

ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԴԻՏԱՆԿՅԱՆ ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

Բանալի բառեր՝ Հայկական ոսկեդար, պատմագիտություն, կրոն, եկեղեցի, բազմաստվածություն, քրիստոնեություն, մշակույթ, քաղաքականություն, իշխանություն, գաղափարախոսական միջավայր, օբյեկտիվ պատմություն:

Հայերենում գոյություն ունեն զույգ՝ «պատմագրություն» եւ «պատմագիտություն» տերմինները «historiography»-ի փոխարեն: Անկախ բառարանային ու հանրագիտարանային բացատրություններից, որպես կանոն, առաջինն օգտագործվում է միջնադարի, երկրորդը՝ նոր ժամանակների համար: Առաջին դեպքում պատմական երկերի հեղինակները կոչվում են պատմիչներ, պատմագիրներ, նոր եւ նորագույն շրջանի հեղինակները՝ պատմաբաններ, պատմաբան-գիտնականներ, պատմագետներ¹:

Հասկանալի է, որ սա պայմանական բաժանում է, եւ ամեն դարաշրջանի պատմագրությունը այդ շրջանի պատմական գիտության արտացոլումն է ու արդյունքը, ուստիեւ տվյալ դարաշրջանի պատմագիտությունը: Հետեւելով, սակայն, այսօրվա ընկալմանը, հարմարության համար ճիշտ կլինի պահել վերը նշված տարբերակումը, քանի որ հայերենն այդ հնարավորությունը տալիս է:

Ո՞րն է պատմագրության/պատմագիտության նպատակը, գործառույթը, կոչումը:

Մի ժամանակ կար «արվեստը արվեստի համար, թե՞ արվեստը ժողովրդի համար» խնդրի քննարկում:

Այս դեպքում էլ, նույն հարցադրմամբ՝ (պատմա)գիտությունը գիտության, թե՞, այնուամենայնիվ, ժողովրդի, ազգի համար է՝ լինի դրա կիրառական, ներգործական նշանակությունը վերջիններիս հասարակական կյանքի, կեցվածքի, վարքագծի վրա անմիջական թե միջնորդավորված:

Պատմագրությունը ստեղծվել է որպես պարզ մի հուշամատյան, ազգի հա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., ashot.sargsan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 27, 2023, գրախոսելու օրը՝ 02.05.2023:

¹ Հայ իրականության համար Միխայել Չամչյանն է (1738-1823 թթ.) համարվում պատմիչների դարաշրջանին հաջորդած առաջին գիտնական պատմաբանը:

մար որպես յուրատեսակ մի ընտանեկան ալբոմ՝ բավարարելու համար մարդկանց՝ անցյալն իմանալու պարզ մարդկային հետաքրքրությունը կամ իրենց ժամանակի իրադարձությունները ապագային փոխանցելու մղումը: Ստեղծվել է որպես զուտ մշակութային երեւո՞ւյթ, որպես ընթերցանության նյութ՝ ծառայելու համար ընթերցողի գեղագիտական եւ հոգեւոր այլ պահանջմունքներին՝ ինչպես գեղեցիկ գրականությունը, ընդհանրապես արվեստը, թե՛, այնուամենայնիվ, տվյալ հանրության վրա ունեցել է, կամ պետք է ունենա ավելի ակտիվ ու ներգործուն մի գործառույթ ու նպատակ:

Անշուշտ, անկարելի էին մարդու հոգեւոր պահանջմունքների վերը նշված այդ բնագավառները, եւ հին պատմագրությունը նաեւ այդ առումներով կարող է ուսումնասիրության նյութ հանդիսանալ ու հանդիսացել է: Ավելին՝ այդ հատկանիշները բազմապատկել են նրա ներգործուն ուժը:

Սակայն ցանկացած ժողովրդի, նրա լինելիության հետ կապված ամենակարելի բնագավառը քաղաքականն է: Եւ պատմագրությունն առաջին հերթին ուսումնասիրելի է այս դիտանկյունից՝ որպես տվյալ ժամանակի՝ տվյալ ներկայի քաղաքական օրակարգն արտահայտող, դրա խնդիրները սպասարկող, ազգի վարքագիծը, մտածողության վեկտորն ու հավակնությունների աստիճանը ձեւավորող, դրանց լուծմանն ուղղված կամ նպաստող ակտիվ մի գործոն, միջոց: Զուտ մասնագիտական որակների կողքին, այս հատկանիշով է առաջին հերթին, որ պետք է իմաստավորվեն ու գնահատվեն ինչպես ամփոփ մի դարաշրջանի պատմագրությունը (իր չափով՝ ընդհանրապես մատենագրությունը), այնպես էլ առանձին պատմիչների գործերը: Այս չափանիշով է նաեւ, որ պետք է չափվի ու գնահատվի այսօրվա պատմագիտությունը²:

Օրվա քաղաքական օրակարգին ամենասերտ առնչությամբ, որպես այն սպասարկող ակտիվ գործոն՝ հայ պատմագրության սկզբնավորման առաջին դարն այս տեսակետից հազվագյուտ է, որպես այդպիսին անհասանելի մնացած ոչ միայն հետագա դարերի պատմագրության, այլ նաեւ նոր ժամանակների եւ հենց արդի, մեր օրերի պատմագիտության նկատմամբ: Ու, թերեւս, դա է պայմանավորել նրա՝ ինչպես քանակական, այնպես էլ որակական բացառիկությունը:

² Ըստ այդմ՝ երկակի կարող է լինել պատմագրության/պատմագիտությանը ազդեցությունը: Եթե այն նսեմացնում է իրականությունը՝ ազգին թերափեմության բարդույթի է հանգեցնում ու նրան գրկում իր օբյեկտիվ հնարավորությունների օգտագործումից: Եւ ընդհակառակը՝ եթե չափազանցում է ամեն ինչ՝ նրան մղում է արկածախնդրական ֆայլերի ու կորուստների: Օբյեկտիվ լինելու դեպքում է այն նպաստում ազգի բանական մտածելակերպի ու վարագծի ձեւավորմանը՝ նպաստելով նրա կենսունակության բարձրացմանը եւ բարգավաճմանը:

5-րդ դարի պատմագրության ֆենոմենը

Անվիճելի է, որ 5-րդ դարի հայ մատենագրությունը հետագա դարերում մնաց չգերազանցված մի գագաթ իրավացիորեն կոչվելով «Ոսկեդար»: Ակադեմիկոս **Գագիկ Սարգսյան**ն այն բնորոշում է որպես Մաշտոցյան մեծագործություն մեր սկզբնական «մշակութային «պայթյուն»՝ դրա ամենացցուն դրսևորումներից մեկը համարելով նույն դարի հայ պատմագրությունը:

«Հայերենի վերածումը բանավոր լեզվից գրավորի հանգեցրեց հայ մատենագրության բուռն հորձանքի սկզբնավորմանը, արգասավորեց մշակույթի և արվեստի մնացյալ բոլոր բնագավառները: Այն յուրօրինակ բռնկի դեր խաղաց մշակութային հուժկու «պայթյունի» համար: Այդ «պայթյունի» արդյունքներից, թերևս, ամենանշանակալիցը հայ պատմագրության արտասովոր ծաղկումն էր: Իրոք, 5-րդ դարի հայ պատմագրական միտքը բացառիկ երևույթ է հայոց ազգային մշակույթի պատմության մեջ, ինչպես նաև համաշխարհային հին և միջնադարյան պատմագրության համակարգում: Այդ հարյուրամյակը միաժամանակ և՛ հայ պատմագրության ծագման, և՛ նրա բարձրագույն զարգացման վկան դարձավ, համընկավ նաև հունա-հռոմեական պատմագրության անկման և բյուզանդականի սկզբնավորման հետ»³:

Արտասովորության, բացառիկության նման գնահատական 5-րդ դարի մատենագրության համար ընդհանրապես, ունի նաև Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը. «Հինգերորդ դարի սկզբում չի եղել հայ գրականություն, հայերեն այբուբեն, գոյություն չունեին Աստվածաշնչի մասերի կամ ամբողջական թարգմանություն, հետեաբար չի եղել մշակված լեզու, եւ հանկարծ, կարծես ձեռքի կախարդական շարժումով, ինչ-որ 20-30 տարում այս բոլորը ստացվում է եւ հասնում գերագույն կատարելության: Համենայն դեպս այդպիսին է տպավորությունը, եթե բավարարվենք նրանով, ինչ որ հաղորդում է հայ գրականության սկզբնական շրջանի ավանդական պատմությունը: Կարո՞ղ է արդյոք դա բավարարել մեզ»⁴: Հեղինակը նկատի ունի, որ դրան բավարար բացատրություն հիմքեր չկան:

Հայ մատենագրության առաջին դարի մասին այսօրինակ բարձր գնահատական-արձանագրումներն ընդհանրական են, համընդհանուր, միաջազգային ճանաչում ունեն եւ հենվում են պատմական իրողության, մեզ հասած փաստական նյութի վրա:

Նկատի ունենալով 5-րդ դարի թարգմանական եւ ինքնուրույն մատենագրական ու մասնավորապես պատմագրական «արտադրանքի» որակական եւ

³ **Գ. Խ. Սարգսյան**, *Մովսես Խորենացի*, Երևան, 1991, էջ 5 (այստեղ եւ այսուհետ՝ հեղինակներից մեջըրումներում ընդգծումներն իմն են – Ա. Ս.):

⁴ **Մ. Տեր-Մովսիսյան**, *Պատմություն սուրբ գրոց հայկական թարգմանություն*, էջմիածին, 2018, էջ 37:

քանակական բացառիկության ու անսպասելիության հրաշքի նմանեցվող երեւույթը, բացատրության կարիք ունեցող բնական հարցեր են առաջացել՝ մշակութային այդ «պայթյունի» հիմքերի, այն պայմանավորող գործոնների, նախորդած համապատասխան մի ավանդույթ-հիմքի՝ գրի, գրականության եւ պատմագրության առումով⁵:

Մի քանի հարցադրումներ ունեն իրենց բացատրության փորձերը, սակայն միայն ներմշակութային հարթության վրա:

Նախ՝ որակական հատկանիշի մասին:

Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանի՝ վերոբերյալ քաղվածքում արտահայտած տարակուսանքն օրինաչափ է. ինչպե՞ս կարող էր «ամենաբարձր կատարելության» մատենագրություն ստեղծվել միայն գրերի ստեղծման հիմքի վրա՝ առանց գրավոր լեզվի համապատասխան մակարդակ եւ մատենագրական ավանդույթ ունենալու: Այդ առիթով Հակոբ Մանանդյանը համարում է, թե զարգացած գրական լեզվի եւ գրականության համար նման հիմք կարող էին լինել շուրջ մեկ դար Աստվածաշնչի բանավոր թարգմանության փորձը եւ բանավոր ճանապարհով փոխանցվող վիպասանքը⁶: Որքան էլ զուտ տրամաբանության հարթության վրա, ներմշակութային շրջանակում սա միակ հնարավոր բացատրությունն է, որին, այլ հիմքերի (նախամաշտոցյան գրականության առարկայական էական փաստերի) բացակայության պայմաններում, դժվար է նոր բան ավելացնել:

5-րդ դարի պատմագրության համար Գագիկ Սարգսյանի արձանագրած որակական հատկանիշի՝ «պատմագիտական մտքի բացառիկ լինելու» փաստի համար, սակայն, նույն չափով կիրառելի չի կարող լինել նման բացատրությունը՝ նկատի ունենալով նախընթաց շրջանում հայ պատմագրական լուրջ ավանդույթի, ուրեմնե՝ հայրենական պատմագիտական մտքի, ըստ էության, բացակայությունը: Մանրամասն քննելով նախամաշտոցյան պատմագրության խնդիրը՝ գիտնականը հօգուտ դրա գոյության երկու կարեւոր հանգամանք է նշում. ա) հայ պետականության բարձր զարգացումը Արտաշիսյանների եւ Արշակունիների շրջանում, բ) նույն՝ արդեն նշված, պատմագիտական մտքի բացառիկությունը 5-րդ դարում⁷: Սրանք, իրոք, կարեւոր փաստարկներ են. պետականությունը պատմագրություն ծնող կարեւոր հանգամանք է, եւ զարգացած պատմագրությունը չէր կարող իր հիմքում մասնագիտական ինչ-որ ավանդույթ չունենալ: Բայց այս ամենը՝ միայն տրամաբանության հարթությունում: Գ. Սարգս-

⁵ Նախալեւոնացյան գրի եւ գրականության հարցը լայն ֆննդության առարկա է եղել (տես՝ Է. Բ. Աղայան, Նախամաշտոցյան հայ գրի եւ գրականության, մեսրոպյան ալբուբենի եւ հարակից հարցերի մասին, Երևան, 1977, աշխատության վերջում բերված է այդ թեմային վերաբերող գրականության ցանկ՝ էջ 264-266):

⁶ Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ, Երևան, 1978, էջ 264: Նույն բացատրությունը նաև էջ 456:

⁷ Գ. Խ. Սարգսյան, «Նախամաշտոցյան շրջանի պատմագրություն», ՊԲՀ, 1, 1969, էջ 107-126:

յանը խնամքով հավաքել, ի մի է բերել տարաբնույթ փաստական նյութը (մատենագրական, հնագիտական) այս ենթագրության հիմնավորման համար: Համենայնդեպս, մեզ չեն հասել ո՛չ նման աշխատություններ, ո՛չ էլ նմանօրինակ գործերի այնպիսի չափի ու որակի մասին վաղ հիշատակումներ, որ պատմագիտական նախընթաց լուրջ ավանդույթ, դպրոց ենթադրեր 5-րդ դարի պատմագրության համար: Կարելի էր մտածել (եւ նման կարծիքներ կան), թե այդպիսիք եղել, բայց ժամանակին ոչնչացվել են, ասենք, քրիստոնեության ընդունման հանգամանքով որպես հեթանոսական շրջանի ժառանգություն:

Քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոն ընդունելուն՝ Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ներկայացող նկարագրություններում անխնա ավերվում են հեթանոսական մեհյանները, հալածվում այդ կրոնի սպասավորները: Նման ավերածություններ (մասնավորապես՝ պաշտամունքի տեղիների եւ առարկաների՝ շինությունների, բազիլիկների, կուռքերի ոչնչացում), անշուշտ, եղել են, սակայն թվում է, թե հասկանալի նկատառումով Ագաթանգեղոսի Պատմության հեղինակը խտացրել է գույները: Մանավանդ՝ պատմագրական դպրոց ենթադրող բավարար գրավոր ժառանգության դեպքում, որ անմիջապես պաշտամունքի առարկա չէր կարող լինել, կարծում ենք, չափազանցրած կլինենք քրիստոնեության ընդունման հետ կապված մշակութային այդօրինակ «ավերածություններ»՝ հետեւանքները: Համենայնդեպս, հունական-բյուզանդական զուգահեռ իրականության մեջ նոր կրոնի ընդունումը, կարծես թե, նման հետեւանքներ չի ունեցել, իր հետ չի սրբել- տարել ամեն ինչ: Հեթանոսական կրոնը հավատացյալներին ներկայանում էր նյութական՝ մեհյանների, տաճարների, արձանների, կուռքերի տեսքով: Դատելով պատմիչների եւ այլ մատենագիրների՝ մեզ հասած տեղեկություններից, փոխանցած պատառիկներից, այն չունեւ նաեւ շատ թիչ համակարգված եւ արձանագրված գաղափարախոսություն, քարոզչական եւ արարողակարգային այնպիսի միջոցառումներ, որոնց համար գրավոր տեքստեր էին հարկավոր: Խոսվում է միայն երգերի, բանավոր վեպերի, ասքերի ու այլ պատմությունների մասին: Այսինքն՝ մեհենական դիվաններում գաղափարական իմաստով քրիստոնեության տարածման համար առանձնապես «վտանգավոր» որեւէ բան չպիտի լիներ: Եւ վերջապես՝ պատմագրական երկեր, եթե այդպիսիք լինեին, կարող էին պահվել ոչ միայն մեհենական, այլ նաեւ, գուցե հենց առաջին հերթին, թագավորական դիվաններում (քանի որ դրանցում արձանագրված տեղեկությունները նախ թագավորական իշխանության մասին պիտի լինեին) իսկ վերջիններս, հաստատ, անխաթար են մնացել⁸:

⁸ Խորենացու հետեւյալ վկայությունը դրա ապացույցն է. Վաղարշակ թագավորը Մար Աբասի բերած Պատմության մատյանը «առաջին իւրոյ գանձուն համարելով՝ դնէ յարժունիսն ի պահեստի մեծաւ զգուշութեամբ» (Ա. Թ.): Օգտագործում ենք հետեւյալ հրատարակությունը.

Իսկ եթե նույնիսկ ինչ-որ բան եղել ու ոչնչացվել է 4-րդ դարի սկզբին, առավել եւս՝ այն չէր էլ կարող հասնել 5-րդ դարի հեղինակներին ու պայմանավորեր նրանց մասնագիտական որակները:

Բոլոր դեպքերում, ո՛չ արդի գիտական ուսումնասիրություններով հաստատված, ո՛չ էլ պատմիչների վկայություններով հավաստված վստահելի հիմքեր չկան մինչգրային շրջանի այնպիսի մակարդակի պատմագրական տեղական ավանդույթի, դպրոցի մասին, ինչը բացատրության հիմք կարող էր դիտվել 5-րդ դարի պատմագիտական մտքի բարձր պրոֆեսիոնալիզմի, բացառիկության համար⁹:

Եւ վերջապէս, նախագրային շրջանի պատմագրական աշխատությունների ամենաշահագրգիռ փնտրողը եղել է Մովսէս Խորենացին՝ որպէս աղբյուր օգտագործելու համար: Նա շատ քիչ բան է կարողացել հայթայթել, իսկ ինչ գտել է (Մար Աբաս, «Հյուսումն պիտոյից», Օղյումպ քուրմի «Մեհենական պատմություններ»)՝ ոչ միայն օգտագործել եւ հիշատակել, այլեւ գնահատել է ըստ արժանվոյն: Բայց նրա հայթայթածն էլ այնքան է եղել, որ դրանց, մեզ հետաքրքրող առումով (որպէս տեղական նախընթաց պատմագրական ավանդույթ, դպրոց ենթադրող իրողություն) որակական նշանակություն չի տվել: Ուստի եւ՝ իր գործի հենց սկզբում «Յաղագս անիմաստասէր բարուց առաջնոցն մերոց թագաւորաց եւ իշխանաց» խոստն վերնագրով մի ամբողջ գլուխ է նվիրել պարսավելու համար նախորդած շրջանի մեր թագավորներին եւ իշխաններին՝ պատմագրության բնագավառն աչքաթող անելու, դրա մասին հոգ չտանելու համար: Այդ առիթով նա նախանձով է հիշատակում այն ժողովուրդներին, որոնք պատմագրություն ունեն՝ «քաղղեացիները, ասորեստանցիները, եգիպտացիները, հելլենացիները»: Ընդ որում, նա համարում է նաեւ, որ պատմագրություն ունենալուն խոչընդոտ չէին կարող լինել ո՛չ միմյանց հաջորդող պատերազմները, ո՛չ էլ հայերեն գրի բացակայությունը. «քանզի գտանին եւ միջոցք լեալ պատերազմացն, եւ գիր Պարսից եւ Յունաց», որոնք լայնորեն օգտագործվել են ու դրանցով իր ժամանակներ են հասել տարբեր բնագավառների վերաբերող բազմաթիվ գործնական փաստաթղթեր եւ զրույցներ. «որովք... առ մեզ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք» (Ա. Գ):

Այսինքն՝ պետք է ընդունել որպէս փաստ, որ հայկական «ոսկեդարին» նա-

Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Բնական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Յ. Յարութիւնեանի, նմանահանութիւն, լրացումներ՝ Ա. Բ. Սարգսեանի, Երևան, 1991, որին հղումները մեր շարադրանքում կդնենք փակագծում, գրքի եւ գլխի նշումով:

⁹ Հրաչյա Աճառյանը կտրականապէս հերժում է ոչ միայն պատմագրության, այլեւ ընդհանրապէս հայ գրականության գոյությունը մինչեւ Մաշտոց. «Հայերը նախքան Մեսրոպը, գրավոր գրականություն չեն ունեցած... Մեսրոպից առաջ հայերեն գրականություն ենթադրելը, որ իբր թե ջնջեց Լուսավորիչը՝ այրելով բոլոր հայերեն գրքերը, անհիմն հեքիաթ է միայն» (Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, Երևան 1984, էջ 456):

խորդած շրջանը պատմագրության ավանդույթի ու դրանով արտահայտված՝ պատմագիտական մտքի առումով, չի ունեցել ներքին, տեղական սնուցման բավարար աղբյուր, հենակետ, ինչով ամբողջությամբ կարելի կլիներ պայմանավորել այդ դարի բարձրակարգ պատմագիտական միտքը¹⁰:

Հաղորդված տեղեկությունների մանրամասն քննությունը բերել է առավել տարածված այն եզրահանգման, որ Մաշտոցյան այբուբենով է հայերենը դարձել գրավոր լեզու: Այսինքն, այն, ինչը որպես փաստ դեռ 5-րդ դարում արձանագրում են Կորյունը եւ մյուսները: Այլ պատասխանները՝ հենված նույն դարի գրավոր հուշարձանների առատության, դրանց լեզվական կատարելության եւ այլ փաստերի վրա, մնում են, թեկուզ տրամաբանական, սակայն ենթադրությունների ոլորտում: Ուստի եւ՝ 5-րդ դարի մշակութային «պայթյունի» համար որպես, դարձյալ ներմշակութային շրջանակներում, տրված բացատրություն, մնում է բավարարվել Գագիկ Սարգսյանի հետեւյալ ընդհանրական եզրահանգմամբ. «Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթը եւ, ինչպես նյութական մշակույթը, դրսևորում է զարգացման երկու, փոխադարձաբար կապված ճյուղ՝ տեղական ժողովրդականը եւ տեղականի եւ հեղինական մշակույթի համատեղման արդյունք հանդիսացած՝ հայ հեղինիստականը: Երկուսն էլ ունեցել են իրենց մեծ նվաճումները եւ իրենց զարգացմամբ ու ստեղծած արժեքներով նախապատրաստել հաջորդ, վաղ միջնադարյան շրջանի հայ ազգային մշակույթի անսխալ խընթաց ծաղկումն ու փթիռումը»¹¹:

Ոսկեդարի իրոք բացառիկ պատմագիտական մտքի հիմքերը փնտրելու հիմնական տեղը մնում է առաջին պատմիչների՝ Հայաստանում գոյություն ունեցող դպրոցներում ու հատկապես Մաշտոցի եւ Սահակ կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ՝ բազմաթիվ ուսանողների արտերկրում բարձրակարգ կրթություն ստանալու, մասնավորապես հունական անտիկ պատմագրական ավանդներին կամ ժամանակի պատմագիտական մտքին ծանոթանալու ու քաջատեղյակ լինելու մեջ¹²: Այսինքն՝ այդ ամենի շնորհիվ է, որ տվյալ բնագավառում տեղի ունե-

¹⁰ Այդուամենայնիվ, նկատի ունենալով հնագույն շրջանի համար հորեմացու հայթայթած սակավ աղբյուրները, Գ. Սարգսյանը համարում է, որ «հայկական հողի վրա գոյություն է ունեցել պատմագրական հաջորդակցություն, որը նեղել-անցնելով դարերը եւ Բրիտոնեության հարուցած պատնեշները, հասել է մեսրոպատառ գրականությանը եւ հատկապես հորեմացուն» (Գ. Ս. Սարգսյան, Հեղինիստական դարաշրջանի Հայաստանը եւ Մովսես հորեմացին, Երևան, 1966, էջ 21-22):

¹¹ Հայ ժողովրդի պատմություն, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատարակություն, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 918 (այս հրատարակությանը հղումներն այսուհետ կտանք ՀԺՊ հապավմամբ):

¹² Ագաթանգեղոսի հեղինակի՝ իր մասին ասած մի խոսքից ենթադրելի է պատմագրության՝ որպես գիտական առարկայի լավագույն ուսուցման հիմքը ժամանակի կրթական համակարգում. «Իսկ մեք որպես ընկալաբ գերամանս Բոյոյ թագատորութեանդ, Բաշդ արանց Տրդատ, Գրել զայս ամենայն՝ որպես օրէն է ժամանակագիր մատենից՝ ըստ այնմ ձեռնդ դրոշմեցաք,

ցած թուիչքային զարգացումը, քանակական հատկանիշից զատ, բնորոշվում է նաեւ պատմագիտական-մասնագիտական առումով որակական բարձր մակարդակով: Այլ հարց է, թե ինչու նման պահանջ ու նախաձեռնություն չէր եղել նաեւ նախորդ դարում:

Ինչ վերաբերում է նույն դարի պատմագրության քանակական հատկանիշին՝ «պատմագրության արտասովոր ծաղկման» փաստին, դրա լիարժեք ու ամբողջական բացատրությունը հասնելն ավելի դժվար է թվում մի այլ հանգամանքով:

Հաջորդ դարերի հայ պատմագրությունը, եթե անգամ գերազանցեր 5-րդ դարին, կարելի կլիներ դրա համար որպես բացատրություն, ելակետային ապահով հիմք դիտել նույն բնագավառում արդեն իսկ առկա՝ հայրենի «ոսկեդարի» հարուստ ժառանգությունը: Մինչդեռ մեր պատմագրության «ծանրության կենտրոնը», բոլոր առումներով, մնաց 5-րդ դարում³: Անշուշտ, խիստ արժեքավոր են նաեւ հետագա դարերի հուշարձանները, եւ դա՝ ոչ միայն հայկական, այլ նաեւ միջազգային չափանիշներով: Սակայն որեւէ դարի, անգամ ավելի ընդարձակ ու ամփոփ մի պատմաշրջանի պատմագրությունն այդպես էլ ոչ միայն չգերազանցեց, այլեւ որեւէ չափորոշիչով չհասավ «ոսկեդարի» պատմագրության մակարդակին, ընդգրկումին ու ծավալին: Եւ այս հանգամանքն ավելի է սրում 5-րդ դարի պատմագրության աննախագեպ բռնկման՝ նաեւ մշակութային ոլորտից դուրս հիմքերի՝ համապատասխան առարկայական ազդակների փնտրտուքի հարցը:

5-րդ դարի մատենագրության քանակական կամ ծավալային առատությունը բացատրվում է քրիստոնեության լիակատար տարածման եւ վերջնական արմատավորման ընդհանրական եւ հրատապ դարձած խնդրով: Այդ խնդրի լուծման անհրաժեշտությամբ էլ պայմանավորված է համարվում դրա «գործիքի»՝ հայերենի այբուբենի ստեղծումը: Այս բացատրությունն են տալիս հարցին անդրադարձող մեր բոլոր պատմիչները:

Սա ճիշտ բացատրություն է՝ Աստվածաշնչից սկսած, դավանաբանական բնույթի թարգմանական գրականության, ինչպես նաեւ նույն նպատակին ծառայող դավանաբանական ինքնուրույն գործերի մասով: Բայց, անգամ այս դեպքում, դա ոչ բավարար է թվում հետեւյալ նկատառումներով.

ըստ օրինակի յունական հարտադրեանն արկեալ ի շար զամենայն» (Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփլիս, 1909, էջ 469, պարագրաֆ 892) (Ագաթանգեղոսին հղումներն այսուհետեւ կտանք տեքստում՝ փակագծում պարագրաֆի նշմամբ):

¹³ Ահա եւ Հ. Անադյանի գնահատականը. «Ե դարը համեմատելով հաջորդ դարերի հետ, շատ նոյս է գրական արտադրության կողմից. սրանց թվական առավելությունը գերազանցում է բոլոր մյուս դարերից» (Հ. Անադյան, Հայոց գրերը, էջ 209):

Քրիստոնեությունը գրավոր վարդապետություն է, ուստի եւ այն ընդունելը, որպէս կանոն, ուղեկցվել է համապատասխան «գործիքի»՝ ազգային այբուբենի ստեղծմամբ: Աստվածաշնչի հայերէն թարգմանության պատմության եւ հանգամանքների ուսումնասիրության մեջ Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը դա հատուկ արձանագրում է. «Ընդհանուր պատմությունից հայտնի է, թէ որտեղ ի հայտ է եկել քրիստոնեական կրօնը, այնտեղ առաջացել է ազգային գրչության պահանջարկ. այդպէս եղել է գոթերի մոտ, այդպէս եղել է սլավոնների մոտ: Ուլֆիլան՝ գոթերի քարոզիչը, իր քարոզի հաջողության համար ստեղծեց գոթական այբուբենը: Կիրիլը... ամենից առաջ կազմեց սլավոններէն լեզվի այբուբենը եւ թարգմանեց սուրբ ավետարանը»¹⁴:

եւ այսպես՝

ա) Քրիստոնեության ընդունումն ու տարածումը դեռ ավելի քան մեկ դար առաջ էր համարվել կարեւորագույն կենսական ու հրատապ քաղաքական խնդիր եւ արվել էր այն որպէս պետական կրօն ընդունելու արմատական, հեղափոխական, խիզախ քայլը: Այսինքն՝ քարոզչական, դավանաբանական բնույթի նյութեր հայերենով ունենալու նման պահանջ պետք է առաջանար ի սկզբանէ՝ դրանից անմիջապէս հետո: Ինչպե՞ս է, որ ամբողջ 100 տարի այդ ուղղութիւնով որեւէ քայլ չի արվել, մինչդեռ հաջորդ հարյուրամյակում այդ ուղղութիւնով գործադրվել են հսկայական ջանքեր, տեղի է ունեցել ահռելի «պայթյուն»:

բ) Առավել եւս պատմագրության նման ծաղկման համար ավելի մեծ է լրացուցիչ բացատրության կարիքը: Պատմագրության, որպէս դիսցիպլինի, կապը դավանական խնդիրների հետ այդչափ սերտ ու անմիջական կարող էր չդիտվել: Այն, փաստորէն, այդպիսին չի դիտվել նաեւ արդի պատմագրության մեջ:

Այսինքն, առաջանում են հարցեր եւ խնդիրներ.

- Չէր կարող ի սկզբանէ եւ ավելի քան մեկ դար չգիտակցվել, որ քրիստոնեությունը, որպէս գրավոր վարդապետություն, լայն զանգվածներին կարելի կլինէր հասցնել միայն համապատասխան նյութը մայրենի լեզվով գրավոր ունենալով: Ինչո՞ւ այլ ժողովուրդներ դա արել են, մենք՝ ոչ: Ի՞նչը կարող էր լինել այդ «հապաղման», հանգստության պատճառը:
- Դժվար է պատկերացնել, թէ օտար լեզուներով (հունարեն, ասորերեն) նոր կրօնի տարածման այդքան ակնհայտ անհարմարությունը հարյուր տարի հետո առաջինը դիպվածով հայտնաբերել է Մաշտոցը՝ Գողթն գավառում քարոզչություն անելիս, ինչպէս դա ներկայացնում են պատմիչները:
- Դժվար է պատկերացնել նաեւ, թէ ավելի քան հարյուր տարի չի գի-

¹⁴ Մ. Տեր-Մովսիսեան, Պատմութիւն սուրբ գրոց..., էջ 38:

տակցվել համապատասխան քարոզչական նյութերը մայրենի լեզվով ունենալու համար այդքան անհրաժեշտ՝ հայերեն գրի ստեղծման (կամ այլ մի գիր հայերենին հարմարեցնելու) հարցը: Ինչո՞ւ է դա հենց այդպես ներկայացվում ու դրան այդչափ մեծ կարեւորություն տրվում 5-րդ դարի պատմիչներից սկսած:

- Անբավարար է նաեւ հայ մատենագրության, մասնավորապես պատմագրության բուռն ծաղկումը միայն գրերի գյուտով պայմանավորելը (տե՛ս վերելում խորենացու վկայությունը՝ այլ գրեր օգտագործելու հնարավորության մասին): Եթե նկատի ենք ունենում գրերի գյուտի պաշտոնականացված թվականը (405/406) եւ 5-րդ դարի պատմագրական հուշարձանների ընդունված թվագրումը, ապա ստացվում է, որ գրերի գյուտից մոտ չորս տասնամյակ ուշացումով է ծնվում հայ պատմագրությունը՝ կարճ ժամանակում ծնունդ տալով 6 նշանավոր հուշարձաններին¹⁵:
- Ինչպե՞ս է, որ սեփական պատմության գրավոր արձանագրման նկատմամբ երկար դարերի պետականության պայմաններում այդքան անտարբեր հայ քաղաքական ու մշակութային ընտրանին (ըստ խորենացու), 5-րդ դարի կեսերից (երբ արդեն չկար թագավորության տեսքով հայ պետականությունը) կտրուկ շահագրգիռ ու նախանձախնդիր դարձավ սեփական պատմության արձանագրմանը: Մինչդեռ օրինաչափը հակառակն է՝ պետականության պայմաններն են նպաստավոր պատմագրական երկերի ստեղծման համար: Ո՞րն էր այն հուժկու ազդակ-խթանիչը, շարժառիթը, որ բացակայել էր մինչ այդ, իսկ հետագա դարերում էլ նույն ուժեղությամբ չի դրսևորվել:

Այսինքն՝ 5-րդ դարի համար «մշակութային պայթյուն», «գրականության ոսկեդար» բնորոշումները, արժանի ու ճշգրիտ գնահատականներ լինելով հանդերձ՝ արձանագրումներ են ավելի շատ մշակութային հարթության վրա: Կարծում ենք, դրա բացատրությունները ամբողջացնելու կարեւոր հնարավորություն է պարունակում տվյալ խնդիրը, մասնավորապես պատմագրության մասով, քաղաքական հարթության վրա ավելի ուշադիր դիտարկումը: Նկատի ունենք նման քննությունը հետեւյալ երեք հարցերի ավելի լայն համատեքստում.

¹⁵ Ստ. Մալխասյանը տալիս է այսպիսի ժամանակագրություն. եղիշե՝ 461թ., Ագաթանգեղոս՝ 461-465, Վկայաբանություն Թադեոսի՝ 465-470, Փավստոս Բուզանդ՝ մոտ 475, Մովսես Խորենացի՝ մոտ 485, Ղազար Փարպեցի՝ 490-ականներ (Ստ. Մալխասյան, Բանասիրական ուսումնասիրություններ, Երևան. 1982, էջ 34: Այս ցանկում չկա Կորյունը, որի աշխատանքը Մանուկ Աբեղյանը թվագրում է 443-451 թվականների միջև (տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, աշխարհաբար թարգմանությունը ներածական ուսումնասիրությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1962, էջ 5:

Ա) Մշակույթի եւ քաղաքականության կապը:

Բ) Պատմագրության եւ գաղափարախոսության կապն ընդհանրապես, իրադարձությունների, իրողությունների, օբյեկտիվ իրականության վրա այդ կապի ազդեցությունը՝ ինչպես ներկայի, այնպես էլ անցյալի առումով:

Գ) Կրոնը ոչ միայն որպես մշակութային, այլ, առաջին հերթին, նաեւ որպես քաղաքական երեւույթ դիտարկելը. կրոն եւ իշխանություն փոխհարաբերությունը:

Հնդ որում՝ երեք հարցերն էլ, իրենց խնդիրների կայունությամբ, ժամանակային լայն ընդգրկում ունեն եւ հնագույն ժամանակներից հասնում են ընդհուպ մեր օրերը:

Մշակույթ եւ քաղաքականություն

Յուրաքանչյուր հասարակություն որեւէ պատմաշրջանում ապրել եւ ապրում է փոխկապակցված երեք հիմնական՝ տնտեսական, մշակութային եւ քաղաքական կյանքով կամ հարթություններում: Վերջին երկուսը շատ ավելի սերտ, փոխներգործուն կապի մեջ են եւ անհնար է միմյանցից առանձնացնել: Մշակույթն ընդհանրապես, դրա վերելքը, վայրէջքը, ուղղությունները եւ այլն, զարգացման ներքին կարեւոր հանգամանքներից ու ազդակներից զատ, կարող են պայմանավորվել տվյալ պատմաշրջանի քաղաքական կյանքով, վերջինիս առաջնահերթ օրակարգերով, դրանց ստեղծած մթնոլորտով ու միջավայրով: Մշակութային կյանքի ուսումնասիրումը կարող է հստակեցնել, առարկայացնել ժամանակաշրջանի քաղաքական օրակարգի խնդիրները, եւ ընդհակառակը՝ քաղաքական իրողությունների ուսումնասիրումը կարող է վերհանել մշակութային դրսեւորումների ազդակներն ու հիմքերը: Պատմության զարգացման գործընթացում, որպես շարժիչ ուժ, առաջնայինն, անշուշտ, քաղաքական գործոնն է՝ իշխանության համար պայքարի տեսքով, մշակույթը դրա սպասավորի դերում է, բայց կարեւորը դրանց անհերքելի փոխադարձ կապն է, ինչը եւ պետք է անպայման հաշվի առնել քաղաքական եւ մշակութային իրողությունները քննելիս: Քաղաքական կյանքի եւ քաղաքական իշխանության հետ, բնականաբար, տարբեր են մշակույթի տարբեր բնագավառների կապի սերտության եւ փոխներգործության աստիճանը: Այդ կապը, եթե քիչ նկատելի, կամ միջնորդավորված է նյութական մշակույթի հետ, ապա ընդհակառակը՝ սերտ է ու անմիջական հոգեւոր մշակույթի հետ:

Եթե համարենք, ինչպես ավանդաբար ընդունված է, որ, կրոնը մշակութային երեւույթ է, ապա քաղաքական կյանքի այդ կապն առաջին հերթին կրոնի հետ է:

Կյանքի յուրաքանչյուր բնագավառի, այդ թվում նաեւ մշակույթի, դրա մաս

համարվող կրոնի զարգացման ընթացքի հիմքերն, անշուշտ, բնական է փնտրել իր ներսում՝ նախորդ շրջանում ստեղծված արժեքների, գոյացած ավանդույթի, նաեւ՝ այլ մշակույթներից կրած ազդեցությունների շրջանակներում:

Հայ ժողովրդի պատմության ակադեմիական հրատարակությունը այդ խնդիրը մինչքրիստոնեական շրջանի տարբեր փուլերի համար հենց այդպես էլ ամփոփում է: Ահա համապատասխան բաժիններում գնահատականների կամ եզրահանգումների այդ պատկերը ժամանակային հաջորդականությամբ.

1. «Նախնադարյան նյութական արտադրության, սոցիալ-տնտեսական ու պատմական հարաբերությունների առաջադիմությանն առընթեր ծագում, զարգանում ու կատարելության է հասնում նաեւ տեղաբնակ ցեղերի հոգեւոր կյանքը՝ գաղափարաբանությունը, կրոնն ու արվեստը՝ նախադասակարգային մշակույթի կարեւորագույն այն բաղադրիչները, որոնց հիման վրա մ.թ.ա. 1-ին հազարամյակում, փոխադարձ կապի եւ առնչության մեջ ձեւավորվեցին նախ ուրարտական եւ ապա վաղ հայկական մշակույթի բարդ եւ գեղեցիկ կառույցները»¹⁶:
2. «Հայ հասարակության անմիջական ակունքներից մեկի՝ Ուրարտուի մշակույթի համառոտ ակնարկը ցույց է տալիս, որ հինարեւելյան տիպի ուշ շրջանի այդ պետությունն ունեցել է բարձր զարգացած ինքնատիպ մշակույթ, որն սկզբնապես կապված է եղել խուրրիական աշխարհի հետ, իսկ ավելի ուշ, մ.թ.ա. 9-րդ դարից սկսած, կրել է Ասորեստանի ուժեղ ազդեցությունը: Բայց... մշտապես պահել է իր մշակույթի ուրույն գծերը եւ ազդել ոչ միայն իր կազմի մեջ մտած երկրների, այլեւ այն երկրների մշակույթի զարգացման վրա, որոնց հետ հարաբերություն է ունեցել»¹⁷:
3. «Վաղ հայկական մշակույթը» ներկայացնող գլխում (մ.թ.ա. 6-4-րդ դդ.), ըստ էության, նման ամփոփիչ խոսք էլ չկա դրա հիմքերի մասին: Խոսք չկա նաեւ «Հայերի հնագույն հավատալիքները» բաժնում քաղաքական իշխանության եւ կրոնի կապի մասին¹⁸:
4. «Հին արեւելյան հարուստ, բայց եւ տարբեր երկրների ինքնատիպ մշա-

¹⁶ ՀԺՊ, հ. 1, էջ 246:

¹⁷ ՀԺՊ, հ.1, էջ 420 (համապատասխան զույգը՝ «Արվեստ, կրոն, գիր, գրականություն» վերնագրով): Թվում էր, թե այստեղ «Կրոնը եւ հավատալիքները» ենթազյխի տակ (էջ 407-414) արձանագրում կլինի պետական, բաղադրական կյանքի հետ կրոնի առնչության մասին: Նույն կերպ՝ նման մի ակնարկ չկա նաեւ Ուրարտուի «Պետական կառուցվածքը» բաժնում (էջ 344): Եւ դա այն դեպքում, երբ սեպագիր աղբյուրները դրա համար ավելի քան բավարար նյութ են տրամադրում (տե՛ս Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երեւան, 1990, մասնավորապես՝ էջ 33-35:

¹⁸ ՀԺՊ, հ.1. էջ 464-486:

կույթը խաչավորվեց փարթամորեն ծաղկած հելլեն մշակույթի հետ՝ ծնունդ տալով մի նոր յուրահատուկ բնույթի մշակույթի, որը զարգանալով նոր հասարակական տնտեսական հիմքի վրա, ինքն էլ ստացավ այսպես կոչված **հելլենիստական կերպարանք**»¹⁹:

Այսինքն՝ մշակույթին վերաբերող բաժինները համարյա ամբողջությամբ մեկուսացված են քաղաքական կյանքից եւ ներկայանում են, մի տեսակ, որպես «ինքնին» երեւոյթ: Մշակույթի, որպես մի ամբողջության, այնպես էլ առանձին բնագավառների զարգացումն ու դրսեւորումները բացատրվում են միմիայն նախորդ փուլերի ձեռքբերումներով, առավելագույնը՝ այդ հիմքին ավելացնելով «հասարակական-տնտեսական զարգացման» հերթական փուլի գործոնը եւ արտաքին ազդեցությունները:

Սա, բնական ու ճիշտ մոտեցում լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ, միակողմանի է, քանի որ իր մեջ չի ներառում վերոնշյալ երեք փոխկապակցված բնագավառներից **քաղաքականը**: Հատկանշական է, որ նախադասակարգային, ուրարտական ու հին հայկական, ապա հելլենիստական դարաշրջանների մշակույթներին վերաբերող երեք ընդարձակ բաժիններում **քաղաքական** բառը, կարծես թե, օգտագործվում է միայն մեկ անգամ, այն էլ «Հելլենիստական թատրոնը Հայաստանում» ենթավերնագրով ներկայացող մասնավոր մի հարցի տակ (հեղինակ՝ Գ. Խ. Սարգսյան)²⁰:

Մշակույթի որեւէ ճյուղի դրսեւորման եւ քաղաքական կյանքի, քաղաքական երեւոյթի հետ կապի մասին խոսք չկա նաեւ դրա համար ամենասպասելի տեղում՝ «Հին հայկական պաշտամունքը եւ կրոնը» (էջ 900-906) ենթագլխում: Հեթանոսական կրոնական կառույցի՝ քրմության մասին «Քրմերի դերը հասարակական կյանքում» վերնագրի տակ, ընդամենը 12 տողում միայն նրանց տարբեր գործառնությունների ցանկն է, հողային սեփականությունը եւ այլ ունեցվածքը: Քաղաքական իշխանության հետ ոչ մի կապ՝ ինչպես հեթանոսական կրոնական համակարգի ընդհանրապես, այնպես էլ դրա սպասավորների դեպքում:

¹⁹ ՀԺՊ, հ.1, էջ 847: Ամբողջ գլուխը «Հայկական մշակույթը հելլենիստական դարաշրջանում» բաժինը՝ էջ 846-918: «Հին հայկական պաշտամունքը եւ կրոնը» ենթագլուխը՝ էջ 900-906):

²⁰ «Այդ փաստը (թատրոնի գոյության – Ա. Ս.) ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է որոշ պատկերացում կազմել դասական եւ հելլենիստական շրջանի թատրոնի գեղարվեստական բարձր արժեքից բացի, նաեւ նրա **հասարակական-քաղաքական** դերի մասին», «Թատրոնը իշխող դասակարգի խոսափողն էր, որի միջոցով նա իր գաղափարախոսությունն էր փոխանցում փաղափ-պետության բնակիչներին» (ՀԺՊ, հ.1, էջ 915): Նույն հեղինակն է, որ այդ կապը կարճաժամ արձանագրում է մշակույթին չվերաբերող «Հայաստանի պետական կարգը հելլենիստական Հայաստանում» գլխում. «Թագավորական դինաստիայի պաշտամունքը, որ հաճախ անվանում են «փաղափական կրոն», պետական իշխանության այլ միջոցների շարքում ունեցել է լուրջ սոցիալական ֆունկցիա՝ օժանդակել տիրող դասակարգին նրա տիրապետության օժանդակման գործում» (ՀԺՊ, հ. 1, էջ 678):

Այսինքն՝ մշակույթի ասպարեզի զարգացման մասին ամփոփիչ գնահատականները ճիշտ լինելով հանդերձ, հիմքում ունեն այն իմաստավորելու հիմք բաղադրիչներից միայն մեկը՝ ներքինը, ներմշակույթայինը եւ, դրանով իսկ, միակողմանի են կամ ամբողջական չեն: **Նկատի ունենք, մասնավորապես, կրոնի եւ իշխանության կապը ու դրա քաղաքական իմաստավորումը:**

Այնպես չէ, որ այդ մասին վկայող հիմքեր չկան: Ընդհակառակը, դրանք բազմաթիվ են՝ ցայտուն արտահայտված, մասնավորապես, թագավորների նախնիների պաշտամունքի եւ հենց իշխող գահակալների աստվածացման ու պաշտամունքի տեսքով: Եթե կա նյութը, եղել են նաեւ գիտական անդրադարձներ: Ուրարտական շրջանի համար այդ տեսանկյունով դիտարկումներ եւ արձանագրումներ կան Սիմոն Հմայակյանի աշխատություններից մեկում²¹: Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանի համար նույն խնդիրն ավելի առարկայական է ներկայացնում Գագիկ Սարգսյանը²²: Ընդ որում՝ միջազգային պատմագիտությունը քաջատեղյակ գիտնականը, նկատի ունենալով տիրակալների ու նրանց նախնիների պաշտամունքին վերաբերող ոչ միայն հայկական նյութը, կրոնի, որպես քաղաքական գործոնի անտեսման նույն դիտարկումն է անում նաեւ հենց միջազգային պատմագիտության համար:

«Ի վերջո մի քանի խոսք քննության առարկա երեւույթի սոցիալ-քաղաքական նշանակության մասին: Արտասահմանյան հետազոտողները, որոնք հսկայական ու մանրակրկիտ աշխատանք են կատարել տիրակալի ու նրա նախնիների պաշտամունքի՝ տարբեր երկրներում ու ժամանակաշրջաններում գոյություն ունեցած կոնկրետ ձևերի ու դրսևորումների բացահայտման գործում, **հաճախ սքողում, ավելի ճիշտ՝ մերժում են նրա սոցիալ-քաղաքական նշանակությունը, որպես միապետի կենտրոնացված իշխանությանը օժանդակող միջոցի**»²³:

Այսինքն՝ կրոն — իշխանություն կապի ավելի հիմնավոր վերհանման ու քաղաքական իմաստավորման անբավարարությունը, ընդհուպ դրանից խույս տալը, ոչ թե հենց հայ պատմագիտությանը բնորոշ երեւույթ է, այլ նաեւ ընդհանրական բնույթ ունի: Մերժելով նման մոտեցումը ու դրա համար բերվող փաստարկները «սոփեստություն» գնահատելով, Գ. Սարգսյանը ճշգրիտ նկատում է. «Բայց չէ՞ որ իշխանությունը, մեկ անգամ հաստատվելով, այնուհետեւ անսասան չի մնում... իշխանությունը մշտական նեցուկի ու հենարանի կարիք է զգում, որոնք և հելլենիստական միապետները որոնում և գտնում են տիրող դասակարգի տարբեր սոցիալական շերտերում ու տարրերում, ներգրավելով այս գործի

²¹ Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորություն..., էջ 33-35:

²² Գ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը..., էջ 21-78:

²³ Նույն տեղում, էջ 76-77:

մեջ, անշուշտ, և հոգևոր զենքը, առաջին հերթին՝ կրոնը»²⁴։ Այս բանաձևեր պետք է տարածել հելլենիզմին նախորդող եւ հաջորդող դարաշրջանների վրա։

Պատմագրություն եւ գաղափարախոսականություն

Իշխող գաղափարախոսությունների ներգործիչ ազդեցությունը մշակույթի տարբեր ճյուղերի եւ առաջին հերթին պատմագրության վրա ընդհանրական երեւույթ է։ Ներգործությունն այնքան ավելի զգալի է, որքան տվյալ գաղափարախոսությունն «ագրեսիվ» է, այլընտրանք չի հանդուրժում եւ հավակնում է միակը լինելու, ընդհուպ՝ համաշխարհային տիրապետության դերի։ Այդպիսիք են եղել միաստվածային կրոնական վարդապետությունները, ժամանակակից աշխարհում՝ ազգի բացառիկության հիմքով «ազգային գաղափարախոսություն» հռչակված, ընդհուպ ֆաշիզմին սահմանակցողները, վերազգայինները, օրինակ՝ մարքսիստական-կոմունիստականի տեսքով եւ դրանց տարատեսակները։ Որքան մեծ է գաղափարախոսությունների ներգործուն ուժը, այնքան ավելի մեծ է այդ միջավայրում գոյացած պատմագրության (հնում) եւ պատմագիտության (նոր ժամանակներում) վրա դրանց գրաքննիչ ներգործությունը հօգուտ տվյալ գաղափարախոսության, ուստի եւ՝ ի վնաս պատմական ճշմարտության, օբյեկտիվության։

Հայ պատմագրությունը (ինչպես եւ միջնադարյան պատմագրությունները մեծագույն մասամբ) գործնականում ամբողջությամբ գոյացել է հոգեւոր-եկեղեցական գաղափարախոսական միջավայրում։ Այդ միջավայրը, բնականաբար, իր սրբագործած արժեքներով, առանցքային գծերով, որոշակիացրած շրջանակներով ու հավակնություններով պետք է պայմանավորեր պատմագրության որակները, թողներ իր կնիքը՝ նաեւ ի վնաս իրադարձությունների եւ իրողությունների օբյեկտիվության, պատմականության։ Նույնքան բնական է, որ նոր եւ նորագույն շրջանում պատմական գիտությունը պիտի բախվեր այդ ամենի իներցիային՝ ավանդական պատմությունը գիտականի վերածելու իր առաքելությունը կատարելիս։ Դա տեղի է ունեցել աստիճանաբար, ինչպես օտար աղբյուրների տվյալների եւ նորահայտ հնագիտական նյութի համադիր գիտական քննությամբ, այնպես էլ ուսումնասիրման մեթոդների կատարելագործմամբ։ Սակայն բոլոր առումներով չէ, որ այս գործը հնարավոր է եղել հասցնել իր վերջնականության։ Նկատի ունենք ոչ միայն այն, որ նոր շրջանում գիտնականների մի մասն էլ գործել է իշխող մեկ այլ գաղափարախոսական միջավայրում (խորհրդային-կոմունիստական), ենթարկվել դրա կարծրատիպերի ու շրջանակների թեղադրանքին։ Պատճառը նաեւ պատմական նույն փաստերն ու վկայությունները (որոնք վաղուց հայտնի են) ուսումնասիրելու գիտանկյունների հետ է

²⁴ Նույն տեղում, էջ 77։

կապված, այս դեպքում, մասնավորապես, օբյեկտիվ պատճառներով, քաղաքական դիտանկյունից դրանց ուսումնասիրման եւ իմաստավորման սահմանափակության, որ, ինչպես վերելում տեսանք, միայն հայկական երեւույթ չէ:

Նդել եւ դեպքեր, երբ դարերից եկած սրբագործված պատկերացումների իներցիան պատմագիտությանը հաղթահարել է:

Օրինակ՝ Պապ թագավորի դեպքում: Մեր հին մատենագիրները նրան ներկայացնում են ամենաբացասական գծերով եւ որակումներով՝ մեղադրելով Ներսես կաթողիկոսին թունավորելով սպանելու, այլ հանցանքների ու ժամանակին հայտնի բոլոր հնարավոր մեղքերի ու աղտեղությունների մեջ: Ողջ միջնադարում այդ բնութագրերը սրբագործված էին եւ անփոփոխ²⁵: Պատմագիտությանը աղբյուրների նույն վկայությունները քաղաքական դիտանկյամբ իմաստավորելով, վերանայել է այդ պատկերացումները եւ գնահատականները, պատմիչների ամբաստանությունները համարելով հորինված՝ Պապին գնահատել որպես պետականության շահերից բխող համարձակ քայլեր անող իրատես քաղաքական գործիչ²⁶:

Երբեմն այդ իներցիան հնարավոր չի եղել հաղթահարել:

Հայոց պատմության ամենասրբագործված դրվագներից մեկը Վարդանանց պատերազմն է՝ Ավարայրի ճակատամարտով: Հիմքում Նդելի եւ Ղազար Փարպեցու պատմություններն են, ըստ որոնց՝ քրիստոնեությանը նվիրյալ «ուխտապահները» Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ հայրենասիրության ու հերոսության մարմնավորողներ են, «ուխտագանցները»՝ Վասակ Սյունու գլխավորությամբ՝ վատության ու դավաճանության տիպարներ:

Նույն այդ նյութը, ընդամենը փոխելով դրա ուսումնասիրման դիտանկյունը եւ նայելով վերը նշած քաղաքական հայացքով, փորձել է իմաստավորել Ն. Ադոնցը եւ հանգել բոլորովին տարբեր արդյունքների ու գնահատականների²⁷: Ինչպե՞ս գալ նման դիտանկյան. «Եթե մի կողմ նետելու լինենք վարքագրական տեսակետը, որով Նդելն եւ Ղազարը դիտում են իրերը, եւ շարադրանքից հեռացնեք կուսակցական եւ Վասակի նկատմամբ թշնամական ոգին, ապա իրադարձությունը մեզ կներկայանա այլ լույսի ներքո»: Կստացվի, որ Վասակ Սյունին, որ գլխավորում էր նախարարների մեծամասնությանը, իրավիճակի գնահատականի հարցում պարզապես առաջնորդվել է քաղաքական իրատեսությամբ. «Հայոց իշխանները, առավել եւս երկրի կառավարիչ Վասակը, օժտված էին քաղաքական խոհեմությամբ եւ քաջ գիտակցում էին, որ իրենց համար անհ-

²⁵ Այդպիսին է Պապը Բուզանդից սկսած մինչեւ հայ միջնադարյան պատմագրության ավարտը եւ պատմագիտության սկիզբը խորհրդանշող Մ. Զամչյան (տե՛ս Մ. Զամչյան, Հայոց պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1985, էջ 468-469):

²⁶ Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ, էջ 216: ՀԺՊ, հ.2, էջ 103-105:

²⁷ Ն. Ադոնց, Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատաստանի առաջ, Երևան, 2007:

նարին է ուժերը չափել հզորագույն միապետության հետ»²⁸: Եւ դա այն բանից հետո, երբ արդեն հայտնի էր դարձել, որ չի լինելու բյուզանդական եւ այլ տեղերից սպասվող կարեւոր օգնություններ, որոնք նկատի ունենալով է, որ մինչ այդ Պարսկաստանին զինված ապստամբությամբ ընդդիմանալու որոշում էր կայացվել հենց Վասակի մասնակցությամբ եւ առաջնորդությամբ²⁹:

Դավաճանությունը, որպէս կանոն, անհատական ակտ է հօգուտ թշնամու, նեղ անձնական որոշակի շահագրիտությամբ: Անբնական ու անտրամաբանական է, որ քաղաքական վճիռ կայացնող սուրբեկտների (այս դեպքում՝ հայ նախարարների) մեծամասնության որդեգրած ուղին դավաճանական լիներ, փոքրամասնությանը՝ հայրենասիրական: Ընդ որում՝ այս եւ նման այլ դեպքերում ոչ միայն պարտադիր չէ, այլ նաեւ անհեթեթ է ու հակագիտական՝ կողմերին այդ որակումներով պիտակավորելը:

Ու թեեւ Ն. Ադոնցի մոտեցումն ու եզրահանգումները պաշտպանեցին նաեւ հայտնի մի քանի այլ գիտնականներ, այնուամենայնիվ, պաշտոնական պատմագիտությունը մնաց եղիշեի եւ Փարպեցու գծած եւ եկեղեցու կողմից դարբերված սրբագործած պատկերացումների ու զնահատականների շրջանակներում³⁰:

Այդ հողվածում Ադոնցն այսպիսի մի արձանագրում է անում.

«Քրիստոնեական նորածին լուսավորության ազդեցության տակ տեղի ունեցած ժողովրդական ոգու արագ վերելքը արտահայտություն գտավ պարսկական միապետության դեմ ուղղված, այսպէս կոչված, կրոնական շարժման մեջ: Այդ շարժման նկատմամբ ավանդական հայացքը, որն անցել է այն նկարագրող պատմիչներից նոր հետազոտողներին, ինձ թվում է միակողմանի եւ իրերի իրական դրությունը չհամապատասխանող... Այս տեսքով են պատմիչները մեզ ներկայացնում հայերի ապստամբությունը 5-րդ դարում, ընդ որում՝

²⁸ Նույն տեղում, էջ 8:

²⁹ Ավելի վաղ շրջանի իրադարձությունների հետ կապված՝ նույն Վասակին Կորյունի տված ամենաբարձր գնահատականի առանցքում հենց իրատեսության հատկանիշն է. «Սիւնեաց Բաջ Սիսական Վասակ, այր խորհրդական եւ հաննարեղ եւ յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստութեամբն Աստուծոյ» (**Կորյուն**, *Վարք Մաշտոցի*, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթություններով ի ձեռն *Մանուկ Աբեղյանի*, Երևան, 1941 թ.՝ էջ 62: Այստեղ Կորյունին հղումներ կանենք տեքստում, փակագծում միայն գլխահամարի նշմամբ): Խորենացին, որ գրում է ավելի ուշ (արդեն հայտնի Ավարայրից հետո), նույնպէս Վասակին հիշատակում է դրական ենթատեքստով: Բնականաբար, ծանոթ լինելով Կորյունի տված ներբողական գնահատականին, բայց, թերեւս, նկատի ունենալով ժամանակի սրբագործված պատկերացումները, նա բավարարվում է միայն Վասակի տարիփայլին բնորոշմամբ «մանուկն Վասակ» (Գ.ԾԴ.):

³⁰ ՀԺՊ, հ. 2, «Հայոց պատերազմը» գլուխը, էջ 176-192: Այստեղ միայն կարճատև ծանոթությամբ նշված է, որ Ա. Գարագաշյանը, Ն. Ադոնցը, Հ. Արմենը, Ստ. Մալխասյանը, Խ. Վեմյանը «Վասակ Սյունու Բաղաբական կողմնորոշման եւ վարձագծի հարցում այլ կարծիք ունեն» (էջ 182):

ներանք, որպես հոգեւոր կոչման եւ դաստիարակության տեր անձինք, ջանում են ամբողջ պատմությունը հաղորդել կրոնական բնույթ»³¹:

Որոշակի մի հարցի առիթով Ադոնցի՝ քաղաքական դիտանկյունից կատարած քննությունը եւ տված այս հակիրճ գնահատականն այլ բան չէ, քան հենց պատմական իրողությունների արձանագրման վրա իշխող գաղափարախոսության ակտիվ ներգործություն՝ իրողությունների խաթարման հետեւանք ունեցող մի օրինակ³²: Այն հանգիստ կարող է տարածվել նույն եւ հետագա դարերի ու պատմիչների վրա՝ տարբեր չափերով ու դրսեւորումներով վերաբերել մեր պատմության ավանդված նմանօրինակ այլ «նուրբ» գրվագներին:

Քաղաքական մեկնակետով անցյալի դիտարկումը հայ պատմագիտության համար մշտապես է գաղափարախոսական լուրջ խոչընդոտներ ունեցել՝ ազդելով պատմության հավաստիության, օբյեկտիվության, գիտականության վրա՝ ընդհուպ աղավաղելով ու կեղծելով իրողությունները կամ փակելով դրանց հասնելու ճանապարհը:

Մինչխորհրդային շրջանում, ինչպես ասացինք, դա եղել է միջնադարյան պատմագրությունից եկած, Հայ առաքելական եկեղեցու գաղափարաբանությանը ներծծված, սրբագործված ու տարածված պատկերացումների մինչեւ վերջ չհաղթահարված իներցիան:

Խորհրդային տարիներին այլընտրանք չհանդուրժող իշխող գաղափարախոսությունը շատ ավելի ագրեսիվ էր. պատմության ըմբռնումը պետք է բխեր խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսությունից, հարմարեցվեր ու ծառայեր դրա կանխադրույթներին՝ ի վնաս պատմության գիտականության, հավաստիության եւ օբյեկտիվության: Իսկ առօրյա կյանքում ընդհանրապես «քաղաքական» բառի հասկացության վրա դրված «տաբու», կարծես, մեխանիկորեն տարածվում էր նաեւ այդ դիտանկյունից անցյալի ուսումնասիրման վրա՝ հետազոտողներին ականա հեռու պահելով նման հարցադրումներից:

Եթե Ադոնցը մեր պատմության միայն առանձին մի գրվագի առիթով, եւ «կրոնական երանգավորում» մեղմ գնահատականով է արձանագրել քրիստոնեական գաղափարախոսության ներգործուն դերը պատմական իրողություն-

³¹ Ն. Ադոնց, Մարգարան Վասակը..., էջ 5-7:

³² Դժվար է պատկերացնել, որ նման մթնոլորտում նույն շրջանի հայ-պարսկական հարաբերությունների, նույն պատերազմի մասին 5-րդ, առավել եւս հաջորդ դարերում կարող էր գրվել պատմագրական այլ երկ, որտեղ պատմական այդ դրվագում Վասակը կնեղկայանար որպես լայնախոն եւ իրատես փառափառ գործիչ, ինչպես համոզված է Ադոնցը: Եթե ամփամ գրվեր, եկեղեցական միջավայրում այն գոյության իրավունք եւ հնարավորություն չէր կարող ունենալ:

ների հավաստիության վրա³³, ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի՝ խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսության խաղացած դերի առիթով տված գնահատականը վերաբերում է հենց ողջ պատմական անցյալին: Այն, որքան արտաքուստ դաժան, սակայն ճշգրիտ է եւ զգաստացնող.

«**Իշխող քաղաքական գոկտրինայի թույնը**, հոսելով հին պատմությունից դեպի նորը, հետզհետե ուժեղանում էր, իսկ հասնելով նորագույնին, պարզապես կազմալուծում այն: Բայց միայն սա չէր դրա վտանգը: Այն իր օրինակով սովորեցնում էր բոլոր պատմաշրջաններին մերձեցողներին **պատմական փաստերի աղավաղման, նենգափոխման թույլատրելիությունը**, նաև այնպիսի դեպքերում, երբ այդ արվում էր ոչ թե իշխող գոկտրինայի հոլով, այլ ցանկացած «բարձր» քաղաքական, կեղծ հայրենասիրական, ազգային, խմբակային կամ որևէ այլ նպատակով»³⁴:

Այս արձանագրումը, կարելի է ասել, ընդհանրական է, կիրառելի է ցանկացած պատմաշրջանի համար՝ կախված դրա գաղափարախոսականացված միջավայրի միջնորդի խտությունից եւ «ազդեցիկությունից»: Վերջիններս էլ, իրենց հերթին, ուղիղ համեմատական են այդ պահին հետապնդվող հիմնական քաղաքական խնդիրներին տրված կարեւորությունը:

Վերեւում ն. Ադոնցից մեջբերված քաղվածքում «բանալի բառը» «**կրոնական բնույթ**»-ն է («...նրանք որպես հոգեւոր կոչման եւ դաստիարակության տեր անձինք, ջանում են ամբողջ պատմությանը հաղորդել **կրոնական բնույթ**»), Գ. Սարգսյանից բերված քաղվածքում առանցքային այդ բառն է՝ «**իշխող գոկտրինան**»: Սրանք նույնական են եւ հանդիսանում են տվյալ պահին իշխող, այլընտրանք չհանդուրժող միակ գաղափարախոսության՝ պատմության, եւ հատկապես ժամանակով մոտ պատմության վրա թողած ակտիվ ներգործության հիմքը: Իսկ այդ ներգործությունը ոչ թե մշակութային, բարոյական կամ այլ կատեգորիաների հետ է կապված, այլ, դրա տակ առաջին հերթին **իշխանություն, ազդեցություն, դիրքի պահպանման քաղաքական խնդիրն** է՝ լինի դա հոգեւոր, թե աշխարհիկ հարթություններում:

Հետկոմունիստական Հայաստանում, հանգամանքների բերումով, շուրջ 70

³³ Այս եւ հետագա դարերում նմանօրինակ այլ խնդիրների մասին՝ տե՛ս նաև Ադոնցի «Քաղաքական հոսանքները հին Հայաստանում» աշխատանքը (Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 17-48):

³⁴ Գ. Սարգսյան, «Մեր օրերի իմ ընկալումները», «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 14.08 – 15.08.1992: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ա. Սարգսյան, «Հասարակական գիտությունների բնագավառում ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի բարեփոխման ծրագիրը», ՀՀ, 3, 2021, էջ 311-320): Գիտնականի այս բանաձեւն արժե որ լինի հայ պատմագիտության համար զգաստացնող ուղեցույց. եթե այս մոտեցումը չի դրված պատմական ուսումնասիրության հիմքում, այն ոչ միայն դադարում է գիտական լինելուց, այլև ֆաղափար կամ իմաստով ազգի համար դառնում է վնասակար ու կոռուտաբեր:

տարի որպես միակը իշխած խորհրդային-կոմունիստականին փոխարինեց «ազգային գաղափարախոսություն» պիտակով դարձյալ միակը լինելու կարգավիճակի հավակնող, «հայրենասիրականի» լուսապսակ սեփականած հայդատականություն/պահանջատիրությունը: Գաղափարախոսական այդ նոր հիմքը, որպես ուղղորդիչ, պետք է նույն ապականիչ ու կազմալուծիչ հետեւանքներն ունենար պատմագիտության վրա, ինչ իր նախորդը՝ հին, բայց հատկապես նոր եւ նորագույն պատմության համար: Պատմաբանական հանրությունը, սակայն, հեշտությամբ տրվեց «հայրենասիրականի» ու «ազգայինի» գալթակղությունը, մանավանդ, որ գաղափարախոսական շրջանակներում աշխատելն, ընդհանրապես, սահմանափակ ջանքեր ու գիտելիքներ պահանջելով, շատ ավելի հարմարավետ է, հաճախ նաեւ շահավետ, քան ազատության մեջ ստեղծագործելը:

Այսինքն՝ ինչպես պատմագրությունը եւ պատմագիտությունը (նաեւ մշակույթի տարբեր ճյուղերն իրենց չափով) ուղղորդող եւ կաշկանդիչ շրջանակների մեջ են հայտնվում, երբ ունենում են որոշակի մեկ գաղափարախոսական հիմք (առավել եւս, երբ այդ գաղափարախոսությունը պետական մակարդակի է բարձրացված կամ հանրայնորեն «ազգայինի» ու «հայրենասիրականի» համարում է ձեռք բերում)՝ դառնալով իշխանության ապահովման հիմք, գործոն: Նման միջավայրում տուժում է պատմության գիտականությունը, իջնում նրա հավաստիության աստիճանը, աղավաղվում, ընդհուպ նենգափոխվում են իրողությունները հօգուտ տվյալ գաղափարախոսության հիմքով գործող իշխանական կառույցի: Եթե 20-21-րդ դարերում դա տեղի է ունենում պատմության նոր եւ նորագույն շրջանի համար, բնական է, որ նույն տեսանկյունից պետք է դիտարկվի նաեւ հին շրջանը, սկսած միակ գաղափարախոսություն դարձած քրիստոնեության ընդունման շրջանից, երբ «նոր եւ նորագույն» շրջան էին 4-րդ եւ 5-րդ դարերը:

Եւ սա, ընդհանուր առմամբ, միայն գիտության հարց չէ, այլ շատ կարեւոր գործնական ու կենսական քաղաքական խնդիր է ամեն մի ժողովրդի ներկայի եւ ապագայի առումով: Նաեւ սեփական պատմությունից մակածված օբյեկտիվ պատկերացումն է ազգին ինքնագնահատականի ճշմարիտ հիմք տալիս, եւ ճշմարիտ ինքնագնահատականն է, որ օգնում է ազգին իր ներկայում մնալ իրատեսության դաշտում, հեռու արկածախնդրությունից ու, դրանով իսկ, ապահովել իր ապագան: Հին, թե նոր՝ հավաստի պատմությամբ է, որ արձանագրվում են իրական, օգտակար «պատմության դասերը»: «Բարձր» քաղաքական, կեղծ հայրենասիրական» հիմքով (եւ հատկապես այս հիմքով) խեղաթյուրված պատմության վրա այդ դասերն էլ արձանագրվում են խեղաթյուրված՝ գործնական քաղաքականության մեջ հիմք դառնալով մանիպուլյացիաների, արհավիրքներ բերող արկածախնդրության: Դրան կարող են նպաստել ոչ միայն նոր եւ նորագույն, այլ նույնիսկ հազարամյակներ առաջ տեղի ունեցած իրադարձություններ

րի «հայրենասիրական հերոսականացում»-խեղաթյուրումները, երբ դրանք գիտություն մեջ սրբագործվում եւ շարունակում են պահպանել իրենց քաղաքացիությունը:

Այսպիսով, եթե մեր ժամանակներում պատմագիտությունը կարող է էական շեղումներ, բեկումներ ունենալ իշխող գաղափարախոսությունների ազդեցության մեջ, նույնը չէր կարող չլինել հնագույն շրջաններում: Այդ բեկումն այնքան ավելի մեծ պետք է լիներ, որքան խիտ լիներ գաղափարախոսական միջավայրի մթնոլորտը: Ընդհանուր առմամբ՝ խնդիրը հանգում է կրոն - իշխանություն հարաբերությանը: Ընդ որում՝ խոսքը վերաբերում է առաջին հերթին հոգեւոր իշխանությանը, որը գաղափարախոսության կրողն էր՝ գաղափարախոսական կառույց, որի շրջանակներում ստեղծվում էին պատմագրական գործերը:

Կրոն եւ իշխանություն. խնդիրը բազմաստվածության շրջանում

Մարդկության պատմության շարժիչ ուժը ըստ մարքսիստական գաղափարախոսության՝ դասակարգային պայքարն է եղել:

Իրականում իշխանության ձգտումը, իշխանության համար պայքարն է եղել ու առայժմ մնում որպէս մարդկության պատմության շարժիչ ուժը:

Մարդկային հասարակություններում իշխանությունը դրսեւորվել է երկու հիմքով՝ աշխարհիկ եւ հոգեւոր:

Պատմագիտությունը կրոնն ավանդաբար ներկայացնում է մշակույթի բաժնում³⁵ (եւ դա, հավանաբար, ոչ միայն հայ պատմագիտության մեջ), ընդ որում՝ քաղաքական կյանքի հետ դրա ունեցած կապի, առնչության, եթե ոչ բացակայության մասին խոսելու անհրաժեշտ է: Չնայած՝ վաղուց շրջանառվում են «աշխարհիկ իշխանություն» եւ «հոգեւոր իշխանություն» եզրերը:

Եթե նյութական մշակույթի տարբեր ճյուղերի դեպքում կարելի է խոսել քաղաքական կյանքի հետ դրանց ունեցած, ուղղակի կամ միջնորդավորված, տարբեր աստիճանի կապերի մասին, ապա կրոնի դեպքում այդ կապը շատ ավելին է. կրոնը եւ քաղաքական կյանքն ի սկզբանե եղել են գիրկընդխառն, միաձուլված:

Կրոնը իր համապատասխան կառույցներով իշխանության սուբյեկտ է այնպէս, ինչպէս ֆիզիկական ուժի, բռնության վրա հենված աշխարհիկ պետական իշխանությունը:

Որպէս այդպիսին՝ երկուսն էլ ունեն որոշակիորեն առանձնացող օբյեկտ/առարկա հանրություն ու պայքարում են դրա պահպանման ու ընդլայնման համար, քանզի երկուսն էլ դրանով են սնվում, դրանով գոյատեւում, հզորանում եւ բարգավաճում: Տարբերությունն այն է, որ աշխարհիկ իշխանության դեպքում

³⁵ ՀԺՊ, հ. 1, էջ 246-250, 407-413, 663-666, 900-906, հ. 2, էջ 71-80:

այդ առանձնացումը առարկայական պետական-աշխարհագրական սահմաններով է, իսկ նրա օբյեկտը հարկատու հպատակը կամ քաղաքացին է, մինչդեռ հոգեւոր իշխանության տիրապետության սահմանները կարող են լինել նաեւ անառարկայական, դավանական, իսկ այդ դավանանքի կրող նրա իշխանության օբյեկտ հավատացյալը՝ անկախ աշխարհագրությունից ու պետական սահմաններից:

Հիմքերի իմաստով կա եւս մի կարեւոր նմանություն-նույնականություն: Աշխարհիկ իշխանության (սկզբնական ձեւերից մինչեւ պետականության մակարդակ) հաստատման միջոցը առարկայական բռնի ուժն է, որի նկատմամբ անզորության ու վախի զգացումն է ստիպում մարդուն զիջել իր ազատությունների մի մասը ու ենթարկվել այդ ուժը մարմնավորողին: Հոգեւոր իշխանության դեպքում (սկսած առաջին հավատալիքներից մինչեւ կուռ կրոնական կառույցներ) չկա, կամ միշտ չէ որ կա, առարկայական բռնի ուժի գործոնը, սակայն այն կա աներեւույթի, գերբնականի ձեւով, ու դարձյալ՝ դրա նկատմամբ անզորության ու վախի զգացումն է ստիպում մարդուն ենթարկվել այդ ուժը ներկայացնողին՝ անհատ «Միջնորդից» մինչեւ կրոնական նվիրապետություն:

Այսինքն՝ կրոնը, որպես իշխանության սուբյեկտ, ավելի շուտ, կամ առաջին հերթին, քաղաքական երեւույթ է:

Այդպես է սկսվել ու այդպես է եղել ի սկզբանե:

Մարդկային հոտին հաջորդած առաջին հանրույթը, երբ ունեցավ նաեւ առաջին հավատալիքները, ստացավ իշխանության ձեւավորման երկու հիմք կամ աղբյուր: Առաջինը «աշխարհիկն» էր, որ գալիս էր, թերեւս, հոտային կյանքի շրջանից: Ֆիզիկական ուժով, անձնական այլ կարողություններով մյուսներից առանձնացող անհատը բնական ընտրությամբ դարձել է «Առաջնորդ»՝ որպես այդպիսին մյուսներից առանձնանալով դիրքով, իրավունքներով, արտոնություններով: Սա արդեն իշխանություն է: Երկրորդը հոգեւորն է, հավատալիքների զարգացման ինչ-որ փուլում գերբնական ուժի եւ մարդու միջեւ (այս դեպքում, թերեւս, ոչ այնքան բնական ընտրությամբ) ի հայտ է գալիս «Միջնորդ» անհատը՝ դրանով իր համար մյուսներից նույնպիսի առանձնացող դիրք, դրանից բխող իրավունքներ եւ արտոնություններ ապահովելով: Սա նույնպես իշխանություն է: Առաջինի՝ «Առաջնորդի» իշխանությունը ավելի ուշ պիտի վերաճեր աշխարհիկ հիմքի վրա իշխանության մեխանիզմի՝ պետական կառույցի, երկրորդի՝ «Միջնորդի» իշխանությունը՝ հոգեւոր հիմքով կրոնական կառույցի, դարձյալ որպես իշխանության մեխանիզմի:

Մինչդեռ երկուսի համար էլ նույնն էր իշխանության առարկան՝ հանրույթը, իսկ իրական իշխանությունը մեկն էր: Մրցակցությունն ու հակադրումը անխուսափելի էր, սակայն ակնհայտ էր նաեւ իրական իշխանությունը կիսելու եւ միմյանց նեցուկ կանգնելու միջոցով այդ իշխանությունը կայուն՝ ներքին եւ արտա-

քին վտանգներից ապահովելու երկուստեք խիստ ձեռնտու հնարավորությունը: Դա պիտի տաներ աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանությունների փոխշահավետ համակեցության պարտադրանքի, ինչը շատ վաղուց գիտակցվել, ավելի ուշ ճշգրիտ ձեւակերպվել է դեռ միջնադարում: Նման մի հստակ բանաձեւ ունի 10-րդ դարի արաբ պատմագիր Մասուդին՝ Արտաշիր Ա-ի՝ իր որդի Շապուհին տված խորհրդի տեսքով.

«Իմացիր, իմ որդի, որ կրոնը եւ թագավորությունը երկու քույրեր են, որոնցից եւ ոչ մեկը չի կարող գոյություն ունենալ առանց մյուսի. որովհետեւ կրոնը թագավորության հիմքն է, իսկ թագավորությունը կրոնի պաշտպանն է»³⁶:

Եթե արտաքին վտանգի դեմ աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանության ընդհանուր շահն այս համագործակցությունը կարող էր դարձնել բացարձակ, ապա ներքաղաքական հարթության վրա չպիտի լիովին կանխեր ներքին մրցակցությունն իրական եւ ամբողջական իշխանություն կամ դրա առավել մեծ մասն ունենալու գայթակղությունը:

Կրոնը ցանկացած տիպի իշխանության ու հասարակության համար կարող էր իրականացնել կենսականորեն կարեւոր գործառույթներ.

ա) իշխանության առարկա հանրույթի ներսում ծառայեր որպես հասարակական համակեցության կանոնակարգման, դրանով իսկ՝ ներքին կայունության ապահովման միջոց.

բ) կրոնական հավատալիքի տարբերությամբ կարող էր գծվել իշխանության օբյեկտ հանրություն, միավոր «մենքի» շատ ավելի լայն շրջանակ, քան տոհմի հիմքում դրված արյունակցական կապն էր (ցեղ, ժողովուրդ, ազգ).

գ) դրանով կարելի էր սրբագործել աշխարհիկ իշխանության օրինակարգությունը, բարձրացնել նրա անձեռնմխելիության աստիճանը:

Ճիշտ է՝ այս խնդիրները կարելի էր լուծել նաեւ ֆիզիկական ուժով եւ բռնությամբ, բայց դա անապահով հիմք էր աշխարհիկ իշխանության համար. միշտ կարող էր հանդես գալ ուժի նույն հատկանիշով ավելի օժտված մեկ ուրիշը որպես մրցակից: Աշխարհիկ իշխանությունն, իր հերթին, կարող էր ապահովել կրոնական կառույցի նյութական բարեկեցության, բարգավաճման հիմքերը:

Սրանով, սակայն, չէր կարող վերանալ իրական իշխանության համար աշխարհիկի եւ կրոնականի հակադրության ու պայքարի պոտենցիալ վտանգը: Դրանից խուսափելու համար էլ գտնվեցին տարբերակներ: Նրբերանգները չհաշված՝ դրա արդյունքում եղել են հետեւյալ երեք դեպքերը.

ա) Աշխարհիկ իշխանության գերակայություն հոգեւորի նկատմամբ. որպես կանոն՝ այդպես է եղել հեթանոսության դարաշրջանում: Քրիստոնեության շրջանում՝ բյուզանդական կայսրերը կարողացան պահպանել բացարձակ իշ-

³⁶ Մեջբերումն ըստ Հ. Մանանդյանի (տե՛ս Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Բ, էջ 73):

խանություն եկեղեցու նկատմամբ. եկեղեցին, ըստ էության, պետական հիմնարկի, պատրիարքը՝ պետական ծառայողի կարգավիճակ ունեին:

բ) Երկու իշխանության կրողների համատեղում մեկ անձի մեջ. հայտնի է, որ հաճախ թագավորները եղել են նաեւ քրմապետեր³⁷ կամ այդ պաշտոնը հանձնարարել ամենամոտիկ, վստահելի ազգականի³⁸: Աշխարհիկ եւ հոգեւոր բարձրագույն իշխանությունները համատեղել են արաբական խալիֆաները:

գ) Հոգեւոր իշխանության գերակայություն աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ. քրիստոնեական իրականության մեջ դրա օրինակն է Հռոմեական սրբազան կայսրության մեջ իրական իշխանության (ինվեստիտուրայի՝ տվչության) համար տեւական պայքարը (11-13-րդ դարեր) պապականության եւ աշխարհիկ իշխանության կրող կայսրերի մեջ:

Ընդ որում՝ եթե հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանությունների պայքարի սկիզբը ժամանակագրական իմաստով հազարամյակների խորքում կարելի է նշել միայն մոտավոր, ապա դրա ավարտին այսօր էլ չենք հասել. կան երկրներ եւ ժողովուրդներ, որոնք դեռ չեն ազատվել կրոնի եւ քաղաքական իշխանության այդ «գիրկընդխառն», սերտաճած վիճակից եւ իրական իշխանության համար ներքին պայքարից: Դեռեւս կան կրոնական պետություններ, որոնցում իրական քաղաքական իշխանությունը հոգեւոր դասի ձեռքում է:

Կրոնը, ինչպես ասվեց, ավանդաբար համարվել եւ համարվում է մշակութային երեւույթ: Ավելին, այդ մասին ընդարձակ գիտական հետազոտություններում երբեմն քիչ է խոսվում քաղաքական կյանքի հետ դրա փոխներգծուն սերտ կապի մասին: Մինչդեռ այդ կապն օրգանական է. կրոնը ի սկզբանե եղել է քաղաքական երեւույթ իր՝ անմիջական իշխանության ձգտելու եւ կրելու, ընդարձակելու ներքին մղումով, միաժամանակ նաեւ աշխարհիկ իշխանության օրինակարգության միջոց ծառայելու զույգ հանգամանքներով:

Ըստ այդմ՝ որպես քննության առարկա խիստ կարեւորություն են ստանում կրոնի եւ քաղաքականության փոխադարձ ազդեցությունները, կրոնների ու դրանց դավանանքների արժեքային համակարգը, ըստ այդմ՝ նրանց պատկերացումները իդեալական քաղաքական ուսմունքի, իդեալական պետական համակարգի ու կառուցվածքի, դրանցում իր տեղի ու դերի մասին: Սա պատմական իրողությունները հասկանալու եւ գնահատելու պարտադիր ելակետ է ցանկացած դարաշրջանի համար, իսկ որոշ երկրներում՝ ընդհուպ այսօր:

Այսինքն՝ հայ պատմագրության առաջացման, զարգացման ու մեկնաբանման խնդրում որպես առաջնային մեկնակետերից մեկը պետք է հաշվի առնել

³⁷ Տրդատ Ա-ն Հայաստանում նաեւ քրմապետ էր (տե՛ս ՀԺՊ, հ. 1, էջ 755):

³⁸ Այսպես՝ ըստ Խորենացու՝ Արտաշես քրմապետ էր նշանակել իր որդի Մաժաթին (Բ. ԾԳ.), Նովանդը՝ իր եղբայր Նովագին (Բ. Խ.):

նաեւ թագավորի եւ եկեղեցու միջեւ մի կողմից՝ արտաքին վտանգի եւ ներքաղաքական կայունության հարցերում փոխշահավետ համագործակցության, մյուս կողմից՝ իրական իշխանության համար ներքին մրցակցության անբաժանելի խնդիրները: Երկուսն էլ պիտի պայմանավորեին ինչպես նման երկեր ստեղծելու շարժառիթները, այնպես էլ դրանց գաղափարական ուղղվածությունը եւ ներգործությունը ներկայացվող իրադարձությունների բովանդակային կողմի, օբյեկտիվության աստիճանի վրա:

Պետականությունների կազմավորվածք սկսվող հայտնի պատմությունը կրոնի հիմքով, նկատի ունենալով վերջինիս «համաշխարհային» տարածվածության աստիճանը, բաժանվում է երկու մասի. բազմաստվածության շրջան եւ միաստվածության շրջան:

Խնդիրը ճիշտ է հանգեցնել միայն «առաջադիմականի» եւ «հետադիմականի», առավել եւս՝ «ոչ իրականի» եւ «իրականի», «ոչ ճշմարիտի» եւ «ճշմարիտի»: Յուրաքանչյուր դեպքում, ունենալով հանդերձ տվյալ երկրի եւ ժամանակի որոշակի օրակարգերից բխող պատճառներ³⁹, այս հերթափոխությունը, կարծում ենք, ընդհանրական ու առաջնային մի հիմք էլ ունի՝ պայմանավորված իշխանության օրինակարգության ու դրանով իսկ՝ անձեռնմխելիության խնդրով: Միայն հայկական եւ հարակից ժողովուրդների հայտնի պատմության շրջանառված նյութի վրա էլ դա սխեմատիկ կարելի է ցույց տալ⁴⁰:

Ուրարտական դիցարանի գերագույն աստված Խալդին ինքն «արքա» է եւ պատկերվում է գահի վրա նստած: Խալդին «տեր» է, «մեծություն», որեւէ բան կատարվում է միայն նրա «զորություն» կամ «հրամանով»: Արձանագրություններում ոչ թե թագավորները, այլ «Խալդին է արշավում», իսկ թագավորների մեծագործությունները կատարվում են «հանուն Խալդիի»: Նա է թագավորական իշխանության իրավունք տվողը կամ օրինակարգության հաստատողը՝ «Խալդին ինձ արքայություն տվեց»: Իսկ իշխանական այդ իրավունքն, իհարկե,

³⁹ Մարմախտ պատմաբան Շառլ Էնշլենը, հետեւելով տվյալ գաղափարախոսության հիմնադրույթներին, որպես միաստվածության տարածման ու հաստատման միակ հիմք համարում է այն, որ Բիստոնեությունը հասարակության արդեն չկառավարվող ներքին շերտերին կոչ էր անում դասակարգային պայքարից հրաժարում, ֆարոգում էր հնազանդություն եւ հեզություն (տե՛ս **Էնշլեն Շառլ. Կրոնի ծագումը**, Երեւան, 1956, էջ 201): Սա, ըստ էության, ցանկացած կրոնի, որպես հասարակական համակեցության ապահովման գործառնությունից մեկի՝ մարմախտական գաղափարախոսությանը հարմարեցված ձեւակերպում է:

⁴⁰ Հենվում ենք Ս. Հմայակյանի՝ ուրարտական շրջանում, եւ Գագիկ Սարգսյանի՝ հելլենիստական շրջանում գահակալների ու նրանց նախնիների աստվածացման մասին հետազոտությունների նյութերի վրա (Ս. **Հմայակյան**, *Վանի թագավորության պետական կրոնը*, Գ. **Սարգսյան**, *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*:

ստանում էին Մուծածիրում գտնվող՝ Խալդիի կենտրոնական տաճարում: Սա առաջին քայլն է, երբ գահակալը դեռեւս համեստագույն դիրքում է գերագույն աստծու (նաեւ մյուս աստվածների) նկատմամբ:

Թագավորական իշխանությունն ամրապնդման կամ գահակալի օրինակարգության բարձրացման երկրորդ քայլով աստվածացվել են թագավորների նախնիները: Երրորդ քայլով աստվածացվել են նաեւ գործող թագավորները: Ճիշտ է՝ դիրքով դեռ շատ համեստ, վերջին շարքերում, բայց նրանք հայտնվել են աստվածների ընդհանուր պանթեոնում⁴¹: Ուրարտական թագավորական իշխանության եւ կրոնի միաձուլված վիճակն այնքան ցայտուն է, որ այն բնորոշվում է որպէս «գիցապետական միապետություն»⁴²: Նույն հիմքով է, որ հելլենիզմի դարաշրջանի համար գիտություն մեջ օգտագործվում է «քաղաքական կրոն» եզրույթը⁴³:

Թագավոր – աստված հարաբերության մեջ ստացվում է հետեւյալ օղակներից բաղկացած եթե ոչ հստակ ժամանակագրական, բայց հստակ ուղղվածություն՝ քայլերի տրամաբանական հաջորդական մի շղթա հինգ մականգնական:

Ա) Թագավորը շատ հեռու է գերագույն աստծուց, իր օրինակարգությունը, հաջողությունները եւ ամեն ինչ ստանում է նրանից, նրան է պարտական ամեն ինչով:

Բ) Աստվածացվում են թագավորի նախնիները: Ու թեւ նրանք ընդհանուր պանթեոնում հետին տեղ են զբաղեցնում, սակայն դրանով արդեն գործող թագավորն ինքնաբերաբար դառնում է աստվածորդի:

Գ) Թագավորն ուղղակի ինքն իրեն հռչակում է գերագույն աստծու որդի (Ալեքսանդր Մակեդոնացին եգիպտոսում իրեն հայտարարեց Ամոնի որդի):

Դ) Թագավորը կենդանության օրոք ինքն է հռչակվում, կամ իրեն են հռչակում աստված. Մակեդոնացուն աստված հռչակեցին Աթենքում, հելլենիստական աշխարհի տիրակալներն ունեին «փրկիչ աստված», «հայտնված աստված», «բարեգործ աստված», «արդարադատ աստված» պատվանունները: Հայաստանում «աստված» էր կոչվում Տիգրան Մեծը: Հռոմի կայսրերն աստվածացվում էին մահից անմիջապէս հետո:

Ե) Հաջորդ քայլով թագավորն արդեն կոչվում էր «միակ աստված», ընդհուպ՝ «ավելին քան աստված», ինչպէս Ալեքսանդրի հաջորդներից Դմետրիոսը:

Այս շարքում առաջին չորս օղակները հաստատում, եւ գուցէ ավելացնում են, ինքնակալի իշխանության օրինակարգության, անձեռնմխելիության, ապահովության հիմքը, աստիճանը: Դրանց ուղղագիծ տրամաբանական շարունա-

⁴¹ Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 33-34:

⁴² Նույն տեղում, էջ 18:

⁴³ ՀԺՊ, հ. 1, էջ 678:

կուլթյուն, կուլմինացիան թվացող վերջինը, հենց այն կետն է, երբ կրոնը կարող է կորցնել աշխարհիկ իշխանության համար օրինակարգության, ամբողջական հիմք ու աղբյուր լինելու իր կարեւոր գործառույթը: Աստծուց վերեւ գրվելով՝ ինքնակալ իրեն զրկում է ի վերուստ, աներեւոյթ ուժի կողմից տրված օրինակարգության հովանոցից: Նրա իշխանության միակ հենարանն ու գրավականը մնում է միայն սեփական՝ տեսանելի, շոշափելի ուժը, ինչը եւ դրան ավելի մեծ նույնպիսի ուժ հակադրելու գայթակղության ճանապարհ էր բացում ուրիշների համար: Ի վերուստ օրինակարգություն շնորհողը պետք է շատ հեռու, անհասանելի լինի: Բազմաստվածության պարագայում կարծես անխուսափելի նման ընթացքից հետո կրոնի հիմնական այդ գործառույթն այլեւս անհնար էր ապահովել կամ դժվար էր վերադառնալ դրան:

Մինչդեռ կենսական այդ գործառույթը կարող էր կատարել կուռ գաղափարախոսությամբ միաստվածային կրոնը: Այդպիսին էր քրիստոնեությունը, որտեղ Աստված ոչ միայն միակն էր, այլեւ շատ հեռու ու անքննելի: Այստեղ «զբաղեցված» էր նաեւ «Աստծու որդու», ընդ որում՝ Միակ, «Միածին» որդու տեղը: Մնացած ամեն ինչ պետք է լիներ նրանցից ներքեւ, նրանց բարեհաճությամբ, օգնությամբ եւ օրհնությամբ: Այսինքն, կարծես թե, իշխանության կրող ինքնակալ - աստված փոխհարաբերությունն այդ կերպ վերադառնում էր իր սկզբնական, ելման դիրքին, երբ նույնպես թագավորը շատ հեռու էր աստծուց (մանավանդ՝ գերագույն աստծուց), ամեն ինչ ստանում է նրանից եւ նրան էր պարտական ամեն ինչով: Այն տարբերությամբ, որ հիմա աստված ոչ թե առաջինն է կամ գերագույնն աստվածների պանթեոնում, այլ մեկն է, եզակի է, եւ փակված են նրան մոտենալու, առավել եւս հավասարվելու բոլոր ճեղքերն ու ճանապարհները:

Այնպես չէ, որ հենց այդ նպատակով էր ստեղծվել միաստվածային քրիստոնեությունը. այն իշխանական «վերեններում» չէր մտահղացվել: Միաստվածային կրոն էր նաեւ հուդայականությունը, որ մինչ այդ արդեն դարերի պատմություն ուներ, բայց այն իր շեշտված յուրահատկությամբ չձառաջեց եւ չէր կարող ծառայել այդ նպատակին: Հուդայականության դավանանքը հստակ ազգային պատկանելություն էր նշանակում որպես առանձնացման հիմք, քրիստոնեությունը ընդհակառակը՝ ընդհանրական էր, նեղ ազգային բնութագիր չուներ. քրիստոնյա կարող էր դառնալ ցանկացած ազգի ներկայացուցիչ՝ առանց կորցնելու իր ազգային հատկանիշը, որը պարզապես երկրորդ կամ երրորդ պլան էր մղվում⁴⁴: Իսկ որ վաղ շրջանի քրիստոնեությունը էական տարբերություններ

⁴⁴ Քրիստոնեության այս հատկանիշի հիմք է համարվում մասնավորապես Պողոս առաքյալի խոսքը. «Ուրի միանգամ ի Քրիստոս մկրտեցարու՞մ՝ զՔրիստոս զգեցեալ եմ. չիմ խտիւ, ոչ Հռէի

ունեն մի քանի դար հետո արդեն նվիրապետական կառույցներ ունեցող եւ պետական կրոնի աստիճանի բարձրացած քրիստոնեությունից, նշանակում է, թե այս կրոնը նաեւ անհրաժեշտ ճկունության հատկանիշ ունեն։ Իսկ այդ ճկունությունը նրան դրսից՝ աշխարհիկ իշխանությունից չհաղորդվեց։ «Իշխող դասակարգը» չէ, որ նոր կրոնը հարմարեցրեց իր շահերին։

Քրիստոնեության երկու առանցքային հատկանիշ, թերեւս, վճռական դեր խաղացին նրա արագ տարածման համար.

Առաջին. «Ներքեւում» ստեղծված լինելը որպէս «ճնշված դասակարգերի» կրոն։ Դրանով այն գայթակղիչ ու հարազատ պիտի լիներ հասարակության ամենալայն շերտերի համար։ Կարող է պարագոքսալ թվալ, սակայն նոր կրոնի տարածմանը նպաստել են նաեւ նրա դեմ առաջին շրջանում հարուցված հալածանքները։

Երկրորդ. նրա վերագգային, ընդհանրական լինելու, համայն մարդկությունը համախմբելու ու դրանով իսկ աղետներ ու թշվառություն բերող պատերազմներին վերջ տալու, խաղաղ համակեցության⁴⁵ ապահովման նրա գաղափարախոսությունը⁴⁶։

Պուցե ոչ նույնքան կարեւոր, որքան վերոնշյալները՝ քրիստոնեությունն առավելություն պիտի ստանար հեթանոսության նկատմամբ եւս երկու հարցում, այն է՝ ներհասարակական կյանքի ավելի մանրակրկիտ կանոնակարգման, եւ երկրորդ՝ մարդու բնական՝ հույսի եւ մխիթարության պահանջմունքների բավարարման ավելի մշակված գործիքակազմով։

Այս հատկանիշներով իր մեկնարկում անհրաժեշտ տարածում ապահովելուց հետո, այն իշխանության հասնելու՝ որեւէ կրոնի համար բնական ներքին մղումով գտավ դրա ուղիները, միջոցները, ստեղծեց անհրաժեշտ մեխանիզմը։ Այլ խոսքով՝ ցանկացած տիպի իշխանության ու հասարակության համար կեն-

եւ ոչ հեթանոսի, ոչ ծառայի եւ ոչ ազատի, ոչ արուի եւ ոչ էգի. զի ամենեւեմ դուք մի էք ի Քրիստոս Հիսուս» (Գաղ. Գ. 28)։

⁴⁵ Աստվածաշնչում «խաղաղություն» բառը տարբեր կոնտեքստներում հանդիպում է ավելի քան 400 անգամ։

⁴⁶ Ըստ Բրիտոնեական վարդապետության՝ միասնաբար ու խաղաղ ապրող մարդկության համար բարեկեցության աշտարակաշինության ձախողումից հետո է, որ սկսվեց լեզուների եւ ազգերի բաժանումը՝ սկիզբ դառնալով միմյանց չհասկանալու, հակադրությունների, պատերազմների եւ դրանց բերած արհավիրքների ու թշվառությունների։ Քրիստոնեությունը հավակնում էր ազգային հատկանիշը հետին պլան մղելով եւ կրոնական հավատը առաջնային դարձնելով վերականգնել մինչաշտարակաշինության՝ միմյանց հասկանալու, համախմբված լինելու, խաղաղ գոյակցության երանելի վիճակը։ Ազաթանգեղոսը «Վարդապետության» մեջ (որպէս աղբյուր ունենալով «Վարդապետութիւն առաքելոց» վերնագրով ասորերեն գրվածքը) մարդկային համրության այդպիսի համախմբման խորհրդանիշ է համարվում խաչը (Այս մասին տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Ազաթանգեղազիտական պրպտումներ, Երեւան, 2019, էջ 24-25)։

սականորեն կարեւոր վերը թվարկված հիմնական գործառույթների իրականացման մրցակցությունում միաստվածային քրիստոնեությունը կարողացավ դառնալ ավելի հարմար ու պահանջված, հաղթանակով դուրս գալ մյուս կրոնների նկատմամբ, հասնել իշխանության⁴⁷:

Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը սոսկ կրոնափոխություն չէր: Այն բազմաստվածային կրոնը միաստվածային կրոնով փոխելու արմատական մի հեղափոխություն էր: Եւ դա չէր կարող կարճ ժամանակում ավարտվող ակտ լինել, այլ տեւական ու դժվարին մի գործընթաց էր: Թե որքանով էր Հայաստանում 4-րդ դարի սկզբին այդ հեղափոխությունը անմիջականորեն թելադրված եղել ներքին թագավորական իշխանության օրինակարգության ապահովման եւ հասարակական համակեցության ապահովման վերոհիշյալ ընդհանրական հանգամանքներով, հասանելի պատմական վկայությունների հիմքի վրա դժվար է ասել: Բայց որ այն, որպէս իշխանության առարկա հանդիսացող հանրության ինքնություն՝ «մենք»-ի սահմանազատման հստակեցման ու ամրացման, դրանով իսկ՝ իշխանության ամրապնդման ու անվտանգության հարց էր լուծում, կասկածից դուրս է: Այս դեպքում այդ իշխանությանն սպառնացող տեսանելի ու առաջնային վտանգը ոչ թէ ներքին, այլ արտաքին էր: Իշխանության առարկա հանրության սահմանազատման առավել հստակեցման ու ամրապնդման նույն քաղաքական խնդիրը, հանգամանքների բերմամբ, տասնապատիկ ավելի հրատապ, ծառացել է նաեւ դրանից հարյուր տարի հետո: Ըստ այդմ եւ՝ 5-րդ դարի հայ մատենագրությունը, ներառյալ պատմագրությունը, ուղղված էր այդ հեղափոխությունը շարունակելուն, խորացնելուն, եղել է դրա գաղափարական հիմքը, այդ ուղղությամբ գործադրված ջանքերի բարձրակետը, գործնական փայլուն արդյունավորումը: Նաեւ դրա շնորհիվ հնարավոր եղավ փայլուն լուծել Հայոց եկեղեցու իշխանության լիակատար պահպանման՝ պետականության վտանգվածության պայմաններում առաջնային դարձած խնդիրը: Այն թեւէ չկարողացավ ապահովել պետական իշխանության՝ Հայոց թագավորության հետագա գոյությունը, սակայն, նախարարական իշխանությունների ներքո ազգային ինքնության պահպանմամբ ապահովեց այն ռեսուրսը, որը հետագայում անկախ ազգային պետականության վերականգնման հիմք հանդիսացավ: Ու այստեղ՝ իշխանության համար պայքարի քաղաքական այս հարթության վրա պետք է փնտրել հայոց «ոսկեդարի», «մշակութային հուժկու «պայթյունի», «կախարդական ձեռքի» հիմնական գաղտնիքը:

⁴⁷ Քրիստոնեությունը, բնականաբար, չկարողացավ ապահովել իր շրջանակներում հակամատուցությունների ու պատերազմների կանխումը: Պատմության ընթացքում պատերազմներ նաեւ «ներքինստոնեական» աշխարհում են եղել: Պատմության շարժիչ ուժը շարունակեց մնալ իշխանության համար պայքար՝ այս հավատի ներսում տարբեր հիմքերով եւ ուղղություններով «պառակտումներ» առաջացնելով:

ASHOT SARGSYAN

**INTRODUCTORY ISSUES RELATED TO THE STUDY OF ARMENIAN
HISTORIOGRAPHY FROM THE POLITICAL ASPECT**

Key words: Armenian Golden Age, historiography, religion, church, polytheism, Christianity, culture, politics, power, ideological environment, objective history.

Armenian literature of the 5th century has been deservedly characterized as "Golden Age" thanks to the multitude and high standards of translated and original works. The first original works are historiographic, they are not only numerous but also display high standards of historiographic thought.

In Armenian studies, this phenomenon has mainly been explained on a cultural basis; the only precondition was the creation of the Armenian alphabet at the beginning of the 5th century. However, this explanation, being natural, cannot be considered comprehensive. There are still a number of questions that can be answered by the study of historiography from the political point of view, particularly in the context of the preliminary discussion of the following questions:

A) the relationship between culture and politics,

B) the connection between historiography and ideology in general; the influence of this connection on events, realia and objective reality from the aspects of both the present and the past,

C) consideration of religion not only as a cultural but, above all, a political phenomenon; relationship between religion and power.

At the same time, all three problems, due to their constancy, have a wide temporal scope and, as manifestations of the struggle for power, have come down to our days from ancient times.

One should search for the explanation of the Armenian "Golden Age," "powerful cultural explosion" and "magic hand" in this political context.

ԱՏՈՏ ՏԱՐԳՏՅԱՆ

**РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИЗУЧЕНИИ АРМЯНСКОЙ
ИСТОРИОГРАФИИ В ПОЛИТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ**

Ключевые слова: Армянский Золотой век, историография, религия, церковь, многобожие, христианство, культура, политика, власть, идеологическая среда, объективная история.

Армянская литература V века заслуженно характеризуется как "Золотой век", учитывая обилие и высокий уровень переведенных и самостоятельных памятников. Первые самостоятельные труды – историографические памятники, которые также отличаются не только большим числом, но и высоким уровнем историографической мысли.

Этот феномен интерпретировался в арменоведении на культурной основе, а его единственной предпосылкой считалось создание армянской письменности в начале V века. Такое объяснение, будучи естественным, не может считаться полным. Остается еще ряд вопросов, на которые можно ответить, изучив историографию с политической точки зрения, в частности, в контексте предварительного обсуждения следующих вопросов:

А) взаимосвязь между культурой и политикой.

Б) связь историографии и идеологии в целом; влияние этой связи на события, реалии, объективную реальность, с точки зрения как настоящего, так и прошлого.

В) рассмотрение религии не только как культурного, но, прежде всего, как политического феномена; взаимосвязь между религией и властью.

При этом все три проблемы, в силу своей постоянности, имеют широкий временной охват и, как проявления борьбы за власть, дошли до наших дней с древних времен.

В этой политической плоскости следует искать объяснение армянского "Золотого века", "мощного культурного взрыва" и "волшебной руки".