

ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻՔՅԱՆ

ԵՐՈՒՍԱԳԵՄԱԾԻՆ ԱՂԳՅՈՒՐՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ

Մաշտոցյան այբուբենի ստեղծումը 405 թ. վճռորոշ դեռ խաղաց Հայաստանի քրիստոնեացման գործընթացում: Ի սկզբանե Աստվածաշունչը, ապա՝ հայրաբանական ու ծիսական գրականությունը թարգմանելու գործիքից այն շատ արագ դարձավ սեփական գրականություն զարգացնելու աննախադեպ հնարավորություն: Այս հարստագույն գրավոր ժառանգության մեջ առաջնալին դիրք է զբաղեցնում պատմագրությունը, և ոչ միայն քանակական առավելությունով, այլև գաղափարական կարևորությամբ: Պատմագրությանը հատկացված նման ուշադրությունը հայոց մեջ կապված է առաջին հերթին Սուրբ Գրքի աստվածաբանական մեկնաբանության հետ¹, ըստ որի Աստվածաշունչը ներկայացնում է Փրկագործության տնօրինության մասին համամարդկային պատում: Արդ, հայոց պատմությունը, առ քրիստոնեություն դարձից հետո, ոչ միայն իրավունք է ստանում ներգրվել այդ պատմությանը, այլև ընկալվում է որպես Նախախնամության պատմության օրինական շարունակություն²:

Նման հեռանկարը արմատապես փոխում է հայոց վերաբերմունքը սեփական ավանդական հիշողության վերաբերյալ, որ բանավոր էր և հիմնված էր հեթանոս նախնիների առասպելների վրա՝ դրանով իսկ փոխելով նաև նրանց ազգային ինքնության գիտակցությունը³: Քանի որ Հայոց մկրտությունը կանխապես սահմանված էր Նախախնամության կողմից, այդ նոր ինքնությունն ընկալվում էր որպես Աստծո հետ կնքած Նոր Ուխտի սահմաններում ընտրյալ ժողովրդի կարգավիճակ, որն իր արժեքով համեմատելի էր միայն Մովսեսին և Իսրայելի ժողովրդին բաժին հասած շնորհի հետ⁴:

Մյուս կողմից, հայ գրականությունը սկզբնավորվում է պատմական ծանր մի ժամանակաշրջանում: 387 թ. Մեծ Հայքի բաժանումից հետո, հայ ժողովրդի երկու հատվածները հայտնվեցին թե՛ մշակութային և թե՛ դավանական օտար-

¹ Այդ մեկնությունը հարում էր անտիոֆյան դպրոցի աստվածաբանական ավանդույթներին:

² J.-P. Mahé, «Entre Moïse et Mahomet. Réflexions sur l'historiographie arménienne», *Revue des Etudes Arméniennes* (REArm) 23 (1992), pp. 121-153; Նույնի՝ «L'alphabet arménien et les Saints Traducteurs», *L'Alphabet arménien*, Centre culturel Sahak-Mesrob, Marseille, 2006, pp. 29-76.

³ Նույն տեղում:

⁴ V. Calzolari, «La citation du ps. 78 (77), 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange», *REArm*, 29 (2003-2004), pp. 9-27.

ման վտանգի տակ: Ավելին, կենտրոնացած իշխանությունների բացակայության պայմաններում հայ հասարակությունը ստիպված էր պայքարել մի կողմից ուրացման, մյուս կողմից՝ ուժացման դեմ: Ստեղծված իրավիճակում մշակութային միասնության և միասնական հավատի պահպանման միակ կուլանը մնում է սեփական անցյալի հերոսական էջերի վերհանումն ու քարոզումը: Արդ, հայոց առաջին՝ մաշտոցյան կամ «թարգմանչաց» դպրոցին հարող մտավորական ընտրանին փորձում է զարգացնել հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միասնությամբ հզորացած անկախ պետության գաղափարը՝ դիմելով իր նոր քրիստոնեական ինքնության ակունքներին և խորհրդանշներին⁵:

Ուստի բոլորովին էլ պատահական չէ, որ հայ գրականության առաջին ինքնուրույն երկը պատկանում է հենց պատմագրության ժանրին և այդ երկը շարադրում է Հայոց դարձի պատմությունը. պատմություն, որ համարվել է որպես Սուրբ Գրոց շարունակություն, որի շնորհիվ հայերը, ինչպես Մովսեսի պատմության շնորհիվ հրեաները, կարող են մասնակցել Աստծո Ուխտի հավերժացման գործին⁶:

Ինչպես հայտնի է, հայոց դարձի պատմությունը մեզ է հասել տարատեսակ խմբագրություններով, տարբերակներով, միջարկություններով և տարալեզու թարգմանություններով, որոնք բաժանվում են երկու հիմնական խմբի՝ «Գրիգորի Վարքի» (V) և «Ագաթանգեղոսի պատմության» (A)⁷: Երկի ամենավաղ թվագրվող օրինակը պահպանվել է «Վարք» խմբագրության տարբերակով՝ միայն հունարեն ու արաբերեն թարգմանություններով (Vg-Va-Var): Վերջիններս նշանակալի տարբերություններ ունեն Ագաթանգեղոսի «ազգային» կոչված հայերեն խմբագրությունից (Aa) և առանձին հատվածներով հասնում են մինչև հինգերորդ դարի կեսերը⁸:

⁵ R. W. Thomson, *Agatangelos. History of the Armenians*, Albany 1976, pp. ix-x, xxxiv et xcii-xciii; N. Garibian de Vartavan, *La Jerusalem Nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie*, London-Fribourg-Erevan, p. 205-232.

⁶ Ագաթանգեղոսի «Պատմության» որպես աստվածային Ուխտի շարունակություն և Սուրբ Գրքի շարունակություն ինքնագնահատականի մասին տե՛ս Calzolari, «La citation ...» (ծան. 4):

⁷ «Ագաթանգեղոսի դոսյեի» մասին առավել մանրամասն տե՛ս G. Winkler, «Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its Oriental Versions», *REArm*, 1980, pp. 125-141; Պ. Մուրադյան, *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները*, Եր., 1982; N. Garsoïan, *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999, p. 1-4.

⁸ Այս խմբագրությունների մասին մանրամասն տե՛ս H. Мартъ, *Крепение армянъ, грузинъ, абхазовъ и аллановъ Святѣмъ Григоріемъ*, Санкт-Петербург, 1905 (հայերեն թարգմանությունը՝ Յուսիկ արքեպիսկոպոս, *Մկրտություն Հայոց, Վրաց, Աբխազաց և Ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ, Վաղարշապատ*, 1911); G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Studi e testi 127, Vatican 1946, հտկ. էջ 334 և 348 (Հունարեն Վարքի արեւելահայերեն թարգմանությունը տե՛ս Հ. Բարթիկյան, «Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք)», *էջմիածին*, 1966, n° 7, էջ 28-34, n° 8, էջ

Սակայն, «ազաթանգեղոսագիտության» վերջին տարիների արդյունքները ցույց են տալիս, որ «Հայոց դարձի պատմության» առաջին, բնօրինակ շարադրանքի ժամանակային սահմանները տեղավորվում են 417 և 428 թվականների միջև և կապվում են Սահակ Մեծի ու Մեսրոպ Մաշտոցի անունների հետ⁹։ Ամենայն հավանականությամբ, տեքստն առաջին խմբագրական միջամտությունն է ստացել 431 թ. Եփեսոսի ժողովից հետո¹⁰, ապա նոր արդեն ծրագրային հիմնարար վերաշարադրանքի ենթարկվել 450-ական թվականներին՝ որպես մի նոր խրախուսիչ հակադարձ արձագանք Ավարայրին հետևած իրողություններին և երկրում տիրող հասարակական-քաղաքական ու բարոյա-դավանական ճգնաժամին¹¹։

Ըստ մեր առաջադրած վարկածի, Հայոց դարձը պատմող երկը ստեղծվել է Սահակ Մեծի նախաձեռնությամբ էջմիածնի Մայր եկեղեցու և Հռիփսիմյանների մատուռների վերակառուցման առիթով, որի ժամանակային սահմանները տեղավորվում են 406-417 թթ. միջև¹²։ Այդ վերակառուցումը, ինչպես այբուբենի ստեղծումը, նույնպես կապված էր Հայաստանում քրիստոնեության վերջնական հաստատման և հայոց դավանական և մշակութային միասնության պահպանման ծրագրի հետ։ Այն նպատակ ուներ կաթողիկոսական աթոռը հիմնավորապես հաստատել Վաղարշապատում և այդ արքայական մայրաքաղաքը վերածել համայն Հայաստանի և հայոց երկու հատվածների հոգևոր կենտրոնի¹³։ Այդ քայլը հիմնավորելու համար նախ փորձ է արվում մայր հողում ընդօրինակել քրիստոնյա Երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը. երեք մատուռները Մայր տաճարի շուրջ տեղադրվում են ըստ Սուրբ քաղաքի չորս հիմնական եկեղեցիների դասավորության¹⁴։ (Տե՛ս ներդիր, նկ. 37)

46-54, n° 9, էջ 79-87); **Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, «Ազաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, Sin 455». - *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 60/1 (1973), էջ 209-237:

⁹ **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 209 ; 218-225; Տե՛ս նաև **Ն. Աղոնց**, *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում*, հայ. թարգմ. Երևան 1987, էջ 379, ծան. 1; **Տեր-Ղևոնդյան**, «Ազաթանգեղոսի արաբական խմբագրության...»; **J-P. Mahé**, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, p. 93 ; **R. W. Thomson**, *The Lives of Saint Gregory*, Michigan 2010, p. 93:

¹⁰ **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...* (2009), p. 219; **Նույնի**՝ «La Jérusalem du IV^e siècle et le récit de la conversion de l'Arménie», *Mélanges Jean-Pierre Mahé, Travaux et Mémoires* 18, Collège de France, Paris 2014.

¹¹ **Thomson**, *Agathangelos* (1976), տե՛ս ներածությունը:

¹² **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...* (2009), p. 210-213:

¹³ **Նույնի**՝ «Պարբեական ավանդույթները Հայաստանում և կաթողիկոսական արքայի խնդիրը 4-րդ դարում», *Կրոն և հասարակություն*, թիվ 10 (2010), էջ 48-75:

¹⁴ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...*, 205-282; **նույնի**՝ «Երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը Հայաստանում և Վրաստանում» (*The Sacred topography of Jerusalem in Armenia and Georgia*), *Հրեաները Հայաստանում*,

Ապա, 417-435 թթ. միջև, բառացի նույնությամբ թարգմանվում և ներմուծվում է Երուսաղեմի ճաշոցը, որպեսզի հայկական ծիսական տարվա տոներն ու արարողակարգը նույնպես համապատասխան լինեն Սուրբ քաղաքի եկեղեցու կարգին և կրոնական կյանքի կազմակերպմանը¹⁵։ Ընդհանրապես, այդ պահից սկսած, Երուսաղեմից սերած և Երուսաղեմին վերագրվող ցանկացած աղբյուր առաջնային հեղինակություն է ստանում լինի եկեղեցական տոների թե աստվածաբանական խնդիրների հետ կապված բանավեճերում¹⁶։

Ենթադրելի է, որ այս ռազմավարական ծրագրի երրորդ մասն է կազմում «Հայոց դարձի պատմության» շարադրումը, որում հայկական Նոր Երուսաղեմի ստեղծումը և կաթողիկոսական աթոռի հաստատումը վավերացվում է երկնային միջամտությամբ՝ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի միջոցով¹⁷։

Արդ, «Ագաթանգեղոսի» և «Գրիգորի վարքի» երկու խմբագրությունների հայտնի տեքստերի համեմատական քննությունը թույլ է տալիս առաջադրել ևս մեկ հետաքրքիր վարկած, ըստ որի ոչ միայն դարձի պատմության գրելու շարժառիթներն են առնչվում Երուսաղեմի հետ, այլև բուն երկը՝ թե կառուցվածքային, թե գաղափարական և թե իրադարձային զուգահեռների առումով։ Իրոք, շարադրանքի համար օրինակ ծառայած գրական լեյթմոտիվների և կերպարների, բովանդակային և պատմական զարգացումների, հոգևոր խորհրդանիշների բազմազանության մեջ¹⁸ հստակ նշմարելի են չորրորդ դարի երուսաղեմյան իրողություններն ու կարևորագույն պատմական դեմքերը ներկայացնող աղբյուրների հետ աղերսները։

Հայոց եկեղեցու հայացքը դեպի Երուսաղեմ պատահական չէր։ Ինչպես հայտնի է, 4-րդ դարի վերջին և 5-րդ դարի սկզբին, Երուսաղեմը մեծ հռչակ էր վայելում ամբողջ քրիստոնյա աշխարհում՝ որպես հավատի օրրան, առաքելական առաջին աթոռ և համայն քրիստոնեության հոգևոր կենտրոն։ Քրիստոսի և

Միջնադար, Եղեգիսի հրեական գերեզմանոցը և հայ-հրեական մշակութային առնչություններ թեմայով հայ-հրեական գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2009, էջ 71-75։

¹⁵ Այս մասին տե՛ս **Ch. Renoux**-ի բազմաթիվ հրատարակությունները։

¹⁶ **A. Terian**, *Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians*, A.D. 335, New York, p. 17.

¹⁷ Գրիգորի տեսիլի վերլուծությունը տե՛ս **N. Garibian de Vartavan**, «L'aspect primitif de l'église-mère Edjmiatsin», *Revue des Etudes Arméniennes*, 29 (2003-2004), p. 385-484; **նույնի**՝ *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 232-250.

¹⁸ Ագաթանգեղոսի «Պատմության» ներշնչանքի աղբյուրների և նախօրինակների մասին տե՛ս **R. W. Thomson**, *Agathangelos, Ներածությունը, նույնի*՝ *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scolasticus commonly known as The shorter Socrates*, trans. and comm., Louvain-Paris-Sterling, 2001, p. 3-4; **J.-P. Mahé**, «Le premier siècle de l'Arménie chrétienne (298-387): de la littérature à l'histoire», *Roma-Armenia*, Catalogue de l'exposition à Vatican, Roma, pp. 64-70; **N. Garibian**, «Costantino nella tradizione ecclesiastica armena», *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2013, vol. II, pp. 441-461:

առաքյալների հետ կապված սուրբ վայրերում կառուցված հրաշակերտ մեծ եկեղեցիները և դրանք անընդհատ իրար կապող ծիսական արարողակարգը շրջանակում էին Սուրբ քաղաքի հոգևոր կյանքը: Այստեղ էին հորդում ուխտագնացների բազմություններ, տարբեր քրիստոնեական համայնքներ հիմնում էին վանքեր և դպրոցներ, իսկ կարևոր տոներին Սուրբ քաղաքն իրապես վերածվում էր միջազգային մետրոպոլիայի¹⁹:

Երուսաղեմի առաջատար դերի բարձրացման և հոգևոր կյանքի կազմակերպման գործում մեծ ներդրում ունի 4-րդ դարի ամենաակտիվ եկեղեցական գործիչներից մեկը՝ Կիրեղ Երուսաղեմացին: Օգտագործելով Սուրբ քաղաքում 4-րդ դարում տեղի ունեցած երկու կարևոր իրադարձությունները՝ Խաչի գյուտը 326-327 թթ. և Խաչի տեսիլքը՝ 351 թ. մայիսի 7-ին՝ նա զարգացնում է Հաղթական Կենարար Խաչի աստվածաբանությունը, ըստ որի Խաչի մասունքի և Խաչանշանի միասնական գորությունը Երուսաղեմին շնորհում է առանձնակի կարգավիճակ բոլոր քրիստոնյա քաղաքների մեջ, քանզի այն մարմնավորում է ոչ միայն բիբլիական անցյալը, այլև վախճանաբանական ապագան: Այսպիսով, Խաչը և Երուսաղեմը անքակտելիորեն կապվում են միմյանց և դառնում քրիստոնեության երկու գերազանցագույն խորհրդանիշները²⁰: Միաժամանակ, Խաչը դառնում է Քրիստոսին համարժեք մեծություն, քանի որ նրանից է ստանում իր գորությունը և հանդիսանում է նրանից մնացած միակ մասունքը²¹: Ավելին, Կիրեղը ձգտում է արտոնյալ հարաբերություն հաստատել Երուսաղեմի և Կայսեր ու նրա ընտանիքի միջև՝ Խաչը դիտարկելով նաև որպես կայսերական խորհրդանիշ ու ռազմական հաղթանակների գրավական: Այս կոնցեպտը հատկապես շեշտվում է Թեոդոսյան դինաստիայի օրոք, 4-րդ դարի վերջին և 5-րդի սկզբներին, երբ Երուսաղեմը՝ թե՛ իր ֆիզիկական, թե՛ խորհրդաբանական ասպեկտներով, հաստատվում է որպես աշխարհի կենտրոն և Երկնային քաղաքի մարմնավորումը երկրի վրա²²:

Երուսաղեմի «կենդանի պատկերագրությունը» հիանալի կերպով արտահայտված է 5-րդ դարի սկզբով թվագրվող մի խճանկարում, որը զարդարում է Հռոմի Սանտա-Պուլքենցիանա եկեղեցու խորանը: (Տե՛ս ներդիր, նկ. 38)

¹⁹ Garibian, «La Jérusalem du IV^e s. ...».

²⁰ J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden-Boston, 2004, pp. 159-162; B. Baert, *A Heritage of Holy Wood, The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden 2004, p. 51.

²¹ C. Walter, "IC XC NI KA: The Apotropaic Fonction of the Victorious Cross", *Revue des Etudes Byzantines*, 55 (1997), pp. 193-220.

²² Drijvers, *Cyril of Jerusalem...*, p. 156, 159-161; Հ. Ինգլիզեան, «Կիրիլ Երուսաղեմացու Թուղթ առ Կոստանդինոս կայսր. Ուսումնասիրություն եւ բնագիր». - *Հանդէս Ամսօրեայ*, 78 (1964), սիւն. 289-301, 449-458, շարունակ. 79 (1965), սիւն. 1-16; B. Flusin, «Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople», *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, catalogue de l'exposition, Paris 2001, pp. 20-31.

Այստեղ հավերժական իմանալի երուսաղեմի պատկերն ագուցված է անցողիկ ու իրական քաղաքի տեսարանին: Կենտրոնում Գողգոթայի բլրակն է և թանկագին քարերով ընդելուզված ոսկեղեն հսկա խաչը, որը խորհրդանշում է միաժամանակ է՛լ խաչափայտի մասունքը, և խաչի տեսիլքը, է՛լ Թեոդոս Բ-ի նվիրած ոսկեծուլ հուշարձանը: Մեկնաբանվելով որպես աշխարհի վախճանի և Քրիստոսի երկրորդ Գալստյան նախանշան՝ այն կարծես իրենով կոճկում է երկնային բնակիչների և երկրային բնակիչների աշխարհների եզրերը: Առաջին պլանում, խաչի հովանու ներքո, Հարության տաճարի ներքին բակում Քրիստոսն է պատկերված առաքյալների հետ, որ այստեղ մեկնաբանվում է որպես վարդապետող եպիսկոպոսի նախորինակ, բայց հատկապես խորհրդանշում է երուսաղեմի եպիսկոպոսին՝ ի մեջ մկրտության պատրաստվող երախաների և հավատացյալների²³:

Ահա այսպես է երուսաղեմի ֆենոմենը հայվել, երևակայվել և տարածվել ժամանակակիցների կողմից: Այսպես էլ այն պետք է որ ընկալված լինի հայոց մեջ:

Երուսաղեմյան քրիստոնեական խորհրդաբանությունը լավագույնս արտահայտվել է 4-րդ դարից մեզ հասած երեք գրավոր աղբյուրներում՝ Կիրեղի հեղինակած «Կոչումն ընծայութեան» և «Թուղթ առ Կոստանդ կայսր» գրվածքներում և քրիստոնյա աշխարհում ամենատարածված և ամենահզված պատմության՝ «Նազգիւտի պատումում» կամ «Իսկական խաչի պատումում»: 4-րդ դարի վերջերին և 5-րդի սկզբներին «Նազգիւտի պատումը» ճշուղավորվում է երեք տարբերակների, որոնք պայմանականորեն անվանվում են ըստ հիմնական գործող անձանց. «Հեղինէի պատում», «Յուդա Կիրակոսի պատում» և «Պրոտոնիկէի պատում»: Վերջինս ձևավորվել է 431-435 թթ., եղեսիայում և հայտնի է միայն ասորերեն և հայերեն լեզուներով²⁴: Այն խաչի գյուտը տանում է մինչև առաջին դար և վերագրում այն Կլավդիոս կայսեր հորինածին տիկնոջը՝ Պրոտոնիկէին: «Յուդայի պատումը» երուսաղեմյան ծագում ունի և գրի է առնվել հունարեն հավանաբար 415 թ. շուրջ: Այս տարբերակն ամենատարածվածն է ինչպես Արևելքում, այնպես էլ Արևմուտքում, և հայտնի է մի շարք լեզուներով: Շատ վաղ, եթե ոչ միաժամանակ, այն հավելվել է երկու այլ պատմություններով, որպես նախաբան և վերջաբան, որոնք են՝ «Կոստանդիանոսի տեսիլքը» և «Յուդա Կիրակոսի նահատակությունը»²⁵: Ահա այս եռամաս բովան-

²³ St'ou C. Mihnér, “‘Lignum Vitae’ or ‘Crux Gemmata’? The Cross of Golgotha in the Early Byzantine Period”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, pp. 77-99.

²⁴ J. W. Drijvers, “The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa”, *Vigiliae Christianae* 51/3 (1997), pp. 298-315.

²⁵ J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain 1997, p. 11, 20-28. Կոստանդիանոսի տեսիլքը քիչ ավելի ուշ ընդգրկվում է «Կոստանդինի դարձի» եւ ապա՝ «Սերբեստոսի վարքի» շարադրանքներում եւ նաեւ այդ աղ-

դակույթյամբ էլ այն եղեսիայի դպրոցում թարգմանվել է ասորերեն, ամենայն հավանականությամբ ժամանակի եպիսկոպոս Ռաբուլայի նախաձեռնությամբ: Վերջինիս են վերագրվում նաև «Պրոտոնիկէի պատումի» շարադրանքը և դրա ընդգրկումը «Աղէի վարդապետության» ժողովածուի մեջ, որի վերջնական խմբագրությունը, կրկին Ռաբուլային վերագրված, թվագրվում է 431-436 թթ.: Ահա այս վերջնական խմբագրության մեջ, «Սիմոն Կեփասի վարդապետության» և «Առաքյալների վարդապետության» հետ մեկտեղ տեղ է գտել նաև Յուդայի եռամաս հատորակը, որը հանդես է գալիս որպես Խաչի երկրորդ գյուտ՝ «Պրոտոնիկէի պատումի» շարունակություն²⁶: «Աղէի վարդապետությունը» նպատակ ուներ հիմնավորելու եղեսիայի եկեղեցու առաքելական վաղեմիությունը և նրա կապը Երուսաղեմի Մայր եկեղեցու հետ²⁷:

Երուսաղեմյան այս երեք աղբյուրները հայտնի էին Հայաստանում արդեն 5-րդ դարի սկզբին: Կիրեղի «Կոչումն ընծայութեան» (նաև՝ «զգիրս երախայիցն») և «Թուղթ առ Կոստանդ կայսեր» գործերը Աստվածաշնչից հետո կատարված առաջին թարգմանությունների շարքում են և նշանակալի հեղինակություն էին վայելում²⁸: Դրանք հանգամանորեն ընդգրկված էին Ճաշոցի ծիսական ընթերցվածքներում: Ըստ այդմ՝ Կիրեղ Երուսաղեմացին էլ հատուկ մեծարանքի էր արժանացել Հայոց եկեղեցու կողմից և պսակվել հրաշապատում առասպելներով²⁹: Հայկական ավանդույթը ոչ միայն նրան է վերագրում Երուսաղեմյան Ճաշոցի վերջնական հորինվածքը և բազում այլ ծիսական բարենորոգչություններ, այլև միակն է, որ այս պատմական կերպարին նույնացնում է «Խաչիկտի պատումի» Յուդայ Կիրակոսի հետ³⁰:

բյուրների քաղվամնության միջոցով փոխանցվում հայկական միջավայր (այս մասին մանրամասն տես **Garibian**, «Costantino...»):

²⁶ **Նույն տեղում**, էջ 14-15, 32-33 : Տե՛ս նաև **Drijvers**, «The Protonike Legend...»:

²⁷ **Նույն տեղում**: Տե՛ս նաև՝ **M. van Esbroeck**, «Jean II de Jérusalem et les cultes de s. Etienne, de la Saint-Sion et de la Croix», *Analecta Bollandiana* 102 (1984), pp. 99-134; **Garibian**, «La Jérusalem du IV^e s. ... »:

²⁸ **G. Garitte**, «Les catéchèses de s. Cyrille de Jérusalem en arménien», *Le Muséon*, 76/1 (1963), pp. 95-108; **E. Bihain**, «Une Vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem», *Le Muséon*, 76 (1963), pp. 319-348; **Ս. Արեշադյան**, «Հնագույն հայկական քաղվամնությունները եւ նրանց պատմա-մշակութային նշանակությունը». - *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1973/1, էջ 23-37 ; **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Հայ հին թարգմանական գրականություն*, Եր., 1984, էջ 9; **R. W. Thomson**, «Jerusalem and Armenia», *Studia Patristica* 18/1 (1985), p. 77-92.

²⁹ **Bihain**, «Une vie arménienne...»; **Ch. Renoux**, «Les fêtes et les saints de N. Adontz. Fin», *REArm* 15 (1981), p. 103-144; **Նույնի՝** *Le Lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimsestes N. Sin. 13 et 55 (IX-XI ss.): essai d'interprétation liturgique* (*Patrologia Orientalis* 52/4), Turnhout 2012, n° 234, p. 158-159; **Terian**, *Macarius of Jerusalem*, Introduction:

³⁰ **Ն. Ալիքեան**, «Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրղի (Կիրակոսի) եւ մօր նորա Աննայի». - *Հանդես Ամսօրեայ* 62 (1948), սիւն. 129-155; **M. van Esbroeck**, «Legends about

Ինչ վերաբերում է «Խաչգիւտի պատումին», ապա այն հայկական միջավայրում հայտնի է միայն «Պրոտոնիկէի» և «Յուդայ Կիրակոսի» տարբերակներով: Առաջինը փոխանցվել էր «Ադէի Վարդապետութեան» միջոցով, որ հայերեն թարգմանվել էր արդեն 430-ականների վերջերին և շատ արագ հայացվել՝ կապվելով Սանատրուկ թագավորի առասպելի և Սանդուխտի վկայաբանության հետ³¹: Հինգերորդ դարի հայ պատմական աղբյուրներում պահպանված քիչ թե շատ ճանաչելի տեղեկությունների քննությունից կարելի է ենթադրել, որ այս տարբերակը նույնպես հայտնի էր նույն ժամանակաշրջանում³²: Ավելին: Մի կողմից՝ Կիրեղ Երուսաղեմացու հռչակը և նույնացումը Յուդա Կիրակոսի հետ, մյուս կողմից՝ հայկական ծիսական ժողովածուներում «Կոստանդինի տեսիլքի», «Խաչգիւտի պատումի» և «Յուդա Կիրակոսի վկայաբանութեան» գրեթե միշտ միասին հանդիպելը թույլ են տալիս եզրակացնել, որ «Խաչգիւտի պատումի» այս տարբերակը հայկական միջավայր է թափանցել մեզ արդեն ծանոթ «Յուդայի եռամաս հատորեակի» տեսքով: Ըստ մեր կատարած հետազոտության՝ հայ թարգմանիչները վերջինիս հետ ծանոթացել են կամ ուղղակի Երուսաղեմում, արդեն 5-րդ դարի սկզբին գործող հայկական դպրոցում, կամ Եդեսիայում, որի հայտնի Պարսից դպրոցի և Ռաբուլա եպիսկոպոսի հետ սահակ-մաշտոցյան ինտելեկտուալ շրջանակը սերտ կապերի մեջ էր³³:

Երուսաղեմյան այս երեք աղբյուրների ազդեցությունը Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» վրա արդեն իսկ նշվել է տարբեր առիթներով³⁴: Նկա-

Constantine in Armenian”, *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity*, ed. By Th. J. Samuelian (Armenian Texts and Studies 4), Chico 1982, p. 79-101.

³¹ Աղբյուրը հայտնի է «Թուղթ Աբգարու» վերնագրով, որ հայ ավանդույթը վերագրում է Լաբուրնային, տե՛ս՝ Լաբուրնեայ դիւանագիր դպրի Եդեսիոյ Թուղթ Աբգարու յեղեալ յասորոյն ի ձեռն Ս. Թարգմանչաց, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1868; Mahé, «Le premier siècle»; V. Langlois, *Histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée*. Introduction, dans *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. I, Paris 1867, p. 315-316. Ասորական եւ հայկական պատումների կապի մասին տե՛ս Ն. Ալիմեան, «Մատենագրական հետազոտություններ. Թադէի եւ Սանդխտոյ վկայաբանությունը. - Հանդէս Ամսօրեայ, 83 (1969), սիւն. 399-426; M. van Esbroeck, «Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée», *REArm* 9 (1972), p. 241-283.

³² Տե՛ս Garibian, «Costantino...» (ծան. 18):

³³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Garibian, «La Jérusalem du IV^e s...»: Ռաբուլա եպիսկոպոսի հետ հայ թարգմանչաց դպրոցի հիմնադիրների սերտ հարաբերությունների մասին տե՛ս P. Peeters, «La vie de Rabboula, évêque d'Edesse» (écrit en 1928), *Recherches d'histoire et de philologie orientales, Subsidia Hagiographica* 27, T. I, Bruxelles 1951, p. 139-170 եւ K. Yuzbashyan, «L'invention de l'alphabet arménien», *REArm* 33 (2011), p. 67-129.

³⁴ Thomson, *The Armenian adaptation...* (ծան. 18); Գույճի՝ “Constantine and Trdat in Armenian Tradition”, *Acta Orientalia* 50 (1997), p. 277-289; van Esbroeck, “Legends about Constantine” (ծան. 30); Garibian de Vartavan, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 246-254; Գույճի՝ «Costantino...»:

տենք, մասնավորապես՝ «Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության» և Կիրեղի «Կոշումն ընծայության»-ի միջև եղած աղբյուրները, Գրիգորի և Կիրեղի, Տրդատի և Կոստանդինի կերպարների զուգահեռությունը, երկու արքաների մկրտության պատմությունների նմանությունը, վերջապես՝ Գրիգորի տեսիլքի խորհրդաբանության և մեկնության մեջ տեղ գտած առնչությունները Երուսաղեմի սուրբ վայրերի պատկերագրական մանրամասների հետ, և այլն:

Սակայն, «Յուդայի եռամաս հատորի» համեմատական քննությունը հայոց դարձի պատմության մյուս՝ «Վարքի» խմբագրության հունա-արաբական տեքստերի հետ երևան է հանում այնպիսի շոշափելի հարազատություն, որից կարելի է ենթադրել, որ հայ հեղինակներն առաջին շարադրանքում արդեն իսկ սխտեմատիկ կերպով օգտագործել են այս աղբյուրը որպես նախօրինակ, մոդել: Դա արտահայտվում է ինչպես հորինվածքային սխեմաների, այնպես էլ պատմողական տարրերի և դիպային ֆորմուլաների առումով: Թվում է նույնիսկ, որ Կոստանդին Մեծի և իր պատմության մասին տեղեկությունները, ինչպես նաև Կիրեղ Երուսաղեմացու և իր շարժարանքների հետ կապված ակնարկները ուղղակիորեն սերում են «Կոստանդինի տեսիլքից» և «Յուդա Կիրակոսի վկայաբանությունից»³⁵:

Օրինակ, շարադրանքի հենց սկզբում, Տրդատի և Գրիգորի միջև երկխոսությունը և վերջինիս խոստովանությունն ու աղոթքը հստակ հիշեցնում են «Յուդայի վկայաբանության» մեջ նկարագրված՝ Յուլիանոս ուրացող կայսեր և Յուդա Կիրակոսի հանդիպման հանգամանքները: Գրեթե նույն արտահայտություններով, ինչ Յուդան, Գրիգորը հրաժարվում է պաշտոն մատուցել կեղծ աստվածներին և նույն բնույթի շարժարանքների է ենթարկվում: Հիշենք, թե ինչպես «Խաչգիւտի» հատվածում Յուդան Հեղինեի հրամանով նետվում է օձերով և կարիճներով լի վիրապը: Կայսրուհու քարոզները բավական մոտ աղբյուրներ ունեն Գրիգորի առաջին քարոզի հետ, իսկ Լուսավորչի տեսիլքում երևացող երեք խաչերը, որ խորհրդանշում են Հռիփսիմյան կույսերին, արձագանքում են Յուդայի գտած երեք խաչերին: Խաչի գորությունը Գրիգորի կողմից կռապաշտական մեհյանների կործանման նկարագրությունը տեսանելի թելերով կապված է «Կոստանդինի տեսիլքում» կայսերը երևացած խաչանշանի գորության մասին քրմերի վկայության հետ: Այդ նշանի երևութական բնութագիրը համապատասխանում է ոչ միայն Գրիգորի տեսիլքի խաչերի, այլև Տրդատի մկրտության պահին հայտնված խաչանշանի բնութագրերին: «Խաչգիւտի պատումի» և «Կոստանդինի տեսիլքի» տեքստերին ավելի կոնկրետ անդրադարձ կա կայսերը վերաբերող պարբերության մեջ: Այսպես, Տրդատին

³⁵ Կոստանդինի տեսիլքի հայերեն տարբերակի մասին տե՛ս **C. Sanspeur**, «La version arménienne de Visio Costantini. BHG 390». - *Հանդէս Ամսօրեայ* 88 (1974), սիւն. 307-320: Յուդա Կիրակոսի նախապայման հայերեն օրինակի մասին տե՛ս **Ալիմեան**, «Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրղի...»:

հասցեագրած նամակում նա նշում է, որ իր մայր Հեղինենին ուղարկել է Երուսաղեմ՝ սրբազան Խաչափայտը գտնելու, իսկ երկու միապետերի հանդիպման ժամանակ Կոստանդինը Տրդատին պատմում է իր տեսիլքի և Խաչի հաղթանակի մասին: Վերջապես, Յուդա Կիրակոսի և Կիրեղ Երուսաղեմացու կերպարների նույնացման մեջ կարելի է տեսնել Գրիգոր Լուսավորչի պատմական կերպարն ըստ Երուսաղեմյան եպիսկոպոսի վերակերտելու ջանքերը՝ օգտագործելով Յուդայի վկայաբանության մեջ տեղ գտած գրական արտահայտչամիջոցները: Այս առումով հատկանշական է, որ հայկական աղբյուրներում Կիրեղին զարգարող «վարդապետ ճշմարտության», «լուսաւորիչ», «ախոյան կամ խոստովանող ուղղափառութեան» տիտղոսները³⁶ հանդիպում են Հայոց դարձի պատմության տեքստերում Գրիգորի վերաբերյալ:

Իհարկե, Դարձի պատմության բնօրինակի մասին մեր պատկերացումները հիմնված են հունա-արաբական տեքստերի վրա, որոնք ներկայացնում են այս աղբյուրի 5-րդ դարի կեսերի վիճակը: Հետևաբար հնարավոր չէ միանշանակ որոշել, արդյոք այն գրի է առնվել 417-428, թե 432-438 թթ. միջև: Սակայն, եթե հաշվի առնենք, որ «Աղէի վարդապետութունը» հայերեն էր թարգմանվել մինչև 5-րդ դարի կեսերը, մյուս կողմից, եթե ընդունենք, ըստ Գրիգորի վարքի քարշունի տարբերակի և Փավստոս Բուզանդի ու Խորենացու մոտ պահպանված վկայությունների, որ Ագաթանգեղոսի գրքի սկզբնական տարբերակում ընդգրկված է եղել նաև Սանատրուկի պատմությունը³⁷, ապա կարող ենք հանգել այն հետևություն, որ Հայոց դարձի հեղինակները կամ խմբագիրները որպես օրինակ ձեռքի տակ են ունեցել «Աղէի վարդապետութեան» ասորական մի ձեռագիր՝ շատ նման վերը նշված ժողովածուին³⁸:

Այս դեպքում, միանգամայն հավանական է թվում, որ, ընդօրինակելով Եդեսիայի եկեղեցու նույն միտումը, Հայոց եկեղեցին ևս փորձել է հնացնել իր տարիքը և այն կապել Երուսաղեմի հետ՝ երկրի քրիստոնեացումը ներկայացնելով առաքելական ժամանակներից մինչև Կոստանդին կայսեր ժամանակաշրջան: Միաժամանակ ցույց է տրվում, թե ինչպես այդ քրիստոնեացումը փառավոր ավարտին է հասնում Վաղարշապատում, որտեղ աստվածահայտ տեսիլքով հիմնված կաթողիկոսական աթոռը միավորում է հայոց դարձի երկու՝ ասորական և կապադոկյան հոսանքները և երկու՝ Թադեոսի և Գրիգորի աթոռները³⁹:

³⁶ St'g Bihain, «Une Vie arménienne...»:

³⁷ St'g M. van Esbroeck, «Un nouveau témoin du livre d'Agathange », REArm 8 (1971), p. 13-167 եւ նույնի՝ «Le roi Sanatrouk... »; Տեր-Ղեւոնդյան, «Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության...»:

³⁸ «Աղայի վարդապետության» մեզ հասած ամենահին ասորերեն ձեռագիրը թվագրվում է մոտ 500 թվականով (Drijvers, *The Finding of the True Cross*, p. 31):

³⁹ Garibian, «La Jérusalem du IV^e s... ».

Եվ վերջապես՝ Հայոց դարձի գրական հորինվածքում ռիթմիկ բաբախում է երուսաղեմյան վերոհիշյալ երեք աղբյուրներում արտահայտված վախճանաբանական Սուրբ քաղաքի կոնցեպտը, որի կենտրոնական առանցքն է Քրիստոսի Գալուստն ազդարարող հաշանշանը: Այդ կոնցեպտը հմտորեն կիրառված է ժամանակի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ տարածված «ըստ կերպարի և նմանության»՝ *icona-mimesis* կամ այլ կերպ ասած՝ «սրբազան համեմատության» սկզբունքով, որտեղ հայկական օրինակը համեմատվող առարկայի նկատմամբ ներկայացված է առավել շահեկան կամ գերադրական իրողությամբ⁴⁰:

Օրինակ, եթե Երուսաղեմյան հաշի տեսիլքն ընդամենը զգուշացնում էր մոտալուտ Գալստյան մասին, ապա Գրիգորի խաչերի տեսիլքը հենց ուղեկցվում էր Գալուստով, քանի որ տեսիլքում նկարագրված էջըը մեկնաբանվում էր որպես Երկրորդ Գալուստ⁴¹: Այս ընկալումն ի դեպ արտահայտված է երկնքից թափվող անձրևի պատկերի միջոցով, ինչպես նաև Վարքի հունական տարբերակում Գրիգորի կնոջ՝ Յուդիտալի խոսքերով, որը Հայաստան է գնում՝ իմանալով «սուրբ կույսերի և Գրիգորի սխրագործությունները, որոնք վկայում են Քրիստոսի գալստյան մասին»⁴²: Այդպիսով, եթե Երուսաղեմն ընկալվում էր որպես «Փրկչի ծննդյան ավետյաց երկիր»⁴³, ապա Վաղարշապատը՝ հայկական Երուսաղեմը, ընկալվում է որպես «Փրկչի Գալստյան ավետյաց երկիր»⁴⁴, որը համարվում էր մի մակարդակ ավելի բարձր քան առաջին Գալուստը, քանի որ ժամանակների ավարտին երկնային արքայությունը իջնելու էր երկիր: Նույն կերպ՝ ինչպես Կիրեղ Երուսաղեմացին է օգտվում Երուսաղեմում կատարված հրաշք-իրադարձություններից և հաշի մասունքի առկայությունից՝ իր աթոռը համայն քրիստոնեության մայրաքաղաք և աշխարհի կենտրոն հռչակելու համար, այնպես էլ Գրիգորի գործած հրաշագործություններն ու սուրբ կույս նահատակների մասունքներն են շեշտադրվում Վաղարշապատը որպես համայն հայության հոգևոր մայրաքաղաք և Հայաստանի կենտրոն հաստատելու համար, որի կարգավիճակն այդպիսով ավելի բարձր է դիտարկվում որպես երկրորդ Գալստյան վայր: Բայց եթե Կիրեղը, եպիսկոպոս կարգադրվելուց և հրեաներին մկրտելուց հետո մարտիրոսական մահով մահանում է վիրապում,

⁴⁰ Այս մոտեցումը շոշափելի կերպով արտահայտված է նաև Կորիմի մոտ, ուր հեղինակը Մաշտոցին անվանում է Նոր Մովսէս, բայց եւ՝ առավել քան մեծ մարգարեն (տե՛ս Կորիմ, Վարք Մաշտոցի, գլ. 9):

⁴¹ Տեսիլի տեմալը՝ Հուն. Վարք, 77-82 եւ Արաբ. Վարք, 54-62, Ագաթանգեղոս, § 733-755: Տեսիլի վերլուծությունը տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 213-255:

⁴² Հուն. Վարք, 95, **Բարթիկյան** 1966, էջ 51:

⁴³ Մեջբերումը՝ **P. Maraval**, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 184, n. 2:

⁴⁴ Տեսիլի այս մեկնաբանությունն է ընկած «Էջմիածին» անվանման հիմքում, որ հետագայում շնորհիվ Վաղարշապատի Կաթողիկե մայր-եկեղեցուն:

ապա Գրիգորը այնտեղ գոյատևում է 13 տարի և հաղթական ելքից հետո դառնում է հայոց եպիսկոպոս և մկրտում հայ ժողովրդին ու թագավորին:

Գրիգորի տեսիլքում խաչերի նկարագրությունը և դրանց մեկնաբանությունը, հատկապես հունա-արաբական խմբագրության տեքստերի օրինակով, բեկանված կերպով արտացոլում է երուսաղեմյան տարրերով հագեցած մի պատկեր, որ կազմված է ըստ Գողգոթայի խաչի հուշակոթողի, Կիւրեղի «Թուղթ առ Կոստանդ» և «Կոչումն ընծայութեան» գրվածքների, ինչպես նաև «Կոստանդինի տեսիլքի»⁴⁵: Այսպես, առաջին խաչը, որ խոյանում է քաղաքի կենտրոնում, նմանվում է Կոստանդինի տեսիլքի խաչանշանին: Այն «հովիվն է, որը խաչի օգնությամբ վարդապետելու է ժողովրդին՝ հաստատելով մարդկանց համազոտ երրորդության հավատի մեջ»⁴⁶: Այս խաչը խորհրդանշում է Քրիստոսի վարդապետությունն ու քահանայությունը, ինչը եպիսկոպոսների պաշտոնավարության նախօրինակն է, բայց հատկապես ակնարկում է երուսաղեմի եպիսկոպոսին՝ ի դեմս Կիւրեղի, որի՝ նորընծաներին (երեխաներին) ուղղված քարոզները կենտրոնացած են Գողգոթայի և խաչի շուրջ⁴⁷ և որն այստեղ Գրիգորի միմեսիկ կերպարն է: Այդ խաչի երեման տեղում պետք է կառուցվի Կաթողիկէ մայր եկեղեցին, որի եւ անունը, եւ կենտրոնական դիրքը վկայակոչում են Գողգոթայի Հարության եկեղեցական համալիրը⁴⁸: Մյուս երեք խաչերը, որոնք շղթաներով իրար կապված միավորվել էին մի պատկերում՝ «Իսկ և իսկ նշան խաչի»՝ «են օրինակք խաչին, յորոյ վերայ բարձրացեալ եղև Քրիստոս ի մէջ երկուց աւազակաց» և խորհրդանշում են նահատակ կույսերին, որոնք արժանի եղան մասնակից դառնալ Քրիստոսի չարչարանքներին⁴⁹: Դարձի պատմության հայտնի տեքստերը չեն ճշտում, որ այս խաչերը երևացել էին ապագա մատուռների տեղերում, այլ որ դրանք դասավորված էին ըստ աշխարհի ծագերի՝ այսպիսով աղերսվելով խաչելության պատկերագրությանը, երուսաղեմում Ավագ ուրբաթ օրը կատարվող խաչվերաց արարողությանը⁵⁰, բայց նաև՝ Ադամի արարմանը երուսաղեմում, որ նկարագրված է եդեսական ծագմամբ մեկ այլ աղբյուրում՝ «Գանձերի այրը» պատումում⁵¹:

⁴⁵ Այս մասին տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 250-253:

⁴⁶ Հուն. Վարք 82, Արաբ. Վարք 59:

⁴⁷ **Drijvers**, *Cyril of Jerusalem*, p. 156-157.

⁴⁸ Երուսաղեմի Գողգոթայի եկեղեցական համալիրի կոստանդինյան բազիլիկան ի սկզբանե անվանվել է Կաթողիկէ կամ Մարտիրոն (Մատուռ), ապա ստացել է նաև Սուրբ-խաչ անվանումը, մինչդեռ Քրիստոսի գերեզմանը ամփոփող բոլորակ եկեղեցին կրել է Հարություն անունը:

⁴⁹ Արաբ. Վարք. 59, *Մկրտություն Հայոց*, Վրաց..., էջ 34-35:

⁵⁰ Այս արարողության ներմուծումը նույնպես վերագրվում է Կիւրեղ Երուսաղեմացուն, տե՛ս **Drijvers**, *Cyril of Jerusalem*, p. 166-167:

⁵¹ **J.-P. Mahé**, «A la conquête du centre», *Centre et périphérie: approches nouvelles des orientalistes*, actes du colloque, 31 mai – 1 juin 2006, éd. J.-M. **Durand et A. Jacquet**, Paris 2009, p. 179-195.

եվ վերջապես՝ Լուսավորչի տեսիլքի խորհրդաբանությունը զարգացնում է Հայոց մկրտության վախճանաբանական համատեքստը, քանի որ 5-րդ դարի առաջին կեսին Հայոց, Վրաց և Աղվանից վերջնական քրիստոնեացումը ընկալվում էր որպես ժամանակների ավարտի վերջին նշան⁵² :

Այս ընկալումը հրաշալի կերպով արտահայտված է Կորյունի գրքում. «Յայնմ ժամանակի երանելի և ցանկալի աշխարհս Հայոց անպայման սքանչելի լինէր (...) քանզի յԱյրարատեան գաւառին՝ ի կայս Թագաւորացն և քահանայապետացն, բղխեցին Հայոց շնորհ պատվիրանացն Աստուծոյ», և «երկիրն (...) առժամայն վաղվաղակի ամենայն իրացն եղելոց խելամուտ լինէր. ոչ միայն ժամանակաւ պաշտեցելոցն, այլ եւ յառաջագոյն յաւիտենիցն, եւ ապա եկելոցն, սկզբանն եւ կատարածի...»⁵³ :

Եթե փորձենք պատկերային լեզվով արտահայտել Գրիգորի տեսիլքն ու այս խոսքերը՝ կստանանք Սանտա-Պուլենցիանայի խճանկարին շատ մոտ պատկեր:

Ահա այսպիսին էին այն մարդկանց ներշնչանքն ու նկրտումները, որոնք ձեռնարկեցին շարադրել Հայոց դարձի պատմությունը, և այն ուղիղ կապով հանգուցելու համար Փրկության համաշխարհային պատմությանը՝ անդրադարձան Փրկության համաշխարհային կենտրոնի «սրբազան մոդելին», որպիսին համարվում էր Երուսաղեմը չորրորդ դարի ավարտին և հինգերորդ դարի սկզբին:

Nazenie Gharibian

Les sources hierosolymitaines dans le recit de la conversion de L'Arménie

La création de l'alphabet national en 405 était une démarche décisive dans le processus de la christianisation de l'Arménie. Conçu spécialement pour la traduction de la Bible, puis des livres liturgiques et des exégèses patristiques, cet alphabet permet bientôt de développer une riche littérature propre, dans laquelle l'historiographie occupe une place prédominante. L'importance que les Arméniens accordent à ce genre est liée à leur conception théologique de la Bible interprétée comme récit historique universel sur l'Économie du salut, dans lequel leur propre his-

⁵² Հստ Բրիստոնեական վախճանաբանության (Մթ. ԻԳ 14), երկնի արհայությունն իջնելու է երկիր, երբ Ավետարանը փառավոր աշխարհի բոլոր ծագերում: Հստ հեղինակական եւ աստվածաշնչյան աշխարհընկալման՝ Կովկասը դիտարկվում էր որպես աշխարհի հյուսիս-արեւելյան ծայր: 5-րդ դարում այս ընկալումը փոխանցվեց Կովկասի երեք Բրիստոնյա պետությունների ժողովուրդներին, որոնք իմենարժևորում էին իրենց որպես Աստծո ծայրագույն շնորհի կատարման գործակիցներ, տես J-P. Mahé, «A la conquête du centre»:

⁵³ Կորիւն, Վարք Մաշտոցի, գլ. 11 եւ 12:

toire s'intègre, dès la conversion au christianisme, comme prolongation légitime de l'histoire Providentielle. Il n'est donc pas surprenant, que la première œuvre littéraire proprement arménienne soit du genre historiographique, et que cette œuvre raconte la conversion de l'Arménie. Or en examinant de plus près tous les textes du *récit de la Conversion* ou du «dossier d'Agat'angelos», nous percevons, parmi les modèles littéraires choisis, la constante référence à la Jérusalem chrétienne de la fin du IV^e siècle dans son aspect aussi bien symbolique que matériel. Cette tendance se fait exprimer, dans la source arménienne, par les œuvres littéraires hiérosolymitaines de cette époque les plus répandues : *Les Catéchèses baptismales* de Cyrille de Jérusalem et sa *Lettre à Constance II*, la *Légende de la Vraie Croix* dans sa version de Judas Cyriaque. Toutes ces trois étaient connues en Arménie dès le V^e s.