում է, որ հայ հոգևոր բանաստեղծության վրա դրոշմվել են Սողոմոնի և Սիրաքյաց գրքի հայացքները աստծո մեծավայելչության և տիեզերքի ու մարդու ոչնչության մասին, որ հայ մտավորականի աշխարհայացքի, նրա տեսակետների վրա բնության և աշխարհի մասին մեծապես ազդել են Եփրեմի և Ոսկեբերանի ու նամանավանդ Բարսեղ Կեսարացու գործերը, որ, վերջապես, Եվսեբիոսի պատմական գործերը («Եկեղեցական պատմությունը» և «Քրոնիկոնը») խոր հետք են թողել հայ պատմիչների երկերում՝ դարձնելով նրանց հաճախ դյուրահավատ պատմական փաստերի նկատմամբ ու նախախնամության անօրինության կույր հավատացյալներ։[2]

Սակայն, Զամինյանը, իհարկե, սխալվում է, երբ այս ազդեցությունը դարձնում է համատարած և հայտարարում ամբողջ հայ գրականությունը շաղախված կրոնական ոգով. հայ գրականության «այդ ուղղությունը, ասում է նա, որ դարեր շարունակ պահպանվեցավ, կրոնական էր՝ մանավանդ գրականության սկզբնական ժամանակները։ Մեր մեծ գործիչները և նոցա աշակերտները, որոնք մեկ անունով թարգմանիչ կկոչվեն, միակ նպատակն էր քրիստոնեությունն արմատացնել հայ ժողովրդի մեջ, նորան կրոնապես և բարոյապես վերածնելը»։[3]

Բայց Զամինյանը, բարեբախտաբար, հակասում է իրեն, որովհետև մի քանի էջ առաջ, խոսելով Սահակի և Մաշտոցի մասին, նա միանգամայն հակառակն է պնդում. «Սոքա անգիր հայ ժողովրդին գիր պարգևեցին և սկիզբը դրին իրապես ազգային գրականության, որ հայի գոյության գլխավոր պատնեշներին մին դարձավ, որով ազգային արհամարհված լեզուն միության զորեղ օղակ դարձավ, որով քրիստոնեական եկեղեցին ազգայնացավ. ազգը ճանաչեց յուր անցյալը և ձգտեց որոշ ապագայի»։[4]

---

[1] Անդ, էջ 179։
[2] Անդ, էջ 46—47, 47—48, 50—51։
[3] Անդ, էջ 42։
[4] Անդ, էջ 38։

Նա հակասում է իրեն, որովհետև, խոսելով 7-րդ դարի դավանաբանական գրականության մասին, քաղաքական ճիշտ գնահատական է տալիս այդ գրականությանը՝ համարելով այն «միանգամայն ազգային ինքնաճանաչության զարթնումի նշան»:[1] Նույնը նա կրկնում է 8-րդ դարի կրոնական գրականության մասին, ասելով, որ ազգությունը օտարներից պաշտպանելու նպատակով «պետք է սրբոց վարքերով արիական նահատակության օրինակներ տալ՝ հավատացյալներու մեջ դիմադրական ոգի ու անվեհերություն զարթեցնելու համար»:[2]

Այսպես է գրությունը հայ հին գրականության բնագավառում, ուր Զամինյանի միտքը, ավելի ու ավելի աշխարհականանալով—սրանով են բացատրվում ու անխուսափելի դառնում նրա հակասությունները—մոտ է արդեն հանելու այդ գրականության մեծագույն պատմական-քաղաքական իմաստի ըմբռնման:

Ինչ վերաբերում է միջին դարերի գրականությանը, ապա Զամինյանը, հատուկ ուշադրություն դարձնելով նրա վրա և մասնավորապես բանաստեղծության վրա ու օրինաչափ համարելով ժողովրդական լեզվի ներխուժումը գրականության ասպարեզը—դրանով իսկ ժխտում է իր թեզը հայ գրականության գերազանցորեն կրոնական լինելու մասին:

Նման պարագաներում, բնական է, որ Զամինյանի տեսակետները միջնադարյան հայ գրականության ու նրա այլևայլ հուշարձանների մասին, կարող էին ոչ միայն տարբերվել իր նախորդի, Զարբհանալյանի, տեսակետներից միևնույն խնդիրների շուրջը, այլև հակադրվել նրանց:

Եթե Շնորհալու հանելուկների մասին Զարբհանալյանի մոտ միայն հիշատակություն կա, ապա Զամինյանն ասում է, որ նրանք բանաստեղծի «գրվածներու մեջ նշանավոր տեղ կբռնեն»:[3] Եթե Գոշի առակների մասին Զարբհանալյանը ասում է, որ նրանց մեջ գյուտեր չկան, ապա Զամինյանը մեծ նշանակություն է տալիս նրանց, իբրև իր ժամանակվա հայ կյանքի պակասու-

1 Անդ, էջ 102:
2 Անդ, էջ 127:
3 Զարբհ., էջ 641, Զամ., էջ 182:

թյունները հայտաբերող երկերի։[1] Եթե Սմբատ Գունդստաբլի Օրինագրքի լեզվի մասին Զարբհանալյանը ասում է, որ այն՝ աշխարհիկ բարբառ լինելով՝ «ազգային գերության շղթայից տխուր արձագանքը կլսեցնե», ապա Զամինյանը հարգանքով արձանագրում է, որ «սա է միանգամայն առաջին անձը, որ գրաբարին աշխարհաբար գիրք կթարգմանե»։[2] Եթե, վերջապես, Զարբհանալյանը Հովհաննես Երզնկացու մասին համարյա ոչինչ չի ասում, ապա Զամինյանը նշում է, որ այդ նշանավոր բանաստեղծը «իր դավանաբանական կամ մեկնական գրվածքով չի ներկայանար մեր գրականության մեջ, այլ իբրև բանաստեղծական տաղանդ», որով և նա «մեր գրականության նոր ուղղություն տվավ»։[3]

Զամինյանը, առհասարակ, միշտ պատրաստակամությամբ է արձանագրում այդ նորը, դիտելով այն արդեն ոչ իբրև շեղում ոսկեդարյան հիմնական տիպարից, ոչ իբրև այլասերում, այլ իբրև նոր ժամանակների նոր խոսք։ Խոսելով Հովհաննես Սարկավագի մասին, նա ասում է, որ միջնադարյան այդ բանաստեղծի «Երգ ի սարեակն» գրվածքը «միանգամայն կցուցնե, թե հայ բանաստեղծության նյութերու շրջանակն արդեն սկսած է ընդլայնիլ ԺԲ դարին»։[4] Խոսելով Շնորհալու մասին, նա ասում է, որ ի դեմս «Ողբ Եդեսիոյ» հայ գրականության մեջ առաջին անգամ պատմական իրողությունը դառնում է բանաստեղծական երկի առարկա։ Միևնույն Շնորհալու մասին նա ասում է, որ նա «կհանդիսանա առաջին աշխարհաբար գրող մատենագիրը»։[5]

Վերջապես, վերև արդեն մենք տեսանք, թե ինչ է նա ասում Գոշի առակների, իբրև առաջին ռեալիստական երկերի մասին ու Կոստանդին Երզնկացու մասին, իբրև հայ գրականությանը նոր բովանդակություն, նոր ուղղություն տվողի մասին։

---

1 Զարբհ., էջ 696, Զամ., էջ 187։ Իր ժամանակ Ստ. Նազարյանը Գոշի առակները անվանել է „Славная в гайканской литературе книга" („Беглый взгляд", էջ 42)։

2 Զարբհ., էջ 774, Զամ., էջ 199։

3 Զարբհ., էջ 766—767, Զամ., էջ 213։

4 Զամինյան, էջ 180։

5 Անդ, էջ 183։

Հետաքրքրական է, որ Զամինյանը վերջիվերջո հասնում է մինչև իսկ հումանիզմի գաղափարին, զուգահեռ գծելով Իտալիայի և Հայաստանի 14-րդ դարի գրական շարժումների միջև։ Այնտեղ ձգտում «կյանքը երկրի հետ կապել և մարդկային բնական զգացմունքներու արտահայտության ազատություն տալ», այստեղ, մեզ մոտ, ձգտում «մարդկային բնական զգացումները խեղդելու փոխարեն լիարեն արտահայտել, և այն՝ ոչ թե մեռած, այլ կենդանի, բնական լեզվով»։ «Աշխարհականացումն թե ըստ բովանդակության և թե ըստ լեզվի»[1]—եզրահանգում է իր դատողությունները Զամինյանը։

Սակայն, ցավոք, Զամինյանի այս միտքը հումանիզմի մասին Հայաստանում շատ քիչ է անդրադառնում նրա հետագա շարադրանքի վրա։ Մինչև անգամ, տեղ-տեղ, նա նորից—հակառակ ծայրից—հակասության մեջ է ընկնում, ասելով 14-րդ դարի մասին, թե «որքան ալ ժամանակի բերմամբ հայ գրականությունն աշխարհականանալ սկսավ, բայց և այնպես պաշտպանեց նա դարձյալ իր նախկին կրոնական ուղղությունը»,[2] իսկ 15-րդ դարի մասին բացականչելով, թե «զարմանալի կերպով այս դարուս մեջ սակավաթիվ է կրոնական գրականությունը, բայց հարուստ է բանաստեղծությունը»[3]... Մենք տեսնում ենք, որ Զամինյանի հին թեզը հայ գրականության գերազանցորեն կրոնական լինելու մասին նորից անսպասելի կերպով զգալ է տալիս իրեն։

Պերիոդիզացիայի խնդիրներում Զամինյանը հիմնականում հետևում է Զարբհանալյանին, կրկնելով նաև վերջինիս սովորությունը գրականության պատմությունը շարադրել ըստ դարերի։ Հարկ է նշել միայն, որ 17-րդ դարը նա, ըստ երևույթին, ազդված Մ. Աբեղյանի «Արարատ»-ի 1908—9 թ.թ. համարներում տպագրած հայտնի «Ուրվագծեր»-ից, անվանում է «վերանորոգության» դար ու այդ վերանորոգությունը—նորից Աբեղյանի պես—կապում Սյունյաց անապատի միաբանների գործունեության հետ դարասկզբին։[4] Սակայն, այս դեպքում ևս նոր հա-

1 Անդ. էջ 207։

2 Անդ, էջ 209։

3 Անդ, էջ 216։

4 Մ. Աբեղյան—Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից, «Արարատ», 1908, № 10, էջ 891։ Ս. Զամինյան, էջ 230։

կացությունը չի անդրադառնում հետագա շարադրանքի վրա, ինչպես և չի սահմանազատվում հայկական «հումանիզմի» դարը հայկական «Վերածնության» դարից։

6

Զամինյանի գրքից հետո, 1916 թվականին, Մոսկվայում, ռուսերեն լեզվով լույս տեսավ „Поэзия Армении" հռչակավոր ժողովածուն Վալերի Բրյուսովի խմբագրությամբ ու նրա պատմա-գրական ակնարկ-առաջաբանով՝ «Հայաստանի պոեզիան և նրա միասնությունը դարերի ընթացքում»։[1]

Ընդամենը երկու տարի է բաժանում երկու այդ աշխատությունները իրարից, բայց որպիսի՜ հսկայական տարբերություն ըմբռնումների ու տեսակետների խորության միջև։ Քաջածանոթ կլասիկական ու եվրոպական լեզուներին ու գրականություններին, ներշնչված իր հարազատ ժողովրդի մեծ հոգևոր կուլտուրայով ու նրան հատուկ լայնախոհությամբ և ինտուիցիայով, նշանավոր ռուս բանաստեղծն ու գրականագետը—զգայուն ու նուրբ ճաշակի տեր մի անձնավորություն—այնպիսի մի բարձր, միաժամանակ հիմնավորված և համոզիչ գնահատական տվեց հայ պոեզիային, որ այն մի նոր, անծանոթ աշխարհ բաց արեց ռուս ընթերցողի համար, իսկ հայ ընթերցողին զմայլեցրեց իր համարձակությամբ, մտքի իր թռիչքով, թեև այդ թռիչքը, այդ նոր խոսքը—նյութերի կուտակման տեսակետից—նախապատրաստվել էր, իհարկե, հայ բանասերների տասնյակ տարիներ տևող ժրաջան աշխատանքով։

«Երկու ուժ, երկու հակադիր սկզբունք խաչաձևվելով, շաղկապվելով և միաձուլվելով որպես մի նոր միասնական բան՝ ուղղություն էին տալիս Հայաստանի կյանքին և ստեղծում նրա ժողովրդի բնավորությունը հազարամյակների ընթացքում. Արևմուտքի սկզբունքը և Արևելքի սկզբունքը, Եվրոպայի ոգին և Ասիայի ոգին։... Հայ ժողովրդի պատմական միսիան, որ թելադրված է նրա զարգացման ամբողջ ընթացքից. Արևելքի և Արևմուտքի սինթեզը որոնելն ու ձեռք բերելն է։ Եվ այս ձգտումը ամենից ավելի կատարյալ ձևով արտահայտվել է Հայաստանի

[1] Հայերեն թարգմանությունը տես՝ «Սովետական գրականություն և արվեստ», 1944—№№ 10—12, 1945 — № 1—2։ Հրապարակվել է նաև «Բազմավեպ»-ում, 1918 թ.

գեղարվեստական ստեղծագործության, նրա գրականության, պոեզիայի մեջ»— այս բառերով է սկսվում Վալերի Բրյուսովի ակնարկը։[1]

Իր այս հիմնական միտքը հայ ժողովրդի կուլտուրական-քաղաքական նկարագրի մասին Բրյուսովը ծավալում է երկու ուղղությամբ՝ պատմական և գրական։

Եվրոպական և ասիական մոմենտներ հայ ժողովրդի ծագման ու կազմավորման իսկ բույներին հանձին հնդկա-եվրոպական և ուրարտական տարրերի, ապա դարերի ընթացքում տևական կուլտուր-պատմական ազդեցություններ՝ մի կողմից իրանականություն, մյուս կողմից հելլենականություն, մի կողմից նոր-պարսկական կուլտուրա, մյուս կողմից հռոմեական կուլտուրա, մի կողմից Սիրիա, մյուս կողմից Բյուզանդիա, մի կողմից մահմեդական Արևելք, մյուս կողմից քրիստոնեական Արևմուտք, մի կողմից արաբական-սելջուկյան տիրապետություն, մյուս կողմից եվրոպական կուլտուրային հաղորդված կիլիկյան թագավորություն, մի կողմից ասիականացում 14—18-րդ դարերի ընթացքում, մյուս կողմից գրական երկու, թյուրքահայ և ռուսահայ դպրոցի բաժանում 19-րդ դարում իբրև «երկու սկզբունքների՝ Արևմուտքի և Արևելքի՝ հավիտենական պայքարի վերջին արձագանքներ Հայաստանում»[2]— ահա հայ ժողովրդի «երկմիասնության» արտահայտությունը քաղաքական պատմության ասպարեզում։

Հայ ժողովրդական երգի հուրը մի կողմից, պարզամտությունն ու ողջախոհությունը մյուս կողմից, միջնադարյան հայ պոեզիայի հագեցված լինելը կրքի լարվածությամբ մի կողմից, նրա

---

[1] «Սով. գրակ. և արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 64։ Ավելորդ չենք համարում նշել, որ Մ. Նալբանդյանն էլ ընդունում էր երկու այդ սկզբունքները՝ Արևելք և Արևմուտք։ «Ընդունելով— ասում է նա— իր պատմական բարձր կոչումը, գիտակցելով, որ իր մեջ նա կրում է ասիական մարդկության հոգևոր ապագան և որ նրան վիճակված է խաղալ մի գեղեցիկ օր աշխարհի թատերաբեմում միջամտողի դեր երկու հակադիր կենսական սկզբունքների՝ արևելյան և արևմտյան սկզբունքների միջև— Ռուսաստանը վաղուց զգացել է արևելյան ժողովուրդների հետազոտության ամբողջ կարևորությունը» («Обозрение», էջ 142—143)։ Որ հայերն էլ մասնակից են միջամտողի այդ դերին, այդ մասին տես Ն. ա., էջ 151 և սույն հետազոտության էջ 30—31։

[2] „Поэзия Армении", էջ 36։

բարեձևությունն ու չափազանցված գունազեղության մերժումը մյուս կողմից—ահա հայ ժողովրդի «երկմիասնության» արտահայտությունը գրականության ասպարեզում։[1]

Միևնույն սկզբունքի արտահայտությունը հայ նոր պոեզիայում Բրյուսովը բնութագրում է հետևյալ խոսքերով. «Ռուսահայ» և «Թյուրքահայ» դպրոցները, «ինչպես արդեն նշեցինք՝ հայ գրականության մեջ եղած Արևելքի և Արևմուտքի սկզբունքների վաղեմի պայքարի վերածնությունն էր՝ նոր ձևով, նոր հագուստով։ Ռուս գրականության միջոցով, որն անկասկած ազդել է Ռուսահայաստանի բանաստեղծների վրա, հայ գրականության մեջ թափանցեց խորացած վերաբերմունքը դեպի առաջադրվող խնդիրները, ինչպես որ ֆրանսիական գրականության միջոցով, որ նույնքան աներկբա ազդեցություն է գործել արևմտահայ բանաստեղծների վրա, թափանցել է ոճի ու ձևի կատարելության ձգտումը»։[2]

Իհարկե, շատ բան կարելի է ասել ու շատ դիտողություններ կարելի է անել Բրյուսովին այս կոնցեպցիայի կապակցությամբ հայ ժողովրդի կուլտուր-պատմական էության մասին։

Կարելի է ասել, որ Արևելքի ու Արևմուտքի այդ հակադրությունը ինքնին մետաֆիզիկական է, իդեալիստական, հիպոստազում է, բացարձակ սկզբունքների վերածում այն, ինչ պատմականորեն շարժուն է, էլաստիկ, գոյությամբ իրար փոխանցվող։

Կարելի է դիտել, որ բրյուսովյան տեսությունը հայ ժողովրդի ծագման մասին հնացած է, քանի վոր պատմագրությունը ապացուցում է այսօր հայերի տեղացի լինելու հանգամանքը, հետևապես և նրանց «միասնությունը» կամ թերևս «բազմիասնությունը», բայց համենայն դեպս ոչ «երկմիասնությունը»։

---

1 Խոսելով հայ պատմիչների մասին, Նալբանդյանն ասում է. «Նրանք չունին երևակայության այն սանձարձակությունը, որով հաճախակի գրավվում են արևելյան մատենագիրները՝ հափշտակված պերճախոսությամբ։ Հայ հեղինակները, բնավ չդավաճանելով իրենց արևելյան բնույթին, կարողանում են խուսափել այն տարօրինակ համեմատություններից, սեթևեթ ու հաճախ անմիտ ալեգորիաներից, որ հանդիպում ենք այլ ասիացիների մոտ» („Беглый взгляд“, էջ 7)։

2 «Սով. գրակ. և արվեստ», 1945, № 1—2, էջ 86։

կարելի է Բրյուսովի իրանականության հելլենականություն հակադրելը ոչ այնքան ճիշտ համարել, որովհետև հելլենականությունը սոսկ արևմտյան մի «սկզբունք» չէ, այլ հենց արևմտյան և արևելյան կուլտուր-պատմական տարրերի յուրատեսակ մի խառնուրդ։ Ասիականության տևական տիրակալությունը ևս 14—18-րդ դարերի ընթացքում հայ ժողովրդի վրա տաճկական լծի օրոք դժվար թե հնարավոր լինի համարել երկմիասնություն կազմող սինթեզի մի տարր. դա պարզապես հայ ժողովրդի բախտի վրա ծանրացած մի չարիք է և ուրիշ ոչինչ։ Համաձայնվելով, վերջապես, հայ ժողովրդական պոեզիայի, հայ միջնադարյան պոեզիայի ու հայ նոր պոեզիայի բրյուսովյան բնութագրումների հետ առանձին-առանձին վերցրած, կարելի է առարկել նրան, որ եթե ֆրանսիական գրականության ազդեցությունը հայ գրականության «թյուրքահայ» հատվածի վրա «արևմտյան» սկզբունքի դրսևորում է, ապա միթե ռուս գրականության ազդեցությունը միևնույն հայ գրականության «ռուսահայ» հատվածի վրա—այդ խորությունը, կապը ժողովրդի հետ—«արևելյան» սկզբունքի դրսևորում է ու, վերջիվերջո, առնչվում է անզուսպ գունազեղության, պատկերների կուտակման և առհասարակ չափի զգացման թուլության այլ և այլ արտահայտությունների հետ։ Միթե ռուս գրականությունը, ընդհանրապես, «Արևելքի սկզբունք» է—բրյուսովյան իմաստով—և ոչ թե «Արևմուտքի սկզբունք»։

Դեռ շատ բան կարելի է ասել ու դեռ շատ առարկություններ կարելի է անել Բրյուսովին։ Բայց մի բան անառարկելի է, մի բան աներկբա, որ իր մեծությամբ երկրորդական է դարձնում վերև հիշված բոլոր վիճելի կետերը։ Դա այն է, որ Բրյուսովը, մեծ ու բանիմաց վարպետի հմտությամբ, կարողացավ գտնել հայ գրականության միանգամայն ինքնուրույն ու պատվավոր տեղը համաշխարհային գրականության զարգացման ուղիներում ու դրանով անհունորեն բարձրացնել նրա նշանակությունը։ Այսուհետև մենք գերագույն երջանկություն չպիտի համարենք մեզ համար եվրոպական կամ որևէ այլ ժողովրդի գրականության «տկար արձագանք» կամ «աղքատ հավելված» լինելու հանգամանքը (Գաթըրճյան), այսուհետև մենք վիզը ծռած չպիտի հայտարարենք մեզ «աղքատ» ու «չքավոր» (Զարըհանյան). այլ բաց ճակատով պիտի ասենք, որ հարուստ ենք մենք,

տվել ենք համաշխարհային նշանակություն ունեցող արժեքներ, Մենք հաղորդակից ենք մարդկային մտքի ամենաբարձր թռիչքներին ու մարդկային հոգու ամենախոր ապրումներին։ Բրյուսովը առաջիններից է եղել, որ Խորենացու հայտնի ասացվածքը հայ ժողովրդի քանակով փոքր, բայց գործով մեծ լինելու մասին՝ «գործ» հասկացողությունը մեկնաբանել է ոչ միայն ռազմի դաշտում կատարած սխրության, այլև ոգու ասպարեզում կատարած մեծագործության իմաստով։

Բրյուսովը վերջ դրեց ազդեցությունների այն այլանդակ տեսության, որով համակված է Գաթըրճյանի հայ ամբողջ գրականության պերիոդիզացիան և որի վերջին արձագանքն է Զամինյանի տեսությունը պարսկական պոեզիայի ուղղակի ազդեցության մասին միջնադարյան հայ պոեզիայի վրա։ «Հայ միջնադարյան քնարերգությունը համարյա ոչ մի կախում չունի եվրոպական պոեզիայից,—ասում է Բրյուսովը։ Եվ ինչ կարող էր տալ լիրիկական ստեղծագործության 13—14-րդ դարերի արևմտա-եվրոպական պոեզիան, որ դեռ նոր էր ծնունդ առնում բոլոր երկրներում, չբացառելով և առաջավոր Իտալիան»։ Ինչ վերաբերում է Արևելքին, «վերջին տարիներս գիտության մեջ առաջ է քաշվում այն կարծիքը,—շարունակում է Բրյուսովը,—որ հայ պոեզիան շատ ավելի պակաս է ենթարկվել Արևելքի ուղղակի ազդեցության, քան առաջ էին կարծում, որ Առաջավոր Ասիայի ամբողջ կուլտուրական աշխարհը, այդ թվում և հայերը, համատեղ են աշխատել ստեղծելու համար այն ոճը, որ բնորոշ դարձավ թե արաբների ու պարսիկների քնարերգության, թե Միջնադարի հայ պոեզիայի համար»։[1]

Բայց ոչ միայն այդ։ Հայ պոեզիան ոչ միայն ինքնուրույն է, այլև իր բազմադարյան պատմության ընթացքում կարողացել է կանխել համաշխարհային պոեզիայի մի շարք բնորոշ երևույթները։ Հայ ժողովրդի կրոնական պոեզիայի նմուշները, նրա օրհներգները, հավասար լինելով հունական և հռոմեական օրհներգներին, «իրենց գեղարվեստական կերպերի նրբագեղությամբ մոտենում են արդեն նոր ժամանակների բանաստեղծություններին, ընդհուպ մինչև Վեռլենի ոգեշնչումները»։ Գրիգոր Նարեկա-

[1] «Սով. գրակ. և արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 69—70։

ցին «բարձր կատարելության է հասցրել բանաստեղծության ձևը՝ սիրով մշակելով «հնչյունագրությունը» շատ ավելի առաջ, քան դա կծաղկեր պարսկական և արաբական քնարերգության մեջ»։ Հովհաննեսը «գտել է այնպիսի խոստովանություններ («Նա քո սիրուն չեմ գիժանար...»), որոնք լիովին հասկանալի դարձան միայն մեր օրերում, միայն այն բանից հետո, երբ և՛ Ալֆրեդ դը-Մյուսեն, և՛ Հայնեն, և՛ Բոդլերը տվին իրենց հայտնությունները...»։ Նահապետ Քուչակը 16-րդ դարում «իր պոեզիայի մեջ տվել է իսկական լիրիկայի նմուշներ այն իմաստով, ինչպես այժմ մենք հասկանում ենք բառը՝ խիստ ու անկաշկանդ, անձնական և լոկ մի նպատակ գնող պոեզիա՝ արտահայտել այդ վայրկյանին բանաստեղծին համակած զգացմունքը», այսինքն արել է այն, ինչ 19-րդ դարում արել են Հայնեն ու Վեռլենը։ Վերջապես, Սայաթ-Նովան 18-րդ դարում «կատարեց այն պատգամը, որ մեկ դար հետո տվեց Վեռլենը. ոչ թե գույնը, այլ միայն նրբերանգը»։[1]

Այսպես է հայ պոեզիան ըստ Բրյուսովի։ Հայ պոեզիան մտնում է այն պանթեոնի մեջ, որ «ամեն մի կուլտուրական մարդ կանգնեցնում է իր հոգում, որպեսզի այդտեղ պահի բոլոր երկրների և բոլոր դարերի բանաստեղծների սքանչելի ստեղծագործությունները»։[2] Հայ ժողովրդական երգերը այնքան են բարձր իրենց կատարելությամբ, որ «քիչ ժողովուրդներ կարող են պարծենալ, որ իրենց ժողովրդական երգերը հասնում են գեղարվեստական այսպիսի մակարդակի, այսպես նրբագեղորեն գերիչ են, այսպես ինքնատիպորեն ուրույն են՝ իրենց ամբողջ անմիջականությամբ և անսեթևեթ անկեղծությամբ հանդերձ»։[3] Մեզ արդեն հայտնի է Բրյուսովի բարձր կարծիքը հայ կրոնական պոեզիայի մասին։ Գալով աշուղական պոեզիային ու մասնավորապես Սայաթ-Նովային, Բրյուսովն ասում է. «Այնպիսի բանաստեղծներով, ինչպես Սայաթ-Նովան է, կարող է և պետք է պարծենա բովանդակ ժողովուրդը. դրանք երկնից վեհ ընծաներն են, որ ուղարկվում են ոչ ամենքին և ոչ հաճախակի. դրանք նա-

[1] Անդ, 1944, № 10—11, էջ 62, 68, 72, 74 և № 12, էջ 64։
[2] Անդ, 1944, № 10—11, էջ 63։
[3] Անդ, էջ 62։

խախնամության ընտրյալներն են, որոնք օրհնենք են դրոշմում իրենց դարի և իրենց հայրենիքի վրա»։[1]

Ինչ վերաբերում է, վերջապես, միջնադարյան պոեզիային, ապա Բրյուսովյան մի շարք փայլուն բնութագրումների մեջ միջնադարյան հայ պոեզիային տված բնութագրումը այնքան է բացառիկ իր խորությամբ ու գեղարվեստական ավարտվածությամբ, որ մենք այն մեջ ենք բերում ամբողջությամբ. «Ծիածանի բոլոր գույներով շողշողացող, բոլոր թանկարժեք քարերի փայլով վառվռացող, դաշտային ծաղիկների պես հոտավետ և որպես նուռը բույրեր, մերթ անտառի աղբյուրի նման կարկաչահոս, մերթ լեռնային վտակի պես խոխոջուն, ընդունակ սիրո քաղցրահամ բառերը և հաղթանակող կրքի կիզիչ խոսքերն իմացող, միշտ բարեհնչուն, ներդաշնակ, մասը ընդհանուր մտահղացման ենթարկել կարողացող—միջնադարյան հայ քնարերգությունը հայկական ոգու ճշմարիտ հաղթանակն է համաշխարհային պատմության մեջ...»[2]

Բրյուսովի՝ հայ գրականությանը մատուցած ծառայության բովանդակությունն ու մեծությունը վերջնականապես պարզելու համար անհրաժեշտ ենք համարում—որքան էլ այդ տխուր լինի—հայ միջնադարյան պոեզիայի վրա այս բնութագրումից հետո մեջ բերել Զարբհանալյանի կարծիքը հայ պոեզիայի մասին ընդհանրապես. «Բանաստեղծությունը—ասում է մեծարգո Մխիթարյանը—քիչ առաջադիմություն և քիչ արդյունք ունեցող տարրմըն է մեր հին մատենագրության մեջ։ Նարեկացի և Շնորհալի՝ որ երկու ընտրելագույն քերթողք են, և իրենց լեզվովն ու գրչով արժանավորք այդ անունը կրելու, քիչ հետևողք ունեցած են, ինչպես սակավորք էին նաև իրենց հառաջընթաց նախորդք։ Համանման աղքատություն մը կհանդիպենք նաև մեր նոր մատենագրության մեջ...»[3]

Զարբհանալյանի և ընդհանրապես Մխիթարյանների համար ու մասամբ նաև մեր տրադիցիոն բանասիրության համար ոսկեդարյան պատմագրությունն է ու լեզուն այն գերագույն արժեքները, որ կարողացել է ստեղծել հայ ժողովուրդը հոգևոր

---

[1] Անդ, 1944, № 12, էջ 65։

[2] Անդ, 1944, № 10—11, էջ 70։

[3] «Պատմություն հայերեն դպրության», Բ. մաս, էջ 234։

կուլտուրայի ասպարեզում իր բազմադարյան գոյության ընթացքում։ Բրյուսովը շուռ տվեց այդ դրությունը։ Նա չժխտեց, իհարկե, ոսկեդարը, նրա գրականությունն ու լեզուն, որոնց մեծարելով հայ բանասիրությունը ի նկատի ուներ ոչ այնքան համաշխարհային հեռանկարներ, որքան ազգային, հայկական։ Նա ցույց տվեց միայն, որ ոսկեդարի հետ միասին ու դրա կողքին կա մի այլ արժեք ևս՝ անտեսված ու ենթակա մինչ այդ սոսկ հավաքման և բանասիրական սառն ուսումնասիրությունների. այդ արժեքն է միջնադարյան հայ պոեզիան։ Բրյուսովի հայտաբերածը անհուն հարստություններ պարունակող մի գանձարան էր, որ ինքնավստահություն և հպարտանք ներշնչելով իր տիրոջը, հնարավորություն էր տալիս նրան աշխարհի ամենակուլտուրական ու մեծ ժողովուրդների հետ միասին հավասար իրավունքներով բազմելու միևնույն սեղանի շուրջը։ Իր սեփական արժանիքները ճանաչեցնելու մեջ է, այդպիսով, Բրյուսովի մեծ ծառայությունը հայ ժողովրդին։

7

Այս վիճակումն էր հայ հին գրականության պատմությունը իբրև գիտություն 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներում թե ընդհանրապես և թե առանձին խնդիրների ու հեղինակների նկատմամբ։ Յոթանասունից ավելի տարվա ընթացքում, Նազարյանի առաջին գրքից մինչև Բրյուսովի հոդվածը տեղի էր ունեցել մեծ փոփոխություն, զարգացում։ Գրականության պատմությունը հարստացել էր փաստերով շնորհիվ հայ բանասերների տքնաջան ու մանրակրկիտ ուսումնասիրությունների։ Ընդարձակվել էր մտահորիզոնը. 60-ական թվականների վերելքը և 1905 թ. ազատարար շունչը այս կամ այն չափով դրոշմվել էին վերև քննարկված հետազոտությունների վրա։

Պարզելու համար, թե որոնք են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները հայ հին գրականության պատմության հետագա ուսումնասիրության ասպարեզում, անհրաժեշտ է նախ և առաջ համառոտ տեղեկություն տալ այն մասին, թե ինչ աշխատություններ ունի Աբեղյանն այս ուղղությամբ։

Ինչպես նշում է Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության

պատմության» առաջին հատորի առաջաբանից, հեղինակը այս դիսցիպլինայով սկսել է պարապել 90-ական թվականների վերջին։ Հայտնի է, որ 1898—99 թվերին նա արդեն ուներ հայ հին գրականության մասին Գևորգյան ճեմարանում կարդացած իր դասախոսությունների սևագրությունները։[1]

1908—1909 թ. թ. «Արարատ» ամսագրի համարներում Աբեղյանը հրապարակեց իր բազմահմուտ ու սպառիչ հոդվածաշարը՝ «Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից» վերտառությամբ, որ ընդգրկում էր նշված դարի առաջին տասնամյակների գրաբար գրականության տեսությունը։

1916 թ. «Ազգագրական հանդես»-ում լույս տեսավ Աբեղյանի փայլուն հետազոտությունը Գրիգոր Նարեկացու մասին։ Մի տարի անց հրապարակվեց նրա «Հայոց հին բանաստեղծությունը» վերնագիրը կրող գրքույկը, ուր նա թերևս առաջին անգամ դնում է հայկական վերածնության խնդիրը։

1923 թ. Երևանի Ժողովրդական համալսարանը տպագրեց Աբեղյանի «Համառոտություն հայ ժողովրդական վեպի և հին գրականության պատմության» դասընթացը։ Ապակետից այդ դասընթացից բերված քաղվածքների մի հանրագումար է ներկայացնում իրենից արդեն Աբեղյանի «Վերածնությունը հայոց հին գրականության մեջ» հայտնի հոդվածը, տպված ՍՍՌՄ Գիտ. Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագրի» 1941 թ. 5—6-րդ համարում։

Վերջապես, մի կողմ թողնելով՝ Աբեղյանի ուսումնասիրությունը գուսանական երգերի մասին, իբրև գերազանցորեն ժողովրդական բանահյուսության վերաբերող նյութ, 1944 թ. լույս տեսավ նրա «Հայոց հին գրականության պատմության» մոնումենտալ գործի առաջին հատորը, իսկ 1946 թ.—երկրորդ հատորը։

Երկու այս հատորները մեծ գիտնականի քառասուն և հինգ տարվա ընթացքում հայ հին գրականության պատմության շուրջը կատարած պրպտումների սինթեզն են։ Խոշորագույն երևույթ է սա սովետական հայագիտության ասպարեզում։ Աբեղյանի

[1] Տես 1) Մ. Աբեղյան—«Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից», «Արարատ», 1908, էջ 890 (ծանոթություն) և 2) Մ. Աբեղյան—«Վերածնությունը հայոց հին գրականության մեջ», ՍՍՌՄ Գիտ. Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի Տեղեկագիր, 1941, № 5—6, էջ 85։

«Հայոց հին գրականության պատմությունը» իրեն նախորդող փորձերին վերաբերում է այնպես, ինչպես «Հայկազնեան բառարանը» իրենից առաջ լույս տեսած բառգրքերին։

8

Ինչպես վերևում ասացինք, Գաթըրճյանը, Զարբհանալյանը և Զամինյանը գրականություն, մատենագրություն կամ դպրություն ասելով հասկանում էին տվյալ ժողովրդի կամ ազգության մտավոր կյանքի արտադրանքն իր ամբողջությամբ, իր բոլոր ճյուղերով և ենթաճյուղերով։ Այդ իսկ պատճառով վերջին երկուսի գրականության պատմության գրքերում տեղ են գրավում ոչ միայն գեղարվեստական երկերը, այլև գիտությունը իր բաժիններով հանդերձ, բժշկությունը, դավանաբանությունը և այլն, այն տարբերությամբ, որ Զամինյանի մոտ բանաստեղծության վրա մի փոքր ավելի է ուշադրություն դարձված, քան Զարբհանալյանի մոտ։ Հին պատմաբաններից միայն Պալասանյանն էր, որ գրականության պատմության առարկա ընդունում էր բանաստեղծությունը և պերճախոսությունը, որոնց մեջ ամենից թանձրացած էր արտահայտվում ազգային կյանքը ու բնավորությունը։ Բայց, ցավոք, մեզ հայտնի չէ, թե ինչպես պիտի կիրառեր իր տեսակետը Պալասանյանը, որովհետև նա գրեց իր գրականության պատմության միայն առաջին գլուխը, ժողովրդական բանահյուսությունը։

Այս խնդիրը Աբեղյանի մոտ շատ որոշակի է դրված։ «Հին գրվածքներից ինչը իբրև հատկապես գրական երկ՝ պետք է նյութ դառնա գրա-պատմական ուսումնասիրության»—հարց է տալիս Աբեղյանը ու անմիջապես պատասխանում. «Անշուշտ գեղարվեստական երկերը»։

Կոնկրետ մտածողության տեր գիտնական լինելով ու երեվույթների հանդեպ ունենալով պատմական մոտեցում, Աբեղյանը մանրամասնում է իր այդ ընդհանուր պատասխանը առանձին դարաշրջանների նկատմամբ։ «Նոր գրականության պատմության համար այդ պարզ է—ասում է նա—դրամա, վեպ, քնարերգություն իրենց ենթատեսակներով»։ Ինչ վերաբերում է հին գրականության, ապա «բանն այն է, շարունակում է Աբեղյանը, որ

հնում մեկնում չի եղել ոչ դրամա, ոչ վեպ այժմյան իմաստով, ոչ էլ ընդհանրապես այնպիսի մի գեղարվեստական գրականություն, որ ոչ-գեղարվեստական տեսակներից անջատ և անկախ լիներ իբրև մի ինքնուրույն բնագավառ։ Այնտեղ բանաստեղծականը և ոչ-բանաստեղծականը կազմում են մի չտարբերակված միություն»[1]

«Հայոց հին գրականության պատմության» առաջին հատորի առաջաբանում, որտեղից արված են այս մեջբերումները, Աբեղյանը սահմանում է հին գրականության այլ և այլ ժանրերի առնչվածության չափը բանաստեղծության ու, հիմնականում, համաձայն այդ սկզբունքների մշակում թե այս առաջին և թե երկրորդ հատորի գրական-պատմական նյութը։

Ըստ այդմ, առաջին տեղը առաջին հատորում, օրինակ, գրավում են—իբրև մաքուր գեղարվեստական ժանրեր—քնարերգությունը՝ Կոմիտաս կաթողիկոսից սկսած մինչև Գրիգոր Նարեկացին ու ժողովրդական բանահյուսությունը՝ Հայկից սկսած մինչև Պարսից ու Տարոնի պատերազմները, թեև առաջինի գեղարվեստականությունը—անգամ Նարեկացու մոտ—հաճախ թուլանում է մեկնաբանության և դավանաբանության ազդեցության տակ, իսկ երկրորդը մեզ անմիջապես չի հասել, այլ պատմիչների միջոցով։

Քնարերգությունից ու ժողովրդական բանահյուսությունից հետո հատուկ ուշադրություն է դարձվում պատմագիրների վրա։ «Նրանց գրվածքները—ասում է Աբեղյանը—երբեմն խառնուրդ են բանաստեղծականի և պրոզայիկի. միևնույն երկի մեջ գրական և արտագրական տարրերը գտնվում են փոխնիփոխ իրար կողքի։ Դրանց մեջ կան գեղեցիկ հատվածներ, մանավանդ երբ պատմագիրները գրի առել կամ քերթողաբար մշակել են ավանդական

[1] Մ. Աբեղյան—«Հայոց հին գրականության պատմություն», գիրք առաջին, էջ 2. Երևան, 1944, ՀՍՍՌ Գիտ. Ակադեմիայի հրատարակություն, Գրականության Ինստիտուտ։ Հարկ է գիտել, որ Աբեղյանի հայ հին գրականության այս բնութագրումը գերազանցորեն ընդգրկում է նրա հնագույն շրջանը. ինչ վերաբերում է միջնադարին, ապա կյանքը այդ ժամանակ հեռացել էր ու բազմազան դարձել և դրա հետ միասին գրավոր խոսքը տարբերակվել էր, առաջ էին եկել նոր ժանրեր, գրական նոր տեսակներ և ենթատեսակներ։ Աբեղյանի մոտ այդպես է ստացվել այն պատճառով, որ նա, այդ տողերը գրելիս, ելել է հիմնականում իր երկի առաջին հատորի նյութից։

վիպական պատումներն ու զրույցները կամ մանրամասնորեն պատմել են որևէ խռովություն, կամ անկեղծ քնարական զեղումներով նկարագրել են իրական կյանքի եղելությունները։ Հավանական է, որ պատմագիրները, որոնք պատկանելի քանակով են մեր գրականության մեջ, այդ կողմերով մասամբ մտնում են գեղարվեստական գրականության մեջ»։[1]

Աբեղյանի նախորդները գրականության պատմություն շարադրելիս պատմիչներին քննարկել են նրանց կարևորության տեսակետից պատմագրության համար։ Աբեղյանը, իհարկե, չի անտեսում այդ հանգամանքը, բայց միացնում է դրան գեղարվեստականության խնդիրը։ Ու միանգամայն բնական է, որ մինչդեռ Խորենացին, Եղիշեն և Փարպեցին, առաջին հատորի ամենածավալուն էջերից մեկը հանդիսանալով, գրավում են այնտեղ յուրաքանչյուրը մի քանի տասնյակ երես, Թովմա Արծրունուն հատկացված է ընդամենը չորս, իսկ Մովսես Կաղանկատվացուն՝ մեկ ու կես երես։

Աբեղյանի ուշադրությունից, վերջապես, չեն վրիպում վկայաբանությունները, կրոնական գրականության շատ ցայտուն ու տարածված այդ ճյուղը, որ նրա կարծիքով «երկրորդ կարգի» գեղարվեստական երկեր են, ինչպես նա զբաղվում է նաև պերճախոսությամբ և ճառերով, որոնք, նրա բնութագրումով, «երկրորդաբար» են պատկանում գեղեցիկ գրականությանը։

Սակայն մաքուր գեղարվեստականի ու գեղարվեստականության այս կամ այն չափով առնչվող երկերով չի սպառվում Աբեղյանի գրականության պատմությունը։ Հարցն այն է, որ պատմական պրոցեսի միասնականության սկզբունքից ելնելով, Աբեղյանը չէր կարող հայոց հին գրականության զարգացումը մեկուսացած դիտել։ Զուտ գրական երևույթների հետ միասին նա անհրաժեշտորեն պիտի ընդգրկեր նաև այս կամ այն չափով կուլտուրայի այլ բնագավառները։

Այս խնդրի մասին ինքը Աբեղյանը ասում է հետևյալը. «Մի կողմն են մնում բազմաթիվ մաքուր պրոզայիկ գրվածքներ, ինչպես են՝ ժամանակագրություններ, կենսագրություններ, կանոններ, թղթեր, դավանաբանական ճառեր, մեկնություններ,

1 Անդ, էջ 3։

մաթեմատիկական ու տիեզերագրական երկեր և այլն, հաջորդ շրջանում նաև բժշկական, իրավաբանական և այլ աշխատություններ։ Այս ընդարձակ գրականությունից առնված է Անանիա Շիրակացու գործը, որ Եզնիկ Կողբացու գեղեցիկ հակաճառության հետ միասին կազմել են մեր միջնադարյան աշխարհայեցության հիմքը։ Մնացածների մասին խոսված է այնքան միայն, որքան դրանք նշանակություն են ունեցել հայկական ընդհանուր կուլտուրայի մեջ, որի զարգացումից մեկուսացած չէ գրականության պրոցեսը»։[1]

Ելնելով այս սկզբունքից, Աբեղյանը երկրորդ հատորում ընդարձակ տեղ է հատկացնում, օրինակ, Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերին կամ էլ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքին», բայց բոլորովին չի քննարկում, դիցուք,—ինչպես այդ անում էին իր նախորդները,—հայ բժշկական կուլտուրայի գրավոր հուշարձանները, որքան էլ նրանք ինքնին կարևոր լինեին։ Ունենալով ճիշտ մոտեցում, Աբեղյանը կարողանում էր որոշել կուլտուրայի տվյալ մարզի, կուլտուրական տվյալ հուշարձանի առնչության չափը գրականության հետ ու ըստ այդմ էլ ուշադրություն հատկացնել նրան, միշտ ուղեցույց ունենալով իրականությունը, իրականության այլազան արտահայտությունների մեջ դրսևորվող միասնական աշխարհայեցությունը։

Այդպիսով, Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմության» քննարկման նյութ են հանդիսանում նախ և առաջ մաքուր գեղարվեստական երկերը, ապա այն գործերը, որոնք այս կամ այն չափով առնչված են գեղեցիկ գրականությանը, վերջապես, գրավոր կուլտուրայի այն ոչ-գեղարվեստական, «մաքուր պրոզայիկ» գրվածքները, որոնք ընդհանուր կուլտուրական զարգացման կարևոր օղակներն են կազմում։

Սակայն սրանով չի սպառվում Մանուկ Աբեղյանի գրականության պատմության բովանդակությունը։

Իր գործի առաջաբանի մեջ Աբեղյանը գանգատվում է, «որ մինչև այժմ լույս չտեսավ հայոց պատմության մի գիտական ուսումնասիրություն... Այդպիսի մի գործը պիտի օգներ գրականագետին իր աշխատանքը կատարելիս և երբեմն հեշտացներ

[1] Անդ, էջ 4։

հայտաբերել տվյալ դարաշրջանի այն քաղաքական ու սոցիալական իրականությունը, որի անդրադարձումն են եղել այս կամ այն գրական հիշատակությունները: Եվ քանի որ չկա այդպիսի պատմություն, գրականագետն ինքը պետք է մտնի պատմական խնդիրների պարզաբանման մեջ...»:[1]

Մյուս կողմից, շարունակում է Աբեղյանը, «պետք է ասել, որ գրականության պատմության համար առաջուց պիտի որոշված լինեին բանասիրական խնդիրները... Առանց դրանց հնարավոր չէ ամեն մի հեղինակ ու երկ դնել իր տեղում իբրև տվյալ ժամանակաշրջանի արտահայտություն և գրականության զարգացման պրոցեսին անխախտ կապել հայոց պատմության ընդհանուր ընթացքի հետ»: Քանի որ նման բանասիրական հետազոտությունները ևս բավարար չափով չեն կատարված, գրականագետը պատմության գրելիս ստիպված է կանգ առնել այդ խնդիրների վրա, ինչպես նաև «բանասիրական քննադատության վրա և շատ անգամ մտնելու հակաճառության մեջ ընդդեմ ուրիշների կարծիքների»:[2]

Եվ իսկապես: Մանուկ Աբեղյանի «Պատմության» թե երկրորդ և թե մանավանդ առաջին հատորը հարուստ են այդպիսի պատմական և բանասիրական էքսկուրսներով, որոնց մի մասը զետեղված է «Պատմության» բուն տեքստում, մյուս մասը—աշխատությունը չծանրաբեռնելու դիտավորությամբ—կցված է նրան իբրև հավելվածներ: Այդ հավելվածները Աբեղյանի երկի օրգանական մասն են հանդիսանում ու նրանցից յուրաքանչյուրը փոքրիկ փայլուն պատմա-բանասիրական մի մոնոգրաֆիա է, որտեղ եզրակացությունները հիմնավորված են սրամիտ արգումենտացիայով, նյութի սպառիչ իմացությամբ, աղբյուրների հիմնավոր բաղդատությամբ: Այս հավելվածների մեջ է գերազանցորեն, որ Աբեղյանը հայտաբերում է պոլեմիկական հումկու տաղանդ ու կիրք՝ իր հզոր բանականության թրթուրների տակ առնելով անողոքաբար այն ամենը, ինչ արգելակում է տիրանալու ճշմարտությանը:

Իր հավելվածներում Մանուկ Աբեղյանը կանգ է առնում

---

[1] Անդ, էջ 1:

[2] Անդ, էջ 2:

Մաշտոցի կատարած գործի կոնկրետ բովանդակության հայտաբերման վրա Եդեսիայում և Սամոսատում, պարզում է Փավստոս Բուզանդի «Պատմության» առաջին և երկրորդ դպրությունների խնդիրը, ըստ որում այդ դպրություններում պարփակված պետք է լիներ հայ ժողովրդի նախնական պատմությունը, ճշտում է Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» թարգմանելու ժամանակը, այն է՝ 480—84 թվականները, որ կարևոր նշանակություն ունի հունաբան դպրոցի պատմության ու քաղկեդոնականության դեմ մղած պայքարի տեսակետներից, վերլուծում է «Պարսից պատերազմ» վեպի պատմականության խնդիրը, Խորենացու Թղթի վավերականության խնդիրը, երկրորդ հատորում մանրամասն կանգ է առնում Հովհաննես Սարկավագի ու Ֆրիկի կենսագրությունների մութ կետերի պարզաբանման վրա և այլն, և այլն։

Արդեն ոչ թե հավելվածներում, այլ իր «Պատմության» բուն տեքստում, Մանուկ Աբեղյանը մանրամասն քննարկում է Խորենացու «Պատմության» գրության ժամանակի՝ այնքան վեճեր հարուցող խնդիրը ու մանրամասն վերլուծելով նրա «քննափետողների» թեր ու դեմ արտահայտած կարծիքները, գալիս այն եզրակացության, որ «այդ բոլոր փոխադարձ հերքումներից, ժխտումներից ու բացասումներից հետո՝ մեր պատմահայր ու քերթողահայր Մ. Խորենացուն էլ ուրիշ բան չի մնում անել, բայց եթե ետ քաշվել ու նստել իր հին ու բնական տեղում — 5-րդ դարում»,[1]

Առհասարակ նկատելի է, որ Մանուկ Աբեղյանը թերահավատորեն էր վերաբերվում հայ դասական պատմագիրներին իրենց ընդունված ժամանակաշրջանից տեղահան անելու խնդրին, համարելով այդ բանասիրական ավելորդ նախանձախնդրություն։ Խոսելով Եղիշեի ժամանակի մասին, Աբեղյանը ասում է. «Երբ բանասերները 19-րդ դարի վերջին տասնամյակից սկսեցին ելևելել հին հայ գրողներին իրենց ժամանակից ու տեղից խախտելու համար, Եղիշեն էլ ենթարկվեց հարձակումների»։[2] «Ելևելել» այս բառը արդեն շատ բան է ասում Աբեղյանի վերաբերմունքի մասին։

[1] Անդ, էջ 258։

[2] Անդ, էջ 294։

Մեզ հայտնի է, որ հայ հին գրականության պատմաբանները, բացառությամբ Զամինյանի, տեղահան չէին անում հայ պատմիչներին իրենց ընդունված ժամանակից։ Այն բանասերները, որոնք կանգնած էին ավանդական տեսակետի վրա, Զարբհանալյանը անվանում է «պահպանողական»։ Մանուկ Աբեղյանը, այդ իմաստով, հետևողական «պահպանողական» էր։

Արդ. ի՞նչն էր ստիպում Աբեղյանին «պահպանողական» լինել։ Գուցե՞ ավանդապահությունը, այն նկատառումը, թե չի կարելի ձեռք տալ դարերով սրբագործված լուսապսակ անուններին։ Կամ գուցե՞ ռոմանտիկական երկյուղած վերաբերմունքը դեպի անցյալը։ Իհարկե, ոչ այս, ոչ էլ այն։ Աբեղյանը շատ էր հեռու թե ավանդապահությունից և թե, առավել ևս, ռոմանտիկայից։ Մանուկ Աբեղյանին ստիպում էր համառել իր տեսակետի վրա միմիայն նրա ուղղամտությունը, միմիայն նրա խորին համոզմունքը այն բանի մեջ, որ չկա, գոյություն չունի մի այնպիսի փաստ, որը հնարավորություն տար մեզ հիմնավորելու պատմիչներին իրենց ժամանակից տեղաշարժելու անհրաժեշտությունը։ Չէ՞ որ միևնույն Աբեղյանը, պինդված փաստերի ու երկաթե դատողությունների մի հսկա արսենալով, փարատեց Բուզանդի շուրջը ստեղծված լեգենդան։ Ապա ինչու՞ նա պիտի խնայեր Խորենացուն կամ Եղիշեին, եթե, իսկապես, ճշմարտացի համարեր նրանց 5-րդ դարի մատենագիր չլինելու հանգամանքը։

Կա մի այլ հանգամանք ևս։ Զարբհանալյանը, ի նկատի ունենալով հայ դասական պատմիչների դեմ բարձրացած ուլտրաքննադատական ալիքը, ասում է. «ու երբ մեկ կողմանե քաղաքականաբար կմտածվեր անհետ ընել հայերը իրենց հայրենյաց և բոլոր աշխարհիս երեսեն, մատենագրությունն ալ քիչ հալածանք չկրեց»։[1] Գուցե և Զարբհանալյանը շատ սուր է դնում խնդիրը, բայց որ Խորենացու կամ Եղիշեի բացասումը, նրանց կեղծ համարելը, նրանց վարկաբեկումը, նրանց «քննափետումը» կապված է հայ կուլտուրայի նվաստացման, հայ գրականության արժեքի նվաստացման տենդենցի հետ—մենք գիտենք, որ այս խնդրում Զարբհանալյանը ևս մեղքեր ունի—դա, իհարկե, ակնհայտ փաստ է։ Բայց փաստ է և այն, որ Աբեղյանը ոչ միայն

[1] Զարբհանալյան, 3-րդ հրատ., 1897, էջ ժԳ։

ոչ մի կապ չունի նման տենդենցների հետ, այլև նրա գրականագիտական ամբողջ գործունեությունը—ինչպես կտեսնենք—միանգամայն հակառակ թեզն է ապացուցում։

Այդպիսով, պատմագրական և բանասիրական լրացումներով բոլորվում է Աբեղյանի հատորների բովանդակությունը։ Բարդ է այդ բովանդակությունը, բայց ամեն ինչ կարգավորված է այնտեղ, ամեն ինչ այնտեղ տեղ՛ է գրավում անհրաժեշտության հետևանքով։ Աբեղյանը ճշգրիտ պատկերացում ուներ հայ գրականության պատմության առարկայի մասին, նրա սահմանների մասին—մի բան, որ համարյա բացակայում էր նրա նախորդների մոտ։

9

Անցնենք պերիոդիզացիայի խնդիրներին։ Հայ գրականության իր՝ մեզ հայտնի պերիոդիզացիայի մասին Գաթըրճյանն ասում է. «... նշանակված ժամանակներուն մեջ եղած գրվածներուն ունեցած ընդհանուր նման հատկությունները՝ որոշման ու բաժանման հիմն ու պատճառ տված են»։[1] Այդպիսով, Գաթըրճյանը ելնում է գրական հուշարձանների ընդհանրությունից։

Մանուկ Աբեղյանն էլ հայ գրականության պատմության պերիոդիզացիան մշակելիս ելնում է ընդհանրությունից, բայց արդեն էպոխայի, դարաշրջանի ընդհանրությունից։ «Պերիոդիզացիան կատարված է ոչ թե ձևականորեն,—ասում է Աբեղյանը,—... այլ ըստ բովանդակության, նայելով գրականության մեջ արտահայտված պատմական իրականությանը»։[2]

Այդպիսով, մեկը ելնում է իրականությունից, մյուսը այդ իրականության արտացոլումից, գրական երկից։

Ելնելով իր արծարծած սկզբունքից, Աբեղյանը ամբողջ հայ հին գրականության պատմությունը բաժանում է չորս շրջանի։

Առաջին շրջանն ընդգրկում է հայոց պատմական իրականությունը հնագույն ժամանակներից մինչև 3-րդ դարը, դա «նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսության» շրջանն է։[3]

[1] Գաթըրճյան, էջ 4։

[2] Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 4։

[3] Անդ, էջ 4։ «Վերածնությունը հայոց հին գրականության մեջ» հոդվածում Աբեղյանը առաջին շրջանը հասցնում է մինչև 5-րդ դարը—«Տեղեկագիր ՍՍՌՄ Գիտ. Ակադ. Հայկ. Ֆիլիալի», 1941, № 5—6, էջ 86։

Երկրորդ շրջանը անդրապատկերում է հայկական պատմական գրականությունը՝ սկսած 3-րդ դարից մինչև 11-րդ դարը։ մինչև Գրիգոր Նարեկացին ներառյալ. դա եկեղեցա-քաղաքական մաքառման գրականությունն» է։[1]

Երրորդ շրջանն ընդգրկում է 11—17-րդ դարերը. դա գրականության աշխարհականացման դարերն են, «արդյունք հայկական ինքնուրույն վերածնության՝ քաղաքների աճման հետևանքով, ձգտում դեպի աշխարհիկ կյանքն ու բնությունը, մերժում կղերա-միստիկական գաղափարախոսության, գրական նոր թեմաներ ու նոր տեսակներ, ժողովրդական լեզվով»։[2]

Վերջապես, չորրորդ շրջանը արտացոլում է հայ պատմական գրականությունը սկսած 17-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի առաջին երրորդը ներառյալ—«եկեղեցական գրականության վերածնություն նոր կրոնական շարժման հետևանքով 14—16-րդ դարերի անկումից հետո։ Նոր գրաբար և աշխարհիկ գրականություններ, տարբեր հոսանքներով և ազդեցություններով»։[3] «Հայոց հին գրականության պատմության» 2-րդ հատորի ձեռագրում Աբեղյանը նույն այդ շրջանը համառոտ բնութագրում է հետևյալ կերպ. «գրականության նորոգումը 17—19-րդ դարերում» (19-րդ տետրակ, 1059-րդ թերթի հետևյալ երեսը)։[4]

Ի՞նչ բովանդակություն է դնում յուրաքանչյուր այս շրջանի մեջ Մանուկ Աբեղյանը։

Առաջին, «նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսության» շրջանը փաստորեն այն շրջանն է, որով սպառվում են Թե Գաթըրճյանի և Թե Պալասանյանի մեզ հայտնի աշխատությունները։ Երկու այդ բանասերներից, ինչպես նաև Մկրտիչ Էմինից, Աբեղյանը ժառանգել է սեր ու հետաքրքրություն դեպի ժողովրդական բանահյուսությունը—60-ական թվականների այդ մեծ պատգամը—ու խորացնելով այն՝ ստեղծել մի մեծ, լայնածավալ դիսցիպլինա։

---

[1] Առաջին և երկրորդ շրջանները պարփակված են Մանուկ Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմության» առաջին հատորում։

[2] Անդ, էջ 86։

[3] Անդ, էջ 86։

[4] Երրորդ և չորրորդ շրջանները պարփակված են Աբեղյանի աշխատության երկրորդ հատորում։

Այս ասելով, մենք, անկախ մեր կամքից, դուրս ենք գալիս հենց այդ առաջին շրջանի սահմաններից, որովհետև հիշած դիսցիպլինան չէ սպառվում միայն Աբեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու հայոց պատմության մեջ»[1] ստվար աշխատանքով, որտեղ քննարկվում են Հայկին, Արային, Արտաշեսին և ուրիշներին վերաբերող դյուցազներգությունները, այսինքն այն, ինչ այդ առաջին շրջանի անմիջական առարկան է հանդիսանում, այլ այդ դիսցիպլինան ընդգրկում է իր մեջ առաջին հերթին հայկական էպոսը, «Սասնա ծռերը», որով Աբեղյանը սկսել է հետաքրքրվել դեռ անցյալ դարի 80-ական թվականներին և որի ուսումնասիրության և ժողովրդականացման գործում նա հսկայական ծառայություն ունի։

Այդ դիսցիպլինայի մեջ է մտնում Աբեղյանի ուսումնասիրությունը հայ գուսանական երգերի մասին,[2] որով Աբեղյանը, ճիշտ է, փարատեց մի գեղեցիկ լեգենդա Քուչակ Նահապետի մասին, բայց դրա փոխարեն մի ամբողջ ժողովուրդ դարձրեց այդ գողտրիկ, նրբակերտ, կյանքի ուրախությունը երգող բանաստեղծությունների հեղինակ։ Վերջապես, այդ դիսցիպլինայի մեջ են մտնում Աբեղյանի մի շարք այլ ուսումնասիրությունները։[3]

Սակայն մենք դուրս եկանք ոչ միայն Աբեղյանի պերիոդիզացիայի առաջին, «Նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսություն» կոչվող շրջանի սահմաններից, այլև մեր թեմայի, թեակոխելով «Աբեղյանը և հայ ժողովրդական բանահյուսությունը» թեմայի սահմանները։ Կատարելով այդ խախտումը ու մեծարելով Աբեղյանին, մենք չենք կարող միաժամանակ կանգ չառնել—թեկուզ համառոտ կերպով—Աբեղյանի հայացքների մեջ նկատվող ակներև մի հակասության վրա։

Այդ հակասությունն այն է, որ Աբեղյանը, մի կողմից իրավացիորեն պնդելով, որ հայ հին վիպական-ավանդական բանա-

---

1 Մանուկ Աբեղյան—«Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու պատմության մեջ», Վաղարշապատ, 1901։

2 «ՀՍԽՀ Պետական Համալսարանի գիտական տեղեկագիր», 1927—1930 թ. թ., №№ 2—3, 4, 6 և «Գուսանական ժողովրդական տաղեր», Երևան 1940, ՍՍՌՄ Գիտ. Ակ. Հայկ. Ֆիլիալի հրատարակություն (Գրականության և լեզվի ինստիտուտ)։

3 Մ. Աբեղյան—«Ժողովրդական խաղիկներ», Երևան, 1940, և այլն։

հյուսությունը անկախության, երկրի, աշխարհի, հայրենիքի պաշտպանության մարմնավորում է,[1] հայտարարելով, որ այն «մեծ մասամբ գյուղացու ստեղծագործություն է», «ցոլացնում է իր մեջ բուն ժողովրդի կյանքը»,[2] մյուս կողմից նա միևնույն ավանդական բանահյուսությունը, միևնույն հայկական վեպը որակում է իբրև «ազնվական դասի արտահայտություն», «մասամբ նրա պատվերով ստեղծված», «նրա շահերի և գաղափարների արտահայտություն»,[3] որով և իջեցնում է—միանգամայն հակառակ գիտնական-մտածողի իր ընդհանուր նկարագրին—այդ մեծ ստեղծագործությունների համաժողովրդական և ազգային-պատմական նշանակությունը։

Ի պատիվ Աբեղյանի հարկ է նշել, որ նրա տատանումների մեջ հայ վիպական բանահյուսության ծագումն ու բովանդակությունը վերագրելու ազնվականությանը թե ժողովրդին՝ նկատվում է ակնհայտ հակում դեպի խնդրի լուծման երկրորդ վարիանտը ու մենք մեր ասածը վերջացնում ենք այն խոսքով, որով Աբեղյանը վերջացրել է իր «Հայ ժողովրդական վեպը» ուսումնասիրությունը ու ապա, 30—35 տարի անց կրկնել «Մատենագրություն «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին» հոդվածում, տպված Սասունցի Դավթի 1000-ամյակին նվիրված ժողովածուում. «սիրելի պիտի լինի մեզ համար մեր վեպը. որ մերն է, մեր սեփականը, մեր ժողովրդի դարավոր պատկերը... Ուսումնասիրենք այն բազմակողմանի կերպով, և մենք կգտնենք նրա մեջ մեր ժողովրդի հոգու խորքերը»։[4]

Այժմ մենք կարող ենք պատասխանել այն հարցին, որ տրվեց վերև. որն է Աբեղյանի պերիոդիզացիայի առաջին, նախնական առասպելա-պատմական բանահյուսության շրջանի բովանդակությունը։ Այդ բովանդակությունն է հերոիկան և նրա հետ կապված կյանքի ուրախության գովերգումը։

---

[1] Մ. Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 213, 223 և այլն։

[2] Անդ, էջ 115։

[3] Անդ, էջ 41, 43, 46, 54, 58 և այլն։

[4] «Սասունցի Դավիթ. հոբելյանական ժողովածու, նվիրված էպոսի 1000-ամյակին», հրատ. ՍՍՌՄ Գիտ. Ակ. Հայկ. ֆիլիալի, Երևան, 1939, էջ 59։

10

Աբեղյանի պերիոդիզացիայի երկրորդ շրջանի «Եկեղեցաքաղաքական մաքառման գրականություն» վերնագիրն ինքնին արդեն խոսում է իր բովանդակության մասին։ Այդ շրջանի գրականությունը գերազանցորեն մաքառման գրականություն է, օտարերկրյա բռնապետությունների դեմ հայ ժողովրդի մղած ազատագրական դարավոր ու անդուլ մաքառումների ու քաղաքական պայքարն արտացոլող մի գրականություն։

Եթե մենք վերհիշենք, թե ինչ մտայնություն էր տիրում այս ասպարեզում Աբեղյանից առաջ, ապա կհամոզվենք, թե որքան համարձակ էր Աբեղյանի՝ 4—10-րդ դարերի հայ գրականության էության մասին մշակած այս կոնցեպցիան։ Զամինյանի կարծիքով, ամբողջ հայ գրականությունը համակված էր կրոնական ոգով, իսկ նշված ժամանակաշրջանը՝ առավելապես։ Կրոնական էին, ըստ Զամինյանի, ոչ միայն հատկապես կրոնական, դավանաբանական, եկեղեցական-աստվածաբանական երկերը, այլև ինքը պատմագրությունը, որովհետև այն էլ վերջիվերջո ճառում էր եկեղեցու ու քրիստոնեության հավիտենական փառքի մասին։ Աբեղյանը զարգացրեց միանգամայն հակառակ տեսակետը, գտնելով ոչ միայն պատմագրության, այլև ամենախիստ կրոնական գրվածքների մեջ քաղաքական տենդենց ու միտում, հետևապես և որևէ աշխարհիկ թեզի հաստատում։

Եվ իսկապես. Մովսես Խորենացու «Պատմությունը—ասում է Աբեղյանը—ծագած է դարի պահանջից. այն քաղաքական դրությունից, որով առաջ էր եկել 5-րդ դարի մտավոր շարժումը, որ և ավելի վատացած կերպով իշխում էր դեռ այդ դարի 2-րդ կեսին։ Քաղաքական անկումն առաջացրել էր բնականաբար վհատություն, միաժամանակ և ձգտում նորից հին անկախությունը ձեռք բերելու։ Պետք էր այս գաղափարը զարգացնել, հուսադրել։ Ահա հիմնական խնդիրը, որ զբաղեցնում էր հասկացող մտքերին։ Դա ազգային շահերի պաշտպանությունն էր։ Դրա համար հարկավոր էր անցյալից ստեղծել օրինակելի քաղաքական տիպարներ, գովերգել անցյալի հերոսներին։ Այդ նպատակից էին թելադրված Փ. Բուզանդի, մասամբ և Ագաթան-

գեղոսի հերոսական պատկերները ժողովրդական բանահյուսության հիման վրա։

Ոչ թե Բագրատունիներին հռչակելու, այլ այս քաղաքական միտումն է, հուսադրությունը, ջերմ հայրենասիրությունը, որ սկզբից մինչև վերջն անց է կացրած Խորենացու Պատմության մեջ։ Սեր ծնեցնել դեպի հայրենիքը, սեր դեպի ազատություն, դեպի հայրենիքի բարգավաճումն արվեստներով, գիտությամբ, շինարարությամբ։ Այս նպատակին են ծառայում նրա մշակած կերպարները, և՛ Հայկը, և՛ Արամը, և՛ Տիգրանը, և՛ մյուսները»։[1]

Եղիշեի գրած պատմության նպատակը — ասում է Աբեղյանը այդ պատմիչին հատկացված գլխում — ներշնչել ազատության, քաջության ոգին, տոգորել հերոսությամբ, ընդհակառակն՝ ատելի դարձնել դավաճանությունը, բռնությունը։ «Նա չի կարողանում սառն, հանգիստ շարադրել, կռվում է գրչով. շահագրգռված է իր պատմած դեպքերով, ինքը հուզվում է իր ազգի նեղյալ դրությամբ, ցավում է, տանջվում է դրա գիտությամբ, հիանում, հափշտակվում նրա հերոսների սխրագործություններով. բարկանում, ատում է իր ժողովրդի տառապանքների դրդիչներին, ոգևորվում և աշխատում է նույն զգացումները հարուցել ընթերցողի մեջ, որպեսզի նրանք էլ իր հետ գովեն կամ պարսավեն»։[2]

5-րդ և հետագա դարերի գրականությունը, — ասում է Աբեղյանը մի այլ տեղ, — «ինքը մի զենք էր կուլտուրական պայքարի ու մաքառման համար ընդդեմ պարսիկների, ապա հույների և արաբների։ Նույն նպատակին ծառայում էին իսկապես նաև թե՛ քրիստոնեական-կրոնական ոգու և գաղափարախոսության ծավալումը կյանքի մեջ և թե՛ մաքուր կրոնական գրվածքները, քանի որ սրանք էլ վերջին հաշվով մաքառելու միջոցներ էին ընդդեմ հեթանոսության — պարսիկների և արաբների, իսկ դավանաբանական երկերն՝ ընդդեմ հույների»[3] և այլն, և այլն։

Այդպիսով, ըստ Աբեղյանի, մեր ամբողջ հին, մինչ վերածնության շրջանի գրականությունը — պատմությունը, կրոնական-դավանաբանական երկերը, հոգևոր երգերը — մաքառման, պայքարի գրականություն է՝ հանուն հայ ժողովրդի պետական-

1 Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 284, 285։

2 Անդ, էջ 303։

3 Անդ, էջ 84։

քաղաքական, հոգևոր-կուլտուրական անկախության և ինքնուրույնության։

Անգամ վկայաբանությունների, սրբերի վարքերի մեջ, որ երկնային առաքինությունների ու արքայության մասին պիտի ճառեին, Աբեղյանի սուր դիտողությունը պայքար է նկատում կամ աշխարհիկ որևէ գրույթի ապացուցում. Շուշանիկի վկայաբանությունը, օրինակ, ասում է Աբեղյանը, «էապես մի ընտանեկան դրամա է, սրտաճմլիկ, միանգամայն և սարսռալի նկարագիր այն դաժանությունների, որոնց ենթակա են եղել թույլ և անօգնական կանայքն իրենց բռնակալ ամուսինների ձեռքին, որոնք կատաղում, գազանանում էին նրա համար, որ իրենց կանայքը չէին լսում իրենց և անկախ էին մտածում, հաստատ մնալով իրենց համոզմունքին, իրենց իդեալին։ Բայց դա միաժամանակ և զորեղ բողոք է այն ստրկական դառն վիճակի դեմ, որ կանայք ունեցել են նույնիսկ բարձր ազնվական տներում։ Այս վկայաբանությունն իսկապես առաջին և գեղեցիկ վիպակն է կնոջ ապստամբման մասին հայոց գրականության մեջ»։[1]

Անկասկած, որոշ չափով միակողմանի է Աբեղյանի մաքառման այս կոնցեպցիան, հայ ժողովրդի ներքին սոցիալական հակասությունների անտեսող, բայց իր միտքը Աբեղյանը հետևողականորեն անց է կացնում մինչև վերջը, նա սպառում է տվյալ խնդիրը՝ տեղ հարթելով այլ խնդիրների առաջացման ու նրանց լուծման համար։

Ե՞րբ է կառուցվել Աբեղյանի գիտակցության մեջ 5—10-րդ դարերի մեր հին գրականության ըստ էության մաքառման գրականություն լինելու այս կոնցեպցիան։ Դիմելով 1941 թվականի հոդվածին վերածնության մասին, մենք կարդում ենք պերիոդիզացիայի բաժնում. «5—11-րդ դար։ Եկեղեցական գրականություն, եկեղեցա-ֆեոդալական բովանդակությամբ, եկեղեցական ձևով և տեսակներով»։[2] Ոչ «եկեղեցա-քաղաքական» արտահայտությունը կա այս ձևակերպման մեջ, ոչ էլ «մաքառման գրականություն» արտահայտությունը, ամբողջը եկեղեցական է —գրականություն, բովանդակություն, ձև, տեսակ։

---

[1] Անդ, էջ 354։

[2] «Տեղեկագիր», 1941, № 5—6, էջ 86։

Պարզ է միանգամայն, որ վերոհիշյալ կոնցեպցիան հին մեր գրականության ըստ էության մաքառման գրականություն լինելու մասին ձևավորվել է Աբեղյանի գիտակցության մեջ այդ գրականության պատմությունը, այսինքն՝ իր «Պատմության» առաջին հատորը գրելու ընթացքում, այն է՝ 1941—42 թվականներին։

Մաքառման տեսության այս ուշ ձևավորումով պիտի բացատրել, ըստ երևույթին, Աբեղյանի որոշ հակասությունները, որ նկատվում են 5—10-րդ դարերի հայ կյանքի մի քանի քաղաքական-կուլտուրական երևույթներին նրա կողմից տրված գնահատականների ասպարիզում։

Ճիշտ կերպով նշելով, օրինակ, գրերի գյուտի հսկայական պետական նշանակությունը, իբրև ինքնուրույնությունը կորցրած հայ ժողովրդին քաղաքականապես զորեղ մի հանգամանքի,[1] Աբեղյանը միաժամանակ կուլտուրական այդ խոշորագույն նվաճման քաղաքական նշանակությունը հակված է մեկնաբանել իբրև միայն եկեղեցու և հոգևորականության սպասարկող մի ձեռնարկ։[2]

Մինչդեռ Ստեփանոս Նազարյանը դեռ 1844 թվականին ասել է հետևյալը. «որ հայերը, որպես քրիստոնյա ժողովուրդ, պահպանեցին իրենց ինքնուրույնությունը փոթորկահույզ կյանքի այն պայմաններում, որ սկսած 4-րդ դարից վրդովում էր Փոքր Ասիան և Հայաստանը—դրանով նրանք պարտական են այդ դեպքին», այսինքն գրերի գյուտին։[3] Նույն կերպ է արտահայտվել—ինչպես մեզ հայտնի է—թե գրերի գյուտի և թե մի շարք այլ խնդիրների մասին անգամ Ջամինյանը։

Մի այլ օրինակ։ Աբեղյանը, մի կողմից ճիշտ գնահատելով Ավարայրի ճակատամարտը իբրև «պարսից տերության դեմ մասսայական կռիվ, որ սխալ կերպով կոչել են «կրոնական պատերազմ»,[4] բացահայտելով, այդպիսով, նրա ժողովրդական, լայն քաղաքական նշանակությունը, մյուս կողմից Վահան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ մղվող պայքարին նեղ կրոնա-քաղա-

---

[1] Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 70, 80, 83, 84, 114։
[2] Անդ, էջ 69, 73, 82, 113։
[3] „Беглый взгляд", էջ 16։
[4] Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 300։

քական իմաստ է տալիս նա, ասելով, որ «Վահանյանների մաքառումը մղվում էր եկեղեցա-ֆեոդալական շահերի համար...»։[1]

II

Մանուկ Աբեղյանի հայ հին գրականության պատմության պերիոդիզացիայի երրորդ շրջանը հայկական ինքնուրույն վերածնությունն է, կրոնական-միստիկական գաղափարախոսության մերժման ու գրականության աշխարհականացման դարերը։

Հայկական վերածնության հայտաբերման առաջնությունը անվիճելիորեն պատկանում է Մանուկ Աբեղյանին։ Այդ մասին 1941 թվականի նրա գրածը «Տեղեկագրում» ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ քաղվածքներ 1923 թվականին ձեռագրի իրավունքով հրատարակված «Համառոտություն հայ ժողովրդական վեպի և հին գրականության պատմության» գործից։ Իսկ մինչ այդ, 1917 թվականին, Թիֆլիսում հրատարակվել է նրա՝ «Հայ հին բանաստեղծությունը» վերնագիր կրող գիրքը, ուր հենց առաջին անգամ Աբեղյանը խոսել է հայկական վերածնության մասին։ Ավելացնենք, որ դեռ 1899—1900-ական թ. թ. Գևորգյան ճեմարանում կարդացած դասախոսությունների գրառումների մեջ կարելի է գտնել Աբեղյանի հայկական վերածնության տեսության սաղմերը։

Հայկական վերածնությունը, ըստ Աբեղյանի, «արգասիք է ներքին ուժերի վրա հիմնված անընդհատ զարգացման»։[2] Նա սկզբնավորվում է քաղաքների, քաղաքային կյանքի ու քաղաքացիության աճման հետևանքով ու ծայր առնելով 11-րդ դարի սկզբին շարունակվում է մինչև 18-րդ դարի սկիզբը, մինչև Նաղաշ Հովնաթանը։

Վերածնության առաջին, այն է 11-րդ դարը, այսինքն Գրիգոր Մագիստրոսի, Արիստակես Լաստիվերտցու ու Հովհաննես Սարկավագի ժամանակաշրջանը Աբեղյանը հակված է կոչելու վաղ վերածնության դար։[3] 12-րդ ու 13-րդ դարերը 14-րդ դարի սկզբի հետ միասին, ուրեմն՝ սկսած Ներսես Շնորհալուց ու

---

[1] Անդ, էջ 334։

[2] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 3։

[3] Անդ, էջ 15։

վերջացրած Խաչատուր Կեչառեցվով, նա կոչում է «աշխարհիկ ոգու վերածնման» գարաշրջան։[1] Երկու այդ գարաշրջանները միասին վերցրած նա անվանում է—թեև չի վերնագրում—հայկական վերածնության առաջին էտապ։[2]

Պետք կատարելագործե՞լ, արդյոք, Մանուկ Աբեղյանը վերածնության գրականության էտապների այդ բաժանումը, թե թողնել այն սույն ոչ լրիվ մշակված վիճակում—հայտնի չէ մեզ։ Ելնելով նրա «Պատմության» մշակման փորձից՝ մենք հավանական ենք համարում երկրորդը։

Սակայն, անկախ վերածնության գրականության էտապների ճշգրտումից՝ այդ գրականությունը Մանուկ Աբեղյանի համար մեծագույն մի շարժում է, առաջխաղացում, կրոնական աշխարհայեցողությունից ազատագրման, կյանքի ու մտածողության աշխարհականացման անընդհատ մի խորացում ու ծավալում, զարգացում դարից դար, հեղինակից հեղինակ։

Ընդամենը կես դարի տարբերություն կա Գրիգոր Նարեկացու ու Արիստակես Լաստիվերտցու միջև, առաջինը վախճանվել է 11-րդ դարի սկզբին, երկրորդը ապրել է նույն դարի միջին տասնամյակներում, բայց որքա՜ն զանազանվում են երկու այդ ողբերգակները իրարուց՝ իրենց աշխարհայացքով, հոգեբանությամբ, վերաբերմունքով դեպի իրականությունը։

Լաստիվերտցին, ասում է Աբեղյանը՝ ի նկատի ունենալով Հայաստանի ավերածությունները սելջուկյան արշավանքների օրոք 11-րդ դարի կեսերին, «ամեն թշվառություն համարում է աստվածային պատիժ մեղքի համար... Այդպես խոսում է նա իբրև մեկնաբան և քարոզախոս վարդապետ, մեղք և ապաշխարել, մեղքը լալ փրկության համար։ Կարծես դա հին բանաստեղծության, ապաշխարության շարականների և Գրիգոր Նարեկացու ողբերգության իշխող գաղափարն է։ Բայց այդ ըստ երևույթին միայն նույնն է։ Մեղք և ապաշխարել, նմանությունը միայն այսքանն է. դրանից դենն արդեն գալիս է նոր ոգին։ Մինչև հիմա մեղավորն էր անհատ մարդը, նա լալիս էր իր սեփական անձնական մեղքը... Հիմա մեղավոր է ազգը, նա պետք է ապաշխարի։ Անհատն ապաշխարում էր մարմինը տանջելով.

[1] Անդ. էջ 73։

[2] Անդ, էջ 346։

Վրանով նա ձգտում էր գտնելու իր հոգու փրկությունը, որ մահից հետո հանդերձյալ կյանքումն էր լինելու աստծու հետ միացումով։ Իսկ Արիստակես Լաստիվերտցու համար այդպիսի բան չկա. Նա հեռու է միստիցիզմից։ Այստեղ ապաշխարությունը քարոզվում է տանջանքից ազատվելու և ազգի փրկության համար, որ այս աշխարհում պիտի լինի, այն էլ ոչ թե մարմինը մեռցնելով, այլ բարքերի մաքրությամբ, կյանքի բարոյական կարգավորությամբ»։[1]

Ապա, ավելի խորացնելով ապաշխարության հասկացողությունը ըստ Լաստիվերտցու, ընդգծելով, որ աշխարհն իր գեղեցկություններով արդեն մեծ արժեք է ստացել «սգավոր այդ պատմիչի» աչքում, Աբեղյանը ավարտում է զուգահեռ իր բնութագրումը հետևյալ խոսքերով. Լաստիվերտցին «Հայաստանի շեն և ուրախ կյանքի, շինանիստ ավանների ու բարգավաճ քաղաքների երգիչն է, միայն ոչ ցնծությամբ ու բերկրանքով, այլ ղառն վշտով ու հառաչանքով. ոչ թե ուրախության երգ հորինելով, այլ ողբերգություն։ Բայց նա ոչ թէ աշխարհի ու կյանքի ունայնությունն ու ոչնչությունն է երգում, ինչպես Գրիգոր Նարեկացին իր ողբերգության մեջ, այլ աշխարհի, հայոց գեղեցիկ ու շեն աշխարհի ոչնչացումը։ Ունայնության գաղափարի նշույլ անգամ չի երևում նրա մեջ... Նա սիրում է իրական կյանքը. միայն նա ցավում ու լալիս է, չի ուզում, որ այդպես ավեր լինեն... Ահա նրա վշտի ու հեծեծանքի աղբյուրը — աշխարհասիրություն ու հայրենասիրություն»։[2]

Եթե 11-րդ դարից անցնենք 12-րդ դարին ու այս անգամ համեմատենք Գրիգոր Նարեկացուն արդեն Ներսես Շնորհալու հետ — տարբերությունը ավելի նկատելի կլինի։

«Գրիգոր Նարեկացու օրով, ասում է Աբեղյանը, կրոնավորությունն ու ճգնավորությունը չափազանցության էր հասած թե ներքուստ մարդկանց բորբոքված երևակայությամբ և թե արտաքուստ իր արտահայտության սուր ու բիրտ, ճչուն ձևերով — մերկ ու բոկոտն մնալ... մեղադրել ինքն իրեն, սաստիկ ապաշխարել, լալ, արտասվել և նույնիսկ ինքն իրեն ծեծել և այլն։ Նրանց հարկավոր էր իրենց հոգեկան պղտոր վիճակի հա-

[1] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 36—37։

[2] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 39։

մապատասխան զգայացունց ապաշխարական արտահայտություն՝ զորեղ ու բուռն խոսք, ձևի չափազանցում... Թեթևը, մեղմը, հանդարտը, միակերպը նրանց հաճելի չէին լինիլ և չէին էլ ազդել ու բավարարելու, քանի որ կյանքի մեջ կրում էին նույնը ծանրաթախիծ փոթորկահույզ կերպով։ Արդ՝ ինչպես կրոնավորությունն էր, նույնպես և նրա պահանջած և նրա արտահայտիչ բանաստեղծությունը, ոչ միայն բովանդակությամբ, այլև ուժեղ գույներով ու բազմադիմի խուռն ճնշող ձևերով, մեկը մյուսից ուժեղ պատկերներով, հորդահեղ ոճով։

Սա Գրիգոր Նարեկացու մասին։ «Այդպես չէր կարող լինել Շնորհալու ժամանակ,—շարունակում է Աբեղյանը,—երբ կրոնավորությունը, այսպես ասած, աշխարհիկ էր դարձած, և լոկ ձև էր մեծ մասամբ։ Կային, հարկավ, նաև դեռ մեծ ջերմեռանդներ, բայց ապաշխարության հորդ եռանդը պակասած էր, կրոնավորության բարձրացած, հորձանահոս հեղեղը նստած էր, պղտորությունը պարզված, թափը թուլացած։ Չկար այլևս բորբոքված ուղեղների երկնաթռիչ միստիցիզմը, արտաքին ցուցադրությունը։ Չկար կրոնական հարբածություն իր արտաքին ծանր ու կեղեքիչ ձևերով։ Բավական էր միայն, որ բարեպաշտը, իր մեջ ամփոփված, ջերմ հավատով դիմեր աստծուն։ Այս տիպի կրոնավորների լավագույն ներկայացուցիչն է եղել ինքը Շնորհալին. ոչ միայն իր ապրած համեստ միակերպ կյանքով, այլև իր Ողբերգության թե բովանդակությամբ և թե ոճով, որ համապատասխան է իր և իրա նմանների ներքինին։ Ամեն ինչ չափավոր, մեղմ, փափուկ, հանգիստ. և ոտանավորն էլ միակերպ, բայց սահուն ու սիրուն»։[1]

Ինչպես տեսնում ենք, Մանուկ Աբեղյանի կուռ մտածողությունը զուգակցվում է երևույթների խորաթափանց ըմբռնման ու նուրբ ճաշակի հետ։ Այդ բանի մեջ մենք պիտի համոզվենք դեռ Խորենացու ու Եղիշեի փայլուն բնութագրումների հիման վրա։ Աբեղյանի բնութագրումները հյութեղ են ու դինամիկ, մի զարմանալի նրբությամբ նա կարողանում է գտնել գեղարվեստական ավյալ երկի յուրահատկությունները, բնորոշել ավյալ

1 Աբեղյան, *Բ. հատոր, էջ 100—101։*

գործից ստացված տպավորության երանգը։ Երևույթների սպեցիֆիկումը գտնելու մեծ վարպետ էր Մանուկ Աբեղյանը։

12-րդ դարից անցնենք 13-րդ դարին։ «Որքա՜ն տարբերություն մեր այս երկու հին մեծ բանաստեղծների ոճի մեջ,— ասում է Աբեղյանը, ի նկատի ունենալով մի կողմից նորից Գրիգոր Նարեկացուն, մյուս կողմից Ֆրիկին,—մեկը վսեմ ու ճոխ ձևով, մյուսը պարզ ու հասարակ, բայց ոչ պակաս գրավիչ։ Խնդիրը սակայն այդ չէ։ Նրանք երկուսն էլ դատ են սկսում աստծու հետ... Եվ որքա՜ն տարբերություն այս երկուսի «դատի» եղանակի, նյութի և նպատակի մեջ։ Մեկն աղերսախառն խոնարհությամբ է դիմում «ահավոր դատաստան» անող «հզորին», մյուսը դժգոհությամբ ու համարձակ հարցապնդում է ուղղում նույն «ահեղ, ահավոր» «ամենազորին» իր արած դատաստանի համար։ Մեկի դատի «խոսքն ընդ աստուծոյ» վերաբերում է իր և իրեն նման կրոնավորների անձնական հոգևոր, այսինքն կրոնական կյանքին և իր «կորած հոգու» փրկությանը, որ լինելու է անդենի աշխարհում..., իսկ մյուսի «դատ ու վճռի բանի» նյութն է ընդհանրության, ժողովրդի իրական դժբախտ կյանքն այս աշխարհում և նրա մարմնավոր փրկությունը տառապանքից... Եվ այսպես մեր բանաստեղծությունն երկնքից իջնելով աշխարհականացել է արդեն և դարձյալ կապվել իրական աշխարհիկ կյանքի, երկրի հետ»։[1]

Թևակոխենք 14-րդ դարը։ Հայկական միջնադարը կրոնական երեք խոշոր գիրք է տվել,—ասում է Աբեղյանը.—դա Նարեկացու «Ողբերգությունն» է, ապա Ներսես Շնորհալու «Յիսուս որդի»-ն, վերջապես, Առաքել Սյունեցու «Ադամ-գիրքը»։

«Ադամ-գիրքը»—«մեր երրորդ բանաստեղծական մեծ երկն է, ասում է Աբեղյանը, որ ունի իր բազմաթիվ առանձին գեղեցկությունները։ Առաջին երկուսը՝ Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգությունը և Ներսես Շնորհալու Ողբերգությունը («Յիսուս որդի») քնարերգություններ են, իսկ Առաքելի գործը մի առարկայական բանաստեղծություն է։ Այդ էր ժամանակի պահանջը։ Կրոնական ոգին չէր մեռած, բայց սառած էր. մարդկանց հարկավոր էին կրոնական բանաստեղծական գրվածքներ, ոչ թե նրանց

[1] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 274—275։

վրա աղոթելու և իրենց մեղքերն ողբալու համար, այլ զվարճությամբ կարդալու և սովորելու»։[1]

Մենք վերև տեսանք, որ Մանուկ Աբեղյանը նրանց և առանձնահատկությունները հայտաբերելու մեծ վարպետ էր։ Մեջ բերված հատվածը նորից ապացուցում է այդ — թե ինչպես Աբեղյանը կարողանում էր սուր կապերով կապել իրականության հետ գեղարվեստական երկը՝ իր ոճական ամբողջ ինքնատիպությամբ, իր մեջ դրոշմված զարգացման դինամիկայով նախորդից դեպի հաջորդը։

Առաջ անցնենք, 15-րդ դարը։ Քննարկելով Մկրտիչ Նաղաշի «Ողբ վասն մեռելի» հռչակավոր բանաստեղծությունը, Աբեղյանն ասում է. «Այս մահը և Նարեկացու մահը արդեն՝ որքան տարբեր են. վերջինս ամենևին չի հուզվում և չի ցավում, թե կյանքից զրկվելու է, այլ միմիայն իր հոգու փրկության համար է հոգում, մեռնելիս անգամ միմիայն ապաշխարելու և աղոթելու վրա մտածելով. իսկ այստեղ էականն է այս դառն ցավը աշխարհը թողնելու համար. հոգու փրկությունն արդեն ձևական է դարձել»։[2]

16-րդ դարը նշանավորվում է աշխարհականացման առավել խորացումով. Նահապետ Քուչակը — ասում է Աբեղյանը դեռ իր Գևորգյան ճեմարանում կարդացած դասախոսությունների սղագրության մեջ — «մեր երկրավոր սիրո երգի մեծ վարպետն է, ինչպես Նարեկացին՝ երկնավոր սիրո... Նարեկացու սերը զզվանք և անձնագարշանքի, աշխարհի ոչնչացման բուռն տենչում էր միստիկական մղձավանջից, մռայլ անձկությամբ, մինչ Քուչակը կապված է երկրին, զվարթ ու լուսավոր, հեշտալից ու բուրավետ երկրին. դրա համար մինչ Նարեկացու հեծկլտացող թառանչների հետ մենք գալարում ու սարսում ենք, մեզ վրա զգալով միջնադարյան ճգնավորի տվայտանքները մութ խուցում, այստեղ մենք միայն զվարճանում ենք քնքուշ ու հաճելի երազանքներով...»։[3]

Սակայն, վերածնությունը, զորեղ թափ առնելով 11-րդ դարի սկզբին, իր զարգացման գագաթնակետին է հասնում միայն

[1] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 387։

[2] Անդ, էջ 399—400։

[3] Անդ, էջ 421։

17-րդ դարի վերջին, հանձին Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործության. «Եվ այսպես, ասում է Աբեղյանը, հայ քնարերգությունը վերջապես հասնում է իր սկզբնական հեթանոսական զվարթ ու լուսավոր աղբյուրին. բայց միայն քրիստոնեական հոգով անցած լինելով՝ ավելի ազնվացած է, տարփալից վայրկյաններում նույնիսկ՝ պարկեշտ ու զգաստ է... Այս պատճառով և Հովնաթանի սիրո և ուրախության տաղերը, մի տեսակ խառնուրդ լինելով հեթանոսականի և քրիստոնեականի, մեր հին բանաստեղծության ամենից զվարթ և պայծառ երգերն են, որոնց մեջ կյանքի հրճվանքն արտահայտվում է նուրբ, միանգամայն և զորեղ կերպով...»։[1]

Այսպիսով, շրջանը բոլորվում է, այն, ինչ լոկ նշմարվում էր Գրիգոր Նարեկացու մոտ, իր զարգացման տրամաբանական վերջակետին է հասնում Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործության մեջ։ Միայն թե Հովնաթանի «երգը—ասում է Աբեղյանը—պետք է երևան գար ոչ թե 17-րդ դարի վերջերում, այլ 15—16-րդ դարերում»։[2] Վերածնության ոգու բացահայտումը դանդաղում էր այն սոսկալի ավերածությունների հետևանքով, որոնց ենթակա էր Հայաստանը սկսած դեռ 14-րդ դարից, Լենկթեմուրի արշավանքից։

12

Դիտելի է, որ վերածնության կարևորագույն ներկայացուցիչներին բնութագրելիս Աբեղյանը հաճախակի ելնում է Գրիգոր Նարեկացուց (հաճախակի, բայց ոչ բացառապես, որովհետև միջնադարյան գրականության այնպիսի հսկաները, ինչպիսիք են Վարդան Այգեկցին, Հովհաննես Թլկուրանցին, Գրիգոր Աղթամարցին և ուրիշները, որոնց վրա ազատախոհ դարը դրել է իր վառ կնիքը, բնորոշվում են անկախ Նարեկացուց)։ Դա բնական պիտի համարել այն հեղինակի նկատմամբ, որի հանճարեղ անձնավորության մեջ դրոշմվել է Աբեղյանի հիմնական թեզերից մեկը «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ. «բանաստեղծությունը—ասում է նա—հետևելով իրական կյանքին՝

[1] «Տեղեկագիր», 1941, № 5—6, էջ 105—106։

[2] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 436.

պիտի անհրաժեշտորեն շուռ գար իր հակադրությանը—դրականության աշխարհականացմանը»։[1]

Գրիգոր Նարեկացին, ճիշտ է, քննարկվում է «Մաքառման» հատորում, բայց «Վերածնության» հատորի ամեն մի էջում զգացվում է նրա շունչը։ Խոսելով Աբեղյանի իսկ բառերով, կարելի է ասել, որ, իհարկե, Նարեկացին «պատկանում է դեռ նախորդ շրջանին», բայց նա, «ինչպես էլ լինի, վերածնության կարապետ է արդեն»։[2] Գրիգոր Նարեկացին, կարծես, ամենազոր պահակ լինի, որ արթուն հսկում է միջնադարյան պոեզիայի յոթ դարի երկարությամբ տարածված գանձարանի ոսկե դռները։

Գրիգոր Նարեկացուն ելակետ ընդունելը միջնադարյան բանաստեղծներին բնութագրելիս ունի նաև այն իմաստը, որ ավելի ու ավելի հեռանալով վերածնության գրականության սկզբնական կետից, նույնիսկ Նարեկացուց, բայց անընդհատ ետ նայելով ու ի նկատի ունենալով նրան, դրանով ավելի հնարավորություններ են տրվում—որովհետև տարբերությունը, քանի գնում, ավելի խորանում է—բացահայտելու յուրաքանչյուր գրողի առանձնահատկությունը։ Այդ պատճառով էլ Լամբրոնացի—Շնորհալի—Ֆրիկ—Առաքել Սյունեցի—Նաղաշ—Քուչակ—Հովնաթան փայլուն շարքը վերածնության միասնական ֆորմուլայով ընդգրկվելով, միաժամանակ այդ շարքից ամեն մեկի անհատականությունը առավել ցցուն է բնորոշվում։—Մենք նորից տեսնում ենք առանձնահատկություն ու երանգ բացահայտող մեծ վարպետին։

Բայց, սովորեցնում է մեզ Աբեղյանը, առանձնահատկություն և երանգ, առհասարակ անհատականություն բացահայտելիս, շատ զգույշ պիտի լինել։ Գեղարվեստական երկի մեկնաբանման ժամանակ, նրա յուրահատկությունները որոնելիս, ըստ Աբեղյանի՝ չպետք է ոչինչ ավելացնել ու պակասեցնել նրանից։ Կոստանդին Երզնկացին, օրինակի համար, երգում է լույս ու արեգակ, և դա նաև մեր լույսն ու արեգակն է, բայց չմոռանանք, որ այդ լույսի և արեգակի հետևում կանգնած է նաև Հիսուսը, որովհետև դարերի ընթացքում հենց լույսով ու արեգա-

1 Աբեղյան, Ա. հատոր, էջ 569։

2 Անդ, էջ 569։

կով են բնութագրել Հիսուսին ու այդ բնութագրումից է առաջացել լույսի և արեգակի քնարերգումը, չմոռանանք, որ Հիսուսի հետևում, ավելի խորքում, կանգնած է Միթրան, որ նույն հատկանիշներով է բնութագրվել, չմոռանանք, վերջապես, որ լուսածագն ու առավոտը, արեգակն ու գարունը կապված են մեռելների հարության հին հավատալիքի հետ։

Ուրեմն, որքան էլ երկրային, մարմնական լինի Երզնկացու լույսն ու արեգակը, այնտեղ, այնուամենայնիվ, կրոնականի մի շունչ կա, շորշոփ, որից դեռ շատ ուշ պիտի ազատագրվեր մեր աշխարհիկ քնարերգությունը։ Ուրեմն, շտապ եզրակացություններ չհանենք, ուղղատես, ուղղամիտ և ուղղադատ լինենք—գիտական բարեխիղճ ուսումնասիրության՝ Աբեղյանի առաջադրած երեք սկզբունքներն են այդ[1]—հավատարիմ լինենք պատմությանը, իրականությանը. չվերագրենք նրան այն, ինչ հատուկ չէ նրան, մի խոսքով ոչինչ չավելացնենք ու չպակասեցնենք նրանից, լինենք կոնգենիալ։

«Անճաշ և անժուռ կերպով հրատարակել են և սովորեցնում են,—ասում է Աբեղյանը իրեն հատուկ կերպով,—թե Կոստանդին Երզնկացին այս քերթվածներով իբր հանդիսանում է «պանթեիստ»։ Այդ մարդիկը կամ պանթեիզմ չեն հասկանում, կամ անամոթությամբ բարձրացնել են ուզում մեր հին բանաստեղծներին։ Այդպիսիների ասելով՝ Ֆրիկի համար աստվածը գոյություն չունի, նա «աթեիստ» է, Կոստանդին Երզնկացին, անգամ Գրիգոր Նարեկացին, «պանթեիստ» են... Առանց դրան էլ մեծ է մեր հին բանաստեղծների փառքը»։[2]

Հարկավ, հաճախ շատ էր զգույշ իր եզրակացություններում Մանուկ Աբեղյանը—մեր խոսքը, իհարկե, չի վերաբերում ոչ Երզնկացուն, ոչ էլ Ֆրիկին—հաճախ նա իր ուղղադատության մեջ բծախնդիր է։ Բայց մի բան անժխտելի է։ Այդ այն է, որ Մանուկ Աբեղյանի համար գեղարվեստական երկը, նրա անհատականությունը թափանցիկ էր միանգամայն. նա պարզ տեսնում էր դարի կնիքը երկի վրա, այն, ինչ պատկանում է տվյալ ժամանակաշրջանին ու արտացոլում այդ ժամանակաշրջանը,

[1] Մ. Աբեղյան—«Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ Դերկետո դիցուհու արձաններ», Երևան, 1941, էջ 27։

[2] Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 318։

միաժամանակ. նա պարզ տեսնում էր նաև այն, ինչ տվյալ երկը բերել էր անցյալից և ինչ—թեկուզ սաղմնային վիճակի մեջ—հղում էր նա ապագային, այդ ապագայում առավել ուռճաց-ման պոտենցիան տանելով իր հետ։

Ինչպես մաքառման գրականությունը քննարկելիս Արեգյանը ստիպված էր լինում անընդհատ դուրս գալ գրականության սահմաններից և թեակոխել բանասիրության ու պատմության սահմանները, այնպես էլ նա վարվում է վերածնության գրականությունը քննարկելիս։ Իր այս էքսկուրսներում ևս Արեգյանը շարունակում է լինել բնութագրման, անհատականության եզրերը նրբորեն գծել կարողացող վարպետ։ Այս տեսակետից չափազանց հետաքրքիր է հայ քաղաքական մտքի այն էվոլյուցիան միջնադարի առաջին հարյուրամյակներում, որ տալիս է Արեգյանը։

Մեզ հայտնի է, որ Գրիգոր Նարեկացու ապաշխարումը խորապես անձնական բնույթ է կրում։ Արիստակես Լաստիվերտցին էլ հրավիրում է ապաշխարման, բայց այդ ապաշխարման ելակետն արդեն ոչ թե անհատն է, այլ հասարակությունը, ժողովրդի շահը, հայրենասիրությունը։ Ուրեմն, մի քայլ առաջ։ Լաստիվերտցուց հետո բնութագրելով Հովհաննես Սարկավագի հայրենասիրությունը, որը տարագիր ժողովրդին հավաքելու և փրկելու մի տարտամ իղձ էր և աղոթք, մի ողբ, Արեգյանը անցնում է Ներսես Շնորհալու երազին՝ արևմտյան ազգերի ձեռով (խաչակրաց արշավանքների ժամանակներն էին) փրկելու հայ ժողովուրդը։ Շնորհալուց հետո, Արեգյանը, վերջապես, կանգ է առնում Ստեփանոս Օրբելյանի վրա, որի հայրենասիրությունն արդեն միանգամայն ռեալ էր ու կոնկրետ, առաջադեմ, մի քանի քայլ առաջ, որը քարոզում էր վերջ տալ ողբանքին, խնամ տանել սեփական երկրին, ձգտել ընիկ երկրում ունենալու սեփական պետականություն։ Հասարակական մտքի զարգացման, այդ զարգացման առանձին օղակների յուրահատուկ գծերի բացահայտումը ակնհայտ է։

Բովանդակությամբ այսչափ հարուստ լինելով ու դարից դար նորանոր հայտնությունների հանգելով, նորանոր թեմաներ նվաճելով, վերածնության գրականությունը չէր կարող նույնպիսի անկանգ զարգացում չունենալ նաև գրական նոր ձե-

վերի ստեղծագործության ասպարիզում: Զատելով ձևի խնդիր-ները բովանդակության խնդիրներից, բխեցնելով առաջինը երկրորդից, Աբեղյանը մեծ ուշադրություն է դարձնում ձևերի այդ ստեղծագործության վրա, սուր աչքով անընդհատ նորու-թյուններ գտնում այդ ուղղությամբ ու անմիջապես արձանա-գրում այն:

Խոսելով Ներսես Շնորհալու «Շարագրութիւն հոմերական վիպասանութեամբ սակս Հայկազեանցն սեռի և Արշակունեացն դարուն» երկի մասին, Աբեղյանն ասում է. «Այս գրվածքը բա-նաստեղծական արվեստի տեսակետից ընդհանրապես մի հետևակ բան է. բայց մի գյուտ կա մեջը: Դա առաջին չափածո պատ-մական քերթվածն է մեր գրականության մեջ»:[1] Խոսելով միև-նույն հեղինակի «Ողբ Եդեսիոյ» հայտնի քերթվածի մասին, Աբեղյանն ասում է. «Այն դարում ամենամեծ նորությունն էր այդ — բանաստեղծություն հորինել ժամանակակից քաղաքա-կան դեպքերի վրա»:[2]

Վերլուծելով Մխիթար Գոշի գրական գործունեությունը, Աբեղյանն ասում է. «Ամեն անգամ որ մեր հեղինակները մի նոր բան են մտցնում գրականության մեջ, ստիպված են կամ ապացուցանել, թե թույլատրելի է իրենց արածը, կամ խնդրել, որ չծաղրեն իրենց»,[3] ապա օրինակ բերում Կորյունին, Ներսես Շնորհալուն և նույնիսկ Մխիթար Գոշին, վերջինիս «Դատաստա-նագիրքը» ու առավել ևս առակները ու նշում, որ «մեծ դժվա-րությամբ... առակի տեսակը մուտք է գործում եկեղեցական գրականության մեջ»:[4] Մխիթար Գոշից անցնելով Վարդան Այ-գեկցուն, Աբեղյանն ասում է. «Այսպիսով նա իսկապես ստեղծել է մի նոր ձև, մի «առանձին գրական տեսակ», առակավոր ճա-ռեր, խրատներ: Դրանով նա իր խոսքը բազմազան է դարձրել և ավելի գրավիչ, հետաքրքիր և ազդու...»:[5]

Հետաքրքիր են Աբեղյանի դատողությունները «Պատմու-թիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ» երկի մասին. «Թաթարների

---

1 Անդ, էջ 89:
2 Անդ, էջ 102:
3 Անդ, էջ 155:
4 Անդ, էջ 156:
5 Անդ, էջ 164:

իշխանության օրով, 13-րդ դարի երկրորդ կեսին, ինչպես տեսանք, կանգ չի առել հայկական քաղաքների բարգավաճումը։ Նրանց բնակիչներն էլ ունեին իրենց գրական պահանջը։ Բացի գուսանական երգերից, որոնք զվարճացնում էին փարթամ քաղաքացիներին նրանց ուրախության խնճույքների միջոցին, ծագում է նաև թեթև ընթերցանության գրքերի կարիքը։ Սրբերի վարքերը, «Յայսմավուրքի» մեջ մտած և ուրիշ վկայաբանությունները այլևս չէին գոհացնում ընթերցասերներին։ Հարկավոր էին, այսպես ասած, զբոսուցիկ կամ զվարճական վեպեր ևս, որոնցով նրանք զբաղվեին իրենց պարապ ժամերին»։[1] Այդպիսի զբոսուցիկ վեպ էր «Աղեքսանդրի Մակեդոնացու» պատմությունը։ Մենք տեսնում ենք, թե ինչպես Աբեղյանը, իսկապես, ձևը բխեցնում է իրականության բովանդակությունից։

Ապա Աբեղյանը նշում է, որ «առակների հետ միաժամանակ 13-րդ դարի վերջին քառորդից ի վեր, մինչև 17-րդ դարը և հետո, ծաղկում է իմաստական և ուսուցական կամ խրատական բանաստեղծությունը»։[2] Կոստանդին Երզնկացու մասին խոսելիս արձանագրում է, որ առաջին անգամ հայ գրականության մեջ նա է կիրառում վարդ ու սոխակի սիրավեպը, ինչպես նաև նա է «ստեղծում մի նոր տեսակի քնարերգություն—անձնական բանաստեղծություն»։[3] Տաթևացու մասին ասում է, որ նրա «քարոզը» փոխանակել է հին «ճառին» և «ներբողյանին»,[4] Առաքել Սյունեցու «Ադամ-գրքի» մասին ասում է, որ մինչև Նարեկացու և Շնորհալու ողբերգությունները քնարերգություններ են, առաջինը մի նոր տեսակ է բերել, այն է «առարկայական բանաստեղծություն»[5] և այլն, և այլն։

Հայկական վերածնությունը, այդպիսով, ըստ Աբեղյանի, բովանդակության, թեմատիկայի, ձևական բազմազան եղանակների ու տեսակների շռայլ ու անկանգ մի ստեղծագործություն է, որ դարից դար առավել խորությամբ հայտաբերել է մարդու իսկական էությունը։ Աբեղյանի նախորդները համարյա ոչինչ

1 Անդ, էջ 230—231։
2 Անդ, էջ 295։
3 Անդ, էջ 321, 328։
4 Անդ, էջ 364։
5 Անդ, էջ 387։

չունեին ներկայացնելու այս կոնցեպցիայի դիմաց։ Զամինյանի մի քանի բառերը «հումանիզմի» մասին, թերևս, վերածնության աղոտ կռահումը հայ տրադիցիոն բանասիրության կողմից սահմանված «արծաթե դար» (12-րդ դարի) հասկացողության մեջ—և ուրիշ ոչինչ։

Բացառություն է կազմում միայն Վալերի Բրյուսովը։

Սակայն Բրյուսովն էլ, ճիշտ է, ընդհուպ մոտեցավ հայկական վերածնության գաղափարին, բայց, այնուամենայնիվ, չհասավ նրան։ Խոսելով Կոստանդին Երզնկացու «Բան զարնան» բանաստեղծության մասին, Բրյուսովն ասում է. «Տողերի և լեզվի ուժով և ավյունով՝ այս պոեմը պատիվ կբերեր այդ դարու Արևմտյան Եվրոպայի ամեն մի գրականության, մինչդեռ Եվրոպան նույնիսկ ոչինչ չունի դրան հակադրելու։ Իսկ պոեմը համակող ոգով՝ նա իր բոլոր մանրիկներով պատկանում է վերածնության վեհ շնչին, երբ դա այն ժամանակ հազիվ էր ծագում Արևմուտքի առաջավոր երկրների վրա և անհայտ ուղիներով տարված էր Հայաստանի հեռավոր լեռները»։[1] Այդպիսով, ըստ Բրյուսովի, մի կողմից Եվրոպան «ոչինչ չուներ դրան հակադրելու», մյուս կողմից այն, ինչ դեռ չկար, «անհայտ ուղիներով» արդեն հասել էր Հայաստան...

Ինչ վերաբերում է Բրյուսովի բնութագրումներին, որոնց մեծ արժեքի մասին մենք արդեն խոսել ենք, ապա նախ՝ մենք համոզվեցինք, որ Աբեղյանի բնութագրումները ևս—ու մանավանդ համեմատական բնութագրումները—հսկայական ուժ են պարունակում իրենց մեջ. երկրորդ, որ Աբեղյանի բնութագրումներն ընդգրկում են միջնադարի ամբողջ գրականությունը (ներառյալ և պատմագրությունը), մինչդեռ Բրյուսովը սահմանափակվում է միայն պոեզիայով. և, վերջապես, երրորդ, որ մինչդեռ Բրյուսովի բնութագրումները—շատ փայլուն լինելով—գերազանցորեն էսթետիկական բնույթ են կրում, Աբեղյանի բնութագրումները սերտ կապված են իրականության հետ, բխում են էպոխայի էությունից ու միավորվում են այդ էպոխան ընդգրկող մեծ ու համայնապարփակ ֆորմուլայով, հայկական վերածնության հասկացողությամբ, որ բացակայում է Բրյուսովի մոտ։

[1] Վ. Բրյուսով—«Հայաստանի պոեզիան», «Սովետական գրականություն և արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 71։

13

Իր «Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից» հմտալից հոդվածաշարում Աբեղյանը, խոսելով Գրիգոր Փեշտիմալճյանի մասին՝ ասում է. «Մեր այժմյան պահանջին ինարկե Փեշտիմալճյանը բավարարություն չի տալ. բայց պատմության մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել և այն ժամանակ հաճախ այժմյան աներժեքը ստանում է արժեք՝ դառնալով մի օղակ դեպի կատարելություն գնացող զարգացման շղթայի մեջ»։[1]

Այս պարբերության, «բայց պատմության մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել» իմաստալից խոսքի մեջ պիտի որոնել Աբեղյանի գրականագիտական կոնցեպցիայի ու գրականագիտական պրակտիկայի ուղն ու ծուծը, առանցքը։ Այդ առանցքն է՝ պատմականությունը։[2]

Նախորդ երկու գլուխներում մենք բազմիցս ասացինք, որ Աբեղյանը բնութագրման, երևույթների առանձնահատկությունների հայտագործման վարպետ է։ Դա վերացական մի շնորհք չէ, որ իջնել է երկնքից, այլ ռեալ հետևանք այն բանի, որ յուրաքանչյուր երևույթ Աբեղյանը դիտում էր իր տեղում, այսինքն՝ յուրաքանչյուր երևույթի նա մոտենում էր պատմականորեն։

Ոճի խնդիրներն էլ Աբեղյանը ոչ թե վերացականորեն էր դիտում, անկախ շրջապատից, այլ հենց շրջապատի, դարաշրջանի մեջ ու հետևապես՝ նորից պատմականորեն։ Նարեկացու կրոնական ստեղծագործությունը կրքոտ էր ու իր արտահայտչական միջոցներով սուր, իսկ Շնորհալու ստեղծագործությունը մեղմ ու չափավոր ոչ միայն երկու այդ բանաստեղծների անձնական խառնվածքի հետևանքով, այլ առավելագույն չափով նրանց ստեղծագործությունների բովանդակության տարբերության

---

[1] «Արարատ», 1909, էջ 329։

[2] Ավելորդ չենք գտնում մեջ բերել այստեղ նաև Աբեղյանի հետևյալ խոսքերը. «Մի բանաստեղծի որևէ գրական երկի արժեքը, սակայն, պետք է չափել ոչ միայն դրա գեղարվեստականությամբ և իբրև արտահայտություն իր ժամանակի հոգու, այլև այնու, թե դա որքան և որպիսի գրական-կուլտուրական ազդեցություն է թողել հետագայի վրա» (Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 88)։

պատճառով, այն պատճառով, որ մեկը քրիստոնեական կրոնականության բուռն զարգացման վերելքի արտահայտիչն էր, մյուսը միևնույն պրոցեսի վայրէջքի, մեկը արտացոլում էր քաղաքային կյանքի աճման առաջին քայլերը, մյուսը՝ այդ միևնույն քաղաքային կյանքի ու քաղաքացիության աճման ավելի փարթամ փուլը։ Ու, օգտագործելով Աբեղյանի իսկ դարձվածքը, կարելի է ասել՝ ինչպես դարաշրջանը, այնպես էլ բանաստեղծությունը։

Խոսելով Հովհաննես Սարկավագ Վարդապետի հայտնի «Բան իմաստութեան» (Սարեկ) գործի մասին, Աբեղյանն ասում է. «Քերթվածի ամբողջության գեղեցկություններից մեկն էլ այն է, որ բովանդակության առաջխաղացությունը լինում է կրոնական առնչքի վրա, որը, սակայն, երկրորդական տեղն է բռնում։ Մի կողմից՝ իր դարից տարբեր և անկախ մտածողն է հանդիսանում, մյուս կողմից՝ ամեն ինչ պարուրված է կրոնական պարուտակով, որ բնական է այն ժամանակի համար։ Փիլիսոփա մտածողը գտնվում է իր ժամանակաշրջանի մեջ և ոչ նրանից դուրս, և այդ տալիս է նրա երկին իրականության դրոշմ, որով և ավելի գրավիչ է դառնում այն»։[1]

Աբեղյանի այս խոսքերը նրա այն, մեզ ծանոթ պահանջի արտահայտությունն են, համաձայն որի գեղարվեստական երկը մեկնաբանելիս չպետք է ոչինչ ավելացնել ու պակասեցնել նրանից, պահանջ, որը դարձյալ առնչվում է նրա գրականագիտական կոնցեպցիայի պատմականության հետ։ Մենք դուրս ենք գալիս դարաշրջանից, երբ, դիտելով մեր ակնոցներով, Նարեկացուն «պանթեիստ» ենք հռչակում, կամ Ֆրիկին՝ «աթեիստ»։ Այդ նույնն է, եթե մենք Հովհաննես Սարկավագի մաքերի հիման վրա բնության ու արվեստի մասին՝ նրա հայացքները համարեցնենք Չերնիշևսկու էսթետիկային... Մտածողը կամ գրողը շատ բան է շահում, երբ նրան «յուր տեղումն ենք առնում», պատմական ռեալ իրադրության մեջ։

Երբ հակապատմական մոտեցումը կիրառվում է գեղարվեստական երկում՝ ստացվում է անճաշակություն։ Որքան անճաշակ է, օրինակի համար, Արսեն Բագրատունու փորձը քրիստո-

[1] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 52։

նեական սրբերին պարուրել հունական միֆոլոգիական հերոսների հանդերձներով, որի դեմ և բուռն բողոքում է Աբեղյանը. «Բայց ինչ ավելի անդյուր և անպատեհ՝ ասում է նա՝ քան փրկչի խոնարհ ծնունդը վիպել հեթանոսաբար և Քրիստոսին անվանել «վեհազուն ծնունդ անմահին Ոլիմպիան», և կամ «Ծիրանեփառ» հայր Աստուծուն դնել Ոլիմպոսի կատարին, ինչպես հոմերական Զևս, բարձր գահի վրա...»[1]

Մեզ հայտնի է, որ Աբեղյանի համար միջնադարը գրական նորանոր տեսակների ու ձևերի ստեղծագործության մի դարաշրջան է։ Բայց ձևը սոսկ ձև, վերացական մի հասկացողություն, մեկուսացված մի երևույթ չէ Աբեղյանի մոտ։ Ձևի ստեղծագործությունը բխում է բովանդակության հարստացումից, աշխարհիկ ոգու այն ակնհայտ խորացումից միջնադարում, որ իր դրսևորման համար պահանջում էր նորանոր միջոցներ։ Ձևը Աբեղյանի մոտ ամբողջովին շաղախված է բովանդակությամբ։ Ձևական գյուտերը պայմանավորված են դարաշրջանի աճող պահանջներով։ Այստեղ ևս մենք տեսնում ենք պատմական մոտեցում։

Պատմական մոտեցում է հայտաբերում Աբեղյանը նաև մի այլ խնդրում, որ տակավին չէ քննարկվել մեր կողմից։—Հարցն այն է, որ եթե միջնադարը, մի կողմից գրական նոր տեսակների ու ձևերի զարգացման դարաշրջան է, ապա, մյուս կողմից, նա, ըստ Աբեղյանի, ժառանգել է անցյալից ոճական բեռ, որ, կորցնելով իր բովանդակության կենսունակությունը, ծանրանում է գեղարվեստական երկի վրա ու դրանով դժվարացնում իրականության ջինջ վերարտադրումը։

Պարզ է միանգամայն, որ միջնադարյան գրականության աշխարհականացման ու նոր տեսք ու ձև ընդունելու պրոցեսի մյուս անհրաժեշտ կողմը պիտի հանդիսանա նրա աստիճանական ազատագրումը ձևական ավելորդ այդ բեռից, նրա ճիգերը թոթափելու այն, ինչ թեև պատմությունն էր բարդել նրա ուսերին, բայց խանգարում էր նրան։

Լաստիվերտցու մասին Աբեղյանը ասում է հետևյալը. «Լաստիվերտցին ռեալիստ գրող է այն մտքով, որ նկատի ունի

[1] «Արարատ», 1909, էջ 238—259։

իրական կյանքը։ Նա իրական դրության, եղելության ճշգրիտ վերարտադրությունն է անում, լինեն թշվառության օրերը, թե փառավոր անցյալի ցանկալի շինարարությունը, աշխարհի մարդաշատությունը, հարուստ քաղաքներն ու ավանները, նրանց բնակիչների ուրախ, բարեկեց ու բարեպաշտ կենցաղը։ Այդ ամենը նա անդրադարձրել է ոչ թե իբրև մի ձև, մի նմանություն պատկերավոր արտահայտության համար, և ոչ թե այլաբանորեն, այլ նպատակ ունենալով հենց իրականությունը ցուցադրել, պատկերացնել ընթերցողի առաջ»։[1]

Մի մեծ հատված բերելով Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյ» երկից, ուր նկարագրվում են Եդեսիա քաղաքի ու նրա շրջակա ավանների բնական գեղեցկությունները, Աբեղյանն ասում է. «Նախորդ շրջանում չենք գտնում այսպիսի բանաստեղծական նկարագիր, որի մեջ արտաքին բնությունը երգված լինի ոչ թե պատկերների կամ նմանությունների համար, կամ այլաբանորեն իբրև սիմբոլիկ պատկեր, այլ անկախ կերպով, բնությունն ինքն իբրև երգի նյութ։ Կա Գրիգոր Նարեկացու «Վարդավառի տաղը», որի մեջ արդեն զգացվում է վերածնության շունչը, թեպետ այդ էլ դարձյալ կրոնական նպատակ ու դիտում ունի...։[2]

Ինչպես տեսնում ենք, Լաստիվերտցու ու Շնորհալու ստեղծագործությունները, ըստ Աբեղյանի, համեմատաբար ազատ են վերև հիշած բեռից, իրականությունը չի աղոտանում նրանց առջև կրոնական-այլաբանական քողով։ Այլազան ոճերի ընդհարում չի նկատվում նրանց երկերի մեջ։ Այլ պատկեր ենք մենք դիտում Կոստանդին Երզնկացու մոտ։

Քննարկելով Երզնկացու «Գարունն» տաղը, Աբեղյանն ասում է. «Բանաստեղծն՝ այս քերթվածի մեջ դեռ շատ անվստահ է շարժվում իր հորինման ժամանակ։ Կարծես նա իր առաջին փորձն է անում այսպիսի մի երկ ստեղծելու, ուստի չի խիզախում շատ հեռանալու ընդունված հին ձևերից, և այնպես է հորինում, որ այլաբանությունը թափանցիկ լինի և անգետներն էլ հասկանան բուն կրոնական իմաստը... Բայց չնայելով քեր-

[1] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 39։
[2] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 109։

թողի անհամարձակությանը՝ արդեն երևում է նրա ընտիր ճաշակը և մտածությունը յուրահատուկ գեղեցիկ ձևերով, առանձնապես գարնան հրճվալից նկարագրի մեջ, ինչ որ վերաբերում է արդարներին։ Այստեղ պատկերները ոչ թե հարասություն են Ավետարանի, այլ ինքնուրույն գյուտեր են և շատ թարմ ու զվարթ...»[1]

Միևնույն Կոստանդին Երզնկացու վարդ ու սոխակի սիրավեպը քննարկելով, Աբեղյանն ասում է. «Սիրո այս գովքը 13-րդ դարի վերջերում կամ 14-րդի առաջին քառորդին մեր հին բանաստեղծության մի աննման, մի փարթամ փթթած ծաղիկն է, որ, թեև այլաբանությամբ, բայց այնպես գունագեղ ու վճիտ է հորինված, և այնպես պատշաճ է հարմարեցված իրական կյանքին, որ պարզապես հասկացվում է աշխարհիկ բովանդակությունը։ Չնայելով որ հեղինակը վերնագիրը դրել է՝ «Բանքս վարդի օրինակաւ զՔրիստոս պատմէ», բնականաբար շատ դժվար կարելի էր կրոնական այլաբանություն համարել այն։ Հեղինակն ինքը թերևս սկզբից հենց մի կրոնական այլաբանական բանք է ցանկացել հորինել աշխարհիկ սիրու երգի ձևով ու մոտիվներով, բայց նրա գրածն իսկապես աշխարհիկ բանք է դուրս եկել»։[2]

Հին ձևի և նոր բովանդակության պայքարում Երզնկացու ստեղծագործության մեջ՝ գերակշռությունը, այդպիսով, պատկանում է վերջինին։ Եթե ճշմարտություն է այն, որ Գրիգոր Նարեկացին Կոստանդին Երզնկացու ուսուցիչն է, ապա, այնուամենայնիվ, Երզնկացու «քերթվածները շատ ավելի մաքուր ու ջինջ են, ուստի և ավելի գեղեցիկ են, քան իր վարպետ Գրիգոր Նարեկացու Ծննդյան և Վարդավառի տաղերն իրենց մթնությամբ ու բառախաղերով»։ Ճիշտ է, այլաբանությունը դեռ շարունակում է ազդել Երզնկացու մտքի պայծառության վրա, բայց նրա արվեստն արդեն «ավելի զարգացած է», բանաստեղծը արդեն «խուսափում է այլաբանական անհստակություններից»։[3]

Անցյալից ժառանգած ձևական բեռի մեջ է մտնում նաև գրաբարը, որի մասին Աբեղյանը ասում է հետևյալը. «Մեր բանաստեղծներն և առհասարակ մատենագիրները թողնում են

[1] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 313։

[2] Անդ, էջ 327։

[3] Անդ, էջ 311։

սնթևեթ շինծու ձևերը, անհասկանալի հնարանություններն ու ճոռոմ ոճը... Պարզությունն ու բնական մտածողությունն սկսում են իշխել ընդհանրապես։ Գրականության մեջ երևան է գալիս 12-րդ դարում կենդանի խոսակցական լեզուն՝ միջին հայերենը, որ արդեն բավական հեռացած էր հին գրական լեզվից՝ գրաբարից»։[1]

Նորի վերջնական հաղթանակը մենք տեսնում ենք միայն Քուչակ Նահապետի ստեղծագործության մեջ։ «Այստեղ առաջին անգամ, ասում է Աբեղյանը, տաղերից հետո, մեր գյուղացու, մասամբ և քաղաքացու մաքուր ձայնն ենք լսում առանց որևէ դիտման կամ այլաբանության, ինչպես տաղերի մեջ»։[2]

Այսպիսով, ըստ Աբեղյանի, Քուչակ Նահապետի ստեղծագործության մեջ է, որ վերացվում է ամեն մի բառախաղ ու խրթնություն, այլաբանություն ու նմանություն, հարասություն ու սիմվոլ։ Իրականության արտացոլումը այլևս չի պղտորվում որևէ հանգամանքով, որ դուրս է ստեղծագործությունից ու խորթ նրան։ Վերածնության գրականությունը բեռնաթափ է լինում անցյալի ժառանգությունից ու ոչինչ այլևս չի աղարտում նրա անմիջականությունը։

Աբեղյանի խոսքերը Քուչակ Նահապետի մասին վերաբերում են նրա գիտական-բանասիրական գործունեության այն շրջանին, երբ նա դեռ չէր ժխտում Քուչակի՝ հայրենների հեղինակ լինելու հանգամանքը։ Սակայն, այդ խոսքերը ճշմարիտ են և այն դեպքում, եթե մենք ընդունենք, որ հայրենները սոսկ ժողովրդական ստեղծագործություն են, որովհետև, ըստ Աբեղյանի, ժողովրդական ստեղծագործությունն է, որ միշտ եղել է իրականության ջինջ արտացոլումը, որ միշտ եղել է անկաշկանդ, ազատ ու ինքնաբուխ, մի իդեալ, որի անդրադրում մերձեցմամբ է իմաստավորվում միջնադարյան գրականությունը։

Աբեղյանի խոսքերի մեջ Քուչակ Նահապետի մասին կա նաև մի այլ ճշմարտություն։ Վերածնության գրականության պատմական խնդիրներից մեկը, ինչպես տեսանք, եղել է այն, որպեսզի կամաց-կամաց նա մաքրի գրական անդաստանը քարացած այն ձևերից, որ նա ստացել է իրեն նախորդող գրակա-

[1] Անդ, էջ 61։

[2] Անդ, էջ 422։

նության տրադիցիաներից։ Բայց վերածնության գրականությունը, իր զարգացման ընթացքում նորանոր ձևեր, նորանոր գրական տեսակներ ստեղծելով, բացարձակ արժեք չէր դարձնում այդ տեսակները ու պատմական ավելի ուշ ժամանակում նա կարող էր ժխտել իր վաղ շրջանի հորինածը, ինչպես հենց այս դեպքում, երբ խրատը կամ առակը 16-րդ դարում արդեն դիտվում է—ճիշտ այլաբանության դեմ—որպես խոչընդոտ գեղարվեստական մաքուր արտացոլման։ Մենք նորից տեսնում ենք, թե որպիսի նրբությամբ է Արեղյանը մեկնաբանում ձևի և բովանդակության փոխհարաբերության խնդիրները։ Ձևն ու բովանդակությունը շաղախված են իրարով, փոխանցում են միմյանց։ Ավելացնենք, որ անցյալից ժառանգած քարացած ձևերն անգամ սոսկ ձև չեն Արեղյանի համար, այլ նաև բովանդակություն, որ արգելակիչ դեր է կատարել գրականության աշխարհականացման պրոցեսում։ Արեղյանի մտածողությունը իսկապես որ պատմական է ու դիալեկտիկական։

Ձևի և բովանդակության խնդիրներին Արեղյանն անդրադառնում է նաև Արսեն Բագրատունու փայլուն բնութագրման մեջ, որ անհրաժեշտ ենք համարում մեջ բերել։ «...Ընդհանուր առմամբ Բագրատունու տաղերի մեջ ավելի ճարտասանություն կա քան բանաստեղծություն, ասում է Արեղյանը, ավելի սովորովի է, արվեստ ունի, քան ինքնաբուխ ստեղծագործություն և զգացում. ուստի նրա նկարեն ու պերճ ոճը յուր բոլոր սեթևեթանքով հանդերձ՝ միակերպ է, ձանձրալի է յուր դիմումներով, պարավոր նվագումներով և այլն։ Նա ոչ միայն իշխան է լեզվի, այլև ոտանավորի. միանման հաջողությամբ նրա գրչի տակից դուրս են գալիս կարճ, սրընթաց տողեր, և դանդաղ, ծանր ու մեծավայելուչ ասացվածներ երկար տողերով։ Հիշատակելի հնչյուններն ու վանկերը, երաժշտական շեշտերն ու հանգերը երբեմն հափշտակում են ընթերցողին։ Բայց ավաղ, այդ ամենն ապարդյուն են անցնում, որովհետև տաղերն արտաքին գեղեցկության հետ չունեն ներքին հարստություն, և մարդ հոգնում, նույնիսկ ուժասպառ է լինում, երբ կարդում է մի չնչին միտք անվերջ երկարությամբ զարգացրած, մանավանդ երբ հաճախ այդ չնչին միտքն էլ բառերի և խոսքերի հեղեղի մեջ կորչում է։ Մարդ զգում է շարունակ, որ մի սնամեջ քերթվածության հետ գործ

ունի. իսկ այդ բավական է ամենայն բանաստեղծություն մեռցնելու համար»։[1]

Այս տողերի մեջ ոչ միայն Արսեն Բագրատունին է, այլև ինքը Մանուկ Աբեղյանը։ Մի կողմից ճարտասանություն, արվեստականություն, ձանձրալի միակերպություն, մեռած գեղեցկություն ու անամենջ քերթողություն, մյուս կողմից իսկական պոեզիայի, ինքնաբուխ ստեղծագործության, լիարյուն բովանդակության, բարձր գաղափարականության ու կենսաթրթիռ գեղեցկության պահանջ։ Ամուր կանգնած հողի վրա, հենվելով իրականության վրա, Աբեղյանը կարողանում է իր այդ անպարտելի զինքերից պատմության դատավճիռը կարդալ այն ամենի վրա, ինչ պսպղում է, բայց ներքին արժեք չունի, ինչ արեգակի ճառագայթի սոսկ անկենդան անդրադարձում լինելով՝ ճառագայթի համարում ունի։ Վենետկեցիները կարող են Բագրատունուն «սովորական դուրս հանճար մը» համարել, անվանել նրան «ատտիկեցի և լատին քերթողաց արժանավոր անձն՝ իր լեզվովն, մտքովն ու սրտովը», համոզված լինել, որ նա «ոչ լոկ ազգային՝ այլ նոր ժամանակաց ընդհանուր մատենագրության ասպարիզին մեջ ալ, իրավամբ և պատվով նշանավոր տեղ մը կրնա գրավել»։ Այս ամենը, վերջին հաշվով, պատկանում է միևնույն պսպղուն, բայց իմաստով աղքատ ֆրազների շարքին։ Իսկ իրականության մեջ, պատմական զարգացման անաչառ գնահատման տեսակետից Բագրատունին «իբրև բանաստեղծ ոչ միայն արժանի չէ այն գովեստին, որ տալիս են նրան, այլև չի կարող յուր ժամանակի առաջնակարգ հայ բանաստեղծների շարքը դասվել...»։[2]

Այս է վիճակը բոլոր այն գրողների, որոնք կտրված լինելով իրական կյանքից, պատմությունից ու ժողովրդից՝ կըրկնակի են կտրվում նրանցից, երբ իրենց ամբողջ ուշադրությունը կենտրոնացնում են ձևի վրա, շեշտում, ուժեղացնում, բացարձակ սկզբունք դարձնում այն։ Ձևի չափազանցում կար նաև Նարեկացու մոտ. բայց այդ չափազանցումը օրինաչափորեն հետևվում էր միջնադարյան քերթողի ստեղծագործության մեծ բովանդակությունից։ Մինչդեռ հենց այդ մեծ բովանդակությունը բացակայում է Բագրատունու մոտ։ Կապարե ծանրության նախա-

[1] «Արարատ», 1909, էջ 269—70։

[2] «Արարատ», 1909, էջ 257—58։

դասություններ, բառերի բլուրներ, փայլ, որոտ ու գղրգյուն— խակ արդյունքը սակավարյուն մի միտք: Միջնադարյան գրականությունը, հարուստ բովանդակություն ունենալով, մի կողմից այդ բովանդակությունից բխող նորանոր ձևեր ստեղծեց, մյուս կողմից վերացրեց անցյալից ժառանգած, բայց իր բովանդակությանը չառընչվող մի շարք ձևեր ու դարձավ մեծագույն պատմական-կուլտուրական արժեք: Բագրատունու ստեղծագործությունը, արտաքին փայլ ունենալով, զուրկ էր ներքին այդ հարստությունից ու պատմությունը չընդունեց, չճանաչեց նրան: Ամենուրեք, ըստ Աբեղյանի, առաջնությունը պատկանում է բովանդակությանը:

Ջախջախյանի մասին խոսելիս, Աբեղյանն ասում է, որ բանաստեղծության արժանը «բուն ազգային կյանքն» է, «մարդու թրթռուն սիրտը», «ժողովուրդն ու իրական կյանքը»—որ չունի Ջախջախյանը: Այս միևնույնը կարելի է կրկնել նաև Բագրատունու մասին:

Վերադառնալով խրատին ու առակին, որ, ինչպես տեսանք, խոչընդոտ են հանդիսանում իրականության մաքուր արտացոլմանը գեղարվեստական երկում, գիտենք, որ նրանք, ըստ Աբեղյանի, խանգարում են նաև լիրիկական զեղումների ծավալմանը: «Հիշված բոլոր նոր տեսակի երկերը—ասում է Աբեղյանը Շնորհալու մասին՝ ի նկատի ունենալով հենց խրատն ու առակը—թեպետ ունեն գեղեցիկ հատվածներ, բայց իրենց նյութով արդեն հնարավորություն չեն տվել բանաստեղծին ոչ երևակայության թռիչքներ գործելու և ոչ էլ ներսուզվելու իր հոգու խորքերը և քրքրելու իր զգացումները»:[1]

Սակայն, լիրիկական զեղումների ծավալմանը խանգարում են ոչ միայն խրատն ու առակը, այլ առավել ևս քարացած ձևերի այն կույտը, որ մեզ արդեն բավականին ծանոթ է: Խոսելով Լաստիվերտցու ու նորից Շնորհալու մասին, Աբեղյանն ասում է. «Մեր հին պատմագրությունների մեջ էլ պակաս չի եղել հայրենասիրական ողբագին զգացման զեղումը: Բայց այդ ամենն արձակ են և, բացի Լաստիվերտցու գրածից, ավելի հռետորական, քան մաքուր քնարական-բանաստեղծական: Ներսես Շնորհալու այս մեծ «Ողբի» («Ողբ Եդեսիոյ»: Խ. Ս.) 1070 երկա-

[1] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 97:

տող տների մեջ առաջին անգամ լսում ենք մի չափածո և հանգավոր սրտահույզ քնարերգություն։[1]

Կարելի է գտնել, որ Աբեղյանը մի ինչ որ կապ և առնչություն է տեսնում ռեալիզմի (գործածելով այդ բառը պայմանական իմաստով միջնադարյան հայ գրականության նկատմամբ) ու լիրիզմի միջև։ Սակայն, անկախ դրանցից, արձանագրենք, որ Աբեղյանը «քնարականության էական պայմանը» իրավացիորեն տեսնում է «խորաթափանց անկեղծության» մեջ։[2] Որ այդ «խորաթափանց անկեղծության» արտահայտություններից մեկն էր նրա կարծիքով Լաստիվերտցու երկը. «Եվ նրա գրվածքի կենդանության գլխավոր գաղտնիքն այն է հենց, ասում է Աբեղյանը, որ նա ապրած է իր գրածների նյութը, և՛ երբեմնի ուրախ, և՛ հետագայի տխուր իրականությունը։ Հենց դրանից էլ բխում է նրա լիրիզմը—քնարականությունը, որ անպակաս է»։[3] Որ, վերջապես, լիրիզմը այնպիսի մի մեծ ուժ է, որ իր առկայության դեպքում կարող է ծածկել գեղարվեստական երկի կարևոր թերությունները, եթե, իհարկե, այդ թերությունները, իսկապես, կան. «Ըստ ոճի կամ մանրամասների արտահայտության, սակայն,—ասում է Աբեղյանը, խոսելով Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբ ի դիմաց կաթուղիկէին» երկի մասին,—բավական աղքատ է, չունի պերճություն. հայ թագավորությունների մասին պատմող կտորների մեջ նույնիսկ պրոզայիկ է հնչում։ Բայց գրվածքն ընդհանրապես չոր ու ցամաք չէ, ինչպես գուցե թվա սրանից։ Դա ազդում է, որովհետև հնչում է մի անկեղծ ջերմ զգացմունք, որ կենդանություն է տալիս ամբողջին...»։[4]

Այս գլխում մեր հիմնական խնդիրն էր ցույց տալ Աբեղյանի աշխարհայացքի պատմականությունը։ Ավելացնենք, որ Աբեղյանի աշխարհայացքի այդ պատմականությունը, այն հանգամանքը, որ, ըստ Աբեղյանի, «պատմության մեջ ամենայն բան յուր տեղում պիտի առնել», այն, որ երևույթները նա դիտում է իբրև «օղակ դեպի կատարելություն դիմող զարգացման շղթայի մեջ»,—այս ամենը մեծ գիտնականի օպտիմիզմի ամուր պատ-

---

[1] Մ. Աբեղյան, Բ. հատոր, էջ 105—106։

[2] Անդ, էջ 101։

[3] Անդ, էջ 40։

[4] Անդ, էջ 227։

վանդանն է հանդիսանում։ Եթե, իրոք, մենք, չնայած բազմաթիվ պատմական աննպաստ ու խանգարող հանգամանքների (առանձնապես առատ հայ ժողովրդի համար), այնուամենայնիվ դիմում ենք դեպի կատարելություն, ապա այդ հանգամանքը սրում է մեր տեսողությունը, նախապայմաններ է ստեղծում յուրաքանչյուր երևույթի մեջ մի նոր բան որոնելու։ Եվ իսկապես մենք տեսանք, թե որքան զգայուն է Աբեղյանը դեպի նորը, որպիսի խանդով է արձանագրում նա այդ նորը։ Անապատում անգամ Աբեղյանը դիտում է կանաչ մի տերև, կենդանի մի ընձյուղ։ Որքան տաղտկալի է 17—18-րդ դարերի գրաբար գրականությունը, բայց և այստեղ Աբեղյանը գտնում է վերանորոգության, այսինքն՝ կյանքի զարթոնքի, նորի սննդատու մի երակ։ Խստահայաց ռեալիստը միաժամանակ անուղղա օպտիմիստ էր։

14

Մանուկ Աբեղյանի հայ հին գրականության պատմության պերիոդիզացիայի չորրորդ և վերջին շրջանը գրականության նորոգումն է 17—19-րդ դարերում։

Այս շրջանի մասին Աբեղյանը ծավալուն արտահայտվել է դեռ 1908 թվականին,[1] հայկական վերածնության իր տեսությունից (1916 թ.) շատ առաջ։ Հետագայում, 1940—44 թթ., գրականության պատմությունը գրելիս, Աբեղյանը, ինչպես մեզ հայտնի է, հնարավորություն չի ունեցել անդրադառնալու այդ շրջանին վերաբերող խնդիրներին, թարմացնելու ու վերանայելու այն։ Ու քանի որ նախորդ, վերածնության շրջանին վերաբերող խնդիրները հակառակ վիճակի մեջ են գտնվում, այսինքն վերանայված են ու մշակված, այդ իսկ պատճառով երկու այդ բնագավառների բովանդակության և այլ հարցերի վերաբերյալ սահմանումների մեջ հաճախ չի նկատվում ճշգրիտ համապատասխանություն։

Աբեղյանը չորրորդ շրջանը սկսում է 17-րդ դարից, որ բնորոշվում է հայ կյանքի ու կուլտուրայի ծայրահեղ անկումով։ «Պետք էր,—ասում է Աբեղյանը,—հայությունը փրկել վերջնական անկումից և վայրենացումից։ Եվ ահա 17-րդ դարու սակա-

[1] Մ. Աբեղյան—«Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից», «Արարատ», 1908, № 10, էջ 890—895։

վաթիվ լավագույն մարդկանց բոլոր ձգտումը կենտրոնանում է այն բանի մեջ, որ կենդանացնեն մեռնող հայ կյանքը»:

Ի՞նչ ուղիներով կարելի էր իրականացնել այդ վերանորոգումը: «Դրա համար երկու ճանապարհ է ներկայանում նրանց,— ասում է նա,— վերածնել հին հայ կյանքը, գիրն ու գրականությունը և ապա օգտվել եվրոպական գրականությունից...»

Ի՞նչ հարաբերությունների մեջ էին երկու այդ ուղիները: «Այս երկու ուղղությամբ,— շարունակում է Աբեղյանը,— առաջ է ընթանում մեր մտավոր շարժումը Շահաբաս Ա.-ի օրերից սկսած մինչև 19-րդ դարու վերջը, հարկավ ժամանակի բնական շրջափոխությամբ: Եվրոպացիներից ազդվելը սկզբում շատ թույլ էր..., բայց այդ ազդեցությունը հետզհետե զորանում է և 19-րդ դարու երկրորդ կեսից առաջին տեղն է բռնում. մինչ հնի վերածնությունը հենց սկզբից զորեղ էր և նույն թափով շարունակվում է մինչև 19-րդ դարու կեսերը, երբ թողնելով յուր կրոնական բնավորությունը՝ աշխարհականանում է»:[1]

Նորոգման շրջանի գրականության բովանդակությունը,— ասում է Աբեղյանը,— հայրենասիրությունն է ու կրոնասիրությունը: Այդպիսով, ըստ Աբեղյանի պերիոդիզացիայի, դուրս է գալիս, որ 17-րդ դարը, մի կողմից, ինչպես մենք արդեն շատ լավ գիտենք, հանձին Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործության՝ գրականության աշխարհականացման դագաթնակետն է, մյուս կողմից, ինչպես հիմա տեսանք, կրոնականության սկիզբն է: Ինչպե՞ս համաձայնեցնել երկու այդ հակադիր մոմենտները, ինչպե՞ս պատահեց, որ նրանք հանդիպեցին իրար: Գուցե դա պատմականորեն պայմանավորված է:

Այդ, թվում է, իրավացի հարցերին Աբեղյանը հնարավորություն չի ունեցել անդրադառնալու: Միայն թե նա իր բազմիցս հիշատակված հոդվածը հայկական վերածնության մասին ավարտում է ցավակցություն հայտնելով, որ «որովհետև 17-րդ դարում առաջ է գալիս հնի, կրոնա-եկեղեցականի վերածնություն և նոր գրաբար գրականություն», այդ իսկ պատճառով «դժբախտաբար այս հին բանաստեղծությունն (Աբեղյանը ի նկատի ունի Հովնաթանին ու նրա նախորդներին) իր լեզվով, ձևով և ոգով չի շարունակվում մինչև 19-րդ դարը...»:

[1] Անդ, էջ 891:

Գրականության նորոգման շրջանի կրոնականությունը, ըստ Աբեղյանի, շատ ուժեղ է եղել. «ժամանակի ոգին էր այդպես. կրոնական ջերմեռանդությունը մեծ էր, ուստի և պահանջ էր զգացվում ոչ միայն նոր կրոնական տաղերի ու գանձերի, այլև նոր աղոթքների։ Նույնիսկ ժողովրդական երգիչները, որոնց մեջ գլխավոր տեղը բռնում է Սայաթ-Նովան 18-րդ դարու երկրորդ կեսում, կրում են իրենց մեջ ժամանակի այդ ոգին»։[1]

Սայաթ-Նովայի մասին Աբեղյանը մինչև իր կյանքի վերջը այս հետաքրքիր տեսակետն էր պաշտպանում։ Իսկ դեռ Գևորգյան ճեմարանի դասախոսությունների սեպագրություններում նա ընդգծում էր Սայաթ-Նովայի երկվությունը, նրա դեգերումները երկրի ու երկնքի միջև, ճիշտ այնպես, ինչպես այդ արտահայտված է Հ. Թումանյանի հայտնի քառյակի մեջ.

Ո՞ր աշխարհքում ունիմ շատ բան.
միտք եմ անում՝ է՞ս, թե էն.
Մեջտեղ կանգնած միտք եմ անում,
չեմ իմանում՝ է՞ս, թե էն...

Իր պերիոդիզացիայի չորրորդ, նորոգման շրջանի մասին խոսելիս, Աբեղյանը առանձին ուշադրություն է դարձնում երկու խնդրի վրա։

Առաջինը Մխիթարյանների խնդիրն է։ Դեռ Ս. Նազարյանը,—ինչպես մենք գիտենք,—այն կարծիքն է հայտնել, որ հին ոսկե դարերից հետո, հայ գրականության երկրորդ ծաղկումը տեղի է ունեցել Մխիթարյանների օրոք, որ հայ ժողովրդի վերածնունդը նոր դարերում սկզբնավորել են Մխիթարյանները, որ ինքը Մխիթար Սեբաստացին մի նոր լուսավորիչ է, երկրորդ Մեսրոպ և այլն։ Նույն կարծիքն են հայտնել Վ. Բրյուսովը և ուրիշները։

Մանուկ Աբեղյանը համաձայն չէ այս տեսակետի հետ։ «Ես կարծում եմ,—ասում է նա,—որ Մխիթարյաններն և ինքը Մխիթար Աբբան սկիզբ չեն, այլ ծնունդ և շարունակող են այն մեծ շարժման, որ առաջ է գալիս հայոց եկեղեցու մեջ 17-րդ դարում և տևում է մինչև 19-րդ դարի կեսերը և այս կողմն ևս»։[2] «Հնի մեռելության մեջ—շարունակում է Աբեղյանը մի փոքր հետո—

[1] Անդ, էջ 896։
[2] Անդ, էջ 890։

վերածնությունն առաջ է բերում ոչ թե Մխիթար Աբբան և Մխիթարյանները, այլ Ամբերդցի Սարգիս եպիսկոպոսը (—1620 թ.)... և Տրապիզոնցի Տեր Կիրակոսը (—1621 թ.), որոնք բուն երկրի մեջ հիմնում են Սյունյաց անապատը Տաթևի մոտ»:[1]

Աբեղյանը համառոտ, բայց սպառիչ ցույց է տալիս, թե ինչ դեր են ունեցել այդ ընդհանուր շարժման մեջ Էջմիածինը, Նոր Ջուղան, Կոստանդնուպոլիսը և Վենետիկը: Աբեղյանը բնավ չի բացասում Մխիթարյանների մեծ դերը, այլ միայն եզակի չի համարում այդ դերը, մեկնաբանում է այն իբրև ընդհանուր երևույթի մասնավոր մի արտահայտություն, կապում 17—19-րդ դարերում հայ ժողովրդի ընդերքում կատարվող կուլտուրական մեծ պրոցեսի հետ, ըստ որում—ինչպես տեսանք—հատուկ ուշադրության է արժանանում նրա կողմից այն, ինչ կատարվում է բուն երկրում, այսինքն ժողովրդական զանգվածների անմիջական շրջապատի պայմաններում:

«Այսպիսով Մխիթարյանները—եզրափակում է իր խոսքը Աբեղյանը՝ Մխիթարյանների ծառայությունները նշելուց հետո պատմագրության և բանասիրության, ինչպես նաև գրաբարի զտման ու հարստացման ասպարեզներում—գլուխ են բերում այն, որ երկու հարյուրից ավելի տարիներ առաջ ձեռնարկել էին հայ վարդապետներն արևելքում. բայց բուն երկրի մեջ մեծամեծ դժվարությունների և քաղաքական դժբախտ պատահարների հետ կապված լինելով՝ գլուխ չէր գալիս այնպես, ինչպես կցանկանային կատարած լինել այդ գործի համար աշխատողները»:[2]

Երկրորդ խնդիրը, որի վրա հատուկ ուշադրություն է դարձնում Աբեղյանը—դա 19-րդ դարի գրականության կապն է ոչ միայն 18-րդ, այլև 17-րդ դարի գրականության հետ: Աբեղյանն ասում է, թե ինքն ուզում է շեշտել, «որ ինչպես մեր՝ 19-րդ դարու կյանքի ձգտումը, նույնպես և գրաբար գրականությունը բնական շարունակություն է նախորդ երկու դարերի: Այն, ինչ որ 17-րդ դարն սկսել էր և որ այդ և հաջորդ դարում շատ դանդաղ կերպով և մեծ ընդհատումներով էր առաջ գնացել բուն երկրի մեջ, 19-րդ դարն ստանում է իբրև ժառանգություն և ավելի հաջող հանգամանքների մեջ ավելի արագ է

[1] Անդ, էջ 891:

[2] Անդ, էջ 895:

առաջ տանում և զարգացնում։ Անցած դարու նոր գրաբար գրականության սկիզբն ուրեմն 17-րդ դարու շարժման մեջ պետք է տեսնել և ոչ 18-րդ դարու մեջ։ Եվ որովհետև 19-րդ դարու գրաբար գրականությունը կարելի չէ բաժանել աշխարհաբար գրականությունից, քանի որ առաջինն իր գրական խնդիրներն ավանդում է երկրորդին և լինում է ժամանակ, գրաբարից աշխարհաբարին անցման շրջանում, երբ միևնույն մարդիկը երկու լեզուն ևս, հինը և նորը, բանեցնում են,—ապա և մեր նոր գրականությունն սկսվում է 17-րդ դարում, և այս վերջին երեք դարերը շարունակություն են միմյանց»։[1]

Աբեղյանը իրավացի է, երբ 19-րդ դարի առաջին կեսի գրաբար գրականության ակունքները 17-րդ դարի մեջ է որոնում, երբ զարգացման մի շղթա է տեսնում այն գրականության մեջ, որ սկսվել է—ինչպես ինքն է ասում մի տեղ—Առաքել Դավրիժեցիով ու ավարտվել Արսեն Բագրատունիով՝ իր մեջ առնելով Մխիթարյաններին։

Աբեղյանը իրավացի չէ, երբ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի գրականությունը նա դիտում է իբրև այդ շղթայի սովորական շարունակություն։ Իհարկե, կարող է պատահել, որ ազգային-քաղաքական մի շարք գաղափարներ, որ հատուկ են, օրինակ, Հովհան Վանանդեցուն, ակտուալ էին նաև Ալիշանի, Պատկանյանի, Պեշիկթաշլյանի և Աբովյանի համար—ինչպես ասում է իր՝ մեզ հայտնի՝ «Ուրուագծեր»-ում Աբեղյանը։[2] Կարող է պատահել, որ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի մի շարք գործիչների լեզուն հաճախ գրաբարն է, ինչպես, օրինակ, Աբովյանի կամ անգամ Նալբանդյանի լեզուն։ Սրանք թե՛ անխուսափելի և թե՛ անհրաժեշտ երևույթներ են մի դարաշրջանից մյուսին անցնելու պահին։ Բայց դրանց հիման վրա այն եզրակացությանը հանգել, թե 19-րդ դարի երկրորդ կեսի գրականությունը, այսինքն մեր նոր գրականությունը, նույն որակի է, ինչ որ երկու նախորդ դարերի գրականությունը—դա, իհարկե, ճիշտ չէ։ Դա նշանակում է անտեսել սոցիալական այն տեղաշարժերը, որ կատարվել են անցյալ դարի կեսից սկսած։ Դա նշանակում է անտեսել Աբովյանի հետ կապված լուսավորական շարժումը, որ բոլորովին

1 Անդ, էջ 893։

2 «Արարատ», 1909, № 5—6, էջ 432։

նոր հրանգավորում տվեց ոչ միայն գրականությանը, այլև մեր ամբողջ կուլտուրային։ Դա նշանակում է անտեսել Նալբանդյանի հետ կապված ռևոլյուցիոն-դեմոկրատական շարժումը, որ նոր կերպարանք տվեց մեր կյանքին։ Աբեղյանը անտեսում է մեր նոր գրականության միանգամայն նոր որակը՝ կապված քաղաքական-դասակարգային հեղաշրջումների հետ—ու, իհարկե, սխալվում է։

Այդպիսով, Աբեղյանի պերիոդիզացիայի չորրորդ այդ շրջանից մնում է այն, ինչի մասին ասվեց վերև, այսինքն 17—19-րդ դարի առաջին կեսի գրականության միասնությունը իբրև հայ գրականության զարգացման առանձին մի էտապի։ Իհարկե, այս սահմաններում ևս տարակուսանքներ կարող են լինել—այդ մեզ հայտնի է արդեն։ Սակայն, Աբեղյանի մտքի հզորությունը այստեղ ևս զգալի է, նրա կուռ արգումենտացիան այստեղ ևս առկա է։ Ինքնըստինքյան մենք կարող ենք և պետք է քննադատորեն մոտենանք դեպի այս շրջանին վերաբերյալ կոնցեպցիան ևս։ Բայց մինչև որ նրա փոխարեն մի նոր տեսություն չտանք—այն կպահպանի իր տեղը, ուժը և նշանակությունը։

* * *

Մենք ավարտում ենք մեր ասելիքը Մանուկ Աբեղյանի մասին, իբրև գիտնականի, իբրև հայ հին գրականության պատմաբանի։ Մենք տեսանք, թե որպիսի ճշգրտությամբ Աբեղյանը սահմանեց հայոց հին գրականության տարիքը։ Տեսանք, թե որքան մտածված էր, նոր և օրիգինալ հայոց հին գրականության պատմության նրա պերիոդիզացիան։ Համոզվեցինք, որ Աբեղյանը գեղարվեստական բնութագրման խոշորագույն վարպետ է, որը նրան մեծապես օժանդակեց կառուցելու հայ հին գրականության պատմությունը։ Ծանոթացանք մասնակի նրա էսթետիկական հայացքների հետ, որի հիմքն էր ռեալիզմը։ Եվ որ ամենակարևորն է, տեսանք, թե որպիսի մեծ բովանդակություն էր դնում հայ հին գրականության պատմության մեջ Մանուկ Աբեղյանը։

Հերոիկա — մաքառում — վերածնություն — վերանորոգում — ահա այդ բովանդակությունը չորս բառով։

Իր տեղում մենք տեսանք, որ 5—10-րդ դարերի հայ գրականությունը՝ իբրև մաքառման գրականություն մեկնաբանելու գաղափարին Աբեղյանը հասավ իր կյանքի վերջին միայն 1940—42 թթ.։ Իրավացի է հարց տալ, թե ո՞րն է «մաքառման գրականության» կոնցեպցիայի բանալին։ Պարզ է միանգամայն, որ «վերածնության գրականության» ուղիով Աբեղյանը հասավ «մաքառման գրականության» գաղափարին, որովհետև, ըստ էության, երկուսի հիմքն էլ նույնն է, այն է՝ աշխարհի ու հայրենիքի սկզբունքը։ Այդպիսով, երկրորդ հազարամյակի մեր գրականության առեղծվածը լուծելով 1916 թվականին, Աբեղյանը 1941—42 թվականներին հնարավորություն ունեցավ լուծելու նաև նույն գրականության առաջին հազարամյակի առեղծվածը։ Հաջորդը բանալի դարձավ նախորդի լուծման։

Առավել խորանալով, մենք կարող ենք հարց տալ մեզ. ապա ո՞րն է, իր հերթին, վերածնության գրականության հայտաբերման բանալին։ Վերածնության գրականության հայտաբերման բանալին մասամբ Աբեղյանի 1908—9 թ. թ. խոհերն են վերանորոգման գրականության շուրջը՝ ի տարբերություն վերածնության գրականությունից, իսկ հիմնականում—դա ժողովրդական հերոսական բանահյուսությունն է, որի կոթողների ուսումնասիրությանն էր նվիրվել Աբեղյանը դեռ անցյալ դարի 80-ական թվականներից և որի շուրջը հետագայում, տասնյակ տարիների ընթացքում—ինչպես մեզ հայտնի է—նա տարել է հսկայական տեսական-աղբյուրագիտական աշխատանք։-

Ըստ Աբեղյանի, ժողովրդական բանահյուսությունը միշտ էլ գոյություն է ունեցել. Հայկի և Արայի առասպելներին հաջորդել են «Պարսից պատերազմ» և «Տարոնի պատերազմ» ավանդական վեպերը, սրանց—«Սասնա ծռերը», Գողթան երգերը տեղի են տվել գուսանական երգերին։ Ժողովուրդն իր երգերում ու վեպերում միշտ էլ մեծարել է հերոսությունն ու հայրենասիրությունը, աշխարհն ու սերը։ Վերածնության մեր գրականության իմաստությունը հենց այն բանի մեջ է, որ նա անընդհատ աշխարհականանալով՝ մոտենում է եղել՝ թե՛ ըստ բովանդակության և թե՛ ըստ ձևի՝ ժողովրդական մեր բանահյուսությանը։

Սերը դեպի ժողովուրդը, ժողովրդի ստեղծած բանահյուսու-

թյան իմաստության ըմբռնումը, այդ բանահյուսության առնականությունը, հայրենասիրությունը ու կենսուրախությունն հնարավորություն տվեցին Աբեղյանին հայտաբերելու մեր միջնադարյան գրականության գերազանցորեն աշխարհիկ բնույթը, որի վրա, իր հերթին, նա կառուցեց մաքառման գրականության իր տեսությունը։ Այդպիսով, ըստ Աբեղյանի, ամբողջ հայ հին, բանավոր ու գրավոր գրականությունը, իր առավել արժեքավոր հատվածներով, տոգորված է մի սկզբունքով—ժողովրդայնության սկզբունքով։ Ժողովրդայնությունն էլ հենց Աբեղյանի աշխարհայացքի հիմքն է։ Գիտական նրա զգաստությունը, նրա առողջամիտ դատողությունը, նրա՝ լայն իմաստով ըմբռնած՝ ռեալիզմը, մի խոսքով—ասենք Աբեղյանի իսկ բառերով—նրա ուղղամտությունը, ուղղամտությունն ու ուղղադատությունը լուծվում են այդ ժողովրդայնության մեջ։ Նրա մատերիալիստական մոտեցումը դեպի հետազոտելիք առարկան ներդաշնակում է ժողովրդից ժառանգած նրա իմաստությանը։

Մեզ արդեն հայտնի է ընդհանուր գծերով, թե ինչ ներքին կապ գոյություն ուներ Մանուկ Աբեղյանի և նրա նախորդների, հայ հին գրականության պատմաբանների միջև։ Զարբհանալյանից Աբեղյանը վերցրել էր առարկան իր ամբողջությամբ ու սպառիչ մանրամասնություններով ընդգրկելու հատկությունը։ Գաթըրճյանից ու Պալասանյանից նա ժառանգել էր խոր սեր դեպի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը։ Միևնույն Գաթըրճյանի ու Զարբհանալյանի էսթետիկական դատողությունների նրբությունը և հարգանքը դեպի լեզվական կուլտուրան անպայման ազդել էին Աբեղյանի վրա։ Սակայն, ամենամեծ և խորը կապ կարելի է գտնել Աբեղյանի ու Պալասանյանի միջև։

Պալասանյանն է եղել առաջինը, որ հայ ժողովրդի գրականության պատմության մշակման խնդիրները կապել է հայ ժողովրդի քաղաքական պատմության խնդիրների հետ, մի հանգամանք, որ հրամայողական պահանջ էր Աբեղյանի համար։ Սոցիալական-դասակարգային մոտեցման սաղմերը դեպի գրական երևույթները առաջին անգամ գտնելի է Պալասանյանի մոտ. բայց հենց այդ մոտեցումը հնարավորություն տվեց Աբեղյանին հայտաբերելու հայ գրականության պատմության մի ամբողջ դարաշրջանը՝ վերածնությունը։ Դեռ Ս. Նազարյանը իր „Обо-

зрение"-ում շեշտում էր, որ հայրենի լեզվի, գրականության ու պատմության ուսուցումը ներշնչում է ժողովուրդներին սեփական արժանապատվության զգացում և ինքնաճանաչություն, իսկ Պալասանյանը առաջինն էր, որ ընդգծեց գրականության ազգայնության խնդիրը և ընդհուպ մոտեցավ ժողովրդայնության գաղափարին։ Բայց Աբեղյանի համար գրականության ազգայնությունը հիմնական թեզ էր արդեն, իսկ ժողովրդայնությունը այն առանցքը, որով համակված էր նրա հայոց հին գրականության պատմության ամբողջ կառուցվածքը։

Ու եթե Պալասանյանի գրականագիտական կոնցեպցիան, իր ժամանակի առաջավոր գիտության արտահայտություն լինելով, արտացոլում է հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության այն էտապը, որին նա հասավ 60-ական թվականներին, ապա Աբեղյանի գրականագիտական կոնցեպցիան ևս, նույնպես իր ժամանակի առաջավոր գիտության, սովետական հայագիտության արտահայտություն լինելով, արտացոլում է հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության առավել բարձր էտապը, սովետական էտապը։ Այդպես, մեծ գիտնականին արձագանքում է համեստ վաթսունականը, որ առաջին քայլերն էր անում իմաստավորելու հայ ժողովրդի գեղարվեստական խոսքի հարուստ գանձարանը։

Մեզ համար այսօր պարզ է, որ հայ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչության խորացմանը մեծապես օգնել է ռուսական կուլտուրան։ Իր տեղում մենք համոզվեցինք, թե որքան մեծ է այդ տեսակետից Բրյուսովի դերը։ Անկասկած է, որ ռուս բանաստեղծն ու գրականագետը որոշ չափով նպաստել է նաև Աբեղյանի հայացքների խորացմանը։ Սակայն Բրյուսովը մեզ հետաքրքիր է և մի այլ կողմից։

Իր գրականության պատմության առաջաբանում Աբեղյանը այն միտքն է հայտնում, որ ժողովուրդների գրականությունները մեկուսի չեն զարգանում, այլ սերտ փոխհարաբերության մեջ մտնելով իրար հետ և որ հայ գրականությունը, իհարկե, բացառություն չի կազմում այդ տեսակետից։ Սակայն չի կարելի ասել, թե իր աշխատության մեջ Աբեղյանը առանձին ուշադրություն է դարձնում այդ թեզի վրա ու զարգացնում այն։ Աբեղյանը բավարարվում է միայն նրանով, որ շոշափում է ազդեցության կամ էլ թարգմանական գրականության խնդիրները։

Այլ պատկեր մենք տեսանք Բրյուսովի մոտ։ Մենք համոզվեցինք, որ Բրյուսովը առաջինն է եղել, որ ցույց է տվել հայ գրականության պատվավոր տեղը ժողովուրդների գրականությունների մեծ ընտանիքի մեջ։ Նա առաջինն է եղել, որ գտել է հոգևոր այն առնչությունը, որ գոյություն ունի մի շարք հայ քնարերգուների ու եվրոպացի քնարերգուների միջև—Սայաթ-Նովա ու Վեռլեն, Հովհաննես ու Բոդլեր և այլն։ Ճիշտ է, Բրյուսովը միայն պոեզիան ի նկատի ունի ու նա հակված է ամենը բերել հասցնելու գերազանցորեն սիմվոլիզմին, բայց և այնպես առաջինը նա է եղել, որ նշել է այդ ուղիով ընթանալու կարևորությունը։

Հայ գրականության պատմաբանները, քննադատորեն յուրացնելով Աբեղյանի մեծ ժառանգությունը, հետևելով նրա լավագույն տրադիցիաներին՝ գիտական բարեխղճությանը ու ճշգրտությանը, այլև ուղղամտությանը, ուղղադատությանը և ուղղախոսությանը, առավել խորացնելով նրա մի շարք ճշմարիտ դրույթները, ավելի ու ավելի հարստացնելով հայ գրականության անդաստանը նորանոր փաստերով ու հղացումներով, երբեք չպետք մոռանան Բրյուսովի մեզ տված ավանդը,—հայ գրականության մեծությունը դիտել համայն աշխարհի գրականության կոնտեքստի մեջ,—որի իրականացումը պահանջում է գրականագիտական մեծ կուլտուրա ու բանիմացություն։

Մեր խոսքը մենք սկսեցինք Ստեփանոս Նազարյանով՝ Ստեփանոս Նազարյանով էլ ավարտենք այն։

1844 թվականին Նազարյանը հրատարակեց իր Հայ գրականության պատմության առաջին գիրքը, ուր նա գրականության պատմությունը հասցնում է մինչև 13-րդ դարը։ Ուղիղ հարյուր տարի հետո, 1944 թվականին, լույս տեսավ Մանուկ Աբեղյանի գրականության պատմության առաջին հատորը, ուր Գրականության պատմությունն ընդգրկվում է մինչև 10-րդ դարը։

1846 թվականին, այսինքն երկու տարի անց, Նազարյանը հրատարակեց իր երկրորդ գիրքը, ուր նա գրականության պատմությունը 14-րդ դարից սկսած հասցնում է մինչև իր ժամանակը, 19-րդ դարի կեսերը։ Նորից ուղիղ հարյուր տարի հետո, 1946 թվականին լույս է տեսնում Աբեղյանի երկրորդ

հատորը, ուր գրականության պատմությունը, սկսած 11-րդ դարից, հասցվում է մինչև նույն ժամանակները։

Սովետական գիտությունը երախտամոռ չէ դեպի իր նախորդները։ Ճշմարտության խոսք լսելուց, մենք՝ թե Նազարյանին և թե նրա հաջորդներին՝ հատուցինք այն, ինչ պետք է հատուցեինք։ Շատ գնահատելի է Նազարյանի հրապարակախոսական պաֆոսը և հայրենասիրությունը։ Բայց բավական է համեմատել Նազարյանի գրքերը Աբեղյանի հատորների հետ, մտքով նորից անցնել հարյուրամյա այն ուղին, որ մենք վերև փորձեցինք գծել, որպեսզի տեսնել այն հսկայական առաջադիմությունը, որ արել է հայագիտությունը մեր օրերում, սովետական օրերում, որպեսզի մենք լցվենք անհուն հարգանքով ու պատկառանքով դեպի հայ մեծ գիտնական Մանուկ Աբեղյանը։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐԱՄ ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ

Մ. ԱԲԵՂՅԱՆՆ ԻԲՐԵՎ ՖՈԼԿԼՈՐԱԳԵՏ

Մ. Աբեղյանի ընդգրկած գիտական հիմնական բնագավառներից մեկը նրա շուրջ 60-ամյա արգասավոր գործունեության ընթացքում հանդիսացել է հայ ժողովրդի հարուստ ու հին բանահյուսությունը։ Վերջինիս են նվիրված գիտնականի մի ամբողջ շարք ստվարածավալ աշխատությունները, որոնք, հայոց գրականության ու լեզվի մասին գրված նրա բազմաթիվ գրքերի հետ, հայագիտության մնայուն գործերից են։

Մ. Աբեղյանը հայ ֆոլկլորագիտության ամենակարկառուն դեմքն է՝ իր հետազոտական մտքի խորությամբ, ընդհանրացումներ անելու կարողությամբ և բանասիրական աշխատանքի հըմտությամբ։

1

Իր ֆոլկլորագիտական գործունեությունը Աբեղյանը սկսել է անցյալ դարի 80-ական թվերի վերջերին, երբ հայ ֆոլկլորագիտությունն արդեն բոլորել էր իր գոյության 50-ամյակը։

Ժողովրդական բանահյուսության ուսումնասիրությունը մեզանում, ինչպես հայտնի է, սկսվել է 19-րդ դարի 40-ական թվերից։ Հայտնի է նաև, որ առաջին շրջանում այն կատարվել է Եվրոպայի ու Ռուսաստանի հայ գաղութներում (Վիեննա, Վենետիկ, Մոսկվա) եվրոպական և ռուսական ֆոլկլորագիտության անմիջական ազդեցության տակ, և ժամանակ անց միայն (60 ական թվերից) փոխադրվել բուն Հայաստան, ձեռք բերելով ինքնուրույն, ազգային-հասարակական հիմք ու հող։

Հայ ֆոլկլորագիտության այս առաջին փուլի հետ են կապված՝ Մ. Էմինի «Վէպք հնոյն Հայաստանի»-ն (Մոսկվա 1850 թ.), Հ. Գաթըրճյանի «Պատմութիւն մատենագրութեան հայոց»-ը (Ա. տետրակ, «Անգիր ժամանակ», Վիեննա 1851), Ղ. Ալիշանի

«Ռամկական երգք հայոց»-ը (Վենետիկ 1852 թ.), Գ. Ախվերդյանի «Սայաթ-Նովա»-ն իր հմտալից առաջաբանով (Մոսկվա 1852), Ստ. Պալասանյանի «Հայոց գրականության պատմություն»-ը (Ա. հատ., «Բանավոր գրականություն», Թիֆլիս 1865 թ.), Մ. Էմինի «Մովսես Խորենացին և հայոց հին վեպերը» (ռուսերեն բնագիրը 1881 թ., թարգմ. Գ. Խ-ի 1886 թ. Թիֆլիս), և այլն։

Հիշյալ գործերում քննության էր առնվում Խորենացու Պատմության բանավոր աղբյուրների բովանդակության ու բնույթի հարցը (Էմին, Գաթրճյան), արծարծվում էր հայոց հին առասպելների ու վեպերի ուրիշ ժողովուրդների համանման ստեղծագործությունների հետ ունեցած առնչության խնդիրը (Էմին, Պալասանյան), առաջ էր քաշվում ժողովրդական բանահյուսության հավաքման և ուսումնասիրության անհրաժեշտության հարցը (Ալիշան, Ախվերդյան)։ Նույն այդ աշխատություններով ավանդական բանահյուսությունն ստանում էր իր հասարակական արժեքավորումը. այն մտնում էր հայ գրականության պատմության ընդհանուր շարադրանքի մեջ, գրավելով իբրև վերջինիս սկզբնական կարևոր օղակը. հերքվում էր եվրոպացի ու հայ մի երկու գիտնականների այն թյուր կարծիքը, ըստ որի իբր թե հեթանոս Հայաստանը զուրկ է եղել բանավոր ստեղծագործություններից, և այլն։

40—80-ական թվականներին լույս տեսած ֆոլկլորագիտական հիշյալ գործերն իրենց նկատելի արժանիքների հետ մեկտեղ, ու տեսանք վերևում, իբրև առաջին փորձեր, ունեին և լուրջ թերություններ։ Տարվելով Խորենացու օգտագործած առասպելներով ու վեպերով, ֆոլկլորագետները անտեսում էին ուրիշ գրավոր ու բանավոր աղբյուրներում եղած հին ու նոր բանահյուսական նյութերը։ Իրենց կատարած ընդհանրացումների ու եզրակացությունների մեջ նրանք հաճախ թույլ էին տալիս ծայրահեղություններ ու սխալներ։ Մեքենայորեն ու անքննադատ կիրառում էին Եվրոպայում և Ռուսաստանում իշխող ֆոլկլորագիտական տեսությունները, և այլն։

80-ական թվականներից հայ բանագիտությունը թևակոխում է իր զարգացման երկրորդ, ավելի բարձր փուլը։ Որդեգրվում են եվրոպական և ռուս ֆոլկլորագիտական մտքի պատմականո-

րեն ավելի առաջավոր ուղղություններն ու տեսությունները։[1] Հետազոտության առարկա են դառնում բանահյուսական նոր ու թարմ նյութեր ու թեմաներ (նոր ժողովրդական վեպը, երգերը և այլն)։ Հիմնադրվում են մասնագիտական հատուկ հանդեսներ («Ազգագրական հանդես», «Բյուրակն»)։ Սաղմնավորվում են բանագիտական ինքնուրույն տրադիցիաներ և այլն։

Հայ ֆոլկլորագիտության այս երկրորդ փուլի հետ է ահա կապված նաև Մ. Աբեղյանի ֆոլկլորագիտական գործունեությունը։ Նա ոչ միայն այդ փուլի հիմնադիրներից մեկն է, այլև վերջինիս ամենամեծ ու բեղմնավոր ներկայացուցիչը, որի աշխատանքները շարունակվել են կես դարից ավելի, առանձնապես արդյունավետ դառնալով վերջին երկու տասնամյակների (1926—1944) ընթացքում։ Քննադատելով իր նախորդների սխալները և զարգացնելով նրանց դրական փորձը, Աբեղյանը զգալիորեն առաջ տարավ հայ ֆոլկլորագիտությունը, դարձնելով այն հայագիտության առաջավոր մարզերից մեկը։

2

Աբեղյանի անունը ամենից առաջ անխզելիորեն կապված է հայոց ազգային մեծ էպոսի («Սասնա ծռեր») հետ, այնպես, ինչպես այդ էպոսի հերոս Սասունցի Դավթի անունը կապված է նրա դյուցազնական կերպարն ստեղծող հայ ժողովրդի անվան հետ։ Իր գիտական հետախուզումները սկսելով «Սասնա ծռեր»-ի պատումներից մեկի գրառմամբ (1886 թ.) ու հրատարակումով (1889 թ.),[2] Աբեղյանը մինչև իր կյանքի վերջին տարիները բազմիցս անդրադարձել է նույն թեմային։ Այսպես.

1889—90 թ. թ. «Մուրճ» ամսագրում տպագրվում է «Սասնա ծռերին» նվիրված նրա առաջին ուսումնասիրությունը «Ազգային վեպ»[3] խորագրով, հիմնված վեպի տպագրված երկու պատումների վրա։

Տարիներ անց (1906—1908 թ. թ.) «Ազգագրական հան-

[1] *Basstian*, Der Volkergedanke, Berlin 1881; *W. Schwartz*, Indogermanischer Volksglaube. Berlin 1885; *Миллер Вс.*, Экскурсы в область русского народного эпоса, вып. I—VIII. М. 1892; *Նույնի*, Очерки русской словесности, т. I, 1897, և այլն։

[2] Մ. Աբեղյան, *Դավիթ և Մհեր*, Շուշի, 1889 թ.։

[3] *Նույնի*, Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1889 թ. №№ 10 և 11, 1890 թ. №№ 1 և 2։

դեսս»-ի մի քանի գրքերում (13—16-րդ) մենք կարդում ենք Աբեղյանի՝ «Սասնա ծռեր»-ին նվիրված երկրորդ ավելի ընդարձակ ու բազմակողմանի հետազոտությունը՝ «Հայ ժողովրդական վեպը»,[1] հիմնված վեպի արդեն հրապարակ եկած 15 պատումների վրա։

Ավելի ուշ (1936 թ.) Աբեղյանի խմբագրությամբ լույս է տեսնում «Սասնա ծռեր»-ի պատումների գիտական հրատարակության Ա. հատորը՝ «Սասնա ծռեր»[2] ընդհանուր խորագրով։

1939 թվին նա ամենագործոն մասնակցությունն է ունենում «Սասունցի Դավթի» 1000-ամյակի տոնակատարությանը, լինելով վերջինիս գաղափարի հղացողներից մեկը, և վեպի հոբելյանական համահավաք բնագրի[3] Ա. ճյուղի («Սանասար և Բաղդասար») կազմողը։

Նույն 1939 թվին տպագրվում է գիտնականի մատենագիտական բնույթի ընդարձակ հոդվածը՝ «Մատենագիտություն «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին»,[4] ուր նա տալիս է 1874—1939 թ. վեպի մասին լույս տեսած նյութերի և գրականության բնութագիրն ու գնահատականը։

Սովորական այս թվարկումն իսկ պերճախոս ցույց է տալիս այն մեծ աշխատանքը, որ կատարել է Աբեղյանը հայ ժողովրդի ազգային էպոսի հայտաբերման, խմբագրման, մասսայականացման և հետազոտության բնագավառում։ Առանձնապես արժեքավոր է եղել նրա գործը «Սասնա ծռերի» ուսումնասիրության ուղղությամբ։

Աբեղյանը եղել է և մնում է մեր վեպի ամենահմուտ հետազոտողը։ Ճիշտ է, նրա հետ միասին, նրանից առաջ ու հետո,

---

[1] Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը. Թիֆլիս, 1908 թ., արտատպված «Ազգագրական հանդես»-ից։

[2] «Սասնա ծռեր», Ա հատոր, խմբագրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Աբեղյան, աշխատակցությամբ Կարապետ Մ.-Օհանջանյանի, Երևան, 1936 թ.։

[3] «Սասունցի Դավիթ» հայկական ժողովրդական էպոս, կազմեցին Մ. Աբեղյան, Գ. Աբով և Ա. Ղանալանյան, խմբագրությամբ՝ ակադ. Հ. Օրբելու, Երևան, 1939 թ.։

[4] «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական էպոս, բիբլիոգրաֆիա, պրակ Ա, կազմեցին Մ. Բաբայան և Ս. Միքայելյան, ներածությամբ և խմբագրությամբ պրոֆ. դ-ր Մ. Աբեղյանի. Երևան, 1939 թ., էջ 15—23։ Նույնը նաև ԽՍՀՄ Գիտ. Ակադ. Հայկ. ֆիլիալի հրատարակած «Սասունցի Դավիթ» հոբելյանական ժողովածուի մեջ», Երևան 1939 թ., էջ 9—59։

«Սասնա ծռերի» մասին գրել են և ուրիշները,[1] սակայն ոչ մեկը նրա նման մանրամասն, բազմակողմանի ու խորը չի ուսումնասիրել վեպը։

«Սասնա ծռերին» նվիրված իր հետազոտությունների մեջ Աբեղյանը որոշել է վեպի հորինման ու ձևավորման ժամանակը, վիպական գործողությունների ու գործող անձանց պատմական տարրը, բացահայտել է նրա դիցաբանական կողմը (առասպելական-հեքիաթային մոտիվները), գծել է վեպի տարածման ճանապարհները, մանրամասն քննության է ենթարկել նրա տեղագրությունը, կապն ու հարաբերությունը հայոց հին վեպերի ու առասպելների հետ, ոտանավորի չափը (ասմունքի եղանակը), ասացողների արվեստը, վեպում արտահայտված բարոյական-կրոնական գաղափարների խնդիրները, և այլն։ Հարցերի այս շարքի մեջ կան այնպիսիք, որոնք առաջին անգամ դրվել են Աբեղյանի կողմից։ Կան և այնպիսի հարցեր, որոնք արծարծվել են ուրիշների կողմից էլ, սակայն Աբեղյանը նոր և ինքնուրույն մոտեցում է ցուցաբերել դրանց նկատմամբ, ճշտել, լրացրել կամ քննադատել ու մերժել է ուրիշների ասածները։

Առանձնապես նշանակալից են գիտնականի մտքերն ու հետևությունները՝ «Սասնա ծռերի» ազգային բնույթի, Սասնո միջավայրում ստեղծված լինելու, հորինման ժամանակաշրջանի, պատմական և աշխարհագրական տարրի ու ոտանավորի չափի մասին։

Մինչև Աբեղյանը մեզանում իր ողջ լայնությամբ դրված չի եղել «Սասնա ծռերի» համազգային ստեղծագործություն լինելու հարցը։ Աբեղյանն առաջինն էր, որ հանգամանորեն քննության առնելով վեպի տարածման ճանապարհները և այն կապը, որ կա Հայաստանի զանազան վայրերի և վեպում երևան եկող գործողության տեղանքի հետ, եկավ այն եզրակացության, որ «Սասնա ծռերը» սկզբնապես ստեղծվելով Սասնո միջավայրում, իր մեջ եղած «կենդանի ազգային սաղմերի» (խմ. հայրենասի-

[1] Սրվանձտյանց Գ.—Գրոց ու բրոց, Կ Պոլիս, 1874 թ.։ Խալաթյանց Բ.—Հայ ժողովրդական դյուցազնական վեպը, Վիեննա, 1903 թ.։ Կանայանց Ստ.—Ջոջանց տուն Սասմա ծռեր վեպի պատմականը, Վաղարշապատ, 1907 թ., և այլն։

բության ու ազատասիրության) շնորհիվ տարածվել է ամբողջ հայության մեջ և դառել է «համազգային վեպ»։

Նա գրում է. «Վեպը սկիզբն առնելով Սասունում ու Տարոնում, պատմվում է Բաղեշու և Մշու կողմերը, Խլաթում, և ապա Բուլանըխում, որտեղից անցել է դեպի Հյուսիս՝ Արճեշ և Կաղզվան, ուր 18-րդ դարում արդեն կապված է եղել որոշ տեղի հետ։ Այնուհետև մտած է Այրարատի, Էջմիածնի գավառը, ուր տեղացիներն արդեն յուրացրել են և արևելյան բարբառով են պատմում։ Վեպը ընտանի է Արագածի լանջերում, Ապարանում։ Մյուս կողմից՝ Շատախի, Ոշտունյաց ու Մոկաց կողմերում, ուր վեպն այժմ ավելի կենդանի է, անցել է Վան՝ կապվելով Մհերի դռան հետ, և այնտեղից Աբաղայի դաշտով մտել է Պարսկահայք, հատկապես Խոյի և Մակվա կողմերը, ուր նույնպես ցույց են տալիս վեպի գործողության տեղերը»[1]։

Նշելով այնուհետև, որ վեպը «բռնում է մի գոտի միջին Հայաստանում՝ հարավից դեպի հյուսիս,... Մոկաց երկրից բռնած մինչև Գուգարք», Աբեղյանը եզրակացնում է, որ «վեպը թողել է յուր տեղական բնաւորութիւնը եւ հայ ազգն ընդունել ու յուրացրել է այն»:[1]

Նշանակալից այս եզրակացությունը, որ արվում էր գիտնականի կողմից «Սասնա ծռերի» բազմաթիվ պատումների նյութի մանրազնին ու մտացի ուսումնասիրությունից, կրկնապատկում է վեպի նկատմամբ մեզանում եղած հետաքրքրությունը, բարձրացնում է հայ հասարակության ինքնագիտակցությունն ու ազգային արժանապատվության զգացումը և մեծապես նպաստում նրա (վեպի) միջազգային թատերաբեմ դուրս գալու և աշխարհի լավագույն էպիկական ստեղծագործությունների շարքը դասվելու գործին։

Մեր գրականության մեջ առաջին անգամ Աբեղյանի կողմից է դրվել ու լուսաբանվել նաև «Սասնա ծռերի» ստեղծագործական օրրանի կարևոր հարցը, այն հարցը, թե ինչու է վեպը հորինվել Սասունում և ոչ այլուր։

Խոսելով այն մասին, թե երբ և որտեղ է հորինվում վեպն ընդհանրապես, Աբեղյանը գրում է. «Դիցաբանական-պատմա-

[1] Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 18—19։

կան վեպերի համար հարկավոր է իրական կյանքից վերցրած սխրագործական նյութ, հարկավոր են ժողովրդական հերոսներ, որոնք արժանի լինեն ժողովրդական ընդհանուր սքանչացմանը և ժողովուրդն իր հափշտակության րոպեներում մոռանալով պատմեր և երգեր նրանց արարքների մասին»:[1]

Եվ ապա. «Ամեն ազգի մեջ ևս մի որևէ կամ մի քանի նշանավոր պատմական դիպված առաջ են բերում վիպական բանաստեղծություն, և այս կամ այն վեպը ծնունդ է առնում մի որոշ տեղում, որ ավելի շահագրգռված է պատահած դեպքով»:[2]

Անդրադառնալով իր բուն խնդրին, Աբեղյանը մի առ մի թվում է այն հասարակական-քաղաքական-գաղափարական, աշխարհագրական, կուլտուրական և այլ գործոնները, որոնց ազդեցությամբ պայմանավորված է վեպի ծնունդը տվյալ միջավայրում: Այդ գործոններից մեկը, ըստ նրա, եղել է սասունցոց ինքնամփոփ, պահպանողական կենսաձևը, որ շատ կարևոր է դյուցազնական վեպերի պահպանման ու հարատևման համար: «Մոկացոց և Սասունցոց բերնից,—գրում է նա,—բնական է, որ մենք լսենք հին դյուցազնական վեպի մնացորդներ, այն պատճառով, որ Հայաստանի այդ կողմերի ժողովուրդը միակ ժողովուրդն է, որ առանձնացած, ինքնուրույն կյանքով է ապրել, որի մեջ քաղաքակրթական զարգացումը ոչ միայն հնումը, այլև նորումս դեռ ոտք չի կոխել: Հին ժամանակներից սկսած՝ այդ կողմերի հայերը համարվել են իբրև լեռնական կես վայրենի ժողովուրդ, որոնց կյանքը նման չէ եղել մյուս կողմերի հայերի կյանքին, և որոնք պահել են իրենց վարք ու բարքի բրտությունը»:[3]

Մյուս գործոնը Աբեղյանը համարում է այն, որ Սասունը և Տորոսի լեռները՝ Վանա լճի հարավային կողմերում Հայաստանի այն սակավաթիվ վայրերից մեկն է եղել, «ուր ավերմունքն այնքան մուտք չի գործել, և ուր ազգային անկախության կարճ ոգին կենդանի է մնացել քիչ ու շատ»:[4]

Նրա կարծիքով՝ «Սասունցիք ունեցել են իրանց վեպերի

1 Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1889 թ., № 10, էջ 1591:

2 Նույնի, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 17—18:

3 Նույնի, Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1889 թ., էջ 1749—1750:

4 Անդ, էջ 1596:

համար նյութ, որովհետև նրանք հերոսական կռիվներ են տվել թուրքերի և թաթարների դեմ... Նրանք պահել են իրանց հին վեպերը, որովհետև իրանց հայրենիքումն են մնացել և շնորհիվ իրանց երկրի ամուր դրության, առանձնացած կյանք են վարել և պահպանել են ազգային առանձնահատկությունները»։[1]

Աբեղյանի տված բացատրությունները միանգամայն հիմնավոր ու ճշմարտացի են։ Այդ գործոնները այն «բնության ու հասարակական ձևերն» (Մարքս) են, առանց որոնց չեն կարող առեղծվել ու հարատևել դյուցազնական վեպերը։

«Սասնա ծռերի» հետ կապված կարևոր հարցերից մեկը, որ դրել և գիտականորեն հիմնավորել է Աբեղյանն իր ուսումնասիրությունների մեջ, դա վեպի գոյացման ժամանակի կամ, իր խոսքով ասած, «հնության» հարցն է։

Ճիշտ համարելով Սրվանձտյանի դիտողությունը «Սասնա ծռերի» առաջին և վերջին ճյուղերի ծագման ժամանակի մասին, ըստ որի դրանք «Քրիստոսից առաջ կատարված դեպքեր են»,[2] Աբեղյանը զարգացնում ու խորացնում է բանիբուն բանասեր-բանահավաքի հարևանցի այդ ակնարկը։ Նա «Սասնա ծռերի» առաջին մասի («Սանասար և Բաղդասար» ճյուղի), որոշ չափով նաև վերջին մասի («Փոքր Մհեր» ճյուղի) հնությունը կապում է Հայաստանի պատմության սեպագրական ժամանակների հետ։ Գիտնականի կարծիքով հենց այդ ժամանակներում էլ (մեր թվականությունից մոտ ութ դար առաջ) պետք է ապրած լինեին և վեպում հիշվող Սենեքերիմի որդիները՝ Սանասարն ու Բաղդասարը (Արամելիքը)։[3]

«Սակայն վեպի երեք ճյուղերն էլ միատեսակ հնություն չեն վկայում,— գրում է Աբեղյանն այդ առթիվ, և անմիջապես շարունակում,— Արամելիքի և Մհերի ճյուղերն ավելի հին են երևում, այնինչ Դավթի ճյուղը՝ համեմատաբար ավելի նոր... որն իբրև հատված մտել է Արամելիքի և Մհերի ավելի հին վեպերի մեջ, որոնք սեպագրական ժամանակների հետ են կապված

[1] Անդ, էջ 1596։
[2] Սրվանձտյանց Գ.— Գրոց ու բրոց, Կ. Պոլիս, 1874. (Առաջաբան)։
[3] Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1889 թ., էջ 1747։

թե տեղով, թե անուններով ու անցքերով»:[1] Իսկ քիչ անց նա ավելացնում է. «Բայց և այնպես չի կարելի ասել, թե Դավթի վեպը բոլորովին նոր է:... Այդ վեպի հնության ամենից գլխավոր ապացույցը հենց այն է, որ նա իր բոլոր մանրամասնություններով կատարյալ դյուցազներգություն է, և ոչ զուտ պատմական վեպ»:[2]

Իր այս տեսակետը Աբեղյանը հիմնավորում է՝ վեպի հիշյալ ճյուղերի, մասնավորապես «Սանասար և Բաղդասարի» պատմության ամբողջ ընթացքը և այդ պատմության մեջ երևան եկող գործող անձերի ու աշխարհագրական վայրերի անունները հանգամանորեն համեմատելով ու զուգադրելով՝ Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի և նրա Ադրամելիք ու Սանասար անուններով որդիների մասին եղած բիբլիական հայտնի ավանդության բովանդակության ու անունների հետ, որ բերում են նաև Խորենացին ու Թովմա Արծրունին:

Վեպի բնագավառում Աբեղյանի կատարած հետախուզումների մեջ հիմնական ու էական տեղ են գրավում նրա պատմաաշխարհագրական պրպտումները: Այդ պրպտումներին են նվիրված նրա «Ազգային վեպ», բայց մանավանդ «Հայ ժողովրդական վեպը» ուսումնասիրությունների ամենաընդարձակ գլուխները: Վերջիններիս մեջ գիտնականն ամենայն մանրամասնությամբ քննություն է անում «Սասնա ծռերի» աշխարհագրական տեղայնացման և պատմական ստաղծի կարևոր խնդիրները և անում է իր նշանակալից հետևությունները: Այդ հետևություններից առաջինն այն է, որ՝ «Աշխարհագրական անունները, որ կան մեր վեպի ծանոթ պատմվածքների մեջ... պարզ ցույց են տալիս, որ վեպի ամեն մի գործողություն կապված է որևէ տեղի հետ, որ իրապես կա և մեր երկրի պատմության մեջ մի դեր է կատարել հատկապես այն շրջանում, երբ Սասունը նշանավոր է հանդիսացել»:[3]

Երկրորդ հետևությունն այն է, որ՝ «... Մեր ժողովրդական վեպն յուր մեջ պահում է պատմական հիշողություններ մեծ մասամբ 9-րդ դարու կեսից մինչև 13-րդ դարը»: Եվ որ՝ «Հա-

---

1 Անդ, էջ 1747:

2 Անդ, էջ 1748:

3 Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 67:

ջորդ դարերը միայն անուններ ու մասամբ դեպքերի փոփոխություն են մտցրել վեպի էական կողմի մեջ»։[1] Վեպի Դավթի ճյուղի էական միջուկի գործողությունը կապում է Սասունի պատմությունը 9-րդ դարի երկրորդ կեսին։ «Այս ժամանակ ահա կատարվում է Սասունի պատմության մեջ հայտնի այն եղերական դեպքը, որ ցնցում է ամբողջ Հայաստանը, որ և արժանանում է ժողովրդական գրույցների և մեր պատմագիրների ուշադրությանը։ Դա է հարկահանության համար կռիվը, որ կազմում է վեպի պատմական միջուկը»։[2]

Պատմա-աշխարհագրական մանրազնին հետազոտությունների արդյունք հանդիսացող այս հետևություններով վերջնականապես ճշտվում է վեպի տեղագրությունը, որոշվում նրա պատմական հիմքը և հաստատվում այն ճշմարտությունը, որ «Սասնա ծռերը» եղել է հայ ժողովրդի բուն ազգային վեպերից մեկը, որի մեջ այլափոխված ձևով արձագանք են գտել 7—10-րդ և հետագա դարերում նրա մղած ազատագրական կռիվները՝ Բաղդադի խալիֆների, Մսրա մելիքների և այլոց դեմ։ Վերջնականապես ենք ասում, որովհետև մինչ այդ, այս ուղղությամբ եղած պատմա-բանասիրական պրպտումները (Բ. Խալաթյանի, Ստ. Կանայանի և այլոց), պարունակելով հանդերձ առանձին ճշմարտացի կռահումներ, դիտողություններ ու եզրակացություններ, ընդհանուր առմամբ քիչ հիմնավորված, բավական տարտամ, հաճախ կամայական կամ պատահական լինելու հետևանքով, չէին լուծում վեպի աշխարհագրական տեղայնացման և պատմական հիմքի հարցերը։

Անհրաժեշտ է հիշատակել նաև Աբեղյանի ծառայությունը «Սասնա ծռերի» ձևական կարևոր կողմերից մեկի, նրա ոտանավորի բնույթի ու առանձնահատկությունների որոշման գործում։ Իր «Դավիթ և Մհեր»-ի առաջաբանում (1889 թ.), ապա նաև «Հայոց լեզվի տաղաչափություն» նշանավոր ուսումնասիրության մեջ (1933 թ.), հանգամանորեն քննության առնելով մեր վեպի հիշյալ կողմը, Աբեղյանը ապացուցում է, որ «Սասնա ծռերը» գրեթե ամբողջապես ոտանավոր է, ճիշտ նույն չափով, որով հորինված են նրա մեջ եղած երգերը։ Խոսելով այդ ոտանավորի

[1] Անդ, էջ 92։

[2] Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1898 թ., էջ 1744։

չափական կողմերի մասին, նա գտնում է, որ վեպի պատումների մեծ մասը «յամբական պարզոտնյա ազատ ոտանավոր է անապեստի խառնուրդով և անապեստային ազատ ոտանավոր յամբի խառնուրդով»։ Աբեղյանի կարծիքով՝ այդ ոտանավորները «սովորաբար միմյանց հետ խառն գործ են ածվում անխտիր, բայց իրենց թվով իշխող են յամբական տողերը։ Հաճախ դրանց հետ միանում են և մաքուր յամբական ու մաքուր անապեստային տողեր, և երբեմն նույնիսկ յամբական տողեր ազատ ոտքերի (ազատ տակտերի) խառնուրդով, այլ և պատահում են տողեր, որոնց մեջ յամբերն ու անապեստները հավասարաթիվ են, կամ որոնք ունին 5+5 (5=3+2 կամ 2+3), կամ մի այլ անդամավոր կազմություն, ինչպես և 4+3+3=2+2+3+3... Այսպիսի գործածությամբ այդ ազատ ոտանավորները իսկապես խառն ոտանավորներ են, միայն ոչ թե անդամներով հորինված..., այլ պարզ ոտքերով»։[1]

Աբեղյանը միաժամանակ գրում է, որ վեպի պատումների մեծ մասի «ռիթմական ոտքը լսելի է ավելի պատմական ու նկարագրական հատվածների, ինչպես և երգերի մեջ. ռիթմը համեմատաբար պակաս է կարճ խոսակցությունների մեջ»։[2]

«Սասնա ծռերի» ոտանավորի չափի չափական կողմերը պարզելուց բացի, Աբեղյանը նկատել է նաև այդ ոտանավորի՝ Խորենացու պատմության մեջ բերված բանահյուսական բառացի հատվածների ոտանավորի հետ ունեցած նմանությունը կամ նույնությունը։

Ահա թե ինչ է գրում նա այդ առթիվ.

«Լավ ուշադրություն դարձնողը կտեսնի, որ արդի ժողովրդական վեպի (իմա «Սասնա ծռերի»։ Ա. Ղ.) ձայնական տաղաչափությունը, որ բոլորովին նոր է մեր բանահյուսության մեջ, շատ մոտ է մեր հին հեթանոսական վեպերի չափին («Երկներ երկին» և մյուս հատվածները Խոր. Պատմության մեջ)։[3]

«Սասնա ծռերի» ոտանավոր լինելու հանգամանքը հավաս-

[1] Մ. Աբեղյան, Հայոց լեզվի տաղաչափություն, Երևան, 1933 թ., 360—370։ Նույնի, Դավիթ և Մհեր, Շուշի, 1889 թ. (Առաջաբան)։

[2] Մ. Աբեղյան, Հայոց լեզվի տաղաչափություն, Երևան, 1933 թ., էջ 360—370։

[3] Մ. Աբեղյան, Դավիթ և Մհեր, Շուշի, 1889 թ. (Առաջաբան)։

տելով ու հաստատելով, Աբեղյանը դրանով իսկ ապացուցել է, որ մեր վեպը ձևական կողմից պահպանել է իր ժանրային նկարագիրը, այլ խոսքով՝ չափածո էպոսը չի վերածվել արձակ հեքիաթի, ինչպես լինում է սովորաբար, երբ այն (էպոսը), ժամանակի հոլովումով, քայքայման է ենթարկվում:

Վեպի ոտանավորի հայոց հին «Վիպասանքի» ոտանավորի հետ ունեցած նմանության փաստը արձանագրելով, նա դրանով բացահայտել է մեր վիպական բանահյուսության մեջ հիշյալ գծով (ոտանավորի) գոյություն ունեցող տրադիցիայի հարատևումը:

Աբեղյանի շահագրգռությունները «Սասնա ծռերի» նկատմամբ չեն պարփակվել միայն վերջինիս ուսումնասիրության խնդիրների շրջանակով: Նա առաջիններից մեկն է եղել մեր իրականության մեջ, որը լավ ըմբռնելով, թե ինչ մեծ գանձ և ինչպիսի ազնիվ նյութ է ներկայացնում իրենից մեր վեպը, դրել է նրա գրական մշակման անհրաժեշտության կարևոր խնդիրը՝ լրջորեն հաշվի առնելով այդ աշխատանքի ողջ դժվարությունը: «Մեծ պիտի լինի մեզ համար մեր վեպը,—գրում է Աբեղյանն այդ առթիվ,—որ մերն է, մեր սեփականը, մեր ազգի դարավոր պատկերը... Ուսումնասիրենք այն բազմակողմանի կերպով, և մենք կգտնենք նրա մեջ մեր ժողովրդի հոգու խորքերը: Իսկ երբ մեր բանաստեղծներից մի հանճարեղը այդ նյութը նույն ժողովրդական ոգով մշակե գեղարվեստորեն, դա կլինի մեր ազգային բանաստեղծության մարգարիտը...»: Եվ ապա. «Այդ հանճարը խմելով հայրենի կենդանի աղբյուրից, ինչպես Դավիթն իր հայրենական անմահական աղբյուրի ջուրը, մի անգամից պիտի աճի, հսկայական դառնա և մեր աղքատիկ գրականությունը այդ ուժով ու զորությամբ պատռի ու ճանապարհ բանա ընդհանուր ազգերի գրականության մեջ, ինչպես Սասնա փոքրիկ գետը, որ լեռներից իջնելով՝ գալիս զարկում էր ահագին գետի մեջ, «ու կը կտրեր զեդ գետ, ու կը շերտեր չուրի մեջտեղ, ու հպած էն կը կխառնվեր մեջ էդ գետին ու կերթեր»»:[1]

Այս տողերի մեջ, գրված սրանից մոտ 40 տարի առաջ, երևան է գալիս մի կողմից հայրենասեր գիտնականի խորը գի-

1 Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 211—212:

տակցությունը իր ժողովրդի ազգային հոյակապ հուշարձաններից մեկի գաղափարային և գեղարվեստական խոշոր արժանիքների մասին, մյուս կողմից՝ բացահայտվում է նրա ազնիվ մտահոգությունը հայրենի գրականությունը միջազգային լայն ճանապարհ դուրս բերելու նկատմամբ։[1]

3

Աբեղյանը հայ ժողովրդական առասպելների ամենահմուտ հետազոտողն է։ Նա հիմնավոր կերպով զբաղվել է այդ առասպելների ուսումնասիրության գործով, իր հետազոտական մտքի հուժկու լուսարձակով լուսավորելով վերջիններիս հետ կապված բանասիրական վիճելի ու մութ հարցերը։

Առասպելների ուսումնասիրությանն է նվիրված գիտնականի «Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ» վերնագրով ստվար աշխատությունը (602 էջ), որ նախապես տպագրվել է Էջմիածնի «Արարատ» ամսագրի 1898—1899 թ. թ. մի շարք համարներում, և ապա արտատպվել առանձին գրքով (1899 թ.)։ Խնդրո առարկա աշխատությունն իր բնույթով տարբերվում է հեղինակի մյուս բանագիտական գործերից։ Մինչդեռ վեպի և այլնի մասին գրված նրա գրքերը գլխավորապես գիտնականի սեփական կարծիքների ու տեսությունների շարադրությունն են, առասպելներին նվիրված նրա այս հետազոտությունը նախ և առաջ քննադատություն է եղած կարծիքների, և ապա՝ շարադրություն սեփական հայացքների։

Իր այս գործի մեջ Աբեղյանը գիտական փայլուն ու սուր բանավեճով խիստ քննադատության է ենթարկում մեզանում հայտնված այն հին կարծիքը, ըստ որի Խորենացու «վեպ» կոչված աղբյուրները շինծու (ֆիկտիվ) են, որ «վեպ» անվան տակ նրա մոտ «ծածկված են մի ամբողջ շարք զանազան թարգմանական և ինքնագիր, գրավոր հիշատակարաններ», որոնք և Խորենացու իսկական, բայց «թաքցրած աղբյուրներն» են և որ

[1] Ավելորդ չենք համարում այստեղ հիշելու վեպը գրական մշակման ենթարկելու Աբեղյանի փորձի մասին, որ նա կատարել է անցյալ դարի վերջերին։ Հանգուցյալի արխիվում պահպանվել է նրա այդ փորձը, որ ուշագրավ է հատկապես իր հարազատությամբ վեպի ազգային-ժողովրդական ընդհանուր ոգուն ու ոճին։

Խորենացու հաճախակի հիշատակած «Հայոց վեպը» «սովորաբար գրքերի ծագում ունի և մեծ մասամբ Աստվածաշնչի մոտիվների շատ ու քիչ ճարպիկ փոխագործումն (искусная переработка) է, որ հենց իրեն պատմագրի գրչին է պատկանում»։[1]

Աբեղյանն ապացուցում է, որ Խորենացու Հայոց պատմության մեջ հիշված ավանդներն ու վեպերը իրոք եղել են հայոց մեջ, և որ՝ «Խորենացին կամ ինքն անձամբ, կամ յուր աղբյուրների միջոցով օգտվել է հայ ժողովրդական ավանդներից»։[2]

Իր այս միանգամայն ճիշտ հայեցակետը գիտնականը հիմնավորում է պատմահոր առանձին ակնարկների ու վկայությունների սրամիտ ու խելացի վերծանումով և նրա բերած (օգտագործած) բանահյուսական նյութերի բազմակողմանի ու խոր վերլուծումով, հատուկ քննության նյութ դարձնելով յուրաքանչյուր խնդիր, ամեն մի առանձին փաստ ու բառ։

Աբեղյանը նախ և առաջ հանգամանորեն հետազոտում է Խորենացու Պատմության մեջ եղած բանահյուսական տերմինները (Վեպ. Զրույց. Վիպասանք. Առասպելներ. Երգեր. Երգք վիպասանաց), մերժում վերջիններիս՝ Էմինի, Խալաթյանի և այլոց կողմից տրված սխալ մեկնությունները և ճշտում դրանց բուն իմաստն ու նշանակությունը։ Նույն կերպ նա քննության նյութ է դարձնում մի քանի բառերի ու դարձվածքների (Բան. Բանք. Երգ բանից. Երգարանք բանաւորք. Բան երգոյն. Ի բանսըն որ գնըմանէ. Բան ի նմանէ. Ասել. Վիպասանք. Երգք վիպասանաց. Ի թիւ ասել. Թուել. Թուելեաց երգք) նշանակությունը Խորենացու մեջ։[3]

Աբեղյանն այնուհետև հիանալի կերպով պարզում է քերթողահոր հայացքն առասպելի վրա։

Նա գտնում է, որ Խորենացու աչքին՝ «ըստ ժամանակի հասկացողության, ամեն մի գրավոր հիշատակարան, թեկուզ անվավեր մի գրվածք, որովհետև յուր մեջ հավատալի բան ունի,

[1] *Г. Халатьянц*, Армянский эпос, М. 1896, 340, 342.

[2] Մ. Աբեղյան, *Հայ ժողովրդական առասպելները*, Վաղարշապատ, 1899 թ., էջ 594։

[3] Անդ, էջ 10—25։

ավելի մեծ արժեք ունի, քան թե առասպելը, որը եթե չէ մեկնըված և միջի «հավատալին» առած նույնիսկ սուտ պատմություն է համարվում։ Եվ որովհետև Խորենացին պատմություն է գրում և ոչ թե առասպելաբանություն, ուստի և որքան կարելի է քիչ այն էլ հաճախ «մեկնելով» է օգտվում առասպելներից, որպեսզի մի գույն յուր գրած պատմության արժեքն ընկնի առասպելներով»։[1]

Իր գրքի մեջ Աբեղյանը մի առ մի և ընդարձակ կերպով հետազոտության է ենթարկում Խորենացու Հայոց պատմության մեջ բերված կամ օգտագործված՝ Վահագնի (96—175), Հայկի (176—258), Անգեղ Տորքի (159—283), Տիգրանի (379—510), Շամիրամի (510—549) և Վարդգեսի (550—568) առասպելները, վիպասանքի պատմական և կենցաղային կողմերը (283—379) և այլն։

«Հայկի ու Բելի, Արա գեղեցկի և Շամիրամի, Անգեղ Տորքի, Վահագնի պատմությունները,—նրա կարծիքով,—դիցաբանական կամ դյուցազնական առասպելներ են՝ շատ չնչին պատմական գույն ստացած։ Նույն բովանդակությունն ունեցել են սկզբնապես և Տիգրանի ու Աժդահակի, Արտավազդի և Արգավանի կռիվները և Վիշապ Արտավազդի շղթայվելը Մասիսի մեջ»։

«... Պատմական հիշողությունները,—ըստ Աբեղյանի,—սկըսվում են Արտաշատի հիմնարկությունից (180 թ. Ք. ա.), հայոց բնիկ հարազատ և առաջին թագավորության հիմնադիր Արտաշեսից (Ա.)։ Այնուհետև ժողովուրդը երգել և պատմել է նորա մերձավոր հաջորդ ու զավակ Մեծն Տիգրանին (ծնված շուրջ 140 թ. Ք. ա.), սորա որդի Արտավազդի և թոռան՝ Արտաշեսի (Բ.) պատմությունները և այս երեքի հարաբերությունը Մարաց հետ։ Այս բնիկ հարստության հիշողությունների վրա ավելացել են Միհրդատի, Հրազդամիզդի և Արշակունյաց հարստության հիմնադիր Տրդատ Ա-ի պատմությունից հիշողություններ։ Վերջին պատմական հիշողությունն է Տրդատ Ա-ի ժամանակ Ալանաց արշավանքը (72 թ. Ք. հ.)»։

---

[1] Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ, 1899, էջ 94—95։

Պատմական-առասպելական երգերն ու զրույցները Աբեղյանը բաժանում է երկու շրջանի.

ա. Տիգրանի շրջան, որին վերաբերում են և Վահագնի ու Վարդգեսի առասպելները, ամպրոպային Վահագն Տիգրանի որդի դարձած, իսկ Վարդգեսը նրա հոր՝ Երվանդի փեսա։

բ. Արտաշեսի շրջան, որին վերաբերում են և Սանատրուկի, Երվանդի, Արտավազդի և Արգավանի առասպելները։ Այս պատմությունները արդեն միացած են եղել և մի ամբողջականություն են կազմել իբրև հայոց «վիպասանք», թեպետ և կարող էին նույն վիպասանքի այս կամ այն միջադեպերն իբրև առանձին զրույց կամ երգ էլ պատմել թե ժողովրդի և թե վիպասանների մեջ»։

«Տիգրանի և Արտաշեսի շրջանները,—Աբեղյանի համոզմամբ,—վիպական ոգու համեմատ, ձգտել են միանալու, կենտրոն ունենալով Մարաց, որ է վիշապազանց հետ ունեցած հարաբերությունը թե ըստ պատմականին և թե ըստ առասպելականին»։[1]

Մեծ է Աբեղյանի տվյալ աշխատության արժեքը հայագիտության համար։ Իր կատարած մանրազնին ու հմտալից ուսումնասիրությամբ նա՝

1. Հաստատելով Խորենացու Պատմության բանավոր աղբյուրների վավերականությունը, դրանով իսկ վերականգնում է այդ Պատմության հեղինակությունը։

2. Տարբերազատում է պատմահոր մոտ եղած պատմական և առեղծական բանահյուսական նյութերը, դյուրացնելով վերջիններիս ըստ հարկի ու պատշաճի օգտագործման խնդիրը։

3. Ճշտում կամ ի նորո պարզում է հայոց առասպելների բանահյուսական-ժողովրդական բնույթը, նրանց դիցաբանական էությունն ու պատմական զգեստավորումը։

Առանձնապես լավ է տրված այս տեսակետից Վահագնի առասպելի դիցաբանական էության մեկնաբանությունը։ Հակառակ ուրիշ բանասերների, որոնք իրենց հետազոտությունների մեջ Վահագնին համարել են՝ պատերազմի կամ քաջության,[2]

[1] Անդ, էջ 595—598։

[2] Гр. Халатьянц, Армянский эпос, Москва, 1896, էջ 202։

որսի և հաղթության[1] կամ արեգակի[2] աստված, Աբեղյանը միանգամայն համոզիչ կերպով ապացուցում է, որ նա (Վահագնը) իր սկզբնական կերպարանքով եղել է հեթանոս հայերի կայծակի կամ ամպրոպի աստվածը:

Նա գրում է. «Վահագն ըստ ամենայնի ամպրոպային կամ կայծակի աստված է, համապատասխան Ինդրային, կայծակի աստված Ագնիին, գերմանական Թորին, պարսից Վերեթրագնային, Տիշտրիային և այլն:

Վահագն իբրև ամպրոպային աստված ծնունդ է երկնքի ու երկրի, երկնային ծիրանի (ամպերի) ծովի և երկրային բույսերի՝ հատկապես կարմիր եղեգնի, որ (ամպերի) ծովի մեջ բոցավառվում է, կայծակի աստված Վահագնի ծննդյան ժամանակ: Իբրև ամպրոպի աստված՝ հրամազ, բոցամորուք, արեգակնաչյա պատանյակ է:

Իբրև ամպրոպի աստված ծնվելուն պես վազում է վիշապի կամ վիշապների դեմ կռվելու, նրա ծնունդն ու արտաքինն ամբողջապես բնական օդերևույթից են վերցրած: Կռիվն էլ օդերևույթի ամպրոպային կռիվն է, քանի որ նրա թշնամի վիշապն ամպրոպային օդերևույթի անձնավորումն է: Նույնը հաստատվում է և «վիշապաքաղ» մակդիրով, որ ցույց է տալիս թե Վահագնի կռիվը վիշապների դեմ մեր ժողովրդի մեջ հին և նոր ժամանակներում հայտնի «վիշապ հանելն» է: Իբրև ամպրոպի աստված նա «քաջ» մակդիրն է կրում և քաջություն շնորհում, քանի որ ամպրոպային աստվածները, ինչպես Ինդրան, ամենազորն են, ուժեղ ու քաջ: Նա իբրև ամպրոպի աստված նույնացել է հելլենիստական ժամանակներում Հերակլեսի հետ, այլև մերձեցել է Ապոլոնին, քանի որ վերջինս էլ ամպրոպային հատկություններ ունի. կամ թե մեր Վահագնի մեջ էլ տեսել են արեգական երևույթը, զի ամպրոպի և արեգական երևույթների անձնավորումները, բնության մեջ եղած նմանության

[1] Հ. Գելցեր, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, թարգմ. Հ. Թորոսյան, Վենետիկ, 1897, էջ 36:

[2] Ղ. Ալիշան, Հին հավատք, Վենետիկ, 1895 թ., էջ 86:

պատճառով, շատ ազգերի առասպելների մեջ իրար փոխանակում են կամ իրար տեղ անցնում»։[1]

Գիտնականի այս կարծիքն ըստ ամենայնի ընդունելի է և ճշտվում է ոչ միայն հայկական հավատալիքների ու ժողովրդական բանահյուսության հարուստ տվյալներով, այլև ուրիշ ազգերի ֆոլկլորի համանման նյութերով, որ բերում է նա իր աշխատության մեջ։[2]

Ուշագրավ են նաև Աբեղյանի փաստարկումները Հայկի առասպելի ժողովրդական լինելու վերաբերյալ։ Իրավացի կերպով քննադատելով Էմինի, Խալաթյանի և այլոց դիտողությունները առասպելի ժողովրդական աղբյուրի մասին, իբրև արդյունք Խորենացու պատմության 10-րդ գլխում հիշված «Այս արդարացուցանէ զանգիր հին ասացեալ զրոյցս» արտահայտության ոչ ճիշտ ըմբռնման, գիտնականը առասպելի ժողովրդական լինելը հաստատում է բոլորովին ուրիշ կողմից—նրա բովանդակության մեջ եղած վիպական-ֆոլկլորային մոտիվներով։

Աբեղյանի քննությունից պարզ երևում է, որ Խորենացու կողմից ոչ մի, թեկուզ և մութ ակնարկ իսկ չկա Հայկի պատմության ժողովրդական զրույցներից քաղած լինելու վերաբերյալ, ինչպես կարծում են Էմինը, Խալաթյանը և այլք։ Քերթողահայրը պարզապես հայտնում է, որ միայն գրավոր աղբյուրից է քաղել այն։ Իսկ այդ գրավոր աղբյուրը, Աբեղյանի կարծիքով, կարող է «գիտնականների հերյուրում լինել ամբողջապես»։ Նա գրում է. «Տասներորդ գլխում Հայկի պատմության մեջ հիշված հին անգիր զրույցները Հայկի և Բելի առասպելի հետ առնչություն չունեին, այլ Տարոնում և Արարատում մարդկանց հառաջագույն բնակություն լինելուն են վերաբերում»։[3]

Այնուհետև Աբեղյանը մի շարք զուգահեռ օրինակներով (Դավիթ և Գողիաթ, Սմբատ և Հեփթաղ, Տրդատ և Գոթաց իշխան, Սամ և Բերքույի և այլն) ցույց է տալիս, որ՝ «Հայկի ու Բելի զրույցը յուր էությամբ, բովանդակությամբ ոչ միայն ժո-

1 Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Վաղարշապատ, 1899 թ., էջ 174—175։

2 Անդ, էջ 134—174։

3 Անդ, էջ 188։

ղովրդական վիպական ոգուն հակառակ չէ, այլ և շատ նման է հանգունատիպ բազմաթիվ զրույցներին»:[1]

Նա գտնում է, որ՝ «Հայկի կռիվը յուր մանրամասնությունների մեջ, գրեթե սկզբից մինչև վերջ տարած է շատ վիպական ձևերով, դյուցազնական, վիպական կերպարանքով»: Այդ մանրամասնություններն են ըստ նրա՝

1. «Երկրի դղրդալը երկու կողմերի հսկաների հարձակման ժամանակ», 2. «Բելի դեսպան ուղարկելը Հայկին», 3. «Խստությամբ և կոպտությամբ խոսելը», 4. «Բազմաթիվ մակդիրները» և մի քանի ուրիշները, որոնք մի առ մի հիշատակում և քննության է առնում նա իր ուսումնասիրության մեջ:[2] Հայկի առասպելի ժողովրդական լինելը ապացուցող կարևոր փաստերից մեկն էլ, որ բերում է Աբեղյանը, դա Վանա ծովի շուրջը, Հայկի ու Բելի մասին պատմվող ժողովրդական զրույցներն են, որոնք նա ուրիշ բանասերների նման անպատճառ Խորենացու ազդեցությամբ ժողովրդի մեջ մտած բաներ չի համարում, այլ՝ «Խորենացուց անկախ, հին ժողովրդական զրույցների սերունդ, որոնք կապված մնում են Վանա ծովի շուրջը և հատկապես այդ ծովի շուրջը եղած տեղագրական անունների հետ»:[3]

Այս ամենն ի նկատի ունենալով, ինչպես և այն, որ Հայկ՝ հսկա նշանակությամբ և իբրև առասպելական որսորդ Օրիոնի համասար գործածված ենք գտնում թարգմանիչներից, Աբեղյանը գալիս է այն եզրակացության, որ՝ «Հայկի ու Բելի առասպելն ամենայն հավանականությամբ ժողովրդական հիմունք ունի: Եղել է, հավանորեն, մի տեղական առասպել հսկա որսորդ Հայկի և մի օտար բռնավոր հսկայի՝ Բելի կռվի մասին, որոնց համար Վանա լճի շուրջը տեղեր են ցույց տվել»:[4]

Քննադատական սուր մտքի և երկաթե տրամաբանության բացառիկ հաջող մի նմուշ է Տիգրանի առասպելի աբեղյանական վերլուծումը:

Հակառակ Մ. Էմինի, Գր. Խալաթյանի, Գարագաշյանի և

---

[1] Անդ, էջ 225:
[2] Անդ, էջ 223—243:
[3] Անդ, էջ 243:
[4] Անդ, էջ 247:

այլոց, որոնք կարծում են, թե Խորենացին Տիգրանի պատմությունը վերցրել է Մար-Աբասից (սխալ հասկանալով պատմահոր ակնարկն իր աղբյուրի մասին), Աբեղյանը մանրամասն հետազոտելով այդ պատմությունն ու նրա բուն աղբյուրը («Հյուսումն պիտոյից» կոչված ճարտասանական ժողովածուն), ապացուցում է, որ Խորենացին Տիգրանի պատմությունը վերցրել է ոչ թե Մար-Աբասից, այլ՝ ժողովրդական երգերից: Ահա նրա ամփոփում-եզրակացությունն այդ առթիվ. «Խորենացին Տիգրանի պատմությունը Մար-Աբասից չէ առնում: Նա երկու տեղ՝ հիշում է, որ այդ պատմությունն առնում է մի գրավոր աղբյուրից, որի հեղինակի անունը, ծանոթ ենթադրելով, չէ տալիս, այլ բավականանում է միայն նորան գովելով: Տիգրանի պատմության մեջ հիշած «ասէ», «ասէ որ պատմեն», «ասում է պատմողը» խոսքերը վերաբերում են այդ հեղինակին: Այդ գրվածքը, որ Խորենացին կոչում է «Հիւսումն պիտոյից» կամ «Պատմութիւն հիւսման պիտոյից», եղել է մի բանահյուսական ու ճարտասանական գրվածք, հավանորեն «չորս հագներգության» բաժանված: Խորենացին անձամբ չէ օգտված յուր հիշած ժողովրդական երգերից, այլ յուր աղբյուրի հեղինակն է ճարտասանորեն մշակել ժողովրդական բանաստեղծությունը: Երգերի հիշատակությունը նա յուր աղբյուրից է առել»:[1]

Աբեղյանը միաժամանակ փայլուն կերպով ապացուցում է, որ ժողովրդական երգերի մեջ հիշվող Տիգրանը ոչ թե Կյուրոսի ժամանակակից Տիգրանն է, ինչպես սխալմամբ գրել է Խորենացին (հավանորեն վերցնելով իր աղբյուրից), որ մոլորության մեջ է գցել բանասերների մեծ մասին, այլ Լուկուլլոսի ժամանակակից Տիգրան 2-րդը կամ Մեծը:[2]

Չափազանց նշանակալից է նաև Աբեղյանի ուսումնասիրության այն մասը, որ նվիրված է վիպասանքի պատմական կողմի վերլուծմանը: Պատմական դեպքերի ու դեմքերի և ժողովրդական բանահյուսության նյութերի զուգահեռ հետազոտությամբ ու համադրումով նա կարողացել է հիանալիորեն տարրալուծել Արտաշեսի վեպի պատմական ատաղձը, ցույց տալ, թե ինչպես

[1] Անդ, էջ 445:

[2] Անդ, էջ 449—474:

վիպական Արտաշեսի կերպարի մեջ ժողովրդական վիպական ստեղծագործության հատուկ եղանակով համակցվել են պատմական տարբեր անձնավորությունների (Արտաշես Ա, Արտաշես Բ, Արտաշես Գ և Տրդատ Ա) կյանքի ու գործի դրվագները։[1]

Այսպիսին է Աբեղյանի «Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ» վերնագրով հայտնի ուսումնասիրությունը, նրա ֆոլկլորագիտական-պոլեմիկական աշխատությունների գլուխ գործոցը։

4

Փաստական հարուստ նյութի վրա հիմնված, երկար տարիների համառ աշխատանքի և մասնագիտական մանրակրկիտ հետազոտության արդյունք են Աբեղյանի «Հին գուսանական ժողովրդական երգեր» (Երևան, 1931 թ.) և «Ժողովրդական խաղիկներ» (Երևան, 1940 թ., Ներածություն) վերնագրով հմտալից ուսումնասիրությունները՝ նվիրված հայոց ժողովրդական բանաստեղծության երկու կարևոր տեսակներին։

Առաջին գործի, այն է՝ «Հին գուսանական ժողովրդական երգերի» մեջ, հենվելով հայ հին հեղինակների—Բյուզանդի, Եղիշեի, Խորենացու, Նարեկացու և այլնի մոտ պահպանված համապատասխան ակնարկների ու տեղեկությունների վրա, Աբեղյանը ապացուցում է, որ հայոց մեջ հնուց սիրված են եղել՝ ուրախության, սիրո և լացի բանավոր երգեր, որոնք հորինել ու կատարել են ժողովրդական երգիչները—գուսաններն ու գուսանուհիները։ Նա միաժամանակ արձանագրում է, որ այդ երգերը երկար ժամանակ մնացել են առանց գրի առնվելու, որովհետև գրագետ եկեղեցականները գայթակղություն են համարել գուսանությունը։ Ըստ Աբեղյանի 14—15-րդ դարերից միայն «գալիս է ժամանակ, երբ նույնիսկ կրոնավորներից գրավոր «սիրու բաներ», այսինքն սիրո երգեր են պահանջվում»,[2] գրի են առնվում նաև վերոհիշյալ գուսանական-ժողովրդական երգերը։ Գիտնականի կարծիքով 10-րդ և հետագա դարերի մեր մի շարք գրչագիր տաղարաններում պահպանված «հայրեն» կամ «հայերեն» կոչվող

[1] Անդ, էջ 286—385 և հտն.։

[2] Մ. Աբեղյան, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1931, էջ 184։

անանուն տաղերը, ինչպես նաև 19 և 20-րդ դարերում Ակնի, Վանի և այլ կողմերում գրի առնված ժողովրդական սիրո, ուրախության, լացի, պանդխտության («անտունի») երգերի մի զգալի մասը հայոց հին գուսանական այդ երգերն են, որոնք «սկզբից ի վեր գոյություն են ունեցել մեզանում և շարունակել են բերանացի ապրել մինչև մեր օրերը»,[1] ենթարկվելով, բնականաբար, վերամշակման ու նորոգման թե բովանդակությամբ և թե ձևով (լեզու և այլն):

Աբեղյանը ցույց է տալիս նաև, որ Տևկանցը,[2] սրան հետևելով և ուրիշները, առանց որևէ լուրջ հիմքի, լոկ խոսքով «հայրենները» վերագրել են Նահապետ Քուչակին, մինչդեռ դրանք՝ թե իրենց լեզվով ու ոճով, թե բովանդակության մոտիվներով և մի քանի այլ կողմերով բուն ժողովրդական երգեր են, դարերի ընթացքում մշակված գուսանների ու գուսանուհիների բազմաթիվ սերունդների կողմից:

Իր այս կարևոր թեզերը Աբեղյանը հիմնավորում է, մանրամասն քննության առնելով տվյալ նյութի շուրջը եղած տպագիր ու անտիպ սկզբնաղբյուրներն ու ողջ գրականությունը: Նա մի առ մի (գլուխ առ գլուխ) վերլուծման է ենթարկում «հայրենների» ու «անտունիների» բովանդակության ու արվեստի հետ կապված բոլոր խնդիրները, քննադատում և գնահատում է իր նախորդ բանասերների (Տևկանց, Կոստանյան և այլն) հայտնած կարծիքները:

Հանգամանորեն հետազոտելով «հայրենների» լեզուն, վարիանտները, ռիթմը, տների ու տողերի շարժունությունը, քառյակների շարժունությունը, տաղաշարքերը և այլն, Աբեղյանը անում է հետևյալ նշանակալից եզրակացությունը.

«Հայրենները առաջին հորինողներից հետո,—ըստ գիտնականի,—կրել են ժողովրդական երգերին հատուկ փոփոխությունները, այն էլ բավական մեծ չափերով...»: Այդ երգերը, նրա կարծիքով, հորինված են կենդանի միջին հայերենով, առանց գրաբարի ազդեցության, որ բնականաբար չպիտի երևար ժողովրդական երգի մեջ, որովհետև գրաբարը շատ վաղուց մեռած էր եղել: Միջին հայերենի հետ այդ փոքրիկ երգերի մեջ երևան են

[1] Անդ, էջ 259:

[2] Տեվկանց Ար. Վ. Հայերգ. Թիֆլիս, 1882:

գալիս նաև տարբեր բարբառների ձևեր, որ և ցույց են տալիս, թե հայրենները կամ հորինված, կամ երգված են տարբեր բարբառների մարդկանցից—և այս բնական է ժողովրդական երգի համար... Մյուս կողմից՝ վարիանտները նկատի ունենալով, Աբեղյանը նկատում է, որ հայրենների լեզուն փոփոխություն է կրել, այն է՝ միջին հայերենի լեզվական ձևերը վերածվել են նորի և շատ տաղեր բոլորովին վերամշակվել, վերստեղծվել են լեզվի նկատմամբ։ Ապա՝ որ գլխավորն է, առաջ են եկել բազմաթիվ վարիանտներ, երբեմն մի երգի համար մի քանիսը, որոնք հին երգերի վերամշակություններ են իբրև նոր երգեր և միմյանցից տարբերվում են հաճախ ոչ միայն լեզվով ու ձևով, այլև բովանդակությամբ։ Այդ փոփոխակներից զատ՝ հայրենների մեջ Աբեղյանը գտնում է ժողովրդական երգերին հատուկ մի կարևոր հատկանիշ ևս. միևնույն տները (երկտողերը) կամ տողերը երևում են զանազան երգերի մեջ, այնպես որ կարելի է ասել, թե երգիչները ազատ վերաբերմունք են ունեցել դեպի այդ երգերը։ Ապա դարձյալ՝ նույն շարժուն վիճակի մեջ են և քառյակները ու ավելի մեծ հայրենները, որոնք միմյանց հետ միանում են և իրարուց անջատվում են՝ նայելով երգիչների տրամադրությանն ու հիշողությանը։ Այդ պատճառով միևնույն քառյակները գտնում ենք այլ և այլ քառյակների հետ միացած...։

Հայրենների այդ բոլոր հատկությունները... Աբեղյանին բերում են այն հետևության, որ դրանք բերանացի ավանդված տաղեր են եղել և մեկ ժամանակի ու մեկ անհատի ստեղծագործություն չեն, այլ ընդհանրական, դրանց վրա աշխատել են բազմաթիվ սերունդներ, և դրանք փոփոխություն, վերամշակություն ու զարգացում կրել են բնականաբար, երգիչների բերանին, երգվելու ժամանակ, այն էլ դարերի ընթացքում։ Ուրիշ խոսքով, այդ փոքրիկ տաղերն ապրել են ժողովրդական երգերի կյանքով և իբրև ժողովրդական երգեր գրի են առնված զանազան ժամանակներում ու տեղերում և զանազան մարդկանց ձեռքով, ուստի և մեկմեկուց տարբեր տաղաշարքերով ու բազմազան վարիանտներով, ճիշտ ինչպես մեր ժամանակի ժողովրդական երգերի ժողովածուներն են։[1]

---

1 Մ. Աբեղյան, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1931, էջ 113—115։

Հայրենների մասին այս հետևության հանգելուց հետո Աբեղյանը մանրախույզ հետազոտությամբ ցույց է տալիս դրանց ժողովրդականությունը նաև ձևական և ներքին բովանդակության կողմից, համեմատությամբ մեր ժամանակի ժողովրդական երգերի հետ, որոշում դրանց հարատևությունը մինչև մեր օրերը և դրանց հնությունն ու առնչությունը մեր հին գուսանական երգերի հետ։[1]

«Հին գուսանական ժողովրդական երգեր» ուսումնասիրության մեծագույն արժեքն այն է, որ այստեղ բազմակողմանի կերպով հետազոտված ու բնութագրված է հայ ժողովրդի բազմադարյան բանաստեղծության ամենից ավելի գեղեցիկ, ամենից ավելի կյանքոտ և ամենից ավելի ազգային բաժինը և հիմնավորապես պարզված է մեր բանասիրական գրականության մեջ բանավեճի առարկա դարձած կարևոր հարցերից մեկը—Քուչակյան կոչված երգերի խնդիրը։

Արժեքավոր աշխատանք է նաև Աբեղյանի՝ ժողովրդական խաղերին նվիրված ուսումնասիրությունը («Ժողովրդական խաղիկներ», Երևան, 1940 թ., Ներածություն)։

Իր այս գործի մեջ գիտնականը հանգամանորեն վերլուծման է ենթարկում մեր գյուղական հազարավոր փոքրիկ երգերի՝ անվան, հեղինակի, բովանդակության, հորինվածքի, ոտանավորի և այլն հարցերը, կատարելով համապատասխան ընդհանրացումներ ու հետևություններ։ Առանձնապես հետաքրքիր ու կարևոր են խաղիկների ներքին կազմության և արտաքին արվեստին նվիրված գլուխները։

Աբեղյանը ցույց է տալիս, որ խաղերը մեծ մասամբ պարզ ու անպաճույճ ստեղծագործություններ են, որոնց մեջ յուրահատուկ նրբերանգներով ու ձևերով արտահայտված է ժողովրդական երգերին հատուկ պատկերավոր զուգահեռականությունը։ «Խաղի էական մասը,—գրում է նա այս կապակցությամբ,—որի մեջ է բուն իմաստը. գրեթե միշտ երկրորդ երկատողն է, իսկ առաջին երկատողը սովորաբար երկրորդի լրացումն է որևէ կողմից, նրա սկսվածքը, նախապատրաստությունը, բաղդատությունը և այլն»։ Եվ ապա. «Որքան հաջողությամբ հարմարեցված են իրար երգիկների այս երկու զուգահեռական մասերը, և

[1] Անդ, էջ 115 և հտն.

որքան սերտ ու ներքին է այս երկու մասերի կապակցությունը, այնքան ավելի գեղեցիկ է խաղը»։[1]

Աբեղյանը որոշում է խաղիկների հիմնական ձևը, վանկերի թիվը, ինչպես նաև հանգերի բնույթն ու հնչյունական կազմությունը։ Այդ ձևը ըստ նրա է՝ «տողերի թվի նկատմամբ երկտողը, եռատողը և քառատողը, իսկ նայելով վանկերի թվին և հատածին տողերի մեջ և հանգերի մեջ և հանգերի դասավորությանը, խաղն ունի բավական բազմազանություն»։[2]

Ուշագրավ են նաև «Ժողովրդական խաղեր» ուսումնասիրության այն գլուխները, ուր խոսվում է խաղիկների աղճատումների, վարիանտների առաջացման, նրանց զարգացման տարբեր ձևերի և խաղերից առաջ եկող ընդարձակ երգերի մասին։ Այստեղ, ինչպես և ողջ ուսումնասիրության մեջ, երևան է գալիս Աբեղյանի մեծ հմտությունը ժողովրդական ստեղծագործության, տվյալ դեպքում՝ խաղերի հարափոփոխ կյանքի բազմազան ու բարդ պրոցեսները—առաջացումը, զարգացումը, վարիանտավորումը, աղճատումը... զննելու և գիտականորեն ընդհանրացնելու գործում։

Թե «Հին գուսանական ժողովրդական երգերը» և թե «Ժողովրդական խաղիկները» իրենց տեսակի մեջ եզակի գործեր են մեզանում (և ոչ միայն մեզանում)։

5

Աբեղյանի ֆոլկլորագիտական գործունեությունը չի սահմանափակվել հայ ժողովրդի բազմահարուստ բանահյուսության տարբեր ժանրերի ու տեսակների ուսումնասիրությամբ։ Նա շատ շնորհակալ և մեծ աշխատանք է կատարել նաև այդ բանահյուսության կարևոր հուշարձանների կամ սկզբնաղբյուրների վերծանության-վերականգնման, խմբագրության և հրատարակման գծով, հանդես բերելով աղբյուրագետ-բանասերի իր տաղանդն ու մեծ հմտությունը։

Հայտնի է, որ մինչև Աբեղյանը բանահյուսական նյութերը մեզանում խմբագրվել ու հրատարակվել են բավական պար-

[1] Մ. Աբեղյան, Ժողովրդական խաղիկներ, Երևան, 1940, էջ 50—59։
[2] Անդ, էջ 59։

զունակ ձևով, ավանդական, անփոփոխ մեթոդներով։ Մեծ մասամբ բացակայել է գիտական խիստ մոտեցումը դեպի հրատարակվող նյութը։ Միևնույն ֆոլկլորային հուշարձանի տարբերակները կամ բոլորովին աչքաթող են արվել և կամ հրապարակվել են շատ անփույթ ձևով, առանց որևէ առաջնորդող սկզբունքի։ Բանահյուսական ժողովածուները երբեմն բոլորովին զուրկ են եղել գիտական համապատասխան ապարատից, իսկ հաճախ էլ ունեցել են շատ պակասավոր ու աղքատիկ ապարատ։ Եզակի են այն հրատարակությունները, որոնք այս տեսակետից բավարար են եղել։

Աբեղյանի մոտեցումը ժողովրդական բանահյուսության սկզբնաղբյուրների խմբագրման ու հրապարակման գործում բոլորովին այլ է։ Նա ստեղծել է ֆոլկլորային տեքստերի մշակման իր ուրույն եղանակը, խելացիորեն օգտագործելով դրա համար հայ բանասիրության դրական մեծ փորձը պատմագրական հին հուշարձանների տեքստերի հրատարակության բնագավառում (մի փորձ, որ ստեղծվել է իրեն՝ Աբեղյանի ամենագործոն մասնակցությամբ ու ջանքով)։[1]

Եթե բանահյուսական տվյալ հուշարձանը չունի քիչ թե շատ կայուն տեքստ և վարիանտային տարբերությունները ընդարձակ են ու շատ, Աբեղյանն այդ հուշարձանի առանձին վարիանտները տալիս է ջոկ-ջոկ, իրար տակ կամ կողք-կողքի— հարկ եղած դեպքում (ծավալուն նյութի ժամանակ) յուրաքանչյուր վարիանտ բաժանելով մեծ ու փոքր պարբերությունների, որպեսզի դրանով հեշտանա ընթերցողի և ուսումնասիրողի գործը վարիանտների բովանդակությունը զուգադրելու կամ համեմատելու։ Իսկ եթե բանահյուսական տվյալ հուշարձանն ունի համեմատաբար կայուն տեքստ և վարիանտային տարբերությունները քիչ են, նա ընտրում է ամենակատարյալ վարիանտը, և տալով այն իբրև հիմնական բնագիր (մայր վարիանտ), մնացած վարիանտների նորությունները (առանձին բառեր, տողեր...) տալիս է իբրև տեքստային տարբերություններ (տեղավորելով դրանք մայր վարիանտի տակ), այսպիսով բոլորելով (ամբողջացնելով)

[1] Մենք այստեղ նկատի ունենք՝ Խորենացու «Հայոց պատմության» և Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» գիտական հրատարակությունները, որոնցից առաջինը Աբեղյանը կատարել է Ս. Հարությունյանի հետ։

ովյալ բանահյուսական հուշարձանի ապրած ստեղծագործական կյանքի (կրած փոփոխությունների, ունեցած հապավումների ու հավելումների) շղթան։ Իր պատրաստած բանահյուսական տեքստերը Աբեղյանն, իբրև օրենք, օժտել է գիտական անհրաժեշտ ապարատով (ներածություն, նախաբան, ծանոթություններ, օգտագործված աղբյուրների ցանկ, բառարան), որի մեջ ցոլանում են նրա լայն գիտանքը և բանասերի հմտությունը։

Աղբյուրագիտական այս սկզբունքներով է պատրաստել Աբեղյանը (Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի աշխատակցությամբ) «Սասնա ծռեր» երկու հոյակապ հատորները,[1] որոնք ամփոփում են իրենց մեջ վեպի մինչ այդ հրատարակված ու անտիպ շուրջ 50 պատումները՝ Մոկաց, Շատախի, Սպարկերտի, Վանի, Մշու, Սասունի, Ալաշկերտի և այլ բարբառներով ու ենթաբարբառներով, և որոնք հանդիսանում են հայ ժողովրդի հարուստ ու հին կուլտուրայի գանձարանի այն մնայուն հուշարձաններից, որ պատիվ կարող են բերել ամեն մի կուլտուրական մեծ ազգի։

Նույն բնույթի գործ է «Գուսանական տաղեր» սքանչելի հատորը,[2] որ պարունակում է իր մեջ տարիների մեղվաջան աշխատանքով, բազմաթիվ հայ գրչագրերից պեղված շուրջ 500 գուսանական տաղեր («հայրեններ») իրենց բազմաթիվ տարբերակներով, և որը, իր ազնիվ նյութի շնորհիվ, հանդիսանում է հայ գրականության լավագույն Ոսկեփորիկներից մեկը, հայ ժողովրդի բանաստեղծական հանճարի ամենախոսուն ու անեղծանելի վկայականը։

Աղբյուրագիտական հար և նման սկզբունքներով է պատրաստված նաև Աբեղյանի «Ժողովրդական խաղիկներ» ստվար հատորը,[3] որ պարունակում է իր մեջ տասնյակ տարիների ընթացքում հեղինակի գրի առած և բազմաթիվ բանահյուսական-ազգագրական տպագիր ու ձեռագիր ժողովածուներից, ինչպես նաև մի շարք պարբերական հրատարակություններից հավաքված հայ ժողովրդական խաղիկների (գյուղական փոքր երգերի) շուրջ 3500 նմուշ իրենց տարբերակներով, և որը ամփոփ ու լրիվ

---

1 Ա հատորը (1000-ից ավելի էջեր) լույս է տեսել 1936 թվին։ Բ հատորը (նույն ծավալով), որի Ա գիրքը լույս է տեսել 1946 թվին։

2 Լույս է տեսել 1940 թվին, բաղկացած է 309 էջից։

3 Լույս է տեսել 1940 թվին, բաղկացած է 582 էջից։

պատկերացում է տալիս մեզ հայ ժողովրդական բանաստեղծության ամենատարածված տեսակներից մեկի մասին։

Ֆոլկլորային տեքստերի խմբագրման ու հրատարակման աշխատանքի հիմքում Աբեղյանի մոտ ընկած է գիտնականի բարձր կարծիքը ժողովրդական ստեղծագործության հասարակական և գեղարվեստական մեծ արժանիքների և այդ ստեղծագործության պատմա-կուլտուրական խոշոր դերի մասին։ Դրանով է պայմանավորված նաև նրա հույժ ուշադիր վերաբերմունքն ու մանրակրկիտ աշխատանքը՝ ժողովրդական վեպի, երգի և այլն երանգների ու նրբերանգների (առանձին վարիանտների, մոտիվների, բառի, տողի, արտասանության, եղանակի...) նկատմամբ։

Նշանակալից է Աբեղյանի գործը պատմագրական մի քանի հնագույն երկերի մեջ ներթափանցած և իրենց սկզբնական կերպարանքը փոխած բանահյուսական հուշարձանների վերծանման-վերականգնման գծով։ Բաց ըմբռնելով ավանդական բանահյուսության ընդհանուր ոգին և տիրապետելով ժողովրդական ստեղծագործության թե բովանդակության և թե արվեստի բոլոր առանձնահատկություններին, նա հաջողությամբ կարողացել է տարբերազատել ու անջատել մի շարք պատմիչ-գրողների (Բյուզանդ, Մամիկոնյան, Շապուհ Բագրատունի...) գործերում տեղ գտած (այլափոխված և գրականորեն մշակված) բանահյուսական նյութերը, առանձին սյուժեներն ու մոտիվները, վերականգնել վերջիններիս սկզբնական նկարագիրը և տալ դրանց կրած փոփոխությունների պատկերը։

Առանձնապես ակնառու են այս առումով Աբեղյանի հետախուզումները հայոց հնագույն վեպերից մեկի (որ նա կոչել է «Պարսից պատերազմ» անունով) հայտաբերման ուղղությամբ։ Ինչպես որ Թորամանյանը դարերի ավերումներից պահպանված մի քանի քարաբեկորների հիման վրա կարողացավ վերականգնել-վերաստեղծել հայ ճարտարապետության հրաշալիքներից մեկը—հոյակապ Զվարթնոցը, ճիշտ այդպես Աբեղյանը մի քանի մատենագիրների մոտ մնացած առանձին վիպական մոտիվների, գործող անձանց և այլն հիման վրա հավաստեց ու հաստատեց պարսից նվաճողների դեմ հայ ժողովրդի մղած ազատագրական կռիվների շուրջը հորինված մեր հին ազգային վեպերից մեկի՝ «Պարսից պատերազմի» գոյությունը։

Աբեղյանի հայտնագործությունն ընդունելի ու համոզիչ է նախ և առաջ այնու, որ նա «Պարսից պատերազմի» ստեղծումը կապում է մեր ժողովրդի պատմական անցյալի մի շրջանի հետ (2—5-րդ դարեր), որը հատկապես հարուստ է եղել ռազմա-քաղաքական խոշորագույն իրադարձություններով և հերոսական դրվագներով, մի շրջանի հետ, երբ հրապարակի վրա են դրված եղել նրա անկախության ու ազատության, քաղաքական ու կուլտուրական ինքնորոշման կենսական հարցերը։ Այդպիսի պատմական շրջաններում են սովորաբար ստեղծվել ժողովուրդների կյանքում ազգային-դյուցազնական մեծ վեպերը։ 2—5-րդ դարերը հայ ժողովրդի պատմական անցյալի այն շրջաններից են, որոնք դարեր շարունակ և մինչև այսօր եղել են մեր գրականության ամենաազնիվ ու կենսունակ թեմաներից մեկը։ Այդ դարերի ռազմա-քաղաքական խոշորագույն իրադարձություններին, ժողովրդի մահու ու կենաց հերոսամարտերին և երկրի պետական-ներքին կյանքին են նվիրված հայ հին հեղինակներից՝ Փավստոս Բյուզանդի ու Եղիշեի, նորերից՝ Րաֆֆու, Դեմիրճյանի և Ստ. Զորյանի պատմական մեծարժեք գործերը։[1]

Դժվար է ընդունել, որ այդ թեման, որի ճառագայթները հասնում են մինչև մեր օրերը, իր ժամանակին ջերմացրած ու վառած չլիներ հայոց հին վիպասանների ու գուսանների ստեղծագործական երևակայությունը։

Սակայն, Աբեղյանն իբրև փաստասեր ու փաստագետ գիտնական, չի բավարարվում այսօրինակ հնարավոր ու հավանական ենթադրություններով միայն։ Իր ձեռքի տակ եղած միանգամայն կոնկրետ նյութի հիման վրա նա մեծ հմտությամբ վերստեղծել է այդ վեպը, ընդհանուր գծերով պարզել նրա կառուցվածքն ու բովանդակությունը։

Աբեղյանն ամենից առաջ խոսում է «Պարսից պատերազմի» մատենագրական աղբյուրների (Ագաթանգեղոս, Բյուզանդ, Խորենացի, Սեբեոս) մասին, բանասիրական վերլուծման միջոցով որոշելով, թե որ աղբյուրի մեջ, ինչ և ինչպես է պահպանվել այդ վեպից։[2] Նա այնուհետև մի առ մի վերականգնում է վեպի սե-

[1] «Հայոց պատմություն», «Վարդանանց պատերազմ», «Սամվել», «Վարդանանք», «Պապ թագավոր»։

[2] Մ. Աբեղյան, Հայ ժող. վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 109—114։

րունդները կամ «ճյուղերը» (1. Խոսրով, Մանիկ-Կոնակ: 2. Տրդատ, Արտավազդ: 3. Խոսրով, Վաչե: 4. Տիրան և Արշակ: 5. Պապ և Վարազդատ, Մուշեղ: 6. Մանվել, Արշակ), որով և մոտավորապես պարզում է նրա ընդհանուր բովանդակությունը:[1]

Խոսելով «Պարսից պատերազմի» «միության կենտրոնի» մասին, գիտնականը նշում է, որ այդ «միությունը» տվյալ դեպքում հայոց և պարսից մեջ տեղի ունեցող երկարատև պատերազմն է, որի շուրջը կատարվում են սերունդների հաջորդությամբ բազմաթիվ վեպեր, ճիշտ այնպես, ինչպես Շահնամեի միությունը կազմում է Իրանի և Թուրանի կռիվը, որ իրար հետ կապում է բազմաթիվ իրար հաջորդող սերունդների մասին պատմված տարբեր վեպեր:[2]

Ամփոփելով իր դատողություններն ու դիտողությունները «Պարսից պատերազմի» մասին, Աբեղյանը գալիս է այն եզրակացության, որ՝ «Մենք ունեցել ենք մի հին մեծ ազգային վեպ, որ արդեն պատրաստ է եղել 5-րդ դարում, պատրաստ՝ ոչ միայն այն մտքով, թե միակերպություն ստացած մի որոշ հաստատուն պատմվածք է եղել, այլ բազմաթիվ ու բազմազան գրույցները մեծ մասամբ իրարից անկախ խմբված են եղել Պարսից պատերազմի շուրջը և պատմվել մի քանի սերունդների վրա, հաճախ միևնույն միջադեպերը մի հերոսից մյուսին տրվելով կամ երկուսի, երեքի վրա ևս պատմվելով»:[3]

Ավելի ուշ Աբեղյանը որոշում է նաև «Պարսից պատերազմի» վեպի ոտանավոր լինելու հանգամանքը և ըստ այսմ տողատում այն: «Թեպետ պատմագիրները (Բյուզանդ և Ագաթանգեղոս) մեր երկրորդ հին վեպի իսկական բնագիրը ճշտությամբ չեն բերել,—գրում է նա այդ առթիվ,—բայց կան մոտավորապես բառացի կտորներ, ուստի և ոտանավորը դեռ տեղ ունի նրանց գրքերի մեջ, կամ ճիշտ ասած, վեպի ոտանավորներն ամբողջությամբ չեն վերածված արձակի: Չափածոությունը պարզ երևում է նրանց շատ տողերի մեջ: Ոտանավորի չափը նույնն է, ինչ որ նաև մեր բազմաթիվ հոգևոր երգերի և վիպասանքի մեջ:

---

1 Անդ, էջ 117—124:

2 Անդ, էջ 124:

3 Անդ, էջ 147:

այլև «Սասնա ծռեր» ու վիպական երգերը»։[1] «Պարսից պատերազմ» վեպի գոյությունը Աբեղյանը հիմնավորում է մի ուրիշ եղանակով էլ։ Մատենագրական աղբյուրների հիման վրա վեպի ընդհանուր ուրվագիծը տալուց հետո նա հմուտ բանասերի խորագիտակ աչքով որոնում է վերջինիս հետքերը հետագա շրջանի գրավոր ու բանավոր հուշարձաններում, ելնելով այն հանգամանքից, որ «ժողովրդի մեջ հին զրույցները հեշտությամբ չեն մոռացվում»։[2]

Այդ հետքերը գիտնականն ամենից առաջ գտնում է 7-րդ և հետագա դարերի մի քանի հայ պատմիչների (Սեբեոս, Հովհան Մամիկոնյան, Մովսես Կաղանկատվացի, Ստեփաննոս Օրբելյան), ապա՝ 8-րդ դարի կեսերին և 9-րդ դարի սկզբներին ապրած մի արաբացի մատենագրի (Էլ-Վակիդի) մոտ և, վերջապես՝ մեր վեպի—«Սասնա ծռերի» մեջ։

Այսպես, օրինակ, Սեբեոսի և Հովհան Մամիկոնյանի մոտ նա գտնում է Մամիկոնյանց նախնի եղբայրների Հայաստան գալու, Վահանի, Վարդանի և Մուշեղի մասին զրույցները, Դեմետրի և Գիսանեի պատմությունը, հյուսիսական ազգերի դեմ կռիվը, և այլն։ Կաղանկատվացու և Օրբելյանի մոտ՝ Սյունյաց Անդոքի և Բաբիկի զրույցը։ Էլ-Վակիդիի մոտ («Միջագետքի և Հայաստանի նվաճման պատմությունը» գրքում)՝ հին վեպի երկու հերոսներին՝ Մուշ[եղ]ին և Բակուրին, «Սասնա ծռերի» մեջ այդ վեպի գլխավոր գործող անձանցից Շապուհ արքային, Մուշեղին, Պապին, այլև նրա (հին վեպի) ընդհանուր ոգին (անկախության պաշտպանում, հարկի խնդիր և այլն)։[3]

Չբավականանալով «Պարսից պատերազմի» վերականգնումով և նրա հետքերի հայտնաբերումով, Աբեղյանը հաջողությամբ ցույց է տալիս նաև դարերի ընթացքում այդ վեպի կրած փոփոխությունները։ Նրա կարծիքով «Պարսից պատերազմի» Մուշեղի ճյուղը հատկապես ապրել է Տարոնում և ստացել է տեղական բնավորություն։ Կազմվել է մի նոր վեպ «Տարոնի պատերազմ»։ Այնուհետև այս վեպն արաբացոց ժամանակի ազգե-

[1] Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, հատ. Ա, Երևան, 1944 թ., էջ 248։

[2] Նույնի, Հայ ժող. վեպը, Թիֆլիս, 1908 թ., էջ 126։

[3] Անդ, էջ 141—149։

ցությամբ փոփոխություն է կրել. պարսից դեմ կռիվը դարձել է արաբացոց դեմ։ Վեպն այնուհետև 9-րդ դարու երկրորդ կեսին Սասունում և Տարոնում տեղի ունեցած դեպքերի ազդեցության տակ բոլորովին կերպարանափոխ է եղել և ապա հաջորդ դարերի ազդեցությունը ևս կրելով գլխավորապես մինչև 13-րդ դարը կազմվել է մեր նոր վեպը։ Տարոնի պատերազմը պարսից դեմ դարձել է Սասնու կռիվ Մսրա Մելիքի դեմ։ Հին անունները կամ մոռացության են տրված շատ հին միջադեպերի հետ, կամ թե, ինչպես Մուշեղ, Պապ և Շապուհ արքան, ետ են մղված նորերի առաջ։ Այդ կերպարանափոխությունը կատարվել է մեկ այն պատճառով, որ Սասունն անբաժան է եղել Տարոնից, մեկ էլ որ Սասնու 9—13-րդ դարու դեպքերը նման են եղել հին վեպի մեջ պատմվածներին»։[1]

Կարելի է երբեմն տարակուսել Աբեղյանի առանձին դիտողությունների նկատմամբ, հնարավոր է նույնիսկ չհամաձայնվել նրա որոշ դատողությունների հետ, մի բան սակայն անկասկած է, որ նա վերադարձրել է հայ ժողովրդին նրա կորցրած (գիտության մեջ անտեսված լինելու իմաստով) բանավոր խոսքի հնագույն հոյակապ հուշարձաններից մեկը, իր խորաթափանց մտքի լուսառու ջահով լուսավորելով նրա ավանդական բանահյուսության և հարուստ մատենագրության մութ խորշերը, որ այլափոխված վիճակում (գրականորեն մշակված կամ իբրև պատմական աղբյուր օգտագործված) ցրված են եղել հիշյալ հուշարձանի առանձին բեկորները։

6

Մեր այս ակնարկը միակողմանի կլիներ, եթե չխոսեինք Աբեղյանի ֆոլկլորագիտական գործերում եղած թերությունների մասին։

Արդ, որո՞նք են դրանք։

Ա. Հայ ժողովրդական առասպելներին նվիրված իր հայտնի ուսումնասիրության մեջ, հանգամանորեն կանգ առնելով հայոց առասպելների այլ ժողովուրդների նույնատիպ ստեղծագործությունների հետ ունեցած նմանությունների և ընդհանրություն-

[1] Անդ, էջ 147։

ների փաստի վրա, Աբեղյանը համեմատաբար քիչ է խոսում դրանց տեղային, ազգային բնույթի ու առանձնահատկությունների մասին, չնայած այն հանգամանքին, որ այս առումով նրան հետազոտության հետաքրքիր նյութ կարող էին տալ հատկապես Հայկի և Արայի առասպելները:

Բ. «Սասնա ծռեր»-ին նվիրված իր հետազոտության մեջ, տարվելով վեպի պատմական առաջքի բացահայտման իր շատ շահեկան հետախուզումներով, Աբեղյանն ընկել է ծայրահեղության մեջ, վեպում երևան եկող գերազանցորեն ստեղծական բնույթի մի երկու գործող անձանց կապելով ու նույնացնելով պատմական որոշ դեմքերի հետ: Այս տեսակետից հատկապես հիշելի է վիպական Դավթի նույնացումը պատմական Դավիթ Բագրատունու հետ,[1] որ, վերջինիս մասին եղած տվյալների հիման վրա, քիչ հավանական է: Հիշելի են և վիպական Մհերի դիցաբանական կերպարի պատմական նախատիպը որոնելու նրա փորձերը,[2] որ հեռու է որևէ հավանականությունից:

Գ. Մանրամասն քննության առնելով հայ ժողովրդական բանահյուսության մի շարք ժանրերի ու թեմաների (առասպել, վեպ, վիպական երգ, գուսանական երգ, խաղիկներ) աղբյուրների, բնույթի, բովանդակության և այլ հարցերը, Աբեղյանը շատ քիչ է անդրադարձել վերջիններիս գաղափարային էության, բայց մանավանդ արվեստի հարցերին, որ նկատելի պակասություն է այն չափով, որչափով նա գործ է ունեցել ոչ թե պատմական չոր փաստաթղթերի, այլ գեղարվեստական հարափոփոխ ու կենդանի հուշարձանների հետ

Դ. Նպատակ դնելով պարզել որոշ բանահյուսական հուշարձանների հասարակական պատկանելության խնդիրը, Աբեղյանը երբեմն շեղվել է ճիշտ ուղուց: Փոխանակ ելնելու այդ հուշարձանների գաղափարական հիմնական ոգուց, նա հենվելով վերջիններիս մեջ եղած առանձին մոտիվների, գործող անձանց սոցիալական պատկանելությունն ակնարկող մոմենտների (կենցաղ, զբաղմունք...) վրա, ավանդական բանահյուսության մի երկու կարևոր բաժինների ստեղծագործական պատկանելությունը սխալ կերպով կապել է տիրող դասակարգերի հետ: Այս տե-

1 Մ. Աբեղյան, անդ, էջ 72, 88:

2 Անդ, էջ 91:

սակետից հատկապես աչքի են ընկնում գուսանական երգերին, վիպական երգերին նվիրված նրա ուսումնասիրությունները, ինչպես նաև «Գարսից պատերազմ»-ին վերաբերող նրա հետազոտությունը։[1]

Սակայն Աբեղյանը չի եղել այն գիտնականներից, որոնք միշտ մնում են անշարժ կանգնած միևնույն կետի վրա, քարացած հայացքներով։ Լինելով զարմանալի հետևողական ու համառ նա միաժամանակ եղև առողջ մտքի ու առաջավոր հայացքների տեր գիտնական, տարիների ընթացքում ուշի-ուշով հետևել է գիտության նվաճումներին և ըստ այսմ՝ վերանայել, խմբագրել, մշակել է իր հետազոտությունները, վերացրել է նրանց մեջ եղած թերությունները։

Հատկապես բնորոշ են այս առումով «Սասնա ծռեր»-ին նվիրված նրա աշխատանքները։

Այսպես, 1889—90 թվերին իր գրած ուսումնասիրությունը («Ազգային վեպ»), որի մեջ հիմնական տեղ է գրավում վեպի դիցաբանական կողմի վերլուծումը, Աբեղյանը հիմնովին վերամշակում և ընդլայնում է 1908 թվին («Հայ ժողովրդական վեպը»), հանգամանորեն կանգ առնելով վեպի պատմական, աշխարհագրական և այլ կողմերի վրա։

Նույն թեմայի բնագավառում նա հետաքրքիր ու նոր լրացումներ է արել 1936 թվին («Սասնա ծռեր» Ա հատոր, Ներածություն), ապա նաև 1939 թվին («Մատենագրություն Սասունցի Դավիթ հայ ժողովրդական վեպի մասին»)։

Առանձնապես ուշագրավ են այստեղ գիտնականի մտքերը «Սասնա ծռերի» կրած ազդեցությունների ու փոփոխությունների, ինչպես նաև նրա «էական թեմայի» մասին։

Նա գրում է. «Մեր Սասունցի Դավիթ կամ Սասնա տուն մեծ վեպը մի շատ հետաքրքիր երևույթ է իր ապրած դարավոր կյանքով և դարերի ընթացքում իր կրած պատմական ազդեցություններով և դրանց հետևանքով՝ այս կամ այն փոփոխություններով։ Հենց դրանց, այդ փոփոխությունների մեջ է և մեր վեպի գլխավոր արժեքներից մեկը։ Մեր վեպի բազմաթիվ վա-

[1] Մ. Աբեղյան, Հին գուսանական ժողովրդական երգեր, Երևան, 1931 թ., էջ 259—260։ Նույնի, Վիպական երգեր, Արմֆանի «Տեղեկագիր», 1940 թ. № 4—5։ Նույնի, Հայոց հին գրականության պատմություն, Երևան, 1944 թ., էջ 173։

րիանտները շատ կարևոր են ընդհանրապես ժողովրդական վեպի —էպոսի դիալեկտիկական ուսումնասիրության տեսակետից: Վեպի այս դարավոր շարժումը մի հազվադեպ երևույթ է ավանդական վիպական բանահյուսությունների պատմության համար: Այդ շարժման մեջ պարզ երևան են գալիս մեր վեպի ներքին հակասական ձգտումներն ու կողմերը, այդ կողմերի անցումը մեկից մյուսին...»:[1]

Եվ ապա. «Մեր վեպի մեջ, հենց իր այս դարավոր կյանքի շնորհիվ, արտացոլում է, կարելի է ասել, մեր պատմության էական կողմը՝ սկսած ամենահին դարերից: Մեր երկիրը հաճախ, շատ հաճախ ենթակա է եղել հարձակումների. այդ տեսնում ենք նաև մեր վեպերի մեջ: Բայց տեսնում ենք նաև մեր ժողովրդի անընկճելի ձգտումն ու կամքը պաշտպանվելու դրսից հարձակվող թշնամու դեմ և ոչնչացնելու նրան, հակահարված տալու իր հայրենի երկրի կեղեքիչներին և պահպանելու իր անկախությունն ու ազատությունը:

... Մեր բոլոր լավագույն վեպերի էական թեման այդ է սկզբից ի վեր»:[2]

Ի նորո գրված վերոհիշյալ տողերի մեջ պարզ կերպով երևում է մեր ժամանակի գիտնական քաղաքացին, որը մի կողմից կարողանում է նրբորեն դիտել վեպի ապրած բազմադարյան կյանքի օրինաչափությունները, մյուս կողմից այսօրվա ոգով բացահայտել նույն այդ վեպի իդեական-քաղաքական միջուկը:

Աբեղյանի ֆոլկլորագիտական հայացքների մեջ տարիների ընթացքում կատարված տեղաշարժի և այս հիման վրա նրա գործերում տեղ գտած նորամուծությունների ու փոփոխությունների տեսակետից բնորոշ են նաև առասպելների մասին նրա գրածները մեկ՝ 1898—99 թվերին («Հայ ժողովրդական առասպելները») և մեկ էլ 1944 թ. («Հայոց հին գրականության պատմության» Ա հատորի մեջ): Վերջինիս մեջ գրականության պատմության պահանջների համեմատ համառոտելով ու փոփոխելով (կրճատելով բանասիրական, բանավիճային մասերը)

[1] «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական էպոս, բիբլիոգրաֆիա, Երևան, 1939, էջ LXX:

[2] Նույն տեղ. էջ LXX—LXXI:

1898—99 թվերին իր գրածը, գիտնականը միաժամանակ կատարել է մի շարք նշանակալից նորմուծություններ։

Հիմնվելով հունական դիցաբանության Մարքսի տված հայտնի բնաձևման վրա, նա ճշմարտացի ու հակիրճ կերպով բնութագրել է հայոց առասպելները։ Հանգամանորեն վերլուծել է այդ առասպելների հիմքն հանդիսացող նախնական աշխարհայեցողությունն ու հավատալիքները[1] Մեծ վարպետությամբ բացահայտել է Հայկի, Վահագնի, Արայի, Տիգրանի, Արտաշեսի մասին մեր հների հորինած առասպելների ու վեպերի արվեստն ու գաղափարական կերպարները և այլն,[2] խնդիրներ, որոնց նա չի անդրադարձել կամ շատ քիչ է ուշադրություն դարձրել իր նախորդ ուսումնասիրության մեջ։

Նույն կարգի լրացումներ ու փոփոխություններ կան նաև Աբեղյանի «Ծաղիկների» և «Պարսից պատերազմի» մասին 1905 և 1940 թվերի, 1908 և 1944 թվերի գրածների մեջ, ինչպես նաև «Հայ վիպական բանահյուսություն» վերնագրով նրա մեծածավալ անտիպ գործում, գրված 1935 թվին։[3]

Այսպիսին է ահա Աբեղյանը իբրև ֆոլկլորագետ։

Մ. Աբեղյանի ֆոլկլորագիտական գործերը, հայ լեզվին ու գրականությանը նվիրված նրա բազմաթիվ ուսումնասիրությունների նման, ինչպես ասվեց, կարևոր ներդրումներ են հայագիտության բնագավառում։ Այդ գործերի մեջ ցայտուն կերպով երևան է գալիս մեծ գիտնականի գիտական առողջ օբյեկտիվիզմը, նրա խոշոր էրուդիցիան, հուժկու տրամաբանությունն ու հետազոտական սուր միտքը։ Այդ գործերից շնչում է նրա բուռն սերը դեպի հայրենիքն ու հարազատ ժողովուրդը, երևան է գա-

---

1 Օգտագործելով դրա համար հայ ժողովրդական հավատալիքների ուսումնասիրությանը նվիրված իր հմտալից ուսումնասիրությունը (M. Abeghian, Der Armenische Volksglaube, Leipzig, 1899), որ ցավոք մինչև այժմ չկա հայերեն թարգմանությամբ։

2 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Երևան, 1944 թ., էջ 62։

3 Այս աշխատության մեջ ի մի են բերված և հիմնովին վերամշակված են՝ հայ վիպական բանահյուսության տարբեր ժանրերի ու թեմաների (առասպել, վեպ, վիպական երգ) մասին գիտնականի կողմից զանազան ժամանակներում գրած գործերը։ Գրականության Ինստիտուտի առաջնահերթ խնդիրներից մեկը պիտի լինի օր առաջ տպագրության հանձնել այդ կարևոր գործը։

ևս նրա անկաշառ նվիրվածությունը վերջինիս հարուստ ու հին կուլտուրայի ուսումնասիրության գործին։

Ծանրակշիռ և ուսանելի է Աբեղյանի թողած ֆոլկլորագիտական ժառանգությունը։ Առանց այդ ժառանգության բազմակողմանի ու խոր ուսումնասիրության չի կարելի հասկանալ ու գնահատել հայ ժողովրդական բանահյուսության մի շարք կարևոր թեմաներն ու հարցերը (առասպել, վեպ, գուսանական երգ)։ Առանց այդ ժառանգության գրական փորձի յուրացման չի կարելի մշակել հայ ժողովրդական բանահյուսության տակավին անմշակ նյութերը (հեքիաթ, առած, ավանդություն)։ Վերջապես, առանց այդ ժառանգության ազնիվ ու խելացի օգտագործման անհնար է գրել հայկական ֆոլկլորի ու ֆոլկլորագիտության իսկական, գիտական պատմությունը։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐԱՐԱՏ ՂԱՐԻԲՅԱՆ

ՄԱՆՈՒԿ ԱԲԵՂՅԱՆԻ ՔԵՐԱԿԱՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բուն իմաստով լեզվաբանական խնդիրներով Մանուկ Աբեղյանը չի զբաղվել։ Նա չի զբաղվել բառերի ստուգաբանությամբ, հայոց լեզվի և հայ բարբառների ծագման ու պատմության խնդիրներով, ընդհանուր լեզվաբանական տեսական հարցերով, որոնք ըստ հին լեզվաբանության կազմում են լեզվաբանական գիտության բուն նյութը։ Նա զբաղվել է գերազանցապես արդի հայերենի գիտական և գործնական խնդիրներով, արձագանքել է հայոց լեզվի արդի խնդիրների լուծման վեճերին և մշակել է հիմնականում աշխարհաբարի քերականության պրոբլեմները։ Այդ աշխատանքով զբաղվելով, նա այնքան մեծ օգուտ է տվել հայերեն լեզվին, որքան իր նախորդներից ոչ մեկը։ Հայ քերականագիտությունը Մ. Աբեղյանը բարձրացրել է մի նոր աստիճանի վրա։

Մինչև Աբեղյանը աշխարհաբարի քերականության կենտրոնական դեմքն էր Ս. Պալասանյանը, որ աշխարհաբար քերականության իսկական հիմնադիրն է։ Պալասանյանը հետևում էր ռուսական Բուսլաևյան շկոլային, որի քերականական հասկացությունները կառուցված էին լեզվաբանական դասական շկոլայի սկզբունքների վրա։

Թե Բուսլաևը և թե Պալասանյանը քերականական ըմբռնումները մշակելիս, քերականական կատեգորիաներ սահմանելիս, առաջնորդվում էին տրամաբանական սկզբունքով. նրանք կազմում են քերականագիտության տրամաբանական շկոլան։

Հայ քերականագիտության մեջ տրամաբանական շկոլայի ներկայացուցիչ Պալասանյանին այս դարի սկզբներին եկավ փոխարինելու հայ քերականագիտության հոգեբանական շկոլայի հիմնադիր Մ. Աբեղյանը։ Նրա «Աշխարհաբարի քերականություն»-ը,

որ հրատարակվեց 1906 թվին, սկիզբ դրեց հայ քերականագիտության Աբեղյանական շրջանին։

Հոգեբանական շկոլան, որի լեզվաբանական մեկնակետը կըրտսեր քերականների սկզբունքներն էին, քերականության հիմնական նյութ համարում էր խոսքը, որը այլ կերպ կոչում էր նախադասություն։ Այսպիսով խոսքն ու նախադասությունը նույնացվում էր։ Ըստ այդ ուղղության «խոսքի էությունն է ստորոգումը»։[1]

«Ստորոգում» ասելով հասկացվում է հոգեբանական պրոցեսի այն մոմենտը, երբ մի առարկայի մի հատկություն է վերագրվում։ Այսպիսով նախադասության հիմունքը կազմում է վերագրումը՝ ստորոգումը (պրեդիկացիա)։ Ստորոգումը դրսևորվում է բայի միջոցով, ավելի ճիշտ՝ բայաձևի կամ էական բայի միջոցով, ուստի բայն էլ կազմում է նախադասության կամ խոսքի առանցքը։ Որովհետև «ամեն բայ մենակ կազմում է մի խոսք», ուստի «խոսքը մտածության արտահայտությունն է բայով»։[2] Այսպիսով հոգեբանական քերականագիտական շկոլան բային տալիս է բացարձակ գերակշռություն ու նշանակություն, ուստի քերականական ողջ կառուցվածքի հիմունքը դնում է բայը։ Բայի ուսումնասիրությունը դառնում է քերականության կենտրոնական խնդիր, իսկ որովհետև ստորոգումը բայի ձևի մեջ է երևում, այդ պատճառով էլ առանձին ուշադրություն է դարձվում բայի ձևերի ուսումնասիրությանը։

Հոգեբանական շկոլայի ներկայացուցիչներից Մ. Աբեղյանը քերականագիտության մեջ ամենահետևողականն էր։ Եթե այդ շկոլայի ռուս, գերմանացի և այլ ներկայացուցիչներին դժվարությամբ է հաջողվում մինչև վերջը իրենց սիստեմին հավատարիմ մնալ, ապա Մ. Աբեղյանը, հայերեն լեզվի առանձնահատկությունը լավ ըմբռնելով և օգտագործելով, զարմանալի հետևողականություն է երևան բերում իր քերականական սիստեմի կառուցվածքի մեջ։ Առնելով բայն իբրև նախադասության առանցք և նույնիսկ ամբողջ լեզվի առանցք, նրան հաջողվում է ստեղծել մի կուռ սիստեմ, մի այնպիսի զարմանալի շենք, որի բոլոր աղյուսները իրենց տեղումն են և որից չի կարելի դուրս քաշել որևէ մեկը։

1 Մ. Աբեղյան. Աշխարհաբարի շարահյուսություն, էջ 1. 1912 թ., Վաղարշապատ։

2 Նույն տեղը, էջ 5։

Այդ սխեմի մեջ բայը բռնում է կենտրոնական տեղը, նրանից կախյալ վիճակի մեջ են կամ նրան ստորադասված են մի կողմից նախադասության մեջ զանազան պաշտոններ ունեցող բառերը՝ ենթակա, ստորոգյալ, խնդիր, պարագա և այլն, մյուս կողմից երկու հիմնական նշանակություն ունեցող բառերը՝ գոյական և ածական: Այսպիսով Աբեղյանը շարահյուսությունը և ձևաբանությունը վերցնում է որպես մի միասնական ամբողջություն, նրանց կենտրոնում դնելով բայը: Այստեղից էլ ելնելով նա կառուցում է իր միասնական ձևաբանական և շարահյուսական սխեմը: Այդ սխեմը բավական բարդ սխեմ է, բայց կուռ է և միասնական: Փորձենք բացատրել այդ սխեմը:

ՇԱՐԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

Մ. Աբեղյանը հանդիսացավ հայերենի շարահյուսությունը մշակողն ու կատարելագործողը: Ճիշտ է՝ շարահյուսությունը իբրև քերականության մի մաս հիմնադրվել է և ժամանակակից իմաստով ձևավորվել է Պալասանյանի կողմից, բայց դա եղել է միայն հայերենի շարահյուսության էսքիզ: Հայերենի շարահյուսությունը իբրև գիտական դիսցիպլին մշակել է Աբեղյանը: Իր շարահյուսությունը նա դասավորել է հետևյալ կերպ:

Տարբերություն չդնելով խոսքի և նախադասության մեջ կամ այդ երկուսը միևնույնը համարելով՝ Աբեղյանը նախադասության գլխավոր անդամ համարում է բայը: Որովհետև բայից բացի մյուս բոլոր բառերը լրացական բառեր են, ուստի նա այդ լրացական բառերը համարում է խոսքի մասեր կամ նախադասության անդամներ և այսպիսով նույնացնում խոսքի մասերը նախադասության անդամների հետ:

Նա ասում է՝ «բայը և լրացական բառերը, որոնցից կազմվում է խոսքը, կոչվում են խոսքի մասեր կամ նախադասության անդամներ»:[1] «Խոսքի մասերը» կամ «նախադասության անդամները» դիտվում են երկու կողմից, մեկ ըստ պաշտոնի, մեկ ըստ նշանակության. երկուսն էլ բայի լրացումներ են, սակայն մեկը լրացնում է բային ըստ պաշտոնի, մյուսն ըստ նշանակության: Բառերի պաշտոնին նայելով՝ խոսքի մեջ լինում են՝

[1] Նույն տեղը, էջ 9:

բայ, ստորոգյալ, ստորոգելիական վերադիր, ենթակա, խնդիր, պարագա և վերադիր։ Այդ խոսքի մասերից բայը գլխավոր անդամն է, իսկ մյուս բոլորը բայի լրացումներն են, որովհետև «բայը բուն խոսքն է կամ խոսքի էական մասը, իսկ լրացումները բայի նկատմամբ խոսքի ստորադաս մասերն են»[1]։ Բայն ու ստորոգյալը դժվար է լինում իրարից անջատել, այդ պատճառով էլ Աբեղյանը մտցնում է մի տերմին ևս՝ բայ-ստորոգյալ, որը լինում է կազմված կամ միայն բայից կամ բայից ու ստորոգելիական վերադիրից։ Այսպես՝ բայ-ստորոգյալ են գնաց, մնաց, որ կազմված են միայն բայից, և կամ՝ գեղեցիկ է, մարդ է, և այլն, որ կազմված են ստորոգելիական վերադիրից և օժանդակ բայից։ Ըստ այսմ Աբեղյանը ստորոգելիական վերադիրն էլ (ինչպես և դառնալ, կոչվել և նման բայերը) համարում է լրացումներ, գոյական կամ ածական լրացումներ, իսկ ստորոգում ցույց տվող էական կամ օժանդակ բայը նա կոչում է եական բայ կամ հանգույց։ Այսպիսով նախադասության էական մասը դառնում է կամ հանգույցը կամ բայի դեմք ցույց տվող ձևը, իսկ մնացած բոլոր բառերը, նույնիսկ ինքը բայը կամ բայիմաստ արտահայտող մասը, դառնում են լրացումներ։

Ինչպես տեսնում ենք՝ իր շարահյուսական կառուցվածքի մեջ Աբեղյանը որևէ շեղում իր սխեմից չի կատարում։ Մ. Աբեղյանը իր «Աշխարհաբարի շարահյուսություն» աշխատության մեջ ամենայն մանրամասնությամբ մշակում է շարահյուսական բոլոր ըմբռնումները, տալիս է նրանց սահմանումը, երևան է բերում բոլոր տարբերակները և ամենանրբին կերպով մշակում հայոց լեզվի պարզ նախադասության շարահյուսությունը։ Աբեղյանն է, որ շարահյուսության մեջ առաջին անգամ մտցնում է որոշիչի գաղափարը (Պալասանյանը որոշիչն ու հատկացուցիչը միացրել էր և կոչում էր հատկացուցիչ ընդհանուր անունով)։ Ռուսաց լեզվի մեջ էլ բուսլաևյան քերականության մեջ որոշիչի և հատկացուցիչի տարբերակում չկար։ Դա հենց արտացոլվել էր Պալասանյանի քերականության մեջ։ Աբեղյանը, սակայն, 1912 թ. տարբերակում մտցրեց այդ ըմբռնումների մեջ, որը և անցավ արդի սովետական հայ քերականության մեջ։ Ռուս քերականա-

[1] Նույն տեղը, էջ 9։

գետները միայն 1937 թվից մտցրին այդ նույն տարբերակումը։ Աբեղյանը մանրամասնորեն մշակեց բարդ նախադասության կառուցվածքը, նրան է պատկանում բարդ նախադասության ներքին մասերի փոխհարաբերության պարզաբանումը, նախադասության տեսակների, ինչպես և ստորադասական նախադասության տեսակների սահմանազատումը, բնորոշումը և ճշտումը։ Առանձնապես մանրամասն մշակել է նա երկրորդական նախադասության տեսակներն ու նրանց կառուցվածքը, նրանց շարադասությունը և այլն։ Աբեղյանի գրչի տակ հայերենի շարահյուսությունը գիտական կերպարանք ստացավ, ճշտվեց, ձևավորվեց և դարձավ ավանդելի գիտելիք։ Ահա ինչու Աբեղյանի քերականությունը հայ քերականագիտության մեջ դարձավ մի նոր, բարձր աստիճան։ Արդի քերականությունը, թեև չընդունեց Մ. Աբեղյանի քերականության հոգեբանական ելակետը, ինչպես և բայական շարահյուսության կառուցվածքը, բայց շարահյուսական առանձին բազմաթիվ ըմբռնումներ ժառանգեց նրանից և որդեգրեց, օգտագործելով կամ քննական վերամշակման ենթարկելով լեզվի գիտության նոր նվաճումների տեսակետից։

Աբեղյանի քերականական սիստեմը թելադրում էր առանձնապես զբաղվելու լեզվական արտահայտչական ձևերով, կապող ու շաղկապող բառերի դերով ու նշանակությամբ, լեզվական արտաքին ձևերի մանրամասնությամբ, ուստի Աբեղյանը նկատեց այնպիսի մանրամասնություններ, տերմինավորեց այնպիսի ըմբռնումներ ու երևույթներ, կանոնի բերեց, կանոնի տակ դրեց լեզվական այնպիսի փաստեր, որ առաջներում սովորաբար աչքից վրիպում էին։ Այդ պատճառով ահա մեր քերականության մեջ Աբեղյանի շնորհիվ ճշտվեցին շարահյուսական բազմաթիվ ըմբռնումներ (ստորադասական նախադասությունների տեսակներ, կապական բառերի և շաղկապների դերը, համադասության և ստորադասության հարաբերությունը, կետերի գործածության, կետադրական նշանների գործածության մի շարք նուրբ դեպքեր և այլն)։

ՁԵՎԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Քերականության այս բաժնում Աբեղյանը չափազանց օրիգինալ է։ Ելնելով իր սկզբունքներից, Աբեղյանը խոսքի մասերի

բաժանումը կատարում է յուրօրինակ ձևով։ Նա առաջնորդվում է այն սկզբունքով, որ խոսքի մասերը և նախադասության անդամները պետք է ըմբռնվեն նախադասության մեջ և իրապես միևնույն բաներն են։ Նախադասության մեջ գործածվող միևնույն բառը, եթե պաշտոնի տեսակետից դիտվի, պետք է լինի կամ ենթակա, կամ ստորոգյալ, կամ խնդիր և այլն, որոնք բայի լրացումներն են նախադասության մեջ ըստ պաշտոնի և կոչվում են խոսքի մասեր կամ նախադասության անդամներ։ Միևնույն բառը, նախադասության մեջ դիտվելով ըստ նշանակության, կարող է լինել միայն երկու տեսակ՝ գոյական կամ ածական, որ նույնպես բայի լրացումներն են ըստ նշանակության, ուստի դրանք ևս կոչվում են խոսքի մասեր կամ նախադասության անդամներ։

Այսպիսով գոյականը խոսքի մաս է կամ նախադասության անդամ է ըստ նշանակության, իսկ ենթական խոսքի մաս է կամ նախադասության անդամ է ըստ պաշտոնի։ Նշանակում է ըստ Աբեղյանի որևէ տարբերություն խոսքի մասի և նախադասության անդամի մեջ գոյություն չունի։ Հետևաբար խոսքի մաս կամ նախադասության անդամ են ըստ նշանակության գոյականն ու ածականը, իսկ ըստ պաշտոնի՝ ենթական, ստորոգյալը, խնդիրը, պարագան և այլն։ Խոսքի մասերը կամ նախադասության անդամները բայի լրացման անուններն են։ Խոսքի կամ նախադասության մեջ կա մի բան, որ վեր է խոսքի մասերից կամ նախադասության անդամներից, որ կանգնած է նախադասության կենտրոնում,—դա բայն է։ Ահա ինչու. «բայը բուն խոսքն է կամ խոսքի էական մասը, իսկ լրացումները բայի նկատմամբ խոսքի ստորադաս մասերն են»։

Բայն այսպիսի նշանակություն է ստանում այն պատճառով, որ նա իր մեջ ամփոփում է ստորոգումը, իսկ «խոսքի էությունն է ստորոգումը»։[1] Բայ ասելով Մ. Աբեղյանը հասկանում է միայն դիմավոր բայը։ Այսպիսով, եթե բայը նախադասության կենտրոն է դառնում, այդ նրա դիմավոր ձևերի շնորհիվ է, որոնց մեջ դրսևորվում է անհատական հոգեբանական մի շատ կարևոր պրոցես, ստորոգում (պրեդիկացիա)։ Այդ դեպ-

1 Մ. Աբեղյան. Աշխարհաբարի շարահյուսություն, էջ 2։

քում բայը դուրս է ընկնում և շարահյուսությունից և ձևաբանությունից և կանգնում է նրանց վերևում։ Նա դառնում է կենտրոն խոսքի, այսինքն՝ ըստ Աբեղյանի՝ նախադասության, որը և կազմում է ամբողջ լեզվի հիմունքը։ Այսպիսով լեզվի հիմունքը ամբողջ բայն է, դա իրենով հաճախ ծածկում է նախադասությունը։ Եթե նախադասության մեջ լինում են այլ բառեր՝ ենթակա, ստորոգյալ, պարագա և այլն, ապա դրանք բայի լրացումներն են ըստ պաշտոնի, իսկ եթե դրանք դիտենք ըստ էության, ըստ նշանակության, նրանք կարող են երկու տեսակի միայն բաժանվել՝ գոյական և ածական, որոնք երկուսն էլ իրենց կողմից կարող են պարագայական նշանակությամբ գործածվել»։[1]

Այսպիսով Աբեղյանի ձևաբանությունը ընդգրկում է հիմնականում բայի՝ ըստ նշանակության լրացումների՝ գոյականի և ածականի ուսմունքը, իսկ շարահյուսությունը ընդգրկում է բայի՝ ըստ պաշտոնի լրացումների՝ ենթակայի, ստորոգյալի, խնդրի, պարագայի և այլն ուսմունքը։

Մինչև Աբեղյանը մեր ոչ մի լեզվաբան այդպիսի խորությամբ չէր քննել քերականական հասկացությունները, չէր դուրս բերել քերականությունը նորմատիվ վիճակից ու հասցրել այն՝ փիլիսոփայական այսպիսի բարձրության։

Թեև Մ. Աբեղյանը քերականական տերմինոլոգիայի մեջ որևէ նշանակալից փոփոխություն չի մտցնում, բայց քերականության եղած տերմինոլոգիայի բովանդակության մեջ բազմաթիվ նորույթներ է մուծում։ Մ. Աբեղյանը լրացական բառերը ըստ նշանակության բաժանում է երկու գլխավոր խմբերի. 1) գաղափար նշանակող բառեր, որոնցով մենք խոսում ենք. 2) զգացմունք ու կամք ցույց տվող բառեր, որոնք խոսքի մեջ ոչ մի պաշտոն չկատարելով, խոսքից դուրս են մնում. սրանք կարող են խոսքն ամեն կերպ ընդհատելով ընկնել խոսքի մեջ, ուստի կոչվել են միջարկություն (... կոչվում են նաև ձայնարկություն)։

«Գաղափար կամ պատկերացում ցույց տվող բառերը իրենց նշանակությամբ բաժանվում են երկու խմբի. 1) բառեր, որոնք

1 Նույն տեղը, էջ 8։

ունին նյութական նշանակություն, մեծ մասամբ նաև ձևական նշանակություն. դրանցից կազմվում է խոսքը, ուստի և կոչվում են խոսքի մասեր, 2) բառեր, որոնք ունեն միայն ձևական նշանակություն և խոսքի մեջ ինքնուրույն մաս չեն կազմում, ուստի և կոչվում են խոսքի մասնիկներ (կապ, շաղկապ)։[1]

Այսպիսով բառերի խմբերը ըստ նշանակության բաժանելով երկու տիպի՝ Աբեղյանը առանձին նշանակություն է տալիս առաջին տիպին, որ նա կոչում է խոսքի մասեր կամ նախադասության անդամներ ըստ նշանակության, որոնք բայից բացի լինում են երկու տեսակ՝ գոյական և ածական. ուրեմն Աբեղյանի ձևաբանությունը բոլորովին կտրում, ջարդում է եղած ամբողջ տրադիցիան և, նույն տերմինները թողնելով, նոր դասավորություն է կատարում։ Գոյական և ածական բառերի իմաստներից ելնելով՝ նա տալիս է նրանց քերականական ըմբռնումը՝ նա գոյական է կոչում նախադասության այն բառը, որը ուղղակի կամ անուղղակի կերպով ցույց է տալիս «ինքնակա գոյություն ունեցող կամ իբրև այնպիսի մտածված առարկաներ»։ Իսկ որովհետև նախադասության մեջ այդ առումով կարող են գործածվել զանազան տիպի բառեր, ուստի Աբեղյանի մոտ գոյականները լինում են 4 տիպի, որոնցից են «1) անուն գոյական կամ գոյական անուն... (տուն, փայտ, լավություն), 2) թվական գոյական կամ գոյական թվական (տասնյակ), 3) դերբայ գոյական կամ գոյական դերբայ, կամ... անորոշ դերբայ (գնալ...), 4) դերանուն գոյական կամ գոյական դերանուն (ես, դու և այլն)։[3]

Ածական ասելով Աբեղյանը հասկանում է ուրիշ բառի վրա ածվող բառեր, ոչ անկախ գործածվող բառեր, «որոնք ցույց են տալիս ոչ ինքնական հատկանիշներ»։ Ավելի ճիշտ՝ Մ. Աբեղյանը ուրիշ բառերի վրա դրվող բառերը կոչում է մակադրական ընդհանուր տերմինով, որ իր հասկացած «ածական» տերմինի իմաստն է արտահայտում։ Այդ վերջին տիպի բառերը բաժանում է երկու տեսակի՝ ածական և մակբայ։ Բայց քանի որ նախադասության մեջ մակադրական բառի դեր են կատարում այլ և այլ տիպի

---

1 Մ. Աբեղյան. Հայոց լեզվի տեսություն, Երևան, 1931, էջ 128։
2 Նույն տեղը, էջ 139։
3 Նույն տեղը, էջ 131։

բառեր, ուստի նա ածականները բաժանում է 4 տեսակի. 1) անուն ածական կամ ածական անուն (լավ, վատ, սև) 2) թվական ածական կամ ածական թվական (մի, երկու...), 3) դերբայ ածական կամ ածական դերբայ կամ բայածական (գրած, գրելու, գրող), 4) դերանուն ածական կամ ածական դերանուն (այս, այդ..., իմ, քո, մեր, ձեր)։[1]

Նույն եղանակով մակբայները ստորաբաժանում է չորս տեսակի. 1) անվանական (ազատորեն), 2) թվական (երկիցս), 3) դերբայական կամ բայական (գալիս, գրելիս), 4) դերանվանական (աստ, անդ, ուր)։

Ինչպես տեսնում ենք, այդ կառուցվածքը խիստ հետևողական է։ Թեև արդի քերականությունը խոսքի մասերի այդ բաժանումը չի ընդունում, բայց Աբեղյանի կատեգորիզացիան առիթ և հնարավորություն է տալիս է՛լ ավելի ճշտելու խոսքի մասերի խնդիրը քերականագիտության մեջ։

Շարունակելով իր սկզբունքների կիրառումը ձևաբանության կառուցվածքի վերակերտման գործում՝ Մ. Աբեղյանը վերադասավորում և վերաքննում է նաև հայերեն լեզվի հոլովների խնդիրը։ Նա ձևաբանության միջից դուրս է գցում սեռական և հայցական հոլովները, որովհետև առաջինը տրականին է նմանվում, իսկ երկրորդը կամ ուղղականին կամ տրականին։ Սակայն առաջնորդվելով շարահյուսական սկզբունքով՝ նա իր համար էլ անսպասելի կերպով հայերենի մեջ հայտնագործում է ըստ իմաստի և կիրառության 11 տեսակ սեռական՝ ստացական, ծագման, ենթակայական, առարկայական, մասնական, նյութի, պարունակության, տեղի և ժամանակի, գնի և արժեքի, որակական, բացահայտող։

Յուրաքանչյուրը դրանցից նա հիմնավորել է գրական օրինակներով այնպես, որ չնայած ինքը պնդում է, թե սեռական հոլով հայերենը չունի, բայց յուրաքանչյուր ընթերցողի խորապես համոզում է, որ այդ հոլովը հայերեն լեզվի մեջ գոյություն ունի։ Այդպես է նաև հայցական հոլովի խնդիրը։ Ժխտելով հայցական հոլովի գոյությունը հայերենի ձևաբանության մեջ՝ շարահյուսության մեջ նա ցույց է տալիս, որ հայերենում

1 Նույն տեղը, էջ 101։

կան հայցականի հետևյալ տեսակները՝ տեղի, ժամանակի, չափ ու քանակի, նպատակի, կրող խնդրի և ներգոյական։

Այսպիսով այն, ինչ որ չէին կարողանում ապացուցել հայցականի ջերմ պաշտպանները (Ս. Մալխասյան և ուրիշները), փայլուն և համոզիչ կերպով ապացուցում է հայցական հոլովի հակառակորդ Աբեղյանը։ Ուրեմն Աբեղյանն իր բացառման մեջ էլ եղել է օգտավետ մեր քերականական կուլտուրայի համար։ Չենք խոսում այն մասին, որ շատ մեծ ծառայություն է կատարել նա, բացատրելով հայերեն հոլովների կիրառական նշանակությունները։ Այստեղ երևան է գալիս հեղինակի սուր միտքը, խորաթափանց դիտողությունը և աշխարհաբար հայերեն լեզվին տիրապետող լինելու գերազանց հատկությունը։

Առանձնապես մեծ է Աբեղյանի վաստակը աշխարհաբար հայերենի բայական կառուցվածքը ճշտորեն ըմբռնելու և քերականության մեջ արտացոլելու գործում։

Աբեղյանի նախորդ Ս. Պալասանյանը, մշակելով հայերեն բայերը, առաջնորդվել է մասամբ գրաբարի քերականական ըմբռնումներով, այդ պատճառով նրա քերականության բայական կառուցվածքը հիշեցնում է գրաբարինը։ Դրա հետևանքով էլ նրան չի հաջողվում գիտակցել ու տերմինավորել հայերենի բոլոր դերբայները և հայերեն բայի բոլոր ժամանակները։ Բայի կառուցվածքը պարզելու համար Աբեղյանը մոտեցել է բոլորովին ինքնուրույնաբար։ Նա երևան է բերել Ս. Պալասանյանի կողմից չնկատված անկատար դերբայը, գտնելով նրա համար հարմար տերմին։ Ժամանակ կազմող դերբայների շարքից իրավացիորեն դուրս է հանել ենթակայական դերբայը, որ Պալասանյանի մոտ կոչվում է ներկա դերբայ և իբրև թե կազմում է հայերենի ներկա ժամանակը։

Դրանից հետո Մ. Աբեղյանը որոշել է աշխարհաբարի եղանակները իբրև 5 տեսակ՝ սահմանական, ըղձական, ենթադրական, հարկադրական և հրամայական։ Ըղձական, ենթադրական և հարկադրական եղանակների հղացումն ու սահմանումն Աբեղյանինն է։

Բացի դրանից բայերի քերականական կառուցվածքի մեջ Աբեղյանը մտցրել է մի նորություն ևս։ Նա սկզբունք է ընդունել հայերեն բայի երկակի կառուցվածքը (գրում եմ; գրում էի,

գրելու եմ, գրելու էի և այլն, գրեմ, գրեի, կգրեմ, կգրեի և այլն) և այս տեսակետից էլ կազմել է բայական քերականական սիստեմ։ Դա այնքան ճիշտ է և այնքան հետևողական, որ երևան է բերում հայերեն բայի բուն էությունը, և միայն այդ միջոցով հասկանալի է դառնում հայերեն բայը և հայերեն լեզվի առանձնահատկությունը։ Այս հարցում Աբեղյանի տաղանդը փայլել է իր ամբողջ խորությամբ։ Արդի քերականությունը ի թիվս շատ ու շատ հարստությունների ժառանգել է Աբեղյանի այդ արժանավոր վաստակը, ստուգել է կյանքում, փորձել է դպրոցներում և դարձրել իր անսասան հենարաններից մեկը։

Աբեղյանինն է նաև «կապ» գաղափարի մուծումը քերականության մեջ։ Աշխարհաբարն ու գրաբարը այդ հարցում միմյանց հակադիր լեզուներ են, գրաբարն ունի նախադրություն, իսկ աշխարհաբարն ունի հետադրություն։ Ավանդական «նախադրություն» տերմինը, հետևապես, որ գործ է ածում Պալասանյանը, հաջող չէ։ Աբեղյանը հնարեց «կապ» տերմինը և բաժանեց այն երկու տեսակի՝ նախադրություն և հետադրություն, որով և ճշտեց և լուծեց քերականական այդ պրոբլեմը։

Այսպիսով Աբեղյանը հայերեն քերականության ձևաբանության խնդիրները ևս բարձրացրեց մի նոր աստիճանի վրա, տեսական և գործնական մեծ ժառանգություն տվեց սովետական քերականագիտությանը։ Չենք խոսում այն մասին, որ նա զարմանալի նրբամտությամբ սահմանումներ տվեց շատ կատեգորիաների (դերբայների, եղանակների և այլն), որ մեր քերականագիտության մեջ սահմանում չունեին։

ԲԱՌԱԿԱԶՄՈՒԹՅՈՒՆ

Բառակազմության հարցում արդի հայերենի տեսության մեջ Մ. Աբեղյանի դերը եզակի է։ Նրա «Լեզվի տեսություն» աշխատության այս բաժինը, որ բռնում է գրքի զգալի մասը (168—304 էջ), նրա ամենակարևոր մասն է։ Այստեղ Աբեղյանը ամենաառաջավոր լեզվաբանն է, նա զարմանալի նրբությամբ շարադրել է հայերենի բառակազմության բազմաթիվ օրենքներ ու ձևեր, առանձնապես մշակել է բառաբարդության առանձին տեսակները և ցայտուն օրինակներով հիմնավորել դրանք։ Նա

կազմել է հայերենի նախածանցների և վերջածանցների ցանկ, բացատրել է ածանցների ծագումն ու կիրառությունը հայերեն լեզվի մեջ։ Մեր բառագիտության համար Աբեղյանի աշխատության այդ մասը իր թարմությունը երբեք չի կորցնի։

Արդի հայերենի նաև հնչյունաբանությամբ առաջին անգամ լուրջ զբաղվել է Աբեղյանը, տվել է հայկական հնչյունների կլասիֆիկացիան և արդի հայերենի հնչյունաբանության տեսությունը մի նոր մակարդակի վրա դրել։ Եվ այսպես՝ արդի հայերենի ուսումնասիրության որ բնագավառն էլ վերցնենք, կտեսնենք Մ. Աբեղյանի մոտ մի նոր աստիճանի վրա բարձրացված։

Խիստ մեծ է Մ. Աբեղյանի քերականագիտական վաստակը։ Շատ սերունդներ շատ բան ունեն սովորելու նրա աշխատություններից, իսկ սովետական լեզվաբանների նոր ու շնորհապարտ սերունդը իր աշխատությունների մեջ միշտ կհիշի նրա այդ վաստակը։

Բ

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀՐԱՉՅԱ ԱՃԱՌՅԱՆ

ՎԻՊԱՍԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ

Նախ քան Ե դարը հայերը գրավոր գրականություն չեն ունեցել. մինչև այդ ժամանակ հայերեն լեզվով ոչ մի տող, ոչ մի տեսակ գրությամբ կամ այբուբենով գրի չէ առնված։[1] Եղածը միայն բանավոր գրականություն էր, որ բաղկացած էր ժողովրդական երգերից, զրույցներից ու առասպելներից, որոնք երգվում ու պատմվում էին բերնե բերան ավանդաբար։ Այս շրջանը կոչվում է վիպասանական շրջան, հանուն այն երգիչների կամ վիպասանների, որոնք (հատկապես Գողթն գավառից) շրջում էին Հայաստանի այլ և այլ կողմերը և ժողովրդի մեջ երգում բանդիրի վրա այն վիպական երգերը, որ իրենք էին հնարում դյուցազների, քաջ թագավորների և նշանավոր հերոսների վրա։ Այս երգերից ամենամեծը մի դյուցազներգություն էր, որ պատմում էր հայոց Արտաշես Ա թագավորի, Մեծն Տիգրանի, Արտավազդ Ա-ի, Արտաշես Բ-ի, ինչպես և Միհրդատի, Հրադամիզդի և Տրդատ Ա-ի պատմությունը, ընդգրկելով Արտաշատի հիմնարկությունից (180 Ն. Ք.) մինչև Ալանաց արշավանքը (72 Թիվ), այն է՝ ամբողջ 252 տարվա մի շրջան։[2]

Չենք հիշում մնացյալ մեծ ու փոքր զանազան երգերը, որոնցով հարուստ էր այդ ժամանակի բանավոր գրականությունը։

Երբ քրիստոնեությունը մտավ Հայաստան, հոգևորականությունը հակառակ կանգնեց այդ երգերին, հեթանոսության այդ մնացորդներին։ Սակայն ժողովուրդը բնականաբար չէր լսում այդ հոգևորականներին և իր զվարթ օրերին, խնճույքների և ուրախության ժամանակ զվարճանում էր նրանցով։ Փավստոսը պատմում է, թե ինչպես իշխան և ժողովուրդ արհամարհում էին

---

[1] Ընդարձակ տես մեր «Հայոց գրերը», էջ 106—126։

[2] Տես Աբեղյան, Հայ ժող. առասպելները, էջ 595—6։

կրոնավորների քարոզները և սիրով ու հաճույքով լսում միշտ իրենց այդ հեթանոսական երգերը՝ «Զի ի վաղնջուց, յորմէ հետէ առին նոքա զանուն քրիստոնէութեանն, լոկ միայն իբրև զկրօնս ինն մարդկութեան յանձինս իւրեանց և ոչ ջերմեռանդն ինչ հաւատովք ընկալան... Առանձնական բազմութիւն մարդկան ժողովրդոց նախարարացն և կամ շինականութեանն, եթէ զցայգ և զցերեկ նստեալ վարդապետացն և ըստ նմանութեան ամպոցն իբրև զյորդահեղեղ ինչ անձրևաց սաստկութիւն զվարդապետութիւնն ի վերայ հոսէին, և ոչ ոք ի նոցանէն և ոչ մի ոչ, և ոչ մի բանս և ոչ կէս բանի, և ոչ զոյգն յիշատակ ինչ, և ոչ նշմարանս ինչ զոր լսէինն, և ոչ կարէին ինչ ունել ի մտի։ Վասն զի միտք իւրեանց ընդ անպիտանս ընդ անօգուտս ևեթ զբօսեալ էին... ընդ չքոտի մտացն ի հնութիւն հեթանոսութեանց սովորութեանց, բարբարոս խուժադուժ միտս ունելով։ Եւ զիւրեանց երգս առասպելաց զվիպասանութեանն սիրեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն և նմին հաւատացեալք, և ի նոյն հանապազորդեալք» (Բուզ., Գ. ժգ)։ Երգերի հատքերը գտնում ենք դեռ ԺԱ. դարում. բայց ինքնին հասկանալի է, որ ոչ ոք մինչև այդ ժամանակ չպիտի հետաքրքրվեր նրանց հավաքմամբ կամ ուսումնասիրությամբ։ Հետևաբար և այդ բոլորը մեզ համար անդարձ կորած է։

Մեր պատմահայր Խորենացին եղավ, որ առաջին անգամ ուշադրություն դարձրեց այդ երգերի վրա։ Ցանկանալով գրել հայոց ամբողջական պատմությունը և օգտվելով ամեն տեսակի աղբյուրներից, իբրև լուսամիտ մարդ, նա ձեռք առավ նաև վիպասանական երգերը և վերակազմեց նրանցից Հայոց պատմության զանազան մասերը։ Այսպիսով Խորենացին դարձավ «ամբողջ արևելքի ամենահնագույն դրուցապատումը... Ֆիրդուսիից (մ. 1020) մի քանի դար էլ առաջ» (Ֆեթթեր, Հայկ. աշխ. Վիեննա, 1895, էջ 119)։ Այս առթիվ նա մեջ է բերում ի միջի այլոց 12 վիպասանական հատված, երկուսից մինչև 9 տող, բոլորն էլ բառացի։ Չենք հաշվում այն վիպասանական հատվածները, որոնց նյութը կամ բովանդակությունն է միայն հիշում։ Եթե չլիներ Խորենացու այդ լուսամիտ մտածությունը, մենք այսօր գաղափար անգամ չէինք ունենա Գողթան երգիչների և վիպասանական արվեստի գոյության մասին։

Խորենացուց դուրս կա նաև երկու հիշատակություն. մեկը

Տրդատի մասին մի կարճ հատված է, որ ավանդում է մեզ Ագաթանգեղոսը, երկրորդը՝ Նավասարդի երգից մի կտոր, որ ավանդում է մեզ Մագիստրոսը (ԺԱ դարից)։

Այստեղ հավաքում ենք վերոհիշյալ բոլոր 14 հատվածները, այսինքն վիպասանական գրականության ամբողջ հատակոտորները։

1. 1. Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
2. Երկնէր և ծովն ծիրանի.
3. Երկն ի ծովուն ունէր և զկարմրիկն եղեգնիկ,
4. Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր.
5. Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր.
6. Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ.
7. Նա հուր հեր ունէր.
8. Բոց ունէր մօրուս
9. Եւ աչկունքն էին արեգակունք։

Խոր. Ա. լա.

2. 10. Հատուած գնացեալ Վարդգէս մանուկն
11. Ի Տուհաց[1] գաւառէն, զՔասաղ գետով,
12. Եկեալ նստեալ զՇրէշ բլրով,
13. զԱրտիմէդ քաղաքաւ, զՔասաղ գետով,
14. Կռել կոփել զդուռնն Երուանդայ արքայի։

Խոր. Բ. կե.

3. 15. Քեզ ասեմ, այր քաջ Արտաշէս,
16. Որ յաղթեցեր քաջ ազգին Ալանաց,
17. Եկ հաւանեաց բանից աչագեղոյ դստերս Ալանաց՝
18. Տալ զպատանիդ.
19. Զի վասն ոխոյ քինու ոչ է օրէն դիւցազանց՝
20. Զայլոց դիւցազանց զարմից բառնալ զկենդանութիւն,
21. Կամ ծառայեցուցանել[ով] և ի ստրկաց կարգի պահել,
22. Եւ թշնամութիւն յավիտենական,
23. Ի մէջ երկոցունց ազգաց քաջաց հաստատել։

Խոր. Բ. ծ.

---

[1] Տուհ գավառի անունը զարմանալի կերպով հիշատակված ենք գտնում Դիոնիսիոս Թրակացու հայ թարգմանության մեջ, էջ 20. «Ազգական է, որ ազգի է յայտական. որպես՝ գաղիրձական, տուհ, վրացի»

4\. 24. Եւ ուստի՞ տացէ քաջն Արտաշէս,
25\. Հազարս ի հազարաց և բիւրս ի բիւրուց,
26\. Ընդ քաջազգւոյ կոյս օրիորդիս Ալանաց։
Խոր. Բ. ծ.

5\. 27. Հեծաւ արի արքայն Արտաշէս ի սեաւն գեղեցիկ,
28\. Եւ հանեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն,
29\. Եւ անցեալ որպէս զարծուի սրաթև ընդ գետն,
30\. Եւ ձգեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն,
31\. Ընկէց ի մէջք օրիորդին Ալանաց,
32\. Եւ շատ ցաւեցոյց զմէջքն փափուկ օրիորդին,
33\. Արագ հասուցանելով ի բանակն իւր։
Խոր. Բ. ծ.

6\. 34. Տեղ ոսկի տեղայր ի փեսայութեանն Արտաշիսի,
35\. Տեղայր մարգարիտ ի հարսնութեան Սաթինկանն։
Խոր. Բ. ծ.

7\. 36. Տենչայ Սաթինիկ տիկին տենչանս՝
37\. Զարտախոյր խաւարտ և զտից խաւարծի
38\. Ի բարձիցն Արգաւանայ։
Խոր. Ա. լ.

8\. 39. Վիշապազունք գողացան զմանուկն Արտաւազդ,
40\. Եւ դև փոխանակ եդին։
Խոր. Բ. կա.

9\. 41. Ճաշ գործեալ Արգաւանայ ի պատիւ Արտաշիսի,
42\. Խարդաւանակ լեալ նմին ի տաճարին վիշապաց։
Խոր. Ա. լ.

10\. 43. Արտաւազդայ ոչ գտեալ, քաջի որդւոյն Արտաշիսի,
44\. Տեղի ապարանից՝ ի հիմնանալն Արտաշատու,
45\. Նա անց գնաց և շինեաց ի մէջ Մարաց զՄարակերտ։
Խոր. Ա. լ.

11\. 46. Մինչ դու գնացեր,
47\. Եւ զերկիրս ամենայն ընդ քեզ տարար,
48\. Ես աւերակացս որպէ՞ս թագաւորեմ։
Խոր. Բ. կա.

12. 49. Դու յորս հեծցիս յաղաւտն ի վեր ի Մասիս,
50. Զքեզ կալցին քաջք,
51. Տարցին յաղաւտն ի վեր ի Մասիս,
52. Անդ կացցես և զլոյս մի տեսցես։
Խոր. Բ. կա.

13. 53. Ո՛ տայր ինձ զծուխ ծխանի
54. Եւ զառաւօտն նաւասարդի,
55. Զվազելն եղանց և զվազելն եղջերուաց.
56. Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք։
Մագ. ԼԳ.

14. 57. Իբրև զսէզն Տրդատ, որ սիգալով
58. Աւերեաց զթումբս գետոց և ցամաքեցոյց,
59. Իսկ ի սիգալն իւրում՝ զյորձանս ծովուց։
Ագաթ. § 123

Այդ երգերի նյութի մասին ավելորդ չենք համարում տալ մի քանի պարզ բացատրություններ։

1. Վահագնի երգն է, որ ներկայացնում է այս աստվածացյալ դյուցազնի ծնունդը՝ այլաբանական պատկերով. Վահագնը իրանական Vərəϑrajna-ն է (հաղթության աստվածություն), որ իրանյաններից փոխառությամբ անցել է մեզ։

2. Վարդգեսի երգն է, որին Խորենացին համարում է Հայկազանց Տիգրան Ա. թագավորի հոր՝ Երվանդի ժամանակակից։ Թվում է, թե այդ Վարդգես պատանին սիրահարվել է Երվանդ թագավորի քրոջ և եկել է խնդրելու նրա ձեռքը և նրա հետ էլ ամուսնացել է։

3—13. Արտաշեսի մեծ երգից հատվածներ են.—Ալանաց պատերազմի ժամանակ Արտաշեսը գերի է բռնում թագավորի որդուն. Նրա քույրը՝ Սաթենիկ բարձրանում է Կուրի ափին՝ մի ժայռի վրա և խնդրում, որ իր սիրու համար արձակե եղբորը (3)։ Արտաշեսը լսելով Սաթենիկի խոսքերը և հավանելով նրան՝ Սմբատի միջոցով խնդրում է նրա ձեռքը։ Հայրը մերժում է, որովհետև Արտաշեսը չպիտի կարողանար վճարել արքայադստեր համար պահանջված օժիտը (4)։ Այս մերժման վրա Արտաշեսը իսկույն հեծնում է իր սև ձին, անցնում է Կուրը և գերելով օրիորդին՝ փախցնում է իր բանակը (5)։ Կատարվում է

հարսանիք, որի ժամանակ ոսկի ու մարգարիտ են շաղ տալիս՝ արքենյան թագավորների սովորությամբ (6)։ Արտաշեսի ընտանեկան կյանքը բախտավոր չի լինում. նախ Սաթենիկը անհավատարիմ է Արտաշեսին և սպրինի սեր է տածում դեպի Արգավան իշխանը (7)։ Որդին՝ Արտավազդը լինում է չար և սատահակ, այնքան, որ երգիչները պատմում են հետևյալը. իբր թե սկզբում Արտավազդը լինում է մի շատ գեղեցիկ մանուկ, որին սատանաները նախանձելով գողանում են օրորոցից և փոխարեն մի դևի ճուտ են դնում. դևը մեծանում է և դառնում Արտավազդ (8)։ Արգավանը, որին սիրում էր Սաթենիկ թագուհին, ուզում է դավաճանել թագավորին և դրա համար սարքում է մի խնճույք (9)։ Արտավազդն ըմբոստանում է հոր դեմ և վտարանջելով՝ գնում է իր համար շինում Մարակերտ քաղաքը (10)։ Արտաշեսի մահվան ժամանակ, երբ շատերն իրենց սիրելի թագավորից չբաժանվելու համար ողջ-ողջ թաղվում էին նրա հետ, Արտավազդը նախանձելով՝ գանգատվեց նրա դեմ (11)։ Հայրը դագաղից անիծեց նրան, որ քաջքերը տանեն նրան Մասիսի խավար անդունդները բանտարկեն (12), որ և ըստ առասպելին իրոք կատարվեց։ Որսի ժամանակ քաջքերը նրան տարան անդունդը և շղթայի զարկին. հավատարիմ շները հետևեցին նրան և սկսեցին կրծել շղթաները, որպեսզի կտրվեն և Արտավազդը դուրս գա կործանելու աշխարհը։ Բայց այդ շղթաները չեն կտրվում, որովհետև դարբինները զարկում են սալին և մաշված շղթաները նորից զորանում են։ Այս վերջին մասը Խորենացին պատմում է քաղելով առասպելից, բայց բառացի չի դնում։ Վերջին հատվածը ներկայացնում է Արտաշեսի կարոտ իղձը հայրենի Նավասարդը տեսնելու (13)։

14. Տրդատի երգը տալիս է Տրդատի քաջությունը ներկայացնող ժողովրդական մի ասացված։

Չխոսենք այս երգերի տաղաչափական արվեստի մասին, որովհետև դա բանահյուսության պատմության գործն է, և ուղղակի անցնենք լեզվին։

Արդյոք այս հատվածները հարազատ են, այսինքն ներկայացնում են իրոք այն ժամանակի լեզուն, երբ երգվել են, թե կազմված են Խորենացու գրչով։ Անշուշտ պետք չէ կասկածել, թե այս գրվածքները Խորենացու գրչից դուրս եկած լինեին,

որովհետև մեծ է տարբերությունը Խորենացու հետոսկեդարյան լեզվի և հիշյալ հատվածների մաքուր հայերենի միջև։ Թե այդ հատվածները Խորենացու գրչից չեն, դրա համար ավելի զորեղ ապացույց է նրանց տաղաչափական արվեստը։ Խորենացին արձակ է գրում իր պատմությունը, ուստի և տաղաչափյալ հատվածները իրենը չեն։

Բայց երբ ասում ենք, թե այդ հատվածների լեզուն հարազատ է, պետք չէ առնել բառը իր ընդարձակ իմաստով։ Հատվածների լեզուն ճշտիվ նույն է Ե դարի հայերենի հետ. բայց Ե դարի հայերենը չէր կարող ճշտիվ նույն լինել Ն. Ք. 180 թվի, այսինքն 5—6 դար առաջվա հայերենի հետ։ Արդ՝ վիպասանական երգերի հնագույն կտորները անշուշտ այդ ժամանակից են և հետևաբար պետք չէ որ նույն լինեին Ե դարի հայերենի հետ։ Այս անելից դուրս գալու համար մենք պետք է ընդունենք ուրեմն հետևյալը.— Վիպասանական երգերը հորինված էին իրենց ժամանակի հայերենով. բայց ըստ որում ապրում էին նրանք ժողովրդի մեջ, ուստի դարից դար հետզհետե ենթարկվեցին այն ձևափոխությանց, որոնք մտել էին հայերեն լեզվի մեջ։ Օրինակի համար, եթե Վահագնի երգի մեջ հաւր հեր բառերը այն հնագույն ժամանակ pur per ձևն ունեին, հետզհետե անցան այն բոլոր ձևերից, որ կրեց p բաղաձայնը՝ վերջապես հասնելու համար h ձևին։ Ճիշտ այնպես, ինչպես նույն երգի հաջորդ տողի մեջ մենք այսօր կարդում ենք մօրուս, առանց նույնիսկ լավ իմանալու, թե հին ձևը մաւրո՞ւս էր թե մուրուս, բայց հաստատ իմանալով հանդերձ, թե անշուշտ մօրուս չէր։ Վերջապես կարելի է նույնիսկ որ Խորենացու և Մագիստրոսի ժամանակ այս երգերը ճշտիվ այնպես չհնչվեին, ինչպես գրված են, այլ մի քիչ տարբեր արտասանությամբ, և Խորենացին ու Մագիստրոսը վերածած լինեն իրենց իմացած գրական հայերենի արտասանության։ Այսպես մենք էլ, երբ լսում ենք ժողովրդի բերանից՝

Առաւօտուն կէլլէս, էրեսդ վըլա,

ամենայն հանգստությամբ թղթի վրա արձանագրում ենք՝

Առաւօտուն կելնես, երեսդ լուա։[1]

Մի քանի տեղ հայտնապես երևում են Խորենացու սրբա-

[1] Մ. Զերազ, Ազգային դաստիարակություն, Կ. Պոլիս, 1876, էջ 98։

գրությունները, օրինակ՝ Արտաշեսի երգի վերջում ի մէջ *փխ.* ի մէջս, զմէջ *փխ.* զմէջս և հասուցանելով *փխ.* հասուցեալ *հե-տին ձևափոխություններ են։ Սաթենիկի երգի մի մասը (տող 19—21) ամբողջովին Խորենացուց է անշուշտ։*

Այս վերապահությամբ ընդունելով ուրեմն երգերի հարազատությունը, անցնենք նրանց քննությանը։

Ամբողջ հատակոտորների 59 տողերի մեջ մենք գտնում ենք ընդամենը 183 բառ, որոնց այբուբենական ցանկը հետևյալն է.

× ազատ **49, 51**
× ազգ **16, 23**
ազն *տես դիւցազն, վիշապազն,*
Ալանք **16, 17, 26, 31**
+ ամենայն **47**
+ այլ **20**
+ այր **15**
+ անդ **52**
անցանել **29, 45**
աչագեղ **17**
+ աչկունք **9**
× ապարանք **44**
առաւօտ **54**
+ ասել **15**
× արագ **33**
Արգաւան **38, 41**
+ արեգակն **9**
արի **27**
+ արծուի **29**
արտախոյր **37**
Արտաշատ **44**
Արտաշէս **15, 24**
+ բան **17**
բանակ **33**
+ բառնալ **20**
× բարձք **38**
× բիւր **25**
+ բլուր **12**
+ բոց **5, 6, 8**
× գաւառ **11**
+ գեղեցիկ **27**
+ գետ **11, 13, 29, 58**
× գես *տես Վարդգես*
գնալ **10, 45, 46**
+ գողանալ **39**
+ գործել **41**
+ գտանել **43**
× դեւ **40**
դիւցազն **19, 20**
+ դնել **40**
+ դու **46, 49,** քեզ **15**
47, զքեզ **50**
+ դուռն **14**
+ դուստր **17**
27, 34, 41, 43
Արտաւազդ **39, 43**
Արտիմեդ **13**
արքայ **14, 27**
× աւերակ **48**
աւերել **58**
ես **48,** ինձ **53**

երկին 1
երկիր 1, 47
+ երկն 3
երկնել 1, 2,
+ երկոքին 23
Երուանդ 12
+ եւ 2, 3, 6, 9, 21, 22, 24, 25 *և այլն*
+ զարմ 20
+ զի 19
+ *է, էին* 9, 19
+ ընդ, 4, 5, 26, 29, 47
+ ընկենուլ 31
× թագաւորել 48
թեւ *տես սրաթև*
× թմբկի 56
թշնամութիւն 22
+ թումբ 58
իբրև 57
+ իսկ 59
իւր 33, 59
լինել 42
+ լոյս 52
խարդաւանակ 42
+ ելանել 4, 5
+ եկ 12, 17
եղեգնիկ 3
եղեգն 4, 5
+ եղն 55
եղջերու 55
+ կենդանութիւն 20
× կերտ *տես Մարակերտ*
կոյս 26
կոփել 14
կոել 14
× հազար 25
հանել 28
+ հասուցանել 33
+ հաստատել 23
+ հատուած 10
հարկանել 56
+ հարուլ 56
+ հարսնութիւն 35
հաւանել 17
+ հեծանել 27, 49
հեր 7
հիմնանալ 44
+ հուր 7
ձգել 30
× ճաշ 41
մանուկ 10, 39
Մասիս 49, 51
Մարակերտ 45
× մարգարիտ 35
խարտեաշ 6
խաւարծի 37
խաւարտ 37
ծառայեցուցանել 21
× ծիրանի 2
ծխան 53
ծով 2, 3, 59
× ծուխ 4, 53
+ կալցին 50
× կամ 21
կացցես 52
կարգ 21
× կարմրիկ 3
+ նոյն 42
+ նստիլ 12
շատ 32
շէկ, տես շիկափոկ
շիկափոկ 28, 30

× չինել 45
Շրեշ 12
\+ ո 53
\+ ոչ 19, 43
ոսկէօղ 28, 30
ոսկի 34
\+ որ 16, 57
\+ որդի 43
որպէս 29, 48
\+ որս 49
\+ ունել 3, 7, 8
ուստի 24
× պահել 21
Մարք 45
\+ մեք 56
\+ մեջ 23, 45, մեջք 31, 32
\+ մի՛ 52
\+ մի 19
\+ մինչ 46
\+ մօրուք 8
\+ յաղթել 16
× յաւիտենական 22
յորձանք 59
\+ նա 7, 45
× նաւասարդ 54
Վարդգես 10
\+ վեր, *ի վեր* 49, 51
վիշապ 42
վիշապաղն 39
\+ տալ 18, 24, 53
× տանար 42
տանել 47, 51
× տեղ 34
տեղալ 34, 35
× տեղի 44
տենչալ 36
տենչանք 36
\+ տեսանել 52
\+ տիկին 36
տից 37
Տուհաց գւռ 11
Տրդատ 57
× ցամաքեցուցանել 58
պատանեկիկ 6
պատանի 18
× պատիւ 41
պարան 28, 30
× պես *տես որպէս*
Սաբինիկ 35, 36
× սեաւ 27
\+ սեգ 57
սիգալ 57, 59
\+ սուր *տես սրաթև*
ստրուկ 21
վազել 55
վազել 6, 55
× վասն 19
× վարդ *տես Վարդգէս*
ցաւեցուցանել 32
փափուկ 32
փեսայութիւն 34
× փոխանակ 40
փոկ. *տես շիկափոկ*
փող 4, 5, 56
× քաղաք 13
քաջ 15, 16, 23, 24, 43, քաջք 50
քաջազգի 26
Քասաղ 11, 13
× քեն 19
\+ օղ *տես ոսկէօղ*
× օրէն 19
օրիորդ 26, 31, 32

Այս 183 բառերից 16 հատը հատուկ անուն է, 167 հասարակ անուն։ Հատուկ անուններից երկուսը (Ալանք և Մարք) հայկական չեն։

Եթե բոլոր բառերը վերածենք իրենց արմատական ձևերին (օրինակ՝ Վարդգես հաշվել երկու բառ, որովհետև կազմված է վարդ և գես բառերից, ընդհակառակը եղեգնիկ, պատանեկիկ, տեղալ չհաշվել, որովհետև արդեն ունենք եղեգն, պատանի, տեղ արմատականները), այն ժամանակ կունենանք ընդամենը 162 արմատական բառ (միասին առնելով նաև բնիկ հայերենի ի, զ նախդիրները), որոնք ցուցակում շեղատառ են և ըստ ծագման բաժանվում են հետևյալ ձևով.

բնիկ հայերեն բառեր 73 (45 տոկոս)
պարսկերենից փոխառյալ 30 (18 տոկոս)
անծանոթ ծագումով 51 (31 տոկոս)
խալդի-վրացական (ծուխ, ծիրան, տեղ, գալար) 4 (2 տոկոս)
ասուրական (քաղաք, փող) 2 (1 տոկոս)
ասորական (ցամաք) 1
հունական (մարգարիտ) 1

Հատուկ անունները հաշվի մեջ չենք առնում։

Այս տախտակից հետևում է, որ վիպասանական հայերեն լեզվի մեջ անծանոթ և հնդեվրոպական բառերը կազմում էին մեծագույն տոկոսը. պարսկերեն փոխառությունները թեև հետագային գերազանցելու էին բնիկ հայերեն բառերից (960 ընդդեմ 713-ի), բայց այդ շրջանին բուն հայկական բառերից դեռ պակաս էին. իսկ ասորական փոխառությունները դեռ այնքան քիչ էին, որ համեմատությամբ բնիկ, պարսիկ ու խալդյան բառերի՝ տոկոս էլ չէին կազմում։ Զարմանալի է, որ այդ հնագույն ժամանակից ունենք նաև մի հունական փոխառյալ բառ (մարգարիտ), որ լեզվի պատմության հետ համաձայնեցնելու համար՝ պետք է համարել ավելի հռոմեական փոխառություն, քանի որ լատինական margarit, margaritum ձևերը դեռ Կիկերոնի և Տակիտոսի ժամանակից գործածական են։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԵՐ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Նեստորականության քարոզությունը Հայաստանում և նրա դեմ մղված բուռն պայքարը 5-րդ դարի մեր պատմության ամենաուշագրավ երևույթներից մեկն է, որովհետև սերտորեն կապված է հայոց գրականության բազմերախտ հիմնադիրների՝ Սահակի, Մեսրոպի և նրանց աշակերտների գործունեության հետ և լույս է սփռում այդ շրջանի պատմության մի քանի կարևոր կողմերի վրա։ Այդ պայքարը, սկիզբ առնելով 5-րդ դարի երեսնական թվականներին, ավելի ճշգրիտ ասած՝ 433—435 թվականներին, շարունակվել է ամբողջ 5-րդ դարի ընթացքում, թևակոխել է 6-րդ դարը, նրա արձագանքները պարզորեն նկատվում են և բազմիցս հիշատակվում ամբողջ 6-րդ դարում և միայն 7-րդ դարի սկզբին այն մարել է վերջնականապես՝ կորցնելով իր սրությունը և տեղի տալով այլ ավելի կարևոր ու կենսական պատմական երևույթների առաջ։

Մենք այս աշխատության մեջ չենք խոսելու այն մասին, թե ինչ է ներկայացնում իրենից նեստորականությունը, ինչ իդեաների և ձգտումների արտահայտություն է այն և ինչ տեղ է բռնում կրոնական գաղափարախոսությունների պատմության մեջ։[1] Մեզ հետաքրքրողն այստեղ լոկ պատմական խնդիրն է և այն էլ միմիայն Հայաստանի վերաբերմամբ։ Թեև մեր ձեռքը հասած աղբյուրները—թե օտար և թե հայ—շատ առատ տեղեկություններ չեն հաղորդում մեզ առաջադրված խնդրի վերաբերյալ, բայց այնուամենայնիվ եղածն էլ լիովին բավական է հարցի մասին միանգամայն պարզ, հստակ պատկերացում կազմելու և անվիճարկելի եզրակացությունների հանգելու համար։

---

[1] Այս խնդրով հետաքրքրվողները կարող են անհրաժեշտ տեղեկությունները գտնել իմ Ընդհանուր եկեղեցու պատմության I-ին հատորում, Էջմիածին, 1908, էջ 309, 312—321 և այլն։

Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այս խնդիրը դնել և եղած բոլոր աղբյուրների օգնությամբ վերջնականապես պարզաբանել այն, որովհետև մինչև այսօր էլ մեզանում այս հարցի վերաբերյալ կարծիքների տարբերություն կա, որը ոչնչով չի կարող արդարացվել, բացի մի ամփոփ ուսումնասիրության բացակայությունից տվյալ խնդրի մասին։[1]

Անցնենք ուրեմն խնդրի ուսումնասիրությանը։

Ա. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ 30-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Ընդհանուր եկեղեցու պատմությունից հայտնի է, որ Եփեսոսի տիեզերական կոչված ժողովը 431 թվականի հունիսի 26-ին դատապարտեց Նեստորին, որն առժամանակ քաշվեց Անտիոքի մոտ գտնված իր վանքը, քանի դեռ նրա կողմնակիցները՝ Անտիոքի եպիսկոպոս Հովհաննեսի գլխավորությամբ՝ պաշտպանում

[1] Ի միջի այլոց սրանով պետք է բացատրել նաև այն հանգամանքը, որ երբ ես «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» վերնագրով իմ հոդվածում կարծիք հայտնեցի, թե Մովսես Խորենացու հայտնի «Ողբ»-ի մեջ հիշված «չարափառություն», «հերձվածողներ», «տարաձայն լեզուներ» արտահայտությունները կարող են վերաբերել հռչակավոր բորբորիտոն աղանդավորների շարունակությունը կազմող մծղնեներին և այլն, այլ և ոչ մի արգելք չկա, որ դրանք վերաբերեն նաև նեստորականներին ու նեստորականությանը. «որոնց դեմ անշուշտ պայքար է մղվել Հայաստանում Սահակի և Մեսրոպի օրով»,—իմ այդ կարծիքի դեմ դուրս եկավ այնպիսի հմուտ և գիտակ բանասեր, ինչպիսին Ստ. Մալխասյանն է։ Նա առանց որևէ վերապահության գրեց, որ Սահակի ու Մեսրոպի օրով պայքար տեղի չի ունեցել նեստորականության դեմ, նույնիսկ «Սահակն ու Մեսրոպը իրենց պաշտոնական գրությունների մեջ հայտարարում են, թե նեստորականություն և նեստորականներ առ այժմ չկան Հայաստանում», և, ուրեմն, Եր. Տ. Մինասյանը «խեղաթյուրել է պատմական դոկումենտը և սուտը ճշմարտի տեղ հրամցրել միամիտ ընթերցողին»։ Ստ. Մալխասյանը նույնիսկ «պակաս զարմանալի» չի համարում իմ հաջորդ պնդումը, թե «անկասկածելի պետք է համարել նաև այն, որ Սահակի ու Մեսրոպի մահից հետո՝ նրանց օրով դեռևս ծածկված ու գաղտնի նեստորականությունը գլուխ է բարձրացրել... և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն»։ Մեր այս կարծիքի մասին Ստ. Մալխասյանն ասում է. «ոչ միայն անհավանական չէ այս պնդումը, այլև շատ հավանական է, բայց որ Տ-Մինասյանը ոչ մի ապացույց կամ փաստ չի բերում նեստորականության գոյու-

էին նրան։ Սակայն 433 թվին հակառակորդ բանակների — Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրեղի և Անտիոքի պատրիարք Հովհաննեսի — միջև փոխադարձ զիջումների գնով համաձայնություն կայացավ, որի հետևանքով անտիոքցիները հրաժարվեցին Նեստորից և միացան նրա դատապարտությանը։ Նեստորն աքսորվեց և երկար ժամանակ աքսորավայրում տառապելուց հետո մեռավ.[1] կայսերական հրամաններով հավաքվեցին և կրակի մատնըվեցին Նեստորի գրվածքները, բայց այնուամենայնիվ անհնար եղավ արմատախիլ անել նրա բոլոր հետևորդներին։ Սրանք խիստ եռանդուն և իրենց գործի ճշմարտության մեջ համոզված մարդիկ էին։ Նեստորի դատապարտությունը և նրա գրվածքների արգելումն ու հրկիզումը չհուսահատեցրին նրանց։ Նրանք այն խոր համոզումն ունեին, թե Նեստորը նորահնար ուսմունք չի բերել քրիստոնեական եկեղեցու մեջ, այլ կրկնել է այն, ինչ իրենից առաջ ասել են եկեղեցու այլ ճանաչված և իբրև ուղղափառ անձեր մեռած մարդիկ, ինչպիսիք էին Դիոդոր Տարսոնա-

թյուն Հայաստանում 5-րդ դարի ընթացքում. ո՛չ մեր հեղինակները այդպիսի բան գիտեն և ո՛չ մեր եկեղեցական ժողովները նեստորական աղանդի վերաբերմամբ որևէ որոշում են կայացրել. Նշանակում է, որ այդ ժամանակամիջոցում նեստորականություն չկար Հայաստանում... (ընդգծումն իմն է։ Եր Տ.-Մ.)։ Ուրեմն Տ.-Մինասյանի այս պնդումն էլ, թե նեստորականությունը Սահակի և Մեսրոպի մահից հետո գլուխ է բարձրացրել Հայաստանում և նրանց դեմ պայքար է եղել մղվելիս՝ նրա երևակայության ծնունդն է և իրականության մեջ գոյություն չի ունեցել։ (Ա. Մալխասյան, Մ. Խորենացին քաղկեդոնական էր, Տեղեկագիր ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի, 1944, № 3—4, էջ 38—39)։

Այսպիսի պնդումները կարող են հիմնվել միմիայն աղբյուրների անբավարար գիտության և անճիշտ ըմբռնման վրա և բուն աղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց կտա, թե որն է երևակայությունը և որն է եղել իսկական իրականությունը։

[1] Նեստորի մահվան թվականը երկար ժամանակ անհայտ էր համարվում։ Իշխող էր այն կարծիքը, թե նա մեռել է Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ՝ 440-ական թվականների սկզբին։ Սակայն հետագայում 1910 թվին գտնվեց և հրատարակվեց Նեստորի ասորերեն թարգմանությամբ մնացած մի գրվածքը՝ Liber Heraclidis, որով պարզվեց, որ նա ապրել է համենայն դեպս մինչև 450 թվականի աշունը, մեռել է, հավանաբար, Քաղկեդոնի ժողովից քիչ առաջ, եթե ճիշտ չհամարենք Bethune Baker-ի կարծիքը, թե Նեստորը մեռել է 452 թվականին (տես *Fr. Loofs*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 24, էջ 240—241.

ցին և Թեոդոր Մոպսուեստացին, որ եղել էր Նեստորի ուսուցիչը: Այս անարդարությունը իրենց ուսուցչի անձի ու դավանության նկատմամբ ակնհայտնի կացուցանելու համար՝ Նեստորի կողմնակիցները ասորերեն, հայերեն և պարսկերեն են թարգմանում վերև հիշված Դիոդոր Տարսոնացու և գլխավորապես Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները և մի եռուն պայքար են ծավալում «նեստորականության» օգտին, որ հասնում է մինչև Հայաստան: Ահա ինչ է ասում այս ամբողջ անցուդարձի մասին Կարթագենի սարկավագ Լիբերատուսը, որը ներկա է եղել 553 թվականի հինգերորդ տիեզերական ժողովին, իր աչքի առաջ ունեցել է 428—553 թվականների եկեղեցական պատմության վերաբերյալ վկայություններն ու փաստաթղթերը, որոնց հիման վրա նա տվել է այդ շրջանի եկեղեցու պատմությունը:[1]

«Նեստորի աղանդակիցներն ասում էին, որ Նեստորը նոր բան չի քարոզել, այլ հետևել է հին հայրերի վարդապետությանը: Եվ այնքան եռանդ թափեցին, որ մինչև անգամ նրանց իսկ գրվածքները չարամտորեն թարգմանեցին ասորի, հայ և պարսիկ լեզուներով: Բայց երբ այս իմացան Ակակ Մելիտինացին և Եդեսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլ[աս]ը... գրեցին հայոց եպիսկոպոսներին, որ չընդունեն Թեոդոր Մոպսուեստացու գրքերը, իբրև հերձվածողի և նեստորյան վարդապետության հեղինակի: Մինչդեռ Կիլիկիայի եպիսկոպոսները ամբաստանում էին Ռաբուլասին և Ակակին, որ նրանք այդպես են վարվել ոչ սիրուց, այլ նախանձից ու չարությունից դրդված:

«Արդ, ժողով են գումարում հայոց պատվարժան եպիսկոպոսները և երկու երեց են ուղարկում, Ղևոնդիոս և Աբերիոս, Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս Պրոկղի մոտ, ըստ սովորության իրենց թղթով ու Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքով, կամենալով վերահասու լինել, արդյոք որն է ընդունելի իբր ճշմարիտ, Թեոդորի՞ թե Ռաբուլասի և Ակակի ուսմունքը:

«Այսպես Պրոկղը ստանալով հայ եպիսկոպոսների թուղթը և Թեոդորի գրվածքը, ուշի-ուշով քննեց երկուսն էլ և հետո նա-

[1] Լիբերատուսի գրվածքը—Breviarium Cause Nestorianorum et Eutychianorum—համարվում է 5-րդ և 6-րդ դարերի եկեղեցական վիճաբանությունների պատմության կարևոր աղբյուրներից մեկը և ընդհանուր առմամբ միանգամայն վստահելի է (տես G. *Krüger*, Relaencyklopidie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 11, էջ 449—450:

մակ գրեց հայերին, որի մեջ ի ջնջումն նեստորականների նենգությունների, որոնք «զերկուս ի Քրիստոս ծնունդս անձինս», դրոշմում է «միոյն յերրորդութենէ մարմնացելոյ»։ Պրոկլը նամակն ուղարկում է Հովհաննես Անտիոքացուն իր Թեոդոր[1] սարկավագի ձեռքով, որը պարունակում էր նաև քաղվածքներ նեստորիոսներից, և խնդրում նրանից, որ հանուն ընդհանուր հավատի պահպանության նա իր եկեղեցու հետ դատապարտի կանգնի և ստորագրի։

«Հովհաննեսն իր ժողովական եպիսկոպոսների հետ միասին կարդալով Պրոկլի նամակը, հավանեցին նրա շարադրածը, ստորագրեցին և դարձրին Պրոկլին։

«Բայց ոմն Վասիլ սարկավագ, վերցնելով Պրոկլի նամակը, որ գրված էր հայոց, մեկնեց Ալեքսանդրիա և հայոց թուղթն իր գրության հետ ներկայացրեց Կյուրեղին՝ նույն քաղաքի առաջնորդին։

«Վասիլ սարկավագը վերադառնալով Կոստանդնուպոլիս, կարդաց մի թուղթ և հանձնեց Պրոկղ արքեպիսկոպոսին՝ կցելով նրան այն ամենը, ինչ որ գրանից առաջ ստացել էր Կյուրեղից։

«Սակայն Պրոկղն արդեն գրել էր իր թուղթը հայերին, որի մեջ Թեոդորի վերաբերյալ ոչ մի հանդիմանական հիշատակություն չէր արած։

«Այս բանն իմանալով, Վասիլը մի թուղթ գրեց, որով հաղորդում էր խորշել Թեոդորի գրքերից այնպես, ինչպես Արիոսի և Եվնոմ[իոս]ի ամբարշտություններից...

«Այնուհետև առիթից օգտվելով, ելան Հայաստանից քանի մի վանականներ, Ապոլինարի հետևորդ, երկու թե երեք հոգի (ինչպես հաղորդում է Հովհաննես Անտիոքացին իր նամակում) և առնելով իրենց հետ քաղվածներ, ինչպես իրենք էին հավատացնում, Թեոդոր Մոպսուեստացուց և կամ այլ սրբազան հայրերից, որոնք այն ժամանակ, որպես հիշեցինք, գրել էին Ապոլինարի դեմ, և մտնելով Թագավորանիստ քաղաքը և շատերի ունկնդրությունը ապականելով, իրենց նենգությամբ խռովեցին ամեն ինչ։

[1] Հովհաննես Անտիոքացին Պրոկղին գրած նամակում սարկավագին անվանում է Թեոդոսիոս (diacono Theodosio)։

«Այս շրջելով ամբողջ Արևելքի քաղաքները և բոլոր մենաստանները՝ պահանջում էին, որ դատապարտվեին այդ քաղվածները իրենց հեղինակների հետ միասին, հանդիմանելով, որ նրանք գրված են նեստորական ոգով. «Թե Նեստորը արդարացի է դատապարտված, թող դատապարտվեն և սրանք, պնդում էին նրանք, իրենց հեղինակներով»։

Մենք ամբողջությամբ մեջ բերինք Լիբերատուսի համապատասխան հատվածը Ն. Ադոնցի թարգմանությամբ,[1] որևէ թյուրիմացությունից խուսափելու համար։ Կրկնում ենք, որ Լիբերատուսը համարվում է այս շրջանի պատմության կարևորագույն աղբյուր, որովհետև նա խղճի մտոք օգտագործել է նյութին վերաբերող ամբողջ գրականությունն ու դոկումենտները և միանգամայն վստահելի է։[2]

Վերև բերվածից կարելի է հանգել այն անկասկածելի եզրակացության, որ նեստորականության վերաբերյալ վեճերն ու հուզումները շատ վաղ ժամանակներից իրենց արձագանքն են գտել Հայաստանում և տարիներ շարունակ զբաղեցրել են հայերին։ Դժվար է, իհարկե, համաձայնել Ադոնցի այն ենթադրությանը, թե «պայքարող կողմերը առանձին արժեք էին տալիս հայերի բանելիք գրքին և աշխատում էին գրավել նրանց համակրությունը», թե «ընդհանուր իրարանցումի ժամանակ կար վայրկյան, երբ հայերը կարծես թե հանրական ուշադրության կենտրոն էին», թե «Թեոդորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել, դրա համար էլ հակառակ կողմերը հարկավոր են համարել դիմել հայերին»։[3] Դժվար է համաձայնել այդ ենթադրու-

[1] Լիբերատուսի գրվածքի լատիներեն տեքստը տպված է Patrologia, ed. Migne, Series latina, հատոր 68, էջ 963—1052 և այլուր։ Ն. Ադոնցի թարգմանությունը տես Նրա «Մաշթոց և Նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» հմուտ ուսումնասիրության մեջ (Ազգային Մատենադարան, ՃԱ), Վիեննա, 1925, էջ 15 և շար.։

[2] Հայտնի գերմանացի մասնագետ Գ. Կրյուգերը վկայում է, և այդ ընդունված է բոլորի կողմից, որ Լիբերատուսը իր աղբյուրներն ու դոկումենտները (այժմ մեծ մասամբ կորած) օգտագործել է խղճի մտոք („gewissenhaft") և թեև ինքը անձամբ դեմ է միաբնակներին, բայց ընդհանուր առմամբ վստահելի է (տես Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3-րդ հրատ., հատոր 11, էջ 449—450)։

[3] Տես Մաշթոց և Նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների, էջ 11 շար.։

թյուններին, որովհետև դրա համար հիմքեր չկան։ Ճիշտ է, Նեստորականների Հայաստան մտնելով դժվար դրություն է ստեղծվում հայերի համար, բայց այդ ծանր դրությունն առաջ է գալիս ոչ թե այն պատճառով, որ Թեոդորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել,[1] այլ ավելի շուտ և գլխավորապես այն պատճառով, որ հարկավոր էր իբրև հերետիկոսի դատապարտել մի առհասարակ հռչակ վայելող եկեղեցականի, որ վեճերից բավական առաջ մեռել էր ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ և Հովհաննես Եփեսացուն ուղղված կայսերական հրամանագիրն արգելում էր այդպիսի եկեղեցականներին խառնել վեճի մեջ և նրանց վերաբերմամբ նզովական որոշումներ կայացնել։[2]

Այս հանգամանքն է անշուշտ, որ ստիպում է հայերին զգույշ լինել, ժողով գումարել և, ինչպես պատմում է Լիբերատուսը, իրենց դրության հետ միասին նաև Թեոդորի գրվածքներից քաղվածքներ ուղարկել հատուկ պատգամավորության ձեռքով Կոստանդնուպոլսի Պրոկլ եպիսկոպոսին և նրանից բացատրություն խնդրել, թե ո՞վ է արդյոք արդարացին, Թեոդոր Մոպսուեստացի՞ն, թե նրա դեմ ծանր մեղադրանքներով հանդես եկած Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակին ու Եդեսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլասը, որոնք Թեոդորի գրվածքները համարում էին խորշելի և աղանդավորական, մինչդեռ Կիլիկիայի եպիսկոպոսներն հայտարարում էին, թե Ռաբուլասին Թեոդորի դեմ հանողը ոչ թե նրա ճշմարտասիրության ձգտումն է, այլ անձնական վրեժխնդրության տենչը, որովհետև Թեոդորը մի ժամանակ ապացուցել էր նրա մոլորությունը։[3]

Պրոկլը ուշադրությամբ քննում է հայերի պատգամավորների՝ Ղևոնդիոսի և Աբելիոսի[4] բերած թղթերը և պատրաստում

---

[1] Կորյունի հայտնի հիշատակությունը Թեոդորի մասին («առն ուրումն հոռոմիծ—մի հույն մարդու, տես Կորյունի Վարք Մաշտոցի, հրատ. Մ. Աբեղյանի, էջ 86) միանգամայն հակասում է նրա Հայաստանում հռչակ վայելելու ենթադրությանը։

[2] *Mansi*, T. V. p. 1009. Համմ. *Hefele*, Conciliengeschichte, 2. Bd., Zweite Auflage, 1875, էջ 286—287։

[3] Տես *Hefele*, Consiliengeschichte, 2. Bd., Zweite Aufl., 1875, էջ 286։

[4] Ն. Ադոնցը ենթադրում է, որ Լիբերատուսի գրվածքում հիշատակված դեսպանությունը նույնն է, ինչ որ հիշում է Կորյունը և որին մասնակցել է Կորյունը, ուստի և Աբելիոսը պետք է աղավաղված լինի Կորյունից հունական

է պատասխանը։ Միաժամանակ Պրոկլը անհրաժեշտ է համարում դիմել նաև Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի պատրիարքներին, որպեսզի նրանք էլ ստորագրեն կամ համաձայնություն հայտնեն նրա գրությանը՝ տալով նրան ընդհանուր եկեղեցական պարտադիր դավանաբանական բնույթ։ Անտիոք ուղարկված Թեոդոր սարկավագը արագ վերադառնում է և բերում Պրոկլին Հովհաննես պատրիարքի հավանությունը, որ իր եպիսկոպոսների համաձայնությամբ ստորագրել էր Թուղթը։ Իսկ Ալեքսանդրիա Կյուրեղ պատրիարքի մոտ ուղարկված Վասիլ սարկավագը մի փոքր ուշացավ և երբ նա էլ բերեց Կյուրեղի պատասխանը, Պրոկլն արդեն ուղարկել էր հայերին իր պատասխան Թուղթը՝ բավականանալով Անտիոքի պատասխանով, քանի որ Կյուրեղի կողմից այդ հարցում ընդդիմություն չէր նախատեսվում։ Սակայն Պրոկլն իր նամակում զգուշության համար և անշուշտ ակնածելով վերևում հիշված կայսերական հրամանագրից՝ Թեոդորին «յականէ յանվանէ» չի հիշատակում և նրա հասցեին ակնարկ չի անում։

Բայց նախ քան Պրոկլի նամակի հետ կապված հանդամանքներին անցնելը՝ այստեղ կարևոր ենք համարում շեշտել, որ այն ամենը, ինչ մենք մեջ բերինք ու բացատրեցինք Լիբերատուսից բերված հատվածի կապակցությամբ, նորություններ չեն, այլ շատ վաղուց հայտնի տարրական փաստեր, շատ անգամներ օգտագործված և տպագրված։ Ն. Ադոնցից շատ առաջ Լիբերատուսին օգտագործել է դեռ 19-րդ դարի կեսերին «Ժողովների պատմության» հռչակավոր հեղինակ, կաթոլիկ գերմանական եպիսկոպոս Հեֆելեն իր բազմահատոր աշխատության 2-րդ հատորում, էջ 285—287։ Բայց նույնիսկ Հեֆելեից էլ 90 տարի առաջ Լիբերատուսին և Ֆակունդուսին[1] լիակատար ճշգրտությամբ և բառացի քաղվածքներ բերելով օգտագործել է Մխիթարյան Հ. Մ.

տառադարձության շփոթությամբ։ Մենք հավանական ենք համարում Ադոնցի այդ ենթադրությունը և հետաքրքրվողներին հանձնարարում ենք կարդալ նրա հիշատակված գիրքը, էջ 36 շար.։

1 Հերմիանեի եպիսկոպոս Ֆակունդուսը ապրում էր 6-րդ դարի կեսերին, ակտիվ մասնակցություն ուներ 553 թվականի Կոստանդնուպոլսի 5-րդ տիեզերական ժողովի հետ կապված հանդամանքներին, խիստ հակառակ էր 3 գլուխների դատապարտությանը և գրել է նրանց պաշտպանությունը—Pro defensione trium capitulorum և այլ գրվածքներ։

Չամչյանը իր Հայոց պատմության 1-ին հատորում (Վենետիկ, 1784, էջ 525—531)։ Եթե ոչ Հեֆելեին, գոնե Հ. Մ. Չամչյանին և Ն. Ադոնցին պետք է ծանոթ լինի ամեն մի հայ բանասեր, որ իրեն իրավունք է համարում գրիչ վերցնել 5-րդ դարի Հայաստանում նեստորականություն լինելու կամ չլինելու և նրա դեմ մղված պայքարի գոյության կամ չգոյության մասին։

Անցնում ենք Պրոկղի նամակին։

Այդ նամակը մեզ հասցել է երեք լեզվով.

1. Հունարեն, Patrologia, ed. Migne, Series graeca, 65, 856։

2. Հայերեն, Գիրք թղթոց, էջ 1—8 և

3. Ասորերեն, Զաքարիա հռետորին վերագրված եկեղեցական պատմության մեջ (տես գերմաներեն թարգմանությունը՝ *K. Ahrens und G. Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Übersetzung herausgegeben, Leipzig 1899, էջ *27—*41)։

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այս երեք տեքստերն իրար չեն համապատասխանում։ Հունարենն ու ասորերենը շատ ավելի ընդարձակ են, բայց բովանդակության տեսակետից մեծ տարբերություններ ունեն միմյանցից և հայերենից. նույն բնագիրն այնպես է պատկերացնում իրողությունը, որ Պրոկղը իր թուղթը գրում է իբրև պատասխան՝ «գրում ենք դրդված ձեր թղթից, որ դրկել էիք մեզ». այս բառերը հայերենում հանված են, ընդհակառակը թղթին այնպիսի կերպարանք է տրված, որ իբր Պրոկղից է ծագում նախաձեռնությունը. նա ասում է «մենք լսեցինք» հավատին սպառնացող վտանգը, որի պատճառով և հարկ է զգացվել հայերին զգուշացնել հատուկ թղթով։ Հունարենում և ասորերենում չկա Թեոդորի անունը, հայերենում կա։ Այս և բազմաթիվ այլ հանգամանքներ ստիպում են Ն. Ադոնցին մի շարք եզրակացությունների հանգելու Պրոկղի թղթի և Սահակին ու Մեսրոպին ուղղված Եզնիկի թղթի փոխհարաբերության, Եզնիկի գրած թղթից հատվածներ մտած լինելու մասին Պրոկղի թղթի մեջ, Սահակի ու Մեսրոպի Պրոկղին ուղղված թղթի վավերականության մասին և այլն և այլն,—հարցեր, որոնք շատ ուշագրավ են և որոնց հավանական լուծումը աշխատել է տալ Ադոնցը իր հիշատակված աշխատության մեջ, բայց որոնք

մեր առաջադրած խնդրի լուսաբանությանը շատ չեն օգնում, ուստի և մենք մի կողմ ենք դնում դրանք, կրկին հանձնարարելով կարդալ Ն. Ադոնցի գրքույկը։

Սակայն ինչպիսի փոխհարաբերություններ էլ ունենան այն գրությունները, որոնք հասել են մեզ և տպագրված են (Գիրք Թղթոց, էջ 1—21), այնուամենայնիվ նրանց մեջ ճշգրիտ արտահայտություն են գտել 5-րդ դարի երեսնական թվականների նեստորականության դեմ մղված բուռն պայքարի երևույթներն ու իրադարձությունները և նրանք թանկագին աղբյուր են մեզ հետաքրքրող հարցի մասին։

Տեսնենք, թե ինչ են ասում այդ վավերագրերը։

Սահակի և Մաշտոցի Պրոկղին ուղղած պատասխան թղթի (Գիրք Թղթոց, էջ 9—13) առաջին մասում «Նոյնաձայն հերետիկոսութիւններից» մասին խոսելուց հետո, ասված է հետևյալը. «Արդ որովհետև մոլարն առաջին և գլխաւորն ի չարիս գիւր ժանդ ադտեղութեանն կորկոտեալ սերմանել ժպրհեցաւ, զայս մեր մեղաց գործ համարեցաք, և ընդ մեծամեծ բաղում և անչափ ձերում Թղթոյդ տրտմակից եղեալ՝ ըստ մերում տկարութեանս ողբացաք, և յամենայն տեղիս, որ շուրջ զմեւք բնակեալ էին, յղեցաք, մեծ և պատուհասալից պատուիրանաւ. մի՛ լսել բնաւ ամենևին զայդպիսի բարբառս, մի՛ ընդունել ամենևին զվնասաբեր կորստական մոլորական հերեսիութեանն վարդապետութիւն»։

Ի՞նչ ենք տեղեկանում մենք այս հատվածից. անկասկած՝ այստեղ խոսքն այն մասին է, որ նախ՝ նեստորական հերետիկոսությունը կարողացել է Հայաստանում իր չարիքը սերմանել։ Երկրորդ՝ Սահակն ու Մեսրոպը այս համարել են իրենց հանցանքի արդյունքը և շատ վշտացել են դրա համար։ Եթե նեստորական հերետիկոսությունը մուտք գործած չլիներ Հայաստան, Սահակն ու Մեսրոպը ոչ տրտմելու և ոչ էլ ողբալու առիթ կունենային։ Երրորդ՝ նեստորականության ծավալումը տեսնելով՝ Սահակն ու Մեսրոպը խիստ միջոցներ են ձեռք առել նրա պրոպագանդան կասեցնելու համար, այն է՝ ամեն տեղ իրենց շուրջը մարդ են ուղարկել՝ խիստ ու սպառնալից պատվեր տալով չլսել և չընդունել նման վնասակար, կորստական մոլորությունները, ուրիշ խոսքով՝ հակառակ պրոպագանդա են սկսել նեստորականության դեմ։

Նույն նամակի վերջը, սակայն, չի համապատասխանում վերև բերված նկարագրությանը. այդտեղ (Գիրք Թղթոց, էջ 13) ասված է հետևյալը. «առժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այնպիսի ինչ (Թեոդոր Մոպսուեստացու հետևողներ) աստ չև է յայտնյալ. ապա թէ իցէ ծածկեալ ի ժանտոյ աղանդութեան, ի հարկէ ջան լիցի մեզ խլել զխոչն, զգայթակղութիւնն զայն ի բաց կորուսանել» և այլն։

Այստեղ հակասությունը նախորդ հատվածի վերաբերմամբ ակնհայտնի է և նկատված է բանասերների կողմից։ Ադոնցը, օրինակ, այս երկու հատվածները մեջ բերելով՝ այն կարծիքն է հայտնում, որ Ակակի ու Պրոկղի պատասխան թղթերում մեղմացրած են այն տեղերը, ուր խոսքը Թեոդորի ու Նեստորի մասին է, և այդ մեղմացումները պետք է կատարված լինեն 6-րդ դարի առաջին կեսին, երբ հայերը մարտնչում էին նեստորականության դեմ, երբ հայերին «բնավ ցանկալի չէր ցույց տալ, որ Նեստորի ուսմունքը հայտնի էր հայերին տակավին հայ դպրության արշալույսին»։[1]

Հետևյալ երկու դոկումենտները՝ Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակի թուղթը Հայոց Սահակ Հայրապետին և Սահակի պատասխանն Ակակին (Գիրք Թղթոց, էջ 14—18)՝ համարյա ոչինչ չեն ավելացնում մեր արդեն իմացածի վրա։ Ակակը հայերին նեստորականությունից զգուշացնելու իմաստով թուղթ է գրում և վերջացնում է հետևյալ խոսքերով. «բայց մեզ երկիւղ է, թէ գուցէ ի Թեոդորէն Մամուեստիայ ոմանքն աշակերտեալ ոք գտցի և ի չար ժանտէն Նեստորի, ի մտամուտ անձինս աղտիցէ։ Զի զնորա մնացեալ գրեանն իբրև խնդիրս այս յայտնեցաւ, և մանաւանդ որ վասն մարմնաւորութեանն գրեալ էր, վասն հրամանի եռուն սուրբ աշխարհաժողով եպիսկոպոսացն, որ յԵփեսացւոց քաղաքին եղև, ի մի վայր ժողովել զբնաւ գրեանն և այրել։ Արդ փոյթ լիցի ձեզ առանց պղտորութեան զհաւատսն պահել» և այլն։ Սահակի պատասխանը կրկնությունն է Պրոկլին տված պատասխանի և վերջանում է նրա նման. «Այլ յաղագս որոյ որ գրեցեր գարշելու ժամանակս ի շնորհս Աստուծոյ այսպիսի ինչ չև է հասեալ. ապա եթէ իցէ ինչ ծածկեալ ի ժանտոյ անտի, ի հարկէ ջան լի-

[1] Անդ, էջ 28։

ցի խլել զխաչն ի միջոյ» և այլն։ Նրա մեջ էլ կան, իհարկե, նույն հակասական տենդենցները։

Ավելի ուշագրավ է և մեզ հետաքրքրող հարցի վրա պայծառ լույս է սփռում նույն Ակակի եպիսկոպոսի թուղթը հայոց նախարարներին (Գիրք Թղթոց, 19—21)։

Այս թղթի մեջ, էջ 21, կարդում ենք հետևյալը. «Աղաչեմք մի ոք զձեզ խաբեսցէ, մի պատուականութիւն երեսաց, մի բազմութիւն, մի Թողացուսցուք զճշմարիտ հարցն կրօնս և զհաւատ որով հաւատացայքն, որով ապրեցայքն. զայս հարկեցայ գրել առ սէր ձեր, զի ի գալ առ մեզ սիրելեաց մերոց երիցանց, Հոնայ Քաթայ, Անձնայ, պատմել մեզ զբարի գործն զոր գործեցէք, զի զգրեալսն Դիոդորի[1] կապեցէք կնքեցէք։ Արդ մի ոք հաւանեցուսցէ զձեզ տալ անդրէն զայնոսիկ որք փութով և ախորժելով սատանան զայն ի կործանումն ստացողաց նոցա և լսողաց. զի եթէ Նեստորիոս վերացաւ յամենայն եկեղեցեաց, զիարդ Դիոդորոս գիրքն և խունն (sic!) ընդունելի իցէ, որք զնոյն միտս և զնմանակարութիւն ունին... յայնպիսեացն զգուշասջիք, և նզովեալս համարեսջիք, և մի ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր բերեն առ ձեզ ի կողմանցն արևելեայց»։

Այսպես, ուրեմն, նեստորականության դեմ մղվող պայքարն այնպիսի սուր բնույթ է ընդունել Հայաստանում, որ հարկ է զգացվել դիմել նախարարների միջամտությանը. նախարարներն իրոք միջամտել են և կարգադրել են փականքի տակ դնել նեստորական ուսուցիչների գրվածքները, և հիմա Ակակը՝ գովաբանելով նրանց ձեռնարկած բարի գործը՝ խորհուրդ է տալիս շարունակել նույն քաղաքականությունը նեստորականության վերաբերմամբ, այսինքն՝ ճնշել այն բռնի միջոցներով։ Եթե այս էլ բուռն պայքարի արտահայտություն չէ հայոց եկեղեցու ղեկավարների և նեստորականության միջև, մենք չգիտենք, թե էլ ինչը կարելի է պայքար ու կռիվ անվանել։

Վերև բերված հատվածի մեջ ուշադրության արժանի է նաև

---

[1] Եթե Դիոդորն այստեղ Թեոդորի աղավաղումը չէ, ապա խոսքը վերաբերում է նեստորականության 2-րդ հեղինակավոր ուսուցչին—Դիոդոր Տարսոնացուն։ Սակայն մեզ թվում է, որ նախադասությունը վերաբերում է Թեոդոր Մոպսուեստացուն, որովհետև նեստորականության գլխավոր վարդապետը նա է և Դիոդորը միշտ երկրորդաբար է հիշվում։

հետևյալ հատվածը՝ «մի ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր բերեն առ ձեզ ի կողմանցն արևելեայց»։ Ի՞նչ սուտ համբավների մասին է խոսքը և ինչ պետք է հասկանալ արևելյան կողմեր ասելով՝ դժբախտաբար մութն է թողած։ Թվում է, թե «արևելյան կողմեր» ասելով պետք է հասկանալ Պարսից պետության մայրաքաղաք Տիզբոնը, որտեղ նստում էր պարսկական քրիստոնեության գլուխը՝ Սելևկիա-Կտեզիֆոնի (կամ Տիզբոնի) կաթողիկոսը, որի աթոռը հենց այս ժամանակներից ընկնում է նեստորականների ազդեցության տակ և հետզհետե ուժեղանում է պարսից պետական քաղաքականության շնորհիվ, որոնք նեստորականների մեջ տեսնում են Բյուզանդիայի թշնամիներ և իրենց բարեկամներ։ Այս դեպքում նրանց բերած սուտ համբավները պետք է անշուշտ վերաբերեին պարսից պետության նեստորականներին ցույց տրվելիք պաշտպանությանն ու արտոնություններին, որով նեստորականները կամենում էին գայթակղեցնել պարսից պետության մեջ եղած մյուս քրիստոնյաներին և դրանով իրենց թիվը ստվարացնել ու դիրքերն ավելի ուժեղացնել։

Այս կապակցությամբ ուշադրության արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ Հայաստանի հարավային մասերը՝ ունենալով խառն ազգաբնակչություն՝ ունեին նաև ասորի եպիսկոպոսներ, որոնք հպատակվում էին Տիզբոնի կաթողիկոսին, մասնակցում էին նրա հրավիրած ժողովներին. այսպես՝ 5-րդ դարի առաջին քառորդի ժողովներին մասնակցում են Դանիել Արզունի, Սառիկ բեթ Մուկսայեի (Մոկաց), Արտաշահր Արմենի եպիսկոպոսները։[1] Բնական է, որ այս երկրամասերում բավական ուժեղ պետք է լիներ Տիզբոնի կաթողիկոսի և առհասարակ պարսկական քրիստոնեության ազդեցությունը։ Զարմանալի չի լինի, եթե այս երկրամասերում նեստորականության քարոզը հենց սկզբից և եթ ավելի հաջողություն ունենար։ Սակայն, դժբախտաբար, այդ մասին պակասում են տեղեկությունները։

Եթե նույնիսկ այս բոլոր տեղեկությունները չունենայինք մենք, բավական կլիներ միայն ժամանակակից Կորյունի վկայու-

[1] Տե՛ս *Oscar Braun*, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900, էջ 46 և *Chabot*, Synodicon Orientale, Paris, 1902, էջ 274 և հատկապես էջ 285։ Հմմտ. Ն. Ադոնց, անդ, էջ 38 շար.։

թյունը, որպեսզի լիակատար իրավունք ունենայինք ասելու, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով բուռն պայքար է մղվել նեստորականության դեմ և նեստորականությունը հալածվել է Հայաստանից: Ահա ինչ է ասում Մաշտոցի կենսագիր Կորյունը մեզ հետաքրքրող հարցի մասին.

«Յայնմ ժամանակի բերեալ երեւեցաւ ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առն ուրումն հռոմի, որում Թէոդորոս անուն: Վասն որոյ սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի: Եվ նոցա ճշմարտասեր փութով գոյն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխտրհահալած արտաքոյ իւրեանց սահմանացն մերժեցին, զի մի ի լուսաւոր վարդապետութիւն ծուխ ինչ սատանայական յարիցէ»:

«Այն ժամանակ բերվեցին—երևացին Հայաստան աշխարհում Թեոդորոս անունով մի հռոմ մարդու սուտապատում գրքերը, դատարկաբան ավանդությունները: Սուրբ եկեղեցիների սինհոդոսական հայրապետները այդ մասին գրելով իմաց ավին ճշմարտահավատ փառաբանիչներ Սահակին ու Մաշթոցին: Եվ նրանք ճշմարտասեր ջանքով մեջտեղից վերացրին այն, աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս վանեցին, որպեսզի ոչ մի սատանայական ծուխ չխառնվի լուսավոր ուսմանը»:[1]

Խնդիրը միանգամայն պարզ է. հիշված այն հույն Թեոդո-

[1] Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, հրատ. Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, էջ 86 և 87: 5-րդ դարի հայ պատմիչներից մեկ էլ Ղազար Փարպեցին է հիշում Նեստոր Անտիոքացուն և այն էլ իբրև հերետիկոսների թվարկման ժամանակ՝ Արիոսի, Ապոլինարի, Եվտիքեսի և Մանիի կողքին (տես Ղազար Փարպեցու Թուղթը առ Վահան Մամիկոնյան. Պատմութիւն Հայոց. Տփղիս, 1904, էջ 192): Իսկ Մովսես Խորենացին (III ԿԱ, էջ 342 շար., հրատ. Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913)՝ հիշատակելով Եփեսոսի ժողովի հանգամանքները և Նեստորի նզովումը, ավելացնում է. «Եւ վասն զի ոչ հանդիպեցան յայնմ ժողովն մեծն Սահակ և Մեսրոպ՝ գրեն առ նոսա Կիւրեղ Աղեքսանդրացի և Պրոկղոս Կոստանդնուպոլսի և Ակակ Մելիտինեայ եպիսկոպոսք, զգուշացուցանելով զնոսա. քանզի լուան, եթէ ոմանք ի չարափառացն աշակերտաց առեալ զգիրսն Թեոդորոսի Մոմուեստացւոյ, վարդապետին Նեստորի, և զաշակերտին Դիոդորի՝ գնացին յաշխարհն հայոց»: Դժբախտաբար Մովսես Խորենացին չի պատմում անցուդարձի շարունակությունը, սակայն նրա գործածած դարձվածքներից («չարափառացն», «զգուշացուցանելով») պարզ երևում է, թե ինչ դիրքավորում ունեին Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտները նեստորականների

րոսը մեզ հայտնի Թեոդորոս Մոպսուեստացին է. սինհոդոսական հայրապետները, որոնք գրով զգուշացրել են Սահակին ու Մեսրոպին նրա մոլորությունից, վերևում հիշատակված Ալեքսանդրիայի Կյուրեղ, Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ, Մելիտինեի Ակակ և Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսներն են։ Նրանց գրությունները ստանալով՝ Սահակն ու Մեսրոպը միացել են Եփեսոսի 431 թվականի ժողովի դավանությանը, սուր պայքար են կազմակերպել նեստորականների դեմ, որոնք կամեցել են նեստորականության գլխավորագույն ուսուցիչ Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները հայերեն, պարսկերեն ու ասորերեն թարգմանելով՝ ուժ տալ իրենց ուսմունքին ու տարածել այն, և ի վերջո նեստորականությունը վերացրել են Հայաստանից, կամ, ինչպես Կորյունն է ասում, «աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս են վանել այն»։

Եթե սրա վրա ավելացնենք նաև Լիբերատուսի տված այն տեղեկությունը, որ մի քանի հայ վանականներ կատաղի պրոպագանդա են սկսել նեստորականության դեմ, շրջել են Արևելքի բոլոր քաղաքներն ու մենաստանները և մինչև իսկ հասել են Թագավորանիստ քաղաքը (Կոստանդնուպոլիս), պահանջելով, որ Նեստորի նման դատապարտվի նաև նրա ուսուցիչ Թեոդոր Մոպսուեստացին,— ապա նեստորականության դեմ հայերի մղած պայքարի պատկերն ավելի ցայտուն կլինի։

վերաբերմամբ, և կողմնակի կերպով հաստատում է այն, ինչ որ մենք արդեն գիտենք Կորյունից։

Ուշագրավ է և մեր մինչև այժմ ասածները հաստատում է նաև Հովհան Օձնեցուն վերագրվող «Սակս ժողովոց որ եղեն ի Հայս» գրությունը, որտեղ կարդում ենք. «Երրորդ ժողով արար սուրբն Սահակ և երանելին Մեսրոպ յԱշտիշատ, յորժամ հասին թուղթքն ի Կիւրղէ և ի Պրոկղէ որ յԵփեսոս երկու հարիւրքն հաւաքեալ եղէն, յորժամ զՓաւք ի բարձունսն կարգեցին, յանախելով ի բանս հովուացն, պարապելով ընդդէմ Նեստորի աղծելոյ» (Գիրք Թղթոց, էջ 220)

Այս անցուդարձի մասին մի ուրիշ հիշողություն պահպանված է նաև «Թուղթ Գրիգորիսի կաթողիկոսի հայոց համաձայնութեամբ ընդհանուր ժողովոյ հայոց՝ պատասխանի թագաւորին հոռոմոց Մանուէլի (տես Թուղթ Ընդհանրական Ներսեսի Շնորհալւոյ, Էջմիածին, 1865, էջ 252 շար.) գրության մեջ. այստեղ ասված է, թե Եփեսոսի ժողովի հայերը Նեստորի հերձվածը դուրս են շպրտել եկեղեցուց և հայերին տվել են «զուղղափառ հաւատ ժողովական թղթովք սրբոյն Կիւրղի Աղեքսանդրու հայրապետի, զորս ընկալաւ հայրապետն հայոց մեծն Սահակ և խորշեցոյց զեկեղեցի մեր ի Նեստորի չար հերձուածոյն»

Ամփոփելով մեր մինչև այժմ ասածը՝ տեսնում ենք հետևյալը․

Առաջին, 431 թվականին Եփեսոսի տիեզերական ժողովում դատապարտվել է Նեստորը։

Երկրորդ, 435 թվականին կայսերական հրամանով արգելվել են և կրակի մատնվելու դատապարտվել Նեստորի գրվածքները։

Երրորդ, այդ նույն ժամանակները, ուրեմն շուրջ 435 թվին Հայաստան են բերվել Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքների հայերեն թարգմանությունները[1] և անմիջապես պայքար է բորբոքվել նեստորականության շուրջը։ Սինոդոսական հայրապետները զգուշացրել են հայերին, հայերը ժողով են գումարել և պատգամավորություն են ուղարկել Կոստանդնուպոլիս Պրոկղի մոտ՝ բացատրություն խնդրելով։ Պրոկղը նույն 435 թվին ուղարկել է իր դավանական թուղթը, որ ընդունվել է հայերի կողմից, որով և պայքարը նեստորականության դեմ ավելի է սրվել, ինչպես վկայում է Լիբերատուսը։

---

[1] Ն. Ադոնցը կամենալով ապացուցել իր այն թեզիսը, թե խնդիրը նեստորականների նորաթարգման գրքերի մասին չի եղել և պետք է ենթադրել, որ Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները հայտնի են եղել հայերին մինչև Եփեսոսի ժողովը. այն կարծիքն է հայտնում, թե քանի որ Նեստորի գրվածքների արգելումն ու Պրոկղի նամակը հայերին կատարվել են միևնույն 435 թվականին, անհնար էր, որ մի քանի ամսվա ընթացքում թարգմանվեին Թեոդորի գրքերը. ղրկվեին հայերին, Ակակն ու Ռաբուլասը զգուշացնեին հայերին, հայերն էլ ժողով անեին, դիմեին Պրոկղին և պատասխան ստանային։ Սակայն մեզ թվում է, որ Ադոնցի այս փաստարկումները հիմնավոր չեն։ Նախ, ինչու պետք է Թեոդոր Մոպսուեստացու կամ Դիոդոր Տարսոնացու գրվածքների թարգմանությունը 435 թվականի հետ կապվի. չէ՞ որ 433 թվին Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և Հովհաննես Անտիոքացու միջև կայացած միությունը ակնհայտնի կերպով պետք է ցույց տար նեստորականներին, որ իրենց գործը արդեն տանուլ է տված, որ նույնիսկ Անտիոքի ներկայացուցիչներն արդեն հրաժարվում են Նեստորից և նրան նզովում, ուրեմն իրենց գլխի ճարը տեսնելու միակ միջոցը և փրկությունը նույն ուղղության արդեն մեռած հեղինակավոր եկեղեցականների գրվածքներին դիմելն է։ Հետևապես, հենց այս ժամանակից էլ (433 թվից) կարող էին սկսվել թարգմանությունները։ Երկրորդ, ոչ մի հարկ չկա ենթադրելու, թե թարգմանվել են Թեոդորի կամ Դիոդորի խոշոր ծավալ ունեցող մեկնաբանական երկերը կամ դավանաբանական մեծ գրվածքները. որոնք, իհարկե, տարիներ կպահանջեին։ Վեճ ու պայքար առաջացնելու համար բավական էր թարգմանել հիշված հեղինակների մի քանի դավանաբանական

Չորրորդ, իրենց կյանքի վերջին տարիներում[1] Սահակին ու Մեսրոպին վերջապես հաջողվել է վերջնականապես ջախջախել և հայոց երկրից վտարել նեստորականությունը՝ այդ նպատակի համար դիմելով նաև աշխարհիկ իշխանության՝ հայ նախարարների օգնությանը, ինչպես վկայում է Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակը: Կարելի է վստահությամբ ասել, որ 437 կամ 438 թվականներին նեստորականության վտանգը հայոց եկեղեցու համար արդեն անցած էտապ էր առաջիկա 2—3 տասնամյակի համար:

Բ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ 60-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Այսպիսով, նեստորականությունը դուրս է մղվում բուն հռոմեական պետության սահմաններից և որոշ ժամանակ ապաստան է գտնում Եդեսիայում, բայց տարածվում է գլխավորապես պարսից պետության մեջ: Այս գործում զորեղ խթան է հանդիսանում Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսի հաջորդ Իբասի (435 թվից) նամակը Պարսկաստանի Արդաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին, որի մեջ Իբասը մանրամասնորեն բացատրում է Նեստորի ու Կյուրեղի վեճի նյութը՝ ակնհայտնիորեն բռնելով Նեստորի կողմը և ցույց տալով իր հակակրանքը դեպի Կյուրեղը: Այս նամակը,—որ հետագայում Կոստանդնուպոլսի 553 թվականի 5-րդ տիեզերական ժողովի կողմից դատապարտվեց իբրև հերետիկոսական, Թեոդոր Մոպսուեստացու անձնավորության ու գրվածքների և Կյուրոսի եպիսկոպոս Թեոդորետի հակակյուրեղյան գրվածքների հետ միասին,[2]—Դիոդոր Տարսոնացու և Թեո-

---

գրվածքներ կամ նույնիսկ քաղվածքներ երկերից, որ կարող էր մի քանի ամսում գլուխ գալ: Ինչպես վերևում տեսանք, խոսքը հենց այդպիսի քաղվածքների մասին է և ոչ թե ամբողջական երկերի:

[1] Պետք է նկատի ունենալ, որ Կորյունը վերև բերված հատվածից անմիջապես հետո պատմում է Սահակի և ապա Մեսրոպի մահը առանց նրանց այլևս որևէ գործունեության վերագրելու: Սահակը վախճանվել է 439 թվի, սեպտեմբերի 7-ին, իսկ Մեսրոպը՝ 440 թվի փետրվարի 17-ին:

[2] Տես Ն. Տ-Մինասյան, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հատ. I, Էջմիածին, 1908, էջ 343:

դոր Մոպսուեստացու գրվածքների պարսկերեն թարգմանության հետ նեստորականությունը տարածեցին ամբողջ Պարսկաստանում։ Ճիշտ է, նեստորական տրամադրություններ ունեցող Իբասի Եդեսիայի եպիսկոպոս դառնալով կրքերը փոքր ինչ հանդարտվել էին և պայքարող կողմերի դիրքերը կայունացել հռոմեական պետության այս արևելյան ծայրասահմանում, բայց դեռ Ռաբուլասը արտաքսել էր Եդեսիայից այդ քաղաքի բարձրագույն դպրոցի նեստորամետ ուսուցիչներին, որոնք արդեն տեղավորվել էին Մծբինում, այնտեղ դպրոց հիմնել և եռանդով տարածում էին իրենց գաղափարները։ Այդ նոր դպրոցի հիմնադիրների և գործիչների մեջ ամենանշանավորներն էին Բարծուման և Ներսես «Բորոտը», երկուսն էլ վտարված Եդեսիայից։ Սրանցից առաջինը՝ Բարծուման իբրև Մծբինի եպիսկոպոս կամ մետրոպոլիտ (435—489) եռանդուն գործունեություն է ծավալում կյուրեղյան կուսակցությունը Պարսից պետության մեջ ոչնչացնելու ուղղությամբ և, օգտվելով Պարսից արքունիքի քաղաքական հակակրությունից հռոմայեցիների դեմ, կարողանում է շահել Պարսից Պերոզ թագավորի (457—484) հովանավորությունն ու վստահությունը և համոզել նրան, որ Պարսից պետության անվտանգության համար անհրաժեշտ է դավանական խտրությամբ անջրպետել Պարսից սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներին հռոմեական պետության սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներից։ Անհրաժեշտ է, ուրեմն, խրախուսել նեստորականությունը, հովանավորել նրան և մի տեսակ պարսկական պետական քրիստոնեական եկեղեցու կերպարանք տալ։ Եվ հիրավի, մենք տեսնում ենք, որ քանի թուլանում են հունական հողերում նեստորականության կողմնակիցները, այնքան ավելի զորեղանում են նրանք Պարսից պետության մեջ։ Այս տեսակետից շատ ուշագրավ է վրացի հեղինակ Արսեն Սափարացու (IX դար) «Վրաց և հայոց բաժանման մասին» խառնաշփոթ գրության մեջ մնացած մեզ հետաքրքրող դեպքերի հիշողությունն և արձագանքը. «Եվ Պերոզ թագավորը ստիպեց հայերին պաշտել անաստված Նեստորի կրոնը. իսկ հայերը կտրականապես հանձն չառան այս...» և այլն (տես Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», Երևան, 1934, էջ 35)։

Իբասի մահով 457 թվին Եդեսիայում խիստ թուլանում են նրանց դիրքերը և շատ նեստորական վարդապետներ հալածվում են Եդեսիայից և անցնում են Պարսից հողը: Վերջնական հարվածը նեստորականների մնացորդներին հռոմեական պետության արևելյան սահմաններում հասցնում է Զենոն կայսրը, որը 489 թվին հրամայում է փակել Եդեսիայի հռչակավոր դպրոցը: Այդ ժամանակվանից նեստորականությունն իբրև կազմակերպված ուղղություն դադարում է հռոմեական կայսրության մեջ գոյություն ունենալուց և անցնում է անլեգալ դրության, մինչդեռ Պարսից պետության մեջ նրանք հետզհետե ավելի ու ավելի մեծ ազդեցություն ու դիրք են ձեռք բերում, բազմաթիվ դպրոցներ են հիմնում, որոնցից ամենանշանավորը վերևում հիշատակված Մծբինի դպրոցն էր, և այդ դպրոցներում պատրաստում են ոչ միայն ուսյալ եկեղեցական գործիչներ ու հոգևորականներ, այլ նաև բժիշկներ ու փիլիսոփաներ: Այդ դպրոցների սաներն են, որ թարգմանում են հունական կլասիկներին, հատկապես Արիստոտելի, Հիպոկրատեսի և Գալենի գրվածքները և լույսի ճրագ են դառնում՝ գիտությունը պահպանելով և բարբարոսների համար ուսուցիչ դառնալով: Սրանք են միաժամանակ, որ քրիստոնեությունը տարածում-հասցնում են մինչև Ասիայի արևելյան ծայրերը՝ Հնդկաստան և Չինաստան:[1]

Այսպես ուժեղ կազմակերպված, քարոզչության բուռն եռանդով օժտված եկեղեցական ուղղությունը, որը բացի այդ ամենից վայելում էր նաև Պարսից թագավորների հովանավորությունը, չէր կարող իհարկե այդ կողմից անուշադրության մատնել Հայաստանը և չաշխատել այնտեղ ևս արմատ բռնել կամ կողմնակիցներ շահել: Անցողակի ասենք, որ այս շրջանում էլ մենք նեստորականների 486 թվականի ժողովին մասնակցած ենք գտնում Արմենի կամ Հայաստանի Մովսես եպիսկոպոսին,[2] ինչպիսի մասնակցություն մենք տեսանք արդեն 424-ի ժողովին:

---

1 Տես *Petermann-Kessler*, Nestorianer հոդվածը, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13, էջ 723—736: Հմմտ. նաև *Hefele*, Conciliengeschichte, 2. Auflage, 2. Band, Freiburg im Breisgau 1875, էջ 287:

2 Տես *Braun*, Das Buch der Synhados, էջ 64 և *Chabot*, Synodicon Orientale, էջ 299:

Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ այժմ արդեն նեստորական դունավորում ստացած Պարսից եկեղեցին պահպանել էր իր ազդեցությունը Հայաստանի որոշ մասերի վրա։ Դժբախտաբար, «Հայաստանի եպիսկոպոս» անորոշ արտահայտությունը թույլ չի տալիս մեզ որոշելու, թե խոսքը Հայաստանի որ մասին է վերաբերում։

Մի կողմ թողած այս հանգամանքը, մենք հաստատուն տեղեկություններ ունենք, որ նեստորականներն այս շրջանում ևս աշխատել են հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցություն պահպանելու և, եթե հնար է, մինչև անգամ իրենց կողմը գրավելու նրան։

Այդպես, պատմվում է, որ նեստորական հայտնի Բարծուման եկել է նախ «Արզնարզիւն», ապա անցել է Մոկաց երկիրը՝ անշուշտ իր վարդապետության համար գործելու։ Թովմա Արծրունին (հրատ. Կ. Պոլիս 1852, էջ 88 շար., հրատ. Պետերբուրգ, 1887, էջ 81) ուղղակի ասում է. «Եւ ինքն Բարծումայ ի չքմեղս լինելով՝ եկն եհաս յԱրզնարզիւն և յաշխարհն Մոկաց, զի անդ զնեստորական աղանդոցն սերմանիցէ սերմանս»։ Սակայն պատմիչն ասելով այդ նպատակն իրագործել նրան չի հաջողվել, որովհետև Արծրունյաց իշխան Մեհրշապուհը, «որ յայնժամ ի Տմորեացն ամրանայր բերդի, յղե առ նա ելանել գնալ ի սահմանացն յայնոսիկ. ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելով ի նա վասն Պարսից արքային, միայն սպառնական խստաբանութեամբ յղե առ նա պատգամս» (նույն տեղում)։ Այնուհետև պատմիչն ավելացնում է, թե Բարծուման բարկացած, երկրից հեռանալուց առաջ, Եղիշե վարդապետի պատմության միջից, որ ինքը նրանից խնդրել էր կարդալու համար,—վրեժխնդրությունից կարում-հանում է Արծրունյաց տոհմին վերաբերող հատվածը։

Մենք մի կողմ ենք թողնում Եղիշեի Պատմության խարդախման վերաբերյալ հատվածը իբրև բոլորովին անհավանական,[1] բայց պետք է ասենք, որ Թովմա Արծրունու մնացած տեղեկությունները Բարծումայի գործունեության մասին Հայաստանում միանգամայն հավանական են և պատմական իրադրությանը լիովին համապատասխան։ Որ Բարծուման ամեն ուղղությամբ աշխատել է տարածել նեստորականությունը, այդ հայտնի է պատմություններից։ Որ Բարծուման վայելում էր Պարսից Պե-

[1] Այս մասին տես Ե. Տ.-Մինասյան, Եղիշեի Վարդանանց Պատմության, աշխարհաբար թարգմանություն, Երևան, 1946 թ., Ներածություն, էջ 11—14։

րող թագավորի հովանավորությունը և նրա գործունեության հաջողությունները, ի միջի այլոց, դրանով են բացատրվում, այդ էլ ակնարկված է վերևում և Թովմա Արծրունու «ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելով ի.նա վասն Պարսից արքային» խոսքերն էլ ակներևաբար այդ են մատնանշում։ Եվ, վերջապես, Բարծումայի Հայաստան գալու մասին պատմում է ոչ միայն հայ մատենագիր Թովմա Արծրունին, այլ նաև ասորի պատմիչ Գրիգոր Բարհեբրեոսը։ Վերջինս գրում է. «Եւ երբ նա (Բարծուման) շրջել էր ամբողջ Բեթ-Նուհադրա երկրում, այն ժամանակ հայոց սատրապները լսեցին, որ նա պատրաստվում է իրենց երկիրը մտնելու. սակայն նրանք ուղարկեցին նրան (տեղեկություն) և սպառնացին՝ երդվելով, որ եթե նրան տեսնեն, արյունը կթափեն։ Այդ միջոցով կանգնեցրին նրան Հայաստան մտնելուց»։[1] Հայկական և ասորական տեղեկությունների միջև եղած տարբերությունը միայն այն է, որ Թովմա Արծրունու վկայության համաձայն՝ Բարծուման արդեն Մոկաց երկրում է, ուրեմն Հայաստանի հարավային նահանգներից մեկում, և այնտեղից Արծրունյաց իշխանն արտաքսում է նրան. իսկ Բարհեբրեոսի ասելով՝ նա դեռ Հայաստան չի մտել, այլ մտնելու վրա է, երբ սպառնական հրաման է ստանում ետ կենալ իր մտադրությունից։ Ես չեմ կարծում, որ հայ աղբյուրի տված տեղեկությունը ավելի մոտ է ճշմարտությանը, որովհետև դժվար է ընդունել, թե լոկ մտադրության համար, որ հազիվ թե նախօրոք կարողանային իմանալ հայ նախարարները, սպառնալիքներ ուղարկվեին Պարսից թագավորի հովանավորությունը վայելող Բարծումային՝ չանելու այն, ինչ որ նա դեռ չէր արել։

Այն հանգամանքը, որ հայ նախարարներն անհանգստանում են և միջոցներ են ձեռնարկում Բարծումայի նեստորական քարոզը խափանելու Հայաստանում, իրավացի կասկածներ է առաջացնում մեր մեջ, որ այդ քարոզությունը երևի որոշ հաջողություն ունեցել է և մտքերի պղտորում ու շփոթություն է առա-

[1] *Gr. Barhebr.* Chron. Eccl. III 71; նույնը *Assemani,* Bibl. Orientalis, II հատոր, էջ 393; Chronique de Michel le Syrien, էջ 413 բնագիր, 417 թարգմանություն։ Հմմտ. այս անցուդարձի մասին Ե. Տ.-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ. Էջմիածին, 1908, էջ 79—81 և 128։

ջացրել հայ եկեղեցու շրջաններում, հակառակ դեպքում որևէ կանխիչ կամ հալածական միջոցի ձեռնարկումը հիմնավորված չէր լինի, նույնիսկ անկարելի կլիներ։

Չափազանց ուշագրավ է նաև այն, ինչ որ պատմում է Թովմա Արծրունին վերև մեջ բերված հատվածի սկզբում «Պատմած յիշատակի վասն արիւնահեղին Բարսումայի» գլխում։ Ահա ինչ է ասում նա.

«Ընդ ժամանակս Պերոզի արքայից արքայի էր ոմն յաղանդոյն Նեստորի Բարծումայ անուն, որ ունէր զանուն եպիսկոպոսութեան, զօրեղագոյնս զնեստորական հերձուածոյն բուռն հարեալ, և քսութեամբ զնախարարացն հայոց առ Պերոզ վարելով՝ բազում ոճիրս արիւնհեղութեան գործեաց։ Ի ժամանակին յայնմիկ էր ճոխացեալ պանծալի աթոռակալութեամբ սրբոյն Գրիգորի Տէր Քրիստափոր հայոց կաթողիկոս. գրէ առ կողմանս Ասորեստանի զգուշացուցանելով մի խառնել ընդ նեստորականսն. զնոյն գրէ և առ որս ի Խուժաստանին էին ժողովուրդ ուղղափառացն։ Դարձեալ գրէ և ի կողմն Դերջանոյ և Խաղտաց ձորոյ բնակիչսն և աշխարհակալ տեարս և առ եպիսկոպոսունսն։ Զոր զթուղթսն խաբող պատրանօք ի բուռն առեալ Բարծումայ՝ ետ տանել առ արքայ Պերոզ, և ասէր, թէ «զայս ամենայն զոր գրէ կաթողիկոսն հայոց և առ ապստամբութիւն խորհել առ ի քէն և զնախարարսն հայոց զՅունաց թագաւորին խորհել հնազանդութիւն. արդ տեսանել պարտ է վասն այդր»։[1]

Այս հատվածում բուն պատմական խոսքերը թեև շփոթված են և զանազան ժամանակաշրջանների վերաբերյալ գործերն իրար են խառնված, բայց այնուամենայնիվ հատվածը շատ կարևոր է նեստորական Բարծումայի և առհասարակ նեստորականների ամբողջ գործելակերպը բացատրելու և ըմբռնելու համար։ Այստեղ հիշատակված Քրիստափոր կաթողիկոսը գոյություն չի ունեցել Պարսից Պերոզ թագավորի ժամանակ և ինչ որ պատմվում է նրա մասին, վերաբերում է 6-րդ դարի 30-ական թվականներին հայրապետական իշխանություն վարած հայոց Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսին,[2] որի ժամանակ Բարծուման լի-

[1] Տես Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, ի լոյս էած Ք. Պ. Ս. Պետերբուրգ, 1887, էջ 80—81։

[2] Տես Ն. Տ.-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 122—124։

նել չէր կարող՝ մեռած լինելով մոտ 40 տարի առաջ։ Բայց հետաքրքրականն այստեղ այս հանգամանքը չէ, այլ նեստորական աղանդավոր Բարծումայի գործունեության նկարագրությունը։ Այդ նկարագրությունից մենք տեղեկանում ենք, որ Բարծուման նեստորական հերձվածն ուժեղ կերպով տարածելու և հայ նախարարների կողմից երեք բուռն ընդդիմության հանդիպելու պատճառով՝ քսությամբ բանսարկություններ է կատարել նրանց մասին Պերոզ թագավորի առաջ և շատ արյունհեղությունների պատճառ է դարձել, որովհետև հայ նախարարներին ու կաթողիկոսին իբրև ապստամբներ է ներկայացրել Պարսից թագավորի առաջ, իբր թե նրանք ուզում են Հունաց թագավորի հպատակության ներքո մտնել։ Այդպես կաթողիկոսի մասին պատմածի որոշ գծերը չե՞ն վերաբերում Բարծումայի ժամանակի հայոց կաթողիկոս Գյուտին և նրա հետ պատահած դեպքերի արձագանքները չե՞ն,[1] որ շփոթել են Թովմա Արծրունին և այդ ժամանակ չեղած Քրիստափոր կաթողիկոսի մասին այլ ընդ այլո պատմություն հերյուրել։

Ուշադրության արժանի է նաև առհասարակ Բարծումայի գործունեության բնութագրությունը «Տեառն Գէորգեայ Հայոց վերադիտողի և հոգեշնորհ փիլիսոփայի, Պատասխանի թղթոյն Յովհաննիսի Ասորւոց Պատրիարգի» վերնագիրը կրող գրության մեջ. «զոր դուք ձերով ողիտութեամբդ և զայն ես եղծէք, քաղկեդոնականացն հետևելով կատարմանց, զոր սերմանեաց ի ձեզ գիշերագող որոմնացանն այն, գարշան և դառնագոյն բղխմանց աղբիւրն Բարսումա, նախ եղեալ աշակերտ Նեստորի, և յաղագս այնորիկ հալածական յԱնտիոք և ի Հռոմ... և շրջեալ ընդ երկիր և յածեալ ամբարտաւանութեամբ ընդ երեսս երկրի, հասեալ առկայացաւ ի ձերում սահմանի և անդէն հարեալ հողմով հերձուածոյն իւրոյ զհաստատուն հիմն հաւատոյն և կարգաց և կատարմանց եկեղեցւոյդ սրբոյ, և եղծեաց զաւանդութիւն վարդապետաց ձերոց»։[2]

Ահա այս տեղեկությունները ի նկատի ունենինք մենք, երբ մեր «Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածում ասել էինք, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով ծածկված ու

1 Տես Ղազար Փարպեցի, Պատմություն հայոց, Տփղիս, 1904, էջ 112—116։
2 Գիրք Թղթոց, էջ 344։

գաղտնի կամ հետ մղված նեստորականությունը, ինչպես երևում է, նորից գլուխ է բարձրացրել նրանց մահից հետո և պայքարի ու հոգսերի առիթ դարձել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտների ուրեմն նաև Խորենացու համար։ Իսկ Ստ. Մալխասյանը այս ամենին անտեղյակ է մնացել և կատեգորիկ կերպով հայտարարում է, թե «այդ ժամանակամիջոցում (5-րդ դարում։ Տ.-Մին.) նեստորականություն չկար Հայաստանում», և ապա ավելացնում է. «Նեստորականների մասին միայն մի տեղեկություն ենք գտնում «Ազգապատումի» մեջ (էջ 424), թե Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ (461—472) երեք նեստորականներ գալիս են Հայաստան քարոզելու, թե Մարիամ կույսը աստվածածին չէ (Նեստորի բանաձևը), որոնց դեմ միջոց է ձեռք առնում կաթողիկոսը։ Ահա՛ ինչ որ մեզ հայտնի է նեստորականների Հայաստանում լինելու մասին»։[1]

Կասկած չի կարող լինել, իհարկե, որ հիշատակված 3 նեստորականների Հայաստան գալը և նեստորականություն քարոզելը նույնպես Հայաստանում երկար տարիներ տևած նեստորականության դեմ մղվող պայքարի արձագանքն է։ Որովհետև Ստ. Մալխասյանի հիշատակության ձևից նույնիսկ նրա կամքի հակառակ կարող է այնպիսի տպավորություն ստացվել, թե այդ տեղեկությունը մի անհայտ բան է և ով գիտե ինչ կասկածելի աղբյուրից է քաղել Օրմանյանը, մենք պարտք ենք համարում հիշեցնել հարգելի գիտնականին, որ այդ տեղեկությունը գտնվում է Գյուտ կաթողիկոսին վերագրվող և Դավիթ Անհաղթին ուղղված նամակի մեջ, որ անշուշտ շատ անգամներ կարդացել է Մալխասյանը, բայց մոռացել է։ Սակայն պետք է ասել, որ Օրմանյանը նույնիսկ հիշատակում է իր աղբյուրը, ուրեմն և ոչ մի թյուրիմացության տեղիք չի տալիս։ Խոսքը վերաբերում է «Նախագրութիւններբողինի խաչին» գրությանը, որը տպագրված էլ է[2] և որին կարելի է հանդիպել բազմաթիվ ձեռագրերում։[3]

---

[1] Տես Ստ. Մալխասյան, Մ. Խորենացին քաղկեդոնական էր հոդվածը, Տեղեկագիր Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի, 3—4, 1944 թ., էջ 39։

[2] Տես Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի, Վենետիկ, 1833, էջ 100։

[3] Հիշատակում ենք միայն վերջերս այլ առթիվ մեր ձեռագրատան գրչագրերի մեջ պրպտումներ կատարելիս պատահաբար մեզ հանդիպածը. № 3082 (1267 թ.), էջ 295։ № 4139 (1267 թ.), էջ 377։ № 5931 (1309 թ.), էջ 266։ № 1324, էջ 437—438։ № 2715, էջ 201 շար.։ № 5443 (13-րդ դար), էջ 341—342։ № 2819, էջ 403—404։ № 2771, էջ 359, և այլն և այլն։

Այդ գրության մեջ պատմված է հետևյալը. Անտիոքի կողմերից (ուրեմն այս անգամ ոչ թե արևելքից, այլ արևմուտքից) Աւլին կամ Աւշին գյուղից Հայաստան են գալիս 3 աղանդավորներ, որոնց անուններն են՝ Կոստանդին, Պետրոս և Թեոդորոս, և սկսում են քարոզել՝ «Ոչ զոլ զՄարիամ Աստուածածին և ոչ զխաչն՝ Աստուծոյ խաչ»։ Կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ այս վարդապետությունը զուտ նեստորական է. սրանից կարելի է հետևցնել, որ նեստորականությունը նույնիսկ հռոմեական կայսրության արևելյան սահմաններում ամբողջովին անհետացած չէր և երբեմն բռնկումներ էին տեղի ունենում։ Գյուտ կաթողիկոսը նրանց առաջացրած մտքերի շփոթությունը փարատելու համար խնդրում է Դավիթ Անհաղթին մի ճառ գրել և պաշտպանել հայոց եկեղեցու ուղղափառ վարդապետությունը, որ և կատարում է Դավիթ Անհաղթը՝ գրելով «Բարձրացուցէք» բառերով սկսվող ներբողյանը։

Ուրեմն, դարձյալ մի ապացույց, որ նեստորականությունը 460-ական թվականներին նորից գլուխ է բարձրացրել, քարոզիչներ է ուղարկել Հայաստան, անշուշտ օգտվելով հայոց եկեղեցու այդ ժամանակվա շփոթ դրությունից, Պարսից պետական քաղաքականության հայոց եկեղեցու հակառակ ուղղությունից (հայ նախարարների ոտնձգությունների շրջանն էր, որի հետևանքով պաշտոնանկ արվեց Գյուտ կաթողիկոսը) և հավանորեն նաև Բարծումայի ոտնձգություններից, որոնք տեղի էին ունենում հենց այս ժամանակաշրջանում։

Գ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 6-ՐԴԻ ՍԿԶԲԻՆ ԵՎ ԲԱԲԳԵՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԺՈՂՈՎԸ

Մենք տեսանք նախորդ գլխում, թե ինչպես Պարսից պետությանն ապավինած և Պարսկաստանում ապաստարան գտած նեստորականներն ամեն կերպ աշխատում էին տարածել իրենց ուսմունքը, ի միջի այլոց, նաև Հայաստանում։ Տեսանք, թե ինչպես Պարսից պետական քաղաքականությունը Պերոզի օրով ըստ ամենայնի նպաստում էր նեստորականության զորացմանը Պարսկաստանում և աշխատում էր դավանական խորությամբ այնպիսի մի խոր և անանցանելի վիհ փորել հռոմեական պետու-

թյան և Պարսկաստանում ապրող քրիստոնյաների միջև, որ վերջիններս այլևս ոչ մի կերպով չկարողանային վտանգավոր դառնալ Պարսից պետության համար: Այն, ինչ որ 435-ից մինչև 480-ական թվականների սկիզբը դեռ սուր պայքարի մեջ էր, իր գործն առաջ էր տանում քսությամբ ու բանսարկությամբ Պարսից պետության մեջ եղած մյուս քրիստոնեական դավանությունների նկատմամբ, այժմ 484 թվականից սկսած հաստատուն կազմակերպական ձև է ստանում: Հիշված 484 թվականին Բեթ-Լապատի ժողովում Պարսից պետության մեջ եղած քրիստոնեական եկեղեցին ընդունում է նեստորական դավանությունը և այդպիսով բոլորովին և մի անգամ ընդմիշտ անջատվում մյուս քրիստոնեական եկեղեցիներից: Այս գործում առանձնապես հիշատակելու արժանի են վերևում հիշված Բարծուման, ինչպես նաև Ակակ կաթողիկոսն (484—496) ու նրա հաջորդ Բաբեոսը (498—503): Սրանց օրով նեստորականությունը իբրև առանձին եկեղեցական կազմակերպություն վերջնական ձևակերպություն է ստանում Պարսկաստանում և նեստորական հորջորջումն էլ այս օրերից է սկիզբն առնում: Ինչպես երևում է, այդ անունը նրանց առաջին անգամ տվել է Մաբուգի եպիսկոպոս Փիլոքսենոսը կամ Քսենայասը—Նոր Կտակարանն ասորերեն թարգմանող հայտնի միաբնակ գործիչն ու մատենագիրը,[1]— թեև հատկապես Ակակը բողոքում էր այդ մականվան դեմ և չէր ընդունում նրա ճշմարտությունը: Սակայն Փիլոքսենոսի տված անվանակոչումը այնքան դիպուկ է եղել և համապատասխանել է պատմական իրադրությանը, որ այն իրոք դարձել է եկեղեցական այդ ուղղության անունը և Նեստորի անունը այնուհետև մուտք է գործել այսպես կոչված նեստորականների սուրբ գրքերը, այն է՝ եկեղեցական պաշտամունքի գրքերի մեջ, և հաճախակի գործ է ածվում նրանց մեջ:[2]

Այս արդեն վերջնական կազմակերպություն ստացած նեստորական եկեղեցու և հայոց եկեղեցու հարաբերությունների մա-

[1] Փիլոքսենոս Մաբուգեցու մասին տես Ե. Տ.-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 305—312:

[2] Հմմտ. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 13, էջ 726—727:

սին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում մեզ Գիրք Թղթոցը, որի մեջ տպագրած գրվածքներից մեկը՝ «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս», ուրիշ խոսքով Բաբգեն կաթողիկոսի 1-ին թուղթը,[1] պատմում է մեզ հետևյալը.

Մինչ հայոց կաթողիկոս Բաբգենը Կավատ թագավորի 18-րդ տարում (=505/506) իր բոլոր եպիսկոպոսներով, վանականներով և նախարարներով ժողովվել էին հայոց մայրաքաղաք Դվինում, նրա մոտ է գալիս Պարսկաստանի քրիստոնյաների մի պատգամավորություն և հայտնելով հայոց կաթողիկոսին, որ իրենց ուղարկող համայնքները կանգնած են Նիկիական դավանության վրա, ասում են. «Զայս հավատ ստուգեալ ունէր աշխարհս մեր միաբանութեամբ, և ոչինչ ամենևին արատաւորութիւն յայտնի երևեցաւ մինչև ի քսաներորդ եւթներորդ ամին թագաւորութեանն Պերոզի:[2] Իսկ ի ժամանակին յայնմիկ երևեցաւ խմոր չարութեանն, որ էր ծածկեալ յանձինս անօրէնս, որք և սկսան այնուհետև պղտորել զյստակ հաւատ ճշմարիտ երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատ մարմնասէր ցանկութեամբք, և տարածեցաւ երկրայութիւնն, և հիւանդացան բազումք զախտ անհնարին, մինչև ի տեղիս տեղիս ժողով արարեալ Գլխաւորաց հայհոյութեան հերձուածոյն, երբեմն ի Գունդշապուհ, երբեմն յԱսորեստանի, Ակակ և Բարծումայ, և Մանի, և Յոհանան, և Պաւղէ և Միքա, և այլք նոցին հաղորդք, զՆեստորի և զԴիոդորի և զԹէոդորոսի միաձայնեալ զմի ասացուածս և զամպարշտութիւնս անձանց. և այսու ձեռնարկութեամբ յամենայն ժամ առաջի իշխանաց և դատաւորաց բազում աշխատութիւն և վտանգս հասուցանեն յանձինս մեր, և այլոց ամենեցուն ուղղահաւատից, որ յաշխարհիս մերում են: Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել այնպիսի չար անհնար և զառն հայհոյութեան, փութացաք առ թագաւորս ցուցանել, հասաք և առ ձեզ վասն նորին վտանգի և նեղութեան, գտանել օգնականութիւն վկայութեամբ աստուածային գրոց, որպէսզի հաստատուն կացցեն անշարժ սրբոց հարցն աւանդութիւնք և պատուէրք, և մի հանապազորդ նեղութիւնք հոգեկան և մարմնական տարակուսանաւք վասն այդպիսի իրաց տառապեցուսցէ զմեզ»: Այնուհետև նամակի մեջ բերվում է հայոց հավատի

[1] Գիրք Թղթոց, Տփխիս, 1901, էջ 41—46:

[2] Պերոզի քսանյոթերորդ տարին կլինի 483/484 թվականը:

համառոտ հանգամանքը և ապա ասվում է. «Զայս հաւատ Հոռոմք և մեք Հայք և Վիրք և Աղուանք ունիմք: Բայց որպէս ասացին առ մեզ առաքեալքն առ ի ձէնջ եղբարք՝ Սամուէլ վանական, Շմաւոն երէց և այլ նոցին ընկերք, եթէ Բաբէ՝ Ասորեստանի կաթողիկոս, և այլ որ եպիսկոպոսք են Նեստորիանոսք՝ զայս խաւսին» (բերվում է ճշգրտորեն նրանց վարդապետությունը)... «զայս ասեն Նեստորիանոսքն ընդդէմ մեր, ուժաւորութեամբ գրոց Դիոդորի և Թէոդորի և Նեստորի և Թէոդորիտի և Հաքայի, կանոն է զոր եդին Ակակ և Բարծումէ և Մանի և Պաւղի և այլ ընկերք նոցուն: Եւ այդպէս ասեն, թէ Հոռոմք և Հայք և Վիրք և Աղուանք զնոյն կանոն և զհաւատ ունին, զոր մեքս ունիմք: Զայս լուաք ի սոցանէն թէ ասեն Նեստորիանոսքն»:[1]

Ի վերջո Բաբգեն կաթողիկոսն առ այս, համաձայն նրանց խնդրի, հաղորդում է, թե «Հոռոմք և մեք Հայք, Վիրք և Աղուանք զհանոյութիւնս զայս ոչ ընկալաք, և ոչ ընդունիմք, և ոչ հաղորդիմք, և ոչ հաւատամք, այլ և նզովեմք, որ այսպէս ասեն և ուսուցանեն»:

Նկատի ունենալով դոկումենտի առանձին կարևորությունը՝ մենք լրիվ մեջ բերինք նրա ուշագրավ հատվածները՝ կրճատելով այն միայն, ինչ որ վերաբերում է դավանությունների էությանը: Արդ, ինչ է ասում մեզ այս վավերագիրը:

Այն ասում է մեզ հետևյալը.

Առաջին, մինչև Պերոզի թագավորության 27-րդ տարին (484 թվականը) Պարսից քրիստոնյաների եկեղեցին դեռ չէր անցել վերջնականապես նեստորականության կողմը, թեև, ինչպես տեսանք, այդ եկեղեցու մեջ սուր պայքար էր մղվում հօգուտ նեստորականության:

Երկրորդ, 484 թվականին պաշտոնապես նեստորականությունը ընդունած պարսից եկեղեցին անցել է հարձակման և այնքան նեղն է լծել քրիստոնեական մյուս դավանություններին, գլխավորապես միաբնակ հակաքաղկեդոնական տարրերին, որ նրանք իրենց ստիպված են զգացել հայոց եկեղեցուն դիմելու և նրանից օգնություն խնդրելու նեստորականության դեմ հաջող կերպով պայքարել կարողանալու համար:

Երրորդ, տեղեկանում ենք, որ նեստորականները հիշված

[1] Առհասարակ տեքստերի մեջ կատարված ընդգծումները իմն են: Տ.-Մին.:

տարիներին և «այլոց ամենեցուն ուղղափառաց» մեծ նեղություններ են պատճառում, վտանգների են ենթարկում՝ հանելով նրանց «յամենայն ժամ առաջի իշխանաց և դատաւորաց», այսինքն՝ ընդհանրապես հետևում են այն գործելակերպին, որի մասին առիթ ունեցանք խոսելու Բարծումայի գործունեության նկարագրության ժամանակ։

Չորրորդ, հիշատակված Գունդիշապուհի ժողովը մեզ հայտնի Բեթ-Լապատի ժողովն է, որովհետև Խուժաստանի Գունդիշապուհ անունով քաղաքը ասորիներն անվանում են Բեթ-Լապատ։[1]

Հինգերորդ, նեստորականները աշխատել են համոզել քրիստոնեական մյուս դավանությունների, որ հայոց եկեղեցու հավատը նույնն է, ինչ որ նեստորականներինը. և այս պնդումը առանձնապես հուզել է միաբնակներին և պատճառ դարձել հատուկ պատգամավորություն ուղարկելու Հայաստան՝ ճշմարտության վերահասու լինելու համար։ Այս կապակցությամբ անհրաժեշտ է հիշատակել այն հանգամանքը, որ 486 թվին Հայաստանի Մովսես անունով եպիսկոպոսը մասնակցել է արդեն նեստորականության ուղին բռնած Տիզբոնի կաթողիկոսի ժողովին։ Հայ լինի այդ եպիսկոպոսը, թե լոկ Հայաստանի Տիզբոնի կաթողիկոսին ենթակա մի ասորի կամ պարսիկ եպիսկոպոս, միևնույն է, նրա գոյությունը ապացույց է, որ Հայաստանի որոշ, երևի հարավ-արևելյան մասերում կային քրիստոնեական եպիսկոպոսական կազմակերպություն ունեցող համայնքներ, որոնք ենթարկվում էին ոչ թե հայոց կաթողիկոսին, այլ Պարսից եկեղեցու գլուխ Տիզբոնի այս շրջանում արդեն նեստորական կաթողիկոսին և, ուրեմն, այդ շրջանում զորեղ էր նեստորականությունը։

Վեցերորդ, հայոց եկեղեցին մերժում է որևէ հաղորդակցություն նեստորականների և նրանց դավանության հետ և նզովում է նեստորականներին։

[1] Արաբական աշխարհագիրների տված տեղեկությունների համաձայն՝ այդ քաղաքը գտնվում էր Սուզայի և Շուշտարի միջև։ Հմմտ. *Nöldeke*, Geschichte der Perser und Araber (Tabari), Leyden 1879, էջ 41, ծանոթ. 2., *Marquart*, Eranschahr, էջ 27, 137, 145 և *G. Hoffmann*, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, Note 351, էջ 41։

Յոթներորդ, վերջապես, այս վավերագրից մենք տեղեկանում ենք, որ Փիլոքսենոս Մաբուգեցու Տիգրոնի Ակակ կաթողիկոսին տված «նեստորական» հորջորջումը արդեն գործածական մականուն էր դարձել քրիստոնեական եկեղեցու այդ դավանության համար։ Բաբգենի այս թղթում մենք 2 անգամ հանդիպում ենք այս անվանը. «զայս ասեն նեստորիանոսքն ընդդէմ մեր» և «զայս լուաք ի սոցանէն, թէ ասեն նեստորիանոսքն»։

Անկախ այս բոլոր հանգամանքներից՝ Բաբգենի առաջին թուղթը թանկագին աղբյուր է նաև այն տեսակետից, որ նա միանգամայն ճիշտ կերպով է բնորոշում նեստորական ուսմունքի էությունն ու նրա գլխավոր ներկայացուցիչներին՝ իրար հետևից շարելով Նեստորին, Դիոդոր Տարսոնացուն, Թեոդոր Մոպսուեստացուն, Կյուրոսի եպիսկոպոս հակակյուրեղյան Թեոդորետին և Եդեսիայի եպիսկոպոս Հաբային կամ Իբասին։ Ճիշտ են մեջ բերված նաև ժամանակակից նեստորական գլխավոր գործիչները—Ակակ, Բարծումա, Մանի, Յոհանան, Պավղե և Միքա։ Ակակի ու Բարծումայի մասին մենք արդեն խոսեցինք վերևում. այստեղ հիշված մյուս եպիսկոպոսներից՝ Յոհանանը հավանականությամբ Կարքա դը-բեթ-Սլոխի եպիսկոպոս Յովհաննանն է, որ քշված էր Եդեսիայից, Պավղեն Կարքա դը-Լեդանի եպիսկոպոսն է, որ հայտնի էր իբրև Բարծումայի ջերմ հետևող, և Միքան Լաշումի եպիսկոպոսն է, որը նույնպես արտաքսված էր Եդեսիայից·[1] Հաստատապես հայտնի չէ, թե ով էր չորրորդը՝ Մանին։[2]

Բաբգենի Պարսկաստանի «ուղղափառ» քրիստոնյաներին

---

[1] Սրանք հիշատակվում են Ակակ կաթողիկոսի ժողովականների ցանկում, այնտեղ, որտեղ հիշված է Արմենի եպիսկոպոս Մովսեսը. տես *O. Braun*, Das Buch der Synhados, էջ 64—66 և 73։ Հմմտ. Ն. Տ.-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 73։

[2] Հավանորեն ակնարկված է դարձյալ Եդեսիայի դպրոցին պատկանող և այնտեղից արտաքսված, Սիմեոն Բեթ-Արշամացու կողմից իբրև նեստորական կծու ծաղրի ենթարկված պարսիկ Մանա-ն կամ Մանե-ն, հետագայում իր հայրենի Բեթ-Հարդաշիրի եպիսկոպոսը, որը համարվում է Թեոդոր Մոպսուեստացու գրքերն ասորերեն թարգմանողը։ Սակայն սրա անձի և ժամանակի շուրջը տարակարծություններ կան (տես *W. Wright*, A short History of Syriac Literature, London 1894, էջ 62—63. Հմմտ. նույն գրքի ռուսերեն թարգմանությունը, СПБ, 1902, էջ 44—45, այլև *O. Braun*, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien 1900, էջ 82, ծանոթագր. 3)։

ուղղված առաջին ժողովրդական թուղթը մեզ, դժբախտաբար, ոչինչ չի ասում այն մասին, թե ինչու համար էր հայոց կաթողիկոսը հրավիրել իր ժողովը։ Որ այն նեստորականության խնդրի համար չէր հրավիրված, այդ անկասկած է։ Ժողովն արդեն բացված էր և քննարկում էր իր օրակարգի հարցերը, երբ վերոհիշյալ պատգամավորությունը Դվին հասավ։ Այդ տեսակետից Բաբգենի թղթի խոսքերը ոչ մի կասկածի և թյուրիմացության տեղիք չեն տալիս։ Բաբգենն ասում է. «Վասն զի ութ և տասներորդ ամի Կաւատայ արքայից արքայի, մինչդեռ ես Բաբգեն հայոց եպիսկոպոսապետ, ամենայն եպիսկոպոսաւք և վանականաւք և նախարարաւք ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դուին քաղաք, եկեալ հասին առ մեզ արք ոմանք, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ յայդցանէ, ի Տեսբոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիր նահանգէ...» և այլն։ Ուրեմն, նեստորականության հարցը կողմնակի կերպով է մտնում ժողովի զբաղմունքների մեջ։ Իսկ հիմնական հարցերը, որոնց վերաբերմամբ վճիռ կայացնելու համար հրավիրված էր Բաբգենի 506 թվականի ժողովը, ամենայն հավանականությամբ ներքին եկեղեցական կարգ ու կանոնի խնդիրներն էին և Զենոն կայսեր «հենոտիկոն» կոչված հրովարտակի ընդունումը։

Միանգամայն անկասկածելի պետք է համարել, որ այս ժամանակ են հայերն ընդունել Զենոնի հենոտիկոնը։ Դրա համար մենք ունենք միաբնակության ականավոր գործիչ և նեստորականության կատաղի հակառակորդ, Հայաստան եկած պատգամավորության անդամ Սիմեոն Բեթ-Արշամացու վկայությունը։ Մծբինի եպիսկոպոս Բարծումային գրած իր նամակի մեջ նա ասում է, թե այս նույն ժամանակ հայերն ընդունել են Զենոնի հենոտիկոնը իրենց 32 եպիսկոպոսների և մարզպանի հետ միասին։[1] Եվ, հիրավի, արդեն Բաբգենի 2-րդ թղթում որոշ կերպով հիշվում է ոչ միայն Քաղկեդոնի մերժումը, որի ուսմունքը հայերն իբրև նպաստավոր հանգամանք են նկատել նեստորականու-

[1] Տես *Assemani*, Bibl. Orientalis, հատոր I, էջ 255։

թյան տարածման համար,[1] այլ նաև Զենոն «բարիքամնեալ կայսեր» հենոտիկոնի ընդունելությունը։

Բաբգենի երկրորդ, այս անգամ ոչ ժողովական, թուղթը[2] նույնպես առանձին կարևորություն ունի նեստորականության տարածման և գործունեության համար։ Այստեղ մենք կարդում ենք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին երկրորդ անգամ Հայաստան է եկել և տեղեկացրել է, որ նեստորականները չեն ընդունել ուղղափառ ասորիների և հայերի դավանությունը ճշմարիտ հավատի մասին և դարձել աշխատում են ասորի ուղղափառ եկեղեցին վտանգել՝ «նմանեցնելով զհաւատս ուղղափառութեան յաշխարհի ձերում»։ 2-րդ թղթի տված տեղեկություններից այնպես է երևում, որ փոխադարձ պայքարն ավելի սուր բնույթ է ստացել և հայերը ստիպված են եղել այս անգամ կտրականապես հայտնելու, որ իրենք բոլորովին հեռու են նեստորականությունից, ուստի և անուն-անուն նզովում են նեստորականության բոլոր պարագլուխներին, նրանց մեջ նաև Բաբգենի ժամանակակից նեստորականների կաթողիկոս Բաբային կամ Բաբեոսին։[3] Այս երկրորդ թղթում է, որ երկու անգամ հիշատակվում է Քաղկեդոնի ժողովը նեստորականության կապակցությամբ։

Բաբգենի 2-րդ թղթի մեջ Քաղկեդոնականությունը հականէ հանվանէ չի դատապարտված և նզովված, բայց նրա և նեստորականության մեջ, ինչպես տեսանք, հավասարության նշան է դրված, և այդ միանգամայն հասկանալի է։

Արդեն Քաղկեդոնի ժողովում 451 թվին Իլլյուրիայի և Պաղեստինի եպիսկոպոսները խորին կասկածանքով էին նայում Լևվոն պապի տոմար կոչված թղթի 3-րդ և 4-րդ գլուխների մի

[1] Գիրք Թղթոց, էջ 48—49։ «... Թէ որպէս անձեցեալ տակաւին են առ նորին մոլորութիւն վտանգեցուցանէ զճշմարիտ հաւատ եղբայրութեան ձեր... ալեկոծեալ սուրբ եկեղեցի՝ ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ։ Սկիզբն առնելով ի Նեստորէ չարիմաց խորհեցաւողէ... եւ փախչիմք ուրացեալ զ'ի Քաղկեդոնին ասուբիւն Նեստորի եւ այլոցն Հաճաւբց»։ Այս խոսքերը կարելի է միայն մի կերպ հասկանալ՝ «փախչում, ուրանում ենք Նեստորի և նմանների սուտությունը, որոնց ուժ է ավել Քաղկեդոնի ժողովը», կամ ինչպես հենց թղթի մեջ ասված է՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ»։

[2] Գիրք Թղթոց, էջ 48—51։

[3] Գիրք Թղթոց, էջ 50։ Բաբայի և նրա ժողովի մասին տես O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 83—92։

շարք արտահայտություններին, որոնք, նրանց կարծիքով, բաց են անում նեստորականության առաջ բոլոր դռները: Մի քանի գիտնականներ գտնում են, որ Նեստորն ապրել է մինչև 452 թվականը և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն ընդունել է իբրև ճշմարտության հաղթանակը: Զարմանալի չէ այս տեսակետից, որ «Արևելքը միշտ կասկածի մեջ է եղել, թե արդյոք Հռոմի քաղկեդոնականությունը նեստորականություն չէ»[1] և իրար նեստորականություն էլ համարել են: Հետաքրքրական է այս կողմից Մ. Աբեղյանի տեսակետը, որ հենվելով վերևում չակերտներում առնված մեր խոսքերի վրա, ավելի է ընդարձակում և խորացնում այն. «Այս կարծիքի են եղել (այսինքն՝ որ քաղկեդոնականությունը նեստորականություն է) նաև Պարսկաստանի նեստորականները, ինչպես և հայերը 6-րդ դարի սկզբներին, անպայման և ավելի առաջ: Այդ երևում է Բաբգեն կաթողիկոսի մոտավորապես 508 թվին «ի Պարսս առ ուղղափառս» գրած երկրորդ նամակից: Պարսկաստանի «ուղղափառները», որոնք դավանակից են եղել հայերին, հայտնում են, թե նեստորականները «զմարտ պատերազմի» «նորոգելով՝ պնդում են իրենց մոլորության վրա՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ»: Այդ նշանակում է, որ այդ նեստորականները համարել են, թե Քաղկեդոնի ժողովով ընդունվել է Նեստորի վարդապետությունը: Հայոց կաթողիկոսն իր թղթի մեջ գրում է. «Փախչիմք ուրացեալ ղ՚ի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի և այլոցն նմանից, զոր գիտեմք կեղծաւորութեամբ փախուցեալ ի հեթանոսութենէ և ի հրեական մոլորութենէ,[2] և զնոյն խոստովանին զհեթանոսութիւն, միանգամայն և զհրէութիւն»: Բաբգեն կաթողիկոսի նամակի այս կտորը համարել են երկդիմի: Բայց ոչ մի երկդիմություն չկա. դա վերաբերում է պարզապես Քաղկեդոնի ժողովին: «Ստութիւն» բառով անվանվում է Նեստորի վարդապետությունը, ինչպես որ Տիմոթեոս Կուզը... երկաբնակության համար գրում է «ստութիւն, այլ ոչ հաւատս»[3] Տիմոթեոսն ուրիշ տեղ[4]

---

1 Ե. Տ.-Մինասյան, Ընդհ. եկեղ. պատմություն, էջ 336, համա. նույնի՝ Հայոց եկեղեցու հարաբ. ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 77 և շար.։

2 Ընդգծումը Մ. Աբեղյանինն է։ Տ.-Մին.։

3 Հակաճառություն, էջ 150։

4 Անդ, էջ 330։

գրում է. «Նզովեմ զամենայն հերձուածս... և զ՚ի Քաղկեդոնի եղեալ ժողովն»: Արդ, Բաբգեն կաթողիկոսի թղթի մեջ գործածված է, Տիմոթեոսից ազդվելով, միևնույն բանաձևը, միայն «ժողով» բառի տեղ գրված է «ստութիւն Նեստորի և այլոց նմանից» և զեղջված է «եղեալ» բառը, ինչպես վարվում են հաճախ[1] —«ուրացյալ զ՚ի Քաղկեդոնին (եղեալ) ստութիւն Նեստորի և այլոց նմանից»,—ուրանալով (մերժելով) Նեստորի և այլ նմանների ստությունը, որ եղել է Քաղկեդոնում»: Այդ նշանակում է, թե Քաղկեդոնում եղած որոշումն ուրիշ բան չէ, բայց եթե Նեստորի սուտ վարդապետությունը, ուստի անմիջապես հրեական մոլորություն է անվանում այդ: Այդպես և Մ. Խորենացին (Գ. 61) գրում է, թե Նեստորը «հրեական իմացմանց հետևեալ հայհոյեաց...»:[2]

Սակայն ես պետք է ասեմ, որ հնարավոր չեմ համարում այնքան հեռու գնալ, ինչպես իմ ուսուցիչ բազմերախտ գիտնական Մ. Աբեղյանը: Նախ՝ «հրեական իմացմանց» մեղադրանքը Նեստորի և նեստորականության նկատմամբ շատ հին է, նախաեփեսոսյան շրջանից և ավելի ևս հաստատվել էր Նեստորի դատապարտումով Եփեսոսի ժողովում, այնպես որ միմյանցից բոլորովին անկախ ամեն ոք կրկնում էր այն և կարող էր կրկնել: Երկրորդ, եթե իրոք Քաղկեդոնի ժողովն իր որոշումներով պաշտոնապես դատապարտված լիներ Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովի կողմից 506 թվին, ինչպես պետք է ենթադրել Մ. Աբեղյանի վերև մեջ բերված խոսքերից, ապա այդ պետք է հիշատակվեր Բաբգենի հենց առաջին թղթում և այնուհետև էլ ոչ մի հարկ չէր լինի դիմելու այն մանվածապատ արտահայտություններին, որ գործ է ածում Բաբգեն կաթողիկոսը իր 2-րդ թղթում—«ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ» կամ «փախչիմք ուրացեալ զ՚ի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի և այլոց նմանից», այլ ուղղակի կասվեր, ինչպես հետագայում, մոտ 50 տարի անց, Ներսես Բ-ի ստացած և գրած թղթերում՝ «Նզովեմք զՆեստորիոս պիղծ և զԹեոդորոս և զԴիոդորոս... և զժողովն Քաղկեդոնի և զտոմարն

[1] Օրինակ՝ Խորեն. Պատմ. Հայոց. Գ. 28. «Նետիւք խոցոտել զ՚ի վերայ պարսպին», որ է «զ՚ի վերայ պարսպին եղեալսն»:

[2] Մանուկ Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, Երևան, 1944, էջ 636—637:

Լեոնի».[1] Երրորդ, հնարավոր չէ «փախչիմք ուրացեալ զ՚ի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի և այլոց նմանից» արտահայտությունը թարգմանել՝ «ուրանալով (մերժելով) Նեստորի և այլ նմանների ստութիւնը, որ եղել է Քաղկեդոնում», որովհետև այդ դեպքում կարող էր հիշատակվել Նեստորի նմանների, բայց ոչ Նեստորի իրեն ստությունը, քանի որ Նեստորը Քաղկեդոնի ժողովում չի եղել։ Հիշված արտահայտության իմաստը, ինչպես վերևում ասացինք, այն է, թե «մենք ուրանում (մերժում) և փախչում ենք Նեստորի և նրա նմանների ստություններից, որոնց ուժ է տվել Քաղկեդոնի ժողովը» իր հայտնի որոշմամբ։ Եվ Բաբգենի թղթի այս զգուշավոր արտահայտությունները միանգամայն օրինաչափ են և համապատասխանում են պատմական իրադրությանը։

Պետք է նկատի ունենալ, որ այս դեպքերը տեղի են ունենում Զենոն (474—491) և Անաստաս (491—518) կայսրների իշխանության օրով, երբ քաղկեդոնականությունը փաստորեն ետ էր մղված և լռելյայն մերժված էր, բայց հուզված մտքերը հանդարտեցնելու և կրքերը չգրգռելու համար թույլ չէր տրվում ուղղակի հարձակումներ գործելու հակառակորդների վրա։ Այս մեթոդի համար հատկանշական է հենց Զենոն կայսեր հենոտիկոնի—միության հրամանագրի—վերջին պարբերությունը. «բայց զայնոսիկ, որ այլ ինչ խորհեցան և կամ խորհիցին այժմ և կամ երբ և իցէ, կամ ի Քաղկեդոնի և կամ յոր և իցէ յայլ ժողով՝ զնոսա նզովեմք, մանաւանդ զայնոսիկ, որ կոչեցան Նեստորիանոսք և Եւտիքոսք, և որք զնոցայն խորհեցան կամ խորհին»։ Հականե հանվանե չի նզովվում Քաղկեդոնը, բայց ասվում է, թե եթե մեկն այլ կերպ է մտածել կամ հետագայում մտածելիս լինի, Քաղկեդոնի թե մի այլ ժողովում, անպայման նզովքի է ենթակա, ինչպես առանձնապես նեստորականներն ու եվտիքականները։ Այս նույն զգուշավոր քաղաքականության ու մեղմացրած բանաձևերի արտահայտություն պետք է համարել անշուշտ նաև հայոց Բաբգեն կաթողիկոսի 2-րդ թղթի մեջ բերված բառերը, որոնց մեջ, ճիշտ է, Քաղկեդոնի անունը տրված է, բայց բանադրվում ու նզովվում է նեստորականությունը, որը «ուժ է ստա-

[1] Տես Գիրք Թղթոց, էջ 53 և 56։

ցել, զորացել էր Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներով: Չէ՞ որ, ինչպես ասացինք, այս նույն 506 թվի ժողովում պետք է հայերն ընդունած լինեն Զենոնի հենոտիկոնը, ուրեմն և խոսք չի կարող լինել Քաղկեդոնի դավանության պաշտոնական դատապարտության մասին, այլ այն նկատի է առնվել իբրև մի անցած պատմական երևույթ, որի մասին այլևս որոշում կայացնել հարկավոր չէ:

Ի՛նչ խոսք, որ բոլոր միաբնակները, ասորի թե հայ, իրենց սրտի խորքում հիմնովին դատապարտում ու նզովում էին Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տոմարը և այն համարում էին նեստորականության վերածնունդի և վտանգավոր դառնալու արմատական պատճառներից մեկը: Բայց քանի որ պետական ընդհանուր քաղաքականության տեսակետից չէր կարելի շոշափել չարիքի բուն արմատը, ուստի տեսնում ենք, որ բուռն պայքարը ծավալվել է այս ժամանակաշրջանում այդ արմատից ուժ ու սնունդ ստացած նեստորականության դեմ:

Այս նույն ձևով է նկարագրում խնդիրը նաև Հովհան Օձնեցին վերագրվող «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրությունը:[1]

Արդյոք 6-րդ դարի սկզբին նեստորականները եկե՞լ են Հայաստան՝ իրենց ուսմունքը տարածելու նպատակով և ի՞նչ արդյունքների են հասել, դժբախտաբար այդ մասին մեր և օտար պատմության մեջ ոչ մի տեղեկություն չի մնացել, բացի մեր այս գլխում բերած ընդհանուր ակնարկներից:

Դ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 6-ՐԴ ԴԱՐԻ ԿԵՍԵՐԻՆ ԵՎ ՆԵՐՍԵՍ Բ. ԵՎ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ Բ. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆԵՐԻ ՊԱՅՔԱՐԸ ՆՐԱ ԴԵՄ

Նախքան 6-րդ դարի կեսերի դեպքերին անցնելը՝ այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում համառոտակի հիշեցնել այն, ինչ որ այլ առնչությամբ արդեն մի անգամ մեջ բերինք 6-րդ դարի 30-ական թվականներին ապրած հայոց Քրիստափոր 1-ին կա-

[1] Գիրք Թղթոց, էջ 220—221. «Հինգերորդ ժողով արար Բաբգէն ի Քաղաքուդաշտի, ի յԼԺ-երորդ ամի Թագաւորութեանն Կաւատայ արքայի, յաղագս չար հերձուածոյն Ակակայ և Բարսումայի, որք պղծ աղանդաւն վարժեալ անիծեալ ախտիւն Նեստորի, ջանային շիջուցանել զուղղափառ հաւատս կողմանց արևելից և տնկել զժանդացեալ որոմն դաղձին չարասակարի Նեստորի անիծելոյ»

կաթողիկոսի մասին: Մենք արդեն ասացինք, որ ոչ մի կասկածի ենթակա չէ, որ Թովմա Արծրունու պատմածը Քրիստափոր կաթողիկոսի մասին Բարծումայի գործունեության առնչությամբ լոկ թյուրիմացություն է և չի համապատասխանում պատմական հանգամանքներին: Այն հայ կաթողիկոսը, որ առհասարակ հարաբերություններ է մշակել հարևան քրիստոնյա միաբնակ եկեղեցիների հետ, շրջել է հարևան երկրները՝ ժողովրդին հոգևոր մխիթարություն մատակարարելու և նրանց համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու նպատակով, եղել է 530-ական թվականների Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսը: Սա է, որ թղթեր է գրել և զգուշացրել նեստորականներից ոչ միայն «ի կողմանս Ասորեստանի», և «առ որս ի Խուժաստանին էին ժողովուրդք ուղղափառացն», այլ նաև նույն իմաստով թղթեր է գրել «ի կողմն Դերջանոյ և Խաղտեաց ձորոյ բնակիչսն», և այն էլ ոչ միայն եպիսկոպոսներին, այլ նաև «աշխարհական տերերին», այսինքն՝ նախարարներին:[1]

Թովմա Արծրունու պահած այս տեղեկությունը ուշագրավ մի փաստ է, որից մենք հաստատապես տեղեկանում ենք, որ 6-րդ դարի 30-ական թվականներին նեստորականությունը ոչ միայն առանձին ուժգնությամբ պրոպագանդա է մղել իր տարածման համար բուն Պարսկաստանում — Ասորեստանի (=Բեթ-Արամայէ) և Խուժաստանի նահանգներում, այլև իր շոշափուկները հասցրել է մինչև Հայաստանի արևմտյան սահմանները և այն տեղերում էլ հետևողներ է գտել, որով հարկադրել է հայոց կաթողիկոսին միջամտելու:

Անցնում ենք Ներսես Բ. Աշտարակեցի (Բագրևանդ գավառում) կաթողիկոսի (548/549—556/557) և նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գաբեղենցու (556/557—571, մեռել է Կոստանդնուպոլսում 573 թվականին) ժամանակ կատարված իրադարձություններին, հատկապես նեստորականության կապակցությամբ, որովհետև նրանց մնացած գործունեությունը մեր կողմից մանրամասն ուսումնասիրված և նկարագրված է մեր «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ» գրքում[2] և այստեղ այլևս կարևոր չենք համարում անդրադառնալ դրան:

---

[1] Քրիստափոր I կաթողիկոսի այս գործունեության մասին տես Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 122—125:

[2] Հիշված գիրքը, էջ 86—110:

Այս հարցի վերաբերյալ Ներսես Բ. Աշտարակեցու անունով մնացած թղթակցություններում տեղեկություններ են պահված նեստորականության գործունեության և նրա ունեցած հաջողությունների մասին Հայաստանում, ինչպես նաև նկարագրվում է հայոց եկեղեցու մղած պայքարը նեստորականության դեմ։ Այդ թղթակցությունների մեջ ամենակարևոր տեղը գրավում է «Ուխտ միաբանութեան հայոց աշխարհիս ի ձեռն Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի, և Մերշապհոյ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի, և Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, և այլոց աթոռակցաց, և տանուտէրանց, և ազատաց, և համաւրէն ժողովրդականացս»։[1] Մեջ ենք բերում նրա առանձնապես ուշագրավ կետերի բնագիրը.

«Վասն զի եհաս մեզ վտանգ հոգևոր գիպուածի... վասն այնորիկ հարկեցաք առնել զմիաբանութիւն դաշն համաշխարհական, մեք ամենայն հայք, ի քսան և չորրորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի (=554 թ.)... վասն չար աղանդին խուժկաց Նեստորականաց, զորս նզովեաց սուրբ հոգին ի ձեռն սրբոց ուղղափառ եպիսկոպոսաց ՅԺԸ-իցն ժողովելոց ի Նիկիայ, և ՃԾ-իցն ի Կոստանդինուպաւղիս և Մ-ոցն յԵփեսոս, որոց անիծեալ զՆեստոր խզեցին ի բաց ընկեցին, արարեալ զնա հալածական յաւտար աշխարհ ի կողմանս Մծբնացւոց, զորս երթեալ խմորեաց չարագիտ արուեստիւ իւրով զոգիս նոցա, արարեալ զնոսա փչարերս և խաւարաբնակս, յոր ըմբռնեցան և կողմանքն Խուժաստանի, յորոց ոմանք հասեալ յառաջագոյն յաշխարհ մեր, վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ ճարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցւոջ խոստովանելով զինքեանս միահաւատ ընդ մեզ։ Եւ ի տասն և ութներորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի (=547/548 թ.), ի մարզպանութեան Նիհորականայ, արարին իմն շինած յանուն Մանաճիհր Ռաժկի, որ հաւատացեալ ի Քրիստոս և մկրտեալ անուանեցաւ Գրիգոր, և սպանաւ վասն նորին հաւատոյ, և ապա անուանեցին զնա տեղի ժողովոյ պղծութեան իւրեանց։ Ածին և վարդապետս առաջնորդ կորստեան իւրեանց, որք եկեալ ձեռնարկեցին՝ զապականութիւն իւրեանց բերելով ի սուրբ և ի ճշմարիտ հաւատ մեր, և պատրեցին ի ժողովրդականաց ոմանց զարս և զկանայս, հաղորդել հաւատոյ յաղտեղութեան

[1] Տես Գիրք Թղթոց, էջ 72—75։

աղաւթից նոցա, տանել հաց ընծայի ի տեղի անաւրէնութեան նոցա, ընդունել ի ձեռաց նոցա հաղորդութիւն՝ իբրև յուխտէ նուիրաց Պաւղիկենաց, յանդգնեցան տալ զիւրեանց ջնջագիր կնիք անկնիք մանկանց ժողովրդեան մերոյ՝ առ ի մեռանել նոցա առանց մկրտութեան զմահն յաւիտենական, և զգողս և զպոռնիկս և զայդ վնասակարս զոր մեք արտաքոյ եկեղեցւոյ և աւրհնութեան առնէաք և չհամարեաք արժանի սրբոյ հաղորդութեանն, երթային առ նոսա և նոքա ընդունէին յիւրեանց ի պիղծ և յանաւրէն աւրհնութիւնն և հաղորդութիւն ժողովարանին՝ հակառակ մեզ։ Զայս աղէտ հոգւոր տեսանելով ի նոցանէն, հաւաք՝ թէպէտ և անազան, ի վերայ պատճառող ստութեան նոցա, զի կեղծաւորութեամբ ունելով զանուն քրիստոնէութեան և ուրանան զճշմարտութիւնն։ Իսկ մեր ոչ կարացեալ համբերել այսպիսի չար գործոց նոցա, համաւրէն ամենեքեան արարաք զգիրս զայս ուխտի հաստատութեան ամենեցուն կամաց յաւժարութեամբ, առաջի տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, քանդեալ աւերեցաք զտեղի ապաւինի անաւրէնութեան նոցա՝ և բարձաք ի մենջ զգիշերայինն կայն խաւարս։ Այնուհետև հիշատակվում են այս «Միաբանության ուխտը» ստորագրող կաթողիկոսը, եպիսկոպոսները, բազմաթիվ իշխանները և հայտնվում է, որ այս կամավոր գործից դուրս չեն մնացել ժողովրդի հոգևորական և աշխարհական խավերից ոչ մեկը և «բարձաք ի միջոյ զնոցա կրճիմն չար»։ Ի վերջո՝ որոշվում է «ամենևիմբ մի՛ վիճել ընդ նոսա հակառակութեամբ, այլ հեռանալ ի նոցանէն՝ արդարև որպես ի թշնամեաց Քրիստոսի Աստուծոյ» և հաստատուն մնալ այս ուխտի վրա. իսկ ով այս հասարակաց ուխտից դառնայ «ի մէնջ կամ ի զաւակէ և կամ ի զաւակաց զաւակէ մերմէ մինչև յաւիտեան», և անցնի նեստորականների կողմը, այնպիսին «նզովեսցի հոգւով, նզովեսցի մարմնով... և որոշեալ լիցի հալածանօք և արտաքս ընկեցեալ»,— միևնույն է՝ կաթողիկոս լինի նա, թե եպիսկոպոս, քահանա, իշխան կամ այլ ժողովրդական։ «Եւ արարաք զայս հաստատութիւն պատուիրանի մեզ և որդւոց և որդւոց որդւոց մերոց, մինչև ի կատարումն ժամանակաց, և կնքեցաք առաջին սրտիւք մերովք յանուն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և ապա մատանեաւք մերովք»։

Վերլուծելով բովանդակության տեսակետից այս միանգա-

մայն վավերական փաստաթուղթը՝ մենք ստանում ենք նեստորականների գործունեության և նեստորականության տարածման հետևյալ պատկերը Հայաստանում.

Առաջին, հռոմեական կայսրության սահմաններից հալածված նեստորականները նախ հաստատվում են Մծբինի կողմերում և այնտեղից հասնում են մինչև Խուժաստան, ուր և նրանք առհասարակ ամուր արմատ են բռնում և տարածվում Պարսից պետության զանազան կողմերը, ի միջի այլոց գալիս են նաև Հայաստան. ուրեմն այս անգամ շարժումն ընթանում է հակառակ ուղղությամբ՝ արևելքից դեպի արևմուտք: Այս նկարագրությունը միանգամայն ճիշտ կերպով է արտացոլում այն իրականությունը, որ մենք արդեն նկարագրել ենք սույն աշխատության առաջին մասում՝ խոսելով 5-րդ դարի 30-ական թվականների դեպքերի, ինչպես նաև 60-ական, 70-ական թվականների անցքերի մասին, ընդհուպ մինչև «արևելքից բերվող սուտ համբավների» արտահայտությունը, որի մասին նույնպես խոսք եղավ վերևում.

Երկրորդ, Խուժաստանից նեստորականները Հայաստան են գալիս որպես վաճառականներ («վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ») և հետզհետե բազմանում են այստեղ: Ամենևին հարկ չկա ենթադրելու, թե վաճառականությունը նրանց համար լոկ պատրվակ է եղել՝ իրենց նեստորական ուսմունքը տարածելու համար: Միանգամայն բնական ձևով իրոք իբրև վաճառականներ նրանք եկել են Հայաստան և չեն խորշել հայոց եկեղեցուց, այլ այս սկզբնական շրջանում, ընդհակառակը, նրանք «միահաւատ» են զգացել իրենց հայերի հետ իբրև քրիստոնյաների, առանց մտնելու դավանաբանական նրբությունների մեջ, և ազատ հաղորդակցության մեջ են եղել հայոց եկեղեցու հետ, կատարել են նրա կարգերը և ընդունել նրա խորհուրդները՝ մկրտություն, հաղորդություն և այլն, մի խոսքով՝ իրենց հոգևոր մխիթարությունն ու ծիսական կարիքները հոգացել են հայոց եկեղեցում և նրա պաշտոնյաների միջոցով.

Քանի որ վավերագիրը այս գրության վերջանալու ժամկետը դնում է Պարսից Խոսրով թագավորի իշխանության 17-րդ տարին, ուրեմն 547/548 թվականը, հետաքրքրական է իմանալ, թե երբվանից պետք է համարել նեստորականության խաղա-

թափանցումը Հայաստան։ Այս բանը որոշելու համար մենք հաստատուն կռվան ունենք նույն վավերագրի մեջ։ Այնտեղ ասված է, որ Հայաստան մտած նեստորականները «վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցւոյն»։ Եթե ընդունենք, որ այս խոսքերն ասող ժողովական եպիսկոպոսներն ու իշխանները հասակն առած մարդիկ պետք է լինեին, բնականաբար, ուրեմն մոտ 45—50 տարեկան մարդիկ, և սրա վրա ավելացնենք նաև նրանց հայրերի կյանքի գոնե վերջին 20—25 տարին, կստանանք նեստորականության մուտքի թվականը Հայաստան շուրջ 480—490 թվականները, այսինքն՝ Ներսես Բ-ի Դվինի 554 թվականի ժողովից մոտ 60—70 տարի առաջ։ Ստանում ենք մի թվական, որ դարձյալ լրիվին համապատասխանում է այն պատմական իրադարձություններին, որոնց մասին մենք արդեն խոսել ենք նախորդ գլուխներում։

Երրորդ, դրությունը միանգամայն փոխվել է 547/548 թվականից սկսած։ Երևի նեստորականների թիվը արդեն այնքան էր բազմացել Հայաստանում, և բացի իսկական վաճառականներից՝ նաև այնպիսի մարդիկ էին եկել Հայաստան նեստորականների մտավորական դասից, որ հարկ է զգացվել առանձնանալու և հատուկ եկեղեցական համայնք կազմելու, ունենալու իր սեփական եկեղեցին կամ ժողովարանը և իր սեփական առաջնորդը՝ եպիսկոպոսը։ Վավերագրի մեջ պարզ ասված է, որ 547/548 թվին նեստորականներն իրենց համար հատուկ եկեղեցի են շինել Գրիգոր Մանաճիհր Ռաժիկի անունով և իրենց համար առաջնորդ վարդապետներ են բերել։ Եվ ոչ միայն այս. եթե միայն այսքանը լիներ, գուցե հայոց եկեղեցին կտրուկ կերպով միջամտելու հարկը չզգար։ Ինչպես պարզ երևում է նույն վավերագրից, նեստորականներն իբրև եկեղեցական համայնք առանձնանալով և իրենց համար հատուկ վարդապետներ և առաջնորդներ բերել տալով դրսից՝ միաժամանակ պայքար են սկսել հայոց եկեղեցու դեմ այն իմաստով, որ սկսել են պրոպագանդա անել իրենց դավանության ու կարգերի օգտին,[1] և ինչպես ասված է՝ նույնիսկ որոշ հաջողություններ են ձեռք բերել—«պատրեցին ի ժողովրդա-

[1] Տես նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական. Թիֆլիս 1910, էջ 90, որտեղ ասված է, թե նեստորականներն այն ժամանակ «սկսան սերմանել զգարշելի և զպիղծ աղանդն իւրեանց»։

կանաց տգիտաց զարս և զկանայս», նրանց մասնակից են դարձրել իրենց աղոթքներին, «ընծայի հացը» ընդունել նրանցից (երևի խոսքը քրիստոնեական եկեղեցու պատարագի մեջ գործածվող նշխարի մասին է), հատուկ ձևով հաղորդություն բաշխել հայ երեխաներին մկրտել և այլն։ Վավերագիրն այնուհետև ասում է մեզ նաև նեստորականների այդ հաջողության պատճառը. այդ հաջողության պատճառն, իբր, այն է եղել, որ նրանք առանց խտրություն դնելու ընդունել են իրենց մոտ եկող բոլոր անձերին, ինչպես օրինակ՝ գողերին, պոռնիկներին և այլ վնասակար տարրերի, որոնց հայոց եկեղեցին նույնիսկ օրհնության և հաղորդության արժանի չի համարել և վտարել է համայնքից։ Սակայն այս կետը, մեր կարծիքով, չպետք է բառացի ճիշտ ընդունել։ Կասկած չի կարող լինել, իհարկե, որ նեստորականները իրենց եկեղեցու հաղորդակցության մեջ սիրով ընդունել են հայոց եկեղեցուց վտարված անձերի ևս։ Բայց նրանց հաջողության գլխավոր պատճառն այդ չէր, այլ այն հանգամանքը, որ ինչպես միշտ, այնպես էլ այս դեպքում նեստորականների համար շատ նպաստավոր էր Պարսից պետական քաղաքականությունը։

Չորրորդ, այստեղ նեստորականությունը կապվում է ինչ-որ մի աղանդի հետ, որի հաղորդությունը վավերագրի մեջ անվանված է «իբրև յուխտէ նուիրաց Պաւղիկենաց»։ Եթե Պաւղիկենաց բառը հասկանանք Պավլիկյան իմաստով, ապա պետք է ասենք, որ միջնադարյան հայտնի և մեծ դեր կատարած այդ աղանդի անունը առաջին անգամ այստեղ ենք հանդիպում։ Մինչ այդ Պավլիկյանների մասին ամենահին տեղեկությունները տալիս էր մեզ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը 8-րդ դարի սկզբից, ուրեմն Ներսես Բ-ից 150 տարի հետո։ Հովհան Օձնեցին ասում է, որ «իր ժամանակի Պաւղիկյանները մնացորդներն են Ներսես կաթողիկոսի օրով հալածական եղած մի աղանդի»,[1] բայց նա միևնույն ժամանակ այդ աղանդն անվանում է մծղնեություն։ Սրա վրա հիմնված՝ հայտնի գիտնական Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը իրավունք է համարում «այն կարևոր եզրակացության հանգելու, թե Մանաճիհր Ռաժիկի վանքում հաստատված աղանդավորները

[1] Տես Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ 1833, էջ 39։

պարզ նեստորականներ չէին, այլ կապ ունեին նույն մծղնեից կամ «հայոց աշխարհի» ավանդի հետ, որ բանադրվեցավ Շահապիվանի ժողովում և որի մասին խոսում է Ղազար Փարպեցին»։[1] Կ. Տեր-Մկրտչյանը շարունակում է. «Ի՞նչպես հաստատվեցավ այդ կապը (նեստորականների և մծղնեների միջև)--մեր ձեռքի տակ եղած աղբյուրներով որոշել չենք կարող, բայց եթե ընդունենք ..մանց գիտնականների այն կարծիքը, թե Մծղնե-Պավղիկյան ավանդը իր ծագումը առնում է 2—3-րդ դարու Որդեգրականներից, որոնք Պավղոս Սամոսատցու բանադրվելուց հետո ցրվեցան և գաղտնի համայնքներ հաստատեցին արևելքում՝ այն ժամանակ բավական բան կպարզվի։ Նեստորականությունը իր բնավայրում՝ Անտիոքում արդեն ուղիղ գծերով կապված էր հին Որդեգրական ավանդի հետ և իր հիմնական գաղափարները ժառանգություն էր ստացել այն դպրոցից, որի հիմնադիրներից մեկը կարող էր համարվել Անտիոքի նախկին եպիսկոպոս Պավղոս Սամոսատցին։ Եթե ուրեմն 3-րդ դարում Անտիոքից և շրջակայքից փախած Որդեգրականները ապաստան էին գտել և համայնքներ հիմնել Պարսից իշխանության ներքո գտնվող երկրներում, նույն կերպ, ինչպես 5-րդ դարում նոցա ժառանգ նեստորականներն արին, այդ ժամանակ ավելի հասկանալի է լինում, թե ինչու վերջիններս այնպես սիրալիր ընդունելություն գտան և այնպես հեշտ իրենց կողմը դարձրին պարսկահպատակ քրիստոնյաներին։ Նոքա ուրեմն շատ տեղ գաղափարակիցների էին հանդիպում և շուտով միանում նոցա հետ։ Այն խուժիկ նեստորականներն էլ, որ Հայաստան եկան, գուցե հին Որդեգրականներից էին և առաջուց կապ ունեին այստեղ գտնվող մծղնեների հետ, համենայն դեպս շուտով մտերմացան սոցա հետ և սոցա միջոցով է երևի, որ այնպես արագ կերպով տարածեցին իրենց ազդեցությունը հայ ժողովրդի վրա և այնչափ վտանգավոր դարձան, մինչ հարկ եղավ ժողով գումարել և արտաքո կարգի միջոցներ ձեռք առնել նոցա դեմ»։[2]

Կ. Տեր-Մկրտչյանի այս ենթադրությունները շատ հավանական են և բացատրում են մի շարք մութ կետեր, որոնք ան-

[1] Տես Կարապետ Ծ. վարդապետի, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, մասն Ա., Վաղարշապատ, 1908, էջ 207։

[2] Կ. Տեր-Մկրտչյան, անդ, էջ 207—208։

բացատրելի կլինային. սակայն թյուրիմացությունների և չափազանցությունների մեջ չընկնելու համար հարկ ենք համարում շեշտել, որ ինչքան էլ հին մծղնեից, հետագայի Պավլիկյան աղանդավորներն այստեղ դեր կատարած և իբրև ժողովրդի ներքին շերտերում թաքնված տարրեր օժանդակած լինին նեստորականության տարածմանը Հայաստանում, այնուամենայնիվ պետք է ասենք, որ այստեղ գլխավոր դերը կատարողները և ամբողջ շարժումը գլխավորողներն անշուշտ բուն նեստորականներն են, և ամբողջ հետագա պայքարի պատմությունն էլ միմիայն բուն նեստորականների մասին է խոսում: Մենք ինքնըստինքյան հասկանալի ենք համարում, որ Հայաստանում էլ, ինչպես և այլուր, հայոց եկեղեցու դեմ սկսված պայքարի ժամանակ այդ եկեղեցուն հակառակ բոլոր աղանդավորական տարրերը բնականորեն պետք է միանային միմյանց հետ:

Այսպիսով, հայոց եկեղեցին 6-րդ դարի կեսին հարկադրված է լինում եկեղեցական ժողով գումարել և վերջնականապես մերժել մի քանի անգամ արդեն մերժված և շարունակ պայքարի ասպարեզ մտնող նեստորականությունը, միաժամանակ պաշտոնապես դատապարտելով և նզովելով նաև Քաղկեդոնի ժողովն ու քաղկեդոնականությունը:[1]

Այս վերջին հարցը ոչ մի կասկածի ենթակա լինել չի կարող, ոչ միայն այն պատճառով, որ, ինչպես վերևում ասել ենք մենք, ամբողջ արևելքը նեստորականության անվան տակ հասկանում ու նզովում էր նաև քաղկեդոնականությունը, այլ և այն պատճառով, որ մենք գրեթե ժամանակակից և հետագայի միանգամայն հավաստի ու վստահելի վկայություններ ունենք այդ մասին:

Հիշենք միայն հետևյալները: Ասորի ուղղափառների՝ Ներսես Բ-ին ուղղված թղթի մեջ նզովվում են նաև Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոն պապի տումարը, նույնպես և Ներսես Բ-ի՝ ասորիներին ուղղված թղթի մեջ, որ ավելի կարևոր հանգամանք է,

---

[1] Ի միջի այլոց նաև այն պատճառով, որ առհասարակ քաղկեդոնականությունը համարել են նեստորականության վերածնությունը և այդ երկու անունները իրար փոխարեն գործածել (տես Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13. էջ 399): Հմմտ նաև Արսեն Սափարացու խոսքերը Ներսես Աշտարակեցու ժողովի մասին. «և կրկին նզովեցին նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի որ կոչեցին Նեստորական՝ համաձայն անաստված Աբդիշոյի» (Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, Երևան, 1934, էջ 40):

ինչպես և Արգիշոյի՝ հայերին ուղղված թղթում:[1] Բացի այդ, Ներսես Բ-ի հաջորդ Հովհաննես Բ-ը Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին գրած թղթի մեջ, ամենայն հավանականությամբ նույն ժողովի մասին ասում է, թե այնտեղ նզովել են նաև Քաղկեդոնականներին:[2] Ապա՝ Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսը, որ իր աթոռը բարձրացել է 574-ից, առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս գրած թղթում նույնպես հիշատակում է, որ հայերն այս ժամանակ նզովել են Քաղկեդոնի ժողովը:[3] Վերջապես, առհասարակ լավատեղյակ և մեծ մասամբ ժամանակակից աղբյուրներ ձեռքի տակ ունեցած Կոստանդնուպոլսի գիտնական Փոտ պատրիարքը (858—867, կրկին 878—886) հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին գրած թղթում նույնպես ասում է, որ մինչև Դվինի ժողովը ոչ մի հակառակություն չկար Քաղկեդոնի ժողովի մասին,[4] ուրեմն այդ ժամանակ էլ հայերը նզովել են Քաղկեդոնի ժողովը: Այսպիսով, ոչ մի լուրջ հիմք չկա որևէ կասկածի ենթարկելու Քաղկեդոնի ժողովի մերժման հանգամանքը Դվինի 554-ի ժողովի կողմից և զարմանալի է, որ դեռ կան այնպիսի գիտնականներ, որ սրա մասին տարակուսանքներ են հայտնում և գտնում են, որ Քաղկեդոնի ժողովը այս ժամանակ պաշտոնապես չի դատապարտվել:[5] Եթե այս բոլորը չլինեին էլ, բավական է Հովհաննես Եփեսացի ժամանակակից պատմիչի տված տեղեկու-

---

1 Տես Գիրք Թղթոց, էջ 53, 56, 62 և 67:

2 Գիրք Թղթոց, էջ 78—79:

3 Տես Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի՝ Թուղթը առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս, հրատ. Կարապետ Վ., Էջմիածին, 1896, էջ 9 և 11. «Եւ վասն զի հայք յառաջեաց խաբեցան, որ ելին արտաքո ուղղոյ եկեղեցւոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի...»: «Իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զոր նզովեցին հայքդ...»:

4 Տես Правосл. Палест. Сборник, XI 1. СПБ 1892, изд. А. И. Папандопуло-Керамевс, էջ 179—210, մեզ անհրաժեշտ հատվածը՝ էջ 180—181:

5 Այսպես՝ Օրմանյան, Ազգապատում, 1-ին հատոր, Կոստանդնուպոլիս, 1912, էջ 546—547, գրում է. «Ոմանք կգրեն թէ այս ժողովը գումարվեցավ հակառակ ժողովոյն Քաղկեդոնի (Գիրք Թղթոց, 221), սակայն ժողովին պատկանող երեք վավերագրերուն մեջ ալ ընավ Քաղկեդոնի հիշատակություն կամ ակնարկություն չկա, այլ միշտ «անիծեալ խուժկաց Նեստորականաց» (Գիրք Թղթոց, 70), «չար աղանդին Խուժկաց Նեստորականաց» (Գիրք Թղթոց, 72) և «անիծեալ Նեստորականաց» (Գիրք Թղթոց, 76) վրա կդառնա բոլոր խոսքը: Հետևաբար պետք է ըսել, թե Նեստորականները և Քաղկեդոնա-

թյունն այն մասին, թե Հովհաննես Բ-ը և իրեն հետ Կոստանդնուպոլիս փախած հայ եկեղեցականներն ու աշխարհականները սկզբում միամտությամբ գնում և հաղորդվում էին Սինոդիտների (=քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցում. բայց Հայաստանում երբ այս լսեցին՝ նրանց խիստ թուղթ գրեցին և նրանք իրենց համար առանձին համայնք կազմեցին։[1] Արդ, եթե քաղկեդոնականությունը Ներսես Բ-ի օրով պաշտոնապես դատապարտված չլիներ, հնարավոր կլինե՞ր նման դեպքերը լոկ այն հիման վրա, որ հայերը քաղկեդոնականությունը և նեստորականությունը նույնն են համարել։ Չէ՞ որ հայերին կարող էին բրավամբ առարկել, որ բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցին էլ պաշտոնապես և անվերապահ նզովում է Նեստորին ու նրա հետևողներին։

Ինչ որ է, սակայն նեստորականության (և քաղկեդոնականության) ժողովական դատապարտությամբ, նեստորական-

---

կաններու միջև եղող առնչության պատճառով, կրցած են ոմանք Քաղկեդոնականներու դեմ եղած ըսել Դվինա երկրորդ ժողովը։ Ինչպես վերև տեսանք, Քաղկեդոնականության դատապարտվելու վերաբերյալ վկայությունները շատ ակներև են ու հավաստի, և միայն այդ երկու ուղղությունների միջև եղած առնչության պատճառով չէ, որ մենք ասում ենք, թե այդ ժամանակ դատապարտվել է Քաղկեդոնի ժողովը, իսկ առնչության վրա առաջինը մենք ենք մատնանշել դեռ 1904 թվին մեր գերմաներեն լեզվով գրած գրքում (Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Leipzig 1904, էջ 36, 46, 49 և այլն)։ Իսկ թե ինչու Դվինի ժողովական 3 վավերագրերում չի հիշվում Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտության մասին, դրա բացատրությունը մեր կարծիքով այն է, որ «Միաբանութեան ուխտի գիրը» որոշ «գործնական նպատակով է խմբագրված» և ուղղված է միմիայն նեստորականության դեմ, և հարկ չկար, որ նրա մեջ հիշվեր կամ նզովվեր նաև քաղկեդոնականությունը։ Ներսես Բ-ի ժողովը երկարատև ժողով է եղել, տևել է գուցե 1—2 տարի, և նրա բոլոր պաշտոնական որոշումները մեր ձեռքը չեն հասել։ Անշուշտ, ինչպես երևաց մեր վերևում բերած փաստերից, այդպիսի մի, այժմ մեր ձեռքը չհասած, որոշման մեջ դատապարտվել է նաև Քաղկեդոնը և քաղկեդոնականությունը։ Այս մասին հմմտ. նաև Կարապետ Ծ. վ., Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, Էջմիածին, 1908, էջ 210—211։

[1] Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, գիրք II, գլ. 23։ Այս ամենի մասին տես մանրամասն Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 113—115, առհասարակ էջ 106—115։

ների վանքը կամ եկեղեցին քանդելով, նրանց հետ ամեն տեսակ հաղորդակցություն կտրելու կարգադրությամբ և այդ կարգադրությունը չկատարողներին ես նզովելով[1] խնդիրը չի վերջանում և նեստորականությունը չի անհետանում Հայաստանից։ Չենք կարող մինչև անգամ վստահությամբ ասել, թե ամբողջ հայոց եկեղեցին ու ժողովուրդը նեստորականությունը խստորեն դատապարտելու և հալածելու հարցում միաբան ու համամիտ է եղել։ Նույն «Գիրք Թղթոց» ժողովածվում մեր ձեռքն են հասել նույն ժողովի հետ կապված և նույն նեստորականության խնդրին վերաբերող երկու գրություններ, որոնք, համենայն դեպս, իբրև այդպիսի միաբանության և համամտության վկայական ծառայել չեն կարող։

Դրանցից մեկը Ներսես Բ. կաթողիկոսի և իր աթոռակից 8 ժողովական եպիսկոպոսների թուղթն է Արծրունյաց, Ռշտունյաց, Մոկաց, Անձևացյաց, Ակեոյ, Պալունյաց, Զարեհավանից, Բժնունյաց և Մեհնունյաց (ուրեմն թվով 9) եպիսկոպոսներին՝ որի մեջ պատմելով խուժիկ նեստորականների «վաճառաշահության պատճառաւ» Հայաստան գալը և այժմ այստեղ առանձին եկեղեցի կազմելը առանձին եպիսկոպոսով, հայտնում է, թե այդ գործը կարգավորելու համար կաթողիկոսն իր աթոռակից եպիսկոպոսներով, նախարարներով ու ազատներով գրավոր հրաման են ուղարկել հիշյալ եպիսկոպոսներին՝ «փութապէս ի Դուին ի սուրբ եկեղեցիս ժողովելոյ. և առ միաբանութեամբ ըստ հաճոյից Աստուծոյ առնել խորհուրդ և հնար լինել բառնալ զայսպիսի անհնարին աղէտս և զհանապազորդ հեծութիւն հոգւոց մերոց։ Եւ ձեր ոչ ունելով զնախանձ վասն Աստուծոյ, հեղգացեալ ոչ սպասեցէք, և ի ձեր առնելոյ՝ բազում գործ սրբոյ եկեղեցւոյ մնաց. քանզի գործ Աստուծոյ է, և հանդէս հոգևորական. ձեր զմարմնոց հեշտութիւն կարևոր համարելով, որոյ յոյժ մեղադիր եմք»։

Հիմա էլ այս թուղթն ուղարկվում է նրանց, որ առանց հապաղելու ժողովի գան, և սպառնալիք է կարդացվում եպիսկոպոսա-

[1] Ստեփաննոս Օրբելյանը (անդ, էջ 90) խոսելով Պետրոս Սյունեցու մասին՝ ասում է. «Սա գնաց ի ժողովն Դվնայ յառաջինն, որ եղև հրամանաւ Ներսեսի կաթողիկոսի վասն Խուժկացն նեստորականաց... զոր քակեալ ցան և ցիր արարին և մեծ կանոնաւ. որոշեցին զմեզ յամենայն հաղորդութենէ նոցին, և սոսկալի նզովիւք փակեցին»։

կան աթոռից զրկելու նրանց, ովքեր առանց լուրջ պատճառի (հիշվում է հիվանդությունը) չեն մասնակցի ժողովին:[1]

Հիշատակված եպիսկոպոսներից Գրիգոր Արծրունյաց, Քրիստափոր Պալունյաց և Թադեոս Մեհնունյաց եպիսկոպոսների ստորագրությունը կա «Ուխտ Մեկնաբանության հայոց աշխարհիս» մեր արդեն վերլուծած վավերագրի տակ,[2] ուրեմն նրանք, կատարելով հրամանը՝ ներկայացել են ժողովին և հայտնել իրենց համաձայնությունը նեստորականությունը դատապարտելու վերաբերմամբ, իսկ մյուս 6 եպիսկոպոսները այնուամենայնիվ չեն ներկայացել: Դժվար է պատկերացնել, թե գլխավորապես Հայաստանի հարավ-արևելյան, Պարսկաստանին սահմանակից երկրամասերի եպիսկոպոսները Դվինի 554 թ. ժողովին չեն մասնակցել միմիայն իրենց հեղգության, եկեղեցական գործերով զբաղվել չկամենալու կամ «սրբասանաք կենցաղոյս» պարապելու պատճառով: Ինքն ըստ ինքյան ծագում է այն միտքը, որ այստեղ պատճառներն ավելի լուրջ պետք է եղած լինեն. իսկ այդ կարող էր միայն այն լինել, որ կամ այդ եպիսկոպոսներն իրենց ժողովրդով համակիր էին նեստորականության, կամ նեստորականությունը համարելով Պարսից պետական քաղաքականության կողմից խրախուսվող և արտոնյալ եկեղեցական ուղղություն, չեն կամեցել այնպիսի դիրք բռնել, որ կարող էր զայրույթ և հարաբերությունների լարում առաջացնել նրանց և Պարսից պետության միջև: Մենք ոչ մի արգելք չենք տեսնում, որ այս երկու հանգամանքներն էլ դեր կատարած լինեին հիշված եպիսկոպոսներին Դվինի ժողովից հեռու պահելու խնդրում:[3]

Խիստ հատկանշական է և լուրջ խորհրդածություններ է առաջացնում նաև երկրորդ ժողովական թուղթը, որի վերնագիրն է «Որոշումն նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցւոյս»[4] և որը Ներսես Բ. կաթողիկոսի, Տարոնի և Մամիկոնեից Մերշապուհ եպիսկոպոսի և Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսի կողմից ուղղված է Գրիգոր Մարդպետական և Գրիգոր Արծրունյաց եպիսկոպոսնե-

---

1 Գիրք Թղթոց, *Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս*, էջ 70—71:

2 Գիրք Թղթոց, էջ 73:

3 *Այս խնդրի մասին այլ կապակցությամբ հմմտ. նաև* Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПБ 1908, էջ 339—340:

4 Գիրք Թղթոց, էջ 76—77:

րին, որոնց երկուսի ստորագրությունն էլ կա «Ուխտ միաբանութեան աշխարհիս հայոց» վավերագրի տակ: Ինչու համար հարկ է զգացվել ժողովի մասնակից և «Միաբանության ուխտը» ստորագրած եպիսկոպոսներին նորից գրել և հիշեցնել նրանց մասնակցությամբ կատարված գործի և եղած վճիռների մասին, մնում է անհասկանալի: Գրության առաջին մասը ոչ մի բան չի ասում, այլ պատմում է միայն ժողովի վճիռը նեստորականներին ու նրանց կողմնակիցներին ու նրանց հետ հաղորդակցություն պահպանողներին նզովելու մասին: Երկրորդ մասում ասված է. «Եւ վասն ծանուցանելոյ ձեզ այնոցիկ, որոց չիցէ լուեալ զայս պատուէր, վասն նորին զայս թուղթ առ ձեզ տեարս հրամայեցաք գրել». այնուհետև պատվիրվում է բոլոր ժողովրդին—հեռու լմե մտիկ—հրամայել, «զի ամենեքին մի հաղորդեսցին ընդ նոսա, այլ հեռասցին ի նոցանէ ամենայն կարգաւ, որպէս ի վերոյ գրեալ է»: Ուրեմն դարձյալ ոչ մի նորություն և ոչ մի առիթ թուղթը գրելու: Մնում է ենթադրել, որ այդ եպիսկոպոսները գուցե «Միաբանութեան ուխտը» ստորագրել էին ընդհանուր հարկադրանքի ճնշման տակ և ժողովը ցրվելուց հետո կաթողիկոսն ու իր մերձավորագույն աթոռակիցները՝ կասկածելով, թե նրանք կարող են տեղերը վերադառնալուց հետո չկատարել կամ լրիվ չկատարել ժողովի վճիռները, կամեցել են մի անգամ էլ բարոյական ճնշում գործադրել նրանց վրա և ստիպել, որ ժողովի որոշումները կատարեն:

Այլևս կարիք չկա խոսելու փոխադարձ հալածանքների և նզովքների մասին, որոնց արձագանքները մնացել են Գիրք Թղթոց ժողովածվում,[1] որովհետև դրանք ըստ ինքյան հասկանալի բաներ են և ոչ մի նորություն չեն ավելացնում մեր արդեն իմացածի վրա:

Անցնենք նեստորականության դեմ մղված պայքարին Ներսես Բ. Աշտարակեցի կաթողիկոսի հաջորդների, հատկապես Հովհաննես Բ. Գաբեղենցու օրով:

Հովհաննես Բ. կաթողիկոսը իր աթոռակից մի շարք եպիսկոպոսների հետ մի թուղթ է գրել Սյունյաց Վրթանես եպիս-

1 Գիրք Թղթոց, էջ 52—54, 56—57, 59—61, 62—63, 67 և այլն:

կոպոսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին,[1] որի մեջ պատմում է, թե հայոց եկեղեցին խաղաղություն է վայելել առաջին երեք տիեզերական ժողովների հավատով մինչև վերջին ժամանակները· «Իսկ ի ժամանակիս յայսմիկ Նեստորի անիծելոյ, որ կուրացոյց չարահնար հերձուածովն իւրով զկողմանս Խուժաստանի, երևեցաւ խմոր չարութեան և յաշխարհիս մերում, որ էր ծածկեալ յանձինս անսուրբս, որք սկսան պղտորել զյստակ հաւատս ճշմարիտ սուրբ Երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատաց մարդնասէր ցանկութեամբք, և տարածեցաւ երկրայութիւնն և հիւանդացան բազումք զախտ աններելին։ Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել այսպիսի չարաչար և դառն հայհոյութեան, փութացաք[2] մեք և այլ աշխարհիս հայոց եպիսկոպոսունք, ընդ որս էր և երանելին Գևորոս եպիսկոպոսն ձեր, և քահանայք և ուխտ սրբոյ եկեղեցւոյ և վանաց երիցունք, ազատք և համայրէն ժողովրդականք ուղղափառք ժողովեալք ի սուրբ եկեղեցիս և միաբանութեամբ զպիղծ Նեստորիանոսս և զԲարսեղոնիտս և զայլ հերձուածողս ի մեր սուրբ եկեղեցւոյս նզովիւք հալածական արարաք և... պայման արարաք ամենևին հեռանալ ի հաղորդութենէ նոցա և չլսել բանից նոցա մահաբերաց»։

Այսպես, պատմելով Դվինի 554 թ. ժողովի հանգամանքները՝ Թուղթն անցնում է իր բուն նպատակին, որը հետևյալն է· «Եւ վասն զի ի հաւատարիմ մարդկանէ լուաք, եթէ պիղծ Նեստորականք բազումք և ի ձեր աշխարհիդ բնակեալ են, և դուք զդոսա ի սուրբ եկեղեցիս ընդունիք և ընդ դոսա հաղորդիք»,[3] հիշեցնում է Գրիգոր Լուսավորչի մեծ վաստակը Հայոց և Սյունյաց աշխարհների վրա, այն լուսավոր և ճշմարիտ հավատը, որ ընդունել են այդ երկու երկրները և ունին այժմ, միմյանց հետ ունեցած հոգևոր սերը, ուստի և «առաւել քան զամենայն զայդ հոգ յանձին կալաք հեռացուցանել ի ձէնջ զչարի որոմանն սերմանս։ Այդ նպատակով ուղարկվում է մի հավատարիմ մարդ՝

---

[1] Գիրք Թղթոց, էջ 78—80։

[2] Թղթի այս մասը բառացի համընկնում է «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս» գրության, ուրեմն Բաբգենի առաջին Թղթի համապատասխան հատվածին (տես Գիրք Թղթոց, էջ 43—44)։

[3] Համեմ. նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական, Թիֆլիս 1910, էջ 94 և 97։

Մաթէոս քահանա անունով և առաջարկվում՝ ինչպես մինչև այժմ հավատարիմ են մնացել Գրիգոր Լուսավորչից և այլ հոգեկիր սուրբ հայրերից ընդունած սուրբ ու ճշմարիտ հավատին, այսուհետև էլ նույնը հաստատ և անշարժ պահեն, «և զպեղծ Նեստորիանոսսդ և զայլ հերձուածողս որ յաշխարհիդ ձերում են, նոյնպէս ի սրբոյ եկեղեցւոյ և ի ձեր հաղորդութենէ նզովիւք ի բաց մերժեցէ՛ք և ամենայն ուղղափառաց պատուիրեցէ՛ք՝ մի՛ լինել հաղորդ անպիտանութեան գործոց նոցա, և մի՛ լսել հրապուրաց և չարաբոյն բանից նոցա մահաբերաց... և հրամայեցաւ մեզ ճշմարիտ հաւատացելոցս... ոչ ընդունել զնոսա ի տունս, ոչ ողջունել բանիւ, այլ հեռանալ ամենևին ի նոցանէ որպէս ի թշնամեաց խաչին Քրիստոսի»: Թուղթը վերջանում է նրանով, որ թույլ է տրվում հերձվածողներին վերստին ընդունել հայոց եկեղեցու գիրկը ապաշխարությամբ, եթե միայն նրանք կամովին արտահայտում են իրենց զղջումը և գրավոր ձևով նզովում են Նեստորին ու բոլոր հերձվածողներին, ինչպես նաև Քաղկեդոնի ժողովը:

Այս թուղթը մի անգնահատելի փաստաթուղթ է հայոց եկեղեցու ընդհանուր դրությունը և նրա փոխհարաբերությունը Սյունյաց երկրի հետ ճիշտ ըմբռնելու համար: Այստեղից մենք հավաստիորեն տեղեկանում ենք, որ Դվինի 554 թվի ժողովից հետո նեստորականության և քաղկեդոնականության ուժը ոչ միայն վերջնականապես կոտրված չէր Հայաստանում, այլ և նրա մի խոշոր մասում, ինչպիսին Սյունյաց երկիրն էր, նրանք հաստատուն արմատ էին բռնել, նույնիսկ սպառնում էին Հայոց եկեղեցու միասնությանը, այնպես որ հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Բ-ն ու նրա շուրջը համախմբված եպիսկոպոսները հարկադրված են գրում իրենց այդպիսի մի լուրջ և՝ կարելի է ասել՝ տագնապալից դրության ուղղելու Սյունյաց եպիսկոպոսին ու իշխանին՝ խնդրելով չարիքի առաջն առնել: Այլ և Սյունյաց աշխարհում կատարվող անցուդարձին և իրենց թղթի ու խնդրի թողած ազդեցությանը հավաստիորեն ծանոթանալու համար՝ հատուկ հավատարիմ և երևի ուսմամբ հոխացած ու գիտակ պատգամավոր են ուղարկում այնտեղ, Մաթէոս քահանային:

Ինչպես երևում է՝ նույնպիսի տագնապալից վիճակ է ստեղծվել նեստորականության և քաղկեդոնականության վերաբերմամբ նաև Աղվանից երկրում, որի Աբաս կաթողիկոսին և նրա

աթոռակից եպիսկոպոսներին ուղղված է Հովհաննես Գաբեղենցու երկրորդ թուղթը, որի վերնագիրն է՝ «Թուղթ զոր տէր Յովհաննէս հայոց կաթողիկոս և այլ եպիսկոպոսունք առ Աղուանից եպիսկոպոսունս արարին»։[1] Այս թղթում ևս պատմվում է նեստորականության և քաղկեդոնականության զորանալու մասին Աղվանից երկրում, նզովվում են բոլոր հերձվածողները, հատկապես նեստորականության հիմնադիրներն ու Քաղկեդոնի ժողովը Լևոնի տոմարով հանդերձ, հորդոր է կարդացվում զգույշ լինել ուղղափառ հավատի պահպանության գործում։ Այստեղ ևս ուղարկվում է նույն հավատարիմ Մաթէոս քահանան «յուխտէ մերմէ», այսինքն՝ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ կազմված ուխտից, «բերել զգրեալսն մեր առ ձեզ»։ Աղվանից եպիսկոպոսներին էլ առաջարկվում է հիշված հերձվածողներին տուն չընդունել, ողջույն չտալ, «ի տանց և ի սահմանաց ձերոց հալածել և զմահաբեր վարդապետութիւն նոցա ամենևին ոչ առնել արժանի լսելութեան», այլ և քանի որ «հարքն ձեր հաւատակից էին հարանց մերոց և դուք մեզ», լավ կլինի 3 կամ ավելի եպիսկոպոսներ ուղարկել Հայոց երկիրը՝ հավատի վերաբերյալ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար։

Այս նամակի կապակցությամբ ուշադրություն է գրավում այն հանգամանքը, որ իբրև հայոց Հովհաննես Բ. կաթողիկոսի գործակիցներ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ մղվող այս պայքարում հիշատակվում են Ռշտունյաց Քրիստափոր և Մոկաց Սեկունդոս եպիսկոպոսները, որոնց անմիջական նախորդները, ինչպես վերևում հիշեցինք, չէին եկել ժողովի և «Միաբանության ուխտ»-ն էլ չէին ստորագրել։ Այս ուղղությամբ ուրեմն վերականգնվել էր Հայոց եկեղեցու միասնությունը, մինչդեռ Սյունյաց երկրում առաջացած շարժումն ու պայքարը, ինչպես երևում է, ավելի երկար են տևել և միայն 6-րդ դարի վերջին քառորդի ընթացքում են վերջացել՝ նեստորականության ու քաղկեդոնականության դուրս մղումով։

Մեր ձեռքն է հասել այս շրջանից մի այլ շատ կարևոր փաստաթուղթ, որը ցույց է տալիս, թե հայ հոգևորականներն ու իշխանավորները ինչպիսի միջոցների էին դիմում՝ նեստորակա-

[1] Գիրք Թղթոց, էջ 81—84։

նության դեմ պայքար մղելիս։ Այդ դրությունը Արածի գյուղացի Համազասպ որդի Սահակի «պայման նամակն»[1] է, որի մեջ հիշյալ անձնավորությունը մեղա է գալիս, որ գայթակղվել է նեստորականների կողմից, նրանց հետ խնամություն է հաստատել՝ կին առնելով և այժմ խոստում է տալիս ամեն հաղորդակցություն կտրել իր կնոջ ազգականների հետ։ Բերում ենք այդ իր տեսակի մեջ եզակի փաստաթուղթը. «Զսահման հաւատոյ՝ զոր ուղղափառ վարդապետաց Հայաստան աշխարհիս հաստատեալ էր անշարժելի պահել, և հեռանալ յամենայն հերձուածոց, մանաւանդ յաղանդոյն տարագիր եղելոյ ուրացողին Նեստորի, և յորմէ առաւելագոյն պարտ էր փախչել և պիղծ և աղտեղի համարել, բարբառեաց չար բանսարկուն մտամոլար և պակշոտեալ պատրանօք զիս գայթակղեցոյց, խնամութիւն առնելով ընդ աշակերտս անյիշելոյն Նեստորի։ Վասն որոյ արժանի էի տանջանաց և խստա կորստեան ըստ անաւրէն գործոց իմոց, և դուք, տեարք, ողորմութիւնն Աստուծոյ արարէք ի վերայ իմ տալով ինձ տեղի ապաշխարութեան. և ես պայման արարի առաջի վարդապետաց իմոց և տէրանց աստուածային ուխտիս, ամենևին չհաղորդել ընդ պատուիրանազանցս և թերահաւատ ազգին և ոչ ծնուղքն անուանեալ են կնոջ իմոյ. մի յաղուես, և մի կերակուրս, և մի յայլ ինչ երթևեկութեան սէր և ընդանութիւն, այլ որպէս զմի ոք յաւտարականաց համարել։ Եւ թէ թերի գտայց միով իւիք, նզովեալ եղէց յամենասուրբ Երրորդութենէն, և ի ձէնջ տէրանց պատուհաս կրեցից և հազար սաեր դրամ տուգան տացից ի սուրբ եկեղեցի, և կնքեցից (sic!) զայս պայման նամակ, ես Սահակ Համազասպայ որդի յԱրածի գեղջէ իմ մատամբս»։ Այս վավերագրի վրա իրենց կնիքն են դրել «Մանասէ Բասենոյ եպիսկոպոս, Յովհաննէս Ամատունեաց Եպիսկոպոս, և Գիգ Դաշտկարին և Սարգիս Զաւրականեան և վարդապետ Բչկան»։

Այս վավերագիրը, որ միայն պատահաբար է հասել մեր ձեռքը, մեզ համար եզակի լինելով իր տեսակի մեջ՝ իհարկե եզակի չի եղել իրականության մեջ։ Այն ցույց է տալիս, որ «Միաբանության ուխտ»-ը կնքած եպիսկոպոսներն ու աշխարհիկ իշխանավորները բոլոր միջոցներով—հիշատակվում է տանջանքը,

1 Տես Գիրք Թղթոց, էջ 108—109։

պատուհասը կամ պատիժը իշխանավորների կողմից և դրամական տուգանքը—աշխատել են արմատախիլ անել նեստորականությունը, ուշադրություն չդարձնելով նաև բարեկամական կամ խնամիական որևէ կապի վրա։ Այս մեր ձեռքը հասած փաստաթուղթն ապացույց է, որ նրանք անշուշտ հաջողություն են ունեցել իրենց առաջադրած նպատակն իրականացնելու գործում։

Ե. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 6-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 7-ՐԴ ԴԱՐԻ ՍԿԶԲԻՆ ԵՎ ՎՐԱՑ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ

Որ հայոց եկեղեցու պայքարը Նեստորականության դեմ բուռն թափով շարունակվել է Ներսես Բ. Աշտարակեցու և նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գաբեղենցու ձեռք առած խիստ միջոցներից հետո ևս, և նեստորականներն էլ հանգիստ չեն մնացել այլ շարունակել են իրենց պրոպագանդան, դրա մասին հիշողություններ են պահել. անշուշտ ավելի հին աղբյուրներից առնելով, Սամուել Անեցին և Կիրակոս Գանձակեցին։

Այդպես՝ Սամուել Անեցու մեջ կարդում ենք. «ՇԴ։ (ԼԷ) Ի ԼԷ Թուականիս եկին ի Հայս ասորիք արք քաջարանք և կամեին սերմանել զաղանդն Նեստորի՝ և նզովեալք հալածեցան։ Բայց ոմանք ընկալան՝ նոքա թարգմանեցին նոցին գիրս սուտ—զԳօրտոսակ, զԿիրակոսակ, զՊօղոսի տեսիլն, զԱդամայ ապաշխարութիւնն, զԴիաթեկն. զմանկութիւն Տեառն, և զՍեբիոս, և զՃիռն օրհնութեան և զանթաքչելի մատեանսն, և զաւետարանն մեկնութիւն զՄանեայ, և որ հաւատայ նոցա՝ նզովի»։[1]

Նույնը բառացիորեն տալիս է նաև Կիրակոս Գանձակեցին. միայն նա սկզբի նախադասությունը ձևակերպում է այսպես. «Ի տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու և ԼԷ թուին հայոց» և այլն, և վերջացնում է՝ «նզովի յուղղափառաց բանիւք. «Նզովեալք հալածեցան»-ի փոխարեն էլ գրված է՝ «նզովյալ հալածեցին»։[2]

---

[1] Սամուէլի Քահանայի Անեցւոյ. Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, հրատ. Ա. Տեր-Միքելյանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 76 շար.։

[2] Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1910, էջ 50։

Եթե այս հատվածի մեջ բերած թվականը, 588 կամ 590, մոտավորապես ճիշտ համարենք, ապա Կիրակոս Գանձակեցու «ի տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու» բառերը չեն համապատասխանում պատմական իրականությանը, որովհետև այդ թվականներին դեռ Մովսես Եղիվարդեցին (573/574—603/604) էր կաթողիկոսը, իսկ Աբրահամի կաթողիկոսության տարիներն են 606/607—611/612։[1]

Այնուհետև, այս հետաքրքրական հատվածի մեջ աղավաղված են նեստորականներին վերագրվող գրքերի անունները. չի հասկացվում թե ինչ են Գորտոսակ, Կիրակոսակ (ո՞րդյոք Կիրակէ՞ բառից=տերունական), Սեբիոս, Ճիռն օրհնութեան և այլն. սակայն նկատի ունենալով մյուս անունները՝ Պողոսի տեսիլը, Ադամի ապաշխարությունը, Դիաթեկը, Տիրոջ մանկությունը և այլն, պետք է ենթադրել, որ դրանք բոլորն էլ մասամբ նեստորական գրականության (Դիոդորի, Թեոդորի և Նեստորի իրենց գրվածքների) թարգմանություններ են եղել, մասամբ էլ հին, գնոստիկյան-աղանդավորական գրքեր ժողովրդի ընթերցանության համար և 6-րդ դարի վերջին օգտագործվել են նաև նեստորականների կողմից։ Այսպիսով ուժ է ստանում այն վարկածը, թե զանազան սկզբնապես միմյանց հետ կապ չունեցող աղանդավորական ուղղություններ պայքարի ընթացքում միացել են իրար հետ և ընդհանուր ճակատ ստեղծել պաշտոնական եկեղեցու դեմ։

Ինչպես էլ լինի խնդիրը՝ մի բան պարզ է. վերոհիշյալ հատվածի հիման վրա մենք ամենայն վստահությամբ կարող ենք ասել, որ նեստորականության պայքարը հայոց եկեղեցու դեմ շարունակվել է 6-րդ դարի վերջին քառորդում և այն էլ հատկապես ժողովրդի ստորին խավերում, որովհետև հիշյալ գնոստիկյան-աղանդավորական գրվածքները հատկապես հաշվի էին առնում ժողովրդական այդ խավերը և տարածված էին նրանց մեջ։[2]

---

1 Հմմտ. Ն. Տ.-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 137—139, ծանոթագր. 2։

2 Այդ պատճառով էլ մեզ անհիմն է թվում Ն. Ակինյանի այն պնդումը, թե Ծուժիկ նեստորականները մանիքեցիներն են (Կյուրիոն կաթողիկոս վրաց, Վիեննա, 1910, էջ 181, հմմտ. էջ 176—177)։ Իրոք խնդիրը վերաբերում է բուն

Նեստորականության խնդիրը մի անգամ էլ—կարելի է ասել վերջին անգամ,—մեր հանդեպ է ելնում հայ-վրացական հարաբերությունների և վրաց եկեղեցու հայոց եկեղեցուց բաժանվելու կապակցությամբ 6-րդ դարի բուն վերջին և 7-րդ դարի սկզբին Մովսես Եղվարդեցու կաթողիկոսության վերջին տարիները, ապա Վրթանես Քերթողի տեղապահության և Աբրահամ Աղբաթանեցի կաթողիկոսի իշխանության ժամանակ։ Այս անգամ նեստորականության խնդիրը և նեստորականության անունը այնքան սերտորեն շաղկապված է քաղկեդոնականության հետ, այնքան հաճախ են այդ հորջորջումներն իրար հետ շփոթվում և իրար փոխարեն գործածվում, որ դժվար է լինում իսկապես որոշել, թե հիմա խնդիրն ում է վերաբերում՝ նեստորականությա՞նը, թե քաղկեդոնականությանը։ Չպետք է մոռանալ, որ հայ-վրացական հարաբերությունների սրումն այս շրջանում սկսվում է նեստորականության մեղադրանքով վրաց կաթողիկոսի հասցեին և վերջանում է վրաց եկեղեցու քաղկեդոնականություն ընդունելով և հայոց եկեղեցուց վերջնականապես բաժանվելով։ Այս դեպքում իհարկե ճիշտ չէր բուն նեստորականության մեղադրանքը. պետք է տեսնել, ուրեմն, թե ի՞նչ է եղել խնդրի էությունը։

Խնդիրն այն է, որ Խուժիկ կոչված նեստորականները իբրև վաճառականներ տարածվել-հասել էին և իրենց գործունեությունն էին ծավալում ոչ միայն Հայաստանում՝ մեծամեծ շփոթությունների առիթ դառնալով, այլ բնականաբար անցել էին նաև Վրաստան և այնտեղ ևս նույնպիսի գործունեություն սկսել։ Ինչպես որ Հայաստանում նրանց կենտրոնը Դվինն էր, այնպես էլ Վրաստանում Տփխիսն էր, որտեղ նրանք նույնպես հաստատել էին իրենց ժողովարանը։ Ն. Ակինյանը մեջ է բերում Կաուլենի հետևյալ տողերը. «Զ. դարուն, վրաց եկեղեցին կրեց տևական ազդեցություն ասորիներեն։ Ասորի քարոզիչները մեծապես

նեստորականներին, որոնց հետ, ինչպես վերևում ասացինք, բնականաբար խառնվել էին ամեն տեսակի աղանդավորական հին ու նոր ուղղություններ ու հոսանքներ, և այդ պատճառով էլ նրանց նեստորականությունը՝ իր մեջ այլազան տարրեր ընդունելով՝ որոշ կետերում փոփոխությունների էր ենթարկվել և իհարկե իր հասկացողություններով, կարգերով ու սովորություններով լրովին այն չէր, ինչ որ 5-րդ դարի նեստորականությունը։

նպաստեցին կրոնավորական կենաց վերածնության, սակայն նաև Մանիքեցի քարոզիչներ մուտ գտան ի Վիրս Ասորիքէն, և իրենց աղանդն տարածելու համար ժողովարան մը հաստատեցին հոն։ Վերջինքս սակայն չարաչար հալածվեցան, թեև իրենց գնոստիկյան գրությունները ձգեցին հոն և այսու ոչ սակաւ վնաս հասուցին»։[1] Ակինյանն իր կողմից ավելացնում է՝ «դժբախտաբար անհայտ է մեզ Կաուլենի աղբյուրն վերջին տողերուս համար» և ենթադրում է, թե հիշված գնոստիկյան գրությունները պետք է այն գրքերը լինեն, որոնք հիշատակում են Սամուել Անեցին և Կիրակոս Գանձակեցին և որը մենք վերևում ամբողջությամբ մեջ բերինք։

Այնուհետև Ակինյանը շարունակում է. «Այսպես թե այնպես, Յուժիկ Նեստորականք բուն դրին Վրաստան, և երկրին անհաստատ կառավարության օրերուն աճեցան և տարածեցին իրենց ամբարիշտ ուսումը։ Այնպես որ Կիւրիոն զանոնք ի զորության գալ ի Վիրս և զանոնք արտաքսելու, անոնց ազդեցությունը ջնջելու անհրաժեշտ հարկին առջև հրատարակեց ահագին կռիվ մը, որ թեև տևեց տարիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական»։[2]

Մենք պետք է ասենք, որ «ահագին կռիվը, որ թեև տևեց տարիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական», չի ապացուցվում մեր ձեռքն եղած փաստաթղթերով։ Ոչ մի բանի վրա հիմնված չէ Ակինյանի այն ենթադրությունը, թե Կիւրիոնը ինքնաբերաբար հասկացել էր իր սխալը Նեստորականներին ընդունելու վերաբերմամբ և անկախորեն հալածել նրանց։ Ընդհակառակը, նրա բոլոր գրածների և գործողությունների մեջ երևում է հանդուրժողական վերաբերմունքը դեպի Նեստորականները և միայն հայոց Մովսես կաթողիկոսի, Կիւրիոնի հոգևոր հոր և երախտավորի, զգուշացումից հետո է հալածել Նեստորականներին և նրանց դեմ կարգադրություններ հրատարակել։

Այդպես, վրացիների հայերից բաժանվելու պատմության լավագույն աղբյուրներից մեկը, Ուխտանես եպիսկոպոսը, ամ-

1 Տես *Kaulen*, Wetzer und Welte-ի Kirchenlexikon-ի 6-րդ հատորում, 2-րդ հրատ., էջ 562։ Հմմտ. Ն. Ակինյան, Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, Վիեննա, 1910, էջ 179—180։

2 Ակինյան, Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 181։

բողջությամբ մեջ է բերում այն թուղթը, որ Կյուրիոնին գրել է հայոց Մովսես կաթողիկոսը, երբ տեղեկություն է ստացել, թե Կյուրիոնը Կիս անունով մի խուժիկ նեստորականի մինչև իսկ եպիսկոպոս է ձեռնադրել, կամ ինչպես Ուխտանեսն ասում է, «օտարատեսուչ, այսինքն՝ տղանդաւոր եպիսկոպոս»[1] Մենք քաղվածորեն մեջ կբերենք այդ թղթի ամենակարևոր հատվածները։

«... Բայց արդ լուաք, թէ հերձուածք գոն ի քեզ. և սակաւ ինչ հաւատացի։ Բայց հաւատացի, վասն զի ի հաւատարիմ վկայից եղև ծանուցեալ։ Եւ լուաք այսպէս, եթէ այր մի խուժիկ Նեստորական եկն առ քեզ, և ի քէն առեալ ձեռնադրութիւն եպիսկոպոսութեանն. և զարմացայ յոյժ, զի զայնպիսին ոչ միայն ի պատիւն յայն ածել արժան էր, այլև պատժել, և ի ժողովս հաւատացելոց ոչ ընդունել, զի գայլ ոչ երբէք բնակի ի մէջ ողխարաց... Արդ գիտեմք, զի անգիտութեամբ արարեր զայդ։ Արդ դարձի՛ր և ապաշխարեա՛,... Եւ պատուիրեա մեծաւ սաստիւ, զի մի՛ ոք իշխեսցէ ընդունել զնա ի յարկս իւր, և մի՛ տալ նմա ողջոյն ամենևին, և մի՛ տեղի բնակելոյ նմա ընդ իշխանութեամբ քո։ Եւ դարձեալ մի՛ երբէք ողջոյն տալ նմա ի հաւատացելոց քոց... այլ դու ապաշխարեա՛ հանդերձ արտասուօք և ողորմութեամբ աղքատաց և ապաշխարեա՛ մեծաւ զղջմամբ, զի ապաշաւեսցես և դադարեսցես ի մեղացն... Արդ մի՛ լինիր չար ի յիշատակ և մի՛ դտիչք չարեաց, վասն զի ունիս բազում պատուիրանաց յիշատակ, զբարի գործովք մի՛ զանց առներ... Արդ պահեա զհաւատ և զխոստովանութիւն սրբոց հարցն, զոր ինքեանք դաւանեցին, և զնոյն մեզ աւանդեցին երեքհարիւր տասն և ութքն՝ որ ի Նիկիայ, և հարիւր և յիսունքն՝ որ ի Կոստանդնուպօլսին, և երկերիւրքն որ յԵփեսոս։ Իմա՛ զայն՝ որ ի ժամանակս Կաւատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան հաւատոց, և Հոռոմք զԲաղկեդոնին ընկալան զհաւատս, և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան և դեռ ևս գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ։ Արդ, մի՛ ստեր ուխտի հարցն մերոց, որ եդին ի մէջ երկոցունց. և մի՛ մեկներ ի միաբանութենէ մերմէ... և մի՛ մոռանար զուխտն աստուածեղէն և մի՛ ձայնակից լինիր Հռ-

1 Տես Ուխտանէս եպիսկոպոս՝ Հատուած երկրորդ, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 5։

ռամաց... Արդ հաստատուն կալ զխոստովանութիւն երից սուրբ ժողովոցն, զոր հարքն մեր և ձեր միաւորական գրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ։ Եւ փախի՛ր անչափ հեռաւորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունակ տոմարէն Լևոնի և նզովեա զամենայն հերձուածողսն... Արդ զխուժիկն զայն հալածեա յերկրէ քումմէ և յաշխարհէ, մի դարձեալ արմատ դառնութեան ի վեր երևեալ, և նովաւ բազումք պղծեսցին։ Յիշեա, զի եկիր բնակեցար ընդ հովանեաւ սրբոյ կաթողիկէիս, և ծառայեցեր միամտութեամբ սրտի քո հոգևոր ծառայութեանն՝ որ քեզ հաւատացաւ ի մէնջ. և մեք վստահացեալ ի կեանս քո՝ առ սէր քո՝ արարաք զկամս քո՝ առաջնորդ զքեզ կացուցանելով աշխարհիդ այդմիկ. զի թէպէտև էիր ազգաւ և բնակութեամբ յաշխարհէդ, այլ վաղ ուրեմն հեռացեալ և օտարացեալ ի հոռմայեցւոցն վարեցար աշխարհն... Արդ մի՛ լինիր պատճառ կորստեան քեզ և ժողովրդեան քում...»։[1]

Ն. Ակինյանը՝ պատմելով այս անցուդարձը՝ հարակցում է հետևյալը.

«Մովսես իր թուղթն հատկապես «Նեստորականաց» նկատմամբ կգրեր և անոնց զազիր վարդապետութենեն կզգուշացներ, թեև յընդհանուրն կխոսեր Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին ալ, բայց առանց թեթև իսկ կասկած հայտնելու, թէ Կիւրիոն անոնց որևիցէ կերպով թեկն կածե և այլն։ Այս իմաստով կարդացած է Կիւրիոն թուղթը և բողոքած, երբ Աբրահամ (կաթողիկոսը) ուրիշ իմաստներու տարած է. Մովսես իր թղթին մէջ, կգրե Կիւրիոն, կխոսեր «վասն զնեստորականսն ընդունելոյ», այլ ոչ եթէ վասն հաւատոյ ինչ գրեաց առ մեզ, թէ չէք ուղղափառատ, որպէս դուք իսկ գրեցէքն»։[2]

Կարելի՞ է արդյոք Ակինյանի այս բացատրությունը պատմական իրողությանը լրիվին համապատասխան, կամ նույն իսկ հավանական համարել։ Մենք գտնում ենք, որ Ակինյանը դրանով չափազանց նվազեցնում է Մովսեսի թղթի խոշոր նշանակությունը՝ ցանկանալով Կյուրիոնին իր պաշտպանության տակ առնել Աբրահամ կաթողիկոսի հետագա մեղադրանքների դեմ, մինչ-

[1] Ուխտանէս եպիսկոպոս, անդ, էջ 8—12։

[2] Արարատ ամսագիր, Էջմիածին 1902, էջ 567։ Տես Ակինյանի այս բացատրությունը նրա վերոհիշյալ գրքում, էջ 194—195։

դեռ անկասկած է, որ Աբրահամ կաթողիկոսը շատ ավելի ճիշտ է ըմբռնել Մովսեսի թղթի բուն իմաստը, քան Ակինյանը։ Վերջինիս ասածի մեջ մի բան միայն ճշմարիտ է. այդ այն է, որ Կյուրիոնը այդ իմաստով է կարդացել, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ այդ իմաստով է կամեցել կարդալ Մովսեսի թուղթը՝ օգտվելով արդարանալ այն մեղադրանքներից, որ նրա դեմ հարուցել էր Աբրահամ կաթողիկոսը։

Արդարև, չի կարելի լրջորեն խոսել այն մասին, թե Մովսես կաթողիկոսի թղթի իմաստը «հատկապես Նեստորականաց» նկատմամբ է, իսկ «Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին» միայն «յընդհանուրն կխոսեր», երբ Մովսես կաթողիկոսի թղթի մեջ բառացի կարդում ենք՝ «Հռոմէ զՔաղկեդոնին ընկալան զհաւատս և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան, և դեռ ևս գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ։ Արդ մի՛ ստեր ուխտի հարցն մերոց, որ եղին ի մէջ երկոցունց, և մի՛ մեկներ ի միաբանութենէ մերմէ»։ Եթե խոսքը վերաբերում էր միայն նեստորականներին, էլ ինչ հարկ կար մեջ տեղ բերելու Քաղկեդոնի դավանությունը և նրանից հեռու մնալու և երկու աշխարհների միաբանությունը չքակտելու հորդորները կարդալու Կյուրիոն կաթողիկոսին. չէ՞ որ հայոց կաթողիկոսին շատ լավ հայտնի էր, որ քաղկեդոնականներն էլ նզովում էին Նեստորին ու նեստորականներին։ Մի՞թե միայն մի նեստորական եպիսկոպոս ձեռնադրելու և մի քանի նեստորականների ընդունելու համար է հայոց Մովսես կաթողիկոսը միևնույն թղթում երկու անգամ հիշատակում առաջին 3 տիեզերական ժողովների հավատն ու ավանդը անխախտ և սուրբ պահելու անհրաժեշտությունը. «Արդ պահեա զհաւատ և զխոստովանութիւն սրբոց հարցն, զոր ինքեանք դաւանեցին և զնոյն մեզ աւանդեցին երեք հարիւր տասն և ութքն, որ ի Նիկիայ, և հարիւր և հիսունքն, որ ի Կոստանդնուպօլսին և երկերիւրքն, որ յԵփեսոս» (Ուխտանես, էջ 10), կամ, «Արդ հաստատուն կալ զխոստովանութիւն երից սուրբ ժողովոցն, զոր հարքն մեր և ձեր միաւորական գրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ «(Ուխտանես, էջ 11)։ Ընդունենք մի րոպե, որ այս ամենը նեստորականների համար է ասված «հատկապես». բայց միթե բանասիրական ճիշտ մեթոդի վկայական է՝ ասել, թե Մով-

սես կաթողիկոսը «ընդհանուր ձևով» է խոսում քաղկեդոնականության մասին, երբ մենք նրա նամակում կարդում ենք այսպիսի տողեր. «Եւ փախի՛ր անձամբ հեռաւորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունելի տոմարէն Լևոնի» (Ուխտանես, էջ 11): Ինչու պետք է հայոց Մովսես կաթողիկոսը վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին լոկ նեստորականներից զգուշացնելու համար ասեր, թե փախի՛ր Քաղկեդոնի պիղծ ժողովից և Լևոնի անընդունելի թղթից, եթե Մովսեսը որոշակի կապ չնկատեր նեստորականության և քաղկեդոնականության միջև և Կյուրիոնի նեստորական եպիսկոպոս ձեռնադրելու մեջ ակնհայտնի վտանգ չտեսներ նրա՝ քաղկեդոնականության հարելու վերաբերմամբ:

Խնդիրը մեզ համար միանգամայն պարզ է: Մեր ընդգծած հատվածները Մովսեսի նամակում ակներևորեն ցույց են տալիս, որ հայոց Մովսես կաթողիկոսի միտքը շատ ավելի լուրջ վտանգի երկյուղով է պաշարված, քան այդ ժամանակ կարող էր ներկայացնել նեստորականությունը Վրաստանում: Այդ վտանգը քաղկեդոնականությունն էր, ինչպես որ իրոք մի քանի տարի հետո եղավ էլ: Նեստորական չէր իհարկե Կյուրիոնը, բայց նրա հանդուրժամիտ քաղաքականությունը նեստորականության վերաբերմամբ դուռը բաց էր թողնում քաղկեդոնականության համար, և դրանից էր, որ վախենում էին հայերը: Պատմությունը ցույց տվեց, որ հայերի երկյուղն անհիմն չէր: Հնարավոր չէ ենթադրել, որ Կյուրիոնը 602-ի և 608-ի միջև հանկարծ քաղկեդոնական դարձավ: Խմորումը պետք է նրա մեջ վաղուց լիներ, որպեսզի հարմար առթիվ իր արտահայտությունը գտներ: Եվ իսկապես, երբ Սմբատ մարզպանը ետ կանչվեց Պարսկաստան և այլևս հնարավորություն չուներ միջամտելու հայոց և վրաց եկեղեցիների գործերին, երբ այսպիսով թուլացավ հայոց եկեղեցու դիրքը և քաղաքական իշխանության երկյուղը վերացավ Կյուրիոնի գլխից, նա արդեն առանց քաշվելու բաց արեց իր բոլոր քարտերը, մեջտեղ քաշեց մինչ այն քողարկված դրության մեջ պահվող իր քաղկեդոնականությունը և վրաց եկեղեցին բաժանեց հայոց եկեղեցուց, որովհետև Կյուրիոնը, ինչպես փառաբանում է նրան կաթոլիկ Ակինյանը, «հմայված էր վրաց եկեղեցին կաթողիկէ (իմա՝ կաթոլիկ) եկեղեցւոյն հետ միացնելու վեհ-

գաղափարեն, որուն ծանոթացած էր Նիկոպոլիսը[1] եղած ժամանակ իր ուսումնառության ընթացքում։

Բայց հարաբերությունների լարման այս սկզբնական շրջանում թե՛ հայոց կաթողիկոս Մովսեսը և թե՛ վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնը պահպանում են զգուշավորության և քաղաքավարության բոլոր ձևերը և աշխատում են ամեն կերպով այնպիսի արտահայտություններ չգործածել, որ վիրավորական և անընդունելի լինի դիմացինի համար։ Դրանով է բացատրվում, որ Մովսես կաթողիկոսը այդքան խոսելով 3 տիեզերական ժողովների և նրանց սահմանած հավատին հավատարիմ մնալու և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներից իրեն հեռու պահելու անհրաժեշտության մասին, ոչ մի տեղ ուղղակի մեղադրանք չի ուղղում վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսի հասցեին, թե նա դավաճանել է ընդհանուր հավատին, քաղկեդոնականություն է ընդունել և այլն։ Նույն տակտն աշխատում էր պահպանել հետագայում նաև Աբրահամ կաթողիկոսը, բայց սրա օրով խնդրի բուն էությունն արդեն քանի գնում, այնքան ավելի էր պարզվում, այնպես որ շատ շուտով երկու կողմից էլ նկատվում են գրգռվածության և դիպչողական արտահայտությունների գործածություններ, որոնք հետզհետե որոշակի կերպարանք են ընդունում և ի վերջո գործը հանգում է բոլոր հարաբերությունների խզման։

Սակայն այստեղ մեզ հետաքրքրողը վրաց բաժանման հանգամանքները չեն ընդհանուր առմամբ վերցրած, և ո՛չ էլ Քաղկեդոնականության խնդիրը, որոնք արդեն բավականաչափ ուսումնասիրված են և պարզ, այլ բացառապես Նեստորականության խնդիրը և այն ամենը միայն, ինչ որ առնչվում է նրա հետ։

Անցնելով կրկին այդ հարցին՝ մենք տեսնում ենք, որ Մովսեսի թուղթը շատ որոշ հետևանքներ է ունենում։ Այս սկզբնական շրջանում Կյուրիոնը հարգալից պատասխան է գրում իր հոգևոր հայր և վարդապետ հայոց Մովսես կաթողիկոսին, որի մեջ նա հավաստիացնում է նրան, թե նեստորականների վերաբերմամբ «հանդերձ եպիսկոպոսօք իմովք և լաւօք աշխարհիս

[1] Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 223։

խորհուրդ տրարի»՝ զղջումն և ապաշխարություն արտահայտողներին ընդունել եկեղեցական հաղորդակցության մեջ, բայց երբ հետագայում պարզվում է «զնորա չարութիւն, դարձեալ մերժեցաք ի մէնջ և արգելաք զմարդիկ ոչ տալ ողջոյն նմա»։ Ապա հայտնելով, որ ինքը անխախտ պահպանում է հավատի միաբանությունը հայերի հետ՝ նամակը վերջացնում է հետևյալ բառերով. «Իսկ վասն խուժկին էիք հաստատեալ զհրամանս ձեր գրով և բանիւ, որպէս գրեցաք վերագոյն, վաղ մերժեցաք զնա ի մէնջ, և հրամայեցաք մերոց ոչ ընդունել զնա։ Այլ մեք յամենայնի հնազանդ եմք ձեզ և ձերոց հրամանացդ։ Ողջ լերուք» և այլն։[1]

Կյուրիոնի պատասխանի իմաստն այն է, մանավանդ եթե նկատի ունենանք նրա վերջին բառերը՝ «վաղ մերժեցաք զնա ի մէնջ», թե Կյուրիոնը ինքնաբերաբար զգացել է, որ նեստորականներին ընդունելով և նրանցից մեկին եպիսկոպոս ձեռնադրելով՝ նա սխալ է կատարել, ուստի և ինքնուրույնորեն ժողով է գումարել, սկզբում մեղմ ու հանդուրժամիտ վերաբերմունք ցույց տվել զղջացողների և ապաշխարողների վերաբերմամբ, բայց երբ հետագայում նկատել է, որ այդ զղջումն ու ապաշխարությունը կեղծ է և նա (խուժիկ եպիսկոպոսը) շարունակում է «չարությունը», նորից մերժել է նրան և արգելել որևէ հաղորդակցություն նրա հետ։

Սակայն, ինչպես երևում է, սա դեպքերի ճիշտ նկարագրությունը չէ։ Աբրահամ կաթողիկոսի երկրորդ թղթին տված «Պատասխանի» մեջ[2] ինքը Կյուրիոնը հետևյալ ձևով է նկարագրում այդ դեպքը. «Զթուղթս ձեր տեսի և զինչ գրեալ էր իմացայ։ Բայց թէպէտև դու ինքն իսկ քաջ գիտես, սակայն յիշեցուցանել և մեզ չէ զիխան. զի որ յառաջ քան զքեզ յայդ ի սուրբ եկեղեցւոջ վարդապետք էին, և որ ի մեր տեղւոջ վարդապետք լինէին, ընդ միմեանս խաղաղութիւն էր և սէր, և մին հաւատ էր և կարգաւորութիւն, և մանաւանդ յիմ ի ժամանակիս, մինչ Մովսէս ուրհնեալ կենդանի էր՝ գրեաց առ իս, թէ չէր պարտ հաղորդել ընդ խուժիկսդ, և գիտէի թէ արդար է։ Ըստ նորա հրամանի հեռացուցի զնոսա ի մէնջ»։

Կյուրիոնի այս խոսքերը ակնբախ պարզությամբ հայտնում

[1] Ուխտանէս եպիսկոպոս, էջ 73։
[2] Գիրք Թղթոց, էջ 178։

են մեզ, որ Կյուրիոնը ինքնաբերաբար չի հեռացրել իրենից նեստորականներին, այլ ստանալով Մովսես կաթողիկոսի նամակը՝ կատարել է «նորա հրամանը»: Արդ, որն է այս երկու նկարագրություններից իրականության համապատասխանողը: Դժվար չէ կռահել, որ ճիշտ է և իրականությանը համապատասխանում է այս երկրորդ նկարագրությունը, որովհետև եթե առաջինը՝ նեստորականներին ինքնաբերաբար հալածելու վերսիան՝ ճիշտ լիներ, այդ մի զորեղ ապացույց կլիներ Կյուրիոնի անկեղծության և ազնվության և նա ոչ մի առիթ չէր ունենա նրանից հրաժարվելու և մի նոր վերսիա ստեղծելու, թե ինքը Մովսես կաթողիկոսի նամակն ստանալով՝ կատարել է նրա հրամանը և հալածել նեստորականներին: Ըստ այսմ՝ դեպքերը միանգամայն ճիշտ է հասկացել ու նկարագրել Ուխտանես եպիսկոպոսը,[1] որը Կյուրիոնի արարմունքի և Մովսեսին տված պատասխանի մեջ նենգամտություն է տեսնում: «Եւ այսուքիկ ասացեալքս լինէին նենգութեամբ. քանզի ծածկեալ էր զինքն նենգութեամբ: Զխուժիկն զայն որոշեալ եմք, ասէր, և հրամայեալ եմք մերոց ոչ տալ ողջոյն նմա: Իսկ ինքն բնաւ ոչ մեկնէր ի նմանէ, թէպէտև ի ծածուկ զնա ունէր, մինչև ի ժամանակ քաջայայտ լինելոյ նորա յամբարշտութեանն», որպիսի քողարկեալ դրությունը տևում է 4—5 տարի, մինչև Աբրահամի կաթողիկոս դառնալը: Ուստի և մենք բոլորովին անհիմն ենք համարում Ակինյանի մեղադրանքը Ուխտանեսի հասցեին, թե նրա մեջ բերածը «լոկ անձնական կարծիք է ըստ ախորժանաց շինված զուրկ որևիցէ բանավոր հիմք»:[2]

Հարկավոր է, վերջապես, հասկանալ, որ ինչպես առհասարակ արևելյան քրիստոնյաներն ընդհանրապես, այնպես էլ հայերը մասնավորապես, նեստորականության մեջ տեսել են քաղկեդոնականության արմատները և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները համարել են նեստորականության վերածնունդ, ուստի և հաճախ իբրև հոմանիշ գաղափարներ են գործածել նեստորականություն և քաղկեդոնականություն բառերը: Այս բանը նախորդ շրջանների համար տեսանք և շոշափեցինք, բայց առավել ևս այդ

[1] Ուխտանէս եպիսկոպոս, էջ 15, հմմտ. նաև էջ 130:
[2] Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 196:

մտայնությունը շոշափելի է մեր նկարագրած այս վերջին թղթակցությունների մեջ։

Այսպես՝ Վրթանես Քերթողը զգուշացնում է Կյուրիոնին հեռու մնալու Նեստորի խմորից և նզովել ոչ միայն նրան, այլև... «առաւելագոյն ևս զտիեզերակործան և զանիծելի զժողովն Քաղկեդոնի»։[1]

Մովսեսի մահից հետո կաթողիկոս ընտրելու համար Դվին հավաքված եպիսկոպոսների «Կանոններ»ի մեջ ասված է. «Վասն զի յառաջագոյն սուրբ հայրն և ուղղափառ վարդապետացն՝ մերժեալ էր և ի բաց ընկեցեալ սոսկալի նզովիւք զամենայն հերձուածողս... զԹէոդորոս և զԴիոդորէ, զանիծելին Նեստոր և զԹէոդորիտոս, զԻւաքէս և զՍենեբոս... զանարժան ժողովն Քաղկեդոնի և զպիղծ տումարն Լևոնի, որ զյոլովից յառաջ տացելոց հաստատեաց հերձուածս...»։[2]

Աբրահամ կաթողիկոսի «Շրջաբերական թղթում»[3] *կարդում ենք՝ «Զանզի նոյնք իսկ (Կիւրիոն) սուտանուն կացեալ գլուխ եկեղեցւոյն վրաց, ի նմին ժամանակի Խոսրովու արքայի որդւոյ Որմզդի,* ընկալեալ ի Նեստորի ուսմանէն եպիսկոպոս զամէն, և ի նոյն հայհոյող վարդապետութիւն զինքն տուեալ, յառաջ ունելով զՔաղկեդոնի ախտն. *ապա թէպէտ և զայրն մերժեալ՝ զի մրուր մնացին պահեցին»*։[4]

Ցուրտավի Մովսես եպիսկոպոսն ասում է Կյուրիոնին. «Իսկ դու ... զխուժիկդ զայդ ապականիչ ընկեցեր ի մէջ, զի էր յինքն խմոր դառնութեան ծածկեալ՝ զոր ունէր ի հնմէն և ի քացախուտ չարութեանն Քաղկեդոնի *ի հրէական զանկուածոյն ի նա հասեալ»*։[5]

Նույն Մովսես Ցուրտավեցին իր հատուկ ուղղված «Շրջաբերական թղթում» ասում է, թե Քաղկեդոնի ժողովի առաջնորդները Նեստորի աղանդակիցներն էին։[6]

Նեստորականության և քաղկեդոնականության փոխհարաբերության մասին Ուխտանես եպիսկոպոսն ասում է. «Վասն զի բու-

1 Գիրք Թղթոց, *էջ 138. համ. Ուխտանէս, էջ 42։*
2 Գիրք Թղթոց, *էջ 146։*
3 Գիրք Թղթոց, *էջ 189—195։*
4 Գիրք Թղթոց, *էջ 194, համ. Ուխտանէս, էջ 136։*
5 Ուխտանէս *էջ 20, համ. էջ 113։*
6 Ուխտանէս, *էջ 30։*

ժական դեղն ... ոչ ընկալան՝ զի առողջացին ի վիրաց անտի (խոսքը վրացիների մասին է։ Տ.-Մին.); զոր ընկալեալ էին ի նետիցն Նեստորի՝ որ ի կապարճս Քաղկեդոնականացն բազուցեալս, և ձգեալ յաղեղնաւորէն Լևոնի»։[1]

Նույնպիսի արտահայտություններ նկատում ենք նաև Ստեփանոս Օրբելյանի մոտ. հայոց Թվականի հաստատության կապակցությամբ, ասում է նա, Դվինում ժողով են գումարում, որտեղ ներկա է լինում նաև Սյունյաց եպիսկոպոս Վրթանեսը. ուղղում են տոմարը, հաստատում «սուրբ Աստուած որ խաչեցարն» ընդդէմ Քաղկեդոնականացն և Նեստորի իմացմանցն։[2]։

Վերջապես, Աբրահամ կաթողիկոսի «Շրջագայական թղթի» մեջ նույն փոխհարաբերության մասին կարդում ենք. «Քանզի յաւուրս Մարկիանոսի Հռոմոց թագաւորի ... ժողովեալք ի Քաղկեդոնի, ի ճշմարտութենէն վրիպեցին, զի և զնոյն ինքն զթագաւորն ամենաչար կամացն Նեստորի միաբանեալ, և ժողովեալքն գլխաւորք համախոհակք նմին, արձան կացուցեալ իւրեանց չարափառութեանն զթուղթն Լևոնի հաստատեաց զյառաջ եղեալ աղանդն Նեստորի և կամ զևս վերնագունին՝ զՍամոսատացւոյն»[3]։

Եվ հայերի հավատացողության մեջ հետագայում էլ մնում է նեստորականության և քաղկեդոնականության այս մերձեցումը կամ նույն իսկ նույնացումը։

Արդեն Սեբեոսի պատմության մեջ «Քաղկեդոնի առաջնորդ» Թեոդորիտոս եպիսկոպոսի մասին ասվում է, որ նա «զՆեստորին խորհէր»[4]։

Թովմա Արծրունու «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» գրքում կարդում ենք. «Նախ յառաջ ախորժական թուէր Գագկայ անուանել զեկեղեցին փրկչական անուանակոչութեամբն մակա-

---

[1] Ուխտանէս, էջ 97։

[2] Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 97։ Հմմտ. նաև էջ 104, որտեղ Կյուրիոնի մասին պատմելով և նրան Նեստորի աղանդով խմորված համարելով՝ միաժամանակ ասում է, որ նա Կողոնիայում բնակվել է մի երկաբնակ երեցի մոտ և «ներկվել է նրա աղանդով», այսինքն՝ քաղկեդոնականությամբ։

[3] Գիրք Թղթոց, էջ 192։ Հմմտ. Ուխտանէս, էջ 134։

[4] Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 124. հմմտ. Ստեփանոս Ասողիկ, 1885, էջ 95։

ձայնել ոչ ուղղակի առ հաւատն մատուցեալ, զի Նստորականացն և Քաղկեդոնականին է այս իմացմունք այլովքն ևս երկարնակօք»։[1]

Նմանապես և Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» գրքում կարդում ենք. «ոչ երրորդութիւն, այլ մանաւանդ չորրորդութիւն, որք են վատափառ և ըստ չարահաւատ հրեամիտ Նեստորի, քանզի և յառաջնորդսն Քաղկեդոնի ժողովոյն լինել ասեն զԹէոդորիտոս և զիբաս զզուգախտացողսն Նեստորի»։[2]

Կամ նույն հեղինակի մոտ մի այլ տեղում. «Իսկ հրաժարականքն 'ի բաց կալ ամենևին յամենայն միաբանութեանց հաւանեալցն Քաղկեդոնի, որք անգիտացեալք զՆեստորին հաստատելով զաղանդ՝ ինքեանք զինքեանս նզովեցին և լուծին ի կենաց»։[3]

Կամ դարձյալ. «Յաւուրս Տեառն Վրթանեսի՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսի, եկին ոմանք Նեստորականք և Քաղկեդոնիկք, և խարկանօք բնակեցան յաշխարհս Սիսական և յԱղուանս»,[4] նեստորականներն ու քաղկեդոնիկներն իրար կողքի։

Կարծում ենք՝ այսքանը լիովին բավական է ապացուցելու համար, որ հայերը հենց սկզբից և եթ և մինչև վերջն էլ նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը նույնն են համարել կամ միմյանցից բխած, ինչպես որ եղել է իրոք պատմական իրականության մեջ։[5]

Վրաց բաժանումից հետո կամ նրան զուգընթաց մեր գրականության մեջ մի անգամ էլ հիշատակվում են նեստորականները. «Սրբասիրի Տեառն Աբրահամու հայոց կաթողիկոսի ի Գրիգորէ նուաստ քերթողէ» գրության մեջ (Գիրք Թղթոց, էջ 153—160)՝ նրանց ամեն տեսակ եկեղեցական հաղորդակցությունից զրկելու կապակցությամբ. մի անգամ էլ նեստորականներն հիշվում են 613 թվականի Պարսից ժողովի կապակցությամբ, բայց այս վերջիններս արդեն կապ չունեին Հայաստանի կամ հայոց եկե-

1 Թովմա Արծրունի. Պետերբուրգ, 1887, էջ 255։

2 Ստեփանոս Օրբելյան, Թիֆլիս, 1910, էջ 120—121։

3 Անդ, էջ 456։

4 Անդ, էջ 97, այլ և 153—154։

5 Քաղկեդոնականության և նեստորականության միմյանց շատ մոտիկ լինելու մասին, բացի «դավանանքների պատմության» վերաբերյալ գրքերից, տես նաև Ն. Մառ (Аркаун, էջ 3—4). «Тем не менее христология халкедонитов была, конечно, очень близка к несторианству».

ղեցու հետ, այլապրում ու գործում են բուն Պարսկաստանում,[1] ուստի և մեր այս ուսումնասիրության սահմանների մեջ չեն մտնում։[2]

Մովսես Կաղանկատվացու մեջ ևս (Թիֆլիս, 1913), էջ 342, հանդիպում ենք նեստորականներին այս անգամ Աղվանից աշխարհում, որտեղ նրանց կողմն է անցած լինում և աշխատում է հերձված առաջ բերել Աղվանից առաջնորդ Ներսեսը, բայց այդ նրան չի հաջողվում, որովհետև աղվանները դիմում են հայոց Եղիա կաթողիկոսին, սա գալիս է Աղվանից երկիրը, ժողով անում, Ներսեսը նզովվում է որպես հերձվածող և կարգը վերականգնվում է (տես Մովսես Կաղանկատվացի, էջ 337—346)։ Այս դեպքերը տեղի են ունենում 8-րդ դարի սկզբին և հետաքրքրական է, որ այստեղ էլ նեստորականության հետ միասին խոսվում է նաև քաղկեդոնականության մասին։ Մեր նյութին չի վերաբերում նաև Հեթում Պատմիչի (Վենետիկ, 1842, էջ 16) հիշատակած «Նաստուրիք» — «մոլորութեամբն Նեստորի», որովհետև նրանք ևս Հայաստանի հետ գործ չունեին և կոչվում են «բնակիչք աշխարհին Բաղդէացւոց»։

Այսպիսով, նեստորականությունը իբրև հատուկ եկեղեցական ուղղություն, որ որևէ չափով կարող էր վտանգ սպառնալ հայոց եկեղեցու միասնությանը, 7-րդ դարի առաջին տասնամյակից հետո դադարում է գոյություն ունենալուց, և մենք այլևս նրա մասին տեղեկություններ չենք գտնում։ Պարտություն կրելով իր պրոպագանդայի ասպարեզում թե Հայաստանում և թե Վրաստանում, որտեղ նրա ժամանակավոր աշխուժացումից հետո վերջնականապես հաստատվում է նեստորականության արմատից ծագած, բայց նրան կատաղի թշնամի դարձած քաղկեդոնականությունը, նեստորականությունն այնուհետև ամփոփվում է իր նեղ սահմանների մեջ և հետագայում շարժվում է ոչ թե արևմտյան ուղղությամբ, ինչպես 5-րդ և 6-րդ դարերի ընթացքում, այլ ուղղվում է դեպի հարավ և մանավանդ դեպի արևելք՝ հասնելով մինչև Հնդկաստան և Չինաստան։

---

[1] Տե՛ս Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասյանց. Երևան, 1939, գլ. ԽԴ. էջ 122—124 և այլն։ Այլ և՝ Ստեփաննոսի Տարոնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 94—95 և այլն։

[2] Պարսից ժողովի և այնտեղ հիշված նեստորականների մասին տե՛ս Ե. Տ.-Մինասյան, «Այսպես կոչված Պարսից ժողովը», Արարատ, 1907, էջ 179—195 և Նույնի Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 141—162։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Լ. ՄԵԼԻՔՍԵԹ-ԲԵԿ

ԴԱՎԻԹ «ԱՆՀԱՂԹԻ» ՎՐԱՍՏԱՆՈՒՄ ԼԻՆԵԼՈՒ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋԸ[1]

Դավիթ անունը հայ ժողովրդի համար մի տեսակ իմաստասիրության, հայրենասիրության և արիության էմբլեմ է դարձել։

Չէ՞ որ V—VII *դ.դ. մեր գրեթե բոլոր փիլիսոփաները հայտնի են Դավիթ անունով, այն էլ բոլորը «Անհաղթ»։ Օտարերկրյա զավթիչների դեմ դարեր շարունակ մարտնչող հերոսական հայ ժողովուրդն իր մարմնացումն է գտել անմահ Դավիթ Սասունցի վեպի մեջ։ Վերջապես,* XVIII *դ. 20-ական թվականներին Պարսկաստանի և Տաճկաստանի լծի դեմ պայքարող հայ կտրիճների սխրագործությունները իրենց արտահայտությունն են գտել քաջարի Դավիթ-բեկի էպոպեայի մեջ։*

Դավիթ Սասունցու հազարամյա հոբելյանի տոնակատարությունը շատ և շատ նպաստեց հարուստ և արժեքավոր գրականության ստեղծման հայ ժողովրդական վեպի շուրջը։ Դավիթ-բեկի խնդրով զբաղվողներն ևս ի վիճակի եղան արժեքավոր ուսումնասիրություններով նպաստելու համապատասխան կինոֆիլմ և օպերա ստեղծելու համար։ Վերջապես Դավիթ Անհաղթն ևս ունեցավ մեզանում սովետական շրջանում իր մասնագետ ուսումնասիրողները հանձինս Հ. Մանանդյանի և Վ. Չալոյանի։ Սակայն կասկածելի է, որ հայագետներից կամ վրացագետներից որևէ մեկը հանձն առներ զբաղվելու այնպիսի մասնավոր խնդրով, որ մեր թեմայի նյութն է կազմում, այն է՝ Դավիթ «Անհաղթի» Վրաստանում լինելու հարցի շուրջը, որ ամփոփումն է

---

[1] Կարդացված է Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի Պատմության ինստիտուտի գիտական սեսիայում 1945 թ. հոկտեմբերի 31-ին։

տարիների, ընթացքում որոշ ուղղությամբ մեր կատարած պըրպտումների, ինչպես և՝ այլ և այլ ճանապարհներով կուտակած դիտողությունների։

* * *

Եվ, որ սկզբից և եթ կարևոր է նշել, երկու հանգամանք դրդիչ կամ շարժառիթ են հանդիսացել այսպիսի թեմայով հարցադրմանը։

Նախ. ի նկատի ունենք XV դ. իմաստասեր Առաքել Սյունեցու կարևոր ցուցմունքը Դավիթ Անհաղթի՝ Հայաստանում ունեցած գործունեության տարօրինակ վախճանի և Վրաստան փախչելու մասին։

Երկրորդ, ի նկատի ունենք ակադ. Ն. Մառի մի դիտողությունը վրացական աշխարհի հետ Դավիթ Անհաղթի ունեցած կապի մասին։

1. Առաքել Սյունեցին Դավիթ Անհաղթի Սահմանաց գրքի լուծմունքի կամ մեկնաբանության մեջ՝ խոսելով Դավթի վերաբերյալ՝ նշում է հետևյալը.—

«Որպէս [Մովսէս] բազում վիշտս կրեաց յԻսրայելէ, այսպէս և Դաւիթ ի Հայոց նեղութիւն և հարուածք և վէրք։

«Թէ վասն է՞ր ոչ արդիւնացան իմաստք [Դաւթի] ի Հայս... [և] թէ վասն է՞ր ոչ արդիւնաւորեցան բանք նորա ի Հայս։ Եւ այս վասն չորս պատճառի։ Նախ՝ զի յետ վարդանանց պատերազմին դառնացեալք էին հայք և ամենայն բանք յաչաց նոցա ելած էր վասն աւերութեան աշխարհիս և կատարման իշխանացն։ Երկրորդ՝ զի ոչ գոյր ուսումնական, այլ ամենեքեան զհետ մարմնոյ մոլորեալք էին և յագահութիւն աշխարհիս։ Երրորդ՝ զի անզգամք էին յանդիմանեալք ի նմանէ. անարգեցին զնա և զբանս նորա. և հարեալ վիրավորեցին զնա. և նա գնացեալ ի Վիրս և անդ կացեալ վախճանեցաւ եւն»։[1]

[1] Գիրք սահմանաց սրբոյն Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի հայոց իմաստասէրի, շարադրեալ ընդդէմ իմաստակ պլատոնեցւոց, որք ուրանային զէութիւն իմաստասիրութեան և յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ տեառն Առաքելի եռամեծ վարդապետի աշակերտի սրբոյն Գրիգորի Տաթեւացւոյ. Մադրաս, 1797, էջ 169, 172։

2. Դեռևս H. F. Neumann *1829 թ.*[1] նշեց, որ Περὶ ἑρμηνείας-ի հայերեն տեքստում գոյություն ունի մի տարօրինակ բառ «թակն», որ հունարեն μυς-ի համանիշը պիտի լինի։

Ապա 4 տարուց հետո՝ 1833 թ.՝ Վենետիկի Մխիթարյանները լույս ընծայեցին Դավիթ Անհաղթի երկերը, որ «Պերի արմենիաս»-ի տեքստում, ի միջի այլոց, կարդում ենք.

«Յաղագս բանի.

Բան

«... Քանզի և ոչ ներ թակն, ակն նշանական, այլ ձայն է այժմ միայն։

Մեկնութիւն

«Դարձեալ վերստին կամի ասել, եթէ առասութեան մասունք ոչինչ նշանակեն պատուցեալք ի միմեանց, քանզի եթե ոչ նշանականք յայտ է՝ եթէ ոչ ճշմարտեն և ոչ ստեն։ Եւ ցուցանէ յումեմնէ կենդանոյ՝ որ կոչի թակն. քանզի զնորա եթէ զնախասական տառն ի բաց բարձցես, մնասցէ ակն, այլ ոչ ևս զնոյն նշանակէ՝ զոր հանդերձ տառիւն այնուիկ նշանակէր. քանզի թակն ասելով՝ տեսակ իմն անբան կենդանոյ նշանակէ, իսկ ակն ոչ ևս տեսակ կենդանոյ, այլ մասնիկ իմն բանաւոր կամ անբան կենդանոյ, որոյ և պատահեաց։ Ահա ուրեմն ներ թականս՝ ակնս ոչ ինչ նշանակէ, այլ ձայն է միայն, իբր այն եթէ հնչումն աննշանական»։[2]

Դավիթ Անհաղթի այս խոսքերն ամփոփում է XIII դ. բանաստեղծ և իմաստասեր Հովհաննես Երզնկացին կամ Ծործորեցին (Պլուզը).

«Որպէս զայն կենդանի, որ կոչի թակն, զոր թէ զմի գիրն առնուս ոք յետ, նա նշանակէ ակն»։[3]

---

[1] *Karl Friedrich Neumann*, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David Philosope arménien de V-e siècle de notre ère et principalements sur ses traductions de quelques écrits d'Aristôte: „Nouveau Journal Asiatique", 1829, p. 142.

[2] Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 505—506։

[3] Նոր Հայկազեան բառարան, I, Վեն., 1836, էջ 793։

Մտցնելով այս բառը Նոր Հայկազյան բառարանի մեջ՝ Մխիթարյանները Neumann-ի ազդեցությամբ մեկնաբանեցին այն իբրև հոմանիշ հունարեն «μυς»-ի, «կենդանի ինչ անյայտ կամ կեղծեալ վասն օրինակի որ ի յունական է մուկն»։[1] Իսկ Առձեռն բառարանը մեկնաբանեց. թակ «մկան պէս կենդանի մը»։[2]

Ակադ. Ն. Մառը՝ հաշվի առնելով նախորդ գրականության տվյալները՝ հարց դրեց. Но почему *Давид Непобедимый*, точнее армянский переводчик *Аристотеля* употребляет в качестве наглядного примера это никому из армян неизвестное слово, столь близко родственное с грузинским"։[3]

Եվ այս մի բառը բավական էր, որպեսզի Ն. Մառը նշեր „близость Давида Непобедимого, вернее армянского переводчика Περὶ ἑρμενείας к грузинскому миру“։[4]

Ն. Մառի հետևողությամբ և Հ. Աճառյանը ընդունեց, որ «թակն մի անծանոթ անասուն է», որ համապատասխանում է «վրաց თაგუ թագու» բառին մկան իմաստով։[5]

Սակայն վերոհիշյալ հարգելի գիտնականները աչքաթող են արել մի կարևոր հանգամանք, այն է, որ հայերենում գոյություն ունի «թակարդ» || «թակարթ» բառը, անկասկած, «թակ» արմատից կազմված, որ նշանակում է «որոգայթ կամ վանդակաձև առարկա՝ անասուններ և մասնավորապես մկներ բռնելու համար»,[6] որի հոմանիշն է հայերենում, վրացերենում և տաճկերենում գործածվող «խափանդ», «խափանգի» և „kepenk“ բառը։[7]

Հետևապես, դեռևս քննության կարոտ է «թակ» բառի ծագ-

---

[1] Ibid.

[2] *Առձեռն բառարան, Վեն., 1865, էջ 317։*

[3] *Н. Марр*, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII в. „Записки Вост. Отд. рус. Арх. О-ва“, т. XIX, 1909, стр. 95, прим.:

[4] Ibid., նաև *Н. Марр*, О яфетическом происхождении баскского языка: „Известия Академии Наук“, 1920, стр. 141; *N. Marr*, Origine japhétique de la langue basque: сборник „Язык и литература“, I, 1926. стр. 233.

[5] Հր. Աճառեան. *Հայերէն արմատական բառարան*, II, *1095—1096։*

[6] Ստ. Մալխասեանց, *Հայերէն բացատրական բառարան*, II, *1944, էջ 77։*

[7] Ibid., 253։

ման խնդիրը, քանի որ նրա լոկ վրացերեն (և ոչ թե ընդհանուր գործածության, ասենք՝ «հաբեթական» սուբստրատի ծագող) լինելը կասկածելի է։

Բայց և այնպես, անկախ այս «Թակ»-ի վրացերեն բառ լինել-չլինելուց, Առաքել Սյունեցու ցուցմունքը Դավիթ Անհաղթի Վրաստանում ապաստանելու մասին հատուկ հետազոտության արժանի է։

Արդ հարց է ծագում՝ ո՞ր Դավիթ «Անհաղթ»-ին ի նկատի ունի Առաքելն իր լուծմունքի մեջ։

Այստեղ տեղին կլիներ մի մեջբերում բերել հանգուցյալ Կարապետ եպ. Տեր-Մկրտչյանի մի հետազոտությունից, ուր պատկերավոր կերպով բացատրված են Դավիթ Անհաղթի կամ Դավիթ «Անհաղթ»-ների առաջացման հանգամանքները հայոց մեջ. «[VI դարում] սկսվում է մի նոր հոսանք դեպի Հունաստան, բայց ո՛չ, ինչպես V դարում՝ ս. Գիրք և եկեղեցական հայրերի գրվածներ թարգմանելու, այլ արտաքին գիտություններ ձեռք բերելու նպատակով։ Թարգմանվում են նույն ժամանակ հունաց մեջ ամենից ավելի ընթացիկ նոր պղատոնական դպրոցի վերջին շառավիղների և վերակենդանացող Արիստոտելի ու նրա մեկնաբանների գրվածները և հայերը շուտով ունենում են իրենց անհաղթ փիլիսոփան, որ ամենայն հաջողությամբ վիճում է հույն իմաստասերների հետ և բոլորին լռեցնում»։[1]

Կասկածից դուրս է, որ «անհաղթ» հորջորջումը վերաբերում է իմաստասիրության կամ փիլիսոփայության բնագավառում գործող դեմքերին։ Իսկ այդպիսի Դավիթներ գոնե V—VI դ.դ. միջոցին առնվազն 6-ն է եղել, չհաշված հույն-բյուզանդացիներին։

„Наиболее характерные продукты школы эллинистов—философские трактаты—приписываются разным авторам,—նշում էր այս առթիվ դեռևս 1915 թ. Ն. Ադոնցը, և ապա շարունակում.—Чаще всего упоминается имя философа Давида Непобедимого. С его именем связаны переводы не-

[1] Գիրք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ և ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթուղիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, Էջմիածին, 1914, էջ XCVIII.

которых трудов Аристотеля и Толкования на них, перевод „Введения“ Порфирия и „Толкование“ его, трактат об „Определении философии“. Последний труд, а также „Толкование“ Порфирия имеются на греческом языке под именем Давида (изд. Ad. Busse, Берлин, 1904). Не подлежит сомнению, что у армян были, по крайней мере, два философа, носивших это имя: Давид из области Арк, от которого сохранились кое-какие фрагменты (изд. Миабаном, в журнале „Арарат“, 1903, Эчмиадзин), и известный диофизит Давид из Багавана, в половине VII в. Кроме того, упоминаются Давид из Нергина и Давид Кертох. Выяснение личностей армянских Давидов, в их отношении к византийскому Давиду, составляет задачу, подлежащую еще разрешению“.[1]

Այժմ մի առ մի հիշատակենք V—VII դ.դ. ընթացքում անուն հանած հայ իմաստասեր քերդողներին, որոնք Դավիթ անունն են կրում, նույնիսկ «Անհաղթ» կոչվելով։

Առաջին Դավիթը՝ դա Մովսես Խորենացու (Պատմ. հայոց I, 6) հիշատակած Ոլիմպիոդորոսի աշակերտ և «փիլիսոփայութեամբ վարժեալ» «ոմն Դաւիթ»-ն է, Գորգի և Բանանի ժամանակակիցը, գուցե և ընկերակիցը, որին, հավանական է, ի նկատի ունի և Գրիգոր Մագիստրոսը, երբ նշում է. «զգիրս Ողոմպիոդորոսի, զոր Դաւիթ յիշատակէ»։[2]

Երկրորդ Դավիթը՝ դա VI դ. կեսերին գործող Դավիթն է, Ներգինացի կամ Հերտանեցին։

Երրորդ Դավիթը՝ դա VI կամ VII դ. սկզբներին գործող Դավիթ քերդող կամ քերականն է, Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականի»-ի (Τήχνη γραμματική) թարգմանողը և մեկնիչը։

Չորրորդ Դավիթը՝ դա երկաբնակ Դավիթն է, Բագվանցի կամ Բագրևանդացին, որ բյուզանդական Կոնստանդին II կայսեր (641—668) հրամանով Կ. Պոլսից Հայաստան էր եկել Դվինի

---

[1] *Н. Адонц,* Армянская литература: „Новый энциклопедический словарь Брокгауз-Ефрона“, т. III, стлб. 646.

[2] *Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը,* հրատ Կ. Կոստանեանց, *Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 66։*

648—649 թ.թ. եկեղեցական ժողովին մասնակցելու, որ տեղի ունեցավ Ներսես Իշխանցու կաթողիկոսի (641—661) և Թեոդորոս Ռշտունու (641—658) ղեկավարությամբ։

Հինգերորդ Դավիթը՝ դա Դավիթ Տարոնեցին է, Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս ծննդեան Տեառն» ճառի թարգմանիչը Համազասպ Մամիկոնյան կյուրապաղատի օրով (656—659)։

Վեցերորդ Դավիթը՝ դա Դավիթ Հարքացին է, որ հայտնի է իբրև հեղինակ բազմաթիվ դավանաբանական երկերի, որոնցից մեկը գրված է Անաստաս կաթողիկոսի (661—666) հրամանով, մի ուրիշը Աշոտ պատրիկի (685—690) խնդրով և այլն, հետևապես նա VII դ. երկրորդ կեսի գործիչ է։

Այս Դավիթներից միմիայն մեկն է երկաբնակ (դիոֆիզիտ)-քաղկեդոնիկ, այն է Դավիթ Բագվանցի կամ Բագրևանդացին։ Բոլոր մնացածները միաբնակ (մոնոֆիզիտ)-հակաքաղկեդոնիկներ են։ Թեև սրանցից զատ ուրիշ Դավիթներ էլ կարող էին լինել նույն V—VII դ.դ. ընթացքում, որոնք «հաշվառման» չեն արժանացել։

Դավիթ իմաստասեր-քերթողների կյանքով և գրական գործունեությամբ հետաքրքրությունը գիտական գրականության մեջ սկսվում է դեռևս XIX դ. 20-ական թվականներից և ապա շարունակվում նույն դարի երկրորդ կեսից մինչև մեր օրերը. K.-F. Neumann (1829), V. Rosé (1886), C. F. Conybeare (1892), Ad. Busse (1892, 1904), Գալուստ Տեր-Մկրտչյան (1902), Հակոբ Մանանդյան (1904, 1926), Գարեգին Հովսեփյան (1907), Վ. Չալոյան (1941-ից սկսած) և այլն՝ ահա ոչ լրիվ ցուցակը այն մասնագետների, որոնք այսպես թե այնպես նպաստել են խնդրի լուսաբանման-ուսումնասիրությանը։

Դեռևս 1907 թ. մի տեսակ փորձ է արվել Դավիթների հետ կապված գրական գործերի ունիֆիկացիայի ըստ 4 բնագավառի.

I. Իմաստասիրական գրվածքներ (Philosophische Schriften).

1. Դաւթի եռամեծի և անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանց չորից Պիւռհոնի իմաստակի և սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, 2. Դաւթի եռամեծի փիլիսոփայի Ներգինացւոյ վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիւրի, 3. Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ,

4. Պերիարմենիաս Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ, 5. Դաւթի անյաղթի փիլիսոփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի ի վերլուծականն, 6. Նորին Դաւթի փիլիսոփայի առածք հինգ, 7. Նորին վասն բաժանման, 8. Ընդ այսոսիկ և առաջիկայ բանս իմաստնոյս, 9. Գիրքս իմաստասիրաց արտաքնոց առասպելաբանութեան արարեալ Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի, 10. Դաւիթ Հարքացւոյ և փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական և յիմաստասիրելի հարցուածս։

II. *Աստվածաբանական գրվածքներ* (Theologische schriften). 1. Ներբողեան ի ս. խաչն աստուածընկալ, 2. Ծնայ առանց հօր, 3. Իմաստութիւն Դաւթի քերթողի, 4. Դաւիթ Հարքացի ասէ, 5. Դաւիթ Հերտանեցւոյ վասն իւղոյն զոր արար Մովսէս, 6. Ի դէմս որդւոյ ասացեալ, 7. Դաւթի անյաղթ վարդապետի հայկազնի գովեստ Ներբողական ի ս. եկեղեցի յԵրուսաղէմ, 8. Յառաջաբանք սաղմոսաց, 9. Գիրք էակաց։

III. *Քերականագիտական գրվածքներ* (Granımatische Schriften). 1. Յաղագս քերականին պատճառ, 2. Քերականութիւն Դաւթի, 3. Պիտոյք։

IV. *Թարգմանություններ* (Übersetzungen). 1. Ներածութիւն Պորփիւրի, 2. Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի, 3. Պերիարմենիաս, 4. Յաղագս առաքինութեանց, 5. Պատմութիւն յաղագս աշխարհի, 6. Նկատումն Արիստոտէլի։[1]

Ընդամենը 28 երկ, ուր, սակայն, բաց են թողնված «Դաւթի փիլիսոփայի Յաղագս Սաղմոսաց Դաւթի» (հրատ. Կ. Պոլիս 1801) և մի շարք դավանաբանական երկեր («Արարատ», 1906 թ., էջ 261—272)։

Համաձայն ակադ. Հ. Մանանդյանի հետազոտության, «Դավիթ Անհաղթին վերագրված իմաստասիրական մեկնությունները ոչ միայն բոլորն էլ թարգմանություն են հունարենից, այլ և տարբեր ուղղության և տարբեր հեղինակների ու թարգմանների գործ են և ծագել են դավանաբանական վեճերի ժամանակ կրոնական տարբեր միջավայրերում»։ Ընդսմին, «մի մասը

---

[1] *Տես՝* David der Philosoph [„Berner studien zur Philosophie und ihrer Geschichte“, Band LVIII], Bern, 1907, SS. 6—8:

Նրանցից թարգմանված են միաբնակ հայերի, իսկ մյուս մասը՝ երկաբնակ հայերի միջավայրում»:[1]

Անտարակույս, միաբնակների շրջանում պիտի թարգմանվեին Արիստոտելյան երկերը, իսկ երկաբնակների միջավայրում՝ նոր պլատոնական գրվածքները և մեկնությունները: Եվ ահա «այդ մեկնություններից նոր պլատոնական մեկնիչի Դավիթ աշխատություններն են», ըստ Հ. Մանանդյանի, «Սահմանքը» կամ ավելի ճիշտ «Հառաջաբանը» և «Պորփյուրի Ներածության վերլուծությունը», մինչդեռ «մյուս մեկնությունների հեղինակներն անորոշ են և վիճելի»:[2]

Ըստ Վ. Չալոյանի, Դավիթ Անհաղթը VI դարի փիլիսոփա է, Աղեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչ, նոր պլատոնական, որ Հուստինիանոս II կայսեր հրամանով Աղեքսանդրյան դպրոցը փակվելուց հետո Հայաստան վերադարձավ և այնտեղ սկսեց գործել:[3]

Վերջերս Դավիթ Անհաղթի առեղծվածին անցողակի կերպով անդրադարձավ պրոֆ. Շ. Նուցուբիձեն հարց հարուցելով „не является ли Давид Анахт 14-ым сирийским отцом, приехавшим в Грузию из Сирии, где он имел тесную связь с грузинами, что отразилось, по свидетельству Н. Я. Марра, даже в грузинских оборотах и терминах его переводов Аристотеля"[4]:

Վերևում մենք արդեն արտահայտեցինք մեր վերաբերմունքը դեպի Ն. Մառի տեսակետը, որով լոկ մի բառի գործածության հիման վրա Դավիթ Անհաղթը վրացական աշխարհի հետ էր կապվում: Իսկ Շ. Նուցուբիձեն ավելի հեռուն գնաց, երբ նշեց Դավիթ Անհաղթի «սերտ կապը վրացիների հետ», որ իբր թե իր արտացոլումն է ստացել Արիստոտելի թարգմանության մեջ

1 Հ. Մանանդեան, *Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները* [«Ազգային Մատենադարան»]. Վիեննա, 1926, էջ 15:

2 Ibid , 27:

3 „Под знаменем марксизма", 1941 г., № 5, стр. 134—138.

4 *Ш. Нуцубидзе*, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита: „Известия Института языка, истории и материальной культуры имени акад. Н. Я. Марра", XIV, Тбилиси, 1944 (и, отдельно—16. 1942), стр. 44.

գործածվող «վրացական դարձվածքներում և տերմիններում», որ, ինարկե, չի համապատասխանում իրողությանը։

Սակայն Շ. Նուցուբիձեի հարցադրման մեջ կա և «ռացիոնալ հատիկը», որով նա աշխատում է Դավիթ Անհաղթի գործունեությունը կապել այսպես կոչված «ասորի հայրերի» ժամանակաշրջանի և միջավայրի հետ, որ թեև կասկածելի է, բայց լույս է սփռում մի ուրիշ Դավթի գործելակերպի նկատմամբ, որ, ըստ մեր հետազոտության, ոչ թե «ասորի հայրեր» կոչված խմբի զուգակիցը պիտի լիներ, այլ գլխավոր մասնակիցներից մեկը։

* * *

«Ասորի հայրեր» անվամբ հայտնի են եկեղեցականներ, թվով 13, որոնք VI դարում Ասորիքից Վրաստան (Քարթլ-Կախեթ) են մուտք գործել, ինչպես ընդունված էր, պարսից շնորհիվ խախտված քրիստոնեությունը վերակենդանացնելու և հաստատելու նպատակով։

Այս «ասորի հայրերի» մասին գիտական գրականության մեջ կա 2 տարբեր կարծիք։ Ըստ մեկի, ավանդականի, որին հանգուցյալ ակադ. Իվ. Ջավախիշվիլին և Գ. Փերաձեն[1] հարեցին, դրանք երկաբնակ (դիոֆիզիտ)-քաղկեդոնիկներ էին, որ Ասորիքից եկել էին Վրաստան քաղկեդոնիկ դավանությունը վերահաստատելու նպատակով։[1] Ըստ մյուս տեսակետի, որի արտահայտիչը Կ. Կեկելիձեն է, դրանք ոչ թե ասորիներ են եղել, այլ բնիկ տեղացիներ՝ վրացիներ, որոնք Ասորիք և առհասարակ Արևելք են գնացել ուսումն ստանալու նպատակով և ապա վերադարձել իրենց հայրենիքը. Նրանք եղել են թվով ոչ թե 13, որ Քրիստոսի և 12 առաքյալների թվի նմանողությամբ է հետագայում ներկայացվել, այլ ավելի՝ առնվազն 17, որոնք եկել են արևելյան Վրաստան ոչ թե միանվագ, այլ առանձին-առանձին խմբերով և տարբեր ժամանակ՝ սկսած 519 թ. և մինչև 545 թ., այն էլ ոչ թե երկաբնակ (դիոֆիզիտ) կամ քաղկեդոնիկ դավանությունը վերահաստատելու, այլ ընդհակառակը՝ միաբնակ (մո-

[1] Իվ. Ջավախիշվիլի. Վրաց ժողովրդի պատմությունը, I, գ. հրատ., Թբ. 1928, էջ 324—347. Նաև՝ G. Pheradze, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien, Gotha, 1927, SS. 37—40. Հմմտ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, I, Երևան, 1934, էջ 97։

նոֆիզիտ) կամ հակաքաղկեդոնիկ լինելու պատճառով 519 թ՝ սկսած հալածանքներից փախչելու հետևանքով և այլն։[1]

Պրոֆ. Կ. Կեկելիձեի հետազոտության նշանակալից և սրամիտ եզրակացությունները գալիս են նպաստելու Դավիթ «Անհաղթի» Վրաստանում ապաստանելու առեղծվածի լուծմանը՝ «ասորի հայրերի» նույն Վրաստանում ապաստանելու առեղծվածի կապակցությամբ։ Առեղծվածի լուծմանը հիմնականում նպաստում է այն հանգամանքը, որ «ասորի հայրերի» շարքերում կա մեկը, որ Դավիթ անունն է կրում և բոլոր մնացածներից խիստ տարբերվում է իր ամեն մի քայլափոխումով, ուր բացարձակապես հայկական միջավայրից բխող սպեցիֆիկան է երևան գալիս։

Այժմ դիմենք այդ սպեցիֆիկայի քննման։

Զուգընթաց՝ մի քանի հարցի ևս պատասխանենք։

1. Ո՞րտեղից են գալիս «ասորի հայրերը»։ Անկասկած, Սիրիա-Պաղեստինայի

2. Ո՞ր ճանապարհով են նրանք գալիս Վրաստան։ Via armeniaca։

3. Ե՞րբ են գալիս հարավից։ Մոտավորապես 520—545 թ.թ. միջոցին,

4. Ո՞ւր են մուտք գործում նրանք և ապա գործում ցմահ։ Արևելյան Վրաստանում՝ կեսը Քարթլիում, կեսը Հերք-Կախքում (Հերեթ-Կախեթում)։

5. Նրանց անունները։ Քարթլիում հաստատվածներից՝ Հովհան Զեդազնեցի (Իոանե Զեդազնելի) և կից Եղիա կամ Էլիաս սարկավագը (Իլիա դիակոնի), Իսե Ծիլկանեցի (Ծիլկնելի), Շիո Մղվիմեցի (Մղվիմելի) և կից Էվագրը, Իսիդոր Սամթավացի (Իսիդորե Սամթավնելի), Պիրրոս Բրեթեցի (Բրեթելի), Միքայել Ուլումբոյեցի (Միխաիլ Ուլումբոելի), Թադեոս Ստեփան-

[1] Կորն. Կեկելիձե, *Ասորի գործիչների Քարթլի գալու հարցի մասին. Կուլտուր-պատմական պրոբլեմ (վրացերեն)՝ «Թբ. համալսարանի Տեղեկագիր»*, VI. *1926, էջ 82—107. հմմտ.* 2-й краеведческий съезд Черноморского побережья и Зап. Кавказа 25/IX—5/X 1925 г. Постановления и резолюции. Батум, 1925, стр. 34. *Նաև՝* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին*, I, *Երևան, 1934, էջ 96—97*։

Ծմինդիցի (Ստեփանծմինդելի)․ ընդամենը 7+2=9 հոգի։ Հերք-Կախքում (Հերեթ-Կախեթում) հաստատվածներից՝ Դավիթ Գարեջեցի (Գարեջելի) և կից 2 աշակերտներ—Դոդո և Լուկիանոս (Լուկիանէ), Անտոն միայնակյաց (Մարտոմղ'ոփելի), Աբիբոս Նեկրեսեցի (Նեկրեսելի), Ստեփան Խիրսեցի (Ստեփանե Խիրսելի), Հովսեփ Ալավերդցի (Իոսեփ Ալավերդելի), Զենոն Իղ'ալթոյեցի (Իղ'ալթոելի)․ ընդամենը 6+2=8 հոգի, իսկ բոլորը միասին՝ 17։

Հերք-Կախք կամ Հերեթ-Կախեթ եկողներից էին, ի միջի այլոց, ինչպես տեսնում ենք, Դավիթ Գարեջեցին իր աշակերտներով և Անտոն միայնակյացը կամ Մարտոմղ'ոփելին (Մարտղ'ոփելին), որոնց մասին նույնիսկ տեղեկություն կա, որ նախ քան Հերեթ գալը նրանք մի ժամանակ (520—545 թ.թ.) Հայաստանումն են եղել։

Բայց ի՞նչ էր այդ ժամանակ ներկայացնում իրենից Հերեթ-Կախեթը։

—Կիսանկախ կուսակալություն (քորիկոզություն թե՞ էրիսթավություն) իր կենտրոնով, որի անունը «Բոստան-քալաքի» այլ կերպ չի կարելի մեկնաբանել, բայց եթե դոց. Սուրեն Երեմյանի սրամիտ կոնյեկտուրան ընդունելով՝ իբրև իրանա-հայկական ოსტან-ქალაქ,[1] այսինքն ֆեոդալական իշխանության կենտրոն (curtis dominicalis)։

Ընդ սմին կարևոր է նշել և այն, որ այն վայրը, ուր Դավիթ Գարեջեցուն վիճակված է գործել և իմաստասիրությամբ զբաղվել, հնում կոչվելիս է եղել ხოჲკაკან անունով «Տվարածատափ», այսինքն ტ[ა]ვარ ა[რა]ძ[ელოჳ] ტაფ իմաստով, որ հիշված է Գեորգ (Գիորգ) Սուրբլեռնեցու կամ Աթոնեցու (X դ.) վարքի մեջ[2] և հիշեցնում է Անանիա Շիրակացու (VII դ.) «Աշխարհացույց»-ի մեջ նշած Տուրուբերանի «Տուարածատափ»[3] ||

[1] С. Т. *Еремян*, Феодальные образования Картлии в период марзбанства (532—627) (Тезисы диссертации на степень кандидата наук), изд. Акад. Наук СССР, [Ленинград, 1935], стр. 2.

[2] Աթոնի Իվերոն վանքի 1074 թ. ձեռագիրն ագապներով, վրացերեն, Թբ. 1901, էջ 291։

[3] Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացւոյ, հրատ. [Արսէն վ. Սուքրեան], Վենետիկ, 1881, էջ 31։

‖ «Տուրածատափ»[1]-ը։ Դա ձմեռային արոտատեղերի վայրն է, որ զինվորական քարտեզներում Тауротапа-ի է վերածվել, այժմյան Ղարայազ կայարանից դեպի հյուսիս-արևելք։

Սրանից մոտ է եղել գտնվելիս IX դ. վրաց պատմիչ Արսեն Սափարացու հիշատակած «հայոց (Սոմխեթի) ձորը»,[2] Կամբեչովանիի (հուն. «Կամբիզենե») կից, որ մինչ Ալազան և Իորի գետերի միախառնման կետն է հասնում,—ուր մի ժամանակ ապաստան էին գտնում քաղկեդոնիկների հալածանքներից փախչող հայ միաբնակները, նույնիսկ բորբորիտները, և այդ պատճառով էլ Հերեթի այս մասը հայոց անունով էլ այդպես կոչվել է։

Իսկ մի այլ աղբյուրի, այն է՝ XI դ. անանուն հեղինակի կազմած «Վրաց մատյան»-ի վկայությամբ, այս վայրը մինչ X դ. բացարձակապես միաբնակ (մոնոֆիզիտ) դավանության հետևորդ է եղել. «Հերեթում սկզբներում՝ մինչ Իշխանիկի թագավորությունը՝ բոլորը հերձվածող էին. իսկ Իշխանիկը Գուրգեն իշխանաց-իշխանի քրոջ որդին էր և նրա մայր Դինար թագուհին դարձրեց նրանց ուղղափառ (այսինքն՝ երկաբնակ-քաղկեդոնիկ. Լ. Մ.-Բ.)»։[4]

«Ասորի հայրերի» մարշրուտը via armeniaca և նրանց մուտքը արևելյան Վրաստան տարբեր էր նրանից, ինչ մենք նկատում ենք IV դարում ս. Նունեի (Նինոյի) նկատմամբ, որն, ինչպես հայտնի է, անցավ Քարթլի Ջավախքով՝ Փարվանա լճի մոտերքով, ուր նա՝ հանդիպելով Մցխեթայի շրջակայքից այն պահին այնտեղ գնացած հովիվների և ձկնորսների հետ՝ զրուցել էր հայերեն լեզվով։

---

[1] Անանիայի Շիրակացւոյ Համառօտ Մատենագրութիւնք, հրատ. Աշոտ Աբրահամյանի. Երևան, 1943, էջ 349 (ուր այս տեղանունը սխալմամբ տպված է իբրև «Մուրածատափ» փոխանակ «Տուրածատափ»-ի)։

[2] Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана, Спб. 1908, стр. 314 и прим. 1 тамже, Իվ. Ջավախիշվիլի, Վրաց ժողովրդի պատմությունը, վրացերեն, II, Թբ. 1914, էջ 308. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, I, էջ 221։

[3] Թ. Ժորդանիա, Ժամանակագրութիւնք, վրացերեն, I, Թբ. 1892, էջ 332=Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, 46։

[4] Քարթլիս-ցխովրեբա, Աննա թագուհու գրչագիր (վրացերեն), Թբ. 1942, էջ 168 (=Քարթլիս-ցխովրեբա, II, ՍՊԲ. 1854, էջ 97). հմմտ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, I, էջ 203։

Դավիթ Գարեջեցին, հավանական է, մուտք գործած լինի Քարթլի Մաշավերի հովտով, ուր հայտնի են «Դավիթ-Սագարեջո» կոչվող վանքի ավերակները, որ XVIII դ. վրաց աշխարհագիր Վախուշտ արքայազնը նույնիսկ նշել է իր կազմած քարտեզում։[1]

Ապա, նախ քան Հերեթ անցնելը, Դավիթը Վրաց-դաշտով մուտք է գործում Թբիլիսի։

Սկսած Թբիլիսիից Դավթի ամեն մի քայլափոխը հիշեցնում է մի որևէ հայկական ավանդույթ կամ տրադիցիա, իսկ ծայրահեղ դեպքում նրա այս կամ այն տեղից հեռանալը թողնում է «հայկականություն», resp. «միաբնակ» դավանանքը հիշեցնող որևէ հետք։

Դավթի առաջին բնակատեղը Թբիլիսում լինում է այժմյան Ֆունիկուլյորի լեռը, որ նրա անունով կոչվել է «Մամա-Դավիթի» (հայր Դավթի) լեռ կամ «Մթա-ծմինդա» (Սուրբ-լեռ)։ Բայց այս տեղանունը (Ortsname) հին աղբյուրներում հայտնի չէ, մինչդեռ դրա փոխարեն այնտեղ գործածվում է «Իշատուրտուք» ըստ XVIII դ. սկզբների պատմիչ Էգնատաշվիլու,[2] կամ «Իշխտուտրուք»՝ ըստ Վախուշտ արքայազնի։[3] Վերջինս, անկասկած, հայկական ծագում ունեցող բառ է, որ նշանակում է վայրի բանջար (իշի կերակուր)։[4] Վրաց հնագետ-պատմաբան Գր. Իոսե-

---

[1] Լ. Մուսխելիշվիլի, *Հնագիտական էքսկուրսիաներ դեպի Մաշավերի ձորը (վրացերեն, ռուսերեն և ֆրանսերեն ռեզյումեով)*, Թբ. 1941, էջ 33—34, 87, 98։

[2] *Նոր Քարթլիս-ցխովրեբա* XVIII դ. սկզբների տեքստը (վրացերեն), Իվ. Ջավախիշվիլու խմբ., Թբ., 1940, էջ 172։

[3] *Վախուշտ արքայազն. Վրաստանի աշխարհագրություն (վրացերեն)*, Թբ., 1941, էջ 54։

[4] Ն. Լալայեան, *Բորչալուի գաւառ*, Թբ. 1903 (=«Ազգ. հանդէս X), էջ 146. Ղեւոնդ վ. Ալիշան, *Հայբուսակ կամ հայկական բուսաբանութիւն*, Վեն., 1895, էջ 208—209։ Սահակ վ. Ամատունի, *Հայոց բառ ու բան*, Վաղ., 1912, էջ 233. Հր. Անառեան, *Հայերէն գաւառական բառարան*, Թ. 1913, էջ 401. Ստ. Մալխասեան, *Հայերէն բացատրական բառարան*, II, եր. 1944, էջ 167. *Ад. Роллов*, Дикорастущие растения Кавказа, их распространение, свойства и применения (с обозначением туземных названий растений), Тифлис, 1908, стр. 339—340. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վախուշտի «Իշխտուտրուք»-ի մասին (վրացերեն)*,—«Պատմության-Տեղեկագիր», 1924 թ., № 2, էջ 299—232։

լիանու մեկնաբանությամբ ևս՝ „слово ишитутрук есть армянское". „Оно образовалось... со времен поселения армян в Тифлисе; торговавшие здесь армяне, для своих коммерческих поездок по краю, держали мулов и ослов и выгоняли их к этой горе для прокормления. От места, назначенного для выгона ослов и ослиц, образовалось название Ишитутрук"։[1]

Միաժամանակ հետաքրքրական է և այն, որ ս. Դավթի եկեղեցին դարերի ընթացքում մեծ ժողովրդականություն է եղել վայելելիս Թբիլիսիի հայերի աչքում, այնքան մեծ, որ վրաց պատմագրության վկայությամբ, նրա վերանորոգման գործում հայերը ևս ակտիվ մասնակցություն են ցույց տվել։[2]

Մի այլ տեղեկություն Դավթի Թբիլիսիում գտնվելու ժամանակաշրջանից վերաբերում է այսպես կոչված «քվա-շվա» քար-ծնեց-ին։ Ըստ ավանդության, Դավիթը հիշյալ սարից երբեմն իջնելիս է եղել քաղաք, հետագա «Տափիթաղ» =«Կալոուբանի»-ի վայրը, ուր կույսեր են եղել բնակվելիս։ Մի օր կույսերից մեկը հղիացել է, հանցանքի մեջ մեղադրել են Դավթին։ Ջայրացած ամբոխը՝ կամենալով վրեժը հանել Դավթից՝ իջեցրել է նրան սարից կուսանոց. Դավիթը՝ մտնելով հղիացած կույսին և ուղղելով իր գավազանի ծայրը դեպի նրա արգանդը՝ հարցրել է. «Ումից ես, երեխա»։ Եվ ի պատասխան սրա կույսը ծնել է քար։ Այս պատճառով կուսանոցի տեղը կոչվել է «քվա-շվա» քար ծնեց, իսկ այստեղ կառուցված եկեղեցին՝ «Քվաշվեթի» Քարածին։ Հետագայում այս անունով կոչվել են մի շարք եկեղեցիներ և Թբիլիսիից դուրս, օրինակ Կախեթի Գուրջաանի գյուղում և այլուր։

«Քվաշվա»-քարածնի լեգենդը հարկադրում է մեզ հիշել մի «մանրուք» Դավթի վարքից, ուր նշված է վերջինիս Երուսաղեմում լինելը և այնտեղից 3 նվիրական քար վերցնելը ու Վրաստան հասցնելը, որոնցից մեկը նույնիսկ մինչև 1917—1921 թ.թ.

[1] *П. Иосселиани*, Гора св. Давида в Тифлисе, Т. 1858, стр. 3—4. *Նույնը*, Описание древностей города Тифлиса, Т. 1866, стр. 43.

[2] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ. *Նյութեր Թբիլիսիի և «Սոմխիթի» հնությունների պատմության համար (վրացերեն), «Չվենի մեցնիերեբա» 1923 թ. № 1, էջ 87—88։*

անցքերը Նրա գերեզմանի հուշարձանի վրա էր դրված։[1] Սա կարևոր ցուցմունք է, որ դարձյալ ստիպում է մեզ առանձնացնել ու մեկուսացնել Դավթին այսպես կոչված «սուրբ հայրերից» դիտելու համար Նրան միաբնակ-հայկական աշխարհի հետ ունեցած առնչության տեսանկյունով, քանի որ Դավթի անվան հետ կապվող ճարի պատմությունը վերջնական հաշվով ճարի պաշտամունքի հետ է կապվում, որ առանձնապես տարածված էր Հայաստանում։

Քարը Հայոց եկեղեցու պրակտիկայում, ինչպես հայտնի է, կապված է անշարժ սեղանի գաղափարի հետ, իբրև conditio sine qua non-ի, եկեղեցի հիմնադրելու և պատարագ մատուցանելու համար, համաձայն ավետարանչի ցուցմունքի (Մատթէոս XVI, 18).[2] Իսկ վրաց (ինչպես և հունաց և ռուսաց) եկեղեցում սրա փոխարեն գործածվում է այսպես կոչված «անտիմինս»-ը (վրացերեն՝ «ղափարնա»), որ ներկայացնում է իրենից քառանկյունի օրհնած պաստառ կամ ասեղնագործ կտոր, վրան Քրիստոսի Թաղումը նկարած, առանց որի նույնիսկ եկեղեցում չի կարելի պատարագել, մինչդեռ սրանով բացօթյա ևս կարելի է պատարագ մատուցանել։

Ի դեպ, հիշենք, որ անշարժ սեղանի գործածել չգործածելու խնդիրը վիճելի էր ոչ միայն հայ և վրաց եկեղեցիների բաժանման պահին՝ VI—VII դ. դ.,[3] այլև Իվանե և Զաքարե սպասալարների օրով,[4] երբ կարիք էր զգացվում պատարագ մատուցանելու բանակում՝ բացօթյա կամ վրանում, ուր անշարժ սեղան, իհարկե, չէր կարող լինել։[5]

Բայց և այնպես, շարունակենք Դավթի վարքագրության անալիզը։

---

[1] Հմմտ. Е [пископ] К [ирион]. Повествование о чудодейственном камне Давид-гареджийской пустыни. Тифлис, 1901.

[2] «Եւ ես քեզ ասեմ, զի դու (Սիմոն-Պետրոս) ես վէմ և ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ և դրունք դժոխոց զնա մի՛ հաղթահարեսցեն»։

[3] Գիրք Թղթոց, 126։

[4] Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ. Վենետիկ, 1862, էջ 138։

[5] Խնդրի շուրջը մանրամասն տես՝ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ. Վէմքար, — «Հովիտ» 1916 թ. № 3, Л. Меликсет-Беков. К вопросу об устройстве алтаря в древней Грузии, — „Христ. Восток", т. IV, 1915, стр. 310—312.

«Քարաձնի» դեպքից հետո ամբոխը, այնուամենայնիվ, անարգում է Դավթին և ստիպում նրան հեռանալ քաղաքից (Թբիլիսիից)։ Դավիթը անցնում է հայնկույս Կուր գետի ափին գտնվող քարանձավը (որի էությունը դարձյալ քարի կամ ժայռի հետ է կապված) և մի առժամանակ մնում այնտեղ, որ նրա անունով կոչվում է «Ջոջոս սաղ'դարի», այսինքն ջոջի եկեղեցի, ջոջի ժամ: Այստեղ ևս հետաքրքիրը այն է, որ «ջոջո» բառը վրացերեն ոչ մի իմաստ չի տալիս, մինչդեռ հայերեն նա նշանակում է մեծ. հետևապես «ջոջոս-սաղ'դարի»-ն պիտի նշանակե «Մեծ [գործչի] եկեղեցի»։ Բայց ինչու և ո՞ր մեծ գործչի։ Հենց այս հարցի պատասխանն է, որ պիտի բխե այս մեր հետազոտությունից։ Միջանկյալ միմիայն հիշենք, որ այս տեղում հետագայում հիմնվել է հայոց եկեղեցի,[1] վերջերս ս. Գրիգոր Լուսավորչի անունով (այսպես կոչված «Գոգիլո» բաղնիքի վերևից, այժմյան Հավլաբարում), որի գոյությունը շարունակվում էր մինչև մեր օրերը։

Համենայն դեպս, զարմանալի է, որ «սուրբ հայր» Դավթի Թբիլիսիից հեռանալու հանգամանքները, այսինքն նրան անարգելու և վիրավորելու էպիզոդը, կարծես հիշեցնում է Առաքել Սյունեցու հաղորդածը Դավիթ «Անհաղթի» մասին, որ, իհարկե, հիմքից զուրկ չպիտի լինի։

Բայց և այնպես, թողնելով Թբիլիսին, հայր Դավիթը անցնում է այսպես կոչված «բազմալերանց» (մրավալմթա) վայրը, դեպի ժայռոտ անջուր անապատները, դեպի քարաշխարհը:

Այստեղ կեցած ժամանակաշրջանից, որ, ըստ Մ. Սաբինինի ձեռքի տակ եղած վավերագրի, տևել է մինչ 582 թվականը,[2] Դավթի վարքը նշում է մի էպիզոդ, երբ վերջինս հանդիպում է մի ոմն «բարբարոսի» հետ։

«Տեսնելով սուրբ [Դավիթ]ին, ինչպես նա կանգնած աղոթում էր և կաքավը նստած էր նրա ոտների կողքին, բարբարոսը դիմեց նրան՝ ասելով. «ո՞վ ես դու», և նա (Դավիթը) պատասխանեց հայերեն լեզվով. «Ես մարդ եմ մեղապարտ, ծառա մեր Աստված Հիսուս Քրիստոսի»։[3]

---

[1] Ն. Սաբինին, Վրաստանի դրախտը (վրացերեն), Թբ. 1882, էջ 269, ծանոթ.։

[2] Նույն տեղ, էջ 285, ծանոթ. 1։

[3] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները. I, 98։

Ըստ իս, «Ասորի հայրերի» շարքերում Դավիթը միակն է, որ խոսում է հայերեն, հետևապես ցուցաբերում է իր, եթե կարելի է այսպես ասել, «ոչ յօրինակ այլոց», կապը հայկական իրականության, հայկական միջավայրի հետ։

Դեռ ավելին։ Հենց այս մեջբերումի տեքստում հիշված «բարբարոս» բառը հավանական է գործածված լինի ոչ թե օտարականի կամ ավազակի իմաստով, այլ «բարբարիանոս»—«բորբորիանոս»-ի (ըստ Կորյունի) կամ «բորբորիտոն»-ի (ըստ Մ. Խորենացու, I, 15)։

«Ասորի հայր» Դավթի վարքը մեզ հասել է, դժբախտաբար, ոչ նախնական ձևով, այլ հետագայում քանիցս վերանայված ու վերամշակված, տեղ-տեղ համառոտված և տեղ-տեղ ընդարձակված խմբագրությամբ, հարմարվելով այս կամ այն ժամանակ տիրող տեսակետներին, որի հետևանքով Դավթի՝ հայ իրականության հետ ունեցած կապը զգալիորեն աղոտացած է։[1]

Սակայն այն, ինչ որ ի վիճակի չէ մեզ հասցնելու վարքագրական տեքստը կամ ավանդությունը, լրացնում է «բազմալերանց» անապատներում պահպանված հայկական էպիգրաֆիկան։[2]

«Բազմալերանց» սրբավայրը մի քանի տյրիվանք-անապատից է բաղկացած, յուրաքանչյուրն իր հերթին մի քանի վիմափոր եկեղեցուց, որոնց «մայրը» («մայրաքաղաքը») այսպես կոչված ս. Դավիթ Գարեջեցու լավրան, այսինքն մայրավանքն էր համարվում՝ «ձեռնադրող հայրապետի» առաջնորդությամբ, որը, ի միջի այլոց, հիշված է 1216 թ. Դվինում կայացած դատաստանական գերագույն ատյանի կազմի մեջ «մամթավարն Գարշտեուց»-ի ձևով։[3]

[1] Մանրամասնությունները տես նույն տեղ, էջ 96—98։

[2] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Գարեջիի բազմալերանց հայերեն էպիգրաֆիկան և բազմալեզվանի՝ վրացերեն-հայերեն-պարսկերեն-ույղուրերեն արձանագրությունը (վրացերեն),—Ժողովածու, նվիրված Իվ. Ջավախիշվիլուն, Թբ. 1940, էջ 153—175։

[3] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Մի վկայություն գերագույն դատակազմության և դատավարության մասին Զաքարյան Հայաստանում (Մի էջ հայ և վրաց իրավունքի պատմությունից)»—«ՀՍՍՌ Գիտ. Ակադ. Տեղեկագիր» 1945 թ. № 3—4, էջ 73—81։

Եվ հենց այս մայրավանքումն է, որ մինչ մեր օրերը հասել է ս. Հռիփսիմեի պատկերագրությունը, միակը ամբողջ Վրաստանում, Նունեի պատկերի կողքին, հետևյալ լակոնիկ արձանագրությամբ.

«Ծ՜յ Րիփսիմե», այսինքն՝

«Սրբուհի Րիփսիմե»։[1]

Հայերեն արձանագրություններով առանձնապես հարուստ են ս. Դավթի մայրավանքին կից գտնվող «Ծամեբուլի» կամ «Ուդաբնո» և Ադրբեջանի սահմանում գտնվող «Բերթուբանի» անապատները, որոնք հիմնական վերանորոգման են ենթարկվել XIII դարում. ուստի և մինչ XIII դարի հիշատակարաններն այստեղ, ինչպես և այլուր, իսպառ ոչնչացրած են։

Սակայն XIII—XVIII դդ. մեզ հասած 20-ի չափ հայերեն արձանագրությունները պատերի սվաղի վրա, տեղիք չեն տալիս ոչ մի կասկածի, որ «բազմալերանց» անապատների վայրը ս. Դավթի մայրավանքով և նույնի գերեզմանով հանդերձ դարերի ընթացքում, գուցե հենց սկզբից հետե (VI դ.), հայ ուխտավորների ուխտագնացության ամենանշանավոր կետերից մեկն է եղել։

Ահա և այդ ուխտագնացությունների ժամանակագրությունը՝ համաձայն թվակիր արձանագրությունների տվյալների.

1274—«բարի անուն աստուածապսակ սուրբ քահանայք Գարեջայ և ոմն «դմանեցի».
1302—«Սարգիս իրիցոյ որդի Ալփոյ Ալփոյ».
1332—«Նունի Եվանեսի որդի».
1351—«Տէր տէր Ավաք երէց, Յակոբ, Մրվան աւագ երէց Անեցի, Համազասպ երէց».
1352—«Սուջհաթ».
» —«Սարգիս Ասլանի որդի և զաւակ [նորա]՝ Ամիր Սայիդ».
« —«Սարգիս աբեղայ, Թումմանպէկ».
« —«Յոհան, Գէղէոն, Սարգիս».
« —«Նաթելա».
« —«Սարգիս, Շալուա».

[1] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Գարեջիի բազմալերանց հայերեն էպիգրաֆիկան, էջ 160։

1352—«Խէրէզին».

1467—«Յովհաննէս երէց Տփխեցի» (5 արձանագրություն, որոնցից 2 հայերեն և 3 վրացերեն).

1682—«Տէր Բարսեղ Բաղում ուխտաւորօք»։

1746—«Ինա»։

Ուխտավորների մեծ մասը տփխիսեցի, այսինքն՝ Թբիլիսեցիներ են, բայց կան և անեցի, դմանեցի, այսինքն դմանիսեցի, և այլ տեղացիներ։ «Գարեջայի» հայ քահանաների հիշատակությունն ևս կարևոր է, իբրև դոկումենտ «բազմալեզվանց» անապատներում հայադավանության մի բեկորի գոյության, որ հնագույն դարերի մնացորդ պիտի լինի։ Իսկ «Սուջհաթը», համաձայն մեր հետազոտության, Թբիլիսիի վանքի եկեղեցու հիմնադիր 3 եղբայրներից մեկը (միաժամանակ և կաթողիկէ ս. Գեորգ եկեղեցու հիմնադիր՝ «պարոն Ումեկի» թոռը) պիտի լինի։[1]

Առանձնապես արժեքավոր է Սարգիս Ասլանի (Արսլանի ‖ Արսալանի) որդու 1352 թ. չորս-լեզվանի՝ վրացերեն-հայերեն-պարսկերեն-ույղուրերեն՝ հազվագյուտ արձանագրությունը, որը հայերեն մասում կարդացվում է այսպես (գրաբարախառն ռամկորեն թե՞ բարբառախառն գրաբար).

«+ Ծառէս և անարժանս Սարգիս Ասլանի (վրացերենում՝ Արասլան, պարսկերենում՝ Արսալան, ույղուրերենում՝ Արսլան) որդիս էկաք ի սուրբ Դավթի գերեզմանն ի աղաւթս, վասն զոուն (sic) իմ և զավակ իմ Ամիր Սայիդ (նույնպես է և մնացած 3 արձանագրություններում), վասն ցմեղաց (sic) փրկութեան մեզ և ննջեցելոց մերոց. ով որ կարդէս, մեղաց (sic) թողութիւն հարամայէք, որ աստուած թողութիւն արժանի հրամայէ ըզծէր մէղքն. գրեցավ գիրս ի մայիս ամիսն ի թվին պա (=1352)»։

---

[1] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Թբիլիսիի վանքի հիմնադրության հարցի շուրջը (վրացերեն),—«Թբիլիսիի պետ. համալսարանի Տեղեկագիր», IV, 1924, էջ 82—91։

[2] Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Գարեջիի բազմալեզվանց հայերեն էպիգրաֆիկան և այլն., էջ 161—165. Հմմտ. *Л. Меликсет-Бек*, Гареджийская тетралингва эпохи монголов в цикле полиглотических надписей Ю. Кавказа,—„Краткие Сообщения Института истории материальной культуры имени Н. Я. Марра", выпуск 15, Москва 1945—1946.

Ամենայն կասկածից դուրս է, որ այստեղ հիշված Սարգիս՝ Ասլանի որդին և նրա զավակ Ամիր-Սայիդը XIV դ. առաջին կեսի «մեծատուն» տոհմի ներկայացուցիչներ են, որոնք հեռավոր տեղից եկել են «բազմալերանց» անապատները՝ «սուրբ Դավթի գերեզմանին» երկրպագելու. համար, որ և անմահացրել են չորս-լեզվանի հիշատակարանով:

Համեմատաբար ավելի հետաքրքիր է նույն ժամանակվա մի այլ, թեև մասամբ եղծված հայերեն արձանագրություն, ուր ոմն Սարգիս, Հալուայ (գուցե Շալուա), Հովան[ես] և այլն հիշվում են իբրև այցելուներ «անյախթ փիլիսոփայիս գերեզմանիս», որ, իհարկե, չի կարելի որակավորել այլ կերպ, եթե ոչ իբրև արտահայտություն այն համոզման, որ «բազմալերանց» անապատների «մայրաքաղաք» ս. Դավթի մայրավանքում թաղված «սուրբ հայր» համարված ս. Դավիթը նույն հայ «անհաղթ փիլիսոփան» է կամ, ավելի ճիշտն ասած, Դավիթ իմաստասերներից մեկն ու մեկը:

Եվ որ հայ ուխտավորների և այցելուների լայն չափով ուխտագնացությունը դեպի հայր Դավթի կամ «անհաղթ փիլիսոփայի» գերեզմանը դարերի ընթացքում՝ մինչև նույնիսկ XIX դ., իբրև ապացույց ս. Դավթի պաշտամունքի լայն ժողովրդականությանը հայոց մեջ, մի տեսակ ահ ու սարսափ էր առաջ բերում օրթոդոքս հոգևորականության շրջաններում և խնդիր դնում դրա առաջն առնելու և արգելելու, երևում է մի դոկումենտից՝ հանուն Դավիթ-Գարեջայի անապատի վանահայր Անտոն վարդապետի, 1831 թ. 10 հունիսի № 945 թվահամարով, ուր, ի միջի այլոց, կարդում ենք (գրված է 2 սյուն՝ ռուսերեն և վրացերեն) հետևյալը.

„Указ Е. И. В. Самодержца Всероссийского из Грузино-Имеретинской Святейшего Правительствующего Синода Конторы Члену ее, Настоятелю Давид-Гареджийской пустыни Архимандриту Антонию... Приказали: предписать (и предписывается) Вашему Высокопреподобию сим указом объявить братии вверенной вам Давид-Гареджийской пустыни с подписками, дабы они ни в каком случае армян-

ских священников не допускали в православные храмы свои для отправления молебствия“, և այլն։[1]

Այստեղ, իհարկե, կարիք չկա կանգ առնելու այնպիսի մանրուքի վրա, ինչպիսին է քարանձավներից մեկում գտնվող վիշապի հիշատակությունը, որ ս. Դավթի վարքում կոչվում է «մեծ և ահավոր, որ ունի աչքեր արյան գույնի և պոզեր ճակատին» և այլն և որ տանում է մեզ դեպի վիշապների և քարի պաշտամունքի աշխարհը, մինչդեռ «ասորի» կոչված մնացած հայրերի նկատմամբ նման բանի մենք չենք հանդիպում։

Այժմ անցնենք իմաստասիրական-փիլիսոփայական բնագավառից փոխանված տերմինների և հասկացողությունների մեկնաբանությանը։

Նախ՝ կանգ առնենք «Գարեջա» կամ, ավելի ուղիղ, «Գարեսջա» (այստեղից Ստ. Օրբելյանի «Գարշտէք»—«Գարշտէուց») բառի ստուգաբանության և մեկնաբանության վրա.

Ոմանք, ինչպես, օրինակ, Մ. Սաբինին, այս բառը մեկնաբանում էին իբրև «գարե սջա» դրսում լինել, անապատում ապրել, աշխարհից հեռանալ, մեկուսանալ իմաստով։[2] Սակայն այսպիսի մեկնությունը մեզ խորթ է թվում, քանի որ Դավիթը «ոչ յօրինակ այլոց», այսինքն «ասորի» մնացած հայրերի, երբեք չի կոչվում հետևյալ բառապաշարի և ոչ մեկով, ինչպիսիք են՝ գանդեգիլի ճգնավոր, դաղ'ուդեբուլի միանձն, մեուդաբնոե անապատական, մարտոմղ'ոփելի (այստեղից է «Մարտղ'ոփի») միայնակյաց, մեսվետե սյունակյաց, փիչվառանի խոտաճարակ և այլն։ Մեր կարծիքով, «գարե սջա»-ն փիլիսոփայական տերմին է, որ նշանակում է «արտաքին մտածություն», «դրսի մտածություն», «արտաքին իմաստություն», ինչպես հայերենում՝ «արտաքին գրեանք», «գիրք արտաքնոց իմաստասիրաց»։

Փիլիսոփայության հետ առնչության տեսանկյունով պետք, անկասկած, դիտել նաև Դավիթ Գարեջեցու աշակերտներ ճանաչված Դոդոյի (այստեղից է վիմափոր անապատներից մեկի անունը «Դոդո րքխա») և Լուկիանոսի—Լուկիանեի անունները։

---

[1] Վրաստանի Կենտրոնական Պատմական Արխիվի ֆոնդ № 361, գործ № 2, էջ 15։

[2] Ն. Սաբինին, Վրաստանի դրախտը (վրացերեն), էջ 265, ծանոթ.։

Երկու դեպքում էլ, մեր կարծիքով, գործ ունենք արիստոտելականության հետ կապված հասկացողությունների պերսոնիֆիկացիայի հետ։ Մեկը՝ «ղողո»—«ղողո ըքխաօ» նույն «եղջերուաքաղ»-ն է («այծեղջիւր»), χίμαιρα, chimara, τραγέλαφος կամ hircocervus։ Մյուսը՝ λύκειον-ը (համտ. էլիասի՝ «Արիստոտելականներին կոչին Լիկիկեացիք ճեմականք»), որ իր հերթին περιπατητικός-ի ճեմականի (ճեմել) գաղափարն ևս է արտացոլում։

Դավիթ Գարեջեցու ոչ թե լոկ անապատական, այլ փիլիսոփա լինելը պատկերացնում է XVIII դ. առաջին կեսի վրաց նշանավոր գործիչ Անտոն I կաթողիկոսը, որ իր «Ջափարերականք»-ի (ծղ՚ոբիլսիտղ՚վաոբա) մեջ դիմում է Դավթին հետևյալ բառերով.

«Իթեզգրիտելն ուդաբնոթա մամաո... բրձենո».[1]

այսինքն՝

«Նախագուշակի՛ր անապատների հայր, ... իմաստունդ», որտեղ «իթեզգրիտելն» բառը հունարենից է՝ θεσπιῳδός, θεσπιέπεια (fatidicus) աստծուց խոսող, նախագուշակող։

Դավիթ Գարեջեցու վարքից մենք տեղեկանում ենք, ի միջի այլոց, և նրա մասին, որ նա ունեցել է իր ուսմունքը կամ վարդապետությունը պարունակող մի գիրք («ծիգնի սծավլիսա» Գիրք ուսմունքի Livre de doctrine), որից մի փոքրիկ պատառիկ մտել է վարքագրական տեքստի մեջ և ցուցաբերում է Արիստոտելյան փիլիսոփայության և, մանավորապես, նրա «Ֆիզիկա»-յի ազդեցությունը։

Ահա և Դավիթ Գարեջեցու փիլիսոփայական հայացքները կամ credo-ն ըստ այդ պատառիկի.

«Աշխարհիս բոլոր նյութերը փոփոխական են և անցողական. ամեն ինչ ժամանակի ընթացքում ծնվում է և՝ հասունանալով իր էությամբ՝ ժամանակի ընթացքում ևս ապականվում է, իբրև անկայուն և հոսական, և միայն հոգին է անվախճան ստեղծված աստծու կողմից միշտ և հանապազ»։[2]

Ի վերջո, Դավիթ Գարեջեցու արիստոտելականության հետ առնչության մասին լսենք Ի. Փանցխավայի դիտողությունը.

1 Անտոն կաթողիկոսի Ջափարերականք (վրացերեն), Թբ. 18, էջ 175։

2 Վրաստանի դրախտը, էջ 271—272։ Համտ. Նկատումն Արիստոտելի («Արարատ», 1902, էջ 968—973)։

„Давид Гареджели является одним из первых в Грузии, применившим аристотелевскую философию в той идеологической борьбе, которая происходила между различными толкователями христианства, с одной стороны, и между христианством и язычеством (маздеизмом), с другой. В ходе борьбы ясно обозначалась настойчивая необходимость применения философской аргументации...

„Давид Гареджели, используя некоторые положения аристотелизма, расходится с ним в таком существенном вопросе, как вечность материального мира. В то же время основным положением мировоззрения Гареджели остается признание первенства божественного начала. Тем самым он от аристотелевских концепций переходит к теолого-метафизическим взглядам отцов церкви“.[1]

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. V—VII դդ. ընթացքում Հայաստանում կամ հայոց մեջ եղել են մի քանի իմաստասեր-քերթող-մեկնիչներ, որ Դաւիթ անունն են կրել, նույնիսկ «Անհաղթ» հորջորջումով։ Սրանցից առնվազն երկուսը անուն են հանել VI դարում, որոնց կից ոմանք ստվերի մեջ են մնացել։

2. Այս իսկ VI դարում Ասորիքից արևելյան Վրաստան (Քարթլ-Կախեթ) են գալիս այսպես կոչված «ասորի» հայրերը՝ թվով մոտ 13 կամ 17, գուցե և ավելի կամ պակաս, որոնց մեջ լինում է մեկը Դաւիթ անունով, հետագայում Դավիթ Գարեջելի՝ այսինքն Գարեջեցի, հորջորջյալը, որ մեկուսացած դիրք ունի բռնած մնացած հայրերի նկատմամբ, իբրև հայկական-միաբնակ (մոնոֆիզիտ) կամ հակաքաղկեդոնիկ միջավայրից եկած կամ նման իրականությանը մոտ կանգնած ու բացարձակապես այդ իրականությունը արտացոլող դեմք։

3. Այդ դեմքը, ասել է Դավիթ Գարեջցին, միակն է այն

---

[1] Иоанн Петрици. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Перевод с грузинского и исследование *И. Д. Панцхава*, изд. Института философии Академии Наук СССР, Тбилиси, 1942, стр. 25—26.

ժամանակվա Վրաստանում, որ առնչություն ունի իմաստասիրական-փիլիսոփայական մտքի հետ, իբրև արիստոտելյան ուսմունքին («Ցիրկիկա»-ին) քաջ ծանոթ և արիստոտելականության ատրիբուտներով օժտված գործիչ։

4. Հավանական է, որ հենց այս անձնավորությունը ծագումով ոչ «ասորի» և ոչ էլ վրացի, այլ հայ կամ հերեթցի—աղվանցի («Հեր-տանեցի») լիներ և Հայաստանում կեցած միջոցին՝ 520—545 թթ.՝ ժամանակից լիներ իմաստասիրական-փիլիսոփայական գրականական աշխատանքներին, ապա անցներ արևելյան Վրաստան՝ նախ Քարթլի, ապա Հերեթ՝ «բազմալերանց» անապատների վայրը, ուր և մնացել է ցմահ (ըստ Սաբինինի՝ մինչ 582 թ.)։

5. Հետագայում այս Դավթին նույնացրել են հայ իմաստասիրական-փիլիսոփայական կամ քերթողական-մեկնաբանական մտքի սպասավոր Դավիթներից մեկն ու մեկի հետ, որ և իր արտահայտությունն է գտել հայ ուխտավորների և անվանի մարդկանց վերաբերմունքի մեջ դեպի Ս. Դավիթ Գարեջեցու գերեզմանը և կից վիմափոր անապատները, վերջինիս պաշտամունքով, որտեղ XIV դ. հայերեն արձանագրություններից մեկում հիշվում է «անյաղթ փիլիսոփայի գերեզմանը»։

6. Հենց այս խրողությունն է, ըստ երևույթին, հիմք ծառայել XV դ. ականավոր հայ իմաստասեր և բանաստեղծ Առաքել Սյունեցուն, որ գուցե շփոթել է իրար հետ Դավիթ «Անհաղթի» և Դավիթ Գարեջեցու անձնավորությունների շուրջը պտտող բանավոր ավանդությունները ու զրույցները, ի միջի այլոց, Դավիթ Գարեջեցուն Թբիլիսիում անարգանքի ենթարկելու ու վիրավորելու դեպքը վերագրելով Դավիթ «Անհաղթին» և, որ գլխավորն է, երկու անձնավորությունից մեկը դուրս բերելով։

7. Այսպիսով, հետևապես, Առաքել Սյունեցու ցուցմունքը Դավիթ «Անհաղթի»՝ Վրաստանում ապաստանելու և այնտեղ ցմահ մնալու մասին ոչ թե նրա (Առաքելի) ֆանտազիայի արդյունք է, այլ արգասիք կամ ծնունդ ժողովրդի մեջ տարածված և արմատացած որոշ համոզմունքի կամ տեսակետի, որ, ինչպես, հաշվի առնելու է և որի կողքով սկի չի կարելի անցնել Դավիթ «Անհաղթի» նկատմամբ ստեղծված ավանդությունների և զրույցների մեկնաբանության ժամանակ։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Կ. ՄԵԼԻՔ-ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ

ՄԻԹՐԱ—ՄԻՀՐԻ ԱՐԲԱՆՅԱԿՆԵՐՆ ՈՒ ԳՈՐԾԱԿԱԼՆԵՐԸ[1]

Ա. CAUTES ԵՎ CAUTOPATES=ԱՆՈՒՇ ՔՈԹՈԹ

Դրուժահալած ու դևամարտ, լուսափյուռ և խավարացիր Միթրան՝ կուռ զինավառ՝ իր մարդօգուտ սխրագործությունների ժամանակ հաճախ հանդես է գալիս շրջապատված մի քանի արբանյակ—գործակիցներով: Ցավոք, սրանց գործակցության նկարագրությունը չի հասցել և դժվար է որոշել, թե որ արբանյակը—գործակիցը որ սխրագործությանն է մասնակցել և ինչ դեր է կատարել: Եվ չնայած այդ հանգամանքին՝ այնուամենայնիվ հնարավոր է որոշ գաղափար տալ, քչից-շատից պատկերացում կազմել, ելնելով, նախ, իրանական սրբազան գրքերում եղած հատուկտոր ակնարկներից նրանց ընդհանուր էության ու բնության վերաբերյալ, և, երկրորդ՝ հիմք ընդունելով Միթրային նվիրած բազմաթիվ բարձրաքանդակներն ու որմնանկարները, որոնք պատկերում են նրանց ֆիգուրաներն ու «ռելեֆյան բարբառում» նրանց ֆունկցիոնալ գործակցության մասին:

«Սովորաբար նրան (խմա Միթրային:—Կ. Մ.-Օ.) ներկայացնում են երկու ջահակիր մանուկների արանքում, որոնցից մեկը կրում է վերամբարձ, մյուսը՝ վայրէջքույց՝ մեկական ջահ, և որոնց տալիս են առեղծվածային մակդիրներ՝ Cautes ու Cautopates,—ասում է անվանի միհրագետ Fr. Cumont-ը:[2] Ըստ քանդակների արձանագիր վկայությունների՝ վերամբարձ ջահակիր ոգին կոչվում է Cautes, իսկ վայրէջքույց ջահակիր ոգին՝ Cautopates: Այդ անունների կամ մականունների ստուգաբա-

[1] Մի գլուխ հեղինակի «Միթրա—Միհրը—«Սասնա ծռերի» մեջ» անտիպ աշխատությունից: Խմբ.

[2] *Fr. Cumont,* Die Mysterien des Mithra, autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich, Leipzig, 1911, էջ 117, նաև նույն էջի ծանոթ. 2: Այդ արբանյակների մասին տես նաև Բ. Խալաթյան՝ Հայ ժողովրդական դյուցազնական վեպը և Ղ. Ալիշան՝ Հին հավատք Հայոց, էջ 344:

նությունն ու իմաստավորումը պարզված չեն, անհայտ են։[1] Այդ զույգ ջահակիրները (Dadophor-ները) և ցուլասպան հերոսը,—շարունակում է Fr. Cumont-ը,—կազմում էին մի երրորդություն, և այդ «Երիցս Միթրան» դիտվում էր կամ իբրև տիվջյան լուսատու=լուսաստղ (Tagesgestirn), որի լուսածագն ազդարարում է աքաղաղը (միհրական սրբազան թռչուն, լույսի անձնավորում։—Կ. Մ.-Օ.) և որը կեսօրին հաղթականորեն անցնում է զենիթը, ապա երեկոյան հոգնած մայր է մտնում հորիզոնում, կամ Արևը, որ հզորանալով՝ մտնում է Ցուլաստղը և ազդանշում գարնանամուտը, և որի հաղթական ջերմությունն ամռան ընթացքում բեղմնավորում, պտղաբերում է բնությունը, և որը թուլանալով՝ անցնում է կարիճի նշանը (Zeichen) և ազդարարում է ձմռան վերադարձը։ Մի այլ տեսակետով ջահակիրներից մեկին դիտում էին իբրև ջերմության ու կյանքի, մյուսին՝ իբրև ցրտի ու մահվան էմբլեմ»։[2] Մի քանի բարձրաքանդակներ պատկերում են Cautes-ին ցլագլուխ, իսկ Cautopates-ին կարիճը շալակին։[3]

Աստվածային ծննդյան ու հերոսամարտի առաջին քայլերից սկսած՝ Միթրային միշտ ուղեկցում, գործակցում են, իբրև դաշնակիցներ, Արևը (Hvar, Hvarə-xšaētā), որին իր սուրհանդակ ագռավի միջոցով շարունակ օգնության են հասնում, նրա ծանր ոգորումների պահերին, ջրերի ու բույսերի բարի ոգիները—Aməša-spənta-ներ՝ Haurvatāt ու Amərətāt, շունը և այլ կենդանիներ, որոնք անձնավորում են այս կամ այն գերբնական հատկությունները, կամ ոգիների մարմնացումներն են, և մի շարք այլ ոգիներ։[4]

Սրանց մասին մանրամասն կխոսվի ստորև։

Արդ՝ ի՞նչ կապ ունեին այս Caut-es ու Cautopat-es (es-ը հունական վերջավորություն է, որ կցված է իրանական անուն-

---

[1] Fr. Cumont, o. c., էջ 117—118։

[2] Fr. Cumont, o. c., նույն տեղ։

[3] Fr. Cumont, o. c., էջ 117, ծան. 4։

[4] Այս ոգիների մասին մեր բանասիրության մեջ տես նաև հետևյալ աշխատությունները՝ Կ. Կոստանյան, Հայ հեթանոսական կրոնը, էջ 33, Ղ. Ալիշան, Հին հավատք Հայոց, էջ 335—338, 342 և այլն և Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպը, «Մուրճ», 1890, № 1, էջ 44—45։

ներին) մեր Սասնա ծռերի, մասնավորապես և հատկապես Մհերի կերպարի հետ:

Մեր Սասնա ծռերը՝ Դավիթն ու Մհերը նույնպես իրենց սխրագործությունների ժամանակ մենակ չեն հանդես գալիս: Նրանք էլ ունեն բարյացակամ շրջապատ, գործող անձեր, որոնք բանիվ և գործով սրտապնդում են մեր հերոսներին, մերթ բավականանալով իմաստուն խրատով, ինչպես արտասեր Պառավն ու Ալևորը կամ Արմաղանը, Քեռի Թորոսը, Ձենով Օհանը և ուրիշները, մերթ գործոն զինակցությամբ, ինչպես նույն Քեռի Թորոսը կամ նույն Ձենով Օհանը կամ Քեռի Թորոսի գլխավորությամբ Սասնա ծռերը, որոնց թիվը՝ ըստ ալաշկերտցի ասացող Մանուկ Թորոյանի հավաստիացման՝ հասնում է 39 հոգու, բայց ինքը մոռացության է տվել նրանցից շատ շատերի անունները:

Մանուկ Թորոյանի պատումը պատկանում է «Սասնա Ծռերի» մեր լավագույն պատումների շարքին թե՛ իր արխայիկ բնույթով ու բովանդակությամբ և թե՛ դեմոկրատական ոգով ու գեղարվեստական ձևով: Սրա այդ պատումի մեջ պահպանված է մի շատ թանկարժեք վերապրուկ (survival), հատուկ անունների կամ մականունների մի գունեղ փունջ, որ օգնում է մեզ մեր ծռերի ու մասնավորապես Մհերի թեոգոնիկ բնույթը ճշտորոշելու:

Պստիկ Մհերը կռվում է Բաղդադի խալիֆայի ու Մսրա Մելիքի անթիվ-անհամար զորքերի դեմ: Մհերը նենգ թշնամիների ծուղակն է ընկնում: Նրանք բռնում են Մհերին ու նետում «քառասուն կանգուն հոր մի», որպեսզի մի առ ժամանակ հետո՝ քարկոծեն նրան ու արճիճ հալեն, լցնեն հորի բերան, որպեսզի «հուրու բերան մորվի»:

«էն վախտ Քեռին (=քեռի Թորոսը:—Կ. Մ.-Օ.) ռամ
կըթալա, կըսա.

—Արմաղա՛ն, Վեցոգնի Լագգի՛ն քաշա.
Մհեր յա գըտնիմ, յա չգը՛տնիմ:
Քեռին գ՚ելնի, կը խանչա ուր տղեկներ.
—Հոթոթ Մոթոթ,
Անուշ Քոթոթ,
Ձենով Օհան,

Ցրան վեճո, (այլ տեղերում՝ վեքո)
Խոր Մանուկ,
յելեք երթանք,
Մհեր կորեր ա,
Օր կորեր ա»։[1]

Մեզ թվում է, որ հենց այս տարօրինակ, առաջին հայացքից բառախաղի տպավորություն թողնող, անգամ ծիծաղելի ու ըստ ամենայնի անբացատրելի անուններից մի քանիսը Միթրայի երկնային դիվահալած սխրագործությունների լույսի տակ իմաստավորվում են, իրենց ֆունկցիոնալ էությամբ պարզորոշվում, բացատրվում և աստվածային «ռեալ» կերպարանք ընդունելով՝ նպաստում նաև մեր չարահալած Մհերի թեոգոնիկ բնույթն ու կատարած «երկրային» հոյարարքները լուսաբանելու, ըմբռնելու և բնորոշելու։

Փորձենք հիմնավորել մեր միտքը։

Ո՞վ է այդ Անուշ Բոթոթը։

Ըստ ասացող Մանուկ Թորոյանի՝ դա փաղաքշական մի հորջորջում է, մականուն. հատուկ անուն չէ։ Միաժամանակ նա կասկածով է վերաբերվում իր բացատրությանը և անմիջապես ավելացնում է, որ, թերևս, նշանակություն ունի, բայց ինքը չգիտե և ինքը պատմում է այնպես, ինչպես լսել է իր վարպետներից ու պապերից։

Շնորհալի ասացող Մանուկը շատ զգույշ է, խոհուն և կըշռադատող։ Նա ամեն կերպ խուսափում է նորամուծություններից և եթե մի որևէ բան կամ անուն իր կողմից է մուծում, ապա անմիջապես ավելացնում է՝ «էդ ես գ՚ըսեմ»։ Նորամուծությունները նա մեղք է համարում։ Պատմելիս շարունակ լարում է իր հիշողությունը լրիվ վերարտադրելու այն ամենը, ինչ ավանդաբար ժառանգել է իր վարպետներից։

Եթե ասացողը հրաժարվում է բացատրել տարօրինակ անունը, փորձենք մենք ստուգաբանել այդ անունը՝ հենվելով հա-

[1] «Սասնա Ծռեր», II հատ., Ը պատ., էջ 296 (այստեղ վրիպակով «Հոթոթ»-ը «Բաթոթ» է տպվել), 338, 342։

մեմատական դիցաբանության և լեզվաբանական տվյալների վրա։ Նախ, ինչ են նշանակում այդ բարդ անվան բաղադրիչ մասերը՝ անուշ և քոթոթ։

Անուշ (փոխառ. պահլ. anoš—անմահական) բառը մեր նոր լեզվի մեջ նշանակում է՝ դուրեկան, ախորժելի, քաղցր. սիրելի (Ստ. Մալխասյան՝ Հայերեն բացատրական բառարան, հատ. Ա.),—քաղցր, համեղ (Հր. Աճառյան՝ Հայ. գավառ. բառարան, Էմին. ազգ. ժող., հ. Թ.), Ս. Վ. Ամատունին չունի։

Քոթոթ—Քօթօթ.—Ար., Լոռի, Ղազ., Ալաշ.—Արջի լակոտ, ձագ. «Արջն էկել ա իր քօթօթներովը (կորյուն) յիքին ա ընկել (Պոշ. Սօս, 217). «Արջն որ մեծանա՝ քօթօթներ հետը կը խաղան». առած, Ազգ. ժող. ԺԲ, 98 (Ս. Վ. Ամատունի՝ Հայոց Բառ ու բան)։

Քոթոթ, քոթեթ—1. Խոյ., Պլ.—շան փոքր լակոտ. 2. Երև., Տփ.—արջի ձագ, Թոժիւն (Հր. Աճառյան՝ Հայ գավառ. բառարան)։

Սրանք են մեր անվանի բառարանագետների տվյալները։

Մենք դժվարանում ենք ընդունել, որ նման հորջորջումներ ունեցող մի «հերոս» օգնության կանչվեր ամենազոր Մհերին՝ վերահաս վտանգից փրկելու համար։ Սասնա ծռերը՝ Սանասար-Բաղդասարը, Դավիթն ու Մհերը և սրանց շրջապատող ազգակիցները՝ Քեռի Թորոս, Ձենով Հովան, Խոր Մանուկ, նույնիսկ Ցռան Վերգոն, որի մակդիրը՝ ժողովրդական ստուգաբանությամբ հասկացվելով՝ առիթ է տվել նաև համապատասխան նվաստացուցիչ միջադեպ հորինելու, ինչպես այդ նույն եղանակով Առյուծ կամ Առյուծաձև Մհերը ըմբռնվել է մակդիրի համեմատ կոնկրետ գործողության իմաստով, որպես առյուծին ձեռք Մհեր և ըստ այնմ էլ հորինվել է հայտնի միջադեպը,—դրանք՝ այդ բոլոր դյուցազունները գերբնական հզորությամբ են օժտված։

Մեր գլխավոր ծռերը հիմնականում արտացոլում են ու բովանդակում արեգակնային դյուցազնի—արև աստծու որոշ միակցությամբ նաև ամպրոպային աստվածության հատկությունները։ Եթե այս առումը ճիշտ է, ապա, ուրեմն, նաև երկրորդական ծռերից մի քանիսի էության հատկանշական գծերն էլ պետք է որոնել նույն այդ արեգակնային սխեմայի մեջ, թերևս արեգակի արբանյակների շարքում։

Արև աստծու՝ Միթրայի արբանյակների թվին են պատկանում նաև վերը հիշված անմահ մանուկները՝ Cautes և Cautopates-ը։ Այս անունները, գուցե, մականունները, հատկապես վերջինը հնչյունանմանությամբ հիշեցնում է մեզ ասացող Մանուկ Թորոյանի պատումի Անուշ Բոթոթը=Անուշ Բօթօթը։ Սրա անուշ մակդիրը տվյալ դեպքում, կարծում ենք, չի նշանակում՝ դուրեկան, քաղցր, սիրելի, ինչպես սովորաբար այժմ հասկանում ենք, այլ պարունակում է ավելի շուտ փոխաբերական կրոնա-առասպելական իմաստ։

Անոյշ բառը փոխառյալ է պահլ. anoš—անմահ, հավիտենական, նաև երանելի։ Ըստ H. Hübschmann-ի anušak բառը տարբեր է անոյշ բառից, իսկ Հր. Աճառյանը (Արմ. բառ.) արդարացիորեն առարկում է և այդ նույն բառից է բաղադրած համարում, իբրև փոխառյալ բառ, որ նշանակում է՝ անմահ, անմահական, հավիտենական, անանցանելի. — անուշակ կերակուր—ἀμβροσία: Յաճախապատումի մեջ «արքայության վայելքն ստեպ կոչվին Անուշակ փառք, Անուշակ պարգևք, և այլն», կամ անոյշք դրախտի նշանակությամբ գործածված կա նաև Եզնիկի մոտ՝ «կէսն ի փառս և կէսն յանարգանս. և մի թերին յԱնոյշս և միւս թերին ի դժոխս»։ «Ի Քրոնիկոնին Եւսեբեայ այլ կըռվի վասն նախահօրն՝ «յԱնուշից և ի բազմերան կենացն տարագիր գտանէր»։[1]

Հետևաբար անուշ—անոյշ նշանակում է՝ անմահ, հավիտենական, երանելի, դրախտային, դրախտենական։

Ինչ վերաբերում է Բոթոթ <Բօթօթ <Բաւթօթ, ապա դա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Միթրայի արբանյակ Cautopates> Cautopat-ը pa[2]-ի հապավումով > Cautot, որ է Բաւթօթ> Բօթօթ> Բոթոթ։

Այսպիսով՝ մեր Անուշ Բոթոթը=Անմահ Բոթոթ համապա-

---

[1] Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք Հայոց, էջ 425. *H. Hübschmann*, Armenische Grammatik, I, Leipzig, 1895, էջ 99—100; *M. Abegian*, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899, էջ 27: Հր. Աճառյան, Արմատական բառարան, հատ. Ա., Երևան, 1927, էջ 363—365։

[2] Անալոգիկ va=pa վանկի հապավմանը Haur-va-tat-ի մեջ Haurtat> Hurtat> Xordat և այլն, տես ստորև։

տասխանում է Միթրայի արբանյակ անվան Cautopat > Cau-tot-ին։

Բ. Haurvatāṭ և Amərətāṭ

Միթրայի դաշնակից Aməša Spənta-ների մեջ աչքի են ընկնում մանավանդ երկուսը՝ Haurvatāṭ-ն ու Amərətāṭ-ը (ավ. Haurvatāṭ, Amərətaṭ; պահլ. Xūrdaṭ, Amurdaṭ, պարս. Xurdād خرداد, Murdād مرداد պարսիկներից անցնելով արաբներին, սրանք ստացան هاروت Hārūt և ماروت Mārūt ձևերը քրդ. خورد مورد xorud-morud «մի տեսակ ծաղիկ է» (Հ. Աճառյան Արմ. բառ.)։ Haurvatāṭ, Amərətāṭ «այդ զույգ իգական հրեշտակապետները շարունակ միասին են կոչվում և կազմում են մի անբաժանելի (անմեկնելի) զույգ, հաճախ մի Dvardva-dual . . Haurvatāṭ . . . տառացի նշանակում է ողջ լինելը, կատարելություն, լիություն։ Այս ոգին անձնավորումն է առողջություն, կատարելություն հասկացության։

...Amərətāṭ (a-mṛta-ta) բառացի նշանակում է անմահություն, այսինքն՝ մահվան և նրա պատճառի դադարում, բացասում . . . . Հոգևոր աշխարհում Haurvatāṭ և Amərətāṭ նախապատկեր կամ պրոտոտիպ են հանդիսանում ուժի և տոկունության այս երկրավոր կյանքում . . . Նյութական աշխարհում դրանք ջուրն ու բույսերն են, որոնց համար առանձնապես հոգում են այդ հրեշտակապետները։ Նրանց անունների կապը ջրի ու բույսերի թագավորության հետ անտարակույս նույնքան հին է, որքան Gāthā-ն (Ys. 51. 7)։

Պարսից մոգական տոմարում երրորդ ամիսը (մայիսի 20—հունիսի 19) և վեցերորդ օրը կրում են Haurvatāṭ-ի անունը, իսկ հինգերորդ ամիսը (հուլիսի 19—օգոստոսի 18) և յոթերորդ օրը կոչված են Amərətāt-ի անունով . . . Սրանց թշնամիներն են՝ «Քաղցն ու ծարավը» . . . կամ Tauru և Zairica չարքերն Ավեստայում» . . .[1]

---

[1] W. Jackson, o. c., էջ 638—639։ Ըստ Հր. Աճառյանի (Արմ. բառ.)՝ Xurdād—մայիս ամիս, իսկ murdād—հուլիս ամիսը։ Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ (Հին հավատք Հայոց, 336—7)՝ Խորդատ կամ Հաուրվադադ, որ է կենսատու, ժամանակէ վարիչ, խնամակալ երկրի բույսոց և ջրոց. իրեն նվիրված է Է ամիսն (սեպտ.), ամսոյ Զ. օրն և Շուշան ծաղիկն։ Զ. Ամըրդադ կամ Ամարդադ, որ է Անմահատուր, կամ մահվան դյուրացնող, խնամող ծաղկանց և պտղոց. իրեն նվիրված է ամսոյ Է օրն և Ջամբա (?) ծաղիկն, իսկ էջ 339 գրում է՝ «Մուրտատ (Տրէ.

Այդ իրանական հինավուրց անունները, կրոնա-առասպելաբանական տերմինները պահպանվել են մեր լեզվի, թերևս, նախապես կրոնի ու առասպելի մեջ, իսկ ներկայումս միայն բուսական աշխարհում իբրև ծաղիկների անուններ։ Թե ինչ ծաղիկներ են դրանք, դժվարանում ենք ասել։ Մեր ձեռքի տակ եղած աղբյուրները մշուշապատ, անորոշ, հաճախ հակասական կամ տարբեր սահմանումներ են տալիս։ Մեջ ենք բերում մեր աղբյուրներից մի քանի քաղվածքներ։

1. Հորուտ կամ Հորոտ, ի, ից. գ., նույն է ռմկ. ծաղիկ գեղեցիկ և անուշահոտ իբրև դկանթեղաշար փունջ մանրիկ շուշանաց, հանգոյն սըմպուլի, է որ կապուտակ, և է որ սպիտակ թութեա, թիւթեա չիչէի. Հորուտն և մորուտն (կամ հորոտն և մորոտն), և մանուշակ. Ագաթ. . .։ Հորուտն և մորուտն և սապուղանն Մխ. առակ. սահմանում է Նոր Հայկ. բառ., առանց վկայակոչումների համարյա նույնն Առձ. Բառ.:

2. Հորոտ-Մորոտ. Հորուտ-Մորուտ. Խորոտ-Մորոտ.

Թվի թե խեղևի ծաղկներ են, և ի հնուց շատ ծանոթ ի Հայս, ուր մինչև հիմա լավի, սակայն լսողքն և ճանչցողքն՝ չեն միաբան (արդարացի է բազմահմուտ Նահապետը։—Կ. Մ.-Օ.), ուրիշ տեղ այլ հիշեցինք որ լեռնային ծաղկանց կարգումն էր ըստ Առակախոսին մերո, որ և բաց տառերով գրած է Հուրուտ-Մաւրուտ, որով կ'իմացվի թե պետք է գրել հիմա օ տառիվ և ոչ ո։ . . . Իբրև ծանոթ հիշե հին բժշկարանն՝ «Թէ խոցն որդնէ՝ (որդ նստի), Հորոտ Մորոտ ծաղկի (sic!) աղա մանր, մեղրով և քացխով շաղէ և դիր, թափէ զորդն»։ Նոր ծանոթարարք մեր կ'ըսեն, թե Թուխթիա ծաղիկն է սա՝ մանրիկ կապուտակ փնջաձև անուշահոտ, և աղբերաց եզերք գտնվի. իսկ Ծաղկերգուն նշանակե զույնն այլ.

«Խորոտ Մորոտ մաւի ներկած ժանկառի նման սուրմայուն,
Աչեր հազար պիտի նայի, խառներ հետ Ախլայխնձորուն»։

Այս և նորոց վկայությունն ցուցնէ, որ Մխ. Գոշև քանի

նոյեմբեր). Ժէ օրն տուն քաղելու գնենուֆար ծաղիկ, Զեշմի-Նիլուֆէր»։ Ընդունելով, որ Ժէ օրն վրիպակ է փոխան. ուղիղ՝ է, այնուամենայնիվ մեջ բերածս վկայությունները հակասական են այդ ոգիներին նվիրած ամիսների անունների գծով։

մի դար վերջը՝ Հորոտ Մորոտ և իր ցեղակից Ասպուռզանն և Նմանիքն իջեր են լեռներեն վայր ի դաշտս. կամ լավ ևս ըսել, ոչ միայն ի լերինս՝ այլ և ի բարձրավանդակ դաշտագետինս այլ գավին։

— Ըստ Շեհրիմ. է Hyacinthus Orientalis Արևելյան Հակինթ։

— Հորոտ Մորոտի անունն գուշակել տա առասպելական ծագումն, մանավանդ երբ հիշվի ի Պարսից մեջ այլ լսված ավանդություն մի, ըստ որում՝ Արոթ և Մարոթ երկու հրեշտակք էին, զորս խաւրեց աստված յերկիր՝ զխեղճ մարդիկ մխիթարելու համար. բայց կ՚երևի թե վստահ չէր իր նվիրակաց վրա, որոց խրատներ այլ տվավ զգուշությամբ վարվելու. սակայն անոնք... հետևեցան որդվոց մարդկան հեշտասեր բարուց, կամ դայս ավանդողներու (sic!), որք քան զհրեշտակս՝ զաստված նվաստացնեն այսպիսի օրինակով»։ (Ղ. Ալիշան՝ Հայբուսակ. Վեն., 1895).

3. Հր. Աճառյանն այդ Հորոտ-Մորոտ ծաղիկների սահմանումը տալիս է ըստ Հայկ. Բառարանի ու Ղ. Ալիշանի՝ Հայբուսակի։[1]

4. «Հորոտ-Մորոտ (զենդ. haurvat և amərətat—իրանական դիցաբանության ոգիներ. առաջինը (=լիություն)՝ ջրի պահապան իգական ոգի, մարդկանց բարեկեցություն շնորհող, երկրորդը (=անմահություն) բույսերի պահապան իգական ոգի, մարդկանց կյանք է պարգևում, Գ. 1. Ջրերի և բույսերի ոգիներ։ (? Այս նշ. հայերենի մեջ կորած է)։ Մի տեսակ անուշահոտ և գեղեցիկ ծաղիկ, որի դեմ դնում են լատ. Giacinto tuberoso կամ Giacinto Indiano, կամ Hiacinthus orientalis կամ Primula auriculata Lam.։ Ըստ Բաջ. Հորոտ կամ Հորոտ է բրաբիոն»։[2]

Վերջապես, հայ բուսական աշխարհի հարստությանը քաջածանոթ ավագ գիտ. աշխատավոր, դեղագործ՝ Հ. Սեպետճյանը սիրահոժար տրամադրեց մեզ այդ ծաղկի հետևյալ սահմանումը.

5. «Հորոտ-Մորոտ (Լենինական), Գինարբուկ (Վան)—Primula

[1] Տես՝ Հր. Աճառյան, Հայերեն գավառ. բառարան (Էմին. Ազգ. ժող. հ. Թ.) և Արմատական Բառարան. վերջինիս մեջ քաղված են նաև «Հայբուսակի» վկայակոչումները։

[2] Ստ. Մալխասյան, Հայերեն բացատրական բառարան։

amoena—ընտանիք գարնանայինների primulaceae. մի հատ ծաղկացողունի վրա մի հուրան (փունջ) ծաղիկներ ունի, կապույտ, մանիշակագույն, բավական դուրական հոտով. հարմար է գեղեցիկ ծաղկափնջերի (բուկետների) համար. տերևները վեր չեն բարձրանում. երկար, ձվաձև են, ատամնավոր շրջանակաձև փռված են գետնի վրա։ Աճում է լեռնային շրջանների խոնավ գետիններում։ Արմատը շատ արմատիկներից բաղկացած մի փունջ է»։

Վերոհիշյալ վկայակոչումներից ու մեջբերումներից հետո էլ Հորոտ-Մորոտին պատած սկզբնական մշուշը չփարատվեց։ Անորոշությունը դեռևս մնաց իր նախկին ուժի մեջ։ Անհայտն անհայտով բացատրելու մտածողությունը միշտ էլ ապարդյուն է՝ անհայտ կը մնա։ Չերկարացնենք. Թողնենք մասնագետ բուսաբաններին պարզելու և որոշելու, թե ինչ ծաղիկ է կամ ինչ ծաղիկներ են Հորոտ Մորոտը, պծիկով միացած, իբրև մի ծաղիկ՝ թե երկու տարբեր ծաղիկներ։ Մի ծաղիկ է, «մանրիկ, կապուտակ, անուշահոտ, փնջաձև, որ կաճի աղբյուրներու եզերքները (այլ վարիանտով՝ «և աղբերաց եզերք գտնվի» ըստ Ղ. Ալիշանի և Նրա «Նոր ծանոթարարք»-ի, թե՞ մեր սիրած, քնքույշ Շուշանն, կամ Զամբան (?) կամ Նունուֆարը, գուցե սրանց ազգ ու ցեղին պատկանող, բայց ավելի որոշ նկարագիր ունեցող ծաղիկներ, կամ թե „der Name des Amərətaṭ ist ganz besonders verknüpft mit dem gaokərəna oder heiligen weissen Haomabaum, von dem der ambrosische Trank gewonnen wird, dessen Genuss bei der Auferstehung die Unsterblichkeit verleiht (Sir. I, 7; համմտ. Bd. 30. 25)[1] (=Amərətaṭ-ի անունը նամանավանդ կապված է gaokərəna-ի կամ սրբազան սպիտակ Haoma ծառի հետ, որից ստացվում է այն անուշակ խմիչքը, որի ճաշակումը հարության ժամանակ անմահություն է շնորհում»)։

Համենայն դեպս, այս բոլորից հետո մի բան է պարզ ու հաստատ, որ Հորոտ-Մորոտը ծաղկի (կամ ծաղիկների) անուն է, որ այդ ծաղիկը (կամ ծաղիկները) գոյություն է ունեցել և հին Հայաստանում, և Նոր Հայաստանում, անգամ ներկայումս էլ ցավոք, ըստ բուսաբանական դեֆինիցիայի այժմ անորոշ, բայց՝

[1] W. Jackson, o. c., էջ 638։

ամենայն հավանականությամբ, անցյալում պարզ, որոշ ու մեկին, քանի որ նրա հետ կապված են եղել նաև կրոնա-առասպելական հավատալիքներ և որ այդ ծաղկի (կամ ծաղիկների) անունը կապ է ունեցած եղել իրանական Haurvatāṭ և Amərətāṭ բարերար ոգիների հետ, որոնք, անկասկած, մուտք են եղել գործած ու պաշտված հեթանոսական Հայաստանում: Այդ ոգիների ու մեր Հորոտ> Հաւրոտ և Մորոտ> Մաւրոտ ծաղիկների անունների նույնացումը. ստուգաբանությունն և ուղիղ մեկնությունը՝ ըստ Հր. Աճառյանի (Արմ. Բառ.)՝ տվել է, նախ, Կ. Կոստանյանը,[1] ապա ուրիշները:

Զարգացնելով Կ. Կոստանյանի թեզը, Մ. Աբեղյանը գրում է. «Մեզ թվում է, թե հուրի կոչումը նույն է, ինչ որ հօրոտ կամ Հօրուտ, որով հեթանոս հայերի մեջ ջրերի պահապան և խնամակալ ոգիներն էին կոչվում. . . Արդի ժողովրդական հուրի (Հուրիկ և Հրեղեն մինչև այժմ կնոջ անուն է) բառն ևս հաուրուատ բառի ուրիշ նվազական ձևը պետք է լինի (Մ. Ա. ծանոթության մեջ բերված են հետևյալ օրինակները՝ «ինչպես Մաթեոս—Մաթիկ կամ Մաթի և Խաչատուր--Խաչիկ կամ Խաչի. Մաթեոս—Մաթիկ կամ Մաթի և Խաչատուր--Խաչիկ կամ Խաչի. Հաուրուատ—Հաուրի կամ հուրի, հուրիկ. . . ;), այլն, այնպես և Հաուրուատ—Հաուրի կամ հուրի, հուրիկ. . . ;), որով և հուրի—հրեղենները ներկայանում են իբրև հին հօրուտը կամ պարսկական հաուրուատը, այսինքն՝ ջրերի խնամակալ ոգիներ, և այս հակառակ չէ մեր արդի ժողովրդական հավատալիքներին, որոնք ապրում են ներին հուրիների կամ հրեղենների մասին, որոնք ապրում են ջրերի մեջ, առավելապես փոքր լճակների հատակում: Միևնույն ջրերի մեջ, հուրի--հրեղեն աղջիկների հետ ապրում են և հրեղեն ձիանք և հրեղին գոմեշներ, որոնք նույն բնորոշ հատկությունները ունին, ինչ որ հրեղեն աղջիկները»:[2]

Ինչպես տեսնում ենք, Մ. Աբեղյանը՝ հակառակ Ստ. Մալխասյանի բացասական կարծիքին՝ աներկբա պնդում է, որ հոբուտը—հորոտը = արդի հուրի—հրեղեն ջրերի խնամակալ ոգի է եղել հին հայկական հավատքի մեջ: Այդ ճիշտ կռահումը մենք

1879, էջ 33:

[1] Կ. Կոստանյան, Հայոց հեթանոս. կրոնը, Վաղարշ, 1879, էջ 33: «Մուրճ» ամսագիր, 1890. № 1, էջ 44—45:

[2] Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ, «Մուրճ» ամսագիր, 1890. № 1, էջ 44—45: Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ; Գ. Սրվանձտյանցի երկասիրություն. «Der arm. Volksglaube; Գ. Սրվանձտյանցի երկասինույն հեղինակի՝ „Der arm. Volksglaube; Մեր ազգագրական հանդեսները. «Գրոց-Բրոց», «Համով-Հոտով» և այլն: Մեր ազգագրական հանդեսներն ու ժողովածուները:

կաշխատենք ավելի հիմնավորել նոր տվյալներով, որոնք քաղված են մեր «Սասնա Ծռեր» դյուցազնական վեպից։

Ի՞նչ կապ ունի Հորոտ-Մորոտը մեր «Սասնա Ծռեր» ժողովրդական վեպի հետ, որի պատումներից և ոչ մեկի մեջ չի հիշատակված այդ ծաղիկը կամ ծաղիկները։ Ինչո՞ւ ենք խորամուխ լինում բուսական աշխարհի մեջ։

Ահա թե ինչու։

Ինչպես փոքր ինչ առաջ տեսանք, ասացող Մանուկ Թորոյանի պատումի մեջ հիշվում են ի թիվս այլ «ծռերի», որոնք շտապում են օգնություն հասցնել Թշնամու դավադրանքով հորն ընկած և մահվան գրկում գտնվող Մհերին, նաև Հոթոթ > Հաւթոթ > Հօթոթն ու Մոթոթ > Մաւթոթ > Մօթոթը։ Ահա այս ծռերն են, որ մեզ հետաքրքրում են։ Մեզ թվում է, որ այս անունները, ամենայն հավանականությամբ, առաջ են եկել աղճատ ձևով հենց նույն այդ Հորոտ > Հօրոտ > Հաւրոտ և Մորոտ > Մօրոտ > Մաւրոտ անուններից, ինչպես սրանք Haurvatāṭ > կրճատ > Hanrvāṭ > Xūrdaṭ > Xurdad > Xorud > Hārūṭ և Amərətāṭ > Amūrdaṭ > Murdad > Morut > Mārūṭ անվան ձևերից, եթե նկատի ունենանք հետևյալը.

ա. Մուշ-Ալաշկերտ բարբառում հայերեն որոշ բառերի մեջ որպես թավ կամ թավանման արտաբերվող հնչյուններից է նաև «տ» || տհ հնչյունը մի շնչով արտասանված։ Այդ հնչյունը՝ լրիվ «թ» հնչյունը չարտաբերելով՝ մոտ է և «տ» և «տհ»-ին, մի տեսակ միջին տեղն է բռնում։

բ. Այդ «տ» || տհ հնչյունը կարող է և պարզ «տ» հնչել և ընդհակառակն թավանալ, դառնալ «թ» հետադաս և նախադաս «տ» և «թ» հնչյունների ազդեցությամբ։ Տվյալ դեպքում այդ «փոփոխ» հնչյունը հաջորդ երկբառ տողի՝ «Անուշ Քոթոթ»-ի թավ «թ» ազդեցությամբ կարող էր նույնպես արտաբերվել որպես հնչեղ թավ «թ»—Մորոտ > Մորոտհ > Մորոթ, իսկ վերջին ձևը՝ հնչյունանմանության օրենքի համեմատ՝ հանգավորմամբ փոխեր «ր» հնչյունը «թ»-ի—Մորոթ—Մոթոթ—երկրորդ տողի՝ Քոթոթ-ի ազդեցությամբ։ Այս հնչյունափոխությունը տեղի ունենալուց հետո՝ շատ բնական է, որ Հորոտ Մորոտ > Հորոտ Մոթոթ միասնական նշանակությամբ ըմբռնված բարդության առաջին երկվանկ մաս-բառն էլ՝ նույն օրենքի համեմատ՝ են-

թարկվել հար և նման փոփոխության, այսպես՝ Հորոտ-Մորոտ > Հօրոտ-Մօրոտ > Հօրոթ-Մօրոթ > Հօթոթ-Մօթոթ։

Ապա ի՞նչ կապ կարող է ունենալ, կրկնում ենք, այդ Հօրոտ-Մօրոտ > Հօթոթ-Մօթոթ-ը մեր Սասնա ծռերի և նրանցից մասնավորապես Մհերի հետ։ Ի՞նչպիսի ֆունկցիաներով են նրանք օժտված եղել։

Այդ կապը՝ ըստ «Սասնա Ծռերի» տվյալ պատումի բնական է և տրամաբանական, իսկ նրանց հանդես գալն էլ հենց նրանց ֆունկցիոնալ էությունից ելնող։

Haurvatāṭ (=Հորոտ > Հոթոթը) Ջրի ոգին է։ Որպես այդպիսին, նա ողջություն, առողջություն է պարգևում մարդուն ու պաշտպանում նրան հիվանդություններից. իսկ Amərətāṭ (=Մորոտ > Մոթոթ) բույսերի ոգին է և երկար կյանք ու անմահություն է շնորհում մարդուն, պաշտպանելով նրան մահվանից։ Դրանք մարդու պաշտպան արագահաս հրեշտակներն են, և Մհերը դրանց օգնության կարիքը, հարկավ, առեղծված պայմաններում շատ պիտի զգար։

Մհերը կռապաշտության—դուշմանի հետ կռվելիս՝ մահացու վտանգի է ենթարկվում.

«Բժմանդ թալեցին, զՄհեր բռնին.
Բռնին զՄհեր, տարան,
Թալեցին զՄհեր քառսուն կանգուն հոր մի...
Բաղդըդու խալիֆեն ըսեց.
— Յոթ օր Մհեր Թըլս հա յողա,
Յոթ օրեն հետև երթանք, քարկոծինք զէնի...»
. . . .

Բաղդադի խալիֆայի ծրագիրն ի կատար է ածվում՝ Մհերին քարկոծում են։

«Էդոնք քարկոծեցին, քար լցրին էդ հոր.
Քար էգավ, հասավ հորու բերան.
Բերեցին արջիջ հալին, լցրին էդ հոր,
Յելավ հորու բերան մոլվավ.
Յելան Թողին էգան։ (II, Ը, 51)

Ահա այստեղ է, որ Սասնա օջախի պահապան «Ոգի—հրեշտակ» Բեռի Թորոսը վրա է հասնում, իր հետ բերելով նաև Հոթոթ, Մոթոթին, Անուշ Քոթոթին, Խոր Մանուկին և մյուս փոքր

ու մեծ, անուն կրող և անանուն, ծուռերին, օգնում է Մհերին, ջարդում կռապաշտներին և հաղթականորեն դառնում հարազատ Սասուն։ Այստեղ է, որ Հոթոթ Մոթոթը կատարում են իրենց ֆունկցիոնալ դերը՝ ազատում են Մհերին մահվան վտանգից՝ առողջություն և անմահություն պարգևում նրան։ Մեր վեպի ամբողջ ընթացքում այս զույգ «ծուռերը»՝ Հոթոթն ու Մոթոթը ընդամենը երեք անգամ են հանդես գալիս՝ ա. Երբ Մսրա մելիքը հարձակվում է Սասունի վրա՝ մահ ու ավերածություն տարածելու նպատակով և բ. երբ Մհերը մահացու վտանգի է ենթարկվում (այս միջադեպում երկու անգամ են հիշվում սրանց անունները)։ Վեպի մեջ խոսք չկա անգամ նրանց հոգեկան ու ֆիզիկական հատկությունների մասին, բայց նրանց ոգին, նրանց էությունը, ֆունկցիոնալ դերը՝ չնայած անխոս, անբարբառ, զգալի է մեր դյուցազնական վեպի մեջ։ Համարյա բոլոր կրիտիկական, տագնապալից մոմենտներին զգացվում է նրանց էական, ներգործուն միջամտությունը։ Եվ այդ պոտենցիալ ուժը, այդ կենսատու էությունն արտահայտվում է երկու միավանկ բառով, երկու ամենապարզ էությամբ, երկու կենսատու, կենսաբաշխ մատերիայով, հաց(=հող=բույս) և ջուր (հետագայում փոխարինված գինով)— Haurvatāṭ և Amərətāṭ=Հորոտ Մորոտ=Հոթոթ-Մոթոթ։

Այսպես, «ծուռերի» նախահայրը=հայրը, Մհերը (=Սանասար-Բաղդասարը) գոյանում են, ժողովրդի խոսքով ասած՝ «բհամ են գալիս», քարավեժ աղբյուրից կամ կաթնաղբյուրից, կամ ծովափնյա ու ծովամեջ աղբյուրից—ջրից։ Եվ ոչ միայն նրանք, այլև նրանց ձին՝ Քուռիկ Ջալալին և զենք ու զրահը։ Նրանց մայրը Ծովինարն է, Ծովյալ խանումը կամ անանուն կույսը, դա չէ փոխում էությունը, երկնային ու երկրային ջրերի մայրն է, անձնավորումը, պաշտելի ոգին—աստվածուհին։ Սա է, որ անարատ կույս լինելով ջրից հղիանում է. սա է ծնում, սնում իր զավակին (զավակներին). սա է հոգատար նրանց առողջության, անվտանգության մասին։ Ջուրն է ոչ միայն այս ջրածին դյուցազների, այլ և սրանց սերնդի հարազատ տարերքը։ Ջրի մեջ են սրանք հզորանում, թարմանում, ամրապնդվում նորանոր սխրագործությունների համար։ Այդպես են զարգացման միևնույն ստադիան ապրող բոլոր ժողովուրդների ու ցեղերի ծովածին, ջրածին, միաժամանակ բուսածին, արևածին և այս առնչու-

թյամբ ամպրոպածին աստվածությունները, որոնք կրում են ծովային, ջրեղեն, հրեղեն մակդիրներ, ինչպես, օրինակ՝ Միթրան, Agni-apam napat-ը, Indra-ն, Trita aptya-ն և շատ ու շատ նմանները։

Մեր ծռերի նախնիների մայրը, ըստ մի քանի պատմածների, կոչվում է Ծովինար, Ծովյալ խանում, Ծովյան։ Սրանք, արդյո՞ք սկզբնապես հատուկ անուններ են եղել, թե մականուններ—դըժվարանում ենք հաստատ պատասխան տալ։ Մի բան է միայն հաստատ ու աներկբա։ Այդ այն է, որ նա ջրածինները բեղմնավորող, սնող ու ծնող արգանդն է, մայր անոթն է այդ ջրածին, ծովածին հերոսների, ապա և ջրային տարրերքի անձնավորումը՝ ոգին է, մի ոգի, որ, անշուշտ, հին հայկական պանթեոնի գլխավոր անդամներից—աստվածություններից մեկը պիտի եղած լինի։ Եվ այս տեսակետից հետաքրքրական է Նոր-Նախիջևանի բարբառում պահպանված պաշտամունքային տերմինը «ծովի մարդ»,[1] որը պարունակում է հենց այդ կրոնաառասպելական հասկացությունը, այսինքն՝ մի ոգի, որն իմաստավորվում է կամ իբրև ծովի մայր, կամ ծովային մայր, երկու դեպքում էլ կինը ծնող է, մայր է սերտ կապված ջրային տարրերքի՝ ծովի հետ—«Երկնէր և ծովն ծիրանի, երկն ի ծովուն ունէր և զկարմրիկ եղեգնիկ ...:» Երկունքի պտուղն էլ, հարկավ, ծովածին է, բուսածին ...

Եվ կրկին ու նորից փայլուն կերպով արդարանում է մեծ գիտնական ու մտածող Ն. Յա. Մառի թեզը, որով ղեկավարվելով՝ ակադ. Հ. Ա. Օրբելին մեկնաբանում է ջրի ու կնոջ ֆունկցիոնալ դերը մեր էպոսի մեջ. „Подательница жизни, вода, в образе женщины, также подательницы жизни,—ասում է նա,—один из отправных моментов в палеонтологическом анализе семантики Н. Я. Марра—нашла себе отражение в образе прекрасной Армаган, которую спасает от дракона Мгер, этим самым освобождающий от вишапа и источник".[2] Արմաղանը=է Ծովինարին իր ֆունկցիոնալ դերով։ Ար-

---

1 Ոմանք կարծում են, որ այդ «ծովի մարդ»-ը սոսկ աղճատումն է ծովինարի։

2 И. А. Орбели, Давид Сасунский, Армянский народный эпос, изд. Акад. Наук СССР, Москва—Ленинград, 1939, стр. XXIII.

մաղան նշանակում է նվեր։ Իսկ ինչ է նշանակում Ծովինար—ծով-ի-նար։

Ծովինար (=Ծովիան=Ծովիալ), իբրև հատուկ անուն, տարածված իգական հատուկ անուններից մեկն է մեր ժողովրդի մեջ, իսկ իբրև հասարակ անուն՝ նա մեր բարբառներում պահպանված հազվագյուտ բառերից է և նշանակում է, ըստ մեր բառարանագետների՝ «կայծակ», «փայլակ»։ Ըստ Դ-ր Երվ. Շահազիզի Նոր-Նախիջևանի բարբառում և կենցաղային հավատալիքների մեջ կա նաև «ծովի մարիր» ձևը, որ հարգելի հեղինակը բացատրում է «ծովի մարեր—ջրերի մեջ ապրող չար ոգիք»։[1]

Գր. Ղափանցյանը՝ մեջ բերելով բառարանագետների տվյալները քննելի բառի մասին, ինչպես և «ծովի մարեր»-ը, ապա հատուկ անուններ՝ Ծովի-ան Ծովի-ալ, Ծովի-նար, գտնում է, որ առաջին մասը ծով հասարակ անվան սեռական հոլովն է, իսկ երկրորդ մասը՝ «անհասկանալի-ան»-ը (=дух, божество?*) կամ—«ալ» (ալ-ք նշանակում է «չարք», քաջք)։ Ինչ վերաբերում է «նար» բառին, ապա նա գրում է.* „Существование у армян духа воды, точнее женского духа воды или моря, и то в форме nar-, мы поддерживаем, во-первых, заменой Tsovinar формой Tsovi-al в арм. эпосе „Сасунс. богатыри“ (al-kh значит „бес, чорт“), а затем сосуществованием одноименного и однозначущего божества у других древних народов Передней Азии. В частности у вавилонян был речной бог (Flussgott), а по Деймелю—речная богиня (Flussgottin) под названием Nār-u, а у индусов был мифический „прачеловек“ (Urmensch) nara-, а в эпическое время был Nara, обозначающий вид „гандахаров“ (eine Art Gandharven), а позже „водный дух“ (Wassergeist), с которым не случайно созвучно имя хеттского бога клятвы Nāra, как думал Павел Кречмер (см. Kl. Forsch., 308, прим.1).[2]

---

1 Ս. վ. Ամատունի, *«Հայոց բառ և բան». Հր.* Աճառյան, *«Գավառ. բառարան».* Երվ. Շահազիզ, *«Նոր-Նախիջևան և Նոր-Նախիջևանցիք», Ազգագր. Հանդես, 1902, էջ 52—53. Гр. Капанцян,* Хеттские боги у армян, изд. Госунта, Ереван, 1940, *էջ 42—43.* Ստ. Մալխասյան, *Հայերեն բացատր. բառարան։*

2 *Г. Капанцян, անդ, էջ 44։*

Հարգելի հեղինակն այս տեսանկյունով քննության է առնում նաև ծիսապաշտամունքային մնացորդ «Նուրին»-ը և հայ ժողովրդական պարերգի «Նարոյ, Նարոյ, Նարոյ ջան» կրկնակը և գալիս է հետևյալ եզրակացության. „Nurin состоит из nur-in, т. е. есть производное от нашего вышеприведенного nar- с суффиксом -in…, իսկ «Նարոյ»-ի մասին նա ասում է. „что, быть может, есть наша богиня воды [nar (a)].[1]

Գր. Ղափանցյանի այս պրպտումները հետաքրքրական են և արժեքավոր հայկական հեթանոսական պանթեոնի լուսաբանության կապակցությամբ:

Նար-ը հատուկ իմաստ ունի: Սակայն դրա զուգակիցը կամ երկվորյակը պետք է նախ և առաջ որոնել տեղական հաբեթական լեզուներում, եթե նմանահնչյուն և նմանիմաստ բառեր կան, և հնդիկ-իրանական լեզվախմբում, մանավանդ իրանական աշխարհում, որն այնքան մեծ ազդեցություն է ունեցել ընդհանրապես մեր կուլտուրայի և մասնավորապես վերջինիս հատվածը կազմող հայ հեթանոսական կրոնի ու դիցաբանության վրա:

Արդ՝ ավեստերենում-զենդերենում կա nar-, nər-(սանսկ. nār, օսկ. ner, հուն. ἀνήρ «այր», „vir“, ապա և «ռազմիկ, ձիավոր» նշանակությամբ: Նույն արմատից կազմված է նաև nāirī, nāirikā (սանսկ nārī)—«կին», «հարս» նշանակությամբ: Մեզ թվում է, որ հենց այս արմատից է կազմված մեր հայերեն Նարոտ, Նարոտ (այսինքն՝ Նար-ին հատուկ) բառը, իրային ըմբռնմամբ՝ այն զույնզգույն ('կանաչ-կարմիր') ժապավենը, հյուսած թելը, որ որոշ ժամանակ կապում են նորապսակների (այր թե կին, փեսա թե հարս) և հատկապես հարսի պարանոցին, որովհետև փեսան որոշ վայրերում գուշքանց է կապում: Հետևաբար ‘Նար’ նշանակում է թե այր, թե կին—հարս:[2] Այստեղից էլ Ծովի-Նար նշանակում է ծովի-այր, ծովի կին, ծովի-հարս: Այդ կինը—հարսը կարող է մայր դառնալ՝ բեղմնավորվելով «ծովի-Նարից»=«ծովի այրից», և կոչվել «ծովի-մար»=«ծովի-մայր», որ կարող է նշանակել թե ծովի մայր և թե ծովային մայր:

---

1 Г. Капанцян, անդ, էջ 44—46:

2 Այստեղ հիշենք բացի Գր. Ղափանցյանի և ուրիշների մեջ բերած «Նար-ոյ»-ից, նաև մեր ժողովրդական խաղիկների կրկնակ-կանչերը՝ Հո՜յ-Նար, հոյ-Նար» և մի շարք հատուկ անուններ, որ այս արմատից են կազմված:

Մեր լեզուն իր պատմական շրջանում չի պահպանել քերականական սեռեր, ուստի ներկայումս այդ բառի մեջ պարզ չի նկատվում սեռային պատկանելությունը։ Սակայն դրա փոխարեն, կարծես, մեր լեզվի մեջ առկա է մնացել նաև Ծովինարի արական էությունը, իմաստը, երբ մենք տեսնում ենք, որ որոշ բարբառներում 'ծօվինարը' հասկացվում է իբրև «կայծակ», «փայլակ», որոնց անձնավորումները, ինչպես գիտենք համեմատական դիցաբանությունից, արական ոգիներ, արական աստվածներ են եղած՝ խիստ առնական ու ռազմիկ։ Թե ինչպես է կոչվել հին Հայաստանի նախարնիկների մոտ կայծակի, փայլակի=ամպրոպի աստվածը,—մենք չգիտենք։ Սակայն մի բան գիտենք և այդ այն է, որ պատմական շրջանում ըստ մեր գրավոր աղբյուրների՝ նրա անունը Վահագն է եղել, մի աստվածություն, որ նույն այդ նար=паг-ի ճանապարհով, այն է՝ Իրանի միջնորդությամբ է մուտք գործել մեր հայրենի հողը։

Այս առնչությամբ քննելի է նաև Հեղինար (Հեղի-նար), Հեղնար (հեղ-նար) հատուկ անունը, որ ըստ Գր. Ղափանցյանի, „в первой части возможно есть √ heł—лить воду (ср. hełeł—„поток воды“)+паг „дух воды“.[1] Դուրս է գալիս այսպիսով մի կատարյալ կրկնաբանություն։

Մեզ թվում է, որ այստեղ մենք գործ ունենք մի այլ արմատի հետ, որն ավելի կարծր նյութ է իմաստավորում, այն է՝ «հեղի» (=«հեղ») կամ «եղիկ», որ նշանակում է տհաս ցորեն կամ գարի, որ փունջ են կապում հասնելու մոտ արտերից, կրակի վրա աղանձում, ապա մաքրում և ուտում։ Դա հացաբույսերի, այսպես կոչված «նուբարն» է։ Ուրեմն եթե «паг» նշանակում է «այր», «կին», «հարս», դիցաբանորեն ընկալված՝ թե արական, թե իգական ոգի, ապա Հեղինար—հեղնարն էլ կլինի հացաբույսի, հացի (նաև արտերի) ոգի արական և իգական առումով։ Իգական առումը շատ ավելի հավանական է և ահա թե ինչու։ Սյուքածուփ արտերի մասին մեր ժողովուրդը, ինչպես հուշեց ինձ բարեկամներիցս մեկը, ասում է՝ «արտերը հերանց են գնում»։ Հերանց են գնում մեր կենցաղում նորապսակ հարսները, ուրեմն սխալված չենք լինի, եթե ժողովրդական այդ ասույթը իմաստավորենք՝ արտը—հարսը (=Հեղի-նարը) հերանց է գնում։

[1] Гр. Капанцян, անդ, էջ 44։

Մեր լեզվի մեջ մնացել է, կարծես, միայն իգականը, այն էլ իբրև իգական հատուկ անուն, ինչպես Ծովինարը, Հեղինար-Հեղնարը (սա կապ չունի Հեղինեի հետ)։

Այս միջանկյալ հետախուզությունից հետո, կարծես թե, պարզվում է, որ հայկական հեթանոսական պանթեոնում գոյություն են ունեցել ջրի (=աղբյուրի, գետի, ծովի) և հացի, հացաբույսի (=ցորեն, գարի և այլն) երկու պաշտելի ոգիներ, թերևս աստվածներ, որոնք սկզբնապես պատկերացվել են թե արական և թե իգական կերպարով։ Ժամանակի ընթացքում այդ արական ոգիները կամ մոռացության են մատնվել, կամ այլ անուններով պահպանվել, որ մեզ հայտնի չեն, թերևս վերածվել սոսկ հասարակ անունների, ինչպես, օրինակ, Ծովինար=«կայծակ», «փայլակ», կամ նրանք, այդ արական ոգիներն, իրենց տեղերը հայկական պանթեոնում զիջել են եկվոր հզոր աստվածությունների, օրինակ՝ Ծովինար արական ոգին տեղի է տվել Վահագնին, գուցե և ձուլվել նրա հետ, իբրև ամպրոպի և հաղթության հզոր աստվածություն։ Մինչդեռ ջրի ու բույսի=հացաբույսի իգական ոգիները շարունակել են համեստորեն ապրել հայկական կենցաղում ու հոգևոր աշխարհում, իբրև իգական հատուկ անուններ՝ Ծովինար և Հեղինար=Հեղնար, որոնցից առաջինը նույնիսկ՝ իբրև «ծովի մար» ջրի մեջ ապրող ոգի (չարացումը, դիվացումը պաշտամունքի զարգացման ավելի ուշ, թերևս, քրիստոնեական, էտապն է), իսկ երկրորդը՝ Հեղինար-Հեղնարը, հացաբույսի կենսատու ոգին, շարունակել է իր կյանքը հայկական գյուղական կենցաղում («հեղի անել») մինչև այսօր, ինչպես նաև պառավի կերպարանքով մեր «Սասնա Ծռեր» ժող. վեպի մեջ Մհերի «սիրուհի» արտատեր պառավի կերպարով, որի աղջկանը Դավիթն ազատում է «բանտարկությունից»։

Այստեղ կանգ առնենք։ Թողնենք ավելի պատեհ ժամանակի արտատեր պառավի (պառավն անանուն է) ու նրա աղջկա և Դեմետրայի ու նրա աղջկա՝ Պերսեֆոնայի, ինչպես և երկրի կեղևն ու հացաբույսերն անձնավորող՝ բազմաթիվ ոգիների—աստվածությունների ու նրանց գունագեղ առասպելների զուգադրություն-

ները։ Այս կապակցությամբ արտաակեր պառավի կերպարը «Սասնա Ծռերի» մեջ իմաստավորել է ակադեմ. Հ. Ա. Օրբելին։[1]

Կարելի է անգամ մոտավոր ճշտությամբ նշել, թե որ շրջանում և ինչ պայմաններում են այս հայկական հեթանոսական ազդեցիկ ոգիներն իրենց տեղերը զիջել այլ ոգիների կամ աստվածների, իսկ իրենք, իրենց հերթին, ավելի համեստ դիրք ընդունելով՝ անցել կամ սովորութական կենցաղը, կամ ստորադաս ոգիների շարքը, կամ մնացել որպես սոսկ իգական հատուկ անուններ։

Այդ տեղի է ունեցել Իրանի աշխարհակալության վաղ շրջանում, երբ Աքեմենյանները ոչ միայն նվաճեցին Հայաստանը, այլ և իրանական կուլտուրան և սրա բաղկացուցիչ մասը կազմող Զրադաշտական կրոնը գերիշխան հանդիսացավ հայ միջավայրում, երբ հայկական պանթեոնի աստվածներն ու ոգիները, ինչպես և ընդհանրապես կրոնապաշտամունքային ու քաղաքական-սոցիալական կյանքը տեղի տվեց իրանականին և համակերպության ուղիներ և միջոցներ գտավ վերջինիս հետ։ Ահա այդ շրջանումն է, որ մուտք են գործում իրանական աստվածները՝ Արամազդ, Վահագն, Անահիտ՝ և այլք, դրանց շարքում նաև Haurvatāṭ = Հորոտ (ջրի ոգին, աստվածուհին), որը ըստ իս գրավում է հայկական բնիկ Ծովինարի պատվավոր տեղը, և Amərətāṭ = Մորոտ (բույսի = հացաբույսի ոգի, աստվածուհի), որին իր տեղն է զիջում հայկական բնիկ Հեղինար-Հեղնարը։

Ամփոփենք այս գլխի վերջին հատվածը։

Ծովինար, Ծովյան (Ծովիան), Ծովյալ (Ծովիալ) խանում, ինչպես և Հեղինար (Հեղնար)՝ դրանք հին հայկական պանթեոնում կենսատու. ջրի ու հացաբույսերի ոգիների կամ աստվածությունների կամ հատուկ անուններն են եղել կամ մականունները։ Դրանք իրենց էությամբ ու ֆունկցիաներով համապատասխանել են հարևան ժողովուրդների ու ցեղերի նույնանման

---

[1] «Սասունցի Դավիթ» էպոսը, «Խորհրդային գրականություն», 1939, 8—9, էջ 18։

Հացաբույսի անձնավորյալ ոգիների առնչությամբ շատ հարուստ նյութեր կան Ջ. Ֆրեզերի հռչակավոր աշխատության մեջ, որի ամփոփ ռուս թարգմանության մեջ կարելի է բավականաչափ բան գտնել այդ ոգիների ու դրանց հետ կապված զրույցների ու հավատալիքների մասին, տես Джемс Фрезер, Золотая ветвь, Вып. III, Москва, 1928.

աստվածություններին, դրանց թվում նաև իրանական Haurvatāt-ին (=Հորոտին) ու Amərətāt-ին (=Մորոտին)։ Վերջիններս գրավել են բնիկ հայկական աստվածությունների՝ Ծովինարի ու Հեղինարի (Հեղնարի) դերքն ու տեղը, երբ Աքեմենյան քաղաքական նվաճման զուգընթաց զրադաշտականությունը ներխուժող է հանդիսացել հայկական պանթեոնում։ Վերջապես կրոնապատմական նոր ստադիայում ինչպես հայկական հզոր աստված Հայկը դարձել է մի համաստեղություն (Օրիոն), այնպես էլ այդ ամենակարող կենսատու աստվածային տիկիններն իջել են իրենց բարձրագահ դիրքից ու բազմել իրենց տարրերը հանդիսացող ջրի ափերին, իբրև համեստ, նրբահոտ, քնքուշ ծաղիկ (Հորոտ-Մորոտ), կամ իբրև ջրի ոգի սկզբնապես ոչ չար, հետագայում քրիստոնեության ազդեցությամբ դիվացած («ծովի մարեր»—«ջրի չար ոգիներ»), կամ իբրև հացաբույսերի «Նուրար» (հեղի, եղիկ), կամ, վերջապես, իբրև իգական հատուկ անուններ՝ Ծովինար, Հեղինար—Հեղնար, Հուրի, Հուրիկ («Անի Հուրին, ծաղկի Փարին» կամ «Անի Հուրին, տանի Փարին»—ժող. առած)։

Գ. Xoršīd=Խոր Մանուկ

Մհերի գործակիցներից կամ արբանյակներից մեկն էլ Խոր Մանուկն է։ Սրա գործակցության դերը, ֆունկցիոնալ էությունը մեր գյուղացիական վեպի մեջ՝ դարավոր կենցաղավարության ընթացքում՝ նույնպես բավականաչափ նսեմացել է, աղոտացել, եթե չասենք, բոլորովին կորցրել իր սկզբնական նշանակությունը և վեր ածվել ինչ-որ երկրորդական, աննշան մասնակցության այն հոյակապ սխրագործություններին, որ ի կատար են ածում, իրականացնում մեր կենտրոնական, գլխավոր դյուցազունները՝ Դավիթն ու Մհերը։ Խոր Մանուկը Վան-Մոկս բազմաթիվ պատումներում նույնիսկ բոլորովին մոռացության է մատնված, իսկ Տարոն-Ալաշկերտի պատմվածքների մեջ մերթ նա հիշատակվում է լոկ անվանապես, մերթ էլ ստորադասված է կենտրոնական հերոսներին, որոնց անմիջական օգնության կարիքն է, կարծես, զգում։ Այնուամենայնիվ, այս վերջին տիպի պատումների մեջ պահպանված են՝ վերապրուկային կարգով, այնպիսի նշումներ, այնպիսի աներկբա ակնարկումներ, որոնք հնարավորություն են տալիս մեզ կռահելու այս սկզբնական գործակցու-

թյան շատ ավելի մեծ նշանակությունը և մեր դյուցազնական էպոպեայում կատարած շատ ավելի ակնառու դերը։

Ալաշկերտի երկարաշունչ ու բազմաբովանդակ պատումների համեմատ՝ բռնակալ Մսրա Մելիքը (=Բաղդադի խալիֆան) պահանջում է անհնազանդ ու ապստամբ Սասունից՝

«Դավթի գլուխ,
Խոր Մանուկի աջ բազուկ,
Քառասուն տարվա վերգին,
Տարեգան քառասուն էրինջ
Քառասուն թոփ անլվա կտավ...» (II, Ը.)

կամ՝

Հարկահան Կոզբադինը՝ Մսրա Մելիքի հրամանով՝ պահանջում է Սասունից յոթ տարվա հարկը

«Ու Մանուկի աջ բազուկ,
Ու Դավթի գլուխ»։ (II, Թ. 15)

Որ Մսրա Մելիքը պահանջում է «Դավթի գլուխը», դա հասկանալի է ու հիմնավորված, քանի որ՝ ըստ վեպի՝ Դավիթն է գլխավորում Սասունի ազատատենչ պայքարն ընդդեմ բռնակալության։ Նա է անձնավորում ըմբոստությունը Մելիքի բռնապետության դեմ. նա է, վերջապես, Մելիքի անձնական, երդվյալ ախոյանը։ Բայց ինչու է նա պահանջում հատկապես «Խոր Մանուկի աջ բազուկը» և ոչ թե, ասենք, ծերերից մեկ ուրիշի կամ հենց նույն Քեռի Թորոսի «աջ բազուկը», այն Քեռի Թորոսի, որ Սասնա այս «պատմության» մեջ «Սասնա տան» ճրագը վառ պահողն է, «Սասնա խոյերին» սրտապնդողը, նրանց ոգեշնչողն ու ծանր պահերին անմիջապես օգնության հասնողը՝ Կրկնում ենք այն Քեռի Թորոսի, որով սկսվում ու իր վախճանին է հասնում Սասունի ազատամարտ պայքարի պատմությունը՝

«Քեռի Թորոս կսկըծու մեռավ,
Որ լսեց Մհերի մեռնելը»։[1]

Իրականությունն այն է, որ Մսրա Մելիքը Խոր Մանուկի «աջ բազուկն» է պահանջում։ Եվ այդ լակոնիկ արտահայտությունը անբացատրելի կմնա, եթե ընդունելու չլինենք Խոր Մանուկի մեծ դերը, ակնառու գործունեությունը Դավիթ=Մհերյան

[1] Խոսքը Պստիկ Մհերի — «Սասնա տան վերջին խոյի» մասին է։

սխրագործությունների նախասկզբնական «պատմության» մեջ։

Բայց ո՞վ է այդ Խոր Մանուկը. ի՞նչ ազգակցական կապ ունի նա Սասնա ծռերի տան հետ։

Այս հարցերում պատումները համերաշխ չեն։ Ըստ մեկ պատումի (II, Բ, 115)՝ Խոր Մանուկը Քեռի Թորոսի որդին է, Ջենով Օվանի եղբայրը։ Ալաշկերտի պատումներով՝ նա (Ձոջ) Մհերի որդին է, Դավթի եղբայրը (II, Ը. 11, II, Թ. 6)։ Մեր դյուցազնական վեպի անդրանիկ պատումով, ըստ Գարեգին Սրվանձտյանցի պատումի (II. Ա, 12), Խոր Մանուկի փոխարեն հանդես է գալիս Խոր Գուսանը, որի հայրը Արամելիքն է, և մի այլ անավարտ պատումի մեջ հանդես է գալիս նրա տեղը ինչ-որ Խոր Վիրապ, որ, թվում է ինձ, մի հասարակ շփոթություն է, որ առաջացել է Լուսավորչի «պատմության» հետ կապված Խոր Վիրապ տեղանվան ազդեցությամբ։ Այդ Արամելիքն էլ Սրվանձտյանցի պատումում նույն դերն է խաղում, ինչ որ մյուս պատումներում Ձոջ Մհերը։ Նրա որդիներն են՝ Ծնծղափոքրիկ, Ցռան Վեգի, Ջենով Օհան, Խոր Գուսան] և Դավիթ։ Եթե, ըստ այս պատումի, Արամելիքը փոխարինում է Մեծ Մհերին, ապա Խոր Գուսանն էլ անցել է Խոր Մանուկի տեղը։ Հենց այդ երկսի Խոր մակդիրը լավագույն ցուցանիշ—ապացույցն է մեր այս ենթադրության։

Այս զույգ հերոսների՝ Գուսանի ու Մանուկի մակդիրը միևնույնն է՝ Խոր։

Ի՞նչ է նշանակում, սակայն, այս խոր մակդիրը։

Մեր բանասեր-ֆոլկլորիստները, եթե չեմ սխալվում, այս հարցն ու խոր մակդիրը քննության են ենթարկել և, կարծես, տրամադիր են լռելյայն ընդունելու մեր շնորհալի ասացողների բացատրությունը, ստուգաբանությունը։ Ուրեմն դառնանք ասացողների մեկնաբանությանը։

Մհերի որդիները՝ Մանուկն ու Դավիթը գտնվում են Մսրա Մելիքի տանը։ Մանուկների չարաճճի «խաղերը» Մսրա Մելիքին ըմբոստություն են թվում։ Նա ուզում է սպանել երեխաներին, համարելով նրանց արարքները գիտակցված, բայց զիջում է իմաստունների խորհրդին և փորձում նրանց գիտակցության աստիճանը կրակով ու ոսկով։ Նախ՝ թողնում են Մանուկին (արդյոք, նա ավագ եղբայրը չէ՞ր), իսկ Դավիթը կրտսե-

«Գնաց, ձեռք գöրգեց կրակի մեջ.
Կրակ կպավ, մատ վառավ.
Մատ օր վառավ, մատ գöրգեց բերան.
Կրակ կպուկ էր մատին,
Իգոր մուռթն էլ վառավ։
Հöրի ընցուցին, մուռթն էլ վառավ, խուվավ։
Էտեխ մնաց խոր Մանուկ իգոր անուն։

(II, Ը, 12)

Դրանից հետո այլևս Դավթին չեն փորձում։
Կամ՝

«Մանուկ վազով հապկեց, գնաց դեմի կրակ.
Կրակ վերցուց, դրեց ուր մոթին.
Մուռթ խրիցավ։
Սրեն էկավ Դավթին ...
Էն վախտ խղճով մարդ շատ կար.
Զթողեցին՝ Դավիթ հասներ կրակին ...
Ու Դավթին չթողեցին»։

(II, Թ, 8).

Հետևապես Մանուկի մակդիրը՝ ըստ ասացողների՝ առաջացել է այն բանից, որ նրա լեզուն «խոռված»: Այս բառին մեր վիպասանը հետևյալ բացատրությունն է տալիս, որ իբր թե կրակը՝ այրելով Մանուկի լեզուն, տեղը փոս, բացվածք է առաջացնում։ Այս բացատրությունը նա ավելացնում է, թե հաճախ ասում են՝ այս ինչ բանի տեղը խոռված, այսինքն՝ բաց մնաց, խոռոչ մնաց։

Եթե անգամ տրամաբանական համարելու լինենք ասացողի այս բացատրությունը, այնուամենայնիվ հարցը չի կարելի լուծված համարել, և մեզ կասկածելի է թվում խոր մակդիրի և խոռել—խոռվել բայի խոռ արմատի նույնացումը։ Երկու դեպքում էլ ր և ռ հնչյունները շատ պարզ են արտաբերվում։

Խոր մակդիրի նման բացատրությունը, անտարակույս ժողովրդական ստուգաբանության արգասիք է։ Եթե այդպես չլիներ, ապա մեր ժողովրդական վեպի մյուս հերոսը՝ Դավիթը, որի մասին ավելի հաճախ, համարյա բոլոր պատումներում, ասվում է կրակով ու սրով փորձելու նույն միջադեպը, որի ժամանակ սա ևս այրում է իր լեզուն, նմանապես կը կոչվեր խոր

Կամ խոռ Դավիթ և ոչ թե Թոր. Թոլ, Թլվատ, Թլոֆ և այլ մականուն ունեցող Դավիթ։ Նույն այդ միջադեպը պատմված է նաև Մովսես մարգարեի մանկության մասին, երբ նրան Եգիպտոսի փարավոնը փորձում է կրակով ու ոսկով, և նա նույնպես լեզուն այրելով՝ Թոթովախոս, Թլվատ, Թոր է դառնում, սակայն, երբեք չի կոչվում Խոր Մովսես։ Անկասկած, մենք գործ ունենք ուրիշ հասկացության, տարբեր պատկերացման հետ։ Խոր կամ խոռ բառն այլ կերպ պետք է իմաստավորել։ Շատ հավանական է, որ քննարկվող վիպական էպիզոդը հորինված է հենց խոր մակդիրի ժողովրդական ստուգաբանության համեմատ և Դավթին վերաբերող միջադեպը փոխանցված է Մանուկին, որպեսզի իմաստավորեն անհասկանալի դարձած այդ խոր մակդիրը։

Արդ՝ ինչ է նշանակում խոր կամ խոռ, խորել կամ խոռել։

Ըստ Հր. Աճառյանի (Գավառ. բառարան)՝

խորել. Զմշ. բան մը ծակելով՝ մեջը դուրս տալ։

խոռել. Ախք. Երև. քանդել, փճացնել, պատը քանդել, փլցնել. 2. Երև. մեկուն սիրտը կոտրել. 3. Ալ. Ննխ. Պլ. բանի մը մեջին մաս մը կտրել հանելով կամ ուտելով ձեռ հանել. կերակուրը մի խոռիր։

Գավառ. բառարանը չունի խոր կամ խոռ բառերը։

Ըստ Ս. Վ. Ամատունու (Հայոց բառ ու բան)՝

խոռ. Ար. Պատից քանդված փոքրիկ անցք, անցնելու տեղ։

Խոռաբերան.—Բերանի բոլորակություն ավերած աման։

Ինչպես տեսնում ենք, մեր անվանի բառարանագետներն ը՝ ոչ բավականաչափ տվյալներ ունենալով՝ տատանվում են, անորոշ ու մշուշապատ են բացատրում այդ բառի նշանակությունը։ Մեզ թվում է, որ այստեղ մենք գործ ունենք երկու իրարից տարբեր բառերի հետ, որոնք հնչական նմանությամբ նույնացվում են, հետևաբար և իրենց նշանակությամբ միացվում։ Դրանցից մեկը խոր է, մյուսը՝ խոռ։ Վերջինս նշանակում է՝ փոս, խոռոչ, բացված, անցք։ Առաջինը՝ խոր-ը նշանակում է արև, արեգակ, պարսկերեն՝ خور—xur, xōr (հին արտասանությամբ՝ xwar, ավեստ. hware-xšaeta), որից իրանական աշխարհում կազմվել են մի շարք հատուկ անուններ, տեղանուններ, ինչպես,

օրինակ, Xuršīd (հին արտասանությամբ՝ xwaršēd), Xurfiruz, Xuršah[1] և այլն։ Իրան-բուսակում կա նույնպես «մի տեսակ բույսի անուն՝ Խոր-փրըստ—պրսկ. خورپرست—xōrparast—«արևածաղիկ», կազմված է خور xōr «արեգակ» և پرست parast «պաշտել» բառերից և բուն նշանակում է «արևապաշտ», ինչպես կոչված է նաև հայերենում, հմմտ. ՀԲուս. § 205 (տպ. արևպաշ, փոխանակ արևապաշտ)։

Այս միևնույն պարսկ. խոր—خور xor բառից է կազմված, ըստ իս, և մեր խորոտ—խոր-ոտ (խորոտիկ—խոր-ոտ-իկ) բառը «գեղեցիկ», «սիրուն» նշանակությամբ, որը մեր մեծանուն լեզվաբան՝ Հր. Աճառյանին «թվում է, թե թաթարական փոխառություն է, հմմտ. յաքութ. kārātik—գեղեցիկ, սիրուն»։

Մեր առաջարկած ստուգաբանությունը շատ ավելի հավանական է թե՛ ըստ ձևի—բառակազմության, որ հարազատ է հայերենի ոգուն (խոր—xor-ոտ, ot) և թե ըստ իմաստի։ Այսօր էլ շատ ու շատ լեզուների մեջ սովորական ու ընդհանրացած մի երևույթ է կապել գեղեցկությունը, հատկապես աղջկա գեղեցկությունը, արևի հետ։ Օրինակներն ավելորդ ծանրաբեռնություն կը լինեն։

Ահա այդ խոր մակդիրն է, որ կցվել է մեր «Սասնա ծռեր» Դավթի (=Մհերի) հարազատ եղբայր Մանուկին, իսկ վերջինս իր մակդիրով—Խոր Մանուկ—լրիվ համապատասխանում է մեր հայացի Արևամանուկին, Արեմանուկին։

Մեզ թվում է, որ մեր բացատրությունը ճիշտ պիտի լինի, քանի որ մենք այդ առնչությամբ՝ ունենք նաև այլ դիցաբանական կարգի անհերքելի փաստարկումներ։

Դեռևս 19-րդ դարի 20-ական թվականներին մեր նոր կուլտուրայի մեծատաղանդ ռահվիրա, բանաստեղծ, գրող, գիտնական, հասարակական գործիչ, մեր մեծ դեմոկրատ Միք. Նալբանդյանի անմիջական նախորդ՝ Մ. Դ. Թաղիադյանցը՝ խոսելով իրանյան հին հավատքի ու դիցաբանության մասին, ասում է. «Արեգակն շրջապատող բոցեղէն պսակօք է սորա, որ ճառագայթարձակ փայլէ ի չորրորդ երկինս լուսոյն ամենակալին՝ օգնական է սորա»։ Ապա նա զուգադրում և նույնացնում է «զեօթա-

[1] *Ferdinand Just*, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, երես 179.

լույս Արեգակն» Միհր, Խոռ (խօռ), Խուրշիդի (խորշիդի) հետ և ըստ իրանյան քրմերի ու քահանաների (Դաբիստան և այլք) տվյալների՝ նկարագրում է այդ Միհր, Խոր, Խորշիդի կերպարանքը, «Ջոյլասկի երկագլուխ մարդոյ. կրկին թագ եօթնաշաւիղեան ի գլուխս իւր. քայր ի պարանոցին. գաւազան նուրբ ի ձեռին. այլ ի կրծոցն խոնարհ՝ աւարտեալ ի սուտ վիշապի. հեծեալ ի նժոյգ։ Երբեմն դրօշեալն արեւու ձեւացեալ էր ի կերպարանս մարդոյ, այլ եղջիւր ցլու ի գլուխ ունենալով ի նշան ճառագայթիցն, և երբեմն գլուխ քառագիմեան մարդոյ (Հն. Հայ. 157)։

«Այս դրօշ Արեգական,—շարունակում է նա,—գրեթէ աստղաբաշխական է. եօթնաշաւիղեան թագիւ յայտ արարեալ զեօթնափայլ որակս լուսոյն, նուրբ գաւազանաւն՝ զցոլմունս ճաճանչիցն խոյանման եղջերօքն՝ զփառս ճառագայթից իւրոց. կրկնադէմ կամ քառադէմ երեսօքն՝ զհամատարած լոյս իւր. իսկ ի կրծոցն ի վայր աւարտելն ի վիշապ՝ զհէն կարծիս մոգուց մերոց ի մէջ բերէ՝ որք զստուեր երկրի, կամ զայլոց մոլորակացն ձգեալ զերեսօք նորա՝ համարէին գոլ վիշապ ինչ ահագին՝ որ կլանէր զարեգակն, կամ ընդ տամբ արկանէր»։[1]

Մենք դժվարանում ենք առկա պայմաններում ճշտել, թե ինչ աղբյուրներից է օգտվել Մ. Դ. Թաղիադյանը վերոհիշյալ նկարագրությունը տալիս, այնուամենայնիվ հավանական է թվում, որ այստեղ կամ ինքը՝ շնորհալի հեղինակն է շփոթել երկու արեգակնային աստվածների հատկանշական գծերը, կամ նրա աղբյուրներն են միախառնել Միհրի (=Միթրայի) դիմագծերը հին իրանական Արև (Hvare) աստվածության դիմագծերը հին իրանական զրադաշտականների նկարի հետ, կամ թե վերջին դարերում զրադաշտականների աստվածության երկատվածության պատկերացման մեջ արեգակնային երկակի բնույթի տարբերությունը՝ կորցնելով իր սկզբնական միասնական անբաժանելիությունը, միաձուլվել է իբրև մի աստվածություն, մի արև աստված։

Հին Իրանի բնապաշտական կրոնը՝ դուրս գալով հայրենի սահմաններից և թևակոխելով ու տարածվելով հարևան Միջա-

---

[1] «Ճանապարհորդութիւն ի Պարսկաստան», հատ. Բ, Ներածութիւն, էջ 85, 88—89, 97.

գետքում, Փոքր Ասիայում և հեռավոր արևմուտքում, ինչպես ասել ենք,[1] ամենուրեք տեղայնացվել է և միավել տվյալ վայրի կրոնական-առասպելական հավատալիքների հետ, օրինակ. Միջագետքում այդ կերպարանափոխությունն այնքան արմատական է եղած, որ դարեր հետո Հռոմում Միթրայի հայրենիքն որոնում էին Եփրատի ավազանում, կամ Աքեմենյանների առաջին շրջանում մազդաիզմը՝ մուտք գործելով Հայաստան, այնքան ուժեղ ազդեցություն է ունենում, որ տեղական բնիկ կրոնը հետզհետե վերանում է»։ «Պարսիկների հին կրոնական պատկերացումները Բաբելոնում անհրաժեշտաբար կրել են առերևույթ գիտական աստվածաբանության ազդեցություն,—ասում է Fr. Cumont-ը, և Իրանի աստվածներից շատերը Եփրատի ավազանում միաձուլվել են այնտեղ պաշտվող մոլորակների հետ։ Նրանք ստանում են նոր բնավորություն, որը նախնականից բոլորովին տարբեր է եղած, և միևնույն աստվածային անունն այն ժամանակ ընդունում է կրկնակի նշանակություն, որ պահպանվում է Արևմուտքում։[2]

Այսպիսով ստացվում է մի կրկնակի կրոնական սիստեմ, որն ընդունվում է հետագայում նաև պարսից մոգերի կողմից։

«Պարզաբանման այս կրկնակի սիստեմը կիրառված է մանավանդ արևի նկատմամբ, որը մերթ դիտվում է իբրև նույնական (իդենտիկ) Միթրային, մերթ իբրև նրանից տարբեր և նույնիսկ նրան հակառակորդ։ Իրոք, միստերիաների մեջ գոյություն ունեն արևի զույգ աստվածություններ. դրանցից մեկը իրանական է, որը ժառանգորդն է պարսից Hvare-ի. մյուսը սեմիտական է, որը Միթրայի հետ նույնացված բաբելական Շամաշի ենթանշանակն (Substitut) է։[3]

Եվ այս երկատված միասնական էությունը պատկերացված է զրույցներում և միստերիաներում անգամ իբրև իրար դեմ մարտնչող, առաջնության համար կռվող ախոյաններ։ Դա հին ու նոր սկզբունքների, պոտենցիաների կռիվն է, որը պետք է անհրաժեշտաբար հանգի կամ իրար բացասելու, իրարամերժ

---

1 Տե՛ս աշխատության I գլ.

2 *Fr. Cumont*, o. c., էջ 10, հավ., 107—108.

3 *Fr. Cumont*, o. c., էջ 109։

գրության, կամ փոխադարձ զիջումների դիմելով՝ շարունակի կողք կողքի գոյություն ունենալ, մինչև որ ոչնչանա, վերանա այդ երկվությունը սնող հասարակական-տնտեսական նախադրյալ բազան: Դա փաստորեն երկու տարբեր ֆորմացիաների, հասարակության զարգացման երկու տարբեր ստադիաների բազիսի ու վերնաշենքի հետ կապված պայքարի արտահայտությունն է:

Ժայռածին Միթրան, նոր կենսաբաշխ արևը, հենց իր ծննդյան հայտնության պահից սկսած զինավառ՝ իր աստվածային ուժը փորձում է, մենամարտի դուրս գալով արևի հին աստվածության՝ Hvare-ի հետ: «Սա ստիպված էր ենթարկվել իր ախոյանի գերագանցությանը և նրանից ընդունել իր ինվեստիտուրան: Հաղթանակողը (Միթրան) դնում է նրա գլխին ճառագայթարձակ թագը, որը նա կրում է այդ պահից սկսած՝ իր ամենօրյա վազքի ընթացքում: Ապա նա կրկին վեր է բարձրացնում նրան և կնքում նրա հետ հանդիսավոր բարեկամական պայմանագիր, մեկնելով նրան իր աջ ձեռքը: Դրանից հետո այդ երկու դաշնակից դյուցազունները հավատարմությամբ օգնում են իրար իրենց հետագա բոլոր ձեռնարկություններում»:[1]

Եվ իրոք, ըստ պահպանված գրույցների և մանավանդ միթրայական քանդակների՝ արևը=Hvare=Արևմանուկ միշտ վրա է հասնում և օգնության ձեռք կարկառում պայքարի մեջ գտնվող Միթրա=Միհր=Մհեր-ին և՛ բանիվ և՛ գործով: Երկմտանքի մեջ ընկած ցլամարտ Միթրային նա իր սուրհանդակ ագռավի միջոցով խորհուրդ է տալիս սպանել ցուլին կամ քառաձի կառքով բարձրացնում է իր բարեկամին երկինք, աստվածների «անուշակ դրախտը», որտեղ իշխում է հավիտենական լույսը, անսահման երանությունն ու երջանկությունը:[2]

Արևի աստվածության այս կրկնակի սխեման իբրև վերապրուկային մնացորդ պահպանված ենք տեսնում նաև մեր ժողովրդական հավատալիքների ու դրանց հետ սերտորեն կապված ֆոլկլորի մեջ:

---

1 Fr. Cumont, o. c., էջ 120:

2 Որքան հմայիչ ու պատկերավոր է նկարագրված այդ լուսեղեն դրախտը մեր ժողովրդական զմայլելի հեքիաթի մեջ (հմմտ. «Համով-Հոտով», —«Օձեմանուկ, Արևմանուկ») սակայն այդ մասին ստորև:

Մեր տպագիր ու անտիպ հեքիաթների մեջ հաճախ է հիշված արեգակի մարմնացում Արևմանուկը կամ Արևամանուկը: Այս տեսակետից հատկապես ուշադրության արժանի է բազմավաստակ բանահավաք և տաղանդավոր գրող Գարեգին Սրվանձտյանցի նուրբ ճաշակով գրի առած «Օձիմանուկ, Արևմանուկ» հեքիաթը[1] Գունագեղ այս հեքիաթը, ինչպես և ընդհանրապես ժողովրդական հեքիաթային ստեղծագործությունների մեծագույն մասը՝ դարեր շարունակ բերնե-բերան կենցաղավարելով, ցավոք անաղարտ չի մնացել: Այստեղ կոնտամինացիայի—հարակցման կարգով միահյուսված են մի քանի, առնվազն երկու-երեք հեքիաթային մոտիվներ և սյուժետներ, որոնք սկզբնապես զատ-զատ են պատմվելիս եղել: Այսպես, օրինակ, «Օձեմանուկի» ու Արևմանուկի միատեղ հանդես գալը, մի կողմից, և Արեգակը, որպես հակառակորդ, մյուս կողմից, պարզ ցույց է տալիս, որ նախնական վարիանտում իբրև հակառակորդներ հանդես են եկել Օձեմանուկն ու նրա ախոյան Արեգակը, կամ Արևմանուկն ու սրա ախոյան Արեգակը: Արևմանուկը նույնական է կամ համասար Օձեմանուկին, «որոյ (ըստ պարսից) թէև դէմք մարդկային, այլ ունի զտուտ վիշապի» կամ «այլ ի կրծոցն խոնարհ՝ աւարտեալ ի տուտ վիշապի, հեծեալ ի նժուլգ»[2] և այլն: Այսպես է և մեր հեքիաթի Օձեմանուկը՝ «կեսը մարդ է, կեսը՝ օձ»:

Բացի այդ՝ այստեղ, ըստ երևույթին, շփոթված են երկու հիմնական աստրալ մոտիվներ: Դրանցից առաջինը Արեգակի ու Արևմանուկի պայքարի մոտիվն է, որի համեմատ՝ Արեգակն իր ըմբոստ ախոյանին բոցեղեն ձեռքով «գլխիս մազերեն բռնեց,—պատմում է Արևմանուկը,—վերցուց ինծի ու դրավ այս ամայի տեղը, անիծեց, որ արևը չտեսնամ, լույսը չվայելեմ: Ասանկ ցերեկները կու քնանամ. այս տաղավարեն դուրս թե որ ելամ, տի մեռնիմ. գիշերները մուռ կու գամ ապրուստիս և ուտեստիս»[3]:

Սա մի նկարագիր է, որ ամբողջապես համապատասխանում է լուսնին:

---

[1] Գ. Սրվանձտյանց, «Համով-Հոտով», Կ. Պոլիս, 1884, էջ 252—262:

[2] Մ. Գ. Թաղիադյանց, Ճանապարհորդութիւն ի Պարսկաստան և այլն, էջ 85, 97:

[3] «Համով-Հոտով», էջ 256:

Երկրորդ մոտիվը՝ գիշերվա լույս՝ Արևի ու ցերեկվա լույս՝ Արևի պայքարի մոտիվն է։ Դրանք համազոր աստվածություններ են՝ մեկը Արամազդի գիշերային աչքն է, մյուսը՝ ցերեկային։ Դրանք երկուսն էլ Ահուրա Մազդայի հավատարիմ դաշնակիցներն են նրա դրուժահալած հավիտենական պայքարի մեջ, քանի գոյություն ունի այս աշխարհը։

Այս մոտիվների, ինչպես և նրանից կոսմոգոնիկ տարբեր արտահայտությունների քննարկումը ժողովրդական հավատալիքների ու ֆոլկլորի մեջ մեզ շատ հեռու կտաներ։ Դա դարձյալ մեր նպատակից դուրս է։ Կարևորն այն է, որ այդ արեգակնային կրկնակի սիստեմը գոյություն ունի իր երկու անձնավորումներով նմանապես մեր հավատալիքների ու ֆոլկլորի մեջ։ Հենց այդ մոտիվն էլ, ըստ իս, իր արտահայտությունն էր գտել նաև մեր դյուցազնական ժողովրդական վեպի մեջ ի դեմս երկու դիվամարտ հերոսների, որոնցից առաջինը՝ Մհերը (=Դավիթը) հանդես է գալիս իր բոլոր դյուցազնական կարողություններով, իսկ երկրորդը՝ Թոր Մանուկը=Արև Մանուկը մնացել է վարագույրի տակ ծածկված իբրև մի հինավուրց հուշիկ, որի ֆաբուլատիվ սյուժեն էլ տարածված է մեր վեպի այլ և այլ, մեկը մյուսից անջատ էպիզոդներում։ Չնայած այդ վերջին հանգամանքին, այնուամենայնիվ Միթրայական առասպելի բաղադրիչ տարրերը մենք առկա ենք գտնում տարրալույծ դրությամբ՝ մեր «Սասնա ծռեր» վեպի մեջ։

Մեր վեպի տարբեր պատումներում և զանազան ճյուղերում իր հեռավոր, բեկորային արտացոլքն է գտել հրածին-ջրածին դյուցազունների թշնամական մենամարտը, ապա հաշտությունը, բարեկամությունն ու զինակցությունը։

Այդ կոսմոգոնիկ արտացոլքն ի հայտ է գալիս դյուցազնամարտի հետևյալ էպիզոդներում.

1. Սանասարն ու Բաղդասարը, որ միևնույն կուսական արգանդից են ծնվել, միևնույն հրածին-ջրածին բնույթն են կրում, միևնույն արևային-ամպրոպային հրեղեն հատկություններով են օժտված, մենամարտում են (այստեղ կարևոր չէ, թե ինչ մոտիվներով են կռվում և ով է նախահարձակը,—առասպելն ու վեպը վավերագիր պատմագրություն չեն)։ Այս մենամարտում Բաղդասարը պարտություն է կրում, ներում ստանում հաղ-

թական եղբորից, ապա դառնում նրա հավատարիմ զինակիցը հետագա բոլոր սխրագործությունների ժամանակ։

2. Մի քանի պատումներում հիշվող Մհերի (=Դավթի) մենամարտը Պարոն Աստղիկի (=Աստղիկ Երզնկացու=Աստղու Ցոլածնի) հետ ամենայն հավանականությամբ նույն լուսատուածների մենամարտն է, ընդ որում այդ աստղը փոխարինում է սկզբնական լուսաստղ՝ Արուսյակին, որը, ինչպես վաղուց ասել է Մ. Հ. Էմինը,[1] ծագում է սանսկրիտ arusha, վեդայական աստվածության հատուկ անունից, որ նշանակում է առավոտ կամ նորածագ արև (արդյոք, նույն բառը չէ ավեստ. aruša—«սպիտակ», «լուսավոր», սանսկ. arusá—«կարմրավուն», այստեղից էլ սանսկ. ravay (ար.)—«արև» (Reichelt, Awest. Elementarbuch), իսկ այս վերջինն անձնավորում է «այգալուսի (առավոտվա) ցոլացող աստվածությունը, քանի որ արուսի (arushi), իբրև իգական սեռի գոյական անուն նշանակում է արշալույս», հետևաբար նույն լուսածին ծագում ունեցող աստվածությունն է։ Այդ մենամարտը ողբերգական վախճան է ունենում, որ մեծ վիշտ է պատճառում Մհերին (=Դավթին).

«Պարոն Աստղիկ էսաց.
— Աստված քո՛ տո՛ւն ավրի,
Սա Մհերկի գո՞րըն էր՝ ձի խասավ.
Մհեր չէլնէր, ո՞րիշ մարդ ընղի չըր սպա՛նը։
Մհեր էսաց.
— Մհերկի գո՞րըն էր՝ քի խասավ։
Պարոն Աստղիկ էսաց.
— Սասմա ազաթն էն ի՝
Գլո՛խ զնին իրարու ծնկա՛ն վերեն, խոզին տան.
Պարոն Աստղիկ, ընչ իբրուաց, հոգին ինու,
Մհերկե հաշ կսկծու զնա՛ց, ընկա՛վ ազաթեղ»։
(I, բ, 48, նաև I, ա. 29)

---

[1] *Н. О. Эмин*, Исследования, էջ 77 [«Сродство армянского aruciak с arushá Веды доказывается еще тем, что падший ангел-Луцифер, по-армянски равным образом называется Aruciák, что ясно указывает на то обстоятельство, что в языческой Армении Aruciak чествовался как божество *благодетельное*, но что с принятием христянства Армяне низвели его на степень *злого духа* и стали под ним разуметь *падшего ангела*".

Այդ տողերը գրված են եղել դեռևս 1873 թ., Գր. Ղափանցյանը նորերս գրում է՝ „Грекофилы армяне... планету же «Венера» передают через

Եվ չնայած նման սրտաճմլիկ վախճանին, այնուամենայ-
նիվ ախոյանները հաշտվում են՝ մահացողը գլուխը դնում է իր
հարազատի (նույնպես հրեղեն Մհերի) ծնկան վրա և շունչը
փչում, իսկ հաղթողն ուշագնաց է լինում կսկծալի վշտից։[1]

3. Խոր Մանուկի[2] սխրագործությունները մոռացության
են մատնված կամ անցողակի, միջանկյալ ակնարկված։ Չի պատ-
մըված, օրինակ, նրա ու Մհերի մենամարտի էպիզոդը, որ, թվում
է ինձ, սկզբնական պատումներում եղած պիտի լինի։ Դրա փո-
խարեն, սակայն, որոշ չափով հիշատակված են այդ հերոսների
բարեկամության ու զինակցության պարագաները։

ա. Խոր Մանուկը կամ Ձոջ Մհերի որդին է, Դավթի եղ-
բայրը, Պզտիկ Մհերի հորեղբայրը, կամ հորեղբոր որդին, կամ
հոր հորեղբոր որդին,—բոլոր դեպքերում էլ հարազատ, ազգակից,
բարեկամ, զինակից։

բ. Խոր Մանուկը Դավթի, Պզտիկ Մհերի հոր հետ միասին
փորձվում է Մսրա Մելիքի կողմից ոսկով ու կրակով և այրում
է լեզուն ու հետևաբար մասնակից է միևնույն վիպական էպի-
զոդին.

գ. Խոր Մանուկը, իբրև Մհերի զինակից, առնում է Դավթի,
իր եղբոր ու Մհերի հոր, սպանման վրեժը Ձմըշիկ սուլթա-
նից և ոչնչացնում է Սասունի թշնամիներին։

դ. Խոր Մանուկը՝ Քեռի Թորոսի գլխավորությամբ՝ Սասնա
մյուս ծռերի հետ,—դրանցից մի քանիսի մասին արդեն խոսել
ենք վերև և ցույց տվել նրանց դիցաբանական էությունը (Հո-
թոլ, Մոթոթ, Անուշ Քոթոթ),—օգնության է հասնում հորի մեջ
արգելված ու վտանգված Մհերին և ազատում նրան մահվան
արհավիրքից։

ե. Խոր Մանուկի համար Մհերը կին է բերում Դեղձուն

Aruseak или Atōseak (из основы arusi || —arosi—неизв. происхождения—
ընդգծ. իմն է։ Կ. Մ.-Օ.).—„Хеттские боги у армян", էջ 53։

1 Այլ կերպ է վերծանում այդ մենամարտը հանգ. բանասեր Ստ. Կա-
նայանցը։ «Այստեղ Աստղիկը,—ասում է նա,—գիշերվա, խավարի, ներկայա-
ցուցիչն է հանդիսանում։ Այս վերջին ավանդությամբ ուրեմն պահված է լուսո
և խավարի հավիտենական կռիվը» («Երեք փոփոխակ» և այլն, էջ ԻԴ)։

2 Գ. Հովսեփյանի գրի առած Ապարանի Ա. վարիանտում Խոր Մանուկի
փոխարեն հանդես են գալիս Խոր Վիրապ, Ճոռ Վիրապ, նաև Խոր Գուսանի

ծամին և սպանում վերջինիս նշանած Աստղու Երզնկացուն, Աստղու Յոլածնին և այլն, իբրև Խոր Մանուկի անձնական ախոյանի։

գ. Այն հանգամանքը, որ Մսրա Մելիքը պահանջում է ապստամբ Սասունից՝

«Դավթի գլուխ,
Խոր Մանուկի աջ բազուկ,
Քառսուն տարվա վերգին ...

— դա պարզ ցույց է տալիս, որ Խոր Մանուկը Դավթի ու Մհերի կողքին մեծագույն դերն է կատարել Սասունի «պատմության», սկզբնապես հայոց դիցաբանության մեջ։

Եվ վերջապես, ճիշտ է, Մհերի ու Արևի մենամարտության դրվագը պատմված չէ մեր վեպի մեջ, բայց կա ևս մի շատ կարևոր ակնարկում, որ հնարավորություն է տալիս մեզ ենթադրելու նման առասպելական միջադեպի գոյությունը նախնական վերսիայում։ Դա հետևյալն է.

է. Մեր վեպի մի երկու ընդարձակ պատումների մեջ պահպանված ունենք մի լակոնիկ վերհուշ Մհերի ու Արևի ինչ-որ հակառակության, պոտենցիալ ներհակության մասին։ Մհերի նշանածը՝ Գոհարը, ծպտված իբրև եղբայր՝ նախազգուշացնում է Մհերին, նախապես նրա ուտելիք-խմելիքը հոգալուց հետո՝

«Կուտիս, կըխմիս, հըմա չքնիս.
Քըղի շաշ մուղամ կեցի.
Օր քնիս, կը մռավիս»։

(II, ը, 49)

Կամ՝ Մհեր, արևին վախցիր» ...

Կամ՝

Պառուհանեն իրիշկեց, տեսավ՝
Մհեր վրանի տակ քնած է։
Ինոր ոտքեր չուրի չոքեր մնացե դուս ...
Էկավ դռնեն բռնաց, ըսաց.
— Մհե՛ր, տե՛ս, արև քըղի կը դարգա» ...

Ինչու՞ Մհերը պիտի վախենար արևից։ Չէ՞ որ նրա գլուխն

ու մարմինը պաշտպանված են արևից, հետևաբար նա չէր կարող արևահար լինել, ինչպես ուզում է իր ահ ու սարսափը Մհերից պատճառաբանել Կուպ Դևը՝ ասելով.

«Արևու հեռջիվ շատ իմ քնի,
Գլուխս կը ցավը՛, կը խնծամ»։
(I, և, 58)

Պարզ է, որ Գոհարի նախազգուշացումը, հարկավ, այս արևի մասին չէ։ Նախապես դա Մհերի ախոյան Արեմանուկը պիտի եղած լինի, ինչպես Hvare-ն Խորը (Xōr) Միթրայի հանդեպ։ Այդ նախնական հակառակությունը—թշնամությունն աղոտացել է, մնացել է իբրև մի հեռավոր վերապրուկ՝ «Մհեր, արև քըղի կը զարգա»։

Խոր Մանուկի=Արեմանուկի (Արևամանուկի) և Hvare-ի նույնացման տեսագծով առաջնակարգ ապացույց կարող է հանդիսանալ և ագռավի ֆունկցիոնալ մասնակցությունը մեր վեպի Մհերի ճյուղում։

Ինչպես հայտնի է, «կռոցտուն ավերող» Մհերը Խոր Մանուկի, Գոհարի ու Դեղձուն ծամի հետ վերադառնում է Սասուն։ Ժամանակ է անցնում։ Մհերի առաջ գետինը թուլանում է. Նա այլևս փրկություն չունի այս աշխարհում։ Այստեղ էլ նրան օգնության է հասնում ագռավը (մի պատումով՝ խոսող ագռավը, I, և, 63), որն առաջնորդում է նրան դեպի քարայրը՝ Ագռավի քարը (Ակռավու- քար, Ագըրփու քար, Ակռփու քար և այլն)։

Սովորաբար ընդունում են, որ ագռավը հրաբեր թռչուն է և, որպես այդպիսին, հուր արև Մհերին առաջնորդում է իր վերջին հանգրվանը։ «Հուր Մհեր—Միհրը փակված է հրածին քարի մեջ, որի մոտ տնկված է հրատու սրբազան ծառը և որտեղ թառում է հրաբեր ագռավը»։[1]

Չժխտելով ագռավի պրոմեթեական հատկությունը, որ հայտնի է առասպելաբանություններից, նաև Հուր Մհեր—Միհրի ու հրածին քարի, հրատու սրբազան ծառի և հրաբեր ագռավի համադըրման սրամիտ, աչք ու ականջ շոյող կոմպլեքսը, այնուամենայ-

[1] «Միհրը հայոց մեջ», էջ 84։

նով մենք հակամետ ենք այլ բացատրություն տալու այդ կոմպլեքսին։

Մենք կցանկանայինք այդ կոմպլեքսը՝ հրածին քար, հրատու սրբազան ծառ և հրաբեր ագռավ, հարստացնել, լրացնել ավելացնելով ևս մի երեք նոր անդամներ՝ կենսատու, անուշակ ջուրը, կրակը, հուր—արևի անձնավորում ու խորհրդանիշ առյուծը և հովիվների պաշտպան և արև հերոսին միշտ հավատարիմ շունը։ Միթրայական-միհրական այս կոմպլեքսն է, որ տարբեր անուններով, բայց միևնույն ֆունկցիոնալ նշանակությամբ հանդես է գալիս միհրական զրույցների ֆրագմենտներում, ինչպես նաև հին աշխարհում սփռված և վերջին ժամանակներս հայտաբերված քանդակների ու որմնանկարների վրա։[1]

Այս կոմպլեքսից միայն շունն է բացակայում մեր դյուցազնական նոր վեպի՝ «Սասնա Ծռերի» մեջ։ Սակայն այդ հանգամանքը չի կարող հիմնավոր պատճառ հանդիսանալ շան դերն ու ֆունկցիաները՝ մեր առասպելի կապակցությամբ՝ ժխտելու համար։ Եթե շունը, որպես ֆունկցիոնալ դերակատար, այստեղ անտեսված է, հանդես չի գալիս, ապա մեր հին առասպելները, որոնց կենտրոնական հերոսները, անտարակույս, Սասնա Մհերի նախատիպերն ու զուգակիցներն են հանդիսանում, օրինակ, Արա Գեղեցիկը, Արտավազդը, անգամ սուրբ Սարգիսը, որը, իբրև Սասնա Ծուռ Սարգիս, նույնպես մեր ծռերի շարքումն է գտնվում, և շատ նման հերոսներ թե մեզ մոտ և թե հարևան ժողովուրդների հավատալիքների ու առասպելների մեջ,—ճշտիվ պահպանել են թե շունը և թե նրա ֆունկցիոնալ դերը։ Ինչ վերաբերում է այդ կոմպլեքսի մյուս անդամներին, ապա պետք խոստովանել, որ նրանք այս կամ այն ձևով լրիվ պահպանվել են ինչպես Միթրայի, այնպես էլ մեր Մհերի առասպելական-դյուցազնական «երկրային» կյանքի բոլոր էտապներում։

Անցնենք կոմպլեքսի մյուս անդամներին և աշխատենք

---

1 *Fr. Cumont*, Textes et monuments figures relatifs aux mystéries de Mithra, Bruxelles, 1896—1899; նույն հեղինակի Die Mysterien des Mithra, deutsche Ausgabe v. G. Gehrich, Leipsig, 1911; *К. В. Тревер*, Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма, Труды Отдела Востока, Государственный Эрмитаж, Ленинград, 1939.

երևան բերել նրանց, ընդգծելով յուրաքանչյուրի գործակցության կոնկրետ դերն ու նշանակությունը։

1. Հուր-արև Միթրան—Միհրը ծնվում է ժայռից (ժայռածին, քարածին) գետակի կամ հորդ աղբյուրի ափին, սրբազան ծառի, ըստ ուրիշ փոփոխակի՝ թզենու ստվերի տակ։ Դիցաբանորեն ընկալված՝ նա աշխարհ է գալիս ծնող քարից (=կայծահան-հրահան, «կեծկի քար»), ջրից և բույսից, իսկ այս վերջինները նյութական մարմնավորումներն են, նյութական-առարկայական ներկայացուցիչներն են հավիտենական Hvarẹ (=արև)=Atar (=հուր), Haurvatāṭ (= ջուր) և Amərətāṭ (= բույս = հաց = հող) ահուրաների կամ նրանց նյութական-իրային էմանացիաներն են։ (Հմմտ. Ինդրայի ու Վահագնի ծննդյան առասպելի հետ)։

Մեր Մհերը ծնվում է (ժայռը բեղմնավորվում է) քարավեժ աղբյուրից—ջրից, որից նա միշտ ուժ է ստանում խմելով և լողանալով. նրա վերջին երկրային հանգրվանը քարն (քարայրն) է, որի առաջ «մեկ կոքվը ծառ կըէր. էլ բան չկըէր» (I, Ե, 64)։ Հետևաբար այստեղ էլ առկա է նույն երրորդությունը՝ քար (=հուր=արև,) ջուր և բույս (=հաց=հող)։ Մհերին վտանգի ժամանակ օգնության են հասնում՝ Հոթոթ (=Հորոտ=Haurvatāṭ), Մոթոթ (=Մորոտ=Amərətāṭ) և Խոր Մանուկ (=Hvare, Hvarə xšaēta)։

2. Ամենաօրհասական պահին Միթրային նույնպես օգնության է հասնում նրա դաշնակից Hvare-ի (=Արևի) սուրհանդակ Ագռավը, որը խորհուրդ է տալիս սպանել չարաշունչ Ահրիմանի (=Արհմնի) ներկայացուցիչ ցուլին։

Ուժասպառ աշխարհից, թուլացած գետնից հոգնած Մհերին Ագռավը, խոսող Ագռավը, առաջնորդում է դեպի Ագռավի քարը, քարայրը, որտեղ իր հանգիստն է գտնում մինչև երկրորդ գալուստը երկրային սխրագործություններից վաստակած մեր դյուցազնը։

Միհրական տաճարները, մեհյանները կառուցվում էին վիմափոր քարայրերում։ Ըստ «Սասնա Ծռերի» մի քանի պատումների, երևի, Ագռավի քարը սկզբնապես դիտվել է որպես տաճար, մեհյան.

«Մկա, կըսին, էնտեղ արած ի վանք,
Ամեն տարի Խամբարձման կը հան էնտեղ ուխտ»։
(I, ԺԳ, 45)

Կամ՝

«Իլլի կինա ժամ, ժում կպը՛, օխնուկ կրակ առ բի՛
Ախչիկ կ՛ըլնը՛ տուս, կ՛իրիշկը՛. կը տեսնա՝
Էդա քա՛րեն ճրագի բուխ կ՛ըլնը՝
Էդ ախչիկ էլավ կինաց էն ումուտով, թի ժա՛մն ի»։
(I, Ե, 64).

Այս տեսանկյունով շատ հետաքրքրական կը լիներ ուսումնասիրել Վանա Մհերի դուռը—Der-i-Mihr կամ Dar-i-Mihr-ը միհրական տաճարների—միթրեումների կապակցությամբ։

Մենք շատ հավանական ենք գտնում, որ սկզբնապես «Մհերի դուռը» միթրեում—մեհյան եղած լինի։[1]

3. Մեր «Սասնա Ծռերի» մեջ սիրով պատմված էպիզոդներից է նաև Ջոջ Մհերի առյուծ սպանելը, որի հետևանքով էլ հերոսը կոչվում է Առյուծաձև Մհեր, քանի որ ձևում է առյուծին.

«Բաշեց երկու կտոր էրեց.
Մեկ ղրեց ճամբու էս խրաղ, մեկ՝ էն խրաղ...
Ջուր մկա Մհեր էր,
Մկա՛նե ետ էղավ Առուծաձև Մհեր։
(II, Բ, 11)

Կամ՝ նա կոչվում էր սոսկ Առյուծ Մհեր, ինչպես և գրում է մեր մեծ բանաստեղծը՝ Հովհ. Թումանյանը, և չի հիշատակված առյուծ ձևելու գործողությունը (I, ԺԲ. 10)։

Այս առասպելական էպիզոդին, ինչպես և Մհերի Առյուծաձև կամ առյուծ մականվանը տարբեր բացատրություն են տվել մեր բանագիտության մեջ։ Մի խումբ գիտնականներ տրամա-

[1] *De-Lagard*, Տաշյան, «Ուսում. հայ. դաս. լեզ.», էջ 562. Ստ. Կանայանց, «Սասմա ծռերի երեք փոփոխակ, հառաջաբան», էջ Լ. ծան. [2] «Միհրը հայոց մեջ» էջ՝ 81—2 հավ. նաև 77. *Б. Б. Пиотровский*, История и культура Урарту Ак. Наук Арм. ССР, Ереван, 1944, էջ 140—142 և այլուր. Այնտեղ տես նաև օտար գրակ. «Մհերի դուռ» քարի մասին։

դիր են եղել կարծելու, որ այս պատմվածքը հիշեցնում է Սամսոնի, Հերակլի նման արարքները․ ռուս վեպի մեջ ևս Սոլովեյ Ռազբոյնիկը երեսուն տարի կտրում է ճանապարհը, մինչև որ նրան սպանում է Մուրոմցի Իլիան։ Ճանապարհ կտրող նման վիթխարիք կան նաև գերման վեպի մեջ։

Առյուծ սպանելու էպիզոդը հիշեցնում է նաև, կավելացնենք մեր կողմից, պարսից Վերեթրագնային հատուկ նույնանման սխրագործությունը, որը, ճիշտ է, չի ավանդված գրական հին հուշարձանի միջոցով, բայց, անտարակույս, տեղի է ունեցել, քանի որ կերպավորված է Աքեմենյան հարստության արքայից արքա Դարեհի պալատի (tačara= տաճար) վրա։ «Մեկ անգամ նա (=Դարեհը։ Կ. Մ.-Օ.) պատկերացված է իբրև Վերեթրագնա կամ Հերկուլես, որը ձեռքով խեղդում է առյուծին . . . Միջին դահլիճի կողադռների վրա նա հանդես է գալիս իբրև բարերար աստված կամ հերոս, որը քաղդեական Գիլգամեշի նման սպանում է առյուծին (տապի—Gluthitze—մարմնացում), ցուլին (կենդանի բնությունը, որի մահը պարունակում է նոր կյանքի սաղմերը․ դրա համար Միթրան էլ է սպանում ցուլին) և ահրիմանյան հրեշին . . .»[1] Առյուծասպանության այս հոյարարքը Ֆիրդուսին Վերեթրագնայից փոխանցել է նաև իր հզոր որսորդ Բահրամին, որը նույնպես կրում է այդ մականունը՝ Bahram Šerawzan: Ուրեմն, հին պարսիկները Վերեթրագնայի մասին էլ պատմելիս են եղել այնպիսի առյուծասպանության միջադեպ, ինչպիսին ասվում էր հին Հունաստանում Հերկուլեսի—Հերակլի մասին։ Մի այլ պատկերացմամբ Վերեթրագնան հանդես է գալիս առյուծի մորթին ուսերին։[2] Եթե Վերեթրագնան ու Հերակլեսը նույնացվում են հին պարսկական պատկերացման մեջ, իսկ մեզ մոտ Վահագնը նույնն է Վերեթրագնայի հետ, ապա պարզ պիտի լինի և հելլենամիտ հանճարեղ Խորենացու լակոնիկ, միաժամանակ իմաստալի բնութագրությունը՝ «Եւ կարի իմն

[1] *Ferd. Justi,* Geschichte Irans, Grund. Fran. Philolog. II, էջ 451—452.

[2] *Տես* Պ. Կրեչմեր (Kleine Forschung.. 313), Գր. Ղափանցյան «Хетт. боги у армян», էջ 41.

նմանագոյնս զՀերակլեայ նահատակութեանցն նման երգէին»[1], որպիսի «հատվածի քերականական կազմությունը մեզ (իմա Մ. Աբեղյանին. Կ. Մ.-Օ.) համար պարզ չէ», իսկ Խորեն Ստեփանեն իմաստը ճիշտ հասկանալով կամ հետևելով Մ. Էմինի ռուս թարգմանության, թարգմանել է՝ «Հերակլի քաջագործություններին շատ նման գործեր էին երգում նրա մասին»—„Всёвоспеваемое (о нем) имело большое сходство с подвигами Геракла".[2]

Հետևաբար առյուծասպան դյուցազնների շարքին են պատկանում՝ Սամսոն, Հերակլես, Վահագն—Վերեթրագնա, Գիլգամեշ, Մհեր և այլք։

Մհերի առյուծասպանության էպիզոդը վերլուծական ընդհանրացման ենթարկելով՝ ակադ. Հ. Ա. Օրբելին ասում է. „В эпосе образ Митры, сошедшего на землю, раздвоился на деда и внука, твудно различимых в некоторых вариантах эпоса,—деда и внука, как-то поделивших между собою черты своего космического двойника. Дед—охотник, дед—убийца черного быка, символа тьмы и преисподни, дед—получивший эпитет не Разителя быка, как Митра, а Льво-раздирателя, поскольку в его образ вплелись черты, на Востоке связанного с Митрой, победителя Немейского льва, Геракла".[3]

Գիտնականների մի այլ խումբ կարծում է, որ առյուծը՝ ըստ իրանական կրոնական ըմբռնումների՝ սոսկ արեգակի մարմնավորում-անձնավորումն է, մի հայացք, որ ձայնակցում է նաև հայ ժողովրդական հավատալիքներին, որի համեմատ արևն արշավում է հեծած մի առյուծ, մի մեծ թուր թաթում բռնած, որը նրան պաշտպանում է չարքերից[4], որ առյուծը ըստ Ռայնակի և Կյումոնի՝ սրբազան կրակի խորհրդանիշն է և որ «պարսից արքաների զինանշանը ցայսօր շիր-ի-խուրշուդ—առյուծ-արև

[1] Մ. Աբեղյան, Հայ. ժողով. առասպելները Մ. Խորենացու պատմ. մեջ, էջ 166—167։

[2] Խորեն Ստեփանե, Մ. Խորեն. Հայոց պատմ. աշխարհաբար թարգմ., I, 31; *Н. О. Эмин*, История Арм. Моис. Хорен., русс. перев. I, 31.

[3] *И. А. Орбели*, Армянский народный героический эпос, *Давид Сасунский*, изд. Акад. Наук СССР, Москва—Ленинград, 1939, стр. XXIII.

[4] «Ազգագրական հանդես», I, 348, II, 217, D-r *Man. Abeghian*, Der arm. Volksglaube, էջ 46.

է,[1] կամ թե՝ «Պարսից զինանշանն անկասկած միհրապաշտ Իրանի խորհրդանիշն է, արտահայտություն հին ժողովրդական հավատալիքի, որ արևի ու առյուծի գաղափարը զուգորդում է իրար» և «հենց նույն այս Առյուծ-Հրի կամ Առյուծ-Արևի հավատալիքի արձագանք կարող է լինել մեր ժողովրդական վեպի Առյուծաձև ածականը կամ Մհերի Առյուծ մակդիրը»:[2]

Եթե գիտնականների առաջին խմբի տեսության մեջ առյուծապաշտության հոյաբարքը միայն զուգադրության ու համեմատության մեթոդով է սահմանափակվում և չի շոշափվում առյուծի ֆունկցիոնալ էության հարցը, որը լռելյայն զանց է առնվում, ապա երկրորդ խումբը, կարծես, անտեսում է առյուծապաշտության արարքը և միայն անցողակի ակնարկում է, շոշափում առյուծի ֆունկցիոնալ էությունը պարսից դիցաբանության և դրանից ելնելով՝ նաև պետականության մեջ: Բըննարկվող հարցը թվում է մեզ, ավելի բարդ բնույթ ունեցող և կարիք ունի այլ լուսաբանության:

Վերջին տարիներս Միթրայի գործակիցների ու արբանյակների, հատկապես առյուծի, վերծանության համար մի նոր թեորիա է առաջարկել պրոֆ. Կ. Վ. Տրեվերը:[3]

Fr. Cumont-ը Միթրայի արբանյակներին՝ առյուծ, օձ-վիշապ, հեղուկով լի անոթ ու թռչուն (աքաղաղ կամ ագռավ), տվել է հետևյալ բացատրությունը՝ առյուծը հուրն է, օձ-վիշապը՝ հողը, հեղուկով լի անոթը՝ ջուրը, թռչունը՝ օդը, այսինքն տարերքի այն պաշտամունքը, որ դավանում էր միթրաիզմը: «Սակայն Cumont-ը չի կապում նրանց Միթրայի գլխավոր արբանյակի՝ ուղեկցի հետ, որի արձանը գտնված է մի շարք միթրեոններում (=միհրական տաճարներում),—ասում է Կ. Վ. Տրեվերը:—Դա առյուծագլուխ ու քառաթև մի ծերունու պատկերն է, որի մարմինը կապել-փաթաթել ու, ասես, սեղմել են օձի գալարները ... (Տախտ. III և IV): Ահուրկ ծերունու ձեռքին գա-

5 Ստ. Կանայանց. «Ջոջանց տան պատմականը», երես 46—47:

2 «Միհրը հայոց մեջ», Ազգ. Մատենադ., Վիեննա, 1929, երես 77—78:

3 *К. В. Тревер*, Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма, Труды Отдела Востока, Госуд. Эрмитаж, I, Ленинград, 1939.

նազան ատրիբուտներ կան, ի միջի այլոց, և թիակ, իբրև Զրի խորհրդանիշ։[1]

«Այդ ծերունին,—շարունակում է Կ. Վ. Տրեվերը,—արևելյան տեքստերի Զրվանն է, նույն տեքստերի 'Αἰών-ը, այսինքն՝ «հավիտենականությունը», «նախասկզբնավորությունը» (изначалие)՝ժամանակի աստվածությունը,—այն կոսմիկան գաղափարը, որին հին հույները Քրոնոս (Χρόνος—ժամանակ) անունն էին տվել»։

Զրվանը հին իրանցիների պատկերացմամբ՝ նախասկզբնական աստվածությունն է, որի մշտական մակդիրն է «akanarak», այսինքն՝ «անսահման», «անվախճան»։ Նա Zrvan akarana-ն է, որ ծնում է Որմզդին ու Անհրիմանին, բարի և չար, լուսավոր ու խավար սկզբունքները («Գաթա», «Վենդիդատ» ու «Յաշտ», նաև Եզնիկ՝ «Եղծ աղանդոց»)։

«Ուրեմն, Զրվանը այն աստվածն է, որի մեջ պոտենցիալ միացված են և՛ բարին և՛ չարը, և՛ լույսը և՛ խավարը, որն և արտաքուստ իր արտահայտությունն է գտել նրա կերպարի մեջ, միահյուսելով առյուծն ու օձը, լույսի ու խավարի խորհրդանշանները»։[2]

Զրվանին, ըստ Կ. Վ. Տրեվերի, Բ և Գ դարերում հ. Ք. մի կողմն է հրել Միթրան, տրամադրելով նրան իր արբանյակների շարքում պատվավոր տեղ։ Մինչդեռ շատ դարեր առաջ նա հանդես է գալիս իբրև Ահուրա Մազդայի հակոտնյա (անտիպոդ)։ Այդպես է Աքեմենյան դարաշրջանի քանդակներում, որոնք պատկերում են Աքեմենյան թագավորների մենամարտը մի հրեշի հետ, որն առյուծի գլուխ ունի, հզոր թևեր, հավքի ոտքեր, կարիճի պոչ, այսինքն՝ նույն տարրերը, որոնցից բաղադրված է եղել Միթրայի արբանյակ Զրվանի կերպարը։ Տարբերությունը միայն այն է, որ օձի փոխարեն աքեմենյան քանդակներում պատկերված է Անհրիմանի հրեշներից մեկ ուրիշի՝ կարիճի կերպարը։

«Սովորաբար ընդունված է այս պատկերի մեջ տեսնել,—ասում է Կ. Վ. Տրեվերը,—Որմզդի (թագավորի կերպարով) կռիվը Անհրիմանի (հրեշի կերպարով) հետ։ Իսկ ինձ թվում է, որ այստեղ մենք գործ ունենք Որմզդի ու Անհրիմանի հոր՝ Զրվանի—

---

1 *К. В. Тревер*, о. с., էջ 244 [*Fr. Cumont*, Textes et monuments, II, էջ 375, նկ. 286).

2 *К. В. Тревер*, о. с., էջ 244—245։

ժամանակի նախասկզբնական աստվածության հետ՝ ներկայաց-
ված կռիվ անելիս իր որդի՝ Որմզդի կամ Ահուրա Մազդայի հետ,
որը (այսինքն՝ վերջինս. Կ. Մ.-Օ.) նրա փորն է կոխել գա-
շունը և նրան կորստյան մատնել։ Սա միևնույն կոսմիական
կերպարն է, որը հիշեցնում է հունական առասպելի մեջ Ուրա-
նոսի կամ Քրոնոսի՝ նույնպես երկինք ու ժամանակի աստծու
գահընկեցությունը նրա որդի՝ Զևսի կողմից։

«Χρόνος» և «Οὐρανός» տերմինները, ինչպես ցույց են տվել
Ն. Յա. Մառի աշխատությունները, ունեն ընդհանուր ծագում
«hur»—երկինք արմատից. նա ինքն է և «qur»—ժամանակ։
«Hur»-ից առաջացել է «Ուրանոս» (հուն. երկինք), «qur»-ից
«Քրոնոս» բառը (հուն.՝ ժամանակ)։[1]

«Երկինք» կոսմիական կատեգորիան,—ասում է Ն. Յա.
Մառը,—ուներ իր իմաստաբանական երկվորյակը—ժամանակը»։[2]

Եթե այդ դրույթները ճիշտ են, ապա ուրեմն «Զրվանը՝
դա և՛ երկինք է և՛ ժամանակ, և՛ արև է և՛ խավար, և՛ կյանք է
և՛ մահ, և՛ առյուծ է և՛ օձ, և՛ բարություն է և՛ չարություն, և՛
արական սկզբունք (սկզբնավորություն) է և՛ իգական (նա է
ծնում Որմիզդին ու Ահրիմանին)։ Դա մի միասնություն է բո-
լոր հակադիր ուժերի»,—եզրափակում է Կ. Վ. Տրեվերը։

Ե՞րբ է Զրվանը կորցրել իր գերագույն աստվածության
հատկանիշները և ինչո՞ւ է առաջացել այդ տեղափոխությունն
իրանական պանթեոնում։

Կ. Վ. Տրեվերի կարծիքով այդ «կարող էր տեղի ունենալ
Զրադաշտի ռեֆորմների հետևանքով, որի վարդապետությունը՝
պահպանելով դուալիստական աշխարհայեցությունն ու տարեր-
քի պաշտամունքը, հռչակեց Ահուրա-Մազդայի գերագույն աստ-
վածայնությունը»։[3]

Այս բոլորից հետո՝ Կ. Վ. Տրեվերը եզրակացնում է. «Այս-
պիսով, II և III դ. դ. Միթրայի պաշտամունքի մեջ պահպանվել

---

1 *К. В. Тревер*, о. с., էջ 245; *Н. Я. Марр*, «Некоторые архитектурные термины, означающие «свод» или «арка,» Избр. Сочин., т. III, 215; հմմտ. նաև *Н. Я. Марр*, «О числительных», անդ. էջ 246.

2 «Язык», Избр. Сочин., т. II, 132 և «Из семантич. дериватов неба, անդ, էջ 148.

3 *К. В. Тревер*, о. с., 246—7.

է վաղուց գահընկեց եղած, բայց և այնպես գնում, իբրև նախասկզբնական աստվածություն, պաշտվող Զրվանը՝ առյուծագլուխ, թևավոր, օձապարուր (ОБВИТЫЙ) ծերունու կերպարանքով։ Քանդակների վրա ցլասպանության տեսարանի հետ միասին պահպանված են նաև նրա առանձին տարրերը՝ առյուծի և օձի կերպարանքները անոթի մոտ թռչունի ներկայությամբ։[1]

Պրոֆ. Կ. Վ. Տրեվերի այս հետաքրքրական թեորիան առյուծագլուխ ծերունու=«անվախճան» ու «անսահման» Զրվան աքարանայի կապակցությամբ՝ մեզ դրդում է մի հարևանցի զուգահեռ նշել ժամանակի ու երկնքի ընիկ հայկական աստվածության հետ։

Ըստ հայկական ժողովրդական հավատալիքների, որոնք հինավուրց դարերից են մեզ հասել, ժուկ ու ժամանակը, «իբրև գերագույն ուժ կառավարում է ցերեկային լույսի ու գիշերային խավարի օրինաչափ վազքը, աստեղազարդ երկնքի պտույտը։ Նա Զրվանի նման (Spiegel, Eran. Alt., II, 9) ալեհեր մի ծերունի է («Աղբյուր», 1887, № 5—6), որ բազմած է բարձր սարի վրա։ Սարը ժողովրդական զրույցների մեջ փոխարինում է երկինքը։ Ժուկն իր ձեռքին ունի երկու կծիկ, որոնցից մեկը սպիտակ է, մյուսը՝ սև։ Հերթով մեկը կծկում է, մյուսն արձակում, մեկը գլորում սարն ի վար, մյուսը՝ հավաքում։ Դրանք օրվա ու ցերեկվա երկնքի, գիշերվա ու գիշերային երկնքի պատկերացումներն են»։[2]

«Հալևոր նստեր դարի գլուխ, սև թելե կծիկ մը ձեռք, կը կըծկե. սիպտակ թելե ջոջ կծիկ մ'էլ դրեր կուշտ։ Կ'երթա մոտ (Միգրան. հերոսը։ Կ. Մ.-Օ.), կը հարցուցե.—Էդ ինչ կծիկներ են. դու ո՞վ ես։

— Ո՛րդի, կ'ասե, ես ժուկն ու ժամանակն եմ, սև կծկեմ գիշեր է. սիպտակ կծկեմ՝ ցերեկ է։

Պստիկ Միգրան կը տեսնա որ հա՛-հա՛ է սև կծիկ կը խլանի, հասավ խլեց կծիկը հալևորեն, գլորեց դարեն տակ.—Դե նոր կծկե,—ասաց,—թող գիշերն էրկննա, ես շատ բան ունիմ»։[3]

---

1 К. В. Тревер, o. c., էջ 247—248։

2 M. Abeghian, „Der arm. Volksglaube", էջ 52—53.

3 Գ. Սրվանձտեանց, «Համով-Հոտով», Կ. Պոլիս, 1884, էջ 151։

Հանգուցյալ Մ. Աբեղյանը վերը բերած նկարագրությունը տալիս՝ ընդգծում է, որ մեր ժուկ ու ժամանակը «այնպես չէ, ինչպես իրանական Զրվանը՝ լուսավոր Օրմուզդի ու խավարային Ահրիմանի ծնողը» (Zeuger).[1]

Մեզ թվում է, որ հեղինակն այստեղ հապճեպ եզրակացության է հանգել, ելնելով Զրվանի ու մեր ժուկ ու ժամանակի արտաքին—ձևական տարբերություններից։ Եվ իրոք, որո՞նք են Զըրվանի ու մեր ժուկ ու ժամանակի հատկանշական գծերը։ Տալիս ենք համեմատական զուգադրություններով.

ա. Զրվան—Zrvan-, zrūn նշանակում է 'Zeit, Zeit (punkt)', Yt. 5. 129; Zeit (abschnitt), Yt. 8. 28. Yasna 9 11; Zeit (dauer): Yasna 62. 3.=ժուկ, ժամանակ», «ժամանակի տևողություն», «ժամանակամիջոց»։

բ. Զրվանն էլ, ժուկն էլ ալեհեր ծերունիներ են։

գ. Զրվանը բազմում է երկնքում, «ժուկ ու ժամանակը» սարի գագաթին, որ «փոխարինում է երկինքը».

դ. Զրվանը ժամանակի ու երկնքի աստվածությունն է. Նա է անձնավորում և՛ երկինքն և՛ ժամանակը=ժուկ ու ժամանակը՝ բազմելով բարձր սարի վրա (=երկնքում) անձնավորում է երկինքը, և հենց նրա անունն էլ պարունակում է ժամանակի գաղափարը, ապա ուրեմն սա էլ երկնքի ու ժամանակի աստվածությունն է։

ե. Զրվանը և՛ լույս է և՛ խավար, քանի որ նա և սկզբնապատճառն է լույսի և խավարի, փոխաբերական իմաստով՝ կյանքի և մահվան, բարության և չարության, հետևաբար, նա երկսեռ է, անձնավորում է արական և իգական սկզբունքները և ծնում է երկվորյակ՝ լույս-Արամազդին և խավար-Ահրիմանին։ Նա հակադրությունների միասնություն է հակոտնյա, իրար բացասող ուժերի։

Ժուկ ու ժամանակն էլ լույս է և խավար, քանի որ սա է սկզբնապատճառը և՛ լույսի և՛ խավարի, փոխաբերական իմաստով՝ կյանքի և մահվան, բարության և չարության, հետևաբար նույնպես երկսեռ է, անձնավորում է արական և իգական սկզբունքները և ծնում է երկվորյակ՝ լույս և խավար=գլորում

[1] M. Abeghian, o. c., էջ 52։

է սարն ի վար և հավաքում է սարն ի վեր երկու տարբեր կծիկներ՝ մեկը սպիտակ (=օրվա և ցերեկային երկնքի), մյուսը սև (գիշերվա և գիշերային երկնքի), որոնք պատկերացումներ են լույսի և խավարի։

«Ժուկ ու ժամանակը» նույնպես միասնություն է հակադիր, հակոտնյա, իրարամերժ ուժերի։

Հայ և իրանյան այս հավատալիքի տարբերությունն այն է, որ մեր «Ժուկ ու ժամանակի» մասին բացահայտ չի ավանդված, որ նա է ծնողը հական-հանվանն Օրմուզդի և Ահրիմանի, ինչպես Զրվանի մասին է պատմվում, բայց դա սոսկ ձևական նշանակություն ունի։ Այն հանգամանքը, որ նա է ղեկավարում լույսի ու խավարի օրինաչափ վազքը, հենց այդ հանգամանքը ցույց է տալիս, որ այդ իրարամերժ սկզբունքները՝ լույսն ու խավարը կախում ունեն նրանցից, այսպես ասած՝ նրա ձեռքից-ծոցից են ելնում, ապա ուրեմն նրա ծնունդն են։ Այստեղ բացակայում է՝ իրանյան դիցաբանության հետ համեմատած՝ մանրամասնությունը, մենք կասենք, ոչ էական մանրամասնությունը. այն է ծննդյան պտուղ հանդիսացող հակոտնյա սկզբունքների—անձնավորումների անունները, մի բան, որ կարող է ժամանակի ընթացքում մոռացության մատնված լինել։ Եթե անգամ ընդունելու լինենք, որ այդ լույսն ու խավարը հատուկ անուններ են ունեցել, ապա այդ անունները, ինչպես «Ժուկ ու ժամանակն» է, հայերեն եղած պիտի լինեն։ Թերևս այդ անունները կամ մականունները այժմ էլ գոյություն ունեն մեր կենցաղի ու լեզվի մեջ, բայց մենք չենք ճանաչում կամ վերահասու չենք լինում։

Այս բոլորով հանդերձ՝ Մ. Աբեղյանի վերոհիշյալ տեսությունը «Ժուկ ու ժամանակ»-ի մասին հիմնականում ճիշտ է և մի նոր էջ է բաց անում մեր դիցաբանության մեջ, որովհետև նրանց առաջ նույնիսկ բազմահմուտ Նահապետը տարակուսել է («...ժամանակն. և իր մասերն այլ, պաշտած են Հայք, ինչպես Հույնք՝ Կրոնոս մի ունեին չաստված ժամանակի, Պարսիկք կամ Զանդիկք՝ Զրվան...»,—հարցնում է նա և անմիջապես պատասխանում՝ «Այս բանիս հայտնի նշան մի չկա առ մերային»։[1]

[1] Ղ. Ալիշան, Հին հավատք Հայոց, էջ 139։

Մեր ժողովրդական հավատալիքների արդի կամ վերջին հարյուրամյակի ընթացքում գրի առնված տվյալների համեմատ, հարկավ, հնարավոր չէ այլ եզրակացության հանգել։ Սակայն բանն այն է, որ մենք, ցավոք, շատ քիչ բան ենք ժառանգել մեր քրիստոնյա հեղինակների միջոցով հայ ժողովրդական հավատալիքների շտեմարանից և այդ քիչն էլ դեռ ևս լրիվ հրապարակված կամ ուսումնասիրված չէ։ Օր-ավուր նոր նյութեր են հրապարակ գալիս և հնարավորություն ընձեռում մեր հեթանոսական հոգևոր կուլտուրայի այս կամ այն խավար կողմը լուսավորելու։ Հայկական Գիտությունների Ակադեմիան շատ բան ունի անելու այս բնագավառում՝ թե՛ գրանցելով հայ ժողովրդական հավատալիքները մեր աշխատավորական լայն զանգվածներում և թե՛ պրպտելով մեր բազմահարուստ Պետական Մատենադարանի գրչագիր մատյանները։

Հենց այս կապակցությամբ հետաքրքրությունից զուրկ չեն մեր նախնյաց ժառանգության այն բեկորիկները, որոնք վերաբերում են հայ ժողովրդի նահապետին՝ դյուցազն Հայկին, որը՝ ըստ հին հավատալիքների համապատասխան է դրված Օրիոն համաստեղության և համարվում է հայոց առաջին տոմարագիրն՝ այսինքն՝ ժամանակի ու տարվա «չափն ու շրջան որոշողը», ըստ այնմ և հայագիր տոմարը և ժամանակաշրջանը Հովհաննես Սարկավագ Վարդապետն և ուրիշները կոչում են Շրջան Հայկայ, իսկ 2492 տարին Թուականն Հայկայ»։[1] Եվ եթե այդպիսի հավատալիք կամ կրոնա-պաշտամունքային հայացք է գոյություն ունեցել Հայկի մասին, ապա հնարավոր չէ՞, արդոք, այդ մեր առասպելական նախահորը նույնացնել կամ զուգադրել անսահման

---

[1] «Հ. Եւ զինչ փոյթ առ այն (այսինքն յաստուածութիւն վերագրեցանելոյ զնա։ Կ. Մ.-Օ.)։

Գ. Նախ. բանք սուրբ գրոց, Յոբ. ԼԸ, 31, Եսայ. ԺԳ. 10, ուրանոր զյորժ բնագիրն. 'Ορεον. ի մէջ գրի Հայկ. որ է համաստեղութիւն ինչ բաղկացեալ ի 63 աստեղաց, զետեղեալ առընթեր ցլուն ի ձև մահանադեն սկայի, զի սովոր են կռապաշտք աստեղաբնակս ունել զդիսն։

«Դիցաբանութիւն» արար Մեսրովպ Դավթեան Թաղիադեանց, սարկաւագ աթոռոյ Էջմիածնի. Կալկաթա, 1830, էջ 8—9։

Ղ. Ալիշան, «Հին հաւատք Հայոց», էջ 136. Նույն հեղինակի՝ «Հուշիկք հայրենյաց Հայոց», Վենետիկ, 1860, հատ. Բ. 77—104, հատկապես 91, 103—104։

«Անվախճան» Զրվանին, երկնքի և ժամանակի աստվածությանը, հունական Քրոնոսին և Ուրանոսին։

Այս հարցը դրական պատասխանի որոշ հիմք ունի, և այդ ուղղությամբ առաջին անգամ հայ բանասիրության մեջ, որքան հայտնի է ինձ, հաստատապես հանդես է եկել դարձյալ Մ. Դ. Թաղիադյանցը։ Նա գրում է. «Անանիա Շիրակունի՝ բաց ի ծանուցեալ որդւոցն Հայկայ՝ տայ նմա այլ ևս ուստերս վեց և դստերս վեց համանուն նախնի ամսոց մերոց։ Ուր այլք ընդ ճակատակն տան նմա երկոտասան որդիս ըստ անուանց ամսոց, և զքսան և չորս դստերս ըստ անուանց ժամուց աւուրս մերոյ,[1] որ է երկրորդ նշան աստուածացուցման նորա»։ Ապա այն հարցին, թե Հայկն աստվածներից որ մեկն է, պատասխանում է. «Ըստ երկուց փաստից միանգամայն՝ համարեմ ես զՀայկ Զրուան Հայոց և աստուած ժամանակի, վասն զի հայրն լինել Արամազդայ, այսինքն՝ Արամաստուծոյ, սկայ քաջազէն, աղեկաբար, և խառնայոյզ, նաև հայրանալ Ամսոց երկոտասանից, և ժամուց քսան և չորից, են ճշմարիտ յատկութիւնք ժամանակի»։[2]

Հարկավ, այստեղ կարևորություն չունի այն, որ մեր բանասերը՝ առավելով հնչյունանմանությունով նույնացնում է Արամազդին—Ահուրա-Մազդային մեր Արամ դյուցազնի հետ և համարում է նրան Արամ աստված—Արամազդ—Արամաստված, այլ այն, որ նա նրբին հոտառությամբ կապում է Հայկ Դյուցազնի=Հայկ աստծու ֆունկցիոնալ նույնությունն Իրանյան Զրվանի հետ։

Այս համադրման փորձին մենք կարող ենք ավելացնել ևս մի նմանություն։ «Աքարանա» Զրվանը՝ դարերի ընթացքում կորցնելով իր գերագույն աստվածության պոտենցիալ էությունը՝ զիջում է իր տեղը Արամազդին, ապա Միթրային և դառնում սրա արբանյակներից մեկը առյուծագլուխ, թևավոր և այլն կերպարանքով։ Թվում է մեզ, որ հենց աստիճանական վայրէջքի հետևանքով էլ նա անձնավորել է յոթ մոլորակներից մեկը՝ տալով վերջինիս իր անունը՝ Քեավան, Զրվան։ Այդ Զրվան մո-

[1] Ընդգծումը իմն է։ Կ. Մ.-Օ.

[2] Մ. Դ. Թաղիադյանց, անդ, էջ 9։

լորակը համապատասխանում է հայկական 'Մոտխեգին'։ Ղ. Ալիշանը մի հարցանշան ունի այս անունից հետո։[1]

Արդ՝ ինչ է նշանակում այս 'Մոտխէգին' անունը։

Մոտխէգին անունը անկասկած կապ ունի Հայկ անվան հետ։ «Մանավանդ որ ցայսօր ևս նույն Վանա կողմերի, ուր Հայկի արարքները կատարվել են,—ասում է Մ. Աբեղյանը,—ժողովրդական երգի մեջ գտնում ենք Խէյք=Հայկ բառը մի որոշ համաստեղության իմաստով։[3] Ավելորդ չենք համարում մեջ բերել այստեղ, այս կապակցությամբ նաև Մ. Աբեղյանի տվյալ հատվածի ծանոթությունը՝։ «Շերենց, «Վանա սազ», Թիֆլիս, 1885, Ա. եր 52. «Էլավ Խէյք», ուր ծանոթության մեջ գրած է. «Աստեղաց այն խումբը, որ արշալուսեն շատ առաջ տեսնվում է արևելյան կողմից»։ Խէյք ձևի մեջ յ տառը մի պայմանական նշան է միայն՝ ըստ Շերենցի՝ վերջի փափկած ք տառի արտասանությունը ցուցնելու համար։ Հմմտ. Ծարէյք, Սափէյք, խանէյք, ճրայք, պայք և նման գրության ձևերը։ Սակայն «Խեյք» ձևը ենթադրել է տալ «Հայք»։ Արդյոք բանահավաքը վերջի կ տառը, որ նույնպես փափկում է այդ բարբառի մեջ, շփոթել է ք տառի հետ, թե՞ այդ բառն իրոք ք տառով է Վանա բարբառի մեջ։ Հայկը, ինչպես հաղորդում է Հ. Աճառյանը, մոկացիք կոչում են «Խէքեր»։[5]

Սրանից հետո մենք անկասկած ենք համարում, որ Մոտխէգին—Մոտխէգին բառի մեջ վերջին մասը՝ խէգ-ը նույն Խէյք=Խէք=Խէկ=Հայկն է, որի կ տառը քմայնացած լինելով՝ տառադարձվում է բանահավաքների կողմից մերթ իբրև յք, մերթ գ. մերթ կ (կետանշանով)։ Իսկ եթե այդպես է, ապա ուրեմն Մոտխէգին անունով մոլորակը պիտի հասկացվի այն մոլորակը կամ աստղերի այն խումբը, որ գտնվում է Խէյք=Խէգ=Հայկ=Օրիոնին մոտիկ, մանավանդ որ վերջինս բաղկացած է 63 աստղերից։

Թողնում ենք մասնագետներին որոշելու, թե որ համաստեղության կամ աստղերի խմբին է պատկանում Մոտխէգինը։

Այնուամենայնիվ շատ հետաքրքրական է, թե ինչպես

---

1 «Հին հավատք Հայոց», էջ 109։

2 Մ. Աբեղյան, «Հայ ժողովրդ. առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց Պատմության մեջ», Վաղարշապատ, 1899, էջ 190։

3 Անդ. էջ 190, ծանոթ.։

էին պատկերացնում մեր նախնիքը Հայկ նահապետի կապը ժամանակի ու նրա ստորաբաժանումների հետ։ Այդ տվյալների համեմատ առայժմ միայն ամիսների ու ժամերի բաժանումն ու անուններն են կապակցվում Հայկի անվան հետ, իսկ օրանունները հիշվում են առանց նման ազգակցական հարաբերության։

Ըստ Անանիա Շիրակացու՝ «Հայ ամսոց անուանք յառաջ քան զգնել Թուականին Հայոց էին... և այս է պատճառն։ Զի Հայկ ումն անուն աղեղնաւոր հսկայ՝ յազգէ Հաբեթի որդւոյ Նոյի, եկեալ ի Բաբիլոնէ՝ տիրեաց հայոց։ Եւ բնակեալ ի Հայս, յանուն նորա կոչեցան Հայք՝ նոյնպէս որդւոց և դստերաց իւրոց եդ անուանըս. զոր առեալ հայոց զանուանս ուստերաց և դստերաց նորա եդին ի վերայ ամսոցդ, վասն մեծարանաց հօրն և զաւակացն. և են այսոքիկ. Նաւասարդի. Հոռի. Սահմի. և Մահեկի. Արեգ և Մարերի, դստերք էին Հայկին, Տրէ, Քաղոց, Արաց և Հրոտից որդիք էին Հայկին։ Իսկ Մարգաց և Հարաւանց, զոր այժմ Անկի կոչեն, այս ի գործոց անուանեցան, զի ընդ այն ժամանակս ամառնայինք էին սոքա»[1]։

Անանիա Շիրակացու այս տվյալներն է ակնարկում Մ. Դ. Թաղիադյանը, թե ուրիշ,—այդ մենք չգիտենք։ Սակայն հավաստի է մի բան, որ նա բացի Ան. Շիրակացուց՝ ունեցել է մեր նախնիների ժառանգությունից քաղած նաև այլ տեղեկություններ, որոնց համեմատ՝ նա գրում է, ինչպես վերը հիշեցինք. «ուր այլք ընդ հակառակն՝ տան նմա (իմա Հայկին։ Կ. Մ.-Օ.) երկոտասան որդիս ըստ անուանց ամսոց, և զքսան և չորս դստերս ըստ անուանց ժամուց աւուրս մերոյ» (Ընդգծումը իմն է։ Կ. Մ.-Օ.)։

Ի՞նչ տվյալներ է ունեցել Մ. Դ. Թաղիադյանը և ո՞ր աղբյուրներից քաղած.—Այդ մեզ անհայտ է մնում։ Ամենայն հավանականությամբ նա օգտվել է գրչագիր մատյաններից, քանի որ, ինչպես տեսանք, Ան. Շիրակացին էլ հիշատակում է միայն

---

[1] Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար, աշխատ. պատմ. գիտ. թեկնածու Աշ. Աբրահամյանի, խմբագիր՝ պրոֆ. Հ. Աճառյան, Երևան. 1940, էջ 76—77։ Հայկի հետ կապված ամիսների այդ միևնույն ցանկը՝ չնչին տարբերությամբ, կրկնում են նաև մեր հետագա տոմարագետները, օրինակ, Հակոբ Ղրիմցին և ուրիշները։

Հայկի չորս որդու և վեց աղջկա անունները, մինչդեռ Մ. Թաղիադյանցը գիտե 12 որդու (ըստ սրանց անունների կոչված են ամիսները) և 24 աղջկա (սրանց անուններով էլ՝ օրվա ժամերը) անունները։

Մեզ հայտնի են օրվա ժամերի հետևյալ անվանացանկերը։

Ղ. Ալիշան («Հին հավատք Հայոց», էջ 146)	Ա. Մ. Խուդոբաշյանց (Հայ-ռուս բառարան)

ԺԱՄՔ ՏՈՒԸՆՋԵԱՆ

1. Այգ	1. Այգ
2. Ծայգ	2. Ծայգ
3. Զայրացեալ	3. Զայրացեալ
4. Ճառագայթեալ	4. Ճառագայթեալ
5. Շառաւիղեալ	5. Շառաւիղեալ
6. Երկրատես	6. Երկրատես
7. Շանթակող	7. Շանթակող
8. Հրակաթ	8. Հրակաթ
9. Հուր փայլեալ	9. Հուր փայլեալ
10. Թաղանթեալ	10. Թաղաթեալ
11. Արագոտ	11. Արաղոտ
12. Արփող	12. Արփող

ԺԱՄՔ ԳԻՇԵՐՈՅ

1. Խաւարակ	1. Խաւարակ
2. Աղջամուղջ	2. Աղջամուղջ
3. Մթացեալ	3. Մթացեալ
4. Շաղաւոտ	4. Շաղաւոտ
5. Կամաւոտ	5. Կամաւոտ
6. Բաւական	6. Բաւական
7. Խօթափեալ	7. Խօթափեալ
8. Գիղակ	8. Գիղակ
9. Լուսակն կամ լուսագայն	9. Լուսաճեմ
10. Առաւոտ	10. Առաւոտ
11. Լուսափայլ	11. Լուսափայլ
12. Փայլածու	12. Փայլածու

Ինչպես տեսնում ենք, այդ զույգ անվանացանկերը չնչին տարբերությամբ (համ. ժամք տունջ. 10 և 11, ժամք գիշեր. 9), գլխավորապես ուղղագրությամբ, կրկնություններ են։ Ըստ երևույթին, ծագում են մի աղբյուրից։ Բացի այդ՝ դրանք անարժեք են թե գեղարվեստական և թե գիտաբանական տեսանկյունով։ Եվ զուր չէ տաղանդավոր բանաստեղծ և բանասեր Ղ. Ալիշանը կասկածի տակ դնում դրանց վավերականությունը և նույնիսկ գրում, որ «սոսկ իմաստասերի կամ իմաստակի մի գրչով հնարած երևին այն անվանք՝ որ հիշված են և ի բազմիս ինչ (արդյոք, Ա. Խուդաբաշյանի բառարանը չէ՞։ Կ. Մ.-Օ.), և պարզապես ժամուց բնական միջոցին պատշաճել ուզած (ոչ շատ հաջող), առանց կրոնական նշանի»։[1]

Միթե «սոսկ իմաստասերի կամ իմաստակի գրչով հնարած» այս անունները են հիմք ծառայել Մ. Թաղիադյանցի նման մի խոհուն և հարուստ էրուդիցիա ունեցող գիտնականի ձեռքին մի այնպիսի ծանրակշիռ եզրակացության հանգելու։ Կասկածում ենք։ Մ. Թաղիադյանցը զգույշ գիտնական է։ Նա, ամենայն հավանականությամբ, այլ աղբյուրներ է ունեցել (Ա. Խուդաբաշյանի բառարանը լույս է տեսել Մոսկվայում 1838 թ., իսկ Մ. Թաղիադյանցի «Դիցաբանությունը»՝ 1830 թ. Կալկաթայում), որոնց մեջ ավելի կոնկրետ են նշված եղել և հավաստված թե Հայկի 24 աղջիկների անունները և թե օրվա ժամանունները։

Ժամանուններից շատ ավելի հետաքրքրական են ամսվա օրանունները։ Երեսուն օրանուններից (տես Հին հավատք Հայոց, էջ 143—4) 9—10 սարերի ու լեռների անուններ են, որոնց անձնավորյալ ոգիները պաշտված են եղել հեթանոսական Հայաստանում, օրինակ՝ Մասիս, Գրգուռ կամ Գարգառ և այլն, 8—9 անուն Հայկի տոհմի (որդիներ, թոռներ և այլն, որոնց անունները չեն հիշվում ամսանունների ցանկում) անուններ են,[2] որոնցից մի երկուսը ներկայացված են (ըստ Մ. Խորենացու), իբրև լեռնանուններ, օրինակ՝ Արամանեակ—Արագած, Ամասիա—Մասիս և այլն, որոնք նույնպես պաշտամունքի առարկա են եղել, ինչպես

[1] «Հին հավատք Հայոց», էջ 146։

[2] Հայկ Դյուցազնի սերնդից՝ Հայկազանց տոհմից, ցավոք, սակավաթիվ իգական անուններ են մեզ հասել։ Այդ բացը հնարավոր չի դարձնում անունների որոշ ճշտումներ անելու։

Հայկը, Արամը, Վահագնը և այլն, մի երկուսը՝ Ջրի (գետ) ու բույսի անուն—ոգիներ են, երկնային լուսատուներ՝ Արեգ ու Լուսնակ, ապա 6—7 անուն էլ մուտք են գործած եղել հարևան երկրներից, մասնավորաբար Իրանի զրադաշտական քեշից, օրինակ՝ Արամազդ, Միհր, Տիր, Անահիտ և այլն, և որոնք, անկասկած, մուտք գործելով Հայաստան իրանական տիրապետության և կուլտուրական-քաղաքական ազդեցության ժամանակաշրջանում՝ փոխարինել են տեղական աստվածներին։

Օրանուններից չորսը հնարավոր չէ առկա տվյալներով լուսաբանել։ Այդ անուններն են՝ Մազդեղ կամ Մաղթեղ—Mazd-eł կամ Mazt-eł (?), Ջուպաբեր (խոովաբեր)—արդյոք աղճատված չէ՞ այս անունը, վերջին մասը հայացի է, Ասակ և Ահրանք։ Եթե սրանք հասարակ անուններ չեն, թերևս, իբրև պաշտելի ոգիներ կամ աստվածություններ, փոխառնված լինեն պատմական Հայաստանի տերիտորիայում ապրող զանազան ցեղերի հավատալիքներից կամ հայերի հարևան այլ ժողովուրդների պանթեոնից... Այս հարցն արժանի է հատուկ լուսաբանության, թերևս կապված Հայկ—Հայք—Hai-asa էթնիկական տարրի ուսումնասիրության հետ։

Այս բոլոր տվյալները նկատի ունենալով, կարծում ենք, որ չի կարելի քննության առարկա խնդիրը վերջնականապես ապացուցված համարել, բայց և այնպես մեր նախնյաց վկայությունները, Մ. Դ. Թաղիադյանցի խիզախ ենթադրությունը և մեր լրացուցիչ որոշ փաստարկումներն ու տվյալները ժամանակի ու երկնքի գերագույն աստված Հայկի, ապա Ժուկ ու Ժամանակի մասին կարող են հաստատուն կռվան հանդիսանալ է՛լ ավելի մանրակրկիտ պրպտելու մեր նախնյաց ժառանգությունը նախամազդեական ժամանակաշրջանի հայկական պանթեոնի գերագույն աստվածության՝ ժամանակի ու երկնքի աստծու, հայկական Զրվանի, Քրոնոս—Ուրանոսի դիմանկարը պարզելու համար։ Կարող է շատ հավանական լինել և այն, որ Հայկը, մի կողմից, և Ժուկ ու Ժամանակը, մյուս, համապատասխան հանդիսանալով Զրվանին, Քրոնոս—Ուրանոսին, եղել են Հայաստանի տարբեր ժամանակաշրջանների, տարբեր ստադիաների միևնույն աստվածության էությունների անձնավորումներ, որոնք և մեկը մյուսին հաջորդած կարող են լինել և՛ զուգընթաց գոյություն

ունենալ մեր երկրի նախաբնիկ էթնիկական տարբեր տարրերի կենցաղում։ Առայժմ մի բան է միայն շոշափվում, ավելի աչքի ընկնում. դա այն է, որ Ժուկ ու ժամանակը շատ ավելի մոտ է իրանական Զրվանին, քան Հայկը և ընդհակառակն՝ վերջինս ավելի շատ փոքր-ասիական գծեր ունի։

Կրկնում ենք, Հայկը=Զրվանին=Քրոնոսին։ Իբրև այդպիսին՝ նա կռվում է և տապալում օտար՝ ասորա-բաբելական Բելին, որ համապատասխանում էր հունական Քրոնոսին, որպես գերագույն էակ, անսահման ժամանակ, բոլոր աստվածների ու էակների արարիչ և հայր։ Հետևաբար Բելն էլ համապատասխանում է Զրվանին=Քրոնոսին=Հայկին։

Այդ «տիտանամարտը»—«աստվածամարտը» տվյալ դեպքում իմաստավորվում է իբրև երկու տարբեր էթնոսների պատկանող ժողովուրդների իդեոլոգիական պայքարի արտահայտություն։ Եթե երկու հակառակորդ ժողովուրդներ կռվում են իրար հետ, ապա բնական է, որ նրանց գերագույն աստվածներն էլ պայքարի դուրս գան մեկն ընդդեմ մյուսի։ Բել=Քրոնոսը Ասորեստանի պոտենցիալ ուժի անձնավորումն է, Հայկ=Քրոնոսը Հայաստանինը (հմմտ. Н. О. Эмин, Исследования, էջ 40—41)։

Այսքանով առայժմ բավականանանք։

Մեր մասնակի թեմայի նեղ շրջանակներից դուրս եկանք՝ բավականաչափ շեղվեցինք, քննության առնելով հին հայկական պանթեոնի ամենամութ, միաժամանակ խիստ ուշագրավ հարցերից մի քանիսը։ Սակայն, այդ գիտահետազոտական էքսկուրսն անհրաժեշտ էր ցույց տալու համար, թե ինչպես նախորդ ստադիայի գերագույն աստվածությունը, տվյալ դեպքում «անվախճան ու անսահման», «աքարանա» Զրվանը նոր պատմաշրջանում, նոր կրոնա-դիցաբանական հայացքներ ունեցող միջավայրում, վայր է իջնում իր վաղեմի բարձունքից և դառնում նոր հզոր աստվածության, տվյալ դեպքում Միհր—Միթրայի որբանյակը՝ առյուծագլուխ դառամյալ թևավոր ծերունու կամ սոսկ առյուծի կերպարանք ստացած, կամ ինչպես հայ ժողովրդի լեգենդար նախահայր, թերևս գերագույն աստված Հայկը, որ Զրվանի նման նախորդ ստադիայում կրոնա-առասպելական պատկերացումով ժամանակի ընթացքը կարգավորողն էր, ապա ուրեմն

և ժամանակի անձնավորումը, նոր պայմաններում դառնում է մի համաստեղություն հար և նման Զրվանի և Օրիոնի=Մոռխէգին > Խէյք > Խէգ > Խէկ > Հայկ-ն, կամ Խոր-Մանուկը=Արևամանուկ դառնում է մեր դյուցազն Մհերի (=Դավթի) ուղեկիցը, որոշ դեպքերում օգնականը, կամ Hvare-ն=Արևը=Արևաստվածը դառնում է Միթրայի դաշնակիցը, որոշ դեպքերում՝ արքանյակը։

Այս բոլոր նկատողություններից ու դիտողություններից հետո՝ տրամաբանորեն առաջ է գալիս ևս մի հարց.—Պահպանվե՞լ է արդյոք բռնակալ տիտան Բելի դեմ ապստամբող և կործանող «ժամանակի ու երկնքի աստված», աստիճանաբար դյուցազնացած Հայկի կերպարը մեր դյուցազնական ժողովրդական «Սասնա ծռեր» վեպի մեջ, Հայկի, որ մեծ մտածող և ազգային գիտակցություն դարբնող Մովսես Խորենացու գրչի տակ միանգամայն մարդկայնացվել է, պատմականացվել, չնայած որ մերթ կոչվում է նաև «մեծդ դյուցազանց», սերունդ արտադրում և դառնում մի ամբողջ ժողովրդի, հայ ազգի նահապետ-ազգապետը։

Այս հարցին ևս պիտի դրական պատասխան տանք։

Դեռևս քառասուն տարի սրանից առաջ Մ. Աբեղյանը՝ մանրախույզ քննությունից հետո՝ ասել է. «Մեր հին առասպելների և նոր վեպի մեջ եղած առասպելների նույնությունն այն աստիճանի է, որ կարելի է կարծել նույնիսկ, թե նոր վեպը միևնույն հին վիպասանքն է, որ մինչև այժմ կենդանի մնում է՝ միայն կրելով դարերի պատմական ազդեցությունը...։ ...Արդարև, հին դյուցազնական առասպելները ամենայն ժողովրդի մեջ ևս շատ դժվար են մոռացվում. Նրանք երկար դարեր ապրում են ժողովրդի բերանին, այսպես ասած՝ միշտ հին պատմական հագուստի տեղ նորը հագնելով. բոլոր պատմական հիմունք ունեցող վեպերը երկար թե կարճ ժամանակ ապրելով՝ վերջ ի վերջո մոռացության են տրվում, իսկ դյուցազնական առասպելները, որոնք հիմք ունին հին հեթանոսական հավատալիքները, միշտ նորոգվելով հարություն են առնում։ Ուստի և զարմանալի չէ, որ մեր հին առասպելները նույնպես երկար դարեր ապրելով՝ երևան են գալիս այժմ մեր նոր վեպի մեջ, ճիշտ ինչպես մինչև այժմ ևս մեր ժողովրդի մեջ դեռ կենդանի

մնում են այդ առասպելների հիմք կազմող հեթանոսական հավատալիքները»։[1]

Փոխանցման, «նորոգման» կամ «հարություն առնելու» պրոցեսը վերապրել է նաև դյուցազն Հայկի առասպելը։ Ինչպես «անվախճան ու անսահման» Զրվանի կերպարն է հետագայում տարրալուծվել, այնպես էլ մեր Հայկինը։ Դյուցազն Հայկը հանդես չի գալիս մեր նոր ժողովրդի մեջ երբեք մի միասնական, կուռ ու կառուցիկ, լիակենդան հերոսական կերպար։ Նրա հատկանշական դիմագծերը ցրված են, վերաբաշխված մի շարք հերոսների, գլխավորապես երկու մարդկայնացած հերոսների մեջ։ «Գեղապաճույճ և անձնեայ, քաջագանգուր, խարտակն և հաստաբազուկ» խիզախ ուսարդ աղեղնավոր Հայկի այս հատկությունները, ինչպես և նրա վրա «յաւեժիւք քաջօք և երկնաձիգօք սկայիւք մրցողք» նախահարձակ բռնակալ Բելին Ասորեստանի Թրոնոսին տապալելը փոխանցված է՝ կյանքը ժողովրդի բարօրության համար զոհաբերող, հայրենի երկրի ազատությունն ընդդեմ բռնակալ Մսրա Մելիքի պաշտպանող Թալան Դավթին։ Հայկի մյուս դիմագծերը, նկարագրի հատկանիշներից մի քանիսը, ինչպես, օրինակ, երկրի բարեկեցության մասին մտածելը, շեներ ու բնակավայրեր կառուցելը, սերունդի հովանավորումը, աճեցումը, հոգատարությունը նրանց մասին, խրատ ու դաստիարակությունը և այլն, այս բոլոր գծերը փոխանցված են Կեռի Թորոսին։

Կեռի Թորոսը բազմափորձ, իմաստուն, գթառատ, սիրագորով, հարկ եղած դեպքում նաև խիստ ու դաժան, ղեկավարն ու դաստիարակն է իր քրոջ սերնդի։ Նա արագահաս է և իմաստուն, խորագետ դիվանագետ է և անվախ ռազմիկ, հմուտ բժիշկ է ու ձիագետ—«բայթար», շինարար է ու դարբին («կեծկի քարից» կեծակի թուր դարբնող)։

Կեռի Թորոսը «մահ» չունի. նա անմեռ է ու անվախճան այնքան ժամանակ, որքան գոյություն ունի իր սերունդը,— քրոջ սերունդը, իր ազգ ու տակը։ Կեռի Թորոսով է սկսում Սասնա տունը, Սասնա տան դյուցազնավեպը։ Նրա խորհուրդներով և ղեկավարությամբ է տարվում ծռերի հերոսամարտը «սև ազ-

[1] Մ. Աբեղյան, Հայոց ժողովրդական վեպը, էջ 180—181 և այլուր։

ռավներին», Սասունը զավթել կամեցող բռնակալների դեմ, նրանով է վերջանում Սանա դյուցազնական «պատմությունը»։

Բեռի Թորոսը Սանա օջախի կրակը, Սանա հրագը վառ պահողն է։ Երբ Սանա տան վերջին «խոյը» անհետանում է, հետևաբար Սանա հրագը խավարում է, «կսկծու մեռնում է» նաև Բեռի Թորոսը։

Սանա ծառերը, «խոյերը», Սանա տան բոլոր ջոջ ու պըրտիկը սիրում են նրան հոր պես, լսում և կամքն ու խորհուրդը կատարում։ Սգում է նա, սուգ են պահում բոլորը. ուրախանում է նա, ցնծում են բոլորը։

Բեռի Թորոսն իր նկարագրի մեջ պահպանել է որոշ գերբնական գծեր, որոնք որպես վերհուշ—ռեմինիսցենցներ, գալիս են այն ավելի հնությունից, երբ նրա նախատիպը գտնվելիս է եղել դեռևս հեթանոսական պանթեոնում։ Նա արագաշարժ է, արագաթռիչ։ Ժողովրդական ասացողների պատկերման մեջ այդ հատկությունը հասկացվել է ֆիզիկական իմաստով, և ասացողը՝ կատարելապես հավատալով, անվանում է նրան Թևա-Թորոս, կամ Թեվով-Թորոս, այսինքն՝ թևեր ունեցող, թևավոր կամ թռչելու ընդունակության տեր Թորոս։ Թևավոր (ֆիզիկական իմաստով) է ոչ միայն ինքը՝ Բեռի Թորոսը, այլ և նրա Վեցողնե (դարձյալ առասպելական) Լագգին, որ թռչում-կտրում է անգամ ջրածին, հրեղեն Քուռկիկ Ջալալու առաջը։

Այս կապակցությամբ տեղին է մեջ բերել ակադ. Հ. Ա. Օրբելու դիտողություն-հարցադրումը Սանա ծառերի ավագ սերնդին պատկանող, իր ստադիալ վեհությունը կորցրած, նվաստացած, «լավոտող» մանկական բացասական հատկանիշներ ժառանգած Ցռան Վերգոյի (Վեգոյի) կերպարի էության մասին։ «Շանթեր արձակող նետաձգի, գնդանին մուրճի որոտացող դարբնի կերպարից ճյուղավորվում է որոտին ու կայծակին ուղեկցող երրորդ երևույթը՝ անձրև տվողի կերպարը,—ասում է նա։—Տեղին չէ՞ արդյոք դնել, առայժմ միմիայն դնել, հետևյալ հարցը.—Երկնային ջրերն ուղարկողի կերպարների արտացոլման հնարավորությունը հայկական էպոսի երրորդ եղբոր՝ Ցռան Վերգոյի մականվան մեջ։ Չէ՞ որ «ցռան» բառը ոչ միայն «կեղտոտող» է նշանակում, այլ ամենից առաջ նյութական կուլտուրայի մեջ նշանակում է ջրաղացի

խողովակ և նրա այն մասը, որ Ջրերը թափում է Ջրաղացի թափանիվի վրա։...

«Այն փաստը,—շարունակում է ակադ. Հ. Ա. Օրբելին,—որ հելլենական Զևսի կերպարում արդեն ի մի է ձուլվել երկնքի տիրակալի, որոտաբերի և որոտին ուղեկցող անձրևաբերի կերպարը, մինչդեռ հայկական էպոսում այս երեք կերպարները դեռ առանձին-առանձին են հանդես գալիս, ցույց է տալիս, որ ժողովրդական ստեղծագործությունը Հայաստանի դիցական ավանդությունները փրկել է մարդկային մտածողության զարգացման ավելի վաղ ստադիայում, քան դա տեղի է ունեցել Հունաստանում։ Իսկ այդ պատկերացումների հետագա զարգացումը այլ հունով է ընթացել Հայաստանում և կանգնեցված է ժողովրդական աշխարհայացքի վրա արված ներգործությամբ՝ հին Հելլադայից տարբերվող հասարակական զարգացման պայմանների կապակցությամբ։

«Այստեղ կարող են նշանակություն ունենալ Իրանի ժողովրդական զրադաշտական միջավայրի հետ եղած հարաբերությունը և զրադաշտականությունը՝ որպես կուլտուրական ազդակ փոխարինող քրիստոնեության ազդեցությունը»։[1]

Ըստ ակադ. Հ. Ա. Օրբելու՝ մեր ծռերի «խերախուտ խորոսպերը»—Ձենով Օհանը հիշեցնում է «Երկնային որոտաբերին» ոչ միայն իր «ահեղագոչ ձայնով», այլ նա «նաև դարբին է ու սերտորեն կապված է երկնաքարի երկաթից սուր կռելու հետ և որպես դարբին գիտե ձիերին բուժելու արվեստը և բուժում է Քուռկիկ Ջալալու վիրավորված ոտքը... Նա հիշեցնում է հին գերմանների Տորին կամ Դոնարին»։[2]

Այդ միևնույն հատկություններով օժտված են մեր ֆոլկլորի,[3] մասնավորապես «Սասնա ծռերի» մեջ նաև Ծուռ Սրգոն (Սարգիսը), որի զուգահեռ փոխանակը քրիստոնեական շրջանում հանդիսանում է Եղիա մարգարեն իր որոտընդոստ կառքով, մանավանդ Քեռի Թորոսը։ Սա՝ բացի ահեղագոչ ձայնից՝ ունի Ձենով Օհանի նկա-

---

[1] Ակադ. Հ. Ա. Օրբելի, «Սասունցի Դավիթ» էպոսը, «Խորհրդային գրականություն», 1939, № 8—9, էջ 13։

[2] Ակադ. Հ. Ա. Օրբելի, անդ, էջ 17։

[3] Ծուռ Սրգոյի (=Ձենով Սարգսի=սուրբ Սարգսի) մասին մանրամասն խոսում ենք մեր «Լուսավորչի վեմը» ուսումնասիրության մեջ։

րագրի բոլոր հատկանշական գծերը՝ նա և՛ անվախ ռազմիկ է, և՛ հմուտ բժիշկ ու «բայթար», բժշկում է Դավթի, Մհերի ու Քուռ-կիկ Ջալալի վերքը և այլն, և շինարար է ու դարբին, շատ երկարակյաց է, առասպելաբանորեն անմահ և, վերջապես, Թռչող, Թևավոր։

Ահա այս բոլոր հատկանիշները նկատի ունենալով, մենք կարծում ենք, շատ էլ սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ «Սասնա Ծռերի» մեջ հույժ մարդկայնացված, ռեալիստական գծերով ու երանգներով գծագրված Քեռի Թորոսի «անմահական» դիմանկարը ստադիալ զարգացմամբ ժառանգել է հին հայկական պանթեոնի աստվածների ու դյուցազունների հայր, ամենակարող Հայկին, որը տիտանամարտ է ու բռնակալների անհաշտ ախո-յան, հայկական «Ժուկ ու Ժամանակի», երկնքի ու ժամանակի աստվածություն=իրանական Զրվան աքարանայի, հունական Ուրանոս—Քրոնոսի, հիմնական հատկանշական դիմագծերը։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐՏԱՇԵՍ ԿԱՐԻՆՅԱՆ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԻ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐԸ ՀԻՆ ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ[1]

Իր «Հայոց հին գրականության պատմության» Ա հատորի նախաբանի մեջ Մ. Աբեղյանը ընդգծում է, որ մենք այսօր էլ չունենք հայոց պատմության գիտական ուսումնասիրություն, և ապա առաջարկում է գրականագետներին պարզաբանել հայ ժողովրդի պատմության զանազան շրջանների սոցիալ-տնտեսական-քաղաքական կյանքի ուրույն երանգները: «Այդպիսի մի գործը,—նշում է Աբեղյանը,—պիտի օգներ գրականագետին իր աշխատանքը կատարելիս... քանի որ չկա այդպիսի պատմություն, գրականագետը ինքը պետք է մտնի պատմական խնդիրների պարզաբանման մեջ, հաճախ եկեղեցական պատմության վերաբերյալ... նա պիտի զբաղվի նաև այնպիսի կողմերով, որոնք գրականության պատմության մեջ առանձին տեղ չպիտի գտնեին, այլ իբրև հայտնի իրողություններ մի երկու խոսքով միայն պետք է մեջ բերվեին»... (ընդգծումն իմն է: Ա. Կ.): Ինձ թվում է, որ ականավոր բանասերի այդ դիտողությունները այսօր հատկապես պիտի ղեկավար հրահանգներ դառնան մեզ համար:

Մեր կարծիքով՝ մի շարք գրական վավերագրերի երանգները պարզվում են ավելի որոշակի կերպով, երբ պատմական անցյալին մոտենում ենք զինված պատմական մեթոդով: Պատմական փաստերն ու դեպքերը գրականագետի համար պիտի լինեն հիմնական ելակետներ: Շատ հաճախ այդ ելակետներն են ուրույն ուղղություն հաղորդում գրականագետի պրպտումներին: Հաճախ այդ ելակետներն են թելադրում մեզ ավելի մեծ ուշադրությամբ մոտենալ «պատահական» ակնարկներին, թռուցիկ տողերին, վերջապես, անցյալում «անկարևոր» համարվող մանրամասներին:

---

1 Մի հատված հեղինակի համանուն ընդարձակ աշխատությունից: Խմբ.

Այս ակնարկի մեջ ես կանգ եմ առնում այսօրինակ վավերագրերի վրա։ Այդ վավերագրերը վաղուց արդեն գրավել են մի շարք բանասերների ուշադրությունը։ Չնայած դրան, ակնարկված նյութերը այժմ էլ աննշան տեղ են գրավում հայ կուլտուրայի պատմությանը նվիրված տրադիցիոն ուսումնասիրությունների մեջ։

Թե որքան մեծ նշանակություն ունեն գրական վավերագրերը հեռու անցյալում բռնկված սոցիալական շարժումների ու հոսանքների բնութագրման համար՝ այդ մասին երկու կարծիք չի կարող լինել։ Որոշակի կերպով ակնարկելով հայ հերետիկոսական գրականության պատմական նշանակության մասին, վերոհիշյալ վավերագրերը թելադրում են նոր տեսանկյունից մոտենալ անգամ հերետիկոսներից հեռու կանգնած հայ պատմիչների երկերի մեջ նշմարվող հասարակական տենդենցներին և գաղափարական դեգերումներին։[1]

1

Հեռու անցյալում բռնկված կրոնական-ժողովրդական շարժումների մասին ժամանակին բազմաթիվ ուսումնասիրություններ են հրապարակել արևմտաեվրոպական և ռուսական պատմաբանները։ Հայտնի է, որ թե՛ արևմտյան, թե՛ արևելյան երկրներում այդ շարժումներն եղել են շատ հաճախ կրոնական շղարշով պարուրված սոցիալական ըմբոստացումներ իշխող խավերի դեմ։

«...Ռևոլյուցիոն օպոզիցիան,—նկատում է Ֆր. Էնգելսը,—ընդդեմ ֆեոդալիզմի, ընթանում է ամբողջ միջնադարի ընթացքում։ Կախված ժամանակից և պայմաններից, նա մեկ հանդես է գալիս միստիկայի ձևով, մեկ բացահայտ հերետիկոսության ձևով, մեկ՝ զինված ապստամբության ձևով...»։[1]

Էնգելսը շեշտում է, որ հերետիկոսական շարժումները տարբեր էպոխաներում տարբեր բնույթ են ունեցել և արտահայտել են զանազան հասարակական շերտերի բաղձանքները։ Դառնալով իշխող գաղափարախոսություն, քրիստոնեությունը թելադրում է հերետիկոսներին հանդես գալ կրոնական զգեստներով։ Եկեղեցու և հերետիկոսական շարժումների պատմության նվիրված հետազոտությունները և բավական մեծ պատմագիտական գրա-

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, VIII, 128—129.

կանությունը ցույց են տալիս, որ Էնգելսի հիմնական դրույթ-
ները միանգամայն ճիշտ են։

Երբ մենք քննում ենք դավանաբանական հին աշխատու-
թյունները, բազմազան մեկնությունները, վկայաբանական
պատմվածքները, բոլոր այդօրինակ գրական վավերագրերի մեջ
տեսնում ենք անցյալի հակամարտ հոսանքների կրոնական գա-
ղափարախոսներին։ Մոլեգին այն ակնարկները, որ նետում են
հերետիկոսների հասցեին իշխող եկեղեցու ներկայացուցիչները,
հաստատում են, որ հին օրերին սոցիալական բռնկումներն հի-
րավի եղել են ուժեղ շարժումներ։ Հասարակական բուռն հոր-
ձանքներն են թելադրել եկեղեցու ականավոր վարդապետներին
կռվի ելնել նորակառույց քրիստոնեական եկեղեցու միասնու-
թյունը քայքայող ազատախոհ կամ սկեպտիկ մտածողների դեմ։

Միևնույնը կատարվում էր և հին Հայաստանում։

Շատ սուր է լինում այստեղ հոգևոր ճգնաժամը քրիստո-
նեության տիրակալության առաջին շրջանում։ Ասիական եր-
կրներում հերետիկոսական հոսանքների բարգավաճմանը նպաս-
տում էին ոչ միայն տնտեսական փոփոխությունները, ռազմա-
կան գործողությունները, սոցիալական ներհակ խավերի բա-
խումները, այլ նաև տարբեր պետական միավորների քաղաքա-
կան միջոցառումները։

Նեստորը, ինչպես հայտնի է, հենարան է գտնում Սիրիա-
յում։ Հովհան Դամասկացին իր աքսորավայրում—Հայաստա-
նում գտնում է հետևողների և պրոպագանդիստների նոր շար-
քեր։ Թեոդոր Մոպսուեստացու մոտ մենք տեսնում ենք Մեսրո-
պին։ Բյուզանդական եկեղեցու ղեկավարները մեծագույն ուշա-
դրությամբ հետևում էին փոքր-ասիական հերետիկոսների ձեռ-
նարկներին։ Դրանք հատուկ նամակ-հրահանգ են ուղարկում
հայ եկեղեցու ներկայացուցիչներին և առաջարկում են Սահա-
կին ու Մեսրոպին մշակել զգուշավոր կրոնական քաղաքականու-
թյուն։ Այդ նամակը ցույց է տալիս, որ Հայաստանում հերետիկո-
սական ավանդներն այնքան էլ թույլ չէին։ Հայ գործիչների գոր-
ծելակերպն ըստ երևույթին եղել է բավական ուրույն։ Համենայն
դեպս մեզ հայտնի է, որ բյուզանդական քաղաքականությանը
հայերը հակադրում են հայ այբուբենը։ Այդ քաղաքականությանն է
հակադրվում հայ ինքնուրույն գրականության և կուլտուրայի նոր

շինարարությունը։ Դա էլ պատասխան էր, ինարկե, և շատ կտրուկ, մտածված ու լուրջ պատասխան։

Մեսրոպի գյուտը հնարավորություն էր տալիս հայ ժողովրդին մշակել ինքնուրույն կուլտուրական զարգացման ուղեգիծ, ամրացնել այդ կուլտուրան, միասնացնել՝ ընդդեմ կենտրոնական ուժերի, վերջապես դառնալ հենակետ հայ պետականության շենքը կառուցող առաջավոր գործիչների համար։

Հայ ժողովուրդը միատարր զանգված չէր այդ օրերին։ Հերետիկոսական աղանդների գոյությունը ցույց էր տալիս, որ ճնշված խավերը ձգտում են այս կամ այն ձևով արտահայտել իրենց անբավականությունն ու մտորումները։ Աղանդների ու աղանդավորների թիվը մեծ էր ամբողջ Փոքր Ասիայում։ Քրիստոնյա-հերետիկոսներն աչքի էին ընկնում քաղաքներում։ Սկզբնական շրջանում դրանք շատ չէին տարբերվում թափառական հեթանոս-հռետորներից, ստոյիկյան կամ ցինիկական փիլիսոփայության դերվիշ պրոպագանդիստներից։[1] Անտիոքի խանութների ծածկույթների տակ կամ արևելյան բազարներում դրանք շատ առօրյա դեմքեր էին։ Զուր չէր Ֆիլոստրատը հեթանոս հումանիստ Ապոլլոն Տիանցու կյանքի էպիզոդները համեմատում քրիստոսի կյանքի մասին շարադրված առակների մեջ նկարագրված դեպքերի հետ։ Իրականում Ֆիլոստրատը ինքնահատուկ ձևով արձագանքում էր իր ժամանակաշրջանում իշխող տրամադրություններին։

Ագաթանգեղոսի և Զենոբ Գլակի հայտնի երկերի մեջ նկարագրված են հեթանոսների և քրիստոնյաների մարտերը։ Արյունահեղ և երկարատև են եղել այդ բախումները։ Հաղթում է նոր կրոնը։

Հաղթանակից հետո քրիստոնյաներն անցնում են նոր շինարարության։ Նոր տաճարներ, ապարանքներ, դպրոցներ կառուցող գործիչներն, ինչպես հայտնի է, չեն կարողանում կտրվել հայ հին ճարտարապետական կուլտուրայի տրադիցիաներից։ Ոչ միայն Տեկորի տաճարի, այլ նույնիսկ Հռիփսիմեի և նման տաճարների կառուցվածքի մեջ նշմարվում է անհետացած հեթա-

---

[1] Տես Գոմպերցի հայտնի ուսումնասիրության մեջ ցինիկների բնութագրման նվիրված էջերը.—*Гомперц*, Греческие мыслители, II.

նոսական մեհյանների ուրույն ոճի կնիքը։ Անչափ հարուստ գրաբար լեզուն քրիստոնյա գործիչները ստանում են, ինչպես Մառն է հաստատում, իրենց հեթանոս նախահայրերից։ Հին օրերի մեհյանները քանդվում են, բայց քրիստոնեական տաճարները կառուցվում են հեթանոս քրմապետների ճաշակով ընտրված վայրերում։

Հայ քրիստոնեության ջահակիրները պիտի որոշեին իրենց դիրքը հելլենիստական-հռոմեական մշակույթի տրադիցիաների հանդեպ։ Ընդունել, թե՞ միանգամայն ժխտել։ Այդպես էր դրված խնդիրը։ Նոր տեխնիկա, նյութական նոր կուլտուրա, քիչ-շատ մշակված քրիստոնեական հատուկ ոճ տակավին չկար։ Հետևաբար անհրաժեշտ էր շատ և շատ բան առնել անցյալի գործիչներից։ Հեթանոս պապերն ու հայրերը հարուստ մշակույթ էին ստեղծել։ Դա փաստ էր և անհնարին էր աչքաթող անել այդ փաստը։ Քրիստոնյա-որդիները յուրացնում են այդ բարձր կուլտուրան և ապա այդ պատվանդանի վրա հենվելով՝ ձեռնարկում են իրենց սեփական նոր և մեծ շինարարությունը։

Մեր պատմիչները նկարագրում են պատմական այդ պրոցեսի նշանակալից դրվագները։

Մեհյանները դառնում են քրիստոնեական տաճարներ։ Արևի մեծարման նվիրված հեթանոսական հիմնի ազդեցության ներքո հյուսվում է քրիստոնեական շարականը։ Կրոնական շատ հայտնի հանդեսները, պատարագները, տոնակատարություններն ակնարկում են նույնպես հեթանոսական տրադիցիաների մնայուն ազդեցության մասին։

Կարելի է ասել ավելին. սոցիալական որոշ ինստիտուտներ սկզբնական շրջանում մնում են գրեթե անփոփոխ։ Տաճարական մեծ լատիֆունդիաների սեփականությունը՝ կալվածներն ու պլանտացիաները, ստրուկներն ու անազատ շինականները, ամբողջ գույքը դառնում է քրիստոնեական վանքերի սեփականություն։ Այդ մասին կարելի է գտնել բազմաթիվ ակնարկներ հայ պատմիչների երկերի մեջ։

Տրդատը, ինչպես նշում է Ագաթանգեղոսը, հեթանոսական մեհյանների մեծ կալվածները նվիրում է քրիստոնյա եկեղեցու ղեկավարներին։ Ընդհանուր եկեղեցական սեփականության կողքին մենք տեսնում ենք առանձին եկեղեցականների տոհմական

սեփականություն։ Անահտի մեհյանի ամբողջ սեփականությունը հանձնվում է եկեղեցուն—«ի սպասավորութիւն» («հանդերձ գետնովքն և սահմանօքն»)։ Փավստոսի վկայությամբ Գրիգորը հատկապես իր տոհմի համար ստանում է մեծամեծ կալվածներ։ Դատարկ գյուղերը կամ անմշակ ու ամայի դաշտերն, իհարկե, արժեք չէին ներկայացնում։ Եկեղեցական հայ իշխանների գյուղերում ապրում էին աշխատավորներ, ստրուկներ և անազատ շինականներ, որոնց այդ քրիստոնյա իշխանավորները շահագործում էին նախկին քրմապետների նման։

Ժամանակի ընթացքում եկեղեցականների կալվածատիրությունը մեծանում է ու դառնում ծավալուն տնտեսություն։ Բնական է միանգամայն, որ եկեղեցական բռնակալների դեմ սկսվում է մեծագույն շարժում, որն ընդգրկում է հասարակական գրեթե բոլոր խավերի ներկայացուցիչներին։ Կռվի ելնելով եկեղեցական-կալվածատերերի դեմ՝ այդ խավերից յուրաքանչյուրը ղեկավարվում է, իհարկե, սեփական շահերով։ Կռվի է ելնում հոգևոր գերագույն պետի դեմ, ինչպես հայտնի է, նույնիսկ աշխարհական իշխանության գերագույն պետը—հայ թագավորը։ Ջանալով կառուցել ամուր և կենտրոնացած պետություն՝ վերջինը բախվում է հոգևոր իշխանության պետի հետ հաճախ շատ սուր կերպով։ Հայտնի է, որ Արշակ թագավորը ճիգ է անում հենվել քաղաքների բնակչության վրա։ Նրա ձեռներեցությամբ հիմնված Արշակավանը դառնում է կարևոր կայան հոգևոր և աշխարհական ֆեոդալներից անբավական տարրերի համար։ Շատ հավանական է, որ ըմբոստ տարրերով լցուն Արշակավանը հելլենիստական, փոքր-ասիական հին «ազատ» քաղաքների նման քաղաք էր։

Կաթողիկոսների և թագավորների հարաբերությունների մասին կան ուշագրավ ակնարկներ մեր պատմիչների երկերի մեջ։ Մի քանի կաթողիկոսներ ենթարկվել են մահվան պատժի։ Պապ թագավորի օրերին պայքարը դառնում է ավելի սուր։ Հետևելով իր նոր ուղեգծին՝ Պապը առաջադրում է մի շարք սոցիալական-քաղաքական ռեֆորմներ։ Նա գրավում է եկեղեցական կալվածների որոշ մասը, սահմանափակում է եկեղեցու օրենսդրական իրավունքները, խարազանում է պորտաբույծ եկեղեցականներին։

Ներսեսի և Պապի օրերին սոցիալական շարժումները դառնում են այնքան ուժեղ, որ արտացոլվում են անգամ կրոնական գրականության մեջ։ Աշխատավոր զանգվածների կացությունը շատ ծանր էր և սոցիալական շարժումներն անխուսափելի էին հատկապես քաղաքներում, ուր կուտակված էին ոչ միայն արհեստավոր, այլ նաև հողագործ խավերը։ Այդ մասին կարելի է գտնել նշանակալից ակնարկներ հայ պատմիչների երկերի մեջ։ Անհրաժեշտ է միայն ավելի ուշադրությամբ ուսումնասիրել պատմիչների թռուցիկ ակնարկները կամ թեթև կերպով նետված խոսքերը այս կամ այն ցնցող դեպքի առթիվ։ Այդպիսի ակնարկներ կան հատկապես Փավստոսի, Խորենացու, Փարպեցու երկերի մեջ։ Խորենացին պարզորոշ կերպով իր հայտնի «Ողբ»-ի մեջ խոսում է հենց սոցիալական շարժումների մասին—երբ նկարագրում է «ժառանգությունից փախչող» և ըմբոստ կամ տգետ մարդկանց անհանդուրժելի քայլերը։ Միանման դիտողություններ կան նաև Փարպեցու «Թուղթ»-ի մեջ։

Սոցիալական շարժումները եղել են այնքան լայն և բազմերանգ, որ ստեղծել են միանգամայն իրարանցում։ Ավելի հաճախ, ըստ երևույթին, սոցիալական շարժումների ղեկավարները հանդես են եկել զինված զանազան կրոնական աղանդավորական ուսմունքներով։ Պատահական չպիտի համարել այն, որ ամենախոշոր փիլիսոփայական ուսումնասիրությունը, հինգերորդ դարի հայ կուլտուրայի մեծագույն ներկայացուցիչներից մեկը, ուղղում է հատկապես զանազան աղանդների դեմ։ Նրա գիրքը շատ կարևոր սոցիալ-պատմական վավերագիր է հենց նրա համար, որ ակնարկում է որոշակի կերպով Հայաստանում գործող աղանդավորների ակտիվ գործունեության մասին։

Շատ ավելի մեղմ կերպով է քննադատում Եզնիկը հույն բնափիլիսոփաներին։[1] Հայաստանի քաղաքներում նկատելի տեղ պիտի ունենային այդ բնափիլիսոփայության հետևողները, որոնց վերջին ներկայացուցիչները, հատկապես նեոպլատոնական իմաստասերները փոքրասիական բոլոր քաղաքներում մեծագույն

[1] Տես В. Чалоян, „К вопросу об учении Езника Кохпеци", Ереван, 1940. Անորոշ և վիճելի է, իմ կարծիքով, Վ. Չալոյանի ակնարկը Եզնիկի կարծեցյալ հերետիկոսության մասին։

համարում ունեին հինգերորդ դարում։ Քաղաքային բնակչության ընթերցասերներին լավ էին հայտնի նեոպլատոնական իմաստասիրության և ապա գնոստիկական ուսմունքների ազդեցության ներքո ստեղծված հերետիկոսական հոսանքների ներկայացուցիչները։ Եթե ճիշտ է այն, որ Աթենքում, Ալեքսանդրիայում, Բյուզանդիայում ուսանող հայերի թիվը մեծ է եղել ապա կասկածից դուրս է, որ այդ քաղաքներում իշխող իմաստասիրական ուսմունքներն էլ պիտի խոշոր ազդեցություն թողնեին թե թարգմանիչների և թե հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների վրա։ Եկեղեցու հայրերից մեկի վկայությամբ հայ ուսանողները Աթենքում հատկապես աչքի էին ընկնում որպես ազատախոհ մտածողներ և ըմբոստներ։ Աթենքի «ոստիկանները» նույնիսկ նկարում են դրանցից մի քանիսի պորտրեները դրանց արտաքսելու ժամանակ, որպեսզի հնարավորություն ունենան հայերի անթույլատրելի վերադարձը խափանել։

Գրել է Եզնիկը իր գիրքը իրեն ապագա մեղադրանքներից ապահովելու համար թե ոչ—մենք չգիտենք։ Ակներև է միայն այն, որ քրիստոնյա այդ իմաստասերի գրքի մեջ նշմարվում են հունական հեթանոս փիլիսոփաների ուսմունքներին հատուկ որոշ խոհեր ևս։ Ինձ թվում է, միմիայն դրանով պիտի բացատրել այն, որ տաղանդավոր այդ գործչի երկերից այնքան քիչ գործեր են մնացել։ Ինչպես կարող էր շատ ակտիվ փիլիսոփան, թարգմանիչների այնքան բեղուն գործունեության շրջանում, այն օրերին, երբ քրիստոնյա գործիչները հրապարակում էին բազմաթիվ գրություններ, հրապարակել միայն մի երկու գրվածք։ Միևնույն հարցը մենք կարող ենք տալ նաև Խորենացու, Փարպեցու առթիվ։ Դրանք էլ եղել են ակտիվ գործիչներ։ Դրանք գրել են մեծագույն տեմպերամենտով, բայց և այնպես մեզ հասել են այդ հայտնի գործիչների միայն մի քանի երկերը և այն էլ աղավաղված և կրճատված ձևով։ Եղիշեի կարևոր մի աշխատության վերականգնման մի ուշագրավ փորձ նորերս ձեռնարկվել է հայ երիտասարդ բանասերներից մեկի ջանքերով։[1] Եվ ահա մենք

[1] Դա բանասեր Խաչիկյանի դիսերտացիան է։ Շնորհիվ ընկ. Խաչիկյանի ձեռներեցության հարստանում է հայ գրականությունը։ Եղիշեն էլ «Արարածոց

տեսնում ենք, որ նույնիսկ Եղիշեն եղել է հելլենիստական կուլտուրայի ջատագովներից մեկը և որ նրա կարևորագույն երկերից մեկը «անհետացել» է ճիշտ այնպես, ինչպես «անհետացել» են Փավստոսի, Փարպեցու, Եզնիկի, Խորենացու և շատ ուրիշ ականավոր հայ գործիչների բազմաթիվ գրությունները:

Ի՞նչպես բացատրել այդ: Այդ գործիչները հերետիկոսներ չէին: Ենթադրել, թե դրանք եղել են բյուզանդական եկեղեցու ջատագովներ և դրա համար էլ ենթարկվել են «կատարացիայի», նույնպես անհնարին է: Մնում է անել մի ուրիշ եզրակացություն. և ինձ թվում է՝ հենց այդ բացատրությունն էլ կարող է պարզաբանել տակավին մթին պրոբլեմը: Խնդիրն այն է, որ Քրիստոնեական եկեղեցու հաղթանակից հետո Հայաստանում նույնպես սկսվում է նոր կրոնի հելլենականացման պրոցեսը: Ավելի հաշտարար կերպով մոտենալով հեթանոս կուլտուրային, ավելի կրթված հայ գործիչները ենթարկվում են Նեոպլատոնականների և գնոստիկների ազդեցության: Հայ քաղաքներում կրկնվում է յուրաձև կոլորիտով ճիշտ միևնույնը, ինչ որ կատարվում էր Ալեքսանդրիայի, Ապամեայի, Եդեսիայի և նման այլ քաղաքների միջավայրում: Քաղաքների բնակչության՝ վաճառականների, արհեստավորների, յուրահատուկ քաղաքային ինտելիգենցիայի համար անտիկ աշխարհի կուլտուրական արժեքները շատ թանգ էին: Մյուս կողմից սոցիալական շարժումներն էլ այդտեղ ստեղծում են ուրույն հերետիկոսական համայնքներ: Մանիքեականությունը հենարան է գտնում քաղաքներում: Նույնիսկ քրիստոնյա գործիչներից մի քանիսը ենթարկվում են մանիքեական ազդեցության: Զարմանալի չէ դրանից հետո, որ հայ կուլտուրայի ականավոր գործիչների համար Նեոպլատոնականների և գնոստիկների ներկայացուցիչները կարող էին գոնե մի որոշ շրջանում դառնալ հասկանալի և գուցե նույնիսկ ընդունելի: Հայերեն հին թարգմանությունների մեջ կան ոչ միայն Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Նազիանզացու, Հովհան Դամասկացու նման գործիչների երկերի թարգմանություններ, այլ նույնիսկ ուրիշ վավերագրեր, որոնց մեջ ցայտուն կերպով գծվում է հեթանոս կուլտուրայի ազդեցության ուժեղ կնիքը:

....

գրքի մեկնության» մեջ նկարագծվում է հիրավի նոր գույներով, որպես հելլենիստական պայծառ կուլտուրայի ջահակիր:

Հետևաբար, մնում է անել միայն մի եզրակացություն։ Հայ գործիչներից՝ Եզնիկը, Փարպեցին, Եղիշեն, Խորենացին եղել են ազատախոհ գրագետներ—հելլենիստական կուլտուրայի քրիստոնյա պրոպագանդիստներ։ Դրա համար էլ նրանց այն երկասիրությունները, ուր եղել են եկեղեցու ուսմունքին ներհակ գաղափարներ, «անհետացել» են։ Խորենացու «Պատմությունը» չի անհետացել, բայց այդ «Պատմությունն» էլ վերախմբագրվել է և կրճատվել։ Չնայած այդ հանգամանքին, անգամ կրճատված Խորենացին շատ և շատ պարզորոշ նկարագծվում է իր երկասիրության մեջ, որպես հելլենիզմի երկրպագու։[1] Բավական է միայն ուշադրությամբ հետևել նրա խոհերին։ Երբ Խորենացին պատմում է անցյալի էպիկական երգերի մասին, նկարագրում է ճարտարապետական հուշարձանները, պատմում է Գառնիի հեթանոսական տաճարի կամ թե պարող Նազենիկի մասին, նրա պատմվածքի ոճը դառնում է հյութեղ և պատկերավոր։ Ողբի մեջ խոսվում է «հերետիկոսների» մասին, բայց ոչ մի ականավոր հերետիկոսի անուն չկա։ Պատմիչը նկարագրում է գնոստիկներով լեցուն Աղեքսանդրիան և Եդեսիան, սակայն ոչ մի ականավոր գնոստիկի անուն չի տալիս։ Կանգ է առնում նա միայն գնոստիկ Բարդեծանի վրա և դրա մասին էլ խոսում է ակնածանքով ու հարգանքով։ Քաղկեդոնական գրագետը երբեք չէր կարող այդպես գրել և այդքան լիբերալ վերաբերմունք ցուցաբերել հելլենիստական կուլտուրայի հանդեպ։ Մյուս կողմից անգամ թռուցիկ այն դիտողությունները, որ նետում է պատմիչը իշխող կարգերի, զանազան իշխանավորների ապօրինի քայլերի, եկեղեցականների անհանդուրժելի վարքագծի մասին, ցույց են տալիս, որ Խորենացին եղել է իշխող եկեղեցական կարգերի քննադատների շարքերում, ուրույն հենարան է ունեցել թե քաղաքներում և թե կրթված աշխարհական իշխանների շրջանում։ Այդպես էր և Փարպեցին։

Ահա ինչու մենք գտնում ենք, որ մեր խոշոր պատմիչները իրականում արտահայտել են շատ յուրահատուկ ձևով քաղաք-

1 Եթե ճշտվի, որ «Պիտոյից գիրքը» ու Կալիսթենեսի վեպը թարգմանել է Խորենացին, այդ հանգամանքը, անշուշտ, կթելադրի մեր բանասերներին նոր դիտակետից մոտենալ պատմիչին։

ներում բռնկված սոցիալական շարժումների ընթացքում առաջադրված գաղափարական տենդենցները։ Դրա համար էլ Խորենացին և Փարպեցին հալածանքի են ենթարկվել, իսկ նրանց շատ երկասիրություններն էլ աուտոդաֆեի են արժանացել։ Ոչնչացնելով ազատախոհ գրագետների երկասիրությունները, աղավաղելով և կրճատելով նրանց պատմական երկերը, օրթոդոքս եկեղեցու ցենզորները միաժամանակ ջանացել են դարձնել անչափ ժողովրդական գործիչներին իշխող կարգերի սպասավորներ։ Հինգերորդ դարից սկսած մինչև հետագա դարերը բազմազան գրիչներ արտագրել, աղավաղել, լրացրել են եկեղեցու դավանանքի և գրական ճաշակի համաձայն ազատախոհ գործիչներին, և դարձյալ չեն կարողացել խեղդել աղճատված տեքստերի մեջ անդադար հնչող բողոքի և ըմբոստացման, ազատախոհ իմաստասիրության և հայրենասիրության հիմնական այն մոտիվները, որոնք կարող էին ստեղծվել քաղաքացիների և աշխարհականների հետ շփվող գործիչների, և ոչ թե հասարակական իրականությունից կտրված աշխարհատյաց մտավորականների ջանքերով։ Այդ գործիչները չէին ընդունում Նեստորի կամ Արիոսի աղանդը, բայց նրանք անհամեմատ ավելի համբերատար կերպով էին մոտենում դրանց, իսկ նեոպլատոնական իմաստասիրության հետևողներին նույնիսկ ձայնակցում էին։ Հայ ազատախոհ գործիչների ուրույն գործելակերպը աննշմարելի չի մնում Բյուզանդիայում։ Այդտեղից գրություններ են ուղարկում Մոպսուեստացու հետ ծանոթ և գնոստիկներին ուսումնասիրող հայ գործիչներին, առաջարկում են ուժեղացնել պայքարը հերետիկոսների դեմ։ Այդ առաջարկը ընդունվում է, բայց նորից կիրառվում է շատ ուրույն ձևով։

Հեթանոսությանը վճռական պարտություն հասցնելուց հետո քրիստոնեության գաղափարախոսները աշխատում են ամրացնել իրենց տիրակալությունը։ Պարտված և ջախջախված հեթանոսները չէին կարող այլևս շոշափելի հարվածներ հասցնել աստիճանաբար ամրացող և պետության ուժերին կառչած քրիստոնեությանը։ Քրիստոնեության հելլենականացման հետ միաժամանակ հող է ստեղծվում նաև հեթանոս և քրիստոնյա տարրերի որոշ համայնակեցության և փոխհարաբերությունների համար։ Մերթ ընդ մերթ առանձին վայրերում բռնկվում են կրոնական ընդ-

հարումներ: Ալեքսանդրիայում քրիստոնյա ֆանատիկոսները վայրենի կերպով նետվում են հեթանոսական փիլիսոփայության տաղանդավոր քարոզչուհի—գիտուն Հիպատիայի վրա և գզգզում են նրան: Հուլիանոս Ուրացողը ճիգ է անում նորից կյանք տալ այնքան հմայիչ անտիկ աշխարհին[1]: Հանդես են գալիս առանձին քրիստոնյա պետեր, որոնք աշխատում են լայնախոհ քաղաքականության միջոցով զոդել անտիկ աշխարհի կուլտուրան քրիստոնեության հետ: Բայց պատմության խոսքը շատ որոշ էր: Քայլ առ քայլ քրիստոնեությունը քանդում էր գաղափարական բոլոր պատնեշները և դառնում էր այնքան զորավոր, որ այլևս չէր վախենում երեկվա իր ախոյանից: Հուստինիանոսը 6-րդ դարում փակում է Աթենքի բարձրագույն դպրոցը, բայց մոլեռանդ քրիստոնյա լինելով հանդերձ, անտիկ մեծ կուլտուրայի զենքերին կառչած է ամրացնում իր մեծ պետականության ամբողջ շենքը:

Միևնույնն ահա մենք տեսնում ենք նաև Հայաստանում, ուր քրիստոնյա հայ գրագետները տարածում են նոր կուլտուրան զինված անտիկ աշխարհի գիտունների զենքերով: Հեթանոս հայերի վերջին բեկորները՝ արևորդիներն էին, որոնք չեն կորցնում իրենց ազդեցությունը անգամ քրիստոնեության հաղթանակից հետո: Արևորդիների գաղութներ կային, ինչպես հայտնի է, նույնիսկ հայկական Ռենեսանսի էպոխայում: Արևորդիների հետևող գյուղացիների մասին հիշատակում է հատկապես Ներսես Շնորհալին իր գրությունների մեջ: Հեթանոս հայ թատրոնի գործիչների մասին ակնարկներ կարելի է գտնել Մանդակունու մոտ[2]. Եկեղեցական հին կանոնների մեջ կան տեղեկություններ

---

[1] Կասկածից դուրս է, որ Հուլիանոսը հայ իրականության մեջ ժամանակին ունեցել է հետևողներ, թեկուզ հենց վաղեմի հեթանոս տրադիցիաներին հավատարիմ «արևորդիներ»-ի շրջանում:

[2] Հեթանոս հայ թատրոնի մասին ուշագրավ տեղեկություններ կան անվանի բանասեր Գ. Լևոնյանի մենագրության մեջ (Գ. Լևոնյան, «Հին հայ թատրոնը», Երևան, 1943 թ.): Մի նկատելի թերություն նշմարվում է այդ արժեքավոր աշխատության այն մասերում, որոնք նվիրված են հեթանոս թատրոնի պատմության: Ջանալով անպատճառ գտնել Տիգրանակերտում կառուցված հայ թատրոնի տեղը, Լևոնյանը շատ քիչ է խոսում բուն թատրոնի բնույթի մասին:

նույնիսկ մենաստանների մոտ դերասանների հետ խրախճանքներ կազմակերպող իշխանների մասին։ Վերջապես գուսանական երգերի, ժողովրդական սովորությունների, հասարակական հանդեսների մեջ դարեր շարունակ հեթանոսական հին կուլտուրայի տրադիցիաները մնում են կենսունակ։ Բոլոր այդ տվյալները ցույց են տալիս, որ հաղթանակը տանելուց հետո, քրիստոնեական պետության ղեկավարների կողմից գոնե մշակվել է ավելի համբերատար գործելակերպ անտիկ մշակույթի հանդեպ։

2

Շատ ավելի անողոք կերպով էին մտածում ըստ երևույթին միևնույն այդ ղեկավարները քրիստոնեական աղանդների գործունեության։ Փաստերը համենայն դեպս ցույց են տալիս, որ այդ աղանդների դեմ պայքարը մղվել է դաժանագույն կերպով։ Անհանդուրժելի շարժումները խափանելու համար գործադրվում էին ամենավայրագ միջոցներ։ Քրիստոսի անսահման սերը մեծարող քրիստոնյա ինկվիզիտորներն առանձին եռանդով հետևում էին հերետիկոսներին, գանակոծում էին, աքսորում, խեղդում և սպանում փիտուն աղանդավորներին։ Գիբբոնի պատմության մեջ կան շատ պատկերավոր էջեր այսպես կոչված «տիեզերական» ժողովներում պարբերաբար կրկնվող կանոնավոր ըմբշամարտու-
Թյան և խայտառակ կռիվների մասին։[1]

Բազմաթիվ նման փաստեր և դեպքեր են հայտնի։ Հերետիկոսական հոսանքների պայքարը եղել է իրականում հաճախ

[1] Գիբբոնի անչափ բովանդակալից մենագրության հատորներից մեկի մեջ բավական մանրամասն նկարագրվում են, ի միջի այլոց, պավլիկյան պատերազմները։ Տարօրինակ կերպով հայ հերետիկոսական շարժումների մասին գրող բանասերները անուշադրության են մատնել աղանդավոր պատմաբանի գրքի այդ էջերը—այնինչ հատկապես Գիբբոնի դիտողությունները, իմ կարծիքով, պետք առանձին ուշադրությամբ քննարկվեն։ Պավլիկյանների դեմ ժամանակին կռիվ են մղել—ինչպես նշում է Գիբբոնը—ոչ միայն բյուզանդական զորամասերը, այլ նաև արաբները։ Այլ խոսքով՝ բյուզանդական և արաբական դեսպոտների միասնական շաքերով են դիմագրավել մեծ ժողովրդական շարժումներին։ Միաժամանակ որոշ շրջանում և որոշ վայրերում միևնույն արաբները ջանացել են հենվել պավլիկյանների վրա բյուզանդական պետության դեմ մղված պատերազմի ժամանակ։

յուրահատուկ «պարտիաների» պայքար։ Հնօրյա այդ «պարտիաները» արտահայտել են, իրենց հատուկ եղանակով, սոցիալական ներհակ խավերի տրամադրությունն ու բաղձանքները։ Դավանաբանական խրթին վեճերի շուրջ կազմակերպվել են հասարակական խմբակցություններ։ Դավանաբանական և իմաստասիրական սուր վեճերը սերտորեն շաղկապվել են տնտեսական, կենցաղային, քաղաքական խնդիրների հետ։ Քիչ դեր չեն կատարել ըստ երևույթին նաև տարբեր վայրերում կազմակերպվող նոր պետական միավորների շուրջ համախմբվող ցեղական խմբավորումները։

Հայաստանում նույնպես կատաղի հալածանքների են ենթարկվում առաջին հերթին ոչ այնքան արևորդիները, որքան քրիստոնեական աղանդները։ Այդ աղանդները սկզբնական շրջանում ամբողջ Փոքր Ասիայում տարածված կրոնա-կոմունիստական աղանդների պատճեններն են եղել։ Կռիվ մղելով եպիսկոպոսական իշխանության դեմ և քայքայելով ամրացող եկեղեցու կապը պետության հետ, նոր հոսանքները ուժեղանում են ամենից առաջ վաճառաշահ քաղաքներում։ Քայքայիչ հարվածներ հասցնելով եկեղեցական տնտեսություններին՝ աղանդավորները միաժամանակ խանգարում էին նաև կուլտուրական շինարարությանը։ Առաջին հերետիկոսների շարժումը չքավորների, թափառաշրջիկ տարրերի, լյումպեն-պրոլետարների շարժում էր։ Զինված նախնական քրիստոնեության պատգամներով՝ կրոնա-կոմունիստական աղանդների հետևողները քարկոծում էին իշխող կարգերը, եպիսկոպոսներին, կալվածատերերին և վերջապես հեթանոսականացման ուղու վրա կանգնած եկեղեցու իդեոլոգներին։ Իրականում դա պայքար էր նաև հելլենականացման ուղեգիծ պաշտպանող գիտուն եկեղեցականների դեմ։

Ահա ինչու այդ աղանդավորները դառնում են անհանդուրժելի՝ նոր պետության և նոր եկեղեցու համար։ Անհանդուրժելի էին նոր կուլտուրայի դեմ ըմբոստացող հոսանքները ոչ միայն եկեղեցական կալվածների և իշխանական տնտեսությունների ղեկավարների, այլ նույնիսկ քաղաքներում բարգավաճ առևտրական նոտաբլների համար։ Քաղաքային այդ ազդեցիկ տարրերի հետ հաշվի էին նստում եկեղեցու հայտնի տեսաբանները և աշխատում էին ավելի մեծ տոնով քննադատել շքեղությունը,

հաշտվել անգամ հեթանոս տաճարներում պաշտոնավարող քրիստոնյաների գործունեության հետ, նույնիսկ ներողամտաբար մոտենալ առևտրական-վաշխառուական գործառնություններով տարված քրիստոնեական քաղաքացիներին:

Ժողովրդական աղանդների ջահակիրները մոլեգնորեն խարազանում էին իշխող կարգերը, դատափետում էին նոր բարքերը, հրաժարվում էին հեթանոս կուլտուրայից: Այդ ուղեգիծը չէին կարող պաշտպանել ոչ Միսրոպը և ոչ էլ հայ մշակույթի այլ ներկայացուցիչները: Նրանք կարող էին քննադատել ագահ հոգևորականներին և ամբարտավան իշխանավորներին, բայց ոչ մի պարագայում չէին ցանկանա իշխանությունը հանձնել պլեբեյներին: Միսրոպը ծանոթ էր Մոպսուեստացու հետ, Եզնիկը ուսումնասիրում էր հեթանոս իմաստասերների գործերը, Խորենացին ակնհայտ ակնածանքով էր մոտենում գնոստիկ իմաստասեր Բարդեծանին, Անանիա Շիրակացին, ավելի ուշ, յոթերորդ դարում, ուղևորվում է հույն գիտնական Տյուքիկոսի մոտ բնական գիտություններ ուսումնասիրելու համար: Ինչպես տեսնում ենք, մինչև յոթերորդ դարը անտիկ աշխարհի հարուստ կուլտուրան ունենում է հետևողներ հայ գիտուն-քրիստոնյաների շրջանում: Զարմանալի չէ դրանից հետո, որ բոլոր այդ գիտունները բացասաբար պիտի վերաբերվեին անցյալ կուլտուրական ժառանգության դեմ ըմբոստացող պլեբեյական հոսանքին:

Երբ Բյուզանդիայի մայրաքաղաքից հայ գործիչներին առաջարկվում են ուժեղացնել պայքարի կրակը արմատական-ժողովրդական աղանդների դեմ, այդ հրահանգը իսկույն ընդունվում է: Իշխող կարգերի դեմ ծառացող պլեբեյական շարժումը այս անգամ ուղղված էր ոչ միայն վանքերում, բերդերում, քաղաքներում խմբված օլիգարխիայի, այլ նաև նույն այդ օլիգարխիայի ջանքերով կառուցված բարձր կուլտուրայի դեմ:

Մեզ դժբախտաբար հայտնի չեն որոշակի տվյալներ նախնական բոլոր աղանդների մասին: Հայտնի է միայն, որ դրանց թիվը նկատելի է եղել: Կան ցրիվ և անկատար ակնարկներ հայ դպիրների երկերի մեջ: Կասկածից դուրս է, աղանդների ծավալմանը նպաստել են բազմազան գործոններ՝ պատերազմները, տնտեսական ծանր պայմանները, սոցիալական ներհակությունները:

Հին հայկական ավանդների ժողովրդական բնույթի մասին ժամանակին շատ կտրուկ ակնարկ է նետել Ն. Մառը։ Իր մի դասախոսության մեջ նա բնութագրում է նույնիսկ հայկական ավանդների գենեզիսը և պատմական զարգացման պրոցեսը։

... «Ժողովրդական անսպառ աղբյուրը—կարդում ենք Մառի այդ ուսումնասիրության մեջ—Հայաստանում ազգային դավանություն ստեղծողը, երբ տերապետող դարձած քրիստոնեության հետ կորցրեց անմիջական շփումը, իր գործունեության համար լայն ասպարեզ գտավ ավելի համակիր ժողովրդական խավերում, ուր ստեղծեց մի շարք այսպես ասած ավանդներ և Հայաստանում ու Հայաստանի սահմաններից դուրս։ Այս առատ ավանդավոր վարդապետություններից, որոնք թանձրախիտ բուսնում էին հայկական հողի վրա, ընդհանուր նշանակություն ունեցավ պավլիկյանությունը։ Անցողակի հիշենք և այն, որ մանիքեյան ուսմունքի նախկին ձևը՝ արտոնատականը Հայաստանում է ծագել դեռ չորրորդ դարում, և մանիքեյան կուլտուրայի տարածումը Միջին Ասիայում ակներև ազդեցություն է ցույց տալիս հայ-վրացական եկեղեցական ասացվածների եզրների հետ...»[1]։

Փավստոսի պատմության մեջ ցրված ակնարկները ցույց են տալիս, որ մանիքեության հայ հետևողները բավական ուժեղ ազդեցություն են թողել հայ ժողովրդի որոշ խավերի վրա։ Այդ շրջանումն են հյուսվում եպիսկոպոսների և քահանաների քննադատության նվիրված ժողովրդական զրույցները։ Թափառաշրջիկների և գործազուրկ մարդկանց համար Ներսեսը ուրկա-

[1] Ն. Մառ. «Հայկական մշակույթը», Փարիզ, 1925 թ., էջ 14—15. Մխիթարյան բանասերների ջանքերով կառուցված պատմական կոնցեպցիան, ինչպես հայտնի է, շատ խոշոր ազդեցություն է թողել ժամանակին հին հայկական ավանդների մասին գրող հայ բանասերների վրա։ Մծղնեական շարժումը այդ բանասերների ջանքերով լուսաբանվել է միակողմանի կերպով, որպես «պիղծ» մարդկանց վայրագ շարժում։ Հակագիտական մեթոդով մոտենալով այդ շարժմանը, բանասերներից ոմանք բառացի կերպով կրկնել են մծղնեականների ոխերիմ թշնամիների յուրահատուկ «արգումենտները» և քաղկեդոնական ժողովի «իմաստասիրության» արսենալից առնված «քննական» ակնարկները։ Այստեղ մենք չենք կարող ծանրանալ նշված «քննադատության» վրա։ Կարող ենք միայն հիշեցնել, որ Մառը ժամանակին մերկացրել է հիշված բանասերների հակագիտական պրիոմները։ «Ձեզ հայտնի պիտի լինի, ասում է Մառը, թե ինչ հալածանքների են ենթարկվել ազգային եկեղեցու և ազգա-

նոցներ է կազմակերպում, որոնք ըստ Հուլթյան հաճախ, ինչպես ցույց են տալիս եկեղեցական կանոնները, կատարում էին նաև ուրույն պատժարանների դեր: Պապ թագավորը չորրորդ դարում, հետևելով իր տաղանդավոր հոր ուղեգծին, ձեռնարկում է մի շարք խոշոր սոցիալական-քաղաքական ռեֆորմներ և ընդհարվում է ոչ միայն նախարարների որոշ խմբակների, այլ նաև կաթողիկոսի հետ: Նրա ջանքերով սկսված ուրույն սեկուլյարիզացիան, ըստ երևույթին, կողմնակիցներ է ունենում անգամ նախարարների որոշ շրջանում: Փավստոսի մոտ կան որոշ տեղեկություններ նաև Աշտիշատի եկեղեցական ժողովի որոշումների մասին: Այդ ժողովը, ինչպես ենթադրում են հայ բանասերներից ոմանք, գումարվել է 365 թվականին: Ժողովի որոշումների մեջ դատապարտվում են հեթանոսական սովորությունները: Միաժամանակ ժողովը առաջարկում է իշխաններին գթով վերաբերվել «ծառաներին» և «կրտսերներին»: Միևնույն կանոնի մեջ կա ակնարկ անհնազանդ «ծառաների» մասին: «Սոյնպէս,—հաղորդում է Փավստոսը,—և ծառայից պատուէրէր տալ յարդարն հնազանդութեան իւրեանց տերանց...» Գրիգորին վերագրվող կանոնների մեջ խոսվում է ի միջի այլոց հարբեցող քահանաների, սարկավագների, դպիրների մասին և միաժամանակ դատապարտվում են կաշառակեր քահանաները: Այդպիսով հնագույն կանոնների մեջ ցրված ակնարկներն էլ որոշակի կերպով հաստատում են, որ եկեղեցու ներկայացուցիչների դեմ սկսված շարժումը բավական մեծ է եղել:

յին տիրապետող դասակարգի կողմից՝ ութերորդ դարից մինչև մետասաներորդը նույն ժողովրդական հինավուրց ուսման հետևողները Հայաստանում: Բավական է Գրիգոր Մագիստրոսի արածները և ասածները նկատի ունենալ: Նրա և նրա գաղափարակիցների համար այս հալածվածները դատապարտելի աղանդավորներ էին. իսկ իրապես նոքա հուզիչ և դրդիչներ, նոր ստեղծագործության կանչող հոգու տերեր էին, և նոցա նախաձեռնությունն երևում է և Հայաստանի սահմաններից դուրս երևան եկող կրոնական շարժումների մեջ քրիստոնեական Եվրոպայում, ուր Բալկանյան թերակղզու վրա այս աղանդավորների անհագին բանակ էր գաղթեցրած, և իսլամի բաժին դարձած Փոքր Ասիայում դերվիշիզմի զարգացման մեջ...» Թոնդրակյան ժողովրդական շարժումները, ինչպես հայտնի է, լիովին հաստատում են ականավոր արևելագետի այս լուսաբանության ճշտությունը:

Հետագա շրջանում բռնկված շարժումների մասին որոշ տեղեկություններ հաղորդում են Կորյունը և Խորենացին։

Ահա ինչ է ասում Կորյունը Մեսրոպի գործունեության օրերին սկսված կրոնական-ժողովրդական աղանդների մասին. «...Այն ժամանակ բերվեցին, երևացին Հայաստան աշխարհում Թեոդորոս անունով մի հոռոմ մարդու սուտապատում գրքերը՝ դատարկաբան ավանդությունները։ Սուրբ եկեղեցու սինհոդոսական հայրապետներն այդ մասին գրելով, իմաց տվին ճշմարտահավատ փառաբանիչներ Սահակին և Մաշտոցին։ Եվ նրանք ճշմարտասեր ջանքով մեջտեղից վերացրին այն, աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս վանեցին, որպեսզի ոչ մի սատանայական ծուխ չխառնվի լուսավոր ուսմանը...»։[1] Այդտեղ խոսվում է Թեոդորոս Մոպսուեստացու (կամ Մամեստացու) մասին, որ ականավոր եպիսկոպոս էր և հայտնի էր իր գրվածքներով։ Բյուզանդական եկեղեցու ղեկավարները դրան համարում էին վտանգավոր ախոյան և ըստ երևույթին պահանջում են ուժեղացնել պայքարը հենց դրա դեմ։ Թե Մոպսուեստացին և թե նրա աշակերտ հայտնի Նեստորը բազմաթիվ հետևողներ է ունեցել Հայաստանում։ Միայն այդ հանգամանքը կարող էր թելադրել բյուզանդական եկեղեցականներին դիմել առանձին պաշտոնական գրությամբ հայ գործիչներին։ Ինչպես երևում է, Մոպսուեստացու դեմ մղվել է սուր գաղափարական պայքար։ Համենայն դեպս միևնույն Կորյունը հաղորդում է, որ իր գիտական ճանապարհորդության ժամանակ Մաշտոցը ժամանակին եղել է աշակերտների հետ միասին ասորական քաղաքներում, ուր Մոպսուեստացին մեծագույն համարում է ունեցել... «Աշակերտասեր ուսուցիչը, գրում է Կորյունը, իր հետ տարածներին երկու [խմբի] բաժանելով՝ ոմանց ասորական դպրության կարգեց [Եդեսիա քաղաքում] և ոմանց հունական դպրության [կարգելով]՝ այնտեղից ուղարկեց Սամոսատական քաղաքը...»։[2] Հայ բանասերներից մեկը գտնում է, որ Մեսրոպը իր շրջագայության ժամանակ որոշ հարաբերություններ է պահպանել գնոստիկ իմաստասերների հետ։

1 Կորյուն. «Վարք Մաշտոցի», Երևան, 1941 թ., թարգմ. Աբեղյանի, էջ 87։

2 Անդ, 47։

Միանգամայն այլ ոճ է բանեցնում միևնույն Կորյունը, երբ պատմում է արմատական ժողովրդական աղանդների մասին։ Կանգ առնելով հատկապես բարբարիանոսների՝ «ժանտագործ մարդկանց» աղանդի վրա, նա իր գրքի մեջ հետևյալ խոսքերով է նկարագծում բարբարիանոսների շարժման ճնշումը. «...Ապա դրանից հետո,—ասում է Կորյունը,—ձեռնարկեց նա անպատշաճ ու ծուռ բարբարիանոս աղանդը քննել։ Եվ երբ ոչ մի հնար չգտավ ուղղության բերելու, սկսեց թշվառացնող գավազանը գործադրել, խիստ ծանր պատուհասներով—բանտերով, տանջանքներով, գելարաններով։ Իսկ երբ դրանով էլ փրկությունից զուրկ մնացին [այն ժամանակ] ջարդ տվին, ապա խանձեցին, մրեցին ու պես-պես ձևերով խայտառակեցին և աշխարհից դուրս քշեցին...»[1]

Ինչպես տեսնում ենք, այդ անգամ գործադրվում են ավելի կոպրուկ, ռեպրեսիվ միջոցներ։ Ակնարկվում է կանոնավոր կրոնական պատերազմի մասին։ Խոսվում է սոցիալական ըմբոստացումների մասին և Կորյունի ոճն էլ դառնում է դաժան։ Շատ ավելի մեղմ տոնով է պատմում միևնույն բարբարիանոսների շարժման մասին Խորենացին, թեև նա էլ չի ծածկում իր ցասումը։ Խորենացին խոսում է «բորբորիտոն» աղանդի մասին և խոսք չի ասում գանակոծության կամ ջարդի առթիվ։ Մեսրոպը, ըստ Խորենացու, ուղևորվում է դեպի վարակված վայրերը քննության համար և հաջողությամբ կատարում է իր միսիան («քննել ժանդագործ բորբորիտոնսն»)։ Հայ եկեղեցու պատմաբաններից մեկը՝ Կարապետ Մկրտչյանը շեշտելով, որ այդ աղանդի «ծագումն և բնավորությունը մութ են», գտնում է, որ բորբորիտոնները ըստ երևույթին սերտ առնչություն պիտի ունենային «մծղնեության» հետ։ Աբեղյանը, սակայն, իր աշխատությանը կցված ծանոթագրությունների մեջ ցիտում է հայ բանասեր Գ. Ֆնտըգլյանի ավելի որոշ խոսքերը՝... «Դոկտոր Մինգանա՝ հայտնի ասորագետը կկարծե՝ թե burburiani ծանոթ աղանդն է, որ Վերին Միջագետք և անկե Հայաստան տարածված էր, ատ, և որուն դեմ քանի մը տեղեր գրած է ս. Եփրեմ»[2]։ Այդպիսով դուրս է գալիս, որ այդ աղանդը եղել է միանգամայն ուրույն

---

1 Անդ. 69։

2 Կորյուն. Վարք Մաշտոցի, Աբեղյանի կոմենտարները. էջ 116։

հոսանք և կապ չի ունեցել մծղնեից շարժման հետ. Ինքը Կարապետ Մկրտչյանը իր գրքի մեջ, ինչպես կտեսնենք, հայ մծղնեականներին համեմատում է մեսալյանների հետ։[1] Վերջապես հայտնի է, որ Եզնիկը և Փարպեցին խոսք չասելով հատկապես բորբորիտների մասին՝ քննադատում են «հայ աշխարհի աղանդը»՝ մծղնեական հոսանքը։ Թե ինչու մեսալյանները պիտի դառնային մծղնեականներ, այդ էլ անհասկանալի է մնում։ Եզնիկը և Փարպեցին մեծագույն ուշադրությամբ էին հետևում տարբեր աղանդների դավանանքներին և չէին կարող այդքան աղճատել Փոքր Ասիայում հայտնի աղանդի իսկական անունը։ Հետևաբար մնում է անել միայն մի ենթադրություն։ Մեսալյանները գուցե և կապ են ունեցել բորբորիտների հետ, բայց եղել են առանձին աղանդի հետևողներ։ Մծղնեականներն, իրենց հերթին, հանդես են եկել բորբորիտոնների ջախջախումից հետո, որպես ինքնուրույն տեղական աղանդի հետևողներ։

Մեսալյանների շարժումը բավական մանրամասն նկարագրել է իր երկհատոր ստվար մենագրության մեջ Դյուշենը, որ համարվում է հին եկեղեցու հմուտ պատմաբան։ Դյուշենի խոսքերի համաձայն, մեսալյանները գտնում էին, որ յուրաքանչյուր անձնավորության հոգու մեջ մշտական պայքար են մղում բարի և չար տենդենցները։ Մշտական կռիվը սատանայի դեմ էլ պիտի դառնա ամենազոր պատվիրան ամեն մի հավատացյալի համար։ Մեսալյանները ունեին ուրույն համայնքներ։ Փոքր Ասիայի տարբեր վայրերում մեսալյանները թափառում էին, նիզակներ նետելով պարում էին կամ էլ ցատկոտում դերվիշ-պարողների նման։ Երբ շարժումը չափազանց ուժեղանում է հատկապես Պամփյուլիայում, եկեղեցու տիրակալները ձեռնարկում են մի շարք միջոցներ։ Իկոնիայի միտրոպոլիտ Ամֆիլոխի նախագահությամբ գումարվում է հատուկ եկեղեցական ժողով։ Այդտեղ եպիսկոպոսները որոշում են ընդունում մեսալյանների դատապարտության մասին։ Այդ որոշումը հայտնում են Անտիոքի եպիսկոպոս Փլավիանին, որը հատուկ դատաստան է կազմակեր-

1 Կարապետ վ. Մկրտչյան, «Հայ եկեղեցու պատմություն», հատոր Ա։ Համեմ. Մուրադյանց, «Պատմություն Հայաստ. Առաքել. ս. եկեղեցվո», Երուսաղեմ, 1872։

պում: Անտիոքում նորից մի քանի եպիսկոպոսների ներկայությամբ դատապարտում են մեսալյաններին և, ինչպես նշում է Դյուշենը, ամենից առաջ մեսալյանների ղեկավարներից մեկին՝ ծեր Ադելֆիին: Փլավիանը նոր որոշումների մասին հաղորդում է Միջագետքի և Փոքր Հայքի բոլոր եպիսկոպոսներին: Շարժումը, սակայն, չի անհետանում: Հայաստանում հատկապես, Դյուշենի կարծիքով, բավական երկար ժամանակ մեսալյանների շարժումը շարունակում է իր գոյությունը:[1]

3

Մեսալյանները դատապարտվում են չորրորդ դարում: Հետեվաբար բացի բորբորիտներից Հայաստանում հատկապես չորրորդ դարում ակտիվ դեր են կատարել նաև մեսալյանները: Անցնում է հարյուր տարի, և մենք տեսնում ենք միևնույն Հայաստանում նորից մեծածավալ շարժում, որի մասին գրում են թե Եզնիկը և Փարպեցին և թե եկեղեցական ժողովները: Դա արդեն մծղնեականների մեծ սոցիալական շարժումն է, որ կառուցվելով մանիքեական ուսմունքի ազդեցության ներքո և կռվի ելնելով եպիսկոպոսական իշխանության դեմ, մեծագույն իրարանցում է մտցնում հասարակական մթնոլորտի մեջ:

Մծղնեական շարժումը գրավում է եկեղեցու ղեկավարների առանձնահատուկ ուշադրությունը: Բոլոր փաստերը ցույց են տալիս, որ սոցիալական նոր շարժումը ժամանակին ցնցող տպավորություն է թողել հոգևորականության վրա: Երբ հետագա շրջանում հանդես են գալիս պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդավորները, միևնույն եկեղեցու նոր տիրակալները ըմբոստ հերետիկոսներին սաստելու նպատակով գործադրում են մծղնեականների դեմ գործադրված, կիրառված ռեպրեսիվ միջոցները: Դա չի նշանակում, իհարկե, թե տարբեր էպոխաներում բռնկված աղանդները միատեսակ են եղել կամ միանման սոցիալական բազայի վրա են հենվել: Սակայն ակներև է այն, որ ռեպրեսիաների միանման բնույթը ակնարկում է որոշակի կերպով սոցիալական շարժումների մեծագույն թափի մասին: Իմ կարծիքով հայ հերետիկոսական շարժումների յուրահատուկ պատմական

[1] *Дюшен*, История древней церкви, т. т. I—II.

էվոլուցիայի ճշգրիտ բնութագրման համար անհրաժեշտ է ամենից առաջ ուսումնասիրել հայ եկեղեցական ժողովների կանոնները։ Էպիգրաֆիկան վավերագրերը կարող են դառնալ օժանդակ աղբյուրներ, բայց այդօրինակ աղբյուրները նկարագրում են գլխավորապես ժողովրդական զանգվածների սոցիալ-տնտեսական կացությունը։ Կարևոր նյութեր են՝ հայտնի և անհայտ հին գործիչների երկերի մեջ ցրված ակնարկները, կամ տարբեր հոգևորական «պուբլիցիստների» տրադիցիոն «նզովքները»։

Եկեղեցական կանոնները նույնպես միակողմանի և տենդենցիոզ աղբյուրներ են։ Սակայն այդ կանոնները խտացած նորմեր են, իրականում, քարե հուշարձանների նման դոկումենտներ։ Հայտնի է, որ այդ կանոնները սովորաբար ընդունվում էին բազմամարդ ժողովներում։ Մասնակցում էին ժողովներին ոչ միայն ականավոր եկեղեցականներ, այլ նաև աշխարհականները՝ նախարարներն ու իշխանները, սեպուհները, դուցե հայ քաղաքների «ավագներն» և հարուստ նոտաբլները։ Անի քաղաքի մի ժողովին մասնակցում են չորս քաղաքի պատգամավորներ։ Թոնդրակյան աղանդի քննության ժամանակ հավաքվում են մոտավորապես հազարի չափ մարդիկ։ Յուրահատուկ համագումարներ էին այդ ժողովները, ուր քննության էին դրվում բազմաթիվ հրատապ խնդիրներ և որոշումներն էլ դառնում էին համապետական նշանակություն ունեցող իրավական նորմեր։ Քըննարկվում էին հաճախ դավանաբանական, կենցաղային, նույնիսկ գրական խնդիրներ։ Թոնդրակյան շարժումները ուսումնասիրող բանասերները մեծագույն ուշադրությամբ պիտի մոտենան հատկապես այդ որոշումների հետազոտությանը։ Այստեղ ես կանգ կառնեմ միայն այն կանոնների վրա, որոնք շատ ավելի որոշակի կերպով են պարզում հերետիկոսական շարժումների իսկական պատկերը, քան մեր պատմիչների երկերի մեջ ցրված թեթև ակնարկները։

Առաջին եկեղեցական ժողովներից մեկը, ինչպես հայտնի է, Աշտիշատի ժողովն է։ Երկրորդ մեծ ժողովը Շահապիվանում գումարված մեծ հավաքույթն է։ Այդ ժողովին մասնակցում էին հինգերորդ դարի (447 թ.) ականավոր հոգևորականները, հայտնի նախարարներն ու իշխանները, ազատները, գավառապետները, թարգմանիչները, գրագետները։ Վարդան Մամիկո-

նյանը և ապա Վասակ մարզպանը նույնպես ներկա էին: Ժամանակը եռուն էր և ժողովը ձգտում էր համախմբել երկրի կենտրոնախույս տարրերը: Վարդանանց պատերազմի օրերն էին և հրատապ նոր առօրյայի հիմնական մոտիվների ձայնն է լսվում ժողովի որոշումներին կցված վերամբարձ ներածության կուռ խոսքերի մեջ:

«...Պարտ և պատշաճ է նաւավարին—կարդում ենք հրաշունչ ներածության մեջ, հոգալ արուեստագործութիւն նաւին և զշաւիղս ծովուն նկատել և ըստ հողմոյն աջողութիւն գնալ ի վերայ մկանաց ծովուն: Նոյնպէս և զօրավարին յամենայն ժամ զզօրսն ի հանդիսի անցուցանել, զայր ընտիր և զձի ընտիր, զէն զարամբ սպառազէն զերիվարաւ և ակն ունել ի ճակատուն, յաղթող գտանել և առնուլ զպսակ և զպատիւ ի Թագաւորէն...»:[1]

Անհրաժեշտ է դատվում այդ օրերին կոփել հայրենասիրական շարքերը, և ժողովի բոլոր պատգամավորները աշխատում են վճռական միջոցներ մշակել ամենից առաջ իշխող կարգերից անբավական և ըմբոստացող տարրերի դեմ: Բավական հետաքրքրական են Շահապիվանի կանոնների թե խմբագրությունը և թե ընդհանուր հյուսվածքը: Առաջին կանոնների (որոնք մեծ տեղ են գրավում) մեջ խոսվում է հասարակական չարիքների, եկեղեցու անարխիայի, երկրում իշխող հեթանոսական սովորությունների, վաշխառու քահանաների և եպիսկոպոսների մասին: Վճռական տոնով խարազանվում են հոգևորականները և քաղաքացիները: Հոգևորականները դատապարտվում են որպես քրիստոնեության նվիրական պատվիրանները խախտողներ, իսկ քաղաքացիները համարվում են «տրանջացող» կամ «ամբարտավան» և «շատախոս» կամ «ծաղրաբանող» մարդիկ: Վերջինների հասցեին ուղղված խրատների իմաստը պարզ էր: Խոսքն ըստ երևույթին իշխող կարգերը քննադատող խավերի մասին էր:

Ավելի քան անորոշ է, որ առաջին կանոնների այդ խումբը յուրահատուկ «պատմական մոտիվացիայի» նման մի հիմնավորում է: Կրկնելով գրեթե բառացի կերպով այն ամենը, ինչ որ ասում էին մծղնեականները, և հաշվի առնելով դրանց փաստարկումները, ժողովը մշակում է բուժիչ գեղատոմսեր թե հոգևորա-

1 Կանոնագիրք հայոց. Թիֆլիս, 1913, էջ 56—57:

կանության ախտերի և թե հասարակական բարքերի բարեկարգման համար։ Որոշումների երկրորդ մասը կազմում են բացառապես մծղնեականների շարժման կտրուկ հաղթահարման համար մշակված կանոնները։ Բավական ընդարձակ են այդ կանոնները։ Այդտեղ քրեական սանկցիաները շատ ավելի դաժան են և ոճն էլ անհամեմատ ավելի անողոք և կտրուկ է։ Խոսվում է այլևս ոչ թե վերացական կերպով ընդհանուր խոցերի, այլ մի որոշ հասարակական հոսանքին հարող մարդկանց անհանդուրժելի «մեղքերի» մասին։ Խստիվ դատապարտվում են թե մծղնեականները և թե դրանց հետ որևէ հաղորդակցություն պահպանող մարդիկ։

Ընթերցողը ստանում է այնպիսի տպավորություն, կարծես ամբողջ ժողովն էլ նպատակ է ունեցել առաջին հերթին մշակել վճռական միջոցներ մծղնեականների դեմ։ Դուրս է գալիս, հետևաբար, որ Շահապիվանի ժողովը ըստ էության սոցիալական շարժման առաջն առնելու նպատակով կազմակերպված մի ժողով է։ Նախաբանի խոսքերը գոնե այդ մասին են ակնարկում։ ... «Բազմանային, որք հաճախէին ի գործն պղծութեան և ընդդէմ գնացին, ի ցամաքել սիրոյն բազմանայր անօրէնութիւնն, և ոչ ոք էր որ քաղէր զորոմն և սրբէր զգաղձն զխասակալ, քանզի արմատացեալ էր սէզն և տարածէր օր ըստ օրէ, և լինէր յաճախումն մծղնէից և այլոց չարէաց, կնահանէից, պոռնկացողաց, անձնակամաց, յամենայն խոտորնակ չարագործաց յաշխարհիս Հայոց ի մէջ տանս Թորգոմայ»։[1]

Կա նաև ակնարկ, որ եկեղեցին կորցրել է իր ազդեցությունը, իսկ առաջին կանոնի մեջ դատապարտվում են «վատթար» գործ ձեռնարկող երիտասարդները։ Հոգևորականների դատափետման նվիրված երկարապատում տողերը ցույց են տալիս, որ պատգամավորների անմիջական թելադրանքով հենց հերետիկոսների շարժումը խափանելու նպատակով, ժողովը միջոցներ է մշակում եկեղեցու վատթար ներկայացուցիչների դեմ։ Խստիվ խարազանվում են նաև «կախարդներին» և «հարցուկներին» դիմող հավատացյալները, որոնց մեջ եղել են ըստ երևույթին քահանաներ և եպիսկոպոսներ։ Ժողովը առաջարկում է դրանց քարկոծել։ Խոսվում է ապա հեթանոսական սովորություններին հա-

1 Կանոնագիրք հայոց, Թիֆլիս, 1913, 57—58։

վատարիմ քրիստոնյաների մասին։ Նշանակալից պիտի համարվեն հատկապես վաշխառուների դատափետմանը նվիրված սենտենցները։ «...Զարծաթ ի վարձու ոչ տալ և տոկոսիք ոչ պահանջել, զգրավ պարտապանին վաղվաղակի դարձուցանել․ որդիք մարդկան մինչև յե՞րբ էք խստասիրտք, որ մոլեալ նեղասրտեալ, առ նեղել սրտով ունիցի յոյժ յարենէ ի հեղձուցելոյ, ի շնութենէ...»[1]։

Այդպես մի առ մի թվարկվում են բոլոր «մեղքերը»։ Հիշատակվում են մի կանոնի մեջ ի միջի այլոց խաղ և երգ սիրողները, լկտի երգերի երկրպագուները, վայրապար ծաղրողները, ատեցողները, վերջապես «հանդուգն» և այլ մարդիկ, որոնք զգալի հարված էին հասցնում բարձրաստիճան մարդկանց հեղինակությանը։ Եթե մենք ոչ մի դոկումենտ չունենայինք հինգերորդ դարի հայ քաղաքացիների բարքերի և տրամադրությունների մասին, կարող էինք հենվել հիշված սենտենցների վրա։ Այդ կանոններն այնքան հստակ և պարզորոշ կերպով են բնորոշում հասարակական տրամադրությունները, որ կարող են դառնալ անառարկելի վավերագրեր։ Մի ընդարձակ կանոնի մեջ (կանոն ԺԴ) մենք տեսնում ենք հատկապես կաշառակեր և վաշխառու հոգևորականների, նույնիսկ եպիսկոպոսների մասին որոշակի ակնարկներ։ Տգետ, անբարոյական, ագահ քահանաները անդադար նշվում են կանոնների մեջ։ Զինվորական զգեստները դրանք հաճախ չեն հանում եկեղեցու բեմը ենելիս։ Գիշատիչ գայլերի նման թալանում են ամեն ինչ։ Տուն են տանում և սեփականացնում եկեղեցուն հանձնված նվերները և հավատացյալներին հատկացված «արջառները»։ Երբ այդ արջառները պարարտ չեն լինում, իրենք են ընտրում, հանդիսավոր կերպով օրհնում էին «արջառին» և ապա զավթում (կանոն 2, 3 և այլն)։ Շատ մեծ տեղ են գրավում Դվինի որոշումների մեջ այդօրինակ կանոնները։ Վաշխառու քահանաների մասին կան ակնարկներ երեք առանձին կանոնների մեջ։ Ըստ երևույթին յուրաքանչյուր կանոն ցնցող դեպքերի անմիջական ազդեցության ներքո կազմված բանաձև է եղել։

Կան եկեղեցու պաշտոնյաներ, որոնք ամենևին չեն տար-

---

[1] Կանոնագիրք հայոց, Թիֆլիս, 1913 թ., էջ 74։

բերվում հարուստ Դվինի ունևոր վաճառականներից։ Դրանք դառնում են առօրյա դեմքեր մարզպանական Հայաստանի բոլոր խոշոր առևտրական քաղաքներում և այնքան աչքի են ընկնում, որ գրավում են ժողովի առանձին ուշադրությունը։

Ժողովի գրեթե բոլոր որոշումներն էլ պտտում են մի հիմնական առանցքի շուրջ։ Այդ առանցքը հայ հոգևորականության կատարյալ բարոյալքման և անկման ակներև փաստն է։ Եվ երբ կանոնները նշում են, որ ժողովուրդը չի սիրում քահանաներին, կրոնական զգացումներ չի ցուցադրում, հրաժարվում է տուն թողնել քահանաներին, միշտ անհրապույր դեպքերի մասին ակնարկող սեղմ տողերի մեջ մենք տեսնում ենք իրական դեմքերի խիտ կոնտուրները։ Որոշակի կերպով այդ տողերի մեջ նշմարվում է մեծ քաղաքի փողոցներում կամ եկեղեցիների մոտ խռնված աղմկող բողոքող ամբոխի դեմքը ու լսվում սոցիալական շարժումների խուլ արձագանքը։ Այդ հյութեղ ֆոնի վրա միայն մի համառոտ կանոնի մեջ հիշատակված ակնարկը աղանդավորներին օթևան տվող քրիստոնյաների մասին, դառնում է չափազանց սիմպտոմատիկ վավերագիր։

4

Անցնում է հարյուր տարի — մի ամբողջ դար։ Իհարկե շատ բան է փոխվում Հայաստանում։ Հարևան մեծ ուժերի սիստեմատիկ ընդհարումները, արաբական արշավանքները, զանազանագույն տիրակալների քաղաքականությունը ստեղծում են հարափոփոխ և անկայուն վիճակ ժողովրդական զանգվածների համար։ Լինում է մի որոշ էտապ, երբ արաբները հովանավորում են հայ ֆեոդալներին, ձգտում են հենարան գտնել քաղաքներում, մշակում են երկրի զարգացման օժանդակող միջոցառումներ։ Սակայն այդ տարիներին էլ ժողովրդի իրական կացությունը մնում է ծանր՝ շնորհիվ տարբեր քաղաքական օրիենտացիաներ պաշտպանող հայ ֆեոդալների մշտական հակամարտության և մրցակցության։ Պատերազմների և զորամասերի արշավների ժամանակ տրորվում են արգավանդ դաշտերը և կոտորածի են մատնվում աշխատավոր խավերը։ Լինում են և սոսկալի արհավիրքների տարիներ, երբ օտարերկրյա բանակները կոտորածի են մատնում նախարարներին արևելյան վայրագ բանա-

պետներին հատուկ մեթոդներով։ Քանդվում են շեն վայրերը և քաղաքները։ Ավերից հետո սակայն նորից ոտքի է ելնում հայ ժողովուրդը և նորից վերաշինում է հայրենիքը։ Սկսվում է, նորից և նորից, սոցիալական ուժերի վերադասավորման նոր էտապ, հայրենասիրական շարժումների, հասարակական-գաղափարախոսական բախումների, սոցիալական ըմբոստացումների նոր շրջան։

Դվինը նույնպես մի քանի անգամ ենթարկվում է ավերի։ Արաբները հատկապես 7-րդ դարում (քառասնական կամ հիսնական թվականներին) մեծագույն հարված են հասցնում քաղաքի բնակչությանը։ Կոտորածի են մատնվում մի քանի տասնյակ հազար մարդիկ։ Քաղաքը, սակայն, չի կորցնում իր նշանակությունը սոսկալի կոտորածից հետո։ Երբ հունական զորամասերը արաբներից հետո մտնում են Դվին, քսան հազարի չափ զինվորներն էլ գտնում են բավական հարուստ ավար և նորից թալանում են քաղաքացիներին։ Այդքան հարուստ էր Դվինը։ Վերակենդանանում է նա զարմանալի արագընթաց տեմպերով։

Նոր վերելքին նպաստում էր, իհարկե, Դվինի աշխարհագրական դիրքը, մշտական կապը առևտրական մեծ մագիստրալի հետ, հաղորդակցությունը արևելյան կարևոր տնտեսական շուկաների հետ։

Այդպիսի կենտրոնում սոցիալական հարաբերությունները պիտի լինեին բավական բարդ։ Արհեստավորներն ըստ երևույթին ունեին արհեստակցական միություններ, համքարություններ։ Վաճառականները նույնպես կազմակերպված էին։ Դրանք էին ընտրում տնտեսական գործերի ղեկավարության համար քաղաքի «ավագներին», որոնք քաղաքի նոտարներ էին և խոշոր դեր էին կատարում դիվանագիտական բանակցությունների ժամանակ։ Բազմազգ քաղաքի մեջ բազմաթիվ քրիստոնեական տաճարներ, մզկիթներ (իսլամ կրոնի հետևողների համար), նույնիսկ մեհյանները (կրակապաշտների) կային։ Եղել են արևելյան աղանդավորներ, որոնց առանձին դպրոցի մասին ակնարկում են արաբական պատմիչները։ Չքավոր սուֆիների ինքնահատուկ շարժումը ուղղված լինելով ունևորների դեմ, չէր կարող կապ չունենալ հայ աղանդավորների հոսանքների հետ։ Մյուլլերի «Իսլամի պատմության» մեջ կա ակնարկ ապստամբ խմբակների հայ ղեկավարներից մեկի մասին։ Եթե տիրապետող դավանանք-

ների հայ ազգային լուսավորչականության, քաղկեդոնականության, իսլամ կրոնի շուրջ խմբվում էին առաջին հերթին տիրող հասարակական խավերը, ապա սոցիալական սուր բախումների օրերին աշխատավոր զանգվածներն էլ պիտի ստեղծեին իրենց կրոնական աղանդները և հումանիստական հոսանքները: Դա անհրաժեշտ երևույթ էր:

Երբ 648-ին Դվինում հատկապես քրիստոնեական իշխող դավանանքների հետևողների փոխհարաբերությունները կարգավորելու նպատակով կազմակերպվում է նոր եկեղեցական ժողով, այդտեղ քննության է դրվում նորից մի հիմնական պրոբլեմ—եկեղեցու բարեկարգման և ամրացման խնդիրը: Ժողովին նախագահում է Ներսես կաթողիկոսը, իսկ որոշումները ստորագրողների մեջ տեսնում ենք բացառապես եպիսկոպոսներ: Ժողովին չէին մասնակցում անգամ աշխարհական իշխանները: Չնայած այդ հանգամանքին, ժողովը չի սահմանափակվում դավանաբանական խնդիրների քննությամբ: Ավելին: Ջանալով ավելի հաշտարար կերպով մոտենալ հատկապես քաղկեդոնականներին, պատգամավորները, անշուշտ հաշվի առնելով ուժեղացող ժողովրդական անբավականություն և սոցիալական շարժումների նշանակությունը, մշակում են մի շարք միջոցներ հատկապես եկեղեցին աշխարհականների քննադատությունից ապահովելու համար: Քրիստոնեական եկեղեցին քննարկվում է որպես միասնական մարմին և ժողովրդի հոգևոր ղեկավար: Խստիվ խարազանվում են եկեղեցու իրավասությունը և հոգևոր ղեկավարների իրավունքները խախտող աշխարհականները:

Առաջին կանոնների մեջ իրականում կրկնվում են, որքան էլ այդ տարօրինակ չէ, միևնույն այդ քննադատների դիտողությունները: Այդ կանոնների մեջ խոսվում է անպարտաճանաչ առաջնորդների մասին: Դատապարտվում են եպիսկոպոսները, Առաջնորդներին ժողովը առաջարկում է «արդարությամբ» կատարել իրենց պարտականությունները, իսկ եպիսկոպոսներին էլ հրահանգվում է վերջ տալ չարաշահություններին, վճարները չխլել մեծամեծներից, բռնությամբ կամ «հափշտակութեամբ» չտարվել հարուստ վճարների բռնագրավման համար:[1]

1 Կանոնագիրք հայոց, Թիֆլիս, 1913 թ., էջ 121—122:

Առաջնորդների հսկողության ներքո էին գտնվում ոչ միայն վանքերն ու անապատները, այլ նաև դպրոցներն ու հիվանդանոցները: Կրոնական հիմնարկությունների հասույթները բավական մեծ պիտի լինեին: Վանքերն ունեին հսկայական կալվածներ, բայց այդ կալվածներից ստացված հարստությունը զավթում էին եպիսկոպոսները: Բյուջեն մեծ էր: Եկեղեցիները ստանում էին հավատացյալներից բազմազան տուրքեր և այդ տուրքերի մեջ քիչ տեղ չէին բռնում «կամավոր տուրքերը»: Բնական է միանգամայն, որ եպիսկոպոսների գիշատիչ «հափշտակության» դեմ հասարակական զայրույթը մեծ է լինում: Ըստ երևույթին այդօրինակ քննադատության առաջն առնելու նպատակով ժողովը դատափետում է անպարտաճանաչ եպիսկոպոսներին և ապա առաջարկում է հավատացյալներին մտածել նյութական միջոցների հայթայթման մասին: Այլ կերպ մոտենալ խնդրին եպիսկոպոսների ժողովը չէր կարող: Դրանով էլ բացատրվում է Դվինի ժողովի կանոնների յուրահատուկ բնույթը: Դատափետելով «բռնութեամբ» վիճակներ զավթող եպիսկոպոսներին և ապա «անհնազանդ» քահանաներին ու երեցներին, ժողովը ինքն արդեն ակնարկում է եպիսկոպոսների դեմ ըմբոստացող քահանաների մասին: Առաջարկելով «բռնութեամբ» չծանրացնել ժողովրդի վիճակը, ժողովն այնուամենայնիվ գտնում է, որ հանցավորներից և նույնիսկ ռամիկներից պիտի առնվեն տուգանքներ, որոնք նույնպես պիտի հանձնվեն եկեղեցու պաշտոնյաներին: Ըստ երևույթին հանցավորներից և ռամիկներից ստացված այդ տուգանքներն էլ նշանավոր տեղ են գրավել վանական տնտեսությունների հարուստ բյուջեի մեջ: Ոչ մի որոշում չէր կարող այնքան լրիվ կերպով բնորոշել եկեղեցու անկման փաստը, ինչպես մեծամեծ և անվանի եպիսկոպոսների այդքան յուրահատուկ դիրքը ռամիկներից առնվող տուգանքների մասին:

Դվինի ժողովը դատափետում է նաև «չար ճանապարհով» ընթացող եկեղեցականներին, որոնց մեջ աչքի են ընկնում «հեծելությամբ» պարապող եպիսկոպոսները: Այդ կանոնը մեկնաբանող մի պատմաբանի կարծիքով խոսքը հատկապես որսորդությամբ զբաղվողների մասին էր: Թե որքան չարիք էին հասցնում ավատական որսորդ իշխանները գյուղացիությանը, այդ մասին քիչ չի գրվել գյուղացիական շարժումների պատմությանը

նվիրված հետազոտությունների մեջ։ Հողագործ շինականների համար մորեխի նման պատուհասներ էին իրենց դաշտերը տիրող իշխանների որսորդական արշավախմբերը։ Զարմանալի չէ դրանից հետո, որ ջանալով բարձրացնել եպիսկոպոսների հեղինակությունը՝ Դվինի ժողովը հրահանգում է հոգևորական իշխաններին վերջ տալ «հեծելութեանը»։

Դվինի ժողովի որոշումների մեջ առանձին տեղ են գրավում իններորդ և տասներորդ կանոնները։ Այդ կանոնները ցույց են տալիս, որ հատկապես յոթներորդ դարում եղել է որոշ անտագոնիզմ հոգևորականության և ավատական կալվածատերերի միջև։ Առաջին կանոնի մեջ նշվում է, որ ազատները հաճախ աշխատում են եկեղեցականներին էլ դարձնել «ստրուկներ»։... «Յորժամ ազատք զիւրեանց զերդ և զմարդ բաժանեն՝ յոլովք չարակնութեան, առնեն, զժառանգաւորս եկեղեցւոյ ջանան ի ծառայութիւն և ի ստրկութիւն արկանել, մոլեալք և մոլորեալք ի քրիստոնէական հաւատոյս»։[1] Տասներորդ կանոնի մեջ արդեն որոշակի կերպով ակնարկվում է եկեղեցական կալվածները պարզապես գավթող ազնվականների մասին, թեև պատգամավորները ձգտում են դիվանագիտական ոճով խմբագրել իշխանների դեմ ուղղված իրենց բանաձևը։ «Ոմանք յազատաց ի վերայ վանաց իշխանութիւնս առնեն և զվանականս զորս կամին հանեն և հարկանեն, զոր չէ արժան և օրէն, և ոմանք ընտանեօք ի վանս նստին, արհամարհեալ զեկեղեցեաւն աստուծոյ՝ անպատկառելի անամօթութեամբ...»։[2] Ժողովը չի վտահանում այդ իշխաններին պատժել, առաջարկում է միայն վերադարձնել կալվածներն ու վանքերը և խոստանում է օրհնել եկեղեցականների ցանկությունը կատարող ազատներին։ Բանաձևի վերջին խոսքերը բավական բնորոշ են։ Ըստ երևույթին անվանի հոգևոր ֆեոդալներն այնքան էլ համոզված չէին, որ իրենց բաղձանքները հաջող ընթացք կունենան։ Միանման մի կանոն է նաև տասնմեկերորդ կանոնը, ուր խոսվում է արդեն այն ազատների մասին, որոնք գրավելով «տկարանոցները»՝ ձգտում են իրենց ղեկավարությանը ենթարկել այդ հիմնարկությունները։ Վերջապես, վերջին կանոնի մեջ էլ

[1] Կանոնագիրք հայոց, Թիֆլիս, 1913 թ., էջ 126։

[2] Անդ, էջ 127։

խոսվում է վանքերում խրախճանքներ կազմակերպող ազնվականների մասին:

Այդ կանոնը անչափ ուշագրավ պատմական վավերագիր է: Հեղինակները հայտնի գործիչներ են—անվանի եպիսկոպոսներ: Դրանք արձանագրում են մի երևույթ: Բանից դուրս է գալիս, որ թե ազատները և թե նույնիսկ «ռամիկ հեծյալները» (ըստ երևույթին խոսքը ձիավոր զինվորների մասին է) հաճախ իջևանում են վանքերում, այդտեղ խնճույքներ են կազմակերպում, բերում են իրենց հետ անգամ գուսաններ, դերասաններ, պարուհիներ: Եպիսկոպոսները առաջարկում են այդ ազատներին և զինվորներին իջևանել վանքերի մոտ ընկած գյուղերում և գտնում են, որ այդտեղ անգամ, վանքապատկան գյուղում, կարելի է գուսանների և դերասանուհիների կամ պարուհիների հետ ուրախանալ, երգել հեթանոսական կամ կենսուրախ երգեր: Այլ խոսքով՝ եպիսկոպոսները բռնում են կապիտուլյացիայի ուղին, հաշտվում են գյուղում և այն էլ վանքին կից գյուղում ձեռնարկվող հանդեսների կամ խրախճանքների հեղինակների հետ: Նրանք խնդրում և առաջարկում են միայն վանքի հեղինակությունը խնայել և վանքը չդարձնել գուսանների և պարուհիների իջևան: Կարելի է մի այլ ենթադրություն ևս անել: Ըստ երևույթին յոթերորդ դարում եղել են նույնիսկ եպիսկոպոսների մեջ գուսանական երգերի և հեթանոսական պարերի երկրպագուներ, որոնք նույնիսկ մենաստաններում կազմակերպում էին ուրույն հանդեսներ: Վաճառականությամբ, վաշխառուական գործարքներով կամ որսորդությամբ զբաղվող եպիսկոպոսների մեջ կարող էին լինել այդօրինակ եպիսկոպոսներ, որոնց ցանկությամբ նրանց մոտակա ծանոթ իշխանները կարող էին վանքում ուրախանալ: Համենայն դեպս ակներև է, որ առանձին մենաստանում գործադրվող փորձը կարող էր խրախուսել թե այդ իշխաններին և թե մանավանդ ռամիկ հեծյալներին:[1] Այլ պարագայում հին օրերի այդ գեդոնիստները երբեք չէին համար-

---

[1] «Կանոնագիրք», էջ 128 (կանոն ժը.):

... «Ոմանք յազատաց և յռամիկ հեծելոց հասանելով ի գեւղս ուրեք, թողեալ զգեւղն ի վանս առնեն իջևանս և ի յարկս սրբոց, և գուսանօք և վարձակօք պղծեն զնուիրեալ տեղիսն աստուծոյ, զոր սոսկալի է քրիստոնէից լսել՝ թող թէ առնել:

ձակվի խախտել հնօրյա տրադիցիաները, եթե միայն եղել են հիրավի այդպիսի տրադիցիաներ, քաղաքամերձ վայրերում մանավանդ։ Բնորոշ պիտի համարվի այն էլ, որ հիշված կանոնը ոչ մի խոսք չի ասում քրեական սանկցիայի մասին. զանցառուները ոչ բանադրվում են և ոչ էլ ենթարկվում նզովքի։ Բանադրել դժվար էր, որովհետև պիտի բանադրվեին գուցե անվանի եպիսկոպոսները։ Այդ պարագայում աշխարհական իշխանները կարող էին հիշեցնել եպիսկոպոսներին հոգևոր իշխանների միանման քայլերի մասին։ Դրությունը կդառնար շատ փափուկ, և աշխարհականների դեմ ուղղված մեղադրանքները կընթանային նոր հունով՝ ուղղվելով անմիջապես եկեղեցու բարձրաստիճան պաշտոնյաների դեմ։ Այսպես թե այնպես, այդ կանոնի մեջ գծվում են ոչ միայն խոշոր և սանձարձակ աշխարհականները, այլ նաև կոմպրոմիսային ուղեգծին կառչած եկեղեցականները, որոնք այս անգամ խոսում են քաղաքագիտական տոնով։

Անցնում է նորից կես դար և տնտեսական կացությունը ծանրանում է հատկապես ժողովրդական զանգվածների համար։ Եկեղեցու թուլության և անկման նշան էր արդեն Դվինի վերոհիշյալ ժողովը, որ ջանալով համախմբել հայ քաղկեդոնականներին և լուսավորչականներին եկեղեցու բոլոր թշնամիների դեմ, վկայում է միայն սոցիալական շարժումների ծավալման մասին։ Քաղկեդոնական օրիենտացիայի կողմնակիցները ուժեղ հենարան չեն գըտնում Հայաստանում, բյուզանդական կալվածատիրական պետության դեմ ուղղված շարժումները դառնում են հայրենասիրական մեծ շարժումներ, որոնք գուցե նույնիսկ առ ժամանակ համախմբում են ազգային եկեղեցու շուրջ բոլոր անբավական տարրերը։ Դվինի տաճարից հետք չի մնում։ Քանդվում և ավերվում է հիմնովին անգամ Զվարթնոցի տաճարը։ Քանդվել են թերևս շատ ուրիշ տաճարներ ևս, որոնց ավերակներն էլ չեն մնացել։ Կարելի է ենթադրել, որ մեծածավալ շարժումների ժամանակ ժողովրդական զանգվածների ատելությունը առանձին թափով ուղղվել է հատկապես այն տաճարների դեմ, որոնց հետ կապված են եղել որոշ տրադիցիաներ։ Այլ կերպ դժվար է հասկանալ, թե ինչպես կարող էր Էջմիածնի և Հռիփսիմեի տաճարների կողքին կառուցված Զվարթնոցը այնքան շուտ և այնպես հիմնավոր կերպով քանդվել։ Ակներև է միայն, որ հայրենասիրական մեծ շարժում-

ների հետ գոնե 8-րդ դարից հետո շաղկապված են եղել հայ աղանդավորների շարժումները։ Դրանք են ուժ տվել հայրենասիրական շարժումներին և դրանք են անմար պահել քաղկեդոնական եկեղեցու դեմ ուղղված ատելությունը։

5

Պավլիկյանների մեծ շարժումը ամբողջ Փոքր Ասիայում և հատկապես Հայաստանում դառնում է բյուզանդական օլիգարխիայի դեմ ուղղված մեծածավալ ապստամբություն։ Պավլիկյանները հատուկ և հմուտ հրամանատարների ղեկավարությամբ շոշափելի հարվածներ էին հասցնում բյուզանդական զորաբանակին։ Սակայն շարժումը հետագայում ավարտվում է պարտությամբ։ Մի քանի տասնյակ հազար հայ պավլիկյաններ շարժման ջախջախումից հետո տեղավորվում են Բուլղարիայում և ապրելով նոր վայրերում՝ մեծագույն ազդեցություն են թողնում ոչ միայն բուլղարական ժողովրդի, այլ նաև գրականության վրա։ Պավլիկյանների շարժումների այդ օրերին էլ ահա նորից գումարվում է (Դվինում) եկեղեցու բարեկարգման նպատակով հատուկ ժողով։ Պատգամավորների հիմնական նպատակը պարզ էր։ Ռևոլյուցիոն շարժումներ էին սկսվել ամբողջ երկրում և այս անգամ շարժումների մեջ ակտիվ դեր էին կատարում ոչ միայն քաղաքների բնակիչները, այլ նաև շահագործվող գյուղացիության ստվար զանգվածները։ Անհրաժեշտ էր ագիտացիոն միջոցներով ամրացնել եկեղեցու հեղինակությունը, կոփել հավատացյալներին դավանաբանական ամուր շղթայով, ստեղծել հավատացյալների կուռ գունդեր ու համայնքներ, և միաժամանակ հիմնովին արմատախիլ անել պավլիկյանների ազդեցության ներքո ստեղծված հոսանքները։

Ժողովը գումարվում է 719-ին և նորից ուշադրություն է նվիրում ամենից առաջ եկեղեցու բարեկարգման հետ կապված խնդիրների քննարկմանը։ Առաջին կանոնի մեջ ժողովը նորից դատափետում է արբեցող քահանաներին և հոգևորականներին։ Ժողովն այս անգամ կոչ է անում աշխարհականներին էլ վերջ տալ արբեցողությանը։ Մշակվում են հատուկ դավանաբանական կանոններ՝ պաշտամունքի, պասի, հավատացյալների կրոնական պարտականությունների մասին։ Ազնվականները սովորաբար

հրաժարվում էին երկրպագել խաչին։ Ժողովը նզովում է դրանց։ Լինում էին աղանդավորներ, որոնք իրենք էին շինում խաչը փայտից կամ այլ նյութից։ Ժողովուրդն էլ հետևում էր դրանց։ Ժողովը առաջարկում է անպատճառ օրհնել և օծել խաչը և այդ պարտականությունը դնել ծիսակատարությունը ձեռնարկող քահանայի վզին։ Այդ միջոցը ըստ երևույթին հնարավորություն էր տալիս կանոնավոր հաշվառման ձևով թե՛ ստուգել հավատացյալների թիվը և թե՛ գտնել աղանդավորներին։ Երկու կանոնների մեջ մանրամասն խոսվում է աղանդավորների մասին։ Մի ընդարձակ կանոնի մեջ (կանոն 29) եկեղեցին հրահանգում է հավատացյալներին ոչ մի հարաբերություն չունենալ աղանդավորների հետ։ Մյուս կանոնը նվիրված է բացառապես պավլիկյանների մոլեգին դատափետմանը։ Ժողովը մշակում է իսկական հավատացյալների գաղափարական անաղարտությունն ապահովող միջոցներ։ Նշվում է կտրուկ կերպով, որ հավատացյալները ոչ մի պարագայում օթևան չպետք ընտրեն այն վայրերում, ուր ապրում են պավլիկյաններ։ Այդ կանոնը ցույց է տալիս, որ շարժումը եղել է իսկապես մեծ, քանի որ հիշատակվում են հատուկ վայրեր, ուր ըստ երևույթին պավլիկյանների քանակը եղել է առավել։ Համեմատելով ապա պավլիկյաններին հնօրյա հայ մծղնեականների հետ՝ ժողովը ակնարկում է, որ պարտավանց հավատացյալների նկատմամբ կարող են գործադրվել ավելի ծանր ռեպրեսիաներ։

Ժողովին մասնակցում է հայ եկեղեցու ականավոր տեսաբաններից մեկը՝ Հովհան Իմաստասերը։ Դա հրատարակում է պավլիկյանների դեմ ուղղված իր հրապարակախոսական ճառը, և այդ ճառը յուրահատուկ տեսական ձեռնարկ է դառնում պավլիկյանների դեմ պայքարող կրոնական ագիտատորների համար։ Արդեն այդ հանգամանքը ցույց է տալիս, որ շարժումը այս անգամ համարվում էր անչափ խոշոր։ Եկեղեցու ականավոր տեսաբաններից մեկը կարևոր էր համարում գաղափարական պոլեմիկայի մեջ մտնել պավլիկյանների հետ։ Հովհան Օձնեցին հաշվի էր նստում «գարշելի» հոսանքի գաղափարախոսների հետ։ Գիտեր, որ դրանք ունեն ընթերցողների և հետևողների որոշ գունդեր քաղաքներում։ Դրանց անհրաժեշտ էր համոզել, քանի որ այդ հետևողների մեջ կային ազդեցիկ մարդիկ։ Ժողովի գումարման

ժամենատին, սակայն, շարժումը այնքան մեծ էր, որ եկեղեցին չէր կարող սահմանափակվել գաղափարական և ագիտացիոն մեթոդներով։ Ահա ինչու միևնույն Օձնեցու ներկայությամբ և հավանությամբ ժողովը մշակում է հատուկ ռեպրեսիվ միջոցներ հատկապես աղանդավորներին ձայնակցող, հովանավորող, անուղղակի կերպով օժանդակող, ինչպես նաև դրանց հետ հաղորդակցություն պահպանող հավատացյալների նկատմամբ։

Կրոնական-ժողովրդական շարժումները ութերորդ դարում լայնորեն տարածված են Հայաստանի բոլոր վայրերում։ Հայ եկեղեցու ղեկավարների համար ստեղծվել էր բավական փափուկ կացություն։ Պավլիկյանների շարժումը անհանդուրժելի շարժում էր, բայց իրականում այդ շարժումն էր քաղկեդոնականությանը ամենավտանգավոր հարվածներ հասցնողը։ Երբ ազգային եկեղեցին կռվի է ելնում պավլիկյանների դեմ, անակնկալ կերպով թուլանում է նաև ազգային եկեղեցու հենարանը։ Պավլիկյան շարքերի պառակտության հետ միաժամանակ ուժեղանում է նաև քաղկեդոնական հոսանքը։ Իսկ ուժեղանալով՝ այդ հոսանքն այլևս չի սահմանափակվում սոսկ պավլիկյանների քննադատությամբ, այլ ոգևորվելով հաջողություններից՝ սկսում է ավելի ակտիվ կերպով քննադատել նաև հայ և ասորի եկեղեցիների ղեկավարներին։ Քաղկեդոնականությունը, այլ խոսքով, աշխատում է դառնալ մենատեր եկեղեցի։ Ահա այդ գործելակերպը թելադրում է ասորի եկեղեցու ղեկավարներին մշակել նոր ստրատեգիա։ Մի կողմ նետելով մանրապատում դավանաբանական տարաձայնությունները՝ դրանք առաջարկում են հայերին հիմնական կրակը ուղղել նորից ամենաուժեղ թշնամու՝ քաղկեդոնականության դեմ։ Քանի որ քաղկեդոնականները արդեն սկսել էին ակտիվ պայքարը հայ ազգային եկեղեցու դեմ և քանի որ մի քանի հայ ականավոր եկեղեցականներ արդեն դարձել էին քաղկեդոնականության ջատագովներ, ասորիները առաջարկում էին հայերին ոչ թե պաշտպանվել, այլ հարձակվել։

Ժողովը գումարվում է Ապահունյաց գավառի Մանազկերտ գյուղում 727-ին։ Մասնակցում են այդ ժողովին հայ եպիսկոպոսները և ապա Անտիոքի պատրիարքի կողմից ուղարկված պատգամավորները։ Մանազկերտի ժողովի բանաձևը բավական ընդարձակ լինելով հանդերձ՝ շատ յուրահատուկ բնույթ է կրում։

կոնկրետ կերպով բազմաթիվ փոքրասիական հերձվածողներից բանաձևի մեջ նշվում են միայն Հուլիան Հալիկառնացու հետևողները և այն էլ ընդհանուր կերպով։ Ո՛չ պավլիկյանների և ո՛չ էլ ծղնեականների մասին ժողովը որևէ դիտողություն չի անում։ Նույնիսկ չեն էլ հիշատակվում բանաձևի մեջ այդ ակտիվ աղանդավորները—այնինչ դեռ մի քանի տարի առաջ Դվինի ժողովում հերետիկոսների մոլեգին դատափետումից հետո հավատացյալներին առաջարկվում էր «օթևան» չընտրել պավլիկյան վայրերում, կտրել հիմնովին հարաբերությունները այդ աղանդավորների հետ, պատժել դրանց հետ հաղորդակցություն ունեցող խաղաղ և միամիտ մարդկանց անգամ։

Ինչու և ինչպես. հայ և ասորի եկեղեցականները որոշում են միանգամայն անուշադրության մատնել աղանդավորներին։ Կարելի է ենթադրել, որ պավլիկյանները վերջնականապես ջախջախվել էին և պայքարի շարունակությունը դեռ երեկ հզոր զանգվածների աննշան բեկորների դեմ անիմաստ էր համարվում։ Սակայն. որքան էլ ծանր լիներ պավլիկյանների պարտությունը, Հուլիան Հալիկառնացու հետևողներին դատափետումը չէր կարող լռություն պահպանել քանակով էլ ավելի նկատելի աղանդավորների նկատմամբ։ Հիմնական պատճառն ուրեմն այն էր, որ միայն պավլիկյանների պարտությունից հետո է ակներև դառնում ավելի վտանգավոր թշնամու, բյուզանդական դեսպոտիայի հետ սերտորեն շաղկապված քաղկեդոնական եկեղեցու բարգավաճումն ու ամրացումը։

«Կանոնները», կամ ավելի ճիշտ՝ ժողովում ընդունված բանաձևը, ստորագրել է Հովհաննես կաթողիկոսը։ Ամբողջ այդ բանաձևը հայ եկեղեցու դավանաբանական ուսմունքի բնութագրման և տեսական հիմնավորման մի փորձ է։ Այստեղ է արծարծված բավական մանրամասն ձևերով հայ ազգային եկեղեցու փիլիսոփայական հայեցողությունը։ Միաժամանակ շատ սուր կերպով խարազանելով քաղկեդոնականներին, Մանազկերտի ժողովի պատգամավորները որոշակի կերպով հանդես են գալիս որպես ազգության միասնության պրոպագանդիստներ՝ ընդդեմ այդ միասնությունը քայքայողների։ Ավելին կարելի է ասել։ Մանազկերտի ժողովի պատգամավորները ոչ միայն համաձայնության են գալիս ասորիների հետ՝ ընդդեմ քաղկեդոնականության, այլև ընդգծելով դեմոնստրատիվ կերպով այդ ալիանսը, ասորիների

հետ միասին կազմակերպում են հենց Հայաստանում հատուկ եկեղեցական ժողով, հատուկ խնդրի քննարկման համար (—«վասն միաբանութեան խոստովանութեանն»)։

...«Եւ միաբանեալ ընդ միմեանս հաւատով զմիութիւն խոստովանելով, կարգեցաք ճառս բազումս հակառակ երկաբնակացն Քաղկեդոնի, և խլեցաք զորոմն ապականութեան, որ սփռեալ էր՝ Լեզրայ ցայս վայր տարածեալ, վասն որոյ բազումք կործանեցան յերկաբնակ հաւատն...»։[1]

Այդ նախադրության վերջին տողերն էլ շատ նշանակալից են։ Ժողովի համար քաղկեդոնականությունը պարզապես ախտ է։

...«Մերժեցաք զախտ ժողովոյն Քաղկեդոնի, և որք անկեալ էին ընդ խոստովանութեամբ նոցա, զայն ես յուղղութիւն ածելով, շինելով յայսմ հետէ և յավիտեան ժամանակս, զի այլ մի ոք կարասցէ հակառակել խախտել զուղղութեան գիր խոստովանութեան որ ի Քրիստոս...»։[2]

Մանազկերտի կանոնների իմաստն այնքան որոշ է, որ ոչ մի տարակուսանք չի կարող ստեղծել։ Բոլոր կանոններն էլ, ինչպես արդեն շեշտվեց, ուղղված են քաղկեդոնականության դեմ և հիմնավորում են ազգային եկեղեցու դավանաբանական սկզբունքները։ Կնքվում է ըստ երևույթին և ուրույն դաշնակցության նման ինչ-որ համաձայնություն ոստիկանների հետ...

«Ես Յովհաննէս Հայոց հայրապետս կարգեցի ձեզ կէտ սահմանադրութեան, միութիւն խոստովանելով Աստուածութեանն և մարդկութեանն անապականաբար։ Վասնորոյ բարեընկալ հաճութեամբ զայս խոստովանութիւն ընկալեալ հաճեցան հայրապետքն Ասորոց և ընկալեալ ողջոյն՝ գնացին խաղաղութեամբ յաշխարհն իւրեանց փառաւորելով զաստուած յաւիտեանս ամէն...»։[3]

6

Պատմիչների գրքերի մեջ գրված տեղեկությունները ցույց են տալիս, որ եկեղեցու դեմ ուղղված սոցիալական շարժումները VIII—IX դ.դ. սիստեմատիկաբար բռնկվում են Հայաստանում

1 «Կանոնագիրք հայոց». Կանոնք Մանազկերտայ ժողովոյն, էջ 150։

2 Անդ, էջ 150։

3 Անդ, էջ 155։

տարբեր վայրերում։ Մովսես Կաղանկատվացին պատմում է մասնավորապես Աղվանից երկրում առաջացած «մատնահատների» կրոնական աղանդի մասին։

Հայ ժողովրդի դրությունը շատ ծանրանում է հատկապես 8-րդ դարի երկրորդ կեսից հետո, երբ օտարերկրյա զավթիչները հարկային ծանր քաղաքականության միջոցով ստեղծում են դաժանագույն տնտեսական-քաղաքական պայմաններ ժողովրդի աշխատավոր զանգվածների համար։ Եկեղեցու և եկեղեցական պաշտոնյաների դեմ ուղղված հարվածներն էլ նոր թափ են ստանում։ «Հագարացիները» կնքում են եկեղեցական գանձատունները, խուզում են հոգևորականների մորուքները, հաճախ դրանց պարանոցին էլ հատուկ կապարյա կնիք են կախում (իբրև նշան ստրկության)։ Կաթողիկոսի և նախարարների բողոքներն անհետևանք են մնում։ Բնական է միանգամայն, որ կաթողիկոսի, նախարարների, եկեղեցական պաշտոնյաների հեղինակությունն ընկնում է հայաբնակ բոլոր վայրերում։ Մանազկերտի ժողովը որոշակի կերպով ցույց է տալիս, որ ինքը կաթողիկոսը և բարձրաստիճան եպիսկոպոսները չէին վստահանում այլևս շարունակել հին քաղաքականությունը ժողովրդական աղանդների դեմ։ Շատ մեծ էր սոցիալական շարժումը հատկապես Աղվանից երկրի սահմաններում։

Երբ 767-ին Դվին քաղաքում Սուլեյման ոստիկանի ներկայությամբ կաթողիկոս է ձեռնադրվում իր «հմտությամբ և առաքինությամբ» հայտնի Սիոն եպիսկոպոսը, լուր է հասնում, որ Աղվանից երկրի տարբեր մասերում բռնկվել են կանոնավոր գյուղացիական խռովություններ և ապստամբություններ։ Անհրաժեշտ էր մշակել որոշ միջոցներ, քանի որ քաղաքական-աշխարհական իշխանավորներին էլ չէր հաջողվում խափանել ապստամբությունը, նոր կաթողիկոսը խորհրդակցելով մի քանի ականավոր կալվածատերերի հետ, ուղևորվում է Դվինից դեպի Պարտավ և ապա խոշոր առևտրական այդ քաղաքում գումարում է հատուկ եկեղեցական ժողով։ Դա արդեն հին մեծ ժողովների նման մի հավաքույթ էր, գրեթե համազգային համագումար։ Ներկա են լինում այդ ժողովին բազմաթիվ հոգևորական և աշխարհական պատգամավորներ։ Բացի ականավոր եպիսկոպոսներից Պարտավի այդ ժողովին մասնակցում էին մի քանի հայտնի

իշխաններ (Սահակ Պատրիկ Բագրատունի, Մերուժան Արծրունի, Վահրամ Խորխոռունյաց տեր, Արտավազդ Աշոցա տեր, Վահան Վանանդա տեր, Սահակ Գողթան տեր և այլք)։ Աշխարհական հայտնի իշխանների ներկայացուցչությունը ցույց է տալիս, որ կացությունը շատ լուրջ էր։ Կային որոշ տեղեկություններ այն մասին, որ շարժումը ուժեղանում է օրըստօրե, պաշտպաններ և ղեկավարներ ունի անգամ եպիսկոպոսների շրջանում։ Հայտնի էր, որ ապստամբները տարածում էին անհանդուրժելի գրքեր և ձեռագրեր։

Դրությունը շատ պարզ էր, քանի որ տեղ-տեղ գյուղացիական ապստամբություններին ըստ երևույթին ուժ էին տալիս նաև «արքունիքի» առանձին պաշտոնյաներն՝ ու ներկայացուցիչները։ Դրանք, սովորաբար, կատարելապես անուշադրության մատնելով եկեղեցու ղեկավարներին կամ աշխարհական իշխաններին, աշխատում էին անմիջական հարաբերությունների մեջ մտնել գյուղացիների հետ և հենվել քաղաքային ու գյուղական վայրերի աշխատավորության վրա։ Անհրաժեշտ էր ուրեն մշակել շատ նրբին ու ճկուն գործելակերպ։ Անհրաժեշտ էր մի կողմից մեղմել աշխատավորների շահագործումը, տուրքերը, ռեպրեսիաները և ապա, մյուս կողմից էլ, համախմբել ու կազմակերպել կաթողիկոսի, ազգային կրոնի, համազգային ժողովի առաջավոր ներկայացուցիչներին, շուրջը հայաստանյան վայրերի անվանի եպիսկոպոսներին և իշխաններին։

Քանի որ հասարակական ճգնաժամը սուր էր Աղվանից երկրում, անհրաժեշտ էր ժողովն էլ գումարել այդ երկրի մայրաքաղաք Պարտավում, ուր շնորհիվ ավելի նպաստավոր քաղաքական մթնոլորտի պատգամավորներն էլ ավելի լայն հնարավորություններ ունեին ազատորեն արտահայտել իրենց բողոքները։ Սիոն կաթողիկոսի ակտիվ մասնակցությունը Պարտավի ժողովին ինքնին արդեն ընդգծում էր, որ Պարտավի համագումարի որոշումները նույնպես Հայոց աշխարհական իշխանների համագումարի անգամ եկեղեցական և աշխարհական նշանակություն պիտի ունենար։ Հայոց մարը խոշոր քաղաքական նշանակություն ունեին։

Պարտավի համագումարի որոշումները նկատելի տեղ են գրավում կանոնագրքի մեջ այդ որոշումները բացատրական նախադրության մեջ կարճ խոսքերով բնութագրված է պատմական մոմենտը։ Որոշումներին կցված պատմական բացատրական նախադրության

... «Եվ վասն զի—կարդում ենք այդ նախադրության մեջ— ամենայն ուրեք խափան և արգելեալ տեսանեմք զգործ մշակութեան վերատեսուչ գիտողաց եկեղեցւոյ, ի բռնադոյն գործավար իշխողացն, որ ընդ մեզ են եպիսկոպոսացս, որ խափան եղեն ի նոցանէ գալ առ մեզ, հաւանական բերեանց թղթով գրեցին առ մեզ ածել յաւարտումն բանի զբարուոքագէս խորհուրդն...»:[1]

Կանոններից առաջինների մեջ դատապարտվում են անպարտաճանաչ եպիսկոպոսները (ա—ե կանոններ): Խոսվում է այդտեղ աշխարհականների նման ապրող եպիսկոպոսների մասին:

...«Եպիսկոպոս կամ քորեպիսկոպոս կամ երեց մի առացէ պատճառս փառաց մարմնոյ, զփառս շնորհաց հոգւոյն, զպատիւ սրբութեան օծման, որպէս ըստ մարմնական զբօսման ունել անփոյթ առնելով զժողովրդոցս հիւանդութեանց, և որ ի նոսա են հոգեկանաց ցաւոց վէրք, իսկ եթէ ծուլասցի՝ լուծցի»:[2]

Եպիսկոպոսների դատապարտմանը նվիրված տողերը ցույց են տալիս, որ 768-ին բռնկված շարժումներն ևս ուղղված են եղել մեծագույն չափով եկեղեցական ֆեոդալների դեմ: Ժողովը կանգ է առնում կենցաղային խնդիրների վրա և ակնարկելով կրոնական աբսենտեիզմի մասին, կոչ է անում քահանաներին հետևել ժողովրդական բարքերին, պայքարել «պղծագործ շնութեան» դեմ (կանոն ԺԴ) և կանոնավոր կերպով կատարել կրոնական ծեսերը: Բավական մթին գույներով նկարագծելով կրոնականներին, ժողովը հիշեցնում է, որ հին օրերին եպիսկոպոսները և իշխանները հատուկ անկելանոցների մեջ պատսպարում էին չքավորներին, որոնք ներկայումս շատ ծանր կացության մեջ են գտնվում («Տկարքն քանզի ի տանս ընտանեաց և ի քաղաքաց բերեանց մերժեալք և հալածեալք եղեն»...»):

Այդ կանոնի մեջ նկարագրվում են բավական տխուր երևույթներ: «...Այժմ, ի տեղիս տեղիս այդ աւերեալ է, և ելանեն տկարքն յայլ մուրողաց վիճակաց, առնուն զմուրողին, նոքա զրկին ի մեռեանց, և չքաւորեալ շրջին...» (կանոն ԺԵ): Դա արդեն խիստ մի նկար է: Խոսքն, իհարկե, պատահական չքավորների մասին

[1] Կանոնագիրք հայոց, էջ 165:
[2] Կանոնագիրք հայոց, էջ 166:

չէ: Ժողովը կոչ է անում եպիսկոպոսներին («և նոցին ազատաց և այլ գլխաւորաց») ժողովել անկյալներին և կազմակերպել թափառական չքավորների օգնության գործը:

Ժողովը հիշեցնում է գյուղական ավագներին, որ նրանք ոչ մի պարագայում իրավունք չունեն անգամ հարկահավաքների պահանջով փակել եկեղեցին: Այդ կանոնը նշանակալից է այն կողմից, որ բնութագրում է եկեղեցու շուրջ խմբվող նոր հայրենատիրական շարժման ջահակիրների վճռական տրամադրությունը: Ժողովը գիտե, որ գյուղապետներին բանակայիններն են ստիպում փակել եկեղեցին, և չնայած դրան՝ առաջարկում է այդ գյուղապետներին դիմագրավել հիշված հրահանգներին: Դա արդեն պայքարի կոչ էր: «Գեղջաւագ, որ հաղագս արքունի հարկաց զդուռն եկեղեցւոյ փակել տա բռնաւորին և աստուածային ժամուն և աղօթից խափան արասցէ, նզովեսցի ի կեանս և ի մահ»... (կանոն ԻԲ):

Առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում Պարտավի ժողովի որոշումների մեջ ընդարձակ այն կանոնը, ուր շատ պարզորոշ խոսքերով խարազանվում են վանական տնտեսություններին հարվածներ հասցնող ըմբոստ շինականները և հատկապես սահմանված եկեղեցական տուրքերը չվճարող գյուղացիները: Այդ կանոնը շատ կարևոր սոցիալ-տնտեսական վավերագիր է, որ կարող է նշանավոր տեղ գրավել նաև գյուղացիական շարժումների պատմությանը նվիրված պատմական նյութերի ապագա ժողովածուի մեջ: ...«Վանք շինեցան ի գիւղս, զի անդ հանգիցին առաջնորդք եկեղեցւոյ և հիւրք և աղքատք, և զհաց նուիրացն օրհնութեան ի տունսն երեց եղբարցն տան և քահանայի, զոր անդր կալեալ եղև և զմատաղենիս և զհաս ի վեր այս անուն գիւղականքն. և վարձ տան նահապետի և աւերեն զվանսն, և զլոյս և զպաշտօն և զխնկարկութիւն ի վանացն և յեկեղեցւոյ խափանեն: Զայնպիսին ծանր նզովիւք կապեալ եմք և բանիւ Աստուծոյ: Մի իշխեսցեն ժողովրդականքն այնմ շնորհի. թող ի վանս երթայ ամենայն հասն ըստ կարգավորութեան առաջնոց հարցն: Եվ վանական մի իշխեսցի տանել ի տուն իւր. իսկ եթէ հանդգնեսցի, ի մեղս եղիցի նմա»[1]

---

1 «Կանոնագիրք հայոց», էջ 167:

Նախորդ ժողովների կանոնների տողերի մեջ էինք նշմարում սոցիալական շարժումների արձագանքը։ Այս անգամ այդ տողերն այնքան որոշ են, որ առանց մեկնաբանության էլ հասկանալի են։ Շարժումն ըստ երևույթին եղել է շատ լայնածավալ։ Ժողովի որոշումները նշում են (կանոն Զ), որ բոլոր եկեղեցիներում պիտի լինեն վարդապետներ, որոնք պարտավոր են հետևել «հերձվածողների» գործունեությանը և «ճարակող աղաղակների» առաջն առնել։

Նշանակալից է քիչ առաջ բերված ութերորդ կանոնը։ Այդտեղ նշվում է, որ գյուղացիները չեն կատարում իրենց կրոնական պարտականությունները, հրաժարվում են մատաղ ու հաց տալ վանքերին։

Հերետիկոսական գրականության վավերագրերի հետ են կապված իմ կարծիքով որոշ չափով նաև այն երկերը, որոնք հերետիկոսական չլինելով հանդերձ՝ շաղկապված են սոցիալական շարժումների անմիջական ազդեցության ներքո առաջացած գաղափարական նոր հոսանքների և դեգերումների հետ։

7

Հասարակական-գաղափարական սուր մարտերի օրերին ժողովրդական շարքերից կտրված չէին անգամ իշխող խավերի առաջավոր ներկայացուցիչները։ Ջանալով դաստիարակել ժողովրդին, այդ ներկայացուցիչները ոչ միայն հետևում էին առանձին ուշադրությամբ ժողովրդական տրամադրություններին, այլ նաև արձագանքում, հատկապես բեկման օրերին, նույն այդ տրամադրություններին։ Ի վերջո, այդ գործիչները, նույնիսկ կապված լինելով իշխող սոցիալական խավերի հետ, երազում էին «փրկել» հարազատ ժողովրդին, բարձրացնել նրան, վերջապես դարձնել հարազատ հայրենիքը բարձր մշակույթի օրրան։ Պատմական որոշ միջավայրի մեջ սնվելով՝ հին օրերի այդ հումանիստները յուրահատուկ ուտոպիստներ էին, որոնք խորապես համոզված էին, որ հենվելով հոգևոր և աշխարհական արիստոկրատիայի վրա՝ կկարողանան զոդել բարձր խավը հարազատ ժողովրդի հետ և ստեղծել միաձույլ կուլտուրական շարժում։ Անողոք իրականությունը, սակայն, անգամ հին օրերին, հաճախ ջախջախիչ հարվածներ էր հասցնում հայկական այդ հումա-

նիստներին, դարձնում էր նրանց հակասությունների գերի և զոհ։

Այդ ուրույն հակասությունների և մտորումների արձագանքները պարզ նշմարվում են Խորենացու, Փարպեցու, հայ առաջավոր գործիչների երկերի այն էջերի մեջ, ուր խոսվում է հին օրերին իշխող ներհակ ուժերի և գաղափարական բախումների մասին։ Խորենացու «Ողբը» և ապա Փարպեցու «Թուղթը», համենայն դեպս, ցույց են տալիս, որ արիստոկրատական բարձր կուլտուրայի այդ ներկայացուցիչները, շատ ուժեղ թելերով կապված լինելով ժողովրդի հետ, բազմաթիվ թշնամիներ են ունեցել բարձր դասերի միջավայրում և հալածանքների են ենթարկվել հենց այդ դասերին սպասավորող գործիչների կողմից։ Միայնակ են եղել այդ հումանիստները և անցյալի բարդ հասարակական մթնոլորտում չէին կարող զորավոր հենարան ունենալ։ Իսկական հենարանը կարող էր դառնալ միայն ժողովուրդը, իսկ այդպիսի հենարան դառնալու համար այդ ժողովուրդը պիտի լիներ գեթ հոգևոր ինտելիգենցիայի չափ կիրթ և միաձույլ։ Քանի որ այդպիսի ամուր հենարան չկար, անխուսափելի էին գանգատներն ու բողոքը, տխուր հույզերը և ողբով լեցուն խոհերը։ Մեր երկու ականավոր պատմիչներն էլ ընդունում են ուտոպիստ-մտածողների ուղեգիծը։ Երկուսն էլ աշխատում են հենվել հայ արիստոկրատիայի առաջավոր ներկայացուցիչների վրա և դրանց միջոցով իրագործել իրենց մտահղացումները։ Ընտրելով այդ ուղին՝ Խորենացին և Փարպեցին իրականում կտրվում են իրենց էպոխայի կուլտուրական դասից՝ հոգևորականությունից և, հակառակ իրենց ցանկության, արձագանքում են այդ դասի դեմ ուղղված հերետիկոսական հոսանքների ջանքերով առաջադրված հասարակական մտորումներին։ Առանձին նշանակություն չունեն ներկա պարագայում Խորենացու կամ Փարպեցու երկերի մեջ ցրված ակնարկները հերետիկոսների հասցեին։ Կազմակերպական որևէ կապ չունենալով այդ հերետիկոսների հետ, երկուսն էլ այնուամենայնիվ կրկնում էին հերետիկոսների խոսքերը, արծարծում էին նրանց խոհերը, պաշտպանում էին նրանց հասարակական իմաստասիրությունը։

Շատ բնորոշ է հենց այդ կողմից մեր ամենահին պատմիչների մեջ Փավստոս Բյուզանդացին։ Եկեղեցու ջահակիրներից է նա։ Իր պատմության առաջին տողերից մինչև վերջինը նա հան-

դես է գալիս որպես կրոնի, եկեղեցու, հոգևոր դասի ջերմ երկրպագու։ Ներսեսը նրա համար իդեալ է, մարդկային բարձր տիպար, լուսավոր դեմք։ Ներսեսի թշնամիներին նա քննադատում է և խարազանում։ Ծաղրանքով է պատմում Արշակի անհանդուրժելի գործերի մասին։ Պապ թագավորը նրա համար նույնպես սիրելի դեմք չէ։ Բայց ահա այդ օտար և անհանդուրժելի Արշակը պարտվում է։ Փոխվում է պատմության տոնը։ Միևնույն Արշակը նկարագծվում է միանգամայն նոր գույներով—դառնում է հայրենասիրության սիմվոլ։ Նոր Փավստոսին ենք նշմարում։ Նոր այդ Փավստոսը դառնում է մի ակնթարթ Արշակի երկրպագու և փաստաբան։ Ինտիմ են տողերը։ Պատմության էջերն էլ հնչում են տխուր էլեգիայի մոտիվների նման։ Այդպիսի տպավորություն են թողնում նաև Պապ թագավորի կյանքի վերջին էջերի նկարագրությանը նվիրված անչափ ուժեղ և բանաստեղծական տողերը։

Ո՞վ է Ներսեսի գովերգուին այդպես այլափոխել ու դարձրել Արշակի և Պապի երգիչ։ Ինչու՞ Ներսեսի վերջին օրերի մասին գրված տողերն այնքան ցամաք են և անարյուն, իսկ Ներսեսի թշնամիների կյանքին նվիրված էջերն այնքան ջերմ, հյութեղ և հուզիչ։ Չէ՞ որ այդ խելոք, գիտուն և անչափ հեռատես պատմաբանին էլ հայտնի պիտի լիներ, որ իր «Պատմության» նորամուտ էլեմենտները կարող են ազդել ընթերցողի վրա։ Գիտեր և գրում էր։ Գիտեր և չէր ծածկում ոչ ժողովրդի և ոչ էլ իր սեփական զգացումները։ Չէր ցանկանում ծածկել։ Չցանկանալով ծածկել՝ դրսևորում էր իր հոգու ամենահեռու արահետներում պահված ուրույն պիետետը այդ տարօրինակ, բայց տաղանդավոր, օտար և միևնույն ժամանակ հարազատ ու հմայիչ դեմքերի նկատմամբ։ Այդքան ահա ուժեղ էր Ներսեսի գովերգուի, եկեղեցու ջատագովի, հոգևորականության գաղափարախոսի շատ ավելի ուժեղ կապը հարազատ ժողովրդի ու այդ ժողովրդի ապրումների և տրադիցիաների հետ։ Հետևաբար դուրս է գալիս, որ անգամ քննադատելով Արշակին և Պապին, պատմիչը վարանումներով արձագանքում է երկու դժբախտ թագավորների մասին հյուսված հայրենասիրական զրույցներին։

Եթե Փավստոսը սահմանափակվեր սոսկ հին դեպքերի նկարագրությամբ, մենք կարող էինք անուշադրության մատնել այդ

նկարագրությունը։ Բայց նրա պատմվածքի տոնը, ամբողջ հյուսվածքը, վերջապես յուրահատուկ գույները, մերկացնում են հենց իսկական Փավստոսին։ Դրանումն է ամբողջ խնդիրը։ Իսկ երբ մենք այդ գրույցներից հետո ավելի մեծ ուշադրությամբ անցնում ենք արդեն նրա «Պատմության» մեջ այնքան յուրահատուկ տեղ բռնող Հովհան եպիսկոպոսի մասին[1] հայտնի նովելների քննարկմանը, մեզ համար պարզ է դառնում, որ տարօրինակ այդ պատմիչն այնքան էլ միամիտ ու պրիմիտիվ գրագետ չէ։ Ես ասում եմ «նովելների», որովհետև Փավստոսի պատմության մեջ բերված հիշյալ ակնարկները, հիրավի, նովելներ են, հին օրերի ուրույն պատմվածքներ, այդ օրերի քաղաքային նովելներին հատուկ ձևով կառուցված շատ սուր և պատկերավոր ակնարկներ։

Եղե՞լ է արդյոք իսկապես մի Հովհան եպիսկոպոս, թե ոչ— այդ չէ կարևորը։ Կարևորն այն է, որ Հովհանի բնութագրման նվիրված առակները ռեալիստական գրույցներ են, որոնք ակնարկում են իրականում ոչ թե մի առանձին եպիսկոպոսի, այլ տիպիկական մի հոգևորականի արատավոր ագահության և անկման մասին։ Դրանք իսկական նովելներ են, քաղված հավանորեն հին օրերի որևէ գրական ժողովածուից։ Հայտնի եպիսկոպոսների դատափետման նվիրված գրքեր կամ ժողովածուներ կարող էին հրատարակել միայն աշխարհականները կամ աշխարհական-քաղաքացիների հետ կապված առաջավոր հոգևորականները։ Վանական կալվածատերերի տնտեսական ուռճացումն ըստ երևույթին չորրորդ դարում էլ եղել է ցայտուն երևույթ։ Ինքը Փավստոսը չէր կարող, իհարկե, կույր լինել այդ կալվածատիրության դեմ։ Մնում է ուրեմն միայն մի ենթադրություն և այդ ենթադրությունը, թվում է ինձ, այնքան էլ անհիմն չէ։ Հերետիկոսական շարժումների ընթացքում, անշուշտ, հյուսվել են որոշ բանավոր գրույցներ եկեղեցական-կալվածատերերի մասին, որոնք հետագայում հրապարակվել են կամ առանձին ժողովածուների կամ էլ առանձին հերետիկոս-քարոզիչների գրությունների մեջ։ Փավստոսն էլ օգտվելով այդ աղբյուրներից՝ ավելի ուշադրավ նո-

---

[1] Փ. Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 263—269։

վեպները զետեղել է իր պատմության մեջ առանց փոփոխություն-ների։

Եթե համեմատենք Հովհան եպիսկոպոսի մասին կերտված գրույցները «Պատմության» մեջ նկարագրված մի ուրիշ եպիսկոպոսի բնութագրմանը նվիրված տողերի հետ, կնկատենք մի հատկանշական տարբերություն։ Անվանի այդ եպիսկոպոսի մասին Փավստոսը խոսում է որպես իրեն էլ լավ հայտնի անձնավորության մասին։Նա կանգ է առնում կոնկրետ մանրամասների վրա, նկարագրում է այդ եպիսկոպոսի զգեստները, օգտվելով առիթից, ակնարկում է նման ուրիշ եպիսկոպոսների մասին։[1] Պատմիչը նկարագրում է իրեն լավ հայտնի պճնասեր Զավենին և հիշեցնելով, որ այդ Զավենի նման հոգևորականներ շատ կան, կոչ է անում զատափետել դրանց։ Հրապարակախոսի նման է գրում նա։ Գուցե կարող էր պատմել այդ Զավենի և նրա նման գործիչների մասին և զավեշտական զրույցներ, բայց այս անգամ միմիայն արձանագրում է փաստերն ու խարազանում։

Երբ մենք շաղկապում ենք Զավենի առթիվ գրված տողերը վերոհիշյալ նովելների հետ, մեզ համար ավելի պարզ է դառնում պատմիչի անչափ ուրույն հայեցությունը։ Այնքան էլ միամիտ անձնավորություն չէր Փավստոսը, և ոչ մանավանդ անխտիր կերպով զանազան անցքեր գրի առնող գրագետ էր նա։ Գիտեր, որ իր գիրքը կարդալու են հայ հասարակության բարձր խավերը։ Գիտեր և գիտավորությամբ հիշեցնում էր ազահ եպիսկոպոսների մասին, արձագանքելով ժողովրդական շարժումներին և այդ շարժումների ընթացքում ստեղծված զրույցներին։ Դրանումն է ողջ խնդիրը։ Որևէ այլ պատմիչի մոտ դուք այդօրինակ ակնարկներ և տողեր չեք գտնի։

[1] Փ. Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 263։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐՄԵՆԱԿ ՄՈՒՐՎԱԼՅԱՆ

ԿԸ- ՄԱՍՆԻԿԸ ԵՎ ԿԸ-ՄԱՍՆԻԿԱՎՈՐ ԲԱՅԵՐԻ ՅՈՒՐԱՀԱՏՈՒԿ ԱՌՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ

Մ. Աբեղյանի լեզվաբանական աշխատությունները, որ լի են բազմաթիվ արժեքավոր դիտողություններով ու փաստերով, անսպառ աղբյուր են նորանոր ուսումնասիրությունների։ Դրանք այնպիսի ուսումնասիրություններ են, որոնք ընթերցողի մեջ (մանավանդ մասնագետ ընթերցողի մեջ) առաջ են բերում մտածելու և ստեղծագործելու նոր թափ։

Այստեղ ես քննության եմ առնում մասնավորապես կը- մասնիկը և կը-մասնիկավոր բայերի՝ հայերենում ունեցած յուրահատուկ առումները, որոնց մասին շահեկան դիտողություններ ունի Մ. Աբեղյանը, և աշխատում եմ մեկնաբանել դրանք նոր փաստերով, հայ-վրացական լեզվական ազգակցությունների իրողություններով, որ իր ժամանակին առաջ է քաշել Ն. Մառը։

Ա.

ԿԸ- ՄԱՍՆԻԿԻ ԾԱԳՄԱՆ ՄԱՍԻՆ

Ընդհանրապես երբ մենք խոսում ենք լեզվական որևէ իրողության մասին, մեզ հետաքրքրում են, անշուշտ, նրա ծագումն ու զարգացումը և այն պայմանները, որոնց մեջ նա առաջ է եկել։ Այժմ, երբ մենք խոսում ենք լեզվական իրողություններից մեկի՝ կը- մասնիկի մասին, անհրաժեշտ է մասնավորապես խոսել նրա ծագման ու զարգացման (ձևա-իմաստային փոփոխությունների) մասին։

Կը- մասնիկի ստուգաբանման խնդրով զբաղվել են շատերը՝ ինչպես սովետական ու նախասովետական, այնպես էլ եվրոպական հայագետներից՝ սկսած Ա. Այտընյանից մինչև մեր օրերը՝ ամեն մեկն աշխատելով իր ստուգաբանությունը տալ (կամ ընդունել իր նախորդի տված ստուգաբանությունը)։

Երկար ժամանակ իշխում էր Ա. Այտընյանի տեսակետը կը- մասնիկի ծագման մասին։ Ըստ նրա՝ կը- մասնիկը ծագում է կայ ու կապակցության սղումից,[1] որ իր ժամանակին հավաստի չի համարել Կարստը[2] որոշ լեզվական օրինաչափությունների չհամապատասխանելու պատճառով։ Մ. Աբեղյանն էլ իր հերթին ապացուցված չի համարում Այտընյանի այս ենթադրությունը (կը- մասնիկի առաջացման մասին) և տալիս է իր ստուգաբանությունը։[3]

Հյ. կը- մասնիկը, իրոք, ինչպես Մ. Աբեղյանն է ցույց տալիս, ծագում է իր նախորդ՝ կու- ձևից (ու> ը փոխանցումով), որով բազմաթիվ բայաձևեր ունենք ինչպես միջին հայերենում, այնպես էլ արդի բարբառներում (օր.՝ կու գամ, կու տամ, կու ժամ գամ... և այլն). սա էլ իր հերթին ծագում է ավելի հին՝ կոյ- ձևից (ոյ> ու փոխանցումով), որ երևում է ձեռագրերի մեջ [օր. Ն. Մառի հրապարակած Վարդանի առակների ժողովածուներում, մանավանդ 3-րդ մասում, որտեղ կոյ-մասնիկավոր բայաձևերը շատ առատ են դրսևորված. այդ մենք կտեսնենք հաջորդ հոդվածներում]։

Այնուհետև, այս կոյ- մասնիկը Մ. Աբեղյանը, իրավացիորեն, ծագած է համարում մի անկախ բառից...

Ընդհանրապես պետք է ասել, որ մասնիկները (ինչպես նաև ածանցները), սովորաբար անկախ բառերից են ծագում։

Սրա պարզ օրինակը կարող է ծառայել «պիտի» բառը, որը, որպես անկախ բառ, սկզբում նույնիսկ խոնարհվել է, ինչպես, օրինակ՝ պիտի-մ «պետք եմ», պիտի-ս «պետք ես», պիտի «պետք է»... Այնուհետև սա հանդես է եկել նաև նախ՝ որպես օժանդակ բառ՝ մի այլ բառի (բայի) կողքին, օր.՝ «պիտի տամ» կապակցության մեջ, իսկ հետո սղվելով դարձել է՝ տի->տը- մասնիկը, օր.՝ տը· տամ (<*տի տամ <*պիտի տամ)։

Այսպես նաև՝ կոյ- մասնիկը, որ հանդես է գալիս նմանապես բայաձևի կողքին (օր.՝ կոյ տամ), որպես երբեմնի օժան-

---

[1] Ա. Այտընյան, Քննական քերականություն արդի հայերեն լեզվի, Վիեննա, 1866 («Բերականություն» մասից), էջ 75—78։

[2] *Josef Karst*, Historische Grammatik des Kilikisch-armenischen. Strassburg, 1901. էջ 307—309, § 364։

[3] Պրոֆ. Մ. Աբեղյան, Հայոց լեզվի տեսություն, Երևան, 1931, էջ 325—337։

դակ բառ-մասնիկ, ինչպես Մ. Աբեղյանն էլ է կարծում, բնականաբար մի անկախ բառից է ծագում։ Բայց թե որ բառից. այստեղ արդեն մեր կարծիքները հեռանում են իրարից։

Հյ. կոյ- մասնիկը, ինչպես կարծում եմ, ազգակից է քարթվելական (ճան.-մեգրելական) նույնապաշտոն კონ || (կոն || կո) մասնիկին, որ ծագում է ოკონ (ոկոն «պիտի») անկախ բառից (սկզբի «ո» հնչյունի սովորական անկումով ճան.-մեգրելերենում ձայնավորով վերջացող բայից հետո),[1] ինչպես, օր.՝ ճան. ბ-ზუმი-კონ (բ-զումի-կոն < *բ-զումի-ոկոն «չափեմ պիտի»)=հյ. չափեմ կոյ (>չափեմ կու > չափեմ կը) կամ ճան. ბ-ზუმ ტ-ი-კონ (բ-զում-տ-ի-կոն < *բ-զում-տ-ի-ոկոն «չափեի պիտի»)=հյ. չափեի կոյ (>չափեի կու > չափեի կը)... և այլն։[2]

Այսպիսով, ուրեմն, մի կողմից՝ ճան.-մեգրելական კონ (կոն>կո՝ «ն»-ի անկումով) և մյուս կողմից՝ հյ. կոյ (> կու >կը>կ)՝ իրար ազգակից մասնիկներ են և մի ընդհանուր աղբյուրից են գալիս. այդ աղբյուրը տեղական «ոկոն» բառն է, որ դեռ այսօր էլ ճան.—մեգրելերենում նշանակում է «պիտի»։ Այս անկախ (ոկոն «պիտի») բառը ժամանակի ընթացքում իր ինքնուրույնությունը կորցնելով և դառնալով օժանդակ բառ՝ ճան.-մեգրելերենում կրել է նաև իր ձևական փոփոխությունը՝ ոկոն > կոն (> կո փոխանցումով՝ նախ սկզբի «ո» հնչյունի կորուստով և ապա՝ նաև վերջի «ն»-ի անկումով, որ հատուկ է քարթվելական լեզուների հնչյունական օրինաչափությանը)։ Հայերենում այդ նույն մասնիկը մի ժամանակ հանդես է եկած, անշուշտ, առանց սկզբի «ո» ձայնավորի և վերջին հնչյունի ն>յ փոխանցումով (կոն > կոյ ձևով), ինչպես այդ հատուկ է հայերենին (օր.՝ գութան > գութայ, բաղբաղանք > բաղբաղայք, ծաղկեան > ծաղկեայ և այլն)։

Կոն > կոյ մասնիկը, որպես երբեմնի մի անկախ բառի

---

[1] Մանավանդ որ սկզբի «ո» հնչյունի անկման դեպքերը հայերենում էլ կան նմանապես. այդ կարելի էր տեսնել հետևյալ օրինակներից, ինչպես, օր.՝ *չինչ = *չինչ + ին > չնչին... ոչ > չ փոխանցումով՝ ոչ է > չէ, ոչինչ > *չինչ և այլն։

[2] Այս մասին առանձին հոդված ունեմ (տես՝ Հայկ. ՍՍՌ Գիտ. Ակադեմիայի «Տեղեկագիր» № 6—7, 1944 թ., էջ 91—95։

հնչյունափոխված ձև, շարադասության տեսակետից նախապես ազատ պետք է լիներ. նա կարող էր հանդես գալ բայի թե՛ սկզբից և թե՛ վերջից։ Այդ է պատճառը, որ նա քարթվելական լեզուներում (ճան.-մեգրելերենում) սովորաբար բայի վերջից է պահպանված, իսկ հայերենում բայի թե՛ վերջից (օր.՝ որոշ բարբառներում) և թե՛ սկզբից (օր.՝ գրական հայերենում), ինչպես նաև՝ թե՛ բայի սկզբից և թե՛ վերջից միաժամանակ (նույնպես բարբառներում)։

Կոն > կոյ մասնիկը, որ ծագում է ոկոն «պիտի» անկախ բառից, ունի և՛ իր իմաստային մի այլ համարժեքը. սա ևս առաջինի (կոյ մասնիկի) նման մի անկախ բառից է ծագում՝ յուրահատուկ հնչյունափոխությամբ։ Դա հենց «պիտի» երբեմնի անկախ բառն է, որը մի ժամանակ ինքնուրույնությունից զրկվելով և դառնալով օժանդակ բառ՝ հնչյունափոխվել է մեր աչքի առաջ (որոշ բարբառներում) հետևյալ կերպ՝ պիտի > տի > տը > տ, որոնցով կազմվում են իրենց իմաստային համարժեք՝ ոկոն «պիտի» > *կոն > կոյ > կու > կը > կ մասնիկ-փոփոխակների հետ զուգակից ձևեր, ինչպես, օր.՝ մի կողմից ունենք (որոշ բարբառներում)՝ տ-երթամ < *տը-երթամ < *տի երթամ <* պիտի երթամ և մյուս կողմից՝ կ-երթամ < կը-երթամ < կու-երթամ < կոյ երթամ (< *կոն երթամ < *ոկոն երթամ «պիտի երթամ»)։ Այսպես նաև՝ տը-տամ (< տի-տամ < պիտի տամ ձևից) և կը-տամ (< կու տամ < կոյ տամ < *կոն տամ < *ոկոն տամ «պիտի տամ» ձևից). տը-զարնեմ (< *տի զարնեմ < պիտի զարնեմ ձևից) և կը զարնեմ (< կու զարնեմ < կոյ զարնեմ < *կոն զարնեմ < ոկոն զարնեմ «պիտի զարնեմ» ձևից). տ-ասեմ (< տը ասեմ < տի ասեմ < պիտի ասեմ ձևից) և կ-ասեմ (< կը ասեմ < կու ասեմ < կոյ ասեմ < կոն ասեմ < ոկոն ասեմ «պիտի ասեմ» ձևից)... և այլն։

Այսպիսով, ուրեմն, կ- ‖ կը- և տ- ‖ տը- բայամասնիկները, որ իրար իմաստային համարժեքներն են այսօր հայերենում (և նախապես էլ ընդհանուր «պիտի» նշանակությունն են ունեցել), ինչպես տեսնում ենք, ծագում են տարբեր, բայց միևնույն նշանակությունն արտահայտող առանձին բառերից, որոնք, որպես անկախ բառեր, անշուշտ, խաչավորված ու ներդրված լինելով տարբեր լեզվախմբերից՝ դեռ այսօր էլ, այս կամ այն չա-

փով, պահպանված են տարբեր լեզվախմբերում (սկոճ «պիտի» բառը՝ քարթվելական լեզուներում, իսկ պիտի բառը՝ հայերենում)։ Այդ անկախ բառերը ժամանակի ընթացքում կորցնելով իրենց անկախությունը՝ հանդես են եկել նախ օժանդակ բառերի դերում և ապա հնչյունափոխվելով՝ դարձել են բայամասնիկներ որոշ լեզուների ու նրանց հատվածների համար։ Այս մասնիկները հետագայում արդեն ըստ տարբեր լեզուների ու նրանց հատվածների յուրահատուկ առումներ ու տարածում են գտել քարթվելա-հայկական լեզուներում։

Նրանց ծագման ու զարգացման մասին համառոտ ծանուցում տալուց հետո՝ մեր նպատակն է այստեղ պարզել՝ կոյ > կու > կը > կ մասնիկ-տարբերակների հիմնական առումները հայերենում, որ կաշխատենք ցույց տալ հաջորդ հատվածներում (հաշվի առնելով Մ. Աբեղյանի որոշ դիտողությունները)։

Բ.

ԿԸ- ՄԱՍՆԻԿԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

Գրաբարում, օր.՝ գնամ, գնաս, գնայ բայաձևերը, ինչպես հայտնի է, նախ՝ հիմնականում արտահայտել են «գնում եմ, գնում ես, գնում է» (այն է՝ ներկա ժամանակի) բայազաղափարները և ապա, երկրորդաբար, «գնամ || կգնամ, գնաս || կգնաս, գնա || կգնա» (այսինքն՝ ապառնի ժամանակի) բայազաղափարները։ Այսպես նաև՝ գրաբարի գնայի, գնայիր, գնայր բայաձևերը նշանակել են նախ «գնում էի, գնում էիր, գնում էր» և ապա, երկրորդաբար, «գնայի || կգնայի, գնայիր || կգնայիր, գնար || կգնար» և այլն։

Ըստ ինքյան պարզ է, որ գրաբարի հիշյալ բայաձևերից առաջին երեքը (այն է՝ գնամ, գնաս, գնայ) սովորաբար ներկա ժամանակի իմաստ են արտահայտել, իսկ մյուս երեքը (այսինքն՝ գնայի, գնայիր, գնայր)՝ անցյալ անկատարի իմաստ։ Դա այդ բայաձևերի հիմնական առումն է գրաբարում։ Ինչ վերաբերում է դրանց երկրորդական առումին, կարող ենք այդ՝ գրաբարի տեքստերի օրինակներից տեսնել, որոնք քիչ չեն։ Այդպես են, օր.՝ «Ավետարան»-ի հետևյալ նախադասության (իմ կողմից) ընդգծված բայաձևերը. «ոչ արկանեն գինի նոր ի տիկս հինս, ապա

թէ ոչ՝ տիկքն պատառին և գինի հեղու. այլ արկանին գինի նոր ի տիկս նորս, և երկոքին պահին» [որ հասկացվում է այսպես՝ «Չեն ածի նոր գինի հին տկերի մեջ, այլապես տկերը կպատռվեն և գինի կթափվի. այլ կածեն նոր գինի նոր տկերի մեջ և երկուսով կպահվեն», իսկ տառացի՝ «Չեն ածում նոր գինի հին տկերի մեջ, այլապես տկերը պատռվում են և գինի թափվում է. այլ ածում են նոր գինի նոր տկերի մեջ և երկուսով պահվում են»]։ Այսպես նաև «Եթէ կամիս [=«կամենաս», տառացի՝ «կամենում ես»], կարող ես զիս սրբել» կամ թե չէ՝ «Եթէ թողումք, գնայ այնպէս, ամենքն հաւատան ի նա» [=եթե թողնենք, կգնա այնպես, (որ) ամենքը կհավատան նրան. բայց տառացի՝ եթե թողնում ենք, գնում է այնպես, (որ) ամենքը հավատում են նրան]... և այլն։

Այս օրինակներում, ինչպես տեսնում ենք, գրաբարի ներկա ժամանակի բայաձևերը՝ ոչ արկանեն «չեն ածում», պատառին «պատռվում են», հեղու «թափվում է», արկանեն «ածում են», պահին «պահվում են», կամիս «կամենում ես», թողումք «թողնում ենք», գնայ «գնում է», հաւատան «հավատում են» գործ են ածված երկրորդական առումով, այն է՝ ապառնի առումով, այսպես, օր.՝ ոչ արկանեն «չեն ածի», պատառին «կպատռվեն», հեղու «կթափվի», արկանեն «կածեն», պահին «կպահվեն», կամիս «կամենաս», թողումք «թողնենք», գնայ «կգնա», հաւատան «կհավատան»... Սա այն ժամանակ, երբ գրաբարը ապառնի ժամանակի համար, ինչպես հայտնի է, սովորաբար գործ էր ածում ստորադասական բայաձևեր (I և II ստորադասականներ)։ Այսպես նաև՝ գրաբարի անցյալ անկատարի բայաձևերը, բացի իրենց հիմնական առումից (անցյալ անկատար ժամանակի դրսևորումից) գործ են ածվում նաև երկրորդական առումով, այն է՝ ընդհանրապես անցյալի առումով։ Այսպես, օր.՝ (գրաբարից) «եթէ գիտէիք [=«իմանայիք», բայց տառացի՝ «իմանում էիք»]... ապա ոչ դատապարտէիք [=«չէիք դատապարտի», տառացի՝ «չէիք դատապարտում»]։ «Եթե գիտէիր [=«իմանայիր», բայց տառացի՝ «իմանում էիր»] դու, ով է որ ասէ ցքեզ, թե տուր ինձ ըմպել, դու արդեօք խնդրէիր [=«կխնդրեիր», տառացի՝ «խնդրում էիր»] ի նմանէ, և տայր [=«կտար», տառացի՝ «տալիս էր»] քեզ ջուր կենդանի». «Թէ էր... փութայի և ոչ հապաղէի [=«կշտապեի և

չէի հապաղի», տառացի՝ «շտապում էի և չէի հապաղում]... և այլն:

Վերևի օրինակներում, ինչպես տեսնում ենք, գրաբարի ներկայի և անցյալ անկատարի հիմնական բայաձևերը գործ են ածված երկրորդական առումով, այն է՝ ապառնու կամ ընդհանրապես անցյալի առումով [քանի որ ներկա անկատարը և անցյալ անկատարը անկատարության հետ միասին նաև ընդհանրապես տևականության գաղափար են արտահայտում, ներկայից՝ ապառնի ժամանակի և անցյալ ժամանակի տևականության տարբեր ընթացքներ]: Սա սովորական երևույթ է ընդհանրապես լեզուների մեջ և մասնավորապես հայերենում, երբ մի ձև մի քանի առումով է գործ ածվում (հիմնական ու երկրորդական առումով):

Հիշյալ՝ ներկայի և անցյալ անկատարի բայաձևերը գործ են ածվել գրաբարում երկու առումով (հիմնական՝ ներկայի և անցյալ անկատարի առումով և երկրորդական՝ ապառնու և ընդհանրապես անցյալի առումով), ժողովրդական լեզուներում, ինչպես երևում է, պետք է գործ ածվեին նաև մեր հետաքրքրող (կոյ >) կու (կը || կ) նախամասնիկով, որ առաջին անգամ դրսևորվել է միջին հայերենում (գրավոր լեզվում).[1] այսպես, օր.՝ գնամ || (կոյ գնամ >) կու գնամ (> կգնամ) «գնում եմ» և գնայի || (կոյ գնայի >) կու գնայի (> կգնայի) «գնում էի»: Սրանք ևս պետք է գործ ածվեին երկու առումով, այն է՝ նախ իրենց հիմնական—ներկայի և անցյալ անկատարի առումով (օր.՝ գնամ || կու գնամ «գնում եմ» և գնայի || կու գնայի «գնում էի») և ապա՝ իրենց երկրորդական—ապառնու և ընդհանրապես անցյալի առումով (օր.՝ այդ նույն գնամ || կու գնամ «գնամ || կգնամ» նշանակությամբ, իսկ գնայի || կու գնայի «գնայի || կգնայի» նշանակությամբ): Միևնույն բայաձևերի երկու առումից մեկն ու մեկը, նայած տեղին ու ժամանակին, մանավանդ ըստ հայերենի տարբեր հատվածների, դրսևորվել է ու դրսևորվում է որպես հիմնական առում (մյուսի համեմատ): Այս տեսակետից էլ՝ սրանք, օր.՝ գնամ || կու գնամ և գնայի || կու գնայի բայաձևերը (իրենց հիմնական և երկրորդական առումներով հանդերձ), այսպես ասած՝ զուգահեռ ձևեր են, որոնք ձևական տարբերակում են ստացել

[1] Բայց նախ քան այդ, շատ առաջ, պետք է գործածական լինեն խոսակցական լեզվում (գրավոր փաստերը առայժմ միջին դարերից այն կողմը չեն անցնում):

(կոյ >) կու ‖ կը ‖ կ) մասնիկի շնորհիվ։ Այդ մասնիկը ոչ միայն ձևական, այլ նաև, բնականաբար, իմաստային տարբերակում է առաջ բերել բայի մեջ։ Այդ տարբերակումից, անշուշտ, ինչպես կարծում եմ, ի վերջո առաջ է գալիս բայի մեջ, այսպես ասած, կերպի գաղափար (այն է՝ որոշակի կերպի գաղափարը անորոշ կերպի դիմաց)։

Ինչպես հայտնի է, գրաբարի ներկայի և անցյալ անկատարի բայաձևերը (օր.՝ գնամ «գնում եմ» գնայի «գնում էի») իրենց հիմնական առումով հանդես են եկել նաև միջին հայերենում։ Դրանց հետ միասին գործածվել է նաև՝ (կոյ >) կու (> կը ‖ կ) մասնիկը. այսպես, օր.՝ կու գնամ «գնում եմ» և կու գնայի «գնում էի»։ Սրանք (օր.՝ գնամ ‖ կու գնամ «գնում եմ» և գնայի ‖ կու գնայի «գնում էի» բայաձևերը) իրարից պետք է տարբերվեին, անշուշտ, գործողության կատարման ձևի (կամ կերպի) տեսակետից. երկուսն էլ ներկա են կամ անցյալ անկատար, բայց առաջինների մեջ (գնամ «գնում եմ» և գնայի «գնում էի») ինչ-որ անորոշություն կա մյուսի համեմատ, իսկ երկրորդների մեջ (կու գնամ «գնում եմ» և կու գնայի «գնում էի»), ընդհակառակը, մի տեսակ որոշակիություն կա առաջինների համեմատ։ Կոյ > կու > կը ‖ կ մասնիկավոր ձևերը հանդիպում են ժողովրդական լեզվում, օր.՝ առակների մեջ։ Այսպես օր.՝ Վարդանի առակներից մեկում[1] կարդում ենք. «Վաղմէկն երբ որ ի քնուն ի վեր կոյ ելնումք. նայ մեք ի դուռն կու նայիմք, որ զհետ կոյ տեսնումք. ի հետ հետին կոյ երթամք. զառն կամ ոչխար, զինչ որ կոյ հանդիպի, նայ կոյ առնումք» (էջ 188, տող 4—9)։

Այստեղ (իմ կողմից) ընդգծված՝ կոյ ելնումք, կու նայիմք, կոյ տեսնումք, կոյ երթամք, կոյ հանդիպի, կոյ առնումք՝ (կոյ > կու մասնիկավոր) բառաձևերից չորսը՝ կոյ ելնումք «ելնում ենք», կու նայիմք «նայում ենք», կոյ երթամք «գնում ենք», կոյ առնումք «բռնում ենք», անշուշտ, ներկա ժամանակի գաղափար են տալիս, իսկ մյուս երկուսը՝ կոյ տեսնումք «տեսնենք ‖ կտեսնենք», կոյ հանդիպի «հանդիպի ‖ կհանդիպի» — ավելի շուտ ապառնու գաղափար են տալիս [այսպես, օր.՝ «վաղ առավոտյան երբ որ քնից վեր ենք կենում, նայում ենք դեպի դուռը, որ հետքը տես-

[1] Н. Марр, Сборник притч Вардана, Материалы для истории средневековой Арминской литературы. Часть III, Санкт-Петербург, 1894.

ննք (‖ կտեսնենք). հետքով գնում ենք. գառը կամ ոչխար, ինչ
որ կպատահի (‖ պատահի), բռնում ենք»]։ Այսպես նաև (ն. տ.
էջ 188—9)՝ «... քոյ խաւսքն ի յան մարդուն կոյ նմանի որ մեկ
մի ի շուկայն նստեր էր ու չամիչ կոյ ուտեր... թէ չէ ամաչես,
որ մէջ չամչիդ շուկայ կուտես, յայ չես վախեր, որ ի խելաւք
մարդիքն ի քով խաւսք կասես... Ես գլխուն զրուց կոյ տամ և
դու զոտիցն պատասխայն կուտաս, զետ զան որ կասեն, թէ...
մեկ մի հերխայ կուտեր... թէ հերիք ուտես, փորս կոյ ցաւի. թէ
չէ ապա իմ գլուխս կոյ ցաւի ի քո շատ զաւրուցելու։ Եւ ասելն
նորա փորն կոյ ցավի թէ չէ»... կամ թե չէ (ն. տ. էջ 192)՝ «ան-
դեր ես եմ, որ ի լեառն ի վեր մէն կոյ երթամ, հիմա քեզի տեր
շատ կոյ գայ». «ամայ հիմայ կաշառք կու տռնուն և ապա կու
փրկեն զմարդն ի նեղութենէ» (ն. տ. էջ 175)... և այլն։

Այստեղ հետաքրքրական են նախ՝ կոյ > կու > կը > կ փո-
խանցման դեպքերը (ինչպես, օր.՝ կու-տաս, կ-ուտես) և ապա՝
ներկա ժամանակի հետ նաև ապառնու դրսևորումները, ինչպես
օր.՝ կոյ գայ «կգա» («հիմա քեզի տէր շատ կոյ գայ» նախադա-
սության մեջ) այնպես, ինչպես «կոյ > կու > կը ‖ կ» մասնիկ ունե-
ցող ներկա ժամանակի ձևերի մոտ է լինում. ապառնի գաղափար
են արտահայտում, անշուշտ, ներկա ժամանակի հետևյալ ձևերը
(ն. տ. էջ 180)՝ «ելանեմ, գնամ ի մեջ շինու. և տեսանեմ գաշխար-
հիս վայելչությունը և գտանեմ զիմ ապարանաց ճարն»... կամ
թե չէ (ն. տ. էջ 110, 9)՝ «թէ մշակն, որ չկամենա զերդ. արձա-
կե, որ մնաս չբերե քեզ». (էջ 174, 7—8)՝ «ի հաւս գտնում շատ
ճրագու, որ ուտեմ և կշտանամ»... և այլն։

Կոյ > կու > կը ‖ կ մասնիկ-տարբերակները սովորաբար
հանդես են գալիս ներկա (‖ ապառնի) և անցյալ ձևերում [պա-
տահում է նաև, երբ այդ մասնիկը մեկ-երկու բայաձևի մոտ է
հանդես գալիս, իսկ նույնաձև մյուս (հաճախ միևնույն ժամա-
նակն արտահայտող) բայերը մնում են առանց այդ մասնիկի],
այսպես, օր.՝ «Ջաւրն ի լերունքն ի շուրջ կոյ գար, ադաւթս առ-
ներ հայ անդադար և ի յայ ուզեր բարիք հազար»... (ն. տ.
էջ 179), կամ թե չէ՝ «և ի լեռներն ի շուրջ կոյ գար, սոված և
քաղցած կայր»... (ն. տ. էջ 180), «... ադուէսն երկու ոտեաւքն
ի յականարդն կոյ անկանի. չէ ադեկ, զինչ ես կտենեմ. պատրաստ
կենամ. որ չէ լինիմ առակ...» [(ն. տ. էջ 179). այստեղ կոյ ան-

կանի «ընկնում է», կանեմ «անում եմ» ներկա ժամանակի մասնիկավոր ձևերն են, կենամ և լինիմ՝ անմասնիկ ապառնի]։ «աղուէսն... տեսաւ զան մեծ դմակն և կոյ բալկոնար ի դեմն, ասէ ասեր և խառաչեր, մղընծկտար և ոտիւքն զգետին փորեր» (Ն. տ. էջ 183). «... և ասաց. Թե իմ սիրտս դադար չի տար և հոգիս կոյ ելնե. ինչ անեմ ճար չէ կոյ. Թէ մտնեմ, կոյ վախեմ, Թէ առակ լինիմ. եղն ի յիւրմէն կոյ կարե և զշունչս կոյ քաղե, Թող ուտեմ. զի Թէ մարդն զգլուխն ի կիշուրք չե դնե, նայ զանձ չի գտներ. և վաճառականքն զիւրեանց գլուխն մահու կոյ դնեն. և ապայ ի ծովն կոյ մտնոյն. ով զահմաթ չե քաշե, նայ պահ չի գտնուր. և Թէ ի փշէն վախեն, նայ վարդն չեն քաղեր զի փուշն ի համբրաւն ալ կոյ լինայ. մարգարիտն ի ծով կոյ լինի և մեծագին ակունքն ի հեռու աշխարհ ու դժար տեղ կոյ լինի...» (Ն. տ. էջ 184). «... Նստաւ և կուտեր ի դմաց զալուն. հետ ուտեր և հետ կոյ մղընծկտար»... (Ն. տ. էջ 192). «աղուէսն... զնա անկանի ի տեղի, ուր դադարք է հաւուց. և կանկանի ընդ յերկինս ե վեր զշունչն առ ինքն ամփոփե և լինի իբրև զատտակեալ» (Ն. տ. էջ 157, 3—5)... և այլն։

Այս նույն՝ կոյ > կու > կը || կ-մասնիկավոր բայաձևերը, որ սովորաբար գործածական են եղել ժողովրդական լեզվում և դրսևորվել են միջին հայերենից սկսած (տարբեր ստեղծագործությունների մեջ), միայն ներկայի և անցյալ անկատարի առումով չեն գործածվել։ Դրանք, ինչպես երևում է, գործ են ածվել նաև ապառնու և ընդհանրապես անցյալի առումով. այսպես, օրինակ՝ գնամ «գնամ» և գնայի «գնայի», իսկ կու գնամ «կգնամ» և կու գնայի «կգնայի» նշանակությամբ (ինչպես այժմ ժառավորապես մեզ մոտ՝ արևելյան աշխարհաբարում է)։ Այսպիսով գնամ || կու գնամ «գնամ || կգնամ» և գնայի || կու գնայի «գնայի || կգնայի» նշանակությամբ զուգակից ձևերը (իրենց ձևական տարբերակումով հանդերձ) իրարից տարբերվում են նաև գործողության կատարման կերպի տեսակետից. երկուսն էլ պայմանի են կամ անցյալ, բայց առաջինները (գնամ «գնամ» և գնայի «գնայի»), այսպես ասած, անորոշ են, իսկ երկրորդները (կու գնամ «կգնամ» և կու գնայի «կգնայի»)՝ որոշակի։ Այս առումով նույն բայաձևերը գործ են ածվում նաև մեզ մոտ (արևելյան աշխարհաբարում), որտեղ նրանք դարձել են հիմնական-

նում ապառնու և անցյալի ձևերը, իսկ նրանց ներկայի և անցյալ անկատարի առումն դրսևորելու համար նոր ձևեր են ստեղծվել. այսպես, օր.՝ «գնամ || կու գնամ» ձևերի ներկա ժամանակի առման համար մի ընդհանուր՝ գնում եմ ձևը և «գնայի || կու գնայի» անցյալ անկատար բայաձևերի համար՝ գնում էի ձևը [հենց այս բանով էլ արևելահայ լեզուն հիմնականում տարբերվում է արևմտահայ լեզվից]:

Գ.

ԲԱՅԱՄԱՍՆԻԿՆԵՐԸ ԵՎ ԳՈՐԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ԿՐԿՆՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ

1. Ընդհանուր ծանոթացում: Հունարեն և նրան ընդօրինակած ուրիշ լեզուների քերականությունները, պատմականորեն, իրենց բայաժամանակաձևերը հիմնականում խմբավորել են երկու կերպի, այն է՝ կատարյալ և անկատար կերպի շուրջը: Ըստ այդ էլ՝ մի կողմից եղել են կատարյալի բնից կազմված բայաժամանակաձևեր և մյուս կողմից՝ անկատարի բնից կազմված բայաժամանակաձևեր: Այսպիսով, ուրեմն, երբ վերցրել են բայի երկու (կատարյալ և անկատար) կերպը, պարզ ասած՝ մի կողմում հիմնականում եղել է կատարյալ բայաձևը, օր.՝ հյ. գրեցի (անցյալ կատարյալ) և մյուս կողմում՝ նրան հակադիր անկատարը օր.՝ հյ. գրեի (անցյալ անկատարը): Սրանք (= այս բայաձևերը), ինչպես երևում է, իրարից տարբերվել են թե կերպով և թե, միաժամանակ, ժամանակաձևով: Այլ կերպ ասած՝ բայակերպերը վերջին հաշվով կապվել են բայաժամանակաձևերի հետ, և վերջիններով (= բայաժամանակաձևերով), ուրեմն, հնարավոր է եղել որոշել առաջինները (= բայակերպերը) և ընդհակառակը:

Այս սիստեմը, որ, ինչպես հայտնի է, գալիս է հունական քերականությունից, մինչև վերջերս շարունակվում է՝ հիմքում ունենալով (կատարյալ և անկատար) բայակերպերը առնչված բայաժամանակաձևերին:

Հայտնի է, որ սլավոնական լեզուներից, օր.՝ ռուսերենում կատարյալ կերպն անկատարից մեծ մասամբ նախաբայամասնիկներով է տարբերվում: Կերպերի ձևաբանական այդ տարբերակմանը հասել է այսօր նաև վրացերենը [նոր վրացերենում էլ կատարյալ կերպն անկատարից այսօր հիմնականում նախաբայա-

մասնիկներով է տարբերվում], այսպես, օր.՝ ըստ կերպի անկատար են ռուս. пишу=վրց. ვწერ (վծեր), որոնց կատարյալն են՝ ռուս. на-пишу=վրց. და-ვწერ (դա-վծեր). այսպես նաև՝ (անցյալ) անկատար են՝ ռուս. писал =վրց. ვწერე (վծերե) և կատարյալ են ռուս. на-писал=վրց. და-ვწერე (դա-վծերե)... և այլն։ Այստեղ, այս օրինակների մեջ, ինչպես տեսնում ենք, ռուսերենն ու վրացերենը կատարյալ կերպն անկատարից տարբերեցին на- և და- (դա-) նախաբայամասնիկներով։ Բայց ժամանակի տեսակետից՝ սրանց միջև կերպի տարբերակման հետ միասին, այս կամ այն չափով, նաև ժամանակի տարբերակում է առաջ գալիս. այսպես, օր.՝ վերոհիշյալ անկատար կերպին պատկանող ռուս. пишу =վրց. ვწერ (վծեր) բայաձևերը միաժամանակ ներկա ժամանակի ձևեր են, իսկ սրանց կատարյալ կերպերը (նախաբայամասնիկներով)՝ ռուս. на-пишу=და-ვწერ (դա-վծեր)՝ ապառնի ժամանակի ձևեր [այս դեպքում կերպի տարբերակումը նաև ժամանակի տարբերակում է առաջ բերում]։

Բայակերպերի տարբերակումը միշտ էլ, սակայն, չի կարող բայաժամանակաձևերի տարբերակում առաջ բերել։[1] Եթե վերևում բերված անկատար և կատարյալ կերպերի բայաձևերից անկատարը, օր.՝ ռուս. пишу=ვწერ (վծեր)—ներկա է, իսկ կատարյալը՝ ռուս. на-пишу=վրց. და-ვწერ (դա-վծեր)—ապառնի է (հետևապես և՝ սրանք տարբեր ժամանակ ցույց տվող ձևեր են), ապա, ընդհակառակը, ժամանակի տեսակետից իրարից չեն տարբերակված մյուս երկու՝ (անցյալ) անկատար և կատարյալ կերպի բայաձևերը, օր.՝ անկատար են ռուս. писал=վրց. ვწერე (վծերե), որոնց կատարյալն են՝ ռուս. на-писал=վրց. და-ვწერე (դա-վծերե)՝ սրանք բոլորն էլ անցյալ ժամանակի ձևերն են (մեկը՝ անկատար, մյուսը՝ կատարյալ)։

Քերականական կարգերի դրսևորման ձևաբանական միջոցները լեզվից լեզու (այլ նույնիսկ՝ լեզվի մի փուլից մյուսը), անշուշտ, տարբեր են։ Եթե ռուսերենը և վրացերենը, սովորա-

[1] Մ. Աբեղյանի բայակերպի տեսությունն էլ հիմնականում բայաժամանակաձևերի հետ կապված լինելով՝ երկկերպյան սիստեմից անցնում է եռակերպյան սիստեմի։ Ըստ նրա՝ երեք կերպ կա՝ կատարված, կատարվող և կատարելի, որոնց տարբերակումը կատարված է ժամանակաձևերի (հիմնականում՝ դերբայների) միջոցով։

Թար, կատարյալ կերպն անկատարից նախաբայամասնիկներով են տարբերում, ապա հայերենը (նախաբայամասնիկներ չունենալով) պարզ է, որ այդ տարբերակումը ուրիշ միջոցներով պետք է դրսևորի։ Այսպես, օր.՝ անկատար կերպի ձևերից՝ ռուս. пишу=վրց. ვწერ (վձեր)=գրբ. գրեմ, սրանց կատարյալ կերպի ձևերն են՝ ռուս. на-пишу=վրց. და-ვწერ (դա-վձեր), իսկ գրաբարում չի եղել (որի համար օգտագործել են ստորադասական ձևերը՝ անկատարի ընից՝ գրիցեմ կամ կատարյալի ընից՝ գրեցից)։ Մյուս ձևերը՝ ռուս. անկատար писал=վրց. ვწერე (վձերե)=գրբ. գրեի, սրանց կատարյալ ձևերն են՝ ռուս. на-писал=վրց. და-ვწერე (դա-վձերե), իսկ գրաբարում կատարյալի ընից (բայց միևնույն բայարմատից)՝ գրեցի։ Այստեղ, ինչպես երևում է. կերպի գաղափարը գրաբարում, եթե կարելի է ասել, դրսևորված է տարբեր բայավերջավորությամբ (կամ անցյալ կատարյալի բայաձևով՝ տարբերվելով ռուսերենի և վրացերենի կատարյալ կերպի դրսևորման ձևաբանական միջոցներից)։

Կատարյալ ձևերից, օր.՝ ռուս. на-пишу=վրց. და-ვწერ (դա-վձեր) և ռուս. на-писал=վրց. და-ვწერე (դա-վձերե) բայաձևերը ունեն նաև այլ զուգակից ձևեր (իմաստի տարբեր երանգավորումներով), այսպես, օր.՝ ռուս. вы-пишу=վրց. გამო-ვწერ (գամո-վձեր)... և այլն՝ զանազան նախաբայամասնիկներով։ Այսպիսի դեպքերում ռուսերենի և վրացերենի կատարյալ կերպի բայագաղափարները (որոնք, բնականաբար, իմաստի տարբեր երանգավորումներ են առաջ բերում բայաձևերի մեջ) հայերենը սովորաբար արտահայտում է միևնույն բայի և տարբեր օժանդակ բառերի օգնությամբ. այսպես, օր.՝ ռուս. вы-пишу=վրց. გამო-ვწერ (գամո-վձեր) բայաձևերը այսօրվա մեր աշխարհաբարում կարտահայտվեն «դուրս կգրեմ» կապակցությամբ («կգրեմ» բայը՝ «դուրս» օժանդակ բառով) և այլն։

Այսպիսով, ուրեմն, օր.՝ գրեմ բայաձևը գրաբարում, որ անկատար կերպի ներկա ժամանակի ձև է, ձևաբանորեն չունի կատարյալ կերպի զուգակից ձև։ Այս նույն գրեմ «գրում եմ» բայաձևը միջին հայերենում՝ շնորհիվ մեզ արդեն ծանոթ (կոյ > կու (>կը || կ) մասնիկի՝ դրսևորվում է իր զուգակից ձևով՝ գրեմ || կու գրեմ «գրում եմ», որոնք՝ մեկը մյուսից տարբերվում են, իմ կարծիքով, անկատար ու կատարյալ (անորոշ և որոշակի)

կերպով (=ասպեկտով)՝ երկուսն էլ ներկա լինելով՝ մեկը անկատար (կամ անորոշ) ներկա է, իսկ մյուսը՝ կատարյալ (կամ որոշակի)։

Այս զուգակից ձևերը մեր այսօրվա արևելյան աշխարհաբարում ներկայից անցել են ապառնուն (ինչպես տեսանք նախորդ համարում). այսպես, օր.՝ առաջինը (գրեմ ձևը) ցույց է տալիս անկատար (կամ անորոշ) կերպի ապառնի, իսկ երկրորդը (կու գրեմ > կը գրեմ > կգրեմ ձևը)՝ կատարյալ (կամ որոշյալ) կերպի ապառնի։

Հյ. գրեմ ‖ (կոյ գրեմ >) կու գրեմ «գրում եմ» բայաձևերը (ներկա ժամանակի) իրար այնպիսի զուգակից ձևեր են, ինչպես մի ժամանակ վրց. ვწერ (վծեր) ‖ და-ვწერ [(դա-վծեր) = ռուս. пишу ‖ на-пишу] ձևերն են եղել։ Սրանք բոլորն էլ, անշուշտ, երբեմնի (ներկա) անկատար և կատարյալ կերպի ձևերն են [հետագայում է, որ նրանց մեջ զարգանում է և ապառնու ժամանակի գաղափարը]։[1]

Այսպիսի զուգակից (անկատար և կատարյալ կերպի) ձևերը սովորաբար հատուկ են նախաբայամասնիկավոր լեզուներին [ինչպես, օր.՝ վրացերենին, ռուսերենին և այլն]։ Վրց. ვწერ (վծեր) ‖ და-ვწერ [(դա-վծեր)=ռուս. пишу ‖ на-пишу] ներկա անկատար ‖ կատարյալ կերպերի նման, կամ՝ վրց. ვწერე (վծերե) ‖ და-ვწერე [դա-վծերե)=ռուս. (я) писал ‖ на-писал] անցյալ անկատար ‖ կատարյալ կերպերի նման վրացերենում բոլոր ժամանակներն ու եղանակները, նույնիսկ հրամայական եղանակն էլ, օր.՝ վրց. წერე (ծերե) ‖ და-წერე (դածերե=ռուս. пиши ‖ на-пиши), ունեն իրենց անկատար ‖ կատարյալ կերպերը՝ շնորհիվ նախաբայամասնիկների։

---

[1] Այսպես է, որ կը մասնիկավոր ձևերը, որ արևմտահայոց լեզվում հիմնականում ներկայի գաղափար են արտահայտում, գործ են ածվում նաև որպես ապառնի. այսպես, օր.՝ ապառնի են, անշուշտ, հետևյալ ընդգծված բայաձևերը. «հոգ մի ընեք... անոնք ալ կը գրեմ» (Պարոնյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, Ա. հատոր, Երևան, 1931, էջ 7, տող 15—6). «իրիկվան դեմ կը դրկեմ»... (ն. տ. 8, 16). «Շատ աղեկ. օր մը կուգամ» (ն. տ. 10, 11). «Վար իջեր չեմ ուզեր... ես կը տանեմ» (14, 6). «Այդ խոսքերը վերջին անգամ կընենք».. (ն. տ. 15, 33). «Հիմա ուտելիքը առնենք, վաղն ալ հագնելիքը կը մտածեմ»... (ն. տ. 17, 11—2). «... Ամեն բան ինձի ձգե, ես կը հոգամ» (ն. տ. 20, 12) և այլն։

Սրանք նախաբայամասնիկավոր լեզուների անկատար || կատարյալ կերպերի տարբերակման ձևաբանական յուրահատուկ միջոցներն են, որոնցից, անշուշտ, տարբերվում է հյ. (կոյ >) կու > կը || կ մասնիկը (թեև որոշ գծերով նույնանում է նրանց հետ): Վրացերեն (ինչպես նաև՝ ռուսերեն) նախաբայամասնիկները անկատար || կատարյալ կերպի տարբերակման դրսևորման հետ միասին ցույց են տալիս նաև, այս կամ այն չափով, գործողության (թե ուղղության և թե) բազմապատիկություն (=կրկնություն), այսպես, օր.՝ վրց. ვჭერი (վճերի=ռուս. я резал), բայց նաև՝ და-ვჭერი (դա-վճերի=ռուս. на-резал «կտր-տ-եցի»). այսպես նաև՝ վրց. თხარა (թխարա «քանդեց») || და-თხარა (դա-թխարա «քանդ-ոտ-եց»). վրց. კბინა (կբինա «կծեց») || და-კბინა (դա-կբինա «կծ-ոտ-եց»). վրց. ხტის (խտիս «ցատկում է») || და-ხტის (դա-խտիս «ցատկ-ոտ-ում է»). վրց. ეძებს (ճձեբս «պատռում է») || და-ეძებს (դա-ճձեբս «պատ-ռ-ում է») և այլն:

Այսպիսով, գործողության բազմապատիկությունը (=կրկնությունը) հայերենում, ինչպես երևում է, դրսևորվում է այս դեպքում, օր., -ոտ բայածանցով (մինչդեռ վրացերենում՝ და- «դա-» նախաբայամասնիկով, որով միաժամանակ անկատար || կատարյալ բայակերպի տարբերակումն է դրվում): Ուրեմն, -ոտ բայածանցը (ինչպես նաև՝ ուրիշ շատ բայածանցները) դրսևորելով գործողության բազմապատիկությունը (=կրկնությունը)՝ ցույց է տալիս, այսպես ասած, բայի արտահայտած գործողության կատարման յուրահատուկ կերպը՝ իր մյուս զուգակից ձևի համեմատ (օր.՝ կտր-ել || կտր-տ-ել):

Այս կողմից յուրահատուկ է հայերենը: Նա անուններից բայաձևերին անցած բազմաթիվ մասնիկներ ունի, որոնք (ինչպես ցույց եմ տալիս մի այլ հոդվածում «Հայերենի բայածանցները» վերնագրի տակ) մեծ մասամբ անունների հոգնակի մասնիկներից գալով՝ բայաձևերի մեջ յուրահատուկ դրսևորումներ ունեն [նախ և առաջ ցույց են տալիս օբյեկտի և սուբյեկտի, որպես առարկաների, շատությունը (=հոգնակիությունը), այնուհետև՝ գործողության կրկնությունը մի օբյեկտի (կամ միանման օբյեկտների) շատ մասերում, ապա նաև գործողության ընդհանրապես կրկնությունը, տևականությունը... և այլն]:

Հայերենը, ինչպես տեսանք, անկատար || կատարյալ կերպի

զուգակից ձևեր չունի (ինչպես այդ, օր.՝ վրացերենում կամ ռուսերենում է), դրա փոխարեն՝ շնորհիվ բայածանցների՝ նա ունի այսպես ասած, ոչ կրկնակոն || կրկնական (բազմապատկական) կերպի կամ՝ ոչ տևական || տևական կերպի զուգակից ձևեր [ինչպես նաև՝ ներգործական || կրավորական կերպի զուգակից ձևեր] և այլն: Ոչ կրկնական || կրկնական (բազմապատկական) կերպի զուգակից ձևեր են, օր., մի կողմից՝ գր-եցի || գր-ոտ-եցի, գր-եմ || գր-ոտ-եմ, գր-եի || գր-ոտ-եի, կգր-եմ || կգր-ոտ-եմ (կամ՝ կտր-եցի || կտր-տ-եցի, կտր-եմ || կտր-տ-եմ || կտր-եի || կտր-տ-եի, կկտր-եմ || կկտր-տ-եմ, կկտր-եի || կկտր-տ-եի) և մյուս կողմից՝ գր-ում || գր-ոտ-ում եմ (էի), գր-ած || գր-ոտ-ած եմ (էի), գր-ել || գր-ոտ-ել եմ [(էի), կամ՝ կտր-ում || կտր-տ-ում եմ (էի), կտր-ած || կտր-տ-ած եմ (էի), կտր-ել || կտր-տ-ել եմ (էի) և այլն (§ 3)]:

2. Կր-մասնիկավոր ձևերը և գործողության կրկնության գաղափարը. օր.՝ «գրում է» ներկա (ժամանակի) բայաձևը սովորաբար երկու առումով է գործածվում, այն է՝ նեղ առումով և լայն առումով: Այս առումներն, անշուշտ, առնչվում են նույն բայաձևի ցույց տված գործողության հետ, որը, պարզ ասած, կարող է անմիջական լինել (այսինքն՝ գործողությունը հենց ասելու ժամանակին կատարվի) և տևական կամ շարունակական (կրկնական): Օրինակ՝ երբ ասում ենք՝ «տես, աշակերտը նոր դաս է գրում», այստեղ «գրում է» բայի ցույց տված գործողությունը անմիջական է (այսինքն՝ գրելու գործողությունը հենց ասելու մոմենտին է կատարվում), կամ այլ կերպ ասած՝ «գրում է» բայը այստեղ նեղ առումով է վերցված: Այդպես չէ, սակայն, այդ նույն բայաձևը հետևյալ նախադասության մեջ՝ «վիպասանը նոր վեպ է գրում». այստեղ արդեն այդ նույն «գրում է» բայաձևը, այսպես ասած, լայն առումով է գործածված (այն է՝ այս դեպքում գրելու գործողությունը շարունակական է ու սովորական): Այսպես նաև՝ խոսում է, կարդում է, շարում է, շինում է և նման այլ բայաձևեր, որոնք կարող են գործածվել թե նեղ առումով և թե լայն առումով:

Այս առումները իրարից, ինչպես տեսնում ենք (օր.՝ «գրում է» բայից), ձևով չեն տարբերվում (միևնույն բայաձևը երկու առման համար էլ գործ է ածված), ուստի միայն շարա-

հյուսության մեջ կարող ենք տարբերել (կամ իմաստային տարբերակում գնել)՝ նախ օժանդակ բառերի օգնությամբ, ինչպես, օր.՝ նեղ առման համար՝ այ, ահա (=ահավասիկ), հրես (օր.՝ այ գրում է. ահա գալիս է, հրես շինում է) և այլն, իսկ լայն առման համար, օր.՝ միշտ, ամեն անգամ, սովորաբար (օր.՝ միշտ գրում է, ամեն անգամ գալիս է, սովորաբար շինում է) և այլն։

Օրինակ՝ գրում է բայաձևը մեր աշխարհաբարի ներկա ժամանակի ձևն է, որի համազորն է եղել գրաբարում, ինչպես հայտնի է, գրէ։ Սա ևս, անշուշտ, երկու առումով կարող էր գործածվել՝ թե նեղ առումով (գրէ=«ահա գրում է» նշանակությամբ) և թե լայն առումով (գրէ=«սովորաբար գրում է» նշանակությամբ)։[1]

Գրբ. գրէ=աշխ. գրում է բայաձևերը նեղ առումով, որպես անմիջական ներկա ժամանակի ձևեր, չեն կարող շարունակական, տևական լինել, իսկ լայն առումով այդ նույն բայաձևերը անմիջական ներկա ժամանակի գաղափարից դուրս գալով՝ շատ երկար շրջան կարող են ընդգրկել (ներկայից մինչև ապառնի), որի ընթացքում կարող է գործողությունը կրկնվել (շարունական կամ տևական լինել). այսպես, օր., գրբ. գրէ=աշխ. գրում է բայաձևերից տարբեր առումներով կարող ենք հասկանալ, օր., «այսօր գրում է» (ներկայի իմաստով), «վաղը գրում է» (ապառնու իմաստով), «ամեն անգամ գրում է» (շարունակական-կրկնողական իմաստով) և այլն։ Ըստ այդմ էլ՝ այդ գրէ=գրում է բայաձևերը կարող են ունենալ, այսպես ասած, անմիջական ներկայի առում, ապառնի ներկայի առում, կրկնողական (կամ տևական) ներկայի առում և այլն։

Այս առումները ձևաբանորեն սկսել են իրարից, այս կամ այն չափով, տարբերակվել (կույ >) կու (> կը ‖ կ) մասնիկով, որ դրսևորվել է միջին հայերենում՝ ստեղծելով զուգակից ձևեր՝ գրէ ‖ կու գրէ (> կու գրի > կգրի) «գրում է» (ներկա անորոշ ‖ որոշակի առումով, իսկ մեր այսօրվա աշխարհաբարում ապառնի անորոշ ‖ որոշակի առումով)։

[1] Սա սովորական երևույթ է լեզուների մեջ. երբ մի ձևը մեկից ավելի առում ունի, այլապես, եթե ամեն առման համար նոր ձև ստեղծվեր, ապա այնքան ձևեր գոյություն կունենային, որ դժվար թե դրանցից գլուխ հանեինք։

Այստեղ մեզ հետաքրքրողը սրանց ձևաբանական տարբերակումն է։

Օրինակ, գրբ. գրեմ «գրում եմ» բայաձևի համազորը վրացերենում եղել է (և է՛) ვწერ (վծեր «գրում եմ»), իսկ միջին (և հետագա) հայերենի կու գրեմ (> կը գրեմ) բայաձևի համարժեքը վրց. და-ვწერ (դա-վծեր «կգրեմ») է։ Սրանց ձևաբանական տարբերությունը՝ հյ. կու (> կը) = վրց. და- (դա-) նախաբայամասնիկների մեջ է, որոնք երկու լեզվի, այսպես ասած, իմաստային համարժեքներն են։

Վրց. ვწერ (վծեր) ‖ და-ვწერ (դա-վծեր) ներկա ժամանակի զուգակից ձևերն են եղել հին վրացերենում (երկուսն էլ «գրում եմ» նշանակությամբ), ինչպես այդ, օր., միջին հայերենում է (գրեմ ‖ կու-գրեմ «գրում եմ» նշանակությամբ)։ Այստեղ, օր., վրց. და- (դա-) նախաբայամասնիկը (բացի գործողության վերևից ներքև ուղղություն ցույց տալուց, որով և սա տարբերվում է հյ. կու նախաբայամասնիկից ընդհանրապես), անշուշտ, հյ. կու նախաբայամասնիկի նման, որոշակի կերպի գաղափար է արտահայտել ներկա բայաժամանակաձևի մեջ։ Նոր վրացերենում այդ նույն და-ვწერ (դա-վծեր «գրում եմ») բայաձևը ներկա ժամանակից անցնում է ապառնի ժամանակի («կգրեմ» նշանակության), ինչպես այդ (միջ. հյ. կու գրեմ «գրում եմ») մեր աշխարհաբարում է (սովորաբար «կգրեմ» նշանակությամբ)։[1]

Օրինակ, վրց. ვასწავლი (վասծավլի) բայաձևը այսօրվա վրացերենում նշանակում է թե՛ «սովորեցնում եմ» (ներկա) և թե՛ «սովորեցնեմ (‖ կսովորեցնեմ)»՝ ապառնի։ Վերջինս անկատար կերպի ապառնին է, մինչդեռ կատարյալ կերպի ապառնին վրացերենում შე- (շե-) նախաբայամասնիկով՝ შე-ვასწავლი (շե-վասծավլի) է = հյ. կը սովորեցնեմ («կը» մասնիկով)։ Այսպես նաև՝ վրց. ვაცურებ (վացուրեբ)՝ թե՛ «լողացնում եմ» (ներկա) և թե՛ «լողացնեմ» (ապառնի), բայց նաև՝ გა-ვაცურებ (գա-վացու-

---

[1] Վրց. და- (դա-) նախաբայամասնիկի նման եղել են նաև նախադիր տարբեր ուղղություն ցույց տվող նախամասնիկներ, այսպես, օր., გა(რ)- գա(ր) [օր.՝ գա(ր)-վծեր = միջ. հյ. «կու դուրս գրեմ», աշխ. «դուրս կգրեմ»], გა(რ)და-գա(ր)դա- [գա(ր)դա-վծեր «կու արտագրեմ > կարտագրեմ»], მი-մի-[մի-վծեր «կու գրեմ > կգրեմ»], მო- մո- [մո-վծեր «կու գրեմ» > կգրեմ»], ჩა-չա < შთა-շթա- < *შედა *շեդա- (չա-վծեր «կու գրեմ > կգրեմ»)... և այլն, և այլն։

րեր (=կը լողացնեմ (մանրիկավոր ապառնի)․ ვათამაშებ (վաթա-մաշեր)՝ թե «խաղացնում եմ» (ներկա) և թե «խաղացնեմ» (ապառ-նի), բայց նաև՝ შე-ვათამაშებ (շե-վաթամաշեր)=կը խաղացնեմ (մանրիկավոր ապառնի)․ ვახლი (վախլի)՝ թե «զարնում եմ» և թե «զարնեմ», բայց նաև՝ მი-ვახლი (մի-վախլի)=կը զարնեմ... և այլն։

Այսպիսով, ուրեմն, նախաբայամասնիկները վրացերենում (ինչպես կու>կը նախաբայամասնիկները հայերենում), հին վրա-ցերենի ներկա և նոր վրացերենի ապառնի ժամանակաձևերում, որոշակի կերպի գաղափար են արտահայտել ընդհանրապես։ Նրանք միաժամանակ ապառնի գաղափար են զարգացրել սովորաբար բայաձևերի մեջ։ Բայց քիչ չեն դեպքեր, երբ նախաբայամասնի-կավոր ձևերը նոր վրացերենում (ինչպես կը մասնիկավոր ձևե-րը մեր այսօրվա աշխարհաբարում) գործ են ածվում իրենց սկզբնական առումով (որպես ներկա ժամանակի բայաձևեր)․ այս-պիսի դեպքերում նրանք ցույց են տալիս գործողության սովո-րական կրկնությունը (կամ շարունակական լինելը)։

Այդ մենք կարող ենք տեսնել երկու լեզվի համապատաս-խան տեքստերում։ Այսպես, օր.՝ վերցնենք վրացերեն հետևյալ հատվածը (հայերեն տառերով)՝ «մետադ բեջիթիա Պետրե. դիլա ադրիանադ գաիղվիձեբս թու արա, ադգեբա, տանթ չաիցվամս, պիրս դաիբանս, պուրս շեճամս դա ծավա սաքմեզե. դաբրունդե-բա սաքմիդան, բավշվեբս մոուալերսեբս, ամաս գաեսաուբրեբա, իմաս գաացինեբս դա իսեվ չաուջդեբա սաքմես»։

Սրա թարգմանությունն է հյ.՝ «Ջավախանց Ջանասեր է Պետրոսը։ Առավոտը վաղ կարթնանա թե չէ, իսկույն վեր կկենա, կհագնվի, կլվացվի, հաց կուտի և կգնա գործի։ Գործից կվերա-դառնա, երեխաներին կգուրգուրի, մեկի հետ կատակ կանի, մյու-սին կծիծաղեցնի և նորից կնստի գործի»։

Ինչպես տեսնում ենք, վերևում բերած վրց. և հյ. ընդ-գծված բայաձևերը՝ վրց. գա-իղվիձեբս=հյ. կ-արթնանա, վրց. ա-դգեբա=հյ. վեր կ-կենա, վրց. տանթ չա-իցվամս=հյ. կ-հագնվի, վրց. շե-ճամս=հյ. կ-ուտի, վրց. ծա-վա=հյ. կ-գնա, վրց. դա-բրունդեբա=հյ. կ-վերադառնա, վրց. մի-ուալերսեբս=հյ. կ-գուր-գուրի, վրց. գա-եսաուբրեբա=հյ. կատակ կ-անի, վրց. գա-ացի-նեբս=հյ. կ-ծիծաղեցնի. վրց. չա-ուջդեբա=հյ. կ-նստի նախա-

մանիկավոր ձևեր են, որոնք գործ են ածված որպես ներկա ժամանակի բայաձևեր։ Հիշյալ օրինակներից պարզ երևում է, որ ջանասեր Պետրոսը ամեն առավոտ վաղ արթնանում է, վեր է կենում, հագնվում է, լվացվում է, հաց է ուտում և գնում գործի. գործից վերադառնում է, երեխաների հետ կատակ է անում, ծիծաղացնում է նրանց, զուրգուրում և նորից նստում աշխատանքի։ Այստեղ, ինչպես տեսնում ենք, գործողությունը, այսպես ասած, կրկնողական է (սովորական ու մշտական)։

Այսպես են նաև հետևյալ օրինակների ընդգծված բայաձևերը (հայերեն). «Տեսնում ես, լակոտ, էնպես կյինի դոշաղ տղան, մարդու աչքից մազ կրոցնե և մարդ չի իմանա»... (Րաֆֆի, Ոսկի աքաղաղ, Երևան, 1927, էջ 42, տող 23—4). «Ամեն ինչ առուտուրի պես մի բան է, ում ինչ պետք է, էն կառնե, ով ինչ ունի՝ էն կծախե։ Կպատահե, որ ոչ առնող լինի, ոչ ծախող»... (Աղայան, Արություն և Մանվել, երկրորդ տիպ, Բ գիրք, 1889, էջ 54, տող 3—4). «Եփոր գուգին, վուտի տակը կու գցին քիզի վրեն կու մռնե զանե, գետնի հետ կուհավասարին» (Գ. Սունդուկյան, Պեպո, Երևան, 1933, էջ 80, 8—10). «Սարերում սովորություն կա, որ տեսան մեկի տունը հյուր եկավ, հարևանները կհավաքվեն եկվորի գլխին, կհետաքրքրվեն, հարց ու փորձ կանեն»... (Թումանյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, էջ 226, 39—41). «Գելը ոչխարին հասավ թե չէ, եթե տանելու հնար չկա, դմակին կտա ու մի տալումը դմակը կպոկի»... (Թումանյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, էջ 227, 44—6) և այլն։ Թեկուզ և միջին հայերենից էլ (Վարդանի առակներից)՝ «... զի փուշն ի յամբրաւն ալ կոյ լինի. մարգարիտն ի ծով կոյ լինի և մեծ այգին ակունքն ի հեռու աշխարհ ու դժար տեղ կոյ լինի...» (էջ 184, 2—6 ն.)[1] և այլն։

Նույնը կարելի է տեսնել վրացերենում (որ բաց եմ թողնում) և նրանից թարգմանված օրինակներում (ընդգծված նախաբայամանիկավոր ձևերը)՝ «այն ժամ պետք է տեսնեք, թե ինչպիսի վշտով նա կանգ կառնի, ինչ զարմանալի գեղեցկությամբ վիզը կձգի, ինչ արագությամբ ու հուսահատությամբ կսկսի իր վշտոտ աչքերը պտտեցնել»... (հմմտ. վրաց. բնագիր՝

[1] Н. Марр. Сборник притч Вардана, III часть. Санкт-Петербург, 1894.

Իլ. Ճավճավաձէ, Մուրացկանի պատմածը, Թիֆլ. 1937, էջ 4), կամ էլ (ն. տ. բնագիր, էջ 14)՝ «երեխայի սիրտը, ցավդ տանեմ, վաղահաս ծաղկին է նման. արևը կճայի թե չէ, կբացվի...» և այլն։[1]

Այստեղ բերված օրինակներից էլ երևում է, որ կը- նախաբայամասնիկը մասնավորապես հայերենում և ընդհանրապես նախաբայամասնիկները վրացերենում, գործողության, այսպես ասած, կրկնողական կերպ են արտահայտում (ներկա ժամանակում)։ Իսկ ներկա ժամանակից ապառնուն անցնելիս՝ նրանք դադարում են արդեն կրկնողական գաղափարն արտահայտելուց։

Սակայն այս երկու (ներկա և ապառնի) ժամանակի գաղափարը, այս կամ այն չափով, առկա է երկու լեզվի նախաբայամասնիկավոր ձևերի մեջ. որքան ուժեղ է արտահայտված մեկը, այնքան թույլ է մյուսի արտահայտությունը։ Պատահում է, որ երկուսն էլ հավասարազոր են. այսպիսի դեպքերում նրանք երկու ձևով էլ հասկացվում են, մի կողմից՝ որպես ներկա ժամանակի կրկնողական իմաստն արտահայտող ձևեր և մյուս կողմից՝ որպես ապառնի ժամանակի ձևեր։ Ըստ այդմ էլ՝ դրանք հայերենում ու վրացերենում իրենց համապատասխան ձևերով են դրսևորվում։

Տեսնենք օրինակներով։

Հյ. առածն է՝ «Քարը տեղը ծանր կլի» (Ա. XVII. նույնը վրց. «ქვა თავის ადგილას მძიმეაო»... (ა. 74. քվա թավիս ադգիլաս մձիմեա=«քարն իր տեղում ծանր է»)[2]։ Այստեղ հյ. առածի մեջ բայաձևը կը-մասնիկավոր է՝ կլի (<* կըլինի), որի ծիմաց՝ վրց.—ა (ო< არის «է») է. երկուսն էլ ներկա ժամանակի գաղափար են արտահայտում (բայց հայերենում՝ կրկնողական կերպի)։ Եվ ընդհակառակը՝ հակադիր պատկերն է երկու լեզվի հետևյալ առածների մեջ՝ հյ. «Հավը ջուր ա խմում, աստծուն ա

1 Իլիա Ճավճավաձեի «Մուրացկանի պատմածը» գրվածքի հայերեն օրինակները բերում եմ Տ. Փիրումյանի (Ի. Ճավճավաձե, Մուրացկանի պատմածը, Թիֆլիս, 1912) կատարած թարգմանությունից։

2 Այստեղ հյ. «Ա.» հապավումը ցույց է տալիս «առած», որ վերցնում եմ «Ջնար հայկականի»-ից (Ս.-Պետերբուրգ, 1866. «Ազգային կամ հայախոսակք» բաժնից), իսկ վրց. «ა».—ანდაზა (ლ. მეტრეველი, ანდაზები, II გამოცემა, თბილისი, 1936)։

մտիկ տալիս» (Ա. X)՝ նույնը՝ վրց. «ქათამი წყალს დალევს— ღმერთს შეჰხედავსო» (ս. 73. քաթամի ծղ'ալս դա-լեվս—ղմերթս շե-հխեդավսո=«Հավը ջուր կխմի, աստծուն մտիկ կտա»). Այստեղ արդեն վրց. და-ლევს (դա-լեվս «կխմի») և შე-ჰხედავს (շե-հխեդավս «մտիկ կտա») բայաձևերը նախաբայամասնիկավոր կրկնողական ներկի ձևեր են (հակառակ հայերենի, որտեղ համապատասխան բայերը արևելյան աշխարհաբարի ներկա ժամանակի ձևերն են՝ խմում ա «խմում է», մտիկ ա տալիս «մտիկ է տալիս»)։

Այսպիսի օրինակներ կարող ենք էլի բերել, բայց այսքանն էլ բավական է շեղումներ անելու համար։

Սովորաբար կրկնողական ներկի ձևերը երկու լեզվում էլ նախաբայամասնիկավոր են լինում. այսպես, օր. (թվում է, թե տառացի թարգմանված են)՝ հյ. «Թունդ քացախն իր ամանը կճաքցնի» (Ա. VII)=վրց. «ցխարե ձմարի թավիս ճուրճելս գախեթքավսո» (ս. 83), «Ինչ կցանես, էն կհնձես (Ա. VII)=վրց. «րասաց դասթեսավ, իմասվե մոիմկի (ս. 61). «Կուժը ջրի ճամբին կկոտրվի (Ա. IX)=վրց. «կոկա ծղ'լիս գզազեդ գատղ'դեբաո» (ս. 41). «Ուղտի քյանդրբազությունը մազե կամուրջի վրեն կերևա» (Ա. XIV)=վրց. «աքլեմիս կունտրուշի աղմարթշի գամոչնդեբաո» (ս. 9. տառացի՝ «ուղտի տռնգալը վերելքին կերևա»). «Շունը կաղալով չի սատկի» (Ա. XIII)=վրց. «ձաղլի կոճլոբիթ ար մոկվդեբա (ս. 84). «Մի ծառից թի էլ կըլի, հոբալի էլ» (Ա. XII)=վրց. «էրթի խիդան բարից գամովա դա նիչաբից» (ս. 25). «Էժան մսին խաշու չի ունենալ» (Ա. VI)=վրց. «իափ-փասիան խորցսա ծվենի ար գաուկեթդեբաո» (ս. 37). «Արյունն արյունով չեն լվանալ» (Ա. IV)=վրց. «սիսխլի սիսխլիթ ար դա-իբանեբաո» (ս. 67). «Քամու բերածը քամին կտանի» (Ա. XVII)=վրց. «քարիս մոտանիլս քարիվե ծաիղեբսո» (ս. 74). «Քաչալը դեղ գիտենա՝ իր գլխին կանի» (Ա. XVII)=վրց. «քաչալմա ծամալի իցոդես, թավիս թավս մոուվլիսո» (ս. 74). «Մի ձեռը ծափ չի տալ» (Ա. XII).= =վրց. «ցալիս խելիթ տաշի ար դաիկվրիսո» (ս. 82) և այլն։

ԾԱՆՈԹՈՒԹՅՈՒՆ.— Սա հատուկ է ժողովրդական լեզվին, ուստի ներկա կրկնողական առումով նման բայաձևերը պատահում են սովորաբար ժողովրդական ստեղծագործությունների մեջ։ Արևելահայ հեղինակների ստեղծագոր-

ծությունների մեջ, սակայն, խոսակցական լեզվի նկարագրությունների մեջ են մեծ մասամբ հանդիպում. այսպես, օր.՝ «Անուշ»-ից («կը» մասնիկավոր կրկնողական կերպի բայաձևերն են ընդգծված)՝ «Տեսնողն էլ կասի—ինչ աղջիկ է սա... հազար մարդի մոտ կյերթա, կլսոա», կամ էլ՝ «հալալ է տղին, այ իգիթություն, անա թե ինչպես կփախցնեն աղջիկ» և այլն։

Գրեմ ‖ կու գրեմ (> կգրեմ) անորոշ ‖ որոշյալ (ներկա) բայաձևերի նման գործողության կրկնողական կերպ են ցույց տալիս նաև գրեի ‖ կու գրեի (>կգրեի) զուգակից ձևերը (անցյալում։ Կը-մասնիկավոր բայաձևերին վրացերենում համապատասխանում են նախաբայամասնիկավոր (անցյալ) ձևերը. այսպես, օր.՝

«Հենց որ ես կմտաբերեի, որ յուրաքանչյուր մարդու հեաքը մեկ բուռը արյուն է ցամաքեցրել, իսկույն կհանգստանար սիրտս և արդարացած կտանեի»... (ճ. 5, 6—9)[1]։

„რაკი მოვიგონებდი, რომ ყოველ კაცის ნაფეხურს ერთი მუჭა კაცისავე სისხლი შეუშვრია, მაშინვე დამიდინჯდებოდა გული და გამართლებული ვიტყოდი"... (ჭ. 5, 8—11).[1]

Այստեղ ընդգծված բայաձևերը հյ. կ-մտաբերեի=վրց. მო-ვიგონებდი (մո-վիգոնեբդի), հյ. կ-հանգստանար=վրց. და-მი-დინჯდებოდა (դա-միդինջդեբոդա), հյ. կ-ասեի=վրց. ვიტყოდი (վիտղ'ոդի)՝ գործողության կրկնողական կերպի գաղափար են տալիս, այսինքն՝ ցույց են տալիս, որ գործողությունն ամեն անգամ կրկնվում է (անցյալում)։

Մեր արևելահայ հեղինակների մոտ էլ այդ կարող ենք տեսնել. այսպես, օր.՝ «Մին էլ էն ա ճաշի վախտը կերթար սեղանատուն, իրա ճաշը կուտեր ու մեկ էլ կմտներ իրա օթախը» (Մուրացան, Ընտիր երկեր, I հատոր, Երևան—Մոսկվա, 1936, էջ 140, 30—32). «Գալով խանութը, Մասիսյանը նրա դուռը կանգնած և միշտ պատրաստ կգտներ իր աշակերտները։ Առաջ մոմով կնքած փակ կողպեքները ուշադրությամբ կքններ, հետո բանալիները, որ միշտ իր մոտ էր պահում, կտար աշակերտներից մեկին,

[1] Վերցնում եմ՝ ճ.(=վրց. ჭ.) Իլյա Ճավճավաձե, Մուրացկանի պատմածը, Տ. Փիրումյանի թարգմ., Թբիլիսի, 1912. և որա բնագիրը։

կին, որ դռները բաց անեին, իսկ ինքը երեսը կխաչակնքեր և կմտներ խանութը» (Րաֆֆի, Ոսկի աքաղաղ, Երևան, 1927, էջ 38, 38—43). «Զարմանալի բարի և հնազանդ աղջիկ էր. կդժգոհեր, կզայրանար, շատ անգամ ուղղակի կաղտղակեր, կկատաղեր, բայց չէր անցնիլ մի րոպե և կտեսնեիր, որ նորից ժպտում է»... (Նար-Դոս, Տանտիրոջս աղջիկը, Թիֆլիս, 1902, էջ 45, 11—5). «Կգնար իր բահով պիոներների հետ կփորեր, տնկիները կտնկեր, կերգեր, անեկդոտներ կպատմեր: Պիոներները կծիծաղեին. Պատահում էր նրանցից ոմանք էլ ձեռ կառնեին Մերկերին. Չէր նեղանա» (Դեմիրճյան, Նրանց ժպիտը, Երևան, 1929, էջ 35, 1—5) և այլն:[1]

ԾԱՆՈԹՈՒԹՅՈՒՆ 2.—Պատահում է, երբ գործողության կամ եղելության կրկնողությունը (անցյալում) մեր արևելյան աշխարհաբարում ցույց է տրված կը-մասնիկավոր ձևերի հետ միասին նաև, այսպես ասած, մեր «անցյալ անկատար»-ի ձևերով. այսպես, օր.՝ «Ու ամեն անգամ էլ քանի գնում էի մոտը, կհարցներ» (Ստ. Զորյան, Գրադարանի աղջիկը, Երևան, 1934, էջ 72, 1). «Էսպես մենք սիրով վարված՝ հեքիաթներում ասածի նման՝ ով տարով կմեծանար, մենք օրով էինք մեծնում» (Աղայան, Արություն և Մանվել, Երկր. տիպ., Թիֆլիս, 1888) և այլն:[2]

[1] Արևմտահայ լեզվում էլ նույն կը-մասնիկավոր ձևերը նաև գործողության կրկնությունն են ցույց տալիս, ինչպես, օր.՝ «Արխազում իրեն տրված տեղեկություններուն համեմատ մեկ փողոցեն կը մտնէր, մյուսեն կելլեր, երբեմն ալ սխալմամբ անել փողոցներու մեջ կը մտնէր, կը բարկանար, ետ կը դառնար և մեկ կողմեն ալ կը կասկածեր, որ»... (Պարոնյան, Երկ. լիակատար ժող. Ա. հատոր, Երևան, 1931, էջ 19, 21—4) և այլն:

[2] Այստեղ, վերջապես, պետք է նշել, որ Մ. Աբեղյանը իր աշխատություններից մեկում («Աշխարհաբարի շարահ.», Վաղարշ., 1912, էջ 252—6)՝ «Երկրորդական բնավորություններ» վերնագրի տակ կը-մասնիկավոր բայաձևերը, որ հիմնականում ենթադրական եղանակի տակ է խմբավորում, նաև իբրև «առածական ներկա» և «սովորության ներկա և անցյալ» ձևեր է համարում: Սա ուշագրավ է այն տեսակետից, որ հայերենում գործողության կրկնության գաղափարը կը-մասնիկավոր բայաձևերի մեջ առաջին անգամ դիտված է նրա կողմից:

Դ

ԳՈՐԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ԿՐԿՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՄԱՆ ԱՅԼ ՄԻՋՈՑՆԵՐԸ

Ինչպես տեսանք նախորդ (2-րդ) հատվածում, կր-մասնիկավոր բայաձևերով գործողության կրկնության գաղափարը դրսևորվում է միայն երկու, այսպես ասած, անսահմանափակ ժամանակահատվածում, այն է՝ անցյալից մինչև ներկա և ներկայից մինչև ապառնի ձգվող անպարփակ ժամանակահատվածներում, որ արտահայտվում է կր-մասնիկավոր անցյալ (անկատար) և ներկա բայաձևերով։ Գործողության դրսևորումը, անշուշտ, հատուկ չէ կր-մասնիկավոր բայաձևերին (այլ միայն նրանց մասնակի առումն է)։

Կր-մասնիկավոր բայերի գործողության կրկնությունը, որ դրսևորվում է միայն, այսպես ասած, անցյալի և ներկայի բայաձևերով, տարբերվում է, իհարկե, մյուս միջոցներով դրսևորվող գործողության կրկնությունից։ Այս դեպքում արդեն գործողության կրկնությունը արտահայտվում է բոլոր ժամանակահատվածներում՝ իրարից տարբերող ձևով։ Այդ է պատճառը, որ եթե կր-մասնիկավոր բայաձևերը գործողության կրկնության գաղափարը կարողանում են դրսևորել միայն անցյալ անկատարում և ներկայում (որտեղ և նրանք հանդես են գալիս), ապա գործողության կրկնություն (ինչպես նաև ուժեղացում) ցույց տվող մյուս միջոցները դրսևորվում են արդեն ընդհանրապես թե անցյալ, թե ներկա և թե ապառնի բոլոր ժամանակաձևերում։ Այդ միջոցները գործողության կրկնության հետ միասին ցույց են տալիս նաև գործողության սաստկացում, որով և սրանք տարբերվում են կր-մասնիկավոր բայաձևերի, այս կամ այն չափով, արտահայտված գործողության կրկնությունից։

Գործողության կրկնություն (կամ սաստկություն) արտահայտող միջոցներից մեկը, ինչպես հայտնի է, բայարմատի կրկնությունն է, ինչպես օր.՝ «կուչ գալ» ձևից՝ կուչ կուչ գալ, «վեր թռչել» ձևից՝ վեր վեր թռչել, «ետ գնալ» ձևից՝ ետ ետ գնալ, «ծուռ նայել» ձևից՝ ծուռ ծուռ նայել... ինչպես նաև (որոշ հնչյունափոխությամբ հանդերձ)՝ «թափել» ձևից՝ թափթփել, չափել—չափչփել, վազել—վազվզել, ծակել—ծակծկել, խազել—խազմզել, կցել—կցմցել, փոխել—փոփոխել, բախել—բաբախել, ձգել—

դադարել... և այլն: Այս ձևով նաև բնաձայն կրկնավորները՝ ճվալ—ճվճվալ, ծվալ—ծվծվալ, ճռալ—ճռճռալ, գռալ—գռգռալ, ինչպես նաև՝ սվսվալ, թշթշալ, խշխշալ, վշվշալ, մրմռալ, կրկռալ, կլկլալ, փսփսալ [նաև բնաձայն արմատի մի հնչյունի կրկնությամբ՝ թշշալ, խշշալ, ճռռալ, վզզալ, բզզալ]... և այլն:

Գործողության կրկնության (ինչպես նաև՝ սաստկացման) միջոցներից են նաև, վերջապես, բայածանցները, որոնք, այս կամ այն չափով, արտահայտված են հայերենի տարբեր հատվածներում, հայոց լեզուներում ու բարբառներում: Այդ բայածանցները, ինչպես պարզել եմ առանձին ուսումնասիրությամբ,[1] ծագելով անունների հոգնակի մասնիկներից՝ բայաձևերի մեջ դրսևորում են անունների սկզբնական հոգնակի գաղափարի, այսպես ասած, տարբեր երանգավորումները, նախ և առաջ՝ սուբյեկտի և օբյեկտի, որպես առարկաների, հոգնակիությունը, ապա գործողության կրկնությունը (մի օբյեկտի կամ միանման օբյեկտների շատ մասերում, կամ գործողության ընդհանրապես կրկնությունը), ինչպես նաև, գործողության տևականությունը (ինտենսիվությունը) և այլն:

Գործողության կրկնությունը անանցողական (օր.՝ չեզոք) բայերի մեջ դրսևորվում է ընդհանրապես ենթակայի բազմակիությամբ (=հոգնակիությամբ) և ենթակայի կատարած գործողության բազմակիությամբ [ինչպես, օր.՝ նստ-ոտ-ել, քն-ոտ-ել, սատկ-ոտ-ել... թռչ-կոտ-ել, ցատկ-ոտ-ել... և այլն], իսկ անցողական (=ներգործական) բայերի մեջ, սովորաբար ենթակայի կատարած գործողության կրկնությամբ մի օբյեկտի (կամ միանման օբյեկտների) շատ մասերում [(ինչպես, օր.՝ կտր-տ-ել, մորթ-ոտ-ել, վառ-ոտ-ել... և այլն): Սա, այսպես թե այնպես, կապվում է խնդրի բայական երանգավորումների ենթարկված անունների հոգնակի գաղափարի հետ]:

Կարող ենք այստեղ մի քանի օրինակ բերել մեր գրականությունից էլ (օր.՝ Ղ. Աղայանի, Ընտիր երկեր, Միհատորյակ, Երևան, 1939), երբ -ոտ ‖ -տ բայածանցը, որ անունների (-ոտի ‖ տի) հոգնակի մասնիկի՝ բայաձևերին անցումով է ստացված, ուղիղ խնդիրը հոգնակի թվով է պահանջում. այսպես, օր.՝ «Ձեռք

1 «Հայերենի բայածանցները» վերնագրով:

ու ոտքը պինդ շղթայով լավ կապ-ոտ-եց»... (25, 8). «Նա պոկ-ոտ-ում էր մեծ ծառերը հատ-հատ»... (42, 16). «Եվ նա բռնում էր, բռն-ոտ-ում այսպես եղնիկ, եղջերու և այլն ինչ ասես» (42, 20, 21). «Իրար միս բռնած առյուծի ճանգով, գզլ-ոտ-ում էին ինչպես աքցանով»... (67, 22—3). «Ծիկուն եղները վերցնում է հատ-հատ, ամենի աչքն կտր-ոտ-ում զատ-զատ» (76, 30—31). «Բոլոր հասու ծառերի կեղևները գր-ոտ-ած կտեսնես» (129, 2). «Վաղինակը քուրմի ձեռները կապ-ոտ-ած տարավ մի ձորի մեջ» (157, 5). «... Նաւերին ճանկ-ոտ-ել էր սուր-սուր եղունգներով» (216, 19—10). «Ամենքն էլ քաշվեցան ծառերի տակը, մատղնե-րը մորթ-ոտ-եցին, կրակները վառ-ոտ-եցին և»... (Աղայան, Արութիւն և Մանվել, երկր. տպ. Թիֆլիս, 1888, էջ 9, 19—21 տող).

այլ նաև՝ երբ գործողությունը կրկնվում է կամ ընդհանրապես, կամ բազմակի սուբյեկտի միջոցով, կամ էլ մի օբյեկտի (և միանման օբյեկտների) շատ մասերում՝ «Ասա պոկ-ոտ-եմ ամբողջ անտառը» (=ծառերը. 60, 30). «Զանգին սովորականից... ուրախ էր թռչ-կոտ-ում»... (շատ անգամ. 124, 8). «Մի քանի անձինք պատրաստվում էին կտր-ատ-ել դուռը»... (շատ մասերի. 149, 7). «... ինչպես եք համարձակվում ձեր պիղծ ոտներով կոխ-ոտ-ել այս սուրբ վայրը» (շատ տեղերում. 149, 23). «... հրամայեց դուռը կտր-ոտ-ել» (շատ մասերի. 152, 13). «Ճիչն ու աղաղակը մարդու սիրտ էին կտր-ոտ-ում» (շատ մասերի. 152, 18—9). «Դուռը կտր-ոտ-եցին զինվորները»... (շատ մասերի. 153, 36—7). «Պետք է մեզ համար փայտ կտր-ոտ-ես» (161, 24). «Տաս հոգով հազիվ էին կարողացել բռնել ու կապ-ոտ-ել» [նրան օր.՝ ձեռներից, ոտներից և այլն. 216, 19]. «Սրան ավելի հեշտությամբ կապ-ոտ-եցին եղբոր կողքին» (օր.՝ ձեռներից, ոտներից և այլն, 225, 34). «Եվ տեսավ երեք ջահել աղջիկներ, որոնք խոտի վրա նստ-ոտ-ած»... [էին. 266, 23]... և այլն։

Այսպիսով, ուրեմն, սուբյեկտի և օբյեկտի, որպես առարկաների, հոգնակիության դրսևորումը բայաձևերում, որ արտահայտվում է նրանց մեջ, ըստ իս, անուններից առնված հոգնակի մասնիկների (իմաստի տարբեր երանգավորումների) միջոցով, վերջին հաշվով, նույնն է, ինչ որ գործողության կրկնությունը (կամ բազմապատիկությունը, հետևապես և տևականությունը)։

Այս երևույթը, այս կամ այն չափով, հատուկ է բոլոր բայա-

ծանցներին, ինչպես երկու լեզվի ընդհանուր բայածանցներին (որ ցույց եմ տալիս առանձին հոդվածներում), այնպես էլ հայերենին հատուկ բայածանցներին (որ հետազոտել եմ առանձին «Հայերենի բայածանցները» ուսումնասիրության մեջ)… և այլն։

....

Այստեղ քննության առնված հայերենի մասնիկներից մեկը՝ կը-*մասնիկը՝ իր նախորդ ձևերով* (<կու < կոյ)*, ըստ Մ. Աբեղյանի, ճիշտ է, գտնում ենք Ներսես Շնորհալու ժամանակից [(12-րդ դարից),*[1] *գուցե մինչ այդ էլ գործ է ածվել ավելի վաղագույն տեքստերում, որ մենք դեռ չգիտենք], բայց որ այդ մասնիկը շատ հին է և պետք է գործ ածվեր հնագույն շրջաններից (մանավանդ խոսակցական լեզվում), դրա դեմ դժվար թե առարկեն։*

Այս համոզման ես եկա այն ժամանակ, երբ փորձեցի ստուգաբանել հյ. կը-*մասնիկը, որի նախատիպը՝* կու < կոյ *է։ Վերջինս արդեն, ինչպես երևում է,* *կոն *ձևի հայկական դրսևորումը պետք է լինի* (կոն > կոյ՝ ն > յ *փոխանցումով)։ Քարթվելական լեզուներում (ճան.-մեգրելերենում), սակայն, դեռ այսօր էլ դա պահպանված է նույն ձևով՝* կոն > կո *(վերջին «ն» հնչյունի անկումով՝ հակառակ հյ.* ն > յ *առաջացման)։*

Ընդհանուր այդ կոն > կոյ *մասնիկը ձեռք է բերել հայերենում իր յուրահատուկ առումները։*

Մենք այստեղ քննության առանք կը-*մասնիկի այդ յուրահատուկ առումները։ Նա հանդես է գալիս որոշ բայաձևերի մոտ (ինչպես սկզբից, այնպես էլ վերջից, ինչպես նաև՝ միաժամանակ թե սկզբից և թե վերջից) և ցույց է տալիս գործողության կատարում երկու բավական ընդարձակ ժամանակահատվածում՝ անցյալից ներկա և ներկայից ապառնի ժամանակահատվածներում։ Ներկայից ապառնի ժամանակահատվածում կատարվող գործողությունը, որ դրսևորվում է* կը-*մասնիկավոր ձևերով, ցույց է տալիս ինչպես ներկա, այնպես էլ ապառնի ժամանակ, որոնցից մեկը՝ նայած հայերենի տարբեր հատվածներին՝ հանդիսանում է հիմնականը (մյուսի համեմատ)։ Այս մասնիկը՝*

---

[1] *Պրոֆ* Մ. Աբեղյան, *Հայոց լեզվի տեսություն, Երևան, 1931, էջ 325։*

այս կամ այն չափով, հիշեցնում է մեզ ռուսաց կամ վրաց լեզուների նախաբայամասնիկների մասին, որոնցով արտահայտվում է կերպի գաղափարը (ինչպես կատարյալ, այնպես էլ կրկնողական կերպի գաղափարը)։ Կերպի այս հասկացողությունը, իհարկե, հիմնականում այն չէ, ինչ որ ռուսաց կամ վրաց լեզուների կերպի հասկացողությունը, որ արտահայտվում է առավելապես նախաբայամասնիկներով։

Կը-մասնիկավոր ձևերը որոշ դեպքերում արտահայտում են նաև գործողության կրկնության գաղափարը երկու ժամանակահատվածներում՝ անցյալից ներկա և ներկայից ապառնի ժամանակահատվածներում, որ առաջին անգամ դիտել է Մ. Աբեղյանը։

Կը-մասնիկավոր ձևերի արտահայտած այդ կրկնության գաղափարը հիմնականում, իհարկե, այն չէ, ինչ որ անունների հոգնակի մասնիկներից ծագած բայաձևերի դրսևորած կրկնողության գաղափարը։

ՀՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԼԵՎՈՆ ԽԱՉԻԿՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ ՄՈՏ ԱՐՏԱՇԵՍ Ա-Ի ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՊԱՀՊԱՆՎԱԾ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀԱՏՎԱԾԻ ՄԱՍԻՆ

ԺԱ դարի մեծանուն գիտնական ու քաղաքական գործիչ, Պահլավունի իշխան Գրիգոր Մագիստրոսի նամակները, պահպանած լինելով ժողովրդական մի շարք ավանդություններ ու զրույցներ, մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում։

Հայ բանասիրությանը հատկապես զբաղեցրել է նրա նամակը՝ գրված Մոկաց և Մանազկերտի եպիսկոպոս Գրիգորին, որտեղ բերված է նաև «ի գռեհիկս աւանդեալ» մի հատված հայ ժողովրդական վեպի արտաշեսյան ցիկլից։ Հատվածը, կանխելով Մագիստրոսի «Թղթերի» լիակատար հրատարակությանը (1910 թ.), բազմիցս լույս է տեսել համառոտ կամ ընդարձակ կոմենտարներով։

Ամբողջ նամակը, որ Կ. Կոստանյանի հրատարակության մեջ ԼԳ համարի տակ է բերված, հետևյալն է.

«Յաւուրս ձմերայնոյ եղեալ ահագին որոտումն յամսեան ահեկի, որ էր քսաներորդ երրորդ, և զայսոսիկ գրեաց ի Գրիգոր եպիսկոպոսն Մոկաց և Մանազկերտոյ, սակս եղոյ եւ անձրև սաստիկ.

Կամիմք իմանալ զճիածինն պառաւեալ, ծայրագոյն ծերունւոյն հիքար տարտամեալն, ամոքեալ Թխահերօք (վար. Թխանայ հերօք) զհիքութեանն բերելով ձև իգական։ Թերևս և Աւէս լուծեալ զմակավազեանն հրաշունչ մորուեղ (վար. մաւրուեղ) յոքնայածուկ ի զովրացի զովար (վար. ի զասացի զաւար) յեզափոխէ։ Որ յերկեանն ճայթիւն զռամանն և խնջիւն վռնջելոյ պայթուցեալ պապչելին լալաւարթիւն ալախութեան քաղուն։ Ուրեմն նահանջեալ յԱմնոսէ, զնխեանն նշանակեալ ցուցակութիւն, երևակայէր, և այն ի կողմանէ տասնեկին եօթն անկեանց յունականին Թուոյ, կամ եթէ ի Թորգոմեան երից եօթն ան-

կեանց եռակի բարդեցելոց անկեան։ Որում Արտաշեսն Պարթև բաղձայր մլոյ մրրկեալ ծխոյ շամանդաղեալ մակաւասար շինից և քաղաքաց։ Ո՞տայր ինձ, ասէր, զծուխ ծխանի և զառաւօտն նաւասարդի, զվազելն եղանց (վար. եղանց) և զվազելն եղջերուաց, մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք, որպէս օրէնն է թագաւորաց։ Եւ զայս ասեն ի վախճանելն իւրում, զոր և ի գռեհիկս աւանդեալ գտաք, ողջ լերը»։[1]

Նամակի վերնագրում, որն անկասկած գրված է Նամականիի հին խմբագրի կողմից, համառոտակի ու պարզորոշ շարադրված է նրա հիմնական բովանդակությունն ու գրության շարժառիթը, որ է «Ձմեռ ժամանակ, անկի ամսի 23-ին եղած մեծ որոտումը և սաստիկ անձրևը»։

Ղ. Ալիշանը՝ Նամակի ու վիպական հատվածի առաջին քըննարկողը, իր «Ազգային վիպասանություն» հոդվածում[2] մեջ բերելով վիպական հատվածն ամբողջապես, հետևյալ ծանոթությունն է կցում նրան.

«Արտաշեսի հիվանդության և մահվան դիպվածներն ալ կերգե վիպասանությունն, և կերևի թե այն վիպասանութենեն առնված է Մագիստրոսի հիշածն, թե Արտաշես Պարթև մեռած ատեն՝ հիշելով կենաց և տարվույն գարունը, երբ առավոտյան լույսը ցողին հետ խառնված բարակ մեգի պես գյուղերու և քաղաքներու վրա կը տարածեր, ըսած ըլլա՝ ո տայր ինձ...»[3] և այլն։

Չենք ցանկանում շոշափել այն հարցը, թե Ալիշանն ինչու է Արտաշեսի բաղձանքը համարում եղած «մեռած ատեն» (Մագիստրոսն ուղղակի վկայում է, որ «զայս ասեն ի վախճանելն իւրում»), որովհետև ինքն իսկ, երկբայելով իր ասածի ճշմարտության վրա, գրում է՝ «կարելի է թե Ա. Արտաշեսի զրույցն ալ ըլլա այս»։ Բայց անկարող ենք ընդունել «Արտաշէսն... բաղձայր մլոյ մրրկեալ ծխոյ շամանդաղեալ մակաւասար շինից և քաղաքաց» արտահայտության ալիշանյան վերապատումը

---

[1] Կ. Կոստանյան, «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 86—87։

[2] Ղ. Ալիշան, «Յուշիկք հայրենեաց հայոց», հատոր Բ. Վենետիկ. 1870։

[3] Անդ, էջ 112։

(«առավոտուն լույսը ցողին հետ խառնված բարակ մուխի պես գեղերու և քաղաքներու վրա կը տարածեր...»), որովհետև այդ գեղագիտական մեկնաբանությունը հակասության մեջ է մտնում նամակի բովանդակության հետ, որն, ինչպես տեսանք, վերաբերում է բնական արհավիրքի («անհագին որոտումն... անձրև սաստիկ»)։

Մեզ հետաքրքրող նամակը քննության նյութ է դարձրել նաև Մ. Էմինը իր „Моисей Хоренский и древний эпос Армянский“ աշխատության մեջ։

Էմինի մեկնաբանությամբ «Վիպասանն այդ տողերի մեջ պատկերում է մահացած թագավորին, որն ուրվականների թագավորության մեջ իր վիշտն է արտահայտում անդարձ գնացած թագավորական զվարճությունների առթիվ, այն բանի համար, որ նա այլևս անկարող է տեսնել ծխնելույզներից ոլորապտույտ բարձրացող և առավոտներին շեների ու քաղաքների վրա տարածվող ծուխը»։[1]

Համաձայն իր բացատրության էլ Էմինը կատարել է «Ո՜ տայր...» հատվածի ռուսերեն գործերկ, բայց անհարազատ թարգմանությունը՝

„О! еслиб кто дал мне (видеть)
  из труб (выходящий) дым
И утро Навасардское,
И бег оленей и крик ланей!
Мы в рога трубили и в барабан били,
Как то обычно царям“.[2]

Այս թարգմանությամբ անհնարին է ըմբռնել հատվածի
առնչությունը նամակի բովանդակության հետ։
Ի՞նչ կապակցությամբ պիտի Մագիստրոսը «յուշերս ձմե-

1 Н. Эмин. Моисей Хоренск. и др. эпос арм. Москва, 1881, стр. 80—81. „В них випасан представляет умершего царя, выражающего в царстве теней сожаление о невозвратно миновавших царских забавах; о том, что ему не видать более клубящегося дыма, выходящего из труб и стелющегося по утрам поверх сел и городов“.

2 Անդ, էջ 81։ «Ձվագեն եղջերուաց» արտահայտության թարգմանությունը (крик оленей) սխալ է։

բայնոյ» տեղի ունեցած հորդահոս անձրևի և որոտի նկարագիրը նամակին կցեր վիպական այդ հատվածը: Եթե Մ. Էմինի բացատրությունը ճիշտ համարենք, մնում է անհասկանալի: Առավել ևս, Նավասարդ ամիսն ըստ հայկական քաղաքական տոմարի ընկել է հունիս-օգոստոս ամիսներին,[1] իսկ ըստ կրոնական տոմարի՝ համապատասխանել է մարտ-ապրիլ ամիսներին (սկսելով գարնանային գիշերահավասարից):[2]

Հասկանալի է, որ «յուրուրս ձմերայնոյ», ավելի որոշակի ասած՝ ահեկան ամսի 23-ին կատարված դեպքի առիթով Գրիգոր Մագիստրոսը չէր կարող մեջ բերել մի վիպական հատված, ուր երգվում է Նավասարդ ամսվա (տվյալ դեպքում միևնույն է, այն համապատասխանում է մարտին, թե օգոստոսին) եղնիկների որորը:

Դժվար չէ վերոհիշյալից հանգել այն եզրակացության, որ ինչպես Ալիշանի, այնպես էլ Էմինի կողմից Մագիստրոսի ԼԳ. նամակին տրված մեկնությունները վերանայման կարիք են զգում:

Մ. Էմինը, փոխ առնելով Ալիշանի երկբայաբար հայտնած կարծիքը այն մասին, որ նամակի վիպական հատվածը վերաբերում է Արտաշեսի «մեռած ատենն»-ին, հանգամանորեն քննարկում է այդ հարցը: Համադրելով այս և Մ. Խորենացու մոտ պահպանված Արտաշեսի անեծքի վիպական հատվածները միմյանց, նա մի շարք հետաքրքիր դատողություններ է անում անդրաշխարհային կյանքի, «ուրվականների աշխարհի» մասին հեթանոս հայերի հավատալիքների վերաբերյալ:

Դժբախտաբար, ինչպես իրավացի կերպով ցույց է տվել Գ. Խալաթյանցը „Армянский эпос" աշխատության մեջ,[3] Մա-

---

1 428 թվի նավասարդի 1-ը համապատասխանել է օգոստոսի 11-ին: Տես Մատենադարանի «Գիտական նյութերի ժողովածու», I, Լ. Սեմյոնովի «Հայկ. տոմարի մի քանի հարցերի մասին հոդվածը» (էջ 21):

2 Այս առթիվ տես Ղ. Ալիշանի «Յուշիկք»-ի ա. հատորում (Վենետիկ, 1869) հրատարակված «Հայկյայ շրջան» հոդվածը, ուր կարդում ենք՝ «Երբեմն էլ մեր նախնիք փոխանակ ասելի՝ նաւասարդը զուգած են ընդ Մարտի և Նիսանի» (էջ 87):

3 *Г. Халатянц*, Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского, Москва, 1896 г.

գիստրոսի գրանցած հատվածը նման դատողությունների հնարավորություն չի տալիս, որովհետև, ինչպես հիշատակեցինք, «Ո՜ տայր» հատվածը Արտաշեսի բաղձանքն է ոչ թե «մեռած տանը», այլ «ի վախճանելն»։

Այս հարցով հետաքրքրվողը մանրամասնություններ կգտնի Գ. Խալաթյանցի հիշյալ աշխատության էջերում, որի մեջ հեղինակը քննարկել է Մագիստրոսի նամակը նախորդներից առավել մանրամասնությամբ։

Նամակի քննարկումը Խալաթյանցին բերել է հետևյալին.

[1] Նկարագրված ամպրոպն ու անձրևը տեղի են ունեցել ձմռանը, աշնկանի 23-ին, որ համապատասխանում է ապրիլին, [2] տարվա այն պահին, երբ Արտաշես Գարթևը ցանկություն էր հայտնում տեսնել ծխնելույզներից բարձրացող ծուխը և այլն, [3] վիպական հատվածում Արտաշեսը ցավ է հայտնում այն բանի համար, որ ձմռանը աշնկանին չի կարող դուրս գալ որսի, ինչպես այդ անում էր ամռանը նավասարդին (օգոստոսին), որը հատկապես լավ ժամանակ էր եղնիկների որսի համար, [4] այդ հատվածը պահպանվել է ժողովրդի մեջ որպես ավանդություն, և չի կարող դիտվել որպես հին վեպի բեկոր, և [5] Արտաշես Գարթևին պետք է նույնացնել ոչ թե վիպասանքի, այլ Տակիտոսի «Տարեգրություններ»-ում հիշատակված Արտաշեսի հետ (18—38 թ. թ.), որը հռչակվել էր որսերի ու խնճույքների հանդեպ ունեցած սիրով և ազգային սովորույթների կրքոտ պաշտպանությամբ, որի հետևանքով էլ հույժ սիրելի էր դարձել իր ժողովրդին։[1]

Այս եզրակացությունների դեմ ունենք մի շարք առարկություններ։

Նախ, եթե ամպրոպն ու անձրևը, որոնք առիթ են հանդիսացել Մագիստրոսի նամակի գրությանը, եղել են ձմեռը (իսկ այդ մասին նամակի վերնագրում կա ուղղակի վկայություն), ապա աշնկան ամիսը ոչ մի կերպ չի կարող համապատասխանել ապրիլ ամսին, ուստի Գր. Մագիստրոսը իր նամակում գործածել է կրոնական տոմարը, ըստ որի նավասարդը սկսվում է գարնանային գիշերահավասարին (մարտի 22), և ոչ օգոստոսին։

---

[1] Անդ, էջ 312—313։

Երկրորդ, նամակում ոչ մի ակնարկ չկա այն մասին, թե Արտաշեսը տարվա այդ պահին (ըստ Խալաթյանցի՝ ապրիլին) է ցանկություն հայտնել տեսնելու «ծխանի ծուխը» և այլն: Այս եզրակացությունը արդյունք է բնագրի «օրում Արտաշեսն Պարթև բաղձայր...» պարբերության թյուր ըմբռնման: Ընդգծված «օրում» բառը Խալաթյանցն ընկալել է որպես «օր»-ի ներգոյական հոլովաձև (յօրում), և կցել նախորդ պարբերությանը (ուր, իրոք, խոսվում է ահեկան ամսվա մասին, սակայն նամակի գրության ամսաթվի և ոչ այլ առիթով): Ուշադիր ընթերցումը կասկած չի թողնում, որ «օրում»-ը «որ»-ի տրական հոլովաձևն է և նրա բացահայտիչներն են «մրոյ մրրկեալ ծխոյ...» բառերը, որով և այդ նախադասությունն հասկացվելու է հետևյալ կերպ՝ «շեների և քաղաքների վրա հավասարապես (տարածվող) մրրկեալ մխին և մառախուղացած ծխին էր տենչում Արտաշես Պարթևը»:

Երրորդ եզրահանգումն այնքան շինծու է, որ հարկ չկա կանգ առնելու նրա վրա: Միայն կարելի է զարմանալ այդպիսի անհիմն, բնագրից չբխող եզրակացության առթիվ:

Ինչ վերաբերում է չորրորդ և հինգերորդ կետերին, անհրաժեշտ է ասել հետևյալը: Ինչպես հայ, այնպես էլ բոլոր թագավորների ու իշխանների ժամանցի ամենասիրելի ձևերից մեկը որսն է եղել. այդ նպատակով Խոսրով Կոտակ արքան, ըստ Մովսես Խորենացու վկայության, տնկել է տվել մի հսկայական արհեստական անտառ և լցրել այն որսի կենդանիներով,[1] ուստի Տակիտոսի վերոհիշյալ վկայության վրա հենված հնարավոր չէ «Ո՞ տայր...» հատվածը վերագրել մի այլ Արտաշեսի, երբ Արտաշես Ա-ի մասին Մ. Խորենացու մոտ պահպանված վիպական հատվածները վկայում են, ինչպես գիտել է հանգուցյալ ակադ. մեծանուն գիտնական Մ. Աբեղյանը, որ Արտաշես Ա-ի մասին եղել է ժողովրդական մի ընդարձակ վիպասանություն:

Հիշատակված բանասերների կողմից մեզ հետաքրքրող վիպական հատվածի առթիվ առաջարկած մեկնությունները, ինչ-

1 Մ. Խոր., Պատմ., Թիֆլիզ, 1913, գիրք երկրորդ, գլ. Ը, էջ 265՝ «Իսկ սորա (Խոսրովու)... զբոսանաց հաւորսութեանց և այլոց որսոց պարապեալ. Նորին աղագաւ և անտառ առ Ազատ գետովն տնկէ, որ յանուն նորա կոչի մինչև ցայսօր ժամանակի»:

պես տեսանք, հետո են գոհացուցիչ համարվելուց։ Արտաշես Ա-ի
վիպասանքից մնացած բեկորը նոր մեկնության կարիք է զգում։

Նոր մեկնություն առաջարկելու համար, նախ և առաջ,
անհրաժեշտ է հնարավորին չափ խորամուխ լինել նամակի բո-
վանդակության, նրա և վիպական հատվածի միջև գոյություն
ունեցող կապի եզրերը գտնելու նպատակով։

Գրիգոր Մագիստրոսի լեզուն մանվածապատության, ան-
կանոնության ու միտումնավոր ստեղծած բարդությունների մի
այնպիսի համակցություն է, որ անհնարին է դարձնում, գոնե մեզ
հետաքրքրող նամակի, բառացի թարգմանությունը։

Կան նամակում մի շարք բառեր, որոնք հավանորեն ստեղծ-
վել են Մագիստրոսի կողմից և չեն մտել հայ լեզվի բառարանների
մեջ (Մակավազեան, Դովար), կան նաև այնպիսիները, որոնց
տրված բացատրությունները պայմանական և հույժ կասկածելի
են (Լալաարթիւն, ալախութման)։[1] Հասկանալի է, որ նման
պարագաներում առաջարկած մեր մեկնություն-թարգմանու-
թյունից բառացիություն չպետք է պահանջել։

Ըստ մեր ըմբռնման նամակում ասված է՝

Ցանկանում ենք երեկվա (ահկի 23-ի) ճայթումն ու գոռոցը
պաղաչող, մկմկացող (լալաարութիւն), ալախութման (ալիքների
մեջ սուզվող) քաղի (այծի) ազմկալից խռնչյունն ու վրնչոցը
հասկանալ հետևյալ կերպ. Զառամյալ ծերունու նման դանդաղ-
կոտ դարձած Ջիածինը[2] (ամպրոպային վիշապ) ամոքում է իրեն
թուխ մազերով՝ իր խեղճությանը տալով իգական կերպարանք։
Կամ զույգ Արիսը հրաշունչ, ճարպիկ և հերաուտ Մակավազյա-
նին (նույնպես միֆական կենդանի, վիշապ) ձևափոխելով դարձ-
նում է գործական (°) տավիղ (°)։

---

1 Այս երկու բառերին էլ պրոֆ. Հ. Աճառյանը տալիս է միևնույն բացա-
տրությունը՝ «այծի պապաչիւն»։

2 Ըստ Հայկազյան բառարանի «ի ձիոյ ծնեալ. և ըստ քերթողաց՝ որոտ-
մունք և շանթք լերև յերկնաւորաց Արամազդայ կամ արեգական աստեղաց»,
ակնհայտնի սխալ է. Ինչպես կարող էր Մագիստրոսը որոտին ու շանթին ա-
սել «զառամյալ ծերունու նման դանդաղկոտ դարձած» և այլն։ Կարծում ենք՝
Ջիածինը միֆական մի կենդանու անունն է, հավանաբար՝ ամպրոպային վի-
շապի, որը պատկերվում էր որպես ձի, ջրի և այլն (Տես Մ. Աբեղյան, «Հայ
ժող. առասպելները», էջ 116)։

Հաջորդ տողերում Գր. Մագիստրոսը մանվածապատ արտահայտություններով, հավանաբար հայտնում է Նամակի գրության ամիսն ու ամսաթիվը հայոց և եբրայական տոմարով (անկի 24), ապա շարունակում՝ «Շեների ու քաղաքների վրա հավասարապես (տարածվող) մրրկյալ մլին (Մուխ) և Մառախուղացած ծխին էր տենչում Արտաշես Պարթևը, ասելով

Ով կտար ինձ ծխանի ծուխը
և Նավասարդի առավոտը,
եղնիկների վազքը
և եղջերուների արշավը.
Մենք փող ենք փչում
և թմբուկ զարկում,
ինչպես կարգն էր թագավորների:

Եվ ասում են թե այս իր մահանալու ժամանակ է (ասել), որը գտանք գուսանների (շինականների) մեջ ավանդված»:

Որ Նամակի սկզբում Մագիստրոսն ակնարկում է մի առասպել, թերևս հունական, որը կապված է ինչ-որ ամպրոպային աստծու կամ դյուցազնի հետ, ավելի քան հավանական է. դժբախտաբար, Նամակի շարունակության անորոշության շնորհիվ անհնարին է ավելի որոշակի հետևություններ անել, կամ նշել հեղինակի մտահղացման համար հիմք հանդիսացած առասպելը հանվանե:

Փոքր ինչ ավելի հնարավորություն ունենք Արեսի հետ առնչված առասպելը քննելու համար:

Հենվելով Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ բերված Տրդատի հրովարտակի «քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջն Վահագնէ» արտահայտության վրա, Ղ. Ալիշանը իրավացիորեն հանգել է այն եզրակացության, որ հայկական Վահագնը իր որոշ գծերով ազգակից պետք է եղած լինի Արես աստծուն:[1]

Արես—Վահագն համադրումը իրավունք է տալիս մեկնվող հատվածը («Թերևս և Առէս լուծեալ զՄակաւագեանն հրաշունչ մորուեղ յոքնայածուկ ի դովրացի դովար յեղափոխէ») դիտել որպես վիշապների դեմ հողմ հարուցանելով և անձրևելով կռվող

[1] Ղ. Ալիշան, «Հին հաւատք Հայոց», Վենետիկ, 1895, էջ 296:

մի աստծու (Վահագնի Մարս, Արես և այլն) հետ կապված առասպելի ակնարկություն։

Վահագնի և ընդհանրապես գարնան ու բուսականության աստվածների, բնության չար ուժերի (վիշապների) դեմ մղած կռվի հիմնական բովանդակությունը Մ. Աբեղյանի շարադրությամբ հետևյալն է՝ «վիշապը, պտուտահողմի կամ ամպրոպի չար անձնավորումը, յուր ընկեր չար ոգիների հետ, իբրև հողմ «թանձրացյալ ամպով» բարձրանում է, արեգական լույս երեսը կտրում, կամ փոթորկի մեջ հարձակվում է արեգական վրա... և հափշտակում է նրան, կամ ուրիշ առասպելներով երկնային անձրևաբեր ամպերի, ջրերի առաջը կտրում է և վայր հոսելն արգելում է՝ անոնց առաջ ցամաք ամպերի լեռներ և բուրգեր կանգնելով։ Իսկ փոթորկի կամ ամպրոպի աստվածը... կռվում է վիշապի և նրա չար ոգիների դեմ, խորտակում նրա բուրգերը կամ լեռները, սպանում է նրան և ազատում արեգակն և կամ ջրերը վայր է հոսեցնում»։[1]

Գր. Մագիստրոսի նամակների մեծագույն մասի հիմնական նպատակը եղել է հունական ու հայկական առասպելների հիշատակությամբ կամ ակնարկությամբ ընդգծել իր գիտականությունը։ Մեկ անգամ այդ բանի համար առիթ է ծառայել նվեր ստացած կարմրախայտ ձուկը, մի այլ անգամ նուռը և այլն։

Մոկաց և Մանազկերտի եպիսկոպոսին ուղղած սույն գրության առիթը, ինչպես տեսանք և ակնհայտ է նամակի վերնագրից, եղել է «ահագին որսումն. անձրև [ն] սաստիկն»։ Այդ առիթն օգտագործելով Մագիստրոսը, իրեն հատուկ մշուշապատությամբ, թվարկել է որսման ու անձրևի հետ կապակցվող իրեն հայտնի առասպելները, որոնք (գոնե նրանցից մեկը՝ առանց կասկածի) վիշապների դեմ կռվող Արեսի—Վահագնի առասպելն է հիշեցնում։

Հանելով այս արդյունքին՝ մենք հնարավորություն ենք ստանում մոտենալու նամակի և վիպական հատվածի առնչության հարցին նոր լույսի տակ։

Սակայն նախքան այդ հարցի քննարկումն անհրաժեշտ է

1 Մ. Աբեղյան, «Հայ ժողովրդական առասպելները», էջ 157—158։

պարզել վիպական հատվածի առաջին տողի («Ո տայր ինձ ծուխ ծխանի») իմաստը։

Այդ տողի մեզ հայտնի առաջին մեկնաբանողները եղել են «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի» մեծարժեք բառարանի հեղինակները։ «Ծխան» բառը նրանք նույնացրել են «ծխահանք» բառին, վերջինիս տալով «ծխնելոյզ... ծակ որ ի դուրս հանէ զծուխս և զգոլորշիս» բացատրությունը։

Այս բացատրությանն են հետևել վիպական հատվածի բոլոր քննարկողները, աներկբա համարելով ծխան և ծխնելույզ բառերի հոմանիշությունը։ Սակայն այդ բացատրությունն անկարելի է ընդունել, որովհետև դրանով չի պարզվում, թե ինչ կապ կա ծխնելույզներից բարձրացող ծխի և նավասարդի առավոտվա միջև։

Տրամաբանական չէ կարծել, թե Արտաշեսը երազել է Նավասարդի առավոտվա ծուխը, որովհետև այդ ամսին (միևնույն է՝ համապատասխանում է այն ապրիլին, թե օգոստոսին) հատուկ չէ ծխնելույզներից ելնող ծուխը, կամ, ավելի ճիշտ, ծուխն ընդհանրապես։

Գուցե «ծխանի ծուխ»-ը տեսնելու բաղձանքը մահամերձ Արտաշեսի կողմից չէր կապակցվում Նավասարդի առավոտվա հետ, նա երազում էր մեկը մյուսից անկախ, թե առաջինը (ծուխը), թե երկրորդը (Նավասարդի առավոտը)։

Այս մեկնաբանությունը նույնպես գոհացուցիչ չէ։ Դրանք այնքան տարբեր բաներ են, որ եթե ընդունելու էլ լինենք մահամերձ թագավորի բաղձանքների քմահաճո և անտրամաբանական լինելու հնարավորությունը, դարձյալ դրությունը չի փոխվի։ Դարերի ընթացքում ձևավորված ու հղկված ժողովրդական վեպի մեջ անտրամաբանական կեցություններ ենթադրելու հիմք չունենք։

Մնում է վիպական հատվածի առաջին տողին տալ նշված հակասությունները լուծող մի այլ բացատրություն։

Այդպիսի հնարավորություն ընձեռում է մեզ հունաբան դպրոցի թարգմանություններից մեկը, որը պահպանվել է Հայկ. ՍՍՌ Մինիստրների Սովետին կից Պետ. Ձեռագրատան (Մատե-

նադարանի) գրչագրերից մեկում, ինչպես և վեննետիկյան Մխի-թարյանների մատենադարանում։[1]

Աշխատության վերնագիրն է՝ «Ասկղեպիադեսայ, վասն չո-րից լնութեանց մարդոյ և տարոյ և ամսոյ»։[2]

Աշխատությունը թարգմանված պետք է լինի Է դարում կամ ավելի վաղ. որովհետև Անանիա Շիրակացին հիշատակու-թյուն ունի նրա մասին իր «Յաղագս շրջագայութեան երկնից» աշխատության մեջ,[3] և նրա հետքերը նկատվում են Հովհան Օձ-նեցու ու Խոսրովիկի երկասիրություններում։

«Վասն չորից լնութեանց մարդոյ» աշխատության առաջին ենթագլխում կա հետևյալ հատվածը.

«...Ծանիր զի ի հրոտից և ի նաւասարդի և ի հոռի ամսեան արիւն յաւելու. և ի սահմի և ի տրէ և ի քաղոց

---

1 Տես՝ Գ. Զարպհանալյան. «Մատենադարան Հայկ. Թարգմանութեանց», Վենետիկ, 1889, էջ 316—317։ Ինչպես և Մատենադարանում պահվող ցուցակ-ներից № 18-ը՝ «Վեննետիկի Մխիթարեանց հայ գրչագրաց համառօտ ցանկ, 1888 թուին կազմուած հայր Բառնաբաս Նահեան վրդպետից» (էջ 6 բ)։

2 Այս աշխատությունը բժշկագիտության պատմության համար առանձ-նակի հետաքրքրություն է ներկայացնում։ Հունական մատենագրության մեջ Ասկղեպիադես անվամբ մի շարք գործիչներ են հայտնի, որոնցից մի քանիսը՝ բժիշկ։ Դրանցից որին պետք է ճանաչել որպես այս աշխատության հեղինակ, կարելի կլինի որոշել հատուկ ուսումնասիրությունից հետո։ Առայժմ կարող ենք ասել միայն, որ այն փաստարկումը, որի հիման վրա Գ. Զարպհանալյանը ժխտում է աշխատության պատկանելությունը Ասկղեպիադես Բյութանացի մեծանուն հույն բժշկի գրչին (մեռ. 90 ն. մ. է.)՝ համոզիչ չէ։ Զարպհանալյանի համար վճռական նշանակություն ունի այն հանգամանքը, որ Ասկղեպիադեսի անվամբ մեզ հասած երկերի շարքում չի գտնվում «Վասն չորից լնութեանց մարդոյ...» աշխատությունը. սակայն դա, իհարկե, անառարկելի փաստ չէ։ Հայերեն թարգմանությամբ պահպանվել են բազմաթիվ հույն հեղինակների երկեր, որոնց բնագրերը չեն գտնվում. հիշենք Փիլոն Եբրայեցու երկերը, Եվսեբիոս Կեսարացու ժամանակագրությունը, Զենոն Ստոյիկի «Յաղագս բնու-թեան» երկը և այլն։ Շատ հնարավոր է, որ Ասկղեպիադեսի այդ երկի հունա-րեն բնագրին վիճակվել է վերոհիշյալների բախտը։

3 Տես՝ Ա. Աբրահամյան, «Շիրակացու մատենագրությունը», Երևան, 1944 թ., էջ 321. «Նաև բնութիւն մարդկան ըստ երկրի գոյանան. զի ի ձմե-ռայնի ջերմ լինի ներքին որովայն, դիւրահալ լինի կերակուրն ի վերոյ մար-մնոյն հով. և յամառայնի ի վերոյ ջերմ և ի ներքոյ հով։ Զոր և իմաստունքն ի բժշկաց պատմեն զայս Ասկղեպիադեսայ և Հիպոկրատայ ուսմանն ճարտարա-պետքն ասացին»։

ամսեան՝ խարտեաշ մազՑն յաւելուն. եւ յարաց և ի մեհեկի և յարեգ սև մազՑն յաւելուն. եւ յահկի և ի մարերի և ի մարգաց՝ մազաս յաւելուն»:

Հրոտից, նավասարդի, հոռի ամիսները բերված են աշխատության մեջ որպես գարնան ամիսներ. սահմի, տրե, քաղոց ամիսները՝ ամռան. արաց, մեհեկի, արեգ ամիսները՝ աշնան, իսկ ահեկի, մարերի և մարգաց ամիսները՝ ձմռան:

Վերը մեջբերված պարբերությունից հետո աշխատության մեջ անհրաժեշտություն է եղել կրկնել այդ ամիսներն այլ կապակցությամբ: Այս անգամ հեղինակը, կամ թարգմանիչը բոլոր ամիսները հանվանե թվելու փոխարեն բավարարվել է գարնան, ամռան, աշնան և ձմռան առաջին ամիսների անվանց հիշատակությամբ: Մյուս ամիսների թվարկման փոխարեն գործ է ածել «և այլ բ. ամիսքն» արտահայտությունը:

Նշված ձևով հիշատակված են՝ «Հրոտից և այլ բ. ամիսքն» (նավասարդի, հոռի), «սահմի և այլ բ. ամիսքն» (տրե, քաղոց), «արաց և այլ բ. ամիսքն» (մեհեկի, արեգ): Միայն հաջորդ, ձմռան եռամսյակը բնագրում այլ ձևով է բերված: Սպասելի էր «ահկի և այլ բ. ամիսքն» ձևը (ինչպես հանդիպում ենք նույն բնագրի մի այլ հատվածում), սակայն դրա փոխարեն կարդում ենք «Ծխանի ամիսն և այլ բ. ամիսքն»:

Սրանից հետևում է, որ աշխատության թարգմանչի կամ արտագրողներից մեկի համար ահկի և ծխանի ամսանունները համարժեք են եղել. և կամ ձմռան առաջին ամսվա համար հայերենում գործածվել են թե ահկի (ահեկան), թե ծխան բառերը:[1]

---

[1] Միջնադարյան հայ տոմարագետների երկերի, հայսմավուրքների և այլ տիպի ձեռագիր աշխատությունների միջոցով մեզ հասած հայկական ամսանունների վերաբերյալ բանասիրությունն իր վերջնական խոսքը դեռ չի ասել: Սովորաբար դրանք ստուգաբանվել են պարսկերեն, նաև վրացերեն լեզվի օգնությամբ ու գիտվել որպես փոխառություններ (հրոտից, սահմի, հոռի և այլն), և կամ կապվել դյուցազնական աշխատանքների ու բնական երևույթների հետ (օրինակ, քաղոցը բացատրվել է «քաղել», կամ ամսանունների «քաղ»—զուգակցություն, ինչպես և «քաղ»—այծ բառերի միջոցով): Թվում է թե վերոհիշյալ սկզբունքներով կատարված ուսումնասիրությունը դրական արդյունքներ չի կարող տալ: Անհրաժեշտ է նախ ճշտել հայկական ամսանունների գրության ձևերը և նախնականն ու հնագույնը գտնելու ուղղությամբ աշխատանք ծավալել, որովհետև մի շարք ամսանուններ հասել են մեզ տար-

Ստացված արդյունքը ծխան և անկի բառերի հոմանիշու-
թյան մասին լուծում է քննության նյութ հանդիսացող վիպա-
կան հատվածի վերոհիշյալ մթին տեղը:

Շատ հավանական է, որ «Ո տայր ինձ զծուխ ծխանի»
նշանակում է՝ «ով կտար ինձ անկի ամսվա (հունվարի) ծուխը»:

Այս բացատրությամբ պարզվում է նաև «որում Արտաշէսն
Պարթև բաղձայր մըոյ մրրկեալ ծխոյ շամանդաղեալ մակաւասար
շինից և քաղաքաց» պարբերության ու վիպական հատվածի
կապը նամակի բովանդակության հետ:

Նամակը գրված է «յաւուրս ձմերայնոյ», անկի ամսի 23-ին
եղած որոտման և անձրևի առիթով, Արտաշես Պարթևն էլ երա-
զել է անկի, ծխան ամսվա մրրկյալ մխին և մառախուղացյալ
ծխին (որ թերևս պետք է հասկանալ «խիտ մառախուղ», «սև
ամպ» իմաստով):

Վիպական հատվածի ներմուծումը նամակի մեջ այժմ պատ-
ճառաբանված է:

Սակայն չկա՞ն արդյոք ավելի սերտ աղերսներ նրանց միջև,
Արտաշեսի բաղձանքն արդյոք եղնիկների որսի սիրահար մահա-

բեր գրության ձևերով, իսկ մի քանիսն էլ տարբեր անվանակոչությամբ:
Այսպես, օրինակ, հրոտից ամսանունը հնագույն ձեռագիր աղբյուրներում, ա-
մենուրեք, գրված ենք գտնում հրոտից ձևով. տրէ-ն հանդիպում է տրեայ
ձևով. մեհեկին՝ մեհեկան, անկին՝ անեկան ձևով և այլն:

Անեկանը, ըստ միջնադարյան տոմարագետների, հնում կոչվել է հա-
րուանց, իսկ ինչպես տեսանք, նաև ծխան. հոռի ամսանվան հին անունը, ըստ
Հովհան Երզնկացու անվամբ հավաքված տոնապատճառի, եղել է մարգան
(«տայր ոմն զմարգան ամիս ի հոռի փոխարկեաց». Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք,
էջ 140): Մեր Մատենադարանի հայսմավուրքներից մեկում մարերի—հոռիս
զուգադրության կից նշանակված է նաև հիգոն ամսանունը, որ թվում է այդ
ամսվա հին անվանակոչությունը («Մարերի ի իե, և հոռիս, հիգանի ա. վկա-
յաբանութիւն սրբոյն Պետրոսի և Պօղոսի...», Ձեռ. 3811, էջ 937), և այլն:
Արդ, նրանցից որո՞նք են հնագույնները, փոփոխությունները երբ և ինչ պատ-
ճառներով ու պատճառով են կատարվել, ահա այն հարցերը, որոնք լուսա-
բանման կարիք են զգում:

Ընդունելի արդյունքների հասնելու համար ի նկատի պետք է ունենալ
մի այլ հանգամանք ևս. հայկական ամսանունները, առանց բացառության,
սեռական հոլովաձևով են բերվում աղբյուրներում (հմմտ. նույն բանը նաև
հայկ. տեղանունների կապակցությամբ՝ Կարնոյ քաղաք, Այլաբերից գիւղ,
Ծիրանեաց լեառ և այլն և այլն): Ամսանունները հնում գիտակցվել են որպես
տվյալ քաղաքական ու կուլտուրական միավորման բաղադրիչ մասեր կազմող

մերձ Թագավորի բագինք է, թե՞ որոշ կապ կա այդ հատվածի և նամակի սկզբում հիշատակված առասպելների միջև:

Դեռևս 1899 թվին «Բիւրակն» լրագրի էջերում Վ. Ս. Բյուրքճյանը հրատարակել է մի փոքրիկ ազգագրական հոդված «Կաթնաղբիւր» վերնագրով:

Հոդվածում նկարագրված է Կեսարիայում պահպանված մի սովորույթ. ամեն տարի մայիսի 7-ին, արևածագից շատ առաջ, տարեց կանայք, իրենց կաթնատու խոշոր եղջյուրավոր անասունների հետ մեկտեղ, ուխտի են գնում գյուղից քառորդ ժամվա հեռավորության վրա գտնվող «Կաթնաղբիւր» կոչվող մի աղբյուրի: Մոմ են վառում, ծխում են խունկ և լվանում կաթնաղբյուրի ջրով իրենց և անասունների կրծքերը: Այդ ժամանակ հասնում է հովիվը ու քշում անասուններին արոտ: Հոդվածագիրը, այդ տեսարանը, երբ արեգակի ծագելու և բնության զարթոնքի պահին կաթնաղբյուրի մերձակայքում իրար են խառնվում անասունների բառաչն ու կանանց խոսակցությունները, համեմատում է Գր. Մագիստրոսի նամակի վիպական հատվածի «զվագելն եզանց և զվարգելն եղջերուաց» տողի հետ. ապա

ցեղախմբերին կամ ցեղախմբերի տոտեմ-աստվածներին վերաբերող, նրանց պաշտպանության տակ գտնվող և նրանց նվիրված ժամանակամիջոցներ: Եթե այս դատողությունը ճիշտ է, որի առթիվ չենք կասկածում, ապա մարաց (ամիս)-ը պետք է առաջացած համարել «մարք»—մարեր էթնիկական անունից, արաց (ամիս)-ը՝ Արա (աստուծո), թերևս՝ «արիք»—արիներ էթնիկական տերմինից, արեգ (ամիս)-ը Արեգ աստուծո, ապա և նրան պաշտող էթնիկական միավորի անունից, Հրոտից (ամիս)-ը՝ Հրարտք—ուրարտք—ուրարտացիներ անունից: Մեկ առ մեկ պաշտպանել մեր առաջարկները, այս ծանոթության սահմաններում, իհարկե, անհնարին է: Ծանոթանանք միայն վերջին՝ հրոտից ամսանվան առթիվ պրոֆ. Հ. Աճառյանի հայտնած կարծիքին. ըստ նրա այդ իրանական փոխառություն է պհլ. fravartikan—«ամենեցուց» բառից: Իսկ ինչո՞ւ չի կարող լինել հակառակը, այդ ամսանունը ինչու չէր կարող հայկական աշխարհից անցնել իրանական աշխարհ, մի բան որ նույնքան, գուցե ավելի տրամաբանական է, բայց անտեսվում է իրանական կուլտուրայի ազդեցության ուժը գերագնահատելու հետևանքով: Անշուշտ, կարող էր

Այնուհետև հայկ. ամսանունների ու տոմարի քննության ընթացքում հատուկ ուշադրություն պիտի դարձվի, գուցե Անանիա Շիրակացու կողմից գրանցված, այն ժողովրդական ավանդության վրա, ըստ որի հայկ. ամսանունները առաջացել են հայերի առասպելական նախահոր՝ Հայկի (Հայկական Ջրվանի) որդիների ու դուստրերի անուններից: Այս տեղեկությունը ենթադրել է տալիս հայ էթնոսի կազմավորման մասին եղած վաղեմի մի հնագույն

հայտնում է, որ «եռքը ամեն ոք կը սկսի ճաշել և զբոսնուլ», դրան էլ հարակցելով «մեք փող և Թմբուկ հարկանէաք» տողը։[1]

Իհարկե, Բյուրքճյանի հոդվածում վիպական վերոհիշյալ տողերը միայն զարդարանքի դեր են կատարում, այնուամենայնիվ, ուշադրության արժանի է, որ մեր բանասիրության կողմից որպես որսի նկարագիր ճանաչված վիպական բեկորի ու անկասկած հեթանոսական ժամանակներից պահպանված մի տոնախըմբության միջև նա հնարավոր է համարել զուգահեռներ անցկացնել։

Առաջադրված հարցի լուծման համար կարևոր են բոլոր, թե պատմական, թե ազգագրական տեղեկությունները, որոնք վերաբերում են նավասարդի ու ահեկի (ծխան) ամիսներին Հայաստանում տեղի ունեցած հեթանոսական տոներին և դրանց հետ կապված սովորություններին։

Նավասարդը հայկական ամենատոնաշատ ամիսն է եղել ինչպես հեթանոսական, այնպես էլ քրիստոնեական ժամանակներում։

Այդ ամսի 1-ին սկսվում էր ամանօրյա ամենաբեր դից «համաշխարհականի» կամ «աշխարհաժողով» տոնը, որի տակ պետք է հասկանալ նոր տարվա ամենաբեր աստվածների տոն։ Այդ աստվածների թվին էր պատկանում Վահագնը։[2] Ըստ ավանդու-

---

Մ. Խորենացու շարադրածից տարբեր ու մանրամասն փոփոխակի գոյություն, որտեղ Հայկի սերունդների թվում հիշվում են մի շարք այլ տոհմ-աստվածներ (ցեղախմբեր)։ Հասկանալի է, որ ժողովրդի կազմավորման երկարատև պրոցեսի այս կամ այն էտապում, նոր և կենսունակ էթնիկական միավորներ մերձենալով մի որևէ ցեղերի կոնֆեդերացիայի և մտնելով նրա կազմի մեջ, պետք է իրենց հետ բերեին նաև իրենց աստծո պաշտամունքը։ Այս պատճառով դարերի ընթացքում փոփոխվել է ինչպես ժողովրդի էթնիկական կառուցվածքը, այնպես էլ նրա պանթեոնն ու դրանից բխող՝ դրա հետ սերտ աղերսներ ունեցող տոները։

Սույն հոդվածի սահմաններից վերոհիշյալով արդեն մենք շատ հեռացանք։ Մեր համեստ նպատակն էր միայն ճշտել հայկական ամսանունների և ընդհանրապես տոմարի հետ կապված մի շարք հարցերի առթիվ նոր ուսումնասիրություններ կատարելու անհրաժեշտությունը, ինչպես և այդ ուսումնասիրության միջոցով տվյալ տոմարը ստեղծած էթնոսի բաղադրիչ տարրերի ու հեթանոսական պանթեոնի հետ կապված մի շարք հետաքրքրական խնդիրներ պարզելու հնարավորությունը։

[1] «Բյուրակն», 1899, էջ 360, Վ. Ս. Բյուրքճեան, «Կաթնաղբիւր»։

[2] Տես՝ Գ. Ալիշան, «Հին հաւատք Հայոց» և «Յուշիկք Հայրենեաց Հայոց», հատոր Բ, հոդված ԺԲ («Տօնք նաւասարդի»)։

թյան, կործանելով Վահագնի աշտիշատյան տաճարը, Գր. Լուսավորիչը տեղը հիմնեց Հովհաննես Մկրտչի եկեղեցին, և Վահագնի տոնի փոխարեն, նույն Նավասարդի 1-ին, կարգեց տոն Հովհաննի և Աթանագինեսի։ Իսկ «Մշո Սուլթան սուրբ Կարապետի» (Հովհան Մկրտչի) պաշտամունքը, ակնհայտորեն, Վահագնի պաշտամունքն է քրիստոնեական զգեստավորումով։

Վերոհիշյալից թերևս հնարավոր լինի եզրակացնել, որ վիպական հատվածի Նավասարդի առավոտն առնչվում է Վահագնի տոնին, մի տոն, որ կապված է եղել այդ աստուծո միֆական ծննդյան («Երկնէր երկին, երկնէր երկիր...») և վիշապների դեմ մղած հերոսամարտերի հետ։[1] Այս ենթադրությունն ավելի հավանական կհամարվի, եթե վերհիշենք Գր. Մագիստրոսի նամակի այն մասը, որտեղ ակնարկված է նույն Արեսի—Վահագնի կռիվը ինչ-որ միֆական Մակավազյանի (վիշապի) հետ։

Իսկ ինչ հեթանոսական տոն կամ սովորույթ է կապված ահկի կամ ծխան ամսվա հետ։

Բորչալուի գավառում, տարեմտին (դեկտեմբերի 31-ին), ամեն մի ընտանիք մի մեծ գերան էր քարշ տալիս գլխատուն, գերանի մի ծայրը դնում էին օճախի մեջ և վառում։ Այդ «տարեմտի քյոթուկը» պետք է անընդհատ վառվեր մինչև ծննդյան երեկոն։ Ծննդյան երեկոյին վերցնում էին այդ գերանից մնացած ածուխը, տանում հանդերում թաղում, որպեսզի թե բերքն առատ լինի և թե կարկուտը չխփի արտին։ Հավատում էին, որ կարկուտ եկած միջոցին եթե այդ գերանի ածուխից դուրս ձգեն, ապա երկինքը կխաղաղի, ուստի պահում էին ածուխի մի մասը՝ պետք եղած ժամանակ գործադրելու նպատակով։[2]

Ինչպես արդեն նշել ենք, ահկի—ծխան ամիսը ըստ կրոնական տոմարի, ձմեռվա առաջին ամիսն է եղել. ավելի կոնկրետ՝ այն սկսվել է դեկտեմբերի 22-ից ու տևել մինչև հունվարի 22-ը, ուստի Բորչալուում պահպանված հեթանոսական սովորույթը տեղի է ունեցել հին՝ ահկի—ծխան ամսվա մեջ։ Թերևս ծխանի

---

[1] Մ. Խորենացի, Պատմ., գիրք առաջին, գլ. ԼԱ., էջ 86. «Ընդ վիշապաց ասէին յերգին՝ կռուել նմա և յաղթել, և կարի իմն նմանագոյնս զՀերակլեայ նահատակութեանցն նմա երգէին»։

[2] Տե՛ս «Ազգագրական հանդես», գիրք X, 1903 թ., էջ 250, Ե. Լալայանի «Բորչալուի գավառ» հոդվածը։

ծուխի բաղձանքը որոշ կապ ունի հեթանոսական այդ սովորույթի (հնում՝ տոնակատարության) հետ, որի ընթացքում, իրոք, գյուղերի ու քաղաքների վրա, բնական մառախուղի հետ մեկտեղ, պետք է որ տարածվեր «տարեմտի քյոթուկի» գլխատներից բարձրացող ծուխը:

Մի այլ կողմով էլ է ուշագրավ այս սովորությունը:

Գերանից մնացած ածուխը, ինչպես տեսանք, քշում է կարկտաբեր ամպերն ու արտերը բերքառատ դարձնում, իսկ կարկուտը նույնպես չար սկզբունքի (դևի, վիշապի) արգասիք է. եթե «տարեմտի գերանի» ածուխը չարահալածի դեր է կատարում, ապա ուրեմն այն հեթանոսական աստվածությունը, որի պաշտամունքի հետ է կապված եղել Բորչալուում մինչև վերջերս պահպանված այդ սովորույթը, նույնպես եղել է կարկտաբեր դևի—վիշապի հալածիչ, բարի ու երկրագործության հովանավոր մի աստվածություն:

Այդպիսի ֆունկցիաներ ունեցած պետք է լինեին ինչպես Վահագնը, այնպես էլ բազմաթիվ այլ անուններով, բայց համանման բովանդակությամբ, զանազան տեղախմբերի կողմից պաշտված աստվածները: Մի հանգամանք, որ իրավունք է տալիս վիպական հատվածի «ծուխ ծխանի» արտահայտությունը նույնպես կապել այն աստվածության պաշտամունքի հետ, որի մասին ակնարկություն կա Դր. Մագիստրոսի նամակի սկզբում:

Սակայն վիպական հատվածի հաջորդ՝ 3—7 տողերը, կարծես թե, հակասում են առաջին երկու տողերի մեր մեկնությանը:

«... Զվազելն եղանց,
և զվազելն եղջերուաց.
Մեք փող հարուաք
և թմբկի հարկանէաք,
որպէս օրէն է թագաւորաց»

հատվածում մահամերձ թագավորը երազում է եղնիկների և եղջերուների որսը:

Բայց ի՞նչ կապ կարող է լինել որսի և Վահագնի պաշտամունքի հետ կապված հանդեսների միջև:

Սասանյան, մեծ թվով մեզ հասած տաշտակները (блюдо) օգնում են այդ հարցի պատասխանը գտնելու գործում:

Դրանցից մեկում պատկերված է զինավառ Խոսրով Բ ար-

քան, արքայական հանդերձավորությամբ, հեծած իր փառահեղ նժույգը՝ դիմացը և աջ կողմում գտնվող որսի կենդանիներին նետահարելիս։ Որսի կենդանիների մեջ նկատվում են առյուծներ (2), վագր (1), վարազ (1) և եղջերուներ ու եղնիկներ (7), ուստի որսը կարելի է համարել եղնիկների ու եղջերուների որս։

Այսպիսի մի տեսարան պատկերված է նաև Դուրա-Եվրոպոսի Միհրական մեհյանի որմնանկարում, որ 209—211 թվերի գործ է։ Այնտեղ պատկերված է Միհրը։ Միհրի ու Խոսրով Բ-ի սպառազինությունը, կեցվածքը ձիու վրա, լարված աղեղները հար և նման են միմյանց։ Միհրի որսի կենդանիներն էլ, ընդհանուր առմամբ, նույնանում են Խոսրովի որսի կենդանիների հետ (2—եղջերու, 2—եղնիկ, 1—գճյլ)։

Համեմատելով միմյանց այս և նման մի քանի հուշարձաններ՝ ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի անդամ-թղթակից Կ. Վ. Տրևերը առաջարկում է նշված ընդհանրությունների մի սրամիտ բացատրություն։[1]

Ըստ նրա, թագավորները պատկերվելով կենդանիների դեմ կռվելիս, մոտեցնում էին իրենց կերպարը ընդդեմ խավար ու չար սկզբունքի պայքարող աստուծո՝ երկնային որսորդ Միհրի կերպարին։[2] Ժողովրդի գիտակցության մեջ ևս, աստիճանաբար, աստվածացված թագավորի և աստուծո միջև եղող պատվարը վերանում է. և նրանք (թե արվեստի, թե գրականության մեջ) պատկերվում են համընդհանուր, միմյանց ծածկող գծերով։

Շատ հնարավոր է, որ Խոսրով Բ-ի որսը փորագրող վարպետը իր սյուժեն ըմբռնել է որպես սոսկ թագավորական զվարճություն, առանց հասու լինելու այդ կերպարի նախկին միհրական բովանդակությանը։

Նույնպես հնարավոր է, որ մեր վիպասանները մահամերձ Արտաշեսի բաղձանքն ըմբռնել են որպես որսասեր թագավորի վշտի արտահայտություն։ Սակայն Արտաշեսի երազած սույն որսը հավանորեն կապ ունի Նավասարդ ու ծխան ամիսներին տեղի ունեցած հեթանոսական հանդեսների հետ, որպես ծիսական

---

1 Տես՝ նրա «Отражение зороастризма в искусстве» հոդվածը. հրատարակված է Պետ. Էրմիտաժի «Труды отдела истории культуры и искусства Востока» ժողովածուում (том I, Ленинград, 1939, стр. 243—254)։

2 Անդ, էջ 249։

որսի մի արարողություն։ Թագավորը որպես հանդեսի կրոնական ղեկավար, քրմապետ, հալածելով եղնիկներին ու եղջերուներին, պատկերում էր այն հերոսամարտը, որ մղել է երկնային չար ուժերի դեմ մարտնչող աղեղնավոր որսորդ աստվածը (Վահագն, Արես, Միհր և այլն)։

Վիպական հատվածում ասված է, որ օրենք էր թագավորների համար որսի ժամանակ փող փչելն ու թմբուկ զարկելը (տող 5—7)։ Սովորական որսերի ժամանակ, թագավորական շքախմբի կազմում լինում էին և փող փչողներ և թմբկահարներ, ուստի այդ տողերը նույնպես, համապատասխան վիպական հատվածի բովանդակության, նոր բացատրություն են պահանջում։

Տոնվող աստուծո երկնային որսը թագավորը պետք է ներկայացներ անձնապես։ Ստանձնելով մենամարտիկ որսորդի դեր՝ նա պետք է և փող փչեր, և թմբուկ զարկեր, որովհետև որսն այլ կերպ երկնային որսի կատարյալ պատկերը չէր լինի։ Այսպիսով, վիպական հատվածում, Արտաշեսի կողմից հրավված որսն առնչվել է ծխան և նավասարդ ամիսներին տեղի ունեցող Վահագնի կամ նույն բովանդակությամբ մի այլ աստվածության, տոնական հանդեսներին, որպես կրոնական ծես-արարողություն։

Ի մի բերելով Գրիգոր Մագիստրոսի Մոկաց ու Մանազկերտի եպիսկոպոս Գրիգորին ուղղած նամակի քննության արդյունքները, հանգում ենք հետևյալին.

ա. Նամակի գրության առիթը, ձմռանը՝ ահկի—ծխան ամսի 23-ին տեղի ունեցած «ահագին որոտումն», «սաստիկ անձրևն» է եղել։

բ. Վերոհիշյալ առիթն օգտագործելով՝ Գր. Մագիստրոսը համառոտակի շարադրել կամ ակնարկ է նետել ամպրոպաբեր և անձրևաբեր բարի ու չար աստվածների կամ վերաբերյալ եղած մի երկու առասպելների վրա, որոնցից մեկը հիշեցնում է վիշապաքաղ Վահագնի հայկական առասպելը՝ հունական պաճուճանքով (Արես փոխանակ Վահագնի)։

գ. Նամակի վերջում Արտաշեսյան ցիկլից բերված վիպական հատվածը նախորդ ուսումնասիրողների կողմից (Ալիշան, Էմին, Խալաթյանց) մեկնվել է անբավարար և ոչ գոհացուցիչ։ Նրանք հատվածը քննարկել են առանց խորամուխ լինելու Նա-

մակում հիշված տառասպելների բովանդակությունը և չեն կարողացել մեկնել վիպական հատվածի առաջին տողը։

դ. Առաջին՝ «Ո՛ տայր ինձ զծուխ ծխանի» տողը նշանակում է ոչ թե «Ո՛վ կտար ինձ ծխնելույզներից (ելնող) ծուխը», ինչպես հասկացվել է, այլ՝ «Ո՛վ կտար ինձ ահկի (ծխանի=հունվար) ամսվա ծուխը»։

ե. Ծխան բառն այս (ահկի) իմաստով գործածված ենք գտնում բժշկագիտության պատմության համար մեծ արժեք ներկայացնող «Ասկղեպիադես վասն չորից բնութեանց մարդոյ...» թարգմանական ձեռագիր աշխատության մեջ։

զ. Վիպական հատվածի առաջին երկու տողերում («Ո՛ տայր ինձ զծուխ ծխանի և զառաւօտն նաւասարդի») մահամերձ Արտաշես Ա-ն, հավանաբար, երազել է ահկի—ծխան և նավասարդ ամիսներին կատարվող տոնախմբությունները (որոնք նույնպես առնչված են եղել երկնային չար ուժերի՝ վիշապների դեմ մարտնչող մի աստվածության պաշտամունքի հետ), իսկ հաջորդ տողերում այդ տոնախմբությունների հետ կապ ունեցող եղնիկների ու եղջերուների որսերը, որոնց ժամանակ, թագավորն ստանձնում էր ծիսական որսի արարողապետի պաշտոնը։

Գ.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՑԱՆԿ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ[1]
1886—1944 Թ.Թ.

[1] «Մատենագիտական ցանկը» մասնագիտական խմբագրությամբ է ենթարկել ընկ. Արամ Ղանալանյանը։ Խմբ.

1886

1. Երասխ։ [Բանաստեղծություն]։ «Աղբյուր», Թիֆ., № 7, էջ 255—7։

Գրաքննիչը բանաստեղծության վերջից հանել է հետևյալ երկու տողը.

«Արգելք ազատ երկնքի տակ
Միանման ունինք վիճակ»։

2. Լեռներգ։ (Հայնեից)։ «Աղբյուր», Թիֆ., № 8—9, էջ 284—7։

3. Ալպյան որսորդ։ [Բանաստեղծություն]։ (Շիլլերից)։ «Աղբյուր», Թիֆ., № 11, էջ 400—401։

4. Ոսկեմայր-Տիրամայր։ (Դարբնաց-Քար և Հոգվոց վանք)։ [Բանաստեղծություն]։ «Արարատ», Վաղ-պատ, № 12, էջ 539—40։

1888

5. Նմուշներ։ [Բանաստեղծությունների ժողովածու]։ Շուշի։ 108 եջ։

6. Գայլ Վահան։ (Պատմական վիպակ)։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 153, 154, 156—159, 163—169 և 171։

1889

7. Դավիթ և Մհեր։ Ժողովրդ. դյուցազնական վեպ։ Շուշի։ 61 էջ։

8. Ազգային վեպ, «Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» [Գ. Սրվանձտյանի], Կ. Պոլիս, 1874 ու «Դավիթ և Մհեր» [Մ. Աբեղյանի], Շուշի, 1889, ժողովրդական պատումներն իբրև կես-պատմական և կես-դյուցազնական հին վեպ։ «Մուրճ», № 10, էջ 1592—608, № 11, էջ 1735—61, 1890, № 1, էջ 38—49, № 2, էջ 220—35։

9. Ատրպետյան Ս., Խեվ Կարապետ. Վեպ հայ կաթոլիկների կյանքից։ Թիֆ., 1889, Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 169 և 170։

10. Հախումյան Սիմ., Մանիկ։ (Ժամանակակից վեպ)։ Շուշի, 1889։ Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 176։

11. Մարտղյան Հար. Բանդած օջախ։ Անցյալից մի հիշողություն։ Ախալցխա։ 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 183։

12. Լոկուվն Է., Բարոյախոսություն գլխանանց։ Թարգ. Թագուհի Շ. Մելիք-Ազարյանց։ Կ. Պոլիս, 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 196, 197 և 198։

13. Լեո։ Կորածներ։ (Վեպ)։ Թիֆ. 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 203 և 204։

14. «Հանդես գրականական և պատմական», 1-ին և 2-րդ գիրք, Մոսկվա, 1888—89. Մատենախոսություն,—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 207 և 208.

15. «Սատանայի օջիլ», տես՝ «Հանդես գրականական և պատմական», Բ. գիրք, Մոսկվա, 1889. Մատենախոսություն։ —Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 211։

16. Թամար։ (Պատկեր)։ Թարգ. Մելքոն Պապյան-Դանագյոզ։ Թիֆ., 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 213։

1890

17. Արևելյան վիպաշխարհ Ա. «Ռուստեմ և Զոհրաբ»։ Թարգ. գերմ. Փիլիպպոս Վարդանյան։ Թիֆ., 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 3.

18. ՄԻԹե իրավացի չէ։—Ստորագր.՝ Մ. Խ. «Նոր-Դար», Թիֆ., № 8.

19. Մովսես Խորենացու Հայկական պատմություն։ Աշխարհաբար թարգ. և լուսաբանեց Խորեն ծ. վ. Ստեփանե։ Ս. Պետերբուրգ։ 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-դար», Թիֆ., №№ 10, 11, 12, 13 և 14։

20. Ո՞ւր են մեր կանայք։—Ստորագր.՝ Գիտավոր։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 29.

21. Ն. Մ. Փավստոս Բյուզանդացի։ Վիեննա, 1890. Մա-

տենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 38։

22. Շիլլեր։ Ավազակներ։ Ողբերգություն։ Գերմ. թարգ. Փիլիպպոս Վարդանյան։ Թիֆ., 1890. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 40։

23. Ջեմինյուր։ (Վահան Ց. Մալեզյան)։ Մրմունջք։ (Պատանեկական խաղեր)։ Կ. Պոլիս, 1890. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 46։

24. Խայալթի (Սուքիաս Ջահրիյան)։ Անձայն կիթառ (Ժամանակակից երգեր)։ Աղեք-պոլ, 1889. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 46։

26. Սաֆի—Սատիր (Արտակ Տ. Սարգսյան-Պարզյան)։ Բողբոջ։ 1-ին գրքույկ։ (Բանաստեղծություններ)։ Երևան, 1890. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 46։

26. Րաֆֆի։ Հայ կինը և հայ երիտասարդությունը։ Թիֆ., 1890. Մատենախոսություն.—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 64 և 65։

27. «Մուրճ», քաղաքական, հասարակական, գրական ամսագիր։ Թիֆ., 1889, №№ 1—12 և 1890, №№ 1—4. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», №№ 75, 76, 77, 78 և 79։

28. Ժողովրդական լեզվի շեշտագրությունը։ (Արևելյան ճյուղի բարբառների մեջ)։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 141, 142, 143, 144 և 145։

29. Ուղղագրական նկատողություններ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 151, 153, 154 և 155։

30. Ուղղագրական նկատողություններ։ Օտարազգի բառերի ուղղագրությունը։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 161, 162, 164, 166, 168 և 169։

31. Գրաբարի երկբարբառներն և ու թէ ւ, թէ վ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196 և 197։

32. Թումանյան, Հովհ. Բանաստեղծություններ։ Մոսկվա, 1890. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 196 և 197։

33. Լեռենց։ Բանաստեղծություններ։ Ս. Պետերբուրգ։ 1890. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 206։

1891

34. Մամուլի ձայնը։—Ստորագր.՝ Մ. Ս. «Նոր-Դար», Թիֆ., № 20։

35. Րաֆֆի։ Մինը այսպես, մյուսն այնպես։ Վեպ Թիֆլիսի վաճառականների կյանքից։ Թիֆ., 1890. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 81։

36. Պալասանյան Ստ. Պատմություն հայոց, սկզբից մինչև մեր օրերը։ Թիֆ., 1890. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 98 և 99։

37. Աշուղների մասին։—Ստորագր.՝ Գիսավոր։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 102 և 103։

38. Ծատուրյան Ալ. Բանաստեղծություններ։ Մոսկվա, 1891. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-դար», Թիֆ., №№ 104, 105, 106, 108, 109 և 110։

39. Պարոնյանի մասին։ Ստորագր.՝ Գիսավոր։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 106 և 107։

40. Բալուղյան Հ. Բանաստեղծություններ։ Մոսկվա, 1891։ Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 113, 115 և 117։

41. Ո՞վ է երիտասարդը։ [Առաջնորդող], «Նոր-Դար», Թիֆ., № 118։

42. Սուրբ Գիրք չունենք։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 119։

43. Մամուլի շուրջը։—Ստորագր.՝ Գիսավոր։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 119, 120, 126, 129 և 151։

44. Առաջ իմացիր—հետո խոսիր։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 120։

Գր. Արծրունու դեմ՝ կաթողիկոսական ընտրությունների կապակցությամբ։

45. Տեղակալ նշանակում է միայն կաթողիկոսը։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 121։

46. Հայոց լեզվի ուսուցումը: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 122:

47. Ավազակությունները Կովկասում: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 123:

48. Երաժական երիտասարդներ: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 127:

49. Հասարակաց կարծիքը մեզնում: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 128:

50. Ավելի լավ է պանդխտել, քան գաղթել: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 131:

51. Ցաղուբյան, Կար. Հայերեն-ռուսերեն բառարան: Թիֆ., 1891. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ: — «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 132, 133 և 135:

52. Գործին չծառայող գործիչներ: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 133:

53. Պոլսեցիների ձգտումը: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 134:

Ընտրական իրավունքի շուրջը:
Հայոց գիրասանական խմբի այսօրվա ներկայացման
54.
«Նոր-Դար», Թիֆ., № 135:
առթիվ: [Առաջնորդող]:
Կուսակցական և զանգահար գործիչներ: [Առաջնորդող]:
55.
«Նոր-Դար», Թիֆ., № 136:
Հայոց թատրոնը:—Ստորագր.՝ Z [Մ. Աբեղյան և Նար-
56.
Դոս]: «Նոր-Դար», Թիֆ. №№ 136, 139, 141, 142, 147, 150, 156, 161, 162 և 165:
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ: Ժողովածու Տիգրանա
57.
Նավասարդյանց: Մատենախոսություն:—Ստորագր.՝ Վարսամ:
«Նոր-Դար», Թիֆ. № 137:
Մի պակասություն: [Առաջնորդող]: «Նոր-Դար»,
58.
Թիֆ., № 138:
Հայոց լեզվի մասին:
Մեր պարբերական մամուլի դրությունից: «Նոր-
59.
դար», Թիֆ., №№ 140, 141 և 146:
Լրագրական կուսակցություններ: [Առաջնորդող]:
60.
«Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 143 և 144:
Ղարագյոզյանց Հար. Կնոջ կոչումը և դրությունը հա-
61.

սարակության մեջ։ Թիֆ., 1891. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 145։

62. Լ ե ո. Վերջին վերքեր (Ղարաբաղի անցյալից)։ 1-ին մաս։ Թիֆ., 1891. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ Նոր-Դար», Թիֆ., № 154։

63. Հայոց բեմը և մեր թարգմանական պիեսները։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 163։

64. Մտրակողներ։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 164։

65. Դարձյալ մտրակողների մասին։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար». Թիֆ., № 165։

66. Տոլստոյ Լ. Աստված գիտե արդարն ու մեղավորը, բայց դատաստանը շուտ չի անում։ Թարգ. Մ. Ա[բեղյան]։ Թիֆ., հրատ. Թիֆ., ընկ. հայերեն գրքերի հրատարակության։ 22 էջ։

1892

67. Հայոց լեզվի ուղղագրություն։ Թիֆ., 146 էջ։

68. Գոգոլ Ն. Տարաս Բուլբա։ Թարգ. Մ. Աբեղյան։ Թիֆ., 161 էջ։

69. Ժուկովսկի Վ. Օռլեանի կույսը։ (Ըստ Շիլլերի)։ Թարգ. Հ. Խ. Թիֆ., 1891. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 1։

70. Մանրունք։—Ստորագր.՝ Գիսավոր։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 64։

71. Ցավալի իրողությունը։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 115։

72. Մեր գթության քույրերը։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 116։

73. Բարեգործությունը հայոց մեջ։ [Առաջնորդող]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 118։

74. Սեյլան։ Խան Միրան։ (Ավանդական մի պատկեր Թահմազ շահի Վասպուրականի արշավանքից)։ Թիֆ., 1892. Մատենախոսություն—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ. №№ 148, 149, 150, 152 և 153։

75. «Սասմա ծռեր», «Սասունցի Դավիթ» ժող. վեպի երկու վարիանտներ (Աբարանի և Մոկաց բարբառներով), գրի առավ

Գարեգին Սարկ. Թիֆ., 1892. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 163 և 165։

76. Շեքսպիր Վ. Մակբեթ։ Թարգ. Ստ. Մալխասյանց։ Թիֆ., 1892. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ.՝ №№ 187, 188, 189, 191, 193, 194, 197 և 198։

1893

77. Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից։ Ժողովեց Գարեգին սարկ. Հովսեփյան։ Թիֆ., 1892. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 7, 8 և 9։

79. Հաճույք թե օրենք։ Հայոց լեզվի ուղղագրության շուրջը, պատասխան Դ. Աղայանին։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 38։

79. Армянские беллетристы, Сб. изд. под ред. Ю. Веселовского и М. Берберьяна. Т. I. Москва, 1893. Մատենախոսություն։—Ստորագր.՝ Վարսամ։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 77։

80. Նամակ Ավստրիայից։ Վեհափառ կաթողիկոսի [Խրիմյան Հայրիկի] ընդունելու պատրաստությունները Վիեննայում։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 136, 141 և 142.

81. Հեռագիր Վիեննայից։ [Խրիմյան Հայրիկի ժամանումը Վիեննա]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 142։

82. Վիեննայից հեռագրեր։ [Խրիմյան Հայրիկի այցելությունները Վիեննայում] «Նոր-Դար», Թիֆ., № 145։

83. Նամակ Ավստրիայից։ Կաթողիկոսի ընդունելությունը Վիեննայում։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 148։

84. Նամակ Ավստրիայից։ Վեհ. կաթողիկոսը Վիեննայում։ «Նոր-Դար», Թիֆ. № 149։

85. Նամակ Ավստրիայից։ [Խրիմյան Հայրիկի այցելությունը Վիեննայի Մխիթարյաններին]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 151։

86. Նամակ Ավստրիայից։ [Խրիմյանի այցելությունները Վիեննայում]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 152։

1894

87. Նամակ խմբագրությանը [Շնորհավորանք «Նոր-Դարի» 10-ամյակի առթիվ]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 10:

88. Նամակ Գերմանիայից: [Բիսմարկի և կայսեր հաշտության մասին]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 15:

1895

89. Նամակ խմբագրության: [«Արձագանք» թերթի և Ս. Սապահ-Գյուլյանի մասին]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 193:

90. Գրական դպրոցներ. Ա. Վերածնություն, հումանիզմ և վերանորոգություն: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 26 և 28:

91. Բանագողություն, հայհոյանք, քաղագրություն: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 80 և 81:

Պատասխան Ա. Հովհաննիսյանին՝ Մ. Աբեղյանի «Գրական դպրոցներ» ուսումնասիրության կապակցությամբ:

92. Գրական դպրոցներ: Բ. Սքոլաստիկա: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 92 և 93:

93. Գրական դպրոցներ: Գ. Ֆրանսիական կլասիցիզմ: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 98, 99, 100, 102, 104, 107, 108, 112, 117, 121 և 125:

94. Մի տառադարձական խնդիր: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 128:

1897

95. Երկու բառ: [Լեզվաբանական հոդված]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № 28:

96. Գրական դպրոցներ: Ռոմանտիզմ: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 47, 48, 51, 52, 54, 56, 60, 63, 66, 69 և 71:

97. «Նա» և «այն» [դերանունների գործածության մասին]: «Նոր-Դար», Թիֆ., № № 160 և 161:

98. Մեր երկու գրական լեզվի միության խնդիրը: «Արարատ», Վաղ-պատ № 9—10, էջ 424—31, № 11—12, էջ 494—503:

1899

99. Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց

պատմության մեջ։ (Քննադատություն և ուսվածք)։ Վաղ-պատ, 602 էջ։

100. Der Armenische Volksglaube. [Հայ ժողովրդական հավատքը]։ Leipzig. 127 էջ։

101. Գևորգ Դ. Մեծագործ կաթողիկոս ամենայն հայոց։ Համառոտ կենսագրություն։ Վաղ-պատ։ 91 էջ։

102. Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմության մեջ։ (Քննադատություն և ուսվածք)։ «Արարատ», Վաղ-պատ, № 1, էջ 30—70, № 2, էջ 81—7, № 3—4, էջ 136—42, № 5, էջ 200—207, № 6, էջ 246—70, № 7, էջ 304—10, № 8, էջ 360—7, № 10—11, էջ 459—69, № 12, էջ 525—35. 1900, № 1, էջ 32—9, № 2, էջ 86—93, № 3, էջ 140—4, № 4, էջ 193—205, № 5, էջ 263—7, № 6, էջ 303—7, № 8—9, էջ 415—25, № 10, էջ 484—95, № 11, էջ 548—58, № 12, էջ 628—31. 1901, № 2, էջ 107—18, № 3, էջ 174—80, № 4, էջ 250—7։

103. Նամակ խմբագրության։ [Արշակ Մինասյանի Գևորգյան ճեմարանի ուսուցիչ և վերակացու լինելու մասին և Եղնիկ վրդպ. Գյանջեցյանի գրած հոդվածի դեմ] «Նոր-Դար», Թիֆ., № 102։

1902

104. Գիտավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ «Վայվայ»։ [Ֆելիետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 69։

105. Գիտավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ Սատանի բարեպաշտությունը և կրոնավորի առատաձեռնությունը։ [Ֆելիետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 73։

106. Գիտավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ Ամաղելը Եղիազար հայր որբի խցում։ [Ֆելիետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 95 և 98։

107. Գիտավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ Հոփսաթան սրբազանի երկաթիմակը ճեմարանի տոնի օրը։ [Ֆելիետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 165 և 166։

108. Գիտավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ 1. Հայր լուսանկարչի հարցումները—2. Բիթ կարողը—3. Աշխարհական տեսուչ։ [Ֆելիետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 171։

1903

109. Հազար ու մի խաղ։ 1-ին հիմնյակ։ Խմբ. Կոմիտաս վրդպ. և Մ. Աբեղյան։ Վաղ-պատ։ 70 էջ։

110. Գիսավորի հիշատակարանը։ (Տեսած ու լսած բաներ ս. Էջմիածնում)։ Անապատական Խաչիկ վարդապետ [Ձնլետոն]։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 16 և 21։

111. Կոմիտաս վարդապետը և յուր գործը։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 119, 120 և 121։

112. Տոլստոյ, Լ. Աստված գիտէ արդարն ու մեղավորը, բայց դատաստանը շուտ չի անում։ Թարգ. Մ. Ա. Թիֆլիս։

1904

113. Հազար ու մի խաղ։ Ժողովրդ. երգարան։ 1-ին հիմնյակ։ Խմբ. Կոմիտաս վրդպ. և Մ. Աբեղյան։ 2-րդ տպգր. Վաղ-պատ։ 71 էջ։

114. Ժողովրդական խաղեր. «Արարատ», Վաղ-պատ, № 2, էջ 172—88, № 3, էջ 259—72, № 4, էջ 354—7, № 5, էջ 467—74, № 6, էջ 556—63, № 7—8, էջ 642—8, № 9, էջ 772—85, № 10, էջ 884—98, № 11, էջ 975—88, № 12, էջ 1078—98։

1905

115. Ժողովրդական խաղեր։ (Ուսվածք)։ Արտատպ. «Արարատ» ամսագրից։ Վաղ-պատ։

116. Հազար ու մի խաղ։ Ժողովրդ. երգարան։ 2-րդ հիմնյակ։ Խմբ. Կոմիտաս վրդպ. և Մ. Աբեղյան։ Վաղ-պատ։ 103 էջ։

1906

117. Աշխարհաբարի քերականություն։ Դասագիրք ստորին դասարանների համար։ Վաղ-պատ։ (Ա—Է)+168 էջ։

118. Հայ ժողովրդական վեպը։ «Ազգագրական հանդես», Թիֆ., № 1, գիրք XIII, էջ 5—36, № 2, գիրք XIV, էջ 38—68. 1907, գիրք XV, էջ 5—52, գիրք XVI, էջ 69—117. 1908, № 1, գիրք XVII, էջ 5—36, № 2, գիրք XVIII, էջ 5—26։

119. Պետք է պարզել թե ինչ ենք ուզում։ «Նոր-Դար», Թիֆ., № 2։

120. Հայ-թրքական կռիվը։ «Նոր-Դար», Թիֆ., №№ 17, 18, 19, 20, 21, 22 և 23։

1907

121. Գրաբարի համառոտ քերականություն։ Վաղ-պատ, հրատ. Գ. Ավետիքյանի, 208 էջ։

122. Տարրական քերականություն։ Ուղղագրական վարժություններով։ Ստորին դասընթաց։ Թիֆ., II+84 էջ։

1908

123. Հայ ժողովրդական վեպը։ Արտատպ. «Ազգագր. հանդեսից»։ Թիֆ., 212 էջ։

124. Աշխարհաբարի հոլովները։ Քերականական խնդիրներ։ Արտատպ. «Արարատ» ամսագրից։ Վաղ-պատ։ 84 էջ։

125. Ուղղագրական հոդվածներ։ Գայլ և գայլի պատահարներ։ (Թելադրության համար պատրաստված)։ Թիֆ. 31 էջ։

126. Տարրական քերականություն։ Ուղղագրական կանոններով և վարժություններով։ Ստորին դասընթաց։ 2-րդ տպգր., մշակած և բարեփոխած։ Թիֆ., II+80 էջ։

127. Աշխարհաբարի հոլովները։ Սեռական և տրական հոլովներ, «Արարատ», Վաղ-պատ, № 1, էջ 72—86, № 2, էջ 183—97, № 3, էջ 288—302, № 4, էջ 409—21, № 5—6, էջ 501—10, № 7—8, էջ 650—66։

128. Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից։ «Արարատ», Վաղ-պատ, № 10, էջ 890—904, № 12, էջ 1103—15, 1909, № 3, էջ 257—70, № 4, էջ 321—34, № 5—6, էջ 417—38, № 9, էջ 724—33։

1909

129. Հայցական հոլովը մեր աշխարհաբարում։ Վաղ-պատ։ 80 էջ։

1910

130. Տարրական քերականություն։ Ուղղագրական կանոններով, վարժություններով և բառացուցակով։ Ստորին դասընթաց։ 3-րդ տպգր., մշակած և ընդարձակած, Թիֆ., 104 էջ։

131. Մեր դպրոցական կյանքից: «Հորիզոն», Թիֆ., №№ 191, 193, 194, 197, 202, 203, 204, 207 և 208:

Պատասխան Հովհ. Թումանյանին, նրա՝ նույն թերթի 131-ում տպած «Հայերեն չգիտեն» առաջնորդող հոդվածի առթիվ:

1912

132. Աշխարհաբարի շարահյուսությունը: (Սինտաքսիս): Վաղ-պատ: (Ա—Ի)+363 էջ:

133. Գրագետ: Ուղղագրական ձևագիր հոդվածներ: 1-ին գրքույկ: Կազմեցին Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: Թիֆ., հրատ. Ներսիսյան դպ., 64 էջ:

134. Գրագետ: Ուղղագրական ձևագիր հոդվածներ: 2-րդ գրքույկ: Կազմեցին Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: Թիֆ., հրատ. Ներսիսյան դպ., 72 էջ:

135. Բայի եղանակները արևելյան աշխարհաբարում: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 2, էջ 170—81, № 3, էջ 261—71:

136. Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմությունից: Հովհաննես Հովհաննիսյան: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 4, էջ 347—63, № 5—6, էջ 515—24.

137. Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմությունից: Շարականների մասին: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 7—8, էջ 720—32, № 9, էջ 823—36:

138. Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմությունից: Ս. Գրքի և Կանոնի ազդեցությունը շարականների վրա: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 10—11, էջ 1002—28:

139. [Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմությունից]: Դավանաբանության և մեկնաբանության ազդեցությունը շարականների վրա: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 12, էջ 1146—64:

140. Քննութիւն Մալխասյան հրատարակութեանց Ագաթանգեղոսի և Ղազարայ Փարպեցւոյ ի Նորայրէ Բիւզանդացւոյ: («Հուշարձան», Վիեննա, 1911, էջ 161—74): Գրախոսական: — Ստորագր.՝ Մ. Ա. «Արարատ», Վաղ-պատ, № 5—6, էջ 561—63:

141. Մենեվիշյան, Գաբ. ծ. վ. Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամագատականի» ամբողջական լուծում: Վիեննա, 1912, Գրախո-

սական.—Ստորագր.՝ Մ. Ա. «Արարատ», Վաղ-պատ, № 5—6, էջ 563—4:

142. *Меликсет-Беков, Л. М.* Старинные армянские надписи в Музее Общества истории и древностей в Одессе. Тиф. 1912. Գրախոսական:—Ստորագր.՝ Մ. Ա. «Արարատ», Վաղ-պատ, № 5—6, էջ 564:

143. *Maxudianz, M.* Le Parler arménien d'Akn. [Մաքսուդյան, Մ. վ. Ակնա հայոց բարբառը]: Paris, 1912. Գրախոսական: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 10—11, էջ 1029—33:

1913

144. Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց: Աշխատութեամբ Մ. Աբեղյան և Ս. Հարությունյան: Տփղիս: (Ա—ԿԲ)+398 էջ: (Պատմագիրք հայոց):

145. Ուղղագրական հոդվածներ: Գայլ և գայլի պատահարներ: (Թելադրության համար պատրաստված): 2-րդ տպգր. Թիֆ., 31 էջ:

146. Գրագետ: Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ: 1-ին գրքույկ: 2-րդ տպգր. Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: Թիֆ., հրատ. Ներսիսյան դպ., 67 էջ:

147. Գրագետ: Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ: 2-րդ գրքույկ: 2-րդ տպգր. Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: Թիֆ., 63 էջ:

148. Գրագետ: Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ: 3-րդ գրքույկ: Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: Թիֆ., 69 էջ:

149. Ամատունի Ս. վ. Հայոց բառ ու բան: Վաղ-պատ, 1912. Մատենախոսություն: «Արարատ», Վաղ-պատ, № 4, էջ 393—9:

150. Մեր ուղղագրության մասին: (Կարդացված 1913 թ. հոկտ. 14-ին ս. էջմիածնում, Համազգային Մեծ հոբելյանի հանդեսի ժամանակ): «Արարատ», Վաղ-պատ, № 11, էջ 1047—71, № 12, էջ 1120—41:

1914

151. Գրագետ։ Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ։ 1-ին գրքույկ։ 3-րդ տպգր. Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան։ Թիֆ., 67 էջ։

152. Գրագետ։ Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ։ 2 րդ գրքույկ։ 3-րդ տպգր. Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան։ Թիֆ., 63 էջ։

1915

153. Գրաբարի դասագիրք։ 1-ին գիրք։ Դասընթաց Դ. դասարանի։ (Թեմական դպրոցների նոր ծրագրով)։ Թիֆ., հրատ. Ներսիսյան դպ., 188 էջ։

154. Գրագետ։ Ուղղագրական ձեռագիր հոդվածներ։ 3-րդ գրքույկ։ (2-րդ տպգր.)։ Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան։ Թիֆ., 69 էջ։

1916

155. Գրաբարի դասագիրք։ 2-րդ գիրք։ Դասընթաց Դ. դասարանի։ (Թեմական դպրոցների նոր ծրագրով)։ Թիֆ., հրատ. Ներսիսյան դպ., 198 էջ։

156. Տարրական քերականություն։ Ուղղագրական կանոններով և բառացուցակով։ 5-րդ տպգր., մշակած և ընդարձակած։ Թիֆ., 102 էջ։

157. Գրիգոր Նարեկացի։ [Ուսումնասիրություն]։ «Ազգագրական հանդես», Թիֆ., գիրք XXVI, էջ 84–136։

158. Հանգուց. Կարապետ եպիսկոպոսի [Տեր-Մկրտչյան] գիտական աշխատանքը։ «Համբավաբեր», Թիֆ., № 6, էջ 177—9, № 7, էջ 212—5։

159. Հայերեն տաղաչափության մասին։ «Համբավաբեր», Թիֆ., № 21, էջ 666—70, № 22, էջ 702—3, № 23, էջ 729—33, № 25, էջ 789—95, № 26, էջ 858—61։

1917

160. Ընդհանուր տեսություն հայոց հին բանաստեղծության։ (Դասախոսություն)։ Թիֆ., 36 էջ։ (Հայ գրողների Կովկ. ընկ-թյուն։ Գրական երեկոներ № 3)։

161. Գրագետ: Ուղղագրության դասագիրք: Ձեռագիր հոդվածներ: Կազմեցին՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Աբեղյան և Մ. Մատենճյան: 3-րդ գրքույկ: 3-րդ տպագր. Թիֆ., 70 էջ:

1918

162. Մի կարևոր խնդիր: «Ժողովրդի Ձայն», Թիֆ., № 8.

Գ. Մելիք-Ղարագյոզյանի նույն թերթում հայ ինտելիգենցիայի մասին գրած հոդվածի առթիվ:

163. Հայեր և վրացիներ: «Ժողովրդի Ձայն», Թիֆ., №№ 3, 4, 5, 12, 13, 16 և 27:

164. «Աշխատավոր» լրագրին: «Ժողովրդի Ձայն», Թիֆ., № 23:

Մ. Աբեղյանի «Հայեր և վրացիներ» հոդվածի առթիվ «Աշխատավոր» թերթի գրած հոդվածի պատասխանը:

165. «Մանուկ Հայաստան»-ը: «Ժողովրդի Ձայն», Թիֆ., №№ 18, 22 և 24:

1919

166. Ռուս-հայերեն իրավաբանական բառարան: [Խմբ. Մ. Աբեղյան, Տ. Հովհաննիսյան, Ստ. Մալխասյան և Ա. Պապովյան]: Թիֆ., հրատ. «Հայփասոտ»-ի: 100 էջ:

167. Լոռի: (Պատմական տեսություն): «Ժողովրդի Ձայն», Թիֆ., №№ 17, 18, 19, 20 21 և 22:

1921

168. Զեկուցում հայոց լեզվի ուղղագրության ռեֆորմի մասին: Էջմիածին: 24 էջ:

1922

169. Առաջնորդ հայոց լեզվի նոր ուղղագրության, Վաղարշապատ, Պետհրատ: 15 էջ:

170. Հայոց լեզվի ուղղագրության ռեֆորմի խնդիրը: «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, №№ 35 և 45:

171. Հայոց լեզվի ուղղագրության ռեֆորմը: «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 59:

172. Ուղղագրության ռեֆորմը—Մարտագր.՝ X «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 72։

173. Սասունցի Դավիթ և Մհեր։ (Մոկաց բարբառով)։ «Գրական գոհարներ», հտ. I, Թիֆ., էջ 72—104։

1923

174. Համառոտություն հայ ժողովրդական վեպի և հին գրականության պատմության։ Դասընթաց Երևանի ժող. համալս. 1921—22 ճեմ. տարվա։ Երևան, Պետհրատ։ 68 էջ։ (Համալսարանական սերիա № 13)։

175. Տաղաչափության զարգացումը Զարենցի և ուրիշների բանաստեղծությունների մեջ։ «Նորք», Երևան, գիրք 3-րդ, էջ 262—90։

1925

176. Ուղղագրության ռեֆորմը։ Վաղ-պատ, Պետհրատ։ 116 էջ։

177. Ռուս-հայերեն ռազմական բառարան։ Երևան։ 724 էջ։

1926

178. Ուղղագրական հոդվածներ։ Գայլ և գայլի պատահարներ։ Հրատ. և բառացուցակները կազմեցին՝ Հ. Ստեփանյան և Խ. Գրիգորյան։ Թավրիզ։ 59 էջ։

1927

179. Հին գուսանական ժողովրդական երգեր։ «ՀՍԽՀ Պետ. Համալսարանի գիտական տեղեկագիր», Երևան, № 2—3, էջ 156—257, № 4, էջ 3—42, № 6, էջ 63—208։

180. Մ. Աբեղյանի «Ռուս-հայերեն ռազմական բառարանը»։ «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 137։

Պատասխան բժ. Ա. Մելիքյանին, «Բառարանի» մասին նույն թերթի № 131-ում գրած գրախոսականի։

1929

181. Ընկեր Մռավյանի մասին։ «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 245։

1930

182. Հիշողություններ Կոմիտասի մասին։ «Կոմիտաս», ժողովածու նվիրված Կոմիտասի ծննդյան 60-ամյակին։ Երևան, էջ 53—69։

183. Արդեն կերպարանափոխվել է մեր երկիրը։ «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 279։

Հայաստանում Սովետական կարգերի հաստատման 10-ամյակի առթիվ։

184. Неуклонно крепить Закавказскую Федерацию. „Заря Востока“, Тиф., № 322.

1931

185. Հայոց լեզվի տեսություն։ Երևան, հրատ. Մելքոնյան ֆոնդի։ 380 էջ։

186. Հին գուսանական ժողովրդական երգեր։ Արտատպ. ՀՍԽՀ Պետ. Համալսարանի «Գիտ. տեղեկագրից»։ Երևան, հրատ. Պետ. Համալսարանի։ 268 էջ։

187. Պարոնյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու։ Հատ. 1-ին։ [Խմբ. հանձնաժողով՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Տերտերյան, Գ. Լևոնյան և ուրիշ.]։ Երևան, Պետհրատ։ 272 էջ։

1932

188. Պարոնյան Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու։ Հատ. 2-րդ։ [Խմբ. հանձնաժողով՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Տերտերյան, Գ. Լևոնյան և ուրիշ.]։ Երևան, Պետհրատ։ 286 էջ։

189. Պարոնյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու։ Հատ. 3-րդ։ [Խմբ. հանձնաժողով՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Տերտերյան, Գ. Լևոնյան և ուրիշ.]։ Երևան, Պետհրատ։ 268 էջ։

1933

190. Հայոց լեզվի տաղաչափություն։ (Մետրիկա)։ Երևան, հրատ. Մելքոնյան ֆոնդի։ 459 էջ։

191. Նախագիծ Հայաստանի ՍԽՀ բնակավայրերի անունների ճշգրտման և ձևավորման։ Կազմեց ՀՍԽՀ Կենտգործկոմի Նախագահության առընթեր ՀՍԽՀ բնակավայրերի անունների

ճշգրտման և ձևավորման հանձնաժողով [նախագահ՝ Մ. Աբեղյան, անդամներ՝ Հ. Աճառյան, Ս. Լիսիցյան և ուրիշ.]։ Երևան։ 58 էջ։ Ապակետիպ։

1934

192. Բժշկական տերմինոլոգիա։ Անատոմիական տերմիններ։ Կազմեց Առժողկոմատին կից բժշկատերմինաբանական հանձնաժողով [պրոֆ. Մ. Աբեղյան, պրոֆ. Լ. Հովհաննիսյան և ուրիշ.]։ Երևան, 112 էջ։ Ապակետիպ։

193. Պարոնյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու։ Հտ. 4-րդ։ [Խմբ. հանձնաժողով՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Տերտերյան, Գ. Լևոնյան և ուրիշ.]։ Երևան, Պետհրատ։ 290 էջ։

164. «Շահնամա»-ի ոտանավորների չափը հայ բանաստեղծության մեջ։ «Ֆիրդուսի», բանաստեղծի ծննդյան 1000-ամյակին նվիրված ժողովածու։ Երևան, էջ 117—28։

1935

195. Պարոնյան, Հ. Երկերի լիակատար ժողովածու։ Հտ. 5-րդ։ [Խմբ. հանձնաժողով՝ Մ. Աբեղյան, Ա. Տերտերյան, Գ. Լևոնյան և ուրիշ.]։ Երևան, Պետհրատ։ 282 էջ։

196. Հայոց միջնադարյան առակները և սոցիալական հարաբերությունները նրանց մեջ։ Երևան, 52 էջ։

Առանձնատիպ «ՀՍԽՀ Կուլտուրայի Պատմ. Ին-տի աշխատությունների 1-ին հատորից։

197. Հայոց միջնադարյան առակները և սոցիալական հարաբերությունները նրանց մեջ։ «ՀՍԽՀ Կուլտուրայի պատմ. Ին-տի աշխատություններ», Հտ. 1-ին, Երևան, էջ 7—52։

198. Բոլշևիկները, երբ ձեռնարկում են մի գործ, հաղթահարում են դժվարությունները և գլուխ բերում այն։ «Կուլտուրական ֆրոնտ», Երևան, № 1։

199. Իմ խոսքը։ «Գրական թերթ», Երևան, նոյեմբ. 29։

Հայաստանում սովետական կարգերի հաստատման 15-ամյակի առթիվ։

100. Ինչպես չհիանա մարդը... «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 275։

Հայաստանում սովետական կարգերի հաստատման 15-ամյակի առթիվ։

1936

201. *Սասնա ծռեր։ Հտ. Ա. խմբ. դր. Մ. Աբեղյան, աշխատակցությամբ Կ. Մ.-Օհանջանյանի։ Երևան, Պետհրատ։ 78+1126 էջ։ (Ժողովրդ. բանահյուսություն. Ա. Ժողովրդ. վեպ. Ընդհ. խմբ. պրոֆ. դր. Մ. Աբեղյանի)։*

202. *Գրաբարի քերականություն։ 2-րդ տպգր., վերամշակված։ Երևան, Պետհրատ։ 210 էջ։*

203. *Խավար ու մույլ անցյալից դեպի լուսապայծառ շինարարություն։ «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 62։*

1939

204. *Սասունցի Դավիթ։ Հայկական ժողովրդ. էպոս։ [Համահավաք տեքստը կազմել և տպագրության է պատրաստել Արմֆանի Լեզվի և Գրակ. Ին-տի գիտ. բրիգադան, հետևյալ կազմով՝ պրոֆ.-դր. Մ. Աբեղյան, պրոֆ. Գ. Աբով, Ին-տի ավ. գիտ. աշխատող Ա. Ղանալանյան։ Ընդհ. խմբ. ակադ. Ի. Ա. Օրբելու]։ Երևան, Պետհրատ։ 386 էջ։*

205. Давид Сасунский. Армян. нар. эпос. [Сводный текст составила и подгот. к печати научная бригада Ин-та лит-ры и языка Армфана в составе: докт.-проф. М. Абегяна, проф. Г. Абова, ст. науч. сотрудника Ин-та А. Ганаланяна. Под общ. ред. и предисл. акад. И. А. Орбели]. Ереван, Армгосиздат. 386 стр.

—*Նույնը*՝ Москва, Гослитиздат. XII+336 стр.

—*Նույնը*՝ Москва-Ленинград, изд. Акад. наук СССР. XLIV+384 стр.

Բացի սրանցից լույս է տեսել ՍՍՌՄ մի շարք ժողովուրդների լեզուներով։

206. *Մատենագրություն «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին։ «Սասունցի Դավիթ»։ Հոբել. ժողովածու նվիրված էպոսի 1000-ամյակին։ Երևան, հրատ. Արմֆանի, էջ 8—59։*

207. Библиография об армянском народном эпосе „Давид Сасунский". В сб. посвящ. 1000-летию эпоса. Ереван, изд. Армфана, стр. 55—95.

208. Մատենագրություն «Սասունցի Դավիթ» հայ ժողովրդական վեպի մասին: Բաբայան Մ. և Միքայելյան Ս. Սասունցի Դավիթ: Բիբլիոգրաֆիա: Պր. I. Երևան. հրատ. Պետ. Հանր. գրադարանի, էջ XIII—LXXIII.

209. Да здравствует народ, создавший эпос. „Коммунист", Ереван, № 214.

210. Մեր վեպի էական թեման: «Գրական թերթ», Երևան, № 23:

Արմֆանի 4-րդ գիտ. սեսիայում արած զեկուցման վերջին հատվածը:

1940

211. Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրեններ և անտունիներ: Երևան, Արմֆանի հրատ., 340 էջ:

212. Ժողովրդական խաղիկներ: Գյուղական փոքր երգեր իրենց փոփոխակներով: Խմբ. պրոֆ.-դր. Մ. Աբեղյան, մասնակի աշխատակցությամբ Կոմիտասի: Երևան, Հայպետհրատ: 582 էջ:

213. Մեսրոպ Մաշտոցի մահվան 1500-ամյակի առթիվ: «Խորհրդ. Հայաստան», Երևան, № 159.

214. Վիպական երգեր: «ՍՍՌՄ Գիտ. ակադ. Հայկական ֆիլիալի տեղեկագիր», № 4—5, էջ 45—70:

1941

215. «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ: Երևան, Արմֆանի հրատ., 96 էջ:

216. Կորյուն: Վարք Մաշտոցի: Բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ.-դր. Մ. Աբեղյանի: Երևան, Հայպետհրատ: 126 էջ:

217. Վերածնությունը հայոց հին գրականության մեջ: «ՍՍՌՄ Գիտ. ակադ. Հայկական ֆիլիալի տեղեկագիր», Երևան, № 5—6, էջ 85—106:

218. Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը: «Սովետ. Գրականություն», Երևան, № 1, էջ 47—51, № 2, էջ 41—51:

219. Դարձյալ հայ գրերի գյուտի մասին: Ֆիլ. գիտ. թեկ-

նածու Ի. Աբուլաձեի հոդվածի առթիվ: «Սովետ. Գրականություն», Երևան, № 5—6, էջ 131—4:

220. Առաջաբանի փոխարեն: Աբովյան Խ. Բայաթիներ: Երևան, Պետհրատ, էջ 5—8:

221. Праздник советской культуры. Коммунист Ереван, № 111.

Մոսկվայում կայացած հայ գրականության 10-օրյակի առթիվ:

222. Հաղթությունը մերը կլինի: «Սովետ. Հայաստան». Երևան, 22 հունիսի:

ՍՍՌՄ վրա գերմանացիների ուխտադրուժ հարձակման առթիվ

223. Еще больше укрепим тыл. „Коммунист", Ереван, от 22 июня.

ՍՍՌՄ վրա գերմանացիների ուխտադրուժ հարձակման առթիվ:

224. Ամեն գիտություն հաղթության համար: «Գրական թերթ», Երևան, № 21:

1943

225. Կյանքի և աշխարհայեցողության փոփոխությունը 10-րդ դարի վերջերում և 11-րդ դարի սկզբներում իբրև հիմք հայոց գրականության վերածնության շրջանի: «ՍՍՌՄ Գիտ. ակադ. Հայկական ֆիլիալի տեղեկագիր», սերիա 1-ին, Հասարակ. գիտ., Երևան, № 1, էջ 39—52:

1944

226. Հայոց հին գրականության պատմություն: Գիրք 1-ին: (Սկզբից մինչև X դար): Երևան, ՀՍՍՌ Գիտ. ակադ. հրատ., 647 էջ:

227. Սասնա ծռեր: Հտ. Բ. 1-ին մաս: Խմբ. ակադ. Մ. Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի: Երևան, Պետհրատ: 406 էջ: (Ժողովրդ. բանահյուսություն. Ա. Ժողովրդ. վեպ: Ընդհ. խմբ. ակադ. Մ. Աբեղյանի):

228. Հովհաննես Սարկավագ Վարդապետ: «ՀՍՍՌ Գիտ. ակադ. տեղեկագիր», սերիա 1-ին, Հասարակ. գիտ. Երևան, № 1—2, էջ 31—60:

ՑԱՆԿ

	Էջ
Առաջաբան	7
Մ. Աբեղյանի կյանքն ու գործը. Եր. Տեր-Մինասյան	9

Ա ՄԱՍ

Մ. Աբեղյանը և հայ հին գրականության պատմությունը. Խ. Սարգսյան	25
Մ. Աբեղյանն իբրև ֆոլկլորագետ. Ա. Ղանալանյան	111
Մ. Աբեղյանի քերականագիտական ժառանգությունը. պրոֆ. դ-ր. Ա. Ղարիբյան	149

Բ ՄԱՍ

Վիպասանական հայերեն. ՀՍՍՌ ԳԱ իսկական անդամ, պրոֆ. դ-ր Հ. Աճառյան	163
Նեստորականությունը Հայաստանում 5—6 դարերում. պրոֆ. դ-ր Եր. Տեր-Մինասյան	175
Դավիթ Անհաղթի Վրաստանում լինելու հարցի շուրջը. ՀՍՍՌ ԳԱ թղթակից անդամ, պրոֆ. դ-ր Լ. Մելիքսեթ-Բեկ	243
Միթրա-Միհրը «Սասնա ծռերի» մեջ. պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյան	269
Սոցիալական պայքարի արձագանքները հին հայ գրականության մեջ. Արտ. Կարինյան	329
Կը- մասնիկը և կը-մասնիկավոր բայերի յուրահատուկ առումները հայերենում. Փիլ. գիտ. թեկնածու Աէմ. Մուրվալյան	375
Գր. Մագիստրոսի մոտ Արտաշես Ա-ի վերաբերյալ պահպանված վիպական հատվածի մասին. Փիլ. գիտ. թեկնածու Լ. Խաչիկյան	405

Գ ՄԱՍ

Մ. Աբեղյանի աշխատությունների բիբլիոգրաֆիան	427

Ստորագրված է տպագրության 3/X 1946 թ. ՎՖ 11959, Հրատ. 317, պատ. 627, տիրաժ 1500. 28 տպ. մամուլ, մեկ մամուլում 36,500 տպ. նիշ

ՀՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի տպարան, Երևան, Աբովյան 124.

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.
FL0624449

Чш4
661