

Ե. Գ. ՏԵՐ-ՄԻԿԱՅԻԼ

ՊԱՏՄԱՆ - ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ







АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА ИМ. ГР. АЧАРЯНА

Е. Г. ТЕР-МИНАСЯН

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1971

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՀՐ. ԱԾԱՌՅԱՆԻ ԱՆՎ. ԼԵՋՎԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ДУБЛЕТ

Ե. Գ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

A II
89835



Խմբագրություն

Գ. Խ. ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ





W. M. H. H. H.

Ի Ն Ս Տ Ի Տ ՈՒ Տ Ի Կ ՈՂ Մ Ի Յ

Գիտության վաստակավոր գործիչ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր-պրոֆեսոր Երվանդ Գալուստի Տեր-Մինասյանի աշխատությունների սույն ժողովածուն հրատարակվում է հեղինակի ծննդյան 90 և գիտա-մանկավարժական գործունեության 70-ամյակի առթիվ:

Իր բազմամյա գիտա-մանկավարժական գործունեության ընթացքում պրոֆ. Ե. Գ. Տեր-Մինասյանը հրատարակել է պատմա-բանասիրական բազմաթիվ հոդվածներ, որոնք ցրված են ամսագրերի ու պարբերականների էջերում: Ներկա ժողովածուն ընդգրկում է հեղինակի տարբեր ժամանակներում (1907—1964) գրած մի շարք հոդվածները, որոնք մի կողմից՝ պատկերացում են աալիս նրա անցած ուղու մասին և մյուս կողմից՝ իրենց առաջադրած ու ֆննարկած հարցերով որոշակի հետաfrհրություն են ներկայացնում արդի բանասիրության համար:

ՐԱՐԵԼՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ԻՍՐԱՅԵԼԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՍՏՆԵՂԾՄԱՆ
ԱՌԱՍՊԵՆՆԵՐԻ ՀԱՐԱՐԵՐԱԿՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ՝

(Հավելված՝ «Գիլգամեշի վեպը»)

Վերջին տարիներս քաղաքակիրթ աշխարհի հետաքրքրությունը
ավելի ու ավելի կենտրոնանում է Միջագետքի վրա, ուր մի ժամա-
նակ բարձր զարգացման հասած քաղաքակրթություն է եղել և ավե-
լի հաճախ լսելի են դառնում ex oriente lux = Արևելքից է լույսը
գալիս խոսքերը: Այդ մեծ հետաքրքրության պատճառը մի կողմից
այն է, որ բարեկրթական քաղաքակրթությունը մինչև այսօր էլ ազ-
դեցություն է գործում մեր հասկացողությունների վրա, իսկ մյուս
կողմից, և ավելի մեծ չափով այն, որ բարեկրթական քաղաքակրթ-
ությունը ամենասերտ կապերով կապված է Իսրայելի ժողովրդի,
ուրեմն նաև Հին Կառկարանի հետ: Անգլիան, Ֆրանսիան, Գերմա-
նիան և Ամերիկան, ուր այնքան տարածված է տատվածաշնչի ըն-
թերցանությունն ու ուսումնասիրությունը, մրցում են միմյանց հետ
գիտական էքսպեդիցիաներ կազմելով, որպեսզի հնարավոր լինի
ընդարձակ պեղումներ կատարել և լույս աշխարհ հանել այն քա-
ղաքակրթության զրավոր մնացորդները, որ կարելի է ասել մեր
այժմյան քաղաքակրթության հիմքն է կազմում, և որը այնքան
առատ լույս է սփռում արդեն տատվածաշնչի շատ անհասկանալի

¹ Դասախոսություն, կարդացված Գևորգյան ճեմարանում, 1908 թվականի
հունվարի 29-ին: Գլխավոր աղբյուրները, որոնցից բաղված է ամբողջ նյութը,
հետևյալներն են. H. Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte.
Leipzig, 1901; H. Gunkel, Israel und Babylonien. Göttingen, 1903; E.
Schrader's Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Auflage von H.
Zimmern und H. Winckler. Berlin, 1903. Հոդվածն առաջին անգամ տպա-
գրվել է «Բաբելոն և Սուրբ Գիլգամեշ» վերնագրով, «Արարատ» ամսագրի 1908
թվականի № 3-ում:

աւելորդի վրա, և մեզ գլխավորապէս միջոց է տալիս ըմբռնելու այն դրուշներն ու առաստիւնները աշխարհի ստեղծագործութեան և առաջին մարդկանց մասին, որոնք պատմված են Մենդոց գրքի առաջին 11 գլուխներում:

Սեպագիր արձանագրութեանները ընթերցումը մարդկային մտքի ամենահոյակապ գործերից մեկն է. նրա շնորհիվ մեր հասկացողութեանը հին և հնազույն արեւելքի մասին կարելի է ասել վճռական կերպով փոփոխել է: Մինչ նախորդ սերունդների դիտնականները ստիպված էին հին արեւելքի պատմութեան համար բավականանալ Ս. Գրքի և հույների տված կցկտուր տեղեկութեաններով, այսօր մենք հնարավորութեան ունենք արեւելքը ճանաչելու իր իսկական աղբյուրներից. իսկ այդ աղբյուրները սկսվում են ամենաքիչը 3000 թվականին մ. թ. ա.: Երկու հազար տարով ընդարձակվում է մեր աչքի առաջ պատմութեանը և մենք տեսնում ենք, թե ինչպէս այդ մեծ ժամանակամիջոցում ազգեր են ծաղկում ու անհետանում, հսկայական տիեզերական աշխարհակալ պետութեաններ են առաջ գալիս և կոխվ մղում միմյանց հետ իշխանութեան համար: Եվ այդ բոլոր ժամանակը արեւելքի կենտրոնը Բաբելոնն է: Այստեղ արդեն 3000 թվականին մի քաղաքակրթութեան է տիրում ամենածաղկած դրութեան մեջ, որի սկզբնավորութեանը անհիշատակ ժամանակներից է: Այդ կուլտուրայի հիմնադիրներն են սումերները, հավանորեն Միջին Ասիայից գաղթած մի ժողովուրդ, սեմական բաբելոնացիք այդ քաղաքակրթութեան աշակերտներն ու շարունակողներն են միայն: Բայց Բաբելոնից տարածվում է այն ամբողջ արեւելքում և մինչև Եգիպտոս է հասնում: Բաբելոնը արեւելքում այն դիրքն է ստանում, ինչ-որ հազարավոր տարիներ հետո Հռոմը արեւմուտքում: Մի քանի օրինակներ բավական են պարզելու համար այդ քաղաքակրթութեան նշանակութեանը: Մի քանի տարի միայն առաջ դիտական աշխարհը հանկարծ պարզե ստացավ Բաբելոնի թագավոր Համմուրաբի օրենսգիրքը (2250)²: Այդ օրենսգրքի մեջ նկարագրված սոցիալական դրութեանը շատ ավելի քարոզ է և օրինական հարաբերութեանները շատ ավելի առաջ գնա-

² Համմուրաբի ժամանակը ճշգրիտ որոշված չէ: Այս հոդվածը գրելու ժամանակ նա համարվում էր 2250—2200 թվականներին սպրած անձնավորութեան: Այժմ Համմուրաբի թագավորութեան տարիները համարվում են կամ 1792—1750, որ առավել հավանականն է համարվում, կամ 1728—1686 թվականները: Համմուրաբի ժամանակի թվագրումից է կախված նաև Միջագետքի պատմութեան՝ նրան նախորդած շրջանի թվագրումը (Ն. Տ-ՄԻՆ.):

ցած են, ավելի խորը քաղաքակրթության հետևանք, քան թե մենք տեսնում ենք Մովսիսական օրենքի մեջ: Օրինակ Բաբելոնում արդեն վաղուց վերացած է արշան վրեժխնդրությունը, այնինչ այն գոյություն ունի դեռ Իսրայելի մեջ: Որքան բարձր աստիճանի վրա էր կանգնած բաբելոնական քաղաքակրթությունը, երևում է այն հանգամանքից, որ Համմուրաբիի օրենսգրքի մեջ բժիշկների համար վարձատրության որոշ չափ, տաքսա է նշանակված: Եվ այդ օրենքները կազմված են, ի մի են ժողովված 2250 թվին, որից 1000 տարի հետո էլ դեռ Իսրայելի ժողովուրդը գոյություն չունե: Բաբելոնական քաղաքակրթության տարածման և ազդեցության մի այլ փառավոր ապացույց տալիս են մեզ 1887 թվին Եգիպտոսի Տեղ-Ամարնայում գտնված կավե տախտակները: Այստեղ Ամենոփիս Դ-ի արխիվում գտնվեցին Բաբելոնի, Ասորեստանի, Միջագետքի, Կիպրոսի, այլ և Քանանի վասալ թագավորների նամակները Եգիպտոսի փարավոններին ուղղված: Այդ նամակները դրված են բաբելոնական լեզվով. ուրեմն Բաբելոնի լեզուն եղել է ժամանակի դիվանագիտական լեզուն. մինչև անգամ Քանանի փոքրիկ թագավորները, որոնք ենթարկված էին Եգիպտոսին, իրենց նամակները չեն գրում եգիպտական մատերիալի՝ պապիրուսի վրա, այլ գործ են ածում բաբելոնական կավե տախտակները և գրում են բաբելոներեն: Ասորիքն ու Քանանը ուրեմն ճիշտ նույն ձևով գտնվել են բաբելոնական քաղաքակրթության ազդեցության տակ, ինչպես 18-րդ դարում ամբողջ կրթված աշխարհը և նրա հետ միասին դիվանագետները Ֆրանսերեն էին խոսում: Այդ նամակագրությունը 1500/1400 թվականներից է: Քանանը կուտուրայի տեսակետից բաբելոնական մի նահանգ էր Իսրայելի ժողովրդի աչնտեղ մտնելուց առաջ: Մի այլ պատկեր. հետագա ժամանակներում, երբ հանդես են գալիս պարսիկները, հույներն ու հռոմայեցիք, ազգերը խառնվում են և կրոնական հասկացողությունները միանում, այդտեղ էլ դեռ դեր են կատարում բաբելոնական ըմբռնումները: Եթե այստեղ խոսք է լինում յոթը ամենամեծ հանճարների կամ աստվածների մասին, պետք է չմոռանալ, որ դրանք բաբելոնական 7 մոլորակների աստվածություններն են, որ հետո հրեական և քրիստոնեական ավանդության մեջ շարունակում են իրենց գոյությունը իբրև 7 ամենաբարձր հրեշտակներ կամ հրեշտակապետներ: Բայց դեռ այսօր էլ, թեև թույլ կերպով, մի քանի բաներ հիշեցնում են մեզ բաբելոնական իմաստությունը: Բաբելացիք են եղել մեր քաղաքակրթության ուսուցիչները զխառնուրդապես աստ-

ղաղխտութեան և այն ամեն բաների մեջ, որոնք կապ ունեն դրա հետ՝ մաթեմատիկայի և շափերի մեջ: Նրկնային էքվատորը այսօր էլ բաժանւում է համաձայն 12 կինդանակերպերի, և շրջագիծը 360 աստիճանի. արդի բրիտանյա ազգերը շաբաթվա 7 օրերը կոչում են բաբելոնական 7 մոլորակների անունով (Sonntag, Montag, Mardi, Mercredi, Donnerstag, Freitag, Saturday): Մինչև անգամ մեր այժմյան ժամացույցների 12-ի բաժանումը, ինչպես և ժամի բաժանումը 60 մասի կապված է հին բաբելոնական աստեղային հաշիվչների հետ:

Բոլորովին ակներև է Բաբելոնի քաղաքակրթության ազդեցութունը Իսրայելի վրա. ամենից առաջ Իսրայելի մեջ չափը, կշիռն ու փողը բոլորովին բաբելոնական են: Իսրայելի մեջ ևս սուրբ թվեր են 7 և 12, որոնք Բաբելոնում կապված են աստվածութունների հետ. ուշադրության արժանի է, որ բաբելոնական ստեղծագործութեան առասպելը 7 տախտակի վրա է գրված, իսկ Գիլգամեշի ազգային գրույցը 12: Նույն ազդեցութունն է ապացուցում նաև Համմուրաբի օրենքը. այնտեղ էլ այն սկզբունքն է իշխում, թե աչքի տեղ աչքը պետք է հանել, ատամի տեղ ատամը. բաբելոնացին էլ որդեգրում է մեկին տեսելով. «Դու իմ որդին ես», ինչպես և իսրայելացին, կամ մերժում է ամեն հարաբերութուն տեսելով. «Դու իմ հայրը չես» կամ «Դու իմ տիրը չես»: Լաբանի և Հակովրի վեճն էլ հիմնված է բաբելոնական օրենքի վրա. եթե վայրենի գողանանքն են սպանում կենդանիներին, վնասը տիրոջն է, և ո՛չ թե պահապանին. եթե մեկը կասկածում է մյուսի վրա, նրան գող համարելով, իրավունք ունի վկաների առաջ նրա տունը խուզարկել տալու: Բաբելոնում էլ կինը կարող է չբերութեան դեպքում իր ամուսնուն մի հարձ տալ և ազգայնով երկխա ձեռք բերել: Բաբելոնական օրենքի ամենապարզ օրինակն է Իսրայելի մեջ Աբրահամի հարձի, Հագարի պատմութունը, որ այդ ձևով մայր է դառնում և բարձրամտում է իր տիկնոջ նկատմամբ:

Բայց թողենք այդ մանր մունր նմանութունները և տեսնենք, թե ի՞նչ հարաբերութուն ունեն միմյանց հետ բաբելոնական առասպելները աշխարհի ստեղծագործության, առաջին մարդկանց, ջրհեղեղի մասին և աստվածաշնչի առաջին գլուխներում պատմված իսրայելական առասպելները: Սկսենք ստեղծագործության պատմութունից:

Աստվածաշնչի Ա գլխում՝ նկարագրված է ամենից առաջ այն քառասային դրութունը, որի մեջ գտնվում է տիեզերքը նախքան

արարիչ աստվածը կարդ ու կանոն է սահմանում նրա մեջ: Բնորոշ է այդ սկզբնական դրութեան համար, որ քառսը պատկերանում է իբրև խավար և ջուր: Այդ նախնական օվկիանոսը եբրայեցին Բհոմ է անվանում, որ մեզ շուտով կպատահի բարեկրօնական առասպելի մեջ իբրև Թրհամատ: Այդ մովք քառսի մեջ արարիչ աստվածը առաջին օրն իսկ լույսն է առաջ բերում: Դրանից հետո միացած նախաջրերը բաժանվում են երկու մասի, և զատվում են միմյանցից հաստատութեամբ: Այդ բանը ըմբռնելու համար պետք է ի նկատի ունենալ, որ հին աշխարհի մարդիկ այն հասկացողութեանն ունեին, որ ինչպես երկրի վրա, այնպես էլ երկնական մարից վերև օվկիանոս կա: Այդ երկու օվկիանոսները՝ հաստատութեան վերևը և ներքևը, բաժանում է արարիչ աստվածը և այդպիսով ստեղծում տեսանելի երկինքը: Երրորդ օրը ստեղծվում է երկիրը, որ ջրերի միջից է դուրս գալիս և անմիջապես աստծու հրամանով ծածկվում է բուսականութեամբ: Չորրորդ օրը ստեղծվում են երկնային մարմինները և առանձնապես շեշտվում է արևի և լուսնի իշխանութեան մասին, որ անշուշտ այնպիսի կրօնի մեջ առաջ դալ կարող էր, ուր այդ լուսավորները նաև իբրև աստված էին պաշտվում: Հինգերորդ օրը ստեղծվում են ձկներն ու թռչունները, և վերջապես վեցերորդ օրը ցամաքային կենդանիներն ու ստեղծագործութեան գլուխգործոցը՝ մարդը: Վեց օր աշխատում է աստված մարդկանց նման և յոթերորդ օրը՝ շաբաթ օրը, հանգրտանում:

Բայց միայն աստվածաշնչի Ա գլխում չէ, որ այս խնդրի մասին խոսք է լինում: Նրա այլ տեղերում եղած զանազան ականարկներից դեռևս հնարավոր է մի ավելի հին վարիանտ փոքրիշատե պարզ կերպով վերականգնել: Այդ ականարկները մեծ մասամբ բանաստեղծական գրքերի մեջ են գտնվում և խոսում են Յահվեի կովի մասին մի ինչ-որ առասպելական էակի հետ, որ ներկայանում է որպես նախնական օվկիանոսի անձնավորումը: Այդ էակի անունն էլ փոխվում է. մի տեղ նա Բահաբ է կոչվում, մի այլ տեղ Լեվիթան, կամ վիշապ, չձ, երբեմն էլ պարզ կերպով ծով, անշուշտ անձնավորյալ կերպով մտածված: Առանձին դժբեր այդ նկարագրութունների մեջ իհարկե տարբերվում են, բայց մի գլխավոր միտք բոլորի մեջ էլ ընդհանուր է. այդ այն միտքն է, թե սկզբում Յահվեն կով է ունեցել մի թշնամի էակի հետ, որը նախաջրերի անձնավորումն է, և այդ կովի հետևանքն է, որ Յահվեն, ստեղծել է երկինքն ու երկիրը: Այդպես՝ ՁԸ սաղմոսի մեջ կարդում ենք.

(10—12). «Դո՛ւ տիրես զօրութեանց ծովու, և զխորովութիւն ալեաց նորա դո՛ւ ցածուցանես. դո՛ւ խոնարհեցուցանես որպէս վիրա-
շորս զՐահաբ, ի զօրութիւն բազկի բո ցրուեցեր զթշնամիս բո: Քո՛ւ
են երկինք և քո է երկիր, զաշխարհս լրիւ իւրով դո՛ւ հաստատե-
ցիր: Զհիւսիս և զհարաւ դո՛ւ արարեր»:

Աչքի է ընկնում առանձնապէս, որ նախ հաղթվում է Րահաբը
և ապա ստեղծվում են երկինքն ու երկիրը. ապա Րահաբը օգնա-
կաններ ունի, որոնց նույնպէս իր բազկի ուժով փախցնում է Յահ-
վեն:

Եսայի մարգարի ՄԱ. 9—10. «Զարթի՛ր, զարթի՛ր, զգեցի՛ր
զլօրութիւն բազուկ Տեառն. զարթի՛ր իբրեւ յաւուրցն իսկզբանէ,
իբրեւ յազգացն յաւիտենից: Ո՛չ դու այն ես, որ ջախեցեր զՐահաբ,
վիրաւորեցեր զվիշապն: Ո՛չ դու այն ես, որ ցամաքեցուցեր զբազ-
մութիւն ջուրցն անդնդոց, որ արարիւր զխորս ծովուն ճանապարհ
անցից փրկելոցն և ապրելոց»:

Անշուշտ այս կտորի մեջ դեր է կատարում նաեւ Իսրայէլի
ազատվելը Կարմիր ծովից, բայց Րահաբի և վիշապի հաղթվելու
հիշատակությունը անկասկած Յահվեի կովի հետ է կապված ստեղ-
ծագործությունից առաջ: Նույն նկարագրությունն են անում և Հով-
քի խոսքերը (ԻԶ. 12—13). «Զօրութեամբ հանդարտեցոյց զծով,
իմաստութեամբ իւրով հհար զՐահաբ. հոգւով իւրով զարդարեաց
զերկինս և ձեռք նորա անարգեցին զվիշապն փախստեաց»:

Այն դերը, ինչ որ այս կտորների մեջ կատարում է Րահաբը,
այլ տեղերում վերագրված է Լեւիթանին. այդպէս սաղմոս 2Գ.
13—17. «Դո՛ւ պատառեցեր զօրութեամբ քով զծով. դո՛ւ խորտա-
կեցեր զգլուխս վիշապաց ի վերայ ջուրց: Դո՛ւ փշրեցեր զգլուխս
Լեւիթանայ և հառար զնա կերակուր ժողովրդոց բնակելոց յանա-
պատի: Դո՛ւ բղխեցուցեր զաղբիւրս և զվտակս, դո՛ւ ցամաքեցու-
ցեր զգետս սաստիկս: Քո՛ւ է տիւ և քո է գիշեր. զույս և զարեւ դու
հաստատեցեր. և դու հաստատեցեր զամենայն սահմանս երկրի.
Ղգարուն և զամառն դո՛ւ ստեղծեր»:

Ուրեմն վիշապի պարտությունը դարձյալ կապված է աշխար-
հի ստեղծագործութեան հետ: Այս կտորները պարզ կերպով ցույց
են տալիս, որ Իսրայէլի մեջ գոյութիւն է ունեցել մի առասպել
Յահվեի և Թհոմի մասին, որ հետո մոռացութեան է տրվել, մանա-
ւա՛կանդ որ նույն պատմութիւնը Ծննդոց Ա գլխում արդեն կար՝ հար-
մարեցրած Իսրայէլի ժողովրդի հասկացողութեաններին և նրա
միաստվածյան ըմբռնմանը: Այդ մաքուր և զտված հասկացողու-

թշանհն հարմարվելով է անշուշտ Ծննդոց Ա գլուխը գրի առնողը հետ մղել Յահվեի ու Թհոմի կռիվը, որի գոյությունը դեռևս երևում է Թհոմ անվան հիշատակության և այն դժի մեջ, թե Թհոմը երկու մասի է բաժանվում:

Տեսնենք այժմ, թե ի՞նչ հարաբերություն ունի Խորայելի այս առասպելը բաբելոնական առասպելի հետ: Բաբելոնական վրուցը աշխարհի ստեղծագործության մասին ծանոթ էր մեզ Բերոսոսոսից (300 թ. մ. թ. ա.), որ հետևյալն էր պատմում այդ մասին. «Սկզբում տիեզերքը խավար էր և ջրերով լցված. այդ քառսի մեջ սկիզբն էն առնում զանազան հրեշտային էակներ, որոնց բոլորի վրա իշխում է մի կին Թամթե անունով: Այա հանդես է գալիս Բեղը, երկու կես է անում այդ կնոջը և նրա երկու մասերից երկինքն ու երկիրն է կազմակերպում ու կանոնավոր վիճակի մեջ դնում: Սակայն երբ Բեղը տեսավ, որ երկիրը դատարկ է և անպտուղ, հրամայեց կտրել աստվածներից մեկի գլուխը. արյունը խառնեց հողի հետ և այդ խառնուրդից ստեղծեց մարդկանց ու կենդանիներին: Այսպես նա ստեղծեց նաև արև, լուսին, աստղեր և հինգ մոլորակները»:

Բերոսոսոսի այդ կարճ պատմությունը բոլորովին հաստատվեց սեպագիր արձանագրություններով, որ գտնվեցին Ասսուրբանիպալի (668—626) մատենադարանում: Սեպագիր արձանագրությունների մեջ աշխարհի ստեղծագործության առասպելը պատմված է հետևյալ կերպով.

«Մի ժամանակ, երբ վերևում երկինք չէր կոչվում և ներքևում երկիրը անուն չուներ, երբ դեռ ամենասկզբնական օվկիանոսը՝ Ապսուն և ամեն բանի մայր Նախանդունդ Թիհամատը իրար էին խառնում ջրերը ... առաջ եկան առաջին աստվածները»: Ուրեմն ամեն բանի սկիզբը նախաջուրն է, որ անձնավորյալ կերպով իբրև արական և իգական էություն է պատկերացվում: Առասպելի մեջ այնուհետև մանրամասն նկարագրվում է աստվածների ստեղծագործությունը, Թեոդոնիան, հատկապես հետագայի արարիչ Մարդուկի: Սակայն շուտով այդ նոր ստեղծած աստվածների մեջ մի երկպառակություն է ընկնում, որովհետև Թիհամատը՝ աստվածների մայրը, դժգոհ իրերի նոր դրությունից, ասպտամբում է վերին աստվածների դեմ և նրանց մի մասին կարողանում է իր կողմն անցկացնել: Այսպես նա ստեղծում է հրեշավոր էակներ, որպեսզի իրեն օգնեն կռվի մեջ: Թիհամատի այդ ասպտամբությունը բնականաբար դառնում է վերին աստվածների համար հոգսի և վրի-

Ժառության առարկա: Բայց աստվածներին ոչ մեկը չի համար-
 ձակվում կռվի դուրս գալ Թիհամատի դեմ, մինչև որ Մարդուկը
 պատրաստակամութուն է հայտնում ասպարեղ իջնելու, միայն
 այն պայմանով, որ Թիհամատին հաղթելուց հետո նրան հանձնվի
 տիեզերքի իշխանութունը և ճակատագրի որոշումը: Աստվածների
 համար մի փառավոր հացկերույթ է պատրաստվում և այստեղ
 գինով արբենալուց հետո վերջապես խոստանում են կատարել
 Մարդուկի պահանջը. «Ու Մարդուկ, որովհետև դու ուղում ես մեք
 փոխարեն վերժխնդիր լինել, քեզ ենք տալիս տիեզերքի արքայա-
 կան իշխանութունը»: Ապա Մարդուկը պատրաստվում է կռվի,
 զինվում է նետ ու աղեղով, հռաժանիով, վերցնում է նաև աստվա-
 ծային զենքը՝ մի կայծակ, հողմերի պարկը (?) և հրեղեն ձիերը
 լծած, պատերազմական կառքի մեջ նստած, գնում է Թիհամատի
 դեմ: Վերջինիս պատահելով Մարդուկը մի անգամ ևս հիշեցնում է
 նրան իր բոլոր շարությունը և ապա առաջարկում է կռվի դուրս
 գալ—«Պատրաստվի՛ր, ես և դու պիտի կռվենք միմյանց հետ»: Մենամարտի
 մեջ հաղթում է Մարդուկը, որը իր սուրը խրում է
 Թիհամատի մարմնի մեջ և նրա դիակը մի կողմ է նետում. ապա
 հարձակվում է նաև Թիհամատի օգնականների վրա, հաղթում է
 նրանց և բանտարկում. ի վերջո գալիս է կրկին Թիհամատի դիա-
 կի մոտ, երկու մասի է բաժանում այն—«Մի կեսը վերցրեց նա
 և դարձրեց երկնակամար, առաջը պատնեշ դրեց, պահապաններ
 կարգեց, հրամայելով նրանց, նրա ջուրը բաց չթողնել»: Թիհամա-
 տի վերին ջրերն ուրեմն պատնեշով բաժանած և վերև քշված՝
 կազմում են երկինքը: Առասպելի մեջ այնուհետև պատմված է
 երկնային մարմինների՝ արևի, լուսնի, մոլորակների ստեղծագոր-
 ծությունը և հիշված, թե ինչ բանի պիտի ծառայեն նրանք, հատ-
 կապես արևն ու լուսինը: Դժբախտաբար մի մեծ հատված կորած
 է այստեղ առասպելի մեջ, ուր անշուշտ պատմված է եղել երկրի,
 բուսականության, մարդկանց ստեղծման մասին. հատկապես
 մարդկանց մասին վերջերս մի հատված գտնվեց, որի բովանդա-
 կությունից երևում է, որ հիբալի բաբելացիք մարդու ստեղծագոր-
 ծությունը ունեն ձևով են պատմել, ինչպես ավանդում է Բերոսոս-
 սը (300 թ. մ. թ. ա.): Այստեղ մենք տեսնում ենք, որ արարիչ
 աստվածը հրաման է տալիս կարել աստվածներին մեկի գլուխը.
 որպիսդի նրա արյունը խառնի հողի հետ և մարդիկ ստեղծվի: Ամ-
 բողջ առասպելը վերջանում է մի օրհներգությամբ ուղղված Մար-

դուկին, որ փառաբանում է նրա ստեղծագործությունները առան-
ձին-առանձին և իրեն՝ իբրև աստվածների պետի:

Բաբելոնի և Իսրայելի առասպելների նմանությունը ակներև
է բոլորովին. երկու ավանդության համաձայն էլ սկզբում ամեն ինչ
ջուր է եղել. ծովային անդունդը մի անձնավորյալ սոսկալի էակ է,
որ բաբելոններեն Թիհամատ է կոչվում, իսկ եբրայեցիներեն Թհոմ:
Երկու առասպելների մեջ էլ այդ էակը վիշապաձև է նկարագրած:
Երկուսի մեջ էլ խոսվում է օգնականների մասին: Աստամբու-
թյուն վերին ասածո դեմ այստեղ էլ, այնտեղ էլ. այնտեղ Մար-
դուկն է կովի դուրս գալիս, այստեղ Յահվեն: Թիհամատն էլ հաղթ-
վում է, Թհոմն էլ. վերին ու ներքին ջրերը այդ էակի բաժանմամբ
նույնն են երկու առասպելների մեջ էլ. այստեղ էլ, այնտեղ էլ հաղթու-
թյանն անմիջապես հետևում է աշխարհի ստեղծագործությունը: Հի-
շիլի է նաև այն, որ Մարդուկն իբրև լույսի և արևի Աստված է հանդես
գալիս և այդպիսով հաղթում խավարի դորությունը, իսկ աստվա-
ծաշնչի մեջ ամենից առաջ ստեղծվում է լույսը:

Մի անգամ այս նմանությունը նկատելուց հետո, որ չի կարող
իհարկե պատահական լինել, հարց է առաջ գալիս, թե ի՞նչ հարա-
բերություն ունեն նրանք միմյանց հետ: Այդ հարցը կարող է երեք
տեսակ պատասխան ունենալ. ա. Բաբելացիք իրենց առասպելը
փոխ են առել իսրայելացիներից. բ. Երկուսն էլ հիմնված են նախ-
նական սեմական ընդհանուր առասպելի վրա և գ. Իսրայելացիք
փոխ են առել բաբելացիներից: Առաջին պատասխանը լուրջ կեր-
պով մեջտեղ դալ ամենևին չի կարող, որովհետև բաբելոնական
առասպելը շատ ավելի հին է, այդ մենք հետո էլ կտեսնենք, քան
թե իսրայելականը: Բ. ալեկալությունը կարող էր ավելի հավա-
նական լինել և ըստինքյան կարելի բան է, բայց առասպելի մեջ
այնպիսի գծեր կան, որոնք անհասկանալի կմնային, թե ի՞նչ ձևով
են առաջ եկել, եթե ընդունեինք, որ Իսրայելի ժողովրդի մեջ առաս-
պելը սկզբնական է, այնինչ բոլորովին հասկանալի են դառնում,
եթե առենք, թե առասպելը ծագել է Բաբելոնում և իսրայելացիք
այնտեղից փոխ են առել: Օրինակ Իսրայելի համար բոլորովին ան-
հասկանալի պիտի լինի, թե ինչու առանձնապես ծովը և ջուրը պի-
տի լինի ամեն բանի սկիզբը, այնինչ այդ բոլորովին բնական ու
հասկանալի է Բաբելոնի համար: Որովհետև բաբելացին իր երկրի
իլիման տեսնելով, պիտի ասեր. տիեզերքը այն ձևով է առաջ եկել,
ինչպես նա այժմ էլ ամեն տարի և ամեն օր առաջ է գալիս: Ինչ-
պես յուրաքանչյուր գարուն գարնան արևի աստված Մարդուկը

ձմեռվա անձրևներից հեղեղված ու ծովին (կամ՝ Թիհամատին)՝ նման դարձած երկիրը նորից ցամաքեցնում է և երեցնում, այնպես էլ եղած պիտի լինի ամենաառաջին դարնանը, և տիեզերքը ստեղծված պիտի լինի Մարդուկի և Թիհամատի կովից հետո։ Կամ—որովհետև Մարդուկը միևնույն ժամանակ առավոտյան արևի աստվածն է—ինչպես որ արևը ամեն առավոտ կտրում—անցնում է տիեզերական ծովը և գիշերային քառսից հետո նախ երեցնում է երկինքը, ապա երկիրը, այնպես էլ ստեղծագործության առաջին առավոտը ամենից առաջ ստեղծվել են երկինքն ու երկիրը։ Եթե փորձենք նույն պատկերը Պաղեստինի կլիմայով բացատրել, մեծ դժվարության կհանդիպենք. բացի այդ պետք է այս պատկերի համար մի գարնան կամ գարնան արևի Աստված, ինչպես Մարդուկն է, բայց ո՛չ Թե Յահվեն։

Սակայն այս առասպելը միակը չէ, որ խորայնացիք վերցրել են բաբելացիներից։ Նույնպիսի նմանություն գտնում ենք նաև Դրախտի դրույցի մեջ, որ պատմված է Ծննդոց Բ և Գ գլուխներում։ Այստեղ կարելի է ասել բոլորովին ուրիշ տեսարան է բացվում մեր առաջ. այլևս ծովը չէ ամեն բանի սկիզբը և պետք չէ զսպել այն, որ տիեզերքն առաջ գա. այստեղ ամեն բանի սկիզբը անառյատ երկիրն է, ուր ջուր է պետք, որպեսզի բուսականություն առաջ գալ կարողանա։ Այստեղ չկա նաև Ա գլխի հասկացողությունը արարիչ աստծու մասին, որ իր լուկ խոսքով ստեղծում է ամեն ինչ։ Այստեղ Յահվեն իսկապես հոգնեցուցիչ աշխատանք է կատարում. նա կավից մարդ է շինում, ինչպես բրուտը իր ամանները. ապա նա կյանքի շունչ է փչում նորաշեն մարդու թթածակներից, մի պարտեզ է տնկում և նրա մեջ տեղավորում մարդուն. պարտեզի մեջ են նաև Կենաց ծառը և Դիտության ծառը։ Այդ պարտեզի մեջ է հոսում դրախտի գետը, որ խկույն չորս ճյուղի է բաժանվում։ Ավելորդ եմ համարում այլևս խոսել պատվիրանադանցության մասին իր հրաշալի նկարագրություններով ու խոսակցություններով կնոջ և օձի մեջ, որի հոգեբանական նուրբ ըմբռնողությունը միշտ էլ հիացմունքի առարկա է եղել։

Բաբելոնական դրույցը, գրի առնված ԺԾ դարում մ. թ. ա., հետևյալն է պատմում մեզ այս խնդրի մասին։

Ադամայն, որ ամենայն հավանականությամբ բաբելոնական առասպելաբանության առաջին մարդն է, հանդես է գալիս այստեղ իբրև ծովերի աստված էա-ի որդի։ Սա է ստեղծել նրան, բարձրագույն իմաստություն պարզեցել, բայց առանց հավիտենա-

կան կյանք շնորհելու Ադապայի բնակատեղին է էա-ի սրբավայրը էրիդուում՝ Եփրատի և Տիգրիսի բերանին մոտիկ։ Այստեղ նա էա-ի տաճարի քահանա է, զբաղվում է ձկնորսությամբ ծովի վրա. որպեսզի կարողանա սրբավայրին ձուկ մատակարարել։ Երբ նա այդպես օրին մեկը դարձյալ ծովի վրա էր, հանկարծ բոլորովին հանդարտ ծովի վրա փչում է հարավային քամին, խորտակում նավը և նա ընկնում է ծովը։ Իբրև վրեժ աչդ բանի համար, Ադապան կոտորում է հարավային քամու թևերը և վերջինը 7 օր շարունակ դադարում է երկրի վրա փչելուց։ Այս դեպքի մասին լսում է երկնքի աստված Անուն, մի պատգամավոր է ուղարկում երկիր, որպեսզի Ադապային իր դահի առաջ պատասխանատվության հրավիրել։ Էա-ն այժմ նախօրոք սովորեցնում է Ադապային, թե ինչ է պատում նրան երկնքում՝ Անուի առաջ. «Երբ դու Անուին կներկայանաս, քեզ կառաջարկեն մահվան կերակուր, չուտե՛ս. մահվան ջուր կառաջարկեն, չխմե՛ս»։ Անուի ներկայացուցիչը գալիս է Ադապայի մոտ և նրան իր հետ երկիրք է տանում, անցկացնելով երկնքի դռնից։ Երբ Ադապան ներկայանում է Անուին, ամեն բան կատարվում է ճիշտ այնպես, ինչպես էա-ն էր ասել. այն տարբերությամբ միայն, որ ո՛չ թե մահաբեր կերակուր և ջուր են առաջարկում նրան Անուի հրամանով, այլ ընդհակառակը կյանքի կերակուր և ջուր։ Բայց էա-ի հրամանին հնազանդ՝ Ադապան մերժում է առաջարկած հացը և ջուրը և այդպիսով զրկվում է հավիտենական կյանքից։ «Կենաց կերակուր բերեք նրան, որ ուտե. կենաց կերակուր բերին և նա չկերավ. կենաց ջուր բերին նրա համար և նա չխմեց. Անուն զարմացած նայեց նրան և ասաց.— «Օ՛, Ադապա, ինչո՞ւ չկերար ու չխմեցիր. ուրեմն չես ապրի»։ ապա նա հրամայեց. «Վերցրե՛ք նրան և հտ տարեք երկիր»։

Սխալ կլինեք անշուշտ այս բաբելոնական առասպելն համարել աստվածաշնչի դրախտի պատմութեան նախօրինակը. բայց մի շարք նման դժեք կան երկուսի մեջ, որոնք ստիպում են մեզ ընդունել, որ Ադապայի զրույցը անշուշտ որոշ ազդեցություն գործել է դրախտի պատմության կազմության վրա։ Այդպես կենաց հացն ու կենաց ջուրը և նրանց հակադրությունը մահվան կերակրի ու ջրի հետ (հմտ. էա-ի խոսքերը մի կողմից, իսկ Յահվեի ու օձի խոսքերը ծառի պաղից ուտելու մասին մյուս կողմից)։ Երկու դրույցի մեջ հիմնական գլխավոր գաղափարներից մեկն է՝ գիտությունը ձեռք բերելուց հետո մարդուն միայն անմահությունն է պակաս, որպեսզի նա բոլորովին աստվածանման դառնա։ Սննդոց



Գ. 22. «Եւ ասէ Տէր Աստուած. Ահա Ադամ եղև իբրև զմի ի մէնջ՝
գիտել զբարի և զչար. և տրդ՝ գուցէ ձգիցէ զձեռն և առնուցու ի ծա-
ռոյն կենաց, ուտիցէ և կեցցէ յափտեան»։ Այդպես էլ երկնքի
ստաւած Անուն է մտածում. էա-ն Ադապային շնորհել է բարձրա-
գույն իմաստութիւնը, ինչո՞ւ կարելի է միայն այդ պարգևը լրացնել.
պատասխանն է կենաց հաց։ Որովհետև Ադապան մերժում է,
կորցնում է նա անմահութիւնը թե՛ իրեն և թե՛ իհարկն նաև իր
հետնորդների համար։ Հետաքրքրական է առանձնապես, որ աստ-
վածաշնչի խորամանկ և մոլորեցուցիչ օձը հանդես է գալիս նաև
մի բաբելոնական հին նկարի մեջ (այժմ բրիտանական թանգա-
րանում), որի մեջտեղը բաբելոնացի սուրբ ծառն է, աջ ու ձախ
մի մարդ ու կին, որ ծառից պտուղներ են քաղում, իսկ կնոջ հե-
տևը սողում է մի օձ։ Սեպագիր արձանագրութիւնների մեջ դեռևս
չի գտնված մի դրույց, որ բացատրեր մեզ այդ պատկերը. բայց
ամենևին զարմանալի չի լինի, եթե մի օր Բաբելոնի ավերակներից
մի բնագիր ելնի ու պատմի այդ օձի մասին, յիշպես նա մո-
լորեցրել է առաջին կնոջը սուրբ ծառի տակ։

Բոլորովին նման են միմյանց նաև ստաւածաշնչի (Ծննդոց
Գ և Ե) նահապետների և բաբելոնական նախնական թագավոր-
ների մասին պատմածները։ Այստեղ էլ, այնտեղ էլ նրանք թվով
տասն են, շատ երկար ապրում են և վերջանում են ջրհեղեղի հե-
րոսով։ Նրանք են զանազան արհեստների ստեղծողը մարդկանց
համար։ Զարմանալի կերպով անուններն անգամ և նրանց մասին
պատմածները նույնն են երկու դրույցների մեջ էլ։ Այդպես՝ աստ-
վածաշնչի մեջ երրորդ նահապետը կոչվում է Ծնոշ, որ նշանակում
է «մարդ»։ Բաբելոնական Գ թագավորի անունն է Ամելոն, որ
նույնպես «մարդ» է նշանակում։ Չորրորդ նախահայրը ստաւածա-
շնչի մեջ կոչվում է Քենան, որ «գարբին» է նշանակում. Գ բաբելոնա-
կան թագավորը Ամենոնն է, որ նշանակում է «գործավոր, վար-
պետ»։ Ավելի աչքի է ընկնում այն տեղեկութիւնը, որ կա աստ-
վածաշնչի մեջ Ծնովքի մասին. «Եւ զնաց Ծնովք ընդ Աստուծոյ, յետ
ծնանելոյ նորա զՄաթուսաղա, ամս երեքհարիւր. և ծնաւ ուստերս
և դստերս։ Եւ եղեն ամենայն աւուրք Ծնովքայ ամբ երեք հարիւր
և վաթսուն և հինգ։ Եւ քանզի գնայր Ծնովք ըստ հաճոյից Աստու-
ծոյ, ո՛չ ուրեք գտանէր, զի փոխեաց զնա Աստուած (Ծննդ. Ե. 22—
24)»։ Այս Ծնովքի անձնավորութիւնը հետագայի հրեական դրույց-
ների կենտրոնն է կազմում. նա համարվում է բարձրագույն իմաս-

տության տեր. գիտակ երկնքի և երկրի գաղտնիքների. նաև աստ-
ղագիտության, աստղաբաշխության, գրի ու հաշվի գտնող:

Մինչև վերջին ժամանակները անհասկանալի էր բոլորովին
Ենովքի այդ պատկերը՝ իր 365 տարվա կյանքով: Այժմ սեպագիր
արձանագրությունների շնորհիվ բոլորովին պարզված է և այդ:
Ենովքը աստվածաշնչի է նախահայրն է: Բաբելացիք էլ իրենց է
թագավորի մասին զանազան բաներ են պատմում: Էնմեդուրան-
կին—այդպես է նրա անունը—եղել է Արևի աստված Շամաշի
քաղաքի՝ Սիպպարի թագավորը: Շամաշը վեցրեկ է նրան իր մոտ
և սովորեցրել երկնքի ու երկրի գաղտնիքները. գլխավորապես այն
արվեստը, որով հնարավոր է երկնքի ու երկրի վրա կատարված
նշանների միջոցով գուշակել ապագան: Այդ պատճառով էլ բաբե-
լացոց մեջ այս էնմեդուրանկին համարվում է կախարդ ու հմա-
յող քահանաների նախահայրը: Մենք տեսանք, որ այդ նույն հատ-
կությունները վերագրում են նաև Ենովքին: Աստվածաշնչի մեջ
Ենովքին տրված է 365 տարվա կյանք. այդ բանը տարօրինակ էր,
որովհետև մյուս նախահայրերի տարեթվերը շատ ավելի են: Այժմ
այդ 365 տարին ևս իր բնական և հասկանալի բացատրությունն է
գտնում: Ինչպես որ էնմեդուրանկին Արևի աստված Շամաշի ծա-
ռայության մեջ է, այնպես էլ Ենովքը ստանում է արևի տարվա
օրերի քիվը՝ 365, իբրև իր կյանքի տևողության չափ:

Նմանություն կա երկու ավանդույթների մեջ նաև այն տեսա-
կետից, որ, ինչպես ասացինք, թագավորների և նախահայրերի
տարիները շատ-շատ են նշանակված: Բաբելոնականը ավելի հրո-
կայական թվեր է ասում. հաշվելով ստեղծագործությունից մինչև
ջրհեղեղ 432,000 տարի, յուրաքանչյուրին 10 թագավորներից բա-
ժին է տալիս 43,200 տարվա կյանք: Նմանություններն ուրեմն
այնքան ակնհեր են, որ կասկած չինել չի կարող նրանց միմյանց
հետ ունեցած առնչության մասին. և այստեղ էլ պետք է ասենք, որ
նախնականը բաբելոնականն է և փոխ առածը իսրայելականը.
որովհետև հատկապես Ենովքի տիպը, օրինակ, Խորայելի կրոնի մեջ
անհասկանալի է բոլորովին, այնինչ բաբելոնական կրոնի մեջ՝ իբ-
րև Շամաշի պաշտոնյա, էնմեդուրանկին ուրիշ կերպ լինել չէր
կարող:

Այս խնդրի հետ կապված մի հարց է մնում միայն լուսաբա-
նել. ո՞րտեղից են առաջ գալիս այդ հսկայական թվերը նախահայ-
րերի կյանքի մասին: Հայտնի է, որ հին արևելքում շատ մեծ դեր
են կատարում զանազան հաշիվներ աշխարհի հարատևության մա-

սին: Խոսք է լինում տիեզերական տարվա մասին, որ ճիշտ նույն բաժանմունքներն ունի. ինչ որ սովորական տարին, ուրեմն շորս հղանակների է բաժանվում. ունի իրենի դարունն ու ամառը, աշունն ու ձմեռը: Այդ մեծ տիեզերական տարվա մեջ առանձին տեղ է բռնում իհարկե ջրհեղեղը: Նա պատկանում է բնականաբար տիեզերքի ձմռանը, այսինքն այն ժամանակին, երբ օրերը ամենից ավելի կարճ են և խավարն ու հորդահոս անձրևներն են տիրում Բաբելոնում. այնինչ ստեղծագործությունը իհարկե տիեզերական տարվա դարնանը պիտի համապատասխանի, մանավանդ որ բաբելացիք իրենց դարնան արևի աստված Մարդուկին էին վերագրում ստեղծագործությունը: Նթև այժմ հարցնելու լինենք, թե ինչ դիրք ունեն տիեզերական տարվա մեջ 9 նախահայրերը կամ թագավորները, պատասխանը պարզ կլինի. դարնան սկզբից՝ մարտի 8 (21)-ից մինչև ամենակարճ օրը՝ Դեկտեմբերի 9—(21) ուղիղ 9 ամիս է: Ուրեմն 9 թագավորները կամ անդրջրհեղեղյան նախահայրերը տիեզերական տարվա առաջին ինն ամիսների ներկայացուցիչներն են, իսկ տասներորդը, որի ժամանակ սկսվում է ջրհեղեղը, տասներորդ տիեզերական ամսվա ներկայացուցիչն է:

Որ աստվածաշնչի նախահայրերի տարեթվերը շատ ավելի պակաս են, քան թե բաբելոնական թագավորներինը, առաջ է գալիս այն հանգամանքից, որ աստվածաշնչի տիեզերական տարին շատ ավելի փոքր է, քան թե բաբելոնականը:

Նախապատմական վերջին զրույցի, ջրհեղեղի զրույցի մեջ աստվածաշնչի և Բաբելոնի առնչությունը ամենից ավելի որոշ է և ակներև: Այդ պատճառով էլ կարող ենք այս անգամ բաբելոնականից սկսել և ասլա նրա հարաբերությունը պարզել աստվածաշնչի հետ:

Արձանագիր առասպելը գտնվելուց առաջ բաբելոնական զրույցը ծանոթ էր մեզ բաբելոնացի քահանա Բերոսոսի տված տեղեկությունից, որի բովանդակությունը հետևյալն է. «Կռոնոսը երազում երևաց 10-րդ նախաջրհեղեղյան թագավոր Քսիստատրոսին և հայտնեց նրան, որ Դաշեղիոս ամսի 15-ին մարդիկ պիտի ոչնչանան մի ջրհեղեղի միջոցով. այդ պատճառով հրամայեց նրան մի նավ շինել, նրա մեջ առնելով իր ազգականների հետ, վերցնել նաև կերակուր, թռչուններ և շորքոտանի կենդանիներ: Քսիստատրոսը լսում է նրան, մի նավ է շինում 15 ստադիում երկարությամբ և 2 ստադիում լայնությամբ և տեղավորվում է նրա մեջ իր կնոջ, որդիների և բարեկամների հետ.... Ջրհեղեղից հետո, երբ ջուրը

սկսում է պակասել, նա բաց է թողնում թռչուններից մի քանիսին, որպեսզի խմանա թե արդյոք ցամաքը երևում է, թե ոչ. որովհետև սրանք ո՛չ կերակուր են գտնում և ո՛չ հանգստանալու տեղ, վերադառնում են կրկին նավ: Մի քանի օրից հետո նա նորից արձակում է թռչուններին, որոնք վերադառնում են ցեխոտ ոտներով: Երբ նա երրորդ անգամ արձակում է նրանց, այլևս չեն վերադառնում: Քսիսուտրոսը մտածեց, թե ուրեմն երկիրը երևացել է ջրերի տակից և վերցրեց նավի տախտակներից մի քանիսը. տեսնելով, որ նավը իջել է մի լեռան վրա, ցած իջավ կնոջ, որդիների և նավավարի հետ, համբուրեց երկիրը, սեղան շինեց, զոհեց աստվածներին և իր հետ իջնողների հետ վերացավ: Որովհետև նա և յուրայինները այլևս չվերադարձան, նավի մեջ մնացածները ցած իջան և սկսեցին նրանց որոնել. բայց նա այլևս չերևաց նրանց աչքին, միայն մի ձայն լսեցին օդի մեջ, որ հրամայում էր աստվածավախ լինել, որովհետև Քսիսուտրոսը իր բարեպաշտության պատճառով արժանի է համարվել աստվածների մոտ ապրելու. նույնպես և նրա կինը, աղջիկները և նավավարը: Նրանց հրամայվում է կրկին Բաբելոն վերադառնալ և հայտնում, թե այն երկիրը, ուր նրանք այժմ գտնվում են, Հայաստանի մի մասն է: Այն ժամանակ նրանք էլ աստվածներին զոհ են մատուցանում և ոտով ձառնալարհ են ընկնում Բաբելոն»:

Այն զարմանալի նմանութունը, որ կա այս և աստվածաշնչի ջրհեղեղի մեջ, առիթ է տվել առաջ կարծելու, որ Բերոսոսը ազդված է աստվածաշնչից, բայց այդ մասին այժմ խոսք չինել չի կարող, որովհետև գտնված է սեպագիր զրույցը Ասուրբանիպալի կամ Սարգանապալի մատենագրարանի մեջ Նինվեում (668—626), որը այժմ պահված է բրիտանական թանգարանում: Սեպագիր արձանագրության մեջ ջրհեղեղի զրույցի բովանդակութունը հետևյալն է. «Աստվածները, նրանց մեջ հատկապես Բելը, որոշում են մարդկանց խիստ պատժի ենթարկել իրենց մեղքերի պատճառով և ոչնչացնել նրանց մի ջրհեղեղով: Սակայն աստվածներից մեկը՝ էա-ն ընտրում է մարդկանցից մեկին, Ուտնապիշտիմին Շուրիպալակ քաղաքից, որը «շատ խմաստուն» (Ատրախադիս կամ Խազիսատրա, որ=Քսիսուտրոսին) էր, որպեսզի ազատի նրան: Մի երգի միջոցով տեղեկություն է տալիս նա սրան աստվածների վճռի մասին և հրամայում է նրան ազատվելու համար մի նավ շինել և ամեն տեսակ կենդանի էակներից իր հետ վերցնել: «Դո՛ւ, Շուրիպալակցի մարդ, մի նավ շինիր, թո՛ղ քո կայքը և մտածիր կյանքիդ

մասին, թո՛ղ ստացվածքդ և ազատիր կյանքդ, ամեն տեսակ կյանքի սաղմ վերցրու նավիդ մեջ. այն նավը, որ դու այժմ պիտի շինես, թող լավ որոշված լինեն նրա շափերը»։ Ատրախաղիսը (= Ուտնապիշտիմ) կատարում է էա-ի հրամանը, շինում է նավը հրամայված շափերի համաձայն, ծնվում կայրով, բաղմաթիվ խցի-րի է բաժանում այն և նրա մեջ տեղավորում է իր բարեկամներին, այլև ամեն տեսակ ընտանի և վայրենի կենդանիներ։ Ջրհեղեղն սկսելուց ոչ շատ առաջ, որ նրան առանձին նշանով խմաց են տալիս, մտնում է նավը, իսկ ղեկավարը սկսում է նավի ղեկավարութ-յան գործը։ Ջրհեղեղը սկսվում է, որը նկարագրվում է իբրև բա-ցարձակ ազատութուն բոլոր տարերային զորութունների և ջրերի, միացած թանձր խավարի հետ։ Ամբողջ երկիրը փոխվում է ծովի, որի երեսին լողում են մարդկանց դիակները. 6 օր տևում է ջրհեղեղը, 7-րդ օրը հանգստութուն է տիրում և դադարում։ Ջրհեղեղից սարսափում են մինչև անդամ աստվածները, որոնք բարձրանում են ամենաբարձր երկինքը՝ Անուի մոտ և աչնտեղ պսղում շների նման։ Ատրախաղիսը բաց է անում օդանցքը և տեսնում է ընդ-հանուր ավերածը. «նա չոքում է, նստած լաց է լինում և նրա աչ-տերի վրա հոսում են արտասուքները»։ Ապա սկսում է երևալ եր-կիրը. նավը կանգ է առնում Նիդիր (?) սարի վրա, ուր մնում է 6 օր. 7-րդ օրը, պատմում է Ատրախաղիսը, «Մի աղավնի արծա-կեցի և բաց թողի նրան. աղավնին թռավ այս ու այն կողմ, բայց որովհետև հանգչելու տեղ չկար, նորից եկավ։ Այն ժամանակ ար-ձակեցի մի ծիծեռնակ և բաց թողի նրան. ծիծեռնակը թռավ այս ու այն կողմը, բայց հանգչելու տեղ չգտավ, վերադարձավ. այն ժամանակ արձակեցի մի ագռավ և բաց թողի. թռավ ագռավը, տեսավ որ ջուրը սլակասում է, գիշատեց և կռկռաց, բայց չվերա-դարձավ»։ Ագռավի չվերադառնալը Ատրախաղիսին նշան է ծա-ռայում, թե ջուրը սլակասել է. յուրայիններով իջնում է նա նավից, բաց թողնելով բոլոր կենդանիներին։ Նրա առաջին գործն է լինում դո՛հ մատուցանել, որի անուշահոտութունից հավաքվում են աստ-վածները «և ինչպես ճանճիր շրջապատում են զոհողին»։

Սակայն Բեյը սաստիկ բարկացած է, որ Ատրախաղիսը ա-զատվել է կորստից, իսկ էան հանդիմանում է նրան հետևյալ իրոս-քերով. «Դո՛ւ, իմաստունդ աստվածների մեջ, հղո՛րդ, որքան ան-միտ ես, որ ջրհեղեղ ես հանում. պատժի՛ր մեղավորին իր մեղքի համար, հանցավորին իր հանցանքի համար. փոխանակ ջրհեղեղ հանելու, ուղարկի՛ր վայրի գազաններին, որ ոչնչացնեն նրանց,

ուղարկի՛ր սով ու ժանտախտ, որ կոտորեն նրանց»։ Բելը հանդիմանում է էաին, որ նա աստվածների խորհուրդը հայտնել է Ուտնապիշտիմին. բայց էան մերժում է այդ հանդիմանութունը, հայտնելով, որ ինքը չէ հայտնիլ աստվածների խորհուրդը, այլ «չափազանց իմաստունին» (= Ատրախաղիս) երազ է ուղարկել և նա դրանից գուշակել է աստվածների դադտնիքը։ Վերջապես Բելը հանգստանում է և ի վերջո մտնում է նավը, բռնում է Ուտնապիշտիմի ձեռքից, նրա կողքին շոքեցնում է կնոջը, շոշափում է երկուսին էլ, անցնում է երկուսի մեջտեղը, օրհնում է նրանց հետևյալ խոսքերով. «Առաջ Ուտնապիշտիմը մարդ էր, այժմ Ուտնապիշտիմը և իր կինը թող մեզ աստվածներիս նման լինեն. Ուտնապիշտիմը թող ապրի հեռու, գետերի բերանի մոտ»։ «Այն ժամանակ վերցրին նրանք ինձ,—այսպես է վերջանում ղրույցը—և բնակեցրին հեռու, գետերի բերանների մոտ»։

Նմանութուններն այստեղ աստվածաշնչի ջրհեղեղի զրույցի հետ այնքան ակներև են, որ երկար ու մանրամասն համեմատութուններ անելու կարիք անգամ չկա. բավական է հիշել թուոնների տեսարանը։ Այստեղ էլ ուրեմն գլխավոր հարցն այն է, թե ինչպես պետք է հասկանալ այդ առնչությունը։ Այժմ էլ իհարկե խոսք չի կարող լինել այն կտրժիբի մասին, թե Իսրայելից են վերցրել բաբելացիք իրենց առասպելը, այդ անկարելի է քաղաքակրթության և կրոնների պատմության տեսակետից։ Բաբելոնական առասպելը ջրհեղեղի մասին արդեն գրականության սեփականություն է դարձած այն ժամանակ, երբ Իսրայելացիք դեռևս օղդություն չէին կազմում, այլ թափառական ցեղեր էին ասորական և արաբական անապատներում։ Պետք է ի նկատի ունենալ, որ բաբելոնական առասպելը հայտնի է մեզ ո՛չ միայն Ասսուրբանիպալի մատենադարանից, այլ նրանից հատվածներ կան, գրված 21-րդ դարում մ. թ. առաջ։ Երկրորդ կարեւորությունն այն կլինի, որ երկուսի համար էլ մի ընդհանուր աղբյուր ընդունեինք. բայց այս դեպքում այդ ավանդությունը սեփականություն պիտի լիներ բոլոր սեմական ցեղերին և առհասարակ հին աշխարհին, այնինչ այդպես չէ. սերտ առնչությունը նկատելի է միայն աստվածաշնչի և Բաբելոնի առասպելի մեջ։ Եթե այդպես է, առասպելի բուն հայրենիքը անշուշտ դարձյալ Բաբելոնն է, մանավանդ, որ տեղական կոլորիտն էլ միայն Բաբելոնին է համապատասխան, բայց ո՛չ երբեք Իսրայելի երկրին։ Որովհետև մի կողմ թողած, թե արդյոք այդ առասպելին հիմք ծառայե՞լ է որևէ պատմական դեպք, որևէ մեծ

հեղեղումն, որ խհարկե գարծյալ միայն Բարեկոնին է համապատասխան, պետք է ասենք, որ ընդհանրապես այդպիսի աշխարհայացք առաջ գալ կարող է միայն այնպիսի երկրում, ուր ջրերը շատ առատ են լինում և երբեմն էլ մեծամեծ վնասներ են հասցընում աղգարնակությանը: Իսկ այդպիսի երկիր է Եփրատի և Տիգրիսի ստորին հովիտը, բայց ո՞չ երբեք Պաղեստինը:

Ի՞նչ բանի վրա է հիմնված իսկապես ջրհեղեղի զրույցը: Որևիցե պատմական տեղական գեպքի հիշողություն կապված կարող է լինել նրա հետ, այդ ուրանալ չի կարելի: Բայց զրույցի իսկական վերջնական սկզբնավորությունը անշուշտ դարձյալ զուտ մշութոլոգիական է, և ջրհեղեղն էլ այդ պատճառով ո՞չ թե երկրի վրա պետք է որոնել, այլ երկնքի: Զրհեղեղի հերոսը, որ իր նավով կամ տապանով կարում անցնում է ջրերը, սկզբնապես Սրբի աստվածն է, որ նավարկում է երկնային օվկիանոսի վրայով: Զրույցների և առասպելների մեջ այդ երևույթը շատ նկատված է, որ որևիցե աստծու հետ կապ ունեցող երևույթները փոխանցվում են մարդկանց վրա: Որ ջրհեղեղի հերոսը սկզբնապես աստվածների հետ կապ ունեցող էակ է եղել, երևում է այժմյան զրույցի մեջ ևս այն հանգամանքից, որ նա վերջիվերջո աստված է դառնում, աստվածների մոտ է վերանում:

Այս է ընդհանուր գծերով բարեկոնական կրոնի և քաղաքակրթության ունեցած աղգեցությունը Իսրայելի կրոնի, և նրա միջոցով նաև ամբողջ քրիստոնեական աշխարհայացքի վրա: Եթե մենք հարցնելու լինենք, թե ե՞րբ է տեղի ունեցել այդ աղգեցությունը, պատասխան տալը դժվար չի լինի: Ոմանք ասում են, այն շրջանում, երբ ասորեստանցիք վերջին անգամ շատ մոտիկ հարաբերության մեջ մտան Պաղեստինի հետ, կործանեցին Իսրայելի թագավորությունը և այն, ուրեմն է՝ դարու կեսերը: Ուրիշները Դավթի և Սողոմոնի ժամանակն են համարում այս շրջանը, երբ Իսրայելի մեջ մուտք գործեցին օտար հասկացողություններն ու առասպելները, ուրեմն մոտավորապես ժ դարը: Բայց ամենից ավելի հավանական հնթադրությունն այն է, որ այս հասկացողություններն ու զրույցները մուտք են գործել Քանան գետ Իսրայելի այնտեղ հաստատվելուց շատ առաջ. ուրեմն այն շրջանում, որ մենք վերև նկարագրեցինք իբրև Տելլ-Ամարնայի շրջան, 1450-ի և 1350-ի մեջ: Եվ այդ գեպքում Իսրայելն իհարկե միայն միջնորդաբար՝ քանանացիների միջոցով է ծանոթացել այդ նյութերի հետ և հնթարկվել նրանց աղգեցությանը:

Այդ կարծիքն է հաստատում նաև այն հանգամանքը, որ Իսրայելի մեջ այս զրույցներն ու առասպելները բոլորովին կերպարանափոխվել են և հարմարեցրած են Իսրայելի ժողովրդի ավելի մաքրված ու զտված հասկացություններին աստծու և աշխարհի մասին: Այդպիսի զարգացման համար երկար ժամանակ էր հարկավոր: Այնտեղ մենք տեսնում ենք ամենաթունդ բազմաստվածություն, այստեղ ընդհակառակը կատարյալ միաստվածություն: Բաբելոնական կրոնը բոլորովին ընկած է կախարդության և հմայության ազդեցության տակ, որին բոլորովին հակառակ են Իսրայելի մարգարեները. այնտեղ տիրում է աստվածների պատկերների պաշտամունքը, իսկ այստեղ ո՛չ մի պատկեր չկա և մարգարեներին հաջողվում է դրսից մտած այդպիսի սովորություններն արմատախիլ անել: Այնտեղ աստվածները կապվում են բնության հետ, իսկ այստեղ արդեն առաջ է եկել այն կրոնական համոզումը, թե աստված բարձր է բնությունից և բնությունը ենթարկվում է նրան:

Եվ միանգամայն անհամատեղելի է բաբելական պատկերացումների հետ մարգարեների այն խոսքը, թե աստված զոհ ու ծիսակատարություն չի պահանջում, այլ սրտի բարեպաշտություն և գործերի արդարություն: «Թող իրավունքը ջրի նման հորդանա և արդարությամբ աննուն հեղեղ դառնա»:

ՀԱՎԵԼՎԱԾ

ԳԻՆԳԱՄԵՇԻ ՎԵՊՐ

Բաբելոնական ամենաբնդարձակ առասպելական վեպը Գիլգամեշի վեպն է, որի բովանդակությունը հետևյալն է, 12 տախտակների վրա գրված. «Գիլգամեշը Ուրուկի կամ Էրեխի, Իշտարի քաղաքի իշխանն է, որ շինել է քաղաքի պարիսպները և իր ուժով ու զորությամբ ամբողջ ազգաբնակչությունը հպատակեցրել իրեն: Բոլորը այդ պատճառով դժգոհ են նրանից և խնդրում են արարչուհի Արուրու-ին Գիլգամեշի նման մի ուրիշ մարդ էլ ստեղծել, որ նրան հակառակել կարողանա և Գիլգամեշը ստիպված լինի ուշադրությունը նրա վրա դարձնել: Աստվածուհին լսում է նրանց խնդիրը, ստեղծում է կավից էնկիդուին, որը մի ահագին հսկա էր, ամբողջ մարմինը ծածկված մաշկերով: Նա սկզբում ապրում էր վայրենի կենդանիների հետ միասին և կերակրվում էր խոտով ու արմատներով: Էնկիդուն շատ նեղություն է տալիս մի օրսորդի, այնպես որ վերջինս ստիպված հնարներ է մտածում նրանից ազատվելու համար: Որսորդի հայրը և Գիլգամեշը, որին նույնպես պատմում են էնկիդուի մասին, խորհուրդ են տալիս նրան մի անառակ կին ուղարկել էնկիդուի մոտ և նրա միջոցով գրավել նրան գեպի Ուրուկ: Փորձը հաջողվում է. անառակ կինը այնպես կարողանում է շարժել նրա զգայականությունը, որ կատարելապես գերում է նրան: Էնկիդուն սկսում է խորշել կենդանիներից և նրա մեջ ցանկություն է առաջ գալիս մարդկանց հետ հաղորդակցություն մեջ լինել: Անառակ կինը պատմում է նրան նաև Գիլգամեշի մասին և վերջապես կարողանում է համոզել թողնել կենդանիներին և քաղաք գնալ: Այստեղ էնկիդուի գլխավոր ցանկությունն է կովի մեջ փորձվել Գիլգամեշի հետ և այդպիսով հսկայի հետ բանկամանալ: Այդ միջոցին Գիլգամեշն էլ երազ է տեսնում, որ իր

թե մի հզոր է դալիս իր վրա, որից հազիվ ազատվում է: Նրա մայրը մեկնում է երազը և այժմ Գիլգամեշն էլ ցանկանում է էնկիդուի բարեկամը դառնալ: Ուրուկում երկու հսկաները բարեկամություն դաշն են կապում:

Սակայն էնկիդուն շուտով ձանձրանում է քաղաքային կյանքից և կարոտով ձգտում է դեպի դաշտերը, ուր առաջ էր ապրում. նա անիծում է անառակ կնոջը, որ իրեն խորամանկությամբ գրավել էր դեպի Ուրուկ: Մինչև անգամ Շամաշը երկնքից համոզում է նրան իզուր տեղը չլրդովվել և շնդովել անառակին, որովհետև նա միայն լավ բան է արել. նրա շնորհիվ այժմ էնկիդուն արքայական կերակուր է վայելում, փառավոր զոհաստներ հագնում և եղբայր է դարձել գեղեցիկ Գիլգամեշին: Բայց ոչինչ չի օգնում: Էնկիդուն սկսում է մահվան նախազգացությամբ տանջվել, մի սարսափելի երազ է տեսնում և պատմում Գիլգամեշին. երազում նա տեսել էր ներգալին՝ Ստորերկրյա աշխարհի լաստծուն, մռայլ դեմքով և մագիլներով և այժմ ստիպված է նրան հետևելու դեպի ստորերկրյա աշխարհը: Ապա խուճ է լինում (կտորներ պակաս են զրուցի մեջ, այդ պատճառով էլ կապակցությունն անհասկանալի է) մի արշավանքի մասին խումբաբաշի ղեմ, որ ապրում էր արևելքում և պահպանում էր Իրնինի-ի (=էլամական Իշտար) սուրբ անտառը և Բե-լի կենաց ծառը: Գիլգամեշի մայրը, որ քահանայուհի էր, Շամաշից խնդրում է օգնություն վտանգավոր ճանապարհորդության միջոցին: խումբաբան, որի ղեմ են դնում, Բե-լի կողմից նշանակված էր կեդրոնների պահապան: Նրա ձայնը սարսափելի էր և սարսուռ էր ազդում ամեն մոտեցողին: Դեռևս իրար չտեսած՝ վհատվում է էնկիդուն, բայց Գիլգամեշը նրան սիրտ է տալիս մահը մոռանալ և չվախենալ: Այսպես հասնում են այն սարին, որի վրա է կեդրոնների անտառը. այնտեղ ապրում են աստվածները և այն է Իրնինիի սրբություն սրբոցը: Երկու բարեկամները տեսնում են հրաշալի, բարձր, փարթամ կանաչած կեղրը: Կռիվն սկսելուց առաջ էնկիդուն սարսափելի երազներ է տեսնում. Գիլգամեշը մեկնում է այն երազները իբրև նշան հաղթության, և հիրավի խումբաբան պարտվում է և սպանվում:

Հաղթական Գիլգամեշը թագը դնում է իր գլխին և փառահեղ ու գեղեցիկ հերոսին տեսնում է այժմ Իրնինի Իշտարը. «Լա՛վ, Գիլգամեշ, դո՛ւ եղիր իմ սիրականը, դո՛ւ եղիր իմ ամուսինը. ես ուզում եմ քո կինը լինել»: Իր բոլոր ձիրքն ու գրավչությունը գործ է դնում Իշտարը Գիլգամեշին համոզելու համար, բայց ամեն փորձ

իզուր է անցնում: Գիլգամեշը կոպիտ խոսքերով մերժում է նրա առաջարկը և երեսովն է տալիս, թե ինչպես նա իր բոլոր սիրականներին վերջիվերջո դժբախտացրել է. «Թամուզին, քո .երիտասարդ սիրականին, դու ամեն տարի լոց որոշեցիր» — ասում է նա. նույն դժբախտ վիճակն են ունեցել նրա սիրած թռչունը, առյուծը, ձին, մի հովիվ և վերջապես պարտիզպան Իշուլլանուն. — «Ինձ էլ — վերջացնում է Գիլգամեշը իր խոսքը — սիրում ես դու և նրանց նման պիտի դարձնես» (հմտ. Արա Գեղեցիկի զրույցի հետ): Երբ Իշտարը այս խոսքերը լսեց, լի զայրույթով հրկինք գնաց և իր հորը՝ Անուին խնդրեց, որ նա մի երկնային ցուլ ստեղծի Գիլգամեշին ոչնչացնելու համար, որովհետև նա անիժեղ էր Իշտարին: Անուն սկզբում տատանվում է կատարել իր դստեր ցանկությունը, որովհետև վախենում էր, թե 7 սովի տարիներ կլինեն. բայց Իշտարը հանգստացնում է նրան, թե բավական պաշար ունի հավաքած մարդկանց համար: Դրանից հետո Անուն կատարում է նրա բուն ցանկությունը, և Գիլգամեշն ու էնկիդուն այժմ ստիպված են 'կոխվ մղել երկնային ցուլի գեմ: Թեև ցուլը իր մի շնչով ահագին կոտորած է առաջ բերում Գիլգամեշի մարդկանց մեջ, բայց ի վերջո Գիլգամեշին և էնկիդուն հաջողվում է սպանել ցուլին և հանգստանալ: Այդ բանն ավելի ևս կատաղեցնում է Իշտարին. նա բարձրանում է Ուրուկի պարիսպների վրա և անիժում է Գիլգամեշին, որ սպանել էր հրկնային ցուլին, և ապա իր նաժիշտների հետ միասին սկսում է ողբալ երկնային ցուլի համար: Գիլգամեշը առանց ուշադրություն դարձնելու այդ բանին, հանում է սպանած ցուլի եղջյուրները և նվիրաբերում իր աստված Լուգալբանդային: Ապա Գիլգամեշն և էնկիդուն լվանում են իրենց ձեռները Սիրատի մեջ և ճանապարհ են ընկնում դեպի Ուրուկ: Այնտեղ խմբված ազգաբնակիցները հիանում է նրանցով և ընդունում հատկապես հաղթական աղաղակով. «Ո՛վ է գեղեցիկը մարդկանց մեջ, ո՞վ է փառահեղը մարդկանց մեջ. — Գիլգամեշն է գեղեցիկը մարդկանց մեջ, Գիլգամեշն է փառահեղը մարդկանց մեջ»:

Չնայելով բոլոր ուրախության, սակայն շուտով նկատվում է, որ էնկիդուն ծանր կերպով հիվանդանում է. երեւի երկնային ցուլի շունչը նրան էլ դիպել էր: Հիվանդության հետևանքն այն է լինում, որ էնկիդուն մեռնում է և Գիլգամեշը մենակ մնացած, սկսում է մի սիրտ կտրատող ողբ իր սիրելի բարեկամի մահվան վրա (հմտ. Դավիթ և Հովնաթան): Սակայն Գիլգամեշը վախենում է, թե իրեն էլ միևնույն տխուր վախճանն է սպասում. նա չի կամե-

նում մեռնել և այդ պատճառով մտաբերում է իր նախահայր Ուտնապիշտիմին և պատրաստվում է նրա մոտ ճանապարհորդելու, որպեսզի նրանից իմանա կենդանի մնալու գաղտնիքը:

Բայց մինչև երջանիկների կղզին հասնելը բազմաթիվ վտանգներ կան ճանապարհորդի առաջ. ամենից առաջ նրա դեմ են ելնում առյուծները. նրանցից ազատվելով Գիլգամեշը գալիս է կարիճամարդկանց մոտ, որոնք պահպանում են Մաշու սարերի մութ անցքը դեպի մահվան ջրերը: Երբ կարիճամարդը տեսնում է Գիլգամեշին, ասում է. Սատվածների մարմնից է նրա մարմինը. իսկ կարիճակինը ավելացնում է. երկու երրորդը նրա մեջ աստվածային է, իսկ մեկ երրորդը մարդկային: Նրանք խորհուրդ են տալիս Գիլգամեշին հետ կենալ վտանգավոր մտադրությունից, բայց վերջապես զիջում են նրա խնդրին և բաց են անում նրա առաջ սարերի դուռը:

Ամենախորին խավարի մեջ երկար ճանապարհորդելուց հետո, վերջապես հասնում է նա ծովի ափը, ուր մի հրաշալի աստվածային պարտեզ կա, որի ծառերի պտուղները թանկագին քարեր են. այստեղ է գտնվում Սիդուրի Սաբիտու աստվածուհին, որ ապրում է ծովային պալատում (հմամ. Ոգիսականի Կալլիպոցի հետ):

Սկզբում ծովերի այդ թագուհին չի ուզում նրան ներս թողնել, բայց վերջը Գիլգամեշի սպառնալիքների վրա ներս է թողնում. հարցնում է նրա ճանապարհորդության նպատակի մասին և խորհուրդ է տալիս ձեռք քաշել անիրագործելի ճանապարհորդությունից. որովհետև այն ծովը, որ դեպի երջանիկների կղզին է տանում, աննավարկելի է. ո՛չ ոք չգիտե նրա ճանապարհը, բացի Շամաշից՝ արևի աստծուց: Վերջապես խղճալով Գիլգամեշին, ցույց է տալիս նրան ճանապարհ դեպի այն նավավարի մոտ, որ կարող էր նրան մահվան ջրերի վրայով երջանիկների կղզին տանել:

Երկար, տանջանքներով լի ճանապարհորդությունից հետո, վերջապես Գիլգամեշը հասնում է երջանիկների կղզին: Նավի վրայից պատմում է Գիլգամեշը նախահորը իր գալու պատճառը: Ուտնապիշտիմին էլ չգիտե, թե ինչ պետք է անել. մահվան ճակատագիրը աստվածներն են որոշել, ասում է նա, և իզուր է այդ ճակատագրի դեմ կռիվ մղելը: Գիլգամեշը նրան ասում է. «Ձե՛ք որ դու էլ մարդ էիր. ի՞նչպես է, որ այժմ անմահ ես դարձել և աստվածների շարքն անցել»: Ուտնապիշտիմը մանրամասն պատմում է նրան ջրհեղեղի պատմությունը և իր վերացումը երջանիկների կղզին: Ուտնապիշտիմի կինը խղճում է Գիլգամեշին և ուզում է

դանադան կախարդությունների միջոցով անմահություն տալ նրան, բայց ոչինչ չի հաջողվում. վերջապես Գիլգամեշին ձյունի նման մաքուր են դարձնում և նոր շորեր հագցնելով ճանապարհ են դրոմ դեպի հտ:

Անհաջող կերպով փորձում է նա նաև՝ վերադառնալ, ջուրը չի ընդունում նաև՝ և հետ է քշում դեպի ափ: Այդ բանի առաջն առնելու համար կնոջ խնդրով Ուտնապիշտիմը ցույց է տալիս նրան մի խորհրդավոր բույս, որ պետք է ծովի հատակից հանել: Գիլգամեշը մտնում է ծովի տակը, հաջողությամբ գտնում է բույսը և կարծելով, որ կյանքի ծաղիկն է գտել, ուրախ վերադառնում է, որովհետև ջուրը այժմ, այդ բույսի զորությամբ, ճանապարհ էր տալիս: Բայց մի անգամ երբ նա դուրս էր եկել ցամաք, և լվացվում էր աղբյուրի մոտ, մի օձ է դուրս գալիս, գրավվում է հրաշալի բույսի հոտից, և գողանում է անգին բույսը: Գիլգամեշը տխուր շարունակում է իր ճանապարհը ցամաքով, որովհետև առանց բույսի նաև՝ առաջ չէր գնում, և վերջապես հասնում է նաև՝ փորդի հետ միասին Ուրուկ:

Վերջին՝ 12-րդ տախտակի վրա պատմված է, թե ի՞նչպես փորձում է Գիլգամեշը ստորերկրյա աշխարհի հետ հաղորդակցություն ունենալ, էնկիդուի հետ խոսել կարողանալու համար: Մի աստծուց դեպի մի ուրիշն է գնում Գիլգամեշը, բայց ո՛չ ոք նրան չի լսում: Վերջապես էան խղճում է նրան և հրամայում է՝ ներգալին դուրս թողնել էնկիդուի հոգին հողմի նման: Գիլգամեշը կամենում է նրանից լսել երկրի օրենքը. էնկիդուն սկզբում չի կամենում նրա խնդրը կատարել, որովհետև իր պատմությամբ միայն տխրեցնել կարող է նրան. բայց ի վերջո զիջանում է և նկարագրում է նրա համար մեռելների պետութունը, որ բոլորովին ծածկված է փոշիների մեջ և ուր երջանիկ են միայն նրանք, որոնք հերոսական մահով են մեռել ու պատվով թաղվել: Իսկ դժբախտ նրանք, որոնց դիակը անթաղ դաշտի վրա է մնացել և որոնց հոգու համար ոչ ոք չի մտածում:

ԲԱՐԳԵՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՄԻ
ԺՈՂՈՎԻ ԹՎԱԿԱՆԸ ԵՎ ՏՆՂԸ¹

Շատերի համար գուցե մեր այս հոդվածի վերնագիրը տարօրինակ կթվա, քանի որ մեր հայացքն այդ խնդիրների մասին հայտնի է հետաքրքրվողներին² և մենք այժմ էլ ո՛չ մի առիթ չունենք փոխելու մեր արտահայտած կարծիքը: Մեզ թվում էր, թե վերջնականապես պարզված է, որ Բաբգենը իր հայտնի ժողովը գումարել է 505/06 թվականին և Դվլինում: Բայց դուրս է գալիս, որ այդ կասկածի է ենթարկվում Վիեննայի Մխիթարյան երկու հայրերի կողմից, որոնք քաջածանոթ են հայ բանասերներին և որոնց կարծիքը կարող է նշանակալից ունենալ այդ խնդրում: Կասկածի ենթարկողներն են Հ. Հ. Գաթըրճյան և Ն. Ակինյան:

Վերջինս, Վիեննայի Մխիթարյան երիտասարդ տաղա խոստացող եռանդուն և աշխատասեր բանասերներից մեկը, «Հանդեսումսօրենայի» սույն 1908 թվականի հունիսի տետրակում մի աշխատություն է սկսել տպագրել «Կյուրիոն կաթոլիկոս Վրաց. պատմություն հայ-վրացական յարաբերություններից հոթներորդ դարում մեջ» վերնագրով (էջ 166—172): Այդ հոդվածի մեջ խոսելով Զենոնի Հենոտիկոնի ընդունելության մասին (Հանդես, էջ 169), ասում է. «Բաբգենն էր այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոսը (506/07—512/13): Պատասխանելու համար կայսեր խնդրանքին ու Հենոտիկոնին, դումարվեցալ ժողով մը: Գումարման տեղն այս անգամ Դվին Հայոց ոստանն եղած չէ, հապա նոր-Քաղաքը, այսինքն Վաղարշապատ: Մայր եկեղեցվո մեջ, անշուշտ աբիկա ավելի կենդրոնական ըլլալով Վրաստանեն, Աղվանից և Սյունյաց երկիրնե-

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում 1908 թվականին:

² Հմմտ. մեր Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, 1904, էջ 31—30.

րեն գալու եպիսկոպոսաց համար»։ Այս տողերին ապա ավելացնում է հետևյալ ձանթությունը. «Գաքրընեան Հ. Հ.—Իրավախոհ, կեղծիքը և այլն։ Բ (անտիպ)։ Հմմտ. Յովհ. պատմաբան, 36. «Բաբգէն առնէ ժողով եպիսկոպոսաց Հայոց, Վրաց և Աղուանից ի նոր քաղաքի ի Սուրբ կաթողիկէին ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց, Տէր Մինասեանց Ն. Վ. Die armen. Kirche, էջ 32. անիմանալի պատճառով Դովին կհամարի ժողովատեղին։ Այս մասին տե՛ս մեր մատենախոսականը Հանդ. ամս., 1904, էջ 212»։

Այդպիսով մեզ վրա պարտականություն է ընկնում բացատրելու, թե ինչու մենք Դովինն ենք համարում ժողովատեղին։ Բայց նախքան մեր բացատրությունն անցնելը, կարևոր է ծանոթանալ Հ. Հ. Գաթրըճյանի և Ակինյանի բոլոր պատճառաբանությունների հետ։

Մատնացույց արված Մատենախոսականի մեջ Հ. Ն. Ակինյանը (Հանդ. ամս., 1904, էջ 211—212) խոսում է Բաբգենի ժողովների (!) մասին և գալիս է հետևյալ եզրակացության. Բաբգենը գումարել է 3 ժողով. առաջինը տեղի է ունեցել Կավատա ժՐ տարին։ Այդ թվականի համար էլ Հ. Ակինյանը կասկած է հարուցանում հետևյալ կերպով (Հանդ. ամս., 1904, էջ 42)։ «Կավատա 18 տարին որոշելու համար պատշաճ կհամարենք Հ. Գաթրըճյանի «Հանգանակ Հաւատոյ» երկին հրատարակողին սուր և միանգամայն ճիշտ դիտողությունն հառաջ բերել, որ ցարդ մեր և այլոց ուշադրութենն վրիպած էր. Կավատ ըստ նորագույն քննությանց (Նյութեկէ) թագավորած է 488-ին. ըստ այսմ այս թուղթն գրված ըլլալու է 506-ին։ Սակայն Կավատա թագավորությունն իբր 4 տարի ընդհատած է Զամասպա ապստամբությամբն՝ չամին 496։ Արդ խնդիր կրնա հառնել թե ինչպես կհաշվեն Հայք Կավատա թագավորության տարիներն, արդյոք այս 4 տարին իր կառավարության թուականէն կհանէ՞ին, թէ մեկտեղ կգումարեն։ Հիմակվան ժամանակս հայտնի բան է և որոշ դիտենք, թե ինչպես գործածած են Պարսկաստանեայք և մեր Հայք. այսինքն թուղթ մեկդի Զամասպա թագավորութեան 4 տարին, հաշվելով միայն յուր կառավարության տարիները։ Ըստ այսմ Կավատա ժՐ տարին կըլլա 510»։ Իր կողմից այս, ինչպես հետո կտեսնենք, միանգամայն սխալ դատողությանն ու հաշվին Հ. Ն. Ակինյանն ավելացնում է (Հանդ. ամս., 1904, էջ 211 շար.). «Ըստ այսմ պետք է ենթադրել թե Բաբգենի Ա. թղթին մեջ հիշված ժողովն գումարված է 510-ին։ Բաբգենի Բ. թղթի մեջ ևս կտեսնվի ժողով

մը. որովհետեւ թուղթը կառաքելի կաթողիկոսնն, եպիսկոպոսներնն «ըստ գաւառաց և ըստ տանց, յամենայն ուխտէ ս. եկեղեցւոյ մերոյ և յիշխանաց Վարդայ Մամիկոնից Տեառնէ և ի Հայոց մարդպանէն» և ալլն: Գրութեան ժամանակն առաջին նամակն շատ ուշ շերկար, որովհետեւ Վարդ տակաւին կենդանի է, որ ըստ Սեբեոսի «ստիպա ինչ» ժամանակ ապրեցաւ: Ուրեմն կարելի է դնել 514—515-ի մեջերը: Այսպէս հիշելով, որ մի Գ թուղթ էլ, պայման նամակ կոչւած, գրած պիտի լինի Բարգեն կաթողիկոսը Վրաց հետ միասին Քաղկեդոնի ժողովի և Լեոն պապի տոմարի դեմ (Գիրք թղթոց, էջ 165, 182—183) ուր շեշտւած է եղել Հայերի և վրացիների միաբանությունը, ավելացնում է. «Արդ՝ որովհետեւ այս թուղթն գրւած է ժողովի մը մեջ, ուր ներկա գտնւած են Հայոց, Վրաց, Աղվանից կաթողիկոսը ևս, և նշուած են Քաղկեդոնի Ս. ժողովն ու Մեծին Լեոնի տոմարը «Զննոնի բարեբանեւոյ թագաւորին Հոռոմոց» թղթուն համեմատ, չի կրնար այս ժողովն ունենալ Ս. և Բ թղթոց մեջ հիշատակւած ժողովոց հետ: Ժողովը գումարւած կերպաւ Ս. և Բ ժողովներու մեջ տեղը, իբր 512—3, վասն զի Բ թղթի մեջ Քաղկեդոնի ժողովն արդեն մոլորական կհամարվի և Զննոնի Հնոտիկոնի վարդապետութեան քաջ հարեալ: Ըստ Հ. Գաթրճեանի Հայք առաջին անգամ հոս ընդունեցան Վրաց և Աղվանից հետ Զննոնի Հնոտիկոնն, որով և Քաղկեդոնի ժողովուն սահմանն մերժեցին»: Եւ այս ժողովը գումարւած պիտի լինի ո՛չ թե Դվինում, այլ Վաղարշապատում 512/13 թթ.:

Մենք դիտմամբ ընդարձակ կերպով և իր իսկ խոսքերով մեջ բերինք պատճառաբանութեանները, որպէսզի թշուրիմացութեան ո՛չ մի առիթ չլինի: Տեսնենք այժմ, թե որքան հիմք ունին այդ ենթադրութեանները:

Ամենից առաջ բոլորովին անվիճելի է, որ Կալաստա ԺԸ տարին Բարգենը մի ժողով է գումարել Դվինում և ո՛չ այլ տեղ, ինչպէս այդ պարզ կերպով շեշտւած է ժողովական թղթի մեջ. «Ժողովիս էսք յԱլաբատ գաւառ, յստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դուին քաղաք»³: Այլ ժողով Բարգենի օրով գումարւած և ալ տեղ մենք չենք ճանաչում: Այդ պատճառով էլ մեր գրքում ասել ենք, որ ժողովը գումարւած է եղել Դվինում: Այդ ժողովի տեղի մասին վեճ ուրեմն լինել չի կարող: Բայց ո՛չ միայն տեղի, այլ և ժամանակի մասին խնդիր հարուցելը առաջ է գալիս գործին լավ տեղյակ

³ Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ողջափառս, «Գիրք թղթոց», էջ 42:

չլինելուց: Չնայելով Ջամասպի ապստամբության ու Կավատի թագավորության ընդհատվելուն, Կավատի ԺԲ տարին այնուամենայնիվ պետք է հաշվել 506-ը, և ո՛չ երբեք 510:

Ջարմանալի է, որ Կավատի թագավորության համար վկայության կոչելով Նյուդեկեին, Մխիթարյան հայրերը շնչափած խնդրի մասին: Եթե նրանք այդ արած լինեին, նախ սխալից ազատ էմնային և ապա՝ այնպես վստահ և վճռական կերպով չէին պնդի, թե «հիմակլան ժամանակա հայտնի բան է և որոշ գիտենք, թե ինչպես գործածած են Պարսկաստանյայք և մեր Հայք. այսինքն՝ թողլով մեկդի Ջամասպա թագավորության 4 տարին, հաշվելով միայն յուր կառավարության տարիները»: Չէին պնդի և խնդիր ամենեկին չէին հարուցի, ասում ենք, որովհետև կտեսնեին, որ Կավատը ինքը այդ 4 տարին հաշվել է և հոգ է տարել, որ այդպես էլ հաշվեն իր հպատակները: Բայց ավելի լավ է, լսենք Նյուդեկեին: Նրա ասելով «Կավատը մեռել է 43 տարի երկու ամիս թագավորելուց հետո, 531 թվականի սեպտեմբերի 13-ին: 43 տարի երկու ամիս իշխանություն է վերագրում նրան Մալալան և ավանդությունն էլ համաձայն է նրա հետ: Ավելի կարևոր նշանակություն ունի սակայն այն, որ նրա թագավորության տարեթիվերը իր դրամների վրա հիրավի մինչև 43 հասնում են: «Այդպիսով նրա առաջին տարին կլինի 488 թվականի հուլիսի 22-ին սկսվողը: Նրա թագավորության միջոցին են ընկնում նաև իր եղբոր ու հակառակորդի Ջամասպի տարիները: Սրա դրամները կրում են 1—3 տարեթիվեր. դրանով նա կամենում էր որոշ կերպով իր իշխանությունը իբրև նոր, անկախ ցույց տալ: Բայց հենց որ Կավատը նորից ասպարեզի վրա երևաց, իսկույն իր դրամների վրա էլ տարեթիվեր նշանակեց, որով նա սեփականեց Ջամասպի տարիները և նրան հայտարարեց այդպիսով բռնապետ: Այդ հաշիվը (դրամների վրա) սկսվում է նրա 11-րդ տարով և ինչպես ասացինք, զնում է մինչև 43-րդը: Նրա 11-րդ տարին կլինեի ուրեմն 498 թվի հուլիսի 20-ին սկսվո-

⁴ Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Th. Nöldeke. Leyden, 1879, Excursus. I. Chronologie der Sasaniden, էջ 427—428.

ղը, որ և հավասար կլինեն Զամասպի Գ տարւան: Զամասպի Ա տարին այդպիսով կլինի 496-ի հուլիսի 20-ին սկսւողը⁵:

Կաւաթից առաջ նույն կերպ վարւել է Պերոզը, որի դրամների վրա, առաջին անգամ տարեթիւերը հանդես են դալիս, սեփականելով Հորմիզդ III-ի երկու տարին, թեև ինքը դեռ թագաւոր չէր, այլ միայն թեկնածու արքայական գահի: Թեև նա 459 թվին է արքայից արքա դառնում, բայց այդ թվականը հաշւում է իր Գ տարին, գահակալության սկիզբն ընդունելով 457-ին:

Ուրեմն, այս բոլորից հետո ո՛չ մի կասկածի խնդիր չի կարող ծնւիլ ժողովի թվականն ևս. ժողովը տեղի է ունեցել Կավաթի ԺԸ տարին, որ թե՛ Կաւաթի, թե՛ ժամանակագիրների և թե՛ ամեն տեսակ հաշւով կլինի 506 թվականը և ո՛չ թե 510-ը:

Անցնենք այժմ մյուս խնդրին: Հ. Ն. Ակինյանն առում է, թե

⁵ Kawādh starb... nach einer Regierungszeit von 43 Jahren und 2 Monaten am 13. September 531, 2 Monate nach dem Beginn des neuen persischen Jahres... 43 Jahr giebt ihm auch die gewöhnliche Überlieferung, und bis 43 gehen die Jahreszahlen auf seinen Münzen. Sein erstes Jahr ist also das am 22. Juli 488 beginnende. In seine Zeit hinein fällt nun die sanes Bruders und Rivalen G'āmāsp. Die Münzen desselben zeigen die Jahreszahlen 1—3; er wolite somit ausdrücklich seine Regierung als eine neue, selbständige hinstellen. Aber als Kawādh wieder auf dem Schauplatz erschien, versah er seine Münzen auch mit Jahreszahlen, wodurch er sich die Jahre des G'āmāsp ancignete und diesen für einen Usurpator erklärte. Diese Zählung beginnt mit seinem 11. Jahre und geht dann, wie gesagt, bis an sein 43-stes. Sein Jahr 11 ist das am 20. Juli 498 beginnende. Die Münzen dieses Jahres scheinen sehr selten zu sein; er hatte damals wohl erst einen Teil des Reiches in Händen, und das Jahr ist vermuthlich dasselbe, welches sein Bruder als sein drittes zählt..

Նյորդհեկեն մինչ անգամ ծանոթության մեջ (էջ 427) դարձանք է հայտնում, որ ուրիշ կերպ մասնողներ կան. „Es ist seltsam, dass Mordtmann als möglich annehmen kann, ein orientalischer Fürst in der Lage Kawādh's habe für die Zeit seiner Ausschliessung vom Thron den Rivalen nachträglich als legitim anerkannt. Dass die Datierung der Münzen eben von seiner Wiedereinsetzung an einen bestimmten Zweck hat, grade wie die bei Pērōz und bei G'āmāsp, ist doch deutlich. Die chronologische Feststellung des Todesjahres von König Pērōz entzieht jener Annahme allen Boden. 484-ի հունվար 14-ին արեւի լիակատար խավարումն է եղել, ինչպես պատմում է եղիա ժամանակագիրը (Ann. zu Barth. Hist. eccl. II, 65) և այդ ժամանակ մեռել է Պերոզը: Նրան տալիս են ոմանք 24—25 և մեծ մասամբ 27 տարի, հաշվելով եղբոր երկու տարին ևս նրա վրա: Եթե 24/25 հաշվենք, կտասնանք սկիզբը 459-ին, իսկ եթե 26 կամ 27, 457-ին (հմտ. վերևը):

«Բարեկենի Բ թղթի մեջ ևս կտեսնվի ժողով մը, որովհետև թուղթը կառաքվի կաթողիկոսին, եպիսկոպոսներին «ըստ գալառաց և ըստ տանց, յամենայն ուխտէ Ս. Եկեղեցւոյ մերոյ և յիշխանաց...» և այլն. ապա Բ թղթի գրութիւնն ու «ժողովը» դնում է 514—515-ին (1904-ին գրած հոգւածում՝ Հանդ. ամս., էջ 211), այնինչ Բարեկենի կաթողիկոսութիւնը դնում է վերջին հոգւածում (Հանդ. ամս., 1908, էջ 169) 506/07—512/13: Այստեղ պետք է նկատենք, որ Հ. Ն. Ակինյանը սխալւում է, կարծելով թե Բարեկենի Բ թուղթն ևս ժողովական թուղթ է: Եթե այդ թուղթը որևէ ժողովում գրված լիներ, անպատճառ հիշված կլինեին թղթի սկզբում կամ վերջում անուն-անուն բոլոր ներկա եպիսկոպոսները, ինչպես այդ սովորութիւնն է այդպիսի թղթերի մեջ: Այստեղ թղթին ստորագրել են հոգևորականներից միայն Բարեկեն կաթողիկոսը և իր գլխավոր աթոռակիցը՝ Տարոնի եպիսկոպոս Մերշապուհը, անշուշտ ամբողջ Հայոց եկեղեցու կողմից: Ամբողջ նամակում և ո՛չ մի ակնարկ կամ խոսք որևէ ժողովի մասին: Հ. Ն. Ակինյանին սխալեցնողը «Եւ այլոց եպիսկոպոսաց Հայոց որք ըստ գալառաց և ըստ տանց» խոսքերն են, որոնք սակայն նշանակութիւն ունենալ չեն կարող, քանի որ եպիսկոպոսների անունները չկան, որ անհնարին կլիներ, եթե որևէ ժողովում խմբագրված լիներ այդ թուղթը:

Բայց այս խնդիրը երկրորդական է. շատ ավելի կարևոր է Հ. Ն. Ակինյանի մյուս ենթադրութիւնը, որի համաձայն մի ուրիշ ժողովպիտի գումարած լինի Բարեկեն 512/13-ին Վաղարշապատում, ուր հայերը մերժել են Բաղկեղոնի սահմանը և ընդունել Ջենսեի Հենտտիկոնը: Տեսնենք թե այդպիսի մի ժողով ընդունելու հիմք կա՞, և կարեւոր է այն որևէքն խնդիր բացատրելու համար:

Հ. Ն. Ակինյանը գրում է⁶. «Ժողովոյն ներկայ էին Վրաց Գարբիէլ կաթողիկոսն իւր եպիսկոպոսներով, Աղուանից և Սիւնեաց եպիսկոպոսները և այլ բազմաթիւ ազատորեաւ (Գիրք թղթոց, 177): Վրաց եպիսկոպոսաց անունները պահուած են, թէպէտ «ի կարի ծածուկ և այլաձև», Աբրահամ կաթողիկոսի առ Կյուրիոն Էրրորդ թղթին մէջ (Գիրք թղթոց, 182—183, հմմտ. Ուխտանէս Բ զլ. Ծ)»: Այն հանգամանքը ուրեմն գլխավորապէս, որ Վրաց կաթողիկոսը իր 24 եպիսկոպոսներով չէ հիշված Բարեկենի 506-ի ժողովական թղթի մեջ, իսկապէս առիթ է տւել Հ. Ն. Ակինյանին, և ինչպէս մեզ հայտնի է, նաև ուրիշներին, մի Բ ժողով էլ ենթադրելու, հատկապէս մասնաւիցութեամբ վրաց և աղվանից: Մենք

⁶ «Հանդ. ամս.», 1908, էջ 169:

կանսնենք, որ այդպիսի ժողովը ընդունելու հիմքերը ո՛չ միայն բուրրովին խախտու են, այլ գրեթե զոչություն չունին:

Այդպես՝ ասում են, որ այդ ժողովը գումարված պիտի լինի 506-ի ժողովից հետո և ո՛չ թե Դվինում, այլ Վաղարշապատում: Ժողովի տեղը Վաղարշապատն ընդունելու վկան գլխավորապես Հովհաննես կաթողիկոսն է, որ հետևյալն է ասում. «Բաբգէն առնէ ժողով հայիսկոսոսաց Հայոց, Վրաց և Աղուանից ի նոր քաղաքի ի սուրբ կաթողիկէին, ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց»⁷: Հայտնի չէ մեզ, թե ինչ հիման վրա Հ. Ն. Ակինյանը այդքան մեծ նշանակութիւն է տալիս Հովհաննես կաթողիկոսի վկայութեանը: Մենք նրան այդպիսի նշանակութիւն տալ չենք կարող, որովհետեւ բավական է Հովհաննես կաթողիկոսից միայն 2 երես կարդալ, հենց թեկուզ հիշված 36 և 37 երեսները, համոզվելու համար, թե որչափ ճշմարտապատում է նա: Օրինակ Վարդան Մամիկոնյանի ապստամբութիւնն ու Սուրեն մարզպանի սպանութիւնը Դվինում և հայ նախարարների հույների երկիր փախչելը ղենում է Ղեռնդ կաթողիկոսի օրով 530-ական թվականներին, այնինչ ժամանակակից Հովհաննես Եփեսացի պատմիչն ասում է, որ այդ դեպքն եղել է 571 թվին և Հովհաննես Բ Գաբեղենցու օրով, որ նույնպես Կ. Պոլիս է փախել, պատմել Հովհաննես Եփեսացուն ամբողջ ապստամբութեան մանրամասնութիւնները և երկու տարուց հետո մեռել ու թաղվել Կ. Պոլսում: Այնպես որ Հովհաննես Պատմաբանը մեր կարծիքով վստահելի աղբյուր համարվել չի կարող:

Մյուս աղբյուրը, որ իսկապես աւելի դեր է կատարել Վաղարշապատը Բաբգենի ժողովի տեղը համարելու մեջ, Հովհան Օձնեցուն վերագրվող «Սակա ժողովոց, որ եղէն ի Հայք»⁸ գրութիւնն է, որի մեջ կարդում ենք. «Հինգերորդ ժողով արար Բաբգէն ի Բաղաբուղաշտի, ի յԺԸ.—երրորդ ամի թագաւորութեանն Կաւատայ արքայի, յաղադս շար հերձուածոյն Ակակայ և Բարսումայի, որք պեղծ աղանդան վարժեալ անիծեալ ախտին նեստորի, ջանային շիջուցանել զտղղափառ հաւատս կողմանց արեւելից, և տնկել զժանդացեալ որոմն գաղձին վնասակարի նեստորի անիծելոյ: Վասըն որոյ գիր արարեալ Տէր Բաբգէն, սահման կապելով, թէ ի՞նչ պատրեալ խաբեսցեն դձեզ բանք դոցա, քանզի մեք Հայք, Հռոմք, Վիրք և Աղուանք մի խոստովանութեամբ ենք հաստատեալ

⁷ Հովհ. կաթողիկոս, էջ 36:

⁸ «Գիրք թղթոց», էջ 220—233:

Ճշմարիտ հաւատով ի լաւ անդր, զոր աւանդեցին մեզ ո. հարքն յերիս ժողովս. ո՛չ ընդունիմք զայդպիսի բանս հայհոյութեան, այլ նդովեմք միաբան զնմանիս նորա. և ևս մանաւանդ, որք կցորդին զկնի պիղծ աղանդոյն նոցա, նդովեալ եղիցին, և ի սրբոյ եկեղեցւոյ արտաքս մերժեացին»⁹:

Խնդիրը այստեղ սակայն չափազանց պարզ է: Ի՞նչ է հասկացել «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Քաղաքուղաշտ ասեւով, արդոք անսպառնառ Վաղարշապա՞տ, թէ դուք Դիլինն էլ այդպեւ կոչվել է, որոշ կերպով ասել չենք կարող: Համենայն դեպս հետազաների բերանում Քաղաքուղաշտը Վաղարշապատն է: Բայց այնուամենայնիւ արեւի նման պարզ է, որ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակի հիշած Բաբգենի ժողովը և Բաբգենի Ս. Թղթի մեջ հիշվածը բոլորովին նույնն է: Այդ բանը հրեւում է ո՛չ միայն նրանից, որ երկուսի մեջ էլ ժողովի թվականը հատկապէս հիշված է Կալատի ԺՂ տարին, այլ նաև նրանից, որ ժողովի նշութն ևս երկու աղբյուրների մեջ միեւնույնն է՝ նետտորականներ, Ակակի և Բարձումայի խնդիրը Պարսկաստանում: Մինչև անգամ Բաբգենի նամակից զրեթե բառացի կտոր կա մեջ բերված «Սակս ժողովոց»-ի մեջ:

Բաբգենի րոտր¹⁰

Սակս ժողովոց¹¹

«Եւ զի կամեցայր ի մէնջ վասն նորին իրաց ուսանել, ծանուցանեմք ձեզ, եթէ Հոռոմք և մեր Հայք, և Վիրք և Աղուանք զհայհոյութիւնս զայս ո՛չ ընկալար և ո՛չ ընդունիմք և ո՛չ հաղորդիմք և ո՛չ հաւատամք, այլ և նդովեմք, որ այսպէսն ասեն և ուսուցանեն»:

«Դիր արարեալ Տէր Բաբգէն, սահման կապելով, թէ ի՞նչ պատրեալ խարնացեն զձեզ բանք դոցա. քանզի մեք Հայք և Հոռոմք, Վիրք և Աղուանք մի խոստովանութեամբ եմք հաստատեալ ճշմարիտ հաւատով ի լաւ անդր, զոր աւանդեցին մեզ սուրբ հարքն յերիս ժողովսն. ո՛չ ընդունիմք զայդպիսի բանս հայհոյութեան, այլ նդովեմք միաբան զնմանիս նորա»:

Կարծում ենք, որ մեր ասածի ճշտութեան մասին ո՛չ մի կասկած այլեւ լինել չի կարող: Ժողովը եղել է Դիլինում. և եթե «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Քաղաքուղաշտում կամ Վաղարշապատում է դումարված համարել այդ ժողովը, խոշոր սխալ է արել, քանի որ Բաբգենի Թղթի մեջ, ինչպես վերև տեսանք, որոշ կերպով Դիլինն հիշված է իբրև ժողովատեղի:

⁹ «Դիրք Թղթոց», էջ 220—221:

¹⁰ Անդ, էջ 46:

¹¹ Անդ, էջ 221:

2. Ն. Ակինյանը Հանդ. ամս. 1908, էջ 169 շար. վերջին ծանոթության մեջ ավելացնում է հետևյալը. «Ժողովրդիս (իմա՝ նրա կարծիքով 512/13-ին Վաղարշապատում գումարված ժողովը վրաց հետ միասին) ծանոթ կերևա Բեթ-Արշամացի Սիմեոն եպիսկոպոսը, երբ կգրե Անաստաս կայսեր օրով, թե Հենոտիկոնն կընդունին և յուր հավատքին կհետևին այժմ և ունին հայանի Վրաստանի (Gurzan) 33 եպիսկոպոսք իրենց թագավորներու և նախարարներու հետ, ինչպես և Պարսկահայոց 32 եպիսկոպոսք իրենց մարդպաններու հետ. Assemani Bibl. Or. I, 355»:

Զարմանալի է, որ 2. Ն. Ակինյանը այդ տեղեկությանը ծանոթ լինելուց հետո էլ սխալների մեջ է մտնում և չի կարողանում ուղիղ եղբակացությունը գտնել: Սիմեոն Բեթ-Արշամացին հայանի է իբրև նեստորականության ամենակատաղի հակառակորդ, որ ոտքի տակ է տվել ամբողջ պարսից պետությունը հույներից, հայերից և ասորիներից վավերաթղթեր հավաքելու, որ նրանք հեռու են նեստորի վարդապետությունից¹²: Մենք արդեն ապացուցել ենք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին հիրավի Հայաստան էլ եկել է Բաբգենի կաթողիկոսության օրով, երբ հայերը Վավատի ԺԸ տարին, 506 թվին, ժողովի էին հավաքված Դվինում, հիշված է Բաբգենի Ա. թղթի մեջ իբրև «Շմատոն Բերդոշմաչ երէց»¹³, հայերից էլ դավանական թուղթ է վերցրել, որ նրանք հեռու են նեստորականությունից և որ այդ դավանական թուղթը հենց մեր ձեռքն հասած Բաբգենի Ա. թուղթ համարվածն է¹⁴: Ուրեմն Սիմեոն Բեթ-Արշամացին ո՛չ միայն ծանոթ է հայոց մի ժողովի, այլ անձամբ իբրև պարսից ուղղափառների կողմից ուղարկված մի մարդ ներկա է եղել ժողովին: Բայց այդ ժողովը ո՛չ 512/13-ին է եղել և ո՛չ էլ Վաղարշապատում, այլ Դվինում եւ 506 թվին: Որեիցե կասկած հարուցանել այդ մասին թե անհնարին է և թե անտեղի, քանի որ ժողովի վավերաթուղթն է մեր առաջ:

Այսպ լուրջ ուշադրության արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ Բաբգենը հենց իր Ա. թղթում, 506-ին գրած, շեշտում է հայերի, հուսումների, վրացիների և աղվանների համաձայնությունը դավանության խնդրում: Եթե հայերը, վրացիները ու աղվանները համա-

¹² Հմմտ. Barhebr. Chron. eccl. III, 85 կամ մեր Die armenische Kirche, էջ 35:

¹³ «Դ» և «Բ» բաղաձայնների տեղափոխություն:

¹⁴ Տե՛ս այդ բոլորի մասին մեր՝ Die armenische Kirche etc. էջ 34—39. հատկապես 34—36:

ձայն են հոռոմների հետ, այդ կարելի է միայն այն մտքով հասկանալ, որ Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունելութուն է դառել արդեն այդ երկրներում: Ուրիշ կերպ հասկանալ անկարելի է այն պարզ պատճառով, որ Քաղկեդոնի դավանութունը կա մեջտեղ: Եզրուկացութունն այն է ուրեմն, որ 506 թվից առաջ արդեն կամ գոնե ամենաուշը այդ թվին հայերը, վրացիք և աղվանները պետք է Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունած լինեն և հոռոմների հետ համաձայնած: Վերև հիշեցինք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին տեղեկութուն է տալիս, որ հայերն ու վրացիք, առաջինները 32 հալիսոպոսներով, վերջինները 33 հալիսոպոսներով ընդունել են իր ժամանակ Զենոնի Հենոտիկոնը¹⁵: Մեր կարծիքով այդ բոլորը տեղի է ունեցել Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովում, 506 թվին, Դվինում:

Այս պարզ և շատ հավանական ենթադրութունը շատերի համար կասկածելի է թվում միայն այն պատճառով, որ Բաբգենի Ա թղթում չի հիշված ամենեկին Զենոն կալսեր միության հրովարտակը մի կողմից, իսկ մյուս կողմից չեն հիշված անուն-անուն նաև վրացիք և աղվանները, որոնք ներկա են եղել ժողովին: Բայց պետք է ի նկատի ունենալ, որ այդ չհիշվելը իր պարզ ու հասկանալի բացատրութունն ունի: Պարսկաստանի, «ուղղափառ» (իմա՝ միաբնակ) քրիստոնյաների մեջ մեծ հուզումն էր ընկել Ակակի ու Բարծումայի, առհասարակ ամբողջ նստորակա՛ն շարժման պատճառով, որովհետև նստորականները հոռոմական պետութունից քշվելուց հետո Պարսկաստան էին ապավինել: Այնտեղ կարիք էր զգացվել իմանալու, թե ի՞նչ դիրք են բռնել հարեան եկեղեցիները դեպի նստորականութունը և այդ պատճառով էլ Պարսկաստանից մի քանի հոգևորականներ էին ուղարկվել, ի թիվս որոց և հայտնի Սիմեոն Բեթ-Արշամացին, հարեան եկեղեցիներից, ուրեմն նաև հայերից, դավանության թուղթ բերելու: Այդ մարդիկը Դվին են հասնում այն ժամանակ, երբ Բաբգենի ժողովն էր. և Հայոց կաթողիկոսը իր հալիսոպոսներով նրանց հականստորական դավանական դիրք է տալիս: Խնդիրն այնքան պարզ է և բնական, որ ուրիշ կերպ սպասել էլ չի կարելի և ամենեկին զարմանալի էլ չէ Հենոտիկոնի չհիշվելը Բաբգենի թղթում: Թուղթը գրված է որոշ նպատակով և որոշ խնդրի համար և այդ խնդրից դուրս ոչնչի մասին չի խոսում: Չպետք է մոռանալ, որ Բաբգենի թղթում մինչև անգամ չի հիշված, թե ինչու համար էին հավաքվել այդչափ ու-

¹⁵ Eristola Simeonis Beth-Arsamenensis de Barsauma, episcopo Nisibeno. Assemani, Bibl. Orient. I, 355.

պիսկոպոսներն ու իշխանները Դվինում. անշուշտ այն պատճառով, որ այդ դուրս էր պարսից «ուղղափառներին» գրած թղթի բովանդակության շրջանակից: Կասկած չկա, որ ժողովը պարսից քրիստոնյաների տարակուսանքները լուծելու համար չէր. ժողովն արդեն գումարված էր, երբ նրանց պատգամավորները Դվին հասան: «Վասն զի ԺԼ. ամի Կաւատայ արքայից արքայի, մինչդեռ ևս Բաբգէն Հայոց եպիսկոպոսապետ ամենայն եպիսկոպոսաւք և վանականաւք և նախարարաւք ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դուին քաղաք, եկեալ հասին առ մեզ արք ոմանք, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ յայդցանէ, ի Տեսքոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիր նահանգէ...»¹⁶:

Ուրեմն ժողովի գումարման պատճառներն այլ էին. իսկ այդ պատճառները կարող էին լինել մի կողմից ներքին խնդիրները, մյուս կողմից Հենոտիկոնի ընդունելությունն ու դրանով Քաղկեդոնի որոշումների լուելյան մերժումը¹⁷. ինչպես տեղեկացնում է մեզ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին, թե այդ ժամանակ հայերն ու վրացիները ընդունել են Հենոտիկոնը: Որ քաղկեդոնականությունն հիշատակված չէ սրոշ կերպով, ոչինչ չի ապացուցում. Դվինի Բ ժողովի (554) ժողովական թղթի մեջ էլ չի հիշատակված այն, այլ խոսվում է նեստորականության մասին միայն, թեև պարզ է, որ քաղկեդոնականությունն ևս վերջնականապես մերժված է այդ ժամանակներից սկսած¹⁸: Դրա պատճառն այն է, որ Զ դարում, և առհասարակ, միաբնակները «նեստորական» ասելով մեծ մասամբ «քաղկեդոնական» էլ են հասկացել և երկու անունները միմյանց փոխարին անխախտ գործածել, քաղկեդոնականությունը ո՛չ առանց որոշ իրավունքի համարելով վերադարձ գնալի նեստորականությունը¹⁹:

Մնում է պատասխանել վերջին խնդրին. եթե հիրավի Բաբգենի 506-ի ժողովում, Դվինում, ներկա են եղել նաև վրաց և աղվանից եպիսկոպոսները, ուրեմն Աբրահամի Գ թղթում առ Կյուրոն²⁰ հիշված ժողովը նույնն է, ինչ որ 506-ի ժողովը Դվինում,

¹⁶ «Գիրք թղթոց», էջ 41—42:

¹⁷ Տե՛ս մեր Die armen. Kirche, էջ 31 շար.:

¹⁸ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 72—75. և մեր Die armen. Kirche, 46:

¹⁹ Հմտ. G. Krüger, „Monophysiten“ ընդարձակ հոդվածը դերմանական Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche-ի մեջ, 3-րդ հրատարակություն, հատ. 13, էջ 399:

²⁰ «Գիրք թղթոց», էջ 180—184:

ինչպես մենք իբրև շատ հավանական ենթադրում ենք, հաստատված է, որ Բաբգենի թղթում «ի Պարսս առ ուղղափառս» չեն հիշված Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները: Այդ հանգամանքը, որ շատերին դժվարացնում է ենթադրյալ ժողովները նույնն համարելու և թյուրիմացությունների տեղիք է տալիս, մեր կարծիքով նույնպիսի հեշտությամբ վերանում է, ինչպես բոլոր մյուսները: Պարսկաստանից եկած պատգամավորները կամենում էին հայերից դավանության գիր վերցնել և ամենևին կարիք չկար, որ հայերի տված դավանական գրին (Բաբգենի Ա. թուղթ համարվածը, Գիրք թղթոց, էջ 41—47), որ «Հաւատոյ նամակ» է կոչվում, ստորագրելին նաև Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները: Աբրահամ կաթողիկոսի Գ թղթի մեջ էլ առ Կյուրիոն անուն-անուն հիշվում են միայն Վրաց եպիսկոպոսները, որովհետև այս դեպքում միայն այդ էր կարևոր, առանց հայերի և աղվանից եպիսկոպոսների հիշատակության: «Արդ՝ այս երանելի եպիսկոպոսունքս, որ յաշխարհէ ձերմէ էին, և ընդ Աղուանիւք և ընդ Սիւնիւք ի Հայս զիպեցան յաւուրս Բաբգենայ Հայոց կաթողիկոսի, յայն ժողովի, յորում անիծան ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի և տումարն Լեոնի»²¹: Ինչպես որ այստեղ կարևոր չէ համարվիլ մեկ-մեկ գրել բոլոր հայ, վրացի և աղվան եպիսկոպոսների անունները, որովհետև խոսքը միայն վրացիներին է վերաբերում, այնպես էլ Բաբգենի նամակում կարևոր չեն համարել գրելու Վրաց և աղվանից եպիսկոպոսների անունները, որովհետև այդ նամակը գրված է միայն հայերի կողմից:

Ամենևին կարևոր չեն Վրաց և աղվանից եպիսկոպոսների անունները Բաբգենի Ա. թղթում ո՛չ միայն այն պատճառով, որ թուղթը գրված էր հայերի կողմից, այլ մանավանդ այն, որ ինչպես մի քանի ակնարկներ ու անդեկություններ ցույց են տալիս, Պարսկաստանից եկած պատգամավորները նույնպիսի դավանության գիր, ինչպես հայերին է, վերցրել են նաև մյուս ազգերից՝ վրացիներից և աղվաններից: Աբրահամի Գ թղթի մեջ առ Կյուրիոնն հիշվում է, որ ժողովում «բայտման նամակ» են տվել միմյանց հավատի վերաբերյալ յուրաքանչյուր ազգ իր լեզվով²²: «Եւ զի պայման նամակն, որ հայերէն գրով էր, յապատմութեանն կորեաւ, և Բարդմանեցաւ այս յՈւրհայ քաղաքի ի Հոռոմ գրոյ, քանզի և նորա ունէին ի մէնջ. և սառոյգ և սուրբ, որպէս արժան էր, չկարու-

²¹ «Գիրք թղթոց», էջ 183:

²² Անդ, էջ 183:

ցին թարգմանել. զի են, որ քաջ յայտնի են եպիսկոպոսացո՞ւ և եպիսկոպոսարանացն անուանք, և են որ կարի ի ծածուկ և ալլաձևք: Բայց թէ կամիք անուամբք եպիսկոպոսացն և յաջորդաւք տեղեացն և ալլաձև անուամբք եպիսկոպոսացո՞ւ որպէս գրեալ են, կարէք զստոյգ անուանս եպիսկոպոսարանացն գտանել, և զայլոցն ևս, քանզի և մեք զմերս, այդ տարաղու մարթացաք գտանել, և մանավանդ թէ զպայման նամակն իսկ գտանիցէք ձերով գրով»: Բայց այս պայման նամակը տրված է վոխադարձաբար միմյանց, ինչպես ասացինք, և ո՛չ թե պարսից «ուղղափառներն» պատգամաւորներին:

Սակայն Բաբգենի Բ թղթում «ի Պարսս առ ուղղափառս»²³ մի քանի խոսք կա պահված, որ մեզ միանգամայն հասկանալի է կացուցանում, թե ինչու Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները չեն հիշված հայոց հավատո նամակի մեջ: Այդ կտորը, որ վրիպել է տարբեր ժողովներ ընդունողների ուշադրութունից, հետևյալն է. «...Այսուիկ վարիմք հաւատովք, զոր և գրեցաք իսկ ձեզ յառաջագոյն, Վրաց և Աղուանից միաբանութեամբ, խաբաճելու աշխարհի գրով: Եւ այժմ զնոյն երկրորդեցաք ի ձեռն հասարակաց եղբօր ըստ հաւատոյ՝ Սիմէոնի նախանձաւոր երիցու, զի մի՛ որ համարձակեսցի յայսմ հակառակել և ընդդիմանալ պատճառաւ առ ի մէնջ»²⁴,

Այս պարբերութունը, հատկապես «իրաքանչիւր աշխարհի գրով» խոսքերը, պարզ և անվիճելի կերպով ապացուցանում են, որ Բաբգենի Ա թղթի հետ միասին Դվինի 506-ի ժողովի մասնակից Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսներն էլ առանձին-առանձին «Հաւատոյ նամակ» են տվել պարսից ուղղափառների ներկայացուցիչներին, իրենց ստորագրութուններով վավերացրած, ինչպես մեր ձեռքն հասած հայոց նամակն է, կամ Բաբգենի Ա թուղթը: Այդ հասկանալի պատճառով էլ Հայոց նամակում չեն հիշատակված Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսների անունները, ինչպես և նրանց տված թղթերում չէին լինի Հայոց եպիսկոպոսների անունները:

Այդպիսով մենք խնդիրը համարում ենք վերջնականապես պարզված և անվիճելի կերպով ապացուցված:

²³ Անդ, էջ 48—51,

²⁴ «Գիրք թղթոց», էջ 51.

Հայոց Բաբգեն կաթողիկոսը, մեզ հասած բոլոր աղբյուրների տված տեղեկությունների համաձայն, զոմարել է միայն մի ծուղով Դվինում, և ո՛չ մի ժողով Վաղարշապատում. իսկ այդ միակ ժողովը կայացել է անկասկած 506 թվականին Վրաց և Աղվանից մասնակցությամբ, և այն ժողովն է, որ հիշվում է նաև Աբրահամ կաթողիկոսի Գ թղթի մեջ առ Վրաց կյուրիոն կաթողիկոսը:

ԱՅՍՊԵՍ ԿՈՉՎԱՄ ՊԱՐՄԱՅ ԺՈՂՈՎՐ

Այս ժողովի մասին տեղեկություն են տալիս մեզ հայ պատմագիրներից Սեբեոսն ու Ասողիկը, բայց անուղղակի կերպով: Սրանք պատմում են, որ բյուզանդացի ղինվորները գանգատվում են Կոստանդին կայսրին (=Կոստանս II, 642—668), թե Հայոց երկրում նրանց անօրենների տեղ են դնում և առհասարակ շեն ընդունում Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տոմարը: Կայսրը «չարիքի» առաջն առնելու համար հրովարտակ և մի Բագրավանցի փիլիսոփա Դավիթ անունով ուղարկում է Հայաստան, որպեսզի հակառակությունը մեղսեղից վերցնեն և «Հոռոմի» հետ միաբանեն, ընդունելով Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տոմարը:

Այդ հրովարտակին ու միություն անաջարկին պատասխանելու համար հայերը ժողով են անում Դվինում Ներսես Գ Շինող (641|642—661) կաթողիկոսի նախագահությամբ և Թեոդորոս Ռշտունու ներկայությամբ, և միության անաջարկը շրջադրելով՝ ընդարձակ պատասխան են դրում կայսրին²: Ահա այդ պատասխանի մեջ հիշատակված է Պարսից ժողովը հետևյալ կերպով: Իբրև թե Պարսից թագավոր Խոսրով II Պարվեզը (590—628) լսելով, որ քրիստոնյաների մեջ հերձված կա և նրանք երկու խմբի բաժանված նդովում են մեկ մեկու, ցանկանում է վերահասու լինել ճշմարտությանը և այդ նպատակով հրաման է տալիս արևելքի և Ասորեստանի եպիսկոպոսներին արքունի դուռը գալ, ճշմարտությունը վերականգնել և սխալը մերժել. իրեն կողմից ներկայացուցիչ է կարգում ժողովում Սմբատ Բագրատունուն և արքունի բժշկապետին:

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում 1907 թ.:

² Պատմություն Սերէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն. Պետերբուրգ, 1879, էջ 118—119; Հայոց պատասխանը՝ էջ 120—134. մեզ համար կարևոր է միայն առաջին մասը՝ 120—123. հմտ. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմություն Տիեզերական. Պետերբուրգ, 1885, էջ 90—98:

Հայոց կողմից այդ ժողովին պատահմամբ ներկա են լինում Մամիկոնեից Կոմիտաս և Ամատունյաց Մատթեոս եպիսկոպոսները, «արք հավատարիմք, զոր վասն բռնութեան աշխարհին էին արձակեալ, զի ծանուցեն թագաւորին»: Վիճաբանություններից հետո ճշմարիտ է ճանաչվում երեք առաջին տիեզերական ժողովների վճիռը միայն, մերժվում է Քաղկեդոնի ժողովը և հրամայվում է Պարսից թագաւորի կողմից ուղիղ ճանաչել միայն հայոց հավատը, որովհետեւ միայն նա է համաձայն 3 տիեզերական ժողովների վճռին, ինչպես վկայում է նաև գերության մեջ եղած Երուսաղեմի պատրիարք Զաքարիան (609—629)³: Նեստորականները պարտւելում են և հայոց հետ միանում են Կամիշլու մետրոպոլիսը ուրիշ տասն եպիսկոպոսների հետ, որոնց անունները չեն հիշում Սեբեոսն ու Ասողիկը, «և աստուածասեր թագուհին Շիրին և քաջն Սմբատ և բժշկապետն մեծ»⁴: Բացի այն, որ Զաքարիա պատրիարքը հիշվում է իբրև այդ ժողովում ներկա, սկզբից էլ շեշտվում է, որ ժողովը եղել է «յետ գերութեանն Երուսաղէմի»: Իբրև եպիսկոպոս Պարսկաստան ղնացած Մամիկոնեից Կոմիտասը՝ Հայոց կաթողիկոս դարձած, իր եկեղեցու դավանության թուղթն է տալիս ժողովին և նրա հետ միանում են Կամիշլու մետրոպոլիտոն ու վերև հիշված տասն եպիսկոպոսները, անուն-անուն հիշված Կոմիտասի հավատով թղթի մեջ⁵:

Եւ քիչ է եղել այդ ժողովը. Կոմիտաս կաթողիկոսի Թուղթը մեկ ոչ մի ցուցում չի անում թվականի համար, բայց Սեբեոսն ու Ասողիկը պարզ ասում են, ինչպես վերևն էլ հիշվեց, թե ժողովն եղել է Երուսաղեմի գերությունից հետո և Երուսաղեմի պատրիարք Զաքարիան գտնվում էր գերության մեջ ու մասնակցում էր ժողովին. այդ վկայության համաձայն Պարսից ժողովը պիտի է եղած լինի 614-ից հետո, ուրեմն հավանորեն 615-ին կամ 616-ին: Հոգուտ այդ թվականի է խոսում նաև այն փոքրիկ թուղթը, որ երկու ասորի միաբնակ եպիսկոպոսներ՝ Պետրոսն ու Մարութան, անձամբ ներկայացնում են Դմիտրի Կոմիտասին, իրենց միաբանու-

³ Հմմտ. Smith-Wace, Dictionary of the Christian Biography, London, 1887, IV, էջ 1207.

⁴ Հմմտ. Մեր Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, Leipzig, 1904, էջ 62—65.

⁵ «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 212—219. Հմմտ. «Արարատ», 1896, էջ 531—536, որտեղ Կարապետ վարդապետն հրատարակել է ամբողջ Թուղթը. «Գիրք թղթոցի» մեջ սկզբից մի խոշոր կտոր պակաս է:

Յշուներ հայոց հետ ապացուցելու համար, որովհետև այդ թղթի վերնագիրը որոշ կերպով ասում է, որ հիշյալ եպիսկոպոսները Դվին են եկել հոսորով Պարվելի իէ տարին, ուրեմն 616-ին կամ 617-ին⁶։ Այդ էր պատճառը, որ մինչև այսօր 615 կամ 616-ն է համարվել Պարսից ժողովի թվականը⁷։

Բայց խնդիրը այնքան էլ պարզ չէ, ինչքան արտաքուստ երևւում է. ասորական աղբյուրները 615-ին կամ 616-ին եղած մի ժողովի մասին մեզ ոչ մի տեղեկութուն չեն տալիս, որքան մենք դիտենք։ Այդ ուշագործվ հանգամանքն արդեն կասկած է հարուցում, և որովհետև խոսքը նեստորականների ու միաբնակիների մեջ տեղի ունեցած մի վիճարանության մասին է, որի մեջ, համաձայն միաբնակ հայ աղբյուրների վկայության, հաղթութունը միաբնակներն են տարել, ուստի բնականաբար հարց է ծագում, թե արդյոք նեստորականները որեւէ հիշատակութուն չունեն՝ այս իրենց հետ եղած վիճարանության մասին։ Եւ այդ հարցին մենք կարող ենք սլատասխանել, որ նեստորական ասորիները մինչև անգամ շատ ընդարձակ տեղեկութուններ են տալիս մեզ մի վիճարանության մասին, որ եղել է իրենց և «հերձվածող» միաբնակիների մեջ հոսորով Պարվել արքայի հրամանով ու Գաբրիել Դուրուստպետի (բժշկապետի) գրգամբ, բայց ոչ թե 615-ին կամ 616-ին, այլ հոսորովի ԻԳ տարին, այն է 612-ին կամ 613-ին։

Տեսնենք ուրեմն, թե նեստորական ասորիները ի՞նչ են պատմում այդ հետաքրքրական ժողովի ու վիճարանության մասին։ Երեք տեսակ աղբյուր ունենք այդ վիճարանության պատմության համար. ա) մի նեստորականի գրած ժամանակագրութուն⁸. բ) Գեորգ Իզալացու վկայաբանութունը՝ գրված Բաբայ Իզալացու ձեռքով⁹. և գ) նեստորականների Սյունհաղոս կոչված գիրքը, որի

⁶ «Արարատ», 1896, էջ 536 և Սամուէլ Անեցի, էջմիածին, 1893, էջ 290 շար.

⁷ Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 121 և մեր վերև հիշված գիրքը՝ էջ 63։

⁸ I. Guidi, Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi, Leyden 1891, J. Brill. (=Actes du huitième Congrès international des Orientalistes). Գերմաներեն թարգմանեց Th. Nöldeke, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, Wien, 1893. (=Sitzungsber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Classe, Band CXXVIII). Նորից արտատպած և լատիներեն թարգմանած I. Guidi-ի ձեռագիր Corpus Script. Christ. Orient. Scriptores Syri, Series III, tomus IV, Chronica Minora հատորի մեջ, Paris, 1903. բնագիր, էջ 15—39, թրգմ., էջ 15—32.

⁹ G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 91—115.

մեջ ժամանակագրական կարգով դրված են բոլոր նեստորական ժողովների վավերական արձանագրություններն ու որոշված կանոնները՝ ժողովականների ստորագրությամբ հետ միասին, և ուր բերված են նաև այս վիճաբանական ժողովի առթիվ նեստորականների գրած թղթերն ու խնդիրները¹⁰։

Առաջին աղբյուրը՝ ժամանակագրությունը պատմում է հետևյալը. Գուրուստպետ Գաբրիել Շիզդարացին, բժշկապետը, որ խոսքով Պարվել թագավորի աչքն էր մտել նրա քրիստոնյա թագուհի Շիրինին ամուսնությանից ազատելով և այդպիսով պատճառ էր դարձել Մերդանշահի ծննդյան, անցել էր հերետիկոսների (իմա՝ միաբնակների) կողմը և ամեն կերպ աշխատում էր վնասել նեստորականներին։ Մար Սաբրիշո նեստորական կաթողիկոսը (596—604) մեռնում է 604-ին. Շիրին թագուհու ազդեցությամբ կաթողիկոս է դառնում Գրիգոր Պորաթեցին, թեև եկեղեցականները և թագավորն ինքն էլ իսկապես Գրիգոր Կաշկարցուն էին ուղում։ Գրիգոր Պորաթեցին սակայն կարճ ժամանակ է կաթողիկոսություն անում. 3 կամ 4 տարուց հետո նա մեռնում է և եկեղեցին երկար ժամանակ մնում է առանց առաջնորդ, որովհետև Գաբրիել Շիզդարացին ո՛չ միայն կարողանում է իր ազդեցությամբ նոր ընտրությունն արգելել, այլև ուղղափառներին (նեստորականներին) մեծ նեղություն է պատճառում, քշելով նրանց Մար Պեթրոսի և Շիրինի վանքերից և նրանց անդ բերելով իր հերետիկոսական կուսակիցներին։

Բավական ժամանակ անցնելուց հետո Գաբրիելը դրդում է թագավորին հրաման տալ, որ նեստորականները հրավիրվեն մի վիճաբանության իր կուսակիցների՝ միաբնակների հետ. որովհետև նեստորական եկեղեցին կաթողիկոս չուներ, որը կարող էր հրամայել, թե ո՞վ պետք է գնա վիճաբանությանը, ուստի կամավոր կերպով արքունի դուռը գնացին հերետիկոսների հետ վիճելու համար խոհայարի մետրոպոլիտ Հովնադաբը։ Կարխա դը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբիալըմարանը, Գեորգը Իզալայի լեռներից (այժմյան Թուր Սբդին) և ուրիշները։ Գաբրիելն ու իր կուսակիցները պարսվեցին և «մեր» նեստորական ուղղափառները հաղթեցին։ Թեև թագավորն էլ, ավելացնում է ժամանակագրությունը, հանդիմանեց Գաբրիելին և հրամայեց նրան նեստորականներին

¹⁰ Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens. հրատարակեց և ֆրանսերեն թարգմանեց J. B. Chabot. Paris, 1902. Գերմաներեն. O. Brawn. Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900.

ալլեա շնեղացնել, բայց Դաբրիկը շարունակեց ուղղափառներին ամբաստանել ամենախիստ կերպով, մինչև որ Իզալացի Գեորգին էլ մատնեց, թե նա թողել է մոգաց կրոնը, քրիստոնյա է դառնել¹¹ ու անարգում է Որմղդին ու Քևանին: Այդ մատնության հետևանքն այն եղավ, որ Խոսրով Պարվելը հրամայեց Գեորգին բանտարկել և մի տաճուց հետո խաշել տվեց նրան Քեհարդաշիր¹² քաղաքի հրապարակում¹³: Գլխավոր դերը կատարում է, ուրեմն, մեղ արդին ծանոթ Դաբրիկ մեծ բժշկապետը, թագավորի ու թագուհու սիրելին, որ նպատակ էր դրել իր առաջ, ինչպես երևում է, ոչնչացնել նեստորականությունը պարսից երկրում և միաբնակությունը հաստատել: Ավելի մանրամասն տեղեկություններ է տալիս վիճաբանության մասին երկրորդ աղբյուրը՝ Գեորգ Իզալացու ճշմարտապատում վկայաբանությունը, որի հեղինակն է նեստորական Մար-Բաբայը, Գեորգ նահատակի կրտսեր ժամանակակիցը:

Ահա նրա տված տեղեկությունները: Գեորգ Իզալացին հաղթահարում է խաննանյաններին¹⁴ և մեսալյաններին. ապա նաև հին աստվածաշարչարների հերձվածն է տապալում, որոնք այն ժամանակ մի բժիշկ ներկայացուցիչ ունեին արքունիքում: Այդ աստվածաշարչար Շիդդարացին մտնում է թագավորի մոտ և ապում, թե նրանց ուսուցիչն անգամ (խոսքը երևի Խաննանային

¹¹ Պարսից պետական Օրենքով մոգական կրոնը թողնելը և քրիստոնյա դառնալը մեծ հանցանք էր համարվում և պատժվում էր մահով:

¹² = Սեկեկիա. տե՛ս Hoffmann, Auszüge, էջ 90:

¹³ Chronicon Anonymum, ed. et interpr. est I. Guidi, (Corp. Script. Chr. Orient. Scr. Syri. III, t. 4. Chronica Minora), էջ 19, 21—23, ընդդր., 18—21, լատին. թարգմ. հմտ. Նյուդեկեի գերմ. թարգմ., էջ 13, 18—22:

¹⁴ Խաննանա Խոհայարցին Մծբինի դպրոցի նշանավոր ուսուցիչներից մեկն էր, որ մոտ 800 աշակերտ ուներ և արդեն Խիզրիկ կաթողիկոսի օրով (567—580) պատճառ էր դարձել մի մեծ դավանական վեճի նեստորական եկեղեցու մեջ: Նա շնորհիվ իր հետախուզությունների և մեկնարանություն հասել էր այն եղրակացության, որ անընդունելի պետք է համարել Թեոդոր Մոպսուեստացու մեկնարանությունն ու դավանությունը և վարդապետում էր ի միջի այլոց հետևյալը: Մարդու ի ծնն հատուկ է մեղքը. այդ պատճառով նա անպատասխանատու է, ինչ որ մարմնին է վերաբերում: Մյուս կողմից մարդն անմահ է, որչափ որ նա միևնույն բնությունն ունի աստծու հետ (իրբն հոգի). այդպիսով, կարելի է խոսել ուրեմն միայն հոգիների վերստին միացման մասին աստծու հետ, և ոչ թե մարմնի հարություն: Սրանով վերացնում էր Խաննանան նաև Քրիստոսի երկու էություններն ու նրանց անխառն որոշությունը. այդ է պատճառը, որ Գեորգի կենսագրի Մար-Բաբայը նրան աստվածաշարչարների, այսինքն հակոբիկների կոչում է դնում: Հմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 117:

հետևող մի նկատորականի մասին է) համաձայնում է ինձ հետ և նամակ է ուղարկել իր մի աշակերտի ձեռքով: Թագավորը նրան լիազորություն է տալիս իրեն ուղած մարդուն ընտրելու և (նեստորականների) կաթողիկոս դարձնելու¹⁵: Այն ժամանակ արևելքի եպիսկոպոսները շատ զայրանում են և պատրաստվում են շտապով արքունիք գնալու և թագավորին հասկացնելու, որ այդ կարգադրությամբ ամբողջ Պարսից աշխարհի եկեղեցում մեծ խռովություն կընկնի և թագավորը կարող է վերջը դեռ նրանց մեղադրել: Քե ինչու՞ ժամանակին իրեն չեն պարզել իրերի դրությունը: Եպիսկոպոսները թուղթ են գրում Իզալայի կրոնավորներին և խնդրում են ուղարկել Գեորգին, որ իրենց օգնի, մանավանդ որ նա ծանոթ է «պալատական կարգերին»: Գեորգը մի քանի ընկերներով խուսյն ճանապարհ է ընկնում. երբ Գեորգը արքունիք է հասնում, նկատորական եպիսկոպոսները նրան ուղարկում են պալատ իր հին ժանոթներից (առաջ նա ծառայած է եղել պալատում) խմանալու իրերի դրությունը. նրան հայտնում են պալատում, որ դրությունը վտանգավոր է, հերետիկոսները մեծ վատահույսյուն ու շնորհ են վայելում, ավելի լավ է նկատորական եպիսկոպոսներն երթա՞ն: իրենց տեղերը: Բայց Գեորգը ուշադրություն չի դարձնում այդ հանգամանքի վրա և համոզում է, որ թույլ տրվի եպիսկոպոսներին պալատ դալու և իրենց խնդիրն անելու: Եպիսկոպոսներին էլ քաջալերում է Գեորգը և վերջապես, նրանց արքունիք տանելով մի պալատականի միջոցով հայտնել է տալիս թագավորին իրենց խնդիրը, այն է՝ համաձայն օրենքի և սովորության թույլ տրվի իրենց մի գլուխ ընտրելու: Պալատականի (Ֆարրուխան անվամբ, ասած է բնագրում) զեկուցմանը թագավորը պատասխանում է: «Առաջ պետք է տեղեկանալ, թե ո՞րն է ճշմարիտ հավատը, ապա նրանց իշխանավոր կնշանակեմ»: Ֆարրուխանը տուարկում է՝ եթե թագավորը կամենա, կարող է մի վիճաբանություն կամ հակամառություն տեղի ունենալ այդ խնդիրը պարզելու համար: Թագավորը պատասխանում է՝ մենք չինք հրամայում, բայց թող լինի (?) այն մեր առաջ և այդ խնդիրը առժամանակ մի կողմ է դնում առանց որոշում անելու: Ֆարրուխանը մի անգամ էլ է խոսք բաց անում հակամառության մասին և առաջարկում է, Գեորգից նախօրոք խրատված լինելով, հրամայել, որ քրիստոնյաներն իրենց դա-

¹⁵ Այս նախադասությունը, որ Հոֆմանը լավ չի հասկացել, գրինք համաձայն Նյուդեկեի սրբագրության. տե՛ս „Die von Guidi herausg. syrische Chronik, übersetzt und commentiert von Th. Nöldeke“, էջ 21, ծանոթ. 4:

վանությունները գրավոր ներկայացնեն: Թագավորն այս բանին համաձայնվում է: Նհատորականները ժողով են անում և իրենց հաւատո ղաւանության մեջ բոլորովին պարզ կերպով հայտարարում են, որ ասածո որդի Քրիստոսի մի անձնավորության մեջ կա երկու բնություն և երկու էություն՝ աստվածային և մարդկային, որոնք պահպանում են իրենց առանձնահատկությունները: Հավատո ղաւանությանն ասպա կցում են այն առարկություններն ու հարցերը իրենց լիակատար հերքման հետ միասին, որ միամտաբար տալիս են մոլորության մեջ գտնվող հերետիկոսները:

Հավատո ղաւանությունն ու առարկությունները Գեորգ Իզաւացին յժարգմանում է պարսկերեն և հանձնում Ֆարրուխանին: Թագավորը կարգաւոց հետո պատասխանում է՝ թող իմացած լինեն, որ քանի Նհատորի անունն են քարոզում, շնո թույլ տա, որ զլուի (կաթողիկոս) ունենան: Նա երեք հարց սովեց, պահանջելով պատասխանել. ա) Ո՞րն է առաքյալների քարոզած հավաստը և ո՞վ է հեռացել ամենից առաջ այդ հավատից՝ (միաբնակ) վանականները, թե նհատորականները. բ) ի՞նչ է Մարիամը. աստվածածին, թե մարդածին. գ) Նհատորից առաջ կղև է մի վարդապետ, որ Քրիստոսին երկու բնություն և երկու էություն վերագրեր:

Այս հարցերին պատասխանեցին եպիսկոպոսները համաձայն աստվածաշնչի և եկեղեցական հայրերի և ուղարկեցին թագավորին: Սա նույն դիրքը բռնեց, ինչ որ առաջ. սկզբում լռեց, իսկ մի քիչ անցնելուց հետո իր սովորության համաձայն ելավ գնաց Բեթ-Մադայն¹⁶ նահանգը¹⁷:

Այնուհետև պատմվում է, թե ինչպե՞ս նհատորականները որոշում են հետեւել նրան, գնում են նրա հետևից Մարաստան առանց սրկէ օգուտի, ինչպե՞ս Գաբրիելը փորձում է այնտեղ միաբնակներին ձեռքը ձգել մեծ հռչակ ունեցող, մինչ այն նհատորականներին պատկանող Ս. Սարգսի ուխտատեղին, ինչպե՞ս Գեորգն ու նհատորական եպիսկոպոսները հակառակում են, որի հետևանքն այն է լինում, որ Գաբրիելը մատնում է Կարիսա դը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբխալըմարանին իբրև թագավորի դեմ ղաւադրություն սարքել տվողի և նրան սպանել ցանկացողի, իսկ Գեորգ Իզաւացուն իբրև նախկին մոգական կրօնի երկրպագուի և այժմ ուրա-

¹⁶ Մեդիա = Մարաստան:

¹⁷ Մինչև այստեղ, մեղ հարկավոր եղած մասը բերինք ընդարձակ, տեղ-տեղ բառացի թարգմանելով:

ցողի, Գեորգին բանտարկում են 7+8 ամիս¹⁸ և ապա խաշում հունաց 826 թվին «Կանոն խրայ» ամսի 14-ին, որ է Պարսից թագավոր Ուրմուզդի որդի Խոսրովի ԻՅ տարին (=14-ին հունվարի 615 թվի)¹⁹:

Այստեղ էլ ուրեմն շատ մեծ դեր է կատարում Գաբրիել բժըշկապետը, որի ազդեցության շնորհիվ իդուր են անցնում նեստորականների բոլոր ջանքերը իրենց համար կաթողիկոս ընտրելու նկատմամբ: Բացի այս մանրամասն տեղեկություններից վիճաբանության մասին, որ ինչպես շուտով կաեսնենք, միանգամայն հավաստի են և ապացուցվում են նաև նեստորականների «Ժողովոց գիրքի» փաստաթղթերով, Գեորգի վկայաբանությունը միջոց է տալիս մեզ նաև որոշելու, թե ե՞րբ է եղել այդ վիճաբանությունը: Խաշի մահով մեռնելուց առաջ Գեորգը 15 ամիս բանտարկված է մնում, մահվան օրն անգամ հայտնի է մեզ՝ 615-ի հունվարի 14-ը. նա բանտարկված է եղել ուրեմն սկսած 613-ի հոկտեմբեր ամսից: Նեստորական եպիսկոպոսները Մարաստանում երկար սպասել են թագավորի հրամանին, նախքան Ս. Սարգսի ուխտատեղի վեճը. Գեորգի վկայաբանությունն ասում է, որ «երկար ժամանակ մնացին նրանք այնտեղ, առանց եկեղեցական խնդիրների մասին խոսելու»: Եթե այդ «երկար ժամանակը» ընդունենք դեթ 4 ամիս, այն ժամանակ վիճաբանության ժամանակը կլինի 613-ի դարնախ ամիսները, հավանորեն ապրիլ, մայիս, հունիս, համենայն դեպս 612/613 թվականը, ուրեմն Խոսրով Պարվելի թագավորության ԻԳ տարին²⁰:

Եվ հիրավի, մեր երկրորդ աղբյուրը, «Ժողովոց գիրքը» 2 անգամ հիշում է Խոսրովի ԻԳ տարին, իբրև այսպես կոչված Պար-

¹⁸ Գ. Հոֆմանը հայտնում է, որ ձեռագրի մեջ 8-ից հետո եկող բառը եղծված է եղել և մի նորագույն գրիչ վրայով գրել է «տարի». այնպես որ դուրս է եկել 7 ամիս և 8 տարի. մենք տեսանք, որ ժամանակագրությունը, մեր առաջին աղբյուրը, ամբողջ բանտարկության ժամանակը համարում է մի տարի. երևում է, որ կենսագիրը ավելի որոշ գրել է 7+8=15 ամիս. եղծված «ամիս» նշանակող ասորերեն բառի տեղ նոր գրիչը հեշտությամբ կարող էր «տարի» նշանակող բառը կարդալ ու գրել. նրանք միմյանց բավական նման են: Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 110, ծանոթ. 999 և Th. Nöldeke, Guidis Chronik, էջ 21, ծանոթ. 7:

¹⁹ St'us Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig 1880, էջ 91--115:

²⁰ Synodicon Orientale, էջ 564, ասորերեն, 581 շաբ., ֆրանսերեն. հմմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 309:

սից ժողովի թվական: Նախ նեստորական եպիսկոպոսների թագավորին ներկայացրած շնորհակալական ուղերձի և ջատագովության վերնագրի մեջ²¹ և ապա հավատո դավանության վերնագրում. վերջին անգամ հիշված է այսպես. «Հետևում է հավատո տոմարը, թագավորի հրամանով կազմված այն եպիսկոպոս հայրերից, որոնք Հորմիզդի որդի Խոսրովի ԻԳ տարին հավաքվել էին Բարձր Դուռը»²²:

Ավելորդ ենք համարում երկար խոսել այլևս Գ աղբյուրի, «Ժողովոց գրքի» մասին. այնտեղ պահված, ամեն կասկածից ազատ վավերական փաստաթղթերը բոլորովին նույնն են, ինչ որ մենք վերևը տեսանք Գեորգ Իդալացու վկայաբանության մեջ հիշված: Մի զիմումն թագավորին նոր կաթողիկոսի ընտրության թույլտվության համար, մի ուղերձ ու ջատագովություն, մի նեստորական հավատո դավանանք և ապա մի ընդարձակ հերքումն հակառակորդների դեմ, որ առանձնապես նաև Մարիամի Աստվածածին լինելու դեմ, վերջապես պատասխան նրանց, ովքեր ասում են, թե, նեստորականները նախկին Ս. Հայրերի ավանդած հավատից հեռացել են. վերջինս սկսվում է մինչև անգամ այսպես. «Եղև՛ է նեստորից առաջ մեկը, որ ասած լինի թե Քրիստոսը երկու բնություն և երկու անձն ունի». ուրեմն ճիշտ այն, որի համար բացատրություն էր պահանջում Խոսրով Պարվելը, համաձայն Գեորգ Իդալացու վկայության (տե՛ս վերևը)²³:

Այս բոլոր տեղեկությունները ցույց են տալիս բոլորովին պարզ կերպով մի բան. մենք տեսնում ենք, որ սկսած 604 կամ 605 թվականից միաբնակ Դուրուստպետ Գաբրիելը Շիրին թագուհու միջոցով այնպիսի ազդեցություն է ձևոք բերել բոլոր եկեղեցական խնդիրներում պարսից պետության մեջ, որ ամեն կերպ և հաջողությամբ աշխատում է բոլորովին ոչնչացնել նեստորականությունը և սրբան կարելի է ուժ տալ միաբնակությանը: Միաբնակ-

²¹ Խոսրով Պարվելի ԻԳ տարին սկսվում է 612-ի հունիսի 21-ից:

²² Synodicon Orientale par Chabot, Paris, 1902. էջ 562 շաբ. բնագիր, և էջ 580 Փրանս. թարգմ. հմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900 էջ 307:

²³ Բոլոր այդ փաստաթղթերը տե՛ս Synodicon Orientale, էջ 562—580, ասորերեն, էջ 580—598, ֆրանսերեն թարգմանություն. հմտ. O. Braun, Synhados, էջ 307—331: Պարսից ժողովի վերաբերյալ մյուս նյութերն էլ՝ Guidi-ի ժամանակագրության կարևոր կտորներն ու Գեորգի վկայարանությունը, Chabot-ն թարգմանելով ֆրանսերեն, տպել է Synodicon-ի մեջ, էջ 625—634:

ները խնամք ու վստահություն են վայելում, այնինչ 608-ից կամ 609-ից սկսած նեստորականներին չի թույլատրվում մինչև անգամ իրենց համար կաթողիկոս ընտրել: Բանն այնտեղ է հասնում, որ խոսքով Պարվելը լիազորություն է տալիս միաբնակ Գաբրիել Շիրգարացուն նեստորականների գլխին կաթողիկոս նշանակել, ում որ ինքը կամենա: Այդ վերջին անպատահության առաջն առնելու համար է, որ նեստորական եպիսկոպոսները «դաշրացած» արքունիք են դալիս՝ հասկացնելու թագավորին, թե ինչպիսի վտանգավոր հետեանքներ կարող է ունենալ այդպիսի կարգադրությունը: Նրանց ամենագլխավոր ներկայացուցիչ Գեորգ Իզալացուն պալատում մինչև անգամ պարզ կերպով հասկացնում են, որ իզուր են եկել նեստորականները և ավելի լավ է ցրվեն ու իրենց տեղերը գնան, որովհետև հերետիկոսները (=միաբնակները) մեծ վստահություն են վայելում: Եվ իրոք նեստորականներին ո՛չ միայն չի հաջողվում իրավունք ստանալ իրենց համար կաթողիկոս ընտրելու, այլ Գաբրիել բժշկապետի դրդամբ թագավորը նրանց զխուսվորներին բանտարկում է և նշանավոր Գեորգ Իզալացուն էլ վերջը խաչել տալիս: Բոլոր վիճաբանություններն և գրավոր ներկայացրած հավատո զավանություններն ու հերքումները մնում են կամ անհետանք կա՞մ անպատասխան: Միայն այն չափով են օգտվում նեստորականները, որ Գաբրիելին էլ չի հաջողվում իր ուզած մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպես նրան լիազորություն էր տվել խոսքով Պարվելը²⁴:

Խոսքով Պարվելի այս շրջանի քաղաքականության համար շատ բնորոշ է այն տեղեկությունը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհեբեոսը. խոսքովը թույլ է տալիս եղևոսացիներին, որոնք ուղից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց զավանության մի եպիսկոպոս իրենց համար²⁵, ուրեմն բացարձակ պաշտպանություն միաբնակներին և հալածանք նեստորականների դեմ: Բայց որ խոսքովը «թույլ է տալիս» ընտրել, արդեն ցույց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ և անձամբ ամենևին համակիր չի եղել միաբնակներին, այնպես որ եղևոսացիներին շնորհած թույլտվություն

²⁴ Ուրեմն հաղթող միաբնակ կուակցությունն էլ անհաջողության է հանդիպում և ինչպես նեստորական ժամանակադրությունն իրավամբ նկատում է, Գաբրիելը պարտություն է կրում նեստորականներից. բայց իհարկե միայն այս կետում: Հմմտ. Nöldeke, Die von Guldī herausg. syrische Chronik, էջ 21 և ծանոթ. 4, նույն տեղում:

²⁵ G. Barhebr., Chron. eccl. I, էջ 265 շաբ:

էլ կատարվել է անշուշտ դարձյալ Գաբրիել բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպես է, որ հոսորով Պարվինը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրություն չի ունեցել դեպի քրիստոնեական ուրեք եկեղեցի, ուստի կերպով երևում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիել բժշկապետի մահից հետո միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ ավերվում են և 624 թվականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնալու դատապարտվում²⁶: Առհասարակ իր թագավորության ընթացքում հոսորովը դառնացրել է, կարելի է ասել, բոլոր քրիստոնյաներին, որոնց վրա անշուշտ շատ մեծ ազդեցություն պիտի աներ նաև Նրուսահմի առումն ու սուրբ տեղերի պղծվելը: Այդ է պատճառը, որ թե՛ ասորի և թե՛ հայ պատմիչները առանձին զոհունակությամբ են խոսում հայրասպան Շերոհի ասպտամբության և հոսորով Պարվինի անկման մասին:

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Սեբեոսի և Ասողիկի տված այն տեղեկությունը, թե հոսորովն ինքը հետաքրքրվել է առանձնապես իր պետության մեջ եղած քրիստոնյաների վիճակով և ճշմարտությունը պարզելու և միություն վերականգնելու համար է հրավիրել այսպես կոչված Պարսից ժողովը: Մենք տեսանք, որ այդ գումարման միակ շարժառիթը նհատորականների կաթողիկոսության խնդիրն էր, որի հաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, հայտնի քրիստոնեական եղբայրասիրությունը, մի այլ քրիստոնյա՝ դուրուստպետ միաբնակ Գաբրիելը:

Արդյոք վիճաբանություն եղե՞լ է, ինչպես վկայում է ասորական ժամանակագրությունը, թե թագավորը թույլ չի տվիլ այդպիսի հակաճառություն սարքել և միայն գրավոր բացատրություններ է պահանջել, ինչպես պնդում է Գեորգ Իզալացու կենսագիրը, երկրորդական խնդիր է մեզ համար. այսքանը միայն պարզ է, որ միաբնակները շատ մեծ եռանդ են դործ դրել տապալելու հակառակորդ նհատորականներին ու թույլ չտալու, որ նրանք կաթողիկոս ունենան: Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը իր տված դավանության թղթի մեջ անուն-անուն հիշատակում է 9 միաբնակ եպիսկոպոս և ավելացնում է. «և այլ բազում եպիսկոպոսք... ելն», ու-

²⁶ G. Barhebr., Chron. eccl. II, էջ 111. հմտ. այս դրության համար առանձնապես Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt von Th. Nöldeke. Leyden, 1879, էջ 358:

րոնք պարսից արքունիք են գնացած եղել²⁷։ Պարզ է նաև, որ վիճաբանությունն սարքելու նպատակ եղել է և դույն Գաբրիելի ու միաբնակիների իղձն է եղել առանձնապես մեջտեղ բերել նաև այն դավանություն թղթերը, որ մի ժամանակ Սիմեոն Բեթ-Արշամցին հավաքել էր հայերից, հույներից ու ասորիներից, թե նրանք հեռու են բոլորովին նեստորի վարդապետությունից և ներկայացնելով Կավատ թագավորին (488—531) հաստատել էր տվել արքայական կնիքով²⁸։ Սերևոսն ու Ասողիկը զոհն մի այդպիսի տեղեկություն տալիս են²⁹։

Սակայն ի՞նչ գործ ունենին հայերը այս ժողովում։ Սերևոսի և Ասողիկի մեջ պահված հայկական աղբյուրի համաձայն հերկու հայ եպիսկոպոսները՝ Կոմիտաս Մամիկոնիցի և Մատթեոս Ամատունյացի, միայն պատահմամբ են ընկել այս գումարման մեջ։ Թեև մեր հայ աղբյուրը պարզ կերպով ասում է, թե հիշյալ ժողովն եղել է Երուսաղեմի գերությունից հետո և Զաքարիա պատրիարքն էլ ներկա է եղել ժողովին, բայց վերևի բոլոր հանգամանքներն ի նկատի ունենալով մենք շատ անհավանական ենք համարում այդ. շատ դժվար է ընգտնել, որ խոսքով Պարվելը այդքան երկար տարիներ զբաղվել է քրիստոնյաների դավանության խնդրով և գումարել է տվել երկու ժողով, մեկը 612/613-ին, ինչպես ցույց են տալիս ասորական աղբյուրները, իսկ մյուսը 614-ից հետո, ինչպես դնում է հայկական աղբյուրը։ Մանավանդ որ չգիտենք թե այս Բ ժողովն էլ ի՞նչ պիտի աներ, քանի որ Ա ժողովից հետո բոլորովին ճնշված էին նեստորականները և նրանց դեմ եղած հալածանքը իր դադաթնակետին էր հասել Գեորգ Իզալացու բանտարկությանը։ Այդ պատճառով մենք ըսի թյուրիմացության արդյունք ենք համարում և սխալ ներսեւ Գ. Շինողի թղթի մեջ Զաքարիա պատրիարքի անունն ու Երուսաղեմի առումն հիշվելը և ենթադրում ենք, որ այնտեղ հիշված Պարսից ժողովը նույնն է, ինչ որ գումարել է տվել խոսքով Պարվելը Գաբրիել Շիգգարացու գրգմամբ 613 թվին։

²⁷ Տե՛ս Կոմիտասի թուղթը՝ Գիրք թղթոց, Տփլիս, 1901, էջ 218։

²⁸ G. Barhebr., Chron. eccl. III, էջ 85. հմտ. Գիրք թղթոց, էջ 41—47. Թուղթ Հայոց ի Պարսս ու ուղղափառ. և այդ բոլորի մասին Erwand Ter-Minassiantz, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, 1904, էջ 35, 33 շար. 63։

²⁹ Սերևոս, էջ 123, Ասողիկ էջ 97. Եւ հրաման տուեալ թագաւորն խնդիր առնել ի դանձու տեղոյն, և գտին գրեալ զնիկիայն հաւատս ճշմարիտս և ի վերայ հասեալ ըստ միաբանութեան հաւատոյ աշխարհիս Հայոց, որ էր կնքեալ մատանեաւ Կաւառայ արքայի և որդւոյ նորա խոսքովում։

եթե այդպես է, այն ժամանակ Մամիկոնեից եպիսկոպոս Կոմիտասի Պարսից ժողովից իբրև Հայոց կաթողիկոս վերադառնալն էլ նոր լուսաբանություն է ստանում և մեզ համար ավելի հասկանալի դառնում:

Սերեոսը վկայում է, որ խոսքով Պարվելի ԻԱ տարին, ուրեմն 610/611-ին վախճանվում է Աբրահամ կաթողիկոսը³⁰։ Ինչպես երևում է խոսքովն ընդհանուր արգելք է դրած եղել՝ առանց իր գիտության կաթողիկոսի ընտրություն չկատարել։ այդ է պապոցում վերեն հիշված թուլությունը՝ Եղեսայի համար նոր միաբնակ եպիսկոպոս ընտրելու համար։ Հայոց հայրապետական աթոռը բավական երկար ժամանակ, մոտ 2 տարի թափուր է մնում այդ պատճառով, վերջապես որոշում են պատգամավոր ուղարկել խոսքով Պարվելի մոտ՝ «երկրի ծանր դրությունը նկարագրելու համար»։ Որ պատգամավոր են ընտրվում երկու եպիսկոպոս, որոնցից մեկը հատկապես հայ եպիսկոպոսության ավագը՝ Մամիկոնեից եպիսկոպոսը³¹, պարզ կերպով ցույց է տալիս, որ եկեղեցական խնդիրն այստեղ մեծ դեր է կատարել և եղել է պատգամավորության ամենազրկալից նպատակը։ Շատ հավանական է, որ Կոմիտասը իբրև եպիսկոպոսների ու իշխանների կողմից արդեն ընտրված՝ դնացել է Ամատունյաց եպիսկոպոսի հետ Պարսից Դուռը, որպեսզի պետք եղած հաճությունն ու հաստատությունն ստանա խոսքով Պարվելի կողմից։ Իբրև միաբնակության ներկայացուցչի հաջողվել է այդ նրան, իհարկե Սմբատ Բագրատունու և Գաբրիել բժշկապետի միջոցով, շատ հեշտությամբ։ և այդ է պատճառը անշուշտ, որ իբրև եպիսկոպոս Պարսից Դուռը դնացած Մամիկոնեից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, ժողովում ներկայանում է իբրև Հայոց կաթողիկոս³² և իր հոտի կողմից, միաբնակ ասորի եպիսկոպոսների խնդրով, դավանության թուլթ է ներկայացնում:

Եղրակացություն։ 1) Այսպես կոչված Պարսից ժողովն եղել է

³⁰ Սերեոս, զլ. ԻԳ, էջ 77—78. մեր կարծիքով Սերեոսի այդ կտորը ուրիշ կերպ հասկանալ կարելի չէ:

³¹ Հմմտ. «Դիրք թղթոց», էջ 40, 48, 52, 55, 62, 70, 73, 76, 78, 81, ուր Մամիկոնեից եպիսկոպոսի անունը դալիս է անմիջապես Հայոց կաթողիկոսի անունից հասնում:

³² «Դիրք թղթոց», էջ 218. «Ես Կոմիտաս մամիկոնեից եպիսկոպոս, որ յաջորդեցայ ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»:

ամենայն հավանականությամբ 613 թվին³³ նեստորականների կաթողիկոսության խնդրի առթիվ: 2) Այդ ժողովում պատահամբ ներկա է լինում նաև Մամիկոնեից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, որը նույն ժողովին՝ իբրև Հայոց կաթողիկոս, դավանության թուղթ է ներկայացնում. ուրեմն Կոմիտասի կաթողիկոսության առաջին տարին է 613 թվականը: 3) Ներսես Գ Շինողի առ Կոստանս Բ կայսր գրած թղթի մեջ այդ ժողովի հիշատակության առթիվ սխալմամբ է հիշված Զաքարիա պատրիարքը իբրև ներկա և ժողովը եղել է Երուսաղեմի դերությունից ո՛չ թե հետո, այլ առաջ:

³³ Հակառակ չէ կարող լինել այդ թվականին նաև Մարութայի ու Պետրոսի թղթի վերնագրի թվականը, որովհետև ի՛նչ և ի՛նչ հեշտությամբ շփոթվել կարող էին:

ՄԱՆԱԶԿԵՐՏԻ 726-Ի ԺՈՂՈՎԻ ՎԵՅ ԱՍՈՐԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍՆԵՐԸ
ԵՎ ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆՁԻ ՀԻՇԱԾ ԵՐԿՈՒ
ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՎԱՆՔԵՐԸ¹

Մանազկերտի ժողովի մասին մինչև 1904 թվականը տեղեկություն ունեինք հետևյալ աղբյուրներից.

1. Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք (Գիրք թղթոց, Տփիսիս, 1901, էջ 220—223), էջ 223 շար.

2. Ստեփաննոս Տարոնեցի Ասողիկ II 2, էջ 102 շար. Պետերբուրգ, 1885.

3. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 37 շար. Մոսկվա 1858.

4. Վարդան Պատմիչ, էջ 72 շար. Վենետիկ, 1862.

5. Խոսրովիկ Թարգմանիչ, էջմիածին, 1899 (1903).

6. Սամուել Անեցի, էջմիածին, 1893, էջ 87 և ծանոթ. 36, էջ 287 շար., որ տպված են ժողովի 10 նզովքները.

7. Բարհեբրեոս, Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I. էջ 299—303. հմմտ. Ասսեմանի Bibliotheca Orientalis II. էջ 296.

8. Միքայել Ասորի (հայերեն, էջ 351—353. Երուսաղեմ, 1870, էջ 338—340. Երուսաղեմ, 1871):

Այս աղբյուրների մեծ մասը հիշում է, որ ասորի եպիսկոպոսներ էլ են եղել Մանազկերտի ժողովում և հատկապես 6 հոգի, բայց միայն առաջին տեղն հիշվածն է մի քանիսի անունները տալիս:

Սակս ժողովոցը (Գիրք թղթոց, էջ 223 շար.) հայ եպիսկոպոսներից մի քանի նշանավորների անունը տալուց հետո, հիշում է հետևյալ ասորի եպիսկոպոսներին, որոնք եկել են Մանազկերտ միության խնդրի համար:

ա. Կոստանդին եպիսկոպոս.

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում, 1907:

բ. Մետրապոլիտ Ուռհա քաղաքի (անունը չկա)։

գ. Շմավոն խառանու եպիսկոպոս։

դ. Թեոդոս Դարգամանից եպիսկոպոս (Չամչյան՝ «Գարգամակաց»)։

ե. Աթանաս Նփրկերտի եպիսկոպոս։

զ. Թեոդորոս Ամասիա եպիսկոպոս։

Չամչյանը (II 397) ինձ անհայտ աղբյուրից առնելով, տալիս է նույն անունները, ավելացնում է միայն ա-ի կողքին «փոխանորդ պատրիարքին», իսկ բ-ի անունը դնում է Բասիլ, որ անհայտ է Սակս ժողովուրդի մեջ։

1904-ի օգոստոսին սակայն լույս տեսավ Chabot-ի հրատարակությամբ Միքայել Ասորու բնագրի այն մասը, ուր պատմված է մանրամասն կերպով Մանադկերտի ժողովի մասին և բերված ժողովի ամբողջական արձանագրությունը²։ Այդ արձանագրության մեջ հիշված ասորի եպիսկոպոսները հետևյալներն են։

ա. Կոստանդին Ուռհայի։

բ. Սիմոն խառանու։

գ. Թեոդոր Գերմանիկիայի։

դ. Աթանաս Մալիերկատի։

ե. Սիմոն Դարայի։

Ուրեմն հայ աղբյուրների ա. և բ. միևնույն անձնավորությունն է, «Գարգամանից կամ Դարգամակաց եպիսկոպոս»-ը Գերմանիկիայի Թեոդոր կամ Թեոդոս եպիսկոպոսն է, հայ աղբյուրների գ.-ը Ամասիայի Թեոդորոս եպիսկոպոսը չի հիշված ամենևին, բայց հիշված է մի նոր մարդ՝ «Սիմոն Դարայի եպիսկոպոս»։ Այդպիսով Միքայել Ասորու բնագիրն էլ չի ամբողջացնում վեց եպիսկոպոսների անունները։

Վեցերորդ անունը գտնելու համար մեծ ծառայություն է մատուցանում մեզ մինչև 846 թվականը հասնող մի ասորական ժամանակագրություն³, որի մեջ հիշված է, թե 724 թվին պատրիարք է դառնում Աթանասը, 734-ին մեռնում է խառանի եպիսկոպոս

² Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, Paris. 1904, II 3. էջ 457—461 տարբերակն. ֆրանս. թարգմ. II 492—530. արտատպած և ղերմաներեն թարգմանած մեր „Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Leipzig, 1904“ գրքի մեջ, էջ 178—195.

³ Chronicon ad annum Domini 846 pertinens (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, Series tertia, tomus IV. Chronica Minora, pars secunda). Edidit E.-W. Brooks, interpretatus est J.-B. Chabot. Paris-Lipsia, 1904.

Սիրմոնը (709-ից Եպիսկոպոս), 735-ին մեռնում է Ուռհայի Եպիսկոպոս Կոստանդինը, և 738-ին մեռնում են Գերմանիկայի Թեոփոս և Սամոսատի Թեոդորոս Եպիսկոպոսները⁴:

Ուրեմն, հայ աղբյուրների մեջ հիշված զ. Թեոդորոս Ամասիա Եպիսկոպոսը պատմական անձնավորություն է և Սամոսատի (ոչ թե Ամասիայի, որ հիշվելի կասկածելի կլիներ) Եպիսկոպոս և մասնակցել է, համաձայն «Սակս ժողովոց»-ի, Մանազկերտի ժողովին: Այդպիսով Մանազկերտի վեց ասորի Եպիսկոպոսները կլինեն հետևյալները.

1. Կոստանդին Եպիսկոպոս Նդեսիայի.
2. Սիրմոն Եպիսկոպոս Խառանու.
3. Թեոդորոս (այսպես ըստ 846-ի ժամանակագրության և Խոսրովի) Եպիսկոպոս Գերմանիկայի.
4. Աթանաս Եպիսկոպոս Մայրերկաթի (Մայաֆարկին, Նըվիրկերտ, Մարտյուրոպոլիս).
5. Սիրմոն Եպիսկոպոս Դարայի (Միքայել Ասորու բնագիր).
6. Թեոդորոս Եպիսկոպոս Սամոսատի (Սակս ժողովոց և 846-ի ժամանակագրություն):

Մեր գրքի մեջ⁵ հիշել էինք, որ Միքայել Ասորին, մեջ բերելով Մանազկերտի ժողովի ամբողջական արձանագրությունը, հայտնում է, որ ինքը քաղել է իր աեղեկությունները Հովհան Սյունակյաց Լիտաբբացու ժամանակագրությունից: Ո՞վ էր Հովհան Լիտաբբացին, այն ժամանակ չգիտեինք հաստատապես և ենթադրություն միայն հայտնել ենք, որ նա պիտի Մանազկերտի անցքերին ժամանակակից մեկը լինի: Այժմ՝ վերև հիշված 846-ի ժամանակագրությունը միանգամայն հավաստի է կացուցանում մեր ենթադրությունը, հայտնելով, որ Հովհան Սյունակյաց Լիտաբբացին էլ մեռել է 738 թվին⁶:

⁴ էջ 235 շար. ասորերեն, 178 շար. լատիներեն:

⁵ Die Armenische Kirche, էջ 196:

⁶ Chronicon ad annum Domini 846 pertinens. էջ 235 շար. ասորերեն թարգմանություն:

Ինչպէս հայտնի է խոսրովիկը իր դրվածքի Դ զլխում, ուղղված առ ասորաց Աթանաս պատրիարքն, խոսում է «Դերայիդրոշտադում» տեղի ունեցած մի վիճաբանության մասին պատրիարքի ներկայութեամբ ասորի Թեոդոտոս և Աթանաս եպիսկոպոսների հետ⁷։ Ի՞նչ անուն է «Դերայիդրոշտադը» դժվար է հաստատապես ասել։ խոսրովկա հրատարակիչ Գարեգին վարդապետ Հովսեփյանը կարծում է, որ այդ տեղը Ասորիքում պետք է որոնել⁸։ Մենք մեր, վերև արդեն մի քանի անգամ հիշած, գրքի մեջ ենթադրել ենք, որ շատ հեռու դնալ պետք չէ և անշուշտ Միջագետքում գտնված մի ասորական վաճֆի մասին է խոսքը, մանավանդ որ վիճելի անվան առաջին մասը՝ «Դերայ», ամենայն հավանականութեամբ ասորերեն «Դայրա» կամ «Դեյրա» խոսքն է, որ նշանակում է վանք⁹։ Ի՞նչ էր մնացած «... դրոշտադը» մենք չէինք կարողացել գտնել։ Գրքիս լույս տեսնելուց հետո, 1904 թվի հոկտեմբերի 31-ին, սև-մական գիտութեան նեստոր Թեոդոր Նյուդեկեն դրում է ինձ նամակով իր ենթադրությունը. «Նս սրբագրում հմ «գայրա դդրուսբադ» կամ ավելի ճիշտ «...պատ»=«վանք բժշկապետի»։ Դուրուստպատ կամ Դուրուստբադ խոսրով Պարվեդի ժամանակակից շատ անգամ հիշված Գաբրիելի տիտղոսն է. որովհետև հայերը միշտ պարսկական հնագույն ձևերն են զործածում, կարելի է այստեղ էլ վերջավորությունը «...պատ» ընդունել¹⁰։

Նեուդեկենի հիշած Գաբրիելի, իբրև Պարսից 615 կամ 616-ի ժողովի միաբնակության նշանավոր ներկայացուցչի մասին, տեղեկություն են տալիս մեզ բոլոր այդ ժողովի մասին եղած աղբյուրները¹¹։ Պետք է ենթադրել ուրեմն, և այդ ենթադրությունը

⁷ խոսրովիկ Թարգմանիչ, ընագիր, էջ 100։

⁸ Նույն տեղում, ուսումնասիրություն, էջ 22։

⁹ Տե՛ս մեր Die armenische Kirche etc, էջ 82, ծանոթ. 1։

¹⁰ „Ich conjicire: daira dedrustbadh oder vielmehr „pat“=„Kloster des Gesundheitsmeisters“=Archiatros. Durustpat oder Durustbadh war der Titel des vielgenannten Gabriel unter Chosrow Parvöz. Da die Armenier durchweg die altentümlicheren pers. Formen wiedergeben, so darf man hier am Auslaut pat annehmen“.

¹¹ Սեբեոս, ԿԼ. ԼԳ, էջ 123, Ստոգիկ II 2, էջ 97 շար. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880. էջ 101—109 և 115—121. O. Braun, Das Buch der Synhados übersetzt. Stuttgart und Wien, 1900. էջ 307—331. Նույնը ասորերեն ընագիր և ֆրանսերեն թարգմա-

շատ հավանական է, որ «դերայլիդրոշպատը» (այսպես) այդ Գաբ-րիել «մեծ բժշկապետի», ինչպես նրան անվանում են հայ աղ-բյուրները, անունով կոչված մի մոնոֆիլիտական վանք էր, ան-շուշտ հյուսիսային Միջագետքում, Հայաստանի սահմաններին մոտիկ:

Նրկորդ մինչև այժմ անհայտ մնացած տեղը Գերադիկորն է, որտեղի եպիսկոպոս Սարգսին ուղղում է խոսքովիկը մի թուղթ, տպված իբրև գլուխ և խոսքովիկ մյուս երկասիրությունների հետ¹²: Հ. Բ. Սարգսյանը, իրեն հատուկ թեթևությամբ նույնացնում է Դե-րադիկորը Գերմանիկայի հետ, առանց որևէ հիմունքի. իսկ Գարե-գին վրդ. Հովսեփյանը, Դերայլիդրոշպատի նման այս տեղն էլ սրո-նում է, հասկանալի պատճառով, Ասորիքում¹³, առանց որոշել կա-րողանալու, հատկապես որ մասում:

Մեր կարծիքը «Գերադիկորի» մասին հետևյալն է. ամենից առաջ՝ այդ անունն ազատազած է. պետք է կարդալ «Գերադիկոր»: «Դալրա» կամ «դեյրա» վանք է նշանակում ասորերեն, ինչպես վերևն հիշված է. «դ» տառը ասորերենում ենթակայություն ցույց տվող շաղկապ է (subordinierende Konjunktion). մնում է «իկոր» կամ գուցե «իկորա» բառը, որը պետք է նույնացնել անշուշտ Մայ-փերկատի սահմանում գտնված և մեզ արդեն Միքայել Ասորու բնագրից հայտնի «Իգրայի» կամ «Իկրայի» վանքի հետ¹⁴: Շատ հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ խոսքովիկը իր թղթի մեջ առ Սեևրյան հակորիկների պատրիարքն Աթանաս գլխավորապես կոիվ է մղում Սեևրոսի դեմ, այն ինչ «Դերադիկրայի» (այսպես) Սարգիս եպիսկոպոսին գրած թղթի մեջ հարձակվում է ավելի հու-

հու.թյուն՝ Synodicon Orientale ou Recueil de synodes Nestoriens, par J. B. Chabot, Paris 1902. էջ 562—598. Chronicon Anonymum, edidit et inter-pretatus est Ignatius Guidi (=Corpus Script. Christ. Orient. Script. Syrl. Series III, tomus IV, Chronica Minora) Paris 1903. բնագիր, էջ 19, 23. լա-տիներեն թարգմանություն, էջ 18, 20 շար. նույն փոքրիկ ժամանակագրու-թյունը 1893-ին գերմաներեն թարգմանել է Նյուլդեկեն, հմմտ. մեր „Die ar-menische Kirche etc“. էջ 65, ծանոթ. 3 և 4, Ասորական բուրդ աղբյուրները հիշում են Գարեգիլի «Durustpat=բժշկապետ» տիտղոսը:

¹² խոսքովիկ թարգմանիչ, բնագիր էջ 149—183:

¹³ նույն տեղում, ուսումնասիրություն, էջ 22:

¹⁴ Chronique de Michel le Syrien. Paris 1904. բնագիր, էջ 457, 468. ֆրանս. թարգմ., II, 3 էջ 492—493, հմմտ. մեր „Die armenische Kirche etc“, էջ 179 շար.:

լիանիտների վրա. իսկ մեղ հայտնի է, որ Իգրայի ասորի կրոնավորները, որոնք միացած են հայոց եկեղեցու հետ, հուլիանիտ են համարվում¹⁵:

Եթե ի նկատի ունենանք նաև այն հանգամանքը, որ Իգրայի վանքի առաջնորդը միևնույն ժամանակ լինում էր նաև Սասունի կամ Սանասնացվոց եպիսկոպոսը¹⁶, սկսած է տեսնվել, որ խոսքով-կա հիշած Դերադիկրայի վանահայր Սարգիս եպիսկոպոսը ամենայն հավանականությամբ նույն անձնավորությունն է, ինչ որ Սանասնացվոց Սարգիս եպիսկոպոսը, որ հիշված է հայ եպիսկոպոսների հետ միասին, թեև ամենից վերջը, իբրև Մանադեկրտի ժողովական¹⁷:

¹⁵ Միքայել Ասորի կամ մեր գիրքի նույն էջերը:

¹⁶ Նույն տեղում, նույն էջերը:

¹⁷ Տե՛ս մեր գիրքը, էջ 182 և 189:

ԱՐԲՍԱՆՍԻ ԽՈՍՏՈՎԱՆՈՂԻ «ՎԿԱՅՔ ԱՐԵՒԵԼԻՑ»-Ը
ԵՎ ՆՐԱ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՍԿՋԵՆԱՏԻՊԸ¹

Էջմիածնի Գիտական ինստիտուտի հրատարակությամբ նորևորա լույս տեսած «Բնագիրների և հետազոտությունների» երրորդ գիրքը պարունակում է Աբրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արևելից» վերնագրով վկայաբանությունների ժողովածուն², որ շատ տեսակետներով արժանի է հայ բանասիրության հատուկ ուշադրությանը:

Ամենից առաջ նա ասորական ազդեցության մի կոթող է հայ հոգեկենդանու վրա այն շրջանից, երբ հայ ժողովուրդն ևս իր կյանքի և մահու մարտն էր մղում պարսկական ամենակուլ բռնակալության դեմ, որ կամենում էր հրով ու սրով մտքի ու խղճի ազատությունը խեղդել Հայաստանում, արմատախիլ անել այնտեղից արևմտյան հունական քաղաքակրթությունը և նրա փոխարեն համատարած և ամենուրեք՝ արևելյան քաղաքակրթության հետ միասին՝ կանգնեցնել զրադաշտական կրոնի պաշտամունքը:

Ասպա այս երկը մի կոթող է նաև հայոց լեզվի ուսումնասիրության համար: Իր ամենամեծ մասով սքանչելի հայերենով գրված մի աշխատություն է սա, որ մեզ և դարի կեսի հայոց լեզվի ճաշակն է տալիս: Այդ տեսակետից ավելի ևս մեծանում է նրա արժեքը, որովհետև, ինչպես կտեսնենք ստորև, նա ըստ մեծի մասին բառացի թարգմանություն է ասորերեն բնագրից և թարգմանության ժամանակն էլ ճիշտ հայտնի է՝ և դարի հիսունական թվականները:

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է «Բանքեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի» ժողովածուի մեջ, գիրք Ա և Բ 1921—1922, էջ 114—126:

² Աբրահամ Խոստովանողի Վկայք Արևելից, թարգմանությունը յասորական էն. աշխատ. Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի 1897—1900. բնագրեր և հետազոտություններ, գիրք Գ, հրատ. էջմ. Գիտական ինստիտուտի, էջմիածին 1921, էջ XXI + 243:

Այս գրվածքը տասնյակ տարիներից ի վեր տպագրված պատ-
րաստ էր էջմիածնի տպարանում Գ. Տեր-Մկրտչյանի աշխատու-
թյամբ (1897—1900 թվականները) և անհասկանալի պատճառնե-
րով մինչև այժմ լույս չէր ընծայվում: Գլխավոր պատճառներից
մեկն այն էր համարվում, որ հրատարակիչը՝ Գ. Տեր-Մկրտչյան,
ուրիշ աշխատություններով ծանրաբեռնված, հիվանդությամբ ըն-
կրճված և հատկապես այս հրատարակության առաջաբանը գրելու
դժվարությամբ համակված՝ միջոց և հարմարություն չէր գտնում
այն լույս ընծայելու պատշաճ ներածությամբ, որի համար նա
ի վաղուց հետև նյութեր էր ժողովում:

Գ. Տեր-Մկրտչյանի հավաքած այդ նյութերը նրա մահից հետո
գտնվում էին Մեսրոպ Եպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանի ձեռքին: Սա
ինքնաբերաբար հանձն էր առել գրել ներկա երկի առաջաբանը, որ
և այժմ հրատարակված է: Առաջաբանի մեջ Մեսրոպ Եպիսկոպո-
սը ծանոթություն է տալիս մեզ՝ հարկավոր տեղեկությունները քա-
ղելով Գ. Տեր-Մկրտչյանի թողած նյութերից և մասամբ ևս իր
(Մեսրոպ Եպիսկոպոսի) ձեռագրերի անտիպ ցուցակից՝ թե ի՞նչ
ձեռագրերից է օգտվել հանդուցյալ գիտնական հրատարակիչը իր
բնագրերը կազմելիս, համառոտ պատմում է՝ դարձյալ առնելով
Գ. Տեր-Մկրտչյանի թողածից՝ Արբահամ Խոստովանողի կենսա-
գրությունը և տալիս է ի վերջո իր կողմից մի քանի ընդհանուր
տեղեկություններ ներկա գրվածքի մասին առհասարակ:

Առաջաբանում հիշված տեղեկությունները ձեռագրական փաս-
տացի տվյալների և Արբահամ Խոստովանողի կենսագրության մա-
սին արժեքավոր են: Սակայն այդպիսի առաջաբանը իբրև մի նե-
րածություն հրատարակվող երկի, պետք է հարկավոր տեղեկու-
թյուններ տար ո՞չ միայն հեղինակի անձնավորության, այլև նրա
գրվածքի թարգմանության կամ ավելի ճիշտ՝ թարգմանությունների
ու թարգմանչի, ինչպես նաև ասորերեն բնագրի և հունարեն ու
հայերեն թարգմանությունների հարաբերության մասին. խնդիր-
ներ, որոնք ներկա ղեպքում մեծ կարևորություն ունեն: Դժբախ-
տաբար Մեսրոպ Եպիսկոպոսն այդ խնդիրներն անուշադիր է թո-
ղել և նույնիսկ մեր աղքատ մատենադարանի բոլոր նյութերը չի
օգտագործել իր գրած առաջաբանում:

Մեր նպատակն է այս հոգվածով այդ հարցերը դնել և մեր
գիտությունները մեջ բերել նրանց հավանական լուծման հա-
մար, միաժամանակ լրացնելով այն պակասը, որ ունի Մեսրոպ
Եպիսկոպոս Տեր Մովսիսյանի գրած առաջաբանը:

Գ. Տեր-Մկրտչյանի այս նոր հրատարակությունը բաղկացած է տասն գլխից և երեք հավելվածից.

Ա. Վկայութիւնք բազմաց մարտիրոսաց, որք ի Պարսս կաշտարեցան... ևլն. էջ 1—4:

Բ. Վկայութիւն բազմաց սուրբ նահատակաց արեւելայց, որ կատարեցան վասն Քրիստոսի. էջ 5—94. մի ընդարձակ ճառ նահատակների մասին ընդհանրապես:

Գ. Վկայութիւն սրբոյն Շմաւոնի եպիսկոպոսի, որ վկայեաց անթիւ Բիրուր յերկիրն Արեւելից ի Շապուհ Պարսից արքայից արքայէ. էջ 95—146, որի առաջին մասը՝ էջ 95—104 դարձյալ մի ճառ է նույն նահատակների մասին:

Դ. ՂՇահդուս՝ փոխանակ Շմաւոնի՝ կատարեցին սրով հարիւր արամբք ի քսանն ապրիլի, էջ 147—149. կա իսկապես միայն այս վերնագիրը, իսկ վկայաբանությունը կորած է:

Ե. Վկայութիւն քերց Շմաւոնի՝ Թիրբուայ և քեռն իւրոյ և աղախնոյն. էջ 150—155:

Զ. Վկայեցին և այլ սուրբ արք հարիւր և կանայք տասն ի տասն մայիս ամսոյ. էջ 156. կա դարձյալ միայն վերնագիրը:

Է. Վկայութիւն սրբոյն Յեղանդիստոյ ի քաղաքին, որ անուանեալ կոչի Բիթուլաք յաշխարհին Գերմանացոց. էջ 157—165:

Ը. Վկայութիւն Բարբաձմենայ եպիսկոպոսի և վեշտոսան այլ ևս վկայից, որ ընդ նմին վկայեցին. էջ 166—172:

Թ. Վկայութիւն վկայիցն, որ սպանան ուրեք ուրեք ի ձեռաց մոգալէտացն, թող որ ի դրան արքունի կատարեցան. էջ 173—176:

Ժ. Վկայութիւն Մելէսի եպիսկոպոսի և Աբրահամայ երիցու և Սինէի սարկաւագի ի սկզբանէ հալածանաց մերոց. էջ 177—187:

Հ ա վ ե լ վ ա ծ

ԺԱ. Վկայութիւն սրբոց կուսանացն Թեկղի և Մարիամու և Մարթայի և Նմէի, էջ 189—196:

ԺԲ. Վկայաբանութիւն սրբոյն Ակիփսիմեայ և Այիթալայ և Յովսեփայ, որք վկայեցին ի Պարսս յամս Շապուհ արքային. էջ 197—216 և

ԺԳ. Վկայաբանութիւն Յովսէփայ քահանայի և Այիթալա սարկաւագի, որ վկայեցին և Պարսս ընդ՝ սուրբ եպիսկոպոսին Ակիփսիմայ ի Շապուհոյ ամբարիշտ թագաւորէ. էջ 217—236:

Այս գլուխներից մինչև այժմ տպագրութեամբ հայտնի էին՝

1. Երկրորդ գլուխը էջ 7. «Ո՛ւ, քանի՛ ցանկալի է տաճարն...»

Լին մինչև էջ 93 առդ 93. «դձեղ տանջէին քրովք և շոր ճղ...»: Տե՛ս Սուփերք Հայկականք, հատոր Ի, Վենետիկ, 1854, էջ 55—155: Նորութունն է միայն սկզբում երկու էջ (5—7) և վերջում երկու էջ (93—94), որոնք պակասում էին Սուփերքի մեջ:

2. Նրբորդ գլուխն ամբողջությամբ (95—146). տե՛ս Սուփերք Հայկականք, Ի, էջ 7—54:

3. Տասներկուերորդ գլուխը (էջ 197—216) բառացի նույնությամբ տպագրված էր Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հատոր Ա, Վենետիկ, 1874, էջ 89—102 հմմտ. նաև Լիակատար վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հատոր Ը, Վենետիկ, 1813, էջ 175—216 (տե՛ս ծանոթ., էջ 216—222), ուր տպված է Ակիփսիմասի, Հովսեփի և Այիթալահի վկայաբանությունը՝ լրացրած Աստեմանուստորե հիշվելիք աստրերին բնագրից և Վենետիկի ս. Մարկոսի գրատան հունական խմբագրությունից (ներկայումս հրատարակված Patrologia Orientalis հատոր Բ, հրատ. R. Graffin—F. Nau, Paris, 1907):

4. Բացի սրանից՝ հայտնի էր նաև ուրիշ ավելի համառոտ խմբագրությամբ Մեկիս եպիսկոպոսի վարքը (գլ. Ժ, էջ 177—187). տե՛ս Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, Բ հատոր, Վենետիկ, 1874, էջ 33—37. հմմտ. նաև Լիակատար Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հատոր Ը, Վենետիկ, 1813, էջ 331—340 և ծանոթ. (340—355):

Ուրեմն այս գրքի հաղիվ $\frac{1}{4}$ մասն է նորություն ներկայացնում, սակայն նրա հրատարակությունը իբրև մի ամբողջություն աշնտամենայնիվ ողջունելի է:

Որ այս գրվածքը թարգմանություն է, դրա մասին որևէ կասկած լինել չի կարող: Ամենայն հավանականությամբ նա պատկանում է Մայփերկաթի (=Նփրկերա=Մարաշուրոպուլիս, ասոր. Մըդինատ Սահդե=Մարաիրոսաց Քաղաք) եպիսկոպոս Մարութասի գրչին, որ գուցե իր ձեռքի տակ ունեցել է հին վկայաբանություններ և նրանցից ամբողջացրել ու խմբագրել է վկայաբանությունների այն ժողովածուն, որ «Վկայք Արեւելից» վերնագիրն է կրում³:

³ Մարութաս Մայփերկաթյու և նրա զործի մասին ընդհանրապես տե՛ս W. Wright, A Short History of Syriac Literature, London 1894. p. 44—46. Հմմտ. նույն գրքի ուստերեն թարգմանությունը՝ Краткий очерк истории сирийской литературы, перевод К. А. Тураевой, под редакцией и с дополнениями проф. П. К. Коковцова, СПб. 1902, стр. 32—33 և Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Band XII, S. 392 f.

Ասում ենք ամենայն հավանականութեամբ լոկ զգուշության համար; որովհետև վերջերս մի գիտնական, Kmosko, հակառակ պարզորոշ ավանդության, թե այս վկայաբանությունների հեղինակը Մարութասն է, կամենում էր ապացուցել, թե Մարութասը հեղինակ չէ ասորերին գրված վկայաբանությունների, այլ միայն նույն վկայաբանությունները հունարեն թարգմանող, որպիսի թարգմանությունից արդեն օգտված է երևում Սողոմոնոսը իր եկեղեցական պատմության մեջ (II, 9—13) Շմալոն Բար Սաբույի, Պուսակի, Տարբուլայի և Ակեփսիմայի մասին⁴:

Այսպիսով ուրեմն հանդես է գալիս «Արևելյան Վկայից» վկայաբանությունների ժողովածուի հունարեն թարգմանության խընդիրը, որի մասին ոչ մի տեղեկություն չենք գտնում Մեսրոպ Եպիսկոպոսի գրած առաջաբանում և բնականաբար անհնարին է դառնում այլևս առանց քննության և ապացույցների հայտարարել, թե հայերեն թարգմանությունը կատարված է անպատճառ ասորերեն բնագրից:

Այս հարցը պարզելու համար անհրաժեշտ է մեզ ուրեմն ամենից առաջ ծանոթանալ մեր առաջ գրված վկայաբանությունների ասորական բնագրի և հունական թարգմանության հետ, որպեսզի ապա՝ բնագրական համեմատությամբ՝ կարելի լինի ցույց տալ, թե ո՞րն է նրանցից հայերենի սկզբնատիպը:

Մարութայի «Արևելյան Վկայից» ասորերեն ժողովածուն առաջին անգամ լատիներեն թարգմանության հետ միասին հրատարակել է St. Evodius Assemani 1748 թվին Հռոմում Acta Sanctorum Martyrum-ի առաջին հատորի մեջ⁵: նույնի միայն

⁴ Oriens Christ. 3, 2[1903]. 384—386. Հմտ. Eb. Nestle, Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Band XIX. S. 302.

⁵ Կա նաև որա ղերմաներեն թարգմանությունը—P. Zingerle, Echte Akten der hl. Märtyrer des Morgenlandes, 2 հատոր, Innsbruck, 1836: Այստեղ հարկավոր է ուզղել Հ. Բ. Տաշյանի մի փոքրիկ սխալը (ցույցակ հայերեն ձևադրաց մատենադարանին Միթթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1893, էջ 1064). G. Hoffmann-ի «Երևույթ քննություն հվ քաղվածք» Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, կապ չունի Արևելյան վկաների այս ժողովածուի հետ, որ մի առանձին ամբողջություն է, այլ վերցրած է ուրիշ ժողովածուներից: Աստեմանու լատիներեն թարգմանությունից սույն երկը ֆրանսերենի է վերածել F. Lagrange, Les Actes des Martyrs d'Orient, Tours, Alfred Mame, 1852. Նոր հրատարակություն 1876, էջ 55—151. Հմտ. վերջինիս մասին Նորայր Բյուզանդացի, Կորին վարդապետ և նորին թարգմանությունը. Տիգրիս 1909, էջ 375: Ի դեպ՝ Մեսրոպ

ասորերին բարեփոխված բնագիրը ուրիշ ձեռագրերի հիման վրա հրատարակեց *P. Bedjan* *Acta Martyrum et Sanctorum, tomus Secundus* (*Martyres Chaldaei et Persae*), *Parisis, 1891*, էջ 57—396: Մեր ձեռքի տակ է դժբախտաբար միայն այս վերջին հրատարակությունը:

Իսկ «Արևելյան Վկայից» ժողովածուի վկայաբանությունը մի քանիսի հունարեն թարգմանությունները հրատարակել է գիտնական Բուլլանդիստ *H. Delehay*, *S. J.* հետևյալ վերնագրով. „*Les Versions Grecques des Actes des Martyrs Persans sous Sabor II*“—հունարեն բնագիր և լատիներեն թարգմանություն (= *R. Graffin—F. Nau*, *Patrologia Orientalis, tomus Secundus*, *Paris, 1907*) էջ 401—560:

Ի՞նչ է այս ժողովածուների բովանդակությունը:

P. Bedjan-ի հրատարակած ասորերին վկայաբանությունների ժողովածուն հետևյալն է⁶.

I. Ճառ առաջին ի մեծանուն և երանելի սուրբ վկայն արևելից աշխարհի. սկիզբը պակասավոր. էջ 57—122: էջ 57-ի ժանոթ. ասում է, որ այս վկայաբանությունները մինչև Ակեփսիմասի և բնկերների վկայաբանությանց վերջը առնված են Մար-Մարութա Մայսիերկավթի եպիսկոպոսի «Վկայից գրքից»: էջ 122-ի վերջում կրկնվում է վերնագիրը. «Վերջ առաջնոյ ճառի ի մեծանուն և երանելի սուրբ վկայն երկրին արևելից»:

II. Ճառ երկրորդ ի նոյն վկայան. էջ 123—128:

III. Վկայութիւն սրբոյն Շմավունի կաթողիկոսի Բար-Սարոյէ, որ վկայեաց յերկրին Խոթաստանի յաւուրս Շապհոյ արքայի որդւոյ Որմզդի. էջ 128—207:

IV և V. Վկայութիւն երանելոյն Փուսկան և դստիւ նորա սրբուհւոյն Մարթայի. էջ 208—248 (= Պուսակ):

VI. Մար Ազադ և այլ վկայք բազումք. էջ 248—254:

Եպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը Ն. Բյուզանդացու կարծիքները մեջ է բերում բազելով միայն Քրիստոսի 1387 թ. ազատարար (էջ 52, ժանոթ. 4), որ անկատար է, մինչդեռ նույն հեղինակի 1900 թ. ազատարար «Կոթիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք» զբքի 29 և 472—476 էջերում նա վրդաներ այս քննադատի ամբողջ տակիցը լրիւ. սրամիտ և հաջող կերպով ի մի ամփոփված թե Մարութայի գրքի եւ թե Արքայամ Խոստովանողի թարգմանությունն ծավալել մասին:

⁶ Վերնագրերը ղնում ենք հայերեն թարգմանությամբ:

VII. Վկայութիւն Թերբուայ և քեռն իւրոյ և աղախնոյն. էջ 254—260:

VIII. Վկայութիւն Մելէսի եպիսկոպոսին Շուշանայ և Աբուր-սամայ երիցու և Սինէի սարկաւազի և սկզբան հալածանաց մերոց. էջ 260—275:

IX. Վկայութիւն Շահդոստի եպիսկոպոսի և կաթողիկոսի Սելեկիոյ և Կտեսիփոնի և այլոց 128 վկայից ընդ նմա. էջ 276—281: Հայերենում մնացել է միայն վերնագիրը:

Այնուհետև գալիս են մի քանի վկայաբանություններ, ինչպես Բարշաբայ Վանաց երիցու, Ներսէհ եպիսկոպոսի և նրա աշակերտ Յովսէփի Բեթ-Գարմայի Շահրկերտ քաղաքից, Կարթա դը Բեթ-Սլոքի. Դանիւկ երիցու և Վարդա հովատաւոր կնոջ և 111 արանց և 9 կանանց. էջ 281—295, որոնց մասին հիշատակություն չկա Աբրահամ Խոստովանողի հայերեն թարգմանության մեջ (հմմտ. սակայն Աբր. Խոստովանող, գլ. 9, էջ 156), դրա համար էլ մի կողմ ենք թողնում:

X. Վկայութիւն Բարբաշմենայ եպիսկոպոսի և կաթողիկոսի և 16 վկայից ընդ նմա. էջ 296—303:

XI. Վկայութիւն Վկայից, որք սպանան ուրեք ուրեք ի ձեռաց մոզպետաց, թո՛ղ որ ի դրան արքունի կատարեցան. էջ 303—306:

Հետեւում է մի էջ՝ 307, վկայութիւն Յակովբայ երիցու և Մարիամու հաւատաւոր կնոջ, որ չկա հայերենում:

XII. Վկայութիւն Թեկղեայ հաւատաւոր կնոջ և չորից կուսանաց ընդ նմա. էջ 308—313:

Դարձյալ մի քանի վկայաբանություններ, որոնք չկան հայերենում, ինչպես օրինակ Բարխաղբըշաբա սարկավազի, 40 սուրբ վկայից (հմմտ. Տաշյան, Յուցակ ձեռագրաց, էջ 83), Բաղեմա վանաց երիցու, էջ 314—351 և վերջապես

XIII. Վկայութիւն Ահեփշիմայ եպիսկոպոսի և Յովսէփայ քահանայի և Այիթալահա սարկաւազի. էջ 351—396:

Էջ 396-ի վերջում կարմրադեղով՝ «Վերջ վկայութեանց վկայից սրբոց, որք վկայեցին և Պարսոյ յաւուրս Շապհոյ արքային Արեւելից» և նույն էջ, ծանոթ. 10-րդ՝ «զոր գրեաց Մար-Մարութա եպիսկոպոս Մայրերկաթի»:

Այս ցուցակն արդեն ակնհայտնի կերպով ցույց է տալիս, որ հայերեն «Վկայք Արեւելից» ժողովածուի բոլոր նյութերը կան ասորերեն ժողովածուի մեջ աւելորդով: Նկատելի է, որ հայ թարգմանիչն ընտրել է գլխավորագրւոյն վկայաբանությունները և դուրս է

ձգել Երկրորդականները, երբեմն էլ, ինչպես Պուսակի, նրա դոտեր Մարթայի և Մար-Աղադի դեպքերում (IV, V և VI), աշխատել է համառոտ խոսքերով կցել գլխավոր նահատակի, այս դեպքում Շմավոն Կախկոպոսի վկայաբանությունը (հմմտ. Աբրահամ Խոստովանողի Վկայք Արևելից, էջ 2, առդ 16—19 և էջ 138—145): Հայերենում ավելի է միայն գլ. է «Վկայութիւն սրբոյն Յեւանդրիսոյ ի քաղաքին, որ անուանեալ կոշի Բեթուլաք, յաշխարհին Գերմանացոյ»⁷ (էջ 157—165), որ չկա տառերենում և որով հայերենի արժեքն ավելի ևս բարձրանում է:

Իսկ ի՞նչ է ներկայացնում R. Graffin և F. Nau-ի Patrologia Orientalis, Բ հատորի մեջ հրատարակված H. Delehaye-ի «Պարտկական մարտիրոսների վկայաբանությանց հունական թարգմանությունը»: Այդ շարքի մեջ մենք գտնում ենք մի քանի վկայաբանություններ, որոնք չկան մեր հայերեն ժողովածուի մեջ, ինչպես I և II՝ Երկու վարիանտ Հովնանի և Բարախիսիոսի (= հայերեն Բրքիշո) վկայաբանությունից (էջ 421—439), V և VI՝ Արբելի Աբրահամ Կախկոպոսի վկայաբանության երկու վարիանտ (էջ 450—452), VII և VIII՝ Երկու վարիանտ Իս վկայուհու վկայաբանությունից (էջ 453—473) և IX՝ Բագեմոս վանահոր վկայաբանությունը (էջ 473—477):

IV-ը Սադոթ (= Շահդոստ) Կախկոպոսի վկայաբանություն է (էջ 445—450), որի վերնագիրն է միայն մնացել հայերեն, իսկ ասորերեն բնագիրն ու հունարեն թարգմանությունը հրատարակված են: Այս բոլոր վերև հիշված վկայաբանությունները մեզ համար նշանակություն ունեն միայն իբրև մի ցուցակ, ապագայում ստուգելու համար, թե ո՞րը նրանցից մնացել է նաև հայերեն մեր բաղմամբիվ ձևագրերի մեջ:

Ներկայումս մեզ համար առանձին արժեք ունեն H. Delehaye-ի հրատարակած № III-ը, Μαρθύριον τῆς ὁσίας Φερβανθῆ καὶ τῆς ὁδελῶν καὶ αὐτῆς καὶ τῆς παύσεως αὐτῆς (էջ 439—444) = «Վկայաբանություն սրբուհոյն Թերբուայ և քեան իւրոյ և աղանայն իւրոյ

⁷ Բեթուլաք պետք է ուղղել Բեթսլաք = կամ Բեթսլոք = կարբա դը Բեթ-Սլոք կամ Կերկուկ: Աշխարհ Գերմանացոյ = Բեթ Գարմաչ, ասորական եկեղեցու ամենանշանավոր արքեպիսկոպոսություններից մեկը, վերև հիշված կարբա դը Բեթ-Սլոք մետրոպոլիտ, Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Lpz. 1880 (--Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes VII 3) S. 253—277.

և Ա.Ն. X—XIII չորս վարիանտ Ակեփախմաս հպիսկոպոսի. Հովսեփ Երեցի և Ալիթալահա սարկավազի վկայաբանութիւն (էջ 478—557), որոնցից կարեւորագոյնի՝ Ա. X-ի վերնագիրն է Μαργαρίτου πῶν ἀγίων Ἀλεξίου Ἐπισκόπου καὶ Ιωαννῆς πρεσβυτέρου καὶ Λεοθαλᾶ διακόνου (էջ 478—517) = «Վկայաբանութիւն սրբոյն Ակեփախմազ հպիսկոպոսի և Յովսէփազ Երեցու և Ալիթալա սարկավազի»⁸:

Առանձնապէս արժեքավոր են այս վկայաբանութիւններն այն պատճառով, որ մնացած լինելով թե ասորերեն և թե հայերեն ու հունարեն, հնարավորութիւն են ընձեռում մեզ բնագրական քըննութեամբ որոշելու, թե հայերենը ո՞րից է թարգմանւած. ասորերեն բնագրից արդոյք, թե նրա հունարեն թարգմանութիւնից:

Նախքան այդ երկուսին անցնելը, սակայն, տեսնենք ղեռ մշտն վկայաբանութիւնները, որոնք մեր ձեռքն են հասել ասորերեն և հայերեն:

Սկսելով մեր համեմատութիւնները հենց սկզբից՝ վկաների մասին եղած ճառերից՝ լամենից առաջ պետք է ուշադրութիւն հրավիրենք այն հանգամանքի վրա, որ հայերենն ունի մի խոշոր առավելութիւն ասորերենի հանդեպ: Մինչդեռ «Ճառ առաջին ի վկայսրն արևելից» ասորերենում, զեթ P. Bedjan-ի հրատարակութեան մեջ⁹, սկզբից պակասավոր է, հայերեն թարգմանութիւնը ներկայացնում է մի կատարյալ ամբողջութիւն և ցույց է տալիս, թե որքա՞ն խոշոր մի հատված պակասում է Bedjan-ի ասորերենում և որքա՞ն կարևոր է հայերենը ասորական բնագիրը վերականգնելու համար: Հայերեն էջ 5—44, հատված Ա—ԺԲ, չկա ասորերենում: Այնուհետև Bedjan-ի հրատարակութիւն էջ 57 բառացի նույնանում է հայերենի հետ, էջ 44 «Ընդ ամենայն վիշտս, որ անցին ընդ մեզ» հատվածից մինչև առաջին ճառի վերջը:

⁸ Պետք է ասել, որ Delehaye-ի հրատարակութիւնից առաջ արդեն այս վկայաբանութիւնների մի մասը, ինչպես №№ 111, VII, IX և XIII ծանոթ էին նախկին բողանդիստների հրատարակութեամբ և Delehaye միայն արտատպում է՝ բարեփոխելով բնագիրը: № IV-ը ինքն էր հրատարակել Analecta Bollandiana, հատոր 24 (1902), էջ 146—147, ինչպես և № I-ը հուլին հանդեսի 22-րդ հատորում (1905), էջ 393—407: Մնացածները նոր են: Հմտ. A. Ehrhard, Byzant. Zeitschrift XIX (1910), էջ 542 f.

⁹ Ձեռքի տակ չունեն գծախտաբար ո՛չ Ստ. Եփողիոս Աստեմանու հրատարակութիւնը և ո՛չ նրա հրատարակած բնագրի ղերմաներեն և ֆրանսերեն թարգմանութիւնները, որպէսզի այս խնդրի մասին կարողանայի վերջնական կարծիք հայտնել:

Քարգմանությունը կատարված է համարյա բառացի. ուշադրություն է դրավում նույնիսկ բառերի համապատասխան դասավորությունը ասորերենում և հայերենում, թեև դրանից, ինչպես ընթերցողը տեսնում է, հայոց լեզվի ղեղեկությունն ու հարադատությունը չի տուժում: Տեղ-տեղ միայն հայ թարգմանիչը համառոտել է և մի քանի նախադասություններ դուրս գցել բնագրից. ինչպես էջ 61 տող 59-ից սկսած մինչև էջ 62 տող 80, ուր հանած է Եղիայի խոսքերը մարգարեների կոտորածի մասին և Հիսուսի «Երուսաղէմ, Երուսաղէմ, որ կոտորէիր զմարգարէս» բացականչությունը. նույնպես և էջ 70 տող 126-ից սկսած մի քանի տող, էջ 93 տող 92—102 և տող 111-ից սկսած, ուր ասորերենը մի քանի էջ ալեւի ունի (Bedjan, Acta Mart. et Sanctorum, II էջ 108—120): Ճառի վերջը (հայերեն էջ 93 շար., Bedjan էջ 122) բառացի նույնն է երկուսի մեջ էլ¹⁰:

Հայերենի մտցրած փոփոխություններից ուշադրության արժանի է նաև էջ 83, տող 42—45. այնտեղ, ուր ասորին ասում է. «Ո՛վ սայրասուր սուր հալածչին, ո՛չ արդեւ ընուցուս արեամբ մեռով ոչ յագիս մսով մեռով», այնտեղ հայը թարգմանում է. «ո՛չ արդեւ ընուցուս արեամբ սրբոցն... ո՛չ յագիս մսով ծառայիցն Աստուծոյ»:

Հայերեն էջ 47 նույնպես տալիս է մեզ մի հետաքրքրական ձև Հովսեփի անվան. «Ոսկերքն Յակովբայ հաւատացելոյ խնկեցան և պատուեցան ի Յուսիփայ հաւատարիմ որդւոյ իւրոյ: Ոսկերքն Յուսիփայ ճշմարտի մեծարեցան և պատուեցան... ևլն»: Այս ձևն

¹⁰ Սրանով լուծվում է ն. Բյուղանդացու տարակույսը՝ Կորին վարդ. եւ նորին թարգմանութիւնը, Տփղիս, 1900, էջ 475, ծանոթ. 17. «Բնագիր ճառիս հասած է առ մեզ, թէ ոչ՝ չլիտեմ»: Լուծվում են վերջնականապես նաև Հ. Ն. Անդրիկյանի դրած հարցերն ու տարակույսները (Արեւելեան վկայք, Բաղձավէյ, 1905, էջ 558 շար.) այս ճառի հեղինակի հայ թե ասորի լինելու մասին Դըժ-բախտարար անլուծելի է մնում նրա հարուցած այն խնդիրը, թե ո՞ր շափով կապ կա Աղաթանդեղոսի Լուսավորչի տեսլան և այս մի երկու կտորի մեջ (անդ, էջ 558 շար.) և այդ նմանությունը խնչով պետք է բացատրել, որովհետև ն. Ն. Անդրիկյանի նկատած կտորը ընկնում է ասորերեն բնագրում պակասող խոշոր հատվածի մեջ:

Մեքրուպ եպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը անձանոթ է մնացել նաև Հ. Անդրիկյանի այդ ուսումնասիրությանը, որի գլխավոր պակասությունն այն է, որ հեղինակը ասորերեն չիմանալով և բնագրի հետ համեմատել չկարողանալով՝ մի քանի հարցեր սխալ է դնում և անանդի ենթադրություններ մեջ քերում:

արդին ցույց է տալիս, որ թարգմանչի առաջ ասորերենն բնագիր էր գրված:

«Երկրորդ ճառն ի նոյն վկայան» (հայերեն 95—104, ասորերեն Bedjan t. II, p. 123—128) նույնպես համարչա բառացի թարգմանություն է ասորերենից. միայն հայերենը այս երկրորդ ճառը կցել է Շմալոն հալիսկոպոսի վկայաբանությանը և գրել է նրա վերնագրի ներքո, այնինչ ասորին՝ «Ճառ երկրորդ ի նոյն վկայան» վերջացնելով՝ 128 էջ միայն վերնագիր է դնում Շմալոնի վկայաբանության (հմմտ. վերևում):

Էջ 103 վերջին երկու տողը՝ «Եկն եհաա նեղութին ի վերայ ազգին փխտոնեից» է դնում հայերենը, մինչդեռ ասորին ասում է. «Ի վերայ ազգիս մերոյ»:

Շմալոն հալիսկոպոսի վկայաբանության ասորերենն բնագրի (P. Bedjan 128—207) և հայերեն թարգմանության (էջ 104—146) համեմատությունը ցույց է տալիս, որ հայերենը բառացի թարգմանություն չէ, այլ մեծ մասամբ քաղվածք է ասորերենն ընդարձակ վկայաբանությունից¹¹: Միայն առանձնապես աչքի ընկնող կտորներն են հարադասորեն թարգմանված: Այգալես՝ էջ 104 տող 14—15 հայը փոխելով ասորու «արկին ի հարկ զազգն մեր» «ար-

¹¹ Kmosko-ի կարծիքով (*St' u Patrologia Syriaca* accurate R. Graffin, pars prima, tomus secundus, Paris, Didot 1907, 1428 col. 8°.) Սիմեոն Բար-Սաբուրեի վկայաբանությունն ունեցել է երկու խմբագրություն: Առաջին խմբագրությունը կատարված է 107 թվականից առաջ (Սիմեոն-Բար Սաբուրեն նահատակվել է 15 ապրիլի 511 թ.): Այդ խմբագրությունը նրա կարծիքով աղբյուր է ծառայել Սոգոմենոսին (*Hist. eccl.* II 9 և 10) և է St. E. Assemani-ու 1748 թ. հրատարակածը: Երկրորդ խմբագրությունը հրատարակել է P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. II. Paris 1894-ին և Kmosko-ի կարծիքով այդ խմբագրությունը կատարված է 128-ից հետո:

M. Kugener սակայն համաձայն չէ Kmosko-ի այդ կարծիքին և նրա ապացույցները դնում է անբավարար նման եղբակացություններ հանելու համար: Հմմտ. M. Kugener, *Byzant. Zeitschrift* XIX S. 159: Ղրա հակառակ G. Westphal, *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken*, Berlin 1901, S. 89 f. ասում է. „Die Akten, die Assemani und die Bedjan (*Avantprop.* pag. VI) herausgegeben haben, erheben beide die Präension, von Marutha verfasst zu sein, aber nur bei ersteren kann dieselbe nach dem heutigen Stande der Wissenschaft anerkannt werden... Die Bedjanschen Acta sind also demnach wohl Überarbeitung der Assemanischen, in die der Verfasser aus dem reichen Bestande der Märtyreriiteratur nach Gutdünken eingefügt hat... nicht eigenes Fabrikat des Redaktors, sondern älterer Quellenbestand“.

կին ի հարկ գրիստոնեայսն» ձևի, բառացի թարգմանում է մի քանի էջ և ապա սկսում է էջ 107-ից սկսած համառոտել: Ավելորդ համարելով կանգ առնել մանրամասնորեն բոլոր տարբերությունների և սղումների վրա, կրավականանանք միայն մի քանիսը հիշելով¹²:

էջ 112 տող 20 հայն ասում է. «Եւ հրէայք ևս թշնամիք, որպէս սովոր էին, սկսան շարախօսել», մինչդեռ ասորին գրում է. «Եւ հրէայք ևս թշնամիք, որք յամենայն ժամ ընդդեմ աղգիս մերոյ են, որք կոտորեցին զմարգարէս և զՔրիստոս խաչեցին և զառաքեալս կլն»:

էջ 113 տ. 35 շար. փոխարեն ասորին ունի ընդարձակ Կոստանդինի որդիների և Հուլիանոս կայսեր, ինչպես և Երուսաղեմի տաճարի մասին կլն:

էջ 120 շար. հասւլած Ե. ասորին շատ ավելի ընդարձակ է: Հայք՝ էջ 121 մի քանի տողով գրում է Գոշթաղադի մասին, «որ թարգմանեալ կոչի արքայազատ», թե նա «քրիստոնեայ լեալ էր և ի հալածանսն նեղեալ և բռնի արեգական երկիր պաղանել տուեալ էր»։ մինչդեռ ասորին բնի ամբողջ 4 էջ (155—158), ուր մանրամասն պատմում է Գոշթաղադի քրիստոնեայ լինելը, բռնվելը, խոսակցութիւնը թագաւորի հետ, որի հետեանքով Գոշթաղադն ուրանում է քրիստոնեութիւնը, թե ինչպես այժմ, երբ Շմաւոնը գալիս է Կարբա դը Լեղան, Գոշթաղադն ուզում է նրան տեսնել, իսկ սա դռները գոցել է տալիս նրա առաջ իբրև ուրացողի կլն¹³:

Վերջապես վերև մի անգամ հիշվեց, որ հայք Շմաւոնի վկայարանութեանը կցել է համառոտակի նաև Պուսակի և նրա զստեր,

¹² Հմմտ. այս մասին Հ. Ն. Անդրիկյանի ուսումնասիրութիւնը՝ Արեւելյան վկայք, Բաղմավեպ, 1905, էջ 255 շար., որի նկատած տարբերութիւններն ու Աստմանու լատին. թարգմանութեան վրա կատարած համեմատութեան արդունքները ավելորդ եմ համարում կրկին մեջ բերել: Տե՛ս նաև Ուսումն. Դասական Հայերէն Լեզուի (Հայկականութիւն) դոր յօրինեաց Հ. Քերովը վ. Սպինեան, առաջին դպրութիւն, անգիր ժամանակը, զրեաց Հ. Յակովբոս վ. Տաշեան, Վիեննա, 1920, էջ 701, ծանոթ. 1:

¹³ Գոշթաղադի քրիստոնեայ զառնալու մասին հմմտ. նաև G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, Leipzig, 1880, էջ 15—16:

ինչպես և Աղադի կամ Գոշթաղադի վկայաբանությունները, որոնք ասորերեն մնացել են ընդարձակ¹⁴:

Մյուս վկայաբանություններից «Վկայություն Բարբաղմանա հայկականոսի¹⁵ և վեշտաստն ալլես վկայից, որ ընդ նմին վկայեցին» (էջ 166—172) բառացի թարգմանություն է ասորերենից (Bedjan, Acta Mart. et Sanct. հատոր II, էջ 296—303): Աչքի ընկնող տարբերությունն այն է, որ էջ 171 վերջին տողերը և 172 սկզբի մի քանի տողը հայերենում փոքր ինչ համառոտած է և ասորերենը չունի նաև վկայաբանության վերջին հինգ տողը (էջ 172 տող 177—181. «Որ յաղագս Քրիստոսի... յաւիտեան»): Տարբեր է նաև ամսաթիվը. էջ 168, տող 60 և էջ 172, տող 173 հայերեն թարգմանությունը Բարբաղմանի նահատակությունը դնում է Քաղոց ամսի 19-ին, «ըստ թուոյ լուանոյ», մինչդեռ ասորին երկու տեղում էլ նշանակում է «ինն Քանուն խրայ Բաղսահրա» (= ըստ թուոյ լուանոյ): Այս վերջին բառը հատկապես արժանի է ուշադրության, ինչպես հետո կտեսնենք:

էջ 168 տող 67 քաղաքի անունը (Ղաքան) պետք է ուղղել՝ «Ղաղան քաղաք = Կարթա դը Լեզան»:

Բառացի թարգմանություն է վերնագրով հանդերձ նաև հայերենի հետևյալ գլուխը—«Վկայություն վկայիցն, որ սպանան ուրեք ուրեք ի ձեռաց մոգպետացն, թող որ ի դրան արքունի կատարեցան» (էջ 173—176), տե՛ս Bedjan, Acta Mart. et Sanct. t. II, p.

¹⁴ Ավելորդ չենք համարում այստեղ հիշատակել, որ հայտնի բոլլանդիստ հալագետ P. Peeters-ը *Analecta Bollandiana* XIX (1910), էջ 151—156 աշխատում է ապացուցանել, որ ասորական վկայաբանությունների մեջ հիշատակվող 5 անձնավորություններ՝ Աղադ սարկավագ (հմտ. Սողոմենոս H. E. II (15), Շապուհ Բ-ի ներքինի Գոհշթաղադ (= Գոշթաղադ) և Աղդ կամ Աղադ ներքինի միևնույն անձնավորությունն է և նույնանուն է Կ. Պոլսի Հայսմավորքի մեջ ապրիլ 15-ին (հրատ. Delchaye-ի էջ 599) հիշվող, Շապուհ Բ-ի հալածանքների ժամանակ նահատակված Էլեվթերիոս պարսկի հետ. հմտ. Byzant Zeitschrift XIX (1910), էջ 617:

¹⁵ Ասորին ավելացնում է, ինչպես նաև Շմավոն Բար Սարոյի և Շահդոստի անունների կողքին. «Եւ կաթուղիկոսի»—Սակայն պետք է շեշտել, որ հայերենն է տալիս սկզբնական ձևը և հետագա դարերի հավիլումն է «Եւ կաթուղիկոսի» խոսքերը, քանի որ այս շրջանում պարսկական եկեղեցին դեռ լիովին կաղմակերպված չէր և մի սերտ միություն չէր ներկայացնում մի կաթողիկոսի իշխանության ներքո (Հմտ. A Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. LI Band, Leipzig, 1906, S. 124 Anm.).

303—306: Ուշագրության արժանի տարբերությունն այն է, որ մինչ ասորին ասում է «ի վերայ ժողովրդեան մերոյ», «կործանումն եկեղեցեաց մերոց», հայը թարգմանում է (էջ 173, տող 4) «ի վերայ ժողովրդեանն Աստուծոյ», «կործանումն եկեղեցեաց» և այլն: Հայերենի հաջորդ գլուխն ևս, «Վկայութիւն Մեկեսի եպիսկոպոսի և Աբրահամայ երիցու և Սինէի սարկաւազի ի սկզբանէ հաւածանաց մերոց» (էջ 177—187), թարգմանություն է ասորերենից (Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, t. II. p. 260—275): Ամենից առաջ հայերենի մեջ «Աբրահամայ երիցու» պետք է ուղղել «Աբրիսոմայ երիցու»: Այս պետք է ասել, որ հայը ուռաշին վեց տողը թարգմանում է բառացի, հետո երկու էջից ավելի (Bedjan 261—263) համառոտում է 8 տողի մեջ և դարձյալ սկսում է հարադատորեն թարգմանել համարյա մինչև վերջին տողերը (էջ 187, տող 287): Հայերենը վերջացնում է Մեկեսի նահատակութեամբ, մինչդեռ համաձայն իր վերնագրի դեռ պետք է պատմեր Աբրահամ երեցի և Սինե սարկավազի պատմությունը, իսկ ասորին (Bedjan էջ 273—275) Մեկեսի նահատակությունից հետո՝ վերնագրին համապատասխան՝ դնում է նաև «Աբրոսիմայ երիցու և Սինէի սարկաւազի վկայութիւնը»:

Նորայր Բյուզանդացին կարծում է, որ ինչպես Մեկեսի, այնպես և Ակեփսիմաս եպիսկոպոսի վկայաբանությունները, թեև առնելով են «Մարութայի պատմութենէն, բայց իւր իւր փոփոխութեամբք և զեղջմամբք: Այս վկայաբանութեանց ոճն շատ հնդի է Աբրահամ խոստովանողի ամենընտիր ոճէն»¹⁶: Ակեփսիմասի վկայաբանության մասին մենք դեռ առիթ կունենանք խոսելու ավելի հանգամանորեն, իսկ ինչ վերաբերում է Մեկեսի վկայաբանութեանը, պետք է ասենք, որ այն ևս մեր կարծիքով թարգմանված է ասորերենից, առանց սակայն սրանով որոշելու վերջնականապես թարգմանչի և թարգմանության ժամանակի խնդիրը: Ասորերենից թարգմանված լինելու մեր ապացույցները, բացի բառացի նմանությունից (զժբախտաբար հունարեն ընագիրը չկա, որ նրա հետ էլ համեմատել կարողանայինք) այն է, որ նախ՝ էջ 179 տող 54 ասորերեն «Շուշան բիրթա»-ն թարգմանված է բառացի «Շուշանն աշտարակ», երկրորդ՝ էջ 180, տող 83 և էջ 182, տող 136 հայը քսակի կամ մախաղի փոխարեն իր թարգմանության մեջ անփո-

¹⁶ Տե՛ս Քննասէր, խմբագրութիւնը Նորայրի, պրակ առաջին, Ստորհոլմ, 1887, էջ 52 ծանոթ.:

Վիոխ թողել է ասոր. բնագրի «տարմալ» բառը, որ դարձյալ մի նշան է, թե իր առաջ ասորերեն բնագիր ունեն: Երրորդ՝ էջ 180, տող 85 «դլխավոր աբեղայից» և նույն էջ, տող 89 «այլ մի աբեղայ» ստրկական թարգմանություն են ասորերեն «րիշ արիլէ» և «գարբա խագ արիլա» խոսքերի: Զորրորդ՝ նույն էջ, տող 91 հայր թարգմանել է միայն «Երեւեցաւ նմա յանկարծակի վիշապ մի մեծ», մինչդեռ ասորին ունի «Երեւեցաւ նմա օձ մի մեծ, որ կոչէր վիշապ»: Հայ թարգմանչի համար «վիշապը» իհարկե ո՛չ մի բացատրության կարիք չունէր և նա դրա համար էլ բաց է թողնում «օձ մի մեծ» խոսքերը¹⁷: Ասորերենից ստրկական թարգմանության մի օրինակ է նաև նույն 180 էջ, տող 100 «Սուր Տեառն հերձցէ զբեզ յեզէ յեզ» (= ասոր. մեն բիշ լըրիշ՝ ծայրից ծայր):

Այսպիսի օրինակներ դեռ շատ կարելի էր բերել. սակայն այսքանն էլ բավական է ցույց տալու համար, թե հայերենը թարգմանված է հիրավի ասորերենից: Արժե միայն հիշատակել մի վերջին օրինակ էլ, որ հայերենում թեև աղավաղված է, բայց հենց այդ աղավաղումն իսկ ցույց է տալիս, որ թարգմանչի առաջ ասորերեն բնագիր է եղել և ո՛չ հունարեն թարգմանություն: Այդ օրինակը էջ 183, տող առաջին «Եւ անտի գնաց ի Մեկան աշխարհ» խոսքերն են: Մեկանը պետք է կարդալ Մեշան = ասոր. Մաշան կամ Մեշան, որի հունարեն անունն է Μεσσην¹⁸: Եթե հայերենը թարգմանված լիներ հունարենից, աշխարհի անունը կգրվեր Մեան, որ հրեք Մեկան դառնալ չէր կարող, այնինչ ասորերենից թարգմանված Մեշանը հեշտությամբ կաշող էր գրիչների սխալի պատճառով Մեկան դառնալ, ինչպես և դարձել է:

Բացի արդեն հիշատակվածներից հայ թարգմանությունը ուրիշ աչքի ընկնող իռոշոր տարբերություններ չունի ասորերեն բնագրից. պատահում է իհարկե մի-մի բառ ավելացրած կամ հասկանալի, ինչպես օրինակ էջ 181 տող 106 «ընդ մեղ» ասորին չունի. նույն էջ, տող 113 ասորին ավելացնում է «Եւ ինքն»-ից հետո «Երանելին». նույն էջ տող 123 «Ընդդէմ եպիսկոպոսաց բաղմաց» բա-

¹⁷ Հմմտ. «վիշապ» բառի մասին. H. Mapp, Армяно-сирийские словарные заметки, I. վիշապ. стр. 033—034 (= Записки, восточн. отдела Импер. археолог. общ., том XIII):

¹⁸ Մաշանը կամ Մեշանը մի փոքրիկ պետություն էր Տիգրիսի ասորին հովտում Բասրայի մոտերքը. տե՛ս Th. Noeldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt. Leyden, 1879, S. 15, f. Anm. 5.

ռերից հետո ասորին ավելացնում է «որք ժողովեալ էին անդ». էջ 182, տող 138 «յաւետարանէ» բառին ասորին ավելացնում է «Տեառն մերոյ», նույն էջ, տող 151 «հրեշտակ Աստուծոյ»-ի փոխարեն ասորին ունի «հրեշտակ ևորա». էջ 184, տող 190 փոխարեն «կնոջն» ասորին ունի «նորա» և տող 191 «ասէ»-ից հետո ավելացնում է «ցնա». նույն էջ, տող 208—209 ասորին չունի «ղտարի մի». նույն էջ, տող 251 և 252 ասորին չունի «երեց» և սարկավագ». նույն էջ, տող 254 փոխարեն «զամբարտաանն» ասորին ունի «զնովաւ» և այլն և այլն, բոլորն էլ առանձին նշանակութիւն չունեցող մանր մունր տարբերութիւններ:

Նույնը կարող ենք ասել նաև հայերեն հրատարակութեան ԺԱ. զլխի մասին՝ «վկայութիւն սրբոց կուսանացն Թեկղի և Մարիամու և Մարթայի և Եմէի» (էջ 189—196): Թեև այս զլուսը ավելի համառոտութիւն է, քան թարգմանութիւն ասորերեն բնագրի (Bedjan, էջ 308—313), հասկապես էջ 191 տող 40-ից սկսած, այնուամենայնիւ պետք է շատ հավանական համարել, որ այս էլ ասորերենից է վերցրած: Այդ տեսակետից հատկապես ուշադրով է էջ 194 տող 97—98 «եւ կատարեցան սուրբ կուսանքն Քրիստոսի, որ աւր վեց էր Մարտի ամսոյ ըստ լուսնի քոռոյ», այսինքն կրկնվում է ասոր. «Բաղըստհրա»-ն:

Այս վկայաբանութեան մեջ աչքի է ընկնում նաև այն, որ մինչդեռ ասորին հինգ կույսերի նահատակութիւն է պատմում, հայը միայն չորսի անունն է տալիս և չորսին է նահատակում: Սակայն դա բացատրվում է նրանով, որ հայը ասորու հրկու Մարիամներին մեկն է համարել: Ասորական վկայաբանութեան մեջ հիշվում են Թեկղի, Մարիամ, Մարթա, Մարիամ և Եմէի, իսկ հայը վերջին Մարիամին բաց է թողնում և դրա համաձայն էլ էջ 194 տող 90 չորս կույսերի մասին խոսում, մինչդեռ համապատասխան տեղում ասորին «հինգ» է ասում:

Մնում է մեզ քննութեան ենթարկել այն երկու վկայաբանութիւնները, որոնք մնացել են թե ասորերեն և թե հայերեն ու հունարեն և որոնք այդ իսկ պատճառով, ինչպես մի անգամ շեշտեցինք, առանձնապես կարևոր են վերջնական եզրակացութիւն հանելու համար:

Դրանցից առաջինը՝ «վկայութիւն քերց Շմաւոնի՝ Թերբուայ և քեռն իւրոյ և աղախնոյն» (հայերեն հրատ., պ. Ե, էջ 150—155) վկայաբանութիւնն է: Նրա ասորերեն բնագիրը (տե՛ս P. Bedjan,

Acta martyrum et Sanctorum, t. II. p. 254—260) և հունարեն թարգմանությունը (տե՛ս *H. Delehaye*. Les versions grecques des actes de martyrs persans sous Sapor II, *Patrologia Orientalis* ed. R. Graffin F. Nau, t. II. Paris 1907, p. 439—444) հասել է մեզ ամենայն հարադատությամբ:

Մեզ առանձնապես հետաքրքրող այն հարցը, թե որի՞ց է թարգմանված հայերենը, ասորերենի՞ց արդյոք, թե նրա հունարեն թարգմանությունից, լուծվում է հեշտությամբ, եթե համեմատենք երեք բնագրերը միմյանց հետ:

Ասորերեն տառերի բացակայության պատճառով ստիպված եմ դարձյալ մի քանի նկատողություններով միայն բավականանալ, որոնք այնուամենայնիվ բավական են, ըստ իս, ապացուցելու համար, թե հայ թարգմանիչը ի՞նչ լեզվով բնագիր է ունեցել իր առաջ:

Ահա այդ նկատողությունները:

Էջ 150, տող 5 հայն ու ասորին ունեն. «Քորքն Շմաւոնի արարին քեզ կախարդինս». հույնը ավելացնում է «Շմաւլոնից հետո».
Τὸν ἐπὶ χλῆν' Ἰωὺ βαφταίω».

Էջ 150, տող 8 հայը ասորու «Բարթ քըյեամա»-ն բառացի թարգմանել է «հավատավոր», ավելի ճիշտ կլիներ «ուխտավոր», հույնը դրա փոխարեն դրել է „ἡ ἀγία“: որ հայը «սուրբ» կթարգմաներ, բայց ո՛չ երբեք «հավատավոր»:

Էջ 150, տող 13 շար. հայն ու ասորին «Յղեաց զմոգպետն մեծ և երկուս նախարարացն»: Հույնը՝ „Ἐγγλιν δὲ κατὰ γέλυσιν τοῦ Βασιλέως μαυπτάς, ὃ ἐστὶν ἀρχιερέυς τῶν μαζών...“ և ին:

Էջ 151, տող 17—18 հայն ու ասորին բառացի նույնությամբ և դասավորությամբ. «Գեղեցիկ էր տեսեամբ և վայելուչ հասակաւ, քան զամենայն կանայս, սուրբ և առաքինին Թերբու»:

Հույնը՝ „...ἡ ἀγία Θερβουδ...εἶδον τὸ καλλὸς αὐτῆς ἣν γὰρ ἀόλητ' ὄψεαι ἡ ἀγία τῷ εἶδει ὥραία σφοδρά...“:

Էջ 151, տող 22—24 հայն ու ասորին բառացի նման միմյանց, նույնիսկ բառերի դասավորությամբ. «Սկսան պատուհասել ղնոսա խիստ բանիւք, եթէ մահապարտ էք, զի իշխեցիք առնել կախարդինս Բամբըսնն, որ է տիկնանց տիկին արեւելից»:

Հունարենում բացի մյուս տարբերություններից, փոխված է նաև դասավորությունը. „Ἐπὶ τὸν δὲ αὐταῖς Ἰνα τὶ ἐποιήσατε φάρμακα τῇ βασιλίᾳ στή καὶ θεσποίνῃ τῆς. οἰκῆς οἰκουμένης· διὸ ἐνοχοὶ θανάτου ἐστέ“:

Եթե հայի առաջ հռչակենք բնագիրը լինելը, նա «թագուհի և տիրուհի ամենայն տիեզերաց» արտահայտությունը չէր թարգմանի «տիկնանց տիկին արևելից»:

Էջ 151, տող 34—36 հուն. չիք «Եւ դայլ որ ոչ դուզեսցուք բնդ նմա, ո՛չ դարարածս և ո՛չ զպատկերս, որ ինչ յերկրի կամ յերկինս իցեն»։ ասորին յունի նույնը:

Էջ 152, տող 46—47 Ասորին և հայը բառացի. «Ես ապրեցուցանեմ ի մահուանէ և առնում ինձ կենութեան»:

Հուլնը այլ կերպ. „Ἐγὼ παρὰ τὸν βασιλέα καὶ ῥυσταμενός αὐτοῦ τὸ θανάτου...“ ևլն, մնացածը նման:

Էջ 152, տող 48—51. «Ասէ մոգսկտն. վասն մահու եղբարն ձերոյ առ դայրուցս նախանձու դարկնարն ձերովք անցէք և արարէք կախարդինս տիկնոջն, թէպէտ և ոչ է ձեզ իշխանութիւն առնել կախարդինս, որպէս ասացերդ»։ ասորին և հայը այստեղ ևս բառացի նման են միմյանց և ինչպես վերևում միանգամ տեսանք, բառերի դասավորությունն անգամ համապատասխան է միմյանց: Իսկ հռչակարեն այստեղ էլ տարբեր է և դասավորությունն էլ փոխված. „Μόλις δὲ ὁψέ γούν ὁ μαυπτὰς ἐφῆ πρός αὐτήν „Ὅτι καθὼς λέγεις ὡς ἐξέστειν ὑμῖν φάρμακον ποιῆσαι. ἵνα μὴ τις παραβάτης εὐρεθείη, ἀλλὰ γὰρ ὑμεῖς διὰ τὸν τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν θάνατον ὑπερβλήθητε“:

Էջ 152, տող 63—65 ասորին և հայը բառացի նույնն են. «Իսկ առաքինին իբրև լուալ զբանսն, խոռվեցաւ և ասէ. խից զբերանդ, ա՛յ անաւրէն եւ քշմամի Աստուծոյ, և մի՛ ևս յաւելուր պիղծ բանս խաւսի»...: Հուլնը՝ „Ἦ δὲ ἀμλοφῆρος ακούσασα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐξέστη καὶ ἐφοβήθη σφοδρῶς· εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὴν “φράξον τὸ στόμα σου, καὶ σὺ οὐκ ἀχάδαρες, ἐγὼ δὲ τὸν θεὸν καὶ πᾶσις ἀληθείας...ևլն» մնացածը նման:

Էջ 153, տող 94—95 հայն ու ասորին բառացի նույնը. «Զի դորա արարին կախարդինս տիկնոջն և վասն այնորիկ խաւթացաւ. իսկ հուլնը՝ „...ὥστε ἀσθενήσασα αὐτὴν ἀποθανεῖν“:

Էջ 154, տող 97—99 հայն ու ասորին բառացի նույնը. «Քանզի ասէին, թէ կարել պարտ է դնոսա, և անցցէ տիկինն բնդ մէջ և ողջանայ»։ հուլնը՝ „ἐλεγον γὰρ οἱ ἄνθρωποι καὶ μαροὶ, ὅτι, ἐὰν μὴ κόπη τὰ σώματα αὐτῶν εἰς δύο καὶ παρέλθῃ ἡ βασίλισσα διὰ μέσου αὐτῶν θρασυεύσθαι οὐ δύναται“:

Էջ 154, տող 105 հայն ու ասորին «Ա՛յ պիղծ և աղտեղի», իսկ հուլնը՝ „Κούον ἀχάδαρες“:

էջ 154, տող 110 «վարեցին երկու ցիցս միում միում»¹⁹ հայե-
րենում բառացի թարգմանություն է ասորերեն «լախըդա խըդա»-ի:

Այսքանը բավական համարելով՝ վերջացնենք մեր ասելիքը
այս վկայաբանության մասին: Բերած նմանությունները ասորերեն
բնագրի հետ և տարբերությունները հունարեն թարգմանությունից,
մեզ թվում է, ակնհայտնի են դարձնում, որ հայերենը թարգման-
ված է: ասորերեն բնագրից, որին նա նման է մինչև անգամ բա-
ռերի դասավորությամբ նախադասությունների մեջ, ինչպես մի
քանի անգամ առիթ ունեցանք տեսնելու:

Եթե այս տեսակետով որևիցե ամենափոքր կասկած անգամ
մնացած լիներ մեր մեջ, վկայաբանության վերջին երեք տողերը
ամեն կասկած վերացնում են և կրկին անգամ և վերջնականապես
հաստատում, որ հայերենը թարգմանված է ասորերենից:

«Պսակեցան առաքինիքն ի հինգերորդումն Ահեկանի ամսոյ,
ըստ Լուսնարոտյ»—բառացի նույնն է ասորերենում և հայերե-
նում: Հատկապես ուշագրության արժանի է հայերենի «ըստ Լուս-
նարոտյ» արտահայտությունը, որ թարգմանություն է ասոր.
«Բաղըսահրա» տերմինի (=die plenilunii), մինչդեռ հունարենը
ո՛չ միայն առհասարակ տարբերվում է ասորերենից, այլև բոլորո-
վին չունի այդ բնորոշ արտահայտությունը—
Ἐτελειώθη δὲ ἡ
ἀγία Θεοφάνης σὺν τῇ ἀδελφῇ καὶ τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς τῇ πέμπτῃ τοῦ
ἀπριλίου μηνός...“.

Ինչ վերաբերում է վերջին վկայաբանությանը—«վկայաբա-
նություն սրբոյն Ակիփմիսեսայ և Այիթալայ և Յովսէփայ, որը վկա-
յեցին ի Պարսս, յամս Շապուհ արքային», այստեղ հարցը փոխ-
վում է և մենք չենք կարող հաստատ պնդել, թե այն էլ թարգման-
ված է ասորերեն բնագրից: Ընդհակառակն, մեր արած համեմա-
տությունները մեզ այն եզրակացության են բերում, որ Ակեփսի-
մասի վկայաբանությունը թարգմանված է ամենայն հավանակա-
նությամբ ո՛չ թե ասորերեն բնագրից, այլ հունարեն թարգմանու-
թյունից:

Այդ տեսակետից առանձին ուշագրության արժանի են հատուկ
անունները այս վկայաբանության մեջ, թեև նրանցից մի քանիսը
կարող են նաև հետադաշում հունացման ենթարկված լինել: Այդ-

¹⁹ Հմմտ. այս արտահայտության համար Աղաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց,
Տփղիս, 1909 (=Պատմագիրք Հայոց, հատոր I, դիրք երկրորդ), էջ 111, տող
9—10 «եւ վարեցին շորս շորս ցիցս միում միում ի նոցանէն»

պես՝ ասորերենից թարգմանողը ո՛չ թե Ակեփսիմա կասեր, այլ Ակեփշիմա. ո՛չ թե Այիթալալ, այլ Այիթալահա:

Ասոր. Ադարբորքշիք մոգականը միայն հունարենի միջնորդությամբ հայերենում կդառնար Ադրաքուսիք (էջ 201 կն) կամ Ադարշաբուր մոգականը Դեսաբուր (էջ 213 կն). միայն հունական Ադարխոսխարը կարող էր աղավաղվելով Ուսոֆար (էջ 221) կամ Դեսոֆառ (էջ 225) դառնալ հայերենում²⁰:

Սակայն բացի վերոհիշյալ դեպքերից՝ կան ուրիշ մի բանիսն էլ, որոնք էլ ավելի համոզիչ են դարձնում հայերենի թարգմանված լինելը հունարենից:

Հայերեն էջ 212 տող 390 շար. ասում է. «Իսկ զկնի երից ամաց... եկն արքայն ի կոջեցեալ գաւառն ի Դաբիդմադան»:

Ասորերենը համապատասխան հատվածում (P. Bedjan, էջ 371) կարճ և պարզ ասում է. «Երեք տարուց հետո... թագավորը դնաց Մադայ երկիրը (կամ գավառը)»—իսկ հունարենը՝ «...παρχινεσται Σαβώριος ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν καλομένην πατριδα Βηθμαδαή (մի այլ ձևադրում Βηθμαδα)»:

Պարզ է որ հայերենը նման է հունարենին. հատկապես ուշադրության արժանի են ընդգծածները: Բացի այդ՝ եթե հայը ասորերենն ընադրից թարգմաներ, նա անկարելի է, որ «աթրա դը մադայ»-ը (=Մեդագոց երկիրը) այդպես աղավաղեր և Դաբիդմադան դարձներ, մինչդեռ հունարենից թարգմանելիս՝ πατριδα βηθμαδα «ձեք ունենալով աչքի առաջ՝ առաջին բառի վերջին վանկը կրկնվել է կամ ավելացել երկրորդ բառին և դարձել Դաբեդմադան (πατριδα βηθμαδα)»:

Նույնքան ակնհերև հունարենի թարգմանություն են նաև ուրիշ երկու անուններ: Եթե հայը ասորերենից թարգմաներ, ո՛չ մի կերպով նա (էջ 224) ասորական Զարդհուշա (Bedjan, էջ 380) կամ Զարհուշտ անունը չէր թարգմանի Զիրուղ, որ վերցրած է անկասկած հունական Ζερῶδι -ից (հմմտ., Delehaye, էջ 505):

Նույնպես և ասորերենից թարգմանելիս հայը չէր կարող Յազղանդուխտ (Bejan, էջ 388) անունը Դանդուլ (հայերեն, էջ 233) դարձնել, ինչպես և աղավաղվելով այդպես չէր դառնա, մինչդեռ համապատասխան տեղում հունարեն թարգմանություն մեջ մենք

²⁰ Հիշյալ անուններն հունարեն թարգմանություն մեջ—'Αδραχουσιθ, 'Αδραχῶσαρ, 'Αδραχόρχαρ. 'Αδραχόρχαρ: 'Αδραχῶριος կամ 'Αδερσαῶρι:

ունենք 'Ιεδοαγδον). Կամ 'Ειςδονδον). Ժեւ (Delehaye էջ 503, 515
կլն), որի միայն առաջին վանկն ընկնելով՝ ստանում ենք Դանդու
աղավաղված ձևը:

Թվում է, թե այս բոլորից հետո շատ կասկածելի է դառնում
Ակեփսիմասի, Հովսեփի և Այիթալայի վկայաբանության թարգ-
մանության խնդիրը ասորերենից և ավելի հավանական պետք է
համարել, որ այս վերջին վկայաբանությունը թարգմանված է հու-
նարենից:

Ավելի մանրամասնությունների մեջ շենք մտնում այս խնդրի
առթիվ, միայն կարևոր ենք համարում շեշտել, որ այս գլխում հա-
յերենը բառացի թարգմանությունն չէ հունարենի, այլ տեղ-տեղ
համառոտումն. հատկապես սկզբում, Ակեփսիմասի վկայաբանու-
թյան վերջում (էջ 215) և այլն:

Այդ տեսակետից ասորին և հույնը ավելի նման են միմյանց:
Դրա համար էլ մենք մեր համեմատություններն արինք հատուկ
անունների վերաբերությամբ:

Սրանով հանդես է գալիս այն հարցը, թե արդյոք այս ամբողջ
ժողովածուի թարգմանիչը Աբրահամ Խոստովանողը պետք է հա-
մարվի, թե՞ ոչ:

Այդ հարցի պատասխանը պարզ է. արդեն ուրիշները²¹ նկա-
տել էին, որ Ակեփսիմասի, Հովսեփի և Այիթալայի վկայաբանու-
թյունների լեզուն, ինչպես և Մելեսինը, շատ տարբեր է Աբրահամի
թարգմանած Շմավոնի վկայաբանության և մյուսների լեզվից:
Եթե ի նկատի ունենանք այս լեզվական հանգամանքը, և դրա վրա
ավելացնենք նաև այն, որ այս վերջին վկայաբանությունը ամե-
նայն հավանականությամբ հունարենից է թարգմանված, ինչպես
վերև տեսանք, մինչդեռ Աբրահամ Խոստովանողը իր պարսկական
գերության օրերին (շուրջ 454—462)²² է թարգմանել Մար-Մա-
րութայի «Վկայք Արեւելիցը» և անշուշտ ասորերենից, ինչպես որ
մեր արած համեմատություններն էլ ցույց տվին, այն ժամանակ
պարզ կլինի, որ Գ. Տեր-Մկրտչյանի հրատարակած ամբողջ ժո-
ղովածուի թարգմանությունը Աբրահամի գործը չէ²³: Այս բանն

²¹ Ն. Բյուզանդացի, Քննասեր, պրակ Ա, Ստոբհում, 1887, էջ 52, ծանոթ.:

²² Ն. Բյուզանդացի, Կորին վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս,
1900, էջ 475. հմտ. Հ. Ն. Անդրիկյան, Արեւելեան վկայք, Բաղմավէպ, 1905,
Ա՛ 6, էջ 254:

²³ Համենայն դեպս՝ «Ժ վկայսն արեւելից» ճառը էջմիածնի մատենադարանի
«Հրաշափառ Տաւնական»-ի մէջ (Մայր ցոցակ, Թ. 2, 920, հրէս 108, 2Թ) ունի

ակներև է զո՞նե Ակեփսիմասի և ընկերների վկայաբանության համար. բայց շատ հնարավոր է, որ նաև ուրիշ վկայաբանություններ, հատկապես վերջին մի երկուսը, ո՛չ թե Աբրահամի ժամանակ և նրա ձեռքով, այլ հետագայում ուրիշների ձեռքով լինեն թարգմանված և կցված «Վկայք Արևելից» ժողովածուին:

Սակայն ինչպես էլ որ լինի, անկասկած է, որ այս թարգմանության մեր լեզուն «մեծ հարստություն է գանձած»²⁴ և նրա նշանակությունը Ե դարու հայոց լեզվի ուսումնասիրության համար շատ խոշոր է:

Բայց միայն սրանով չի պարփակվում հայերեն թարգմանության կարևորությունն ու նշանակությունը: Բառացի, տեղ-տեղ մինչև իսկ ստրկական թարգմանություն լինելով ասորերեն բնագրից՝ նա մի անփոխարինելի օժանդակ միջոց է ասորական բնագիրը հրատարակողի համար՝ զտելու և վերականգնելու այն²⁵, որ պիտի հրատարակությունը, հայերեն բնագրի տեղագրությունից հետո մի անհրաժեշտ պահանջ է դառնում, ինչպես երևաց մեր քննությունից:

Մինչև այդ աշխատանքի կատարումը, մինչև ասորական ղեկավարների բնական հրատարակության լույս տեսնելը, շատ դժվար է նրանց պատմական արժեքը որոշել²⁶:

Հայերեն թարգմանության կատարած դերի մասին միայն այսքանը կարելի է ասել, որ նա թարգմանված լինելով պարսկական կրոնական հալածանքների ետևում շրջանում և մի այնպիսի

հետևյալ վերնագիրը. «Երանելուն Աբրահամու խոստովանողի ասացել ի վկայսրն արևելից» (տե՛ս Ն. Բյուզանդացի՝ Կորին վարդ. և Նորին թարգմանութիւնը, էջ 475): Իսկ Զ. Ն. Անդրիկյան իրավամբ նկատում է (Բաղձալէտ, 1905, էջ 254), որ «թե՛ Ծմովոնի վկայաբանությունը և թե... ճառ ի վկայսն արևելից... միևնույն հայերեն լեզուն ունին և միևնույն զրչին են կաթած»: Նույնը կարելի է ասել նաև Ծահոստի և ուրիշների վկայաբանությունների մասին, մանավանդ որ Աբրահամի ձեռքով նրանց թարգմանված լինելը վկայում է նաև Թովմա Արծրունին (Պատմ. տանն Արծրոնեաց, Պետերբուրգ, 1887, երես 64 շար.):

²⁴ Զ. Ն. Անդրիկյան, անդ. էջ 254:

²⁵ Նույնպիսի արժեք է վերադրում նաև H. Delchaye-ը իր հրատարակած հունարեն թարգմանություններին. տե՛ս անդ, Հառաջարան, հմմտ. A. Ehrhard, Byzant. Zeitschr. XIX, 1910, էջ 542 f.:

²⁶ Այդ ուղղությամբ մի շատ ուշադրավ և հաջող փորձ է արել G. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken. Berlin, 1901, հմմտ. հատկապես էջ 84—115 և 61—66:

անձնավորության ձևերով, որ անձամբ կրել էր այդ անողորմ հալածանքի ողջ դառնությունը, անշուշտ ծառայել է հալածվածների համար իբրև մխիթարության աղբյուր:

Այն հանգամանքը, որ «Արևելյան Վկայքը» ամենից ավելի անդեցություն է ունեցել Եղիշեի, վրա²⁷, ցույց է տալիս, որ Աբրահամ Խոստովանողը՝ թարգմանելով Մար-Մարութայի այդ գիրքը՝ բավարարություն է տվել մի պահանջի, որ Ե դարի երկրորդ կեսին մի կենսական անհրաժեշտություն էր հայերի համար:

²⁷ Հմմտ. այս խնդրի մասին Հ. Ն. Անդրեկյանի ուսումնասիրությունը (Արևելեան վկայք, Բազմավէպ, 1905, էջ 559 շար.). «Կարծես թե իրեն (Եղիշեի) սիրած ընթերցման գիրքը եղած ըլլա. կարդացած միջոցդ շատ տեղ ինքն իրենդ կհարցնես Եղիշեի է՞ջ մը կընթեռնում արգյոք»:

«ԿՆԻՔ ՀԱՒԱՏՈՅ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆ ԵՒ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՐՔԸ Զ ԵՒ Է ԴԱՐԵՐՈՒՄ¹

«Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ և ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց, յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ»։ Հրատարակութիւն Կուրապետ եպիսկոպոսի, ծախիւք Յովհաննու Շապուշնիկեանց նոր նախիջեանցւոյ էջմիածին, 1914, CXXVIII+436:

Հայոց Զ և է դարերի գրականութեան մեջ առանձին տեղ են բռնում դավանաբանական թղթակցութիւններն ու ժողովածուները և նրանց հրատարակութեամբ (Գիրք թղթոց, Տիմոթեոս Կուղի Հակաճառութիւն, Կնիք Հավատու եւն) մի կողմից հետզհետեւ պատրուրում է այն խավարը, որի մեջ գտնւում էինք մենք հայոց եկեղեցու պատմութեան և դավանական դարգացման վերաբերութեամբ այդ շրջաններում, մշուս կողմից հաստատուն կովաններ են տրւում մեր ձեռքը որոշելու, օրինակ, այնպիսի կարեւոր խնդիր հայոց գրականութեան համար, ինչպիսին է հունաբան թարգմանութիւնների շրջանը և նրանց սկզբնավորութիւնն ու ժամանակագրական կարգը: Այդ տեսակետից էլ լիովին հասկանալի է այն կենդանի հետաքրքրութիւնը, որ առաջ եկաւ հայ բանասիրութեան մեջ Տիմոթեոս Կուղի թարգմանութեան ժամանակի խնդրի շուրջը²: Որովհետեւ եթէ իսկապէս ճիշտ լինեք հանդուցյալ Գ. Տեր-

¹ Հոգւածը առաջին անգամ տպագրվել է «Ռանբեր Հայաստանի դիտական ինստիտուտի» ժողովածուի մեջ, դիրք Ա և Բ, 1921—1922, էջ 262—279:

² Տե՛ս Տիմոթէոսի Հակաճառութիւն ի լոյս բնծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ժ. վրդ-ի և Նրուանդ վրդ-ի, էջմիածին, 1908, Յառաջարան XIV—XVIII, Գ. Տեր-Մկրտչյան, Տիմոթեոս Կուղի Հակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և այլն, Արարատ, 1908, էջ 564—589, Հ. Ներսէս Ալիկեյան, Տիմոթեոս Կուղ հայ մատենագրութեան մեջ (Աղգային Մատենադարան ՄԸ) Վիեննա, 1909, էջ 17—22, ընդհմ Գ. Տեր-Մկրտչյանի: Դարձյալ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայ մատենագրութեան հնագույն թվականները, «Շողակար», Ս. էջմիածնի հայագիտական ժողովածուի մեջ, էջմիածին, 1915, էջ 154—159:

Մկրտչյանի լուկ մի տևորոշ թվական տվյալի վրա հիմնված ժամանակագրությունը և Տիմոթեոս Կուզը թարգմանված լինի և դարի 80-ական թվականներին, այն ժամանակ պետք կլինեն հունաբան թարգմանությունների շրջանը մեր գրականության մեջ դեթ 70—80 տարով հա տանել և Զ դարի կեսերից հասցնել և դարու վերջին քառորդը: Սակայն Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվն անընդունելի է ո՛չ միայն նրա համար, որ հիմնվում է մի անորոշ, բազմաթիվ պատահականությունների ենթակա և բազմազան բացատրություններ վերցնող թվականի վրա³, այլ նաև այն պատճառով, որ նա դրանով փորձում է հայոց եկեղեցու դավանական զարգացումը և մասնակցությունը դավանական վեճերի մեջ Զ դարից տանել և դարի վերջին քառորդը, որ միանգամայն հակասում է մեր մինչև այժմ ունեցած ըստ ամենայնի հաստատուն և առայժմ գոնե անսասան տվյալներին:

Զգալով ահա Գ. Տեր-Մկրտչյանի նոր տեսության այդ թույլ կողմը և ըմբռնելով, որ նրա առաջարկած ժամանակագրությունը ընդունելի կարող է դառնալ միայն այն դեպքում, եթե Քաղկեդոնի ժողովի մերժումն ու դավանական վիճարանությունների սկիզբն ևս և դար տարվի և այդ հավանական կացուցվի, հանգուցյալ Կարապետ եպիսկոպոսը իր վերջին տարիների դիտական աշխատանքների մեջ ճգնում է ասպացույցել, որ Քաղկեդոնի ժողովը մերժել է առաջին անգամ ո՛չ թե Ներսես Բ-ն կամ գոնե Բաբգեն կաթողիկոսը, այլ Հովհան Մանդակունին, երկրորդ կրոնական պատերազմից հետո, ուրեմն 480-ական թվականներին, որ ուրեմն հայերի մասնակցությունը դավանական վեճերի մեջ այդ օրերից պետք է հաշվել և ըստ այնմ սրբադրել մեր մինչև այժմ կազմած ըմբռնումը⁴: Իր այս տեսությունը Կարապետ եպիսկոպոսը կառուցում է մի շատ խախուտ հիմքի վրա՝ Հովհան Մանդակունուն վերադրելով «Նրանելոյն Յովհաննու Հայոց եպիսկոպոսապետի, ապացույց յերկուց բնութեանց ասել զփրկիչն և կամ մի բնութիւն» գրությունը, որ ոչնչով չի կարելի ապացուցել, թե Մանդակունուն

³ Այդ թվականի մասին մեր դիտողությունները կանենք «Բանբերի» հետևյալ գրքում:

⁴ Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրադոմեցի, «Շողակաթ», էջմիածին, 1915, եր. 84--115, Կնիք Հաւատոյ, Ներածություն, LIX—LXI: Իր նախորդ հրատարակություններում Կարապետ եպիսկոպոսն ևս այն հայացքն էր պաշտպանում, որ Զ դարից առաջ տանել դավան. վեճերի սկիզբը Հայաստանում չի կարելի:

⁵ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 29—40:

է, բացի «Գիրք թղթոցում» բռնած իր տեղից Բարդեն կաթողիկոսի թղթերից առաջ և նրանից, որ այս գրութեան մի հատված կա «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի մեջ Հովհան Մանդակունու անունով, որ կարող է և օտար հավելված լինել հետազոտների կողմից, քանի որ չկա «Գիրք թղթոցի» վերնագրում: Եվ այս անապացույց պնդումն էլ Կարապետ եպիսկոպոսն ուղղում է իբրև ճշմարտություն հաստատած տեսնել նրանով, որ Հովհաննես եպիսկոպոսապետի գրությունը ծանոթ է Տիմոթեոսի Հակաճառութեան հայերենի հետ, իսկ սա «Գ. Տեր-Մկրտչանի բերած («Շողակաթ», եր. 154 շար.) նոր ապացույցներով թարգմանված պիտի լինի 480—484 թվականներին»: Այսպիսի անորոշ ու անհաստատ ենթադրություններն իբրև հաստատուն փաստ ընդունելով՝ ապա եզրակացնում է Կարապետ եպիսկոպոսը. «Ով աղատ է այդպիսի նախապաշարումներից (որ «Ե դարից հունաբան գրվածքներ և թարգմանություններ չեն կարող մնացած լինել կամ Մխիթարյանների կողմից գնահատված ու փառաբանված եկեղեցական հայեր իրավունք չունեն իբրև հակաքաղկեդոնական հանդես դալու»)՝ պետք է ընդունի այժմ, որ ինչպես Տիմոթեոսի Հակաճառութեան թարգմանությունը, այնպես և հիշյալ երկու գրությունները (Հովհաննես եպիսկոպոսապետի և Մովսես Խորենացու. «Գիրք թղթոց», եր. 22—40) Ե դարու ութսունական թվականների ծնունդ են, միմյանց հետ սերտ կապ ունեցող վավերագրեր, որ լավ պարզում են, թե ի՞նչ էր այդ ժամանակ հայոց եկեղեցու ընդունած «գավառական գրությունը» («Կնիք Հաւատոյ», Ներածություն, եր. LIX—LX)՝:

Ասացիներ արդեն, որ Կարապետ եպիսկոպոսի այս պնդումներն անհիմն են, բայց տեսնում ենք, թե ի՞նչպիսի ծանրակշիռ հարցեր են մեջ գալիս՝ հայոց մատենագրութեան ուսումնասիրութեան տեսակետից՝ Զ և է դարերի գրվածքների և թարգմանությունների հրատարակությամբ:

Այսպիսի մի խոշոր կարևորություն ունեցող հրատարակություն է ահա Կարապետ եպիսկոպոսի այս վերջին գիտական աշխատությունը, համաշխարհային պատերազմի նախօրյակին լույս ընծայված, որ գուցե այդ պատճառով իսկ չի գրավել այն ուշագրությունը, որին նա արժանի էր: Բավական է հիշել, որ նույնիսկ էջմիածնի «Արարատը» լուսնամբ է անցել նրա վրայից և ես գոնե

⁶ Հմմտ. նաև Գ. Տեր-Մկրտչան, Հայ մատենագրութեան հնագույն թվականները, «Շողակաթ», եր. 158 շար.:

չեմ հիշում, թե որեւէ անգլ նրա զնահատությունը կարգացած լինեմ, բացի հրատարակչի մահւելան առթիւ գրւած Մ. Աբեղյանի համառոտ տեսությունից, որ տպագրւած է 1916 թ. «Համալսարան»-ում (№ № 6 և 7-ում):

Կարապետ եպիսկոպոսը իր հրատարակությանը կցել է.

Ա. մի նախարան (եր. I—X), որի մեջ պատմում է «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի գլուխը իր ձեռքով 1911 թ. նոյեմբերի 16-ին Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքում, տալիս է մանրամասն տեղեկություններ ձեռագրի գրության (ԺԴ—ԺԵ դարի գործ, թվական չունի), նորոգության (1629 թ.), արտագրությունների (մի օրինակ 1648-ին, այժմ նոր Զուղայի Ամենափրկչի վանքում), հիշատակարանների, այլև ներկա հրատարակության հետ կապւած հանգամանքների մասին:

Բ. Մի շատ ընդարձակ ներածութիւն (եր. XI—CXXVIII), որի մեջ գիտնական հրատարակիչն աշխատում է ամենից առաջ որոշել, թե ի՞նչ է ներկայացնում այս ժողովածուն և ի՞նչ պայմաններում է կազմւել: Նա գտնում է, որ «Կնիք Հաւատոյ»-ի հիմնական մասը կազմւած պիտի լինի Պարսից ժողովի առթիւ, ուրեմն է դարու սկզբին, և որովհետեւ այդ ժողովին մասնակցել է նաև հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը, որն իբրև եպիսկոպոս գնալով Արքունի Դուռը՝ կաթողիկոսացած վերագործել է, Կարապետ եպիսկոպոսն ենթադրում է, որ սրա հիմնական օրինակը պետք է ունեցած լինեն հայոց Կոմիտաս և Մատթեոս եպիսկոպոսները իրենց ձեռքին Պարսից ժողովում՝ հայոց եկեղեցու ուղղափառությունը ապացուցելու համար: Շեշտելով ապա, որ «Կնիք Հաւատոյ»-ի նախնական ժողովածուն կազմել է Հովհան Մայրազոմեցին (այդ նախնական ժողովածուն ուրեմն պիտի լինի սրա «Հավատարմատը»), իսկ երկրորդ խմբագրողը եղել է հավանաբար Ստեփանոս Սյունեցին (Ը դարում), Կարապետ եպիսկոպոսն անցնում է այն խնդրին, թե «եկեղեցու ո՞ր հայրերի ի՞նչ գրւածքները վկայության են բերւած այստեղ և ընդհանրապես ի՞նչ ունի պահած մեր նախնի գրականությունը այդ հայրերից»:

Ներածության այս հատվածը (եր. XXXII—LVII), որը կազմելու համար հրատարակիչը «կարելիութիւն չափ խնամքով» աչքի է անցրել «Մ. Աթոռի մատենադարանի բոլոր այն ձեռագրերը, որոնց մեջ կարելի էր մեր ժողովածուի նյութերից որոնել» և՛ կարծում է, որ շատ բան աչքից փախած չպիտի լինի, մեր կարծիքով ամենից ավելի արժեքավորն է Կարապետ եպիսկոպոսի ուսումնասիրության

մեջ: Այստեղ նա մեկ-մեկ որոշում է, թե «հայ նախնի գրականության մեջ ի՞նչ տեղ են բռնում և ի՞նչ մնացորդների հետ առնչություն ունեն», ո՞րտեղից և ի՞նչպես են առնվել այն բազմաթիվ հատվածները, որ վկայություն բերվելով եկեղեցական հայրերի գրվածքներից՝ պահված են «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի մեջ: Այստեղ մենք տեղեկություն ենք ստանում թե եկեղեցական այդ հայրերի մասին ընդհանրապես, թե՛ մասնավորապես նրանց զբղւածքների մասին և Կարապետ եպիսկոպոսն հիշում է ամեն անգամ, թե ի՞նչ նրանցից կա հայերեն թարգմանած, ի՞նչ հրատարակված է և ի՞նչ դեռ մնում է ձեռագրերի մեջ: Առանձին շնորհակալության արժանի է այն ծանր աշխատանքը, որ նա թափել է գտնելու ձեռագրերի մեջ վերահիշյալ հատվածները, որով նա շատ դյուրացրել է բանասիրության ապագա դործը: Նոր ուսումնասիրություն կատարողը կգտնի Կարապետ եպիսկոպոսի ներածության այս մասում թե պետքական ձեռագրերի համարները և թե այլ անհրաժեշտ ցուցումներն ու մատենագրական տեղեկությունները:

Այնուհետև Կարապետ եպիսկոպոսն աշխատում է պարզել, թե «ի՞նչ է եղել Հայոց եկեղեցու ընդունած դավանական դրուժյունը և կերպավորման ի՞նչ աստիճաններ է անցել իր զարգացման առաջին՝ հիմնական, շրջանում» (երես LVII—CVII): Այն ըմբռնումը, որ արտահայտել է այս մասում Կարապետ եպիսկոպոսը, ուղղված է մեծ մասամբ տողերիս գրողի տեսության դեմ, բայց ունի դրժբախտաբար հայոց եկեղեցու մեր կարծիքով սխալ հասկացված «ուղղափառության» ջատագովության բնավորություն և այդ պատճառով էլ կանգնած չէ դիտական այն բարձրության վրա, ինչպես ներածության մյուս մասերը: Տեղը չէ այստեղ մտնելու մանրամասնությունների մեջ և ամբողջովին հերքելու Կարապետ եպիսկոպոսի արտահայտած սխալ ըմբռնումը. այնպես որ ստիպված պիտի բավականանանք մի քանի հիմնական նկատողություններով, որ և կրերենք ստորև, սույն գրախոսականի վերջում:

Կարապետ եպիսկոպոսի ներածության CVII—CXIX էջերը նվիրված են այն հարցին, թե «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուն ի՞նչ տեղ է գրավել, ի՞նչ ազդեցություն և հետքեր է թողել մեր մատենագրության մեջ»: Այս մասում հեղինակն ի միջի այլոց այն կարծիքն է հայտնում, թե մեր ձեռագիրների մեջ Անանիա Սանահնեցու անունով մնացած «Բան Հակաճառության ընդդեմ Երկարակաց» գրվածքը Սանահնեցու գործը չպետք է լինի, այլ Անանիա Նարեկացուն. սակայն նրա բերած նյութերն ու ցուցումները բա-

վական չեն աշդպիսի մի պնդումն ապացուցանելու համար, որ հակառակ է բոլոր ակնհայտնի վկայություններին:

Ապա Կարապետ եպիսկոպոսն անցնում է «Հավատարմատ»-ի նորագույն վերջին տիպին կամ «Գիրք հաստատութեան և Արմատ հավատոյ» կրճատված հավաքածուին և ապացուցում, որ նրա սկզբնական օրինակի կաղմողը եղել է ոմն Վարդան ՈԾԸ=1209 թվին: Այս Վարդանը տարբեր է հայտնի Վարդաններից. նա պետք է եղած լինի «Հաղբատ և Սանահին վանքերի շրջանում, Շնորհալու ժամանակակից Վարդան Հաղբատացուց կրտսեր և Վարդան Արևելցուց ու Վարդան Այգեկցուց հրեց ժամանակով, որ զբաղվել է ավելի զանազան կարգի ժողովածուներ կազմելով՝ դավանաբանական, մեկնաբանական, տոներ ու կենդեցական կարգեր բացատրող բովանդակությամբ»: ԺԳ դարի սկզբին ապրող աշդ Վարդանը «Կամեցել է հանդիսանալ իր ժամանակի Հովհան Մայրադոմեցին և ընծայել ժամանակակիցներին՝ իր կարողության և նոցա ճաշակի ու պահանջների համեմատ, նույնպիսի երեք գրվածքներ, որպիսիք, եթե ուղիղ են իմ (իմա՝ Կարապետ եպիսկոպոսի) բացատրություններն ու ենթադրություններն այս ներածության սկզբում (հմտ. «Շոդակիաթ», հր. 95—100 և 103—104), թողել էր Մայրադոմեցին. «Համառօտ Հաւաքումն» իբրև ղուգակշիռ «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի, «Խրատ Հաւատոց» և «Խրատ Վարուց» նույնանուն թղթերի»:

Այս է Կարապետ եպիսկոպոսի վերջնական կզրակացությունը: Մի շարք ցանկեր, գիտության պահանջների համեմատ կազմված, ավելի ևս բարձրացնում են Կարապետ եպիսկոպոսի գեղեցիկ հրատարակության արժեքը և արժանի են առանձին շնորհակալության: Եր. CXXI—CXXVIII պարունակում է բովանդակության ցանկը, Եր. 373—380 ցանկ հատուկ անվանց, Եր. 381—421 ցանկ նյութոց, Եր. 422—432 ցանկ վկայությանց Սուրբ Գրոց, Եր. 433—434 ցանկ ձեռագիր և տպագրյալ մատենից բաղդատության և վերջապես Եր. 435—436 ներածության և նյութի ուսումնասիրության համար գործածված գրքերի ցանկ. դրված է նաև հրեք լուսատիպ տախտակ ձեռագրի մասին պարզ գաղափար տալու համար:

Անցնելով այժմ մեր նկատողություններին՝ ամենից առաջ պետք է կանգ առնենք Պարսից ժողովի և նրան հարակից հանգամանքների վրա:

Դեռ 1904 թվին մեր գերմաներեն ուսումնասիրության մեջ Հայոց և Ասորոց կենդեցիկների հարաբերության մասին՝ Սեբեոսի:

ալվալներն ի նկատի ունենալով մենք այդ նշանավոր ժողովի թվականն համարել ենք ենթադրաբար 616-ը, նախ՝ որովհետև ժողովին մասնակից է համարվում Երուսաղեմի զերված պատրիարք Զաքարիան (Երուսաղեմի առումը տեղի է ունեցել 614 թ. հունիսին) և երկրորդ՝ որովհետև ժողովը հավանաբար տեղի է ունեցել Նեստորական Գլավարդիս Մարտիրոսի նահատակությունից հետո (14 հունվարի 615)՝:

Հետագայում խնդիրն ավելի մոտիկից ուսումնասիրելով և հենվելով նաև ասորական նեստորական աղբյուրների հաղորդածների վրա, որոնք մի վիճաբանություն և ժողով միաբնակների հետ հիշում են միայն խոսքով Պարվելի ԻԳ տարին կամ 612—613 թվականին, ենթադրել ենք, որ այդ ժողովը և հայ աղբյուրների հիշածը միևնույնը պետք է լինի, ուրեմն դումարված 613-ի դարնանք⁸:

Այժմ Կարապետ եպիսկոպոսը, բավականաչափ չլիզուդատելով ասորի ժամանակակից պատմիչների և վավերագրերով խոսող «Ժողովուրդ Գրքի» միանգամայն հավաստի տեղեկությունները, և հենվելով միայն հայ ազգային պատմագիր Սեբեոսի վրա, դարձյալ պնդում է հին 616 թվականի վրա, թեև դրանով անհաղթելի դժվարություններ են առաջ գալիս՝ խնդիրն ըմբռնելու համար: Ամենից զարմանալին այն է, որ Կարապետ եպիսկոպոսն անասան կերպով հավատացած է, թե Պարսից արքունիքը է դարու առաջին քառորդի Բյուզանդական պետության հետ ունեցած մեծ պատերազմների ժամանակ լուրջ կերպով և պաշտոնապես զբաղվել է այն խնդրով, թե ո՞րն է ուղիղ քրիստոնեական հավատը իր պետության մեջ եղած քրիստոնեական դավանությունների մեջ: Երուսաղեմի պատրիարք Զաքարիայի քաղկեդոնականությունը, նեստորականությունը, թե միաբանությունը կամ Հայոց դավանությունը: Եվ ավելի անհասկանալի է դառնում այս տարօրինակ կարծիքը, երբ պատմությունից հայտնի է, որ խոսքով Պարվելը ո՛չ միայն հետադարձաբան էր արգելել՝ պալատում ազդեցություն

⁷ Sbe'u Akop Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den Syrischen Kirchen, Leipzig, 1904 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack. NF., XI. Band, 4. Heft), եր. 62—67:

⁸ Sbe'u N. Sbr.—Մինասյանց, Այսպես կոչված Պարսից ժողովը, «Արարատ», 1907, եր. 179—195 և նույնի՝ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, եր. 141—162:

ունեցող միաբնակ Գաբրիել բժշկապետի և Շիրին թագուհու դրդմամբ՝ կաթողիկոս ընտրել, այլև Եդեսիայի միաբնակներին, և երևի դարձյալ նույն պալատականների ազդեցությամբ է թուլատրում նրանց կատարել այդպիսի մի ընտրություն⁹, երբ նույնիսկ Հայոց Կոմիտաս և Մատթեոս եպիսկոպոսների Պարսից դուռն երթալը, ի միջի այլոց, շատ հավանորեն կրկին կաթողիկոսական ընտրության հաստատության համար պետք է լիներ¹⁰, որ և չի մերժում ինքը Կարապետ եպիսկոպոսը (Ներածություն, հր. XXII): Մեզ թվում է, թե պատմական տվյալներին և խոսքով Պարվելի խստնրվածքին բոլորովին հակառակ է ընդունել, թե նա այն ձևով կարող էր զբաղվել քրիստոնյաների դավանությունների նրբություններով, ինչպես նկարագրվում է Սեբեոսի մեջ¹¹: Միակ, փոքր ի շատե հավանական, ենթադրությունն ուրեմն միայն այն կարող է լինել, որ հենց այդ տարիները (է դարի երկրորդ տասնամյակում) իրենց՝ հոգևորական զուկաները կորցրած Պարսից պետության քրիստոնյաները (նեստորականներ, Եդեսիայի միաբնակներ, հայեր) հետամուտ էին նոր ընտրության իրավունք ձեռք բերելու. և որովհետև, ինչպես իրավամբ նկատում է Նյուդեյկեն, նրանք, հայտնի քրիստոնեական հղբայրատարությամբ, հակառակում էին միմյանց և աշխատում Պարսից Դուռն առաջ միմյանց դեմ արգելք հանդիսանալ, հատկապես բժշկապետ Գաբրիելը, որ միաբնակների կողմն էր, — առաջ էր գալիս, շփոթություն և մեկի դրդմամբ մյուսից հավատո՞ղիւր էր սահմանջվում, որոնք և մինչև այսօր մնացել են թե հայ և թե ստորական նեստորականների գրադրությունների մեջ: Թե ի՞նչ աստիճան սխալ է խոսքով Պարվելին որևէ համակրություն վերագրել՝ դեպի քրիստոնեական դավանություններից մեկն ու մեկը, էլ չենք ասում այդ դավանություններից մեկը՝ Հայոց դավանությունը իր պետության քրիստոնյաների համար սլարտադիր հռչակելը, ինչպես նկարագրում է Սեբեոսը, երևում է նաև նրանից, որ Գաբրիել բժշ-

⁹ Barhebr. chron. eccl. I 265 շար. հմտ. մեր վերև հիշված դիրքը, էջ 156:

¹⁰ Հմտ. մեր դիրքը, էջ 158—160 և Օրմանյան, Աղգապատում, I հատ., հր. 657 շար.:

¹¹ Պատմութիւն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն, Կ. Պոլիս, 1851, հր. 190—195, մանավանդ 192: Խոսքով Պարվելի խառնվածքի մասին տե՛ս Noéldeke, Tabari, Leyden, 1879, հր. 287, ծանոթ. 2. „Dass der König, im Grunde ein rechter Barbar, dem Christenthum in Wirklichkeit fern stand, zeigt schon sein ungebührliches Benehmen in der Kirche von Darā. Theophylact 5, 3.“

կապետի մահից հետո, միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ ավերվում են և 624 թվականից թափուր է մնում նաև միաբնակների կաթողիկոսական աթոռը¹²: Ճշմարտությունը միայն այն է, որ Գաբրիել քօջկապետի, Շիրին թագուհու և Սմբատ Բագրատունու ազդեցությունը նախ հալածանքի են: Ենթարկվել նետաձուլմանը և կաթողիկոս ընտրելու արտոնություն ձեռք բերել միաբնակները, ինչպես եղեսացիք և հայերը:

Ինչ վերաբերում է այդ ժողովի թվականին, պետք է նկատենք, որ Կարապետ կաթողիկոսը այստեղ էլ բավականաչափ չի կշռել բոլոր տվյալները և նրա համար պարզ չեն եղել այն բոլոր դժվարությունները, որ առաջ են գալիս 616-ն ընդունելուց իբրև Պարսից ժողովի թվական: Ամենից առաջ՝ Եթն հավատա՞նք «Ժամանակակից, ըստ ամենայնի արժանահավատ» պատմիչ Սեբեոսի տեղեկություններին, Պարսից ժողովը գումարված պիտի լինի ո՛չ միայն Երուսաղեմի գերությունից (614), այլ նաև Ալեքսանդրիայի առումից հետո, որովհետև Սեբեոսն ասում է, թե ժողովին ներկա էին «Ջաքարիաս հայրապետն Երուսաղեմի՝ և այլ բազում իմաստասէրք, զորս գերեալ էր յԱղէֆսանդրացոց քաղաքէն»¹³: Այս վերջին ընդգծած բաների վրա մինչև այժմ ուշադրություն չի եղել զարձրած:

Ե՛րբ է եղել Ալեքսանդրիայի առումը:

Առաջ կարծվում էր, թե Եգիպտոսի նվաճումը պետք է եղած լինի 616 թվականին, սակայն ներկայումս դիտնականների մեջ

¹² Barhebr. Chron. eccl. II, էջ 111: տե՛ս հատկապես Th. Noeldeke, Tabari, Կր. 558, ծանոթությունը:

¹³ Սեբեոս, էջ 189, «Արժանահավատ» Սեբեոսը սխալ է հաղորդում նույնիսկ Երուսաղեմի առման թվականը. «Յաւուրն Ժւթ-Էրարդի՝ յամսհանն Մարդաց, որ օր Իէ. էր ամսոյն, յամի Ին. թագաւորութեանն Ապրուէզ Խոսրովայ, զկնի տասն աւուր անցելոյ յետ զատիկն առին զօրն Պարսից զԵրուսաղէմ» (Սեբեոս, էջ 150): Խոսրովի Ին տարին սկսվում է 27 հունիսի 614 թվականի, երբ զատիկը վաղուց անցած էր (այդ թվականի զատիկն ընկնում էր մարտի 31-ին. 19 մարդաց=10 մայիսի, իսկ 27 մարդաց=18 մայիսի): Խոսրովի Ին տարվա մեջ զատիկն ընկնում է 615-ի ապրիլի 20-ին. հմտ. Ginzell. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, III Band, Leipzig, 1914, Կր. 412, իսկ Երուսաղեմի առումը եղել է 614-ի հունիսին. տե՛ս Tabari, Կր. 291. ծանոթ. 1. Ахтисох Стратуз. Плениение Иерусалима персами в 614 г., Гречинский текст исследован, издан, перевел etc. Н. Марр (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, книга IX) СПб., 1909, стр. 15 (ուսերեն թարգմանություն) Երուսաղեմի առման թվականը գնում է 614-ի մայիսի 5-ին (կավի սկիզբը ապրիլի 15-ին, առումը՝ 24-րդ օրը), որ զարձյալ չի համապատասխանում Սեբեոսի հաղորդածին:

ընդհանուր առմամբ Ալեքսանդրիայի առման թվականն համարվում է 618-ը կամ մինչև անգամ 619-ը: Դեռ Տաբարին տեղեկացնում է, թե հոսսով Պարսիկի երկրորդ ղորավարը՝ Շահին «վերջապես առավ Նգիստոսը և Ալեքսանդրիան, այլև Նուբիան. նա Ալեքսանդրիայի բանալիներն ուղարկեց հոսսովին՝ նրա թագավորության 28-րդ տարին»¹⁴: Արդ՝ հոսսովի 28-րդ տարին է 27/VI 617—26/VI 618 թվականը: Սրան համաձայն Նգիստոսի առումը 618-ին է դնում G. Beer¹⁵, իսկ Hefelee¹⁶, G. Steindorff¹⁷ և H. Gelzer¹⁸ դնում են 619-ին:

Եթե ուրեմն ընդունենք Ալեքսանդրիայի առումը նույնիսկ 618-ի առաջին կիսամյակում և ո՛չ թե 619-ին, այն ժամանակ Պարսից ժողովը չի կարող 618-ի աշնանից կամ 619 թվականից շուտ եղած լինել, որովհետև գոնե մի քանի ամիս ժամանակ էր հարկավոր, որ Ալեքսանդրիայի գաղթականները Պարսից մայրաքաղաքն հասնեին, տեղավորվեին և ի վիճակի լինեին կրոնական դավանական վիճաբանությունների մասնակցելու: Այս թվականի դեմ գուցե ըստ էության առարկություն չլինեք, մանավանդ որ նա կարծես թե ավելի է հարմարվում մեր պատմիչների տված այն տեղեկությանը, թե Կոմիտասը միայն 8 տարի է կաթողիկոսություն արել, որ 619-ից հաշվելով հհասներ մինչև 626/627 թվականը, սակայն կան ուրիշ հանգամանքներ, որ շատ անհավանական, եթե շտապեք բուրոգովին տեղեկելի են դարձնում 618/619-ը իբրև Պարսից ժողովի թվական:

Այդ հանգամանքներն են, նախ՝ որ Սեբեոսի պատմելով հոսսովի կողմից Պարսից ժողովի կոմիտար նշանակված Սմբատ Բաբատունին մեռել է հոսսովի ի՞նչ տարին¹⁹, այսինքն՝ մինչև 618 թվականի հունիսի 26-ը, ուրեմն Պարսից ժողովից առաջ կամ այդ ժողովը նոր սկսված, որ անհնարին է, քանի որ Սեբեոսի ասելով Սմբատը մինչև վերջը ներկա է եղել ժողովին²⁰:

¹⁴ Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden; aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt etc. von Th. Noeldeke, Leyden, 1879, էր. 291 շար.:

¹⁵ Art. „Syrien“, PRE³. XIX Band Leipzig, 1907, էր. 292:

¹⁶ C. J. von Hefelee, Conciliengeschichte, Zweite Auflage, Freiburg i/Br. 1877, III, Band. էր. 125:

¹⁷ Art. „Aegypten“, PRE³. I Band, Leipzig, 1896, էր. 215:

¹⁸ Abriss der byzantin. Kaisergeschichte in „Geschichte der Byzantin. Litteratur“, von K. Krumbacher, zweite Auflage, München, 1897, էր. 917:

¹⁹ Սեբեոս, էր. 109:

²⁰ Սեբեոս, ՍՊԲ., 1879, զլ. 17, էր. 125: հոսսովը ժողովի վերջում հրաման է տալիս «ամենայն քրիստոնեալք, որ ընդ իմով իշխանութեամբս են, հաւատ

Երկրորդ՝ նույն Սեբեոսը պատմում է²¹, որ Կոմիտաս կաթողիկոսը խոսքով ի՞նչ տարին (617/618)²², ուրեմն դարձյալ մինչև 618 թվականի հունիսի 26-ը, նորոգն է Հռիփսիմեի վկայականը, իսկ մեկ հայտնի է, որ Կոմիտասը իբրև եպիսկոպոս է գնացել Պարսից ժողովը և այնտեղից իբրև կաթողիկոս վերադարձել²³, որ չի մերժում նաև Կարապետ եպիսկոպոսը:

Եվ վերջապես երրորդ՝ Պարսից ժողովի հետ անշուշտ կապված Ասորեստանի կողմերից Կոմիտաս կաթողիկոսի մոտ եկած երկու եպիսկոպոսների Դվին գալը դրվում է ամենաուշը խոսքով ի՞նչ տարին, այսինքն՝ 616/617 թվականին, ուրեմն դարձյալ Պարսից ժողովից առաջ, որ կատարյալ անհեթեթություն է (նրանց թուղթը տե՛ս Սամ. Անեցի, Վաղարշաստ, 1893, եր. 290 շար.):

Ահա թե ինչպիսի դժվարություններ առաջ կգան, եթե մենք Կարապետ եպիսկոպոսի նման միակողմանի կերպով առավելություն տանք մեր ազգային պատմիչներին և Սեբեոսին համարենք «ըստ ամենայնի արժանահավատ» և «Հայոց կաթողիկոսարանի վալերազդերով» խոսող, իսկ առնվազն նույնքան, եթե ոչ ավելի արժանահավատ, ժամանակակից և իսկապես ժողովական վավերագրերով խոսող նեստորական ասորական աղբյուրները հաշվի չառնենք:

Եթե մենք անկողմնակալ կերպով և անկանխակալ մոտենանք խնդրին, կտեսնենք, որ Սեբեոսի մոտ պահված տեղեկությունները Պարսից ժողովի մասին ընդհակառակն հեռու են իրականությունից համապատասխան լինելուց, պաճուճված են շատ ավելորդ և անբժրոնելի բաներով և ներկայացնում են խառնաշփոթության մի կատարյալ պատկեր: Վերջենք թեկուղ նեստորականների խնդի-

ղՀայոցն կալցեն: Եւ որք միարանին ընդ Հայոց հաւատոյն... և Աստուածասէր Թադեւսին Շիրին եւ քաջն Սմբատ եւ բժշկապետն մեծն:

21 Սեբեոս, 4. Պոլիս, եր. 159 շար.: Դժբախտարար Հռիփսիմեի արձանագրությունն անթվական է, բայց շեշտում է, որ Կոմիտասի կաթողիկոսության ժամանակ է կառուցվել: «Քրիստոս Աստուած, յիշեա զԿոմիտաս Հայոց կաթողիկոս շինաւ սրբոյ Հռիփսիմէի» և ըստ Կոմիտաս եկեղեցական սրբոյ Հռիփսիմէի կոչեցայ յաթո սրբոյն Գրիգորի շինեցի զտաճար սրբոց վկայիցս: «Արարատ», 1893, հոկտեմբեր. հմտ. «Վիմական Տարեգիր», կաղմեց 4. Կոստանյանց (Bibl. Armeno-georgica II), ՍՊԲ., 1915, էջ 2:

22 Ըստ երևույթին ժամանակակից Նզնակ երեքը դնում է խոսքով ի՞նչ տարին (618/619). տե՛ս Սամվել Անեցի, Էջմիածին, 1895, ծանոթ. 22, էջ 268:

23 Մեր ճշայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ», էջմիածին, 1908, եր. 159 շար.:

րը. էջ 190 նրանք ներկա են ժողովին ուրիշ աղանդավորների հետ, բայց թաղավորի հրամանով դուրս են հանվում ատենից²⁴ և առաջարկվում է միայն 4 տիեզերական ժողովների հարցը քննել: Էջ 191՝ չորս տիեզերական ժողովների հարցը քննելիս սկզբում ներկա են նեստորականները և այժմ հրամայվում է «զննատորանքն հանել յատենէն անշի արտաքս» և շարունակվում է հարցուփորձը: Ապա դարձյալ նույն 191 հրեսի վրա ասվում է. «էր անդ անուանեալ կաթողիկոսն (այլ օրինակ՝ էր անդ Երան անուանեալ կաթողիկոսն)» և այլ եպիսկոպոսունք յԱսորեստանէ՝ և յԱրուաստանէ և ի Խուժաստանէ, և յայլոց աշխարհաց. վասն որոյ հրաման ետ արբայ Խոսրով քանդել զամենեցունց ոոցա զեկեղեցիսն՝ և սրով սատակել զնոսա՝ թէ ո՛չ դարձցին ի մոլորութենէն և ելանիցեն յարքայական պողոտայն»: Այս խոսքերը միայն նեստորականներին կարող են վերաբերել, ուրոնք սակայն կաթողիկոս չունեին: Ուրեմն երեք անգամ նեստորականներին դուրս են անում ժողովից, բայց նրանք այնուամենայնիվ ներկա են ժողովին, որ ո՛չ մի դեպքում հնարավոր չի ընդունել: Կամ՝ Երուսաղեմի Զաքարիա պատրիարքին վերագրված խոստովանությունը, թե հայոց հավատն է ճշմարիտը, որ «շատ կասկածելի» է համարում նույնիսկ Կարապետ եպիսկոպոսը: Այս բոլորը, ըստ իս, պարզ ցույց են տալիս, որ Ներսիս Շինողի հոռոմոց Կոստանդին թագավորին զբրած նամակի մեջ պահված այդ տեղեկությունները Պարսից ժողովի մասին չափազանց ալլափոխված են և նոր պայմանների համաձայն միտումնավորված, որ զրա հետևանքով նաև քաղկեդոնական Զաքարիա պատրիարքի և Ալեքսանդրիացի իմաստասերների «յեա զերութեան Երուսաղէմի» Պարսից ժողովին ներկա լինելը և միանգամայն անհավատալի խոստովանությունը դարձյալ միայն նրա համար է հերյուրված, որ ավելի ևս շեշտվի հայոց հավատի ճշմարտությունն ու ցուցադրվի նրա կատարյալ հաղթանակը:

Նշանակալից է և ուշադրության արժանի այս կապակցության մեջ նաև այն հանգամանքը, որ Սեբեոսը հայոց եկեղեցու և հավատի համար այդ աստիճան կարևոր պարագան, ինչպես Պարսից

²⁴ «Մի կոչեացի Աստուած այլն այն» ասող հայրապետը կամ եպիսկոպոսը միայն նեստորական կարող է լինել: Ասողիկի հրատարակչի առաջարկած սրբագրությունը «Հայրապետի» փոխարեն «Հրեապետ» կարդալ. որ հենվում է նաև ձեռագիր ընթերցվածի վրա, անընդունելի է, որովհետև անկարելի է ընդունել, որ Պարսից արքունիքում հղած մի ժողովում՝ չհրավիրված հրեապետը կարող էր մտնել և ալղալիսի «սկանդալ» սարքել:

Ժողովի վճիռն է և հայոց հավատի հաղթանակը, իր տեղում, Կոմիտասի կաթողիկոսության ժամանակ չի պատմում, այլ իբրև մի միջանկյալ պատմություն է հիշում ներսես Շինողի հոռոմոց բազավորին դրած նամակի մեջ, որով ավելի ևս շնշտվում է նրա միտումնավորությունը և կասկածելի դառնում պատմածի վավերականությունը:

Այս բոլորի հանդեպ՝ նեստորական աղբյուրները մի շատ պարզ պատմություն են անում մեզ իրենց կաթողիկոս ունենալու արգելքի, այդ առթիվ 613 թվականին միաբնակների հետ եղած վիճաբանության և գրավոր հետևարների և իրենց անհաջողության մասին՝ շնորհիվ միաբնակ Գաբրիել Շիգարացի բժշկապետի գործունեության: Եվ այդ բոլորի մեջ ո՛չ մի անհավատալի, շփոթ և անհասկանալի բան չկա:

Ահա այս և նման հանգամանքներն են ատյակ մեզ իր ժամանակին շատ հավանական համարել, որ Պարսից ժողով կոչվածն ու նեստորականների հիշած վիճաբանությունը միևնույնն է և տեղի է ունեցել 613 թվին և ոչ թե 615/616-ին, ինչպես մենք էլ ընդունում էինք առաջ, և որ Կոմիտասը ըստ այդմ ո՛չ թե 616-ին է հայրապետական դահլ բարձրացրել, այլ 613 թվականին, մասնավորապես որ Սեբեոսի սոված տեղեկության կոտորածից (գլ. ԻԳ) պետք է եզրակացնել, թե 611 թվին հակաթոռ Հովհան կաթողիկոսի հետ միասին վախճանվել է նաև Աբրահամ կաթողիկոսը²⁵:

Սրանով վերանում են բոլոր դժվարությունները և ավելս բըռ-

²⁵ Կարապետ եպիսկոպոսը գրում է, որ Սեբեոսի մատնանշած կտորը «երբք» կարելի չէ այնպես հասկանալ, ինչպես ևս հասկացել եմ Սեբեոսն ասում է՝ խոսքովի ԻԱ տարին (610—611) գերի են տարվում Կարինի բնակիչները և բնակեցվում Ահմատյան Շահաստանում, նրանց հետ նաև «երանելի ծերունի կաթողիկոսն Հովհան»։ «Եւ անդեն վաղճանեալ բերաւ մարմին նորա ի գեղն Աւան՝ յեկեղեցին, զոր ինքն շինեաց։ Եւ ի նմին ամի վաղճանեցաւ երանելին Աբրահամ կաթողիկոսն»։ Կարապետ եպիսկոպոսի ամբողջ արգումենտն այս է. Սեբեոսը ասում է թե Հովհան կաթողիկոսը վախճանվել է գերության մեջ, բայց ե՛րբ, չի ասված, ուրեմն և «ի նմին ամի» մեզ ոչինչ չի ասում Աբրահամի մահվան թվականի մասին:

Սակայն ավելի բարձր կարծիք ունենալով Սեբեոսի մասին իբրև պատմիչի, քան Կարապետ եպիսկոպոսը, որ ինչպես վերև տեսանք, մինչև այժմ մեծ գովասանքներով էր խոսում նրա մասին, ևս գտնում եմ, որ երբ նա երեք տող ներքև գրում է «ի նմին ամի», ի նկատի ունի երեք տող վերև գրված խոսքովի ԻԱ տարին և չէր կարող չնկատել, որ Հովհան Ավանեցու մահվան տարին առանձին չէ նշանակել:

նաղբոսիկ բացատրություններն և անտեղի ենթադրություններն
տեղիք չի մնում²⁶:

Անցնելով մեր երկրորդ հիմնական առարկությանը՝ հայոց
հիկեղեցու ընդունած դավանական դրության և զարգացման մա-
սին, պետք է սկզբից եեթ հայտնենք, որ բոլորովին սխալ ենք հա-
մարում Կարապետ եպիսկոպոսի կազմած տեսությունը այդ զար-
գացման մասին: Այս հարցում Կարապետ եպիսկոպոսի տեսու-
թյունը՝ շատ ավելի պակաս է հիմնավորված, և այդ գլխավորա-
պես ունի պատճառով, որ նա ունենալով մտածողության դավա-
նաբանական եղանակ, մեկդի է դնում պատմական իրական տրվ-
յալները և ամեն ցուցում ստորադասում իր այդ ոչ գիտական
ընթերցման կանխակալ և սկզբից եեթ որոշված պնդումներին: Հեր-
քել մանրամասնորեն Կարապետ եպիսկոպոսի ցուցադրած ողջ ըմ-
բռնումը հայոց հիկեղեցու դավանական դրության և զարգացման
մասին՝ կնշանակի առնվազն նրա ներածության ծավալով մի
գիրք գրել, որ դուրս է մեր նպատակից և այս գրախոսության սահ-
մաններից: Ուստի կբավականանանք այս կետում ևս մի քանի
հիմնական և խնդրի մյուս երեսը ցույց տվող առարկություններով
ու բացատրություններով:

Ա. Արգեն սուլչն գրախոսության սկզբում մատնանշեցինք, որ
Կարապետ եպիսկոպոսին չի հաջողվել ապացուցել, թե հայերի
մասնակցությունը դավանաբանական վեճերի մեջ և Քաղկեդոնի
մերժումը հղած պետք է լինի Հովհան Մանդակունու օրերից
սկսած՝ ծ դարի ութսունական թվականներից, որովհետև թե՛ ապա-
ցուցի հատվածն է միայն պատահական կերպով վերագրվում

²⁶ Այսպիսի բռնադրոսիկ և ամեն իրականությունից հեռու կամայական են-
թադրության դարմանալի օրինակ է Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից, հակառակ
բոլոր պատմական տեղեկությունների պնդելը, թե ասորիների համար եպիսկոպոս
ձեռնադրող Հայոց կաթողիկոսն եղել է ո՛չ թե Քրիստափոր Ա, այլ Քրիստափոր
Բ, թեև նա գիտե մեր դրբից, որ ձեռնադրվածի անունն էլ է հայտնի, նրա ժա-
մանակն էլ է որոշ և Քրիստափոր Բ-ից 100 տարի առաջ է եղել և այլն և այլն:
Այս բոլորի վրայից նա ամենայն թեթևությամբ անցնում է, հայտարարելով, թե՛
«այդ աղբյուրները ու ժամանակի գործեր են, որոնց մեջ ժամանակների և ան-
ձերի շփոթությունը շատ սովորական երևույթ է: Պատմական դեպքերի շարա-
հարությունը մեր եզրակացության միայն պարզված կարելի է համարել» (Տե՛ս
Կարապետ եպիսկոպոս, Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մալաթիոսյանի, «Շո-
ղակաթ», Վաղարշապատ, 1915, նր. 108): Ի դեպ՝ հենց հետևյալ երեսի վրա
Կարապետ եպիսկոպոսը մի առաջ ժամանակի աղբյուր» (Բարձրբերդոսին) վկայու-
թյան է կոչում իր տարբերակ տեսությունը հաստատելու համար:

Մանդակունուն «Կնիք Հաւատոյ»-ի մեջ, մինչդեռ Թղթոց գրքում Մանդակունու անունը չկա, և թե՛ Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանության թվականն է միանգամայն անտեղի կերպով Զ դարի կեսերից Գ. Տեր-Մկրտչյանի հետեւությամբ և դարի ութսունական թվականները տարվում Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից: Բնդհակառակն, Հովհաննես Հայոց եպիսկոպոսապետին և Մովսես Խորենացուն վերագրվող գրությունների ակնհայտնի ծանոթությունը Տիմոթեոսի Հակաճառության հետ «նախապաշարումներ» չունեցող դիտնականին բնականաբար պետք է բերի այն եզրակացության, որ հիշված հեղինակությունները միայն Զ դարի կեսերից հետո կարող են գրված լինել:

Իր այս պնդումների մեջ Կարապետ եպիսկոպոսն այնքան առաջ է դնում, որ մի երես առաջ լուկ ենթադրաբար ասածը հետևյալ երեսներում ընդունում է իբրև իրական ճշմարտություն և նրա խարխուլ հիմքի վրա կառուցում իր շենքը: Նրան հայտնի է, որ Զենոնի Հենոտիկոնը Զ դարի սկզբներում պաշտոնապես ճանաչված էր հայոց կողմից և օտարներն էլ դիտեին այդ²⁷: «Սակայն հետևյալն զրանից, շարունակում է Կարապետ եպիսկոպոսը, թե Բաբգենն ինքն է ընդունել Հենոտիկոնը (տե՛ս Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, եր. 65) այն ժամանակ միայն անհրաժեշտ էր, երբ կարծում էինք, քե առաջին անգամ նրա օրով է տեղի ունեցել Քաղկեդոնի ժողովի լուեյայն դատապարտությունը. մինչ այժմ, երբ տեսնում եմք, որ այդ տեղի է ունեցել Մանդակունու օրով՝ ոչինչ չի արգելում Հենոտիկոնի ընդունելությունն ևս նրան վերագրել»²⁸:

Կարապետ եպիսկոպոսն այստեղ ևս խնդրի մեջ մեծ շփոթ է մտցնում: Եթե Մանդակունին ընդունել է Զենոն կայսեր Հենոտիկոնը և լուեյայն դատապարտել Քաղկեդոնի ժողովը, այդ պետք է արած լինի 482—484 թվականին, Վահան Մամիկոնյանի ապստամբության ետև շրջանին, երբ կաթողիկոսը նույնիսկ գլուխը դնելու հանդիսատեղ չունի, ո՛ւր մնաց դավանաբանական վեճերով զբաղվելու հարմարություն ու ժամանակ: Իսկ եթե նա այդ արել է 484-ից հետո, ապա Քաղկեդոնի դատապարտությունը չէր կարող լուեյայն լինել, քանի որ, ըստ Կարապետ եպիսկոպոսի,

²⁷ Հմմտ. «Արարատ», 1908, եր. 704 շար., մեր հոգվածը՝ Բաբգեն կաթողիկոսին վերագրվող ժողովների կամ ժողովի մասին և հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, եր. 78:

²⁸ Կնիք Հաւատոյ, Ներածություն, էջ LXII. ընդգծումները մերն են:

ուղիղ պետք է համարել Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվը և Տիմոքեասի Հակահառուքյունը Քաղկեդոնի ժողովի դեմ թարգմանվել է 480—484 թվականների մեջ: Շփոթը կվերանա միայն այն ժամանակ, երբ Մանգակունուն հանգիստ թողնենք և Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանությունն էլ բռնազրոստիկ կերպով և դար շտանենք: Մի բոպե հարց չի ավել իրեն Կարապետ եպիսկոպոսը, թե ի՞նչ նպատակի համար պետք է 480—484-ին թարգմանվեր Տիմոթեոսի հակաշական ծավալ ունեցող գործը, երբ 482-ին հրատարակված էր Զենոնի Հենոտիկոնը, Քաղկեդոնը հետ էր մղված և որոշ դավանաբանական անդորրություն էր տիրում պետության մեջ: Այդպիսի կապիտալ գրվածքները թարգմանվում են միայն այն ժամանակ, երբ նրանց սախպողական կարիքը կա՝ վտանգի դեմ պաշտպանվելու համար. իսկ ո՞վ կասե, թե քաղկեդոնականության նույնիսկ ամենափոքր վտանգ կար Բյուզանդական կայսրության մեջ և նրանից դուրս և դարի 80-ական թվականներից մինչև 9 դարի 20-ական թվականները, կամ ավելի ճիշտ 518 թվականը:

Ապա՝ բոլորովին անտեղի է Կարապետ եպիսկոպոսի առարկությունը մեր այն բացատրության դեմ, թե միաբնակներն առհասարակ, և նրանց հետ նաև հայերը, «նեստորականություն» ասելով շատ հաճախ «Քաղկեդոնականություն» են հասկացել իրավամբ²⁹: Այդ խնդիրը ո՛չ մի կապ չունի Հայոց եկեղեցու մեջ միջոց եղած գիտուն վարդապետների հետ և իդուր է բառերի այն զորեղ թափը, որ գործադրել է այստեղ Կարապետ եպիսկոպոսը որովհետե, ինչպես ասացինք, նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը իրար հետ շփոթել և նույնն են համարել նաև մյուս միաբնակները, ինչպես հայտնի Սեվերոս Անտիոքացին և նրա հետևողները, որ հեշտությամբ կարող էր իմանալ Կարապետ եպիսկոպոսը³⁰:

Բ. Կարապետ եպիսկոպոսի ամենադժաւոր առարկությունն իմ տեսության դեմ այն է, թե չի կարելի հայոց եկեղեցին միաբնակ կամ մոնոֆիզիտական անվանել և թե սխալ է իմ այն ըմբռնումը, թե հայոց եկեղեցին միաբնակ զանազան կուսակցությունների մեջ բռնել է Հուլիանոս Հալիկաոնացու և նրա հետևողների կողմը:

²⁹ Տե՛ս մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 77 շար. և 107:

³⁰ Տե՛ս G. Krüger, Art. „Monophysiten“ in PRE³. Band XIII, Եր. 399:

Ինչ վերաբերում է առաջին խնդրին՝ միաբնակ է հայոց եկեղեցին, թե ոչ՝ ըստ էության պետք է համարել լուծված: Բանի որ հայոց եկեղեցին մի բնություն է դավանում և գործածում զուտ մոնոֆիզիտական, մինչև անգամ ապոլինարիստական բանաձևեր (Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացեալ և մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ. վերջին բանաձևը ավելի է շեշտում միաբնակությունը), նա պետք է ըստ իր դավանաբանական դիրքի, ուղենանք շուղենանք, մոնոֆիզիտական համարվի: Այս հարցում Կարապետ եպիսկոպոսի առարկություններն անդոր հն ալլես սրեէ բան մոխելու, և դարմանալի էլ է նրա այդ աստիճան խուսափելը միաբնակ անունից, քանի որ ինքն էլ ընդունում է, թե մի բնության վարդապետությունն է եկեղեցական ուղղափառ հայրերի դավանության հետևողական զարգացման արտահայտությունը: Որ «Քաղկեդոնականները միաբնակ անվան ներքո դնում են՝ Եվսիքեսի հետևողություն, Քրիստոսի երևութական մարմին ընդունել և այլն, և որ այդպես անվանել են նրանք Հակոբիկներին, որոնց դավանակից չեն հայերը», շատ բան չի ասում մեզ այս հարցի մասին: Այդպես դատելով անհիմն ճշգրտակացության կհանգենք. միաբնակ չափի համարվեն ըստ այդմ նաև Հուլիանոս Հալիկաոնացին և իր հետևողները, ինչպես նաև Փիլոքսենոս Մաբուգեցին, որոնք ծայրահեղ միաբնակներ են և Քրիստոսի երևութական մարմին ընդունելը նշույնելով մերժում են:

Անտեղի է նաև հայոց եկեղեցու ինքնուրույն ազգային կազմակերպությունը մեջ բերելը հարցը լուծելու համար, որովհետև, ինչպես շեշտել ենք մեր հիշված գրքում, ասորական եկեղեցին էլ նույն ձևով կազմակերպված էր միաբնակության վեճերից շատ առաջ և մինչ հայոց եկեղեցին մինչև Քաղկեդոնի ժողովը ո՛չ մի ներքին ինքնուրույնությամբ չէր զատվում ընդհանրական եկեղեցուց, ասորականը առաջ էր բերել և զարգացրել յուրատեսակ մի քրիստոնեություն, որ շատ բաներով տարբերվում էր ընդհանրական եկեղեցուց (հմտ. Տատիանոս, Ափրատո և այլն)³¹:

Վերջապես ներածություն, էջ LXXXIII. Կարապետ եպիսկոպոսը գրում է. «Բոլոր մի բնություն քարոզողներին միաբնակ համարելը այն հետևության կտաներ, թե ուրեմն Կյուրեղ Ալեքսան-

³¹ St' u F. Crawford Burkitt, Early Eastern Christianity, London, 1904, գերմաներեն. Urchristenthum im Orient, übersetzt von E. Preuschen, Tübingen und Leipzig, 1906.

դրացին և նրա նախորդ Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներն էլ միաբնակ են»:

Մի կողմ թողնելով Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նախորդ Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներին, որոնք մի և երկու բնության վեճերին չեն մասնակցել և որոնց Կարապետ Կալիսկոպոսը անհասկանալի եղանակով խառնում է մի գործի, որի մեջ նրանք մասնակցություն չունեն, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանաբանության մասին պետք է ասենք՝ Կարապետ Կալիսկոպոսի ներածության նույն էջի վրա ճանաչված հեղինակությունների՝ Հառնակի և Լօօֆսի հետ, որ նրա ըմբռնումը հիրավի մոնոֆիզիտական է ըստ էության և նրան միաբնակ և ոչ-միաբնակ անվանելու հարցը խեղապես միայն բառերի վեճ է³²:

Մնում է լուծելու վերջին գլխավոր հարցը. ի՞նչ էր հայոց եկեղեցու բռնած դիրքը հուլիանականության հանդեպ: Կարապետ Կալիսկոպոս առանձնապես ցավագինորեն գրել է այս խնդրի մասին: Նրա հիմնական հասկացողությունն այս հարցում հետևյալն է. «Հայոց եկեղեցին հավատարիմ է մնացել այն նախնաւանդ սկզբունքներին, որ ընդունել էր արդեն ս. Լուսավորչի օրով և վերջնական ձևակերպությամբ յուրացրել ս. Սահակի օրով» (էջ LXXXII շար.): «Հայոց եկեղեցին այդ բոլոր կազմակերպությունների վրա նաչեց իր և նախնական ընդհանրական եկեղեցվո մաքուր ավանդություններից և սկզբունքներից հեռացած խորթ մարմինների վրա և մեկը մյուսի հետևից մերժեց... թե՛ նեստորականությունը, թե՛ քաղկեդոնականությունը և թե՛ Սելեւեյյան վարդապետությունը: Այդպիսով նա հիրավի Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունը լիակատար կերպով ընդունելուց հետո, միևնույն կետի վրա անշարժ կանգնած չմնաց, այլ իր մասնակցությունն ունեցավ դավանական զարգացման հաջորդ աստիճանների ստեղծած շարժումների մեջ, բայց միշտ հավատարիմ մնալով Կյուրեղյան քրիստոսաբանությանը, նրա ոգվով պարզաբանելով իր առաջ դրված նոր խնդիրները և մերժելով այն ամենը, ինչ որ շեղվում էր նորա-

³² A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Band, dritte Auflage, Freiburg i/Br. und Leipzig, 1894, էր. 334 շար., նույնի Dogmengeschichte (Grundriss), Vierte Auflage, Tübingen, 1905, էր. 229 շար., Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Auflage, Halle, 1906, էր. 293 շար., «Die Frage, ob diese Christologie „monophysitisch“ genannt werden könne, läuft auf einen Wortstreit hinaus. Es hat zahlreiche Monophysiten gegeben, die ebenso dachten...»

նից և նորամուծութիւն բերում»³³: «Հայոց եկեղեցին Սեւերյան վարդապետութիւնը մերժեց ուրեմն ո՛չ թե Հալիկառնացու, ո՛չ իսկ Փիլոքսենոսի հետեւողութեամբ, այլ որովհետեւ հակառակ էր գտնում Կյուրեղյան-Յփեսոսյան դավանութեանը՝ այդ դավանութեան հիմք կաղմող փրկագործութեան գաղափարին» (Ներածութիւն, էջ LXXXV):

Այսպիսի նախադրյալներից ելնելով՝ Կարապետ Խալիսկոպոսը եռանդուն և ջերմ ջատագով է հանդիսանում հայոց եկեղեցու «ուղղափառութեան» և պատմական երեւոյթներն այլ կերպ մտածողներին ու բացատրողներին (մասնավորապես տողերիս գրողին) դատափեսաում է «մեր եկեղեցուն անտեղի կերպով աղանդավոր երեւոյթ ընծայելու և նրա ընդունած դավանական դրութեան մասին սխալ դադափար կաղմելու առիթ տալու» համար (էջ CV): Այս տողերի մեջ իսկապէս արտացոլում է Կարապետ Խալիսկոպոսի ըմբռնողութեան ամբողջ դավանաբանական եկեղեցական հիմքը, որ ո՛չ մի դեպքում պատմական երեւոյթներն ուսումնասիրելու և բացատրելու համար ընդունելի չի կարող համարվել և լիովին հակասում է արդի գիտութեան պահանջներին: Ես խոստովանում եմ, այո՛, որ իմ ուսումնասիրութեան ժամանակ ինձ համար ո՛չ մի նշանակութիւն չի ունեցել այն խնդիրը, թե իմ հորակացութեաններով ինչպիսի՞ երեւոյթ կընծայվի հայոց եկեղեցուն՝ «աղանդավոր միաբնակ», թե «ուղղափառ Կյուրեղյան», ինչպէս բնորոշում է Կարապետ Խալիսկոպոսը. որովհետեւ ներկա գիտութեան տեսակետից, իմ հասկացողութեամբ, թե՛ «աղանդավոր միաբնակութեանը», թե՛ «ուղղափառ Կյուրեղյան դավանութիւնը», թե՛ «բաղկեղոնականութիւնը» և թե՛ «նեստորականութիւնը» և այլն պատմական անցած-գնացած երեւոյթներ են, եմբակա լոկ պատմական-ֆեւալատական ուսումնասիրութեան:

Այն աստիճան զորեղ է եղել Կարապետ Խալիսկոպոսի մեջ ջատագովական-դավանաբանական շահագործութիւնը, որ նա նույնիսկ չի նկատել, թե ի՞նչպէս վերագրում է ինձ անհեթեթ

³³ Ակնարկված է մեր Հայոց եկեղ. հարաբերութիւնները և այլն գրքի 89 էրեսի այն նախադասութիւնը, ուր ասված է, թե հայոց եկեղեցին լիակատար կերպով ընդունելով Կյուրեղյան քրիստոսաբանութիւնը՝ միևնույն կետի վրա անշարժ կանգնած չի մնացել, այլ անց է կացրել իր մեջ միաբնակութեան այն ամբողջ զարգացումը, որ սկսվել էր Սսերոսի և Հովհաննոսի վիճարանութեամբ Քրիստոսի մարմնի և կրքերի անապականութեան մասին:

մտքեր, որ ես երբեք չեմ ասել և որոնք լիովին հակասում են իմ ըմբռնմանն ու մեթոդին:

Անցնենք սակայն իրական փաստերին.

Իմ արդեն մի քանի անգամ հիշված ուսումնասիրության մեջ հայոց և ասորոց եկեղեցիների հարաբերության մասին (էջ 97) ես ասել եմ. «Զ դարում ասորական արևելքում Սեբրոսին դատապարտել և նզովել՝ նշանակում է անպատճառ Հուլիանոս Հալիկաոնացու հետևող լինել» և նույն գրքի էջ 98 ծանոթ. 3 բերել եմ Ա. Հառնակի նամակը, որի մեջ նա լիովին հաստատում է իմ այդ եղբայրացությունը Սբգիշոյի և նրա ասորիների դավանության մասին: Կարապետ եպիսկոպոսը իր ներածության մեջ, եր. LXXVII, միանգամ ուղիղ բերում է իմ վերևում չափերտների մեջ առած խոսքերը, բայց երկու երես անց, էջ LXXIX և շար., ջնջում է իմ նախադասության ամենաէական մասը՝ Զ դարն ու ասորական արեւելք և իմ բերանը դնում հետևյալ բառերը միայն. «Անպաւկանութուն ընդունել և Սեւերոսին նզովել նշանակում է անպատճառ Հուլիանոս Հալիկաոնացու հետևող լինել»: Եվ այսպիսի, դիտության մեջ բոլորովին անթույլատրելի աղավաղումից հետո, Կարապետ եպիսկոպոսն այնուհետև անհեթեթության է հասցնում իբրև բն իմ միտքը՝ շարունակելով. «Եթե բոլոր անպաւկանութուն դավանողները պետք է հետևող լինեն Հալիկաոնացու և «Հուլիանյան» կոչվեն... իսկ կլասիքական հայրերը՝ Աթանաս, Մեծ Կապադովկացիները, Կյուրեղ Աղեքսանդրացին և այլն, եթե հետևողական մնային իրենց քարոզած դավանական սկզբանց մէջ, անպաւկանութուն պիտի ընդունեն անպատճառ և ընդունել են... —ապա ուրեմն սոքա բոլորեքյան պիտի համարվին «Հուլիանյան» և նկատվեն իբրև հետևողներ Հալիկաոնացու: Ամեն ոք կասե իհարկե, որ այդ անհեթեթությունն է. Բ, Գ, Դ, և Ե դարերում ապրող հայրերը չեն կարող Ձ դարում ապրող մարդու հետևողներ լինել» (Ներածություն, LXXX): Եվ այնուհետև էլ Կարապետ եպիսկոպոսն այս երեւելի արգումենտն իմ դեմ մի քանի անգամ կրկնում է, առանց նկատելու, թե ինչպիսի գրության մեջ է դնում իրեն (տե՛ս Ներածություն, եր. LXXXII, LXXXIII, XCV, CIV և այլն):

Այդպիսի արգումենտի դեմ ավելորդ է իհարկե առարկել, քանի որ նա ինքն իրեն հերքված է և իսկապես ո՛չ ոքի դեմ էլ ուղղված չէ, որովհետև նման անմտություն ո՛չ ոք չի ասել: Պատմական երևույթները որոշ գույն և նշանակություն են ստանում

իրենց միջավայրում և մեր խոսքը եղել է միշտ այդ որոշ միջավայրի, այսինքն այս դեպքում՝ Ձ և է դարերի եկեղեցական դոկտրինների և նրանց գրվածքների մասին, և ո՛չ թէ Բ, Գ, Դ, և Ե դարերի, որոնք ոչ մի կապ և առնչություն չէին կարող ունեցած լինել Ձ դարում արծարծված հարցի հետ:

Բայց անկախ դրանից՝ անհրաժեշտ է նկատել, որ բոլորովին իզուր է ճգնում Կարապետ եպիսկոպոսն այժմ մեղմել իր Հայոց եկեղեցու Պատմություն, եր. 204 (հմմտ. մեր Հայոց եկեղ. հա-րաբ., եր. 99 և 102) ասածը Աբդիշոյի և իր ասորիների մասին, թե նրանց ծանոթ լինելը Սեվերոսի և Հալիկաոնացու վեճերին շատ հավանական է, որ միանգամայն համապատասխանում է իմ ըմբռնմանը և որի մեջ ոչինչ չի փոխվում Կարապետ եպիսկոպոսի այն վերապահությունից, թե «այդ դեպքում (ասորիներն ու Աբդիշոն) իրենց չէին համարի նրա (Հալիկաոնացու) հետևող, այլ նրան իրենց նման նախնավանդ վարդապետությունն ուղիղ բացատրող մեկը», որովհետև այդ նույն վերապահությունը Կարապետ եպիսկոպոսից 4 տարի առաջ արել եմ նաև ես (հմմտ. իմ Die Armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904, Vorwort S. VII): Այս Կարապետ եպիսկոպոսը մոռացել է նաև այն, որ ինձ հետ միասին ստորագրած Տիմոթեոսի Հակաճառության (էջմիածին, 1908) առաջաբանում (էջ XV) նա Աբդիշոյի հուլիանիտ լինելն ընդունել է առանց որևէ վերապահության: Նրա ուշադրությունից վրիպել է նաև այն, որ իր իսկ հրատարակած Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի թղթի մեջ առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս (Արտատպ. «Արարատ»-ից, էջմիածին, 1896, էջ 2, 9 և 11) այդ գրիթն ժամանակակից տիմալուրությունը, որ Երուսաղեմի եպիսկոպոսն է դարձել 574-ից սկսած, Աբդիշոյին հուլիանիտ է համարում և հայերին նրա շնորհիվ ընկած «յաղանդն Յուլիանոսի Աղիկաոնացուց»:

Այս հանգամանքներում Կարապետ եպիսկոպոսին մնում էր միայն պատճառաբանել, թե ինչու 1908-ին իր Եկեղ. պատմության և Տիմոթեոսի Հակաճառության առաջաբանում արտահայտած ըմբռնումը 1914-ին սխալ է համարում և ո՛չ թե հայտարարել անհիմն կերպով, թե իր համոզումներն անփոփոխ են մնացել քսան տարի շարունակ (Ներածություն LXXIX):

Եթե Կարապետ եպիսկոպոսը մի քիչ ավելի լուրջ վերաբերվեր խնդրին և ջատագովությունը մեկդի դներ, հենց միայն Աբդիշոյի ասորիների և Սեբրյանների իբրև հակառակորդ կողմեր

հանդես գալիս ու նրանց Սեբրյան Հակովբ Բարադեոսին շղիմելը ձեռնադրության համար, որին նրանք ավելի մոտ էին սարածությամբ, պետք է համոզեին, որ այդ ասորիները Հուլիանոսի ուսման կողմնակիցներ էին: Իսկ երբ հայոց կաթողիկոս Ներսես Բ-ն իր եպիսկոպոսներով ճշմարիտ է գտնում Աբգիշոյի դավանությունը և նրան եպիսկոպոս ձևնադրում, դրանով նա ընդունում է հակասեբյան անապականության ուսման կամ այլ խոսքով՝ հուլիանականության ուղղափառությունը, առանց նույնիսկ Հուլիանոսից սովորած լինելու, որովհետև հունական փրկագործության գաղափարի հետևողական զարգացումն այդ էր պահանջում և հայերի համար էլ Աթանասն ու Կյուրեղն էին հեղինակություն³⁴: Այդ միտքը եւ շեշտել եմ 1904-ից ի վեր, դեռ Կարապետ եպիսկոպոսի Հայոց եկեղեցու պատմությունը (1908) լույս չտեսած³⁵: Իսկ Կարապետ եպիսկոպոսի ամբողջ հոգսն այն է, որ Հայոց եկեղեցին միաբնակ և հուլիանեան շղիշվի, թեև «ընդունել է անապականության ուսումը՝ հավատարիմ մնալով նախնական դավանական սկզբունքներին»: Նա չի նկատում սակայն, որ այդպես դատելով անկարելի կլինի նաև Սեբրոսին՝ սեբրյան, Հուլիանոսին՝ հուլիանյան և առհասարակ միաբնակներին՝ միաբնակ անվանել, որովհետև նրանք էլ Աթանասի ու Կյուրեղի վրա հենված և «հավատարիմ մնալով նախնական դավանական սկզբունքներին» հանգել են իրենց ուսմանը, մեկը՝ Քրիստոսի մարմնի ապականացու լինելու, մյուսը անապականության մասին: Չպետք է մոռանալ, որ Սեբրոսին էլ կյուրեղյան են համարում այնպիսի հեղինակավոր գիտնականներ, ինչպիսի Հատնակ և Լոռֆա:

Թե ի՞նչ աստիճանի է հասնում Կարապետ եպիսկոպոսի խուսափումը «Հուլիանյան» անունից հայոց եկեղեցու համար Զ և է դարերում, երևում է նաև այն հանգամանքից, որ նա Փիլոֆսենոսի անվան օգնությանն է դիմում և հարց է տալիս, թե ինչո՞ւ պետք է հայոց եկեղեցին Հուլիանոսի հետևող համարվի և ոչ Փիլոքսենոսի, քանի որ սրա գրվածքներն են սկզբից ևեթ ծանոթ եղել հա-

³⁴ Տե՛ս մեր Die Armen. Kirche etc. էջ 44 և Vorwort, էջ VII:

³⁵ Զուր է ճշնում այդ առթիվ Կարապետ եպիսկոպոսը ցույց տալ, թե ինքն է առաջին անգամ ասել, թե անապականություն ընդունողները իրենց Հուլիանոսի հետևող չեն համարել: Տե՛ս մեր 1904-ին լույս տեսած Die Armen. Kirche, Vorwort, եր. VII:

յերին և «Կնիք Հաւատոյ»-ի մեջ էլ վկայութեան են բերվում (Ներած., LXXXI):

Հարցն այդ ձևով դնելն առաջ է գալիս այն դրութեանից, որ Կարապետ եպիսկոպոսը, ինչպես ինքը խոստովանում է, բաւականաչափ ծանոթ չէ Փիլոքսենոսի ուսման (Ներած., CV) և հենվում է միայն այն հանգամանքների վրա, որ նա Հուլիանոսի ավագ ժամանակակիցն է, ավելի նշանավոր մտածող, հեղինակ ու գործիչ, «ուրեմն չի կարող նրա հետևողը լինել»: Ինչո՞ւ նա է «հուլիանիստ-ը» և ո՞չ սա «փիլոքսենիստ-ը», հարց է տալիս այդ պատճառով Կարապետ եպիսկոպոսը և պարզ պատասխանը չի կարողանում գտնել:

Զմարիտ է, իհարկե, որ Փիլոքսենոսը Հուլիանոս Հալիկառնացու ավագ ժամանակակիցն է, ավելի նշանավոր մտածող է, հեղինակ և գործիչ, բայց Կարապետ եպիսկոպոսն ի նկատի չի ունեցել, որ Փիլոքսենոսը մեռել է Գանդրայում 523 թվականին³⁶, ուրեմն Սևերոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնացու հայտնի պառակտումից մի քանի տարի հետո և բնականաբար կարող էր որոշ զորք բռնել վեճի առիթ եղող խնդրի վերաբերությամբ: Մանավանդ որ հայտնի է, թե ինչպես Հուլիանոս Հալիկառնացին աշխատել է իր գրվածքը տարածել ամեն տեղ³⁷: Եվ մենք, ուրիշ ավելի հեղինակավոր գիտնականների հետ միասին, Փիլոքսենոսի վերջին շրջանի գրութեանների և նամակների մեջ հետքեր և արձագանքներ ենք գտել Սևերոսի և Հուլիանոսի վիճաբանության, որոնցից պարզ երևում է, որ այդ խնդրում Փիլոքսենոսը բռնել է Հուլիանոսի կողմը³⁸, ուրեմն և կատարյալ անտեղութուն է Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից նրանց վերաբերությամբ հոր և որդու հարաբերության մասին խոսելը (Ներած., XCV):

³⁶ G. Krüger, Art. „Philoxenus (Xenala, Axenaja) Bischof von Hierapolis (Mabbug)“, in PRE³, հատոր 15, էր. 368:

³⁷ Hist. Misc. 9, 13 p. 186, 30 Սևերոսն հայտնում է որոշակի, որ հուլիանոս Հալիկառնացին «իր գրվածքը ո՛չ միայն Ալեքսանդրիայում է հրատարակել, այլ նաև ուղարկել ամենուրեք»: հմտ. G. Krüger, Art. „Philoxenus“ in PRE³, հատոր. 15, Leipzig, 1904, էր. 370:

³⁸ Տե՛ս մեր Die Armen. Kirche, Leipzig, 1904, էր. 147—151. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, էջմիածին, 1908, էր. 305—310, G. Krüger, Art. „Julian von Halikarnass“, PRE³, հատոր. 9, էր. 608. նույնի՝ Art. „Philoxenus“, PRE³, հատոր 15, էր. 370. „Diese Worte beweisen, dass man ein Recht hat, ...Philoxenus im letzten Stadium seiner Entwicklung in die Nähe Jullians von Halikarnass zu rücken“. A. A. Vaschalde, Three letters

Բացի այդ՝ մենք պարզ և որոշ կերպով թե 1904-ին և թե՝ 1908-ին մեր գրքերում զգուշության համար շեշտել էլ ենք, որ Փիլոքսենոսին Հուլիանիստ չենք անվանում լայն մտքով, որ նա Հուլիանոսից է սովորել իր վարդապետությունը, այլ այն, որ նա անկասկած Հուլիանոս Հալիկառնացու նման է մտածում լիովին.

„Ich nenne ihn Julianist nicht in dem Sinne, als ob er etwa von Julian: seine Lehre geschöpft hätte, sondern in dem Sinne, dass er ganz bestimmt ein Gesinnungsgenosse Julians von Halikarnass gewesen ist“—մեր Die Armen. Kirche, Lpz., 1904, էջ 147 և 151):

Այս բոլորից հետո ավելի և ավելի զարմանալի է դառնում, թե ի՞նչ բանի դեմ է առարկում երեսներ շարունակ Կարապետ եպիսկոպոսը, մանավանդ որ ինքը գրում է, թե «Զեռքի տակ բովակահալափ նյութ չունիմ՝ ստուգելու համար, թե արդյոք Փիլոքսենոս հիրավի՞ Հալիկառնացու նման է մտածում բոլորովին» (Ներած., CV): Թվում է, թե այդպիսի խոստովանությունից հետո միանգամայն անտեղի պետք է համարվեն հեղինակի երկար ու բարակ դատողությունները, որոնք ո՛չ թե խնդրի պարզաբանու-

of Philoxenus, Bishop of Mabbogh, Roma, 1902, էր. 67. „Hence we see, that the doctrine of Philoxenus on this point is not in harmony with his well known belief in the reality of Christ's humanity and its consubstantiality with our human nature in his teaching we already notice the germs of the heresy of Julian of Halicarnassus etc...“. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, 4. Aufl. հատոր Բ, էր. 367, ծանոթ.:

Մենք կարող ենք վերջապես մատնացույց անել Կարապետ եպիսկոպոսի իրեն հրատարակության 253, 260 և 286 երեսները, ուր տպագրված են Փիլոքսենոսի գրվածքներից վկայություններ, որոնք միանգամայն անկասկածելի են դարձնում նրա կոստակից լինելը Հուլիանոսին՝ «Եղե մարմին նորա ըստ նմանութեան Նախաստեղծին. ընկալաւ դէոգին անփոփոխելի՝ վայնպէս, որ յԱզան», «... Կամաւորութեամբ, եւ ո՛չ որպէս հնազանդեալ ի բռնութենէ... ամենայն եւս կամաւորութեամբ է եղեալ եւ ո՛չ քնականք, քաղցն եւ ծարան, վաստակելն, բռնն եւ շարշարանքն՝ այս ամենայն ըստ տեսչութեանն համարեալ եւ ո՛չ ըստ բնութեան մարմնոյ»: Այս խոսքերի իմաստը, հակասեկերան վիճաբանական տեղեկեցը (կամավոր և ո՛չ իհարկե բռնադատեալ) և զուտ հուլիանական «կամավորութեամբ, ըստ տեսչութեան» (κατὰ γὰρ:ν եւ κατὰ οὐκονοµίαν) բանաբանութիւն մեր կարծիքով հավաստի են կացուցանում, որ Փիլոքսենոսը Սեբերոսի և Հուլիանոսի պառակտման առիթով հարկավոր է համարել իր որոշ հակասելիքայն դիրքը բռնել հօգուտ Հուլիանոսի ըմբռնման: Մի խնդիր, որ մինչեւ այժմ հարցական էր համարվում միայն (Տե՛ս G. Krüger, a. a. O. էջ 370):

թյանն են նպաստում, այլ ավելի մթնացնում են և շփոթ մտցնում նրա մեջ:

Իսկ որ ես Փիլոքսենոսին եմ հուլիանիստ անվանել և ոչ ընդհակառակն, պատճառն այն պարզ հանգամանքն է, որ վեճն սկսողը Քրիստոսի մարմնի անսպականության մասին ո՛չ թե Փիլոքսենոսն է, այլ Հուլիանոսը և պառակտումը սրա անունով է հայտնի պատմության մեջ և այդ ուղղությունը բոլոր աղբյուրների և ուսումնասիրող գիտնականների կողմից անխտիր «Հուլիանականության» է կոչվում: Ի՞նչ բանական հիմունքով պետք էր փոխել այդ ընդունված և միանգամայն ուղիղ դրությունը, բոլորովին անհասկանալի է, մանավանդ որ ըստ էության էլ խնդրի մեջ ոչինչ չի փոխվում, եթե մի անվան փոխարեն մյուսը դնենք:

Ինչպես որ Փիլոքսենոսի մասին պարզ գաղափար չի կարողացել կազմել Կարապետ եպիսկոպոսը, այնպես էլ չի հաջողվել նրան ուղիղ ըմբռնել հայոց եկեղեցու նշանավոր վարդապետ Հովհան Մայրապոմեցու դիրքը: Այստեղ էլ նա նույն ձևով աշխատում է «փրկել» Մայրապոմեցուն հուլիանականությունից, ինչպես արել է Փիլոքսենոսի վերաբերությամբ: Թե ի՞նչպիսի շփոթ հասկացողություն է կազմել Կարապետ եպիսկոպոսը այս հարցի մասին, պարզ երևում է այն հանգամանքից, որ նա ընդունում է, թե «Մայրապոմեցին, հիրավի, անապականության ուսումը իր կատարյալ լրությունից պաշտպանելով՝ ծայրահեղ եզրակացությունների է հանդում, և գուցե ավելի առաջ դնում, քան նույնիսկ Հուլիանոս Հալիկաոնացին»։ սակայն այս, իր համար չափից ավելի աննպաստ, խոստովանությունն աշխատում է անմիջապես իբրև թե մեղմել նրանով, որ նախ՝ Մայրապոմեցին Հուլիանոս Հալիկաոնացու առանձնահատուկ բանաձևերը չի գործածել իր բացատրությունների մեջ, օրինակ անշաբաթի արտահայտությունը Քրիստոսի մարդկային բնության համար և երկրորդ՝ ըստ Փոտի և հայ պատմիչների տեղեկության Մայրապոմեցու աշակերտ Սարգիսն է թարգմանել Հալիկաոնացու գրվածները, որից ըստ Կարապետ եպիսկոպոսի, հետևում է, թե «Մայրապոմեցին Հալիկաոնացու հետևող չի եղել և առաջին անգամ նրա աշակերտի թարգմանություններով է սա հայտնի դարձել հայերին» (Ներած., XCIV): Կարապետ եպիսկոպոսը մինչև իսկ համաձայնում է Մայրապոմեցուն Փիլոքսենոսի հետևող համարել, բայց «Հուլիանիստ կարելի էր նրան այն դեպքում միայն անվանել, երբ Տեր-Մինասյանի հետ Փիլոքսենոսին ընդունեինք իբրև նշանավոր հուլիանիստներից մեկը»:

Նախ՝ մենք տեսանք արդեն, որ Փիլոքսենոսին հուլիանական նության կողմնակից են համարում նաև այնպիսի հեղինակավոր դիտնականներ, ինչպիսիք են A. Harnack, G. Krüger, A. Vaschalde և այլն, այնպես որ Կարապետ եպիսկոպոսի այդ արգումենտը ոչինչ զորություն չունի. եթե նա ուզում է Մալրագոմեցուն Փիլոքսենոսի հետ կապել, դրանով չի փրկում նրան «հուլիանականություն»-ից, այլ, ինչպես տեսանք, որոշակի «հուլիանական» է դարձնում:

Բ. Մալրագոմեցուց մնացած ֆրագմենտների մեջ «անշառ-շառեի» արտահայտության չդրոնվելը և այլ «հուլիանական» բանաձևերի բացակայությունն էլ ոչինչ չի ապացուցանում, որովհետև այդ ֆրագմենտները պատահական են:

Գ. Իսկ որ Մալրագոմեցու աշակերտ Սարգիսը հարկ է համարել թարգմանել Հալիկաոնացու գրվածքները՝ ուղղակի ապացուցանում է, որ Մալրագոմեցին, իբրև որոշ պարոցի և ուղղության ղեկավար, Հալիկաոնացու ուսման կողմնակից է եղել և այդ ուսումը նրան ու իր աշակերտներին հաշանի է եղել նախքան Հալիկաոնացու գրվածքների թարգմանությունը: Եթե հայտնի չլիներ, եթե նրա ուսման մասին վեճ չլիներ, եթե Մալրագոմեցուն և իր հետևողներին չմեղադրեին «հուլիանականության» մեջ և չհալածեին, այդպիսի թարգմանության կարիք էլ չէր դգացվի, որ կատարվել է անշուշտ Հուլիանոսի ուսման «ուղղափառությունը» ապացուցելու և իրենց դիրքը զորացնելու համար Եղրի և նրա կողմնակիցների հանդեպ, որոնք բնականաբար Մալրագոմեցու և նրա հետևողների աչքում պիտի երևային եկեղեցու ուղղափառ նախնավանդ վարդապետությունից շեղված:

Չափազանց հետաքրքրական է այս տեսակետից տեսնել, թե ի՞նչ եղրակացության է եկել էրլանդենի ուսուցչապետ Hermann Jordan-ը Կոմիաուս կաթողիկոսի և նրա ժամանակ կաղմված «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի, ինչպես և Հովհան Մալրագոմեցու իրեն դավանաբանական ըմբռնման մասին: Մինչդեռ Կարապետ եպիսկոպոսն աշխատում է բոլորի վրայից քերել «հուլիանականությունը», եվրոպացի անկողմնակալ և հայոց եկեղեցու «ուղղափառություն» պաշտպանությամբ շահագորդված գիտնականը՝ մասամբ հենց Կարապետ եպիսկոպոսի հաղորդած տեղեկությունների և թարգմանական քաղվածքների հիման վրա՝ հայտարարում է, որ հայոց եկեղեցու դավանությունը է դարձում եղել է միաբնակ հուլիանականությունը և թե՛ Կոմիտասը, թե՛ Հովհան

Մայրագոմեցիին նույն ուսմունքն են վարդապետել, ինչ որ Հուլիանոս Հալիկառնացին:

Ահա թէ ի՞նչ է ասում Jordan-ը. „Was der damalige Glaube der Armenter war, das geht am besten hervor aus einem Glaubensbriefe jenes Katholikos Komitas, der an die syrischen Christen des persischen Reiches gerichtet ist; er enthält die monophysitische Lehre, aber mit Verwerfung des Eutyches, des Severus und anderer Ketzer, und eine Billigung der Lehre des Julian von Halikarnassus, ohne dass freilich sein Name selbst genannt wird“³⁹. Կամ՝ խոսելով Քրիստոսի մարմնի անպականաթյան և մարդկային կրքերի ևնթակա լինելու մասին՝ „Es ist dafür interessant, wie sich Komitas, der Zeitgenosse des Verf. des „Siegel's des Glaubens“, ähnlich wie Julian von Halicarnassus mit dieser Frage abfindet,“ և այլն⁴⁰: Իսկ Հովհան Մայրագոմեցու մասին ասում է Sein theologischer Standpunkt muss der des strengen Monophysitismus gewesen sein, wie er sich in unserer Sammlung (= Կնիք Հաւատոյ) ausspricht, mit Ablehnung des Standpunktes der Severianer und stillschweiger oder offener Billigung des Julian von Halikarnass“⁴¹. Կամ՝ խոսելով «Կնիք Հաւատոյ»-ի հեղինակի մասին՝ „Hinsichtlich des Verfassers kam ich auf die sehr nahe liegende Vermutung, dass es kein Anderer sei als der Vertreter eines mit Julian von Halicarnassus identischen Standpunktes, nämlich Johann der Mayrogomier selber“⁴².

Զի կարելի իրականություն լիովին համապատասխան համարել նաև Կարապետ եպիսկոպոսի ըմբռնումը Մանազկերտի 726 թ. ժողովի մասին: Իմ այն տեսության դեմ, թե այդ ժողովից սկիզբն է առնում հայոց եկեղեցու մեջ մի անհետևողականություն Հուլիանոս Հալիկառնացու նշանմամբ, թեև նրա վարդապետության էությունը շարունակվում է այնուհետև ևս հայոց եկեղեցու մեջ ուղղափառ համարվել և թե Մանազկերտի միությունը «Աստ-

³⁹ H. Jordan, Armenische Irenäusfragmente (=Texte und Untersuchungen, 36. Band. Heft 3) Leipzig, 1913, հր. 109.

⁴⁰ Անդ, հր. 129.

⁴¹ Անդ, հր. 114. ծանոթ. 5. Հմմտ. հաև հր. 111, ծանոթ. 5 և վերև III. *Das ist also die Ablehnung des Severus von Antiochien und die Billigung der Lehre des Julian v. Halicarnassus“.

⁴² Անդ, հր. 117.

րիններն էլ անհավատարիմ չեն գտնվել իրենց դավանության նկատմամբ», այլ միայն բանաձևերի սքոլաստիկ բացատրություններով՝ զիջել են միմյանց և միությունը զուլա բերել՝ ժողովից անմիջապես հետո կրկին բաժանվելու և միմյանց նզովելու համար⁴³,— Կարապետ եպիսկոպոսը հակադրում է իր տեսակետը, որի համաձայն «Միությունը զուլա է եկել բացառապես ասորիների զիջելով լիճնի դավանական կետերում» և «անհետևողականութուն այս ժողովի և նրան հարակից հարաբերությանց մեջ միայն ասորիների կողմից է նկատվում, ո՛չ երբեք հայերի»։ Իր հայեցակետը նա հիմնավորում է Մանազկերտի ժողովի արձանագրությամբ և հատկապես Զ. նզովքով, որից նա սակայն բերում է միայն այն կտորը, որ հաճելի է իրեն, այսինքն. «Ամենայն ոք, որ կարծից է թէ արդանդէ մօր մինչև ցյարութիւնն ապականացու էր, անփառաւոր և անկատար, և թէ զառաջինն յիտ յարութեանն անապական, փառաւոր և կատարեալ եղև» և ավելացնում է նաև, թե ի՞նչ է փոխում այս խմատից ակներև կերպով հետո ավելացրած միջանկյալ խոսքը—«յայլ միտս, քան որով ի մարգարէից, յառաքելոց, ի հարց և ի վարդապետաց ի կիր արկաւ»։ Մինչդեռ եթե նա լրիվ բերեր նզովքը և արժանի ուշադրություն դարձներ ասոր. բնագրի «ըստ միաւորութեան» և հայերենի «ո՛չ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միաւորութեան» բանաձևերի վրա, անշուշտ կըմբռներ, որ այս նզովքների և առհասարակ Մանազկերտի ժողովի բանաձևերի կազմութեան ժամանակ մեծ դեր է խաղացել, ինչպես մենք ցույց ենք տվել մեր հիշած գրքում, սքոլաստիկան, այսինքն այն արվեստը, որով հնարավոր է դառնում տարբեր բանաձևերով միևնույն միտքը կամ միևնույն բանաձևով տարբեր մտքեր արտահայտել։ Այն ժամանակ նա կհասկանար նաև, թե որքան բան է փոխվում «յայլ միտս, քան որով ի մարգարէից, յառաքելոց... և այլն ի կիր արկաւ» խոսքերով և իզուր չէր ենթադրի, թե նրանք հետո են ավելացրած, որովհետև եթե ոչ ավելի, գոնե նույնքան մեծ իրավունքով կարելի է պնդել, թե այդ խոսքերն հայերենի մեջ միտումով ջնջված են հետագաների կողմից, մասնավորապես որ Մանազկերտի ժողովի ամբողջական արձանագրությունն էլ իր նզովքներով հայերեն չի մնացել, այլ ասորիներն է հասել մեր ձեռքը։

Ճշմարտությունը Մանազկերտի ժողովի մասին ուրեմն այն է, որ այնտեղ աշխատել են սքոլաստիկայի միջոցով անհաշտելին

⁴³ Տե՛ս մեր Հայոց եկեղ. հարաբերությունները, եր. 178—229։

հաշտեցնել և ստեղծել են այնպիսի հրկիւմի բանաձևեր, որ յուրաքանչյուրը կողմերից իր ձեռով կարող էր հասկանալ, դրա համար էլ՝ ժողովից անմիջապէս հետո հայերն ու ասորիները կրկին բաժանվել են միմյանցից և մեղադրել միմյանց հերետիկոսության մեջ⁴⁴:

Այնուհետև Կարապետ եպիսկոպոսը՝ կամենալով հերքել հայոց եկեղեցու վարդապետության և հուլիանականության միմյանց մոտ լինելը մինչև Ը դար, անվավերական է համարում Գիրք թղթոց էջ 323—334 տպված «Ստեփաննոսի Սինեաց եպիսկոպոսի, մեծի իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն, Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալն էր», որի մեջ Հուլիանոս Հալիկառնացին իբրև սուրբ է հիշվում: Իբրև գլխավոր ապացույց անվավերականության բերվում են այդ թղթի մեջ եղած պատմական սխալներն ու անախրոնիզմները և դրա հիման վրա եզրակացվում, որ այս թուղթն էլ, ուրիշների նման, ծայրահեղ հուլիանիտների կամ Մալրագոմեցու աշակերտ Սարգսի հետևողների թողած դրավոր հիշատակարաններից է, «Որոնք իրենց հակաքաղկեդոնական բնավորության համար միամիտ հետևողներին կողմից (ընդգծումը մերն է) սիրով հյուրընկալվել են Թղթոց դրքերի մէջ» (Ներած., CIV):

Սակայն թող որ, եթե սխալների ու անախրոնիզմների հիման վրա եզրակացություններ անելնը հին դրվածքների վավերականության մասին, ո՛չ մի հին հայերեն դրվածք այդ շախին չէր դիմանա և անվավերական կդառնար, զարմանալի է Կարապետ եպիսկոպոսի բերանից լսել «միամիտ հետևողներին» մասին: Այդ խոսքերը էջ CIV գրեկիս նա անշուշտ մոռացած է եղել էջ LXVI ուրիշների հասցեին հանդիմանությամբ ասածը. «Ժամանակ է սուկայն ձեռք քաշելու առհասարակ մեր հայրերի տգիտության մասին օտարների սնուցած և մեր ամենայն բարեմտությամբ ընդունած⁴⁵ անհիմն մեղադրանքներից: Արրահում կաթողիկոսի ժա-

⁴⁴ Իսկ Կարապետ եպիսկոպոսը գտնում է, որ Օմնեյին ճշատ փառավոր կերպով լուծել է իր առաջ դրված խնդիրը—տալ հայոց եկեղեցուն՝ նախնայաց ավանդություններին ըստ ամենայնի հավատարիմ, բայց որոշ կերպով ձևակերպված, պատճառաբանված և կասկածավոր տարրերից զտված դավանանք և կարգի» (Ներած., CIII):

⁴⁵ Ակնարկված է մեր Հայոց եկեղեցու հարարերությունները, եր. 80 Նդիշի և նիստորական Բարձումայի հաղորդակցության առթիվ ասված այն խոսքերը, թե այդպիսի խնդիրներում օտարների լուստահությունը ներշնչողն եղել է, ինչպես երևում է, այն հանդամանքը, որ Հայոց աշխարհում այդ տեսակ դավանական

մանակ էլ առաջ էլ, հետո էլ (ի բաց առջալ մեր ամենագլխառն դարը) հայոց մեջ գիտուն վարդապետներ միշտ եղել են, որոնք իմանային, թե ի՞նչ է նեստորականութունը և ի՞նչ քաղկեդոնականութունը: Ինչպե՞ս է պատահել հապա, որ հայոց եկեղեցու գիտուն վարդապետները չեն նկատել, որ պաշտոնական «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ մտել են «Ժայրահեղ հուլիանիտների» գրվածքները կամ՝ Կարապետ եպիսկոպոսի խոսքերով ասենք՝ նրա մեջ «սիրով հյուրընկալվել են» նման գրություններ: Երկուսից մեկը՝ կա՛մ հայոց եկեղեցու մեջ գիտուն վարդապետներ միշտ չեն եղել, կա՛մ հայոց եկեղեցու համար մինչև մեր մատնանշած ժամանակը (Ը դար) խոտելի չի համարվել հուլիանական ուսմունքը և այդ գրության վերջին արձագանքներից է ահա Ստեփաննոս Սյունեցու թղթի մեջ Հուլիանոս Հալիկաոնացու «սուրբ» կոչվելը: Երկու դեպքում էլ հերքվում է Կարապետ եպիսկոպոսի տեսությունը, բայց հավանական է իհարկե վերջինը՝ այսինքն հուլիանականության խոտելի չլինելը, որովհետև ինչքան էլ հետապոյի հայոց եկեղեցու վարդապետները անփորձ և անհմուտ լինեին, նրանք չէին կարող չնկատել, որ իրենց եկեղեցում նդովված «Հուլիոս Աղկոբնացին» Ստեփաննոս Սյունեցու թղթի մեջ «սուրբ» է կոչվում: Սա կարող է բացատրվել միմիայն նրանով, որ Մանազկերտի ժողովում իսկ դատապարտվել էր իսկապես լոկ ծայրահեղ հուլիանականութունը և այդ ծայրահեղութունները Հուլիանոսին իրեն վերագրվելով՝ դատապարտությունը հանիրավի փոխանցվել ապա նաև Հուլիանոսի իրեն վրա:

Առհասարակ Կարապետ եպիսկոպոսը սիրում է փաստերին կամայական բացատրություններ տալ: Այդպես, օրինակ, մի տեղ (Ներած., LXXIII), երբ իրեն հարկավոր է, նա հայերին այնքան հետաքրքրված է ցույց տալիս կրոնական-դավանական վիճաբանություններով, որ դարմանալի չի համարում և մինչև իսկ հավանական է գտնում, որ 554 թ. Դվինի ժողովում նրանք Կ. Պոլսի 553 թվի (ե տիեզերական կոչված) ժողովի որոշումները ազդեցությունամբ վճիռներ են կայացնում ատելի քաղկեդոնականության դեմ, սակայն մի քանի էջ շանցած (Ներած., LXXX), երբ խնդիրն իրեն հաճելի չէ, այնպես է նկարագրում, իբրև թե շատ հնարավոր բան է, որ հայերը 35 տարի առաջ եղած մի, իրենց հավատի համար շատ էական, վիճաբանության մասին Քրիստոսի մարմնի ապա-

խնդիրներում շատ էլ փորձված ու հմուտ մարդիկ չկային: Կարծում ենք՝ տարբեր բան է ազդեցությունը, տարբեր՝ անփորձությունն ու անհմտությունը:

կանացու թե անապական լինելու շուրջը գաղափար շունենան, թեև այդ վիճաբանությունը Սեբրոսի և Հովհանոսի մեջ և նրան հետևող պառակտումը տարածված էր ամբողջ ասորական արևելքում և հայերի անմիջական հարևանության մեջ և պատմական տեղեկություններ էլ ունենք, որ երկու կողմերն էլ, հատկապես հուլիանիսները, փորձել են Հայաստանում էլ քարոզել իրենց ուսմունքը⁴⁶:

Սակայն... ընդհատենք այստեղ մեր առարկությունների շարքը:

Մենք տեսնում ենք, որ Կարապետ հայրսկոպոսի Հայոց եկեղեցու դավանական զարգացման մասին կազմած ըմբռնումը չի համապատասխանում պատմական տվյալներին, այդ պատճառով էլ բնականաբար պետք է մերժվի և անսասան պետք է մնա մեր տեսությունը:

Բայց Կարապետ հայրսկոպոսի գեղեցիկ հրատարակության արժեքը դրանով չի նսեմանում: Դավանաբանական զարգացման նկարագրության մեջ չէ Կարապետ հայրսկոպոսի ուժը,—այստեղ նրան շատ խանդարել է հայոց եկեղեցու ուղղափառության ջատագովության տենչը,—այլ այն մատենագրական ծանր և խիստ արժեքավոր աշխատանքի, որ նա կատարել է օրինակելի բարեխղճությամբ՝ գտնելու համար «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի մեջ վկայություն բերված հեղինակների գրվածքների մնացորդները հայոց զրականության մեջ և որոշելու համար այն դերը, խմբագրություններն ու զարգացումը, որ ունեցել է «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուն ինքը:

Այդ աշխատանքի համար հայ բանասիրությունը ընդմիշտ երախտապարտ կմնա Կարապետ հայրսկոպոսին:

⁴⁶ Հմմտ. մեր Հայոց եկեղ. հարաբերությունները, եր. 116 շար.:

ԵՂԻՇՆԻ «ՎԱՐԴԱՆԱՆՅ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ» ԵՎ ՆՐԱ
ՔՆՆԱԴԱՏՆԵՐԸ¹

1. Այն օրվանից, երբ քրիստոնեությունը մուտք գործեց Հայաստան և Տրդատ թագավորն ու Գրիգոր Լուսավորիչն այն բարձրացրին պետական կրոնի աստիճանին, փոխվեց նաև հայ ժողովրդի և հայ պետության քաղաքական դրությունը երկու միմյանց հետ մրցող և Հայաստանի լիակատար տերը դառնալ ձգտող մեծ պետությունների՝ Հռոմեական կայսրության և Պարսից Սասանյան պետության միջև։ Քրիստոնեական կրոնը հաղթող չէր հանդիսացել Հռոմեական կայսրության մեջ և Հայաստանում, Հռոմեական կայսրության և պարսից պետության հարաբերությունների հիմքը Հայաստանի վերաբերմամբ կազմում էին միմիայն քաղաքական իրադարձություններն ու խնդիրները, պետական սահմանների ապահովության հարցերը և այլն. իսկ IV դարի սկզբից, քրիստոնեական կրոնի հաղթությունից հետո Հռոմեական կայսրության մեջ և Հայաստանում, վերոհիշյալ հարցերի վրա ավելանում է և նրանց լուծման համար կարևորագույն շարժառիթներից մեկն է դառնում կրոնական խնդիրը։ Հայերի քրիստոնեություն ընդունելը և կրոնով Հռոմեական կայսրությանը հարելը բնական և իրավացի կասկած է առաջացնում Պարսկաստանի պետական դործիչների մեջ և նրանց երկյուղ է ներշնչում, թե կրոնով միացած լինելով Հռոմեական կայսրության հետ՝ հայերն անշուշտ ձգտելու են նաև քաղաքականապես մոտենալու նրանց, ուստի և պարսից պետությունը կանգնած է մի մեծ երկիր և ստրատեգիական տեսակետից չափազանց կարևոր մարզ կորցնելու ահալոր վտանգի առաջ։

¹ Աշխատությունը տպագրվել է առաջին անգամ որպես եղիշի «Վարդանանց պատմության» աշխարհարար թարգմանության ներածություն, Երևան, 1946, էջ 5—95։

Ամբողջ առաջավոր Ասիայի և մասնավորապես Հայոց պատմութեան IV և V դարերի (ինչպիս նաև հետագայի) իրադարձութիւնների ճիշտ ըմբռնման և պարզաբանման բանալին այս է: Այս քաղաքական ձգտումներով են բացատրւում պարսից պետութեան IV դարի առաջին կեսից սկսած սոսկալի հալածանքները քրիստոնեութեան դեմ. այդ հալածանքները մերթ մեղմանում են, մերթ բռնկւում նոր թափով ու ուժով՝ մինչև Պարսից Սասանյան պետութեան անկումը, որն այս անլուծելի խնդիրը ժառանգութեան է թողնում իրեն հաջորդող արաբական պետութեանը:

Այս ամբողջ ժամանակաշրջանում Հայաստանը, մուրճի և սալի միջև ընկած, խիստ ծանր վիճակի մեջ էր: Պարսից պետութեանը նրանից պահանջում էր ըստ ամենայնի, կրոնով և ազգային առանձնահատկութիւններով ու պետական կյանքով, միանալ իրեն հետ և մնաւ բարե ասել ազատ ու ինքնուրույն պետական ազգային կյանքին: Աւելի լավ չէր հայերի դրութեանը նաև Հռոմեական կայսրութեան նկատմամբ: Այստեղ էլ նրան ազգային պետական ինքնուրույն և ազատ կյանքի նույն կորուստն էր սպառնում, որովհետև հաւերը, կրոնով միացած լինելով իրենց արևմտյան հարեւանների հետ՝ արդեն կորցրել էին ազգային ինքնապահպանման այդ պատվարը, և դեռևս գիր ու գրականութեան շունհնալով՝ ենթակա էին նաև ազգային ինքնապահպանման երկրորդ և ամենակարեւոր պատվարը—սեփական լեզուն—կորցնելու և հռոմայեցիների հետ լիովին ձուլվելու վտանգին: IV դարի վերջի և V դարի սկզբի հայ խոշորագույն գործիչների միտքն ու հոգին այս ցավին դարման անելու հոգսերով էին պաշարված, մինչև որ նրանցից ամենախոշորին՝ Մեսրոպ Մաշտոցին հաջողվեց հայոց լեզվի համար այբուբեն հնարել V դարի սկզբին, ժամանակի կաթողիկոս Սահակ Պարթևի գործակցութեամբ Աստվածաշունչն ու եկեղեցական գրքերը հայերեն թարգմանելով՝ ինքնուրույն կյանք ապահովել հայոց եկեղեցուն, և սեփական գրի ու գրականութեան հիմք դնելով՝ հաստատուն պատվանդան և հուսալի հենարան ստեղծել ազատ և ինքնուրույն ազգային կյանքի զարգացման համար:

Գրերի գյուտը և ինքնուրույն գրականութեան սկիզբը դարագլուխ է կազմում հայոց պատմութեան մեջ: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների—թարգմանիչների—բեղմնավոր գործունեութեան հետևանքով հայ ազգը ինքնագիտակցութեան եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու իր հայրենիքը: Թեև նա հետագայում կորցրեց իր պետական անկա-

խությունը, բայց նրա մեջ մշտապես վառ մնաց ազատութեան ձգտումը և այն զգացումը, որ մարդու և ժողովրդի համար ամենաբարձր բարիքը ազատությունն է և ամենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի պաշտպանութեան համար չպետք է խնայել ոչինչ, նույնիսկ կյանքը: Հայրենիքի կարոտն ու սերը և խղճի ազատութեան ու քաղաքական ազատութեան տենչը այնուհետև անմար մնաց հայ ազգի սրտում և նա շատ անգամներ ոտքի ելաւ այն ահաւոր բռնավորների դեմ, որոնք պատմութեան ընթացքում փորձեցին շղթայել, կաշկանդել նրա ազատությունը: Հայոց պատմությունը արդարեւ հայրենական պատերազմների, ապստամբությունների ու ըմբոստացումների մի շարան է և այդ շարանի մեջ իր կարևորութեամբ ու նշանակութեամբ առաջնակարգ տեղ է զբաղում «Վարդանանց» ապստամբությունը, որի պատմությունը գրել է հայ ժողովրդի ամենասիրելի հեղինակներից մեկը, «քաղցրազրուցիկ» Եղիշե վարդապետը:

2. Եղիշեի կենսագրությունը:—Ո՞վ էր «Պատմություն Վարդանանց» վերնագիրը կրող ոսկեզնն մատչանի հեղինակը: Դժբախտաբար շատ քիչ բան գիտենք նրա կյանքի և դործունեության մասին և այդ քիչն էլ հենց այն է, որ պահել-հասցրել է մեզ ավանդությունը: Որքան էլ այդ ավանդական կենսագրության մեջ անհավանական դժբախտ, որքան էլ փորձեր են եղել խախտելու բոցաշունչ հայրենասեր Եղիշե վարդապետի V դարում ապրած և ականատես պատմագիր լինելու հանգամանքը, այնուամենայնիվ այդ փորձերն, ինչպես ստորև կտեսնենք, պետք է համարել բոլորովին ձախողված, ուրեմն և մենք պետք է իրավունք տանք ավանդությանը:

Ավանդության համաձայն՝ Վարդանանց պատմագիր Եղիշեն եղել է վարդապետ, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կերտսերագույն աշակերտներից, նրանց բացած ուսումնարաններում հայերենի հետ միասին անշուշտ սովորել էր հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն լեզուները: Երբ կարիք զգացվեց աշակերտների մի երկրորդ խումբ ուղարկել այն ժամանակվա գիտութեան կենտրոնը՝ Աղեքսանդրիա, ուրիշների հետ (Մովսես Խորենացի, Դավիթ, Մամբրե և այլն) այդ երջանիկների մեջ էր նաև Եղիշեն: Այդ խումբը շուրջ 434-ին անցնում է նախ Եգիպտոս, ապա Պաղեստինի վրայով Աղեքսանդրիա, որտեղ երկար մնում են Կյուրեղ Աղեքսանդրոսը զարրոցում և հմտանում գիտությունների մեջ: Այնտեղից ուղտ էին անցնել Հունաստան, բայց հողմը նրանց Հոռոմ գեղը,

ուր կարճ ժամանակ մնալուց հետո Աթենքի և Կոստանդնուպոլսի վրայով վերադարձան հայրենիք այն ժամանակ երբ նրանց բարերարներն ու ուսուցիչները վախճանվել էին: Այդ վերադարձը պետք է տեղի ունեցած լինի 441 կամ 442 թվականներին: Ի՞նչ հիմունքով է Բաբգեն Կյուլեսերյանը Մովսեսին, Դավթին և Նդիշին 451 թվին դեռ Բյուզանդիայում գտնում, «այսինքն՝ Վարդանանց պատերազմը վերջանալեն շատ հետո վերադարձան ի Հայս, հետևաբար՝ պատմագիրը ակա՛նատես չէ՝ Վարդանանց դեպքերուն»—բոլորովին անհասկանալի է ինձ համար (տե՛ս Կյուլեսերյան, Եղիշե, քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1909, էջ 68):

Եթե Նդիշեն արտասահման ուղևորվելիս 24—25 տարեկան երիտասարդ լիներ, ուրեմն նրան պետք է համարենք ծնված մոտ 410—415-ին:

Ի՞նչ գործով է դբաղվել հայրենիք վերադառնալուց հետո Նդիշեն, նույնպես որոշակի հայտնի չէ: Նրա անանուն կենսագիրը («Սուփերք Հայկականք», ԺԱ, 39—45) ասում է, թե «զինուորեալ էր սրբոյն Վարդանայ և սպասաւորէր նմա և էր հաւատարիմ յամենայն իրս աստուածայինս և մարդկայինս»: Ասում են նաև, թե նա եղել է Մամիկոնյան Վարդան սպարապետի քարտուղարը և մերձավոր ազգակիցը: Նդիշին նույնացրել են նաև Արտաշատի ժողովրդական Ամատունյաց Նդիշե եպիսկոպոսի հետ: Այս նույնացումը, սակայն, շատ անհավանական է. նախ՝ Նդիշեն այդ ժամանակ դեռ շատ երիտասարդ էր (հաղիվ 35—36 տարեկան) այդպիսի բարձր աստիճանի հասած լինելու համար: Երկրորդ՝ երբ պարսից Հաղկերտ II թագավորը Հայոց նախարարներին Տիգրոն է կանչում պատասխանատվության, Վարդան սպարապետի հետ այնտեղ է լինում նաև Նդիշեն, ինչպես երևում է իր իսկ խոսքերից (տե՛ս երկրորդ յեղանակի սկիզբը՝ «Ծա ինքնին անձամբ անդէն ի տեղուջն պատահեցի և տեսի, և լուայ ղձայն բարբառոյ յանդգնաբար խօսելու») և երրորդ յեղանակի սկիզբը՝ «Այլ ասասցուք փոքր ի շատէ, զի ձայնակիցք լիցուք այնոցիկ, որք դառնապէս զմեզն ողբային»): այս բանն անհնարին, առնվազն խիստ անհարմար կլիներ, եթե Նդիշեն եպիսկոպոս և այն էլ Ամատունյաց եպիսկոպոս լիներ: Բացի այդ՝ ավանդական կենսագրության մեջ («Սուփերք», ԺԱ) ասված է, որ նա կրոնավորական կյանքը հանձն է առել իր «Պատմությունը» և մյուս գրվածքները գրելուց հետո, ուրեմն Արտաշատի ժողովից առնվազն 10 տարի անց: Երրորդ՝

Եղիշեի «Պատմութեան» ընծայականից էլ ամենեւին չի երևում, որ հեղինակը եպիսկոպոս եղած լինի. այն ավելի սաղական է մի համեստ վարդապետի: Եթե պատմագիրն Արտաշատի ժողովական եպիսկոպոս լիներ, նա որեւէ կերպով կհասկացներ իր գործակցութեանն ազդեցող, քանի որ նա սիրում է շեշտել իր ականատես պատմագիր լինելը: Եվ, վերջապես, չորրորդ՝ բոլոր պատմագիրներն անխոյր արտահայտւում են Եղիշե վարդապետ անունը և ոչ մի հիմք չկա, բացի անվան նույնութենից, նրա եկեղեցական աստիճանը բարձրացնելու Մերժելով այդ նույնացումը, ինչպես նաև Եղիշեի զինվոր կամ Վարդանին ազգակից լինելը, իբրև անարժեք զրույց, պետք է ասենք, սակայն, որ հավանական է Եղիշեի որեւէ ձևով, օրինակ՝ իբրև քարտուղար, Վարդան սպարապետին մոտիկ լինելը, որովհետև նա իր «Պատմութեան» մեջ ռազմագիտական հմտութեան է դրսևորում (տե՛ս, օրինակ, Հայոց պատերազմի նկարագրութեանը վեցերորդ գլխում և այլն):

Այնուհետև այսքանը գիտենք Եղիշե վարդապետի մասին, որ նա գրել է Վարդանանց պատմութեանը և էլի ուրիշ կանոնական և մեկնաբանական (Կիրակոս Գանձակեցի) գրվածքներ և իր կյանքի վերջին շրջանը Վարդանանց պատերազմից հետո, գուցե և նրա ազդեցութեամբ ու հետևանքով, անց է կացրել ճգնութեամբ սկզբում Մոկաց երկրում գտնված մի այրում, իսկ հետո, երբ նրա բնակութեան տեղը հովիտների միջոցով հայտնվում և հռչակվում է ամեն կողմ, նա Մոկաց երկրից հեռանում է և բնակութեան հաստատում Ռշտունյաց գավառում ծովազորին մոտիկ գտնվող մի այրում, որը նաև կենսագրի օրով՝ նրա անունով կոչվում էր ս. Եղիշեի այր: Մի քանի տարի էլ այստեղ ճգնելուց հետո՝ մեռնում է, նրան գտնում են մեռած, քննում-իմանում են, որ Եղիշեն է, և թաղում են հենց այրի մոտ («Սովորք», ԺԱ): Ինչպես գրում է Ղ. Ալիշանը՝ «Նշխարքն Եղիշեայ փոխադրեալ գտանին այժմ ի Զաղար Աստուածածին վանո, ի ստորոտ բարձր և ծաղկավետ Արտոս լեռին, որ ձգի ի հարաւոյ գետոյն Խոշապոյ և յարեւելից հարաւոյ ծովուն՝ Վանայ, և որ գործէ դժորն Ոստանայ»: Այս ավանդութեանն երբ Եղիշեի ճգնական կյանքի մասին կարելի է ըստ էութեան ճշմարտութեան համապատասխան համարել, բացի նրա նշխարների փոխադրութեան խնդրից, որ ոչնչով հաստատված է:

Եղիշեի մահվան թվականը և նրա կյանքի տևողությունը մենք հաստատապես չգիտենք: Սակայն, նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ, ինչպես կատեսներն ստորև, Եղիշեի «Պատմութեանը»

գրված է 458 թվականից ոչ շուտ, մասամբ հավանորեն 464-ից հետո, և այնուհետև Նղիշեն, ինչպես երևում է, շատ երկար չի ապրել, մենք կարող ենք նրա մահը դնել 470-ի և 475-ի միջև։ Ծննդյան տարեթիվը հաշվելով 410—415-ի միջև՝ սրանով նրա կյանքի մոտավոր տևողությունը կլինի 60 տարի։

3. Նղիշեի «Վարդանանց պատմությունը»։—Նղիշեի ամենահռչակավոր աշխատությունը, որ նրան անմահացրել է, նրա «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» գրվածքն է, որ նա գրել է Մամիկոնյան Դավիթ երեցի խնդրով, և որի նյութն է հայերի ապստամբությունը Պարսից Հակեկերտ II թագավորի դեմ և պատերազմը 450—451 թվականներին։ Գրվածքը, ինչպես ցույց է տալիս ընծայականը, բաժանված է յոթ գլուխների կամ յեղանակների, և վերջում ունի նաև մի ութերորդ յեղանակ «Արտաքոյ հեթն յեղանակին», որի մեջ պատմված է Պարսկաստանի դերի տարված հոգեւորականների նահատակությունը։ Այս գլխին կցված է նաև երկու հավելված՝ «Վասն խոստովանողացն Հայոց խորէնայ և Արարահմու» և «Սնուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյն Քրիստոսի ետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որը վերջանում է գերջալների կանանց կենցաղավարության աննման նկարագրությամբ։

Տեղի սղության պատճառով հնարավորություն չունենալով այստեղ մանրամասն կանգ առնելու «յեղանակների» թվի և այդ յեղանակներից մեկի, հինգերորդ յեղանակի, կորած լինելու վրա, և հետաքրքրվողներին հանձնարարելով կարդալ այս մասին մանրամասնությունները Բարգեն Կյուլենսերյանի, Գր. Տեր-Պողոսյանի և Ն. Ակինյանի ուսումնասիրությունների մեջ, այսքանը միայն՝ անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ շեշտել, որ Նղիշեի «Պատմության» մեր ձեռքը հասած տեքստի մեջ ոչ մի պակաս չի զգացվում։ Իսկ այն խնդիրը, թե արդյոք այժմյան հրատարակությունների գլխաբաժանումը ճիշտ է, թե «ութերորդ» գլուխն էլ է մտնում ընդհանուրի մեջ և ա՛յն պետք է համարել յոթերորդ գլուխը, կարելի կլինի լուծել, թերևս, միայն Նղիշեի բոլոր ձեռագրերի համեմատությամբ կատարված գիտական հրատարակություն լույս ընծայելուց հետո։ Համենայն դեպս միանգամայն պարզ է, որ Նղիշեն իբրև ամբողջական երկ մեր ձեռքն է հասել փոքրիշատև անաղարտ վիճակում։ Սրանով, իհարկե, չենք ուզում բացառած լինել, որ այժմյան Նղիշեի մեջ կան և կարող են լինել փոփոխված նախադասություններ և հատվածներ, որոնք հեղինակի գրչին չեն

պատկանում, այլ նրա մեջ մտցված են հետագայում խմբագրողների կողմից կամ առաջացել են արտագրությունների ժամանակ գրիչների կողմից:

Եղիշեի անաղարտության հարցը շոշափելիս՝ չի կարելի անուշադրության մատնել նաև Թովմա Արծրունու տված տեղեկությունը Եղիշեի բնադրի աղճատված լինելու մասին: Թովմա Արծրունին պնդում է², թե Եղիշեի «Պատմության» միջից հանված են Արծրունյաց տան վերաբերյալ հանգամանքները և հատկապես՝ Վահան Արծրունու մարտիրոսությունը: Նրա ասելով՝ այդ խարդախությունը կատարել է հայտնի նեստորական աղանդավոր Բարծուման: Սա գալով Մոկաց երկիրը իր աղանդը սերմանելու համար՝ ծանոթանում է այդ երկրում ճգնող Եղիշեի հետ, խնդրում է նրանից Պատմության գիրքը կարդալու համար, և Եղիշեն կատարում է նրա խնդիրը: Բայց Արծրունյաց իշխան Մերշապուհը՝ լսելով Բարծումայի իր սահմանները մտնելը՝ խիստ խոտրեցող հրաման է ուղարկում նրան հեռանալու իր երկրից: Ահա այս պատճառով Բարծուման՝ քինախնդիր լինելով՝ իր վրեժն առնում է Արծրունիներից նրանով, որ, ինչպես ասացինք, «ի բաց հհան ի գրոցն պատմութենէ, որ ինչ վասն տանն Արծրունեաց էր դործոց հանգամանք և որ ինչ օրինակ մարտիրոսութեան Վահանայ Արծրունուց»: Այդ ժամանակները մեռնում է Եղիշեն, և երբ Բարծուման նրա պատմության գիրքն այդպես խարդախած վերադարձնում է, ոչ ոք դրա վրա ուշադրություն չի դարձնում, կարծելով, թե հենց Եղիշեն ինքն է այդպես գրել:

Գտնվել են լուրջ բանասերներ, որոնք Թովմայի այդ շինծու տռասպելին պատմական արժեք են վերագրել և հավանական են համարել Եղիշեի «Պատմության» խարդախված լինելը Բարծումա նեստորականի կողմից: Բայց բանասերների մեծամասնությունը ներկայումս համաձայն են միմյանց հետ, որ այդ դրույցն անարժեք է միանգամայն և չի էլ համապատասխանում մեր ձեռքում եղած Եղիշեի այժմյան տեքստին: Մեր այժմյան Եղիշեի մեջ Արծրունյաց հիշատակը ջնջված չէ ամենևին, ընդհակառակը, Արծրունիները հիշվում են բազմաթիվ անգամներ: Բացի այդ, եթե Բարծուման ջնջելու լիներ որևէ Արծրունու անուն, ամենից սուաջ նա պիտի ջնջեր իր անձնական թշնամի Մերշապուհ Արծրունու անունը, որ մեկը մի քանի անգամ հանդիպում ենք Եղիշեի «Պատ-

² «Պատմություն տանն Արծրունեաց», Կ. Պոլիս, 1852, էջ 89:

մության» մեջ, և ոչ թե Վահան Արծրունու անունը, որ նրան ոչ մի վնաս չէր պատճառել: Ինչ վերաբերում է հատկապես Վահան Արծրունուն, բանասերներն իրավամբ շեշտում են, որ նա անհայտ է նաև Փարպեցուն. ուրեմն Փարպեցի³ն էլ պետք է խարդախված համարենք Բարծումայի կողմից: Այս ամենից հետևում է, որ Թովմա Արծրունու տված տեղեկությունը միանգամայն անարժեք է հինգերորդ դարի և Եղիշեի պատմության վերաբերմամբ: Հավանական է, որ նա շփոթել է VI դարում պատահած անցքերը Վարդանանց պատերազմի հետ կապված դեպքերի հետ: Այս մըտքին է բերում մեզ այն հանգամանքը, որ Թովմա Արծրունին նույն հատվածում, խոսելով Բարծումա նեստորականի մասին, ասում է. «Ի ժամանակին յայնմիկ էր ճոխացեալ պանծալի աթոռակալութեամբ սրբոյն Գրիգորի տէր Քրիստափոր Հայոց կաթողիկոս. գրէ առ կողմանս Ասորեստանի՝ ղգուշացուցանելով մի խառնիլ ընդ նեստորականն. ղնոյն գրէ և առ որս ի Խուժաստանին էին ժողովուրդ ուղղափառացն...»³: Թովմայի այս հատվածի հիման վրա Չամչյանը և նորերից էլ ումանք, (օրինակ S. Weber, Katholische Kirche in Armenien, էջ 458 շար.), Քրիստափոր անունով մի կաթողիկոս են ընդունում Գյուտի և Հովհան Մանդակունու միջև, որ ոչնչով չի արդարանում: Ղազար Փարպեցու նման ժամանակակից և ճշտապատում հեղինակն այդպիսի կաթողիկոս չի ճանաչում. իսկ Մելիտե և Մուսես Մանազկերտացիներին հիշող Ղազարը չէր կարող չհիշել այդ Քրիստափորին, եթե նա հիշում էր գոյություն ունեցած լինելը: Անկախ այս հանգամանքից, ա՛յն, ինչ որ Թովմա Արծրունին ասում է Քրիստափոր կաթողիկոսի մասին, վերաբերում է VI դարու 30-ական թվականներին կաթողիկոսություն արած հայոց կաթողիկոս Քրիստափոր Ա-ին, որի մասին ասորական աղբյուրներն էլ վկայում են, որ հարաբերություններ է ունեցել Միջագետքի ասորական համայնքների հետ, այցելել է նրանց, նրանց համար եղիսկոպոսներ է ձեռնադրել և այլն (այս մասին տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—133): Ուրեմն Թովմա Արծրունին այս դեպքում ակնհայտ կերպով շփոթում է V և VI դարերի դեպքերը. հավանորեն նույնն է տեղի ունեցել նաև Բարծումայի անվան հետ կապված այս ամբողջ հատվածի վերաբերմամբ: Այսպիսով՝ Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» իբրև

³ Անդ, էջ 88.

ամբողջական երկ մեր ձեռքը հասել է առանց վերոհիշյալ խար-
դախման:

4. Նդիշեի «Վարդանանց պատմության» բնույթը:— Թեև Նդի-
շեի երկը կրում է «Պատմություն» անունը և իբրև աշղպիսին մեր
ձեռագրերի պատմական ժողովածունեերում դուրս է մղել Ղազար
Փարպեցուն, բայց այն իսկապես ասած մի սովորական պատմու-
թյուն չէ, այլ վկայաբանական գունավորում ստացած մի պատ-
մական դյուցազներգություն, պատմությունն իրեն նյութ վերցրած
մի բանաստեղծական քերթված, ո՛չ թե սոսկ պատմաբանի, այլ
հոգով բանաստեղծի գործ, որ գրված է խիստ որոշ նպատակով—
«Որպեսզի շարունակ կարդաս, լսելով առաքինի անձերի քաջու-
թյունը և հետ կացածների վատթարությունը»: Նդիշեն եղել է V
դարի կեսի հայրենական այս մեծ դյուցազներգությունը պատ-
րաստողներից մեկը, ինչպես ինքը վկայում է՝ ականատես վկա և
մասնակից է եղել սարսափելի դեպքերին («Ահա կամբիս հակա-
ռակ արտասովորից ողբերով շարագրում ենք այն բաղմաթիվ հար-
վածները, որոնց մեջ հենց մենք էլ ընկանք՝ ականատես լինելով»:
«Ո՛չ կարծիքներ լսելով եմ այլայլվել և ո՛չ էլ լուրերից արթնացել,
այլ ե՛ս ինքս անձամբ նույն տեղում պատահեցի և տեսա ու լսեցի
հանդպնաբար խոսելու ձայնը. ինչպես սաստիկ քամին, որ ալե-
կոծում է մեծ ծովը, այնպես էր շարժում ու տարուբերում իր զոր-
քերի ամբողջ բաղմությունը» և այլն և այլն) և պատերազմը վեր-
ջանալուց հետո, դեպքերի դեռևս թարմ տպավորության տակ, վեր-
քերը դեռ լիովին չսպիացած՝ գրի է առել իր տեսածն ու լսածը.
ի՛նչ վարմանք, որ նրա երկից այնպիսի անմիջականության ու
թարմության հոտ է բուրում, որ հարեցնում է ընթերցողին, և որի
հետ երբեք չի կարող համեմատվել ժամանակ անցնելուց հետո
սառնությամբ ամեն մանրամասնություն կշռադատած ու գրված
որևէ իսկական պատմական երկ, ինչպիսին այս դեպքում Ղազար
Փարպեցու գրվածքն է: Միամտության արդյունք է այս երկու հե-
ղինակների երկերը իբրև պատմական գրվածքներ միմյանց հետ
համեմատելը և մեկի առավելությունները մյուսի, վերաբերմամբ
ցույց տալը, որովհետև դրանք բոլորովին տարբեր բնույթի և տե-
սակի երկեր են, որոնց երբեք չի կարելի միեւնույն չափանիշով
մոտենալ: Ղազար Փարպեցու գրվածքն իսկական պատմություն
է, որի նպատակն է պատմական երևույթների ծագումն ու վար-
դացումը նկարագրել, իսկ Նդիշեի երկը, պատմական նյութ ունե-
նալով հանդերձ, մի բանաստեղծություն է, ի ընարական սրտա-

բուս գեղումներով, որի նպատակն է «սիրելիների համար մխիթարություն, հուսացողների համար հույս և քաջերի համար քաջակերություն լինել» նեղ օրերում: Այն դրված է ցույց տալու համար, որ հայրենասիրությունը, ազատության սերը ոչ մի զոհաբերության առաջ կանգ չի առնի, ամեն նեղություն ու տառապանք կկրի հայրենիքի սիրո և խղճի ազատության համար, իր կյանքն անգամ չի խնայի, որովհետև «չհասկացված մահը մահ է, հասկացված մահը՝ անմահություն. ու՛ր որ չգիտես, թե ինչ է մահը, վախենում է մահից, իսկ ու՛ր գիտես մահը, նրանից չի վախենում», որովհետև «վախը թերահավատության նշան է, իսկ թերահավատությունը մենք վաղուց ենք մերժել մեղնից»: Այս պատճառով էլ հայրենիքի ազատության համար մարտնչող լավերն ու առաքինիները նրա աչքին ավելի լավ ու ավելի կատարյալ են երևում, իսկ վատերն ու ուրացողները՝ ավելի վատթար ու ավելի դարձելի. սրանով պատմական ճշտությունն աղոտանում է և անձերի ու գործերի նկարագրության ժամանակ գույները խտանում են: Այդպես, լավերն ու առաքինիները, կամ մեր ժամանակի արտահայտությունք ասած՝ դրական տիպերը, այնպես են նկարագրվում, որ նրանց մեջ ոչ մի պակասություն ու թերություն չես կարող գտնել, և նրանք միայն հիացմունքի առարկա կարող են լինել, ինչպես օրինակ Վարդանը, Ղեկնդ երեցը և առհասարակ հոգեւորականները, փափկասուն տիկնայք. մինչդեռ վատերն ու ուրացողները կամ բացասական տիպերը հակառակ ծայրահեղության հասցրած գույներով են նկարագրվում, ինչպես Հազկերտը, Միհրնեսոսը և Վասակը, մանավանդ, վերջինը, որին Նղիշեն հալածում է նույնիսկ նրա մահից հետո էլ. «Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա առ ի կշտամբումն յանդիմանութիան մեղաց նորա, զի ամենայն, որ զայս լուեալ գիտասցէ, նդուս զհետ արկցէ և մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա»:

5. Քննություններ Նղիշեի պատմության վերաբերյալ:—Ինչպե՞ս մեր հին մատենագրության մյուս աչքի ընկնող բոլոր գործերը, այնպես էլ Նղիշե վարդապետի «Վարդանանց պատմությունը» ենթարկվել է մանրազնին քննության զանազան բանասերների կողմից: Այդ քննություններն սկսվում, XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին տասնամյակում, կրում են շափավոր և փոքր ի շատեանաչառ, զուտ բանասիրական բնույթ (Գր. Տ. Պողոսյան, Ն. Աղոնց, Բաբգին Ալուխսերյան և այլք), իսկ հետագայում, երբեմնացու վերաբերյալ եղած ունչափափոր և միտումնավոր քննադա-

առաջնությունների օրինակով, Եղիշեի վերաբերյալ քննադատություններն էլ դառնում են անսանձ, անհիմն, բռնադրոսիկ և նախատական և հայհոյական արտահայտություններով լի։ Եղիշեն էլ հանդես է բերվում իրրև մի գրական կեղծիք, «ամենաթույլ մի մատյան, որ չկրնար դիմանալ լուրջ քննադատության» (Ն. Ակիմյան)։

Համառոտակի անցնենք այդ քննություններին¹։

ա. Դբաճյ մեջ ժամանակով առաջին տեղը գրավում են Դր. Տեր-Պողոսյանի հոդվածները «Եղիշեի պատմության աղբյուրը» և «Նկատողություններ Եղիշեի պատմության վերաբերյալ» վերնագրով, որոնք լույս են տեսել Վիեննայի «Հանդես ամսօրյայի» 1895 և 1896 թվականների համարներում (1895, էջ 20—23, 58—61, 110—113; 1896, էջ 129, 168, 197 և 302)։ Դր. Տեր-Պողոսյանը շեշտում է, որ «ծայրահեղության հասած տարբերություններ» կան Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու մեջ, և այդ տարբերությունների ու երկու հեղինակների փոխհարաբերությունների հարցը պարզելու համար քննարկում է 3 հիմնական խնդիր. 1) Երկու հեղինակների մոտ պահված նախարարական ցանկերը, 2) Բյուզանդիոն ուղարկված պատգամավորության հարցը և 3) Աղվաններին ուղարկած օգնության մասին եղած տեղեկությունները։

Առաջին հարցի վերաբերյալ մանրամասն քննության առնելով երկու հեղինակների մեջ բերած բոլոր ցանկերը՝ Դր. Տեր-Պողոսյանը դալիս է հետևյալ եզրակացություններին. — ա) չորս ընդհանուր ցանկերը և հատկական ցանկերը տարբեր հեղինակների գործեր են. բ) Եղիշեի հատկական ցանկերի հեղինակը V դարի պատմության անտեղյակ անձ է և պատմական փաստերը հեղաշրջող պատմիչ է, որովհետև նրա հատկական ցանկերը ո՛չ միայն ընդհանուր ցանկերից են տարբերվում, այլև նրանք իրար մեջ անգամ ավագության կարգի միօրինակություն չունեն. գ) Ղազարի հատկական ցանկերի հեղինակը համեմատաբար ավելի ծանոթ է V դարին. նա ինքն իրեն հետ իր երեք հատկական ցանկերում համաձայնելուց հետո՝ 6-րդ ցանկով համաձայն է նաև չորս ընդհանուր ցանկերին։ «Առաջին եզրակացությունից հետևում է, — շարունակում է Դր. Տեր-Պողոսյանը, — որ մեր ձեռք բացած Եղի-

¹ Եղիշեի «Վարդանանյ պատմության» մասին եղած քննադատությունների վերաբերյալ մեր ուսուրե զբաղը նախապես տպագրվել է ՄՍՀՄ Գիտությունների Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագիր», 1943, № 3, էջ 63—98 և Հայկական ՄՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի «Տեղեկագիր», 1944, № 1—2, էջ 89—103։

շէի և Ղազարի անուններով պատմությունների հեղինակներն իրենց ձեռքին գրավոր աղբյուր են ունեցել, որից դուրս են գրել 4 ընդհանուր ցանկը, իբրև մի երրորդ հեղինակի գործ: Վերջին երկու եղբայրացությունից հետևում է, նախ, որ հատկական ցանկերի հեղինակները 451 թվի պատերազմի ժամանակակից անձերի գործեր չեն, այլ ուշ ժամանակի պատմիչներ են չորանց հեղինակները, և երկրորդ, որ 451-ին ժամանակով ավելի մոտ է Ղազարի հատկական ցանկերի հեղինակը, քան Նղիշին»: Ընդհանուր եղբայրացությունն այն է, որ «4 ընդհանուր ցանկը մեկն է այն հետքերից, որոնք մնացել են Նղիշի և Ղազարի անունով մեզ հասած պատմությունների մեջ նրանց գրավոր աղբյուրից»:

Բյուզանդիոն ուղարկված դեսպանության վերաբերյալ մատնանշելով, որ Նղիշին մեկ պատգամավորի անուն է տալիս, իսկ Ղազարը երևք, Գր. Տեր-Պողոսյանը բերում է Նղիշից «Եւ իբրև յանդիման հղեն մեծի թագաւորին» հոգնակի գրված հատվածը և համեմատելով այն Ղազարի մեջ պահված «Երթիալք յանդիման հղեն թագաւորին Բեռդոսի» նման հատվածի հետ, հետևյալ երկու ենթադրությունն է անում. կա՞մ երկու պատմիչներից մեկը մյուսին աղբյուր է ծառայել, կա՞մ երկու պատմիչներն էլ մի երրորդ հիշատակարանից են արտագրել այս հատվածը: Նույն եղբայրացության դալով նաև 3-րդ հարցի, Աղվաններին օգնության գնալու հարցի վերաբերյալ, Գր. Տեր-Պողոսյանը պնդում է, թե Նղիշն չի կարող Ղազարի աղբյուրը լինել, որովհետև նա հայտնապես աղավաղված է և հակասություններ է պարունակում, հակառակ դեպքում Ղազարն էլ պետք է նույն հակասություններն ունենար. ուրեմն մնում է ընդունել, որ Նղիշն իր ձեռքին ունեցել է կա՞մ Ղազարի պատմությունը, կա՞մ Ղազարի ձեռքին ևս եղած մի ուրիշ աղբյուր, որից և արտագրելով մասամբ անփոփոխ՝ համաձայնում է Ղազարի հետ, մասամբ էլ փոփոխելով և աղավաղելով՝ հակասության մեջ է ընկնում թե՛ իրեն և թե՛ Ղազարի հետ:

Մենք այլևս կանգ չենք առնի Գր. Տեր-Պողոսյանի հոգվածներում արծարծված այն խնդիրների վրա, թե Ղազար Փարպեցին ավելի լայն հայացք, բուն քաղաքական տեսակետ ունեցող և ավելի արժանահավատ պատմիչ է, քան թե Նղիշն, որը միակողմանի է և խնդրին կրոնական մեկնություն է տալիս: Այս հարցում բանասերների մեջ ընդհանուր համաձայնություն է տիրում և վիճելու տուրի չկա, թեև պետք է այն էլ ասել, որ Գր. Տեր-Պողոսյանը չափազանցնում է մոգերի դերը Նղիշին մեջ իբրև ճանաչող ու-

ժի և Հաղկերտին հրահանգողների, մինչդեռ Ղազարի մեջ Միհր-
ներսեհն է կրոնական հալածանք սկսելու պատճառը: Եղիշեի մեջ
էլ Միհրներսեհն է համարվում այդ քաղաքականությունը հրահրո-
ղը. տե՛ս երրորդ յեղանակի վերջը՝ «Եւ ո՛չ միայն մեծամեծք և
փոքունք, այլ և ինքն թագաւորն հրամանի բերանոյ նորա (Միհր-
ներսեհի) անսայր, որոյ և ձախող իրացն իսկ բռնն հաւեալ էր
նորա», ինչպես նաև VIII յեղանակի սկզբում՝ «Իսկ մեծ հաղարս-
պեան յոյժ էր յերկիւղի, քանզի ինքն էր պատճառք ամենայն շա-
րեացն, որ գործեցան». այլև VIII յեղանակի վերջում Միհրներսեհի
մասին ասվում է, թե՛ «Ինքն իսկ յանձն իւր կրթէր զաւեր աշխար-
հին Հայոց», և մոգերը ներկայանում են միայն իբրև նրա բերանը,
որոնք աւիթը շնն փախցնում ամեն անգամ այս հարցն արծար-
ծելու (հմտ. VIII յեղանակի սկիզբը, որտեղ Միհրներսեհի հա-
մար ասվում է՝ «Սկսաւ բանս ի բերան դնել մոգպետին և մոգացն,
որք մատուցեալ յանդիման ասէին ցթագաւորն»):

Հակասություններն ու տարբերությունները, ինչպես և նմա-
նությունները, Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու մեջ ճիշտ են մասնա-
նշված Գր. Տեր-Պողոսյանի և մյուս բանասերների կողմից: Սա-
կայն խնդիրն այն է, թե ինչպես պետք է բացատրել դրանք և
արդյոք դրանք ապացո՞ւյց են մեկի ունեցած կախման մյուսից:
Ամենակարևորն այսանդ ընդհանուր և հատկական ցանկերի խըն-
դիրն է: Մեզ թվում է, որ ճիշտ գիտելով իրողությունը՝ Գր. Տեր-
Պողոսյանը սխալ բացատրություն է տվել նրան, Փարպեցուն ավե-
լի մոտ համարելով 451 թվի անցերին, քան Եղիշեին: Փարպեցու
ցանկերի ավելի կանոնավոր, իրար հետ համաձայնեցված լինելու
պատճառն այն է, որ նա գրել է տասնյակ տարիներ անցնելուց
հետո, համեմատաբար ավելի խաղաղ ժամանակ, հնարավորու-
թյուն է ունեցել օգտվելու աղբյուրներից, ձեռքին հղել են հիրավի
այդպիսի ցանկեր. որոնք էւ համեմատել է իրար հետ և ճշտել,
հակասությունները վերացրել, ինչպես որ նրա պարտականությունն
էր իբրև պատմիչի. իսկ Եղիշեն, ինչպես վերևն ասացինք, զուտ
պատմություն չի գրել, այլ մի դուցադներգություն. նրա համար
նշանակություն չեն ունեցիլ ցանկերի դասավորության կարգն ու
ճշտությունը, նրա նպատակի համար բավական էր շեշտել միայն,
թե ո՛վքեր են հղել, օրինակ, սուրբ ուխտին հավատարիմները և
ո՛վքեր ուրացողներն ու նրանց կողմնակիցները, և որտեղ նա իր
ձեռքին պատրաստի ցանկ չի ունեցել, ինքն է հիշողությամբ շա-
րադրել այդ ցանկը՝ առանց գահերի դասավորության և հակասու-

Թյունների վրա ուշք դարձնելու: Մանավանդ որ այդ ցանկերից մեկը կամ մյուսը, ինչպես նաև եզակի ու հոգնակի արտահայտությունները, կարող են ազավաշված կամ հետո մտած լինել Եղիշեի սկզբնագիր բնագրի մեջ: Չէ՞ որ Գր. Տեր-Պողոսյանն ինքն էլ դնում է Եղիշեի ականատես պատմագիր լինելու հարցը և այդ ականատեսության հանգամանքը չի վստահանում ժխտելու, ինչպես արել են ուրիշ բանասերներ (օրինակ՝ Կյուլեսերյան): Խոսելով այն մասին, թե ինչպես պետք է բացատրել Եղիշեի մի քանի անգամ իրեն ականատես լինելը շեշտելը, Գր. Տեր-Պողոսյանը գրում է. «Մենք ոչ մի հիմք չունենք ասելու, թե այդ խոսքերը, որոնք ականատես հեղինակի ժամանակին են վերաբերում, կեղծ են. ընդհակառակը, մեզ հայտնի է, որ պատերազմից հետո Պարսկաստանի խորքերում և 442 թվին Քուշանաց արշավանքի ժամանակ կազմված բանակի մեջ կային քահանաներ, որոնցից մեկի մասին հիշվում է, որ «համառոտություն» է գրել. դա Արրահամ Խոստովանողն է. մեզ հայտնի է նույնպես, որ ոմն Մովսես Սյունյաց եպիսկոպոս գրել է V դարի պատմական դեպքերի մասին «Ճառեր». հայտնի են նաև V դարի մասին մեզ հասած դանաղան հիշատակարաններ: Թե արդյոք հետին դարերի գրողներից մեկը, Եղիշեի անվան տակ ծածկված, այս հիշատակարաններից է օգտվել և ուղղակի դուրս գրել նրանց հեղինակի ականատես լինելու մասին տեղեկությունները,—այդ սրտշելու համար միջոցները պակասում են... Այսպես, ուրեմն, երբեք հակառակ չէ և ընդհակառակն պատմական տեղեկություններին համապատասխանում են ականատես լինելու մասին վկայությունները»: Եվ սրանից հետո Գր. Տեր-Պողոսյանը հետևյալ ենթադրությունն է անում. «Մենք կարծում ենք, որ Եղիշեի անունով պատմությունը, ինչ վիճակի մեջ որ նա մեզ հասել է, հիմնված է Եղիշեի իսկական հիշատակաբանի վրա, ու հետին դարերում փափոխության ենթարկվելով՝ ալլալվել է և մի նոր գրության, մեզ հասած պատմության, հիմք է ծառայել»: «Այս ենթադրության հիմքն է հենց այն, որ մեզ հասած պատմությունը վերագրված է պատերազմին մասնակից Եղիշեին և նրա անունով է մեզ հասել»: «...Առանց Եղիշեի մի որևէ պատմական գրավոր վաստակի գոյության՝ զժվար թե բոլորովին նոր գրություն վերագրվեր նրան» և այլն:

Եթե Գր. Տեր-Պողոսյանն ընդունում է, այսպիսով, Եղիշեի սկզբնագիր հիշատակարանի գոյություն, էլ ի՞նչ հարկ կա ենթադրելու, որ հետին դարերի գրողներից մեկն է դուրս գրել հեղինա-

կի աւանատես լինելու մասին եղած տեղեկությունները, քանի որ զրանք հենց Եղիշէի իրեն սկզբնագիր հիշատակարանինը կարող են լինել: Սրանով իր բացատրությունն է գտնում նաև աղավաղումների և հակասությունների հարցը, որոնք կարող են սկզբնագիր Եղիշէի մեջ մտցված լինել հետագա խմբագիրների կողմից, ուրեմն և նրանց հիման վրա խնդիրն այնպես պատկերացնել, թե Եղիշէն իր ձեռքին ունեցել է Ղազարի Պատմությունը, երբեք չի կարելի: Այնուհետև հիմնավոր չէ նաև Գր. Տեր-Պողոսյանի այն պնդումը, թե «Եղիշէն չի կարող Ղազարի աղբյուրը լինել, որովհետև նա հայտնապես աղավաղված է և հակասություններ է պարունակում, հակառակ դեպքում պետք է Ղազարն էլ նույն հակասություններն ունենար»: Մի՞թե Ղազարը չէր կարող նկատելով Եղիշէի մեջ եղած հակասություններն ու աղավաղումները և ուրիշ աղբյուրներ էլ ունենալով իր ձեռքում՝ ուղղել զրանք:

Եղիշէի աւանատես պատմագիր լինելու հարցը, ինչպես երևւում է, շատ է զբաղեցրել Գր. Տեր-Պողոսյանին. նա մի անգամ էլ է անդրադառնում զրան 1906 թվին (տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1906, էջ 219—221) «Եղիշէի քննական ուսումնասիրութեան» մի հատվածի առթիւ») և գրում է հետևյալը. «Առաջին անգամ մեր հոգովածում... հարց հարուցանելով Եղիշէի մեջ հանդիպող աւանատեսի խոսքերի մասին, այն ժամանակ ենթադրել ենք, որ այդ խոսքերն աղբյուր հիշատակարաններից են մնացել և անպատճառ կեղծիք կարող են չլինել: Նույնն այժմ էլ կրկնում ենք նորագույն հիմքերով և պնդում ենք, որ նոքա ո՛չ միայն կեղծիք չեն, այլ աւանատեսի խոսքեր են: Այդպիսի հիշատակարաններ կային մինչև Թուման, այն է՝ Խոստովանողի «Համառոտությունը», Եղիշէի նախատիպը, Մովսէս Սյունյաց եպիսկոպոսի ճառերը և այլն: Արդարև դուրին չէ միանգամայն ապացուցանել այդ ենթադրութեան իրավացի լինելը, այն հիշատակարանների կորստյան պատճառով, բայց զօլարությունը հերքում: չէ միշտ. բնդհակառակն, անարժեք է աւանատեսի խոսքերն էլ կեղծիք ընդունել հենց նրա համար, որ դուրսութեամբ ապացուցված է Եղիշէի հետին խմբագրութուն լինելը, նամանավանդ որ զիտենք հաստատ, Աբրահամ իբրև աւանատես գրել է վարդապետի գործերը: Պետք է շո՛ւսույալ, որ բուն Բնադատութեան նպատակն է և պետք է լինի որոշել այն քանկագին հատվածներ, որոնք նկատին խմբագրութեան մեջ մնում ևն նախատիպ աղբյուր հիշատակարաններից»: (Ընդգծումները մերն են—Ն. Տեր-Մ.):

Մեզ թվում է, որ Գր. Տեր-Պողոսյանին այստեղ արդեն միանգամայն ճիշտ հողի վրա է կանգնել: Ինչպես մեր գրականության բոլոր հնագույն երկերը, այնպես էլ Եղիշեի նախատիպը կամ սկզբնագիրը հետագայում անշուշտ խմբագրության է ենթարկվել և բանասիրական լուրջ քննադատության նպատակը պետք է լինի— մի փոքր ձևափոխում ենք Գր. Տեր-Պողոսյանի վերջին, մեր կողմից ընդգծված նախադասությունը— որոշել այն փոփոխություններն ու հավելումները, որ հետագա խմբագրությունը կամ խմբագրությունները մտցրել են սկզբնական կամ նախատիպ բնագրի մեջ: Բացի այդ, այստեղ պետք է ավելացնել նաև այն, որ քանի որ Եղիշեն, գոնե իր սկզբնագիր բնագրի մեջ, իրեն ականատես հեղինակ է հայտարարում, այդ ականատեսությունը հիմնավոր փաստերով ժխտելու պարտականությունն այն բանասիրների վրա է ընկնում, որոնք այն չեն ընդունում (ինչպես Կյուպիսերյանը և ուրիշները). սխալ կլինի, ուրեմն, Եղիշեի վկայությունը ճիշտ ընդունողներից պահանջել, որ նրա՞նք ապացուցեն այդ վկայության իրավացի լինելը: Կասկած հայտնուող ինքը պարտավոր է հիմնավորել իր կասկածը. իսկ մինչև այժմ դեռ ոչ մի բանասեր չի կարողացել փոքր ի շատ է լուրջ, ծանրակշիռ փաստերով հերքել Եղիշեի ականատես պատմագիր լինելու հանգամանքը:

Գր. Տեր-Պողոսյանի առաջին հոգևածաշարը դեռ չէր վերջացել, երբ այդ հոգևածների աղդեցությունը հանդես եկավ Գր. Խալաթյանը (տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1895, էջ 113—116), որն անմիջապես հետ վերցրեց իր արտահայտած նախկին այն կարծիքը, թե մեր այժմյան Եղիշեն աղբյուր է ծառայել Ղազար Փարպեցու համար (տե՛ս Գր. Խալաթյան, «Ղազար Փարպեցի և գործք նորին» էջ 117—120): Այժմ նա այն կարծիքն է հայտնում, թե «Եղիշեի բնագիրն առաջ շատ տարբեր էր այն օրինակից, որ այսօր մեր առաջ են դնում տպագրությունները: Վերջինս մեջ նկատվում են հետսամուտ ընդարձակ ընդմիջարկություններ (interpolation)»: Խալաթյանի կարծիքով է՛լ Եղիշեն ունեցել է նախնական բնագիր, որից գուցե օգտվել է Փարպեցին և որը ծանոթ էր նաև Սեբեոսին: Այդ նախնական բնագիրը հետո ենթարկվել է փոփոխությունների և նորից մշակվել՝ ըստ երևույթին ոչ վաղ քան VII դարը:

Բ. Գր. Տեր-Պողոսյանից անկախ՝ 1894—1896 թվականներին գրել և նախ «Հանդես ամսօրյայի» 1905—1907 թվականների համարներում և ապա առանձին պրքով տպագրել է իր ուսումնասիր-

րությունը Բարգեն Կյուլեսեւյանը (Յեղիշե. քննական ուսումնասիրություն», Աղգային Մատենադարան Ծէ, Վիեննա, 1909, էջ Իէ+461): Սա մի ընդարձակ աշխատություն է, որի մեջ մանրամասնաբար խոսւում է Եղիշեի ձեռագրերի, հրատարակությունների, օտար լեզուներով թարգմանությունների և ուսումնասիրությունների, հայերեն աշխարհարար թարգմանությունների և ուսումնասիրությունների, Եղիշեի կենսագրության, «Պատմության» բովանդակության, գրության ժամանակի, աղբյուրների (Արահամ Խոստովանող, Փիլոնի հայերեն թարգմանությունը և այլն), Ղազար Փարպեցու հետ ունեցած առնչության, լեզվի մասին: Այս բոլորը ղեկնդված է զբքի առաջին մասում: Երկրորդ մասը Սյունյաց, Մամիկոնյանց նախարարությունների, Վատակի և Վարդանի, Վարդանանց պատերազմի մասին է, իսկ երկրորդ մասը՝ Սասանյանների, մոգական կրոնի, սրա ու քրիստոնեւթյան հարաբերության, չորրորդ դարի Հայաստանի քրիստոնեւթյան մասին: Այս երրորդ մասից հապավւած 5-րդ, 6-րդ և 7-րդ դլուինները Կյուլեսեւյանը հետո հրատարակել է առանձին բրքույկով («Հայաստանյայց եկեղեցին հինգերորդ դարու մեջ», Կ. Պոլիս, 1912, ԺԵ+97): Այս գրքույկում առանձնապես կարևոր է Եղիշեի «Վարդանանց պատմության» վրա եղած ալլեալլ ուսումնասիրությունների ցանկը (էջ ԺԱ—ԺԵ):

Կյուլեսեւյանի ընդարձակ ուսումնասիրության նպատակն է ապացուցել, որ Եղիշեն օգտւել է Ղազար Փարպեցուց և նա, ուրեմն, ժամանակակից և ակնհատես պատմագիր չէ. երբ նա իրեն ժամանակակից և ակնհատես պատմագիր լինելը շատ անգամներ շեշտում է, այդ իբր միայն ընթերցողներին մոլորեցնելու և իր անձը թաքցնելու համար հորինւած կեղծիք է: Սակայն այս կասկածը Եղիշեի ակնհատես պատմագիր լինելու մասին Կյուլեսեւյանը ոչնչով չի հիմնաւորում, չի բացատրում, օրինակ, թե ինչ պատճառով և ինչպիսի նկատառումներից դրդւած է Եղիշեն կեղծիք կատարում և իր անձը թաքցնում, այլ ասում է լոկ հետեւյալը. «Ամենեն նուրբ՝ բայց իրական կասկածի մը շարժառիթն՝ նույն ինքն պատմագրին ակնհատեսի շեշտերն են: Ի՛նչ հարկ կա՝ գրեթե ամեն յեղանակի մեջ՝ թե՛ ուղղակի և թե՛ անուղղակի կերպով մը շեշտել, թե ինքն ակնհատես է իր պատմագրած դեպքերուն: Կարծես դիմացը կասկածող մը կա, զոր աներկմիտ ընելու ամեն ճիգ կթափե: Փոխանակ ա՛յնչափ կրկնություններու՝ եթե պատմագիրն անգամ մը յուր անունը պոշմեր իր գործին որեւիցէ մի ան-

կյունը, բաժնական էր ամեն կապիւթ և ամեն ենթադրութիւն հերքելու»։ Ականատեսութեան խնդիրն այս ձևով լուծելը, իհարկեւ, լուրջ բան չէ և այսպիսի փաստարկումները համոզիչ համարել չի կարելի։ Մի՞թե թույլատրելի է տականատես որեւէ գրողի անձը կապիւթի ենթարկել միմիայն նրա համար, որ նա մի բանի անգամ զանազան առիթներով կրկնում է իր տականատեսութեան համարձակումները։ Ի՞նչ փաստահութիւն, թե եթե Եղիշեն իր անունը դրոշմած լինիր իր գրքի «սրեկից մի անկյունը», հենց այդ հանգամանքը մի այլ բանասեր «անհերքելի» ապացույց չպիտի համարեր նրա կատարած կեղծիքի։ Եւ որ մենք այդպիսի մատենագիրներ էլ ունենք, որոնց անունը թեւ զրոշմոված է նրանց գրվածքների ճակատին, բայց նրանք, այնուամենայնիւ, նույնպիսի կասկածների առարկա են դարձել։ Վերջապէս, կրկնութիւններ, երբեմն բոլորովին ավելորդ կրկնութիւններ, կարելի է մատնանշել շատ գրողների գրվածքներում, նույնիսկ Եղիշեի քննադատների գրվածքներում։ Բայց այդտեղից եզրակացութիւն անել հեղինակի անձի կամ ասածների վավերականութեան մասին, մեր կարծիքով, միանգամայն անտրամաբանական է ու անթույլատրելի։

Այնուհետեւ Կոպեւսերյանը ցույց է տալիս, որ Եղիշեն օգտուել է Մարութաս Մաշիկեանից (=*Նիրկերտ*, Մարտիրոսալիս կամ Մարտիրոսաց քաղաք) Արեւելեան վկաների պատմութեան այն հայերեն թարգմանութիւնից, որ կատարել է Աբրահամ Խոստովանողը և ավելացնում է, որ այդ պետք է տեղի ունեցած լինի «թարգմանչին աքսորի վերադառնալին հետո։ Աքսորին դարձը կից 464-ին սկիզբը» (էջ 151)։ Կոպեւսերյանն ընդունում է, որ այդ գրվածքը «Աբրահամ Աստրեանի միջ կթարգմանն տարբերեն»։ Ուրեմն թարգմանութիւնը պետք է եղած լինի 464-ից առաջ, ավելի որոշ՝ 452-ի և 464-ի միջև, հավանորեն, նկատի ունենալով դրա համար պահանջվող ավելի երկտասարդական հասակը և աշխուժը, շուրջ 455—456-ին։ Այս այսպիսի լինելով՝ մենք այնուհետեւ ոչ մի հիմք չենք տեսնում Կոպեւսերյանի նման ենթադրելու, որ մերահամի թարգմանութիւնը Հայաստան հասած և, օրինակ, Եղիշեի ձեռքն ընկած պետք է լինի անպատճառ թարգմանչի աքսորից վերադառնալուց հետո, այն է՝ 464 թվականի սկզբին։ Գիրքն անշուշտ թարգմանված էր նույնպիսի հալածանքների ու նեղութեան միջ զանազան հայերին հոգեւոր միութեամբ մատակարարելու համար և ամենայն հավանականութեամբ թարգմանութիւնից անմիջապէս հետո հասցվել է Հայաստան և լայնորեն ծանոթաց-

վել հայ գրական շրջաններին: Այնպես որ Եղիշեի նրանից օգտված լինելը «վկայաբանական ասացվածներու և ձևերու փոխառություններու» մեջ ոչ մի կերպով չի կարող փաստ ծառայել Եղիշեի սլաւոմոթյունը V դարի վերջերքը կամ VI դարի սկիզբները տանելու համար:

Ապա Կյուլեսերյանն արծարծում է Փիլոնի երկերի հայերեն թարգմանության հետ Եղիշեի ունեցած առնչության հարցը: Փիլոնի երկերի հայերեն թարգմանությունը առանց հաստատուն հիմքերի կատարված համարելով V դարի վերջերին—VI դարի սկզբներին, Կյուլեսերյանը մի քանի օրինակներ է բերում՝ ասպացուցելու համար, թե Եղիշեն օգտվել է այդ թարգմանությունից և, ուրեմըն, իր գիրքը գրել է V դարի վերջին կամ, ավելի ճիշտ, VI դարի սկզբին: Սակայն բերված օրինակներն ամենևին չեն ասպացուցում, թե Եղիշեն օգտվել է Փիլոնի հայերեն թարգմանությունից, որովհետև այդ օրինակները ոչ մի տեղ բառացի նմանություն չունեն. իսկ եթե հարցն այն է, թե Եղիշեն մտքեր ու ոճեր է ազատորեն փոխ առել Փիլոնից, ապա այդ կարող էր անել նա հենց բնագրին ծանոթ լինելով և ինքն անձամբ հայացնելով Փիլոնի դեռ հայերեն չթարգմանված մտքերը՝ առանց որևէ թարգմանություն ունենալու իր ձեռքին, ինչպես մենք էլ այժմ ալղալիսի բան կատարում ենք զանազան հեղինակների ու նրանց գործերի վերաբերմամբ: Օրինակ, ի՞նչ կարող են ասպացուցել ալղալիսի նմանությունները, որոնք բերել է Կյուլեսերյան իբրև ասպացուցական նմանություններ:

Փ ի լ ո ն

«Զուգութիւն արդարութիւն ծնաւ... Անդոյգն աղբիւր է շաբեաց»:

«Ինքն իւր է տեղի և ինքն ինքեամբ լի և բաւական, աստուած և այլն»:

«Քանզի և կանայք ըստ սովորութեան լսեն ընդ նոսա և նախանձին զնոյն նախանձ, և զնոյն կամա յինճեան բերեն»:

Ե Ղ Ի Շ Ե

«Զուգութիւն է մայր բարեաց, անզուգութիւն ծնող չարեաց»:

«Ո՛չ սկիզբն առեալ յումեք է լինել աստուած, այլ ինքն ինքեամբ մշտնջենաւոր, ո՛չ ի տեղի ուրեր, այլ ինքն ինքեան տեղի»:

«Ամենքեան (հայ կանայք) միահամուռ զերկնաւոր նախանձ բերելով, ոչինչ ընդհատ երևցան յայնցանէ, որ ոչ նաշակեցին զաշխարհ»:

«Եւ սպաս պաշտաման կրեն
ոչ ի ծառայից և յաղախնաց»:

«Զի իէպետե ունէին զիւրաքան-
չիւր ձեռնասուն սպասաւորս, ոչ որ
երևէր ի նոցանէ՝ թէ ո՛ր տիկինն իցէ
կամ ո՛ր նաժիշտն... «Ոչ որ ումեք
շուր ի ձեռս արկանէր և ո՛չ կրասեր
աւաղաց դաստառակս մատուցանէին»:

Այսպիսի օրինակներն ավելի շուտ ապացուցում են, որ Եղիշեն ինքն է աղատորեն թարգմանում ու ընդարձակում Փիլոնից վերցրած մտքերը, քան թե՝ որ նրա առաջ VI դարի սկզբին կատարված հայերեն թարգմանությունն է եղել:

Անցնենք Ղազար Փարպեցու և Եղիշեի առնչություն հարցին ըստ Կյուլեսերյանի: Նրա համար պարզ է, որ «ամեն պարագայի մեջ Վարդանանց անանուն պատմադիրը չի կրնար ժամանակագրորեն Ղազարեն նախադասվիլ: Ամենեն պարզ՝ բայց հաստատուն ապացույց կհամարիմ նույն ինքն Փարպեցին: Այս պատմագիրը Վարդանանց և Վահանյանց մանրամասն պատմությունը գրելով (այսինքն՝ Ե. դարու Մամիկոնյանց) երբեք ակնարկություն մ'ալ չըներ թե յուր գրածներն, Վարդանանց նկատմամբ՝ ուրիշ մը արդեն գրած ըլլա նախապես... Եղիշե կամ ուրիշ մը՝ եթե զոյություն ունեցած ըլլար Փարպեցիեն առաջ՝ իբր պատմագիր Մամիկոնյանց, Փարպեցին անպատճառ զայն պիտի ունենար յուր ձեռքըն և պիտի հիշե՛ր ինչպես որ հիշած է Ագաթանգեղոսն ու Բուդանդը»... «Իրավ է, որ Փարպեցին չէր կրնար Վարդանանց պատմությունն իր ձեռքն ունենալ, բայց սա կրնար իր ձեռքն ունենալ Փարպեցու պատմությունը... Անուրանալի է, որ շատ ընդարձակ նմանություններ կան երկու պատմություններու մեջ. նմանապես կան կարևոր տարբերություններ, որոնք մասնագրական այսպիսի խնդիրներու մեջ քննադատը կմիտեցնեն երրորդ աղբյուրի մը հավանականությամբ լուծելու կնճիռը» (էջ 177—179): Սակայն Կյուլեսերյանը երրորդ աղբյուրն անհավանական է համարում և գտնում է, որ կարելի է առանց երրորդ աղբյուր ենթադրիլու էլ եզրակացություն հանգել:

Այնուհետև Կյուլեսերյանը, այդպիսի եզրակացության հանգելու համար, մատնանշում է նմանության բազմաթիվ էջեր Փարպեցու և Եղիշեի մեջ, որոնք, սակայն, ոչինչ չեն ապացուցում, որովհետև նրանց երկուսի ո՛չ միայն երրորդ աղբյուր ունենալու, այլև անկախության դեպքում էլ ուրիշ կերպ լինել չէր կարող, քանի որ նրանք գրված են միևնույն նյութի մասին և ժամանակով էլ իրարից շատ հեռու չեն: Այստեղ հարկ ենք համարում նաև շեշ-

տել, որ զանազան մանր-մոլոր տարբերությունները նույնպես ոչինչ ապացուցել չեն կարող, որովհետև մենք թե՛ առօրյա կյանքից և թե՛ պատմությունից շատ դեպքեր գիտենք, երբ նույնիսկ դեպքին ա-կանատես մարդիկ միևնույն իրողությունը տարբեր ձևով են նկա-րագրում՝ մոտենալով տարբեր կողմերից և ուշադրություն դարձ-նելով երևույթի տարբեր կողմերի վրա:

Բայց մենք մի կողմ ենք թողնում Կյուլենսերյանի «անպատ-ճառ դայն պիտի ունենար յուր ձեռքին» կամ «սա կրնար իր ձեռքն ունենալ Փարպեցու Պատմությունը» թեական ենթագրությունները, որոնց հավանականությունը ամենևին ոչնչով չի գերազանցում նրանց անհավանականությունից, և անցնում ենք նրա բերած նմանությունների հարցին: Կյուլենսերյանն ասում է, որ երկու պատմագիրների նմանությունները միօրինակ չեն. Եղիշեն փոփո-խում է Ղազարի մոտ եղածը: «Այն հատվածները, որոնք ընդար-ձակ են Փարպեցու քով, զանոնք կոեզմե վարդանանց պատմագիրը և փոխադարձաբար...»: Հետևում է 12 օրինակ, որոնք սակայն բնավ ապացուցական դրություն չունին: Մեր ասածը ակնհայտ-նի կացուցանելու համար դենք այստեղ դրանցից մի քանիսը.

Փ ա ր պ ե ց ի

«Աստուածք հոգւոցն գիւտս ջերմա-
գոյնս ևս գրեն և կամին տեսանել...
(էջ 117). ևս առաւել պարտիմք և ընդ
գիւտ ամենեցուն հոգւոց հոգալ և գտա-
նել և եթէ յանկարծ ծուլացեալ գտա-
նիմք յայսպիսի մեծ հոգոգութենէ, տե-
ղեկացեալք յօրինաց մերոց թէ ծանր
պատուհաս կրեւոց եմք յաստուածոցն»
(էջ 122):

Ե Ղ Ի Շ Ե

«Մանաւանդ զի և առաջի
աստուծոյ վասն ձեր համարս
ունիմք տալ»:

Այս պարզ նախադասությունն ասելու համար կարիք կա՞ր, որ Եղիշեն Փարպեցու գիրքն ունենար աչքի առաջ և նրա երկու իրարից բավական հեռու ընկած էջերից քաղեր այդ միտքը մարդ-կանց աստծու առաջ պատասխանատու լինելու մասին: Կարծում ենք՝ ո՛չ: Մանավանդ որ Աստվածաշնչին քաջ ծանոթ Եղիշեի մրտ-քում այդ առթիվ կարող էին ուրվանշվել Մատթ., ԺԶ 36, Հուովմ., ԺԴ 12 և Եբր. ԺԳ 17, որտեղ թեև այլ կապակցությամբ ու իմաստով, բայց խոսքը դարձյալ աստծու առաջ «համար» տալու մասին է: Պետք է նկատի ունենալ նաև, որ Եղիշեն աստծու առաջ «համար» տալու մասին խոսում է նաև VIII յեղանակում. «Այլ է

որ համարս խնդրէ ի մէնջ և վասն արտաքնոց և վասն ներքնոց» կամ «Տալոց հատուցանելոց ես վրէժ թագաւորան քով յանկաշատ ատենին Աստուծոյ» (Նղիշե, Թիֆլիս, 1913, էջ 221 և 226):

էջ 210—211. «Եւ արին Վարդան տէրն Մամիկոնէից բաժանեալ զիւր գունդն յերիս առաջս»:

էջ 214. «Իսկ զօրացն Պարսից որք անկան ի պատերազմին յաւուրն յայնմ իկ, զոր ստուգիւ համարեալ պատմեցին մեզ տեղեկացեալք ի զօրագլխացն Պարսից, երբե հազար հինգհարիւր քառասուն և չորս այր»:

էջ 304. «Տէ՛ր Յիսուս. ընկալ զոգիս մեր»:

«Իսկ արին Վարդան յառաջ մատուցեալ և զաւագանին հարցանէր և միարան ամենեցուն խրատու զլօրագլուխսն կարգէր այսպէս»:

«Իսկ ի կողմանէ ուրացելոցն անկանէր յայնմ աւուր երեքհազար հինգ հարիւր քառասուն և չորք այր»:

«Տէ՛ր Յիսուս, ընկալ զոգիս մեր ամենեցուն և խառնեալ զմեզ ի գունդս սրբոց քոց»:

Այսքանը բավական ենք համարում: Մենք ընտրեցինք, տեղը խնայելու համար, ամենակարճ հատվածները, բայց մյուսներն էլ նույն բնույթի են: Կարելի է միայն զարմանալ, որ այսպիսի ոչինչ չասող նմանութիւններով ուղում են տպացուցված համարել Նղիշի կախումը Ղազարից, մինչդեռ այդ օրինակների հիման վրա կարելի է նույնպիսի, եթե ոչ ավելի մեծ իրավունքով տեսլ, թե Ղազարն է արտագրել Նղիշից: Պարզ չէ՞ միթե, որ պարսիկների կողմից ընկածների թվի առթիվ ասված «զոր ստուգիւ համարեալը» հետո ավելացրած բացատրութիւնն է մի հեղինակի կողմից, որ իր առջև ունեցել է միայն թիւը: Այլընտրել է մասնավոր «Տէր Յիսուս, ընկալ զոգիս մեր»-ը մեջ բերելը, որը Հիսուսի մահվան ժամին արտասանած «Հայր, ի ձեռս քո աւանգիմ զհոգի իմ» բառերի ձևափոխութիւնն է (Ղուկ. ԻԳ 46), որը տեսլ է նաև Ստեփաննոս Նախավկան իր մահվան ժամին— «Տէր Յիսուս, ընկալ զոգի իմ» (Գործք Առաք. Է. 58), տեսլ է Սահակ Պարթևն իր մահվան րոպեին (տե՛ս Կորնուս, հրատ. Մ. Աբեղյանի, էջ 38), և որը կարելի է գտնել նաև վկայաբանական գրվածքներում իբրեւ նահատակվածների վերջին խոսքը (տե՛ս Վկայք Արեւելից, էջմիածին, 1921, էջ 164, երանելի Յեղանդուխտի խոսքերը՝ «Դու, տէր, ընկալ զհոգի իմ»):

Բայց սրանով չբավարարվելով՝ Կյուլեսիքյանը բերում է

«փոփոխութենն ընդօրինակված նմանություններու ուրիշ խումբ մ'ալ, ավելի հետաքրքրական»։ Մենք հնարավորություն չունենք և միտք էլ չկա այդ բոլորը մեջ բերելու, բայց մի երկուսի վրա այնուամենայնիվ անհրաժեշտ է մի փոքր կանգ առնել։

Փ ա ր ա յ ն ք ի

1. «Արդ՝ բանի՞ աշխարհք են, որում դուր իշխէր աստուածաբար».. և այլն։

2. «Այսոքիկ ամենեքեան հայկական պոսքս և ի պատուական երիցանց սուրբն Ղեռնդ, և խորէն ի Մրենոյ, և Դաւիթ, և այլ պատուական երիցունք և այլ վանականք բազումք... այսոքիկ ամենեքեան աւագ տանուտեարք, հանդերձ աւագ սեպհօք և բարեկաշտ հայկականութիւն և աւագ բահանայիւք և վանականօք, պատասխանի հրովարտակին գրէին»։

3. «Մի ոմն յՈստանիկ տանէն, որում անուն էր Զանգազան, ... խէր յամանց զխորհեալսն Հայոց և երթեալ վաղվադակի պառմէր նմանոյն իւրում վասակայ, Որոյ բանից իրազգած եղեալ նենդաւոր քսութիւն՝ աւագ նախարարն Հայոց կալեալ զնա ի զեօղն որ կոչի Արծակ, տարեալ կապեցին ի միսում ես ի զեօղ յանուանեալ Բերդկունս, ի նմին Բաղրեւանդ դաւառի, զոր և յետ քաղում աւուրց՝ ըստ արժանի գործոց իւրոց անօրէնութեանց՝ բարկոծեալ սատակեցին»։

4. «Եւ այսպէս յօրինեալ զճակատն, և յաստուծոյ խնամոն ապա- ինեալք՝ յարձակեցան ի վերայ թըշնամեացն։ Յորս նախադոյն յառաջեալ ի տեղի մարտին Կամսարականն Արշա- լիք և Մուշ սեպուհն Դիմաքսնիւց, որք յանդիմտութենէ տեղացն զիսկեցան թանձրախոր սաստիկ մօրից... (պատմում է տգիմի մեջ ընկզմվելը, Մուշ Դիմաքսյանի

Ե Ղ Ի Չ Ե

«Աշխարհն Հայոց, Վրաց և Աղուանից, և Կինաց, Մաղէից և Կորդուաց, Աղձնեաց» և այլն։

«Այս ամենայն հայկականութեւ և բորեպիսկոպոսք և պատուական երիցունք ի տեղեաց տեղեաց հանդերձ սուրբ ուխտի, եկեղեցւոյ, միարանք և միահաւանք, միահամուռ ժողովեալք ի խաղաղութեան տեղին յԱրտաշատ, հաւանութեամբ մեծամեծ նախարարացն և ամենայն բազմութեամբ աշխարհին արարին նամակին պատասխանի»։

«Իսկ մի ոմն ի նախարարացն որ անդր զիսկեցաւ, էր ի նոցա խորհրդի, և ոչ միարանեաց բնդ նոսա ի մեծ վկայութիւնն և անդէն առժամայն ի նոցունց ի տեղեւոյն բարկոծեցաւ, և ահ մեծ անկաւ ի վերայ ամենեցունց»։

«Եւ զայս ասելով՝ խումբ արաբեալ յարձակէին. և զաջ թին բեկեալ՝ զձախոյ կողմամբն արկեալ, և սրոյ ճարակ զամենեւեան տային ընդ երեսս դաշտին, և փախստական առնէին մինչև յամուր տեղիս մայրեացն առ խորագոյն դարբւրն Լոյնաս զետոյ... (այսպէս պատմում է նախա-

սպանվելը, Արշավրի. Լինաց թագավորի
նորորդ Վուրկին սպանելը և հետո նո-
րից ձի նստելը) ... և զարհուրեցուցեալ
զթե իւրոյ կողման թշնամեացն՝ փա-
խըստական առնէր»:

5. «Թէ արդ ստեաց անօրին վա-
սակ ուխտին աստուծոյ... և զքեղեանն
ամբողջն Հայոց ի բաց կալաւ»...
(պատմում է Մամիկոնյան և Կամսա-
րական և այլ տոհմերի երեսաներին
հալածելն ու Սյունյաց բերդերը տա-
նելը և ապա Պարսից թագաւորի մոտ
ուղարկելու մտադրութեան մասին):

Այսքանը բավական ենք համարում: Այս տիպի «նմանու-
թյունների» մասին Կյուլեսերցանն ասում է (էջ 191). «Ահա խումբ
մը նմանություններ ալ, որոնք նույնություններ են իրապես: Վար-
դանանց պատմագիրն իր առջին ունի աղբյուր մը, կհետևի անոր
ընթացքին և կարծես յուր հետքերը խոտորցնելու արվեստական
միջոցներ ի գործ կդնէ: Ինչ որ յուր աղբյուրի մեջ որոշ է, զայն
ընդհանուր բացատրութեամբ մը կփոխանակէ. հակառակ հանվտնի
եղած հիշատակությունները, ըլլա՛ նախարար կամ իշխան, ըլլա՛
եկեղեցական, պաշտոնի տնտեսներով կբացատրէ և փոխադար-
ձաբար: Երբ Փարսիցի բերդեան կըսէ, ինքը քանի մը բերդերու
անուն կշարնէ» և այլն:

Մեզ թվում է, սակայն, որ աշատեղ ևս Կյուլեսերցանը բոլոր-
ովին սխալված է և նրա բերած օրինակներն ամենևին չեն ապա-
ցուցում նրա կանխակալ թեզիսը: Մենք չենք խոսում առաջին օրի-
նակի մասին, որ բնավ ոչինչ չի ապացուցում. բայց պետք է
հարցնել երկրորդ օրինակի վերաբերմամբ՝ մի՞թե Նղիշեն երեց-
ների մասին խոսելիս իր «աղբյուրի» մեջ գտնելով իր տմենասի-
րելի հերոսներից մեկի՝ Ղևոնդ երեցի անունը, կջնջի: այն և «սյուշ-

բարներից մեկին ձիուց վայր
դնելը, Մուշի սպանվելն ու Գալ-
րիկի վերավորվելը, Վուրկի սպա-
նությունը) ... և դրադուր համ-
հարուս նորին ընդ նմին սատա-
կէր»:

«Դուժկան հասանէր... վասն
աստատմբին Վասակայ, չետս
կացեալ յուխտէն քրիստոնէու-
թեան և աւերեալ զբաղում տե-
ղիս Հայոց աշխարհին, մանա-
ւանդ զձմերոցս արբունի, որ
կայեալնք զօրացն էին՝ զԳառնին
և զԵրամօնս և զԴրասհանա-
կերտն՝ զմեծ Դաստակերտն,
զՎարդանաշատն և զամուրն Օշա-
կան... (հետևում են մյուս բեր-
դերի անունները, որ դրավել էր
Վասակը) ... աւերեալ և հրձիւ
արարեալ և զամենեցուն ձեր
զընտանիս փախուցեալ մերժեալ
յէրաքանչիւր բնակութենէ»:

տոնի տիտղոսով» միայն կբացատրենք՝ «յուր հետքերը խոտորցր-
նելու համար», այն Նղիշեն, որ նույն Արտաշատի ժողովի առթիվ
մեկիկ-մեկիկ բերում է բոլոր ներկա եղող հպիսկոպոսաների անուն-
ները, առանց վախենալու, որ «աղբյուրի» մեջ էլ այդ ցուցակը կա-
նվ, վերջապես, Արտաշատի անունը որտեղից հանեց Նղիշեն,
եթե Ղազարն է նրա աղբյուրը: Չէ՞ որ Ղազարը Արտաշատի անունը
չի տալիս: Ո՛ւր է այստեղ «նույնությունը»:

Այնուհետև, 3-րդ օրինակի մեջ ոչ մի նույնության կամ նույն-
իսկ նմանություն մասին չի կարող խոսք լինել. դրանք անշուշտ
բոլորովին տարբեր գեպքեր են, կա՛մ ամենաշատը, եթե խոսքը
նույն գեպքի մասին է, նրա մասին հղած պատմության բոլորովին
այլ վարիանտներ են հասել երկու պատմիչներին և նրանք իրա-
րից անկախ օգտագործել են այդ վարիանտները: Ղազար Փարպե-
ցու ասելով՝ Զանգազանը ուրիշներից լսում է Հայոց խորհուրդը և
գնում-պատմում է Վասակին: Այս իմանալով՝ հայ նախարարնե-
րը բռնում են նրան Արծակ գյուղում, բանտարկում Բերդկունքում
և շատ օրեր անցնելուց հետո քարկոծելով սպանում որպես մատ-
նություն պատիժ: Իսկ Նղիշեն պատմում է, թե նախարարներից
մեկը, ուր հենց խորհրդի մեջ էր, չհամաձայնեց նրանց հետ և,
որպեսզի գաղտնիքը վաղաժամ չբացվի, տեղնուտեղը քարկոծվեց
միաբանվածների կողմից որպես նախազգուշական միջոց: Ո՛րն է
այստեղ «նույնությունը» կամ թեկուզ «նմանությունը»:

4-րդ օրինակը նույնպես ավելի շուտ ապացուցում է Նղիշեի
ինքնուրույնությունը, քան թե կախումը: Այնտեղ կա ուշադրության
արժանի ռազմագիտական մի դարձվածք, որ շունի Ղազար Փար-
պեցին, և որը ցույց է տալիս Նղիշեի՝ գեպքերին ավելի մոտիկ,
ծանոթ և հմուտ լինելը: Այդ դարձվածքն է՝ «ղաջ թևն բեկեալ,
զձախոյ կողմամբն արկեալ և սրոյ ճարակ ղումենսեան տային
ընդ երեսս դաշտին և փախստական առնէին մինչև յամուր տեղիս
մայրեացն առ խորագոյն դարեւքն կոփնաս դետոյ»: Սրա հանդեպ
Ղազար Փարպեցին պատմում է Արշավիր Կամսարականի ճահճ-
ների հանդիպելու, նրա մեջ խրվելու և այստեղից՝ մի մուկը մորի
մեջ թողած՝ «միամոյկ տղմաթաթաւ հանդերձ ամենայն զինուն
հանեալ զերիվարն ի ցամաք» վիպական պատմությունը, որ ան-
շուշտ հետագա ճոխացման բնույթ ունի:

Վերջապես, 5-րդ օրինակը: Ղազար Փարպեցին ասում է
միայն, թե Վասակը գրավել է բիրդերը, իսկ Նղիշեն մեկ-մեկ
լվում է, թե ո՛ր բիրդերն է գրավել: Ի՞նչպես կարող է սրանից

հետեւել, թե Եղիշեն Ղաղարից հետո է գրել և ձեռքին ունեցել է Ղաղարի դործը, ինձ համար բոլորովին անհասկանալի է: Ընդհակառակը, որ Եղիշեն մեկիկ-մեկիկ թվում է գրաված բերդերը, այդ ցույց է տալիս, որ նա ժամանակով ավելի մոտ է նկարագրվող անցքերին և այդ բերդերից յուրաքանչյուրի անունը նրան որևէ բան է ասում, մինչդեռ 40—50 տարի հետո դրող Փարպեցուն լիովին բավական էր ասել միայն, որ Վասակը գրավել է բերդերը՝ առանց մանրամասնությունների մեջ մտնելու: Մենք, որ ապրել ենք առաջին իմպերիալիստական պատերազմը, նաև ապրել ենք Հայրենական մեծ պատերազմը, տեսել ենք և լավ գիտենք, որ պատերազմի ժամանակ և նրանից քիչ ժամանակ անցած՝ նրա բոլոր մանրամասնությունները, գրաված թեկուզ և փոքր քաղաքների ու բերդերի անունները մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում և բերնեբերան են անցնում, իսկ երկար ժամանակ անցնելուց հետո՝ այդ մանրամասնություններն ու անունները աղոտանում ու մոռացվում են և միայն ընդհանուր պատկերն է մնում: Եվ ժամանակակից պատմագիրներն էլ, իհարկե, դեպքերի մասին ավելի մանրամասնություններ են հիշում ու անուններ մեջ բերում, քան հետագա պատմագիրները, որոնք պատմական դեպքերը գիտում են թռչնասլաց բարձունքից և տեսնում ու նկարագրում են միայն ընդհանուր բնորոշ գծերը:

Այսպիսով, քննարկելով Կյուլեսերյանի հիմնական փաստարկումները, մենք դալիս ենք այն եզրակացության, որ շնայելով իր բոլոր ճիգերին, նրան չի հաջողվել ապացուցել իր թեզիսը Եղիշեի ականատես պատմագիր չլինելու և Ղաղար Փարպեցուց օգտված լինելու մասին:

Սրանով վերջացնում ենք մեր ասելիքը Կյուլեսերյանի ուսումնասիրության մասին՝ հատկապես Եղիշեի և Ղաղար Փարպեցու առնչության վերաբերյալ: Բայց նախքան Եղիշեի և Ղաղար Փարպեցու փոխհարաբերության այս կնճառոտ խնդիրը թողնելը՝ մենք կուզենայինք բանասերների ուշադրությունը հրավիրել մի կետի վրա, որ մինչև այժմ, որքան մեզ հայտնի է, գիտողության չի արժանացել, բայց սրը կարող է այս խնդրի վրա պայծառ լույս սրբել: Մեր ասելիքը վերաբերում է այն տեղին, որտեղ երկու պատմագիրների մեջ էլ խոսք է լինում Ղևոնդ երեցի հիվանդառ լինելու մասին:

Եղիշեն այդ կետը պատմում է ութերորդ զլխում (Ղուկասյան Մատենադարան ԺԱ, Թիֆլիս, 1913, էջ 219—224) հետևյալ ձևով.

Դեկտեմբերի 1-ին Ստամբուլի Սահակ եպիսկոպոսին և Հովսեփին, որ չհամառեն իրենց մոլորության մեջ, Ղևոնդ երեցի մասին ասում է. «Ես դիտեմ, զի ի հրապոյր առնդ այդորիկ ելեալ էք դուք. քանզի ինքն ախտացեալ է մարմնով և ձեռնարկութեամբ բժշկաց չի բոլորեալ առողջութիւն, և հիւանդոտ կենօք ձանձրացեալ է, և փափագէ ի մահ քան ի կեանս»: Սրան նախ պատասխանում է Հովսեփը, որը շփոթելով Ղևոնդ երեցի ունեցած դերը, ավելացնում է. «Իսկ եթէ սա ձանձրացեալ իցէ ելանել յախտալից մարմնոյս, առաւել ևս մեք ամենեքեան. զի չի՞ ոք ամենեկին ի ծնունդս կանանց՝ որ ունիցի զմարմինս առանց ցաւոց շարշարանաց»: Հետո էլ Ղևոնդ երեցն է նույն մտքով անդրադառնում իր հիվանդոտ մարմնին, պաշտպանում ու գովում է բժշկության արվեստը և հայտնում, որ շարշարված ու հիվանդոտ մարմինը նրա հոգու առողջության նշանն է:

Նույնը պատմում է նաև Ղազար Փարպեցին (Տիփլիս, 1904, էջ 79—81), որ այս խոսակցութիւնն անել է տալիս Միհրնէրսեհի և ավագանու առջև: Այստեղ, Ղևոնդ երեցի տված բացատրութիւններից հետո, որին բարձրաձայն իրենց հավանութիւնն են հայտնում մշտաները, Միհրնէրսեհը զայրացած նրանցից պահանջում է՝ «Բայց դուք դիտել տուք մեզ, թէ և ձեր նո՞յն բանք են, դուք մահապարտդ այդ իշխեաց աներկիւղ համարձակութեամբ յանդգնել և խոսել տուա՞յի մեր» (էջ 81): Մինչև այստեղ ամբողջ դատարարութեան ժամանակ դեռ ոչ մի խոսք չի եղել Ղևոնդ երեցի հիվանդ կամ ցավազար լինելու մասին: Եվ ահա հանկարծ Հովսեփն ու Սահակը իրենց պատասխանի մեջ իրենց համամիտ ու համախորհուրդ լինելը հայտնելով Ղևոնդ երեցի ասածներին՝ ավելացնում են «Իսկ դու ախտիւ դառնութեան առ զայրացմանդ թշնամանեցեր դու: Երանի՜ այնոցիկ, որ մտաց աշօք սրտեսք իցեն և արդարահայեցք. այլ մարմնական ախտի մեծամեծք ըմբռնեալ տկարանան, է զի և կրտսերք. և դուք զոք այդպիսի ախտի մի՞ զայրագնեալ քշնամանէ՞ք, զի դուք էք արժանի եպրտանաց բազմաց» (էջ 81): Քանի որ Ղազար Փարպեցու մեջ Միհրնէրսեհը, նաև հետագա դատարարութեան ժամանակ, վեհանշնայուհի, ոչ մի խոսք չի ասել Ղևոնդի հիվանդոտ լինելու մասին, ո՞րտեղից դուրս եկավ Հովսեփի և Սահակի կողմից այս կշտամբանքը Միհրնէրսեհի հասցին: Արեւի պէս պարզ է, որ Ղազար Փարպեցու աղբյուրի մեջ Միհրնէրսեհը կամ վեհանշնայուհի որեւէ նման դարձվածք Ղևոնդի հիվանդոտ լինելու մասին ասել է, որ Փարպեցին անուշադրու-

թյամբ բաց է թողել, առանց ղդալու Հովսեփի ու Սահակի պատաս-
խանի և կշտամբանքի անհարիրությունը նախորդին: Այա պարզ
է նաև, որ այստեղ ոչ մի դեպքում Նղիշեն չի կարող Փարպեցուց
օգտված լինել, այլ պետք է առնվազն ընդունել, որ մեր այժմյան
Նղիշեն ու Ղազար Փարպեցին մի հրորդ աղբյուր ունեն իրենց
առջև, և շատ հավանական է, որ այդ աղբյուրը մեր այժմյան Նղի-
շեի սկզբնագիրն է կամ նախատիպը, որը հետագայում խմբա-
գրվելով ու փոփոխվելով՝ ընդունել է իր այժմյան կերպարանքը:

գ. Անցնում ենք Նիկ. Աղոնցի մի դիտողությանը, որը նույն-
պես պատճառ է դարձել Նղիշեին VI դարի մատենագիր հռչակե-
լու: Աղոնցը իր «Армения в эпоху Юстиниана» (СПб., 1908)
հմտալից ուսումնասիրության մեջ, խոսելով հունաց բաժնի Հա-
յաստանում գտնված Վասակ Մամիկոնյանի զործակցության մա-
սին մարդպան Վասակ Սյունու հետ, այն կարծիքն է հայանում,
թե դուցե Նղիշեի հիշած Վասակ Մամիկոնյանն այն Վասակն է,
որը 536 թվի ապստամբության ամենագործունյա անդամներից
մեկն էր և կանգնած էր նաև հայ իշխանների Պարսից թագավոր
Խոսրով I-ին ուղարկած պատգամալորության ղլուխ: Այսպիսի
կարծիք հայտնելու համար նրան հիմք են ծառայում Վասակ Մա-
միկոնյանի մասին Նղիշեի ասած հետևյալ խոսքերը. «Այրն այն
սպարապետ էր Ստորին Հայոց և հաւատարիմ զօրացն Հոռովմոց
ի սահմանին Պարսից» (IV յեղանակ): Որովհետև, ինչպես ասում
է Աղոնցը, «հայտնի է, որ ո՛չ սատրապություններում և ո՛չ էլ
Ներքին Հայաստանում կայսրները զորք չէին պահում և սահման-
ների, ինչպես նաև երկրի պաշտպանությունը հանձնարարված էր
տեղական ուժերին, կիպ մինչև 529 թվականը, երբ Հուստինիանոս
կայսրն առաջին անգամ նշանակեց Հայաստանի ստրատեգ և նրան
ենթակա երեք դուկեր: Քանի որ պատմագիրը խոսում է Հայաս-
տանում հղած հռոմեական զորքերի սպարապետի մասին, հասկա-
նանք այս ստրատեգի թե դուկերից մեկի իմաստով, նրա երկր չի
կարող 529 թվից առաջ գրված լինել» (էջ 125 և 126 ծանոթագրու-
թյուն):

Գլխավորապես Աղոնցի այս կարծիքի հիման վրա Աբր. Զա-
մինյան (Հայ գրականության պատմություն, Ա. մաս, Նոր Նախի-
ջևան, 1914, էջ 99) Նղիշեին համարում է VI դարի առաջին կեսի
հեղինակ, որը ո՛չ միայն Վարդանին ժամանակակից չէ, այլև մեծ
դեպքից 20—30 տարի հետո է ծնվել: Սակայն Զամինյանը տարօ-
րինակ կերպով միևնույն ժամանակ այն կարծիքն է հայտնում, թե

այս ենթագործընթացները չեն հակասում Եղիշեի դեպքերին ականատես եղած լինելու մատնանշումները: Նրա ասելով՝ «Այդ խոսքերն արձագանք են պարսկական այն հալածանքներուն, որոնք երբեք դադարում չունեին և միապես կշարունակվեին Վարդանանց տոհմներեն մինչև մեր հեղինակի ապրած ժամանակները VI դարուն առաջին քառորդը, զեթ մասնավոր դավառներու մեջ: Ի նկատի առնելով Եղիշեի ոգին՝ կարող չենք վերոհիշյալ բառերու մեջ կեղծիք տեսնել. հեղինակը պարզաբար կռվել ասել, թե ինքը ընդհանրապես ծանոթ է պարսկական հալածանքներուն և անձամբ իսկ փորձած»։ Այսպիսի բռնազբոսիկ բացատրությունն, իհարկե, բոլորովին անընդունելի է. ի՞նչպես կարող է դեպքերից 20—30 տարի հետո ծնված մարդը գրել, թե նա ականատես է եղել իր ծննդից առաջ կատարված դեպքերին և այդ կեղծիք չափով համարվի, բոլորովին անհասկանալի է: Սակայն վերագառնանք Ն. Ադոնցի դիտողությունը:

Նախ, 529 թվին ստրատեգություն հաստատելը բոլորովին չի ժխտում, որ մինչև այդ թվականներն էլ բյուզանդացիները պահպանում էին իրենց պետության և իրենց ենթարկված Հայաստանի սահմանները պարսից պետության դեմ. այդ զորքերը կազմվում էին տեղական ուժերից և չէին մտնում բյուզանդական զինվորական կազմակերպության մեջ նեղ մտքով առած: Նրանք հատուկ սահմանապահ զորքեր էին: Բայց նույնիսկ տեղական ուժերից կազմված հատուկ սահմանապահ զորքերն էլ պետք է որ իրենց զորապետն ունենային: Իսկ ի՞նչ առևտն կարող էր առաջ պարսկական Հայաստանում ապրող և գրող հայը այդ զորապետին, եթե ոչ ընդհանուր գործածության մեջ գտնվող և քաղաքացիություն ստացած «սպարապետ» անունը: Չէ՞ որ Եղիշեն I գլխում նույն սպարապետ անունով է կոչում նաև հույն զորավար Անատոլիոսին: Այնուհետև, պետք է ուղղակի ասել, որ Ադոնցը սխալ է հասկացել Եղիշեի համապատասխան հատվածը, ասելով թե՝ «Պատմագիրը [Եղիշեն] խոսում է Հայաստանում եղած հռոմեական զորքերի սպարապետի մասին»: Եթե պատմագիրը Վասակ Մամիկոնյանին համարել Հայաստանում եղած հռոմեական զորքերի սպարապետ, այն ժամանակ նա «Այն այն սպարապետ էր Ստորին Հայոց» բառերի վրա չէր ավելացնի «և հավատարիմ զօրացն Հոռովմոց ի սահմանին Պարսից»։ որովհետև նախ՝ հռոմեական զորքերի սպարապետի համար անմտություն է ասել, թե նա հավատարիմ կամ վստահություն ներշնչող անձ էր հռոմեական զորքերի համար

պարսից սահմանագլխին և երկրորդ՝ չէ՝ որ հռոմեական զորքեր չկային պարսից սահմանի վրա, էլ ի՞նչպես կարող էր Վասակ Մամիկոնյանը նրանց սպարապետը լինել: Վերոհիշյալ հատվածը մենում է, ուրեմն, միայն այն մտքով հասկանալ, որ Վասակ Մամիկոնյանը եղել է Ստորին Հայոց տեղական ուժերից կազմված սահմանապահ զորքերի սպարապետը, որը և իբրև ազգպիսին կարող էր հռոմեական զորքերի կողմից որպես հավատարիմ ու վստահելի անձ ճանաչվել⁵:

Այս դիտողությունների վրա պետք է այժմ ավելացնել նաև այն, ինչ որ մեզինից միանգամայն անկախ ասում է ակադ. Մ. Աբեղյանը⁶ նույն հարցի մասին, մասնավորապես նրա հենց նույն Ադոնցի գրքից բերված վկայությունները, որ Հուստինիանոս կայսրը, ճիշտ է, հիմնել է 529 թվին ստրապեզի պաշտոնը, բայց դուքսերի պաշտոնը Հայաստանում գոյություն է ունեցել Հուստինիանոսից շատ առաջ, և ուրեմն, «Ստորին Հայոց» սպարապետ հորջորջումը կարող է հենց Հայաստանի Մելիտինեում նստող դրսսին վերաբերել, որն իհարկե տեղական զորքերի հրամանատարն էր: Բացի այդ՝ չէ՝ որ հենց Կորյունն էլ «Հայաստանի սպարապետ» բառերով է բնորոշում Մելիտինեում նստող դրսսին: Ինչո՞ւ պետք է Նդիշեի «սպարապետ» բառը գործածելուց ազգպիսի ծանրակշիռ եզրակացություններ հանվեն:

Այսպիսով, Վասակ Մամիկոնյանի սպարապետ կոչվելը և Նդիշեի համապատասխան հատվածը ոչ մի կապ չունի 529 թվին ստրապեզություն հաստատելու կամ դուքսի պաշտոնի հետ և ոչ

⁵ Հմմտ. Dr. K. Güterbock. Römisch-Armenien und die römischen Satrapen im vierten bis sechsten Jahrhundert. Königsberg i. Pr. 1900, էջ 36 „Römische Truppen waren auch in den Satrapengebieten nicht stationiert... Die Kaiser erachteten es für ausreichend, den Grenzschutzdienst gegen Persien von den Satrapen selbst und ihren Leuten versehen zu lassen. Selbst das unmittelbar an der persischen Grenze gelegene Maptropolis hatte noch unter Kaiser Anastasius keine römische Besatzung. Vorübergehende Einfälle der Barbaren mussten die Satrapen abwehren, im Falle eines Krieges aber Hilistruppen stellen und mit ihnen zum römischen Heere stossen“. Նույնպիսի փոխհարաբերություններ էին իշխում անշուշտ նաև Նդիշեի հիշած Ստորին Հայքում:

⁶ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականությունից պատմություն, Երևան, 1944, էջ 294—297: Մեր հոլովածը Ադոնցի վերահիշյալ դիտողության մասին գրվել է 1942 թ. հունվարին և լույս է տեսել ակադ. Մ. Աբեղյանի գրքից մոտ մի տարի անց:

մի դեպքում չի կարող հիմք ծառայել Եղիշին իր բնական տեղից VI դար տեղափոխելու համար, մանավանդ որ առհասարակ էլ սխալ է մի բառից այդպիսի մեծ եղրակացություններ հանելը, եթե ուրիշ ստիպողական հանգամանքներ չկան. իսկ այդպիսինները տվյալ դեպքում լիովին բացակայում են:

Ապա, անկախ այս հանգամանքից, պետք է ուշադրության առնել այն, որ վասակ Մամիկոնյանին վերաբերող հատվածը Եղիշի մեջ շատ խառն ու անկարգ դասավորություն ունի. օրինակ՝ հենց միայն սուտ քահանաներին վերաբերող հատվածը կրկնվում է երկու անգամ և երկրորդ անգամ ընկել է Հունաստան ուղարկված թղթերի և նրանց թողած ազդեցության ամփոփումը տվող բառերի միջև: Ուստի և պետք է ենթադրել, որ այն կարող է նաև հետագայի ընդմիջարկություն լինել: Բացի այդ, Եղիշին III գլխում պատմում է, որ հայերը բյուզանդացիներից օգնություն են խնդրում պարսիկների դեմ կռվելու համար և հատուկ հրովարտակ են ուղարկում Թեոդոս կայսրին Հովսեփ կաթողիկոսի, վասակ մարգալանի, Ներշապուհ Ռմբոսյանի և վարդան սպարապետի ստորագրությամբ: Մի մարդ, որ պաշտոնական ձևով ապավինել էր այդ օգնությանը և խնդրել թի «գուր ևս ի ձևն առջիք զմեզ... եթե սակավիկ մի հեղգայք, գուցէ բաղում և այլ աշխարհաց հասանիցէ տապ բոցոյ սորա», էլ ի՞նչպես կարող էր դրանից մի քանի ամիս շանցած ու պատասխան չստացած՝ կայսեր թագավորանիստ քաղաքը նորից թղթեր ու «հրովարտակներ» գրել ու մոլորեցնել հույներին, թե բոլոր հայերը միաբանել են իրեն հետ և Պարսիկների դեմ ոչինչ չունին: Ինչո՞ւ պետք է հույները հավատային այդպիսի մարդուն: Մեզ թվում է այդ պատճառով, որ Եղիշիի նախնական բնագիրն այստեղ աղավաղվել է, փոփոխություն է ենթարկվել հետագա խմբագրողի կողմից և գուցէ VI դարում սարող վասակ Մամիկոնյանին վերաբերող գործողությունները վերագրվել են V դարին:

Հարկ ենք համարում այստեղ ավելացնել նաև այն, որ Ն. Ադոնցը, հայտնելով այն կարծիքը, թե «Եղիշին մեր ձեռքը գտնված խմբագրությամբ չի կարող VI դարից առաջ գրված լինել», միաժամանակ ընդունում է, որ Եղիշիի պատմության մեջ շատ խնդրանքներ էլ կան, որոնք չեն կարող աղբյուր ունեցած լինել Ղազար Փարպեցուն: Ուստի Ադոնցը ենթադրում է, թե Եղիշին այդ կետերը քաղել է մի երրորդ աղբյուրից (Адонц, «Марзбан Васак

перед судом истории». Записки Вост. Отд. Имп. Русск. археолог. общ. XV, СПб., 1904, էջ 0122—0130):

դ. Մեզ մնում է, վերջապես, խոսել Նդիշի «Վարդանանց պատմության» վերաբերյալ վերջին և ամենաընդարձակ քննադատական ուսումնասիրության մասին, որը պատկանում է Վիեննայի Մխիթարյան Ն. Ակինյանի գրչին: Ն. Ակինյանն իր ուսումնասիրությունը նախապես տպել է «Հանդես ամսօրյայի» 1931—1937 թվականների համարներում (վերջին հոդվածը ղետեղված է 1937 թվի նոյեմբեր—դեկտեմբերի համարում, տակը գրված է «շարունակելի», բայց այդ շարունակությունը չկա այլևս ո՛չ 1938, ո՛չ 1939 և ո՛չ էլ 1940 թվի 1—6 համարներում, որոնք եղել են իմ ձեռքին): Հոդվածների էջերը «Հանդես ամսօրյայում» չենք մատնանշում, որովհետև նրանց թիվը շատ մեծ է և բացի այդ Ն. Ակինյանն իր ուսումնասիրությունը հրատարակել է նաև առանձին, երկու հատորով («Նդիշ վարդապետ և յուր Պատմությունն Հայոց Պատերազմին»: Քննական ուսումնասիրություն, հատոր Ա, Վիեննա, 1932, 8°, ԺԲ+399: Աղգային Մատենադարան № 133 և հատոր Բ, Վիեննա, 1937, 8°, 401—806: Աղգային Մատենադարան № 140): Երկրորդ հատորով վերջանո՞ւմ է արդյոք Ակինյանի ուսումնասիրությունը թե ոչ, չենք կարող ասել, որովհետև այդ գրքի լույս տեսնելու հայտարարությունը տպված է «Հանդես ամսօրյայի» 1937 թվի հունվար-մայիս միացյալ համարի շապկի վերջին էջի վրա, իսկ նույն թվի նոյեմբեր-դեկտեմբեր համարում դեռ կա, ինչպես ասացինք, մի շարունակելի հոդված էջ 533—558:

Իմ մտքով անգամ չի կարող անցնել թեկուղ՝ ամենահամառոտ խոսքերով ուրվագծել Ակինյանի այդ ստվարածավալ հատորների բովանդակությունը և տպա անցնել իմ առարկություններին նրա փաստարկությունների առթիվ, որովհետև այդպիսի աշխատանքը կպահանջեր ինձնից առնվազն հինգ անգամ ավելի ծավալ, քան այն երկու-երեք մամուլն է, որ տրամադրված է ինձ այս ամբողջ առաջաբանի համար: Ուստի ես, ցավոք սրտի, ստիպված եմ բավարարվել միայն մի քանի ամենակարևոր կետերը մատնանշելով և դրանց առթիվ իմ առարկությունները բերելով:

Ակինյանը նույնպես, նախորդ քննադատների նման այն կարծիքի է, որ Նդիշն կարդացել և առատորեն օգտվել է Ղազար Փարպեցուց, որը դեպքերը նկարագրում է իրականությունը համապատասխան, մինչդեռ Նդիշն, իբր, կույրի նման խարխափում է խավարում: Այժմյան Նդիշն մի անշնորհ, անճարակ, հակասու-

Բյուռններով լի խմբագրություն է VII դարու, «անձույլ. համա-
 գրություն մը անմիասնական տարբերո՞ւ: Այս ասում է Ակինյանը
 1931 թվին, իսկ 1935 թվին «Կամսարական Աշոտի» հիշատակու-
 թյունից միայն այն հղրակացությունն է հանում, թե «խմբագիր
 IX դարեն կերևա» («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 234), որովհետև
 VIII դարի վերջին Արշարունիքի տերն Աշոտ Բագրատունին էր,
 իսկ Աշոտ անունն, իբր, այդ ժամանակներից հետո է ընդհանրա-
 ցել Բագրատունիների մեջ: Ակինյանի կարծիքով՝ Նղիշեի սկզբնա-
 գիրը նկարագրած է եղել 572 թվականի հայոց պատերազմը և
 ապա դրան հետևող 20-ամյա պարսկա-բյուզանդական պատե-
 րազմները: Հետագայում, 531—595 թվականների վերաբերյալ
 պատմությունը ձևափոխված, աղավաղված և հարմարեցրած է
 451 թ. ապստամբության պատմությանը՝ Ղազար Փարպեցու սխե-
 մայով կազմված և ըստ այնմ հրատարակված: «... Եթե սկզբնա-
 գիրը 572-ի Հայոց պատերազմը նյութ ուներ իր շինվածքին, խմ-
 բագիրը նյութ բնորոշ է իրեն 451-ի ապստամբությունը: Ուրվա-
 գիծը մատակարարած է Ղազար Փարպեցին իր բ. զրվագին մեջ.
 ատաղձ ծառայած է Նղիշեի պատմությունը 7 հզանակի մեջ: Նղի-
 շեի պատմությունը ձևավորված է Ղազարի կազապարին վրա.
 ավելորդ մասերը հապավված են, պակասները լրացված՝ հետե-
 լով Ղազարի: Դեպքերու նկարագրությունները հարմարեցված են
 Ղազարի տեղեկություններուն, անունները փոփոխված են փոխա-
 ռությունը Ղազարին: Ամբողջությունն այժմ երկու պատմագրու-
 թյուններու զանգված է. բովանդակությունը 451-ի ապստամբու-
 թյան հարակից դեպքերն են, իսկ նկարագրությունները՝ 572-ի
 Հայոց պատերազմի պատմության զրվագները» («Հանդես ամսօր-
 յա», 1931, էջ 183—184): Մի այլ տեղում ասվում է, որ սկզբնա-
 գիրը տվել է 540—595 թվերի իրադարձությունները և ավարտվել
 է 595-ին, «որովհետև իրեն անձանոթ է տակավին խոսքով II
 Պարվելի վեցերորդ տարւոյն (596) խոստացված վերագարձն հայ
 նախարարներու երկրորդ մասին»:

Մատնանշելով Փարպեցու և Նղիշեի մեջ եղած տարբերությու-
 ները Հազկերտ II-ի նկարագրի, նրա մղած պատերազմների ու
 կառարած զործողությունների վերաբերմամբ, Ակինյանը որոշում
 է այն «զլխաւոր կովանները», որոնց վրա ուշադրություն պիտի
 դարձնեն Նղիշեի պատմությունն ուսումնասիրողները, բայց չեն
 դարձրել. ա) Հազկերտ Բ-ն ունե՞ր այն նկարագիրն ու աշխարհա-
 յացքը, ինչպես կնկարագրվի արքայից արքայն Նղիշեի զրչին

տակ: բ) Ստուգիվ պատերազմասե՛ր էր Հազկերտ. արշավե՛ց բյուզանդական հողեր, թափե՛ց արյուն, ավերե՛ց երկրներ, դարձա՛վ ավարու: գ) Այս արշավանքը բերա՛վ իր հետ խաղաղության դաշինք և Պարսկաստանին Բյուզանդիոն փախստականներու վերադարձ: դ) Հազկերտ Բ-ի օրով ուղարկվա՛ծ է Դենշապուհ մը Հայաստան աշխարհագիր ընելու. տեղի ունեցա՛ծ է առհասարակ ծ դարուն մարդահամար և հարկերու դրության փոփոխում: ե) Մղա՛ծ է Հազկերտ պատերազմ կովկասյան աղգերու դեմ. եղա՛ծ է միջամուխ Քուշանաց երկիրը, դրա՛ծ է փականք Ճորա պահակին: զ) 451-ի հայկական ապստամբությունը պատճառե՛ց մտահոգություն պարսից արքունիքին իբր պատճառ հույն-պարսկական խաղաղության լուծման: Կարո՞ղ էր Ավարայրի ճակատամարտը «Հայոց պատերազմ անունն ընդունել»:

Մենք բոլորովին մի կողմ ենք թաղնում վերջին հարցը իրեն անբովանդակ, որովհետև ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ ամեն մի նույնիսկ իր ծավալով փոքր ապստամբություն (իսկ այս դեպքում ապստամբությունը փոքր համարել էլ չի կարելի) բնականաբար մտահոգություն պիտի պատճառեր պարսից արքունիքին, մանավանդ որ ապստամբները նույնիսկ պարսից կողմից մարդպահ նշանակված Վասակ Սյունու ստորագրությունը կրող թղթով դիմել էին Պարսկաստանի ասոյան Բյուզանդիային և նրանից ղինվորական օգնություն խնդրել Պարսկաստանի դեմ. մի բան, որ պատմում է նաև Ղաղար Փարպեցին և որի վավերականությունն անժխտելի է: Բայց այս դեռ երկրորդական հանգամանք է, ղխավորն այն է, որ Ակինյանի ասելով՝ Եղիշի պատմածը չի հարմարվում Հազկերտ Բ-ին, ուստի պետք է պարսից պատմության մեջ մի ավելի հարմար թագավոր փնտրել, և Ակինյանն իբրև այդպիսին մատնանշում է Խոսրով I Անոշառվանին, որին, իբր շատ հարմարվում են թե՛ թագավորի բնութագիրը և թե՛ քաղաքական-տնտեսական դեպքերը: Նա՛ է, որ առանց պատերազմ հրատարակելու հարձակվում է բյուզանդական երկրամասերի վրա, ասպատակում, ավերում է այդ երկրամասերն ու վերադառնում: Սկսվում են երկարամյա պատերազմներ, հաղվ 562-ին հաջողվում է խաղաղության դաշինք կնքել, այս անգամ 50 տարվա տևողությամբ. պայմանների մեջ նշանակված էր նաև «վերադարձ Պարսկաստանից հոռմեական սահման» փախածների: Հետո նա արշավում է կովկասյան աղգերի դեմ, բարեկամում է հարկային

դրությունը և ձևանարկում է պարտադիր հռչակելու պետական կրօնը:

Քանի որ թագավորների բնութագիրը շատ էական դեր է կատարում Ն. Ակինյանի փաստարկումների մեջ և Եղիշի պատմությունն իբրև հետագա դարերի կեղծիք ցույց տալու ապացույցների մեջ ամենակարևորներից մեկն է, մի քիչ ավելի մանրամասն կանգ առնենք այս հարցի վրա: Ի՞նչպես է նկարագրում Եղիշն Հաղկերտ Բ-ին և ի՞նչ է առարկում Ն. Ակինյանն այդ նկարագրի դեմ: Եղիշն Հաղկերտ Բ-ին նկարագրում է իբրև մի պատերազմասեր, արյունարբու, դաժան, քրիստոնյաներին թշնամի, ամբարտաւան և անձնապատան իշխան, որ մնապարծությամբ իրեն մարդկային բնությունից վեր էր դասում, աստվածանման և անմահ էր համարում: Սրա դեմ Ակինյանն ասում է, թե պարսիկ և արաբ գրողները Հաղկերտ Բ-ին, ընդհակառակը, դուրս եկն իբրև «ողորմած, հեղաբարո և խաղաղասեր» իշխան: Փարպեցին էլ նրան ոչնչով չի պախարակում, համարում է արդարամիտ (Շրինակ, պատժեց Վասակին), ավելի շուտ՝ կամադուրկ մի թագավոր, որին ղեկավարում էին իր մինիստրները: Քուշանների դեմ կրած պարտություններից հետևում է, որ նա պատերազմասեր բնավորություն չի ունեցել: Այնուհետև Ակինյանը բերում է Շպիգելի տված բնութագիրը Հաղկերտ Բ-ի մասին. «Նա արգար էր իր հպատակներու հանդեպ, բարյացակամ նաև նկատմամբ իր բանակին» և այլն: Սրանից հետևյալով, որ Եղիշի նկարագրած թագավորը Հաղկերտ Բ-ը չէ, այլ խոսքով I Անոշառվանը, ինչպես նրան նկարագրում են բյուզանդացիները, մանավանդ Պրոկոպը, Ակինյանը շարունակում է, թե ավելի հետաքրքրական է Եղիշի պնդումը, որ թագավորն իրեն ձևացնում է աստվածաման և անմահ (ընդգծումը մերն է—Տ.-Մ.). սա մի ակնարկ չէ՞ այն տիպոսի, հարցնում է Ակինյանը, որով խոսքով I դիմում է Հուստինիանոս կայսրին (Մենանդը, հատակոտոր 11, էջ 353, տպ. Բոննի. «աստուածեղէն, առաքինի, խաղաղասէր իշխան խոսքով արքայից արքայ երանելի, բարեպաշտօն, բարերար, որում դիք շնորհեալ են բախտ մեծ և թագաւորութիւն մեծ, սկա սկայից և ի բնութիւնէ աստուածոց—ὁς ἐκ θεῶν γαρυγαστρεῖται. —Յուստինիանոս կայսեր եղբօր մերում խնդալ»), և Անոշառվան մականվան, որ թարգմանվում է անմահ հոգի, անմահ: Ավելի հիմունքների կարիք չկա,—սկզբում է նորից Ակինյանը,—որ նկարագրված պարսից թագավորի մեջ խոսքով I Անոշառվանին տեսնենք, բայց ուրիշ ապացույցներ էլ

կան: Եւ այդ ապացույցներէց ամենազորավորներէց մեկը Հաղկերտի արշավանքի նկարագրությունն է ղեպի հոռմեական սահմանները, մինչև Մծբին, երբ Թեոդոս կայսրը հաշտություն է կընքում, որի մեջ կեստ կա նաև «փախստականների վերադարձի մասին»: Ակինյանը պնդում է, որ Հաղկերտն այդպիսի պատերազմ չի մղել և երկու պետութիւնների միջև երկարատև խաղաղություն է եղել. այդ են վկայում Ֆլորենտիոսի և Անատոլիոսի Մարկիանոս կայսերն ասած խոսքերը, թե պետք չէ խաղաղության դաշինքը քանդել և մի պատերազմ սկսել, որի վերջն հայտնի չէ, թե ինչ կլինի: Ասորական Կարքա զը բնթ Սլոբի վկայաբանութիւնն էլ ասում է, որ Հաղկերտի առաջին 7 տարիները խաղաղություն է արել և բյուզանդացիներն էլ այդպիսի կռիւների մասին չեն պատմում: Այս իրիլլիան հիմնավորելու համար Ակինյանն առանց այլեայլույթյան մերժում է մի քանի նշանավոր գիտնականների կողմից (Tillemont, Le Beau, Nöldeke) Procop, Pers. 1,2 հիշված իբր վրամ Ե-ի (420—439) ժամանակ կատարված հարձակումը 441 րվին, ուրեմն ո՛չ քե վրամ Ե-ին, այլ Հագկերտ Բ-ին (439—457) վերագրելը. այլև Ակինյանն ուզում է, առանց որևէ հիմքի, Տաբարիի բացարձակ վկայությունը, քե Միհրներսեսը Հագկերտ II-ի հրամանով մեծ զորքով մտել է հռոմեական սահմանները, 421 րվին պատահած անցքերի արձագանք համարել: Այն-ինչ,—շարունակում է Ակինյանը,—Խոսրով I Անոշառվանին շատ հարմար են Եղիշէի նկարագրութիւնները: 540—562-ի ղեպերն են կարճ, բայց իրական ակնարկներով պատմված—Միջագետք մտնելը, այրելով ու կոտորելով մինչև Դարա հասնելը, որի ժամանակ հռոմեական քաղաքները չեն պաշտպանվում և ընկնում են պարսիկների ձեռքը. եկեղեցիներն այրվում են, բնակիչները կոտորվում, մնացածները գերի տարվում. Հուստինիանոս կայսրը զուր փորձում է հաշտեցնել Խոսրովին, բայց հաջողվում է հաշտություն կնքել միայն 562-ին՝ ամեն տեսակ զիջումներ անելով. հաշտության պայմանների մեջ էր նաև § 6-ը, որի համաձայն փախստականները երկու երկրներից էլ կարող են տները վերադառնալ: «Եղիշէի նկարագրած արշումահեղ, գերող, գերվող պատերազմը չէ մղված ո՛չ Հագկերտ Բ-են է ո՛չ էլ Ե դարու ընթացքին»,—եզրափակում է Ն. Ակինյանը:

Եւ Ակինյանը դարմանում է, թե ինչպես մինչ այժմյան քննադատներն աչքաթող են արել այս հատվածը: Ու նորից մի անգամ էլ ամփոփում է իր եզրակացութիւնները. ա) Եղիշէի հետագա

խմբագիրն անունները փոխել է, բայց 2 դարի դեպքերը և դարի հանդամանքներին չի հարմարեցրել. բ) Սկզբնագիրը 531—590 թվականների դեպքերն է նկարագրում. ըստ այդմ՝ «Հայոց պատերազմը» 572-ի ապստամբությունն է և հաջորդ պատերազմները. գ) Գլխավոր դերակատարն է խոսքով I Անուշավան-Անմահը (531—579): Խմբագիրն առյուծի գլուխը կտրել է և «անոր տեղը աղվեսի խալամ մ^ե գրած և ներկայացուցած մեղի աղվես մը: Խոսքով Անուշավանի հզոր դեմքը, ահարկու բարբառը, գիշատիչ մագիլները համարած է, թե Հազկերտ Բ-ի անվան տակ պիտի թագչեն»: Մի այլ տեղում Ակինյանն ասում է. «Եղիշե փորձած է դաճաճ Հազկերտը հսկային հանդերձներով հրապարակ իջեցնել»: «Խոսքով անունը փոխած է Հազկերտի, բայց հորջորջանքն Անուշավան-Անմահ (յանմահից կարգի դնէր զանձն) վրիպած է խմբագրին ուշադրութենէն»:

Տեսնենք, ուրեմն, թե ո՞րքան հիմնավոր են Ակինյանի դիտողությունները երկու թագավորների նկարագրների և նրանց վերագրված պատմական դործողությունների մասին:

Ամենից առաջ՝ Հազկերտ Բ-ի նկարագիրը Եղիշեի մեջ: Արդեն ասացինք, որ Եղիշեն Հազկերտ Բ-ին նկարագրում է իբրև մի պատերազմասեր, արյունարբու, դաժան, քրիստոնյաներին թշնամի, ամբարտաւան և անձնապաստան իշխան, սրն իրեն մարդկային բնությունից վեր էր դասում և աստվածանման ու անմահ էր համարում: Կա՞ այս նկարագրի մեջ որեէ բան, որ արտաքու կարգի է, չի համապատասխանում պարսից մի թագավորի բնավորության և ստիպում է ավելի հարմարը փնտռել: Նախ, բոլորովին չմտածված է Ակինյանի այն առարկությունը, թե Հազկերտը պատերազմասեր չէր, որովհետև մի քանի անգամ հաղթվել է, կամ ավելի ճիշտ, անհաջողությունների է հանդիպել քուշանների դեմ մղած արշավանքների ժամանակ: Կարելի՞ է ասել, օրինակ, որ Նապոլեոնը պատերազմասեր չէր, որովհետև հաղթվեց 1812 թվին Ռուսաստանում, 1813-ին Ազգերի ճակատամարտում՝ Լապլացիգի մոտ կամ Վատերլոյում 1815 թվին: Որ նա պատերազմ է սկսել հուլյանների դեմ և ապա երկար տարիներ կռիվներ մղել քուշանների դեմ իր պետության արևելյան սահմաններում, ավելի շուտ ակերհայտ ասպացույց է նրա պատերազմասիրությունը:

Երկրորդ, ոչ մի կարիք չկա ասպացուցելու արևելյան որեէ բունակալի դաժանությունն ու արյունարբու լինելը, որովհետև այդ ինքնըստինքյան հասկանալի է, և ավելի շուտ հարկ է ասպացուցել,

թե որևէ մեկն ընդհանուր կանոնից բացառություն է կազմել: Որ պարսիկ իշխողներին հեշտությամբ կարելի էր «ամպարիշտ, անօրեն, հպարտ և ամբարտաւան» մակդիրները կայցնել, դրա մասին մենք մի վկայություն էլ ունենք «Վկայք Արեւից» ժողովածուի մեջ. (էջմիածին, 1921, էջ 186), Որմղղի վերաբերմամբ:

Բայց մի կողմ թողնենք Եղիշեին և տեսնենք, թե ինչ են պատմում օտարները Հաղկերտի մասին: Կարքա դը Բեթ Սլոքի նահատակների պատմության մեջ (տե՛ս G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 43—60) ասորի հեղինակը Հաղկերտի մասին պատմում է, որ նա իր թագավորության առաջին 7 տարին քրիստոնյաներին չի հալածել և առհասարակ էլ բարյացակամ է եղել, «իսկ 8-րդ տարում սպանել է իր դստերը, որք միևնույն ժամանակ իր կինն էր. և կոտորել է տվել իր պետության մեծամեծներին»: Այնուհետև նա արշավում է դեպի Չոլ նահանգը (տեղը հաստատապես հայտնի չէ. ենթադրվում է կա՛մ Հյուրկանիայում, Գուրգանում, կա՛մ Ճորա պահակի մոտերքը: Վերջին դեպքում բոլորովին անբովանդակ է դառնում Ակինյանի վերևում հիշված հարցերից մեկը՝ Հաղկերտը պատերազմ մղե՞լ է կովկասյան ազգերի դեմ) և նվաճում այնտեղի իշխանին, մի քաղաք է շինում և իր անունով Շահրեստան Յաղդգերդ անվանում: Այնտեղ եղած ժամանակ նա քրիստոնյաներին դուրս է փշում իր բանակից: Ողորմելին կարծում էր, թե թշնամիները նրան հաղթում են քրիստոնյաների պատճառով: Եվ նա ընտրեց 10 հազար մոգ, ներքինացրեց նրանց և իր ծառայության մեջ առավ. նրանցից շատերը մեռան այս դատաստանից: Եվ պարսից թագավորների դրած այն կարգը, որի համաձայն յուրաքանչյուր ամսի սկզբին մի շաբաթ շարունակ ամեն մի պաշտոնյա կարող էր ներկայանալ թագավորի ատյանը և անարդար լուծում ստացած խնդիրների մասին պեկուցել թագավորին, այդ կարգն այս շաբաղործը վերացրեց» և այլն: Այնուհետև պատմվում են քրիստոնյաների սատակ և անողորմ հալածանքները:

Այս տեղեկությունները հայտնի են Ակինյանին, նա դրանք մինչև իսկ մեջ է բերում տեղ-տեղ, բայց չի տեսնում, որ քրիստոնեության թշնամի, դաժան և արյունարբու լինելու ավելի ակնբախ վկայություններ փնտրել պետք չէ: Որ ժողովուրդը Հաղկերտ Բ-ին մի դաժան և արյունարբու շարագործ է համարել, այդ երևում է նաև նրա դստեր ու կնոջ սպանության պատմությունից:

¹ Բոլոր ընդդուժները մերն են—Տ.-Մին.:

Ինչպիսի միանգամայն իրավացի նկատում է Նյուդեկեն (Tabari, էջ 114, ծանոթ. 1), «Թեև այդ (դատեր ու կնոջ սպանությունը) հնարավոր է, բայց շատ էլ հավանական չէ, որ պալատի ներսում կատարված նման երևույթների մասին որևէ ճշգրիտ բան հայտնի դարձած լինի: Բայց համենայն դեպս մենք տեսնում ենք, թե ինչպիսի կարծիք կար այդ թագավորի մասին»: Սրա համար էլ Նյուդեկեն Հադկերտի մասին ասում է. «Սա հալածում էր թե՛ քրիստոնյաներին և թե՛ հրեաներին: Առհասարակ էլ դժվար է նրա մասին որևէ լավ բան ասել» (տե՛ս Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig, 1887, էջ 106):

Երրորդ, այն ամենը ինչ մենք գիտենք Խոսրով I Անոշավանի մասին, ընդհակառակը, բոլորովին չի համապատասխանում եղիշեի՝ Հադկերտի նկարագրին: Արդեն Ակինյանն ինքը մատնանշում է, որ Ֆիրդուսի, Տաբարի և այլն Խոսրովին նկարագրում են իբրև ժողովրդին երջանակացնող մի իշխանի, գովում են նրա արդարությունն ու քաջությունը և նրա ժամանակը համարում են Պարսից պատմության ամենաերջանիկ շրջանը: Հայ պատմագիր Սեբեոսը նրա մասին ասում է. «Այս Խոսրով, որ կոչեցաւ Անուշ Ըստան, ի ժամանակս իւրոյ թագաւորութեանն, յառաջ քան զապստամբութիւնս զայս, հաստատեաց զերկիր, քանզի էր խախաղասէր և աշխարհաշէն: Եւ ի լինել տպստամբութեանն այնորիկ, յայնմհետէ զնոստուցեալ զարթեցաւ ի բարկութիւն, զանձն անվնաս համարեալ, իբր թէ «Հայր էի ամենայն երկրի, և ոչ տէր, և սնուցեալ զամենհասան իբրև որդի և սիրելի» (տե՛ս Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն, ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 28): Հետաքրքրական է Տաբարիի պատմածը (էջ 266—267), թե Խոսրով II-ը սովոր էր ժողովրդին ասել. «Մեր պապը՝ Խոսրով, Կավատի որդին, ձեզ հոր նման էր նայում»:

Խոսրով I Անոշավանին այլ կերպ են նկարագրում բյուզանդացիները, և այդ լիովին հասկանալի է, որովհետև Խոսրով I նրանց ամենատխելիւմ թշնամին էր և շատ ամոթալի պարտություններ էր պատճառել նրանց: Դրա համար էլ, օրինակ, Պրոկոպը նրա մասին ասում է՝ «կեղծավոր, անազորույն, արծաթասեր, սուտ, երդմնադրուժ, ամեն ամոթալի գործողություն կատարող, բնավորութեամբ շատ չար» և այլն, մի կարծիք, որ Նյուդեկեն չափազանցյալ և անարդար է գտնում պարսից ամենալավ և ամենաշնորհքով թագավորներից մեկի մասին (տե՛ս՝ Տաբարի, էջ 162): Սրա վրա ավելացնենք նաև այն, ինչ որ Ակինյանն ինքն է բերում

Գյուտերբերգի գրքից («Բյուզանդիոն և Պարսկաստան», Վիննա, 1911, էջ 53—55) նույն թագավորի մասին: Գյուտերբերգն ասում է. «Բայց դարովմած պակասություններն (Պրոկոպի հիշած) շատերը արեւելյան բւնապետի մը նախատիպ պատկերը կստվերագծեն և պարսկական ազգային նկարագրին կհամապատասխանեն: Այսուհանդերձ նշանավոր իշխող և Սասանյան հարստության ամենահոյակապ թագավորն էր: Գիտցալ արեւմտյան մտավոր մշակության արժեքը գնահատել: Եթե նույնիսկ առասպել ըլլա հույն փիլիսոփայութեան մեջ խորամուկ ըլլալը, բայց իրողութուն է, որ հռոմեական պետութենէն վտարմած նոր պղատոնականաց համար ապովեն ըրալ Տիդբոնը և ջերմապես բարեխոս եղալ Հուստինիանոսի, որ անվնաս հետ դառնալ կարենան իրենց հայրենիքը»:

Այս բոլորից հետեւում է, ուրեմն, որ Եղիշեի տված նկարագիրը ամեն կողմից շատ ավելի համապատասխանում է Հազկերտ Բ-ին, քան թե Խոսրով I-ին և առհասարակ էլ մի նոր թագավոր փնտրելու ոչ մի կարիք չկա:

Անուհետեւ, ինչպես տեսանք, Ակինյանը շատ մեծ նշանակութուն է տալիս Եղիշեի այն խոսքերին, թե թագավորն Իրեն ձեռնդրում է մարդկային բնութեանից բարձր, աստվածամասն և անմահ և այս բոլորը համեմատութեան ղեկով Խոսրով I-ի Անուշաւան մականվան հետ, որ նշանակում է «անմահ հոգի, անմահ», գալիս է այն եղբայրացութեան, թե այստեղ նկարագրված թագավորը միայն Խոսրով I կարող է լինել:

Նախ, Ակինյանն այնպես է գրում, կարծես Խոսրով I ինքն է իրեն այդ մականունը տվել, որ ոչնչով հաստատուել չի կարելի: Նույնիսկ ժամանակակից վիպագրութեան Խոսրովի այդ մականվան մասին չեն հասել մեղ (*Nölkdeke, Tabari, էջ 136, ծանոթ. 2*): Երկրորդ, հայտնի է, և Ակինյանն էլ գիտե այդ բանը Նյուդեկեից, որ «անագան շրջանի պարսիկները «Անուշակ ռաւան» կգործածեն «Իրանիի» իմաստով վախճանվածներու համար» (*Tabari, էջ 136*), մի իմաստ, որ լիովին համապատասխանում է մեր «բարեհիշատակ», «Իրանիահիշատակ» և «ողորմած հոգի» մակդիրներին, և որ հավանորին հետագաներն են տվել Խոսրով I-ին՝ շեշտելու համար նրա զրական գործունեությունը: Նյուդեկեն ինքն այս ձևով է հասկացել և Խոսրով I-ի այդ մականունը թարգմանել „der Selige“ = «Իրանիի» „Chosrau I, mit dem Beinamen Anō-scharvan „der Selige“ ist jedenfalls ein grosser König gewesen“

(տե՛ս Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig, 1887, էջ 133)։ Եւ վերջապէս, երրորդ, այդ ո՞ր արեւելյան բռնակալն է, որ իրեն սովորական մարդ է համարել և իր ծագումն ու հավակնությունները մինչև աստվածները չի հասցրել. ինչո՞ւ պետք է հիմա այդ արատնությունը միայն խորով 1-ի համար պահելի։ Մի՞թէ Ակինյանին հայտնի չէ, որ ո՞չ միայն արեւելյան թագավորներն իրենք, այլ նաև նրանց հպատակները սովորություն ունեն իրենց թագավորներին աստվածների հետ համեմատելու, աստվածների հետ կապելու և աստվածային պատիւներ մատուցանելու նրանց։ Այդ սովորության ու հայացքների մեղմացած արծադանքն է, անկասկած, քրիստոնեական շրջանի թագավորների տիրադոսի մեջ միշտ գործածվող «ողորմությամբ աստուծո» արտապատկերներ։ Մեր ասածի ճշտությունը և Ակինյանի փաստարկման անհիմնությունն ակնառու ցույց տալու համար մենք մի քանի վկայություններ կբերենք հենց միմիայն Ղաղար Փարպեցուց, վկայություններ, որոնք խիստ հատկանշական են։

էջ 154—(հրատ. Տփղիս, 1904). Պերոզ թագավորի համար երկու անգամ ասված է՝ «աստուածանման տէրն Պերոզ» և «ինքն աստուածանման տէրն Արեաց Պերոզ»։

էջ 175—Վահան Մամիկոնյանը Վաղարշ թագավորին ասում է. այն, ինչ որ դուք արիք մեղ համար, մահկանացու մարդու համար անհնար էր և միայն աստված կարող էր անել... «որպէս եղէք աստուածաբար կենդանացուցիչ մեռելութեանս իմոյ... կամէի, թէ զրոյմնդակ անձս յարուցեալ էր, և ոչ զկէսս. վասնզի զկէսս մեռեալ տեսնեմ դեռ»։

էջ 42—Միհրենքսահն ասում է Հազկերտին. «Արդ՝ քանի՞ աշխարհք են, որում դուք իշխէք աստուածաբար...»։

էջ 48—Հայ նախարարներն ասում են Հազկերտին. «Իշխանութիւն ունիս նման աստուծոյ ի վերայ մեր և ամենայն մարդոյ...»։

էջ 93—Վհգենշապուհն ասում է շահաստանի մարդկանց. «Յիշեցէք զերկիւղ թագաւորաց, որք նման աստուածոց իշխեն սպանանել և կեցուցանել...»։

էջ 79—Վարդանի քաջագործությունների վերաբերյալ ասում է Հազկերտի մասին. «զոր իւր իսկ աստուածանման տեսող իւրով աշօք տեսեալ էր ի Մարմիրոտ՝ զնորա քաջասրտութիւնն...»։

էջ 98—Վհգենշապուհը Հովսեփին ասում է. «Զի թեպէտ և Թուին մեղ ծանր թշնամանդդ, որով թշնամանեալ ասացեր զմեղ

անմիտս և կորուսեալս, սակայն առ համարձակապէսն յանդգնութեամբն, զոր իշխեցեր յաստուածամման քաղաւրն ասել բանս անարժանս՝ իբրև զոշինչ թուին ի մեզ կողմն թշնամանքդ մեր անձանց և թեթևութիւն»:

Այս սովորութիւնների և մտայնութիւնների պատկերը լրացնելու համար հիշենք նաև վրաց Աշուշա բղնշխի նորահնար երկրապագութիւնը Հաղկերտին.— «Յարուցեալ ի խորանէն առաջի ամենեցուն անկեալ յերկիր հոլովէր աշար և անդր, և ասլա հարկանէր զգլուխ ի զեախինն» (Փարսկեցի, էջ 107)⁸:

Բերված օրինակներից ամենայն աւինաութեամբ պարզվում է, ուրեմն, որ տիրող հասկացողութիւնների և սովորութիւնների համաձայն՝ Հաղկերտ Բ-ն էլ իրավունք ունի իրեն մարդկային բնությունից վեր և աստվածամման բան համարելու և ամենեւին կարիք չկա Եղիշի նրա մասին առածը վերադրելու Խոսրով I-ին և Եղիշին կեղծարար գուրս բերելու:

Մի այլ կետ, որի վրա շատ է կանգ առել Ակինյանը և որի հիման վրա փորձել է ապացուցել, թե Եղիշի սկզբնադիր պատմութիւնը վերաբերել է 531—590 թվականների զեպքերին, Եղիշի պատմութեան սկզբի հետևյալ բառերն են Հաղկերտի մասին. «Եւ առ յոյժ յիմարութեանն իբրև զգաղան մի կատաղի յարձակեցաւ ի վերայ աշխարհին Յունաց. և հար մինչ ի քաղաքն Մծբին, և քաղում դաւառս Հոռոմոց աւերեաց ասպատակաւ, և զամենայն եկեղեցիս հրձիգ արար. կուտեաց զաւար և զգերի, և ահաբեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին»:

Ակինյանը գտնում է ամենից առաջ, որ Հաղկերտը որեւէ նման արշավանք չի գործել հռոմեական պիտութեան սահմանները. եթե նա մղած լիներ մի այդպիսի պատերազմ, «որ ահաբեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին», և որի «ոտարսովը հասած էր մինչև մայրաքաղաք», այդ չէր կարող բյուզանդական պատմիչներին և ատորիներին անծանոթ լինել, ինչպիսի որ է իրոք: Նա, ինչպիսի ասացինք, չի ընդունում Նյուդեկեի և ուրիշների բացատրութիւնը, ըստ որի Պրոկոպիոս Pers. 1,2 պատմած արշավանքը պետք է վեր-

⁸ Սրանց վրա կարելի է ավելացնել նաև Մովսէս Խորենացու վկայութեանը (Գիրք III, գլ. 55, էջ 330—331, Տփղիս, 1913). Որսի մամանակ Առաժ Մոկացին երկու անգամ ծաղրում է Խոսրովի մահից հետո հայոց թագաւոր նշանակված պարսից արքայադուի Շապուհին՝ ասելով նրան. «Գնա, գնա, ասառաւածորդիդ Պարսից, եթէ այդ իցես». երկրորդ անգամ էս, երբ կինճ որսալիս կրակը շրջապատում է Շապուհին և Առաժին և Շապուհը շփոթվում է, նույն Առաժ Մոկացին Շապուհին ծաղրում է հետևյալ խոսքերով. «Ասառաւածորդիդ պարսից, հա՛ա հայր քո և աստուած, ընդէ՛ր զանդիտես»:

բազրել ո՛չ թե Վռամ V-ին, ինչպես արել է Պրոկոպը թյուրիմացաբար, այլ Հազկերտ Բ-ին, մի բան, որ նյութեկեն շատ հավանական է դարձրել (Tabari, էջ 116, ծանոթ. 2): Բայց այս մի կողմ թողնենք:

Բանն այն է, որ Ակինյանը տարօրինակ կերպով չի ընդունում նաև Տաբարիի բացահայտ հիշատակության ճշտությունը, թե Հազկերտի թագավորության սկզբում հռոմայեցիները դանդաղեցին վճարելու սահմանված տուրքը պարսիկներին, որի պատճառով Հազկերտը Միհրներսեսին մեծ զորքով արշավանքի ուղարկեց, և Միհրներսեսը իրականացրեց թագավորի կամքը (Tabari, էջ 116): Նրա համար նշանակություն չունի նաև այն, որ Տաբարին որոշակի տարբերում է այս արշավանքը Վռամ V-ի օրով (421—422) տեղի ունեցած արշավանքից, ասելով, թե Միհրներսեսն ուղարկվեց այնքան զորքով, որքան Վռամ V-ի ժամանակ կատարված արշավանքի պահին (Tabari, էջ 116, հմտ. էջ 108): Ակինյանի ամբողջ փաստարկությունն այն է, թե մեծ արշավանքների և արյունահեղությունների մասին այդ վկայությունների մեջ խոսք չկա, ընդհակառակը, այնտեղ կոնֆլիկտը լուծվել է անարյուն, մինչդեռ Նզիշի պատմած արշավանքները «ծանր հաաւութլուններ ունեցած են»: Այս միտքը նա կրկնում է շարունակ. «նույնիսկ եթե համաձայնինք, որ Պրոկոպիոսի հիշատակած դեպքը նույնը ըլլա Տաբարիի ակնարկած արշավանքի հետ և հրատարակված պատերազմը խաղաղացած ըլլա անարյուն, չենք կըրնար նույնին հետ միաբանել Նզիշին, որ արյունահեղություններու մասին կխոսի»: Այստեղից Ակինյանը հետևցնում է. որ Նզիշի նկարագրությունը վերաբերում է 540-ի արշավանքին: Այնուհետև Ակինյանը հատվածներ է բերում Նզիշից և իր կողմից բացատրում է դրանք. նրա մեջ բերած կտորներն ու բացատրություններն այնքան բնորոշ են նրա բանասիրական մեթոդի համար, որ կարևոր ենք համարում իբրև նմուշ մի երկուսը դնել ալետեղ:

Ն զ ի շ ե

«Քանզի յոժ սիրելի էր նմա խռովութիւն, արինհեղութիւն, վասն այնորիկ յանձ իւր տարուբերէր, թէ յո՛ թափեցից զգառնութիւն թիւնից կամ ո՛ւր բացատրեցից զբազմութիւն նետից»:

Ակինյանի բացատրությունը

Սա ակնարկում է Մազդակյանց կոտորածը, արբայորդինների ու նրանց զավակների կոտորածը, նախարարների և արբայորդիների կողմնակիցների սպանությունը: «Ասոնք 531—539 տարիները լեցուցին»: 539-ին պատրաստություններ հռոմեական երկիրն արշավելու:

Ինչո՞ւ խռովությունն ու արյունահեղությունն այդ է և ո՛չ թե Հազկերտի օրով կատարված մեր վերը նկարագրած գաղափար-
թյունները (իր դստեր և կնոջ սպանությունը, դարձյալ ավագանի-
ների կոտորածը, 10 հազար մոզերի ներքինացումը, քրիստոնյա-
ների արյունահեղ հալածանքները), այդ հայտնի է, երևի, միայն
Ակինյանին:

«Եւ առ յոյժ յիմարութեանն իրրև
զղաղան մի կատաղի յարձակեցաւ...
և ահաբեկ արար դամենայն զօրս աշ-
խարհին»:

Մենք տեսանք արդեն, որ Հազկերտ Բ-ի թագավորության
սկզբում տեղի է ունեցել արշավանք և այն էլ մեծ զորքով, իսկ
ուշ մի այդպիսի արշավանք առանց արյունահեղության ու ավե-
րումների չի լինում: Անհեթեթ է նաև Ակինյանի այն բացատրու-
թյունը, թե հռոմեական զորքը՝ դեռ դիմադրություն ցույց չտված
ու սպարտություն չկրած՝ հաաբեկվել էր: Սակայն այս հասկացածի
մասին ստորև:

«Իսկ երանելին Թեոդոս կայսր,
քանդի խաղաղասէր էր»... (Անատոլ
զորավարին ուղարկում է հաշտություն
կայացնելու):

Բացատրության բռնադրոսիկությունն ու անհեթեթությունը
այնքան ակներև է, որ չարժէ այդ մասին որևէ ավելի բան ասել:

«Եւ արք սյարսիկք, որք փախու-
ցեալ էին վասն քրիստոնէութեան, և
էին ի քաղաքի կայսեր, կալաւ և ետ ի
ձեռս նորա» (Այստեղ Ակինյանը փա-
կալծի մեջ իր կողմից ավելացնում է՝
«Հուստինիանոս»):

540-ի արշավանքի նկարա-
գրությունն է, համառոտ, բայց,
կուռ. հասավ Անտիոք, այրեց
ավերեց երկիրը — առանց դիմա-
դրության: Զորքն ահաբեկված էր
և դիմադրություն չէր ցույց տվել:

Թեոդոսն ու Անատոլը խմբա-
դիրն է փոխել: Պետք է լինի
Հուստինիանոս Ա., և ո՛չ թե «սա-
ղաղասեր» էր, այլ բանական
զբաղված էին Խալկա և Աֆրի-
կա դրա համար փորձեց հաշ-
տեցնել Խոսրովին:

Սա կականակ 562-ի մըշ-
տենչենալոր խաղաղության դա-
շինքի 6-րդ կետը, «Շատ փախու-
ցեալներ կային — դասայրներ
քաղաքական կամ կրոնական
սպառնալիքից զրդված — ապա-
վինած և ասպատան դուռ էին»
(Güterbock, 104—107) — բոլոր
այդ փախստականներուն խաղա-
ղութեան դաշինքով (§ 6) ան-
արդիւ թույլ տրվեցավ իրենց
հայրենիքը վերագոռնալ և ամեն
սպառնալիքից ազատ կացուցվեցան:

Անկանխակալ ընթերցողի համար միանգամայն պարզ է, որ Եղիշեի ասածը և 562-ի հաշտության 6-րդ կետը բոլորովին տարբեր բաների մասին են խոսում: Եղիշեն ասում է, որ կայսեր քաղաքում կային քրիստոնեության պատճառով փախած պարսիկներ. սրանց բռնեց կայսրը և հանձնեց Հազկերտին: Ուրեմն, խոսքն անհատների մասին է, որոնք պարսիկ լինելով՝ քրիստոնեություն էին ընդունել և պարսկական օրենքով մահապարտ էին: Իսկ 562-ի հաշտության 6-րդ կետը մի ընդհանուր երկուստեք թուլություն է փախստականներին հայրենիք վերադառնալու: Ի՞նչ կապ կարող է լինել ժամանակով ու բովանդակությամբ իրարից միանգամայն տարբեր այդ երեույթների մեջ:

Եվ այսպիսի բանասիրական մարդանքներից ու հնարամտություններից հետո Ակինյանը եղրակացնում է դարձյալ, թե սրանք բոլորը «դասական ապացույցներ են», որ «Եղիշեի նկատի առած «իշխանը» միայն խոսքով Ա. Անտշառվանը կրնա ըլլալ և ակնարկված դեպքերը 540—562-ի պարսկահռոմեական պատերազմի պատմության էջեր են... Այնպես բացահայտ են պատմագրին տողերն այստեղ, որ շատ զլուխ հոգնեցնել պետք չկա վերահասու ըլլալու համար իրողություններուն»: Եվ վարմանում է Ակինյանը, «թե ինչպես Եղիշեի քննադատները չէին անդրադարձած անոր մինչև այսօր: Ավելի շոշափելի կովան, քան որ կուտա այս հատվածին մեջ մեզի Եղիշե, չէր կրնար սպասվիլ»:

Սակայն, եթե այս ամբողջ գործի մեջ մի վարմանալու բան կա, այդ էլ հենց Ակինյանի փաստարկումներն ու եղրակացություններն են, որոնք,—իր խոսքերով ասենք,—միանգամայն «բռնազբոսիկ են, երևակայական և անզոր»:

Բանասիրական տեսակետից իրոք մի շատ լուրջ խնդիր է, թե ինչպես պետք է հասկանալ Եղիշեի մեջբերված հատվածը «Եհար մինչ ի քաղաքն Մծբին, և քաղում զաւառս Հոռոմոց աւերեաց ասպատակաւ և զամենայն եկեղեցիս հրձիգ արար. կուտեաց զաւար և զգերի, և ահաբեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին»: Չէ՞ որ նույն Եղիշեն մի երկու էջ ներքե Հազկերտի հրովարտակի մեջ «Առ ամենայն ազգս տէրութեան իմոյ» նույն արշավանքի մասին հետեյալն է ասում. «Առանց դձեղ ինչ աշխատ առնելոյ խաղացաք զնաջաք յերկիրն Յունաց, և առանց գործոյ պատերազմի սիրով մարդասիրութեամբ նուաճեցաք զամենայն երկիրն մեզ ի ծառայութիւն»: Այս ակնբախ ու բացահայտ հակասությունը չի կարելի վերացնել Ակինյանի այն ոչինչ շատող նախադասությամբ, թե

«Այսպես ճանշնալով յանձին արքայից արքայի՝ Խոսրով Ա.-ի դեմքը, հասկանալի կըլլան այնուհետև նաև հրովարտակին հո-
խորտ խոսքերը, հատուկ պարսկական մեծախոսովյան և Խոս-
րովի նկարագրին, թե «առանց զործոյ պատերազմի», այսինքն՝
առանց թշնամու հետ բախում ունենալու՝ «սիրով մարդասիրու-
թեամբ (?) նուաճեցաք պամենայն երկիրն (հռովմայեցաց) մեզ ի
ծառայութիւն», ակնարկելով այն տուրքը, զոր դրած էր հռովմա-
յեցւոյց վրա (545) իբրև պայման զինադադարի» («Հանդես ամսօր-
յա» 1931, էջ 603): Երևի զգալով, որ իր ասածին բոլորովին չեն
հարմարվում «սիրով մարդասիրութեամբ» բառերը (երկիրներն
ավերելը, եկեղեցիներն հրձիգ անելը, ժողովրդին թալանելն ու զե-
րելը իսկապես որ անկարելի է հաշտեցնել «սիրով մարդասիրու-
թեամբ»-ի հետ), Ակինյանը նրանց վերաբերմամբ հարցական
նշան է դնում:

Սեղ թվում է, որ երկիրներ ավերելու վերաբերյալ կտորր
պետք է, նկատի ունենալով հրովարտակի վերև մեջ բերված հատ-
վածքը, կա՛մ ճարտասանական չափազանցություն համարել, կա՛մ,
որ ավելի հավանական է, հետադայի ընդմիջարկություն. մանա-
վանդ որ այդ կտորը թյուրիմացություն կարող է առաջացնել և
անիմաստ էլ է՝ ի՞նչ է նշանակում «եհար Վիճ ի քաղաքն Մծբին»:
Զէ՞ որ Մծբինը պատկանում էր Պարսից պետութեանը և նրա ա-
ռաջավոր բաղան էր՝ հռոմեական նահանգների վրա հարձակվելու
համար. ուրեմն Պարսից զորքն ավերել ու հրդեհել էր իր սեփա-
կա՞ն երկիրը մինչև Մծբին:

Սեր եզրակացությունն այն է, որ այդ հատվածի վրա ոչինչ
հիմնել չի կարելի և Ակինյանի փորձն աշատեղ ևս ձախողված
պետք է համարել:

Սակայն Ակինյանը իր կանխակալ կարծիքը հաստատելու հա-
մար ընդարձակորեն քննություն է առնում նաև Հադկերտի արշա-
վանքների խնդիրը քուշանների դեմ և այստեղ էլ ներքին հակա-
սություններ է դառնում, անհամաձայնություններ Ղազար Փարպե-
ցու հետ. կարծես Փարպեցին էլ ժամանակակից Եղիշի նման
պարտավոր էր մանրամասն իմանալ ամեն գարնան կրկնվող այդ
փոխադարձ մահր-մուր սահմանամերձ հարձակումներն ու աս-
պատակությունները թե՛ պարսիկների և թե՛ քուշանների կողմից,
և եթե Փարպեցին անձանոթ է մնացել զբանցից մի երկուսին կամ
չի հիշատակել զրանք իբրև աննշան բաներ, ուրեմն Եղիշին պետք
է մեղադրել խտրդախություն մեջ: Ակինյանի ասելով, օրինակ,

սկզբնագրում եղել է Խոսրովի ԺԴ—ԻԱ տարիները (արշավանքներ Հեփթաղների դեմ)։ այս թվերը Եղիշեն խարդախել և դարձրել է Դ—ԺԱ, որպեսզի համաձայնեցնի Հազկերտի՝ քուշանների դեմ մղած առաջին արշավանքները նույն թագավորի հետագա արշավանքի հետ, որ եղել է նրա թագավորության ԺԶ տարին։ Այս ձևով վարվելով՝ Ակինյանը նույնիսկ այն տեղն է հասնում, որ Հազկերտ Բ.-ի քուշաններից կրած պարտությունները՝ հենվելով Եղիշեի վրա՝ վերագրում է Խոսրով I Անոշառվանին, որի մասին ոչ մի տեղից հայտնի չէ, թե պարտություն կրած լինի քուշանների հաջորդ Հեփթաղներից։ Ընդհակառակը, հայտնի է, որ Խոսրով I, թուրքերի խաբանի հետ միացած, ոչնչացրել է Հեփթաղների պետությունը։ Ակինյանը շատ լավ գիտե, որ հեփթաղ անունն առհասարակ ծանոթ չէ Եղիշեին և նա այս արշավանքների առթիվ գործ է ածում քուշաններ կամ ավելի ընդհանուր հոներ անունը։ Բայց փոխանակ սրանից այն միակ ճիշտ և տրամաբանական հետևությունն անելու, որ Եղիշեն իր պատմությունը գրել է մինչև քուշանների անհետացումը պատմության թատերաբեմից (468-ին) և հեփթաղների ազդարեզ գալը, Ակինյանն այստեղ էլ փորձում է զանազան անհամոզիչ և նույնիսկ ահելուրջ բացատրություններով առաջ քշել իր թեզը. նա գրում է. «Տարօրինակ է հրովարտակի մեջ Քուշանաց տերությունն արտահայտությունը, քանի որ այդ պետությունն այլևս չկար և Պարսկաստանի թշնամիները VI դարու առաջին կեսին հեփթաղներն էին։ Քուշանները 468-ին հեռացած էին արդեն իրենց նախկին հայրենիքեն, թողնելով զայն ավար հեփթաղներուն։ Ի՞նչպես այժմ արքայից արքա անոնց հիշատակությունը կրնա ընել։ Կհիշեմ պարսիկ սուրհանդակին խոսքերը, ըսված առթիվ Պերոզի սպանության լուրին. «Ամենայն սարգ տեսանել լոկ սիրով չկարէր զայրն հեփթաղ և կամ զանունն լոկ լսել, թող թե կռուով ընդդէմ Հեփթաղի երթալ» (Փարպեցի)։ Իսոքալ 485-էն ի վեր ոչ մեկ պարսիկ համարձակված էր ոսոխ կանգնել Հեփթաղին։ Այս էր թերևս պատճառը, որ խուշո տված էր արքայն լսելի ընել հեփթաղներու անունը»։ Ուրեմն արքայից արքա հզոր Խոսրով Ա.-ն, ըստ Ակինյանի, զորաժողով անելով հեփթաղների դեմ կռվելու համար, և այն էլ հեփթաղների պետության անկման ժամանակաշրջանում, հրովարտակի մեջ վախեցել է իր բանակին հայտնել, թե ո՛ւմ դեմ են պատերազմելու, և խուսափել է հեփթաղների անունը տալուց, որպեսզի իր զորքերը չաւրա-

փենն: Սրանից էլ ավելի անլուրջ և անհիմն տուարկություն դժվար է պատկերացնել:

Նույնպիսի անհեթեթություն է հեթանոսների պետության կործանման (554-ին) մասին ակնարկ տեսնել Նզիրյեի այն տողերի մեջ, որտեղ նա պատմում է, թե քուշանների թագավորը չկարողացավ պարսից Հազկերտ թագավորի դեմ դուրս գալ պատերազմով, այլ խուսափեց դեպի ամուր անապատի կողմերը և «քաֆրատեամբ ապրէր հանդերձ ամենայն զօրօքն իւրով»: Պարզ չէ՞ միթե, որ եթե քուշանների թագավորը կարողացել է իր ամբողջ զորքով խույս տալ, որովհետև, երևի հանկարծակիի եկած, չի վատահացել կովի բռնվել, ապա ուրեմն նրա պետության կործանման մասին խոսք չի կարող լինել:

Ապա՝ Ակինյանը Նզիրյեի մեջ գտնում է այս դեպքերի ժամանակագրության համար մի ամուր կովան — «571-ի աստղերու երևումը «լուսավիր պայծառացեալ» և նույն շրջանին տեղի ունեցած երկրաշարժը»: Այս կովանի մասին ևս առանձին ոգևորութեամբ է խոսում Ակինյանը. նա ասում է. «Համոզվելու համար, թե ո՛ւր, ո՛ր դարուն ունի Նզիրյե յուր պատմական հողը, բավական էին արդեն այն ապացույցները, որոնց հասանք պատմական համեմատութեամբ: Բայց չեմ կրնար անտեսել կարևոր կովան մ'ալ «Լուսավիր պայծառացեալ», որ ունի իր մեջ ուշք՝ կույրին ալ տեսանելի ընելու դարը, ուր կգործե Նզիրյե... Բռնադբոսիկ էին թերևս մեկնություններս, երևակայական թերևս համեմատություններս, և անդոր վերջապես ապացույցներս պարսկահռոմեական, պարսկա-հեթանոսական և պարսկա-թրքական պատերազմներն: Կարող են գտնվել մարդիկ, որ այսպես դատեն: Բայց թե նաև աստղաբաշխական ապացույցիս առջև պիտի ուզեն համառիլ անոնք իրենց կանխակալ կարծևաց վրա, անհավատալի պիտի երևա ինձ»: Եվ մալս բերվում է երկու բերդերի առանց ձեռք տալու քանդվելը և «Լուսավիր պայծառացեալ» աստղերի երևումը (Նզիրյե, III գլուխ), որոնցից առաջինը (բերդերի քանդվելը) բացատրվում է երկրաշարժով, իսկ երկրորդը՝ («Լուսավիր պայծառացեալ» աստղերը)՝ մոլորակների կոնստելացիայով, որոնք երկուսն էլ պատահել են 570—571 թվականներին և վկայված են արաբական պատմագիրների կողմից՝ կապելով իրենց մարդորե Մահմեդի ծննդյան հետ:

Մի կողմ թողնելով մոլորակների կոնստելացիայի հարցը, որը պատմվում է բոլոր կրոնների հիմնադիրների ծննդյան առ-

թիւ, և որով դեռ չի հաջողվել ոչ մեկի ծննդյան տարեթիւը որոշել (օրինակ, չի հաջողվել նույնիսկ Քրիստոսի ծննդյան ճիշտ տարեթիւը աստղի երևալով որոշել, և զանազան դիտնականներ դանազան տեսակ են հաշվում), այստեղ պետք է ուշադրութուն դարձնել հետևյալ հանգամանքների վրա:

Նախ, Եղիշեի համապատասխան տեղը, ինչպես Ակինյանն էլ շեշտում է, շատ խանգարված է. նրա շարադրութունն անկապ է և անհարիր թե՛ նախորդ և թե՛ հետագա պատմածներին: Արդեն վերևում պատմվում է, որ ուխտապահները հարձակվում են այն բերդերի ու ավանների վրա, որոնք գտնվում էին պարսիկների ձեռքում և «տապալէին քանդէին զքաղաքսն նոցա» (այստեղ Եղիշեն թիւում է առնված բերդերն ու անմատույց ամրոցները, թե՛ մեծերը և թե՛ փոքրերը), իսկ բնակիչներին գերի են տանում. քանդում-ավերում են և հրկիզում կրակի պաշտամունքի տեղերը և ամենուրեք կանգնեցնում են Քրիստոսի փրկական խաչը և վերականգնանքնում քրիստոնեական պաշտամունքը: Ապա Եղիշեն ավելացնում է՝ «Յուսով հաստատեալ խնդայր ամենայն երկիրն թահասարակ»: Սրա տրամաբանական և բնական շարունակութունն սկսվում է «Եւ ահա յետ աւուրց բազմաց եկն եհաս հազարապետն Աղուանից սուրբ եպիսկոպոսաւ աշխարհին...» և այլն հատվածով (տե՛ս Եղիշե, Տփլիս, 1913, էջ 88 և 89): Իսկ այս երկու հատվածների միջև ընկած պարբերութունները նորից պատմում են բերդերի վրա հարձակվելու մասին, որի ժամանակ նրանցից երկուսը առանց ձեռք տալու իրենք իրենց կործանվում են և առհասարակ զարմանալի հրաշքներ են պատահում («ամենայն մարդ պատմէր ընկերի իւրում տեսիլս նորս և զարմանալիս»), սրտնց մեջ են նաև «Լուսալիր պայծառացեալ» աստղերը: Եթե Եղիշեն հետագա խմբագրության է ենթարկվել և նրա մեջ հետսամույժ հատվածներ կան, իսկ այս ակներև է, ապա այս խառնաշփոթ հատվածները պետք է անկասկած այդպիսիների շարքը դասվեն:

Երկրորդ, Եղիշեի մեջ այդ հատվածներում, ոչ մի ակնարկ չկա երկրաշարժի մասին (Երկու մեծամեծ բերդացն պարիսպքն առանց ուրուք մերձենալոյ անկեալ կործանեցան, մինչև ամենայն բնակչաց երկրին զահի հարեալ ի մեծ նշանէն, ինքեանք ինքեանց ձեռք գերակատունս այրէին»): Այստեղ պատմված է մի մաքուր հրաշք Երեմովի պարիսպների կործանման կամ Հեսու դատավորի հրամանով արևի կանդ առնելու նման: (Յեսու Նաւեայ, 2 20, Ժ

12—13), մինչդեռ երբ երկրաշարժի մասին է խոսքը, մեր պատմիչներն այդ բանը որոշակի բառերով հասկացնում են: Օրինակ, Նզիրեն VIII գլխում Ղևոնդյանց նահատակությունից հետո. «Գարշնալ հասարակ գիշերաւ շափ՝ ձայնք ահալք հնչէին, և բնդիւն՝ որոտածայնի ի ներհուտ՝ որպէս յղրդումն գետնաշարժի. երկիրն դեղայր ի ներհոյ նոցա»: Կամ Ղազար Փարսեցին (էջ 102) նույն առթիւ. «Յանկարծակի ի նմին աւուր յերկիրեայ գիշերոյն լինէր շարժումն մեծ ի տեղուջն. բոմբիւն սաստիկ և ձայն անագին յանդնոց հնչէին... ձայնք որոտմանց և փայլատակունք զերկինս դողացուցանէին... քանզի դողումն մեծի շարժմանն ի վեր ոստուցեալ զնոսա ընկենոյր յերկրէ... և դադարէր երկիրն ի շարժելոյ»: Կամ հմմտ. նաև Վկայք Արեւելից, էջմիածին, 1921, էջ 234. «Շարժումն և ձայն մեծ որոտման ի չորրորդում աւուր և կարկուտ և հողմ, մինչև վարհուրեցան ամենեքեան... Եւ իջեալ հուր յերկնից և կիզեաց զպահապանսն և քաղնիք բազմաց տանարին կործանեցան և նշխարք սրբոյն (Յովսէփայ) աներեւոյթ եղէն ի տեղուջն»: Իսկ Նզիրենի համապատասխան հատվածում, ինչպես տեսանք, ոչ մի նման նկարագրություն չկա. այնտեղ պատմված է միայն այն դարմանալի հրաշքներից մեկը, որոնք պատմվում էին բերնեքերան ժողովրդի մեջ, ինչպես Նզիրեն էլ հենց ասում է՝ «ամենայն մարդ պատմէր ընկերի իւրում»:

Երրորդ, ժողովրդի մեջ պատմված և մեր պատմագիրների մեջ անցած այդպիսի դարմանալի հրաշքների վրա որևէ բան հիմնելը առնվազն միամտություն կլինի: Օրինակ, Փարսեցին վերև նկարագրված երկրաշարժի մասին ասում է, թե այն տեղի է ունեցել միայն երկու ասպարեզի շափ տարածության վրա, որ անհեթեթություն է: Կամ նույն պատմագրի ասելով՝ (մի բան, որ չկա Նզիրենի մեջ)՝ Ղևոնդյանց մարմինները դառնում են երկնքից իջած լույսի շնորհիվ, որ գիշերը ցերեկվա նման պայծառ է դարձնում: Էլ շենք խոսում Ազաթանգեղոսի պատմած հրաշքի մասին Տրդատ Թագավորի և հայոց զորքի մկրտության ժամանակ (Ազարանգեղոս, հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Կանաչյանի: Տիպոս, 1909, էջ 433—434), որ մի ամբողջ օր է տևում: Հայտնի է, որ այդպիսի մի հրաշապատում զրույց էլ ժողովրդի մեջ պատմվել և մեր պատմագիրների մեջ է մտել Մեսրոպ Մաշտոցի մահվան առթիվ (Կորյուն և Մովսես Խորենացի): Նրա մահվան ժամանակ այն տան վրա, «չորում երանելին վախճանէր», «խաշանման լուսավոր շողավոր ձևով սքանչելի տեսիլ երևաց, և ամեն մարդ ինքը տեսավ

այդ և ոչ թե ընկերը պատմեց»։ Այդ նշանը երևում է այնքան ժամանակ, մինչև որ Մեսրոպի մարմինն ամփոփում են Օշականում և «ապա նշանն աներևոյթ լինէր» (Վոբյուն, հրատ. Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, էջ 92—94, հմտ. Մովսես Խոբեմացի, III դիրք, Կէ գլուխ)։ Մենք ավելորդ ենք համարում այսպիսի երևույթների իրականութանը «համապատասխան» լինելու մասին խոսել, թեև 1940 թվին էլ կարող են մարդիկ գտնվել, որոնք նման բաներն իրական են համարում և աշխատում են բացատրել «դագաղի վրա զրված ողորկ արծաթե խաչի ցոլացումով օդի մեջ խաղաղ եղանակին, արեգակի ճառագայթների տակ» (Ստ. Մալխասյան, Խորենացի, աշխարհաբար թարգմանություն, ծանոթագր. 344, էջ 340—341)։ Իբրև թե հնարավոր է, որ այսպիսի ցոլացումը մի քանի օր տևի և բոլոր բաղմունքները տեսնիւ թե կրոնական մոլեռանդությունը կամ հիվանդոտ երեակայությունը ինչն ր տեսնելու և ինչն հնարելու է ընդունակ, դրա մի փայլուն ապացույցն էլ հենց Ստ. Մալխասյանի իբրև օրինակ բերած ներագույն դեպքն է. «1893 թվին Խրիմյան Հայրիկի օծման ժամանակ ուսաց պաշտոնական «КАВКАЗ» լրագրի խմբագիրն անձամբ զնայել էր էջմիածին իբրև թղթակից իր լրագրի։ Նվ նա հոկտեմբերին հեռագրեց «КАВКАЗ»-ին, թե օծման ժամանակ (որ կատարվում էր բաց օդում, տաճարի հյուսիսային պատի մոտ) օդի մեջ տաճարի վրա լուսեղեն խաչ երևաց։ Ոմանք այն ընդունել են իբրև լուսեղեն խաչ, ուրիշներն էլ ճանաչել են իբրև արեգակի շուրջը կապած բակ։ Այս մասին, որքան զիտենք,—ասում է Մալխասյանը,—տպագրված է նաև «Արձագանք» թերթում»։ Նախ, եթե նման բան տեղի ունեցած լիներ, այդ մասին ամենից ավելի պիտի թմբկահարեր էջմիածինն իր «Արարատով», և երկրորդ, մեկը ես, որ այն ժամանակ 14 տարեկան պատանի էի և էջմիածնի ճեմարանի IV դասարանի աշակերտ ու անձամբ բոլոր աշակերտների հետ միասին ներկա էի օծման ամբողջ հանդեսին, պետք է այդ հրաշքը տեսած կամ գոնե լսած լինի։ Բայց ես այդ մասին առաջին տեղում լսում եմ 1940 թվին Մալխասյանի ծանոթագրությունից։ Պարզ չէ, որ դա էլ ժողովրդի մեջ բերնեբերա՞ն անցնող մի հրեական հրաշք է, որի բակ կամ խաչ լինելն անգամ չեն կարողացել ճշտվի սրտել, և որն իր նպատակների համար փորձել է օգտագործել «КАВКАЗ»-ի խմբագիրը։

Մենք այս պատմությունը բերինք միայն նրա համար, որ պետքի ցույց տանք, թե Եղիշեի մեջ պատմված այդ ժողովրդականությունն վաչկիկ հրաշքներն էլ (բերդերի առանց ձեռք դիպցնե-

լու կործանվելն ու «լուսավիր պայծառացիալ» աստղերը), անկախ
այն հանգամանքից, թե երբ են նրանք մտել Եղիշեի մեջ, անշուշտ
նույն տիպի երևույթներ են և նրանց վրա հիմնված հղրակացու-
թյունները ոչինչ ապացուցել չեն կարող: Այնպես որ բոլորովին
իզուր է Ակինյանն իբրև «աներկբա իրողություն ներկայացնում»
իր հղրակացութունը և վարմանք հայտնում, թե «ինչպես E. Drouin
և J. Marquart, նաև Th. Nöldeke, որոնք այնպես վկայալ տեղ-
յակներ են 545—572 տարիներու հյուսիսական աղգերու և դրացի
պարսիկ պետության քաղաքական հարաբերություններու մանր և
մեծ ելեէջներուն, չեն կրցած անդրադառնալ Եղիշեի պատմության
հարադատ իմաստին և հարած կանխակալ կարծյաց՝ շարունակած
են օգտագործել վայն իբրև «ժամանակակից» աղբյուր Ե դարու
պարսիկ-քուշանական հարաբերություններու համար»: Հիշված
լուրջ գիտնականները չէին կարող, իհարկե, այդպիսի խաբուսիկ
և երերուն հիմքերից այդքան ծանրակշիռ հղրակացություններ
հանել:

Հետևյալ ծանրակշիռ խնդիրը, որ բերում է Ակինյանն իբրև
ապացույց Եղիշեի կեղծիք լինելուն, Դենշապուհի Հայաստան դալն
ու կատարած աշխարհագիրն է: Ակինյանն ասում է. «Եթե չունե-
նայինք իսկ ուրիշ հենարաններ, գամագիտ ըլլալու Եղիշեի պատ-
մության հորինման թվականին, անոր պատմության շոշափած ժա-
մանակներուն, բավական էր այս աշխարհագիրն ինքնին գլխովին,
բանալու համար աչքերը, թե ո՞ւր կապրի և ի՞նչ կալամոմն պատ-
մագիրը: Կիսոստովանիմ, ինձի համար անակնկալ մը եղավ, երբ
կանգ առնելով աշխարհագրիս քով ես ինձ հարց տվի, թե ծանոթ
է աշխարհագիրս պարսից պատմության: Եվ թղթատելով Տարս-
րիի պատմությունը՝ կարգացի հոն խոսքով I Անուշառվանի օրով
տեղի ունեցած աշխարհագրի մանրամասնությունները՝ Երկու
պատմագիրներու հաղորդած տեղեկություններն ըստ մոենայնի
նույնը գտա. անոնք կլրացնեին և կլուսաբանեին զիրար: Կաս-
կածս, որ գոչացած էր իմ մեջ նկատմամբ Եղիշեի պատմության
հարադատության, ոստումով մը փոխվեցավ ստուգության: Եղի-
շեի գաղտնիքը լուծված էր: Ն. Ադոնց և Մանանդյան ալ աչքի
առաջ ունեցած էին այս տեղերը, բայց կանխակալ նախապա-
շարմունքը չէր թույլ տվել հասկանալու Եղիշեին» և այլն¹⁰:

¹⁰ Այդ աշխարհագիրը կատարելու կարգադրությունն արել է իսկապես
Կավատ I (488—531), որի օրով և հիմնականում տեղի է ունեցել այն խոս-
քով I-ը կարգադրել է միայն ավարտել զորքը և ըստ այնմ հարկերը նշանա-
կել: Sh' u Tabari, էջ 341—242 (Ն. Տ.-Միկ.):

Սակայն Տաբարիի և Եղիշեի համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նրանց տված տեղեկությունները ո՛չ միայն ըստ ամենայնի նույնը չեն, այլև էական կետերում հակասում են միմյանց: Օրինակ, Տաբարին ասում է, թե թագավորը հրամայել է «այնպիսի օրենք սահմանել, որ հպատակներն իրենց աստիճանին համեմատ կարենան բարեկեցիկ և հանգիստ կյանք վարել», կարգադրվում է «գլխահարկ դնել բոլորի վրա, դուրս հանելով ազատները, մեծամեծները, ղինվորները, քահանաները, նոտարները և այն ամենքը, որոնք արքունի ծառայության մեջ են», թագավորը պահանջում է, որ պաշտոնյաները նշանակվածից ավելի հարկ չպահանջեն, վնասված հունձից հարկ չվերցնեն, 50-ից վեր և 20-ից ցած տարիք ունեցողներին ազատեն գլխահարկից և այլն այլն (Տաբարի, էջ 241—247): Եվ Նյուդեկեն էլ այդ առթիվ բացատրում է, թե հողահարկի կանոնավորումը անշուշտ ձեռնադրվում է հավասարապես թե՛ հպատակներին և թե՛ արքունի գանձարանին: Այդ հարկերի ծանուրյունը չի զգացվել: Իսկ Եղիշեն ասում է, թե Դենշապուհը եկեղեցին և հոգևորականներին հարկի տակ դրեց և երկրի հարկը ավելի ևս ծանրացրեց: Այս երկու տեղեկություններն այնպես բացարձակորեն հակասում են միմյանց, որ նրանց նույնությունն մասին խոսելը միմիայն կանխակալ կարծիքից բխած քաջքշուկ է: Եվ իրոք, ի՞նչպես քաջքշուկ շանվանել Ակինյանի այս առթիվ գրած տողերը. «Հարկերու փոփոխությունը, որուն նպատակն էր թե՛ ժողովրդյան բարեկեցությանը նպաստել և թե՛ արքունի գանձարանը հարստացնել, կերևա Եղիշեի տողերեն, թե Հայաստանի համար մասնավոր թեթևություն չբերավ (այս նշանակում է՝ Դենշապուհը հարկերն ավելի ծանրացրե՞ց)»:

Կա՛մ որովհետև, գոնե Հայաստանի մեջ հին Արշակունյան հարկահանության ձևը ավելի մեղմ էր և նպաստավոր, և կա՛մ գործակալները կանխարվեին, չափեն ավելի պահանջելով տուրքեր: Ինձ կթվի, թե երկու տեսակետներն ալ կային: Այս մեթոդով կարելի է, իհարկե, աշխարհում եղած բոլոր իրական հակասություններն ու դժվարությունները վերացնել, բայց միայն... երևակայության մեջ:

Ապա՝ աշխարհագրի խնդիրը: Եթե Դենշապուհը պետք է Հայաստանում նոր կարգեր սահմաներ, եկեղեցին ու հոգևորականությունը հարկի տակ դնել և երկրի հարկերն ավելի ծանրացնել, ապա չէ՞ որ նա դրա համար պետք է ցուցակագրություն կամ աշխարհագիր աներ: Եվ Դենշապուհը Ղևոնդյանց դատավարության

ժամանակ հիշատակում է, ինչպես կտեսնենք փոքր-ինչ ստորև, որ նա տարի ու կես շրջել է Հայաստանում՝ անշուշտ այդպիսի մի ցուցակագրության համար: Ի՞նչ հարկն է ստիպում Հայաստանում հատուկ նպատակով կատարված այս մասնակի ցուցակագրությունը «ոստումով մը» նույնացնելու գրեթե մի դար հետո ամբողջ պետության մեջ կատարված աշխարհագրի հետ: Չէ՞ որ մենք ուրիշ աղբյուրներից էլ տեղեկություն ունենք քրիստոնեական եկեղեցու հարկի ենթարկված լինելու մասին. հմմտ. Վկայք Արևելից, էջ 104— «Ստիպէին հարկահանքն անհնարին հարկօք զազատութիւն եկեղեցւոյ և այնպէս ջանային, զի առ սակաւ-սակաւ բարձցին զաստուածաշատութիւնն», կամ «Յամին հարիւրերորդի, եթն և տասներորդի թագաւորութեանն Պարսից, որ էր ամ երեսներորդ առաջներորդ Շապհոյ արքայից արքայի, արկին ի հարկ զքրիստոնեայսն» (ուրեմն, 340/341 թվին), կամ՝ անդ, էջ 108— «Այլ զհարկսդ, զոր եդիր՝ մեք յանձն ոչ առնումք: Քա՛ւ լիցի մեզ, որ եմք ազատ ի բնէ, մտանել ի ծառայութիւն մարդկան»: Մի՞թե պարզ չէ, որ այդպիսի հարկեր դնելուց առաջ պետք է ցուցակագրություն կատարվեր, թե քանի եկեղեցի կա, որքան հոգևորական կամ առհասարակ քրիստոնյա, որոնք հարկի ենթակա են, իսկ եթե հարցը վերաբերում էր մի ամբողջ երկրի, ինչպես այս դեպքում Հայաստանին, ապա պետք է ամբողջ երկրում ցուցակագրություն կատարվեր կամ աշխարհագիր արվեր: Ուրիշ ի՞նչ կերպով կարող էր երկրի գրության մեջ այդպիսի հիմնական փոփոխություն կատարվել, հասկանալի չէ:

Այնուհետև, գալով Դենշապուհի հարցին, Ակինյանն առաջրում է Եղիշեի հիշած Դենշապուհին և Ասողիկի հիշած մարդպան Դենշապուհին, որի գործունեությունն ընկնում է VI դարի երրորդ քառորդին: Նրա կարծիքով՝ «երկու անձնավորություններու նույնությունը ամեն կասկածից վեր է»: Ասողիկը (էջ 84) այս Դենշապուհի մասին միայն այսքանն է ասում, որ «զշնմութիւնն շատացոյց և զորմղտական հուրն վառեաց ի Ռշտունիս, և ստիպէր զքրիստոնեայս կրակի երկիր պագանել. յաղագս որոյ բաւումք մեռան»: Այս նկարագրությունը և Եղիշեի Դենշապուհի գործունեությունը Հայաստանում բուրրովին չեն համապատասխանում իրար, Եղիշեի Դենշապուհը վերև հիշված չարիքներից և ոչ մեկը չի գործում Հայաստանում և ուրեմն ոչ մի բանական հիմք չկա այդ երկու անձերի նույնության հարց դնելու: Բացի այդ, մենք տեսանք, որ Ակինյանը սխալվում է թե՛ հարկերի և թե՛ աշ-

խարհագրի վերաբերյալ հարցերում. ուստի և սրանից բղխող երկու Դենշապուհներին միացումն էլ պետք է սխալ լինի: Հայտնի է Ղաղար Փարպեցուց ևս, որ V դարու Պարսից պետական գործիչների մեջ կա Դենշապուհ կամ Վեհեհենշապուհ անունով մեկը, որին հանձնարարվում է Ղեոնդյանց դատավարության և նահատակության գործը: Ակինյանի ղիտողությունը, թե Դենշապուհին չպետք է շփոթել Ղաղարի Վեհեհենշապուհին հետ, միանգամայն անաբժեք է, որովհետև Ղաղարն այդ միևնույն անձին թե՛ Վենդենշապուհ է անվանում (էջ 88, 89, 92—102) և թե՛ Դենշապուհ (էջ 97, 102—105), ուրեմն անվան մեջ ոչ մի տարբերություն չկա: Այս, եղիշեի մեջ մի հատված կա (VIII գլ., էջ 218—219 և 221), որ ոչ մի դեպքում չի՝ կարող խմբագրական հավելված կամ փոփոխություն, ո՛ւր մնաց կեղծարարություն լինել կամ վերագրվել VI դարի մարզպան Դենշապուհին, այնքան անմիջականություն կա նրա մեջ և անձնական հիշողությունների հոտ է բուրում այնտեղից: Այդ հատվածում Դենշապուհն ասում է հայ հոգևորականներին. «Յորժամ եկի ես յաշխարհն Հայոց՝ զտարի մի և վեց ամիս եմա շրջել ինձ անդ. ոչ յիշեմ ես ամենեկն՝ եթէ քան մի տրտունջ յումեքէ լուսյ վասն քո (Սահակ Կախկոպոսի), նույնպէս և առաւել վասն Յովսէփայ. զի դա իսկ էր իշխան ամենայն քրիստոնէից և հաւատարիմ յամենայն իրս արքունի: Նա և որ մարզպան աշխարհին լեալ էր յառաջ քան զիմ երթալն՝ մեծապէս դոհ էր զառնէս զայսմանէ. զի ես ինձէն աջօք իմով տեսի, զի որպէս հայր հաստատուն համարեալ էր ամենայն աշխարհին, և անաշառութեամբ սիրէր զմեծամեծս և զփոքունս... Իմ զի աղ և հաց կերեալ և յաշխարհին ձերում, զութ և սէր ունիմ ընդ աշխարհն ձեր»:

Այսպիսով, բոլորովին անտեղի է V դարի Դենշապուհին, որ պատմական անձնավորություն է, տեղափոխել VI դարի վերջերը և նույնացնել մի ուրիշ անձնավորության հետ, որ պատահաբար նույնպէս Դենշապուհ անունն է կրում:

Այնուհետև, հայտնի է, որ եղիշեմ Հագկերտի մասին պատմում է, քե նա Բրիտոնիաներին հալածել է ո՛չ միայն Հայաստանում, այլև Պարսկաստանում («Եւ և հրաման յափշտակել զքրիստոնէից զինչս և զստացուածս, որք էին ի մէջ Պարսկաց աշխարհին»—I գլուխ, էջ 19): Այս մենք տեսանք արդեն նաև ասորական Կարթա զը բեթ Սլոբի վկայաբանությունից: Հայտնի է նաև, որ Հագկերտը կրոնական տեսակետից մի մոլեռանդ թագավոր լինե-

լով՝ առհասարակ հալածել է իր պետութեան մեջ եղած բոլոր մարդկանց, որոնք մաղղայական կրոնին չէին պատկանում, օրինակ նաև հրեաներին: Ուրեմն Եղիշեի և Արտաքինների տված բնութագիրը Հազկերտ Բ.-ի մասին, ինչպես արգեն նշել ենք, միանգամայն համընկնում է:

Այս տկնբախ հանգամանքներն ևս ոտքի տակ տալով՝ Ակինյանը փորձում է Եղիշեի ակնարկած քրիստոնեութեան ընդհանուր հալածանքները վերագրել խոսքով I Անուշառուանին, թեև շատ լավ դիտե, որ այդպիսի մեղադրանքը բացարձակապես ո՛չ մի պատմական տեղեկութեամբ արդարացնել չի կարելի և միանգամայն հակասում է իրեն ևս քաջ հայտնի տեղեկութեաններին: Այդպես, խոսքով I Անուշառուանը հայտնի է իբրև բավականաչափ ազատ մտածող մի թագավոր, որ հետաքրքրվել է իբր թե նաև հունական փիլիսոփայութեամբ և ուրիշ ազգերի կրոններով, թեև այդ հետաքրքրությունն, ըստ Նյուդեհեի, հումորիստական բնույթ ուներ: Խոսքով I-ը մոլեռանդ մարդ չէր և մանավանդ մոլեռանդ մաղղայական չէր: Նրա օրով եղած սակավաթիվ մասնակի հալածանքները վերաբերում են ՄԻՄԻԱՅՆ այն պարսիկներին, որոնք քրիստոնյա էին դարձել՝ ռուսնալով մաղղայական կրոնը, մի բան, որ պարսկական օրենքով պատժվում էր մահով: Հայտնի է նաև, որ նույնիսկ այդ օրենքը Պարսկաստանում, հատկապես խոսքով I-ի ժամանակ, խստիվ չէր գործադրվում. օրինակ, նեստորականների կաթողիկոս Մար-Աբան (մեռել է 552-ին) և ուրիշները հրկար տարիներ գործել են իբրև հոգևորական, պետական պաշտոններ են վարել և չեն հալածվել: Խոսքով I-ը Գրիգոր Ռաթիկին գերութեանից դառնալուց հետո տալիս է իր նախկին պատիվները, դիտենալով, որ նա ուրացել է մաղղայական կրոնը: Հետեւելով իր հոր՝ Կավառի քաղաքականությանը՝ խոսքով I-ը վերահաստատել է նրա դրած օրենքը—«Իւրաքանչիւր ոք զիւր հաւատ կալցի», և քրիստոնյաներին ոչ մի վիշտ չի պատճառել: 540 թ. հոկտեմբերի Մար-Աբայի ժողովի որոշումների մեջ խոսքովի մասին ասվում է՝ «ողորմած և բարերար, ... որի սիրտը բոլոր արարածների փրկիչ Քրիստոսը շարժում է իր բարի կամքի համաձայն, որպիսով նա շարունակ նրա սուրբ եկեղեցու բարիքը խորհի» (Braun, das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900, էջ 99): Գրիգորի վկայաբանության սկզբում էլ (Hoffmann, Auszüge, էջ 78), ասված է. «Հուլյաների 850 (=538/539) թվականին քրիստոնյաների վիճակը շատ երջանիկ էր. նրանք ամենուրեք եկեղեցիներ ունեին և ոչ ոք

չէր կարող նրանց վնաս հասցնել, ինչպես սահմանված էր թագա-
վորական մի հրամանով: Այս վիճակը տեկնց Պերող թագավորի
իշխանությունից մինչև Խոսրով թագավորի տասերորդ տարին
(539/540): Այս թվին մոգերը քրիստոնյաների դեմ հալածանք
հանեցին. որանդ Բրիստոնյաները քույլ (սակավարիլ) էին, այն-
տեղ Բանդվեցին եկեղեցիներն ու վանքերը»: Այստեղից պարզա-
պես հետևում է, որ սկզբունքային պետական հալածանք չի եղել
քրիստոնեության դեմ, այլ միայն մոլեռանդ ամբոխի ելույթներ,
որոնք առանձին վնասներ չեն տվել և մեծ չափերի չեն հասել:
Քայց ավելի հետաքրքրական է նույն վկայաբանության հայերեն
խմբագրությունը (Գ. Տեր-Մկրտչյան, Գրիգոր Մանաճիհր Ռաժիկ,
էջ 22). «Ի տասերորդի թագավորութեան Խոսրովայ որդույ Կաւա-
տայ Պարսից արքայի եւ հրաման յարքայէ ընդ ամենայն
դաւառս իշխանութեան իւրոյ, որպէսզի զորս գտցեն յազգէ Պար-
սից խոստովանեալ ի Քրիստոս, կալեալ արդելցեն ի բանդ և խիստ
տանջանօք բռնադատեսցեն, զի ուրացեալք զաստուածաշնորհու-
թիւնն՝ երկրպագեսցեն արեգական և պաշտեսցեն զհօրը»: Խնդիրը
վերաբերում է, ուրեմն, դարձյալ միայն մադդեգական կրոնն ու-
րացած պարսիկներին և ընդհանուր հալածանքների մասին խոսք
լինել չի կարող:

Հարցը պարզ է. Խոսրով I Անողառվանը երբեք ընդհանուր
հալածանք չի հանել քրիստոնյաների դեմ: Ինքն Ակինյանն այս
բոլոր մանրամասնությունները մեջ բերելուց հետո ասում է.
«Այնուհետև (հուլիսի հետ 562 թվին դաշինք կնքելուց հետո)
չի հիշվիր, թե Խոսրով հալածած ըլլա քրիստոնյաները կամ իր
օրով նահատակված ըլլան նորադարձներ: Ընդհակառակը, շրջան
ստալ հրապարակի վրա այն ղրույցը, թե Խոսրով իր մահվան
անկողնույն մեջ նետտրականներու կաթողիկոսն ընդունած ըլլա
մկրտությունը» (Սեբեոս, Հովհաննես Եփեսացի):... «Հազվադեպ
անգամ դատապարտած է Խոսրով քրիստոնյա մը քրիստոնեության
համար ի մահ. իսկ քե՛ Բրիստոնյա մը բռնի մոգության դրդած է,
կարելի չէ ապացուցել ժամանակակից աղբյուրն, նկատի չառնե-
լով Եղիշեն և իրմն կախում ունեցող Հովհաննես Եփեսացին»:
«Արքայից արքայի այս հանդուրժող քաղաքականության շնորհիվ
էր, որ Հայաստան հույն-պարսկական պատերազմներու բովանդակ
սևադրության մնաց պարսիկ դրոշին հավատարիմ»:... «Այսպես,
կրնանք ըսել, թե մինչև 570 մոտավորապես հայերը չունեին մաս-
նավոր դժգոհություն մը արքայից արքայի վարած քաղաքականու-

թյան դեմ ի մասին կրոնի և եկեղեցւոյ», «զի չէր ուրուք ձեռն արկեալ յայտնի յեկեղեցին (Եղիշե)»: Ուրեմն, ըստ Ակինյանի, քրիստոնեության դեմ հանած ընդհանուր հալածանքի պատճառը խոսքով I-ի ժամանակ կղեւ է Դվինում մի ատրուշան կառուցելու խնդիրը. սրա համար է «Հովհաննես Եփեսացու ժամանակակից Եղիշեն» քրիստոնեության ընդհանուր հալածանքներ հնարել կամ եղած մասնակի դեպքերը սաստիկ չափազանցել, որպիսով խոսքովին քրիստոնյաներին թշնամի և «աստվածամարտ» դուրս բերի:

Սակայն այս բոլոր անմոտեթյուններն ու հակասութեանները Ակինյանն ինքն է ստեղծել: Իրոք, լինելով V դարու Հայոց ապրդատամբության պատմիչը, Եղիշեն ոչ մի դործ չունի խոսքով I-ի և 572-ի Հայոց ապատամբության հետ և երբեք չի կարող ժամանակակից եղած լինել VI դարի վերջերին ապրող Հովհաննես Եփեսացու հետ: Եվ Եղիշիի Հազկերտին տված բնութագիրն էլ ամենեւին չի կարող հարմարվել խոսքով I-ին: Մի՞թե ահարկու խոսքով I-ի մասին կարող էր ասվել, թե նա անհաջողութեաններից այնքան է վհատվել ու իրեն կորցրել, այնպիսի ձևով է սկսել խոսել, որ «ամենայն վզրուկքն և պատուական նախարարքն, որ նստէին յատենին և ունէին դնէին յեղեցիւն լեզուի նորա, ամաշեցեալ կորանալին և բնդ երկիր պշնուին և զզլուիս ի վեր ոչ կարէին համբառնալ» (Եղիշե, էջ 105—107): Բնավ ո՛չ: Որովհետեւ խոսքով I ամենեւին պատճառ չունի վհատվելու. նրա դործերն ամեն տեղ հաջող էին գնացել մինչ այդ և արեւելյան պատերազմից կորագլուխ դարձողը նա չէ, այլ, ինչպիսի տեսանք, Հազկերտ II-ն է, ինչպիսի ճիշտ պատմում է Եղիշեն:

Բացի այդ, որ խոսքով I-ի անունը, չնայած հայկական աղբյուրատմութեանն ու նրա հետ կապված խնդիրներին, այնուհետեւ էլ սիրով ու երախտագիտութեամբ են հիշել քրիստոնյաները. այդ ակնբախ երևում է այն հանգամանքներից, որ նախ թե՛ հայ և թե՛ օտար պատմիչները նրան մահվան մահճում քրիստոնեութուն են ընդունել տալիս, և երկրորդ, որ խոսքովից դեռ հարյուր տարի հետո էլ քրիստոնյաներն իրենց երախտագիտութեանը դեպի խոսքովը նրանով են արտահայտում, որ թաղում են նրա թուան թու դժբախտ Հազկերտ III-ին, ինչպիսի պատմում է Իբն Աթիր III, 96 (տե՛ս Nöldeke, Tabari, էջ 162, ծանոթագրութեան), որ անկարելի կլինի, եթե նա իրոք քրիստոնեութեան դեմ ընդհանուր հալածանքներ հանած լիներ:

Այս մեթոդով շարունակելով իր ուսումնասիրութեանը՝ Ակին-

յանը հասնում է բաղմաթիւ միանգամայն անընդունիլի եզրակացութեաննորի, որոնցից, տեղի սղութեան պատճառով հիշենք միայն մի երկուսը:

Ակինյանը գտնում է, օրինակ, որ «Հայոց փափկասուն տիկնայքը» իրանց հայրենիքում չէին գտնվում, այլ փախել էին Կ. Պոլիս, և շարունակում է, թե այդ տիկնանց հարքունուստ ոռճիկը Տիգրոնից շէր կարող լինել, ալլ անշուշտ կայսեր նշանակածն էր: Պարսիկներն ամեն ինչ հափշտակելուց և հարքունիս գրավելուց հետո ինչո՞ւ պիտի ոռճիկ տային նախարարների կանանց,— ասում է Ակինյանը. «Այս անհեթեթ պիտի համարվի անշուշտ»: Նախ, բոլորովին անհասկանալի է, թե ինչո՞ւ պիտի հայ նախարարների կանայք Կ. Պոլսում եղած ժամանակ «հանապաղ բոկ և հետի երթային ի տունս աղօթից», ինչո՞ւ նրանք ցերեկն արեակեզ պիտի լինեին և գիշերը գետնարեկ. չէ՞ որ Հովհաննես Եփեսացի ժամանակակից պատմիչը պատմում է, և Ակինյանն էլ մեջ է բերում ալդ, թե փախստականներն «ընդունեցին կայսերական նվերներ, պարգևներ, մեծապատիվ հյուրասիրվեցին, շնորհվեցին տներ և քնդարձակ կայսերական բնակարաններ բոլոր անոնց, որոնք եկած էին անկէ (Հայաստանից) կաթողիկոսի հետ»: Այս ի՞նչ անբացատրելի հակասութեան է: Երկրորդ, չէ՞ որ Եղիշին VII գլխում պատմում է, թե երկրի բերդերում ամրացած հայ իշխանները, լսելով Հազկերտ II-ի ներման հրովարտակի մասին, մարդպանի միջոցով կամք հայանեցին ներկայանալ թագավորին՝ բացատրութեաննոր տալու համար: «Եւ զայս լուեալ թագաւորին, ոչ կապանօք՝ ալլ արծակ ոտիւր և արծակ ձեռօք հրամայեաց առ ինքն կոշել: Ածին վաղվաղակի զկիսն և զորդիս, և զինչս իւրաքանչիւր ետուն ի ձեռս մարգպանին. և ինքեանք փութանակի գնացին ի ձմերոցն արքունի»: Ի՞նչ է նշանակում այս, եթե ոչ, որ անշուշտ թագավորի հրամանով մարդպանին հանձնարարված էր պահպանելու նրանց դուքն ու ընտանիքներին, և որ դրա համար նրանց պետք է ուղարկատի միջոցներ կամ ոռճիկներ տրվեին: Երրորդ, Ղազար Փարպեցին Պերոգի մասին ասում է՝ «կարգեաց ձեզ (հայ նախարարներին) ոռճիկ ի Հրե, և կանանց ձերոց յաշխարհի իւրեանց» (էջ 108): Սա ցույց է տալիս, որ այդ ձեռով ոռճիկ նշանակելու սովորութեան Պարսկաստանում կար: Հավանորեն Հազկերտ II-ի օրով հայ նախարարների կանանց համար սահմանված ապրուստի միջոցները կամ Եղիշի բառերով ասենք՝ «զկարգեալ ոռճիկ նոցա յարքունուստ» (VIII գլուխ) հետո, նախարարների

դատապարտութեան հետեանքով, կարժել էին և Պերողի օրով նորից վերականգնվել: Այսպիսով, զուտ երեակայութեան արդյունք է «հայ փափկագուն տիկիններին» Կ. Պոլիս տեղափոխելը:

Ապա Ակինյանն ասում է, թե Շապուհի հալածանքներից հետո ակնարկված հրովարտակը «միայն կավատի կրոնի ազատութեան հրամանագիրը կրնա ըլլալ (Գիրք թղթոց, 60 և Սեբեոս, 122—123): Հարց է առաջ գալիս՝ ինչո՞ւ: Չէ՞ որ հենց Ակինյանն ինքը մեջ է բերում ասորական ժողովոց Գրքից, թե արդեն Հապկերտ I (399—420) «Վերստին հրամայեց շինել ամենայն շէնքերը իր բովանդակ պետութեան մեջ հղած այն բոլոր եկեղեցիները, որոնք իր հայրերու օրով քանդված էին, ազատ արձակել այն ամենքը, որոնք վասն աստուծո փորձված էին, իրավունք տալ, որ քահանայք և առաջնորդք, ինչպես և կղերականք ազատ և աներկյուղ շրջին» (Braun, Das Buch der Synhados, էջ 8): Ի՞նչ է այս, եթե ոչ «կրոնի ազատութեան հրամանագիր», և ինչո՞ւ ուրեմն միայն Խոսրով I-ը կարող էր ասել, թե «իմ հայրն ազատ է թողել կրոնը և պատվում էր հայրսկոպոսներին»: Ո՞ւր է այստեղ հասարակ տրամաբանությունը:

Այնուհետև, իբրև ապացույց, թե Նդիշեի մեջ ակնարկներ են պահված կայսեր և Հայոց միջև 572-ի ապստամբության առթիվ կնքված դաշինքի, Ակինյանը բերում է հետևյալ կտորները Նդիշից, բայց միանգամայն բռնազրոսիկ կերպով իրեն ասածին հակառակ բառերը փակագծերի մեջ է առնում՝ իբրև հետագայի հավելում, կամ պարզ և հասկանալի ու իրենց տեղին գործածված բառերի փոխարեն ուրիշներն է դնում. «Եւ իբրև այսպես հաստատեցաւ [և հատաւ] օգնականութիւն յուսոյն նոցա ի մարդկանէ (կայսերէ), դարձյալ սուրբ հայրսկոպոսունքն քաջաւերել սկսան զանձինս և զղօրսն ամենայն»: Ակինյանը չի դգում, որ այդ ձևով փոխված և միտքը հակառակ շրջված նախադասութեան մեջ «դարձյալ» բառն անիմաստ է դառնում, իսկ հետագա նախադասությունը բոլորովին անմիտ: Կայսրից օգնութեան հույս ստացած հայերի մասին ի՞նչպե՞ս կարելի էր ասել՝ «թեպէտ և հայէին յիրեանց սակաւութիւնն և յերկոցունց քաղաւորացն միաբանութիւն, ոչինչ վատասրտեալ դողային... դիւրին է աստուծոյ սակաւոք դբադմաց գործ գործել» և այլն: Իսկ V դարու վարդանանց ապստամբութեան համար այն միանգամայն տեղին է և հասկանալի:

Մյուս օրինակը. «Ինձ կթվի, թե այս մեծ հաջողութեան (հայհույն դաշինքի) մասին է խոսքը, երբ կըսվի, թե «իբրև այս ամե-

նայն յաջողութիւն լինէր երկիւղածացն աստուծոյ, ամենայն եպիսկոպոսք և երիցունք պատուէր հրամանի տուեալ աշխարհին, զողջոյն ամիսն Քաղոց պահօք և աղօթիւք առնել խնդրուածս առ աստուած և զտօն պատերազմացն յաղթութեան (դաշա՞նցն յաջողութեան) խառնել ի ս. տօն Յայտնութեանն Քրիստոսի, զի անխափան կայցէ մեծ յիշատակարանս այս ընդ աստուածային անանց տօնին»։ Իբրև բացատրություն Ակինյանն ավելացնում է. Քաղոց ամիսը 570-ին կհամապատասխանէր Հուլյան տարւո Նոյնմբերի 3—գեկտեմբեր 2—շրջանին։ Հավանորեն այս միջոցին մեկնած էր Արտակ Գնունի Կոստանդնուպոլիս, և վերագրածած գեկտեմբերի մեջ, բերելով հետը կայսերական գիրը, որով կիսոստանար Հուստինոս օգնել Հայոց կայսերական զորքով։ Այս ուրախալիտ օրվան հիշատակը կհանձնարարուի «խառնել ի սուրբ տօն Յայտնութեանն Քրիստոսի»...։ Սակայն այս «բացատրությունը» շուտով մոռանում է Ակինյանը և հետևյալ իսկ հոգւածում մի նոր բացատրություն է տալիս, իրարից բաժանելով իր հնարած «դաշանց հաստատությունը» և Եղիշնի «պատերազմացն հաղթությունը»։ Նոր բացատրությունը հետևյալն է. «Քաղոց ամիսը 570/571 տարւոյն կհամապատասխանէր Հուլյան տոմարի 3/XI—2/XII ամսոյն։ Ինչպիս տեսանք,—շարունակում է Ակինյանը,—այս ամսոյն կնքված էր Հայոց և Հուստինոս կայսեր մեջ դաշինք։ Դաշակէց հաստատուրջան համար սահմանւում էին պահօքն ու աղոթքը։ Իսկ «զտօն պատերազմացն յաղթութեան խառնել ի սուրբ տօն Յայտնութեանն Քրիստոսի, զի անխափան կայցէ մեծ յիշատակարանս այս ընդ աստուածային անանց տօնին» պետք է իմանալ այսպես. հաղթությունը տարված էր փետրվարի 3-ին, այն է Հայտնութեան տոնին քառասնօրեքի մեջ. այս պատճառով անոր հիշատակը տոնախմբել կսահմանվի Հայտնութեան տոնին հետ»։ Դուրս է դալիս մի կատարյալ անհեթեթություն. հաղթութեան տոնը սահմանվում է կատարել ո՛չ թե անմիջապես, պահօքից ու աղոթքից հետո նույն տարին, որ բնական և հասկանալի կլինէր, այլ «հաղթութեան» երեակայական օրից՝ փետրվարի 3-ից ուղիղ 11 ամիս հետո, հետևյալ տարվա Հայտնութեան տոնի հետ, որովհետեւ չէ՞ որ նույն տարվա Հայտնութեան տոնն արդեն անցել էր։

Ո՞րքան պարզ ու բնական է այս քաջբշուկի հանդեպ Եղիշնի ասածը և նրա անբռնաղբոսիկ բացատրությունը։ Հաղթությունը կատարվել էր 450 թվի վերջերին. 450/451 թվականին Քաղոց ամիսն ընկնում է գեկտեմբերի 6-ից մինչև հունվարի 4-ը ներառ-

յալ. հունվարի 5-ին ճրագալույցն է, իսկ 6-ին Հայտնության տոներ: Ուրեմն պատվիրվում է դեկտեմբերի 6-ից մինչև հունվարի 5-ը պահքով և աղոթքով անցկացնել, իսկ պատերազմների հաղթության տոներ կատարել Հայտնության տոնի հետ միասին, խառնել նրա հետ:

Այնուհետև, հայերի և հույների այս դաշնադրության առթիվ Ակինյանը գրում է. «Պատգամալորություն մ'ալ ուղարկված է կայսերանիստ քաղաք Հայոց հայիսկոպոսներու հավաքական թղթով, ուղղված քաղաքին հայիսկոպոսներուն, Երկու եկեղեցիք, Հայոց և Հունաց, հաղորդակցության մեջ կմտնեն այսու: Եղբայրության գեղեցիկ առնավառչյա մը, որով կզողվին Երկու եկեղեցիներու ներկայացուցիչներու սրտերը, իրարու աղոթակից կըլլան քրիստոնեական կրոնի հաստատության համար»:

Սրա հանգեպ պետք է ասել, որ նման հաղորդակցություն երկու եկեղեցիների միջև հնարավոր էր միայն մինչև V դարու առաջին կեսը, մինչև 451 թվականը կամ Քաղկեդոնի ժողովը, և ուրեմն՝ Եղիշեի պատմածն էլ միայն այդ ժամանակաշրջանին կարող է վերաբերել: VI դարի 70-ական թվականների համար այդպիսի հաղորդակցություն ընդունել բոլորովին անկարելի է: Ակինյանն այստեղ, հայոց և հունաց եկեղեցիների «հաղորդակցությամբ և գեղեցիկ եղբայրակցությամբ» տարված, արդեն բոլորովին մոռացել է իր գլխավոր աղբյուրներից մեկի բացահայտ վկայությունը: Այդ աղբյուրը Հովհաննես Եփեսացի պատմիչն է: Նա, պատմելով հայերի Կոստանդնուպոլիս փախչելը Հովհաննես Բ. կաթողիկոսի հետ, ասում է, որ հայոց հայիսկոպոսները, մայրաքաղաք գալով, սկզբում միամտությամբ դնում էին և հաղորդվում սինոդիսների (իմա՝ քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցում: Այդ բանն իհարկե համելի չի լինում միաբնակներին, բայց Հայաստանում էլ մեծ դժգոհություն է առաջ բերում: Հովհաննես Եփեսացին այդ մասին ասում է. «Երբ այս բանը նրանց երկրում լավեց, զայրացան նրանց վրա քե՛ մնացած հայիսկոպոսները և քե՛ երկրի բնակիչները. և նրանք խիստ (բաներ) գրեցին սրանց, որի մասին ժամանակը պահանջում է, որ լուրջամբ ծածկենք» (եկեղեցական պատմություն, գիրք Բ., գլ. 23): Այս Հովհաննես Եփեսացին պատմում է, որ Դրանից հետո հայերը բաժանվեցին և առանձին համայնք կազմեցին: Միգայել Ասորին (ed. Chabot, էջ 344, ասորերեն բնագիր) բերում է մինչև իսկ կաթողիկոսին և նրա հետ եղածներին ուղարկված սպառնական խոսքերը. «Նքե դուր

խառնվե՛ք սինոդիստների հետ և նրանց հետ հաղորդվե՛ք, ... մենք ձեզ այլևս չենք նանաչի, այլ մինչև անգամ կնգովենք»։ Ուշագրաւ է նաև այն, որ Կոստանդնուպոլսի Փոռ պատրիարքը (858—867, երկրորդ անգամ 878—886) Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին (855—876) գրած թղթում («Правосл. Палестин. Сборник», XI 1, էջ 181—182) վարդան Մամիկոնյանի համար ասում է, թե Հունաստան գալուց հետո՝ «ի հաղորդութենէն ի բաց եկաց, ասելով՝ քէ վարդապետք մեր ոչ հրամայեցին մեզ»¹¹:

Ահա թե ի՞նչպիսի կերպարանք ունեւ VI դարի երկրորդ կեսին հայ և հույն «կրօնական եղբայրակցությունը» և ի՞նչպիսի անհարմար վիճակի մեջ կընկնի մարդ, եթե բացարձակ պատմական վկայությունները մի կողմ թողնի և կանխակալ նախապաշարմունքների վրա հիմնված իր թեղիսն առաջ մղի:

Այս բոլորովին անհիմն թեղիսը պաշտպանելու համար է, որ Ակինյանն առաջարկում է «հոռաց» բառի փոխարեն «հռնաց» կարգաւ հետեւյալ նախադասության մեջ. «Դեսպանս արձակեցին յաշխարհն հոռաց բանս զնեւ ընդ նոսա և ուխտ հաստատել» (զլ. III, էջ 100), առանց ուշագրություն դարձնելու, որ անմիջապես դրան հետևող բառերը՝ «և բազում յայլ ազգս բարբառոսաց, որ համադործքն էին հոռաց աշխարհին... յանձն առին և գերդումս Բրիտանից» ամենեւին թույլ չեն տալիս, որ այստեղ բարբառոս հոռների փոխարեն քրիստոնյա և ոչ-բարբառոս հույների անունը դրվի:

Ակինյանը մեջ է բերում նաև այն հանգամանքը, որ Եղիշեն չի շեշտում Հովսեփի կաթողիկոս լինելը, մինչդեռ Ղազար Փարպեցին շեշտում է: Այս առթիւ Ակինյանն ասում է. «Այս ընթացքը ակամա կասկած կարթնցնե մեր մեջ խմբադրին եթե ոչ հայկական ծագման, գոնե անոր Հայոց եկեղեցւո պատկանելու մասին: Նա հայ շրջանին շատ հեռու՝ օտար շրջանակի մը մեջ ապրած ըլլալու է գիտնալ չկարենալու համար, թե ինչ էր հայ եկեղեցւո պետին իսկական տիպոսը: Օտարը կարող էին, նկատելով, թե Հայոց եկեղեցու գլուխը Արարատյան դաշտի մեջ ունի իր նիստը, «Եպիսկոպոս Այրարատի» անվանել զինքը: Համենայն դեպս, հայ ականջին շատ պաղ կհնչի «Հովսեփ եպիսկոպոս Այրա-

¹¹ Այն ամբողջ անցուդարձի մասին տե՛ս Ե. Տ.-Միկնայան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիներին հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 113—115:

րատայ», ուր կսպասվեր «Հովսեփի երեց, կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»:

Նախ, խորթ է հնչում հենց «կաթողիկոսի» կողքին «երեց» բառը դնելը և մենք ուրիշ անգամ այդպիսի առաջադրման չենք հանդիպում, գոնե հաճախ չենք հանդիպում: Երկրորդ, Ղազար Փարպեցին հենց այդ պատճառով էլ մի քանի անգամ հատկապես շեշտում է, որ Հովսեփը ձեռնադրությամբ միայն երեց է եղել, բայց կաթողիկոսական իշխանություն է վարել, և ապա միայն նրան առանց այլևայլության կաթողիկոս է անվանում: Այդ տեղերը հետևյալներն են.

էջ 44 — «Յովսէփի, որ թէպէտ և երէց էր ըստ ձեռնադրութեան, այլ զկաթողիկոսութեան Հայոց զաթոռն ունէր ի ժամանակին»:

էջ 70 — «Սուրբ երէցն Յովսէփի, որ և զկաթողիկոսութեանն Հայոց ունէր զաթոռ:

էջ 71 — «Հանդերձ երանելեան Յովսէփաւ, որ թէպէտ և զձեռնադրութիւն երկցութեան ունէր, սակայն յաթոռ կաթողիկոսութեանն էր վիճակեալ արժանաւորապէս»:

էջ 75 — «Զսուրբ երէցն Յովսէփի, որ զկաթողիկոսութեանն ունէր զաթոռ ի ժամուն»:

էջ 78 — «Զսուրբն Յովսէփի, զարդարեւ զկաթողիկոսն Հայոց»:

էջ 79 — Միայն Ռշտունյաց Սահակ հպիսկոպոսի մասին է ասում, թե նա ձեռնադրության և օծման լրիվ կարգն ունի, «Իսկ այլքս և ևս միապէս եմք ըստ կարգի քահանայութեանն»: Յովսեփի մասին ասում է. «Զսա, զոր տեսանէքս, թէպէտ և մանկագոյն քան զիս տեսանէք տիովք, այլ պատուով կարգեալ է արժանաւորապէս, և զլուս է ամենայն Հայոց քահանայութեանց»:

Այնուհետև Փարպեցին վեց անգամ էլ Հովսեփին կաթողիկոս է անվանում (էջ 86, 92, 98, 100, 101 և 110) առանց որևէ բացատրության: Այստեղից պետք է անշուշտ եզրակացնել, որ Հովսեփը ձեռնադրությամբ ու օծմամբ կաթողիկոս չի եղել, այլ Մեսրոպ Մաշտոցը վախճանվելիս նրան է հանձնել հայրապետական թոռը իբրեւ «գլխավորի, վերակացուի, տեղապահի», ինչպես ասում է Կորյունը (էջ 96), կամ «զաթոռ հպիսկոպոսապետութեանն Ետեղապահութեամբ յաջորդեաց հրամանաւ Երանելոյն Մեսրոպայ՝ նորին աշակերտն Յովսէփ քահանայ ի Վայոց ձորոյ, ի Խոզոցիմ գեղջէ», ինչպես ասում է Մովսես Խորենացին (III Կէ, Տիգլիս, 1913, էջ 358): Այս իմաստով պետք է հասկանալ նաև Փարպեցու առաջին գրվագի վերջի տարբերությունը՝ «Զորոյ զհետ

չաջորդեաց զաթոռ հայրապետութեան աշխարհիս Հայոց, հրամանաւ երանելայն Մաշտոցի՝ սուրբն Յովսէփ, որ էր ի գաւառէն վայոց ձորոյ, ի գեղջէն սրում անուն էր խողոցիմք»:

Այս է հաւանորեն պատճառը, որ ղեպքերին ժամանակով ավելի մոտիկ Նդիշեն ղգուշացել է Հովսեփին առանց այլևայլութեան կաթողիկոս անվանելուց, և ո՛չ թե չի իմացել Հայոց եկեղեցու պետի իսկական տիտղոսը, ինչպես ենթադրում է Ակինյանը. մանավանդ որ կաթողիկոս դառնալու համար այդ ժամանակներն անշուշտ պահանջվում էր արդեն Պարսից թագավորի եթե ոչ հաստատութունը, դոնե հաւանութունը, ինչպես ցույց է տալիս Սահակ Պարթևի պատմութունը և, բացի այդ, կաթողիկոսի տիտղոսի հետ կապված կալվածական հարցեր էլ կային, որոնք Գրիգոր Լուսավորչի տան ժառանգութուն լինելով՝ Սահակ Պարթևի մահից հետո այլևս ուրիշ անձերի չէին կարող անցնել, որովհետև նրանով այդ տոհմը վերջանում էր: Հետագայի պատմիչ Փարպեցին, որի ժամանակ, երևի, այդ հարցերն արդեն լուծված էին և Սահակ Պարթևից հետո արդեն մի քանի կաթողիկոսներ էին հայրապետական աթոռ նստել (Մելիտե, Մովսես, Գյուտ և Հովհան Մանգակունի, այլև Բաբկեն), կարող էր առանց դժվարության նաև կաթողիկոս անվանել Հովսեփ երեցին, որ նա, սակայն, ինչպես տեսանք, առանց այլևայլութեան չի արել: Մի՞թե Ղազար Փարպեցի, էջ 78 «զաբղարև կաթողիկոսն Հայոց» արտահայտութեան հինց միայն «արդարև» բառը փայլուն ապացույց չէ՞, որ ըստ Ղազար Փարպեցու էլ Հովսեփը «Իրոճ» կաթողիկոսական իշխանութուն է վարել, բայց ձեռնադրված կաթողիկոս չի եղել, հակառակ դեպքում իմաստ չէր ունենա «արդարև» բառը: Այս ամենից հետո ի՞նչ զարմանալու բան կա, որ ժամանակակից և ղեպքերին ականատես պատմիչ Նդիշեն Հովսեփին կաթողիկոս անունը չի տվել: Այն էլ պետք է ասել, որ Հովսեփին աստիճանով բոլորից բարձր, մեծ եպիսկոպոս և Այրարատի եպիսկոպոս անվանելով Նդիշեն դրանով արդեն բավականաչափ շեշտել է նրա ղեկավար դերը մյուս եպիսկոպոսների մեջ և օտարութուն կամ խորթութուն տեսնել դրա մեջ բոլորովին չի կարելի: Չպետք է մոռանալ նաև, որ Նդիշեն նույնիսկ Հռոմի պապին միայն Հռոմի եպիսկոպոս է անվանում և առհասարակ էլ եպիսկոպոսին մի վայրի (այս դեպքում «Այրարատի») անունով կոչելը շատ ավելի հին և ընդունված սովորութուն է եկեղեցական հիերարխիայի մեջ, քան սովորաբար երկրի («Հայոց Մեծաց») անունով, և մինչև այսօր ոչ մի

բնիկ հայի ականջին պաղ չի հնչել Եղիշեի «Յովսէփի եպիսկոպոս Այրարատայ» արտահայտութիւնը:

Իսկ Եղիշեի կամ նրա խմբագրի հայ լինելու կամ գոնե նրա հայոց եկեղեցուն պատկանելու մասին կասկած հարուցելը սեփական մասներից ծծված ենթագրութիւն է, որ ոչնչով արդարացվել չի կարող, բացի ամբողջ խնդրին կանխակալ և միտումնաւոր մոտեցում ունենալուց: Իսկապես, էլ ո՞ր եկեղեցուն կարող էր պատկանել Եղիշեն կամ նրա խմբագիրը: Հռնա-հռմեակա՞ն, բայց չէ՞ որ Եղիշեի խմբագիրն, ըստ Ակինյանի, ինչպես կոես-նենք, «կծու միաբնյա մըն է»: Միաբնակ մարդը նևտոնական էլ չէր կարող լինել, ուրեմն մնում է ենթագրել, որ ասորի միաբնակ է եղել: Իսկ ո՞րտեղից է հապա այն անկեղծ և զուտ հայ հայրե-նասիրութիւնն ու ազգասիրութիւնը, որ հորդ աղբյուրի նման բխում է Եղիշեի յուրաքանչյուր էջից, և ի՞նչն է ստիպում այդպիսի վայրիվերո ենթագրութիւններ անելու այնպիսի չափազանց պարզ մի խնդրի մասին, ինչպիսին Հովսէփ Երեցի կաթողիկոսա-կան իշխանութիւնը տեղապահությամբ վարելն է և Եղիշեի նրան իրավամբ կաթողիկոս շանվանելը:

Այս հարցի քննութիւնն էլ, ուրեմն, պարզում է, որ Եղիշեի սկզբնագիրն անշուշտ Ղազար Փարպեցուց առաջ է, և նրա պատ-մութիւնը հիրավի ժամանակակիցի և ականատեսի պատմութիւն է, որ, ինչպես տեսանք, ճշգրտությամբ արտացոլում է ժամանակա-կից հարաբերութիւնները:

Նույնքան և ալիւի տարօրինակ ու անըմբռնելի են Ակինյա-նի կատարած բնագրական ուղղումներն ու վերականգնումները. այս ուղղությամբ բավական ենք համարում իբրև նմուշ միայն երկու օրինակ բերել, թեև նրանց թիւը շատ-շատ է: «Իսկ զօրա-կանքն (իմա՛ եպիսկոպոսը և հաւատացեալք) ... ոչ երբէք հեղգա-ցեալ եմք յարքունի վաստակս, և ոչ խառնեալ վատութիւն բնոյ արութիւն քաջութեան (այսինքն՝ չենք գործած պետական օրենք-ներու դեմ)» և այլն: Փակագծերի մեջ բերվածներն ըստ Ակինյանի, պետք է եղած լինին սկզբնական բնագրի մեջ, որի այժմյան տեքստը, այդպիսով, հարմարեցրել է խմբագիրը. դուրս է գալիս, որ եպիսկոպոսներն ու հավատացալները դարձրած է «զօրա-կանք», իսկ «քաջութեան հետ երկշտութիւն շխառնիլն» էլ բռնել է «պետական օրենքների դեմ հանցանք չենք գործել» բառերի տե-ղը: Սա տեքստի վերականգնում չէ, այլ բացահայտ կամայական փոփոխութիւն: Այդպիսի բանասիրական մեթոդով կարելի է ամեն

տեքստ վերածել իր տրամագծորին հակառակին և սպառնացել ամեն բան:

Երկրորդ օրինակը. «նկատմամբ երեք հայկականացնելու չարաչար մահվան կգրի Եղիշի սլարգուպիս՝ «Եւ ահա իշխանութիւն առեալ չարաչար սպառաւորացն, զի զոքս զինուորսն ի բուն աւագացն մատուցեն ի փորձութիւն տանջանացն... և զամենայն վնասուն պատճառս արկանէր զկապելովքն (իմա՝ նորադարձնելու վրա)»: Համեմատութեան համար ուշադրութեան արժանի են մեր ընդգծած բառերը. Եղիշի 4 անձը Ակինյանը դարձնում է 3, բացատրելով Գ և Դ տառերի սովորական շփոթութեամբ: Իսկ ի՞նչպիսի են Եղիշի ավագ զորականները կամ իշխանները հայկական դառնում, դրա մասին պետք է հարցնել Ակինյանին: Բացի այդ, Եղիշի 4 նախարարները չեն սպանվում, այլ միայն չարչարանքների են ենթարկվում, մինչդեռ Ակինյանի 3 հայկականները, ըստ Հովհաննես Եփեսացու, մորթաղերծ են արվում: Այս դժվարութեանն էլ ոչինչ է Ակինյանի համար և նա բացատրում է. «Եփեսացին բերանացի պատմվածքից զիտե դեպքը» և «կարելի է պատմելվածքին անճիշտ իմացման վերագրել». այսինքն՝ նրան տեսն են, թե հայկականներին չարչարել են, իսկ նա թուրքիմացութեամբ հասկացել է, թե մորթաղերծ են արել: Նյութեկեն առհասարակ շատ կասկածելի է համարում այդ հայկականների սպանութեանը՝ վերագրելով այն Կոստանդնուպոլիս փախած հայերի պատմածների չափազանցութեաններին, և Ակինյանն ինքն էլ վերջում ավելացնում է, թե «հավանորեն աղատ արձակվեցան այս բանտարկյալները»: Ուրեմն Ակինյանի ցանկացած նույնացումն ընդունելու համար հարկավոր է նախ՝ հայկականների պատիժը թեթեւացնել, մորթաղերծութեանը փոխարինել միայն չարչարանքներով, երկրորդ՝ ավագ զորականները պետք է դարձնել հայկական, և երրորդ՝ չորսը պետք է դարձնել երեք. ուրիշ խոսքով՝ նախկին տեքստից ոչ մի բառ չպետք է թողնել իր տեղում:

Բայց բոլորովին զավեշտական է դառնում խնդիրը, երբ Ակինյանը փորձում է VI դարի անցուդարձով բացատրել թագավորի հրամանը՝ այրուծիլու բազմութեանը Պահ դրան ներսում արգելելու մասին: Թողնենք, որ Ակինյանն ինքը խոսի. «Երբ Խոսրովի հազթ բանակը վերադառնում է Տիգրոն, թագավորը հրաման է տալիս, որ Գրիգորին (Ռաթիկին) պահեն Տիգրոնի արևելյան կողմը դռնվող Զկարթա դը Բեթ Բալան կոչված գյուղը: Թագավորը թույլ տվավ, որ բանտին դուռը բաց մնա, որպեսզի զեպի հոն խուժող բազմութեանը կարենա տեսնել զինքը (Hoffmann,

Auszüge, 82):— Այս բանը կազմարկն համարենք Եղիշին, երբ կգրեն՝ «Անդէն ի ներքս Պահ դրանն արգելոյր զրազմութիւն աշխուձիոյն... և հրաման սաստիւ ի վերայ դռնապանացն առնէին, թէ որ յարեկս առ մեզ զայցեն թողցեն, իսկ յարեկից յարեմուտս՝ անանց լիցի ճանապարհ: Եւ իբրեւ արգել և փոփեաց զնոսա յամուր յանել գառապիւն, որ յիրաւի ասացի ամուր և անել, քանզի չիք անդ տեղի փախստի և թագստի, վասնզի շուրջանակի թշնամիք են բնակեալ»... և այլն: Ի՞նչ տրամաբանութեամբ հնարավոր է բանաւի դռները բաց քողնելը, որպէսզի հետաքրքիր պարապ բազմութեանը Գրիգոր Ռաժկին տեսնի, նույնացնել Պահ դուր փակելու հրամանի հետ, որպէսզի աշխուձիւ բազմութեանը արեւելեկից արեմուտք չկարողանա փախչել, միանգամայն անհասկանալի է. բայց առանց այն էլ այնքան տկներե է այս բացատրութեան անհեթեթութեանը, որ կարիք չկա այլեւս նրա վրա երկարորեն կանգ առնելու:

Անդրադառնալով Ավարայրի պատերազմում ընկած հայ նահատակների թվին, Ակինյանն իրեն թույլ է տալիս ծաղրելու Եղիշին. «Նա աշխատանք չէ տարած գումարելու թվիրը. արդյունքը նշանակել է Ղաղարի համաձայն, առանց «փորձով» ստուգելու գումարը: Ավելի՞ ապացուցի սխալի կարողութիւնը խմբագրին անճարակեցիւնը հայտնանախատ ընելու»:

Եթե այս գործում նախատեսելու արժանի մի բան կա, այդ էլ հենց Ակինյանի վերաբերմունքն է դեպի Եղիշին և դեպի իր առջև դրված թվիրը: Այստեղ, հիրավի, թվիրի գումարման մեջ սխալ կա. բայց այդ սխալը ո՞չ թե Եղիշինն է, այլ Փարպեցունը: Նա առում է (էջ 72—73). «Եւ որպէս շատ խուզիւ և բազում քննութեամբ հարցեալ և ուսաք զնահատակելոցն թիւս, որք ի տեղոջ պատերազմի պսակեցան ընդ աւագ նախարարսն՝ երկերիւր հօթանասուն և վեց այր: Եւ զորս յամրոցացն իջուցեալ սպանին սրով և կամ փղօք կոխեցին՝ հօթն հարիւր և յիսուն այր. որք լինին միահամուռ հազար երեսուն և վեց այր»: Արդ՝ 9 ավագ նախարարներ + 276 + 750 = 1035 և ոչ թե 1036: Իսկ Եղիշին (տե՛ս Վննատիկի տպագրութեան 1893 թ., էջ 225—226) միանգամայն ճիշտ գումարված տալիս է 9 ավագ նախարար + 287 + 740 = 1036: Ո՞վ է այստեղ, ուրեմն, ծաղրելին: Թո՛ղ դատեն ընթերցողները:

Այնուհետեւ, տարօրինակ են Ակինյանի կատարած անձերի նույնացումները. այնքան տարօրինակ, որ ոտիդ տակ այլեւս ամուր դետին չես զգում ամենևին, այլ միայն մի բարակ լար, որի վրա-

յով չենք կարծում, թե մեկն էլ վստահանա անցնել, բացի Ակին-
յանից: Այդպես, նրա ասելով, Եղիշեի մեջ Միհրնեբսեհի համար
գործածված «դառնացեալ ծերը» պետք է «անշուշտ արքայից ար-
քայն լինի»: Միհրնեբսեհի փոխարեն պետք է կարգաւ Վզուրկ
Միհր (Խոսրով I-ի ժամանակակից): Այս առթիւ Ակինյանն ասում
է. «Եթե պատմական համարենք հանուն Միհրնեբսեհի Եղիշեի
քով պահւած նամակը, ինձ ավելի հավանական կթվի վերագրել
դայն Վզուրկ Միհրի և խորագիրը կարգաւ՝ «Վզուրկ-Միհր Վզուրկ
հրամանատար Երան և Անեբան» («Հանդես ամսօրյա», 1932, էջ
566)... «Եղիշեի խմբագրիչը դշուրավ կարող էր Ղազարի ազդե-
ցութեամբ Վզուրկ Միհրը դարձնել Միհրնեբսեհ, որի վերջը—«մե-
ծաւ անարգանօք յուղարկեցաւ ի տուն իւր» (Եղիշե, գլ. VIII)—
մեծ նմանութիւն ունի Վզուրկ Միհրի վախճանի մասին պատմա-
ծին» (ընդգծումն իմն է—Տ.—Մ.):

Իրոք, զարմանալի՝ մեծ է նմանութիւնը: Միհրնեբսեհը պաշ-
տոնանկ է լինում և «անարգանօք» իր տունն ուղարկվում, բայց
հանգիստ ապրում է «մինչև ցօր վախճանի կենաց իւրոց», մինչև
իսկ արքունիք ելումուտ ունենալուց կտրված չէր և հնարավորու-
թիւն ունէր թագավորի առաջ շարախոսելու կապալ նախարար-
ների մասին, բայց չէր ուզում այդպիսի բան անել, մինչդեռ
Վզուրկ Միհրի մասին պատմվում է, քե նա բանտարկվում է, և
սալա սալանվում:

Տարբեր մարդկանց այս ձևով «դշուրավ» նույնացնելու բազ-
մաթիւ օրինակներ է տալիս Ակինյանը, բայց ամենից արտառուցը
դրանց մեջ այն է, որ նա միմյանց հետ համեմատում և միեւնոյն
անձի զանազան հորջորջումներն է համարում Վասակ Սյունի-
Վահան Սյունի=Շավասայ=Դենշապուհ: Սրանք բոլորն էլ զանա-
զան տիպի բռնութիւններ են դործ դնում Հայոց երկրում, և այդ
բռնութիւնները համեմատելով իրար հետ, Ակինյանն ապացու-
ցում է անձերի նույնութիւնը: Օրինակ, VI դարի Դենշապուհը շա-
տացնում է «շնմոլութիւնը» (Ասողիկ, 84), Սուրենը «շնայր ընդ
կանալս ազատաց»՝ ոչ առնելով զայն տէր կնոջ իւրոյ» (Ասողիկ,
84), Շավասայը մոգութիւն է ընդունում, քրիստոնեութիւնը և
քրիստոնյաներին հալածում, բայց վերևում հիշված արարքներից
ոչ մեկը չի գործում (Թովմա Արծրունի, Կ. Պոլիս, 1852, էջ 85),
Եղիշեի Դենշապուհը հարկերը ծանրացնում է, եկեղեցին հարկի
տակ դնում և «յամենայն տան արար խռովութիւն», բայց նրա
վերաբերմամբ էլ խոսք չկա շնմոլութեան կամ շնութիւն անելու

մասին: Սակայն այդ էլ ոչինչ: Ակինյանը նմանությունը կամ նույնությունն ապացուցելու համար առաջարկում է «յամենայն տան արար խոռվութիւն» բառերն այդ մտքով հասկանալ իբր՝ «Եղիշեն ավելի համեստ ձևով է արտահայտվում»: Ավելի հեռու գնալ իսկապես որ չի կարելի:

Ահա այս ձևով և բանասիրական այս մեթոդով Եղիշեն հայտարարվում է մի կեղծիք, որ առաջ դրված է եղել 572-ի ապստամբության մասին, և ապա մի «անշնորհք», «սուտ», «երազանտ», «անիմաստասեր», «վայրիվերո» խմբագիր խարդախել է և Փարսեցուն ուղեցույց ունենալով՝ վերածել 451-ի ապստամբության պատմության: Ինչպես երևում է՝ Ակինյանը իր հայհոյանքներին ապացուցական զորություն է վերագրում: Սակայն այստեղ էլ ազատ չենք մնում Ակինյանի հակասություններից: «Հանդես ամսօրյայի» 1931 թվի էջ 135-ում նա հայտարարում է, որ «Ա.—Գյեղանակներու մեջ սկզբնագրեն փրկված է շատ մաս, նաև Դ—Ջյեղանակներու գոնն էական կետերու մեջ», իսկ նույն համարի 187 էջում ինքն իրեն հակասելով ասում է. «Ամբողջ Ա. յեղանակն առհասարակ իր այժմյան կերպարանքին մեջ չի թվիր սկզբնական: Անոր բովանդակությունը կա՛մ կրկնություն է Բ. յեղանակին և կա՛մ անկե փրցված էջ մը կներկայացնե: Ինքն իր մեջ չի կազմեր ամբողջություն, միասնական միտք, շամփոփեր որոշ ժամանակ, շունի նաև ինքնահատուկ սկզբնավորություն, պատշաճ Եղիշեի ճառագրական ոճին: Ամբողջը կհամարիմ խմբագրեմ»:

Ակինյանը փորձում է նաև բացատրել, թե ի՛նչն է եղել այդպիսի կեղծիքի պատճառը և մի քանի անգամ անդրադառնում է այս հարցին. կարևոր ենք համարում մեջ բերել նաև նրա այս բացատրությունները: Մի տեղ նա ասում է ամփոփման մեջ. «572-ի դաշինքը հայերի և Բյուզանդիայի մեջ պատճառ եղավ, որ պատերազմ չմղող բնակչությունը իր ունեցած շտնեցածով փախաւ Բյուզանդիա և հույմեական բանակը մտավ Հայաստան. 20 տարի տեղը պատերազմների ժամանակ փախստականները օտարության մեջ շատ աղետների ենթակա եղան և հույմեական բանակն էլ Հայաստանում դանազան չարիքներ դրծեց: Դրան միացան դալանաբանական վիճաբանություններ: Պատերազմը ձախողվեց. բազմաթիվ տարիների ընթացքում կրած նեղությունները դուր անցան: Անեծքով հիշեցին եկող սերունդները 572-ի ապստամբության պարագլուխներին (Գիրք թղթոց, էջ 93): Այդ պատճառով էլ, երբ լույս տեսավ Եղիշեի պատմությունը, որի մեջ պատերազմին

մասնակցողները նկարագրվում էին իբրև հերոսներ ու նահատակներ, իսկ ուլքերը չէին մասնակցել, նշավակվում էին որպես վախկոտներ, այս բանը Պարսից Հայաստանում հավանություն չգտավ: Մանավանդ որ գնահատվում էր ս. դաշինքը Բյուզանդիայի և հայերի միջև: Դրա համար մտածեցին ամբողջը ուրիշ ղեկստով դնել պարսկ. հայերի առջև: Գրվածքը հարմարեցվում է 451-ի ապրետամբությունը, որի հերոս Վարդան Մամիկոնյանը դեռ ժողովրդի հիշողության մեջ էր: Թեև խմբագիրը շատ անշնորհ կերպով էր կատարել ձևափոխությունը, բայց նրա կեղծիքը երկար ժամանակ մնաց չբացված»:

Մի այլ տեղում («Հանդես ամսօրյա», 1931, էջ 183) Ակինյանն ասում է. «Ի՞նչ էր շարժառիթն այս վայրագության, ի՞նչ էր պատճառը այս սև վրեժխնդրության: Ատելությունը հանդեպ հռոմեաներու: Ուր կփառաբանվեր հայ-հռոմեական ուխտադրությունը, միաբանությունը սուրբ ուխտին՝ կովելու հայ հողի վրա, քրիստոնեության անվան և կայսեր փառքին համար, ուր կներբողվին իբրև նահատակներ ռազմադաշտերու վրա ինկնողները, կոխվներու հետևանքով հռոմեական հող փախստեայ հեղեղեցականների, նախարարներն ու տիկնայքը, հոն շարակնած է խմբագրիչը, հուզված է իր մտղձը: Զէ հանդուրժած տեսնել կամ լսել նման սերտ «միաբանություն» մը, կնքված հայ ժողովրդյան և «անարի հռոմեաներու միջև: Դավանաբանական-ֆաղափական հողի վրա գործված է այս ավերը»:

Ապա՝ «Անատոլիոսի և Ֆլորենտիոսի մասին տսված անարգական խոսքերը, որոնց մասնակից է նաև Մարկիանոս, իրենց ծագումն ունեն կրոնական-գաղափարաբանական հակասության զգածումներե, որոնք բռնված են խմբագրիչին սրտին մեջ և այս դեպքին գտած են առիթ արտահայտվելու... Խմբագրիչը հակադադկեղոնական մըն է և լավ տեղյակ 448—451 տարիներու հեղեղեցական պատմության»:

Վերջապես, «Հանդես ամսօրյայի» 1936 թվի էջ 62 կարգում ենք. «Այստեղ խմբագրին անմիտ փոփոխությունները և հանդեպ Մարկիանոսի և անոր «ծառայից» ատելությունը կաղաղակեն մեծաձայն: Խմբագիրը նախադաշարված է կայսեր և անոր սպարապետի և հյուպատի մասին: Կայսրը «անարի» է և Անատոլիոս և Ֆլորենտիոս «անարգ» և ի վատ արանց, միանգամայն և անաստուծ» անշուշտ ո՛չ թե անոր համար, որ անոնք խորհուրդ չտվին կայսեր՝ Հայոց աջակցել, այլ որովհետև մասնակցած էին

անոնք Քաղկեդոնի ժողովին և դատապարտած Դիոսկորոսն ու իր հետևորդները: Կծու միաբնյա մըն է խմբագիրը, թաթխված է դա-
րու հակաքաղկեդոնական վեճերու մեջ»:

Ուրեմն, Ակինյանին այս եղբայրացության է բերել և նրան
Նդիշեի բազմադարյան «կեղծիքը» բաց անելու ստիպել միմիայն
Նդիշեի III զլխի համապատասխան հատվածը, որի մեջ Նդիշեն
պատմելով, թե Մարկիանոս կայսրը չի կամեցել աշակից լինել
հայերին, ասում է, թե նա լսել է իր վատ ծառաներ Անատոլիոսի
և Ֆլորենտիոսի խորհրդին, որոնք երկուսն էլ անարգ և վատ մար-
դիկ էին ու անասոված. ուստի անարի Մարկիանոսը ավելի լավ
է համարել հիթանոսների հետ ունեցած խաղաղության դաշինքը
պահպանել, քան պատերազմակից լինել քրիստոնեության ուխ-
տին: Ասում ենք՝ միմիայն այս կետն է էական կարևորություն
ունեցողը Ակինյանի փաստարկումների մեջ, որովհետև «Բյուզան-
դիայի և հայերի ս. դաշինքի» կամ «Հոռոմներու և հայ ժողո-
վրդյան միջև կնքված սերտ միաբանության» էությունը տեսանք
վերևում, երբ խոսում էին Կոստանդնուպոլսում քաղկեդոնական-
ների ու ալեսեղ փախած հայ հոգևորականների ու իշխանների
հաղորդակցության տալալորության մասին Հայաստանում, որան-
դից հրահանգ ուղարկվեց փախածներին՝ ոչ մի կրոնական-եկեղե-
ցական հաղորդակցություն չունենալ քաղկեդոնական հոռոմների
հետ. իսկ թե մյուս կողմից, ինչպես էին զղվեցրել աչգ «ս. դաշ-
նակիցները» հայ ժողովրդին բուն Հայաստանում կատարած իրենց
անթույլատրելի հարստահարություններով ու չարագործությունե-
րով, որի պատճառով և ժողովուրդն ատելով ատում էր հույներին, աչգ
էլ քաջ հայտնի է պատմությունից և ծանոթ է նաև Ակինյանին:

Սակայն ամեն մի անկողմնակալ ու անկանխակալ բանասեր
պետք է ասի, որ Ակինյանի բերած վերջին հատվածում ևս ոչ մի
կրոնական-գավառաբանական վիճաբանության հետք չկա, ո՛չ էլ
կարելի է որևէ բառից հետևցնել, թե խմբագիրը կծու միա-
բնակ է, որ «թաթխված է է. դարու հակաքաղկեդոնական վեճերու
մեջ»: Եվ իսկապես, ի՞նչ կա Նդիշեի ասածի մեջ արտասովոր և
անբնական: Հայերը կյանքի ու մահու հայրենական սլաոնազմ
մղելով պարսիկների դեմ՝ իրենց հավատակից բյուզանդացիներից
օգնություն են խնդրում, հույս դնելով նրանց «արիության ու քա-
ջության» վրա: Իսկ սրանք չկարողանալով կամ չկամենալով պա-
տերազմ սկսել Պարսիկների դեմ՝ զլանում են որևէ օգնություն
հասցնել հայերին, որոնք այդպիսով միաջնակ են մնում Պարսից

հզոր պետություն դեմ: Պարզ չէ՝ միթե, որ այդ վերաբերմունքը պետք է մեծ սրտնեղություն պատճառեր հայերին և սաստիկ զայրացներ հայրենասերներին: Ավելի շուտ կարելի է զարմանալ, որ Նզիշեն, ժամանակակից պատմագիրն ու բյուզանդացիների մերժման ամբողջ դառնությունն անձամբ զգացած մարդը, ավելի խիստ չի արտահայտվել Մարկիանոսի և նրա խորհրդատուների մասին, այլ բավականացել է առաջին «անարի», իսկ վերջիններին՝ «անարդ, վատ և անաստված մարդիկ» անվանելով: Ամենաշատը, որ կարելի է այս հատվածի մասին ասել, այդ այն է, ինչ որ մենք ասել ենք մեր 105-րդ ծանոթագրության մեջ՝ Ակինյանի գիրքը կարգալույց առաջ և որն այժմ էլ հարկ չենք համարում որևէ շափով ձևափոխել: Այդ ծանոթագրության վերջում մենք ասել ենք. «Արդյոք Մարկիանոսի և նրա ծառաների դեմ ուղղված այս նախատական խոսքերի մեջ չե՞ն արտացոլում նաև Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) հետ կապված հանդամանքներն ու այդ ժողովի շնորհիվ ամբողջ արևելյան կայսրության հավատի մեջ կատարված փոփոխությունը, որին բացասաբար է վերաբերվում Նզիշեն»: Ինչո՞ւ պետք է Քաղկեդոնի ժողովից 10—12 տարի հետո, 460-ական թվականների սկզբին, իր պատմությունը գրող Նզիշեն, որ իր կրթությունն ստացել էր Կյուրեղի Աղեքսանդրիայում, այսքանը չկաբողանար ասել Մարկիանոսի և յուրաքանչյուրի մասին՝ նրանց արածի կործանարար հետևանքները ամբողջ Արևելյան կայսրության և մասնավորապես Պաղեստինի և Նեփալոսի համար արդեն տեսնելուց հետո, և ի՞նչ հիմք կա իր արդար զայրույթն այդքան շափալոր կերպով արտահայտող մարդուն է դարու գործիչ և այն էլ «կծու միաբնյա մը» հայտարարելու: Եթե Նզիշեն է դարում ապրող և այդ դարի հակաքաղկեդոնական վեճերի մեջ թաթիված մեկը լիներ, անկարելի է, որ այդ հանգամանքը որևէ կերպով արտահայտություն չգտներ թեկուզ Արտաշատի ժողովի դավանաբանական նամակի մեջ, որտեղ այդպիսի վեճերի հետք անգամ չկա: Բացի այդ, է դարու մարդիկ Մարկիանոսին «անարի» չէին անվանում, այլ շատ ավելի խիստ մակդիրներ էին կոչում նրան, ինչպես «ամբարիշտ», «անօրեն», «վիրավոր», «չարամիտ» (Գիրք թղթոց, էջ 119, 120, 121, 124, 143). դարձյալ մի ցայտուն ապացույց, որ Նզիշենն ոչ մի կերպով հնարավոր չէ իր տեղից շարժել և է դար տանել:

Այս հարցում էլ Ակինյանը փորձում է Փարպեցուն հակադրել Նզիշենին և ասում է՝ «Զգալի է Փարպեցվո գրչին տակ հանդալ

Մարկիանոսի խաղաղասեր զգածում մը, հակառակ հայոց խընդ-
րանքին մերժման», բայց մենք պետք է ասենք, որ այդ շատ բնա-
կան է և բացատրվում է նրանով, որ Փարպեցին զրել է գեպրերից
40—50 տարի անցած, երբ վերքն ալիս թարմ չէր, կրքերն իջած
էին, հանդարտված և շատ բան մոռացված, և հուշների մերժումը
կարելի էր դիտել իբրև մի ցավալի, բայց անցած պատմական
գեպը («Կասեցուցին զմիտս թագաւորին, և վնասեցաւ ակնկալու-
թիւն հայոց, որում ոչ եղևաւ մնային, և ոչ պատահեցաւ»: Ղա-
զար Փարպեցի, էջ 74), մինչդեռ Եղիշեն իբրև ժամանակակից և
գործին մասնակից անձ շատ ավելի սուր կերպով է զգացել հուշ-
ներից օգնութիւն շատանալու ողբերգութիւնը հայերի համար և
այդ պատճառով էլ ավելի խիստ ոճով է արտահայտվել Մարկիա-
նոսի և իր մարդկանց մասին, շանցնելով սակայն չափավորութեան
սահմանները:

Արդոք Ակինյանի այս բոլոր ապարդշուն ճիգերի պատճառն
ու հիմքը «հայ-հոմեական ուխտագրութիւնը» չէ՞, որի երազա-
կան տեսիլքի ձախողումը «հուզել է նրա մաղձը»: Ակամա ստիպ-
ված ենք զգում մեզ այսպիսի հարց տալու, երբ կարդում ենք,
որ Ակինյանը կեղծիք է համարում նաև Եղիշեի «Անձեացցայ»
կոչված ձեռագիրը: Այդ ձեռագիրը, որ պատկանելիս է եղել մի
օտարերկրացու, Սըր Չառվաթին, և որից Գալֆայանը կատարել է
իր հրատարակութիւնը, ճիշտ է, «մինչև այժմ չէ հայտնված
որեւէ մատենադարանի մեջ», բայց մի՞թե սրանից հետևում է, որ
այդ օրինակը գոյութիւն չի ունեցել և Գալֆայանը հնարել է այն:
Ահա թե ինչ է ասում այս մասին Ակինյանը. «Գալֆայան խորհն
վարդապետի նկարագրութիւնը կասկած կարթնցնէ իմ մեջ, ևս-
բողքը կեղծիք կրվի: Անունները, որոնք առաջ բերված են ձեռ-
գրին հիշատակագրութիւններէն, փնտռված բնորոշ անուններ
կերևան: Ձեռագիրն իր արտաքին և ներքին հատկութիւններով
այնքան խոր հնութեան կնիք չի կրեր... ինձ կիվի, թե Գալֆայան
հրապույր մը, ճոխութիւն մը տալու համար իր հրատարակութեան
և ասով զայն Մխիթարյան հրատարակութեանն գերազանց բնա-
յելու համար, հանած է հրատարակ «բայտ Անձեացեացն օրի-
նակի» ճոխ վերտառութեամբ» (ընդգծումները իմն են—Տ.-Մ.):
Ուրեմն. ո՛չ միայն Անձեացցայ կոչված ձեռագիրն իր բաղմաթիւ
հիշատակագրութիւններով, այլև Սըր Չառվաթին էլ հնարել, կեղ-
ծել ու հարմարեցրել է Գալֆայան վարդապետը՝ Մխիթարյաննե-
րին իրենց հրատարակութեամբ սովերի մեջ բողնելու համար:

Կարելի է լրջորեն հաշվի նստել այսպիսի ենթադրությունների
և հնարավոր է որևէ լուրջ բանավեճ սրա շուրջը: Ակինյանը
բռնված է ամեն տեղ կեղծիք տեսնելու հիվանդագին ցանկու-
թյամբ, և նա սրալշավ առաջ է ընթանում՝ ոտի տակ տալով ամեն
արգելք ու խոչընդոտ և վճռապես արհամարհելով ամեն մի իրա-
կան դժվարություն. նա արդեն Ղազար Փարսեցու ամբողջ Ա. դըր-
վագն էլ կեղծիք է հայտարարել («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ
459):

Այսպես ուրեմն, Ակինյանը չի կարողացել համոզիչ փաստե-
րով ապացուցել իր վեց դիսավոր կուլաններից (տե՛ս վերևում)
և ոչ մեկը: Քննադատության չեն դիմանում ո՛չ Հազկերտ II-ի
տեղ խոսքով I Անոշաուլանին դնելը, ո՛չ Հազկերտ II-ի պատե-
րազմասիր շլինելու մասին արած անհիմն դիտողությունը, ոչ
Հազկերտ II-ի բյուզանդացիների դեմ մղած պատերազմի ժխտու-
մը, ո՛չ Դենշապուհին VI դարի վերջերը տեղափոխելը և ոչ էլ
մյուս մանր-մունք կետերը: Բոլորովին հնարավոր չէ բռնազբոսիկ
համեմատություններով, երևակայական նույնացումներով ու ան-
տեղի քաջքույններով Նղիշին դարձնել 572-ի հայոց ապստամ-
բության պատմիչ¹²:

Սրանով վերջացնում ենք Նղիշի վերաբերյալ եղած բանա-
սիրական քննությունների մասին մեր ուսելիքը, որ առանց այն
էլ շատ երկարեց և անցավ արդեն մեզ տրամադրված սահման-
ներից:

Մեր ընդհանուր եզրակացությունը հետևյալն է.

Նղիշն վարդապետի Վարդանանց Պատմության սկզբնագիրն
անկասկած Ն. դարի երկրորդ կեսի դործ է, գրված աղանատես
մարդու կողմից, և վերաբերում է 451 թվի ապստամբությանը:
Բայց ինչպես մեր բոլոր հին մատենագիրները, այնպես էլ Նղի-
շի Պատմությունը հետագայում, գուցե և է. դարում, թերևս նույ-
նիսկ 572 թվականի ապստամբության և նրան հետևող պատե-
րազմների դեպքերի ու հիշողությունների աղդեցություններ, են-

¹² Հարկ ենք համարում այստեղ շեշտել, որ այն ամենը, ինչ մեջ է բե-
րում ու բացատրում Ակինյանը 572-ի ապստամբության կապակցությամբ
հայ և օտար աղբյուրներից, խիստ արժեքավոր են և բանասիրու-
թյունը հոգեքիչ անցնել չի կարող: Այդ էջերը Ակինյանի ամբողջ աշխատու-
թյան կեսից ավելին են: Ակինյանի ճակատադրական սխալն սկսվում է նրա-
նից, որ նա փորձում է Նղիշին էլ օգտագործել իրեն 572-ի ապստամբու-
թյան աղբյուր:

թարկվել է խմբագրման և որոշ փոփոխություններ ու հավելումներ են մտել նրա մեջ, որոնցից մի քանիսը մատնանշեցինք: Այդպիսի խմբագրական խառնամիջորոշյալն օրինակ կա նաև ՎԻ եղանակի պատերազմի նկարագրի մեջ, որտեղ «Անդ էր տեսանել զբեկումն նիզակացն և զխորտակումն աղեղանց» հատվածն իր տեղում չէ և զժվարացնում է ճիշտ միտքն ըմբռնելը: Բոլորովին իր տեղում չէ և հավանորեն խմբագրական հավելում է նաև III եղանակի վերջի Քրիստոսի մարդեղության վերաբերյալ հատվածը, որ սկսվում է «Այլ մեք ապրեալքս զօրութեամբ աստուծոյ» բառերով, և այլն և այլն:

6. Վերը ստածներից հետո հեշտ է արդեն որոշել Նղիշեի Վարդանանց պատմության գրության ավելի ճշգրիտ ժամանակը: Նկատի ունենալով I գլխում եղած «արջը օրհասականը ընդ վախճանել շնչոյն հզօրագոյնս կռուին» հատվածը, որի մեջ խոսք է լինում թագավորության մեջ տեղի ունեցող գժտությունների և երկպառակությունների մասին, որ կարող է վերաբերել միմիայն Հազկերտ Բ.-ի մահից հետո եղած դահաժառանգության կռիվներին, պետք է հավանական համարել, որ Վարդանանց Պատմությունը գրված է 458 թվականից հետո՝ 460 թվականի շուրջը: Խոսք կարող է լինել միայն VIII եղանակը մի փոքր ավելի ուշ գրված լինելու մասին, որովհետև նրա վերջում հիշատակվում են Պերոզ թագավորի հինգերորդ տարվա դեպքերը. «Եվ ի նմին հինգերորդ ամին զբաղմաց նոցա (հայ նախարարներին) անդրէն զկեանս շնորհաց, և այլոցն առ յոյսն խոստացաւ՝ յամն վեցերորդ միանգամայն արձակել զամենեանս կենօք և պատուով: Բայց ի տեղի այսր ինձ դարձեալ գալ պիտի»: Պերոզի թագավորության սկիզբը երկու կերպ է հաշվվում. եթե հաշվենք նրա դահակալությունը Հազկերտի մահից անմիջապես հետո, նրա առաջին տարին պիտի ընդունենք 457/458-ը, ուրեմն 5-րդ տարին կլինի 461/462-ը, իսկ եթե հաշվենք եղբորն հաղթելուց հետո փաստորեն արքայից արքա դառնալուց, այսինքն 459 թվի հուլիսի 30-ից, այդ դեպքում նրա 5-րդ տարին կլինի 463/464 թվականը: Ուրեմն Նղիշեի VIII գլխից կամ եղանակը գրված պետք է լինի ոչ ուշ 464/465 թվականից, երբ արքայից նախարարները վերագործան Հայաստան: Ինչպես հայտնի է, Նղիշեն, չնայած իր խոստման, այդ վերագործը չի արձանագրել:

7. Նղիշեի անունով մնացած մյուս գրվածքները:—«Մրրոյ հօրն մերոյ Նղիշեի վարդապետի Մատենագրութիւնը» Վենետիկ

1859 թ. հրատարակության մեջ բացի պատմությունից Եղիշեին են վերագրվում նաև հետևյալ երկերը. 1. Բան խրատու յաղագս միանձանց (էջ 159—165), 2. Մեկնութիւն Յեսուայ և Դատաւորաց (167—198), 3. Յալօթսն որ ասէ Հայր մեր (199—206), 4. Ի մկրտութիւնն Քրիստոսի (207—212), 5. Ի Թաբոր լեռին կամ յայլակերպութիւն Քրիստոսի (213—239), 6. Ի շարշարանսն Քրիստոսի (ի խաչելութիւնն, ի թաղումն, ի յարութիւնն, յերևումն աշակերտացն և այլն) (240—354), 7. Վասն դատաստանին և միւսանգամ գալստեանն (355—356), 8. Վասն յիշատակաց մեռելոց (357—362), 9. Կանոնք վասն դիւահարաց (363—368), 10. Վասն հոգւոց մարդկան թե ուստի՞ դան և առ ո՞վ երթան (369—376): Վենետիկի հրատարակիչները 3-րդ գրվածքից հետո դրել են հետևյալ դիտողությունը. «Յաջորդ ճառքդ գտանին յանուն Եղիշէի վարդապետի, այլ հարազատութեանն և իմաստիցն չիք երաշխաւորել» (էջ 206): Բացի սրանցից՝ Եղիշեին վերագրվում է նաև «Արարածոց մեկնութիւն» վերնագրով մի գրվածք, «որի կորուստը մեծ զրկումն է հայերեն դպրութեանց, և այս կորստեան ցաւն աւելի զգալի կընեն նորա հատվածները, զոր համանուն երկասիրութեանը մեջ հառաջ կբերեն Վարդան»՝ մատենագիր ԺԳ. դարու (Հ. Գ. Զարբ., Հայկական հին դպրութեան պատմություն, Վենետիկ, 1897, էջ 348): Այս գրվածքներից Եղիշեին են պատկանում հավանորեն միայն Միանձանց խրատը և Այլակերպութեանն ճառը (գուցե նրան կցված Թաբոր լեռան նկարագրությունը միայն): Նույնիսկ վերջինս կասկածելի է, իսկ մնացածները հավանորեն պատկանում են այլ և այլ Եղիշեաների, օրինակ՝ Ամատունյաց Եղիշե եպիսկոպոսին (Կոպլեսեւսյան, անդ, էջ 216—217) և ուրիշների:

Ինչ վերաբերում է «Արարածոց» մեկնությանը՝ ապա պետք է ասել, որ Վարդան Արեւելցու նույն վերնագիրը կրող հավաքական մեկնության մեջ պահպանվել են Եղիշեի այդ կորած մեկնությունից բազմաթիվ հատվածներ, որոնց հավաքմամբ ու ճշտմամբ, ինչպես և առանձին վիճակում մի քանի դրչագրերում պահպանված հատվածների օգնությամբ հնարավոր է վերականգնել այդ աշխատության մեծագույն մասը: Ներկայումս ՀՍՍՀ պետական Մատենադարանում Եղիշեին ընծայվող «Արարածոց մեկնության» այդ հատվածների հավաքման ու ճշտման և հրատարակության համար պատրաստելու աշխատանքներով զբաղված է պատմական գիտությունների թեկնածու ընկ. Լ. Խաչիկյանը:

8. Եղիշեի Վարդանանց պատմության հրատարակություն—

ներն ու քաղաքացիականները:— Եղիշեն բաղմաթիվ հրատարակ-
վածքներն է ունեցել, որոնց ցուցակը զնում ենք ստորև.

1. Կ. Պոլիս, 1764:
2. Պետերբուրգ, 1774: ?
3. Պետերբուրգ, 1787:
4. Նոր Նախիջևան, 1787: ?
5. Կալկաթա, 1816:
6. Կ. Պոլիս, 1823:
7. Վենետիկ, 1828:
8. Վենետիկ, Մատենագրութիւնք, 1838:
9. Վենետիկ, 1852:
10. Վենետիկ, Մատենագրութիւնք, ըստ ընտրելագոյն ընթեր-
շուածոց գրչագրաց, 1859:
11. Կ. Պոլիս, 1860:
12. Թեոդոսիա, 1861 (ըստ Անձեացյաց օրինակի, հրատ. Խո-
րեն վրդ. Գալֆայանի):
13. Փարիզ, 1861:
14. Մոսկվա, 1861:
15. Վենետիկ, 1864:
16. Երուսաղեմ, 1865:
17. Կ. Պոլիս, 1866:
18. Զմյուռնիա, 1867:
19. Կ. Պոլիս, 1871, էջ 474:
20. Կ. Պոլիս, 1871, փոքրագիր 4°, էջ 130 նրկայուն:
21. Կ. Պոլիս, 1873, վերջինի Բ. տպագրությունը:
22. Տիփլիս, 1879 (Գ. Այվազովսկու հրատ. ըստ Անձեացյաց
օրինակի):
23. Մոսկվա, 1892 (Խ. Հովհաննիսյանի հրատ. ըստ Անձեաց-
յաց օրինակի):
24. Վենետիկ, 1893:
25. Վենետիկ, 1902 (Փորթուգալ փաշայի հրատ., ծանոթա-
գրությունները յուրաքանչյուր յեղանակի վերջը):
26. Վենետիկ, 1903 (Փորթուգալ փաշայի հրատ., ծանոթա-
գրությունները յուրաքանչյուր էջի տակը):
27. Տիփլիս, 1904 (Ղուկասյան Մատենագարան Ա., ըստ Անձե-
վացյաց օրինակի):
28. Տիփլիս, 1913 (Ղուկասյան Մատենագարան ԺԱ., ըստ
Անձեացյաց օրինակի):

(Հմմտ. Ակիւնյանի ուսումնասիրութիւնը, Կյուսէսերյանի Եղիշէն և Ա. Ղազիկյան, Հայկական նոր Մատենագրութիւն, Վենետիկ, 1909):

Եղիշէի վարդանանց Պատմութիւնը թարգմանւած և հրատարակւած է հետեւյալ օտար լեզուներով.

Անգլերեն, Նեյմանի, Լոնդոն, 1830:

Իտալերեն, Կապելետի, Վենետիկ, 1840:

Ֆրանսերեն, ա. Կապարաշի Կարապետի, Փարիզ, 1844.

բ. Լանդլուայի (Collection des Historiens... de l'Arménie, t. II), Փարիզ, 1869: Այս նույն թարգմանութիւնը տպագրւած է երկրորդ անգամ Փարիզում, 1905 թվին, H. Leclercq, Les Martyres, IV, միայն տեղ-տեղ ոճը սրբագրելով:

Ռուսերեն, ա. Շանշյանի, Թիֆլիս, 1853:

բ. Դիլլենի, Խարկով, 1884 (ուշ լիակատար):

Եղիշէի այս գողտրիկ երկը շորս անգամ էլ թարգմանւել է աշխարհաբար:

ա. Եղիշէ վարդապետի պատմութիւնը վարդանի և Հայոց պատերազմի համար: Թարգմ. Մարտիրոս Սիմոնյանց, Մոսկվա, 1863:

բ. Եղիշէի պատմութիւնը վարդանի և Հայոց պատերազմի համար: Թարգմ. Հ. Ղուկասյանց, Թիֆլիս, 1891:

գ. Եղիշէ, վարդանանց Պատմութիւն: Թարգմ. Դյուտ Աղանյանց ա. ք., Թիֆլիս, 1911:

դ. Եղիշէի վարդանանց Պատմութիւնը. աշխարհաբար թարգմանեց Յ. Վարժ., Կ. Պոլիս, 1911:

Եղիշէից բաւական մեծ հատւածներ աշխարհաբար է թարգմանել նաև Կ. Կոստանյանը իր «Հյուսւածք Հայոց հին պատմագիրների խոսքերից» աշխատութեան Բ. գրքում. Տիֆլիս, 1894, երկրորդ տպագրութիւն:

Մեր թարգմանութիւնն իբրև լրիւ թարգմանութիւն հինգերորդն է:

Չ. Ներկա թարգմանութեան հանգամանքները:—Այս թարգմանութիւնը կատարւած է հիմնականում Անձեաղցաց կոչւած օրինակից, որը Եղիշէի պատմութեան լավագույն օրինակներից մեկն է: Սակայն մենք ամեն տեղ կուրորեն չենք հետևել Անձեաղցաց օրինակին, այլ տեղ-տեղ շեղումներ ենք կատարել նրանից՝ համաձայն վենետիկի 1893 թվականի և Փորթուգալ փաշայի 1903

թվականի հրատարակությունների, որտեղ մեզ թվացել է, թե վերջիններիս ընթերցվածներն ավելի ընտիր են, քան Անձեպցյաց օրինակինը: Թարգմանելիս ղգուշության համար աչքի առաջ ենք ունեցել Լանգլուայի ֆրանսերեն և Շանշյանի ռուսերեն թարգմանությունները, ինչպես նաև աշխարհաբար թարգմանությունները (բացի Կ. Պոլսում տպված Յ. Վարժի աշխատությունից), և որոշ չափով օգտագործել ենք դրանք: Օգտվել ենք նաև Հ. Ղուկասյանի և Գ. Աղանյանի թարգմանությունների առթիվ լույս տեսած մի շարք գրախոսականներից (Մկ. Ղազարյան, Ստ. Մալխասյան, Հ. Յ. Տաշյան, Ս. Հարությունյան), ինչպես նաև Եղիշեի մասին տարբեր բանասերների գրած զանազան հոդվածներում: ցրված բազմաթիվ դիտողություններից այս կամ այն հատվածի մասին: Շնորհակալությամբ հիշատակելով այս ամենը, սակայն, մենք չենք ուղղում սրանով որևէ չափով պատասխանատու համարել նրանց մեր կողմից թույլ տրված հնարավոր թերությունների և սխալ արտահայտությունների համար: Դրանց միակ պատասխանատուն մենք ենք և ասպեղա հրապարակությունների համար սիրով ու երախտագիտությամբ կընդունենք ամեն մի հրապարակական ու մասնավոր ուղղում և ցուցում:

ՎԵՐՋԻՆ ԱՆԳԱՄ Ն. ԱԿԻՆՅԱՆՆ ԵՎ ԵՂԻՇԵԻ
«ՎԱՐԳԱՆԱՆՅ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ»¹

Վերջացնելով իր երեք փոքրագիր հատորներից բաղկացած Եղիշեի պատմության ուսումնասիրությունը՝ Ն. Ակինյանը «Հանդես ամսօրյա»-ի 1951 թվականի օգոստոս-հոկտեմբերի համարներում անդրադառնալով իր դեմ հղած քննադատություններին, ալվելի մանրամասնորեն կանգ է առել իմ քննադատության վրա² (էջ 398—406)։ Պետք էր սպասել, որ Ն. Ակինյանը փաստեր մեջ բերեր մեր ասածները հերքելու և իր դրույթը պաշտպանելու համար։ Սակայն, դժբախտաբար, այդպիսի փաստարկության հետք անգամ չկա Ն. Ակինյանի պատասխանի մեջ։

Ամենից առաջ նա աշխատել է թուլացնել իմ փաստարկումների ուժը նրանով, որ ջանք է գործ դրել վարկաբեկելու իմ գործածած գիտական մեթոդը, ասելով, թե «Ան (խոսքը իմ մասին է) կհավատա կույրղկուրայն այն ամեն ավանդության, որ հասած է մեզի, առանց քննության ենթարկելու անոնց հնությունը, արժանահավատությունը և անադարտությունը» և «ափ ի բերան» զարմանում է, որ ես իբր թե ընթերցողներին մատուցել եմ Եղիշեի ավանդական կենսագրությունը, համարելով այն «ըստ էության ճշմարտության համապատասխան»։

Իր պատասխանի հենց առաջին քայլերից Ն. Ակինյանը բռնել է փաստերը նենգադարսելու ուղին։ Նախ, մենք ոչ մի տեղ չենք ասել, թե Եղիշեի ավանդական կենսագրությունը լիովին համա-

¹ Այս հոդվածը առաջին անգամ տպագրվել է «Բանբեր Մատենադարանի» յոդովածուկում (1960, № 6, էջ 527—533)։

² Տե՛ս Եղիշեի Վարդանանց Պատմությունը, Թարգմանություն, ներածական ուսումնասիրություն և ծանոթագրություններով պրոֆ.-դր. Ծ. Տեր-Մխչյանի, Երևան, 1946, էջ 323, ներածություն, էջ 40—90։

պատասխան է ճշմարտության, ընդհակառակը, հատկապես շեշտել ենք (էջ 7), որ «այդ ավանդական կենսադրություն մեջ անհավանական գծեր կան», Եղիշեի վերնվոր կամ Վարդանի ազգակից լինելը համարել ենք «անարժեք զրույց» (էջ 9) և միայն Եղիշեի ճգնական կյանքի մասին ասել ենք բառացի հետեւյալը. «Այս ավանդույթյունները Եղիշեի նգնական կյանքի մասին կարելի է ըստ էության ճշմարտության համապատասխան համարել, բացի նրա նշխարների փոխադրության խնդրից, որ ոչնչով հաստատված չէ» (էջ 10):

Այս փոքրիկ հարցում էլ, ուրեմն, Ակինյանը չի կարողացել ճշմարտասիրություն պահպանել և հետեւելով իր մեր կողմից քննադատված բանասիրական մեթոդին՝ մեզ վերադրել է մտքեր, որ մենք ոչ մի տեղ չենք արտահայտել, և Եղիշեի միայն վերջին տարիների ճգնական կյանքի մասին ասածը, քմահաճորեն տարածել է Եղիշեի ամբողջ կենսադրության վրա:

Երկրորդ, Ն. Ակինյանին շատ լավ հայտնի է, և ինքն էլ այլուր վկայել է այդ մասին, որ մենք առհասարակ ոչ մի ավանդության հավատ չենք ընծայում «կույրդկուրայն» և կարիք էլ չունենք հավատ ընծայելու: Մեր հասցեին այդպիսի մեղադրանք ուղղելը պետք է համարել առնվազն ոչնչով չարդարացված թյուրմացություն արդյունք:

Երրորդ, խոսելով ընդհանրապես ավանդությունների մասին ըստ էության, պետք է ասենք, որ մեր խորին համոզմունքով՝ եթե լուրջ փաստեր չկան կասկածի ենթարկելու ավանդությունը, ապա մինչև այդպիսի փաստեր երևան հանելը պետք է իրավունք արվի ավանդությանը: Տվյալ դեպքում Ն. Ակինյանը չի կարողացել փաստերով հաստատել Եղիշեի մասին եղած ընդհանուր ավանդության սխալ լինելը և ընկել է մի խորխորատ, որից դուրս գալ չի կարողանում:

Անցնելով Ն. Ակինյանի մեզ տված պատասխանին՝ պետք է կարճ ասենք հետեւյալը. Ակինյանն իր գրվածքում վեց «գլխավոր կովաններ» էր մատնանշել, որոնց վրա պետք է ուշադրություն դարձնեին Եղիշեի պատմությունն ուսումնասիրողները, բաց չեն դարձրել. այդ կովաններով պետք է ապացուցվեր, որ Եղիշեի պատմությունը վերաբերում է ո՛չ թե 451 թվականի հայկական ապստամբությանը, այլ 570-ական թվականների դեպքերին: Ավելորդ է այստեղ կրկնել նորից այդ «վեց կովանները» (տե՛ս նրանց թվարկումը մեր ներածության մեջ), բաց մենք մեկիկ-

մեկիկ փաստերով հերքել էինք դրանց զորութիւնը, և պետք էր սպասել, որ Ակինյանը դրանց դեմ հակառակ փաստեր կբերեր՝ մեր սխալը ցույց տալու համար: Սակայն, ինչպես ասացինք, նա ոչ մի իրական համոզիչ փաստ չի բերում իր թեզիսներն ապացուցելու համար, այլ երկար ու բարակ և միանգամայն անհամոզիչ դատողութիւններով փորձում է միայն խուսափել փաստերի շախշախիշ ուժից:

Բերենք երեք փոքրիկ օրինակ.

1) Նյուդեկէի վրա հիմնւած՝ մենք ասել էինք, թե Հազկերտ II-ի օրոք իրոք պատերազմ է տեղի ունեցել պարսից և հռոմայեցոց մեջ, իսկ Ն. Ակինյանը սրա մասին ասում է հիմա. «Եթե Նյուդեկէ աչքի առաջ ունենար իմ հառաջ բերած տեղիքները, վրստան եւ, թե պիտի փոխեր իր տեսութիւնը»: Մինչդեռ «տեսութիւնը» փոխելու համար ոչ մի իրական փաստ չի բերւում ո՛չ այստեղ և ո՛չ էլ այլուր:

2) «Ժամանակագրական սխալներ Տաբարիի պատմութեան մեջ մեկեւ ավելի անգամներ մատնանշած է Նյուդեկէ, ուստի իր ալ հաղորդած տեղեկութիւնները Վռամ Ե-ի մասին իմանալու է» (ընդգծումները իմն են—Ե. Տ.-Մին): Ուրեմն, եթե Տաբարին, Ակինյանի կարծիքով, մի տեղ սխալ է արել, ապա այդ իրավունք է տալիս բանասերին նրա տված այլ տեղեկութիւններն էլ առանց որևէ հիմքի քմահաճորեն մեկնելու և իմաստներն աղավաղելու:

3) «Աշխարհագրի մասին» Ն. Ակինյանն ասել էր, թե «Երկու պատմագիրներու (Տաբարի և Եղիշե) հաղորդած տեղեկութիւններն ըստ ամենայնի նույնը գտա» (ընդգծումն իմն է): Մենք դրան պատասխանել էինք՝ փաստերը մեջ բերելով՝ որ երկու պատմագիրների տեղեկութիւնները «ոչ միայն ըստ ամենայնի նույնը չեն, այլ և էական կետերում հակասում են միմյանց»: Հիմա Ակինյանը այսպես է ձևակերպում իմ ասածը. «Համեմայն դեպս կընդունի Տեր-Մինասյան, թե այդ երկուքի հաղորդագրութիւնները ամէական կետերում մեջ միաբան են. իսկ էականի և ոչ-էականի զանազանութիւնը ենթակայական է»: Ոչ մի տեղ ես չեմ ասել, թե Տաբարիի և Եղիշեի հաղորդագրութիւնները անէական կետերի մեջ միաբան են: Ես օրինակներ եմ բերել միայն, թե որքան հակասում են միմյանց Տաբարիի և Եղիշեի ասածները և եզրակացրել եմ հետեւյալը. «Այս երկու տեղեկութիւններն (Տաբարիի և Եղիշեի) այնպես բացարձակորեն հակասում են միմյանց, որ նրանց նույնութեան մասին խոսելը միմիայն կանխակալ կարծիքից բխի»:

խած քաշքշուկ է» (էջ 64): Եվ ապա «... (Ակինյանի) մեթոդով կարելի է, իհարկե, աշխարհում եղած բոլոր իրական հակասություններն ու դժվարությունները վերացնել, բայց միայն... երևակայության մեջ» (էջ 65)³:

Սակայն Ն. Ակինյանի պատասխանի մեջ միայն մի կետ կա, որ արժանի է ուշադրության և առանձին քննության:

Անդրադառնալով Դենշապուհի «Յորժամ եկի ես յաշխարհն Հայոց... Գութ և սէր ունիմ ընդ աշխարհն» հատվածին՝ Ակինյանն ասում է. «Այս խոսքերը, ըստ Եղիշեի, արտասանված են 453/454-ին: Դենշապուհ, որ զՀովսեփ իր կաթողիկոսության օրերուն, ուստի նախքան 450 տեսած է, իր երթն ալ Հայաստան 449-են հառաջ պատահած պետք է ըլլա: Ան գացած է իբրև մարդպան, ինչպես «որ մարդպան աշխարհին լեալ էր յառաջ քան զիմ երթալն» ենթադրել կուտաս: Ո՞վ էր այդ, իրեն նախորդ մարդպանը: Գիտենք, որ 444-ին Շահապիվանի ժողովին ներկա էր Վասակ Սյունյաց տեր և Հայոց մարդպան, որ հավանորեն 442/43-ին կոչված էր

³ Այստեղ պետք է պարզաբանել մի կետ ևս: Բանն այն է, որ Ակինյանը տարօրինակ կերպով չի ընդունում նաև Տարարի բացահայտ հիշատակության ճշտությունը, թե Հազկերտի թագավորության սկզբում հռոմայեցիները դանդաղեցին վճարելու սահմանված տուրքը պարսիկներին, որի պատճառով Հազկերտը Միհրնեսեհին մեծ դորքով արշավանքի ուղարկեց, և Միհրնեսեհը իրականացրեց թագավորի կամքը (Tabari, էջ 116): Նրա համար նշանակություն չունի նաև այն, որ Տարարին որոշակի տարբերում է այս արշավանքը Վոամ V-ի օրով (421—422) տեղի ունեցած արշավանքից, ասելով թե Միհրնեսեհն ուղարկվեց այնքան զորքով, որքան Վոամ V-ի ժամանակ կատարված արշավանքի ժամանակ (Tabari, էջ 116, հմտ. էջ 108): Ակինյանի ամբողջ փաստարկությունն այն է, թե մեծ արշավանքների և արյունահեղությունների մասին այդ վկայությունների մեջ խոսք չկա, ընդհակառակը, այնտեղ կոնֆլիկտը լուծվել է անարյուն, մինչդեռ Եղիշեի պատմած արշավանքները «ծանր հետևություններ ունեցած են»:

Այս տողերը գրելուց 16 տարի հետո, 1962 թ., մեզ հայտնի դարձավ հայտնի բանասեր Հրանտ Արմենի ակադեմիկոս Աշոտ Հովհաննիսյանին ուղղված մի նամակից, որ Թեոդոս կայսրը 441 թ. հունիսի 26-ին մի հրաման-օրենք է հրատարակել, որի մեջ անցողակի հիշվում է պարսից արշավանքների մասին, և լիովին հաստատվում են Հազկերտ Բ.-ի թագավորության սկզբի տարիներին տեղի ունեցած պարսկական արշավանքների մասին եղած տեղեկությունները, որով վերջնականապես խորտակվում է «Ակինյանի կամայական կառուցվածքին զխավթր արյուն», ինչպես ճիշտ նկատում է Հրանտ Արմենը: Սակայն անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ այդ օրենքը տպագրված է 1952 թվին լույս տեսած մի գրքում և ես, իհարկե, չէի կարող այն օգտագործել 1946 թվականին (ՏԵՍ Ե. ՏԵՐ-Մինասյան, Բանբեր Մատենադարանի, № 7, երևան, 1964, էջ 271—274):

Հայոց մարդպանութիւն: Իսկ Հովսեփի «իշխան էր ամենայն քրիստոնեից» 440-ի մարտին ի վեր: Ուստի եթե Դենշապուհ Հայաստան եկած է, պետք է 441/442 շրջանին պատահած ըլլաւ:

Թյուրիմացութուններից խուսափելու համար մենք ամբողջ հատվածը մեջ բերինք Ակինյանի բառերով:

Ի՞նչ կարելի է ասել այս դատողութունների մասին:

Մեզ թվում է, որ նրանք խաբսխված են ոչ մի հիմք շունեցող բռնազբոսիկ ենթադրութունների վրա: Ո՞րտեղից է հայտնի Ակինյանին, որ Դենշապուհը որպէս մարդպան է գնացել Հայաստան: «Որ մարդպան աշխարհին լեալ էր յառաջ քան զիմ երթալն» բառերը, որոնց վրա ուղղում է հենվել Ակինյանը, բնավ չեն ապացուցում, որ Դենշապուհը մարդպան է դարձել: Եթե այդպիսի լինելը, պետք է ասվեր «յառաջ քան զիս», իսկ «յառաջ քան զիմ երթալն» արտահայտութունը ցույց է տալիս միայն, որ Դենշապուհը պետք է հատուկ նպատակով գնացած լինի Հայաստան: 441/442 թվականի մասին խոսելն էլ դարձյալ Ակինյանի բանասիրական մեթոդին հատուկ քաջքշուկ է: Ստեփաննոս Սյունյաց եպիսկոպոսը իր «Պատմութիւն տանն Սիսական» աշխատութեան մեջ՝ պարզ ի պարզո ասում է. «Յետ բառնալոյ թագաւորութեանն Հայոց, որոյ էր վերջինն Արտաշէս եկաց մարդպան ի տեղի Արտաշիսի Վեհմիհր շապուհ ամս ԺԳ... Իսկ յետ Վեհմիհր շապուհոյ մարդպանութեան կացուցանեն ի տեղի նորա զՎասակ Սիւնեաց տէր մարդպան Հայոց»: Ի՞նչ հարկ կա, ուրեմն, մի նոր, չեղած մարդպան ստեղծելու և խցկելու Վեհմիհր շապուհի և Վասակի արանքը:

Այն ինչ եզրին այս բոլորի մասին շատ ճիշտ և իրադարձութունների համապատասխան բնական բացատրութուն է տալիս: Նա, պատմելով 449 թվականի շուրջը կատարված անցքերը և նույնիսկ ակնարկելով քակաւնը («Արդ ի սկզբան երկոտասաներորդ ամի թագաւորութեան իւրոյ...»)՝ ասում է հետեւյալը. «Զմի ոմն ի հաւատարիմ ծառայիցն իւրոց ի գործ առաքէր յերկիրն Հայոց» (ընդգծումն իմն է—Ե. Տ.-Մին.): Մի՞թե «ի գործ առաքէր» կարող է նշանակել մարդպան կարգել: Մարդպան նշանակելու կամ կարգելու մասին այդպիսի չեն խոսում մեր պատմագիրները: Վերն արդեն տեսանք որ Ստեփաննոս Օրբելյանը այդ մասին ասում է

⁴ Հրատ. Մ. էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 40:

⁵ Եզրին Վասակ Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, Հրատ. Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1957, էջ 18:

«եկաց մարդպան» կամ «կացուցանեն» մարդպան: Ղազար Փարպեցին էլ (էջ 73) Ատորոմիղդի մասին այսպես է ասում՝ «Եւ զԱտորոմիղդ ոմն անուն, յաշխարհէն Հայոց, մարդպան հրամայէր թողուլ»: հմմտ. նույն էջում Փարպեցու ասածը Մուշկան Նիսալաւուրտի մասին. «Եւ տեսեալ Մուշկանայ զհրովարտակն թագաւորին Յաղկերտի, և լուեալ զբանսն ի հրովարտակէն՝ կացուցանէր ի Հայս մարդպան զԱտորոմիղդ Արշական, և զիրս ամենայն... նմա յանձն առնէր»: Կամ Եղիշեն՝ «Յայնժամ զմի ոմն յաւագ նախարարացն՝ Ատորոմիղդ անուն... գրէր և յանձն առնէր նմա զաշխարհն Հայոց մարդպանութեամբ» (Եղիշե, Երևան 1957, էջ 128): Ուրեմն մարդպան նշանակելու հատուկ տերմին է գոյութիւն ունեցել — «յանձն առնել աշխարհն մարդպանութեամբ», «մարդպան հրամայէր թողուլ», «կացուցանէր մարդպան» և այլն, իսկ «զմի ոմն ի հաւատարիմ ծառայիցն իւրոց ի գործ առաւելէր յերկիրն Հայոց» երբեք չի կարող նշանակել, թե այդ ոմնը մարդպան է կարգվել:

Ընդհակառակը, Դենշապուհի մասին Եղիշեի ասածից երևում է միայն, որ Դենշապուհը Հայաստան է ուղարկվել շուրջ 449 թվականին, երբ հայոց մարդպանն անկասկած վաստակն էր, որպես հատուկ լիազոր և այն էլ որոշ հանձնարարութեամբ (ի գործ — որոշ գործով) — ամբողջ Հայոց երկրում աշխարհագիր առնել «ի թողութիւն հարկաց և թեթևութիւն ծանրութեան այրեծիոյն»: Ահա այս աշխարհագրի համար էլ նա տարի ու կես շրջել է ամբողջ Հայաստանում, ինչպես վկայում են Դենշապուհի սեփական խոսքերը:

Չափազանց տարօրինակ կլիներ նաև երկրի ընդհանուր կառավարչի (մարդպանի=փոխարքայի) մասին ասել, թե նա աշխարհագիր առնելու նպատակով տարի ու կես շրջել է երկրում: Մարդպանութիւն առնելու համար շին շրջում երկրում, այլ որևէ հատուկ հանձնարարութիւն կատարելու համար:

Այսպիսով, Ակինյանը մի նոր մարդպան ստեղծելով Հայաստանում, հակասութեան մեջ է ընկել պատմական հաստատուն ու աներկրայելի տվյալների և իր իսկ նախկին գրածների հետ: Տվյալ շրջանի հայոց մարդպաններն եղել են՝ 1. Վեհմիհրշապուհ (428—441), 2. Վասակ Սյունի (441/42—451) և 3. Ատորոմիղդ Արշական 452-ից սկսած, որոնք առանց որևէ ընդմիջման հաջորդել են միմյանց:

Ներկայացած առիթից օգտվում ենք մի քանի խոսք ասելու նաև ն. Ակինյանի մեր Նդիշեի վարդանանց պատմության բաղդատական հրատարակության առթիվ դրած ընդարձակ մատենախոսության մասին (տե՛ս Հանդես Ամսօրյա 1957 թ. № 11—12, Նոյեմբեր—դեկտեմբեր, էջ 589—608 և 1958 թ. № 1—4, հունվար—ապրիլ, էջ 152—156), մի քանի անճշտություններ և թյուրիմացություններ ուղղելու համար:

Առաջին անճշտությունը, որ պետք է ուղղել, հետևյալն է. Ն. Ակինյանը մի քանի անգամ կրկնում է, որ մենք «ձեռագիրները և համապատասխան բնագիրները համեմատել ենք 1861-ի բնագրին հետ»: Երկրորդ անգամ նա ասում է՝ «...Այժմ Ն. Տեր-Մինասյան կուտա մեզի Նդիշեի պատմությունը համեմատած Թեոդոսիայի 1861-ի հրատարակության հետ»: Երրորդ անգամ՝ «Հովսեփյան կատարած էր այդ համեմատությունները Նդիշեի 1879 տպագրության հետ, որ հղած էր «ըստ Անձևացյացն օրինակի»»: «Երվանդ Տեր-Մինասյան ունեցած է այդ օրինակին առաջին տպագրությունը, Թեոդոսիա 1861. հրատարակություն մը, որ Նդիշեի բնագիրն ամենեն ավելի խաթարված էր. ուստի անատակ ձեռագրական համեմատությանց համար բնագիր ըլլալու»: Այնպիսի տպավորություն է ստացվում, որ Հովսեփյանը համեմատության համար ավելի ճիշտ բնագիր է վերցրել, քան ես:

Ն. Ակինյանի այս պնդումները չեն համապատասխանում իրականությանը. նախ, մենք համեմատության համար չենք վերցրել Թեոդոսիայի 1861 թ. ըստ Անձևացյացն օրինակի առաջին տպագրությունը, այլ հենց այն բնագիրը, որ ձեռքի տակ է ունեցել Հովսեփյանը, այսինքն «ըստ Անձևացյացն օրինակի» կատարված 1879 թ. հրատարակությունը, որից արտատպված է Տիխիսի 1913 թ. տպագրված և մեր որպես համեմատությունների համար օրինակ վերցրած բնագիրը: Չենք հասկանում, թե ինչպես են այսպիսի թյուրիմացություններ ստացվում Ն. Ակինյանի մոտ, երբ մեր հրատարակության առաջաբանում էջ LVIII տպված է. «Համեմատությունների համար հիմք ենք ընդունել Նդիշեի վարդանանց պատմության այսպես կոչված Անձևացյաց օրինակը, որպես մեղանում ամենից ավելի տարածված տեքստը (Տիխիս, 1913)»: Իսկ սա արտատպված է նույն տեղում 1904 թ. հրատարակված

օրինակից, որը իր հերթին արտատպություն է Տփլիսում 1879 թ. Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանի երկէջ առաջարանով տպագրված օրինակից (այսինքն՝ Գարեգին Հովսեփյանի իբր համեմատութեան օրինակ վերցրածից)։ Այդ հրատարակութեան տարբերությունը Թեոդոսիայի 1861 թ. տպագրությունից այն է միայն, որ, ինչպես գրում է հրատարակիչ Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը, նա խուս է տվել «ի յայտնի կամ կասկածելի վրիպակաց տպագրութեան այնորիկ»։ Ուրեմն, Գ. Հովսեփյանի և իմ համեմատութեան համար հիմք վերցրած օրինակը բոլորովին նույնն է։ Իսկ թե Թեոդոսիայի 1861 թ. հրատարակութեան «բնագիրն ամեննն ավելի խաթարված էր. ուստի անատակ ձեռագրական համեմատութեանց համար բնագիր ըլլալու», այդ էլ անհատական վճիռ է, որ պարտադիր չէ ոչ ոքի համար և շատ բանասերներ Անձևացյաց կոչված օրինակը համարել են Եղիշեի լավագույն օրինակներից մեկը։

Երկրորդ, Մխիթարյանների հրատարակած 1838 թ. Եղիշեի մատենագրությունը, որ Ն. Ակինյանը համարում է «Մխիթարյանց... ամենն խնամյալ հրատարակությունը», մենք հնարավորություն չունենինք օգտագործելու, որովհետև, ինչպես վկայում է. Ն. Ակինյանը, «Ձեռագիրներու տարբերակները զետեղված են ստորև բնագրին, դժբախտաբար առանց նշելու ձեռագիրներու անունները» (ընդգծումը իմն է—Ն. Տ.-Մին.), իսկ մենք սկզբունք ենք ընդունել բոլոր այլընթեքվածների համար տալ համապատասխան ձեռագրի անունը։ Մանավանդ որ մեր ձեռքում հղել է Վենետիկի Մխիթարյանց ընտիր ձեռագրի լուսատիպ նմանահանությունը, որից մենք օգտվել ենք անհրաժեշտ չափով։

Երրորդ, մենք տեղին չենք համարում նաև Ն. Ակինյանի առաջարկը՝ Դ ձեռագիրը համարելու լավագույնը և նրա «ուղղագրված բնագրին հետ համեմատել ձեռագիրները ու հատակոտորները, ի վերջո տպագիրները»։ Այդպիսի ընտրությունը միշտ անհատական բնույթ է կրում. դուցե և Դ մեր լավագույն ձեռագիրներից է, բայց կան Եղիշեի ձեռագիրներին ծանոթ բանասերներ, օրինակ Վ. Առաքելյան⁶, որոնք լավագույն ձեռագիրը համարում են, իմ կարծիքով իրավացիորեն, Բ ձեռագիրը և այդ դեպքում անշուշտ հարց կդնեն, թե ինչու որպես բնագիր չէ վերցված Բ ձեռու-

⁶ Տե՛ս «Բանբեր Մատենագարանի» № 3, Երևան, 1956, էջ 206, որտեղ նա «մեր Մատենագարանի երկու լավագույն ձեռագրեր» է անվանում №№ 1850 և 1888, այսինքն մեր Ա. և Բ ձեռագրերը։

գիրքը: Ինքը Ն. Ակիւնյանն էլ գտնում է, որ ԴԼԾՏ խմբին շատ մոտ է Բ.-ն, «Իսկ իրմէ ոչ շատ հեռու է Ա. և Գ»: Մեր կարծիքով՝ ո՛չ թե պետք է ձեռագիրներից որևէ խմբի կամ օրինակի առաջնություն տալ, այլ բնագիրը կաղմելիս պետք է բոլոր ձեռագիրներից ընտրել լավագույն ընթերցվածները և դնել բնագրի մեջ, իսկ մյուս բոլոր այլընթերցվածները դնել բնագրի ստորոտը, ինչպես մենք իրոք փարվել ենք:

Չորրորդ, մեզ մնում է մի քանի խոսք էլ ասել Եղիշեի բնագրի «վերակաղմություն» մասին: Եթե վերակաղմություն ասելով պետք է հասկանանք բնագրի այնպիսի փոփոխություն, որ ձեռագիրներից ոչ մեկը չի տալիս, այլ պետք է այդ ենթագրել՝ նկնելով զանազան հավանական և անհավանական վարկածներից, ապա մենք, իհարկե, բոլորովին դեմ ենք այդպիսի «վերակաղմության»: Օրինակ, Ն. Ակիւնյանը ենթադրում է, որ «ի սկզբան տէրութեանն Շապհոյ» հատվածում (տե՛ս մեր հրատ., էջ 6) Եղիշեի սկզբնագիր բնագրում եղել է Շապուհի փոխարեն «Խոսրով» և ապա շարունակվել է «զոր եգիտ սատանայ...» և այլն: Մենք կարծում ենք, որ այսպիսի փոփոխություն նույնիսկ Ն. Ակիւնյանը լրջորեն չի առաջարկի:

Իսկ եթե վերակաղմություն կամ, ավելի ճիշտ, բնագրի կաղմություն ասելով պետք է հասկանալ բնագրի վերականգնումը միայն առկա եղած նյութի (այս դեպքում ձեռագրերի և այլն) հիման վրա, ապա մենք այդ գործը աշխատել ենք մեր կարողության շախտով կատարել: Այն, ինչ որ գտել ենք ճիշտ որևէ ձեռագրում, գրել ենք բնագրի մեջ, այլընթերցվածները զետեղելով էջի ստորոտը «սարվածքի» մեջ: Ընդ որում մենք բնավ հավակնություն չունենք պնդելու, որ մեր կաղմած բնագիրն անսխալ է և վերջնական: Այս հարցում մենք միանգամայն ճիշտ ենք համարում մեր բաղմնրախոս ուսուցիչ, մեծ հայագետ և տեքստաբան Մ. Աբեղյանի կարծիքը և հետևում ենք նրան: Իսկ նա Մովսես Խորենացու (Տփլիս, 1913 թ.) գլխական բաղդատական հրատարակության առաջաբանում (էջ ԽԹ—Մ) ասում է հետևյալը. «Մեր աշխատանքի մեջ կարեորը, կարծում ենք, ոչ այնքան բնագիրն է, որքան ընթերցվածները: Բնագրի վերակաղմելը չի կարող մի մարդու գործ լինել. դրա վրա դեռ շատերը պիտի աշխատեն. և կարծում ենք, այսուհետև ուրիշները հեշտությամբ կարող են վերակաղմել բնագիրը՝ ի նկատի ունենալով ո՛չ միայն մեր տված ըն-

թերվածները, այլև ուրիշ աղբյուրներ, և ամեն մի հատվածի համար առանձնապես ուսումնասիրություն անելով...»:

Վերջապես, դուր ջանք է գործ դրել Ն. Ակինյանը այնպիսի տպավորություն ստեղծելու, թե իբր մենք տվել ենք Անձեացյաց օրինակի բնագիրը մյուս ձեռագրերի ընթերցվածներով: Այդ ևս շատ հեռու է իրականությունը համապատասխանելուց: Ճշմարտությունն այն է, որ մենք Անձեացյաց օրինակը (մեր հրատ. մեջ նշանակված A տառով) դիտել ենք լոկ որպես առկա «ձեռագիրներից» մեկը, և բնավ միշտ չէ, որ նրա ընթերցվածները նիշտ են՝ համարել և զետեղել բնագրի մեջ: Ընդհակառակը, բաղմամբով դեպքերում մենք հետևել ենք այլ ձեռագրերի տվյալներին և Անձեացյաց օրինակի ընթերցումը դետեղել ենք տողատակին՝ շարվածքի մեջ: Միտք չունի այստեղ մանրամասնորեն ցույց տալ, թե ո՞րքան հաճախ ենք մենք այդպես վարվել, բայց ընթերցողին մի մոտավոր գաղափար տալու համար կասենք միայն հետևյալը. Եղիշեի Ընծայականի ընդամենը 3 էջում (50 տող) մենք 21 անգամ Անձեացյաց օրինակի ընթերցումը դրել ենք սարվածքի մեջ, նրանց փոխարեն բնագրում դետեղելով այլ ձեռագրերի մեր կարծիքով ավելի հաջող ընթերցվածները:

Կարծում ենք՝ այսքանը բավական է:

**ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ ՔԱՂԱՅԻՐՈՆԱԿԱՆ ԼԻՆԵՆՈՒ
ԱՌԱՍՊԵՆԻ ՇՈՒՐՋԸ¹**

Ահանազող բանասեր Ստ. Մալխասյանը, եռանդուն կերպով և հաջողությամբ պաշտպանելով Մովսես Խորենացուն իբրև 5-րդ դարի պատմիչ հեղինակի, միաժամանակ նրա մասին մի այնպիսի նորահնար առասպել է ստեղծել, որ ընդունակ է քանդելու նրա այնքան խնամքով կառուցած ամբողջ շենքը և Խորենացու անձի ու ժամանակի խնդիրը կրկին հարցական դարձնելու, որովհետև եթե ճիշտ համարվի Ստ. Մալխասյանի այս նոր վարկածը, ապա հարկ կկլինի Մովսես Խորենացու անձն ու ժամանակը նորից խախտել իր տեղից, 5-րդ դարից, և կրկին տանել առնվազն 7-րդ դարի մոտերքը: Բարեբախտաբար, Ստ. Մալխասյանի այդ նորօրինակ ենթադրությունը բոլորովին անհիմն է, չի ապացուցվում համովիչ փաստերով, խաբսխված է լոկ ընդհանուր դատողությունների վրա և կառուցված է միանգամայն խախուտ, կարելի է ասել՝ զոյություն չունեցող պատվանդանի վրա: Մեր այս հոդվածի նպատակն է մանրամասն ծանոթանալ Ստ. Մալխասյանի մտքի ամբողջ ընթացքին ու նրա փաստարկումներին հենց իր իսկ Մալխասյանի բառերով² և զուգընթացաբար բանասերների ուշադրությանը ներկայացնել մեր առարկությունները:

1. Ստ. Մալխասյանն իր ստեղծած սկսում է նրանից, թե 4-րդ և 5-րդ դարերում Հայաստանում շատ բացորոշ կերպով նկատվում են երկու հակամարտ մտավորական հոսանքներ, ասորական և հունական օրինետաղիաներ, որոնք շարունակ մրցում են

¹ Հոդվածը առաջին անգամ տպագրվել է ՍՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագրում», 1943, № 2, էջ 55—80:

² Տե՛ս Ստ. Մալխասյան. Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան 1940, էջ 130—144 և Նույնի՝ Մովսես Խորենացի, աշխարհաբար թարգմանություն, Երևան 1940, ներածություն, էջ XIII—XXIII:

իրար հետ, երբեմն մեկն է գերակշռութիւն ստանում, երբեմն մյուսը: Հայաստանի արեւելյան բաժնի՝ Պարսկաստանին հպատակ լինելն անշուշտ դեր է կատարում այս հարցում, քանի որ պարսիկները կասկածով էին նայում հուլների հետ հայերի ունեցած հարաբերության վրա, բայց մրցութիւնը կատարվում էր գլխավորապէս կուլտուրական և կրօնական հողի վրա³: Ապա Ստ. Մալխասյանը մեջ է բերում գրերի դշուտի, Աստվածաշնչի թարգմանութեան հետ կապված և Սահակի ու Մեսրոպ Մաշտոցի օրով տեղի ունեցած հանրածանոթ իրողութիւնները և այն եզրակացութեան հանգում, թե 5-րդ դարի սկզբում քաջաբձակ ասորասիրական քաղաքականութիւնն է եղել, որ այնքան էլ հաճելի չէր նոր ուսանող սեփեղին, որ ձգտում էր դեպի Բյուզանդիոն, մյուս կողմից այդ քաղաքականութիւնը հանդիպում էր Հունաստանի վրճառական դիմադրութեան: Մեսրոպ Մաշտոցի Բյուզանդիոն գնալը՝ Բյուզանդիայի կողմից հանված խոչընդոտները վերացնելու համար՝ այն հետեւանքն է ունենում, որ Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը պարտավորվում են իրենց կողմից էլ ղիջում անելու, այն է՝ ասորականի փոխարեն ընդունում են հունական օրիենտացիա:

Ստ. Մալխասյանի այս դիտողութիւնը, որ 4-րդ և 5-րդ դարերում Հայաստանում խոշոր մրցութիւն է եղել ասորական և հունական քրիստոնեութիւնների և նրանց հարած խմբերի միջև, ներկայումս վեր է ամեն կասկածից: Այդ պայքարի մասին մեր բանասիրութեան մեջ շատ վաղուց է խոսվել, և առանձին սրութեամբ այդ հարցը դրել ու հնարավոր չափով պարզաբանել են տողերիս գրողը⁴ և Ն. Ադոնցը⁵: Բայց ասել, թե այդ մրցութիւնը կատարվում էր գլխավորապէս կուլտուրական և կրօնական հողի վրա, ինչպէս կարծում է Մալխասյանը, բոլորովին չի համապատասխանում իրականութեանը, և չի շոշափում ամենաէական խնդիրը: Մեր կարծիքով՝ Ստ. Մալխասյանը խիստ թերազնահատում է ամբողջ հարցի քաղաքական կողմը: Պայքարի ու մրցութեան բուն պատճառը ո՛չ թե կուլտուրական ու կրօնական է եղել (այն-

³ Ընդգծումներն ամենուրեք խմն են՝ Ե. Տ.-Մին.:

⁴ *Erwand Ter-Minassiantz*, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig, 1904, էջ 1—29, նույնը հայերեն՝ Հայոց եկեղեցու հարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 1—62:

⁵ *Н. Адонц*. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908, էջ 345—370:

սլիսի հարցեր, որոնք կուտուրայի և կրոնի տեսակետից խստորոշ կերպով տարբերեին հույն և ասորի քրիստոնյաներին, նկատի առնված շրջանում, հատկապես 5-րդ դարում մինչև 451 թվականը, չեն եղել), այլ առավելապես ազգային ու քաղաքական. իսկ կուտուրական և կրոնական երևույթները միայն այդ ազգային ու քաղաքական պայքարի արդյունքն են: Ինչպես մենք ասել ենք մեր վերև հիշված գրքում (էջ 11)՝ «Հայոց եկեղեցու պատմությունը 4-րդ և 5-րդ դարերում ասորական և հունական ազդեցությունների շնորհիվ առաջ եկած կուսակցությունների կռիվ է, մի անընդհատ, փոփոխվող հաջողությամբ վարած մենամարտ, որի ժամանակ Հայոց ազգային կուսակցությունը միացած է ասորական ազդեցության ներկայացուցիչների հետ և աշխատում է, Պարսից պետական քաղաքականության օժանդակությամբ, ազատ կացությանը Հայաստանը հեղինակաւորյալ ազդեցությունից, մի անկախ ազգային եկեղեցական կազմակերպություն ստեղծել, միանգամայն մերժելով Կեսարիայի գերիշխանական ձգտումները՝ միջամտելու Հայոց եկեղեցական կյանքի մեջ»: Այս նույն միտքը մեզնից հետո արտահայտել է Ն. Ադոնցը հետևյալ բառերով. «... Главы церкви сменялись сообразно с политическими веяниями. Григоридаы выступают сторонниками имперской политики, а Албианиды сочувствуют больше персидской... Политика Албианидов была политикой Аршакидов по преимуществу и сделалась национальной, легши в основание организации армянской церкви» (Անդ, էջ 353):

Այս տեսակետից էլ բոլորովին սխալ է Մալխասյանի այն կարծիքը, թե Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը սկզբում ասորասիրական քաղաքականություն են վարել և հետո միայն պարտավորվել են զիջում անելու, այն է՝ ասորականի փոխարեն ընդունել են հունական օրինադրյալ: Ստ. Մալխասյանի այս պատկերացումը նստմանում է գրեթե գլուխի և Սահակի ու Մեսրոպի ամբողջ գործունեության նշանակությունը և չի տալիս նրանց արդարացի գնահատականը: Մեր հասկացողությամբ՝ Սահակն ու Մեսրոպը ո՛չ ասորասիրական օրինադրյալ են ունեցել երբևիցե և ո՛չ էլ այն հետադարձում փոխարինել են հունական օրինադրյալով: Սահակի և Մեսրոպի, ինչպես նաև ամբողջ թարգմանչաց դպրոցի, գործունեության բուն էությունը ազգային ինքնուրույն գրականություն ու կուտուրա ստեղծելն է, ազգային հոգևոր անկախության ձեռքբերումը որպեսզի հայ ժողովուրդն իր գրական և կուտուրական

Այանքում աղատ լինի ընտրելու թե՛ հունականից և թե՛ ասորականից այն, ինչ պետք է իրեն: Իհարկե գրեթե զուտի և հայոց ինքնուրույն գրականության սկզբնավորության համար խոշոր խթան է հանդիսացել այն հանգամանքը, որ հայ իշխանները, հետեւելով Պարսից արքունիքում իշխող տրամագրություններին ու քաղաքականությանը, հայերին հունական ազդեցությունից բոլորովին կտրելու համար՝ արգելել են Պարսից բաժնի Հայաստանում հունարեն լեզվի ու գրականության գործածությունը, նույնիսկ այրել են ավել հունարեն գրքերը (Մովսես Խորենացի, Գ. 36), բայց դրանից ամենևին չի հետևում, թե Սահակն ու Մեսրոպը կամեցել են մի օրիննաացիալից՝ ասորականից հեռանալ և մյուսը՝ հունականն ընդունել: Ընդհակառակը, կոլտուրական աղատության ու ինքնուրույնության ամենալավ զինքի՝ սեփական գրի ու գրականության ստեղծումը ամենափառավոր ապացույցն է, որ Սահակն ու Մեսրոպը օրիննաացիա փոխելու մասին չէին մտածում, այլ շատ ավելի հեռուն էին նայում: Այսպիսով, եթե թույլատրելի է օրիննաացիաների մասին խոսել, պետք է ասենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը ո՛չ ասորական և ո՛չ էլ հունական, այլ զուտ ազգային օրիննաացիալի կողմնակիցներ են: Իրենց աշակերտներին Սսորիք կամ Բյուզանդիոն ուղարկելն էլ չի նշանակում այս կամ այն օրիննաացիալի կողմնակից լինել: Մեր հայերը թե՛ ասորիներից և թե՛ հույներից առանց խտրության վերցրել են իրենց համար օգտակարն ու պիտանին, ինչպիսի ապացուցում են երկու լեզուներից էլ կատարված բազմաթիվ թարգմանությունները: Որ հետագայում հունարենից կատարվող թարգմանությունները գերակշռութուն են ձեռք բերել, հարկ է եղել ավելի շատ մարդիկ ուղարկել հունական դպրոցները, այդ էլ առաջ է եկել այն հանգամանքի շնորհիվ, որ հունական գրականությունն անհամեմատ ավելի հարուստ է, քան ասորականը:

2. Այնուհետև, ըստ Մալխասյանի, Կոնստան պատերազմի ժամանակ (խոսքը Վարդանանց պատերազմի մասին է) ասորական և հուսական հոսանքների մրցույթումն ըստ երևույթին դադարում է, և ամբողջ հոգևորականութունը միաբանում է՝ նախարարներին զորավիգ լինելով զենքի ուժով պաշտպանելու քրիստոնեական կրոնը: Բայց էրբ պատերազմն ու նրա բերած արհավիրքները վերջանում են, 5-րդ դարի երկրորդ կեսում՝ հունա-ասորական մրցությունն ու պայքարը դարձյալ երեան են գալիս: Մալխասյանի ասելով՝ հունասերների շրջանն այս ժամանակ է տրտադրել Ազա-

թանգեղոսի գրվածքը, որտեղ հունական օրինետացիան դադաթ-նակետին է հասցված և հայոց եկեղեցին կախման մեջ է գրված Կեսարիայի մետրոպոլիտոսթյունից, որտեղից այնուհետև պետք է ձևադրություն ստանալին Հայաստանի եպիսկոպոսապետները: Իսկ ասորական օրինետացիայի հետևողները Կեսարիայում սնված և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, հունա-կան առաքյալին, նսեմացնելու համար արտադրում են՝ ա) Լա-րուբնայի Պատմության հայերեն թարգմանությունը, բ) Թաւնոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը և գ) Բար-դուղիմեոս առաքյալի վկայաբանությունը:

Նախ՝ պետք է հարցնել Մալխասյանին, թե ե՞րբ են վերջացել պատերազմն ու նրա բերած արհավիրքները և ի՞նչ է հասկանում նա 5-րդ դարի երկրորդ կես ասելով. որքան մեր պատմությունից հայտնի է, Վարդանանց պատերազմից հետո արհավիրքները թեև որոշ չափով մեղմանում են, բայց չեն վերջանում. չէ՞ որ գերված նախարարները դեռ մինչև 60-ական թվականները գերի են մնում Պարսկաստանում և արհավիրքների իրոք վերջանալու մասին կա-յելի է լրջորեն խոսել միայն 480-ական թվականների կեսերից, երբ Վահան Մամիկոնյանը մարզպան է դառնում: Երկրորդ՝ ան-կասկած սխալ պետք է համարել նաև Մալխասյանի այն պնդու-մը, թե ասորական օրինետացիայի հետևողները, կամենալով նսե-մացնել Կեսարիայում սնված և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, «հունական առաքյալին», արտադրել են Թադեոսի և Բարդուղիմեոսի վերոհիշյալ վկայաբանությունները: Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը 5-րդ դարի երկրորդ կե-սից առաջ պետք է հայտնի եղած լինի. չէ՞ որ Փավստոսը մի քանի անգամ Հայոց հայրապետական աթոռը Թադեոս առաքյալի աթոռ է անվանում: Բացի այդ՝ մի կողմ թողնելով այն խնդիրը, թե ու-րեք են արտադրել հիշված վկայաբանությունները, պետք է ասենք, որ նրանց արտադրման նպատակը ոչ մի կապ չունի «Գրիգոր Լու-սավորչին նսեմացնելու հետ» և այնքան պարզ է, որ դրա մասին երկու կարծիք լինել չի կարող: Ինչպես մյուս բոլոր եկեղեցիները, այնպես էլ հայոց եկեղեցին ժամանակի ընթացքում կարիք է դգա-ցել ապացուցելու իր առաքելական սկզբնավորությունը (չէ՞ որ բոլոր եկեղեցիները կրում են «կաթոլիկի և առաքելական եկե-ղեցի» անունը), և ահա այդ նպատակով, հավանորեն որոշ ավան-դությունների վրա հիմնված, հանգես են եկել Թադեոս և Բարդու-ղիմեոս առաքյալների վկայաբանությունները: 3-րդ դարի վերջի

և 4-րդ դարի սկզբի գործիչ, հայերին քրիստոնեութուն քարոզող Գրիգոր Լուսավորչին ոչ ոքի մտքով չէր կարող անցնել «առաքյալ» անունը տալ այդ բառի իսկական իմաստով, և ուրեմն հարկ էլ չէր կարող զգացվել նրան նսնմացնելու համար Քրիստոսի բուն առաքյալների վկայաբանություններ հերյուրել. մանավանդ որ 200 տարի առաջ ասլաթ մարդկանց գործունեությունը ոչնչով չի կարող նսնմացնել հետագայում գործողներին, ավելի շուտ՝ հակառակը կարող է տեղի ունենալ:

3. Անցնելով իր բուն խնդրին՝ Քաղկեդոնի ժողովին և նրա հետ կապված հարցերին՝ Մալխասյանը շարունակում է. «Այս գրական-իդեական մրցութունը, գուցե խառն նյութական և փառասիրական ձգտումների հետ, ավելի խորացավ, բացարձակ թշնամության, փոխադարձ մեղադրանքների ու հալածանքների վերածվեց, երբ նախկին պատճառների վրա ավելացավ դավաճաբանական տարբերությունը, որին առիթ տվեց Քաղկեդոնի ժողովն իր հայտնի բանաձևով—երկու բնություն դավանելով Քրիստոսի մեջ (չերկուս բնություն)»։ Այս բանաձևը երկպառակություն առաջացրեց, հետագայում արեկոծեց քրիստոնյա եկեղեցին և հերձված առաջ բերեց նրա անդամների մեջ։ Բյուզանդիոնը և Հռոմը այս բանաձևի կողմնակիցներն էին (երկաբնակներ, քաղկեդոնականներ), իսկ Արևելքը—Ալեքսանդրիան, Եփեսոսը, Անտիոքը, որի թեմի մեջ էր մտնում և Սսորիքը՝ հակառակ դուրս եկան բանաձևին (միաբնակներ, հակաքաղկեդոնականներ)։ Ինչ վերաբերում է Հայոց եկեղեցուն, Մալխասյանը այդ եկեղեցու դիրքը Քաղկեդոնի նկատմամբ բնորոշում է հետևյալ ձևով. «Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովում պաշտոնական ներկայացուցիչ չունի և իբրև ինֆնագլուխ եկեղեցի՝ ազատ էր նրա մշակած բանաձևն ընդունելու կամ չընդունելու։ Մենք տեսնում ենք, որ ավելի քան 50 տարի Հայոց եկեղեցին պաշտոնական դիրք չի բռնել Քաղկեդոնի դավանանքի վերաբերմամբ, ո՛չ հարկ է նրան պաշտոնապես և ո՛չ մերժել պաշտոնապես, և միայն 508 թվին, Բաբգեն կաթողիկոսի օրով, Քաղկեդոնի ժողովից 57 տարի հետո, երբ Պարսկաստանում ապրող ասորիները նեստորական ասորիներից նեղվելով՝ դիմեցին Հայոց եկեղեցուն, իբրև իրենց հովանավորի, և խնդրեցին բացորոշ կերպով արտահայտվել Քաղկեդոնի դավանության նկատմամբ՝ առաջին անգամ Հայոց եկեղեցին արտահայտվեց ընդդեմ Քաղկեդոնի, այն էլ շատ երկդիմի կերպով»։ Ապա՝ միամտություն համարելով Օրմանյանի («Ազգապա-

տում», I, էջ 491, 495—496) և ուրիշների հայտնած այն կարծիքը, թե քաղկեդոնականության խնդիրը մինչև Բարգեսն կաթողիկոսի ժամանակը հայերի համար գոյություն չունենր և թե նրանք իրենց առջև հակաքաղկեդոնիկ որոշումներ պիտի տեսնեին քրիստոնյա եկեղեցիների կողմից, եթե հնարավորություն և կամք իսկ ունենային քաղկեդոնական խնդիրներով զբաղվելու և հետաքրքրվելու, Մալխասյանը գտնում է, որ «Հայաստանում տիրապետող երկու մտավոր հոսանքները—ասորականը և հունականը—չէին կարող անտեղյակ և անտարբեր մնալ Քաղկեդոնում հարուցված այն մեծ վեճի նկատմամբ, որով բռնված էր ամբողջ քրիստոնյա աշխարհը 5-րդ դարի երկրորդ կեսում և հաջորդ դարերում», և որ, ուրեմն, «Հայոց եկեղեցին հիրավի որոշ դիրք չէ ընկել Քաղկեդոնի բանաձևի նկատմամբ, բայց դա նրանից չէ, որ այս հարցը նրա համար գոյություն չի ունեցել, այլ նրանից, որ թուոն պայքար է եղել մղվելիս Հայաստանում երկու հզոր բանակների միջև, և եկեղեցին տատանվելիս է եղել, չէ վստահացել պայքարող բանակներից մեկի կամ մյուսի կողմն անցնել, կասկածելով, որ դժգոհ կողմը կարող է անջատվել եկեղեցու միությունից, կարող է ներքին հերձված ծագել»: Խորհնացու աշխարհաբար թարգմանության առաջաբանում էլ (էջ XIX) Մալխասյանը կրկնում է նույն միտքը հետևյալ ձևով. «Եկեղեցին պաշտոնապես դեռ չեղոր էր մնում. նա դժվարանում էր միաբնակների սովոր խմբի դեմ դնալ և միևնույն ժամանակ ղգուշանում էր՝ հակառակ որոշում կայացնելով խզել իր կապը տիեզերական ժողովի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ և շարժել բյուզանդական կայսրների բարկությունը: Բայց ավագ եկեղեցականներն անուշատոն կերպով թե էին տալիս միաբնակներին նրանց պայքարի մեջ»:

Պետք էր սպասել, որ Ստ. Մալխասյանը հիմնավոր փաստեր կբերեր իր այս «դավանաբանական պայքարի» թեղիսն ապացուցելու համար: Սակայն մինչև այժմ բացի ընդհանուր, սխալ բացատրված ակնարկներից ու դարձվածքներից մենք ոչինչ չտեսանք Մալխասյանի փաստարկումների մեջ: Հիմա միայն նա փորձում է սկսել այն տեղից, որտեղից պետք է իրոք սկսեր, եթե ուզում էր անհերքելիորեն ապացուցել, թե Խորհնացին քաղկեդոնական է եղել, այսինքն՝ այնպիսի վկայություններ բերելով Խորհնացու իրեն գրվածքներից, որոնք համապատասխանում են Քաղկեդոնի բանաձևին: Բայց այդպիսի ապացույցների հետք անգամ չենք գտնում Մալխասյանի մոտ: Խորհնացու գրվածքներից Մալխաս-

յանի բերած ապացույցները նրա քաղկեդոնական լինելն ապացուցելու համար՝ հետևյալ կցկտուր հատվածներն են.

1) «Ողբի» սկզբում հորենացին ասում է. «Ողբամ զքեզ, Հայոց աշխարհ, ... զի բարձաւ թագաւոր և քահանայ, խորհրդական և ուսուցող. վրդովեցաւ խաղաղութիւն, արմատացաւ անկարգութիւն, դրդուեցաւ ուղղափառութիւն, կայկայեցաւ ազխտութեամբ շարափառութիւն»:

2) Նույն «Ողբում». «... Այժմ մարտք ի ներքուստ, և արհաւիրք արտաքուստ, արհաւիրք ի հեթանոսաց և մարտք ի հերձուածողաց»:

3) Ողբալու իր մեծ ուսուցչի՝ Սահակի մահը, հորենացին բացականչում է. «Ո՛վ կարկեսցէ գյանդգնութիւն ընդդէմ առողջ վարդապետութեան հակառակ յարուցելոցն»: Չկա այլևս իր հայրն ու քահանայապետը, որ «սանձահարէր զլեզուս օտարածայնս»:

4) Երկրորդ գրքի վերջին գլխում իր կրած զրկանքները նկարագրելիս՝ հորենացին ի միջի այլոց ասում է. «Թողից դայլն, զի և ոչ զլեզուս չարս և զազխտութիւն... սանձահարեցեք. այլ նիւթ նոցա անմտութեանն զծիր ուսումնատեացդ աւալով բարս՝ բորբոքեցէք առաւել քան զհնոցն Բաբելոնի»:

Սրանք են Մալխասյանի կոնկրետ փաստերը՝ հորենացու քաղկեդոնական լինելն ապացուցելու համար:

Այս չորս հատվածներից վերջինը բոլորովին ոշինչ չի ասում մեզ հետաքրքրող քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական վիճելի մասին, իսկ առաջին երեքը վերցված են «Ողբից»:

Այս տեսակետից խիստ հետաքրքրական է, թե ի՞նչ է ներկայացնում «Ողբն» իրենից և երբ է գրված այն: Եթե նույնիսկ ընդունենք վերջնականապես ապացուցված, որ «Ողբը» հորենացու հեղինակությունն է և մի միասնական ամբողջականություն է, երկու միմյանց անհարիր մասերի չի բաժանվում, ինչպես ենթադրվում է բանասերներից ոմանց կողմից (տե՛ս Կ. Յ. Պաամանեան, Քննություն ողբոյն Մովսեսի հորենացու, «Հանդես ամսօրյա», 1891, էջ 362—364), և վերջին մասը «Վարդապետք տիմարբից» սկսած չհամարենք Ղազարի Թղթի մեջ հիշված «ահալոր նղովքները», այնուամենայնիվ մեր խնդրի համար դարձյալ ահազին կարևորություն ունի «Ողբի» գրության ժամանակը:

Հռչակավոր և խորաթափանց բանասեր Նոբայր Բյուզանդացին (տե՛ս Քննաւես, սր. Բ. էջ 21) այն կարծիքն է հայտնել, թե «Ողբը» հորենացուն երկին գրեալ նախ քան զպատերազմն Վար-

դանանց», և այս կարծիքը փաստացի պաշտպանում է նաև Պատմաճշանը իր վերոհիշյալ հոգւածում: Եվ իրոք, կարելի՞ է ընդունել, որ Խորենացին Սահակի ու Մեսրոպի մահւանից 50 տարի հետո, 70—80 տարեկան հասակում, Պատմությունը ավարտած լինելուց հետո գրած լինի «Ողբը» և ասած՝ «Ուր և ոչ տեսութեան ժամանակի աշաց նոցա կափուցման, և լսել զվերջին բարբառն և զօրհնութիւն», կամ 50 տարի հետո ասեր, թե «... արդ փոխանակ խրախճանութեանն ի վերայ գերեզմանի ողբս ասելով՝ ողորմելի հառաչեմ»: Պարզ է, որ այդպիսի «Ողբը» կարող էր գրվել ուսուցիչներին մահը լսելուց անմիջապէս հետո, ուրեմն 440-ին կամ 441-ին, ցավի ու վշտի թարմ տպավորութեան տակ, բայց ոչ երբեք տասնյակ տարիներ, զրեթե կես դար հետո, երբ ողբացող երիտասարդն արդեն ծերացել էր և մի ոտը գերեզմանում էր: Իսկ եթե «Ողբը» գրված է 440/441-ին, Քաղկեդոնի ժողովից 10 տարի առաջ, էլ ի՞նչ քաղկեդոնականութեան մասին կարող է խոսք լինել նրա մեջ:

Բացի սրանից՝ «Ողբն» իբրև պատմական աղբյուր զնահատելիս՝ պետք է այն էլ նկատի ունենալ, որ այն գրված է Գրիգոր Նյուսացու⁶ հայտնի դամբանական ճառի խոր աղղկացութեան տակ, որ այդ անձն ասել է Անտիոքի եպիսկոպոս Մելիտիոսի դագաղի վրա 381 թվին Կոստանդնուպոլսում, և որից բաղմամթիւ բառացի հատվածներ կան «Ողբի» մեջ⁷: Մալխասյանի ամբողջ փաստարկման հիմնական սխալն այն է, որ նա ամենեւին նկատի չի ունեցել վերոհիշյալ հանգամանքը և աչքի առաջ չի ունեցել այն, որ «Ողբի» մեջ եղած բառացի հատվածներում կան նաև հենց այն բառերը, որոնց վրա խարսխում է իր թեզիսը Մալխասյանը: Օրի-

⁶ Ո՛չ Նաղիանդացու կամ Աստվածարանի, ինչպես սխալմամբ գրում են մեր գրչագրերը և նրանց հետեւելով Զարեհանյանը՝ Հայկական հին դպրութեան պատմութուն, Վենետիկ 1897, էջ 365 և Պատմանյան, Անդ. Հմմտ., O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, dritter Band 1912, S. 206: Նույնի Patrologie, zweite Auflage, 1901, S. 262: Տե՛ս նաև Յ. Տաշեան, Յուդակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի վիճենա, 1895, էջ 551 և 1073 (Շեքրոդեանի Մելիսէս տե՛ս Migne, Խզ, 787—867 և Krabinger, Oratio in Meletium, München, 1838):

⁷ Զարեհանյան, անդ, էջ 365: Պատմանյան, լշանդես ամսօրյա, 1891, էջ 362—363. Գր. Խալաթյան, Արարատ, 1897, էջ 531—539, հատկապես էջ 536—539: Նույնի՝ Армянские Аршакиды, Москва, 1903, часть II, Матеріалы, էջ 140—143: Նույն հատվածները բերում է նաև Ն. Ակինյան, լշանդես ամսօրյա, 1930, էջ 27—31:

նակ, *Խորենացին* ասում է՝ «Պատերազմ զմեզ շուրջ պաշարէ... մարտի ի հերձուածողաց, և խորհրդականն չէ ի միջի...», իսկ *Նյուսացու համապատասխան ճառում* ասված է. «Ահա խորհրդեան ժամանակ և խորհրդակիցն լռեալ է. պատերազմ զմեզ շուրջ պաշարէ, պատերազմն հերձուածողական...»: Կամ՝ *Խորենացին* ասում է՝ «Ո՛վ կարկեսցէ զյանդգնութիւն ընդդէմ առողջ վարդապետութեանն հակառակ յարուցելոցն, որք ամենայն բանիւք փակեալք... յոլովս փոփոխեն վարդապետս և բազում գիրս», իսկ *Նյուսացու ճառում* ասված է. «Բայց զի՞նչ ասիցէ ոք... ոչ ընդդէմ Մոսեսի, այլ՝ ճշմարտութեան զինեցելոց և առողջ վարդապետութեան հակառակ յարուցելոց... ամենայն բանիւ փակեալք... յոլովս փոփոխեն վարդապետս և բազում գիրս...» և այլն, և այլն:

Այս ամենից հետո ի՞նչ վստահություն կարող է լինել, թե Մալխասյանի մեջբերած մյուս մի քանի բառերն էլ քաղվածքներ չեն նույն *Նյուսացու* կամ *Գրիգոր Աստվածաբանի* որևէ այլ գրքից:

Բայց անկախ հիշածս հանդամանքներից էլ՝ յուրաքանչյուր անկանխակալ բանասեր կասի, որ *Խորենացու «Ողբի»* վերևում մեջբերված հոգևորական չափազանցությունների և ընդհանուր դարձվածքների մեջ չկա ոչ մի այնպիսի բան, որ նույն ձևով հնարավոր չլինի ասել բոլոր դարերի վերաբերմամբ, և ոչ մի կռիվան չկա այստեղից քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական «բռնուն պայքարի» եղրակացություն անելու: Բայց Ստ. Մալխասյանն այլ կերպ է մտածում. նրա կարծիքով՝ *Խորենացու* ասած չարափառությունը հակաքաղկեդոնականությունն է, իսկ հերձվածողները հակաքաղկեդոնականներն են: «5-րդ դարի երկրորդ կեսին ամբողջ քրիստոնյա աշխարհն զրազված էր քաղկեդոնական վեճերով,— ուրիշ աղանդների մասին հիշատակություն չկա,— և Հայաստանում էլ այս ժամանակները չի հիշվում որևէ այլ աղանդ, որ կարողանար սասանեցնել երկիրը, վրդովել ուղղափառությունը, հիմնավորվել երկրում և պատերազմներ ուղղափառների դեմ», — ասում է Ստ. Մալխասյանը:

Այստեղ Ստ. Մալխասյանին պետք է հիշեցնել, որ 5-րդ դարում, սկզբից մինչև կեսերը և անշուշտ նաև 5-րդ դարի երկրորդ կեսում եղել են սաուտիկ տարածված աղանդավորներ, որոնց դեմ համառ պայքար են մղել Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը և ասպա նրանց աշակերտները Շահապիվանի ժողովում (444/445-ին): Այդ աղանդավորները Բորրորիտոններն ու հետագայում Մծղնեներն են,

որոնց դեմ այնքան խիստ պատիժներ են սահմանվում Շահապի-վանում իբրև հայտարար նրանց շափազանց տարածված լինելուն: Եթե «Ողբը» հիրավի խորենացունն է, իսկ այդ դեպքում այն գըր-ված պետք է լինի, ինչպես ասացինք, շուրջ 440-ին, ապա վերև քերված խոսքերը շատ լավ հարմարվում են այդ աղանդավորնե-րին, որովհետև եթե Սահակը պետք է կենդանի լիներ, որ նրանց բերանը փակեր, ուրեմն խոսք կարող է լինել հենց միմիայն Մծղնենների մասին, ապա թե ոչ անհեթեթություն կլինի մտածել, որ Սահակը մինչև 490 թվականը պիտի ապրեր, որպեսզի հակա-քաղկեդոնականներին լռեցներ: Կամ գուցե Մալխասյանը մտա-ծում է, թե Շահապիվանի ժողովի վճիռներով մոգական դավա-զանի զորության միանգամից վե՞րջ դրվեց հիշված աղանդներին: Չենք կարծում:

Այստեղ ինքնըստինքյան մի այլ հարց է ծագում. եթե «Ողբը» խորենացին է գրել շուրջ 440-ին, ապա ի՞նչ արգելք կա այստեղ հիշված «չարափառությունը», «հերձվածողներին» և «օ-տարաձայն լեզուները» համարելու նետորականությունն ու նետ-որականներին, որոնց դեմ անշուշտ պայքար մղվել է Հայաստա-նում Սահակի ու Մեսրոպի օրով (տե՛ս Գիրք Թղթոց, 13—21): Անկասկածելի պետք է համարել նաև այն, որ Սահակի ու Մեսրո-պի մահից հետո՝ նրանց օրով դեռևս ծածկված ու գաղտնի նետ-որականությունը գլուխ է բարձրացրել, միացած վերևում հիշ-ված աղանդավորների հետ, և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև խո-րենացուն:

4. Անցնելով այն հարցին, թե ովքե՛ր էին Հայաստանում քաղ-կեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքար մղում, Մալխաս-յանն ասում է. «Քանի որ Հայաստանում վաղուց մրցում էին եր-կու մտավոր և կրոնական հոսանքներ՝ ասորական և հունական՝ ուստի Քաղկեդոնի դավանաբանության շուրջը պայքարը պետք է մղվեր այս երկու հոսանքների միջև: Կասկածից դուրս է, որ ասո-րական հոսանքը հակաքաղկեդոնիկ էր, ուրեմն քաղկեդոնիկ պիտի լիներ հունական հոսանքը, որի գլխավոր դրժիչներից մեկը, գու-ցե պարագլուխն էր ինքը՝ խորենացին»: Այնուհետև Մալխասյանը չի հոգնում կրկնելուց, որ ասորական հոսանքը անկասկած, անվի-ճելի կերպով, հակաքաղկեդոնական էր, ուրեմն քաղկեդոնական պիտի լինեին հունական հոսանքին պատկանողները, հատկապես նրանք, որոնք Հունաստանում էին ուսում առել և ընդհանուր ա-

նունով կոչվում էին թարգմանիչ, քերթող: «Հայտնի է,—ասում է Մալխասյանը,—որ Քաղկեդոնականության ամբողջ Բյուզանդիոնում էր գտնվում»: «...Հակաքաղկեդոնական, այսինքն ասորական հոսանքն ուժեղ էր իր ստվարությանը, իսկ քաղկեդոնական կամ հունական հոսանքը՝ իր մտավոր ավելի բարձր զարգացմամբ. այս պատճառով էլ վերջիններս իրենց հակառակորդներին միշտ կոչում են տգետ»... «Հակաքաղկեդոնիկների տգիտության այս շեշտումը հասկանալի է դառնում՝ եթե նկատի ենք առնում քաղկեդոնական դավանաբանության խիստ նուրբ բանաձևը, որը միջակ կրթության տեր անձ ըմբռնել անկարող էր: Քրիստոսի մեջ երկու բնություն դավանելու միտքը երկու ձևով էր արտահայտվում — «յերկուս բնութիւնս» (в двух естествах) և «յերկուց բնութեանց» (о двух естествах): Առաջինը Քաղկեդոնում ճանաչվեց ուղղափառ, երկրորդը՝ չարափառ⁸: Ուստի հունական հոսանքին պատկանող, Բյուզանդիայում ուսած և զարգացած քաղկեդոնիկ հայերը մեղադրում են հակառակորդներին, թե նրանք տգիտաբար չեն կարողանում ըմբռնել տարբերությունն այս երկու բանաձևերի միջև, ուստի և հակառակում են քաղկեդոնական դավանաբանության՝ նրան չհասկանալով»: Խորենացու աշխարհարար թարգմանության ներածության մեջ (էջ XVIII—XIX) Մալխասյանը մի անգամ էլ պնդում է, որ «Հունաստանում ուսած նոր սերունդը, թարգմանչական խումբը, բնականապես երկաբնակ էր, այսինքն՝ ընդունում էր Քաղկեդոնի դավանաբանությունը» և նա առհասարակ էլ նույնացնում է հույն ու հունական կրթություն և քաղկեդոնականություն հասկացողությունները:

Ի՞նչ կարող ենք առարկել Ստ. Մալխասյանի այս ըմբռնումներին դեմ:

Նախ՝ մեծ դարմանք է առաջացնում Ստ. Մալխասյանի հայտնած այն տարօրինակ կարծիքը, թե 5-րդ դարի երկրորդ կեսին երկու պաշտարող բանակներ են եղել եկեղեցում, իսկ եկեղեցին պաշտոնապես դեռ չեղոք է մնացել և տատանվել է, դժվարացել է կողմերից մեկին ու մեկին գերակշռություն տալ: Դուրս է գալիս,

⁸ Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում ճշտել Մալխասյանի մի սխալ պնդումը Դիոսկորոսի մասին: Դիոսկորոսը Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը մշակող նիստին չի մասնակցել, ուրեմն և Քաղկեդոնի ժողովի ատյանում նա չէր կարող որևէ բանաձև ընդունել կամ մերժել: Ծիշտ է, իհարկե, որ նա մերժելով մերժում էր «յերկուս բնութիւնս» բանաձևը թե՛ նախքան Քաղկեդոնի ժողովը, թե՛ նրանից հետո:

որ եկեղեցին մի այլ բան է, իսկ նրա մեջ պայքարող տարբեր խմբերն՝ ուրիշ բան: Այդ խմբերը կատաղի կերպով պայքարում են միմյանց դեմ, ավագ եկեղեցականներն անսլաշտոն կերպով թե են տալիս մի կողմին, բայց և այնպես եկեղեցին մնում է լոկ հանդիսատեսի դերում: Այս պատկերացումը եկեղեցու մասին ոչ մի դեպքում չի կարող ճիշտ համարվել: Հիշված խմբերը, եթե նրանք իրոք գոյություն ունեն, եկեղեցու բաղկացուցիչ տարրերն էին և նրանց կատաղի պայքարի դեպքում, այն էլ դավանաբանական խնդիրների շուրջը, հարցը կարող էր լուծվել միմիայն նրանցից մեկի կամ մյուսի հաղթությամբ:

Երկրորդ՝ ո՞րտեղից է երևում, թե 5-րդ դարի երկրորդ կեսում Հայաստանում բուռն պայքար է մղվելիս եղել երկու հզոր բանակների միջև քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական բանաձևերի շուրջը: Ո՛չ մեր գրականության և ո՛չ պատմության մեջ ամենաշնչին հետք անգամ չի մնացել այդպիսի պայքարի, որ անկարելի կլիներ, եթե Մալխասյանի երևակայած այդ պայքարն իսկապես իրականություն լիներ: Գոհե Ղազար Փարպեցու Թղթի մեջ պետք է մի հիշողություն մնացած լինե՞ր դավանաբանական այդ պայքարից: Մենք ստորե կտեսնենք, որ այնտեղ այդպիսի պայքարի հետքն անգամ չկա: Մալխասյանը կարող է ասել, որ միաբնակներն այդ հետքերը խնամքով ոչնչացրել են, և նա այդ ասում էլ է, բայց բոլոր գիտակ անձերին շատ լավ հայտնի է, որ միաբնակները երբեք չեն թաքցրել կամ ոչնչացրել իրենց հակառակորդների թեղիսներն ու փաստարկումները: Ընդհակառակը, նրանք շատ անգամ բառ առ բառ մեջ են բերում հերետիկոսի արտահայտած մտքերը, նրա փաստարկումը և ապա հերքում այն: Սրա ամենափառավոր ապացույցը միաբնակության խոշորագույն ջատագով և քաղկեդոնականության ու նեստորականության կատաղի հակառակորդ Տիմոթեոս Կուղի Հակաճառությունն է «առ սահմաննալսնի ժողովոյն Քաղկեդոնի», որի մեջ նա ճիշտ այնպես է վարվում, ինչպես մենք ակնարկեցինք. այսինքն՝ նախ բերում է նեստորի, Լեոն պապի, Քաղկեդոնի բանաձևի իսկապես բառերը և ապա դնում իր առարկությունները դրանց դեմ, հերքում դրանք: Հայերի ուսուցիչը, այն էլ հատկապես միաբնակ հայերի դավանաբան ուսուցիչը, եղել է Տիմոթեոս Կուղը, և նրա նմանները, ուրեմն, նրանք ո՛չ թե առանց այլևայլության կոչնչացնեին հակառակորդների դրածները, այլ նախ և առաջ կհերքեին, հիմն այդպիսի գոյություն ունենալին:

Երրորդ՝ երբ Մալխասյանն ասում է, թե «եկեղեցին ղզուշանում էր հակառակ որոշում կայացնելով խզել իր կապերը տիեզերական ժողովի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ և շարժել բյուզանդական կայսրների բարկությունը», ամենևին չի պարզվում, թե ի՞նչ է այստեղ նրա ասածի իմաստը: Հայտնի է, որ Քաղկեդոնի ժողովից անմիջապես հետո ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցին» բաժան-բաժան եղավ և մեկը մյուսին հերձվածող ու մոլորված էր համարում. իսկ Քաղկեդոնի ժողովը տիեզերական ու ընդունելի էին համարում միայն Հռոմն ու Մարկիանոս կայսեր անմիջական շրջապատը, նրա պատրիարքն ու սրան անմիջականորեն ենթարկված եպիսկոպոսները: Արդեն Մալխասյանն ինքն էլ ասում է, թե Քաղկեդոնի բանաձևին հակառակ էին դուրս եկել Ալեքսանդրիան, Եփեսոսը, Անտիոքը, որի թեմի մեջ էր մտնում նաև Ասորիքը. Մալխասյանը մոռացել է այս թվարկման ժամանակ ավելացնել՝ նաև Պաղեստինը: Ուրեմն այս տեսակետից «ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ կապը խզելուց» ղզուշանալու մասին ասված նախադասությունը ոչ մի իմաստ չունի: Ինչ վերաբերում է Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովին, պատմությունից ստույգ հայտնի է, որ Մարկիանոսից հետո եկող բյուզանդական կայսրները ամենանեղ վիճակի մեջ էին և ամեն կերպ աշխատում էին Քաղկեդոնի բանաձևը վերացնել կամ այն անվնաս ու ընդունելի դարձնել բյուզանդական կայսրության մեծամասնության համար, որ հակառակ էր այդ բանաձևին և որի պատճառով բացարձակ բաժանումն ու քայքայումն էր սղաոնում բյուզանդական կայսրությանը: Ուրեմն, ո՞ր կայսրների բարկությունը շարժելու մասին է խոսքը. Լեոնի՞ (457—474), որ միջոցներ ու հնարներ էր որոնում չեղոքացնելու Քաղկեդոնի ժողովն ու նրա բանաձևը, Բազիլիսկոսի՞ (476—477), որ վճռականապես դին շարժեց Քաղկեդոնի ժողովը, Զենոնի՞ (474—491), որ իր Հենոտիկոնով (482 թ.) փաստորեն վերացրեց այդ շարաքատիկ ժողովն ու նրա բանաձևը, թե՞ Անաստասի (491—518), որի օրով և հենց այդ ժողովի պատճառով հերձված առաջացավ բյուզանդական ամբողջ կայսրության ու Հռոմի միջև (484—519):

Զորրորդ՝ թյուրիմացության արդյունք է և հիմնովին սխալ նաև Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և զանազան վարիացիաներով կրկնվող պնդումը, թե ասորիներն ու ասորական հոսանքն ահպատնառ, կամ ինչպես Մալխասյանը մի ուրիշ տեղ ասում է, բնակաճապեա հակաքաղկեդոնական պիտի լինեին, իսկ

հույներն ու հունական հոսանքն անպատճառ՝ քաղկեդոնական։ Առաջին, ասորի լինել և ասորական հոսանքին պատկանել ամենեւիլն չի նշանակում անպատճառ հակաքաղկեդոնական լինել։ Մալխասյանն այստեղ աչքաթող է արել ասորիների մի շատ մեծ, իր նշանակութամբ միաբնակ ասորիներից ավելի կարեւոր խմբի— նեստորական ասորիների գոյությունը, որոնք շատ ավելի մոտիկ էին քաղկեդոնականներին։ Երկրորդ, ո՞րտեղից է հետևում, թե հույները կամ հունական հոսանքը անպատճառ քաղկեդոնական պիտի լինեին։ Մի՞թե գաղտնիք է Ստ. Մալխասյանի համար, որ քրիստոսաբանական և նրանից էլ առաջ Երրորդության մասին եղած տասնյակ տարիներ տևող վեճերը տեղի էին ունենում զուտ նունակա՞ն հողի վրա և ներկայացնում էին հունական փիլիսոփայության մշակած գաղափարների—լոգոսի, նուսի և այլն—մուտքը քրիստոնեություն մեջ և դրանց յուրացումը հույն եկեղեցական հայրերի կողմից։ Աղեքսանդրիայում ծագած ու զարգացած զուտ նունակա՞ն դպրոցը դիմում էր դեպի միաբնակութուն, իսկ Անտիոքում ծագած ու զարգացած դարձյալ զուտ հունական դպրոցը տանում էր դեպի նեստորականութուն, երկա՞րնակութուն և քաղկեդոնականութուն։ Ի՞նչպես կարելի է, ուրեմն, ասել, թե հույներն ու հունական հոսանքն անպատճառ ու բնականապես պետք է քաղկեդոնական լինեին։ Հույներ չէի՞ն Ապոլինարիս Լաոդիկեցին, Կյուրեղ Աղեքսանդրացին, Պրոկղը, Դիոսկորոսը, որոնք միաբնակության ամենաջերմ պաշտպաններն էին, իսկ վերջինը նաև Քաղկեդոնի ժամանակակիցն ու նրա բուն հակառակորդը։ Ի՞նչպես է Մալխասյանը հնարավոր գտնում ասելու, թե «Հունաստանում ուսում առածները պետք է անպատճառ քաղկեդոնական լինեին», որովհետև Բյուզանդիոնը քաղկեդոնականության ամբողջ էր։ Մենք ստորև կտեսնենք, թե կարո՞ղ էին արդյոք 430—448 թթ. Աղեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում ուսում առած մարդիկ քաղկեդոնական լինել։ Այստեղ միայն թույլ ենք տալիս մեզ մի հարց ուղղե՞լու Մալխասյանին. Կարելի՞ է ասել, թե նախկին ցարական Պետերբուրգում ուսում առած բաղմաթիվ հայերը կամ օտարազգիները սլրավոսլավ եկեղեցուն են հարել կամ քաղկեդոնականութուն են ընդունել. չէ՞ որ Պետերբուրգը մի ժամանակ սլրավոսլավության ամբողջ էր։

Հինգերորդ՝ բոլորովին տարօրինակ է նաև Մալխասյանի այն պնդումը, թե Քաղկեդոնի դավանաբանության բանաձևը խիստ նուրբ էր, այդ պատճառով էլ այն չէին կարողանում ըմբռնել միջ-

նակարդ կրթության տեր մարդիկ, որոնց և այդ պատճառով հակառակորդ բարձրագույն հունական կրթությունն ստացած մարդիկ տգետ էին անվանում: Այս պնդումից Մալխասյանն այնուհետև հետևեցնում է, որ տգետ ասելով Ղաղար Փարպեցին հասկացել է հակաքաղկեդոնականներին, իսկ Մովսես Փիլիսոփոսի «տգիտահալած գրքերը» եղել են գրված իհարկև հակաքաղկեդոնականների դեմ: Մենք Մալխասյանի այսպիսի հարցադրումը տարօրինակ և միանգամայն անհիմն ենք համարում այն պարզ պատճառով, որ սովորական առողջ տրամաբանությունն որոնելը զոգմաների մեջ առհասարակ անկարելի և անթույլատրելի է: Դոգման ասում է՝ $1=3$ (երրորդության վարդապետություն) կամ $1=2$ (քրիստոսաբանություն կամ երկու բնության վարդապետություն), և ես ինձ թույլ եմ տալիս պնդելու, որ ո՛չ միայն միջնակարգ կրթության, այլ նույնիսկ բարձրագույն կրթության տեր և գիտնական տիտղոսներով զարգարված՝ մեկը հանդգնություն չի ունենա ասելու, թե ինքը հասկանում է կամ կարող է բացատրել այդ անհասկանալի ու անբացատրելի բանաձևերը, որոնց մասին մի պատմաբան ասել է, թե դրանք իրենցից ներկայացնում են «Eiertanz auf Formeln» («Բանաձևերով կատարվող պար ձվերի վրա»): Ուստի և միանգամայն մերժելի է այս հիմունքով տգիտության մեղադրանք բարդելը հակառակորդների վրա. այդ մեղադրանքը պետք է այլ կերպ հիմնավորվի: Այստեղ մենք պարտք ենք համարում Մալխասյանին հիշեցնել նաև այն հանրածանոթ իրողությունը, որը, սակայն, վրիպել է նրա ուշադրությունից, որ Քաղկեդոնի բռնաձևը նույնիսկ «գիտուն» հույներն էլ չեն կարողացել ըմբռնել և չեն կարողացել պաշտպանել մինչև 6-րդ դարու կեսը, Հուստինիանոս Մեծի ժամանակները, երբ հանդես եկան Սկյութական վանականները և նրանցից . ամենանշանավորը՝ Լիոնտիոս Բյուզանդացին: Այս վերջինս միայն կարողացավ արխատոտելյան բանաձևերի միջոցով և սխոլաստիկայի օգնությամբ անկարելին կարելի դարձնել, հաշտեցնել անհաշտելին, այսինքն՝ Քաղկեդոնի բանաձևը բացատրել Կյուրեղ Աղեֆանդրացու մոտով, և դրանից հետո էր միայն, որ Արևելյան կայսրության որոշ մասերը հաշտվեցին քաղկեդոնականության հետ և քաղկեդոնականությունը փոքր ի շատև կայունացավ:

5. Այս ձևով ապացուցված համարելով, որ խորհնացին համոզմունքով քաղկեդոնական էր, Մալխասյանն անցնում է նրա կրած հալածանքներին հակառակորդ ուժեղ հակաքաղկեդոնիստ

ասորական խմբի կողմից և նույնացնում է նրան Ղազար Փարպեցու Թղթի մեջ հիշված «Երանելի փիլիսոփոս Մովսեսի» հետ, որին հայոց արեղաները տեղից տեղ են հալածել և նրա լուսավորիչ ու ագիտահալած գրվածքները տգիտությամբ «փաթաղ-իկես» են կոչել: Եվ որովհետև արեղա և փաթաղ-իկես ասորերեն բառեր են (վերջինս ըստ Մառի նշանակում է՝ թյուր, աղճատված, աղավաղված), ուստի և Մալխասյանն այստեղից եզրակացնում է, որ այդ բառերը դործ կածելին անշուշտ ասորի արեղաները կամ նրանց հարած հայերը՝ նրանց հետևելով: Խորենացու այդ տգիտահալած (ըստ Մալխասյանի՝ հակաքաղկեդոնականների տգիտությունը հալածող) գրվածքները մեր ձեռքը չեն հասել, որովհետև հայոց եկեղեցին հաջորդ դարերում խնամքով ոչնչացրել է դրանք և նրանց փոխարեն կեղծել է մի գրվածք Մովսես Խորենացու անունով՝ քաղկեդոնականության դեմ: Այս Մալխասյանը բերում է հայտնի զրույցը, թե ինչպես Դյուսը կաթողիկոս դառնալով՝ պատահամբ գտնում է անհայտության մեջ թաքնված իր ընկերոջը, նրան իր հետ տանում, հալածանքներից ազատում ու եպիսկոպոս է ձեռնադրում, որով նա իր կյանքի վերջին տարիներին ասպհով ու փառավոր դիրք է ստանում: Այս հանկարծական փոփոխության պատճառը, ըստ Մալխասյանի, եղել է այն, որ հակառակորդները կարծես հասկացել են, թե «խաղը ու խայտառակություն էին այնպիսի հռչակավոր գիտնականին հասցրած հալածանքներն ու նախատինքները. ամոթից ստիպվեցին նրան եպիսկոպոսություն տալ, որպեսզի սրանով նրա բողոքի ձայնը խեղդեն»: Այսպիսով, Մալխասյանի ասելով, ամեն ինչ բացատրվում է բնական կերպով:

9 «Փաթաղիկես» բառի մասին տես՝ *Н. Марр, О начальной истории Армении* Анонима, стр. 300—301, прим. 1. Որքան և սրամիտ է Մառի բացատրությունը, բայց նրա մեկնության դեմ է խոսում այն հանգամանքը, որ ենթադրված բառի երկու մասերն էլ, թե՛ փարաղ և թե իկես, երկու առանձին-առանձին ասորերեն բառեր են, որոնք երկուսն էլ նշանակում են աղավաղված, խեղաթյուրված, այնինչ Ղազար Փարպեցու տեքստում պետք էր սպասել մի և այն էլ ընդհանուրի համար հասկանալի բառ Ն. Յ. Ավգերը, «Բազմավես», 1909, էջ 60, փաթաղիկեսը համարում է լատիներեն *fatalicus* բառի աղավաղումը. այդ դեպքում բառը պիտի նշանակեր «ճակատագրական» կամ «կործանարար»: Գ. Ֆնտզյան, «Հանդես ամսօրյա», 1926, էջ 94—95, առաջարկում է «փաթաղիկեսն» ուղղել «կաթողիկեայ» իբրև ակնարկ «կաթողիկեայց», թղթերի Նոր Կտակարանում, այստեղ գործածված իբրև կծու ծաղր Մովսես Փիլիսոփոսի գրվածքների վերաբերմամբ: Տե՛ս նաև ՀԴ. Անադյան, Արմատական բառարան, Փաթաղիկէս բառի տակ: Ո՛չ Ավգերի և ո՛չ էլ Ֆնտզյանի բացատրությունները համոզիչ չեն:

«Գյուտը նույնպես Հունաստանում էր ուսում առել, հունական օրիննապետական ունեւր, Քաղկեդոնի բանաձեւին համակրող, զոնէ համարեաւոր էր, ուրեմն և ոչ մի արդիւք չկար Մովսեսին եպիսկոպոս ձեռնադրելու, որով թե՛ հանգստացրած ու պատված կլինէր ծերունի քերթողահօրը և թե՛ հասարակական կարծիքը բավարարած, խաղք ու խայտառակութեանը վերջ դրած»։ Գյուտի և նրա ընկերներին մասին Մալխասյանն իր գրութեան վերջում մի անգամ էլ շեշտում է, թե «եթե Քաղկեդոնի ժողովը Հայոց եկեղեցու կողմից պաշտօնապես նշույլվելուց հետո էլ Հայաստանում եղել են նույնիսկ քաղկեդոնիկ կաթողիկոսներ (Ներսէս Շինող, Եղը, Վահանիկ), ինչո՞ւ չէին կարող 5-րդ դարում քաղկեդոնիկ լինել Գյուտ կաթողիկոսը, Խորենացին, Փարպեցին և ուրիշները, երբ հայոց եկեղեցին դեռ չէր արտահայտվել այդ ժողովի բանաձեւի նկատմամբ, ուրեմն ամեն ոք ազատ էր այդ բանաձեւն ընդունելու կամ ընդունելու՝ առանց եկեղեցու կողմից հերձվածող ճանաչվելու»։

Դավանութեան վերաբերյալ վեճերի պատճառով եղած հալածանքների պատկերն ավելի խտացնելու համար Մալխասյանն օգտագործում է նաև Փարպեցու Թղթից մի թերթ ընկած լինելու պատմութեանը։ «Որքա՞ն նոր անուններ ու նոր հալածանքների փաստեր է եղել պարունակելիս այդ ընկած թուղթը (արդյոք ընկած, թե դիտմամբ պոկած, խայտառակ փաստերի փաստաթուղթը ոչնչացնելու, քաղկեդոնական պաշարի հիշատակն անհետացնելու նպատակով)», — պատճառիկ կերպով բացականչում է Մալխասյանը։

ա) Մենք արդեն վերևում ակնարկեցինք, որ եթե 5-րդ դարու երկրորդ կեսում թարգմանիչների դեմ եղած հալածանքը դավանաբանական հողի վրա լինէր, նրա հետքերը մենք անշուշտ պիտի գտնեինք Ղաղար Փարպեցու Թղթի մեջ, որ այդ հալածանքների ու մեղադրանքների պատկերն է տալիս մեզ, բայց այդ Թղթի մեջ մենք նման դավանաբանական պաշարի նշույլ անգամ չենք գտնում։ Բարեբախտաբար, Ղաղարի վերաբերմամբ եղած մեղադրանքների մասում Թուղթը լրիվ է, նրանից թերթ չի ընկել և հնարավորութեան չկա անհիմն ենթադրութեանների դիմելու։ Տեսնենք, ուրեմն, որո՞նք են Ղաղարի դեմ հակառակորդ տգետ արեղանքի ուղղած մեղադրանքները և արդյոք քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պաշարի նշույլ կա՞ նրանց մեջ։

Ամենից առաջ Փարպեցին հատկապես շեշտում է, որ իրեն հալածել են նախանձից. «Իսկ այժմ, առ նախանձու աղետի, բա-

վումք նկրտէին լինել իմ փոխանակ, բայց եթէ իցեն»¹⁰։ Բայնուհետև օրինակներ բերելով Աստվածաշնչից նախանձից կատարված գործողությունների վերաբերյալ՝ Փարպեցին ասում է. «Դորին նմանօք ըստ ժամանակի որսացեալ առ նախանձու՝ կուտէին և ի վերայ իմ բաղում բանսարկութիւնս»¹¹։ Այնուհետև Փարպեցին անցնում է իր դեմ ուղղված մեղադրանքներին և մեկ առ մեկ թվում է դրանք։ 1) Հակառակորդներն ասում են, թե «Ղազար ասէ՝ թէ պոռնկութիւն մեղք չեն, զսոյն և մարդպանին սաղրէ»¹²։ 2) Ասում են, թե Ղազարն «աղանդաւոր է»։ Թե ի՛նչ աղանդի մասին է խոսքը, երևում է Ղազարի հետևյալ բառերից — «Որ և զանուն անգամ աղանդոյն, որով բամբասէին յանդգնեալքն՝ կարի յոյժ համարիմ աղտեղի՝ նշանակել գրով... Իսկ Հայոց աշխարհի աղանդ դոր ասեն՝ անանուն է ըստ վարդապետի և անգիր ըստ բանի։ Ի հաւատոյ և յուսմանէ տգէտ երևին, և ի գործս ծոյք և անծոյժք։ յորոց, ըստ անգիրտութեանն որ է ի նոսա, և անկարգ ըստ վարուց այդպիսի իսկ արգարե աղանդոց վայել էր բուսանել, ըստ յօդուածոյ առաւելաբանութեանն, թէ «Ըստ խողի հարսնացելոյ՝ կոյաջուր քաղանիք»¹³։ Պարզ է, որ հունական կրթություն ստացած Ղազարին մեղադրել են Միջագետքից եկած և իրենց սանձարձակ սեռական խառնակությամբ հայտնի բորբորիտոնականության կամ մծղնեության մեջ։ Դրա համար էլ սկզբնական «աղօթող=մծղնէ» անունը հայերենում ստացել է «պիղծ» նշանակությունը, ինչպես որ հունարեն βροβροζ բառն էլ նշանակում է կեղտ, ամպականություն, պղծություն։ 3) Դարձյալ ասում են, թե «Գամ մի պիղծ որ է և շարագործ՝ Ղազարայ վանք անդ են և սիրէ զնոսա»¹⁴։ 4) Ղազարին մեղադրել են, թե նա յուրացրել է վանքապատկան գույքը և վատնել այն¹⁵։ 5) Ասել են, թե Ղազարի հետապնդելուց

¹⁰ Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ վահան Մամիկոնեան, էջմիածին—Տիգրիս, 1904, էջ 188։

¹¹ Անդ, էջ 109։ Տե՛ս նաև էջ 191՝ «Ընդէ՛ր առ նախանձ արկանիցեն դանձինս ընդ անապաշխար մեղօք», էջ 200՝ «Իսկ Հայոց արեւելէնս առ դառնաշունչ նախանձու... աղօթս իսկ շառնեն ի վերայ ասողին, այլ և եթէ յանկարծ շնորհի բան ի մարդասիրէն, քեղծեուն ի նախանձուէ»։ էջ 200—201. «Մինչ ի դոսա դես ևս չռեալ էր նախանձն, յասողս զօրացեալ էր շնորհն... և այնուհետև սկսան յղանալ գոխակալութիւնն և ծնանել զնախանձ»։

¹² Փարպեցի, էջ 190։

¹³ Անդ, էջ 192 և 193։

¹⁴ Անդ, էջ 195։

¹⁵ Անդ, էջ 196։

հետո «չգոյր ինչ ի տեղւոջն»¹⁶, ուրեմն Ղազարը թաւանել է վանքը: 6) Ասում են, թե «ի նախնումն գիտնաբար խօսէր Ղազար, և այժմ անգիտաբար»¹⁷: 7) Ասում են, թե «Գիւր ոչ կարդայ, և ղըն-թերցուածն այնպէս ասէ անսայթաք, որպէս թէ գրոցն»¹⁸:

Սրանք են Ղազարի դիմ ուղղված բոլոր մեղադրանքները. այնուհետև Փարսեցիին անցնում է հիշատակելու մյուս հալածվածների անունները: Չափից շատ ավելի մեծ խորաթափանցութիւն և ծայրահեղ սրատեսութիւն ու սրամտութիւն է հարկավոր այս մեղադրանքների մեջ ավելի բան տեսնելու համար, քան սովորական տղետ ու անգործունշա, պարասպ ու անշնորհք արեղանների հալածանք գիտուն ու գործունշա, շնորհալի գործիչների դիմ, որ տեղի է ունեցել շատ անգամ և շատ դարերում: Որքան էլ մարդ հակամետ լինի ընդունելու Ստ. Մալխասյանի թեղիսը, այնուամենայնիվ այստեղ բացարձակապես անկարելի է նույնիսկ մտածել քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական վեճերի մասին:

բ) Ստ. Մալխասյանը բոլորովին չի կարողացել հիմնավորել խորհնացու դիմ իբր եղած հալածանքների հանկարծական դադարումը և ցույց տալ նրա պատճառը: Ասել, թե հակառակորդները հանկարծ կարծես հասկացել են, թե «խաղբ ու խաշտառակութիւն են այնպիսի հռչակավոր գիտնականին հասցրած հալածանքներն ու նախատիքները, ամոթից ստիպվել են նրան հալածելուստութիւն տալ, որպիսի դրանով նրա բողոքի ձայնը խեղդեն», կնշանակե ոչինչ չասել հարցի էութեան մասին: Եվ իրոք, այստեղ Մալխասյանը խճճվել է մի շարք անեկանելի հակասութիւնների մեջ: չէ՞ որ, նրա կարծիքով, 5-րդ դարու երկրորդ կեսում հայ հոգևորականութեան ստվար մեծամասնութիւնը հակաքաղկեդոնական էր և երկու կողմերի միջև մղվող պայքարում ավագ հոգևորականները թե էին տալիս խորհնացու հակառակորդներին. այդ ի՞նչպիսե եղավ, որ հակաքաղկեդոնական ստվար մեծամասնութիւնը կաթողիկոս ընտրեց ըստ Մալխասյանի քաղկեդոնական կամ քաղկեդոնականութեան համամիտ Գյուտին: Հետո, եթե Գյուտը ինքը՝ Հունաստանում կրթութիւն ստացած լինելով՝ համամիտ էր քաղկեդոնականութեան և կաթողիկոս դարձավ, ուրեմն Հայոց եկեղեցում հաղթող հանդիսացավ քաղկեդոնականութիւնը, էլ ի՞նչ խոսք կարող է լինել այն մասին, թե խորհնացու հակառակորդ-

¹⁶ Փարսեցի, էջ 196:

¹⁷ Անդ, էջ 200, հմտ. էջ 199:

¹⁸ Անդ, էջ 201:

ները հանկարծ հասկացան իրենց արածի խալտառակությունը և ամոթից եպիսկոպոսացրին նրան՝ ձայնը կտրել սալու համար: Ինչո՞ւ պետք է Գյուտը ամոթից եպիսկոպոս ձեռնադրեր նրան կամ նրա ձայնը խեղդել կամհնար, քանի որ ինքը չէր հալածել նրան և անձամբ համամիտ էր խորենացուն քաղկեդոնականության վերաբերմամբ: Այնուհետև, հնարավոր բան է, որ ըստ Մալխասյանի քաղկեդոնականների պարագլուխ խորենացուն այդպես հեշտությամբ և առանց այլևայլության եպիսկոպոսական աստիճան տրվելը, եթե նա չէր մերժել քաղկեդոնականությունը կամ Հայոց եկեղեցին պաշտոնապես չէր ընդունել քաղկեդոնականություն: Այս հարցերից և ոչ մեկի տակից Մալխասյանը դուրս գալ չի կարող, ուրեմն և նրա ամբողջ հարցադրումը սխալ է, իսկ եզրակացությունները՝ բռնադրոսիկ ու անտեղի:

զ) Եթե Ղազարի Թղթից մի թերթ պոկված է՝ քաղկեդոնական պաշարի հիշատակը անհետացնելու հատուկ նպատակով, ինչպես ասում է Մալխասյանը, ապա մի՞թե կարելի է ենթադրել, որ հատուկ նպատակով թերթ պոկող անձը այնքան անմիտ է եղել, որ չի հասկացել, թե մեկի փոխարեն պետք է երկու թերթ պոկել և ամբողջ հալածանքների խնդիրը դրանով փակել: Թե՞ նա դիտմամբ մի թերթը թողել է, որպեսզի մենք հիմա քաջըշտվենքով դրադվենք:

դ) Մալխասյանի ըմբռնումով՝ Մովսես խորենացին և նրա ընկերները ուղեւորվել են Ալեքսանդրիա ուսում ստանալու 432—434-ին. այնտեղ մնացել են ոչ պակաս քան 5—6 տարի, ուրեմն առնվազն մինչև 439—440 թվականը, և երբ վերադարձել են Հայաստան, արդեն մեռած են գտել իրենց ուսուցիչներին՝ Մահակին ու Մեսրոպին (Մովսես խորենացի, աշխարհաբար, ներածություն, էջ XXI): Քանի որ Ստ. Մալխասյանը լրջորեն հարց է տալիս, թե ինչո՞ւ չէին կարող քաղկեդոնական լինել Մովսես խորենացին, Գյուտը և նրանց ընկերները, քննենք, ուրեմն, այն հարցը, թե կարո՞ղ էին 430—448 թթ. Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում ուսում առած մարդիկ Քաղկեդոնի ուսման կողմնակից լինել, եթե առհասարակ ընդունենք Մալխասյանի այն թեզը, թե մի տեղում ուսում առած լինել՝ նշանակում է այնտեղի դավանության կողմնակից լինել:

Ի՞նչ դրություն էր իշխում դավանաբանական տեսակետից Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում 430—448 թթ.:

Այս մասին պարզ գաղափար կաղմեւելու համար բավական է

հիշել, որ 430—431 թվականները նեստորական վեճերի և Եփեսոսի երրորդ կոչված տիեզերական ժողովի տարիներն են, երբ մի բնության վարդապետության ախոյան Կյուրեղ Աղեքսանդրացին ամեն տեսակ թույլատրելի և անթույլատրելի միջոցներով, ի միջի այլոց նաև Հռոմի օգնությամբ, կարողացավ տապալել իր հակառակորդ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, Անտիոքի զպրոցից ելած Նեստորին և հաղթանակ շնորհեց մի բնության վարդապետությանը: Ծիշա է, 433 թվին Կյուրեղը մի կոմպրոմիսային համաձայնությամբ կայացրեց Անտիոքացիների հետ, բայց այդ համաձայնության հետևանքն էլ այն եղավ, որ Նեստորը մնաց դատապարտված, իսկ Ալեքսանդրիայի վարդապետությունը հռչակվեց միակ ուղիղը: Ալեքսանդրիայի աթոռի վրա մինչև 440-ական թվականները կեսերը նստած էր Կյուրեղ Աղեքսանդրացին ինքը, իսկ նրանից հետո՝ է՛լ ավելի թունդ միաբնակ Դիոսկորոսը: Բյուզանդիոնում մինչև նույն 440-ական թվականների կեսերը եպիսկոպոս էր Նեստորի անձնական հակառակորդ, Կյուրեղի հավատարիմ զինակից ու կողմնակից հայտնի Պրոկղը: Հիշածս անձերը դեռ չափավոր էին հաշվվում. մեծ ազդեցություն ունեին և Ալեքսանդրիայի ու Բյուզանդիոնի հասարակ ժողովրդի վրա իշխում էին եպիսկոպական և բյուզանդական վանականները—Տիմոթեոս Կուղի, Եվտիմեոսի տիպի,—որոնք ծայրահեղ միաբնակ էին և երկու բնության վարդապետության մասին լսել անգամ չէին ուզում:

Ահա այս մթնոլորտում պետք է ուսում առնենք իրիտասարդ հայերը, Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները. շնորանա՛նք, որ 434 թվին հայտնի Տիմոթեոս Կուղը, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու սարկավազն ու նրա երկերի հրատարակիչը, ապա Դիոսկորոսի օգնականն ու հաջորդը, կլինե՛ր մոտ 30—35 տարեկան, ուրեմն Մովսես Խորենացու ավագ ժամանակակիցն էր և Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները հենց այն զպրոցում և գուցե այն ուսուցիչներից պետք է դաս առնեին, որոնցից սովորել էր նաև Տիմոթեոսը, ի՞թե չնեթագրենք, թե հենց Տիմոթեոսն էլ կարող էր Խորենացու և իր ընկերների ուսուցիչները շարքում եղած լինել: Կարո՞ղ էր Խորենացին իր ընկերների հետ միասին նեստորականության ու քաղկեդոնականության (երբեք չպետք է մոռանալ, որ Արեւելքում նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը՝ ոչ առանց հիմքի ու իրավունքի՝ նույնն է համարվել միշտ) դասեր առնել Ալեքսանդրիայում կամ Պրոկղի ու Եվտիմեոսի Բյուզանդիոնում: Այս հարցի պատասխանը միայն մեկ կարող է լինել, այն է՝

ո՛չ կրքեր: Սրանից հետևում է անհերքելիորեն, որ Մովսես խորենացին, Գյուտը և նրանց ընկերները չէին կարող հետագա քաղկեդոնական ուսմունքի տարրերը յուրացրած լինել իրենց ուսումնառության ընթացքում և լոկ թյուրիմացության ու փաստերը բավականաչափ չկշռելու հիման վրա կատարված պնդում է, թե հունական կրթությունն առած մարդիկ պետք է բնականապես քաղկեդոնական լինեին: Ճշմարտությունը դրա նիշտ հակառակն է: Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում 430—448 թթ. ուսում առած մարդիկ բնականապես միայն մի բնության վարդապետության կողմնակից պիտի լինեին:

Ե) Մովսես խորենացին և իր ընկերները չէին կարող քաղկեդոնական լինել նաև մի այլ շատ լուրջ ու կարևոր պատճառով, որ աչքաթող է արել կամ բավականաչափ չի կշռադատել Մալխասյանը: Այդ պատճառն այն է, որ Քաղկեդոնի դավանաբանությունը միանգամայն հակառակ էր ամբողջ Արևելքի դավանությանը, կարելի է ասել՝ Արևելքին զրկում էր իր հավատից և իր հիմքում դրած արևմտյան, հռոմեական էր: Արևելքիները միշտ այն անփոփոխ կարծիքին են եղել, թե Քաղկեդոնի վարդապետությունը հայհոյություն է «մարդեղության խորհրդի» դեմ, մի անգամ արդեն նշույթված նեստորականության վերակենդանացում: Դավանանքների պատմության բոլոր ոչ-քաղկեդոնական անկողմնակալ մասնագետները գտնում են, իրոք, որ «միաբնակությունը իսկապես Աթանաս Ալեքսանդրացու աստվածաբանության հետևողական զարգացումն է ու օրինական ժառանգը, այլև հունական քրիստոնեության համապատասխան արտահայտությունը» (Harnack, Dogmengeschichte³, Bd. II, S. 374), կամ «Միաբնակությունն իրոք օրգանապես և աննկատելի կերպով առաջացել էր հունական ալեքսանդրյան աստվածաբանությունից» (Möller von Schubert, Kirchengeschichte 2 Aufl. I Bd. S. 668): Այս բնորոշումը լիովին ապացուցված է ո՛չ միայն Քաղկեդոնի ժողովին հետևող 68 տարվա պատմությամբ, որ կարելի է քաղկեդոնականության ամենախիստ դատապարտություն անվանել, այլև հենց Քաղկեդոնի ժողովի արձանագրություններով: Այդ արձանագրությունները, ըստ Հառնակի բնորոշման, աներկբաչելի կերպով ապացուցում են հետևյալը. 1) Քաղկեդոնի ժողովի հայրերի ճշող մեծամասնությունը (հատկապես Իլլյուրիացիները, Պաղեստինն ու Նզիրատոսը) մտածում էր այնպես, ինչպես Կյուրեղն ու Դիոսկորոսը և ո՛չ թե ինչպես Լեոն պապը կամ Բյուզանդիայի պատրիարք Ֆլավիանը:

Ուրիշ խոսքով՝ նրանց հավատի իսկական արտահայտությունն էր «մի Քրիստոս յերկուց բնութեանց», ըստ որում մարդեղությունից հետո բանն-աստված միայն մի մարմնացյալ բնություն է ունեցել:

2) Քաղկեդոնի ժողովը չհամարձակվեց նույնիսկ Դիոսկորոսին դատապարտել հերետիկոսության համար, այլ նրան աթոռից զերկեցին թույլ տված անկանոնությունների և ժողովին չհնազանդվելու համար: 3) Կ. Պոլսի պատրիարք Անատոլիոսը և ժողովի մեծամասնությունը, հակառակ Հռոմի պատվիրակների գործ դրած ճնշման, հենց Քաղկեդոնի ժողովում փորձ արին մի այնպիսի բանաձև ընդունելու, որ գործ էր ածում «յերկուց բնութեանց» տերմինը և թույլ էր տալիս մարդեղությունից հետո միայն մի բնաթյան մասին խոսելու: Իրեն հակաճառողների դեմ Անատոլիոսը սառնորեն և հաստատակամ պնդում էր, թե Դիոսկորոսը բանադրված չէ իբրև հերետիկոս, նրա դավանած մի բնության վարդապետությունն ուղղափառ է և Կյուրեղյան: Եթե կայսրն անձամբ չմիջամտեր և եպիսկոպոսներին չսարսափեցներ Խալիդայում նոր տիեզերական ժողով գումարել տալու հեռանկարով, Քաղկեդոնի բանաձևը երբեք չէր ընդունվի ժողովի մեծամասնության կողմից:

4) Եպիսկոպոսների մեծամասնությանը Լևոն պապի հռչակավոր տոմարի 3-րդ և 4-րդ գլուխները գայթակղեցուցիչ էին թվում իբրև քաղաքականապես նեոստորականություն քարոզող: 5) Թե առհասարակ Քաղկեդոնի ժողովում ինչպիսի արամադրություն էր և ինչպիսի ճնշումն էր իշխում, երևում է այն հանգամանքից, որ 449 թվի ժողովում մի բնություն դավանող եպիսկոպոսները 451-ին Քաղկեդոնում իրենց հավատն ուրաջան և անցան «երկու բնության» դավանության կողմը: Նրանց մեջ նույնիսկ այնպիսի մարդիկ կային, որոնք 448-ին Կ. Պոլսում Ֆլավիանի կողմն էին ձայն տվել Եվտիքեսին դատապարտող ժողովում, 449-ին Եվտիքեսում անցել էին Դիոսկորոսի կողմը և աթոռադուրի հայտարարել Ֆլավիանին, իսկ այժմ էլ, 451-ին Քաղկեդոնում ընդունեցին «յերկուս բնութիւնս» բանաձևը: Պետք է հիշատակել նաև պամֆիլիական եպիսկոպոսների դրությունը Լևոն կայսրին, որի մեջ նրանք միաժամանակ այո՛ և ո՛չ էին ասում Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևն ընդունելու վերաբերմամբ, բանաձևին համաձայնություն էին հայտնում, բայց միաժամանակ պնդում էին, թե նրա ու մի բնության բանաձևի միջև տարբերություն չկա, և պահանջում էին համայնքին հանգստացնելու համար հայտարարել, որ Քաղկեդոնի բանաձևը համայնքին չի վերաբերում: Եթե այս բոլոր հանգա-

մանքների վրա ավելացնենք այն ևս, որ Բաղլիխսկոս բռնավորը 475 թվին Քաղկեդոնի դավանությունը մերժող իր հրամանագրին 500 եպիսկոպոսի ստորագրություն ստացավ, ապա միանգամայն պարզ կլինի, թե ի՞նչպես էին նայում արևելյան բյուզանդական կայսրության եպիսկոպոսները Քաղկեդոնի վրա և ո՞րքան հիմք ունի Մալխասյանը հույներին առհասարակ քաղկեդոնական, իսկ Բյուզանդիան քաղկեդոնականության ամբողջ համարելու։ Բոլոր հանգամանքները կշռելուց հետո մնում է մեզ ասել, որ միանգամայն անհնարին է Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին կրթություն ստացած հորենացուն քաղկեդոնական դուրս բերել և նրան 5-րդ դարու 2-րդ կեսում քաղկեդոնականների պարագլուխ դարձնել Հայաստանում, քանի որ ո՞չ քաղկեդոնական ուսմունքի նշույլ կար Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին և ո՞չ էլ 5-րդ դարու 2-րդ կեսին քաղկեդոնական հոսանք կար Հայաստանում, որ Մովսեսը հորենացին էլ նրա պարագլուխը լիներ։

դ) Վերջապես, Ստ. Մալխասյանի ըմբռնումը հորենացուն դարձնում է մի նեղմիտ, սահմանափակ դավանաբան, որը նույնիսկ չի հասկանում, թե ո՞րն է իր եկեղեցու ճիշտ զարգացման ուղղությունը և դեմ է դուրս գալիս նրա օրինաչափ և ինքնուրույն զարգացման։ Պարզենք այս միտքը։

Հայտնի է, որ բոլոր արևելյան եկեղեցիները, եգիպտականը, ասորականը, հայկականը և այլն, թեև իբրև կաթոլիկ եկեղեցիներ իրենց միացած են զգացել ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու հետ, բայց ունեցել են զարգացման ուրույն ընթացք, որ նրանց տանում էր դեպի ազգային ինքնուրույնություն և անկախություն՝ հանդես նրանց իրենց մեջ միացնել ու ձուլել ցանկացող եկեղեցական մեծ միությունների՝ Վերջին տեսակի մեծ միավորություններից առաջնակարգ տեղ են զրավում Հռոմը, Ալեքսանդրիան, հետագայում նաև Բյուզանդիոնը։ Սրանք, հենվելով իրենց ավանդական և քաղաքական հզորության վրա, ձգտում էին իրենց ենթարկել բոլոր եկեղեցիները, ոչնչացնել նրանց առանձնահատկությունները, ջնջել բոլոր ազգային սահմանները և ամբողջ քրիստոնեությունը դարձնել մի հոտ և մի հովիվ։ Հռոմն ուզում էր, որ այդ մի հովիվն ինքը լինի, պնդելով, թե բոլոր առաքյալների գլխավորը Պետրոսն է, որին ենթարկվելիս են եղել բոլոր մշուսները, իսկ ինքը այդ Պետրոս առաքյալի հաջորդն է ու Քրիստոսի փոխանորդը երկրի վրա։ Սրան չեն համաձայնում մյուս եկեղեցիները, որոնք ինչպես Պետրոսին են ընդունում ավագը հավաստիների մեջ։

(Primus inter pares), այնպես էլ չեն զլանում Հոռմի պապին աշգրիտի ավագության պատիվ հավասարների մեջ, բայց ամենեին չեն կամենում աշգրիտի գերիշխանություն բխեցնել իրենց վերաբերմամբ: Այս հասկացողություններից առաջ են գալիս պատրիարքությունների վեճերն իրենց իրավասության սահմանների մասին և այս իրավասությունների ու գերիշխանության վերաբերյալ վեճերը վճռական ու գերակշիռ նշանակություն են ստանում դավանաբանական խնդիրները լուծելու ժամանակ: Այս կարևոր հանգամանքը չպիտք է մոռանալ դավանաբանական վեճերի մասին խոսելիս և չպիտք է կրոնական վեճերի կամ շարժումների մասին խոսելիս սահմանափակվել նրանց «իդեալական և կուլտուրական» պայքար մակդիրը կպցնելով, ինչպես անում է Մալխասյանը: Թե որքա՞ն «իդեալական» էին իրենց գործնականորեն, օրինակ, Հոռմի պապը, ակնառու երևում է այն հանգամանքից, որ երբ հարկավոր էր տապալել Կոստանդնուպոլսի զորեղացած ու վտանգավոր դարձած պատրիարք Նեստորին, որն Անտիոքի դպրոցի ներկայացուցիչներից մեկն էր, Հոռմի պապը մոռացավ իր ուսմունքը և անցավ նրա հակառակորդ և մի բնության վարդապետության պաշտպան Կյուրեղի կողմը, իսկ երբ զորեղացավ ու վտանգավոր դարձավ Ալեքսանդրիայի պատրիարքը և հարկավոր էր նրան տապալել, աչն ժամանակ Հոռմի պապը հանկարծ հիշեց իր դավանությունը և լիակատար շրջադարձ կատարեց հօգուտ Անտիոքի դպրոցի և զրեց Ֆլավիանին իր հռչակավոր տոմարը, որից հենց իր իսկ օգնությամբ նզովել արված նեստորականության հոս է բուրում:

Պատրիարքությունների այս հավակնությունների ու մրցությունների մեջ ահա համահարթվելու և ոչնչանալու վտանգ էին տեսնում ավելի մանր եկեղեցական միավորումները, որոնք աչն ժամանակավա պայմաններում միայն մի միջոց ունեին դիմագրավելու սպառնացող վտանգին: Այդ միջոցը աղգային ինքնուրույն ու անկախ եկեղեցի կազմելն էր, և մենք տեսնում ենք, որ վերելում հիշված եգիպտական, ասորական և հայկական եկեղեցիները հենց այդ ճանապարհն են բռնում Քաղկեդոնի ժողովից դեռ շատ առաջ: Հայոց եկեղեցու համար պետք է առանձնապես շեշտել նաև աչն, որ նա ուրիշ ոչ մի ընտրություն չունեի, բացի աղգային ինքնուրույն շավղով գնալը, որովհետև հունական կալոստրալին լիովին ենթարկվելը աչն հետևանքը կունենար, որ Պարսից պետությունը բոլորովին մեջտեղից կջնջեր թե՛ հայոց եկեղեցին և թե՛

հայոց աղղը: Ո՛չ Սահակն ու Մեսրոպը և ո՛չ էլ Մովսես Խորենացին կամ նրանց աշակերտներից որեւէ մեկը չէին կարող, այդ իսկ պատճառով, սպառնացող վտանգը շտեմնել և դավանական մոլեռանդ բանաձևերին զոհել իրենց եկեղեցին ու ազգությունը:

Ն. Յա. Մառը շատ լավ ըմբռնել է այս դարգացումը Հայոց եկեղեցու նկատմամբ. նա ի միջի այլոց ասում է. «Հայերի հակաքաղկեդոնականությունը... ամենևին չի սահմանափակվել միայն Քաղկեդոնի ժողովը մերժելով, այլ ունեցել է նաև դրական գծեր, որոնք բխում էին հայոց քրիստոնեական եկեղեցու տեղական առանձնահատկություններից: Այդ դրական գծերը սկիզբն են առնում շատ ավելի հին շրջանում, քան քաղկեդոնականության շարժման ժամանակը Հայաստանում, և քան թե նույնիսկ Քաղկեդոնի ժողովի տարին...»: Այնուհետև Մառը շարունակում է. «Но тем не менее закваска армянского антихалкедонитства, закваска чисто церковная, лежит вне условий возникновения халкедонского собора. Эта закваска никогда не теряла в Арменин значения, и она-то и послужила главным образом источником особого развития армянской церкви, особого не только от греко-православной и несторианской, но и от яковитской, несмотря на более дружественное и часто весьма тесное с нею общение» (Н. Марр, Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах. Петербург, 1905, стр. 4—5).

Քաղկեդոնի դավանաբանության դերը այս խնդրում այն է եղել, որ նա ոչնչացնելով Արևելքի հավատը և խռովություն դեմում ամբողջ արևելյան բյուզանդական կայսրության մեջ, իրենից բոլորովին հրել է և անդառնալիորեն հեռացրել աղգային եկեղեցիներին, որոնք և շտապել են միարժեպության օգնությամբ արագությամբ առանձնանալ և իրենց աղգային ինքնուրույն ճանապարհով ընթանալ: Ուրեմն միարժեպությունն Արևելքում առաջադիմական գործոն է եղել և նրա օգնությամբ ստեղծվել է աղգային եկեղեցիների ձուլման առաջը բյուզանդական կայսերական եկեղեցու հետ: Բնականաբար հարց է առաջ գալիս. այսպիսի պարագաներում կարո՞ղ էր հայրենասեր ու հեռատես Մովսես Խորենացին քաղկեդոնական լինել և մի՞թե նա այնպիսի կարճամիտ դավանամուլի մեկն էր, որ չէր տեսնում ու հասկանում, որ քաղկեդոնականությունը ոչնչացնում է աղգային ինքնուրույնությունը, աղգային եկեղեցիների անկախությունը և բոլորին լծում Հռոմի կամ Բյուզանդիոնի կառքին, մի խոսքով՝ վնասակար ու վտանգավոր երևույթ է աղգային եկեղեցիների համար: Այդ հարցի պատաս-

խանը, մեր կարծիքով, միայն մեկ կարող է լինել: Խորենացին չէր կարող քաղկեդոնական լինել:

6. Անցնում ենք Ստ. Մալխասյանի այն փաստարկմանը, որով նա ուղղում է ապացույցել, թե քաղկեդոնական պայքարի փաստեր է գտել հենց հայոց եկեղեցու վավերական թղթակցությունների մեջ, հատկապես Բաբգեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթի մեջ, որ պահ-ված է «Գիրք թղթոցում»: Այդ թղթում հայտնվում է, որ Բաբգեն կաթողիկոսի առաջին ժողովական թուղթը բավարար: հետևանք-ներ չի ունեցել. ասորիները հայտնել են, թե նեստորականներն իրենց մոլորության վրա պնդում են «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի ղո-րացեալ», այնպես որ Բաբգենն ստիպված է լինում երկրորդ թուղ-թը գրել, «որի մեջ, սակայն, նա չի նդովում Քաղկեդոնի ժողովն առ Լեոն պապի տոմարը, ինչպես հետագայում լինում է շարունակ, այլ պարունակում է այսպիսի դարձվածք. «Փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստուծին նեստորի և ալլոցն նմանից»: Մալխաս-յանը գտնում է, որ «Հայոց եկեղեցու այս առաջին պաշտոնական հայտարարությունը Քաղկեդոնի նկատմամբ աչքի է ընկնում իր անորոշությամբ և երկիմաստությամբ: Նա այնպես է ձևակերպ-ված, որ կարելի է երկու կերպով էլ հասկանալ. 1. Փախչում ենք, ուրանում ենք Քաղկեդոնի ստուծյունը, որի վրա հիմնվում են նեստորն ու նրա նմանները, և 2. Փախչում ենք, ուրանում ենք նեստորի և նրա նմանների ստուծյունը, որոնք հիմնվում են Քաղ-կեդոնի վրա: Առաջին բացատրությամբ Քաղկեդոնի դավանաբա-նությունը սուտ է և խորշկի: Երկրորդ բացատրությամբ՝ Քաղկե-դոնի դավանաբանությունը սուտ չէ, բայց սուտ են նեստորն ու նմանները, որոնք այդ դավանաբանության վրա են հիմնվում, այ-սինքն՝ նրանից սխալ եզրակացություններ են հանում» (էջ 141):

Այնուհետև Մալխասյանը Բաբգեն կաթողիկոսի այդ թղթից, որտեղ հիշատակվում են մի եպիսկոպոս և մի քանի նախարար և ապա տավում է՝ «և ալլոց եպիսկոպոսաց, որք ըստ տանց և յա-մենայն սղատաց, մեծամեծաց և փոքունց», այն եզրակացությունն է հանում, որ հենց այս ժողովում էլ քաղկեդոնական հարցի մա-սին միաբանություն չկար ժողովված եպիսկոպոսների և նախա-րարների միջև, ուստի ընտրել են այնպիսի մի բանաձև, որին եր-կու կողմն էլ կարողանային համաձայնել (տարբեր տեսակետնե-րից), և անորոշ «ալլոց եպիսկոպոսաց» բառերով թղթին համա-ձայնողների թիվն ավելացնել, առանց սրան կամ նրան հանվանե-հիշելու և պատասխանատու դարձնելու:

Նախ, Մալխասյանն աչքաթող է արել այստեղ այն հանրա-
 ծանոթ իրողությունը, որ Բարգին կաթողիկոսի օրով, 6-րդ դարի
 սկզբներին, Քաղկեդոնի դավանությունը լեւեալացն վերացված էր
 Զենոն կայսեր հենտիկոնից հետո և Անաստաս կայսեր ամբողջ
 քաղաքականությամբ, որ մենք ակնարկել ենք արդեն վերեւում:
 6-րդ դարի սկզբներին ոչ մի հարկ չկար հական հանվան հիշա-
 տակելու Քաղկեդոնի բանաձևը և նդովելու այն, որովհետև այն
 իրոք վերացված էր: Երկրորդ, Մալխասյանը չկարողանալով ըմ-
 բռնել, որ 6-րդ դարի սկզբում և նրանից հետո էլ, երբ Արևելքում
 նեստորականություն են ասում, քաղկեդոնականությունն է: հետև
 են հասկանում¹⁹, անտեղի եզրակացություններ է անում այն հան-
 գամանքից, որ Բարգենը հանվան չի հիշատակում և չի նդովում
 Քաղկեդոնի ժողովը: Երրորդ, տարվելով իր միանգամայն անհիմն
 տեսությամբ և կամենալով քաղկեդոնական պայքարի հետքեր
 դանել Բարգենի երրորդ թղթում, նույնիսկ անմիաբանություն հալ
 եպիսկոպոսների և նախարարների միջև, Մալխասյանը բացար-
 ձակ սխալ և անիմաստ մեկնություն է տալիս այդ թղթի «Փախ-
 չիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստութիւն նեստորի և այլոցն
 նմանից» արտահայտությանը, իբր թե դա կարող է նշանակել
 «Փախշում, ուրանում ենք Քաղկեդոնի ստությունը, որի վրա հիմ-
 նդովում են նեստորն ու նրա նմանները» կամ «Փախշում, ուրա-
 նում ենք նեստորի և նրա նմանների ստությունը, որոնք հիմնվում
 են Քաղկեդոնի վրա»: Գուցե կարելի լիներ այդ ձևով հասկանալ,
 եթե խոսքը վերաբերեր միայն նեստորականներին և ոչ թե նաև
 նեստորին՝ իրեն: Բայց քանի որ Քաղկեդոնի կապակցությամբ
 հիշվում է նեստորն ինքը և նրա նմանները, ոչ մի դեպքում հնա-
 րավոր չէ Մալխասյանի բացատրությունը ճիշտ համարել, որով-
 հետև այն տանում է դեպի անհեթեթսություն: Ի՞նչպիսի կարող էր
 ասվել, թե նեստորը հիմնվում է Քաղկեդոնի ժողովի վրա, քանի
 որ նեստորը Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ է եղել և այդ ժողովի
 ժամանակ ամենայն հավանականությամբ արդեն մեռած էր: Այդ
 արտահայտության ճիշտ բացատրությունը տալիս է հենց Բարգե-
 նի իրեն թուղթը մի քիչ վերեւում ասորիների բերանը դնելով նես-
 տորականների վերաբերմամբ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի դօրա-

¹⁹ Հարկ եմ համարում շեշտել, որ քաղկեդոնականության ու նեստորակա-
 նության միմյանց շատ մոտիկ լինելու մասին այս ճիշտ տեսակետն արտահայտել
 է և Ն. Յա. Մաքը. «Тем не менее христология халкедонитов была,
 конечно, очень близка к несторпнству» (Н. Я. Марр, Аркаун, стр. 3—4).

ցեալ» բառերը: Միակ ճիշտ և հասկանալի ու անբռնազբոսիկ ըմբռնումը կլինի, ուրեմն, հետեւյալը. «Փախչում, ուրանում ենք նեատորի և նմանների ստուծյունը, որոնց ուժ է տվել Քաղկեդոնի ժողովը», ուրիշ խոսքով՝ այստեղ ևս շեշտված ենք գտնում, որ նեատորականությունն ու քաղկեդոնականությունն իրարից հեռու չեն և մեկը նդովվելով, նդովվում է նաև մյուսը, թեկուզ և առանց որոշակի հիշատակության, ճիշտ Զենոնի հենոտիկոնի նման, որ հանվանե չի նդովում Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը, բայց ասում է՝ «Եթե մեկը Քաղկեդոնում կամ այլուր ուրիշ կերպ է ուսուցանել, նդովված լինի»: Չպետք է մոռանալ, որ հենց Բարզենն է, որ ամենայն հավանականությամբ վրացիների և աղվանների միաբանությամբ ընդունել է Զենոնի հենոտիկոնը, ուրեմն և բոլորովին զարմանալի չպետք է համարել նրա թղթի նուշնալիսի զգուշավոր արտահայտությունները: Չորրորդ, վերոհիշյալ նկատառումներից ելնելով, ուրեմն, միանգամայն անտեղի է Բարզենի մասին ասել, թե նա անհամաձայն եպիսկոպոսների ու նախարարների անունից թուղթ է կեղծել, անհամաձայն եպիսկոպոսներին առանց անունները տալու ընդհանուր հիշատակությամբ մտցնելով թղթի մեջ իրրե համաձայնածների: Բարզենի 2-րդ թղթում անունների չհիշատակվելը բացատրվում է շատ պարզ կերպով. ինչպես մենք պարզաբանել ենք այլուր («Արարատ», 1908 թ., էջ 690—707 և «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ», էջմիածին, 1908, էջ 66—70 և 82), այդ առաջ է եկել նրանից, որ Բարզենի 2-րդ թուղթը, ժողովական թուղթ չէ, ուրեմն և այնտեղ ժողովի մասնակիցների անուններ սպասել չի կարելի: Դրա համար էլ այնտեղ հիշված են միայն Մերշապուհ Տարոնի եպիսկոպոսը և ներկա եղած մի քանի իշխաններ. իսկ մյուս եպիսկոպոսների և իշխանների անորոշ հիշատակությունը միայն նրա համար է կատարված, որ շեշտվի, թե մի երկու տարի առաջ տեղի ունեցած ժողովից հետո, որի ժողովական թուղթն ունեն արդեն նամակառուները, հացերի դիրքի մեջ ոչ մի փոփոխություն չի առաջացել:

7. Մնում է մեզ մի երկու խոսք էլ ասել Մալխասյանի վերջին փաստարկման մասին և դրանով խնդիրը փակել: Մալխասյանի համար Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու ամենազորեղ փաստերից մեկը Վրաց Արսեն կաթողիկոսի վկայությունն է: Վրաց Արսեն կաթողիկոսն ասում է, թե հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսն ու Հովհան Մալբագոմեցին կեղծ զրույթյուններ են հորինել:

երկաբնակները դեմ և դրանք վերագրել ուղղափառ վարդապետներին, և ի միջի այլոց նաև Մովսեսին: Ըստ Մալխասյանի՝ այդ կեղծված թուղթն է հենց, որ պահված է «Գլրք թղթոցում» Մովսես Խորենացի եպիսկոպոսի անունով: Ուրիշ խոսքով՝ թե՛ թուղթն է այսօր մեր առաջ և թե՛ հայտնի են նաև կեղծարարները, իսկ վրաց Արսեն կաթողիկոսի վկայությունը միանգամայն ճիշտ է, որովհետև «անկարելի է ենթադրել, որ Արսեն կաթողիկոսը մի շարափառ (հակաքաղկեդոնական) վարդապետի կեղծելով ուղղափառ դարձներ»: Նույնիսկ թուղթը կեղծելու պատճառներն էլ պարզ են Մալխասյանի համար. նախ՝ կամեցել են մի նշանավոր և հեղինակավոր մատենադրի վրայից երկաբնակության, այսինքն հերձվածողության արատը վերացնել և նրան ուղղափառ հայ (միաբնակ) ներկայացնել, և երկրորդ՝ նրա բարձր հեղինակությունով, նրա անունը կրող կեղծ թղթով կռվել երկաբնակների դեմ:

Նախ, Մովսես Խորենացի եպիսկոպոսի անունով մնացած թուղթն այնքան աննշանակ է ու անգույն իր բովանդակությամբ, որ երբեք չի կարելի մտածել, որ այդպիսի թուղթը կեղծված է երկաբնակների դեմ կռիվ մղելու համար. այդ նպատակով կեղծված թուղթը, այն էլ 7-րդ դարում կեղծված թուղթը, պետք է բուլտովին այլ բնույթ ունենար, նրա մեջ պետք է հետքեր լինեին 6-րդ դարու վերջի և 7-րդ դարու սկզբի պայքարի նյութ հանդիսացող հարցերից, մինչդեռ այս թղթում այդպիսի հարցերի ոչ մի նմանություն չկա, ոչ մի բան, որ արտացոլեր Կոմիտասի և Հովհան Մայրապետեանի ծայրահեղ միաբնակական տենդենցները: Իսկ այդ բանն անկարելի կլիներ, եթե հիրավի Կոմիտաս կաթողիկոսը կամ Հովհան Մայրապետեանը գրած լինեին այն ու վերագրած Մովսես Խորենացուն: Սակայն սրանով մենք չենք ուզում ասած լինել, թե այդ թուղթը հիրավի Մովսես Խորենացունն է: Մենք ուզում ենք շեշտած լինել միայն Մալխասյանի փաստարկումների թերությունը: Մեզ թվում է, թե ինչ-որ մի սխալ կա այդ թղթի վերնագրի մեջ: Գուցե մի այլ Մովսես եպիսկոպոսի գրած թուղթ հետագայում ստացել է Խորենացու անունը: Մեր կարծիքով՝ քանի որ թղթի հեղինակը ծանոթ է երևում Տիմոթեոսի Հակածառության հետ, հնարավոր չէ այն 5-րդ դարի վերջի հեղինակ Մովսես Խորենացուն վերագրել, որովհետև այդպես մտածելու համար հարկ կլիներ համաձայնել Գ. Տեր-Մկրտչյանի մի պատահական թվականի վրա հիմնված հաշիվներին և Տիմոթեոսի Հակածառության թարգմանությունը համարել 480—484 քառամյակում կա-

տարւլած, մի բան, որ Գ. Տեր-Մկրտչյանի հետևողությամբ առանց ալիքալուծյան ընդունում են Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն ու Ստ. Մալխասյանը²⁰։ Ստ. Մալխասյանը այստեղ էլ խճողում է հարցը. քանի որ նա ճիշտ է համարում Գ. Տեր-Մկրտչյանի այդ կարծիքը Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանության ժամանակի մասին 480—484 քառամյակում (տե՛ս Մովսես Խորենացու աշխարհաբար թարգման. ներածությունը), ապա նա ալիքս ոչ մի հիմք չունի թուղթը Մովսես Խորենացուն չվերագրելու և այն կեղծ համարելու, որովհետև նրա մեջ ոչ մի այնպիսի բան չկա իմաստի տեսակետից, որ կարելի չլիներ գրել 5-րդ դարում 30-ական թվականներին մինչև նույն դարի վերջը։ Զանազան գրվածքներում միեւնույն անձի լեզվի ու ոճի տարրերությունը մատնանշելը այս հարցում վճռական համարվել չի կարող, որովհետև այդ տարբերությունը բխում է նյութից, և մենք էլ Մալխասյանի հետ միասին ներկայումս ղերծ չենք այդ թերությունից։ Այդ տեսակետից միանգամայն հետևողական են վարվում Գ. Տեր-Մկրտչյանը և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, որոնք Տիմոթեոսի գիրքը 5-րդ դարի վերջին թարգմանված համարելով՝ թուղթն էլ վերագրում են Խորենացուն։ Երկրորդ, ոչ մի հիմք չկա Վրաց Արսեն կաթողիկոսի ասածները հալած յուզի տեղ ընդունելու և Կոմիտաս կաթողիկոսին կամ Հովհան Մայրազոմեցուն կեղծիք վերագրելու. նրանք երկուսն էլ համոզված ու ղորեղ մարտիկներ են եղել հոգուտ միաբնակության, գրչով ու դործով մաքառել են երկաթնակության դեմ (կազմելով «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն) և ամենևին կարիք չունին ուրիշի անվան տակ թաքնվելու, ինչպես որ փաստորեն չեն էլ թաքնվել։ Երրորդ, Մալխասյանի վերաբերմունքը դեպի Վրաց Արսեն կաթողիկոսի անձն ու գրությունը բոլորովին անքննադատական է. չէ՞ որ նույնիսկ վերջնականապես վճռված չէ այն հարցը, թե ե՞րբ է ապրել «Վրաց ու հայոց բաժանման» հեղինակ Արսեն Սափարացին. նրա ժամանակը տատանվում է 7-րդ դարից մինչև 11-րդ դարը, թեև պետք է ասել, որ ամենից ավելի հավանականը Մելիք-սեթ-Բեկի, Զավախիշվիլու և Կեկելիձեի կարծիքն է, որոնք Արսեն Սափարացուն համարում են 9-րդ դարի հեղինակ (տե՛ս Մելիք-

²⁰ Այդ հաշիվներին ու կարծիքին մենք համաձայն չենք, նկատի ունենալով խնդրի չափազանց մեծ կարևորությունը մեր գրականության ու պատմության հարցերի լուսաբանման համար՝ մենք հույս ունենք Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանության ժամանակի մասին մեր դիտողությունները մեջ բերելու մի ավել հոգվածում։

սեր-Ռեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Երեւան 1934, էջ 27—34): Բացի դրանից, Մալխասյանը պետք է նկատի ունենար, որ «անաշառ ու անառիկ (?! այսպես է տպւած Մեւլիքսեթ-Բեկի գրքում) պատմական երկասիրության փոխարեն Արսեն կաթողիկոսի գրվածքը, ինչպես և հայ հեղինակների եկեղեցական-պատմական աշխատությունները, դասակարգային (sic)²¹ կողմնապահությամբ և դավանական ատելությամբ են թելադրւած և տողորւած» (Իվ. Զավախաշվիլի, տե՛ս Մեւլիքսեթ-Բեկի գիրքը, էջ 33): Այս բավական է մի փոքր ուշադրությամբ կարդալ Արսեն Սափարացու հեղինակությունը, տեսնելու համար, որ նրա մեջ ամեն ինչ իրար է խառնւած, շփոթւած են ժամանակագրություններն ու հայոց կաթողիկոսների անձերն ու գործերը. ներսես Բ-ը դուրս է գալիս մեկ Պերողի ժամանակակից (458—484), մեկ՝ Վրաց կյուրիոն կաթողիկոսի (VI—VII դար), մեկ՝ Խոսրով Ա-ի (մեռել է 579-ին). ի՞նչ արժե հենց միայն այն, որ ըստ Արսենի՝ Պերող թագաւորը 9 հակոբիկ վարդապետներ է ուղարկում Հայաստան, որոնց մեջ են Աբդիշոն, Փիլոքսենոս Նաբուկեցին, Հուլիանոս Հալիկաոնացին և այլն, բոլորն էլ 6-րդ դարի գործիչներ: Այս հարցերի վրա ուշադրություն են հրավիրում թե՛ Կեկելիձեն և թե՛ Մեւլիքսեթ-Բեկը (տե՛ս անդ, էջ 48, ծանոթ. 7 և 11): Մեզ թվում է, որ այս ամենը նկատի ունենալով՝ Մալխասյանը չպետք է որևէ արժեք վերագրեր Արսեն Սափարացու վերոհիշյալ վկայությանը և նրա վրա որևէ բան կառուցեր: Զորրորդ, հիմնավորւած չէ նաև Մալխասյանի այն պնդումը, թե «անկարելի է, որ Վրաց Արսեն կաթողիկոսը մի շարափառ վարդապետի կեղծելով ուղղափառ դարձներ»: Մալխասյանը մոռանում է, որ մինչև այսօր էլ Մխիթարյանները նույնիսկ Օձնեցուն (ուրիշների մասին էլ չեմ խոսում) նույնպիսի հիմունքներով քաղկեղոնական են համարում և իրենց դավանակից: Իբրև ավելի արտաոռոց օրինակ կարող ենք բերել Վենետիկի Մխիթարյան հայտնի բանասեր Բարսեղ Սարգսյանին, որը 1899 թվին, տպագրի գործերի դարում, իբր իր կարգացածի հիման վրա պնդում էր, թե Աստեմանին ապացուցել է, «որ Փիլոքսենոսը ուղղափառություն (իմա՝ կաթողիկոսություն) կվարդապետե և բաղմիցս կդատապարտե» մանիքեությունը, նստորաականությունը

²¹ «Դասակարգային» բառի այս սխալ գործածությունը նկատվում է նաև Մալխասյանի մոտ, որը ասորական ուղղության և հունական ուղղության հոգևորականների փոխադարձ պայքարն անվանում է «դասակարգային պայքար» (տես՝ Մովսես Խորենացի, աշխարհարար, ներածություն, էջ XIV, XV):

նը, երևութականությունն ու եվտիքականությունը. այնինչ Աստ-
մանին Փիլոքսենոսի մասին, ասում է «ամենապիղծ հերետիկոս,
ամենաանարդ մարդ, աստծու եկեղեցին. ըստ ամենայնի վայրենի
կերպով քանդել աշխատող» (տե՛ս ՎնԵ Հայոց եկեղեցու հարա-
բերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջ 306, ծանոթ. 2):
Եթե այսպիսի «թյուրիմացություն» հնարավոր է տալագիր գրե-
թի և հսկայական մատենադարանների դարում, երբ հնարավոր է
ամեն ինչ ստուգել, էլ ո՞ւր կմնա Արսեն Սափարացին, որ ամեն
ինչ երեւի միայն ի լրո գիտե, խորենացու որեւէ գրվածք ձեռին չի
ունեցել և, ինչպես տեսանք, իր ունեցած տեղեկություններն էլ չի
կարողացել կարգավորել, այլ բոլորն իրար է խառնել ու անհեթեթ
շփոթ ստեղծել: Հիրավի պետք է զարմանալ, որ Մալխասյանի
նման փորձված բանասերը հնարավոր է համարել այդպիսի հեղի-
նակի ասածի հիման վրա այդքան ծանրակշիռ պնդումներ անելու:
Կարծում ենք՝ պարզվեց, որ Արսեն Սափարացին իբրև Մովսես
խորենացու քաղկեդոնական լինելու վկա բոլորովին զուրկ է որեւէ
արժեքից, և Մալխասյանը իդուր է նրան հրապարակ բերել:

Մենք վերջացրինք. մեկ առ մեկ քննության առնելով Սո.
Մալխասյանի բոլոր փաստարկումները, կշռադատությունները, բե-
րած օրինակները և այլն, մենք գալիս ենք այն եզրակացության,
որ Մալխասյանը չի կարողացել ապացուցել իր կանխակալ թեզը,
որ նրա ամբողջ կառուցվածքը հիմնված է զանազան, երբեմն ան-
հասկանալի, թյուրիմացությունների վրա, որոնց պատճառն այն
է, որ Մալխասյանն ինչպես հարկն է հաշվի չի առել ժամանակա-
կից պատմական հանդամանքները, չի ըմբռնել հունական աստ-
վածաբանության զարգացման ընթացքը, ղեկավարվել է այն բո-
լորովին հակապատմական տեսակետով, թե քաղկեդոնականու-
թյունը արևելյան հունական եկեղեցու ուսմունքն է, թե բոլոր հույ-
ները կամ հունական կրթություն ստացած մարդիկ քաղկեդոնա-
կան պիտի լինեն, իսկ ասորիները կամ ասորական կրթություն
ստացածները՝ հակաքաղկեդոնական, և, վերջապես, ճիշտ չի ըմ-
բռնել հայոց աղգային ինքնուրույն եկեղեցու զարգացման ըն-
թացքը, որի պատճառով և հայրենասեր ու աղգային ինքնուրույ-
նությունների պաշտպան խորենացուն պատկերացրել է իբրև մի
անզմիտ ու դավանամու հոգևորական:

ԴԱՐՁՅԱԼ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԼԻՆԵԼՈՒ-
ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՇՈՒՐՁԸ¹

(Ե. դարի հայոց պատմության և գրականության
մի ֆանի հանգուցային հարցերի մասին)

Ահադ. Ստ. Մալխասյանը հարկ է համարել մի ընդարձակ հոդվածով պատասխանելու «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» վերնագիրը կրող իմ հոդվածին: Իր պատասխան հոդվածում Ստ. Մալխասյանը, արտաքին երևույթից դատելով, հետ չի կանգնում իր ոչ մի պնդումից, ընդհակառակը՝ նույնիսկ որոշ տեսակետից խստացնում է այն՝ հայտարարելով այս անգամ, թե ո՛չ միայն Մովսես Խորենացին ու իր ընկերներն են քաղկեդոնական եղել, այլև նույնիսկ հայոց եկեղեցին տվյալ շրջանում լուեյայն ընդունել է քաղկեդոնի ժողովի որոշումները:

Այս վերջին նոր պնդումը (նոր այն իմաստով, որ այստեղ Ստ. Մալխասյանը առաջին անգամ է դրա մասին խոսում, ապա թե ոչ՝ այդ տեսակետը շատ հին է և պատկանում է բուն քաղկեդոնականներին և Մալխասյանը միայն կրկնում է այն) արված է դարձյալ լի խոսքով և ուսանց որևէ փաստի: Մենք հարկ չէինք համարի նորից հանդես գալու և պատասխան դրելու Մալխասյանին և լիովին բավարար կլինեիր մեր կողմից ընթերցողներին խնդրել, որ Մալխասյանի պատասխանը կարդալուց հետո մի անգամ էլ ուշադրությամբ կարդային իմ հոդվածը՝ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար,

¹ Իմ հոդվածը տպագրվել է ՍՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագրի» 1943 թ. 2-րդ համարում, էջ 55—80: Ստ. Մալխասյանի պատասխանը տե՛ս Հայկական ՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի «Տեղեկագիր» 1944 թ., № 3—4, էջ 27—54:

Ներկա հոդվածի մեծագույն մասը նախօրոք տպագրվել է «Էջմիածին» ամսագրի 1962 թվականի Ե. և Զ. համարներում, էջ. 37—44 և 45—55:

եթե ակադ. Մալխասյանը հարցը չփոխադրեր ուրիշ մակարդակի վրա և ինձ մի շարք այնպիսի անիրավացի մեղադրանքներ չուղղեր, որոնք անպատասխան մնալ չեն կարող, քանի որ ամբողջովին հակասում են իրականությանը, այլև կարող են ընթերցողներին մոլորեցնել և սխալ գաղափար տալ հարցի ամբողջ դրվածքի մասին:

Մալխասյանը գտնում է, որ իր ասածները «կատարյալ հայտնադործություններ են, ամբողջ հատորներ արժեն իրենց մերկացումով», «նոր հորիզոններ են բաց անում հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում հայ մտավորական շարժումը, իդեական հոսանքները, մատենագրությունն ու եկեղեցական պատմությունն բառամասիրելու համար» և վրդովվում է, որ հանկարծ այդ «կատարյալ հայտնադործումների» դեմ հանդդնել է հանդեմ դալ Ե. Տեր-Մինասյանը և նրանից փաստեր պահանջել: Մալխասյանը դարմանալի է համարում, որ միևնույն հրեույթի մասին մեկ ուրիշը կարող է այլ կարծիք ունենալ և նա հեշտությամբ էլ գտնում է այդ «դարմանալի» երեույթի գաղտնիքը: Նա գրում է. «Գաղտնիքը նրանումն է, որ ես (այսինքն՝ Մալխասյանը) չնախապաշարված մտքով, օբյեկտիվորեն ֆենեկ եմ հարցը մատենագրական և հասարակական տեսակետներից, իսկ Տեր-Մինասյանն այդ հարցը ֆենեկ է կրոնական-դավանաբանական տեսակետից» (ընդգծումներն իմն են, Ե. Տեր-Մինասյան): «Խորհնացուն քաղկեդոնական հայտարարելով՝ ես նրան, Տեր-Մինասյանի հասկացողությանը, հռչակել եմ իբրև հերձվածող հայ եկեղեցու դեմ, հայ եկեղեցուն թշնամի, հայ եկեղեցուց օտարացած» ... «Դարձյալ երբ ես կարծիք եմ հայտնել, թե 5-րդ դարի երկրորդ կեսում կային հայ քաղկեդոնականներ Բյուզանդիայում ուսում առած և հայրենիք վերադարձած հայերի մեջ, սրանով ես կործանել եմ այն ամբողջը, որի մեջ դարերից ի վեր ապաստանել էր հայ նեղմիտ հոգևորականությանը»... «Ուրեմն Հայաստանում մինչև 6-րդ դարի սկիզբը քաղկեդոնական հարց գոյություն չի ունեցել. 5-րդ դարի երկրորդ կեսում Հայաստանում չեն եղել քաղկեդոնական հայեր— ահա դավանանքի կերպարանք ստացած մի համոզմունք, որով նախապաշարված էին մեր հոգևորականները... և հանկարծ ես համարձակվում եմ այս դավանանքը տալալել: Եվ Տեր-Մինասյանը հանդես է եկել պաշտպանելու այդ հին դավանանքը, կովելու իմ հայացքի՝ իմ բերած փաստերի դեմ» (էջ 27—28):

Մալխասյանի այս դատողությունները ոչնչով հիմնավորված

չեն նրա ընդարձակ հոգւմածում: Իրոք, ինչի՞ց է երևում, որ ես կրօնական «հին դավանանք» եմ պաշտպանում, իսկ Ստ. Մալխաս-յանը «չնախապաշարւած», «օրչեկտիւ», «հասարակական» տեսակետներու Որ Տեր-Մինասյանը ո՛չ միայն հորենացու, այլ նաև հայոց եկեղեցու դավանաբանութեան տեսակետից հորենացուց շատ ավելի մեծ հեղինակութեամբ՝ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի քաղկեդոնական կամ հակաքաղկեդոնական լինելուն և ոչ մի առանձին արժեք չի տալիս, այդ հայտնի է շատ վաղուց²: Որ Տեր-Մինասյանը իր ուսումնասիրութեաննորի մեջ աշխատել է ղեկավար-վել միմիայն պատմական ճշմարտութեանը վերականգնելու տեն-չով և ոչ մի եկեղեցական-դավանաբանական տեսակետ չի պաշտ-պանել, այդ նկատել են շատ տարիներ առաջ բուն կաթողիկէները³:

Թեև ծիծաղելի է, հատկապես ինձ համար Մալխասյանի այդ-պիսի հարձակման դեմ պաշտպանվելը, բայց թող թույլ տրվի ինձ այս հարցի մասին մի երկու խոսք ասելու: Նախ՝ ո՞ւմ հայտնի չէ (խոսքը հայոց եկեղեցու պատմութեամբ և առհասարակ բանասի-րութեամբ զբաղվողների մասին է), որ Տեր-Մինասյանը ո՛չ միայն երբեք չի պաշտպանել որևէ եկեղեցական-կրօնական դավանանք, այլ արդեն մի քանի տասնյակ տարիներ առաջ ակտիվորեն հան-դես է եկել հայոց եկեղեցու համար շատ ավելի մեծ կարևորու-թյուն ունեցող բուն դավանաբանների դեմ և բացի այդ՝ բանասիրա-կան ուսումնասիրութեաննորով էլ ապացուցել է, որ հայոց եկե-ղեցին պատմականորեն իրոք այն դավանանքը չի ունեցել, ինչպես ընդունւած է կարծել, այլ մինչև 8-րդ դարը հետևել է ծայրահեղ միաբնակ հուլիանիստական հոսանքին, որպիսի հայացքներ ար-տահայտելու համար նա նույնիսկ հալածանքների ու դատապարտ-ման է ենթարկւել: Երկրորդ՝ ո՞րքան է սազում Ստ. Մալխասյա-նին «օրչեկտիւ», «չնախապաշարւած», «հասարակական տեսա-կետներ պաշտպանող» գիտնականի քղամիդը իմ դեմ, երբ նա հենց այս հոգւմածում երբեք անգամ աղանդավորներին ու աղան-դավորական շարժման մասնակիցներին չի քաշվում անվանելու «սուպականւած վարքի տեր սրիկաների մի ոհմակ, որի անդամ-

² Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերութեաննորը Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 177—179 ծանոթագրութ.:

³ Տե՛ս Օրմոն Վերբեր, յեր դրբի մասին զրախոսականում՝ „Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, Bd. 31, 1. Juni 1905 (№ 6), սյունակ 208—210 և հայտնի Բոլլանդիստ Պ. Պետերս, Analecta Bollandiana XXIV, fasc. II և այլն:

ներին եպիսկոպոսները կարող էին իբրև կատաղած շների պատ-
ժել ու հալածել» (էջ 38), «պարզապես քրեական հանցավորներ»
(էջ 38), «մի խումբ սրիկաներ» (էջ 40): Մալխասյանի այս բնո-
րոշումները վերաբերում են բորբոքիտոն-մծղեն աղանդավորնե-
րին, որոնցից ծագել են և որոնց ուսմունքի վրա հետադաշում
իրենց շենքն են կառուցել պավլիկյանները, թոնդրակեցիները, բո-
գոմիլները, կաթարները և այլն: Այս հարցում Մալխասյանը կու-
րորեն հավատ է ընծայել աղանդավորների կատաղի թշնամիների
բնորոշումներին, այնինչ պատմությունից հայտնի է, որ աղանդա-
վորների անբարոյականության և անառակության մասին եղած
ղրուցյների խոշոր մասը թշնամական անհիմն զրպարտություններ
ու հերյուրանքներ են, որոնց չպետք է հավատ ընծայել:

Ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, որ մինչդեռ մեր
արդի մտավորականությունը, Վերիտասարդ գիտական հասարա-
կայնությունը աղանդները համարում է լրջագույն հասարակական
մտավոր շարժում, որ մեծ դեր է կատարել հայ ժողովրդի կյան-
քում և հատկապես հայկական վերածնության նախաշրջանում,
Ստ. Մալխասյանը նրանց նախահայրերին բնորոշում է միայն ինչ-
պես նշեցինք, «ապականված վարքի տեր սրիկաների մի ոհմակ»
բառերով, փաստորեն կանգնած լինելով աղանդավորների վերա-
բերմամբ Հովհան Օձնեցու և Գրիգոր Մազիսարոսի ամենահետա-
դեմ կղերական տեսակետների վրա:

Բայց թողնենք այս խնդիրները և անցենք հինգերորդ դարի
հայոց պատմության այն հանգուցային պրոբլեմներին, որոնց
շուրջը տեղի է ունենում վիճաբանություն և որոնց լուրջ գիտական
պարզաբանումն անհրաժեշտ է:

Այդ կարևոր պրոբլեմները հետևյալներն են:

ա) Հայոց եկեղեցին կամ թեկուղ նրա ականավոր ներկայա-
ցուցիչներից մեկը հինգերորդ դարում ընդունե՞լ է Քաղկեդոնի 451
թվականի ժողովի որոշումները և ընդհանրապես Քաղկեդոնի ժո-
ղովը որևէ դեր խաղացե՞լ է հայերի կյանքում հինգերորդ դարի
երկրորդ կեսի ընթացքում:

բ) Ի՞նչպիսի հակամարտ մտավորական հոսանքներ են հղել
հայերի մեջ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին և ի՞նչ խնդրի մեջ
է հղել նրանց հակամարտության էությունը կամ այդ հակամար-
տության որևէ արտահայտություն հասե՞լ է մեզ:

գ) Ի՞նչ աղանդներ են հղել Հայաստանում հինգերորդ դարում
և նրանք առհասարակ որևէ վտանգ ներկայացրե՞ն են հայոց եկե-

դեցու և ժամանակի մտավորականության և մտավոր շարժման համար:

դ) Նկատորակների դեմ Հայաստանում հինգերորդ դարում Սահակի և Մեսրոպի կողմից սուր պայքար մղվե⁴ է իրոք, թե այդ պայքարը մեր ժամանակի բանասերների հերյուրանք ու գլուտ է, ինչպես կարծում և պնդում են ոմանք (Ստ. Մալխասյանց և այլն):

ե) Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը կամ, ավելի ճիշտ, Թադեոս առաքյալի շուրջը Հայաստանում կազմված և տարածված լեգենդան ո՞ր ժամանակի դործ է. կարո՞ղ է այն կազմված լինել հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում, շուրջ 470 թվականին, ինչպես պնդում է Ստ. Մալխասյանը:

զ) Հայոց եկեղեցու հինգերորդ դարի պատմության համար ի՞նչ արժեք են ներկայացնում Վրաց Արսեն կաթողիկոսի տված տեղեկությունները:

է) Ի՞նչ կերպարանք կստանար ընդհանուր պատմական զարգացումը հայերի մեջ, եթե նրանք ընդունած լինեին Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները:

Մեր նպատակն է այս յոթ հարցերի շուրջը համառոտակի մեջ բերել մի քանի, մեր կարծիքով հույժ կարևոր, դիտողություններ:

Ա. Քաղկեդոնի ժողովի հաջքը և հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը դեպի այդ ժողովի որոշումները: Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած դավանական որոշումը միանգամայն հակառակ էր այն ժամանակվա ամբողջ Արևելքի դավանությանը, կարելի է ասել՝ Արևելքին զրկում էր իր հավատից և իր հիմքում դուրս արեմտյան, հռոմեական էր: Արևելցիները միշտ այն անփոփոխ կարծիքին են եղել, թե Քաղկեդոնի վարդապետությունը հայհույություն է «մարդեղության խորհրդի» դեմ, մի անգամ արդեն նշումված նկատորակության վերականգնացում: Իրոք, «միաբնակությունը իսկապես Աթանաս Ալեքսանդրացու դավանական հայացքների հետևողական զարգացումն է ու օրինական ժառանգը, այլև հունական քրիստոնեության համապատասխան արտահայտությունը»⁴ կամ, այլ կերպ ասած՝ «միաբնակությունն իրոք օրգանապես և աննկատելի կերպով առաջացել էր հունական-ալեքսանդրյան աստվածաբանությունից»⁵: Քաղկեդոնի ժողովին հետևող 68 տարվա պատմությունը կարելի է քաղկեդոնականության ամենախիստ դատապարտություն անվանել: Քաղկեդոնի ժողովին մասնակցող

⁴ A. Harnack, Dogmengeschichte³ Bd. II, էջ 374.

⁵ Möller von Schubert, Kirchengeschichte, 2. Auflage, I Bd., էջ 668.

հայրսկոպոսների ճնշող մեծամասնությունը (հատկապես Իլլյու-
րիացիները, Պաղեստինն ու Եգիպտոսը) մտածում էր այնպես,
ինչպես Կյուրեղ և Դիոսկորոս Ալեքսանդրացիները և ո՛չ թե ինչ-
պես Հռոմի Լեոն պապը կամ Բյուզանդիայի պատրիարք Ֆլավիա-
նը: Ուրիշ խոսքով՝ նրանց հավատի իսկական արտահայտությունն
էր «մի բնութիւն բանին Աստուծոյ մարմնացեալ» և «մի Քրիստոս
յերկուց բնությանց», ըստ որում մարդեղությունից հետո բանն-
աստված միայն մի մարմնացյալ բնություն է ունեցել: Իսկուր չէր,
որ Քաղկեդոնի ժողովը չհամարձակվեց նույնիսկ Դիոսկորոսին
դատապարտել հերետիկոսության համար, այլ նրան ակնաբխ
զրկեց նրա կողմից թույլ տրված անկանոնությունների և ժողովին
չհնադանդվելու համար: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Անատո-
լիոսը և ժողովի մեծամասնությունը, հակառակ Հռոմի պատվիրակ-
ների գործ դրած ճնշման, հենց Քաղկեդոնի ժողովում փորձ
արին մի այնպիսի բանաձև ընդունելու, որ գործ էր ածում «յեր-
կուց բնութեանց» տերմինը և թույլ էր տալիս մարդեղութունից
հետո միայն մի բնության մասին խոսելու: Իրեն հակառակողների
դեմ Անատոլիոսը սառնորեն և հաստատակամ պնդում էր, թե
Դիոսկորոսը բանադրված չէ իբրև հերետիկոս, նրա դավանած մի
բնության վարդապետությունն ուղղափառ է և Կյուրեղյան: Եթե
կայսրն անձամբ չմիջամտեր և հայրսկոպոսներին չսարսափեցներ
Խալկայում նոր տիեզերական ժողով գումարել տալու ահաբեկիչ
հեռանկարով, Քաղկեդոնի բանաձևը երբեք չէր ընդունվի ժողովի
մեծամասնության կողմից⁶:

Այսպիսով, Քաղկեդոնի ընդունած դավանությունը, ոչնչացնե-
լով Արևելքի հավատը և խռովություն գցելով ամբողջ արևելյան
Բյուզանդական կայսրության մեջ, իրենից բոլորովին հրել է և
անդառնալիորեն հեռացրել բոլոր աղգային եկեղեցիներին, որոնք
և շտապել են միաբնակության օգնությամբ արագորեն առանձնա-
նալ և իրենց աղգային ինքնուրույն ճանապարհով ընթանալ:

Այս էր ընդհանուր դրությունը: Իսկ ի՞նչ էր հայոց եկեղեցու
վերաբերմունքը դեպի այս զարգացումը:

Մեր գրականության մեջ մինչև այժմ չի պահված և ոչ մի
գրական տեղեկություն այն մասին, թե հայերը հինգերորդ դարում
(խոսքը, իհարկե, աղ դարի երկրորդ կեսի մասին է) ընդունած

⁶ Այս մասին ավելի ընդարձակ տե՛ս տաղերիս գրողի «Մովսես Խորենացու
քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածը, «Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Դիոս-
թյունների ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1943, էջ 71—73:

լինեն Քաղկեդոնի ժողովի ուսմունքը. ընդհակառակը, բոլոր մեզ հասած տեղեկությունները միաբերան հայտարարում են, որ հայերն սկզբից ևեթ բացասական դիրք են բռնել դեպի այդ ժողովը և հինգերորդ դարի վերջում կամ վեցերորդի սկզբում բացարձակապես դատապարտել են այն: Հայոց եկեղեցու ղեկավարների և հայ առևանավորագույն գործիչների քաղկեդոնականությունն ընդունած լինելու առասպելն ստեղծել են կաթոլիկ եկեղեցու ներկայացուցիչները, հատկապես Միխիթարյանները, որոնք կաթոլիկ-քաղկեդոնական են հայտարարել և՛ Հովհան Մանդակունուն, և՛ Հովհան Օձնեցուն և՛ ուրիշներին: Մեղանում էլ, դժբախտաբար, գտնվել են բանասերներ, որոնք անքննադատորեն կրկնել են կաթոլիկ-քաղկեդոնականների այդ շատ հին տեսությունը՝ առանց հաշվի առնելու ամենաակնհայտնի փաստերը: Ներկա գիտությունը նոր ասպարեզ եկած աղբյուրների օգնությամբ վերջնականապես մերժել է այդ հերյուրանքները, ապացուցել է, որ հիշված եկեղեցական գործիչներից և ոչ մեկը չէր կարող քաղկեդոնական եղած լինել: Այս կապակցությամբ բավական է միայն հիշել Հովհան Օձնեցու հրավիրած 726 թվականի ժողովի վավերական արձանագրությունները, որոնք մնացել են ասորիներն լեզվով և միանգամայն հակաքաղկեդոնական բնույթ ունեն⁷: Մանաղկերտի ժողովի արձանագրության մեջ գործ է ածված մինչև անգամ «Մի է բնութիւն բանին Աստուծոյ մարմնացեալ» հայտնի հակաքաղկեդոնական բանաձևը:

Վերջերս մի փորձ էլ եղավ Մովսես Խորենացուն քաղկեդոնական հռչակելու և մինչև անգամ հայտարարելու, որ հայերը հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին «լռելյայն» ընդունել են Քաղկեդոնի ժողովի սրողումները: Սակայն այս հարցի մասին պատմական տեղեկություններ ու փաստեր բոլորովին չկան, իսկ ընդհանուր դատողություններից հանված եզրակացություններն ամենևին չեն համապատասխանում պատմական իրականությանը, ինչպես մենք ցույց ենք տվել մեր «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» ընդարձակ հոդվածում («Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Գիտությունների Ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի, 1943, № 2):

Մեր այդ հոդվածի ազդեցության տակ՝ նորահնար տեսության ջատագով Ստ. Մալխասյանը, որ սկզբում գրում էր, թե Մովսես Խորենացին ու իր ընկերակիցները, կրթություն ստացած լինելով Արևմուտքում՝ «բնականապես պետք է քաղկեդոնական լինեին»,

⁷ Տե՛ս Ն. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 185—205:

արդեն իր երկրորդ հոգւածում ստիպւած եղաւ ընդունելու, որ խորենացին մինչև 451 թվականը պետք է կյուրեղյան միաբնակ եղած լինի, իսկ այդ թվականից հետո՝ Քաղկեդոնի ժողովի որոշման համաձայն՝ դարձած լինի երկաբնակ-քաղկեդոնական. մի պնդում, որ անհեթեթ է և միևնույն ժամանակ անարգանք Մովսես խորենացու հիշատակին, որովհետև, ինչպես ասում է Մալխասյանն ինքը, մի րուպե անգամ չի կարելի թույլ տալ, որ խորենացին իր համոզմունքը փոխեր սրեւ պատճառով, թեկուզ հայսկոպոս կամ կաթողիկոս ձեռնադրվելու համար»:

Տարօրինակ է և բոլորովին անընդունելի Մալխասյանի փաստարկությունը, նա գրում է. «շատ նիշտ է, որ խորենացին մինչև Քաղկեդոնի ժողովը միաբնակ պիտի լիներ, բայց Եփեսոսի ժողովի որոշման: Բայց նույնքան բնական է, որ Քաղկեդոնի ժողովից հետո նա պիտի ընդուներ այս ժողովի մշակած բանաձևը: Երկու դեպքում էլ նա կվարվեր անշեղ հետևողականությամբ.— այսինքն՝ ճանաչել և ընդունել տիեզերական ժողովի որոշումները, չդառնալով հերձվածող տիեզերական ժողովի դեմ.... Ամենեկն զարմանալու չէ, որ խորենացին առաջ Եփեսոսի ժողովի բանաձև էր ընդունում, իսկ հետո ընդունեց Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը. խորենացին չէր կամենա դուրս գալ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի վնիդի դեմ»:

Մալխասյանի այս դատողությունները և այն պատճառաբանությունը, թե խորենացին չէր կամենա հերձվածող դառնալ Քաղկեդոնի ժողովի դեմ, բոլորովին անիմաստ և անհիմն է, քանի որ խոսքը վերաբերում է մի այնպիսի ժամանակի, երբ, ինչպես հայտնի է պատմությունից, ամբողջ Արևելքն ու խորենացու կրթավայր Ալեքսանդրիան ո՛չ միայն չէին ընդունում Քաղկեդոնի ժողովը, այլ նդովելով մերժում էին այն և նույնիսկ հալածում ու սպանում էին Քաղկեդոնի կողմն անցած հայսկոպոսներին:

Ուրեմն, խորենացին դոնե մինչև 451 թվականը միաբնակ է եղել՝ համաձայն իր Ալեքսանդրիայում ստացած ուսման և Եփեսոսի ժողովի որոշման: Բայց այս դեպքում ո՞ւր մնաց Մալխասյանի ամբողջ կառուցվածքի հիմքը, թե Արևմուտքում ուսում առած մարդիկ, ուրեմն նաև խորենացին, «բնականապես» քաղկեդոնական պիտի լինեին: Այժմ դուրս եկավ, որ խորենացին և իր ընկերները «բնականապես» և իրենց խորին համոզմունքով Քաղկեդոնին հակառակ պիտի լինեին մինչև 451 թիվը: Մալխասյանն այժմ պետք է ասացուցի, որ խորենացին և իր ընկերները 451 թ. հետո հան-

կարծ երկաքնակ կամ քաղկեղոնական դարձան: Սակայն այդ բանը նա ոչնչով չի կարողացել և չի կարողանա ապացուցել:

Որպեսզի ընթերցողի համար պարզ լինի, թե ինչպիսի անտրամաբան դատողությունների հիման վրա են նման պնդումներ արվում, հարկ ենք համարում մի բառացի հատված մեջ բերել նույն Ստ. Մալխասյանի գրածից:

Ապացուցելու համար, թե հայոց եկեղեցին հինգերորդ դարում լռելյայն ընդունել է Քաղկեղոնի ժողովի որոշումները, նա գրում է. «Նախ, անուրանալի փաստ է, որ հայոց եկեղեցին պաշտոնապես, եկեղեցական ժողովով, ոչ մի որոշում չի կայացրել Քաղկեղոնի բանաձևի մասին, ճիշտ այնպես, ինչպես ոչ մի որոշում չի կայացրել նախընթաց երկու տիեզերական ժողովների՝ Կոստանդնուպոլսի (381) և Եփեսոսի (431) ժողովների որոշումների մասին: Այս երեք ժողովներում էլ հայերը չեն ունեցել ներկայացուցիչներ. սակայն առաջին երկուսի կանոններն ընդունել են լռելյայն՝ ինչպես տիեզերական ժողովի սահմանած կանոններ: Ի՞նչ կարելի է սրանից եզրակացնել.—այն, որ երբոր ժողովի, այսինքն Քաղկեղոնի սահմանած բանաձևն ևս հայերն ընդունել են լռելյայն՝ ինչպես տիեզերական ժողովի սահմանած բանաձև⁸: Հակառակ դեպքում հայոց հոգևորականությունը պետք է ժողով գումարած լիներ և ժողովով բացարձակ հայտարարեր թե համաձայն չէ Քաղկեղոնի բանաձևին և մերժում է նրան»⁹:

Այսպիսի դատողության անհեթեթությունն ակնհայտ է. այսպիսի մտածելով՝ հարկ կլինի ընդունել, որ հայերն ընդունել են նաև 5-րդ, 6-րդ, 7-րդ և առհասարակ այն բոլոր ժողովները, որոնց վերաբերմամբ նրանք իր ժամանակին այս կամ այն պատճառով չեն կարողացել ժողովական որոշում կայացնել: Որպեսզի գիտական փաստարկումը «մաքի հրիվարի հրադական թուխթի շվերածով» (Մ. Աբեղյան), անհրաժեշտ է նման հարցերում մի կողմ թողնել ընդհանուր անխաբիսի դատողությունները և մեջ բերել անհերքելի, գրավոր, ժամանակակից կամ հավաստի վկայություններ:

Այնուհետև, Մովսես Խորենացուն քաղկեղոնական դուրս բերելու համար Ստ. Մալխասյանը գրում է (էջ 113). «Խորենացին գրել է... հակաքաղկեղոնականների սգիտությունը հալածող զբրվածքներ... բայց նրա գրվածքները, որոնց մեջ ջատագովված է հղել քաղկեղոնական դավանաբանությունը, մեր ձեռքը չեն հասել:

⁸ Ընդգծումները իմն են—Ն. Տ.—Միւն.:

⁹ «Տեղեկագիր» ՀՍՍՀ Գիտ. ակադեմիայի, 1944, № 3—4, էջ 29:

Հայոց եկեղեցին հաջորդ դարերում խնամքով ոչնչացրել է... քաղ-
կեդոնական ոգով գրվածքները»։ Այսպիսի անհիմն պնդման միակ
ապացույցը Ղազար Փարպեցու Թղթի հետևյալ բառերն են՝ «Ո՞չ
զլուսավորիչն և զտգիտահալած զգրեանն նորա՝ առ անդիտութեան
փաթաղ-իկէս կոչէին»։ Ի՞նչ հիման վրա «տգիտահալած գրեանն»
պետք է անսպասելաբար քաղկեդոնական ոգով գրվածքներ հասկանալ,
թողնում ենք դատելու ընթերցողներին։ Բայց հարկ ենք համարում
ասել, որ հայոց եկեղեցին հարկ չունի որևէ քաղկեդոնական
ոգով գրվածք ոչնչացնելու, քանի որ նա Քաղկեդոնի որոշումները
և բոլոր հերձվածողների ասույթները ճշտությամբ պահպանել է
Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառության» մեջ։ Այսպիսով, հայոց եկե-
ղեցու ներկայացուցիչների հասցին ուղղված այս մեղադրանքը
անհիմն զրպարտություն է։

Անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մեջ բերել հունական
կրթություն ստացած և Մովսես Խորենացու քննարակից Նղիշևի մի
արտահայտությունը, որը բոլորովին հակաքաղկեդոնական է և
գնում է միաբնակության դարգացման գծով. այդ արտահայտու-
թյունը հետևյալն է. «Որ ոչ խոստովանի զխաչելեալն (10 ձեռ-
գիր «զխաչեալն») Աստուած, նույն խաւար մածեալ է զոգուով և
մարմնով նորա»¹⁰։ Պատմությունից հայտնի է, որ Հռոմի քաղկե-
դոնական ներկայացուցիչները կարականապես դեմ դուրս եկան
«որ խաչեցար» բանաձևին և Հռոմի պապը մինչև վերջն էլ չկա-
րողացավ կողմնորոշվել այդ հարցում։

Վերևում բերված փաստերից անհրեքելիորեն պարզվում է
հետևյալը. քանի որ, ինչպես ասում է Ղազար՝ Փարպեցին, մինչև
451 թվականը հայերի ուղղափառությունը եղել է Կյուրեղյան-
Նինսոսյան միաբնակությունը¹¹, իսկ մեզ հայտնի է, որ եթե ոչ
հինգերորդ դարի վերջին, դոնե վեցերորդ դարի սկզբին արդեն
հայերը Բարդեն կաթողիկոսի օրով առանց տնունը տալու մերժել

¹⁰ Տե՛ս Նղիշի վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ
բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ն. Տեր-Միքայայան, Երևան, 1957,
էջ 168։

¹¹ Ղազար Փարպեցին ասում է. «Նև ի բարեխօսութենէ սուրբ հանգուցիւոցն
արանց (Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի) շնորհեցաւ աշխարհիս հայոց պաշ-
տօն ուղղափառ հաւատոյ մինչև ցամաք երկոտասաներորդ Յազկերտի արքային
Պարսից որդոյ Վառամայ։ Սրանից կարելի է միայն այն եղբակացութեանը հան-
գել, որ մինչև Հազկերտի 12-րդ տարին, ուրեմն 451 թվականը, հայերի ուղղա-
փառությունն եւել է ո՛չ թե քաղկեդոնականությունը՝ Քաղկեդոնի ժողովի որո-
շումներով, այլ այն, ինչ եղել է Քաղկեդոնի ժողովից առաջ, առաջին երեք տիե-

են Բաղկեդոնի ժողովի որոշումները՝ նույնացնելով դրանք նես-տորականության հետ, ապա ուրեմն պարզ է, որ հայերը հինգե-րորդ դարի ընթացքում երբեք չեն կարող ընդունած լինել Բաղկե-դոնի ժողովի որոշումները ո՛չ բացարձակ կերպով և ո՛չ էլ լռել-յալն:

Ինչ վերաբերում է Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինե-լու հարցին, ավելորդ չենք համարում այստեղ մեջ բերելու ակա-նավոր հայ գիտնական Հր. Անառյանի հղրակացությունը մեր և Ստ. Մալխասյանի միջև այդ հարցի շուրջը տեղի ունեցած վիճա-բանության մասին: Հր. Անառյանը գրում է. «Մալխասյանը պըն-դում է, թե Խորենացին քաղկեդոնական էր, որին և վերագրում է նրա կրած հալածանքը: Այս կարծիքի դեմ առանձին հոգված ունի Եր. Տեր-Մինասյանը, «Տեղեկ.» Արմֆանի, 1943, № 2, էջ 55—80, ուր հայկաբանի, կրոնագետի, բանասերի և պատմաբանի քառյակ հմտությամբ հաջողապես հերքում է «Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելը» (Հր. Անառյան, Հայոց անձնանունների բառա-բան, հատ. Գ., Երևան, 1946, էջ 433):

Բ. Բաղկեդոնի ժողովի և քաղկեդոնականության հարցի հետ սերտորեն շաղկապված է երկրորդ խնդիրը. Ի՞նչպիսի հակամարտ մտավորական հոսանքներ են եղել հայերի մեջ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին և ի՞նչ է եղել նրանց հակամարտության էությունը: Կարելի՞ է այդ հոսանքներին քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնա-կան հոսանքներ անունը տալ:

Այստեղ հարկ ենք համարում նշել, որ Մալխասյանը այստեղ էլ խառնաշփոթություն է մտցնում հարցի մեջ: Մինչդեռ առաջ նա պնդում էր, որ եղել են «երկու հզոր, միմյանց դեմ պայքարող բանակներ», «երկու հակամարտ մտավորական հոսանքներ», — քաղկեդոնականներ և հակաքաղկեդոնականներ, — որոնցից քաղ-կեդոնականների պարագլուխը պետք է եղած լինի Խորենացին, այժմ նահանջել է իր այդ դիրքից և խնդրին այլ ընտելություն տվել: Մինչդեռ իր նախորդ հոգվածի 135-րդ էջում նա 7—8 ան-գամ դործ է անում «հոսանք» բառը, վերջին հոգվածում (էջ 28) միայն մի անգամ մեջ բերելով այդ արտահայտությունը, ապա (էջ 28, 29 և այլն) ջնջում է «հոսանք» բառը և իմ կարծիքը ձևա-

ղերական ժողովների որոշումների համաձայն: Այս անվիճելի փաստարկության մասին տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայոց դրականության պատմություն, 1-ին հատոր, էջ 630—637:

կերպում է այսպես. «5-րդ դարի երկրորդ կեսում Հայաստանում չեն եղել քաղկեդոնական հայեր»... «5-րդ դարի երկրորդ կեսում քաղկեդոնական հայեր չկային Հայաստանում»: Սա բացարձակ խեղաթյուրումն է իմ կարծիքի. ես ո՛չ մի տեղ այդպիսի բան չեմ տեսել: Առանձին անհատ քաղկեդոնականների մասին չէ մեր խոսքը, որոնք կարող էին նաև Հայաստանում լինել, ինչպես եղել են նույնիսկ Աղեքսանդրիայում էլ, այլ մեր վեճը «հոսանքների» և «կազմակերպված պայքարի» մասին է: Ես նորից պնդում եմ՝ ո՛չ մի աղբյուրից և ո՛չ մի վկայություն մենք չունենք, որ Հայաստանում 5-րդ դարի երկրորդ կեսին կազմակերպված պայքար է տեղի ունեցել քաղկեդոնականության շուրջը. նույնիսկ անհատ քաղկեդոնականների մասին էլ ոչ մի տեղեկություն չի մնացել և Մալխասյանը ոչ մի փաստ չի կարող բերել իր պնդումը գեթ նվազագույն չափով հիմնավորելու համար:

Բանասեր Ստ. Մալխասյանը պնդում է, որ Մովսես Խորենացին հենց այդ, «երկու հզոր, միմյանց դեմ պայքարող բանակներից» մեկի՝ քաղկեդոնականների պարագլուխն է եղել: Այդպիսի քաղկեդոնական «հզոր բանակ» կաղմելու դիտավորությամբ ասվում է, թե «գունդագունդ դեպի Հունաստան ուսում ստանալու» գնացող հայ երիտասարդները Բյուզանդիոնում «բնականապես» քաղկեդոնական գաղափարներ էին յուրացնում և ապա՝ հայրենիք վերադառնալով՝ պայքար մղում այդ գաղափարների համար այսպես կոչված ասորական հոսանքի ներկայացուցիչների դեմ, որոնք հակաքաղկեդոնական կամ միաբնակ էին:

Սակայն այսպիսի ըմբռնումը բոլորովին չի համապատասխանում իրականությանը:

Նախ, օտար երկրներ ուսում ստանալու համար գնացող ուսանողների հարցը: Ինչպես հայտնի է, այդ ուսանողները երկու մեծ խմբի են բաժանվում՝ այսպես կոչված ավագ և կրտսեր թարգմանիչներ: Ավագ թարգմանիչների խմբի մեջ մտնում են՝ Հովսեփ Վայոց-Ձորեցին և Հովսեփ Պաղնացին, Հովհան Եկեղեցացին և Հովհան Խոստովանողը, Ղևոնդ Երեցը, Եզնիկ Կողբացին, Կորյունը, Մուշե Տարոնեցին, Տիրայր Խորձենացին, Ենովքը, Դանանը, Երեմիա սարկավագապետը, Թադիկը, Գնիթը, Արձան Արծրունին, Աբրահամ Խոստովանողը, Ստեփանոս Տարոնեցին և Ղաղարիկը կամ Ղաղրիկը (ո՛չ Փարպեցին): Գուցե ես մի երկու անուն բաց եմ թողել, բայց գլխավորները սրանք են: Սրանք բոլորը, սակայն, և՛ արտասահման գնացել են, իրենց կրթությունն ստացել և

հայրենիք են վերադարձել ո՛չ միայն Քաղկեդոնի (451 թ.), այլև Եփեսոսի ժողովից (431 թ.) շատ առաջ, մոտավորապես 406—415 թվականների միջև։ Ուրեմն, նրանց քաղկեդոնական ուսմունք և դավանանք սովորած լինելու մասին ոչ մի խոսք չի կարող լինել, ինչպես որ հենց Ստ. Մալխասյանն ինքն էլ այդ ընդունում է այժմ նույնիսկ Մովսես Խորենացու վերաբերմամբ նախքան 451 թվականը։ Բացի դրանից, հիշված անձինք հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին բոլորն էլ անխտիր զառամյալ ծերունիներ կլինեին, եթե կենդանի իսկ լինեին, և նրանց հոսանք կազմելու և պայքար մղելու մասին խոսելն ինքնին ավելորդ է։

Կրոսեր թարգմանիչները, որոնք 433/434-ին ղնացել են Բյուզանդիոն և Ալեքսանդրիա կրթություն ստանալու, բայց նույնպես հայրենիք են վերադարձել, Մովսես Խորենացու վկայությամբ (տե՛ս «Ողբ»-ը), Քաղկեդոնի ժողովից առնվաղն 10 տարի առաջ, Կյուրեղյան միաբնակության դարաշրջանում, ուրեմն և նմանապես չէին կարող քաղկեդոնական ուսմունք սովորած լինել, բաղկացած էին հետևյալ անձերից. Դավիթ Անհաղթ, Գյուտ, Հովհան Մանդակունի, Եղիշե, Մովսես Խորենացի, Մամբրե Վերծանող, Հիշատակվում են 8—9 այլ անուններ էլ (Եղրաս, Խոսրով, Հովհաննես, Անանիա, Հովնաթան, Խաչիկ, Թաթուլ, Անդրեաս, Վարոս), որոնց մասին կա՛մ ոչինչ հայտնի չէ, կա՛մ շատ քիչ բան գիտենք և տեղեկություններ էլ չունենք, թե նրանք իրոք ուսանելու ղնացել են, թե ոչ։

Միակ հուշակավոր անձը, որի մասին որոշակի հայտնի է, որ հինգերորդ դարի կեսից հետո է ուսում ստացել Հունաստանում, դա Ղազար Փարպեցին է։ Սակայն իհարկե մենք պետք է ընդունենք, որ նա միակը չի եղել, նրա հետ եղել են նաև շատ ուրիշներ էլ։ Նույնիսկ այս դեպքում՝ հաշվելով բոլոր ավագ ու կրոսեր թարգմանիչներին, կրկնապատկելով ու եռապատկելով նրանց թիվը, մենք կունենանք 100 տարվա ընթացքում (հինգերորդ դարի սկզբից մինչև վեցերորդ դարի սկիզբը) ընդամենը շուրջ 100 հոգի, ուրեմն միջին թվով տարեկան մի հոգի։ Ահա թե իրոք ի՞նչ կերպարանք ունի Ստ. Մալխասյանի «Գունդագունդ Արևմուտք ուսանելու ղնացող ուսանողների» հարցը։ Բայց ընդունենք մի բոլոր, որ այդ ուսանողները իսկապես շատ մեծ թիվ են կազմել։ Դրանից մի՞թե հետևում է, որ նրանք քաղկեդոնական են դարձել և հայրենիք վերադառնալով պայքարել են քաղկեդոնականության համար։ Ավագ և կրոսեր հայտնի թարգմանիչների մասին, ինչ-

պես տեսանք, այդ ուղղությամբ խոսք անգամ չի կարող լինել: Իսկ Ղազար Փարպեցու վերաբերմամբ մենք մեր նախորդ հոդվածում արդեն անհերքելիորեն ապացուցել ենք, որ նրա դեմ մղվող պայքարի մեջ քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքարի ոչ մի նշույլ չկա: Ղազար Փարպեցու հայտնի Թղթի մեջ առ Վահան Մամիկոնյան մեկ առ մեկ մեջ են բերված այն բոլոր մեղադրանքները, որ տգետ արեղանները բարդում էին նրա վրա և որոնք ոչ մի կապ չունին քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքարի հետ: Իր դեմ եղած հալածանքների պատճառն էլ Ղազարն ինքը բացատրում է տգետ արեղանների լոկ անսահման նախանձով¹¹: Վերևում էլ մատնանշեցինք, որ Ղազար Փարպեցին հինգերորդ դարի վերջին կամ վեցերորդի սկզբին ուղղափառություն ասելով հասկացել է ո՛չ թե քաղկեդոնականությունը, այլ այն ուսմունքը, որ գոյություն է ունեցել 451 թվականից առաջ, ուրեմն՝ Կյուրեղյան Եփեսոսյան միաբնակությունը:

Երկրորդ, պետք է լրջորեն կշռադատել նաև հետևյալ հանգամանքը: Ասում են, թե հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին «գուցե Ասորիքից եկած պրոպագանդիստների օգնությամբ» ղորացել է Քաղկեդոնի հակառակորդ ասորական հոսանքը, որի շնորհիվ և պայքար է սկսվել քաղկեդոնականության շուրջը երկու հակամարտ հոսանքների միջև և դեռ Քաղկեդոնի դավանությունն էլ «լռելյայն» ընդունվել է հայոց եկեղեցու կողմից: Բնականաբար հարց է առաջ գալիս՝ ե՞րբ կարող էր տեղի ունենալ «Քաղկեդոնի դավանության այդ ընդունումը»: Այդ շէր կարող տեղի ունենալ Հովսեփի կաթողիկոսի և նրա ընկերների ժամանակ, որոնք Վարդանանց նահատակությունից անմիջապես հետո (451 թ.) բռնվեցին և Պարսկաստան քշվեցին՝ դատի ենթարկվելու համար ու այնտեղ շարաշար մահով մեռան: Մնում է, որ ասորասեր և ասորական օրիննապետացիների կողմնակից, ուրեմն, ըստ Մալխասյանի, Քաղկեդոնի հակառակորդ Մովսես և Մելիտե կաթողիկոսների օրով տեղի ունեցած լինի Քաղկեդոնի այդ ընդունումը: Սակայն այսպիսի վարկածն այնքան անհեթեթ է, որ այն պետք է առանց այլևայլության դեն շարտել: Ի՞նչ է մնում ենթադրել: Մենք գիտենք, որ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին, 461—490 թվականներին, կաթողիկոս էին հունական կրթություն ստացած և հունա-

¹¹ Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը, «Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Գիտ. կապիտալի հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1943, № 2, էջ 68—69:

սեր Գյուտան ու Հովհան Մանգալուներն: Միանգամայն պարզ է, որ սրանց օրով չէր կարող զորանալ ասորասիրական հոսանքը: Այնուհետև, եթե Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» գրվածքի թարգմանութիւնը կատարվել է Հովհան Մանգալունու ժամանակ, 481—484 քառամյակում, ինչպես գրել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը և նրա հետևողութեամբ ընդունում են Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը, Մանուկ Աբեղյանը և Ստ. Մալխասյանը¹², ապա պարզ չէ՞ միթե, որ այդ դեպքում Գյուտի և Հովհան Մանգալունու օրով խոսք կարող է լինել ո՛չ թե «Քաղկեդոնի բանաձևը լույսայն ընդունելու», այլ միմիայն այդ բանաձևի բացառակ և հրապարակական մեծման մասին: Բացի այդ, հակառակ կարծիք արտահայտող բանասերները ամբողջ հարցը խառնաշփոթելով՝ չեն տվել իրենց այն բնական հարցը, թե ովքե՞ր են հապա այդ խիստ հունարան թարգմանութեան հեղինակները: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ եթե հիշյալ թարգմանութիւնը կատարվել է հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում (481—484 քառամյակում), ապա այն կարող են կատարած լինել միմիայն Մովսես Խորենացու և իր ընկերների նման Հունաստանում ուսում առած և հունարեն լավ գիտցող անձինք և ոչ թե հայ ասորամու «ազիա աբեղաները»: Այստեղից անհրաժեշտորեն հետևում է, որ եթե Հայաստանում հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին հակաքաղկեդոնական հոսանք կար, ապա այդ հոսանքի ներկայացուցիչները ո՛չ թե ասորասիր ազետ աբեղաներն են եղել, այլ հատկապես հունասեր և հունական կրթութիւն ստացած անձինք, ուրեմն Մովսես Խորենացին և իր ընկերները: Ապա, եթե հինգերորդ դարի 2-րդ կեսին Հայաստան պրոպագանդիստներ եկել են, ապա, մեր ունեցած տեղեկութիւններով, այդ պրոպագանդիստները եղել են Քաղկեդոնի դավանութեանը մոտիկ տրամադրութիւններ ունեցող նիստորականները, այլ ոչ թե հակաքաղկեդոնական ասորիները:

Երրորդ, թյուրիմացութեան արդշունք և հիմնովին սխալ պետք

¹² Ես ինքս այդ տեսակետին կողմնակից չեմ և մնում եմ իմ հին կարծիքին, բայց որի Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառութիւնը» պետք է թարգմանված լինի վեցերորդ դարի կեսերին՝ Ներսես Բ. Կաթողիկոսի ժամանակ: Իմ այս կարծիքը պաշտպանում է նաև ակադեմիկոս Հակոբ Մանանդյանը, մի քիչ այլ կերպ նաև Ն. Ակինյանը: Ամբողջ հարցի մասին իմ դիտողութիւնները տե՛ս իմ հոգովածում՝ «Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառութեան» թարգմանութեան ժամանակը», «Բանբեր Մատենադարանի», գիրք Ե, Երևան, 1961, էջ 279—291:

է համարել նաեւ Ստ. Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և զանազան վարիացիականերով կրկնվող պնդումը, թե ասորիներն ու ասորական հոսանքն անպատճառ կամ բնականապէս հակաքաղկեդոնական պիտի լինեին, իսկ հույներն ու հունական հոսանքը՝ քաղկեդոնական: Մենք էլ հիմա ստիպված ենք կրկնելու, որ առաջին, ասորի լինել և ասորական հոսանքին պատկանել ամենեւին չի նշանակում անպատճառ հակաքաղկեդոնական լինել: Մալխասյանն այստեղ աչքաթող է արել ասորիների մի շատ մեծ, իր նշանակութեամբ միաբնակ ասորիներից շատ ավելի կարեւոր խմբի՝ նեստորական ասորիների գոյութիւնը, որոնք իրենց ուսմունքով շատ ավելի մոտիկ էին քաղկեդոնականներին: Երկրորդ, ո՞րտեղից է հետեւում, թե հույները կամ հունական հոսանքը անպատճառ քաղկեդոնական պիտի լինեին: Մի՞թե գաղտնիք է, որ քրիստոսաբանական և նրանից էլ առաջ երրորդութեան մասին եղած տասնյակ տարիներ տեղի վեճերը տեղի էին ունենում զուտ հունական հողի վրա և ներկայացնում էին հունական փիլիսոփայութեան մշակած գաղափարների—լոգոսի, նուսի և այլն—մուտքը քրիստոնեութեան մեջ և դրանց յուրացումը հույն եկեղեցական հայրերի կողմից: Ալեքսանդրիայում ծագած և դարգացած զուտ հունական դպրոցը գիմում էր դեպի միաբնակութիւն, իսկ Անտիոքում ծագած ու դարգացած դարձյալ զուտ հունական դպրոցը տանում էր դեպի նեստորականութիւն, քաղկեդոնականութիւն և երկաբնակութիւն: Ի՞նչպէս կարելի է, ուրեմն, ասել, թե հույներն ու հունական հոսանքը անպատճառ ու բնականապէս պետք է քաղկեդոնական լինեին: Հույներ չէին Ապոլինարիս Լատդիկեցին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Պրոկղը, Դիոսկորոսը, որոնք միաբնակութեան ամենաջերմ պաշտպաններն էին, իսկ վերջինը նաեւ Քաղկեդոնի Ժամանակակիցն ու նրա բուն հակառակորդը: Հույներ չէին Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներն Նեստորն ու Ֆլավիանը, որոնք առաջինների տրամագծորեն հակառակ ուղղութիւնն էին ներկայացնում:

Այսպիսով, պարզվեց, որ մենք ոչ մի հիմք չունենք խոսելու քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական հոսանքների գոյութեան և նրանց միջև տեղի ունեցած պայքարի մասին հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում: Այս չի նշանակում, սակայն, թե առհասարակ հոսանքներ չեն եղել հոսանքներ, իհարկե, եղել են, բայց նրանց պայքարը տեղի է ունեցել բոլորովին այլ, գաղափարական խնդիրների հետ ոչ մի նույնիսկ հեռավոր կապ չունեցող հողի վրա, ինչպէս պարզորոշ վկայում է հինգերորդ դարի 2-րդ կեսի պատմագիր Ղազար Փարպեցին իր հայտնի Թղթում:

Գ. Երրորդ խնդիրը վերաբերում է աղանդներին: Հարցը դրվում է հետևյալ ձևով. Հայոց եկեղեցու և քրիստոնեություն համար վտանգավոր աղանդներ եղե՞լ են հինգերորդ դարում և Մովսես Խորենացու «Ողբի» հայտնի բառերը կարո՞ղ են նրանց վերաբերե՞լ: Ես իմ նախորդ հոդվածում «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» — այն կարծիքն էի հայտնել, թե Խորենացու «Ողբի» մեջ հիշատակված հերձվածողներն ու օտարաձայն լեզուները կարող են վերաբերել խիստ տարածված բոլորքրիստոն-մծղենների աղանդին կամ նաև նեստորականությանը. իսկ Ստ. Մալխասյանը այդ առթիվ մեղադրելով ինձ «կամավոր կուրության» մեջ¹³ հավատացնում է ընթերցողներին, թե հերձվածողների մասին եղած ակնարկությունները վերաբերում են քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական վեճերին, իսկ նեստորականության դեմ պայքար չի եղել Հայաստանում և այդ պայքարը Ե. Տեր-Մինասյանի երևակայության ծնունդն է:

Առայժմ մի կողմ թողնելով նեստորականության հարցը որպես առանձին խնդիր, որին անդրադառնալու ենք ստորև, համառոտակի պարզաբանենք աղանդների կամ հերձվածողների հարցը Սահակի և Մեսրոպի ժամանակ և նրանցից հետո:

Ամենից առաջ ասենք, որ աղանդավորների հարցը չի կարելի լուծված համարել նրանով, որ նրանց հայտարարենք «ապականված վարքի տեր սրիկաներ», որևէ լուրջ նշանակությունից զուրկ մի ոճմակ, «որի անդամներին եպիսկոպոսները կարող էին իբրև կատաղած շների պատժել ու հալածել», կամ նրանց անվանենք «պարզապես վատաբարո քրեական հանցավորներ» կամ «մի խումբ սրիկաներ» — ինչպես վարվում է Ստ. Մալխասյանը, վերելում մատնանշված ձևով բնութագրելով նրանց: Ընդհանրապես պետք է ըմբռնել, որ աղանդավորության հարցը թե՛ ընդհանուր եկեղեցու և թե՛ հայոց եկեղեցու պատմության կարևորագույն հարցերից մեկն է, որ արժանի է բազմակողմանի և լուրջ ուսումնասիրության: Այս հոդվածի սահմաններում անկարելի է այդ

¹³ Առհասարակ Ստ. Մալխասյանը սիրում է ուրիշներին մեղադրել այնպիսի «հանցանքների» մեջ, որոնք նույն չափով և ավելի իրեն կարելի է վերագրել: Էջ 103 նա հիմա էլ Մ. Արեղյանին է մեղադրում «կամավ կուրության մեջ», ասելով՝ «եթե մի մարդ աչքերը դիտմամբ փակում է, որ չտեսնե, ի՞նչ կարող եք անել այդպիսի մարդու հետ»: Մի այլ տեղ (էջ 113) նույն Արեղյանի մասին նա գրում է. «Ու՛ր որ այս բանը չէ տեսնում, չէ ուզում տեսնել, նմանում է այն խելոք թռչունին, որ որսորդի հանդիպելիս զլուխը թաղում է ավազի մեջ, որպեսզի որսորդը իրան չտեսնե»:

խնդրի մանրամասն լուսաբանումը, բայց մենք այնուամենայնիվ հարկ ենք համարում ասել հետևյալը: Մեր կարծիքով՝ բազմաթիվ աղանդների և հերձվածների ծագումը քրիստոնեական եկեղեցու ներսում ո՛չ մի դեպքում չի կարելի պատահական երևույթ համարել, ո՛չ էլ առանձին խմբերի գործունեության հետևանք: Աղանդների ծագումը պետք է հասկանալ որպես հեթանոսության վերակենդանացում քրիստոնեական եկեղեցու ներսում: Այդ պատճառով էլ բուրբուլեն դարմանալի չէ նրանց աշխուժացումն ամեն անգամ, երբ զժգոհությունն ավելանում է եկեղեցու զանազան կարգերի և սովորությունների դեմ: Այդպիսի դեպքերում աղանդավորները սովորաբար միանում են այլ ժողովրդական շարժումների, օրինակ գյուղացիական շարժումների հետ և նրան ուրույն երանդ են տալիս: Համենայն դեպս հատկանշականն աղանդների մեջ այն է, որ նրանք աղատություն են պահանջում հոգևոր կյանքի ապարելում, շեն ընդունում եկեղեցու կարգերն ու խորհուրդները և շատ դեպքերում պահանջում են նաև բացարձակ բարոյական անկաշկանդություն, չընդունելով իրենց համար ոչ մի բարոյական օրենք ու սահմանափակում: Քրիստոնեական եկեղեցին՝ միշտ հողունքում պայքարել է բոլոր աղանդավորական երևույթների դեմ և իրեն սպառնացող ճգնաժամից հաղթող է դուրս եկել: Նույնը կարող ենք ասել նաև Հայոց եկեղեցու վերաբերմամբ ընդհանրապես:

Անցնելով այն հարցին, թե արդյոք Հայաստանում հինգերորդ դարում աղանդներ եղե՞լ են և նրանց դեմ պայքար մղվե՞լ է, պետք է ասել հետևյալը. այո՞, այդպիսի աղանդներ եղել են, նրանց անունները մեզ հայտնի են — բորբոքիտոններ և մծղններ — և նրանց դեմ պայքար են մղել արդեն Սահակն ու Մեսրոպը: Այս մասին բացարձակորեն վկայում են մեր պատմիչները և տարօրինակ է հայ բանասերից լսել այն կարծիքը, թե Հայաստանում հինգերորդ դարում աղանդներ չեն եղել: Որ այդպիսի աղանդավորները մեծ տարածում և ազդեցություն են ունեցել, եկեղեցու համար վտանգավոր են եղել, դա չի կարող վիճի առարկա լինել: Մի՞թե կարող է խնդիրը «մի խումբ սրիկաների» կամ «ապականված վարքի տեր քրեական հանցավորների» վերաբերել, երբ այդ «խմբի» գործունեությամբ մտահոգված են, Կորյունի և Խորենացու վկայությամբ¹⁴, բյուզանդական կայսրն ու Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ատտիկոսը (մեռել է 425 թվականի հոկտեմ-

¹⁴ Կորյուն, հրատ. Մ. Արեղյանի, էջ 66: Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Գ, 57:

բերի 10-ին), երբ 420-ական թվականներից Սահակ կաթողիկոսի նրամանով նրանց դեմ դաժան պայքար է մղել Մեսրոպը¹⁵, երբ նրանցով զբաղվել և նրանց նզովել է Եփեսոսի տիեզերական ժողովը (431 թ.), երբ նրանց դեմ 24 նզովք է ուղղել Արխեպիսկոպ Կեսարացին, երբ նրանք մերժում էին եկեղեցու խորհուրդները, երբ նրանք հետագայում, 15 տարի շանցած, նորից ասպարեզ են եկել, զբաղեցրել են Սահակի և Մեսրոպի աշակերտներին և Շահապիվանի ժողովի նյութ դարձել, և այնուհետև էլ յուրաքանչյուր 100—150 տարուց հետո ասպարեզ են իջել զանազան անուններով, մեծ մտահոգություն և հոգս պատճառել հայոց կաթողիկոսների և խոստագույն հալածողների ենթարկվել ու մինչև տասնիններորդ դարի կեսերն էլ լրիվ չեն ոչնչացել:

Պատասխանը, կարծում ենք, շատ պարզ է. ինչպես ասացինք, բորբորիտոն-մծղենները մեծ տարածում և մեծ ազդեցություն ունեցող, եկեղեցու համար վտանգավոր և խիստ շարանեղ աղանդավորներ են եղել, որոնց վերաբերյալ դեռ շատ հարցեր պետք է լրջորեն ուսումնասիրել: Մենք շատ հավանական ենք համարում, որ Մովսես խորենացու «Ողբի» մեջ եղած հերձվածողական պայքարի վերաբերյալ արտահայտությունները հատկապես հենց այս աղանդավորներին վերաբերելիս լինեն: Հայաստանում այդ ջրհանում աղանդների բացակայության չատագով Ստ. Մալխասյանը բոլորովին մոռացել է, որ հենց Ղազար Փարպեցուն մեղադրել են աղանդավորության մեջ: «Որոշ և զանուն անգամ աղանդոյն, որով բամբասէին յանդգնեալքն՝ կարի յոյժ համարիմ աղտեղի՝ նշանակել գրով... Իսկ Հայոց աշխարհի աղանդ զոր ասեն՝ անախուն է ըստ վարդապետի և անգիր ըստ բանի»¹⁶: Պարզ է, որ խոսքը վերաբերում է բորբորիտությունը կամ մծղենությունը, որոնք իրոք որ ոչ մի առաջնորդի անունով չեն կոչվել, այլ եղել են «անանուն ըստ վարդապետի»:

Առանձին զոհունակությամբ արձանագրում ենք, որ մեր բաղմիրախ ուսուցիչ Մ. Աբեղյանը այս հարցում էլ, ինչպես և առհասարակ քննության ենթակա այս հարցերի մեծամասնության վերաբերմամբ. կանգնած է մոտավորապես նույն տեսակետների վրա և հանդիմ է նույն եզրակացություններին, ինչ որ մենք, բայց մեզնից միանգամայն անկախ կերպով: Ստ. Մալխասյանի հատ-

¹⁵ Կորյուն, անդ, էջ 68: Խորենացի, Գ, 58:

¹⁶ Ղազար Փարպեցի, Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, էջմիածին-Տիֆլիս, 1904, էջ 192 և 193:

կասկես հակաաղանդավորական թեզիսի մասին նա գրում է. «Հակապատմական է ասել, քե, «ուրիշ աղանդների հիշատակություն չկա» և իբր «Հայաստանում էլ այդ ժամանակները չէ հիշվում որևէ այլ աղանդ»¹⁷:

Մ. Արեղյանը բավական մանրամասն ու հիմնավորապես քննում է աղանդների հարցը և դալիս է հետևյալ եզրակացության. «Այսպես, ուրեմն, Հայաստանում եղել են աղանդներ 5-րդ դարի երկրորդ կեսին: Պրոֆ. Մալխասյանը, սակայն, այդ աղանդներն անգիտացել է, որպեսզի միայն միայն քաղկեդոնականներ և հուկաքաղկեդոնականներ, և առաջինը հակաքաղկեդոնականներին չարափառ դարձնի, իսկ քաղկեդոնականներին՝ ուղղափառ»¹⁸:

Եզրակացությունն այն է, որ Հայաստանում 5-րդ դարում աղանդների դոգությունը անժխտելի փաստ է, ինչպես և Սահակի և Մեսրոպի ու նրանց աշակերտների այդ աղանդների ներկայացուցիչների դեմ մղած պայքարը հաստատուն պատմական իրողություն է և ոչ թե Ն. Տեր-Մինասյանի «գյուտը»: Ուստի և «Ողբի» հայտնի խոսքերը կարող են այդ աղանդներին վերաբերել:

Դ. Նեստորականության հարցի մասին այս կապակցությամբ ավելորդ ենք համարում խոսել, որովհետև սույն ժողովածուի մեջ տպված է մեր «Նեստորականությունը Հայաստանում V—VI դարերում» ընդարձակ հոդվածը, որի մեջ ընթերցողը կգտնի բոլոր անհրաժեշտ տեղեկություններն ու բացատրությունները:

Ե. Թադեոս առաքյալի վկայաբանության կամ առհասարակ Թադեոս առաքյալի շուրջը կազմված գրույցների հարցը: Այստեղ հարցի էությունն այն է, թե արդյոք հինգերորդ դարում, դուցե և շատ ավելի առաջ, գոյություն ունեցե՞լ են զրույցներ Թադեոս առաքյալի Հայաստան դալու և այստեղ նահատակվելու մասին: Ի՞նչպես պետք է հասկանալ Փալատոսի այն հիշատակությունը, թե հայոց հայրապետական աթոռը Թադեոս առաքյալի աթոռն է՝ նրա հեղինակին էլ ծանոթ են եղել հին ավանդություններ, թե ոչ:

Բանասերների մի խումբ (Օրմանյան, Կարապետ Տեր-Մկրտչյան, Սիմոն Վեբեր և ուրիշներ) այն կարծիքի են, որ Հայաստանում նախքան հինգերորդ դարը եղել են հատուկ զրույցներ առաքյալների Հայաստան դալու և այնտեղ քարոզելու և նահատակ-

¹⁷ Ընդգծումն իմն է—Ն. Տ.—Միւն.:

¹⁸ Արեղյան, Հայոց Գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 623—627, աղանդների և աղանդավորների (նեստորականների, մոզնեների և այլն) Հայաստանում այս ժամանակաշրջանում տարածված լինելու մասին ան՝ս նաև Հրանդ Բ. Արմեն, Մարգարե և սպարապետը, Լոս-Անճելես, 1952, էջ 193—195:

վելու մասին: Իսկ Ստ. Մալխասյանն այն կարծիքի է, թե «պետք է բացեիրաց դեն շարտել այն ենթագորությունը, որ Թադեոսի վկայաբանությունը հավանորեն հիմնված է մի հին ավանդության վրա, որին ասացույց է բերվում Փավստոսի վերոհիշյալ տեղեկությունը, թե հայոց հայրապետական աթոռը Թադեոս առաքյալի աթոռն է: Փավստոսի պատմությունը գրված է հինգերորդ դարի 70-ական թվականներին, երբ արդեն գրված էին Ագաթանգեղոսը և Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը»: Այս հաստատված տեսության տեղ ընդունելով իր այս շարադրույթով և բոլորովին անհիմն ենթագորությունը՝ Մալխասյանը գտնում է, որ Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը «ստեղծված է մոտավորապես 468—472 թվականներին, այսինքն՝ անմիջապես Ագաթանգեղոսից՝ հունական քարույր Պրիգորի կենսագրությունից հետո, նրան հակադրելով ասորական ծագում ունեցող Թադեոս առաքյալի նահատակությունը»: Այլ խոսքերով՝ կատարվել է մի կեղծիք, և «այդ կեղծիքի նպատակն այնքան պարզ է, որ նրան չնկատելու համար պետք է կամալ կույր ձեռնալ» (Անդ, էջ 48): Զբավականանալով այս ձևով ուրիշներին և մեղ «կամալ կուրության» մեջ մեղադրելով՝ Մալխասյանը նույն էջի ծանոթագրության մեջ էլ գրում է հետևյալը. «Այս հոգվածում Տ.-Մինասյանի մեջ բերած առարկություններն իմ դեմ (Փավստոսի վկայությունը, հին ավանդությունների գոյությունը, առաքելական եկեղեցի ստեղծելու ցանկությունը) ամբողջապես առնված են Օրմանյանի «Ագաթատումից»: Այնուհետև նույն ծանոթագրության մեջ Մալխասյանն ինձ մեղադրում է, որ ես (իմ ամբողջ տեղեկություններն առած լինելով Օրմանյանից) մեջ չեմ բերել այն, որ Օրմանյանը չի հավատում Թադեոս առաքյալի Հայաստանում նահատակվելուն:

Ի՞նչ կարելի է ասել հարցի այսպիսի դրվածքի մասին: Նախ ինձ բոլորովին չի վերաբերում, թե ինչ բանի հավատում է կամ չի հավատում Օրմանյանը: Երկրորդ, Մալխասյանը պնդում է այնպիսի բաներ, որոնց նա բոլորովին անտեղյակ է: Ո՞րտեղից գիտե նա, օրինակ, որ այս հարցի վերաբերմամբ իմ բերած առարկություններն իր դեմ ամբողջապես առնված են Օրմանյանի «Ագաթատում»-ից: Օրմանյանից, ինչպես և բոլոր այլ լուրջ գիտնականներից ու բանասերներից բան սովորելը ես ինձ համար ամենևին անպատվելի կամ նվաստացուցիչ բան չեմ համարում: Ցավն այն է, սակայն, որ այս չնչին հարցում էլ Մալխասյանը խորապես սխալված է: Փավստոսի վկայության, հին ավանդության-

ների գոյության (Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների Հայաստանում քարոզելու մասին), հայոց եկեղեցու սկզբնավորությանը առաքյալների անվան հետ կապելու ցանկության մասին հս խմայել հմ դեռ ուսանող ժամանակս և այդ մասին գրել հմ Օրմանյանի հիշյալ աշխատության լույս տեսնելուց շուրջ 10 տարի առաջ, երբ ծանոթացել հմ Simon Weber-ի Die Katholische Kirche in Armenien սովարածավալ գրքի հետ, որ լույս է տեսել 1903 թվականին և որի մասին գրախոսական հմ գրել նույն 1903 թվականի «Արարատ» ամսագրում, էջ 535—545, հատկապես շեշտելով հին ավանդությունների գոյությունը (Անդ, էջ 537): Նույնը կրկինել հմ նաև իմ Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts 1904 թվականին լույս տեսած աշխատության մեջ, էջ 2. հմմտ. նաև նույնի հայերեն ընդարձակված հրատարակությունը, էջմիածին, 1908, էջ 9—10:

Երրորդ, անցնելով հարցի բուն էությանը, պետք է ասենք՝ ոչնչով չի կարելի ապացուցել, որ Թադեոս առաքյալի վկայարանությունը և նրա շուրջը կազմված զրույցներն առաջացել են հինգերորդ դարի 70-ական թվականներին և այն էլ «ասորական հոսանքի» կողմից կեղծված է՝ հակադրելով հունական քարոզիչ Գրիգորի կենսագրությանը կամ Ագաթանգեղոսին: Բավական է մատնանշել մի հանգամանք միայն, որ հաշվի չի առել Մալխասյանը, որպեսզի նրա ամբողջ կառուցվածքը ջուրն ընկնի: Եթե Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը հիմնված չէ՝ հին զրույցների և ավանդությունների վրա և կեղծված է ասորական հոսանքի կողմից շուրջ 470 թվականին, այդ ի՞նչպիս է, որ ըստ Մալխասյանի՝ ասորական հոսանքի բուն հակառակորդ և հունասեր հոսանքի պաշազույս Մովսես Խորենացին, ընդամենը մի տասնյակ տարի հետո գրելով իր պատմությունը, չի խմայել, որ դա հատուկ նպատակով կատարված և հունասերների դեմ ուղղված կեղծիք է իր անձնական հակառակորդների կողմից և այնքան սիրով ու ընդարձակորին օգտագործել է այն իր Պատմության մեջ, մինչև անգամ փորձել է հողեոր կապ ստեղծել Թադեոս առաքյալի և Գրիգոր Լուսավորչի միջև՝ պատմելով Գրիգոր Լուսավորչի մոր հղությունը «մօտ ի դիրս սրբոյ առաքելոյն ... վասնորոյ և զնորին առաքելոյ շնորհսն բնկալեալ, որ առ հանգստաբանաւ նորին զլինելուրին էառ՝ զնորին եկից զհողեոր մշակութեանն պակասութիւն... պահելով խնամոցն Աստուծոյ և շնորհօք առաքելոյն ստեղծանել կամ

լուսատրեւել ասեմք յարգանդի մօրն, զառաքելութեան իւրոյ զշնորհա-
լի ձեռն տալով նմա: Իսկ զմնացեալսն ի զրուցացս ուսուցանէ քնդ
Ագաթանգեղոս»¹⁹:

Մեջ բերված հատվածներից պարզվում է՝ նախ, որ Խորենոս-
ցու Պատմությունը գրվելիս Խորենացուն իրեն և ուրիմն նաև ու-
րիշներին շատ լավ հայտնի է եղել իբրև հին ավանդություն ո՛չ
միայն Թաղեոս առաքյալի նահատակությունը Հայաստանում, այլ
նաև նրա գերեզմանի տեղը: Հո չի՞ կարելի ասել, թե Թաղեոս
առաքյալի գերեզմանի տեղն էլ ասորիներն ու ասորասեր հայերն
են հնարել և այն մի-երկու տասնամյակի ընթացքում նույնիսկ
հակառակորդների համար սրբավայր դարձրել: Անկասկած է, որ
այդպիսի բան հնարավոր կլիներ միայն այն ժամանակ, եթե այդ
բոլոր վրուցներն առնվազն մի հարյուր տարի ավելի առաջ կադ-
մրված լինեին, քան ենթադրում է Մալխասյանը: Երկրորդ, այն
հանգամանքը, որ Մովսես Խորենացին հոգևոր կապ է ուղում
հաստատել Թաղեոս առաքյալի և Գրիգոր Լուսավորչի միջև՝ վերջ-
նին դարձնելով առաջնի առաքելական իշխանության ու շնորհի
հաջորդն ու ժառանգորդը, և սիրով պատմում է նրա շուրջը եղած
գրույցները, ցույց է տալիս, որ Թաղեոս առաքյալի մասին պատ-
մելով զրույցը՝ հունասերների կողմից երբեք իբրև իրենց թշնա-
միների կեղծած վկայաբանություն չի զգացվել, այլ շատ սիրելի
և հարազատ է եղել նրանց հոգուն: Երրորդ, ակներև է, որ Մով-
սես Խորենացուն չեն բավարարել միայն Ագաթանգեղոսի գրույց-
ները և նա կամեցել է զրանք լրացնել հին, տարածված և քաջա-
ծանոթ վրուցներով՝ Գրիգորի մոր հղության մասին Թաղեոս ա-
ռաքյալի բոլորին արդեն հայտնի գերեզմանին մոտիկ, որով Խո-
րենացին նույնպես կամեցել է հայոց եկեղեցու առաքելական
սկզբնավորությունը շեշտել²⁰: Եվ վերջապես, չորրորդ, եթե նկատի
ունենանք այն հանգամանքը, որ, մի կողմ թողնելով Փավստոսին,
Մովսես Խորենացին ինքն էլ է հայոց հայրապետական աթոռը

¹⁹ Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Բ, 74:

²⁰ Հմմտ. նաև Մ. Արեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I,
էջ 341—343, որտեղ նույնպես հիմնավոր փաստերով հերքվում է Մալխասյանի
անհիմն պնդումը և հաստատվում, որ Թաղեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների
մասին պատմվող վրուցները շատ ավելի հին են, քան կարծում է Ստ. Մալխաս-
յանը, և հատուկ նպատակ ունեն հնացնել հայոց եկեղեցու սկզբնավորությունը,
կամ, ինչպես մենք ասել ենք բազմաթիվ անգամներ՝ առաքելական սկզբնավո-
րություն ընծայել հայոց եկեղեցուն. մի սովորություն, որ հատուկ է ընդհան-
րապես գրեթե բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներին:

«Աթոռ սրբոյ առաքելոյն Թադևոսի» անվանում²¹, այսպէս միանգամայն պարզ կլինի, որ Մալխասյանի կառուցվածքից քար քարի վրա շմնաց և այն պետք է՝ Մալխասյանի իրեն խոսքերով ասած՝ բացելիքաց դեն շարտել իբրև մի բոլորովին անհիմն և ոչնչով չապացուցված անտեղի ենթադրութիւն:

Ձ. Վեցեռուդ խնդիրը վերաբերում է Վրաց Արսեն Սափարացի կաթողիկոսին և նրա տված վկայութուններին: Ի՞նչպիսի հեղինակ է նա և կարելի՞ է արդյոք հալածաւ ընծայել նրա տված տեղեկութիւններին: Մինչդեռ վրաց գրականութեան պատմութեան մասնագետները այդ հեղինակի գրվածքի մեջ բաղմամբով հակասութիւններ ու անհարկութիւններ են մատնանշում և այնքան էլ վստահելի չեն գտնում՝ «կողմնադաշնութեամբ ու դավանական ատելութեամբ թելադրված և տողորված» համարելով այն²², մեր բանասերներից մեկը՝ դարձյալ նույն Ստ. Մալխասյանը՝ բոլորովին անբնագատարար վերաբերվելով Արսեն Սափարացուն՝ նրա վկայութեանը շատ մեծ նշանակութիւն է վերագրում և գտնում է, որ այն լիակատար արժեք ունի, որովհետև նախ՝ նա լավատեղյակ է այս ժամանակաշրջանի (ուրեմն հինգերորդ դարի երկրորդ կեսի) հայոց անցքերին. երկրորդ՝ բաց է անում գաղտնիք Մովսէս Խոբեանցու անունով կեղծված քղբի, ցույց տալով կեղծողների անունները (Կոմիտաս և Հովհան Մայրադոմեցի), կեղծելու նպատակն ու ժամանակը, որ «քանկագին նորութիւն է», և երրորդ՝ հիշում է մի խումբ հակոբիկ ասորիների, որոնք ուղարկված են եղել Հայաստան՝ քաղկեդոնականութեան դեմ մաքառելու համար, որ Մալխասյանի համար նույնպէս քանկագին նորութիւն է՝ բացահայտ անախրոնիզմ լինելով հանդերձ²³:

Քննենք, ուրեմն, այս հարցերը հենց Մալխասյանի նշած տեսանկյուններով:

Առաջին, ոչ մի դեպքում չի կարելի հայոց հինգերորդ դարի երկրորդ կեսի գործերին լավատեղյակ անվանել մի հեղինակի, որ չգիտէ նույնիսկ, թե Պարսից Պերոյ թագավորի ժամանակ (458—484) ով էր հայոց կաթողիկոսը և այդ կապակցութեամբ ներսես Բ.-ի անունն է տալիս (547/48-ից մինչև 555/56), սակայն նրան

21 Մովսէս Խոբեանցի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլուխ 91, հմմտ. գիրք Բ, գլուխ 34:

22 Զավախիշլիլի, Կեկելիձե և Լ. Մելիքսեք-Յեկ. հմմտ. հատկապէս Լ. Մելիքսեք-Յեկի «Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին» գիրքը, Նրեան, 1934, էջ 27—34 և 48, ծանոթ. 7 և 11:

23 Բոլոր ընդգծումներն իմն են—Ն. Տ.—Միւն.:

մեկ վեցերորդ դարի կեսերից փոխադրում է հինգերորդ դարի վերջերը, մեկ էլ հանկարծ ժամանակակից է դարձնում Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին (յոթերորդ դարի սկիզբը)՝ համարելով Աբրահամ կաթողիկոսի նախորդը, միաժամանակ և իրար է խառնում 150 տարվա ընթացքում կատարված բոլոր իրողությունները և անտանելի խառնաշփոթ ստեղծում: Այդպիսի պատմիչին ոչ մի դեպքում չի կարելի ո՛չ միայն «լավատեղյակ» անվանել, այլ պեսք է շեշտել, որ նա անվատահելի է միանգամայն, որ նրա ասածների: որեւէ լուրջ արժեք վերագրելը խնդիրներին անքննադատորեն մոտենալու ապացույց կլինե՞ր միայն²⁴:

Երկրորդ, ոչ մի արժեք չի կարող ունենալ այդպիսի անտեղյակ պատմիչի ասածը նաև Կոմիտասի և Հովհան Մայրապոմեցու կատարած գործերի և իրր Մովսես Խորենացու անունով թուղթ կեղծած լինելու մասին: Առհասարակ անտեղի է այդ աննշանակ Թղթի շուրջը Ստ. Մալխասյանցի բարձրացրած ամբողջ աղմուկը: Այդ Թուղթը բնավ կեղծիք չէ, թեև Խորենացուն էլ չի կարող լինել, ինչպես նրա լեզվից դատելով ապացուցել է Մալխասյանը, այլ, ինչպես մենք ենթադրել էինք մեր նախորդ հոդվածում, այն պատկանում է մի ուրիշ Մովսեսի: Այդ հոդվածում մենք ասել էինք՝ «Մեզ թվում է, թե ինչ-որ մի սխալ կա այդ Թղթի վերնագրի մեջ: Գուցե մի այլ Մովսես կալիսկոպոսի գրած Թուղթը հետագայում ստացել է Խորենացու անունը»: Մալխասյանն ինքն էլ Խորենացու մասին գրած իր գրքում կասկածելի է համարում Թղթի վերնագրում «Խորենացի» բառը: Բացի այդ՝ մեր շատ ձեռագրերում իրոք «Խորենացի» բառը չկա այդ Թղթի վերնագրում: Արդեն Արշակ Տեր-Միքելյանը հիշյալ Թղթին հանդիպել է էջմիածնի ձեռագրերում առանց «Խորենացի» անվան²⁵, Վերջերս պետական Ձեռագրատան (Մատենադարանի) գրչագրերն աչքի անցկացնելիս շատ ձեռագրերում, օրինակ № 3062 ձեռագրում, էջ 177 մենք այդ Թղթին հանդիպեցինք դարձյալ առանց «Խորենացի» հավելվածին: Առհասարակ տարօրինակ է Թղթի վերնագիրը. «Երանելի Մեծի քերդողահաւրն Մովսեսի Խորենացի, կալիսկոպոսի»: Իսկուպես պետք է լինե՞ր կամ «Երանելի Մեծի քերդողահաւրն Մովսեսի Խորենացու» կամ «Երանելի Մեծի քերդողահաւրն Մովսեսի կալիսկո-

²⁴ Մ. Արեղյանն էս, քննելով Արսեն Սափարացու տված տեղեկությունները՝ գտնում է, որ դրանք ստույգ չեն և այդ հեղինակը «վայրիվիրո ծանոթություններ ունի իր գրածի մասին». տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայոց զրականության պատմություն, հատ. 1, էջ 619—621:

²⁵ Տե՛ս Սամսել Անեցի, հրատ. Ա. Տեր-Միքելյանի, էջ 255:

պոսի»: Այս ամենը խոսում է իմ արած ենթադրության օգտին, այն է՝ սկզբնապես Թուղթը գրել է Մովսես անունով մի եպիսկոպոս, գուցե VII դարում ապրող Սյունեցի Մովսես Բերթողհայր²⁶, որ ապա հետագայում քերթողահայր մականվան պատճառով առիթ է տվել մեկին լուսանցքում «Խորհնացի» բացատրությունը վրան ավելացնելու (որ հետո մտել է թղթի վերնագրի մեջ), որովհետև իսկական քերթողահայր մեր մեջ համարվել է գրեթե միշտ Մովսես Խորհնացին²⁷: Այսպիսով, եթե մեջտեղում կեղծիք կա, ապա այդ վերաբերում է միայն «Թղթի» վերնագրին, մանավանդ որ, ինչպես ասացինք, այդ Թուղթը բովանդակությանը խիստ աննշանակ է և այդպիսի Թուղթ կեղծելու ոչ մի կարիք չկար:

Իսկ Կոմիտաս կաթողիկոսին և Հովհան Մալբաղումեցուն կեղծարարության մեջ մեղադրելը անհիմն է և ոչնչով չապացուցված: Մ. Արեղյանը ասում է. «Այդ ի՞նչպես կարողացան նրանք կեղծիք անել» (ընդամենը մի դար հետո և «հավատացնել ամբողջ երկիրն հայոց», «հայ ժողովրդին խաբել»,—ինչպես ասում է Արսեն Սափարացին,—որ իրենց ժամանակակիցները, գոնե Մալբաղումեցու հակառակորդները չիմացան, իսկ IX դարի մի վրացի կաթողիկոս իմացավ այդ: Եվ առհասարակ էլ պետք է նկատի ունենալ, որ քերթողահայր Մովսեսի Թուղթը «մեկնաբանություն» չէ ո՛չ Տիմոթևոս Կուղի և ո՛չ ուրիշ սրե՛: մեկի գրվածքի, որ VII դարում Տիմոթևոս Կուղի անունը փոխելու ոչ մի հիմք չկար, որ նրա գրվածքը հենց նրա անունով էլ մնացել է մինչև մեր օրերը և հայոց գրականության մեջ հենց նրա անունով էլ օգտագործված է (տե՛ս «Գիրք թղթոց» և «Կնիք հաւատոյ»)²⁸:

²⁶ Տե՛ս Հ. Գ. Զարհանալյան, Հայկական հին գիրության պատմություն, Վենետիկ, 1897, էջ 472: Զարհանալյանն ասում է, որ VII դարու Մովսես Սյունեցին կոչվել է քերթող և քերթողահայր, սակայն, դժբախտաբար չի հիշատակում իր աղբյուրը: Հմմտ. նաև Հ. Մ. Չամչյան, Պատմություն Հայոց, հատ. I, էջ 367 «մինչ կոչիլ նմա քերթող քաշ, և յոմանց անվանիլ քերթողահայր»: Ինչպես երևում է, Չամչյանն է Զարհանալյանի աղբյուրը:

²⁷ Ի միջի ալլոց՝ այս Թուղթը վավերական է համարում և Մովսես Խորհնացուն վերագրում Մ. Արեղյանը, որով և Մովսես Խորհնացին, նրա կարծիքով, դուրս է գալիս միաբնակ և դրով քաղկեդոնականության դեմ պայքարող: Տե՛ս Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 358—359: Սակայն նրա այդ կարծիքի հետ, ինչպես վերևում ասացինք, անկարելի է համաձայնել:

²⁸ Մովսես քերթողահոր Թուղթը (Արսեն Սափարացու խոսքերով) «մեկնաբանություն» համարելու և Տիմոթևոս Կուղի և նրա նմանների անունը ջնջված լինելու անհեթեթական մասին ընդհանրապես տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, հատկապես էջ 619—621:

Երրորդ, շատ ուշագրավ է նաև մի այլ հանդամանք: Մինչդեռ Արսեն Սափարացու խոսքերից Մալխասյանը հղրակացնում է, թե քաղկեդոնական Սափարացին հորենացուն էլ իրեն նման քաղկեդոնական ուղղափառ է համարում, այդ նույն խոսքերի հիման վրա վրացի լրջմիտ գիտնական Ի. Վ. Աբուլաձեն հնարավոր չի գտնում ապացուցելու հորենացու քաղկեդոնական լինելը: Ընդհակառակը, Արսեն Սափարացու այն խոսքերից, թե «ինքը Մովսես Քերթովը նախազգուշացրեց նրանց կործանումը, բայց նրան էլ չլսեցին»²⁹, կարելի է, նրա կարծիքով, այն հղրակացության գալ միայն, թե հորենացին միաբնակ է եղել. որովհետև միայն այդ դեպքում միտք կունենար առել, որ հայերը իրենց վարդապետին էլ չլսեցին: Եթե հորենացին քաղկեդոնական էր, ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ նրան չէին լսի³⁰:

Զորրորդ, վերջին «թանկագին նորությունը» «մի խումբ հալոբիկ-ասորիների Հայաստան ուղարկվելն է Պերոզ (458—484) թագավորի կողմից: Տեսնենք, թե այդ «նորությունը» ի՞նչ արժեք ունի և որքան է համապատասխանում իրականությանը: Բացարձակ անախրոնիզմն այստեղ ակնհեր է: Նախ, Պերոզ թագավորի օրով ո՛չ հալոբիկ-ասորիներ գոյություն ունեին, և ո՛չ էլ «հակոբիկ» հորջորջում կարող էր գոյություն ունենալ: Այդ անունն առաջացել է Հակոբ Բարադայ հայկոպոսի (543—578) անունից և գործածության մեջ է մտել Պերոզից շուրջ 100 տարի հետո, VI դարի երկրորդ կեսից սկսած: Երկրորդ, խառնիխուռն հիշատակված 9 հոգուց՝ Տիմոթեոս Կուլը, Փիլոքսենոս Նարուկեցին, Հուլիանոս Հալիկադնասցին, Պետրոս Թափիշը և Սևերոս Անտիոքացին բոլորն էլ Հակոբ Բարադայից առաջ են ապրել և մեր ունեցած տեղեկություններով երբեք Հայաստանում չեն եղել: Մնում են երեքը (9 թիվը լրացված է Փիլոքսենոսի անունը կրկնելով). դրանցից մեկը Սիմեոն «չարամիտն» է, որին եթե նույնացնենք Սիմեոն Բեթ-Արշամացու հետ, Հայաստան եկած կլինի և իրոք եկել է VI դարի սկզբին Բարգան կաթողիկոսի օրով և նույնպես ոչ մի կապ

²⁹ Լ. Մելիքսե-Քել, վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 41:

³⁰ Ի. Վ. Աբուլաձե, Հայ-վրացական դրական կապերը IX—X դարերում, Թբիլիսի, 1944, էջ 078—079 (վրացերեն): Շնորհակալություն եմ հայտնում Աբուլաձեին, որ հնարավորություն տվեց օգտվելու իր աշխատությունից և Ա. Մուրվալյանին, որ ինձ համար վրացերենից հայերեն թարգմանեց համապատասխան հատվածը:

շունի հակոբիկության հետ: Վերջինը հայոց ներսես Բ. կաթողիկոսի կողմից եպիսկոպոս ձեռնադրված հայտնի Աբդիշուն է, որը թեև ապրել ու գործել է իբրև Սեբրյան հակոբիկ Հակոբ Բարադայի ժամանակակից անձնավորություն, բայց լինելով Հուլիանոս Հալիպոլիսացու դավանության հետևող, հակառակ է եղել նրան, ուստի և փոխանակ Հակոբ Բարադայից ձեռնադրություն ստանալու՝ զիմել է Հայոց ներսես Բ. կաթողիկոսին իբրև իր դավանակցի, որը և նրան իրոք ասորիների եպիսկոպոս է ձեռնադրել³¹: Ուրեմն, այս վերջինն էլ հակոբիկ չէ: Ո՞րն է հապա Արսեն Սափարացու տված «թանկագին» տեղեկությունը: Այն միայն, որ գուցե Հակոբ Բարադայը ի՞նքը եկել է Հայաստան: Բայց այդ մասին մենք որոշակի գիտենք արդեն Հակոբ Բարադայի ժամանակակից և նրա կենսագիր Հովհաննես Եփեսացուց³², և Արսեն Սափարացին այս հարցում էլ բացի խառնաշփոթությունից ոչինչ չի ավելացնում:

Այսպիսով, բոլոր հարցերի մանրամասն քննությունը ցույց տվեց, որ Արսեն Սափարացու տված տեղեկությունները բոլորովին չեն արդարանում ստույգ պատմության լույսի տակ, և նա ո՛չ միայն լավատեղյակ չէ իր պատմած անցքերին, այլ շատ «վաշ-րիվերո ծանոթություն» ունի, միանգամայն անստույգ տեղեկություններ է հաղորդում, լի է անախրոնիզմներով և ուղղակի զբր-պարտում է Կոմիտաս կաթողիկոսին և Հովհան Մայրապոսեցուն իբրև կեղծարարների:

Այս առթիվ այն էլ պետք է նկատի ունենալ, որ բոլորովին հիմնավորված չէ նաև Ստ. Մալխասյանի այն պնդումը, թե «անկարելի է, որ Վրաց Արսեն կաթողիկոսը մի շարափառ վարդապետի (խոսքը Մովսես Խորենացու մասին է) կեղծելով ուղղափառ դարձներ»: Մալխասյանը մոռանում է, որ մինչև այսօր էլ Մխիթարյանները նույնիսկ Հովհան Օձնեցուն (ուրիշների մասին էլ չեմ խոսում) նույնպիսի հիմունքներով քաղկեղոնական են համարում և իրենց դավանակից: Ի՞նչ արժե միայն այն, որ Վենետիկի Մխիթարյան հայտնի բանասեր Բարսեղ Սարգսյանը 1899 թվականին,

³¹ Վերջին երկու անձերի՝ Սիմեոն Բեթ-Արշամացու և Աբդիշույի մասին մանրամասն տե՛ս Ն. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 76—78, 82, 91 և 94—113: .

³² Land, Anecdota syriaca II, Lugduni Batavorum, 1868, էջ 369, «Պատմություն Ուռհայի եպիսկոպոս սուրբ Մար-Հակոբի մասին» հատվածի մեջ, էջ 364 շար.: Հմմտ. մեք Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջ 133—134:

իրբ իր կարգացածի հիման վրա պնդում էր, թե Ասսեմանին ապացուցել է, որ «Փիլոքսենոսը ուղղափառություն (իմա՝ կաթոլիկություն) կվարդապետեալ և բաղմիցս կդատապարտեալ» մանիքեությունը, նեստորականությունը, երևութականությունն ու եվտիքականությունը, այնինչ իրոք Ասսեմանին Փիլոքսենոսի մասին ասում է՝ «ամենապիղծ հերետիկոս, ամենաանարգ մարդ, աստծու եկեղեցին ըստ ամենայնի վայրենի կերպով քանդել աշխատող»³³։ Եթե այսպիսի «թյուրիմացություն» հնարավոր է տալագիր գրքերի և հրակայական մատենադարանների դարում, երբ հնարավոր է ամեն ինչ ստուգել, էլ ո՞ւր կմնա Արսեն Սափարացին, որ ամեն ինչ երևի միայն ի լրո գիտե, խորենացու որևէ գրվածք ձեռին չի ունեցել և, ինչպես տեսանք, իր ունեցած տեղեկություններն էլ չի կարողացել կարգավորել, այլ բոլորն իրար է խառնել և անհեթեթ շփոթ ստեղծել։

Մալխասյանը տարակուսանք է հայտնել նաև այն մասին, թե ինչու եմ ես ասել, որ եթե խորենացու քաղկեդոնական լինելը ապացուցվի, դրանով կխորտակվի Մալխասյանի այնքան խնամքով կառուցված ամբողջ շենքը խորենացու 5-րդ դարի երկրորդ կեսի մատենագիր լինելու մասին և հարկ կլինի խորենացուն իր տեղից խախտել և կրկին տանել 7-րդ դարի մոտերքը։ Թեև իմ ասածի իմաստը պարզ է, բայց մի երկու խոսքով դրա վրա էլ կանգ առնենք։ Բանն այն է, որ բուն քաղկեդոնական վեճերը Հայաստանում սկիզբն են առնում 6-րդ դարի երկրորդ կեսին և ավել ևս զորանում 7-րդ դարում՝ պատճառ դառնալով վրաց բաժանման հայոց եկեղեցուց։ Այս տեսակետից երբեք չի կարելի պատահական համարել այն հանգամանքը, որ միայն 6-րդ դարի երկրորդ կեսից, ավելի որոշակի 7-րդ դարի սկզբից ենք մենք նշաններ և հիշատակություններ գտնում Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառության» հայերեն թարգմանության։ Ծիշտ է, Գ. Տեր-Մկրտչյանը՝ Տիմոթեոս Կուղի մեջ պահված մի պատահական թվականի վրա հիմնված՝ փորձել է ապացուցել, որ Տիմոթեոս Կուղի գրվածքը թարգմանվել է 481—484 քառամյակի ընթացքում, և նրա այդ կարծիքին միա-

³³ Տե՛ս մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիներին հետ, էջմիածին, 1908, էջ 306—307. հմտ. Ասսեմանի Bibliotheca Orientalis, հատ. II, էջ 11, 12 և 18։

ցել է Կարապետ Եղիսկոպոս Տեր-Մկրտչանը, ակադ. Մալխասյանը և ակադ. Մ. Արեղյանը, բայց չնայած այդ փայլուն համաստեղությունը՝ պետք է ասենք, որ Տիմոթեոսի թարգմանությունը 5-րդ դարի երկրորդ կեսը փոխադրելը բաղմամբիվ անլուծելի հարցեր է առաջացնում, որոնց լուծելու փորձերը համոզիչ չեն, և մենք մնում ենք Տիմոթեոսի «Հակաճառություն» հրատարակության առթիվ մեր դրած առաջաբանում արտահայտված այն կարծիքին, որ Տիմոթեոսը թարգմանված է 6-րդ դարի կեսերին, և մեր այս կարծիքը մի շատ հաջող ու սրամիտ ուղղումով ավելի ևս հաստատել է ակադ. Հ. Մանանդյանը (տե՛ս նրա «Հունաբան դպրոցը», «Հանդես Ամսօրյա», 1926, էջ 442): Փոքր ինչ այլ կերպով, բայց դարձյալ 6-րդ դարի վերջի կամ 7-րդ դարի սկզբի թարգմանություն է համարում «Հակաճառությունը» նաև Ն. Ալիքյանը:

Արդ, քանի որ քաղկեդոնականության շուրջը վեճերը Հայաստանում սկսվել են, անկասկած, 6-րդ դարի կեսերին, և մինչև այժմ ոչ ոքի չի հաջողվել այդպիսի վեճերի գոյություն հաստատել Հայաստանում 6-րդ դարի երկրորդ կեսից առաջ, սույն ուրեմն, եթե խորենացին էլ, ըստ Մալխասյանի մասնակցել է այդ վեճերին, բնականաբար նա պետք է ուշ ժամանակի դործիչ լինի և ոչ մի այլ կապ չի կարող ունենալ Ղազար Փարպեցու հիշած Մովսես Փիլիսոփոսի հետ, բացի անվան նույնությունից:

Ահա այս նկատառումներով ենք մենք մեր նախորդ հոդվածում ասել, թե Մալխասյանն ինքն այժմ մի այնպիսի նորահնար առասպել է ստեղծել խորենացու շուրջը, որն ընդունակ է խորտակելու նրա այնքան խնամքով կառուցած շինքը և խորենացուն կրկին տեղափոխելու 7-րդ դարի մոտերքը:

Է. Մնում է մեզ մի փոքր էլ կանգ առնել վերջին հարցի վրա — Ի՞նչ կերպարանք կստանառ պատմական զարգացումը հայերի մեջ, երբ նրանք ընդունած լինեին քաղկեդոնականությունը: Կաթոլիկները և նրանց համամիտները մտածում են այն ուղղությամբ, թե հայերը մեծամեծ օգուտներ պիտի ստանային, եթե ընդունեին Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, մինչդեռ հակաքաղկեդոնականությունը խիստ աղետաբեր է եղել հայ ժողովրդի համար: Այդպիսիները ասում են մոտավորապես հետևյալը. Քաղկեդոնի ժողովի դավանությունն ընդունելը իբր «ուչ մի կերպով չէր սպառնում հայոց ազգային եկեղեցու գոյությանը. սա կշարունակեր մնալ ինքնագլուխ և անկախ՝ ինչպես մնացել էր առաջին երեք տիեզերական ժողովներն ընդունած ժամանակ... մինչդեռ հակաքաղկեդո-

նականության հաղթանակը Հայաստանում խիստ աղետալի եղաւ հայերի համար. նա ո՛չ միայն բաժանեց Հայաստանից Վրաստանը, ո՛չ միայն թշնամություն ձգեց հույների և հայերի միջև, այլև հալածանքներով ու նզովքներով իրենից վանեց հայ քաղկեղոնականներին, պատճառ դարձաւ, որ վերջիններս հետզհետե օտարանան իրենց համար խորթացած հայերից և հետզհետե, ամբողջ գավառներով, միխլոնաւոր ժողովուրդներով կորցնեն հայությունը, վրացի, հույն և ասորի դառնան» (Ստ. Մալխասյան): Ուշագրութեան արժանի է այս մտածողութեան մեջ այն, որ, ուրեմն, երկակայական աղետից խուսափելու համար հայ հակաքաղկեղոնական ժողովրդի հակայական մեծամասնությունը պետք է իր դավանությունը փոխեր և գնար փոքրամասնութեան հետեից:

Ի՞նչ կարելի է ասել «պատմա-փիլիսոփայական» այսպիսի դատողութեանների մասին:

Ամենից առաջ այն, որ այդպիսի մտածողութեանը իրական պատմական դարգացումը մի կողմ թողած՝ ընկնում է երազանքների, ցնորքների ետեից: Ո՞վ կարող է իմանալ, թե ի՞նչ ուղղութեամբ կընթանար հայ ժողովրդի պատմական դարգացումը, եթե հայերը V դարի երկրորդ կեսին ընդունեին քաղկեղոնականութեանը, և իմաստ ունի՝ արդո՞ք այդպիսի հարցեր գնելը: Պատմութեանը ցնորքների և երազանքների ամիսի կամ պակաս հավանականութեամբ չի զբաղվում, այլ իրական եղելութեանների ծագման ու դարգացման պատճառներն ու ընթացքը նկարագրելով ո՞ր բացատրելով: Իսկ պատմական անժխտելի և հաստատուն իրողութեանն այն է, որ հայերը սկզբից եւթ և մինչև վերջը մերժել են քաղկեղոնականութեանը, նրա մեջ մահացու վտանգ են տեսել իրենց եկեղեցու ինքնուրույն և անկախ դարգացման և նույնիսկ հայ ազգի ֆիզիկական գոյութեան պահպանման համար:

Երկրորդ, այդ հակապատմական սխալ հայեցակետի հիմքն այն է, որ այստեղ Քաղկեդոնի մերժումը վերագրվում է բացառապէս հայ «խաւորամիտ» հոգևորականութեան մոլեռանդ դործունեութեանը, որոնք «խաբել են» ամբողջ հայ ժողովրդին, մոլորեցրել են նրան և այդպիսով զրկել այն գերագույն բարեքննից, որ նա պիտի վայելեր, եթե ընդունած լիներ քաղկեղոնականութեանը: Այդպիս մտածողները մոռանում են կամ չեն ուզում ընդունել, որ պատմական դեպքերն ու առհասարակ պատմական դարգացումն իրենց սեփական ներքին տրամաբանութեանն ունեն: Տվյալ դեպքում՝ քաղկեղոնականութեան մերժումը խնդրի բուն

էությունից բխող ստիպողական անհրաժեշտությունն է եղել՝ հայ ժողովրդի և հայոց եկեղեցու ինքնուրույն գոյությունը պահպանելու համար և, ինչպես մենք շեշտել ենք այլուր, հայերը հենց այդ պատճառով էլ Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ են բռնել տղգային անկախ եկեղեցու ուղին: Այդպիսի աղգային անկախ եկեղեցու հիմքը դնողներն եղել են հենց Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց ավագ ու կրտսեր աշակերտները, ուրեմն նաև Ստ. Մալխասյանի կողմից քաղկեդոնական հայտարարված Մովսես Խորենացին և իր ընկերակիցները. գուցե հենց այդ պատճառով էլ հայերն անսասան կառչած են մնացել աղգային անկախ եկեղեցու գաղափարին դարեր շարունակ և չեն համաձայնել այն որևէ երազական խաբուսիկ բարիքի հետ փոխելու³⁴:

³⁴ Հայոց եկեղեցու ուրույն աղգային զարգացման մասին տե՛ս նաև մեր «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածը, «Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Գիտ. ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1942, № 2, էջ 73—74, որտեղ մենք աշխատել ենք այսպես, որ խոշոր պատրիարքությունների (Հռոմ, Ալեքսանդրիա, Կոստանդնուպոլիս) տիրակալական հավակնությունների ու մրցությունների մեջ համահարթվելու և ոչնչանալու վտանգ էին տեսնում ավելի մանր եկեղեցական միավորումները, որոնք այն ժամանակվա պայմաններում միայն մի միջոց ունեին դիմադրավելու սպառնացող վտանգին: Այդ միջոցը աղգային ինքնուրույն ու անկախ եկեղեցի կազմելն էր, և մենք տեսնում ենք, որ եզրպատական, ասորական և հայկական եկեղեցիները հենց այդ ճանապարհն են բռնում Քաղկեդոնի ժողովից ղեկ շատ առաջ: Հայոց եկեղեցու վերաբերմամբ պետք է առանձնապես շեշտել նաև այն, որ նա ուրիշ ոչ մի ընտրություն չունի, բացի աղգային ինքնուրույն շավղով վնալը, որովհետև հունական կուլտուրային լիովին ենթարկվելը այն անխուսափելի հետևանքը կունենար, որ Պարսից պետությունը մեշտեղից բռնորովին կշնչեր թե հայոց եկեղեցին և թե հայոց ազգը: Ո՛չ Սահակն ու Մեսրոպը, ո՛չ Մովսես Խորենացին կամ նրանց աշակերտներից որևէ մեկը չէին կարող, այդ իսկ պատճառով, սպառնացող վտանգը շտեմել և դավանական անհասկանալի և մոլեռանդ բանաձևերին ղոհել իրենց եկեղեցին և ազդությունը: Հմմտ. նաև Н. Марр, Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Петербург, 1905, էջ 4—5, որտեղ նույնպես խոսվում է Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն զարգացման մասին Քաղկեդոնի ժողովից առաջ: Այս առթիվ ևս Մալխասյանը չի կարողացել ճշմարտությունը պահպանել և իմ հասցեին մեղադրանք է ուղղում, թե իբրև թաքցրել եմ Մառի այն տեսությունները, որոնք նույնատիպ են Մալխասյանի համար և այդ միջոցով կամեցել եմ Մառին ինձ կողմնակից դուրս բերել՝ հեղաշրջելով Մառի աշխատության ամբողջ կառուցվածքը: Այս կապակցությամբ նա խոսում է նույնիսկ զրական էթիկայի մասին:

Ես պետք է ասեմ, որ այս հարցում Մալխասյանի վարմունքն ուղղակի անթույլատրելի է հենց իր հիշատակած զրական էթիկայի տեսակետից: Ես Մառի հիշյալ աշխատության մասին ընդհանրապես չեմ խոսել, ուրեմն և խոսք չի կա-

Այնուհետև, եթե ընդունենք Ստ. Մալխասյանի «Հայոց խա-
վարամիտ հոգևորականության» ամբողջ հայ ժողովրդին «խա-
բելու և մոլորեցնելու» տեսությունը, ապա դուրս կգա, որ հայոց
եկեղեցու ամենանշանավոր ղեկավարները, ինչպիսիք են, օրինա-
կի համար ասենք Բաբգին, Ներսես Բ., Կոմիտաս, Հովհան Օձնե-
ցի, Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսները և այլ բազմաթիվ հայ
վարդապետներ, լուի խավարամիտ և մոլեռանդ հոգևորականներ են
հղել, որոնք խաբել և մոլորեցրել են դարեր շարունակ ամբողջ հայ
ժողովրդին: Սա բոլորովին անհիմն և բացարձակ զրպարտություն
կլինե՞ր հիշված եկեղեցական գործիչներին և անարդանք ամբողջ
հայ ժողովրդի հասցեին:

բող լինել այն մասին, թե հեղաշրջել եմ Մառի աշխատության ամբողջ կառույ-
վածքը, փաստորեն Մալխասյանն է խեղաթյուրել իմ մտքերը և ինձ այնպիսի
բաներ վերագրել, որ իմ մտքով երբեք չէին կարող անցնել: Ի՞նչպես կարող էի
ես, ուշադրությամբ կարդացած լինելով Մառի դիրքը, նրան իմ կողմնակիցը
դուրս բերել, քանի որ Մառը այդ գրքում ուսումնասիրում է ո՛չ թե մեզ հետա-
քըրքրող դարաշրջանը, 5-րդ դարի երկրորդ կեսը, այլ հետագա ժամանակները
սկսած 8-րդ դարից: Ես բերել եմ Մառի հիշյալ գրքից միայն 2 վկայություն,
բառա-ի մեջբերում—մեկն այն մասին, որ Հայոց եկեղեցին սկսել է ազգային
դարդացման ուղին բռնել Քաղկեդոնի ժողովից առաջ, մյուսն այն մասին, որ
«Քաղկեդոնականների քրիստոսաբանությունը իհարկե շատ մոտ է նեստորակա-
նությանը»: Ուրիշ ոչ մի ուղղությամբ և ոչ մի իմաստով ես Մառին չեմ օգտա-
գործել և չէի էլ կարող օգտագործել որովհետև, ինչպես ասացի, Մառը գրում է
հետագա և ո՛չ թե մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանի մասին: Իսկ ի՞նչպես է
վարվում Մալխասյանը: Նա առանց որևէ վերապահության գրում է. «Մառը հու-
նական խմբի հայ քաղկեդոնականների հարցի ուղիղ լուծման հետ է կապում
Մովսես Խորենացու անձի վերաբերյալ հարցը: Ն. Մառի այս ակնարկությունը շատ
պարզ է, և եթե նա Խորենացուն ուղղակի հունական խմբի հայ քաղկեդոնական
չի կոչում, սա, իմ կարծիքով, հետևանք է նրա փափկանկատության» (էջ 33):
Դուրս է եկել, որ Մառը համաձայն է Մալխասյանի հետ և երբ նա «Խորենացուն»
ուղղակի հունական խմբի հայ քաղկեդոնական չի կոչում», այդ նրանից է, որ
«նա պարզապես չի կամեցել վերափոխել հայերի և մանավանդ հայ հոգևորակա-
նության նեղ զգացմունքը: Սակայն մենք պետք է ասենք, որ երկու գիտնական-
ների համաձայնության մեջ մի քանիշան տարբերություն» կա: Մինչդեռ Մալխաս-
յանը Խորենացու մասին խոսում է իբրև 5-րդ դարի երկրորդ կեսի ակնավոր
գործիչի մասին, Մառը իր հիշյալ գրքում, էջ 50, Խորենացու Հայոց պատմու-
թյունը համարում է 8-րդ դարում կամ էլ ավելի ուշ ժամանակի գործ. այս բանը
ուրաղ է Մառի ասածներից Օրբելյանների և Մամիկոնյանների շինական ծագման
գրությունների մասին (Խորեն. Բ, 81): Արդ, ո՞վ է մեզնից Մառի մտքերն ազավա-
րողը:

«Փափկականկատության» խնդրի մասին մենք չենք խոսում, որովհետև դրանք
դատարկ ու բովանդակությունից բոլորովին զուրկ ենթադրություններ են: Մառն

Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մի անգամ էլ ուշադրություն հրավիրել այն հանգամանքի վրա, որ եթե հայերը քաղկեդոնականությունն ընդունեին, այսինքն՝ որոշակի շեշտեին իրենց դավանական միությունը Բյուզանդական կայսրության հետ, այդ դեպքում Պարսից պետության քաղաքականությունը բոլորովին այլ կլիներ հայոց եկեղեցու և հայ ժողովրդի վերաբերմամբ: Պատահական հո չէ*, որ Պարսից պետության մեջ չի կարելի ցույց տալ ոչ մի քաղկեդոնական համայնք: Պարսից պետական քաղաքականությունը կարող էր հանդուրժել և իրոք հանդուրժել է քաղկեդոնականության (=Բյուզանդական կայսրության) կողմից հալածված նեստորականների, հետագայում նաև միաբնակների, դոցությունը իր պետության սահմաններում, բայց երբեք չէր կարող հանդուրժել և չի հանդուրժել Բյուզանդական կայսրության պետական կրոնի կերպարանք ստացած քաղկեդոնականության դոցությունը Պարսկաստանում: Բացի Պարսից պետության ընդհանուր թուլացումից՝ ի միջի այլոց նաև սրանով պետք է բացատրել, որ Պարսից պետությունը V դարի երկրորդ կեսին, 484 թվականից, սկսեց հանդուրժամիտ քաղաքականություն վարել հայերի վերաբերմամբ, քրիստոնեության հալածանքները դադարեցրեց և Վահան Մամիկոնյանին էլ մարզպան կարգեց Հայաստանում: Եթե հայերը քաղկեդոնականությունն ընդունած լինեին, այսինքն՝ լիովին միանային Բյուզանդիոնի հետ, պարսիկները երբեք հիմք չէին ունենա փոխելու իրենց քաղաքականությունը նրանց վերաբերմամբ:

Երրորդ, հիմնովին սխալ է խնդիրն այնպես պատկերացնել, թե ամբողջ հայ ազգը դարեր շարունակ մոլորված ու սխալված է

ինքը բացատրում է, թե ինչու կարևոր չի համարում իր առաջադրած հարցի (հետագա դարերի պատմության) պարզարանման համար խոսել քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության ծագման մասին Հայաստանում:

Ի դեպ՝ թե ո՞րքան ուշադիր է Մալխասյանը դեպի իր կարգացած հեղինակները, երևում է նաև այն հանգամանքից, որ Մառը (էջ 4) հաստատում է, որ Անանուի, ինչպես և Մովսես Խորենացու համար աղբյուր է ծառայել նեստորական Մար Արա(ս) կաթողիկոսի (540—552) ժամանակագրությունը, որ գրված պետք է լինի 6-րդ դարի առաջին քառորդից հետո, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ, ըստ Մալխասյանի, Խորենացին վաղուց արդեն մեռած էր, իսկ Մալխասյանը հայտարարում է, որ Մառն իրեն կողմնակից է Խորենացու 5-րդ դարու երկրորդ կեսում քաղկեդոնական լինելու հարցում (հմտ. նաև Ն. Մառ, Арабское изъяснение из сирийской хроники Марибаса, СПб, 1902—Записки Вост. Отд. Импер. русск. археол. общ., т. XIV, էջ 081 և այլն):

եղել՝ մերժելով ու զլխովին վնասակար համարելով քաղկեդոնա-
 կանությունը, մինչդեռ քաղկեդոնականներն ու նրանց կողմնակից-
 ները գտել են պատմական ճշմարտությունը, այն է՝ հայերը շատ
 աղետներից կփրկվելին, եթե թողած լինեին իրենց «մոլեռանդու-
 թյունը» և դարձած լինեին քաղկեդոնական: Այս առթիվ բավա-
 կան է հիշեցնել բյուզանդական կայսրների հարաբերությունները
 հայերի հետ, նրանց ձեռնարկած միության փորձերը, որպեսզի
 ակնհայտնի լինի, որ հայ ժողովրդի բնավոր և քաղաքական գի-
 տակցությունը նրան չեն խաբել, երբ նա աշխատել է հեռու մնալ
 քաղկեդոնականությունից: Ի՞նչ է սովորեցնում մեզ թեկուզ միայն
 VI դարի հայկական ապստամբության պատմությունը: Հայերը՝
 նեղվելով պարսկական բռնություններից՝ երկրորդ Վարդան Մամի-
 կոնյանի առաջնորդությամբ ապստամբվում են պարսից պետու-
 թյան դեմ, սպանում են պարսիկ մարզպանին և անցնում հույների
 կողմը: Բայց հույն-պարսկական պատերազմների ընթացքում
 «քրիստոնյա-քաղկեդոնական» հույն զորքը այնպիսի բռնություն-
 ներ ու խժգոնություններ է գործում «ղաշնակից» և իր «օգնությանն
 ապավինած» հայոց երկրում, չնայելով որ Կոստանդնուպոլիս փա-
 խած Հայոց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները միամտորեն հաղորդ-
 վում էին քաղկեդոնական հույների հետ, որ հայ ժողովուրդը՝ վերջ-
 նականապես զգվելով հույներից՝ ավելի լավ է համարում նորից
 անցնել պարսիկների կողմը և մինչև վերջը հավատարիմ մնալ
 նրանց: Ի՞նչ են ապացուցում մեզ VII դարի դիպքերը, Հայաստա-
 նի հունական բաժնում Հովհան Ավանեցուն հակաթու կաթողիկոս
 նշանակելը և այլն: «Արարական զորքերը ավերել էին Այրարատ-
 յան աշխարհը, հասել մինչև Տայք, Վիրք և Աղվանք, կանգնել էին
 Կոստանդնուպոլսի դիմաց, ետ դարձել, և սպառնում էին նորից
 արշավել, անգամ այն ժամանակ հունաց իշխողները, փոխանակ
 երկրի դիմադրական ուժը զորացնելու, նոր ի նորո Քաղկեդոնի
 ժողովի խնդիրն էին հարուցում: Կոստանդ կայսրը (642—668) մեծ
 բանակով մտնում է Հայաստան, և կարծես ուրիշ բան չի գտնում
 անելու, բայց եթե դարձյալ Քաղկեդոնի խնդիրը հանել» (Մ. Սեդ-
 յան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 391—392)
 և Հայոց ներսև Շինող կաթողիկոսին ու եպիսկոպոսներին հար-
 կադրել, որ ընդունեն Քաղկեդոնի ժողովը:

Կարծում ենք՝ այսքանն էլ բավական է «քաղկեդոնականու-
 թյուն ընդունելուց» սպասվող բարիքներն ակնհայտնի կացուցանե-
 լու և ճիշտ դնահատելու համար:

Վերջապես, չորրորդ, քաղկեդոնականության կողմնակիցներն իրենք դեղեցկորեն նկարագրել են, թե ի՞նչ պետք է տեղի ունենար, եթե հայերը քաղկեդոնականություն ընդունեին: Սա. Մալխասյանն, օրինակ, ասում է՝ «Հայ քաղկեդոնականները... հետզհետե օտարացան իրենց համար խորթացած հայերից և հետզհետե ամբողջ գավառներով, միլիոնավոր ժողովուրդներով կորցրին հայությունը, վրացի, հույն և ասորի դարձան», ըստ որում այդ աղետների պատճառը իբր եղել են հայ հակաքաղկեդոնականները, որոնք հալածանքներով ու նդովքներով իրենցից վանել են հայ քաղկեդոնականներին:

Սակայն, թող ներվի մեզ այստեղ մի հարց առաջն՝ որ այդ «միլիոնավոր» հայ քաղկեդոնականները գտնվում էին Հայաստանի բյուզանդական բաժնում, որտեղ նրանք բաղձամարդ, հզոր և տիրապետող էին և վայելում էին բյուզանդական կայսրության հովանավորությունը: Այդ ո՞վ էր նրանց հալածում և ստիպում, որ կորցնեն ո՞չ միայն իրենց գավառները, այլ նաև ազգությունը: Մի՞թե պարզ չէ, որ եթե հալածող կար, այդ հալածողները ուժեղները պետք է լինեին, այսինքն՝ քաղկեդոնականները, և ոչ թե Հայաստանի բյուզանդական բաժնում եղած հակաքաղկեդոնական փոքրամասնությունը:

Հիշեցնենք նաև այն կարևոր փաստը, որ Հուստինիանոս կայսերն ու նրա հաջորդները անկախության ամեն մի նշույլ վերացրին բյուզանդական կամ «քաղկեդոնական» Հայաստանում և այդ երկիրը վերածեցին սոսկական բյուզանդական նահանգի, հետագայում ձուլելով նաև այնտեղի հայերին հույների հետ, ըստ որում այդ քաղաքականության մեջ էլ «հակաքաղկեդոնական հայերի հալածանքներն ու նդովքները» իհարկե ոչ մի դեր չէին կարող խաղալ:

Այնուհետև, ի՞նչու իրենց ազգությունը կորցրին Արծրունյաց վերջին թագավորների հետ միասին բյուզանդական պետության սահմանները գաղթած հարյուր-հազարավոր վասպուրականցի հայերը: Այստեղ է՛լ մեղավորը հայ հակաքաղկեդոնականներն էին: Թող հաճին հակառակ հայացք ունեցող մարդիկ ցույց տալու մեղ որևէ ինքնուրույն անկախ ազգային եկեղեցու գոյություն կաթոլիկ եկեղեցու շրջանակներում: Պետք է, վերջապես, հասկանալ, որ ո՞չ թե հակաքաղկեդոնականների հալածանքներն ու նդովքներն են բաղձաթիվ հայերի իրենց ազգային գոյությունը կորցնելու պատճառը, այլ կաթոլիկ եկեղեցու (և նրա նման եկեղեցիների) բուն

էությունից բխող այն տարամերժությունը, որ ասում է, թե բացարձակ ճշմարտությունը միայն կաթոլիկ եկեղեցու մեջ է, արտաքու կաթոլիկ եկեղեցու չիք փրկություն, և համահարթում է ամեն ինչ՝ ոչնչացնելով բոլոր ազգային առանձնահատկությունները:

Վաստ չի լինի հիշել նաև, որ հակառակորդներին բանադրելու կամ նղովելու «առաքինությունը» միայն հայերի հատկությունը չէ, այլ այն ավելի մեծ չափով և ավելի մեծ ուժով ու ազդեցությամբ գործադրել են հզոր բյուզանդացիները և նրանցից է՛լ ավելի հզոր կաթոլիկները:

ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ԳՐԱՐԱՐ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱԳՈՒՄՆ ՈՒ ԾԱՂԿՄԱՆ ՇՐՋԱՆՐ՝

Հինգերորդ դարի ամբողջ շարժումն ու հայոց գրականության ծագումն ու զարգացումն ըմբռնելու համար մենք պետք է մի փոքր հեռվից սկսենք:

Ամբողջ Առաջավոր Ասիայի կյանքի, Պարսից ու Բյուզանդական մեծ պետությունների փոխհարաբերությունների մեջ դարազրույթ կազմող մի դարձակետ է հանդիսանում 224/226 թվականը, երբ Պապակի որդի Արտաշիրը տիրեց Պարսկաստանին և հիմք դրեց այսպես կոչված Սասանյան պետության: Պարսից պատմության պարթևական դարաշրջանում որքան էլ ճնշված չէին ոչ պարսկական կրոնը և ոչ էլ անուշադրության էին մատնված պարսկական ազգային առանձնահատկությունները, որքան էլ բուն իրանում և հատկապես Պերսիսում զրադաշտական կրոնը մնացել էր ամբողջ ժողովրդի և պարթևական թագավորների կրոնը, բայց տեղն-հայտնի նկատվում էր, որ պարթևական թագավորներն առանձին իրանդ չէին ցուցաբերում պարսկական առանձնահատկությունների և կրոնի անադարտ պահպանման գործում և հունական քաղաքակրթությունը լայն հոսանքով մուտք էր գործում Պարսկաստան և նրան հարևան երկրները:

Այս դրությունը փոխվեց այն րոպեից, երբ Պարսկաստանի իշխանությունն անցավ Սասանյան հարստության ձեռքը: Արդեն այդ դինաստիայի հիմնադիրը պարզապես հենվում էր զրադաշտական հոգևորականության վրա և իր գործողություններով շեշտում էր, որ կրոնը նոր դերի մեջ է մտնելու նոր արապետության

¹ Զեկուցում, կարդացված 1945 թ. հունիսի 12-ին ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի նիստերի դահլիճում: Լույս է տեսել նույն ակադեմիայի հրատարակությամբ, Երևան, 1946, «Ոսկեդարի հայ գրականությունը» թյուրիմացություն առաջացնող վերնագրով:

օրով: Նրա կտրել տված դրամների վրա ակնբախ երևում են կրակի պաշտամունքի սիմվոլները և նա նույնիսկ իր արձանագրությունների մեջ հայտարարում է իրեն «Մազդայազն», այսինքն՝ ուղղափառ զրադաշտական: Սրա հետևանքով մեծ ազդեցություն է ձեռք բերում քրիստոնեական հոգևորականության օրինակով նվիրապետական կաղմակերպության ստացած խիստ մոլեռանգ ու անհանդուրժամիտ զրադաշտական հոգևորականությունը հենց Արտաշրի օրերից և առավելապես նրա հաջորդների ժամանակից սկսած: Մյուս կողմից՝ մազդայական երախտապարտ հոգևորականությունն ըստ ամենայնի նպաստում էր Սասանյանների իշխանությունից ամրապնդմանը և ժողովրդականացմանը:

Հռոմայեցիներն, իհարկե, չէին կարող առանց անհանգստության դիտել Սասանյան պետության այս բարձրացումը, մանավանդ որ հենց սկզբից եկեթ նկատվում էր այդ պետության ձգտումը Հռոմի ասիական տիրապետություններն իր ձեռքը գցելու: Սասանյան պետության պատմությունը սկզբից եկեթ պայմանավորված է նրա Հռոմի հետ ունեցած փոխհարաբերությամբ: Երկու կողմերը դարեր շարունակ պատերազմներ են մղում իրար դեմ և հաշտություն կնքում, բայց միշտ հանգիստ են գալիս իբրև հակառակորդներ և այն էլ հավասարազոր հակառակորդներ: Այդ պատերազմների մեջ հաճախ հաղթողները լինում են հռոմայեցիները և հետագայում բյուզանդացիները, բայց քիչ չեն պատահում նաև դեպքեր, երբ պարսիկները խաչառակ պարտություն են պատճառում հռոմայեցիներին ու բյուզանդացիներին: Պարսիկների թուլության դիսավոր պատճառը նրանց պետության ապակենտրոնացածությունն էր և ֆեոդալական բազմաթիվ իշխանությունների գոյությունը, որոնք ոչ մի պետական իշխանություն չէին ուղում ճանաչել իրենց զլխին և հաճախ սարսափելի էին դառնում արքայից արքաների համար:

Երկարամյա կռիվներից հետո Վերջապես 298 թվին հաշտություն է կնքվում, որի հիման վրա մոտ 40 տարի խաղաղություն է տիրում պարսկական և բյուզանդական պետությունների միջև: Հաշտության պայմանագրով Պարսկաստանը հրաժարվում է Հայաստանից և Միջագետքից և մինչև իսկ զիջում է Տիգրիսի ձախուսինյա մի քանի շրջաններ մինչև Քուրդիստան:

Քառասնամյա խաղաղության այս շրջանը հսկայական կարևորություն է ստանում Հայաստանի համար, ինչպես նաև ամբողջ Հռոմեական պետության համար: Ո՛չ միայն հայերն են այդ միջո-

ցին քրիստոնեութիւնը ընդունում, այլ նաև Հռոմեական պետութ-
 յան մեջ քրիստոնեութիւնը հռչակվում է պետական կրոն և Կոս-
 տանդին Մեծը ամբողջ ուժով նպաստում է քրիստոնեութիւնն հաղ-
 թանակին հեթանոսութիւնն դնել: Իսկ այս հանգամանքը դարազրուի
 է դառնում և արմատական փոփոխութիւն առաջացնում Պարս-
 կաստանի և Հռոմի և նրանց սահմանակից երկրների փոխհարա-
 բերութիւններին մեջ: Ամենից առաջ՝ Պարսկական պետութիւնն
 քրիստոնեաները իսկույն ևեթ սկսում են Հռոմը համարել իսկական
 քրիստոնեական պետութիւն և իրենց ամբողջ համակրանքն ուղ-
 դում են նրա կողմը: Եւ այս հանգամանքը տկնհայտնի կերպով
 երևան է դալիս այն ժամանակ, երբ Պարսկաստանի հզոր թագա-
 վորներին մեկը՝ Շապուհ II-ը (310—379) պատերազմ է սկսում
 հռոմայեցիների դեմ 337 կամ 338 թվականին: Քրիստոնեաները
 չեն քաշվում նույնիսկ բացելու իրենց համակրութիւնը հայտ-
 նելու Հռոմին և Պարսից մայրաքաղաքի հայիսկոպոս Սիմոնը իրեն
 այնպիսի արտահայտութիւններ է թույլ տալիս թագավորի հաս-
 ցեին, որ սա չէր կարող նրանց հանդեպ լուռ մնալ և հակահարված
 չտալ: Քրիստոնեութիւնն մեջ իշխող այդպիսի տրամադրութիւննե-
 րի փայլուն ապացույցը պարսկական իմաստունի («Խակքիմա
 Ֆարսայա») պատմանունը վաշխող ասորի հայիսկոպոս Հակոբ
 Աֆրատեսի (Ֆարհադ) քարոզներն են, որոնք իր ժամանակին
 թարգմանվել են նաև հայերեն՝ վերագրվելով Աֆրատեսի կրտսեր
 ժամանակակից Մծբինի Հակոբ հայիսկոպոսին, և որոնց մեջ 5-րդ
 քարոզը վերաբերում է մեր շոշափած խնդրին և գրված է հենց 337
 թվին՝ պատերազմի առաջին տարին: Այստեղ Պարսից պետութիւ-
 նը խորհուրդ է տրվում գոռողութիւնը մի կողմ դնել, իր շափը
 ճանաչել, չզրգուել հզոր կենդանուն, որովհետև նա անպարտելի է
 և կտրորի ու կոշնշացնի նրան: Իսկ նա անպարտելի է, որովհետև
 Քրիստոսն է տվել նրան այդ իշխանութիւնը մինչև իր երկրորդ
 գալուստը և օգնում է նրան պատերազմների մեջ: Եթե Հռոմեա-
 կան պետութիւնը երբեմն պարտութիւններ է կրել, այդ եղել է
 այն ժամանակ, երբ նա Քրիստոսին իր հետ չի ուղեցել պատե-
 րազմ տանել, այսինքն՝ դեռ քրիստոնեա չի եղել: Ի՞նչ վարմանք,
 ուրեմն, որ այսպիսի տրամադրութիւններն ի նկատի ունենալով՝
 պարսկա-հռոմեական պատերազմի բռնկման հետ գրեթե միա-
 ժամանակ 339—340 թվականից սկսում են քրիստոնեութիւնն ամե-
 նաստակալի հալածանքներ Պարսկաստանում: Մինչդեռ առաջ Պար-
 սից պետութիւնն մեջ գտնվող բազմաթիւ քրիստոնեաներին ոչ ոք

որեւէ նեղություն չէր պատճառում, որովհետեւ հռոմեական կայսրերները հալածում էին քրիստոնյաներին և սրանք պարսիկներին համար հանդիսանում էին հռոմայեցիների թշնամիներ, ուրեմն իրենց բարեկամներ, այժմ դրությունը արմատականապես փոխված էր: Քրիստոնյա և պետական դավաճան Պարսկաստանում դարձել էր նույնանիշ բան:

Այնուամենայնիւ պետք է ասել, որ Պարսից թագավորների քաղաքականութեան բուն շարժառիթը կրոնական մոլեռանդությունը չէր: Այդ երևում է նրանից, որ, օրինակ, հրեաներին մեծ մասամբ ձեռք չէին տալիս, թեև նրանց էլ մոգերը նույնպես ատում էին, ինչպես քրիստոնյաներին: Բացի այդ՝ Շապուհը և Պարսից մշուս թագավորները ձգտում էին ոչնչացնել ոչ թե քրիստոնեական հավատը, այլ, ինչպիսի մի ժամանակ Դիոկղետիանոս կայսրը, նրանք աշխատում էին վերացնել քրիստոնեական եկեղեցու կազմակերպությունը, որը դարձել էր «Պետութուն պետութեան մեջ». այս տեսակետն արտահայտել է Շապուհ II-ն ինքը քրիստոնյաների դեմ ուղղված մի հրովարտակի մեջ. նույն տեսակետն արտահայտում է նաև Միհրներսեսը հայերին ուղղված իր հրովարտական: «Մի՛ հաւատայք առաջնորդացն ձերոց, զոր նածրացիսդ անուանէք. քանզի յոյժ են խարեւայք. զոր բանիւք ուսուցանեն, գործովք ոչ առնուն յանձն»:

Բայց և այնպես հալածանքները սոսկալի էին և նրանք ավելի ևս սոսկալի էին դառնում, որովհետեւ պարսիկ հոգեւորականները բնականաբար առիթից օգտվում էին և իրենց կրոնական ատելութեանը ազատ աստարեղ տալիս:

Այս բոլոր հանգամանքները պետք է նկատի ունենալ՝ պարզ պատկերացում կազմելու համար Հայաստանի դրութեան և այնտեղ իշխող փոխհարաբերութեանների մասին: Արդեն Պարթևական շրջանից սկսած մեր երկիրը իսկական կռաւիժնէք էր Արեւելեան և Արեւմտեան մեծ պետութեանների միջև, որոնք փոխառախարհ տիրապետում էին նրա մեծ մասին, և այդ նույն վիճակը շարունակվեց և դեռ է՛լ ավելի սրվեց, երբ պարսկական գահի վրա բազմեցին Սասանյան միապետները: Իսկ երբ հայերը III-րդ դարի վերջին և IV-րդի սկզբին քրիստոնեութուն ընդունեցին, այդ նրանց համար քաղաքական տեսակետից ճակատագրական հետեւանքներ ունեցաւ, որովհետեւ Հայաստանում կազմվեց երկու հզոր և միմյանցից միանգամայն տարբեր քաղաքական օրինակաւոր ունեցող կուսակցութեւն. այդ կուսակցութեաններից մեկը՝ թագավորական

տան և աղնվախանության մի խոշոր մասի հետ՝ իրեն տնտեսապես և կուլտուրապես միացած էր զգում Պարսկական պետութեան հետ և ոչ մի ցանկութուն ու հաշիւ չունէր նրանից բաժանվելու կամ նույնիսկ խորթանալու: Մյուս կուսակցութունը, որի ղեկին էին կանգնած լինում Կեսարիայում հունական կրթութուն ստացած և հունական օրիննադասիա ունեցող հայ կաթողիկոսները Գրիգոր Լուսավորչի ցեղից, և որին անդամակցում էին նաև հռոմեական նահանգներին սահմանակից և հռոմեական աղղեցութեան ներքո գտնվող որոշ հայ նախարարական տներ, ավելի հակված էին դեպի Հռոմը և ապա Բյուզանդիան, որի հետ նրանք իրենց կապված էին զգում ո՛չ միայն տնտեսական շահերով, այլև կուլտուրական շահագրգռութուններով: Այստեղից առաջանում էր մի ներքին սուր հակասութուն երկրում տիրող այդ երկու կուսակցութունների միջև, որոնք կարևոր դեր էին խաղում պարսկա-բյուզանդական պատերազմների մեջ: Ինչպես Պարսից պետութեան մյուս քրիստոնյաները, այնպես էլ հայերը հողով իհարկի Բյուզանդական պետութեան կողմն էին իբրև քրիստոնյա պետութեան, բայց որովհետև ամբողջ IV դարի ընթացքում Հայաստանում դեռ խիստ բազմաթիւ էին աշապես կոչված զրադաշտականները կամ հեթանոսները, այդ պատճառով Հայաստանում այդ պատերազմներն առանձնապես սոսկալի բնույթ էին ընդունում, ավելի ևս հրահրվելով կրոնական անհանդուրժող տանկութեան շնորհիւ:

Սակայն մյուս կողմից՝ չպետք է մոռանալ նաև այն, որ ճակատագրական դեպքերի պատճառ հանդիսացող քրիստոնեութունն էր, որ կարողացավ ապահովել հայ ժողովրդի անկախ և ինքնուրույն գոյութունը՝ հակառակ կանգնելով զրադաշտականութեան և հետագայում իսլամին, մինչդեռ եթե հայերը քրիստոնեութուն չընդունեին և կրոնով ու պետականութեամբ միանային պարսիկների հետ, այդ իրողութունն ամենայն հավանականութեամբ կտաներ դեպի ձուլում իրանացիների հետ և հայ ժողովուրդը կզաղաւորվեր իբրև աղգաչին միավոր գոյութուն ունենալուց:

Սակայն, այսպիսի թե այնպիս, հայ ժողովուրդը քրիստոնյա էր դարձել և Գրիգոր Լուսավորչի ու նրա հաջորդների օրով արդեն որոշ չափով ընտելացել քրիստոնեական հասկացողութուններին ու կարգերին և նրա համար չկար այլևս վերադարձ դեպի զրադաշտականութուն կամ հեթանոսութուն: Բայց և միաժամանակ ստեղծվել էր այնպիսի դրութուն, որ Հայաստանում միմյանց դեմ մաքառում էին երկու ուժեղ, ասորական և հունական աղղեցու-

Յայնչեմի շնորհիւ առաջացած կուսակցութիւններ, որոնցից մեկը, ասորականը, հենւած էր Ասորիքից եկած քարոզիչներին և նրանց ստեղծած համայնքների վրա, իսկ մյուսը իր ազդեցութիւնն հիմնում էր Գրիգոր Լուսավորչի և նրա հաջորդների գործունեութեան վրա: Ասորականի ազդեցութեան ուղիւրը Հայաստանի հարավ-արեւելեան խոշորագույն մասն էր, իսկ հունականինը՝ գլխավորապէս հլուսիւ-արեւմտեան Հայաստանը: Հայոց եկեղեցու պատմութիւնը IV և V դարերում ասորական և հունական այդ ազդեցութիւնների շնորհիւ առաջացած վերահիշյալ կուսակցութիւնների կոնֆլիկտի, մի անընդհատ փոփոխական հաջողութեամբ վարած մենամարտ, որի մեջ ժամանակավոր հաղթութիւնը այն կուսակցութեանն է պատկանում, որի հովանավորը ժամանակավորապէս հաղթող է հանդիսանում քաղաքական տեսակետից: Այդպէս, IV դարի երկրորդ կեսից հուլիները հետզհետեւ սկսում են տեղի տալ պարսիկների առաջ և երբ 390 թվականին Հայաստանը բաժանւում է երկու մրցակից պետութիւնների միջև, այնպէս է դուրս գալիս, որ Հայաստանի $\frac{3}{4}$ -ը բաժին է ընկնում պարսիկներին և միայն $\frac{1}{4}$ -ը հասնում է հուլիներին:

Բնական է, որ այսպիսի հանգամանքներում հայերը, որքան և կամենային կապւած մնալ հունական քաղաքակրթութեան հետ և որքան էլ սիրեին այն, չէին կարող հաշիւի չառնել փոխւած պայմանները, և ահա մենք տեսնում ենք IV դարի երկրորդ կեսից սկսած, որ հայերի մեջ առաջացած ազգային կուսակցութիւնը միացած է ասորական ազդեցութեան ներկայացուցիչների հետ և ամեն կերպ օժանդակում է պարսից պետական քաղաքականութեանը քրիստոնեութեան վերաբերմամբ: Իսկ այդ քաղաքականութեան էությունն այժմ այն էր, որ Պարսից թագավորները, չնայած իրենց ամբողջ թշնամութեանը Բյուզանդիայի վերաբերմամբ, աշխատում էին սիրաշահել իրենց պետութեան քրիստոնեաներին: Քրիստոնեութեան հալածանքներն առժամանակ դադարում են և նույնիսկ թույլ է տրւում Պարսից երկրի քրիստոնեաներին եկեղեցական ժողով գումարելու և հենց պարսից մայրաքաղաքի՝ Սելուկիա-Կոնստանդինի կաթողիկոսի շուրջը կազմակերպւելու, որ ստանում է «կաթողիկոս» տիտղոսը, որովհետեւ պարսից թագավորները չէին կարող թույլ տալ իրենց պետութեան մեջ եղած քրիստոնեական եկեղեցու այնպիսի կազմակերպւելուն, որի գլուխն ապրիւր տրտաւսահմանում: Այդ կաթողիկոսները մեծ ազդեցութիւն են ձեռք բերում նաև քաղաքական խնդիրներում. նրանք որպէս դես-

պան ուղարկվում են Բյուզանդական կայսրի մոտ և մեծ դեր են խաղում նաև պարսից արքունիքի ներքին գծառնությունները հարթելու, ինչպես, օրինակ, իրար դեմ կռիվող հրկու եղբայրներին հաշտեցնելու գործում և այլն:

Սակայն քրիստոնեությունն ու քրիստոնյաներին հանգիստ թողնելով և նրանց համար գոնե առժամանակ գոյություն պաշտանների ապահովելով՝ պարսից պետական քաղաքականությունը երբեք չի մոռանում իր հիմնական նպատակը— գուրս մղել իրեն ննջեցնող երկրներից հեռանալուց, և քանի որ քրիստոնյաներին հնարավոր չէր մազդայական կրոնին դարձնել,— այդ ապացուցել էին արդեն կատաղի հալածանքները,— սկսած էր, ուրեմն, այլ միջոց մտածել: Այդ միջոցն այն եղավ, որ Պարսից պետության սահմաններում արգելվեց հունարենի գործածությունը և դրա հետևանքով հիմք դրվեց աղգային անկախ եկեղեցիների գոյության, մերժելով որևէ օտար աղգեցությունն ու միջամտություն եկեղեցական գործերի մեջ:

Պարսկական այս ընդհանուր քաղաքականության արձագանքները մենք գտնում ենք, իհարկե, նաև Հայաստանում: Հայտնի է, որ Հայաստանում ևս արգելվում է հունարեն լեզուն ու գրականությունը, մինչև անգամ հավաքում և այրում են հունարեն գրքերը: Ինչպես Պարսից պետության մեջ, այնպես էլ Հայաստանում այժմ միակ եկեղեցական լեզուն դառնում է ասորերենը, մինչդեռ առաջ հունարենը ազատ գործածական էր այդ տեսակետից և Գրիգոր Լուսավորիչն ու Ներսես Մեծը հայ երիտասարդների համար բաց էին արել ասորական և հունական դպրոցներ: Կտրվում է կապը Կեսարիայի հետ և հայոց եկեղեցին դառնում է անկախ և ինքնուրույն: Մենք նկատում ենք, որ նույնիսկ բյուզանդական օգնությունը թագավոր դարձած Պապը ձգտում է վերացնել այն հունական կարգերն ու սովորությունները, որ մտցրել էր հունական կրթությունն ստացած Ներսես Մեծը կամ նրանից առաջ՝ Լուսավորչի տան հեղինակաւ կրթություն ստացած կաթողիկոսները: Նույնիսկ թուլանում է Լուսավորչի տան աղգեցությունը. առժամանակ կաթողիկոսները լինում են ո՞չ թե այս դերդաստանից, ինչպես սովորություն էր դարձել, այլ նրա մրցակից, հարավ-արևելյան Հայաստանի ասորական աղգեցության ոլորտի և աղգային կուսակցության ներկայացուցիչ՝ Աղբիւնոսի տոհմից: Սրա հետևանքով օգտվում են դարձյալ միայն ասորիները, որովհետև այժմ հայերն ուղղակի ստիպված էին ավելի մոտենալ հարևան ասորական եկե-

ղեցուն, ասորական գիտութեանն ու գրականութեանը, ավելի ազդեցիկ նրանից, որպէսզի հայոց եկեղեցին բոլորովին չզրկվի հավատակրօնների հետ հաղորդակցութեան ունենալուց։ Ուրեմն, ստեղծվել էր հայ ժողովրդի համար մի շախմատային վտանգավոր դրուժիկուն։ Հունական օրինատացիա ընդունելին հայերը, թե պարսկական, միևնույն է, նրանց սպառնում էր ազգային ինքնութեանը թշուառացի։ Հոգևոր անկախութեան լիակատար կորուստ։ Առանձնապէս զգալի էր հունարեն լեզվի և հունական քաղաքակրթութեան հետ հաղորդակցութեան ունենալու արգելքը։ Եվ ահա, IV դարի վերջի և V դարի սկզբի հայ խոշորագույն գործիչների միաբն ու հոգին զբաղված էր այն հոգսով, թե ինչ միջոցով կարելի է ստեղծված կացութեանից դուրս գալ և ինքնութեան կյանք ապահովել։ հայոց եկեղեցու և ժողովրդի համար։

Բնական էր, որ ստեղծված պայմաններում հայ ժողովրդի նշանավոր ներկայացուցիչները այն եղրակացութեանը գային, թե ինքնութեանը թշուառացի ու հոգևոր անկախութեան ապահովելու հաստատուն միջոցը ո՛չ հունական և ո՛չ էլ ասորական օրինատացիային դիմելն է, այլ սեփական գիր ու գրականութեան ստեղծելու միջոցով երկուսից էլ անկախանալը՝ իհարկե երկուսից էլ ընդունելով այն ամենը, ինչ որ օգտակար էր և պիտանի ինքնութեան կյանքի համար։ Այսպիսով, մեծագույն կարիքն ստեղծեց հոգևոր ազատութեան լավագույն միջոցը՝ սեփական գիրն ու գրականութեանը, և հայկական քրիստոնեութեանն ու նրա հետ միասին հայ ժողովուրդը փրկվեց անխուսափելի կորստից։ Այստեղ էլ, ուրեմն, կատարվել է այն, ինչ որ ժամանակով միայն քիչ առաջ գոթերի համար իրագործեց հայտնի Վուլֆիլա եպիսկոպոսը, և դարեր հետո սլավոնների համար արին Կիրիլն ու Մեթոդիոսը։

Մեր նպատակից դուրս է կանգ առնել զրերի գյուտի պատմութեան վրա, որովհետև այն շատ հեռու կտաներ մեզ։ Առաջժամեղ համար բավական է շեշտել միայն, որ V դարի առաջին տարիները, մոտավորապէս 404—406 թվականներին, հայերին տառերն արդեն գտնված էին հայ ժողովրդի մեծագույն երախտավոր զավակ Մեսրոպ Մաշտոց վարդապետի ձեռքով և հայոց գրականութեան հիմքը դրված էր։ Միայն կամենում ենք այստեղ մի երկու խոսքով շոշափել այն խնդիրը, թե արդո՞ք կարելի է ասել, թե Սահակ-Մեսրոպի և ահասարակ թարգմանիչների գործունեութեամբ հետ մղվեց ասորական օրինատացիան և նրա տեղը բռնեց հունականը, ինչպէս անում են հայ և օտար բանասերներից ոմանք։

Նախ՝ կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ Ս. Գիրքն ու եկեղեցական գործառնության կարևորագույն գրքերը սկզբնապես թարգմանվել են ասորերենից հունարեն գրքեր չլինելու պատճառով, ինչպես բացատրում է միանգամայն ճիշտ կերպով Մովսես Խորենացին: Երկրորդ, շատ անհավանական և նույնիսկ անբնական է այն կարծիքը, թե Սահակն ու Մեսրոպը Ս. Գիրքը հունարենից կրկին անգամ թարգմանեցին, առանց ամենևին նկատի առնելու նախկին թարգմանությունը, որ հենց իրենք էին կատարել ասորերենից: Բնականն ու հավանականն այն է, որ նրանք Ս. Գրքի հունարեն օրինակներն ստանալուց հետո հիմնական ռևիզիայի են ենթարկել իրենց թարգմանությունը և այն հարմարեցրել են հունարեն բնագրին: Այս դեպքում չպետք է խաբվել հետագայում սոված պայքարի տաք օրերին գրված միտումնավոր տեղեկություններից: Այնուհետև, բոլորովին սխալ է այն կարծիքը, թե հայերը V դարից սկսած բացասական, նույնիսկ մերժողական դիրք են բռնել դեպի ասորիներն ու ասորական գրականությունը: Այդպիսի կարծիքը առաջ է գալիս նրանից, որ V դարի երկրորդ կեսից թեև բոլորովին չեն վերանում, բայց հիրավի պակասում են ասորերենից կատարվող թարգմանությունները, բայց այդ պատմական իրողությունը բացատրվում է միանգամայն բնական կերպով: Նախ, այդ առաջ է գալիս նրանից, որ ասորական գրականությունն իր հաբրեատությամբ ու բաղմաղանությամբ ոչ մի կերպ չի կարող համեմատվել հունականի հետ: Եթե հունարենից կարող էին թարգմանվել և իրոք թարգմանվել են Աթանաս Աղեքսանդրացու, Կիրիլ Երուսաղեմացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Նազիանզացու (Աստվածաբանի), Հովհան Ոսկեբերանի, Աստվածաղոյաց Իգնատիոսի, Պողիկարպոս Զմյուռնացու, Սեբրիանոս Գաբաղացու, Ապոլինարի, Նոնոսի, Կիրիլ Աղեքսանդրացու, Պրիլի, Արիստոտելի, Պորփյուրի, Բեովնի, Դիոնիսիոս Թրակացու, Իրենիոսի և շատ ուրիշների աշխատությունները՝ լինելն նրանք ճառեր, քարոզներ, մեկնաբանություններ, դավանաբանական, փիլիսոփայական գրվածքներ, թե այլ բովանդակություն ունենային,—ի՞նչ կարող էր թարգմանվել ասորերենից:

Բավական է նույնիսկ անցողակի թերթիկ ասորական գրականության. պատմության որևէ ձեռնարկ, որպեսզի մեզ համար Եկեղեցու դառնա, որ ասորական գրականության փոքր ի շատե կարելիոր նշանակություն ունեցող եկեղեցական հայերից և ոչ մեկին

անուշադրութեան շին մատենել հայ թարգմանիչները և մինչև VI դար հիշվող ասորական աշքի ընկնող գործիչները միշտ որևէ կապ ունեցել են հայերի հետ: Այդ գործիչներն են,—շատ հները, որոնցից գրվածքներ շին մնացել առհասարակ, մի կողմ եմ թողնում,—

1. Պարսիկ իմաստուն Հակոբ Ափրաատը, որի գրվածքները, ինչպես ասացինք, թարգմանված են հայերեն և վերնագրված Մըծ-րնայ Հակոբ հայրապետին:

2. Եփրեմ Ասորին, ասորիներից ամենանշանավորը, որի՝ կարելի է ասել՝ բոլոր գրվածքները թարգմանված են հայերեն: Չի կարելի որևէ հայերեն ճառընտիր գտնել, որը լիքը շիրի նրա իսկական կամ նրան վերագրվող գրվածքներով:

3. Հետևյալ խոշոր անձնավորութունը Մարութաս Մայլեբկաթցին է, որի նշանավոր «Վկայք Արևելից» վկայաբանական գրվածքը անվուգական մարդու լեզվով 450-ական թվականներին հայերեն է թարգմանել Աբրահամ Խոստովանողը:

4. Եդեսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլասը, որ իր գործունեությամբ կապված է Մեսրոպ Մաշտոցի հետ, բայց խոշոր գրական գործեր չունի:

5. V դարի վերջից թեակոխում են VI դարը Հակոբ Սրճեցին, Ֆիլոքսեն Նաբուկեցին և Սիմեոն Բեթ-Արշամացին: Սրանցից՝ Հակոբ Սրճեցին ամենայն առատությամբ թարգմանված է հայերեն և մեր ճառընտիրներում սրա գրվածքները կարող են իրենց թվով ու բաղմագանությամբ մրցել որևէ այլ հեղինակի հետ, ինի նա ասորի թե հույն: Ֆիլոքսենոս Նաբուկեցին թարգմանված է եղել հայերեն և նրա գրվածքներից բաղմաթիվ վկայություններ են մնացել հայոց գրականության մեջ: Վերջինը՝ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին VI դարի սկզբին անձամբ մի քանի անգամ եկել է Հայաստան և մեծ դեր է կատարել Բաբգեն կաթողիկոսի ժամանակ նաստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը մերժելու գործում:

Սրանք են բոլոր նշանավոր ասորիները, որոնց գրվածքների թարգմանությունները կարելի էր սպասել: Մնում է միայն Իսահակ Անտիոքացին, որի գրվածքները, սակայն, ասորական գրականության մեջ էլ խառնված են Եփրեմի գրվածքների հետ և այդ ուղղությամբ մեղանում էլ դեռ պետք է ուսումնասիրվեն:

Ուրիշ կարևոր ասորի հեղինակներ էլ կան, բայց նրանք հայերի համար հերձվածողներ են իբրև նաստորականներ և այլն և պահանջել, որ հայերը թարգմանած լինեն հերձվածողների գրվածքները, իհարկի չի կարելի: Կարծում ենք՝ լիովին ապացուցված

պետք է համարել, որ ասորական գրականության ազդեցութիւնը հայոց վրա շարունակվել է, բացի ամբողջ V դարից, նաև VI դարում և հենց VI դարու առաջին քառորդին էլ վերջացել է շնորհիվ այն հանգամանքի, որ ասորական եկեղեցին V դարի վերջից և VI-ի սկզբից բաժան-բաժան է եղել և թուլացել է:

Ինչևէ, գրերի գլուտով գրված էր, ինչպես ասացինք, հայոց գրականության հիմքը, և հունական ու ասորական հոգեւոր ու աշխարհիկ երկերի ընդարձակածավալ թարգմանութիւնների շնորհիվ հաստատուն բազա էր ստեղծված նաև ինքնուրույն հայ գրականության ծագման և զարգացման համար, որ և իրոք տեղի է ունենում V դարի ընթացքում, առաջ բերելով այնպիսի բազմակողմանի և հարուստ գրականութիւն, որ մեր նախնիքներին մինչև վերջը անգերազանցելի է թվացել և հայոց գրականության պատմութիւն մեջ իրավամբ ստացել է «Ոսկեդար» կամ «Ոսկեդարյան գրականութիւն» անունը:

Տեսնենք, թե ի՞նչ է ներկայացնում իրենից այդ գրականութիւնը:

Քանի որ հայոց գիրն ստեղծելու առաջին ու անմիջական շարժառիթը հայ ժողովրդին հայերեն լեզվով քրիստոնեական կրոնի հիմնական սկզբունքները սովորեցնելն էր և մայրենի, բոլորի համար հասկանալի լեզվով եկեղեցական պաշտամունք կատարելը, բնական էր, որ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց անմիջական աշակերտներն իրենց մեծ գործը պետք է սկսեին քրիստոնյաների Ս. Գիրքը, կամ այսպես կոչված Աստվածաշունչը հայերեն թարգմանելով. և հիրավի՝ մենք տեսնում ենք, որ Մեսրոպը դեռ Ասորիքում, գրերը նոր գտած և հարմարեցրած՝ սկսում է Ս. Գրքի թարգմանութիւնը՝ իբրև նմուշ վերցնելով Առակաց գիրքը, որն սկսվում է «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ» իմաստուն և այս դեպքում հայերի համար խորհրդանշական խոսքերով: Մենք չենք կարող այստեղ մանրամասն կանգ առնել Ս. Գրքի թարգմանութիւն մանրամասնութիւնների վրա, ցույց տալ, թե ո՞ր ռեցենզիայից է թարգմանված այն, ո՞ր գրքերն են սկզբում թարգմանվել և ո՞րոնք հետագայում, և մեզ համար այդ այստեղ առանձին նշանակութիւն էլ չունի: Մի բան միայն պարզ է, որ V դարի առաջին տասնամյակից սկսած մինչև իրենց մահը՝ 5-րդ տասնամյակի սկիզբը՝ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց ավագագույն աշակերտները—հատկապես հիշատակվում են այս գործի սատարներ Հովհան Եկեղեցացին և Հովսեփ Պաղնացին—զբաղվել են

Ս. Գիրքը հետզհետեւ ըստ գրքերի կարևորության հայերեն թարգմանելով, սկզբում ասորերենից՝ Պեշիտոտից «Առ ի շգոյն յունին», ապա կրկին ու կրկին վերանայել ու սրբագրել են և վերջնական կերպարանք են տվել Ս. Գրքի թարգմանությունը, որ և աննշան փոփոխություններով հասել է մեր ձեռքը: Թարգմանության լեզուն պարզ է, գյուրմբռնելի, հասակ ու զեղեցիկ այն աստիճան, որ շատ կողմերով կարող է անգերազանցելի համարվել և հիրավի զբաղվել են օտարազգի գիտնականներ, որոնք հայերեն թարգմանությունն անվանել են «Թագուհի թարգմանություն»։ Իրոք՝ այդ թարգմանությունը կարող է մեր գրականության գլուխ և պսակ կոչվել:

Թարգմանության ծավալի տեսակետից պետք է ասել, որ այդ շրջանում թարգմանվել են անշուշտ բոլոր կանոնական գրքերը՝ այսինքն Հին Կտակարանից—Հնգամատյանը, Յեսու, Դատաւորք, Հռութ, Թագաւորք և Մնացորդք, Յոր, Սաղմոսաց Գիրք, Գիրք Առակաց, Ժողովողի և Երգ երգոց, բոլոր մարգարեները, Նեեմի, Եզրաս, Եսթեր, իսկ Նոր Կտակարանն իհարկե ամբողջությամբ: Հատկապես սքանչելի են ավետարանների և մարգարեական գրքերի թարգմանությունները, որոնք վկայում են այն ժամանակվա հայոց լեզվի հարստությունն ու ճոխությունը՝ պարզության և հստակության հետ միաժամանակ: Որ Ս. Գիրքը մեր հիշատակած ծավալով հիրավի թարգմանվել է V դարի առաջին կեսում, դրա համար մենք մի ուղղակի վկայություն ունենք Եղիշեի, Նույն դարու մատենագրի մեջ: Եղիշեի պատմելով՝ Վարդան ղորավարը հայ զորքին քաջակերում ու խրախուսում էր Մակարայեցոց գրքերը կարդալով ու բացատրելով նրանց. «Ինքն իսկ տեղեակ էր ի մանկութենէ իւրմէ Սուրբ Կտակարանաց: Զոր՝ ի ձեռն առեալ զքաջ նկարագիրն Մակարայեցոց՝ ընթեռնոյր ի լսելիս ամենեցուն... Թէ ո՛րպէս մարտուցեալ կուռեցան ի վերայ աստուածատուր օրինացն ընդդէմ թագաւորին Անտիոքոսի... Նա և զայն յուշ առնէր զօրականացն, թէ որպէս ազգատոհմն Մատաթիա քակեալ բաժանեցան ի միաբանութենէ նոցա, դարձան ի հրաման թագաւորին, շինեցին մեհեանս, մատուցին զոհս... Իսկ Մատաթի և որ ընդ նմայն էին՝ ոչինչ թուլացեալ լքան»։ Եթե Մակարայեցոց գրքերը 450 թվին արդեն թարգմանված էին և կարդացվում էին, դրանից կարելի է ամենայն վստահությամբ եզրակացնել, թե Հին և Նոր Կտակարանների բոլոր կանոնական գրքերն արդեն թարգմանված էին մինչև 440-ական թվականները:

Բայց բացի Ս. Գրքի կանոնական հաստատվածներից, կան նաև թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանի բազմաթիվ պարականոն գրքերը, այսպես կոչված ապոկրիֆներն ու պսեւդոէպիգրաֆները, որոնք պակաս ընդարձակածավալ չեն, քան թե Ս. Գիրքն ինքը։ Դրանք նույնպես, կարելի է ասել, բոլորը թարգմանված են հայերեն և մասամբ արդեն հրատարակված են, մասամբ էլ դեռ դաժնվում են մեր ձեռագրերում։ Դրանք մեծ մասամբ եղել են այսպես կոչված գեղարվեստական ընթերցանության գրքեր, հաճախ շատ սիրված գրքեր, չնայած նույնիսկ նրանց երբեմն հերձվածողական բնույթին, ինչպես, օրինակ, այսպես կոչված «Մանկության ավետարանները», «Հակոբոս առաքնալի նախավետարանը», առաքյալների գործունեությունը պատմող գրվածքները, հատկապես Թովմա առաքյալի, մեզ համար առանձին կարևորություն ունեցող Թադեոս առաքյալի և այլն և այլն։ Ե՛րբ են գրվել նրանք և ե՛րբ են մանավանդ հայերեն թարգմանվել, դժբախտաբար հնարավոր չէ հաստատություններ ասել։ Դրանք այնպիսի խնդիրներ են, որոնք դեռ կարոտ են մանրադնին հետազոտությունների և ուսումնասիրությունների, բայց ոչինչ արգելառիթ հանգամանք չկա ընդունելու, որ նրանցից կաբևորագույնները նույնպես թարգմանված են V դարում։

Թե՛ հայերեն Ս. Գիրքը և թե՛ այս պարականոն գրքերը իրենց նախնական բնագրերին հարազատ լինելու պատճառով շատ կարևոր նշանակություն ունեն այդ գրքերի բուն տեքստերը և ձիշտ ընթերցվածքները վերականգնելու համար և ըստ արժանվույն գնահատված են ու գնահատվում են համաշխարհային գիտության կողմից. նրանցից ոմանք նույնիսկ միայն հայերեն են մնացել և այդպիսով օրիգինալի նշանակություն են ձեռք բերել։

Բայց բավական չէր միայն Ս. Գրքի թարգմանությունը։ Եկեղեցական պաշտամունքի համար շատ կարևոր նշանակություն ունեին նաև մյուս եկեղեցական գրքերը, ինչպիսիք են Պատարագամատուցը, Ժամագիրքը, Մաշտոցը, Տոնացույցը և այլն։ Մենք սրանց վրա կանգ չենք առնի, միայն այսքանն ասել անհրաժեշտ ենք համարում, որ այս տիպի գրվածքների հիմքն ևս անշուշտ գրված է V դարում, մյուս եկեղեցիներում գործածվող գրքերի օրինակով։ Հատկապես Պատարագամատուցի—այդ գրքերից ամենակարևորի—համար պետք է ասենք, որ մեղանում թարգմանված են մի քանի Պատարագամատուցներ, որոնք կրում են Հակոբոս Տեառնեղբոր, Իգնատիոս Անտիոքացու, Գրիգոր Լուսավորչի, Աթա-

նասի, Գրիգոր Աստվածաբանի, Հովհան Ոսկեբերանի, Բարսեղ Կեսարացու և Կյուրեղ Աղեքսանդրացու անունները, որոնցից Բարսեղ Կեսարացու անունով եղածը որոշ փոփոխություններով դարձել է մեր եկեղեցու իսկական Պատարագամատուցը: Բայց կա Պատարագամատուց նույնիսկ Սահակ Պարթևի անունով. «Աստուածային պատարագ, զոր արարեալ է սրբոյն Սահակայ հայոց հայրապետին» և որի սկզբի մասը Աթանասին վերագրվող Պատարագամատուցն է:

Այսքանը բավական ենք համարում եկեղեցական գրքերի մասին:

Խնդիրն այս ուղղությամբ փակելու համար պետք է մի քանի խոսք էլ ասել եկեղեցական հրդեհի, օրհներգությունների կամ շարականների մասին:

Օրհներգությունների կամ շարականների գործածությունը քրիստոնեական եկեղեցում շատ հին է և այն կիրառվել է բոլոր եկեղեցիներում, բայց առանձնապես նրա աղոթությունը նկատելի է ասորական եկեղեցում: Արդեն ասորական քրիստոնեության արշալույսին հանդես է գալիս 154 թվին Նդեսիայում ծնված հայտնի հերետիկոս և Հայոց պատմություն գրած Բարդեղանեսը կամ Բարդայժանը որպես բանաստեղծ և օրհներգություններ է գրում, որոնցով սքանչանում և որոնք ընդօրինակում էին նաև ուրիշները: Դրանք այն աստիճան տարածված և սիրված էին, որ նույնիսկ Եփրեմ Ասորին՝ թեև բովանդակության տեսակետից մերժում է նրանք, բայց չի կարողանում չխոստովանել նրանց արժանիքները: Ինքը Եփրեմ Ասորին նույնպես հայտնի է իբրև բաղմաթիվ օրհներգությունների հեղինակ. նրա օրհներգությունները վերաբերում են Քրիստոսի ծննդյանը, Մարիամ Աստվածածնի փառաբանմանը, Մեծ պատին և այլն և այլն: Բայց ո՛չ միայն ասորիների մեջ, այլ նաև Հունաստանում և Արևմուտքում IV դարում արդեն տարածված էին և ժողովրդականություն էին վայելում զանազան օրհներգություններ, որոնք շատ անգամ որոշ զաղափարների պրոպագանդայի համար էին ծառայում: Առանձնապես այս ուղղությամբ աշխատում էին հերետիկոս կոչվածները, ինչպես, օրինակ՝ դոնատիստները, Արիոսը, Ապոլինարի հետևողները և այլն: Բայց ուղղափառներն ևս հետ չէին մնում և այս գործում IV դարում առանձնապես հայտնի է հայերի մեջ մեծ համակրություն և հեղինակություն վայելող Գրիգոր Նազիանզացին կամ Աստվածաբանը:

Այդ օրհներգությունները սկզբում ժամապաշտության ժամանակ չէին գործածվում, բայց հետագայում հետզհետե մուտք են գործել նաև ժամերգության կարգի մեջ: Քանի որ նրանք հորինվում են Սաղմոսների նմանությամբ և իբրև հարասություն երգվում — կցվում էին սաղմոսներին, նրանք կոչվում էին կցուրդներ: Այդ կցուրդները հետագա շարականների նախատիպն են: Իհարկե Հայոց եկեղեցու մեջ էլ նրանք հետզհետե մուտք են գործել բնական ճանապարհով և հարևան եկեղեցիների աղոթցությամբ, և Սահակն ու Մեսրոպը չէին կարող եկեղեցական ժամերգության այս կողմը անուշադիր թողնել: Այսօր իհարկե անհնար է որոշել, թե մեր հնագույն շարականներից ո՞րը հասնում է մինչև V դար և նրանցից ո՞րը պատկանում է Սահակին ու Մեսրոպին ու նրանց անմիջական աշակերտներին: Ավանդության համաձայն, որն իհարկե բոլորովին առանց հիմքի չէ, Սահակ Պարթևին վերագրվում են Ավագ շարաթի «Կանոնները», Մեսրոպին՝ «Ապաշխարության կարգը», Մովսես քերթողին՝ Ծրագալուցի «Ուրախացիրը», Մենդյան կարգը և Անթառամը, Տեառնընդառաջի կարգը, Հարության հարցերը, Հոգեգալստյան առաջին պատկերը, Վարդավառի և Վերափոխման կարգերը և Մեծացուացիները: Մի շարք շարականների համար էլ ասվում է, թե ոմանք վերագրում են Անանիային, ուրիշները՝ Խորենացուն: V դարի գործիչներից Հովհան Մանգակունուն է վերագրվում «Անսկիզդն բանն Աստուած» շարականը, նշանավոր «Զարթուցիալքս» քարոզը և նրան հետևող աղոթքը: Բացի այս բոլորից՝ ասվում է, թե Սահակն ու Մեսրոպն են հորինել ութ եղանակավոր ձայնիրն ու երկու ձայն ստեղիները:

Սակայն այս հեղինակներին վերագրված հոգևոր երգերի կամ շարականների մեջ մեծ տարբերություններ կան թե՛ ձևի և թե՛ բանաստեղծական ըմբռնման տեսակետից և այդ «կանոններից» ոչ մեկը չի կարող ամբողջովին մի մարդու հեղինակություն լինել. այդ «կանոնների» մեջ մտնող բազմաթիվ երգերը հորինված են հետզհետե տարբեր ժամանակներում և «Կանոնները» կազմվելուց հետո վերագրվել են մի անձի, այս դեպքում՝ Սահակին, Մեսրոպին կամ Խորենացուն: Այնուամենայնիվ չի կարելի ժխտել, որ հիշված ավանդությունը կարող է որոշ պատմական հիմք ունենալ և այդ կանոնների մեջ մտած որոշ հոգևոր երգեր կամ օրհներգություններ անշուշտ հին են և պատկանում են V դարի հեղինակների գրչին, մասնավորապես նրանցից. պարզ կազմություն և ձև ունեցողները. բայց, դժբախտաբար, շարականների հեղինակների խնդիրը

դեռ մանրամասնորեն հետազոտված ու պարզաբանված չէ և մենք այսօր այդ հարցի մասին ավելի բան տեսել չենք կարող, քան ինչ որ արդեն տալից: Մի բան միայն անկասկածելի իրողություն պետք է համարել. այդ այն է, որ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտներին ոմանք, ինչպես, օրինակ՝ Հովհան Մանդակունին ու Մովսես Խորենացին մասնակցել են ժամակարգության կազմությանը և հղել են առաջին հոգևոր երգիչները հայերեն լեզվով:

Այսքանը բավական համարելով Ս. Գրքի թարգմանության, եկեղեցական գրքերի և շարականների մասին, անցնում ենք այժմ համառոտակի թարգմանական մյուս գրականությանը:

Քրիստոնեական եկեղեցու մեջ նրա առաջացման հենց առաջին ժամանակներից սովորական է դառնում կենդանի խոսքով հավատացյալների համայնքին դիմելը և նրան քրիստոնեության սկզբունքները ուսուցանելը. այստեղից առաջ է գալիս այսպես կոչված քարոզը, որ սկզբում ճարտաստանական ձևերի ունեցող կամ մարգարեական շնորհքով օժտված անհատների հանդատությունից ստված կենդանի ելույթն էր ամբողջ համայնքի առաջ: Պատմական զարգացման ընթացքում այդպիսի մարդկանց թիվը հետզհետե նվազում է և դրա փոխարեն համայնքի անդամների առաջ սկսում են կարգալ հին նշանավոր եկեղեցական հոգևորների ճառերը կամ քարոզները՝ զանազան դեպքերի կամ տոների առթիվ արտասանված՝ որ դրի էին առնվել իր ժամանակ մասամբ իրենց հեղինակների, բայց մեծ մասամբ կամավոր կամ հատուկ սղագիրների կողմից և ապա բաղմացվելով՝ ընդհանուր սեփականություն էին դարձել: Ճառական գրականության և քարոզների իսկական ծաղկման շրջանը կարելի է համարել IV և V դարերը, մինչև իսկուպես V դարի առաջին կեսը, երբ այս ուղղությունն սկսում է թուլանալ և նրա փոխարեն զարգանում է դավանաբանական գրականությունը, որի առաջացման և զարգացման սկիզբը նույնպես ընկնում է IV և V դարերում, բայց ավելի ու ավելի անհաշտ վիճաբանական կերպարանք է ընդունում V դարում և հետագայում:

Այս տեսակ գրականության վրա ավելանում է քրիստոնեական եկեղեցու և կրոնի պաշտպանության համար առաջացած գրականությունը, որի մեջ առանձնահատուկ տեղ են դրավում բացի հատուկ տրակտատներից նաև «Նամակները» կամ «Թղթերը», որոնց մի մասը իրոք նամակներն են՝ զանազան առիթներով գրված միմյանց, երբեմն մտերմական հաղորդագրությունների

համար, բայց խոշոր մասը գրական թղթեր են, որոնք ուղղված են ամբողջ հասարակությանը և նրա գործածության համար են հորինված:

Ապա IV և V դարերի ընդհանուր եկեղեցական գրականության մեջ պետք է հիշատակվեն «Գրքերն ու հատորները», այսինքն՝ ընդարձակ ծավալ ունեցող գրվածքները, դիալոգները, հարցերն ու պատասխանները և գնոմները կամ սենտենցիաները՝ իմաստալից ասացվածքները՝ մեծ մասամբ արձակ, բայց երբեմն նաև չափածո, ինչպիսիները գտնում ենք հատկապես Գրիգոր Նազիանզացու բանաստեղծությունների մեջ:

Քանի որ վերոհիշյալ տեսակների գրականությունը շատ տարածված էր և ընդհանուր գործածություն ունեւր քրիստոնեական եկեղեցու մեջ, ընական է միանգամայն, որ Հայոց գրականության սկզբնավորության արշալույսին մեր եկեղեցու հայրերը պիտի հոգային զուրկ չլսահել իրենց հավատացած համայնքներին այդ տեսակի մտավոր ու հոգեկոր սննդից: Եվ հիրավի՝ մենք տեսնում ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը լրջորեն մտահոգված են այս խընդրով և անձամբ ու իրենց աշակերտների միջոցով գրերի դուռից անմիջապես հետո թարգմանում են ասորական և հունական եկեղեցիների բոլոր նշանավոր հայրերի կարեւորագույն գրվածքները: Անունները նշել այստեղ ավելորդ ենք համարում, մանավանդ որ մի քիչ առաջ այս առթիվ խոսեցինք նրանցից ամենանշանավորների մասին: Բայց անհրաժեշտ է հատկապես շեշտել այստեղ, որ այդ թարգմանական գրականությունն այնքան ընդարձակ է եղել և կատարվել է այնպիսի ընտրությամբ ու ճաշակով, որ ընդհանուր եկեղեցական գրականության շատ կարեւոր երկեր մնացել են միայն հին հայերեն թարգմանությամբ և այսօր եվրոպական գրականության ու գիտության համար մատչելի են դարձել միայն հայոց այդ հին թարգմանությունների հրատարակությամբ: Շատերի միջից մի քանիսը միայն նշելու համար բավական համարենք հիշատակել՝ Արիստիդեսի Զատագությունը, Եվսեբիոս Կեսարացու Տիեզերական պատմությունը կամ Քրոնիկոնը, Հիպոլիտի գրվածքներից հատվածներ, Իրենիոսի «Տոյցք առաքելական քարոզութեանն», Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառութիւն առ սահմանալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի», Օրիգենեսի «Ղևտականի» մեկնության շատ հատվածներ և այլն և այլն:

Սուսնձնապես ծաղկել է III, IV և V դարերում նաև մեկնաբանական գրականությունը և Սահակն ու Մեսրոպը հոգ են տա-

րել, որ այդ տեսակի՝ Ս. Գրքի բացատրության վերաբերյալ գրականությունն ևս հնարավոր չափով թարգմանվի: Եվ մեր ձեռագրական ժողովածուներն այսօր լի են այդպիսի մեկնաբանական գրքվածքների թարգմանություններով, որոնք դեռ սպասում են իրենց հետազոտողներին, արժեքը պարզողներին ու հրատարակողներին:

Մեր թարգմանիչներն անուշադրության չեն մատնել նաև ժամանակի փրկստփայական գրականությունը և, ինչպես վերևում համառոտակի հիշատակեցինք, ղրաղվել են նաև այդպիսիների թարգմանությամբ: Այստեղ բավական է նշել միայն Պրոկղի, Արիստոտելի, Պորփյուրի և այլոց գրվածքների թարգմանությունները:

Այսպիսով, Ս. Գրքի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու ընդարձակածավալ ու բազմակողմանի գրական երկերի թարգմանությամբ, ինչպես նաև հույն ժողովրդի աշխարհահռչակ փրկստփաների երկերը հայերենի վերածելով՝ ստեղծված էր այն հաստատուն բազան, այն ապահով մտավորական հիմքը, որի վրա կարող էր կառուցվել ու զարգանալ ինքնուրույն հայ գրականությունը: Եվ մենք տեսնում ենք, որ այս հսկայական թարգմանական գրականությանը ղուգընթաց և նրան հարակից իրոք առաջանում ու զարգանում է Հայաստանում այնպիսի մի ինքնուրույն գրականություն, որ հիրավի կարող է փայլուն կոչվել և միանգամայն արդարացնում է իր «Ոսկեդարյան գրականություն» անունը:

Հայ ինքնուրույն գրականության շարքը բաց է անում մի գրվածք, որ կրում է «Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում Ճառք լուսաւորք» վերնագիրը. այդ ճառերն, ուրեմն, վերագրվում են Գրիգոր Լուսավորչին, բայց Կորյունը, պատմելով իր ուսուցչի գործունեությունը, հայտնում է, թե Մաշտոցը «բազում թուղթս խրատագիրս և զգացուցիչս ընդ ամենայն գաւառս առաքէր», այլև՝ «Այնպիսի առաւել և բարձրագոյն վարդապետութեամբն՝ սկսեալ երանելոյն Մաշթոցի ճառս յաճախագոյնս, յիւրապատումս, շնորհագիրս, բազմագիմիս ի լուսաւորութենէ և ի հիւթոյ գրոց մարգարեականաց կարգել և յօրինել, լի ամենայն ճաշակօք աւետարանական, հաւատոցն ճշմարտութեան: Յորս բազում նմանութիւնս և օրինակս ի յանցաւորացս աստի, առաւելագոյն վասն յարութիւնական յուսոյն առ ի հանդերձեալսն, յերկրեալ կազմեալ, զի հեշտընկալք և դիւրահասոց տըլմարագունիցն և մարմնական իրօք ղբաղեւոցն լինիցին, առ ի սթափել և զարթուցանել ի հաստահիմն առ ի խոստացեալ աւե-

տիսն քաջալերել»։ (Երանելի Մաշտոցը իր այնպիսի շատ և բարձրագույն ուսումով սկսեց կարգել ու հորինել հաճախագույն, դյուրապատում, շնորհադիր, բաղմադիրի ճառեր մարգարեական զբրքերի լուսավորությունից և հյուսթից, ավետարանական ճշմարիտ հավատքի ամեն ճաշակներով լիքը։ Դրանց մեջ՝ ավելի հանդերձյալ կյանքի հարստեանական հուշյսի վերաբերյալ՝ շատ նմանություններ և օրինակներ հերյուրեց, կազմեց աշխարհիս անցավոր բաներից, որպեսզի տխմարներին ու մարմնական բաներով զբաղվածներին հեշտ ընդունելի և հեշտ հասկանալի լինեն՝ [նրանց] սթափեցնելու և զարթեցնելու և խոստացված պարգևների նկատմամբ հիմնովին քաջալերելու համար)։ Այս բոլորը համարյա բառացի Ագաթանգեղոսի մեջ պատմված է Գրիգոր Լուսավորչի մասին։

Բայց այդ ճառերն իրենց բովանդակությամբ և պարունակած ակնարկներով չեն հարմարվում Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակին. օրինակ «Հաճախապատումի» մեջ կա մի այսպիսի հատված. «Ոչ տոհմից փառատրութիւն փառատր առնի առ Աստուծոյ, այլ առաքինութեան բարեառհմութիւն։ Զի ի Հայս ոչինչ մեծագոյն և ի Պարս՝ քան զԱրշակունեաց ազգս և տոհմս... այլ եթէ ոչ զգատատացին ի բարի կրօնս, ավելի պատուհաս ընկալցին ի Տեառնէ։ Եւ ծառայք նոցա որ հաճոյ եղէն Աստուծոյ, թագաւորեալք փառաւորեսցին ի Տեառնէ և նոքա պարտաւորեալք յաղագս մեղաց՝ պատժեսցին յարդար իրաւանցն» (Ճառ Ի.)։ Այս խոսքերը ոչ մի ձևով չեն կարող վերաբերել Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակին և բարեպաշտ Տրդատ թագավորին, որի 40-ամյա խաղաղ թագավորութեան շրջանում երկիրը ծաղկում էր և Արշակունի հարստութեան անկման մասին խոսք չէր կարող լինել։ Այնինչ նրանք շատ լավ հարմարվում են Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության ժամանակաշրջանին, հատկապես 420-ական թվականներին, երբ Արշակունյաց հարստությունն իրոք անկման դուռն էր հասել և արքայական դահլի վրա էր վերջին Արշակունին՝ Արտաշեսը, որը ո՛չ «բարեկրօն» էր և ո՛չ էլ վարքով «առաքինի»։ Ճառերը վերագրվել են Գրիգոր Լուսավորչին միմիայն նրանց դավանաբանական նշանակութունը ավելի ևս շեշտելու և նրանց ավելի մեծ հեղինակութուն ընծայելու համար։

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ հայոց ինքնուրույն գրականութեան հիմքը դրել է նույն Մեսրոպ Մաշտոցը։ Նրա գրած ճառերը, որոնք անշուշտ նրա բաղմամյա քարոզչական գործունեության արդյունքն են, ընդհանրապես խրատական բովանդակություն ու-

նեն և նման են ընդհանուր եկեղեցու նույն տիպի գրվածքներին ու ճառերին: Նրանց ընդհանուր նպատակն է՝ բացատրել քրիստոնեական առաքիլի կյանքի պայմանները—բարեբերի մաքրություն, ժուժկալություն, սեր, հեզություն, գթություն, բարեգործություն, անառակությունից ու շարագործությունից հեռու մնալ և այլն— և հորդորել, խրատել՝ հետևելու քրիստոնեական ուսմունքին ու բարոյականությանը: Կան հաճախ խնդիրների նվիրված ճառեր, ինչպես՝ մարդկանց հոգու, մարտիրոսների, ապաշխարության, ճգնական կյանքի վերաբերյալ և այլն, որոնց բոլորի մեջ էլ պահված է նույն ընդհանուր խրատական բնավորությունը: Ինչ վերաբերում է հասարակական հարաբերություններին՝ ապա հեղինակի տեսակետը զուտ քրիստոնեական հնազանդության տեսակետն է: Իշխանությունն աստծուց է և մարդիկ պարտավոր են նրան հնազանդվել: Իշխանությունը դրված է աստծու կողմից նրա համար, «զի ամենայն շարագործք ըմբռնեալ ի յահէ արգելցին ի շարեաց». թագավորներին, իշխաններին ու դատավորներին աստված կարգել է աշխարհի խաղաղության ու շինության համար, «զի զամբարիշտս, զշունս, զգողս, զկախարդս և զամենայն անիրաւս պէս պէս տանջանօք և մահուամբ զարհուրեցուցեն»: Իսկ անիրավ իշխանավորներին նա սպառնում է միայն աստծու բարկութեամբ և հանդերձալ կյանքի պատիժներով: Այս աշխարհում նրանց համար դատաստան չկա:

Հետեյալ ինքնուրույն հեղինակը և իր ժամանակակիցների մեջ ամենից խոշորը անշուշտ Եզնիկ Կողբացին է: Նա այն աշակերտներից մեկն է, որոնց ուղարկել էին ասորիների կողմերը, Եզեսիա քաղաքը, որպիսով ասորերենից հայերեն թարգմանեն «նրանց սուրբ հայրերի ավանդությունները»: Նրանք կատարում են հրամանը, իրենց կատարած թարգմանություններն ուղարկում են Սահակին ու Մեսրոպին, իսկ իրենք հայրենիք չեն վերադառնում, այլ գնում են Կոստանդնուպոլիս, հմտանում են հունարենին, այնտեղ էլ կատարում են բազմաթիվ թարգմանություններ և Եփեսոսի ժողովից հետո (431 թ.) միայն, Ս. Գրքի ընտիր օրինակներ վերցնելով իրենց հետ՝ դալիս են Հայաստան: Այնուհետև, ինչպես պատմում է Կորյունը, Եզնիկը Սահակի հետ միասին կատարում է Ս. Գրքի հիմնական ուղիղիան և նաև մասնակցում շատ մեկնությունների թարգմանության մեջ: Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Եզնիկը՝ իբրև ասորերեն և հունարեն լավ իմացող՝ ընդարձակ թարգմանչական գործունեություն է ունեցել: Այս տեղեկությունը ցույց է

տալիս միաժամանակ, որ նա ավագ թարգմանիչների խմբի մեջ ամենահեղինակավորն է եղել: Նա է անշուշտ նաև Եղիշեի ու Ղազար Փարպեցու հիշատակած 449 թվի Արտաշատի ժողովական Բագրևանդի Եղնիկ եպիսկոպոսը:

Սակայն վերջ ի վերջո նրան անմահացնողը եղել է ոչ թե նրա թարգմանչական գործունեությունը, այլ ավելի շուտ նրա հուշակավոր «Գիրք ընդդիմութեանց» կոչված շարադրությունը իր ժամանակի քրիստոնեական եկեղեցու թշնամիների կամ հերձվածների ու այլ կրոնների դեմ, որ հետագայում ստացել է «Եղծ աղանդոց» անունը: Եղնիկի այդ գրվածքը թեև ունեցել է հունարեն աղբյուրներ, որոնցից նա օգտվել է, այնուամենայնիվ այն միանգամայն ինքնուրույն ու յուրահատուկ աշխատություն է, որի մեջ փայլում է հեղինակի առողջ տրամաբանական դատողությունը և սուր միտքը: Գրության ժամանակը հաստատապես հայտնի չէ, բայց որոշ նշաններից պետք է եզրակացնել, որ այն գրված պետք է լինի 441-ի և 449-ի միջև: Գիրքը բաժանվում է 4 մասի—1. «Եղծ աղանդոց հեթանոսացն», որի մեջ հեղինակը պայքարում է հեթանոսների հայացքների դեմ և առանձնապես իր դրիչն ուղղում մատերիայի հավիտենականության և շարի սուրբատանցիալ էություն ուսմունքների դեմ: 2. Երկրորդ գրքի վերնագիրն է «Եղծ քեշին Պարսից». այստեղ նա եռանդուն կերպով պայքարում է այն ժամանակվա հայոց քրիստոնեական կրոնի ամենավտանգավոր հակառկորդներից մեկի՝ պարսից կրոնի, հատկապես Զրվանականության ուսմունքի դեմ, ծաղրի առարկա է դարձնում պարսկական դուալիզմը և առաջ տեղ-տեղ անակնկալ ռացիոնալիստական ձևով անցնում է դիմոնոլոգիային, ֆատալիզմին և քաղցրական աստղագիտությունը: Շատ հետաքրքրական կլինեիր, եթե Եղնիկն այս հատվածում ղբադվեր նաև Մանիի և նրա ուսմունքի հարցով. բայց, զժբախտաբար, նա բավականացել է միայն թուրքիկ կերպով հիշատակելով Մանիքեությունը: 3. Երրորդ գրքի վերնագիրն է—«Եղծ կրոնից յունաց իմաստնոցն», որի մեջ աշխատում է հերքել հատկապես Պյութագորյանների, Պլատոնականների, Պերկուպատիկների, Ստոյկիկյանների և էպիկուրյանների ուսմունքը՝ ամուր կանգնած լինելով քրիստոնեական աշխարհայացքի և Ս. Գրքի վրա. հորեմն Ս. Գրքն օգտագործելով նույնիսկ բառացի ու տառացի: Այս մասում, ինչպես երևում է Եղնիկի խոսքերից, նա գրել է կամ մտադրություն է ունեցել գրելու, հատկապես նաև, Պլատոնի դեմ—«Եվ արդ ընդ նմա (ընդ Պլատոնի) իսկ մարտի-

ցուր գոռողութեան բանիւր», բայց այժմյան Եղնիկում այդ հատ-վածը բացակայում է, այսինքն՝ հերքումն սկսված է, բայց մի եր-կու նախադասությունից հետո կտրվում է: 4. Վերջապես, շորորդ գիրքը կոչվում է «Եղծ աղանդոյն Մարկիոնի» և սկզբում տալիս է Մարկիոնի ու Մարկիոնականների ուսմունքի համառոտ էութունը և ապա անցնում է նրա հերքմանը: Այս հատվածը առանձնապես հետաքրքրական է այն տեսակետից, որ նախ՝ ցույց է տալիս, որ նույնիսկ V դարում Գնոստիկյան աղանդավորների մնացորդները Մարկիոնականության հետ միացած դեռ այնքան վտանգավոր են երևացել հայոց եկեղեցու համար, որ նրա հայրերից մեկը իրեն հարկադրված է զգացել մի ամբողջ հերքում գրելու նրանց ուսմունք-ների դեմ: 2-րդ, այդ տեսակետից՝ ուշադրալ է նաև այն, որ Եղ-նիկը մի քանի անգամ իրար կողքի է դնում Մարկիոնին ու Մա-նիին՝ դրանով կարծես ապացուցելով, որ այդ երկու մեծ գործիչ-ների հետևորդները V դարում արդեն շատ բաներով միացած էին իրար հետ և զգացվում էին իբրև մի երեւոյթ, մի վտանգ, որի դեմ անհրաժեշտ էր սլայքաբել: Հայաստանում հղած աղանդների մա-սին խոսելիս՝ այս հանգամանքն անհրաժեշտ է նկատի ունենալ:

Իր նշանավոր գրվածքում Եղնիկը հանդես է գալիս ոչ միայն իբրև լուրջ մտածող փիլիսոփա, այլ նաև իբրև փորձված բանա-սեր-լեզվաբան: Այդ տեսակետից շատ հետաքրքրական է Մար-կիոնականների դեմ ուղղված հետևյալ հատվածը. «Ոմն տասն երկինս ասէ, ոմն եւթն և Մարկիոն երիս: Եւ ի գրոց սրբոց կա-մին հաստատել զմոլորութիւնն իւրեանց՝ թէ երկինս և երկնից երկինս բաղմաբար ասին Գիրք: Յորժամ ոչ յումեքէ սանձահա-րին հարցուածովք, արտաքոյ Գրոց Սրբոց բարբանջեն. և իբրև վտանգին, ապա ի Գիրս ապաւինին: Բայց երկինս և երկնից երկինս յայն սակս գտանեմք ի Գիրս, զի յերբայեցոց լեզու եր-կին շմարթի ասել, որպէս և ոչ յասորի լեզու՝ ջուր կամ երկին. այլ մին բաղմաբար ասի: Եւ յայտ անտի է, զի եւթնասնիցն թարգմանեալ ի յոյն լեզու, ասին, ի սկզբանէ արար Աստուած զերկին և զերկիր, իբրև զմիոյ երկնէ յայտ արարեալ: Եւ յասորի լեզու քանզի շմարթի երկին ասել, ասէ. ի սկզբանէ արար Աս-տուած զյաթն երկինս և զյաթն երկիր. թէպէտև միաբար շմար-թի ասել նոցա զմիոջէ երկնէն, սակայն յաթն ասելով, որ է տարր՝ իբրև զմիոջէ տարեկէ միոյ երկնի յայտ առնէ թարգմա-նութիւնն»: Ուրեմն ասածի իմաստը հետևյալն է. երբայեցերե-նում երկինք բառը եղակի չունի, ինչպես եղակի չի կարելի ասել

նաև ասորերեն «ջուր» կամ «երկին», այլ նրանք ասում են հոգ-
նակիաբար «ջուրք» կամ «երկինք»: Հունարեն թարգմանությունը՝
ազատ լինելով այգալիսի լեզվական հարկադրանքից, դրել է ճիշտ
կերպով եզակի—երկին, և որ այս է ճիշտը, երևում է նույնիսկ
ասորերեն թարգմանությունից, հակառակ այն հանգամանքի, որ
նա երկին բառը եզակի գործածել անկարող է: այդ դժվարությունից
դուրս գալու համար ասորերեն թարգմանությունը երկինք բառից
առաջ դրել է եզակի ցույց տվող յաք բառը, որ նշանակում է
տարր, էլեմենտ: Դրա համար էլ ասորին թարգմանել է «Սկզբում
Աստված ստեղծեց երկինք տարրը»:

Մեզ շատ հեռու կտանի և ժամանակն էլ չի ներում կանգ առ-
նել Եզնիկի գաղափարների և փիլիսոփայական աշխարհայացքի
վերլուծության վրա: Մեր նպատակի համար բավական է ասել,
որ Գրիգոր Նազիանզացու, Գրիգոր Նյուսացու, Բարսեղ Կեսարա-
ցու որոշ գրվածքների թարգմանությամբ, Եզնիկի ինքնուրույն
գրվածքներով և Դավիթ Անհաղթի թարգմանություններով ու փի-
լիսոփայական գրվածքներով V դարում սկսվել և բարձր զարգա-
ցան է հասել նաև փիլիսոփայական մտածողությունը Հայաստա-
նում:

Եզնիկի մասին հատկապես մեր ասելիքը վերջացնելու համար
անհրաժեշտ է շեշտել նաև, որ Եզնիկն իր երկը դրել է այնպիսի մի
պարզ, մաքուր, կանոնավոր լեզվով, հատակ ու վճիտ ոճով, որ հի-
րավի այն համարվել է «օրինակելի և կլասիկ հայերեն», որին շատ
են ձգտել հասնել, բայց որը միշտ մնացել է անգերազանցելի:

Հինգերորդ դարի գրականության ամենակարևորագույն ճյու-
ղերից մեկն է Պատմագրությունը, որ հսկայական նշանակություն
ունի թե՛ Հայոց և թե՛ հարևան ազգերի ժամանակակից պատմու-
թյան ուսումնասիրության համար: Բայց հայ պատմագիրներից մի
քանիսը առանձին կարևորություն ունեն նաև հայոց գրականու-
թյան համար, որովհետև նրանց մեջ արտահայտություն է գտել
ժողովրդական վիպական բանահյուսությունը. նրանք լի են եր-
բման քնարական զեղումներով, բանաստեղծական պատկերներով
ու գեղեցիկ հորինվածքով, այնպես որ նրանց որոշ ոչ աննշան
հատվածներ գրական արժեք ևս ունեն, բացի պատմականից: Եվ
այս հայ պատմագրության հիմքն ևս դրված է V դարում: Բայց
ոչ միայն հիմքն է դրված, այլև հայ պատմագրությունը այդ դա-
րում այնքան նշանավոր ներկայացուցիչներ ունի և այնպիսի
պատմական ու գրական երկեր, որ նա իր քանակությամբ ու

արժեքով այս ասպարեղում ևս չգերազանցված է մնացել, կարելի է ասել, ամբողջ հայ պատմութեան ընթացքում:

Հինգերորդ դարի հայ պատմագիրների փայլուն շարքը սկսում է Կորյունը, որ իր «Վարք Մաշթոցի» վերնագիրը կրող աշխատութեան մեջ տալիս է Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրութեանը և գրերի գյուտի ու հայ գրականութեան սկզբնավորութեան պատմութեանը: Կորյունի այս երկի գրութեան ճիշտ ժամանակը հայտնի չէ, սակայն միանգամայն հնարավոր է որոշել նրա մոտավոր ժամանակը: Այն գրված պետք է լինի 451 թվից առաջ, որովհետև հակառակ դեպքում անկարելի է, որ Կորյունը այնպիսի գովասանքներ տար Սյունյաց Վասակ իշխանին, ինչպես գտնում ենք նրա երկի մեջ— «Այր խորհրդական և հանձարեղ և յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստութեամբն Աստուծոյ»: Բայց այն չէ գրված նաև Սահակի ու Մեսրոպի մահից անմիջապես հետո, այլ մի քանի տարի անցած, որովհետև Սահակի մասին ասվում է, թե ամեն տարի նույն ամսին հավաքվում ու կատարում էին նրա մահվան տարեդարձը, ուրեմն մի քանի տարի պետք է կատարած լինեին, որ կարելի լինեի այդպես ասել. ապա Վահան Ամատունու մասին ասված է, թե Մաշտոցի մահից 3 տարի հետո նա Մաշտոցի գերեզմանի վրա տաճար կանգնեց, ուրեմն 443 թվին: Այսպիսով Կորյունի երկի գրութեան ժամանակը կարող է տատանվել միմիայն 443-ի և 450-ի միջև, հավանորեն գրվել է 443—445-ին:

Կորյունի երկն ամենից առաջ աչքի է ընկնում նրանով, որ նա որոշ ծրագրով և հարադատորեն պատմում է մեզ իր ուսուցչի կյանքը և հայոց գրականութեան սկզբնավորութեան պատմութեանը, առանց իր անձը մեջտեղ քաշելու նույնիսկ այնպիսի տեղերում, երբ նա առիթ ունի հիշատակելու իրեն. կարծես այն Կորյունը, որի անունը նա տալիս է, ինքը չէ, այնքան օբյեկտիվորեն է մոտեցել նա իր նյութին և ոչ մի ավելորդ բառ չի գործածել: Կ. Պոլիս են ուղարկվում մի քանի «եղբայրներ», այսինքն՝ կրոնավորներ. դրանցից առաջինն էր Ղևոնդես և «երկրորդն» Կորեանս, որոնք «մատուցեալ յարէին յԾղնիկն, իբրև առ ընտանեկոյն սնունդակից»: Ո՛չ իր անձը և ո՛չ կարծիքները որևէ կերպով մեջտեղ չեն գալիս, նրա նպատակն է հետևորդներին թողնել միայն իր վարդապետի պատկերը և նա իր այդ նպատակին ձգտում է այնպիսի մի բարոյական լրջութեամբ ու անսահման համեստությամբ, որ իրոք օրինակելի կարող է լինել: Ամբողջ երկը ոգեշնչված է խորին պատկառանքով ու սիրով դեպի ուսուցիչն ու նրա գործը: Կորյունի

այս փոքրիկ աշխատութիւնը շատ մեծ նշանակութիւն ունի իբրեւ ականատեսի ժամանակակից ու վաւերական հիշատակարան մեր գրականութեան սկզբնավորութեան մասին, որ տալիս է նաև որոշ թվականներ, թեև նրանցից մի երկուսը, դժբախտաբար, աղճատված են:

Ոճի և լեզվի տեսակետից Կորյունը չի կարող ոչ մի կերպ համեմատուիլ իր ավագ աշակերտակից ու սերնդակից Նդնիկի հետ: Կորյունի ոճը միակերպ չէ, մերթ կարճ ու կտրուկ է, մերթ երկարաբան ու խրթին, ճոռոմ պատկերավորութեամբ, ավելորդ խճողումներով ծաղկեցրած այն աստիճանի, որ տեղ-տեղ դժվարւմբոնելի է դարձել շատերի համար և անտեղի մեղադրանքների ու թյուրիմացութիւնների առիթ տւել:

Այնուհետև գալիս են երկու խիստ կարևոր պատմական երկեր—«Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց» և «Փաւստոսի Բիւզանդացայ Պատմութիւն Հայոց», որոնցից առաջինը պատմում է հայերի քրիստոնեւթիւնը ընդունելու հանգամանքները, ուրեմն Տըր-դատի և Գրիգոր Լուսավորչի դործունեւթիւնը, իսկ երկրորդը՝ Հայոց պատմութիւնը Տրդատի մահից հետո մինչև 392 թվականը,—IV դարու պատմութիւնը:

Ագաթանգեղոսի հեղինակի հարցը մինչև այժմ պարզված չի կարելի համարել: Նրա պատմութեան առաջաբանում ասված է, որ Ագաթանգեղոսը Հռովմ քաղաքից էր, հունարեն և հռովմայերեն ուսած մարդ, որ եկել է ծառայելու Տրդատ Թաղավորի մոտ և նրա հրամանով գրել է «զհայրենեացն գործս քաջութեան քաջին խոսքովու... և կամ վասն հօրամոյն քաջութեանն Տրդատայ»: Իսկ վերջաբանում ասված է, դիմելով Տրդատ Թաղավորին. «Իսկ մեք որպէս ընկալաք զհրամանս քոյոյ Թաղաւորութեանդ, քաջդ արանց Տրդատ, գրել զայս ամենայն՝ որպէս օրէն է ժամանակագիր մատենից՝ ըստ այնմ ձևոյ դրոշմեցաք, ըստ օրինակի յունական ճարտարութեանն արկեալ ի շար զամենայն»: Առաջաբանի մեջ հայտնված է նաև, որ հեղինակը «ականատես» է եղել իր պատմածներին: Հետագա պատմիչներից՝ Մովսէս խորենացի (Բ. 67) նրան անվանում է «Աջող քարտուղարն Տրդատայ Ագաթանգեղոս», իսկ Ղաղար Փարպեցին՝ «այոյն երանելի Ագաթանգեղոս», «Երանելին Ագաթանգեղոս», «Զայս ամենայն... յիւրում անսխալ կարգադրութեան պատմեաց մեզ երանելի այոյն Աստուծոյ սուրբն Ագաթանգեղոս»: Գրքի մեջ Գրիգորի և Հովսիսիմի կույսի աղոթքների մասին ասվում է, թե դրանք գրի են առնվել տեղնուտեղը նշանա-

գրերի ատենակալ դպիրների կամ մեր խոսքերով ասած՝ սղագիր-
ների կողմից, ուրեմն վավերական անկասկածելի աղբյուրներ են
և ամբողջ պատմությունն ստուգապատում է:

Սակայն բանասիրական քննադատությունը եկել է այն եզ-
րակացությունը, որ այդ գրվածքը ո՛չ թե IV դարու և ժամանա-
կակից հեղինակի գործ է, այլ V դարու խմբագրություն է և խմբ-
բագրողը մեծ ազդեցություն է կրել Կորյունից: Ուրեմն Ագաթան-
գեղոս անունով անձնավորություն իբրև այս գրքի հեղինակ գոյու-
թյուն չի ունեցել: Անունը կազմված է հունարեն «Ագաթոս» և «Ան-
գելոս» բառերից, որոնցից առաջինը նշանակում է «լավ», «բարի»,
իսկ երկրորդը՝ «լրաբեր», «լրատու», ուրեմն բառը նշանակում է
ավետող, ավետաբեր, ավետարանիչ, ավետիք տվող և լիովին հո-
մանիչ է նույն լեզվի Նաեգելոս բառին, որ նույնպես նշանակում
է լավ, ուրախ լուր տվող, ուրախ լուր բերող: Այսպիսով, դուրս է
գալիս, որ Ագաթանգեղոսը ո՛չ թե հատուկ անձնավորության անուն
է, այլ Գրիգոր Լուսավորչի մականունն է, որ հետո փոխարինվել
է հայերեն «Լուսավորիչ» բառով. Ագաթանգեղոս կամ ավետաբեր
Գրիգորը դարձել է Գրիգոր Լուսավորիչ. ուրեմն «Ագաթանգեղա-
յ պատմություն» նույնն է, ինչ որ «Լուսավորչի պատմություն»:

Բնականաբար հարց է ծագում, եթե այդպես է՝ հապա ի՞նչ
աղբյուրների հիման վրա է կազմված այժմյան Ագաթանգեղոսը:
Ժամանակը և մեր այսօրվա դասախոսության նյութը չի ներում
մեզ մանրամասնությունների մեջ մտնել, միայն այսքանն ասել
անհրաժեշտ ենք համարում, որ այդ հարցում ևս բանասիրու-
թյունը եկել է որոշ հղրակացության: Ագաթանգեղոսի աղբյուր-
ները հետևյալներն են. 1. Վարք սրբոյն Գրիգորի. 2. Վկայա-
բանություն սրբոյն Գրիգորի. 3. Հռիփսիմյան կույսերի գեղեցիկ
վկայաբանությունը. 4. Ս. Գրիգորի վարդապետությունը, որն ան-
միջապես թարգմանված կամ քաղված է համարվում հունարեն
կամ ասորերեն աղբյուրից. 5. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլը, որը
բոլորովին անկախ ծագում ունի և հետո է կցված Ագաթանգեղո-
սին: Բացի սրանցից՝ կան նաև մի շարք երկրորդական աղբյուր-
ներ, օրինակ «Գորիս և Շմոն» վիանների վկայաբանությունը,
Կորյունի «Վարք Մաշթոցի» գրվածքը, Ժողովրդական զրույցներ
և «Պարսից պատերազմ» անունը կրող Ժողովրդական վեպը՝ հատ-
կապես խոսքով և Տրդատ թագավորների պատմության համար:
Այդ աղբյուրներից մեկը կամ մյուսը, հատկապես առաջին երեքը,
անկասկածելիորեն առաջինը՝ IV դարու գործ են և երևի սկզբնա-

պես գրված են հղել հունարեն և ապա V դարի սկզբին թարգմանվել են հայերեն: Ահա այս բոլոր իրարից անկախ և տարբեր ժամանակներում առաջացած գործերից հորինված կամ ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ վերջնականապես խմբագրված է Ագաթանգեղոսի Պատմությունը—հավանորեն V դարի երկրորդ կեսին: Խմբագրությունը շատ էլ հմուտ ու ճարտար ձեռքով չի կատարված. տեղ-տեղ կապակցութուններն անհաջող են, արվեստական և մատնում են տարբեր աղբյուրների գոյությունը. միևնույն դեպքերի պատմությունը կրկնվում է տարբեր տեղերում և խմբագրողը չի կարողացել տարբեր աղբյուրներից քաղած նյութը այնպես միաձուլել, որ կրկնություններ ու հակասություններ առաջ չգան: Ինչպես երևում է՝ հղել է Ագաթանգեղոսի մի ավելի վաղ խմբագրություն էլ՝ V դարու սկզբում կատարված: Դրա ապացույցն այն է, որ Ագաթանգեղոսի արաբական վերսիայում կան այնպիսի հատվածներ, որ մեր այժմյան Ագաթանգեղոսի մեջ չկան: Նույնպես և Մովսես Խորենացին հիշում է, թե Ագաթանգեղոսի մեջ կա նունե կույսի պատմությունը, որ այժմ չկա մեր Ագաթանգեղոսի մեջ: Այլև՝ հին դարերում հայերենից հունարեն թարգմանված Ագաթանգեղոսի սկզբում մի հատված կա Արտավանի և Արտաշիրի մասին, որ չկա մեր այժմյան Ագաթանգեղոսի մեջ, բայց ըստ Մովսես Կաղանկատվացու վկայության սկզբնապես հղել է հայերենում ևս:

Ինչպես էլ եղած լինի Ագաթանգեղոսի Հայոց պատմության ծագումը, մի բան պարզ է, որ նա իբրև պատմական աղբյուր մեծ կարևորություն է ներկայացնում. հատկապես արժեքավոր են նրա Հայոց դարձի պատմությունը, հին Հայաստանի տեղադրության, նախարարական կարգի, հայ դիցաբանության ու պաշտամունքի վայրերի և առհասարակ ներքին կյանքի վերաբերյալ տեղեկությունները: Բնականաբար ավելի պակաս պատմական նշանակություն ունեն Ս. Գրիգորի և Հովսիսիմյան կույսերի վկայաբանությունները, բայց դրանք էլ դուրի չեն դրական արժեքից, որովհետև դրանց մեջ էլ մենք գտնում ենք ավանդական զրույցներ, ժողովրդական բանաստեղծության հատվածներ, որոնք այդ մասերը դարձնում են կիսապատմական և կիսաբանաստեղծական վեպ և որոնք պետք է արժեքավորվեն որպես այդպիսիք: Չնայած ամբողջ երկի ձգձգվածությանն ու ավելորդաբանություններին, նա իր ճոխ կենդանի ոճով, իրար հետ կապակցված զանազան ժողովրդական պատմվածքներով ու զրույցներով շատ սիրված ու կարդացված գիրք է հղել և ծառայել է այն նպատակին, որի հա-

մար հորինվել կամ խմբագրվել է: Իսկ այդ նպատակն էր՝ ջատագովել և պաշտպանել քրիստոնեությունը հեթանոսության դեմ և քրիստոնեական կրոնի սկզբունքները սովորեցնել ընթերցողներին: Պարզորեն արտահայտված է նաև հեղինակի միտումը—ստեղծել հայոց ազգային եկեղեցու սկզբնավորության պատմությունն այնպիսի ձևով, որ այն լինի վեհաշուք և ազդեցիկ, որին ենթարկված երևան նույնիսկ թագավորները:

Հետևյալ պատմագիրը Փավստոս Բյուզանդն է, որի աշխատությունը Ղազար Փարպեցին համարում է «Երկրորդ Հայոց պատմություն»: Ինչպես Ագաթանգեղոսի պատմության, այնպես էլ սրա հեղինակի մասին ոչ մի հաստատ բան չգիտենք. իսկ որտեղ պակասում են հաստատուն տեղեկությունները, այնտեղ առատանում են փոքր ի շատե հիմնավոր և հաճախ էլ բոլորովին անհիմն ենթադրությունները. այս տեսակետից բավական ուշագրավ է Փավստոս Բյուզանդի մասին եղած ենթադրությունների ամփոփումը: Նույնիսկ գիրքն ամբողջությամբ, ինչպես երևում է, մեր ձեռքը չի հասել: Ա. և Բ. դպրությունները չկան, մնացել են միայն Գ.—Զ. դպրությունները: Վեցերորդ դպրության գլխավարգության վերջում հեղինակը խոստանում է իր մասին տեղեկություններ հաղորդել. «Ստորոտ ամենայն պատմութեանց յազգս իմ տեղեկութեան, որք միանգամ ղմատեանս ընթեռնոյք, տունք տասն՝ համարական թուօք», բայց այդ տեղեկություններն այժմ չկան և ինչպես երևում է չեն հղել նաև V դարի վերջին, հակառակ դեպքում Ղազար Փարպեցին նրա մասին այնքան անորոշ և անհարգալից ոճով չէր խոսի—«Փաւստոս ոմն Բիւզանդացի», «զոմն պատմագիր, կոչեցեալ Փաւստոս Բիւզանդացի», «անուանեալ կոչին զանուն գրոցն Հայոց Պատմութիւն», գուցե և անհարմար, անդեպ և անպատշաճ չէր համարի այն՝ Բյուզանդիայում ուսած և վարժված մի պատմագրի համար:

3-րդ դպրության վերջում էլ Փավստոս Բյուզանդացին անվանված է «Ժամանակակից մեծ պատմագիր, որ էր ժամանակագիր Յունաց»: Սրանից եզրակացրել են, թե հղել է «Փավստոս Բյուզանդ» անունով մի «Ժամանակագիր յունաց», բայց բանասերներն այդ հիշատակարանն իրավամբ համարում են հետադաշում ավելացրած. այն չի հղել Փարպեցու օրինակի մեջ, որովհետև նա այդ տեղեկության մասին ոչինչ չգիտի: Այսպիսի հանգամանքներում բոլորովին անարժեք են նրա անձնավորության մասին արտահայտված բազմաթիվ կարծիքները: Բերում ենք

Մ. Արեղյանի այս հարցի մասին գրածը. «Հարց է եղել, թե հեղինակն արդյոք հո՞ւյն է եղել, թե՞ հայ. մեկը հայ է համարել նրան, մի ուրիշը՝ հույն: Եղել են և բանասերներ, որոնք այդ հայոց պատմության համար իբրև հեղինակ դրել են Ձ անձ. իբր դրա մի մասի հեղինակը եղել է հույն, իսկ մյուսինը՝ ասորի: Եթե հեղինակը հայ է եղել՝ արդյոք Սահառունեսա՞ր տոհմից է եղել նա, իսկ եթե հույն է եղել, արդյոք նա այդ հայոց պատմության մեջ հիշված ծերունի հոռոմ եպիսկոպոս Փավստո՞սն է, որ ապրել է IV դարում: Ապա դարձյալ հարց է եղել, թե այդ գիրքն արդյոք հունարե՞ն է գրված եղել, այն էլ IV դարում, և V դարում թարգմանվել հայերեն, թե՞ հայերեն է գրվել V դարում մի հայից և վերագրվել Փավստոս Բյուզանդ անունով մեկ անհայտ հույն ժամանակագրին: Ասողներ էլ եղել են, թե հեղինակը IV դարում ապրող մի հայ է եղել, որ գրել է հունարեն լեզվով մի համառոտ պատմություն. բայց V դարում թարգմանելիս՝ մեջը շատ բաներ են ավելացրել և ընդարձակել: Եվ, վերջապես. մի ուրիշ հարց էլ այն է եղել, թե՞ ի՞նչ հարաբերություն կա Փավստոսի Հայոց պատմության և VI դարի հույն պատմագիր Պրոկոպիոսի հիշած Հայոց պատմության միջև, որից այդ հեղինակը բերել է մի կտոր, որը կա նաև Փավստոսի մեջ»: Այս և ուրիշ նման հարցերի մասին գրվել են ո՛չ միայն հոգևածներ, այլև գրքեր, բայց այդ հարցերի մեծ մասը մինչև այսօր էլ մնացել են չլուծված և մեր ունեցած այժմյան միջոցներով այդ հարցերը լուծել առաջժամ հնարավոր չէ և պետք է սպասել նոր հայտնագործությունների և ուսումնասիրությունների:

Այն, ինչ որ կարելի է հիմա հավաստիորեն ասել Փավստոս Բյուզանդի Հայոց պատմության մասին, այն է, ինչ որ ասել է Ստ. Մալխասյանը իր Փավստոս Բյուզանդի Պատմության մասին գրած հիմնալից ուսումնասիրության մեջ—1896 թվին և որը նրանից հետո այս կամ այն շնչին ձևափոխությանը կրկնել են նաև ուրիշները: Այդ եզրակացությունը հետևյալն է. Փավստոսի Հայոց պատմությունը, այնպես ինչպես որ այն հիմա գոյություն ունի, գրվել է V դարի երկրորդ կեսին և գրվել է հայերեն, մի յուրահատուկ հայ հայրենասիրության տոգորված հայի կողմից: Նրա հեղինակին ծանոթ է Ագաթանգեղոսի գրված ամբողջ բովանդակությունը, որից հիշատակություններ է անում նա իր պատմության այլ և այլ տեղերում: Նա օգտվել է Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությունից և ուրիշ թարգմանություններից: Նրա լեզուն հարա-

Այսպիսով, մաքուր հայերեն է, առանց խորթ օտարաբանությունների, մեծ մասամբ բնիկ ժողովրդական ձևով, նույնիսկ ռամկական դարձվածներով ու հատկություններով այն աստիճանի, որ բնավ կարելի չէ թարգմանություն համարել այդ երկը:

Փալստոս Բյուզանդի Պատմության նպատակն է եղել մի կողմից եկեղեցին ուժեղացնել, իսկ մյուս կողմից զարգացնել նաև աղգային աշխարհիկ քաղաքական ինքնագիտակցությունը, հայրենիքի սերը և հայրենի հողի նշանակությունը. այդ տեսակետից Փալստոսի երկը կարևորագույն աղբյուր է IV դարի Հայոց պատմության համար, որը մեզ տեղեկություններ է տալիս հայ եկեղեցական և աշխարհիկ դասերի հակամարտության, հոգեվորականների՝ հատկապես կաթողիկոսների դերի և նշանակության, Ներսես Մեծի գործունեության, աղգային ինքնազուգահեռ եկեղեցի կազմելու ձգտումների և եկեղեցական ու աշխարհիկ կյանքի շատ ուրիշ կողմերի մասին:

Եթե խոսելու լինենք Փալստոս Բյուզանդի Պատմության աղբյուրների մասին, ապա պետք է ասենք, որ նրա գրքի գլխավոր աղբյուրները եղել են ավանդական զրույցները, լեգենդաները, վեպերը և երգերը, որոնցից նա օգտվել է առատությամբ և դրա համար էլ նրա գրվածքն ստացել է ավանդական վիպական ոճով ու եղանակով շարադրված մի երկի բնույթ: Բացի այդ վեպերից ու զրույցներից՝ այստեղ օգտագործված են նաև IV դարի հոգևորական պետերի, թագավորների և զորավարների մասին պահպանված հիշողությունները, որոնց հիմքում կարող են նաև գրավոր աղբյուրներ կամ հիշատակարաններ եղած լինել, սակայն այս չի վերաբերում նրա երկի վիպական մասին, որի հիմքը «Պարսից պատերազմ» վեպն է: Ինքը Բյուզանդն էլ, ինչպես երևում է, օժտված է եղել վիպասանական շնորհքով և համույլ ու հոտով պատմում է մեզ շատ զրույցներ հոգևորականների և աշխարհականների կյանքից: Նրա ամբողջ գրվածքում կարմիր թելի նման անցնում է «նահատակությունը» աստծու, եկեղեցու և նրա քարոզած գաղափարների համար հոգևորականների կողմից և «նահատակություն» իբրև քաջագործություն ու կարճություն պատերազմի մեջ հայրենիքի և նրա թագավորի համար:

Փալստոսի Հայոց պատմության այս բնույթը նկատի ունենալով պետք է մոտենալ նրան որպես պատմական աղբյուրի: Նրա հաղորդած տեղեկությունները ներքին կյանքի և ներքին հակամարտությունների մասին անգնահատելի թանկագին տեղե-

կությունները են, որոնք կարող են ազատորեն օգտագործվել հայոց աշխարհիկ և եկեղեցական պատմության համար. իսկ պատմական անցքերի և անձերի վերաբերյալ նրա տեղեկությունները կարիք ունեն նախնական համեմատությունների և ստուգումների:

Անցնում ենք Հայոց դրականության ամենահուշակալոր հեղինակին՝ Մովսես Խորենացուն, որ մի ժամանակ շափաղանց փառաբանված, սիրված ու կարգացված հեղինակ էր, բայց հետագայում, XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին քառասնամյակին ենթակա եղավ ամենատնտեսապ հարձակումների և նույնիսկ անարժան անարդարների: Ըստ ավանդության՝ Մովսես Խորենացին եղել է Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտների Ձ-րդ սերնդի ներկայացուցիչը. ծնված շուրջ 410—415 թվականներին՝ նա բնականաբար իր առաջին ուսումն ստանում է Սահակի ու Մեսրոպի և նրանց ավագագույն աշակերտների ձեռքի տակ, համանուն Ս. Գրքին և այն ժամանակվա համար անհրաժեշտ լեզուներին՝ ասորերենին, հունարենին և պարսկերենին: Մովսես Խորենացին 20—25 տարեկան էր, երբ Նիեսոսի 431 թվի ժողովից հետո Հայաստան վերադարձան ավագ թարգմանիչները՝ հետները բերելով Ս. Գրքի ընտիր օրինակներ: Ինչպե՞ս պատմում է ինքը Խորենացին (Գ. 61), երբ այդ նոր օրինակների հիման վրա «դարձեալ թարգմանեցին զմի անգամ թարգմանեալն փութանակի», երևան եկավ, որ այնուամենայնիվ «ի բազում մասանց թերացեալ դործն գտանէր», որովհետև «անգէտք էին մերումս արուեստի»: Ուստի և Սահակն ու Մեսրոպը որոշում են մի խումբ աշակերտների ուղարկել «յԱղքսանդրիա, ի լեզու պանծալի, ի ստոյգ յօդանալ ճեմորանին վերաբանութեան»: Այդ խմբի մեջ էր նաև Մովսես Խորենացին: Նրանք, դարձյալ, ինչպես պատմում է ինքը Խորենացին, նախ գնում են Նգեսիա, այնտեղ «թեթևակի ի խորս զվմանին նուեալ», անցնում են Ս. տեղերը՝ Երուսաղեմ և առժամանակ մնում են «ի Պաղեստինացոց հրահանգս»: Այնուհետև գնում են Եգիպտոս՝ «յաշխարհն համբաւատին», որտեղ ուսում են ստանում և վարժվում արվեստների մեջ «ի նորն Պղատոնէ, յիմն ասեմ վարդապետէ, որում ոչ անարժան գտայ աշակերտ, և ոչ անկատար վարժմամբ ի յանգ ելեալ արուեստից՝ ինքնացայ»: Վերադարձի համար ասվում է, թե կամեցել են Հելլադա անցնել, բայց հոգմբ նրանց Իտալիա է գցել, որտեղ քիչ ժամանակ մնացել են Հռոմում և ապա անցել են Հունաստան՝ «սակալ ինչ մնացաք յԱթէնըս». ձմեռն անցկացնելով Հունաստանում՝ դարնանը շտապում

են Բյուզանդիոն՝ «փափագելով մերոց հայրենեացն»։ Հայրենիք չլերադառնալով՝ Սահակին ու Մեսրոպին մեռած են գտնում։ Այս քոլոր դեպքերը տեղի են ունեցել 435-ի և 440—441 թվերի միջև, որովհետև 431 թվից մի քանի տարի պիտի անցներ, որ Սահակն ու Մեսրոպը կարողանային «նորից թարգմանել» Ս. Գիրքը և նկատելին, որ իրենց գործի մեջ դարձյալ թիրուխյուն կա. ուրեմն խորենացու և ընկերների ուսման ուղևորվելը չի կարող 434—435-ից առաջ տեղի ունեցած լինել։ Այդպես և վերադարձը. հայրենիք վերադառնալով՝ նրանք իրենց սիրելի ուսուցիչներին մեռած են գտնում և այն էլ նոր մեռած. հայտնի է, որ Սահակ կաթողիկոսը մեռել է 439 թվի սեպտեմբերի 7-ին, իսկ Մեսրոպ Մաշտոցը՝ 440 թ. փետրվարի 17-ին։ Այս վերջին թվականից կարճ ժամանակ անցած, ուրեմն վերադարձել են հայրենիք խորենացին և իր ընկերները։

Աղեքսանդրիայում նրանց ստացած ուսումը պետք է լիներ ժամանակակից ամբողջ փիլիսոփայությունը և «արվեստները», այսինքն՝ քերթողական, ճարտասանական և քերականական արվեստները, պետք է ծանոթացած լինեին հունական գրականության, առասպելաբանության և պատմագրության հետ. բաց, իհարկե, պետք է կատարելագործվեին նաև եկեղեցական ուսման և գրականության մեջ։ Իսկ այդ ժամանակ եկեղեցական ուսմունքի և դավանության ամենակարկառուն ներկայացուցիչը Եփեսոսյան միաբնակության ստեղծիչ ու ջատագով, նեստորական երկաբնակության կատաղի հակառակորդ Աղեքսանդրիայի եպիսկոպոս Կյուրեղն էր։ Ուրեմն, ինչ վերաբերում է եկեղեցական ուսմունքին ու դավանությանը՝ խորենացին և իր ընկերները պետք է ուսումնասիրեին, իհարկե, այդ Կյուրեղ Աղեքսանդրացու գերվածքները և նրա նման դառնային միաբնակ ուղղափառության ներկայացուցիչ ու հետևորդ։ Կարելի է մինչև անգամ առանց սխալվելու ասել, որ Կյուրեղ Աղեքսանդրացու երկերի հնագույն թարգմանությունները կատարվել են հենց այս ժամանակ, զուցե և խորենացու և իր ընկերների ձեռքով, ինչպես ենթադրում են բանասերներից ոմանք։ Այս հանգամանքները պետք է հաշվի առնել խորենացու դավանության հարցը քննելիս։

Հայրենիք վերադառնալուց հետո թարգմանիչների խումբը՝ Մովսես խորենացին և իր ընկերները, ինչպես նաև հետագա թարգմանիչները, հաջողություն չեն գտնում, ընդհակառակը, հալածանքների են ենթարկվում և որոշ ժամանակ ստիպված են

լինում տեղի տալ բռնության առաջ: Այս հալածանքների պատճառը վերջերս կամեցան «Քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական» պայքարի մեջ տեսնել, բայց այդպիսի ենթադրությունները բոլորովին անհիմն են: Որովհետև խորենացու անձնավորության ու ժամանակի որոշման համար այդ խիստ կարևոր վեճի մեջ ես գործոն մասնակցություն եմ ունեցել և եթե այստեղ նորից արծարծեմ իմ հայացքներն ու առարկությունները՝ ընթերցողներին կարող է միակողմանի թվալ, ուստի ես կբավականանամ միայն Մ. Արեղյանի Հայոց գրականության պատմությունից մի փոքրիկ հատված բերելով: Նա ասում է. «Սխալ է նրանց «թարգմանիչներին» «հունասեր» անվանել իբրև հունական, այսինքն՝ հռոմեական պետական քաղաքականության կողմնորոշում ունեցողներ: Նրանք «հունասեր» էին միայն իբրև հունական գիտության սիրողներ. թե չէ՝ նրանք հետևում էին աղգային հայկական կողմնորոշման, սկսած Մաշտոցից և սրա ժամանակից: Բայց և այնպես նրանք արհամարհվում և նույնիսկ հալածվում էին պարսկական կողմնորոշում ունեցողներից... տգետ արեղաները ոչ միայն դրանց (թարգմանիչների) նորաձև լեզուն, այլև բովանդակությունից էլ բան չէին հասկանում: Ուստի և նրանք հակառակ, դեմ էին ելնում նրանց «առողջ ուսման», որ բերում էին դրսից. նրանք ծաղրում էին Մովսես խորենացուն, արհամարհում էին նրան իբրև այնպիսի մեկի, որ «ոչինչ պլոտանացու ունի արուեստ»: Դա տգետ պարսկասերների պայքարն էր ընդդեմ հունական ուսումնի ու լուսավորությունը սիրողների, որոնք իրենց թարգմանություններով աշխատում էին իրենց հայրենիքից հալածել տղիսությունը և, հախճաթակալած հունարեն «պանծալի լեզվով», աշխատում էին այդ լեզվի հարստությունը և գիտություններ արտահայտելու ընդունակությունը տալ հայերենին», ուստի և ընկնում էին խիստ օտարաբանությունների մեջ (Մ. Արեղյան, Հայոց գրակ. պատմութ., հ. I, էջ 252—253):

Ես պետք է նախազգուշացնեմ ընթերցողներին, որ թեև իմ համապատասխան հոդվածն ավելի շուտ է լույս տեսել, քան Արեղյանի հիշված գիրքը, այնուամենայնիվ նա միանգամայն անկախ է գրել վերոհիշյալ տողերը:

Անցնելով խորենացու գրական գործունեությանը՝ պետք է ասենք, որ նա, անշուշտ, բավմաթիվ թարգմանություններ է արել՝ ինչպես վկայում է հենց ինքը, թե ծերության հասակում իսկ ղբալվել է գրանով: Դժբախտաբար, հնարավոր չէ որոշել, թե

որոնք են հղել նրա թարգմանությունները: Մեծ հավանականությամբ նրա թարգմանությունը պետք է համարել ճարտասանական ուսման համար անհրաժեշտ «Պիտոյից գիրքը». այդ հաստատվում է նաև այն պատմական տեղեկությամբ, որ պահել է Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ պատմագիրը, որը հաղորդում է, թե Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ ապրում էր «մեծ փիլիսոփոսն Հայոց Մովսէս, որ զճարտասանականն արուեստ ի գործ առնուի Հայս»:

Սակայն խորենացու ամենագլխավոր գործը, որ նրան ամամահացրել է, նրա երեք մասերից բաղկացած «Հայոց պատմությունն է, որի առաջին գիրքը կոչվում է «Մենդաբանութիւն Հայոց Մեծաց», Հայոց նախնական լեզուները պատմությունը, երկրորդ գիրքը՝ «Բան միջակ պատմութեան մերոցն նախնեաց», Արշակունյաց հաստատությունը Հայաստանում մինչև Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ Թադավորի մահը, և երրորդ գիրքը՝ «Աւարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց»—մինչև Սահակի ու Մեսրոպի մահը: Սրան կցված է նաև խորենացու հռչակավոր Ողբը «վասն բառնալոյ թաղաւորութեանն յազգէն Արշակունեաց, և եպիսկոպոսապետութեանն յազգէ սրբոյն Գրիգորի»:

Պատմությունը գրված է Սահակ Բագրատունու խնդրով: Այս անձը համարվում է այն Սահակ Բագրատունի իշխանը, որին, Ղաղար Փարպեցու տված տեղեկության համաձայն՝ շուրջ 480 թվին ապստամբ հայերը կանչում են և մարդսւան կարգում (էջ 121): Փարպեցին նրան անվանում է «Սքանչելի ասպետն Սահակ մարդպան» (էջ 128), «լաւի առն Սահակայ մարդսւանի ասպետի» (էջ 129): Նա եռանդուն մասնակցություն է ունեցել պարսիկների դեմ մղվող կռիվներում և սպանվել է մի մարտի մեջ շուրջ 482 թվին: Հենց այդ ժամանակներն էլ (480—482) պետք է վերջացած լինի խորենացու Հայոց պատմությունը:

Տեղը չէ այստեղ, իհարկե, խոսել խորենացու Հայոց պատմության գրության հանդամանքների, ծրագրի, աղբյուրների և նրանցից օգտվելու եղանակի, այդ աղբյուրների զնահատության, ժողովրդական բանահյուսության օգտագործման, Մովսէս խորենացու առասպելների վրա ունեցած հայացքների և առասպելների մեկնաբանության և այլ բաղմաթիվ խնդիրների մասին, որոնց սպառումը կպահանջեր մի ամբողջ հատոր գրել: Բավական համարենք այստեղ միայն ասել հետևյալը. հանճարեղ պատմագիրը նպատակ է դրել իր ձեռքի տակ եղած աղբյուրների և հնա-

րավորությունների հիման վրա առաջ ազգի ծագման ու
 զարգացման պատմությունը՝ մեր երկիրն ու ժողովուրդը սիրելի
 դարձնելով մերայիններին. որովհետև, ասում է նա, «Թեպէտ և
 եմք ածու փոքր, և թուով յոյժ բնդ փոքու սահմանեալ, և զօրու-
 թեամբ տկար, և ընդ աշխարհում անգամ նվաճեալ թագաւորու-
 թեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան դտանին գործեալ և ի
 մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի, զոր և ոչ մի ոք
 ի նոցանէ պէտ յանձին կալաւ մատենագրել»։ Եւ այս դրութիւնը
 ոչնչով արգարացնել չի կարելի, քանի որ,—շարունակում է Խո-
 րենացին,—ինչպես այժմ է, հին հայերն էլ չեն սիրել գիտութիւն
 և իմաստասիրից երգարաններ կամ երգերի գրքեր։ Մեր նախահայ-
 րերը եղել են անբան, թուամիտ և վայրենի։ Այդ պատճառով էլ
 նա զարմացած է, որ հայերի մեջ գոնե մի մարդ է գտնւել, որ
 առաջարկել է իրեն Հայոց պատմություն գրել և ծրագիրն էլ տվել է—
 «երկար և շահաւոր գործով զազգիս մերոյ կարգել զպատմութիւնն
 ճշտիւ՝ զթագաւորացն և զնախարարականաց ազգաց և տոհմից,
 թէ ով յումմէ և զինչ իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ գործեաց»։ Յան-
 կանալով ըստ կարելւոյն փառահեղ նկարագրել հայ ժողովրդի
 ծագումը, նա աշխատում է ուրիշ ազգերի հռչակավոր հերոսների
 հանդեպ դուրս բերել բնիկ հայ հերոսներին. այսպես՝ Ասորես-
 տանցի Նինոսին ժամանակակից է դառնում Արամը, որ ընդար-
 ձակում է երկրի սահմանները և որի անունով օտարները Հայոց
 երկիրն անվանում են Արմենիա. այնուհետև Ասորեստանի պետու-
 թյունը ոչնչացնող Մարացի Վարբակի ժամանակակից է դրվում
 Պարույր Հայկազնը, Պարսից Կյուրոս թագավորին՝ Հայոց Տիգրան
 թագավորը։ Մինչև անգամ Հոմերոսի Աքիլլեսի ժամանակակիցն
 ու զուգատիպն է հայ դուրսազն Զարմայրը. էլ չենք խոսում Ծա-
 միրամի և Արա Դեղեցիկի զրուցի, Աթահակի և Տիգրանուհու վե-
 պի մասին։ Նրա ամբողջ պատմութիւնը, նույնիսկ առասպելա-
 խառն զրուցների և վեպերի վրա հիմնված մասը թանկագին հի-
 շատակարան է, որի մեջ մնացել են հայոց հին, նույնիսկ նախա-
 հայկական պատմութեան հիշողութիւններ։ Ի՞նչ խոսք, որ հետա-
 գայի՝ III և, մանավանդ, IV և V դարերի հատկապես ներքին
 կյանքի պատմութեան համար Մովսէս Խորենացու Հայոց պատ-
 մութիւնը կարևորագույն աղբյուր է, շնայելով իր բազմաթիւ
 սխալներին ու անախրոնիզմներին, որոնք այդպիսի մի գրվածքի
 մեջ, այդպիսի աղբյուրների օգտագործման հեռանքով անխուսա-
 փելի են։ Չպետք է մոռանալ նաև, որ շատ այնպիսի բաներ, որոնք

կասկածելի են համարված հշիւ, հետագայում երևան են եկել իբրև ոտույզ իրողություններ: Նույնիսկ այլ աղբյուրներից, թեկուզ և իր գործածած աղբյուրներից ունեցած տարբերությունների դեպքում էլ հնարավոր չէ ուշադրության չառնել այդպիսիները, որովհետև դրանք անշուշտ նա առել է ուրիշ աղբյուրներից, որոնք իրեն ավելի հավանական են թվացել: Իսկ հնագույն ավանդական անգիր քանահյուսության համար խորհնացին միակ և ամենաթանկագին աղբյուրն է: Եվ հայոց ամբողջ հետագա պատմագրությունը լիովին վստահացել է նրան, հավաստի է համարել նրա պատմությունն ու ժամանակագրությունը և մեծապես օգտվել է նրանից, հաճախ արտագրել է կամ քաղվածաբար մեջ է բերել լուի նրա գրածը:

Իհարկե, XIX դարի վերջի և XX դարի առաջին երեսնամյակի բանասիրական քննադատությունը Մովսէս Խորենացու այդպիսի զննահատությանը հետնորդների կողմից համաձայն չէ և իր կողմից երկար ժամանակ միանգամայն բացասաբար էր վերաբերվում նրան, ամբողջ պատմությունն համարելով մի ճարտար կեղծիք: Այդ նոր տեսակի, չափազանցությունների սիրահար և չափազանցությունների մեջ ընկած բանասիրությունը Մովսէս Խորենացու Հայոց պատմությունն աշխատեց խախտել իր բնական տեղից և շարժել նրան նախ դեպի VII դարը, բայց վերջերս նույնիսկ դեպի VIII, IX դարը, հասցնելով նույնիսկ այդ դարու վերջերը:

Խորենացու Հայոց պատմության գրության ժամանակի խնդրի մասին մենք խոսել չենք կարող տեղի սղության և նյութի չափազանց ընդարձակության պատճառով: Այսքանը միայն անհրաժեշտ ենք համարում շեշտել, որ Մովսէս Խորենացու ժամանակի տեղափոխության վերաբերյալ բերված փաստերն ընդհանրապես վերջրած համոզիչ չեն: Կարիերի, Գր. Խալաթյանի, Գ. Տեր-Մկրտչյանի և այլոց հղրակացությունը Խորենացու՝ Սոկրատի Եկեղ. պատմությունից և Սեղբաստրոսի վարքից (որոնք թարգմանվել են իբր VII դարի վերջերին) օգտված լինելու մասին մանրամասնորեն հերքեց, առնվազն կարելի է ասել՝ բոլորովին արժեքազրկեց անդլիացի հայագետ Ֆրիդ. Կոնիբերը. նա եկավ այն եզրակացության, որ Խորենացին ծանոթ չի եղել ոչ Փոքր Սոկրատին և ոչ էլ Սեղբաստրոսի վարքին, ընդհակառակը, Փոքր Սոկրատի խմբագրողն է օգտւել Խորենացուց. իսկ մեծ Սոկրատի հետ Խորենացին միայն նմանություններ ունի: Այնուհետև Կոնիբերը գտավ, որ, ինչպես Սեղբաստրոսի վարքը, այնպես էլ Մեծ Սոկրատի թարգմանություն-

նը կատարվել է V դարում, և նկատի առնելով ոճն ու կապակցութ-
յունները, որ կան դրանց և խորենացու Պատմության մեջ, կարող
է դրանց թարգմանությունը կատարած լինել հենց ինքը Մովսես
խորենացին, և այլն և այլն, նախորդներին տրամագծորեն հակա-
ռակ եղբակացություններ:

Սակայն խորենացու հակառակորդները դրանից հետո զենքը
վայր չդրին, այլ կարծես ավելի մեծ եռանդ ստացան: XX դա-
րի առաջին երեսնամյակի ընթացքում եղած ուսումնասիրություն-
ները մեծ մասամբ ելնում են այն նախադրյալից, թե խորենացին
չի կարող V դարի պատմիչ լինել և ջանք են դրժ դնում գտնել
մի ուրիշ Մովսես հետագա դարերում, որ նրան նույնացնեն մեր
պատմիչի հետ: Այսպես՝ Զամինյանը VII դարում գտնում է մի
Մովսես եպիսկոպոս և մի Սահակ Բագրատունի իշխան և եղբա-
կացնում է, որ հենց դրանք են մեր Մովսես խորենացին ու նրա
մեկեկնասը: Վիեննայի մխիթարյան Ն. Ա. կինյանը ավելի հեռու է
գնում և բոլորովին անընդունելի փաստարկումներով Մովսես խո-
րենացուն նույնացնում է VIII դարի հայտնի պատմիչ Ղևոնդ Երե-
ցի հետ և Պատմությունը գրված է համարում 9-րդ դարի սկզբում:
Վերջապես ահադ. Մանանդյանը խորենացու Պատմությունը դնում
է IX դարի երկրորդ կեսի սկզբում և նրան նույնացնում է այդ դա-
րում ապրող Մովսես անունով մեկի հետ: Սակայն, ինչպես ասա-
ցինք, այդ բանասերների բերած ապացույցներն ու փաստար-
կումները համոզիչ չեն: Զի կարելի խորենացու հարցը այնպես
պրիմիտիվ ձևով լուծել, ինչպես անում են բանասերներից ոմանք.
«Ինչ որ խորենացին հիշում է, իսկ իրենք դեռ չեն կարողացել ուրիշ
աղբյուրներում գտնել, այդ կեղծել է խորենացին ինքը. իսկ ինչ
որ խորենացու պատմածներից գտնվել են հետագա աղբյուրների
մեջ՝ այդ էլ ապացույց է, որ խորենացու Պատմությունն ուշ դա-
րերի գործ է»: Այդ բանասերները չեն մտածում, որ հին պատմա-
գիրների գրքերը, և նրանց մեջ ամենից առաջ խորենացու Պատ-
մությունն իբրև ամենատարածվածն ու ամենագործածականը, դա-
րերի ընթացքում փոփոխությունների է ենթարկվել, նրանց միջից
շատ բաներ ջնջվել են և ընդհակառակն՝ ընդմիջարկվել են նոր
բաներ:

Այս ուղղությամբ խորենացու խնդիրը պարզելու համար մեծ
աշխատանք է կատարել ականավոր բանասեր Ստ. Մալխասյանը,
որը 1940 թվին լույս տեսած իր «խորենացու առեղծվածի շուրջը»
վերնագիրը կրող գրքում հերքել է նախորդ բանասերների փաս-

տարկումներն ու եղբակացությունները և խորենացուն առաջժմ կրկին վերահաստատել իր բնական ավանդական տեղում—V դարում: Դժբախտաբար սա էլ մի նոր առասպել է հնարել խորենացումասին, իբր թե խորենացին քաղկեդոնական է եղել, մի առասպել, որ ընդունակ է նորից խախտելու խորենացու դիրքը և նրան զեպի առնվազն VII դար տանելու: Բայց այդ խնդիրն արդեն ուրիշ ասպարեզի է վերաբերում և մենք այն հիմա քննության չենք առնի:

Մնում է մեզ մի փոքր էլ կանգ առնել V դարի երկրորդ կեսի և վերջի երկու նշանավոր հեղինակների վրա և դրանով փակել մեր այսօրվա դասախոսությունը:

Այդ երկու նշանավոր հեղինակներից առաջինը մեր անմահ մատենագիր, հայ ժողովրդի ամենասիրելի բանաստեղծ-հեղինակ քաղցրաղբուցիկ Նղիշն վարդապետն է, որ գրել է «Վասն Վարդանայ և Հայոց Պատերազմին» իրոք ոսկեզնն և մաքուր հայրենասիրությամբ տողորված գրքուկը:

Ավանդության համաձայն՝ Վարդանանց պատմագիր Նղիշն եղել է վարդապետ, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կրտսեր աշակերտներից, նրանց բացած ուսումնարաններում հայերենի հետ միասին անշուշտ սովորել էր հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն լեզուները: Երբ կարիք զգացվեց աշակերտների մի երկրորդ խումբ ուղարկել այն ժամանակվա գիտության խոշորագույն կենտրոնը՝ Աղեքսանդրիա, ուրիշների հետ (Մովսես խորենացի, Դավիթ, Մամբրե) այդ երջանիկների մեջ էր նաև Նղիշն: Մոտավոր հաշվով նա ծնված պետք է լինի 410—415 թվականների միջև: Գիտությունների մեջ հմտանալուց և հայրենիք վերադառնալուց հետո ի՛նչ գործով է զբաղվել Նղիշն, նույնպես որոշակի հայտնի չէ: Նրա անանուն կենսագիրը («Սուրբք Հայկականք», ԺԱ.) ասում է, թե «զինուորեալ էր սրբոյն Վարդանայ և սպասաւորէր նմա և էր հաւատարիմ յամենայն իրս աստուածայինս և մարդկայինս»: Ասվում է նաև, թե նա եղել է Մամիկոնյան Վարդան սպարապետի քարտուղարը և մերձավոր ազգակիցը: Նղիշին նույնացրել են նաև Արտաշատի ժողովական Ամատունյաց Նղիշն եպիսկոպոսի հետ, սակայն այդ նույնացումը շատ անհավանական է, որովհետև Նղիշն, իր ասելով, 449 թվին Վարդան սպարապետի հետ Տիգրբոն է գնում, որ անհնարին, առնվազն խիստ անհարմար կլիներ, եթե նա այդ ժամանակ Ամատունյաց եպիսկոպոս լիներ: Եվ մեր բոլոր պատմագիրներն այս հեղինակին տալիս են վարդապետ անունը. այնպես որ ոչ մի լուրջ հիմք չկա,

բացի անվան նույնութունից, նրա եկեղեցական աստիճանը բարձրացնելու:

Եղիշէ վարդապետը, բացի Վարդանանց Պատմությունից, գրել է էլի ուրիշ կանոնական և մեկնաբանական գրվածքներ. վերջիններից առանձնապես հայտնի է եղել նրա «Արարածոց» մեկնությունը, որից միայն բավական խոշոր հատվածներ են մնացել մեր ձեռագրերում: Նա անշուշտ մասնակցել է նաև թարգմանչական գործունեությանը: Կյանքի վերջին օրերն անց է կացրել Ճրդնությամբ սկզբում Մոկաց երկրում գտնված մի աչրում, իսկ հետո, երբ նրա բնակության տեղը հովիվների միջոցով հայտնվում ու հռչակվում է ամեն կողմ, նա Մոկաց երկրից հեռանում է և բնակություն է հաստատում Ռշտունյաց գավառում, ծովեզրին մոտիկ գտնվող մի աչրում, որ նրա կենսագրի օրով դեռ նրա անունով կոչվում էր Ս. Եղիշեի աչր: Այստեղ էլ նա մի քանի տարի ճգնելուց հետո մեռել է շուրջ 470—475 թվականների միջև, 60 տարեկան հասակում:

Արդեն ասացինք, որ Եղիշէ վարդապետի ամենահռչակավոր աշխատությունը, որ նրան անմահացրել է և դարձրել հայ ժողովրդի ամենասիրված հեղինակներից մեկը, նրա «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» գրվածքն է, որ նա գրել է Մամիկոնյան Դավիթ երեցի խնդրով և որի նյութն է հայերի ապստամբությունը պարսից Հազկերտ II թագավորի դեմ և 450—451 թ. պատերազմը: Գիրքը բաժանված է 7 գլուխների կամ եղանակների և վերջում կցված է նաև մի ութերորդ եղանակ՝ «արտաքո ելին յեղանակին», որի մեջ պատմված է Պարսկաստան գերի տարված հոգևորականների նահատակությունը. կցված է նաև 2 հավելված՝ «Վասն խոստովանողացն Հայոց հորենայ և Աբրահամու» և «Անուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյն Քրիստոսի ետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որը վերջանում է գերյալների կանանց կենցաղավարության աննման ու սքանչելի նկարագրությամբ:

Ի՞նչ բնույթ ունի Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը»: Թեև այս երկը կրում է «Պատմություն» անունը և իբրև այդպիսին մեր ձեռագրերի պատմական ժողովածուներում դուրս է մղել Ղազար Փարպեցուն, բայց այն իսկապես պատմություն չէ սովորական իմաստով, այլ վիպարանական գունավորում ստացած մի դժուցադներգություն է, մի բանաստեղծական քերթված պատմական նյութի վրա, որ գրված է խիստ որոշ նպատակով—«Որպեսզի շա-

րունակ կարդատ, լսելով առաքինի անձերի քաջությունը և հետ կացածների վատթարությունը»։ Նղիշեն եղել է V դարի կեսի հայ-րենական այս մեծ դյուցազնի գլուխը պատրաստողներից մեկը, ինչպես ինքը վկայում է՝ ականատես վկա և մասնակից է եղել սարսափելի դեպքերին. («Ահա կամքիս հակառակ արտասովաից ողբերով շարադրում ենք այն բազմաթիվ հարվածները, որոնց մեջ հենց մենք էլ ընկանք՝ ականատես լինելով»։ Կամ—«Ո՛ւշ կարծիք-ների լսելով եմ այլալուծել և ո՛ւշ էլ լուրերից արթնացել, այլ ե՛ս ինքս անձամբ հուշն տեղում պատահեցի և տեսա ու լսեցի հան-դըգնարար խոսելու ձայնը. ինչպես սառսիկ քամին, որ ալեկոծում է մեծ ծովը, այնպես էր շարժում ու տարուբերում իր զորքերի ամ-բողջ բազմությունը» և այլն և այլն). պատերազմը վերջանալուց հետո, մի խուլ անկյուն քաշված, դեպքերի դեռևս թարմ տպավո-րության տակ, վերքերը դեռ լիովին չսպիացած՝ դրի է առել իր տեսածն ու լսածը։ Ի՞նչ զարմանք, որ նրա երկից այնպիսի անմի-ջականությամբ ու թարմությամբ հոտ է բուրում, որ հարբեցնում է ընթերցողին, և որի հետ երբեք չի կարող համեմատվել ժամանակ անցնելուց հետո սառնությամբ ամեն մանրամասնություն կշռա-դատած ու գրված որևէ իսկական պատմական երկ, ինչպիսին այս դեպքում Ղազար Փարպեցու գրվածքն է։ Խնդրի խորքը շթափան-ցելու արդյունք է այս երկու հեղինակների երկերը, իբրև պատմա-կան գրվածքներ միմյանց հետ համեմատելը և մեկի առավելու-թյունները մյուսի վերաբերմամբ ցույց տալը, որովհետև դրանք բոլորովին տարբեր բնույթի և տեսակի երկեր են, որոնց երբեք չի կարելի միեկնույն չափանշով մոտենալ։ Ղազար Փարպեցու գրվածքն իսկական պատմություն է, որի նպատակն է պատմական երևույթ-ների ծագումն ու զարգացումը նկարագրել, իսկ Նղիշենի երկը, թեև զուրկ չէ այդ տարրերից, բայց իրոք մի բանաստեղծություն է, որի նպատակն է «սիրելիների համար մխիթարություն, հուսա-ցողների համար հույս ու քաջերի համար քաջալերություն լինել» նեղ օրերում։ Այն գրված է՝ ցույց տալու համար, որ հայրենասի-րությունն ու ազատության սերը ոչ մի զոհաբերության առաջ կանգ չեն առնի, ամեն տեսակ նեղություն ու տառապանք կկրեն, հայ-րենիքի սիրտ և խղճի ազատության համար իրենց կյանքն անգամ չեն խնայի, որովհետև «չհասկացված մահը մահ է, հասկացված մահը՝ անմահություն. ով որ չգիտե, թե ինչ է մահը, վախենում է մահից, իսկ ով որ գիտե մահը, նրանից չի վախենում», որով-հետև «Վախը թերահավատության նշան է, իսկ թերահավատու-

թյունը մենք վաղուց ենք մերժել մեղնից»։ Այս պատճառով էլ հայրենիքի ազատության համար մարտնչող լավերն ու առաքինիները նրա աչքին ավելի լավ և ավելի կատարյալ են երևում, իսկ վատերն ու ուրացողները ավելի վատթար ու ավելի դարձելի, որով պատմական ճշտությունը աղոտանում է և անձերի ու գործերի նկարագրության ժամանակ գույները խտանում են։ Այդպես՝ լավերն ու առաքինիները, կամ մեր ժամանակի արտահայտությունները, զրական տիպերն այնպես են նկարագրվում, որ նրանց մեջ ոչ մի պակասություն ու թերություն չես կարող գտնել և նրանք միայն հիացմունքի առարկա կարող են լինել, ինչպես, օրինակ՝ Վարդան սպարապետը, Ղևոնդ երեցը, առհասարակ հոգևորականները, փափկասուն տիկիները, մինչդեռ վատերն ու ուրացողները՝ կամ բացասական տիպերը՝ հակառակ ծայրահեղության հասած գույներով են նկարագրվում, ինչպես Հազկերտը, Միհրանյանները, Վասակ Սյունին, մանավանդ այս վերջինը, որին Նղիշեն հալածում է նույնիսկ նրա մահից հետո էլ. «Գրեցաւ յիշատակաբանս այս վասն նորա, առ ի կշտամբումն յանդիմանութեան մեղաց նորա, զի ամենայն, որ զայս լուեալ զիտասցէ, զնովս զհետարկցէ և մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա»։

Ասացինք, որ Նղիշեն բանաստեղծ պատմաբան է և նրա երկը կրում է գեղեցկի դրոշմը։ Մ. Արեղյանն այսպես է բնորոշում մեր մատենագրի այդ կողմը. «Նրա գրվածքի մեջ սկզբից մինչև վերջն իշխող է գեղարվեստը։ Գործողությունն առաջ է տարվում մասերի ներդաշնակ բաժանումով, երկրորդական, բայց կենդանի, բնական մանրամասնություններով, զարգարուն և ծաղկուն ոճով, նկարին պատկերներով ու հանդիսավորությամբ։ Շարադրում է մերթ արագ թափով, կորովի, եռանդուն և աշխույժ, մերթ դանդաղ ու քաղցրաբան։ Թեպետև երբեմն փոքր ինչ ճապաղ է, բայց նրա երկն իր ամբողջությամբ վայելուչ է և գրավիչ, հաճախ նույնիսկ հափշտակիչ։ Դրա պատճառն այն է, որ այնտեղ ամեն ինչ բխում է անկեղծ և խորին զգացումից, չկա շինծու արվեստականություն... Մի բան, որ սկզբից զգալի է նրա գրվածքի մեջ, այն է, որ նա փայլուն ոճի՝ հետ ունի աչքի ընկնող մշակված պարզ ու հստակ խոսք. կատարելապես իշխում է լեզվին և հորինում է մեծ ճաշակով, միշտ հարմարվելով ներքին բովանդակությանը։ Այդպիսով մեր այս հեղինակը ստեղծել է իր երկի շատ հատվածներով մի այնպիսի բանաստեղծական պրոզա, որ շատ ընտիր է, երբեմն շքեղ, լի քնարերգությամբ։ Նղիշեն վարպետ է նաև բնութագրության»։ (Հայ գրակ. պատմ., հ. I, էջ 306)։

Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» գրված պետք է լինի 458 թվականից հետո, շուրջ 460-ին, որովհետև I գլխում հիշատակված «Արք Օրհասականը ընդ վախճանել շնչոյն հզօրագոյնս էռւին» հատվածը, որի մեջ խոսք է լինում թագավորության մեջ տեղի ունեցող գոտությունների և երկպառակությունների մասին, կարող է վերաբերել միայն Հազկերտ II մահից հետո սկսված գահաժառանգության կռիվներին։ Միայն VIII յեղանակը կարող է մի քանի տարի ուշ գրված լինել, որովհետև նրա վերջերում հիշատակվում են Պերոզ թագավորի հինգերորդ տարվա դեպքերը։ Այդ հաշվով այդ վերջին գլուխը պետք է գրված լինի 464—465-ից ոչ շատ ուշ, երբ աքսորված նախարարները վերադարձան Հայաստան։ Ինչպես հայտնի է, Եղիշեն, հակառակ իր խոստման («Բայց ի տեղի այսր ինձ դարձեալ գալ պիտի»), նախարարների այդ վերադարձն այլևս ի վիճակի չի եղել արձանագրելու։

Մենք է մեզ Եղիշեի մասին մեր ասածը եզրափակելու համար մի քանի խոսք էլ ասել այն քննությունների և ուսումնասիրությունների մասին, որոնք XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին երեսնամյակում կատարվել են Եղիշեի Պատմության շուրջը։ Այդ քննություններն ու ուսումնասիրությունները կրել են բոլորովին բացասական բնույթ. նրանք իրենց առաջ նպատակ են դրել ապացուցել, որ Եղիշեն ականատես պատմագիր չէ, որ նրա հավաստիացումները ականատես պատմագիր եղած լինելու մասին խաբեություն է ու կեղծիք, որ Եղիշեն գրված է Ղազար Փարպեցուց հետո և նրան ընդօրինակելով՝ 510—520-ից ոչ շուտ, որովհետև իբր Եղիշեն օգտվել է Փիլոնի թարգմանությունից, իսկ այդ հայերեն թարգմանությունը կատարված է V դարի վերջին կամ VI-ի սկզբներին. այսպես էին դնում հարցը Գր. Տ.-Պողոսյանը, Բաբգեն Կյուլեռեզյանը և մասամբ Գր. Խալաթյանը։ Իսկ Ն. Ադոնցը՝ հիմք ընդունելով Վասակ Մամիկոնյանի մասին ասված «այն այն սպարապետ էր Ստորին Հայոց, և հաւատարիմ զօրացն հռոմոց ի սահմանին Պարսից» խոսքերը՝ գտնում է, որ Ստորին Հայաստան ասելով պետք է հասկանալ սատրապությունները. «քանի որ Եղիշեն խոսում է հռոմեական զորքերի սպարապետի մասին Հայաստանում, այդ անվան տակ ստրատեգ հասկանանք, թե դուրսերից մեկը, նրա աշխատությունը չի կարող 529 թվականից առաջ գրված լինել», որովհետև առաջին անգամ Հուստինիանոս կայսրն այդ թվականին նշանակեց Հայաստանի ստրատեգ և սրա իշխանությունյանը ենթակա 3 դուքսեր։

Այս բոլոր կարծիքներն ու առարկությունները միանգամայն անհիմն են. ոչ ոք դեռ չի ասպացուցել, թե Փլյոնի թարգմանությունը կատարված է V դարի վերջին կամ VI-ի սկզբին. ընդհակառակը՝ շատ հավանական է, որ այն կատարված լինի V դարի 2-րդ կեսից առաջ և նրա մեջ մասնակցություն ունեցած լինի ինքր Եղիշեն. պետք է նկատի ունենալ և այն, որ բերված օրինակները բառացի չեն, մտքի վերապատումներ են և Եղիշեն կարող էր այդ մտքերին բնագրով ծանոթ լինել և իր բառերով աղատ վերաբերադրել, ինչպես որ արել է: Բոլոր նշաններից պարզ երևում է, որ Եղիշեն չէր կարող Ղազար Փարպեցուց հետո գրած և նրանից օգտված լինել. ընդհակառակը՝ կա՛մ Փարպեցին ինքն է օգտվել Եղիշեից, կա՛մ նրանք երկուսն էլ քաղում են հնագույն աղբյուրից, որ ընդհանուր է երկուսի համար էլ: Վերջապես՝ Ստորին Հայոց սպարապետի հարցը: Հուստինիանոսի հրովարտակից բնավ չի երևում, թե նա է առաջին անգամ նշանակել զոմախ: Այնտեղ ասված է միայն, որ անհրաժեշտ է համարում «Հայաստանի մասերի, պոլեմոնական Պոնտոսի և աղգությունների (= սատրապությունների) համար հիմնել հատուկ ղորապետի պաշտոն... և այդ երկիրները նրանց զոմախի հետ միասին» դնել այդ ղորապետի իշխանություն տալ: Այստեղից երևում է, որ ղուբսերը ղոցություն են ունեցել նախքան Հուստինիանոսը և բացի Եղիշեից՝ Կորյունն էլ վկայում է, որ երբ Մեսրոպն անցնում է հունական Հայաստան, նա պատիվներ է ստանում նաև «ի սպաշապետեն աշխարհին»։ այդ սպարապետն է Մեսրոպի մտադրությունը գրով իմացնում կայսրին և կայսրը հրովարտակով նրան է հանձնարարում օժանդակել Մեսրոպին և հայ մանուկներ ժողովել՝ նրանց հայերեն դիր սովորեցնելու համար. այդ ղուբսը նստում էր Մելիտենեում և Եղիշեի պսածը անշուշտ դրա մասին է: Այլև, Ադոնցը ուղղակի սխալ է հասկացել Եղիշեի համապատասխան հատվածը: Այնտեղ ամենեվին չի ասված, թե Վասակ Մամիկոնյանը հռոմեական ղորքերի սպարապետն էր, որովհետև եթե այդպես ասված լիներ, բացարձակ անմտություն կլիներ հռոմեական ղորքերի հրամանատարի համար հարակցել, թե նա «հաւատարիմ էր ղորացն Հոռովմոց ի սահմանին Պարսից»: Խոսքն ուրեմն տեղական սահմանապահ ղորքերի ղորապետի մասին է, որին Հայաստանի պարսից բաժնում ապրող ու գրող հեղինակը այլ անուն չէր կարող տալ, քան ընդունված սպարապետ անունը. և ուրեմն Եղիշեի այս ամբողջ հատվածը ոչ մի կապ չունի Հուստինիանոսի հրովարտակի հետ և

ժշ մի կերպով չի կարող ապացույց ծառայել՝ Եղիշեին VI դար տանելու համար:

Մենք այլևս կանգ չենք առնում Եղիշեի նորագույն քննադատ և նրան անդուստի բառերով անարգող Վիեննայի Մխիթարյան Ներսես Ակինյանի երկհատուր ուսումնասիրության վրա, որը ձգտում է Եղիշեին ներկայացնել իբրև մի կեղծիք, VII դարի մի բացարձակապես անշնորհք ու մուլեռանդ միաբնակ խմբագրի հերյուրանք, որն իբր 570-ական թվականների հայկական ապստամբության մասին գրված հիշատակարանը հարմարեցրել է 451-ի ապստամբությանը, հենվելով Ղազար Փարպեցու վրա և բնագործակերպել նրա սխեման: Նրա բացարձակապես անհիմն, բռնադրոսիկ, երբեմն արտառոց դատողությունների և եղրակացությունների մասին մենք ընդարձակ հոգված ենք գրել Ակադեմիայի «Տեղեկագրում», որը և կարող են կարդալ ցանկացողները՝ Ն. Ակինյանի դատողություններին ու բանասիրական մեթոդին ծանոթանալու և մեր հերքումները տեսնելու համար: Մի բան միայն կասենք հաստատապես. Եղիշեին անհնար է որևէ կերպ շարժել իր բնական տեղից, V դարու 60-ական թվականներից, և հակառակ ուղղությամբ կատարված բոլոր փորձերը մինչև այժմ լիակատար ձախողման են ենթարկվել:

Ն. դարի վերջին և նշանավոր պատմագիրն է հռչակավոր Ղազար Փարպեցին, որի մասին կենսագրական ավելի շատ տեղեկություններ ունենք շնորհիվ այն հանգամանքի, որ մեր ձեռքն է հասել նրա՝ Վահան Մամիկոնյանին ուղղված «Մեղադրութիւն ստախոս արեղայից» ենթավերնագիրը կրող Թուղթը:

Ղազար Փարպեցին ծնված պետք է լինի 440-ական թվականների սկզբին Արագածոտն գավառի Փարպի գյուղում. նա ինչ որ ազգակցություն կամ մերձավոր կապ է ունեցել Մամիկոնյան կամ Արծրունի տոհմի հետ և իր սկզբնական կրթությունը ստացել է վրաց Աշուշա բզեխի տանը, որի կինը՝ Անուշ-Վռամը Հմայակ Մամիկոնյանի այրու՝ Զվիկի—Վահան Մամիկոնյանի մոր—հարազատ քույրն էր: Հետո Ղազարը ուսում է առել Վահան Մամիկոնյանի քեռու՝ Աղան Արծրունու մոտ և նրա ազդեցությամբ էլ կրոնավոր է դարձել: Ուսումը կատարելագործելու համար նրան տանում են Բյուզանդիոն, որտեղ նա հմտանում է հունարեն լեզվի մեջ և ծանոթանում սուրբ մարդկանց գրվածքներին, ինչպիսիք էին Աթանաս և Կյուրեղ Աղեքսանդրացիները, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, մեծ կապազովկիացիները (Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր

Նաղիանդացին): Հայրենիք վերագառնալուց հետո մի երկու տարի անց է կացնում Սյունիքում Մովսես կրոնավորի և Մուշեկալիս-կոպոսի մոտ: Ապա, երբ 486 թ. Վահան Մամիկոնյանը դառնում է Հայաստանի մարզպան, սկսում է երկիրը բարեկարգել, նորոգել է տալիս Վաղարշապատի Կաթողիկեն, Սյունիքից բերել է տալիս իր մտերիմ Ղազարին և նրան կարգում է վանահայր, թեև շատերն էին հետամուտ այդ պաշտոնին և նույնիսկ ձգտել էլ են Վահան Մամիկոնյանին մինչև անգամ կաշտոնելու՝ իրենց նպատակին հասնելու համար: Մամիկոնյանները և Կամսարականները ամեն կերպ պաշտպանում են և նպաստում Փարպեցուն, հովանավորում են նրան և հոգում թե՛ նրա անձնական և թե՛ վանքի պիտույքները: Դրա պատճառը, բացի անձնական կապերից ու բարեկամությունից, նաև այն էր, որ Ղազար Փարպեցին լավագույն կրթություն ստացած, ամբողջ Ս. Գիրքն անգիր իմացող և տեղին գործադրող անվանի քարոզիչ էր, որին ժողովուրդը սիրով լսում էր ու գովաբանում:

Սակայն մի բանի տարի անցնելուց հետո, հայանի չէ, թե ինչ հանգամանքների շնորհիվ, Ղազարը կորցնում է իր վստահությունը և այլևս պաշտպանություն չի գտնում Վահան Մամիկոնյանից և մյուս իշխաններից: Դրա հետևանքով զորանում են նրա նախանձողներն ու հակառակորդները, որոնք հենց նրա դործունեության սկզբից էլ բազմաթիվ էին, և առիթ բռնելով Կաթողիկեի փայտակերտի հրկիզումը—նրան դուրս են անում պաշտոնից, հալածում են վանքից և ամեն ինչ խլում նրա ձեռքից՝ նույնիսկ իր անձնական իրերն ու «Հռոմ գրքերը», որ տգետ արևելահայերին ոչ մի բանի համար պետք չէին և միայն «կան աչքը քնկեցնալ ի կերակուր ցեցոյ»: Փարպեցին այդ հալածանքներից փախչում է Արևմուտք—Ամիթ քաղաքը և այստեղից՝ լսելով իր մասին եղած նորանոր ստերի և զրպարտությունների մասին, «խորեզքաջ պատերազմող զինեալ զինքն» գրում է իր Թուղթը Վահան Մամիկոնյանին և ուղարկում Համադա:սպ Մամիկոնյանի ձեռքով, «որ և պատճառ իսկ եղև նմա այսրէն դարձին»:

«Մեղադրութիւն սատաօս արեղայից» վերնագիրը կրող այս Թուղթը հսկայական նշանակություն ունի V դարի 2-րդ կեսի հայոց եկեղեցական պատմության համար և միաժամանակ հուշակապ գրական հուշարձան է հեղինակի համար: Նրանից ենք մենք փոքրիշատե գաղափար կազմում այդ ժամանակ տիրող փոխհարաբերությունների և քարոչական վիճակի մասին: Նդեկ են բանա-

սերներ, որոնք V դարի 2-րդ կեսի փոխադարձ պայքարի և հալածանքների մեջ կամեցել են սկզբունքային, դավանական պայքար տեսնել, սակայն այդ փորձերը միանգամայն անտեղի են և ոչ մի բանով ապացուցելի չեն: Ղազար Փարպեցու այս թուղթը այդ բանի փառավոր ապացույցն է: Այնտեղ և ոչ մի բառ, նույնիսկ ոչ մի ակնարկ չկա սկզբունքային, դավանական պայքարի մասին: Իր հալածանքի պատճառը Ղազարը համարում է բացառապես նախանձը ստախոս աբեղաների կողմից, որոնք «առ նախանձուե կուտէին և ի վերայ իմ բազում բանասրկութիւնս»։ Նա մեկ-մեկ մեջ է բերում թշնամիների այդ զրպարտություններն ու հերքում դրանք և այդտեղ էլ սկզբունքային կամ մտավորական հոսանքների պայքարի հետք չկա: Մեղադրանքները հաւելալներն են եղել. 1. Ղազար ասէ, թէ սրտնկութիւն մեղք չեն, զսոյն և մարդպանին սադրէ. 2. Ղազարն աղանդատոր է. 3. Գամ մի պիղծ ոք է և շարագործ՝ Ղազարայ վանք անդ են, և սիրէ զնոսա. 4. Մանուկ մի հոգաբարձ տեղւոյն չկարէ առնել. 5. Ի նախնումն զիտնարար խոսէր Ղազար և այժմ անգիտաբար. 6. Գիր ոչ կարդա, և զընթերցուածս ացնպէս ասէ անսպթաք, որպէս թէ գրոցն: Վերջին 3 զրպարտություններն ակնհերեւորեն ազիտությունից ու նախանձից առաջացած մեղադրանքներ են, իսկ առաջին երեքն առանձին կարևորություն ունեն այն տեսակետից, որ նրանցով Ղազարը մեղադրվում է աղանդավորության, այս դեպքում անշուշտ մծղնեության մեջ, որի դեմ Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտները սուր պայքար են մղել 440-ական թվականներին և դատապարտել ու հալածել են այն 446—447 թվի Շահապիվանի ժողովում՝ սահմանելով ծանր պատիժներ: Դրանից երևում է, որ այդ աղանդն ընդարձակ ծավալ է ստացած եղել Հայաստանում և Շահապիվանի ժողովից հետո էլ դեռ շի վերջացել, այլ այնքան է աճել ու տարածվել, որ հնարավոր է եղել նույնիսկ հունական կրթություն ստացած Ղազարին այդ ասորական ծագում ունեցող աղանդի մեջ մեղադրելու:

Ղազարն ինքը չի հիշատակում, թե իրեն հալածող արեղուներն ի՞նչ կուսակցության են պատկանել և մենք ոչ մի հիմք չունենք նրանց ասորական հոսանքի մարդիկ համարելու: Ավելի շուտ պետք է ընդունել, որ այստեղ մեծ դեր է կատարել պարսից պետական քաղաքականությունն ընդդեմ հույների և հունասեր հայերի, բայց այժմ արդեն ոչ ասորիների ձեռքով, ինչպես առաջ էր: Ասորիների դերն այդ շրջանում արդեն սկսել էր թուլանալ

Հայաստանում, ինչպես և դադարել էր նրանց լեզվի կիրառությունը հայոց եկեղեցիներում: Այժմ պարսիկները հենվում էին մի նոր մեծ հոսանքի վրա, որ նրանք առաջ էին բերել հայերի մեջ կորրուպցիայի, վատերին ու ուրացողներին առաջ քաշելու և լավերին հետ վանելու և հալածելու միջոցով: Դա պարսկասերների բազմությունն էր, որին պատկանող անհատներից շատերը, նույնիսկ երեւի տոհմներից պարսկական կառավարությանը հաճոյանալու համար ընդունում էին մոգական կրոնը, և սրանց հետ միացած էր նաև հունական կրթությունն ատող ու նրանից բան չհասկացող տղեա աբեղաների բազմությունը:

Թուլթը գրված է V դարի բուն վերջում կամ VI-ի սկզբում, որովհետև այն կաթողիկոսը, որից սփռվածք ու օգնություն է խնդրել Ղազարը, բայց սա մերժել է նույնիսկ նրան տեսնել հակառակորդներից վախենալով՝ չի կարող Ղազարի կողմից ըստ ամենայնի զովաբանված Հովհան Մանդակունին լինել, այլ անշուշտ պետք է Բաբգենը եղած լինի:

Թղթի աղեկությունն այն է հղիլ, որ Վահան Մամիկոնյանը հետ է կանչել Ղազար Փարպեցուն և նրան հանձնարարել է գրել Հայոց պատմություն, տալով նրան նաև այդ պատմությունը գրելու ծրագիրը—սկսել Փալստոս Բուզանդի կանգ առած տեղից և նկարագրել թե՛ հոգևոր և թե՛ աշխարհիկ գործիչների սխրագործությունները, որպեսզի հոգևորների բարի վարքը լսելով՝ մարդիկ ցանկանան հետևել նրանց ճշնությանը, իսկ նախկին քաջերի գործերը լսելով՝ քաջ մարդիկ իրենք էլ քաջություններ գործեն և իրենցից հետո անվանի հիշատակ թողնեն թե՛ իրենց անձի և թե՛ ազգի համար: Ծուլերն ու վատերն էլ իրենց քննադատելով և ուրիշների հասցեին արվող պարսավանքները լսելով՝ բարի նախանձով վառվեն և աշխատեն լավանալ: Մի ծրագիր և նպատակ, որ, կարելի է ասել, ռեալիստ էին մեր բոլոր հին պատմագիրները:

Ղազար Փարպեցու Հայոց պատմությունը բաղկացած է երեք մասից կամ դրվագներից: Առաջին դրվագն սկսվում է հայոց թագավորության երկուսի բաժանվելուց, ուրեմն Փալստոսի կանգ առած տեղից, և հասնում է մինչև Արշակունյաց տոհմի անկումը և Սահակի ու Մաշտոցի մահը: Այս դրվագի մեջ պատմվածքները մեծ մասամբ ի լրոջ են և շատ շիթթություններ են պարունակում: Այս դրվագում նա պետք է օգտված լինի նաև խորհնացուց:

Երկրորդ դրվագի նյութն է Վարդանանց պատմությունը և այստեղ մեծ է նմանությունը Նղիշեի հետ, այնպես որ մնում է

ենթադրել, որ Եղիշեն կամ նրա նախատիպը աղբյուր է ծառայել Ղազար Փարպեցու համար: Իհարկե, կան նաև տարբերություններ, բայց այդ տարբերությունները բացատրվում են նրանով, որ բացի գրավոր աղբյուրից, Ղազարը լսել է նաև ականատեսների պատմածներ, գուցե միջնորդաբար նրան հասած, որով և ասպարեզ է բացվել տարբերությունների համար:

Երրորդ գրվագի պատմությունը մեծ մասամբ Մամիկոնյան տոհմի և առանձնապես Վահան Մամիկոնյանի և նրա եղբայրների գովարանությունն է՝ սկսած նրանց ազատվելուց, նրանց ուսումը, հաջողություններն ու քաջազործությունները և իրենց ու քրիստոնեական եկեղեցու շահերի համար մղած խիզախ կռիվն ընդդեմ պարսիկների: Մամիկոնյանների հետ հանդես են գալիս նաև Կամսարականները, որոնք ազգակից էին Մամիկոնյաններին: Առհասարակ կարելի է Ղազար Փարպեցուն Մամիկոնյան տոհմի պատմիչ համարել, որ իրեն նպատակ է դրել գովաբանելու այդ տոհմից ելած հերոսներին՝ Վարդանին ու առանձնապես Վահանին, որ հանդես է գալիս նրա գրչի տակ իրրե մի իսկական հերոսական տիպար, քաջարի ու խիզախ՝ հոգով ու մարմնով:

Ղազար Փարպեցու Հայոց պատմությունը պատմական մեծ արժեք ունի, մանավանդ նրա երրորդ գրվագը, որ ամենահարուստ և հավաստի աղբյուրն է V դարի Զ-րդ կեսի երեսուն-երեսունհինգ տարվա պատմության Վարդանանց պատերազմից հետո: Բայց նա միեւնույն ժամանակ աչքի ընկնող մի դրական երկ է, որ գեղեցիկ ձևով վերարտադրել է իր ժամանակի իրականությունը: Միայն թե շատ են նրա մեջ ճառերը, որոնք հոգնեցնում են ընթերցողին ու դանդաղեցնում գործողության դարգացումը: Նրա ոճը կենդանի է և բնական, ունի երբեմն նույնիսկ ընտանեկան-առականական բնույթ: Այդ պատճառով էլ նրա լեզվի մեջ պատահում են ձևեր, որոնք մոտ են մեր արդի հայերենին: Կան և սրախոսություն ու կծու ծաղրանք: Զերծ չէ նաև կրկնություններից, ավելորդաբանությունից ու խրթնությունից:

Եթե հիշատակենք V դարու գրողներից նաև Մամբրե վերծանողին, որից մնացել է երեք հատ ճառ Ղազարի հարսության և Քրիստոսի Երուսաղեմ գնալու մասին՝ պարզ ու հստակ լեզվով գրված, և հոգևոր երգերի ու կանոնների հեղինակ դարավերջի կաթողիկոս Հովհան Մանդակունուն, գրանով համառոտակի ամփոփած կլինենք Ոսկեդարյան ամբողջ գրականությունը: Հովհան Մանդակունուն վերագրվող հռչակավոր ճառերի ժողովածուի մա-

սին խոսել ավելորդ եմ համարում, որովհետեւ հայտնի գիտնական Կ. Տեր-Մկրտչյանը անհերքելի փաստերով ապացուցել է, որ այդ ճառերը V դարի գործ չեն և Հովհան Մանգալիունուն չեն պատկանում, այլ VII դարի ակաճապուր հայ վարդապետ Հովհան Մայրապետեանին:

Մենք վերջացրինք մեր համառոտ տեսությունը V դարի կամ Ոսկեդարյան հայ գրականության մասին: Ի՞նչ է նրա էությունը և ի՞նչ է եղել նրա նպատակը: Այս հարցի պատասխանը կարելի է առաջ հակիրճ կերպով հետևյալ ձևով. Այն առաջ է եկել իբրեւ ծառայություն քրիստոնեական կրոնին, բայց միաժամանակ հենց իր հիմքում ունեցել է հայրենիքի անկախությանն ու հայ ժողովրդի ինքնուրույնությանը ծառայելու բուն տենչը: Այդ տենչից է առաջացել ազգային եկեղեցի և ազգային լեզու և գրականություն ստեղծելու իրողությունը, որ դարեր շարունակ հայ ժողովրդի ինքնապահպանության և ինքնուրույն վարդապետան փարոսն է եղել: V դարի գործիչների—Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների՝ Թարգմանիչների—բեղմնավոր գործունեության հետևանքով հայ ազգը ինքնագիտակցության եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու իր հայրենիքը: Թեև նա կորցրեց իր պետական անկախությունը, բայց նրա մեջ մշտապես վառ մնաց ազատության ձգտումը և այն զգացումը, որ մարդու և ժողովրդի համար ամենաբարձր բարիքը ազատությունն է և ամենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի պաշտպանության համար չպետք է խնայել ոչինչ, նույնիսկ կյանքը: Հայրենիքի կարոտն ու սերը և խղճի ազատության ու քաղաքական ազատության տենչը այնուհետև անմար մնաց հայ ժողովրդի սրտում, և նա շատ անգամներ ոտքի հլավ այն սահմաններում, որոնք պատմության ընթացքում փորձեցին շղթայել, կաշկանդել նրա ազատությունը: Հայոց պատմությունը աչքպիսի հայրենական պատերազմների, պաշտամբությունների և ըմբոստացումների մի շարան է՝ ազատության և ինքնուրույն վարդապետան իրավունք նվաճելու համար:

Եվ այժմ էլ, երբ այդ հոգևոր ազատության ու ինքնուրույն վարդապետան իրավունքը հայ ժողովուրդը 25 տարուց ի վեր նվաճել է Սովետական սոցիալիստական հասարակակարգի ստեղծմամբ, այժմ էլ մեզ համար դեռ շատ թանկ են V դարու մեծ գործիչների ավանդները: Եթե նոր ավարտված Հայրենական մեծ պատերազմի մեջ հայ ժողովրդի քաջարի զավակները, եղբայրական մյուս

ժողովուրդների զավակների հետ ձեռք-ձեռքի տված, հերոսական սիրագործության մը ջախջախեցին ատելի հիաւերջան բռնակալութիւնը և ազատ շունչ քաշելու հնարավորութիւններ տվին բոլոր ազատասեր ազգերին, ապա այդ գործի մէջ ևս անմասն չէ այն ազատատենչ հայրենասիրության ոգին, որ V դարում հայ ժողովրդի մէջ արմատացրին մեր անմահ հայրերը—Սահակը, Մեսրոպը և նրանց աշակերտները՝ Մովսէս Խորենացին, Եղիշեն, Ղազար Փարպեցին և ուրիշները։

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ՝

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

Մենք այս աշխատության մեջ չենք խոսելու այն մասին, թե ի՞նչ է ներկայացնում իրենից նեստորականությունը, ի՞նչ իդեաների և ձգտումների արտահայտություն է այն և ի՞նչ տեղ է բռնում կրոնական գաղափարախոսությունների պատմության մեջ։ Մեզ հետաքրքրողն այստեղ լոկ պատմական խնդիրն է և այն էլ միմիայն Հայաստանի վերաբերմամբ։ Թեև մեր ձեռքը հասած աղբյուրները—թե օտար և թե հայ—շատ առատ տեղեկություններ չեն հաղորդում մեզ առաջադրված խնդրի վերաբերյալ, բայց այ-

¹ Այս աշխատությունը առաջին անգամ տպագրվել է Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետազոտումներ» ժողովածուի առաջին գրքում, Երևան, 1946, էջ 175—242։

² Այս խնդրով հետաքրքրվողները կարող են անհրաժեշտ տեղեկությունները գտնել իմ Ընդհանուր եկեղեցու պատմության 1-ին հատորում, էջմիածին, 1908, էջ 309, 312—321 և այլն։

նուամենայնիվ եղածն էլ լիուլի բավական է հարցի մասին միանշանակ պարզ, հստակ պատկերացում կազմելու և անվիճարկելի եզրակացությունների հասնելու համար:

Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այս խնդիրը դնել և եղած բոլոր աղբյուրների օգնությամբ վերջնականապես պարզաբանել այն, որովհետև մինչև այսօր էլ մեզանում այս հարցի վերաբերյալ կարծիքների տարբերություն կա, որը ոչնչով չի կարող արդարացվել, բացի մի ամփոփ ուսումնասիրության բացակայությունից տվյալ խնդրի մասին³:

Անցնենք ուրեմն խնդրի ուսումնասիրությանը:

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

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

³ Ի միջի այլոց սրանով պետք է բացատրել նաև այն հանգամանքը, որ երբևս «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» վերնագրով իմ հոդվածում կարծիք հայտնեցի, թե Մովսես Խորենացու հայտնի «Ողոր»-ի մեջ հիշված «շարափառություն», «հերձվածողներ», «օտարաձայն լեզուներ» արտահայտությունները կարող են վերաբերել հուլավոր բորբոքիտոն աղանդավորների շարունակությունը կազմող մեղսներին և այլն, այլև ոչ մի արգելք չկա, որ դրանք վերաբերեն նաև նեստորականներին ու նեստորականությանը, «որոնց դեմ անշուշտ պայքար է մղվել Հայաստանում Սահակի և Մեսրոպի օրով»,—իմ այդ կարծիքի դեմ դուրս եկավ այնպիսի հմուտ և գիտակ բանասեր, ինչպիսին Ստ. Մալխասյանն է: Նա առանց որևէ վերապահության պնդեց, որ Սահակի ու Մեսրոպի օրով պայքար տեղի չի ունեցել նեստորականության դեմ, նույնիսկ «Սահակն ու Մեսրոպը իրենց պաշտոնական գրությունների մեջ հայտարարում են, թե նեստորականություն և նեստորականներ առ այժմ չկան Հայաստանում», թե, ուրեմն, Եր. Տ.-Մինասյանը «խեղաթյուրել է պատմական ղոկումները և սուտը ճշմարտի տեղ հրամցրել միամիտ ընթերցողին»: Ստ. Մալխասյանը նույնիսկ «պակաս զարմանալի» չի համարում իմ հաջորդ պնդումը, թե «ամկասկածելի պետք է համարել նաև, որ Սահակի ու Մեսրոպի մահից հետո՝ նրանց օրով դեռևս ծածկված ու գաղտնի նեստորականությունը գլուխ է բարձրացրել... և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն: Մեր այս կարծիքի մասին Ստ. Մալխասյանն ասում է. «ոչ միայն անկասկածելի չէ այս պնդումը, այլև շատ կասկածելի է, քանի որ Տ.-Մինասյանը ոչ մի ապացույց կամ փաստ չի բերում նեստորականության գոյության Հայաստանում 5-րդ դարի ընթացքում. ո՛չ մեք հեղինակները այդպիսի

քի հալոսկոպոս Յովհաննեսի գլխավորությամբ՝ պաշտպանում էին նրան։ Սակայն 433 թվին հակառակորդ բանակների՝ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրեղի և Անաիոբի պատրիարք Հովհաննեսի միջև փոխադարձ զիջումների զնով համաձայնություն կայացավ, որի հետևանքով անաիոքացիները հրաժարվեցին Նեստորից և միացան նրա դատապարտությանը։ Նեստորն արքայից և երկար ժամանակ արքայազնից առաջ առաջնությունը հետո մեռավ⁴։ Կայսերական հրամաններով հավաքվեցին և կրակի մատնվեցին Նեստորի դրվածքները, բայց այնուամենայնիվ անհնար եղավ արմատախիլ անել նրա բոլոր հետևորդներին։ Սրանք խիստ եռանդուն և իրենց գործի ճշմարտության մեջ համոզված մարդիկ էին։ Նեստորի դատապարտությունը և նրա գրվածքների արգելումն ու հրդեհումը չհուսահատեցրեց նրանց։ Նրանք այն խոր համոզումն ունեին, թե Նեստորը նորահնար ուսմունք չի քարոզել քրիստոնեական եկեղեցու մեջ, այլ կրկին է այն, ինչ իրենից առաջ ասել են եկեղեցու այլ ճանաչված և իբրև ուղղափառ անձեր մեռած մարդիկ, ինչպիսիք էին Դիոդոր Տարսուսացին և Թեոդոր Մոպսուեստացին, որ եղել էր Նեստորի ուսուցիչը։ Այս անարդարությունը իրենց ուսուցչի անձի ու դավանության նկատմամբ ակնհայտնի կացուցանելու համար՝ Նեստորի կողմնակիցները ասորերեն, հա-

բան գիտեն և ո՛չ մեր եկեղեցական ժողովները նեստորական աղանդի վերաբերմամբ որևէ որոշում են կայացրել։ Ելանալով է, թե այդ ժամանակամիջոցում Եկատուրականություն չկա Հայաստանում... (ընդգծումը մերն է—ՆԲ. Տ.-Մ.)։ Ուրեմն Տ.-Մինասյանի այս պնդումն էլ, թե նեստորականությունը Սահակի և Մեսրոպի մահից հետո գլուխ է քարճուցրել Հայաստանում և նրանց դեմ պայքար է եղել մղվելիս՝ նրա երևակայության ծնունդն է և իրականության մեջ գոյություն չի ունեցել»։ (Ստ. Մալխասյան, Մ. Խորենացիի բաղկեղծական էր, «Տեղեկագիր» ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի, 1944, № 3—4, էջ 38—39)։

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

⁴ Նեստորի՝ մահվան թվականը երկար ժամանակ անհայտ էր համարվում։ Իշխող էր այն կարծիքը, թե նա մեռել է Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ՝ 440-ական թվականների սկզբին։ Սակայն հետազոտում 1910 թվին գտնվեց և հրատարակվեց Նեստորի ասորերեն թարգմանությամբ մնացած մի գրվածքը՝ Liber Heraclidis, որով ապացուցվեց, որ նա ապրել է համենայն դեպս մինչև 450 թվականի աշունը, մեռել է, հետևապես, Քաղկեդոնի ժողովից քիչ առաջ, եթե ճիշտ է համարենք Bethune Baker-ի կարծիքը, թե Նեստորը մեռել է 452 թվականին (տե՛ս P. Loofs, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 24, էջ 240—241)։

յերեն և պարսկերեն են թարգմանում վերև հիշված Դիողոր Տարսոնացու և գլխավորապես Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները և մի հոռու պայթար էն ծավալում «նեստորականության» օգտին, որ հասնում է մինչև Հայաստան: Ահա թե ինչ է ասում այս ամբողջ անցուդարձի մասին Կարթագենի ստրկավագ Լիբերատուսը, որը ներկա է եղել 553 թվականի հինգերորդ տիեզերական ժողովին, իբր աչքի առաջ ունեցել է 428—553 թվականների եկեղեցական պատմության վերաբերյալ գրություններն ու փաստաթղթերը, որոնց հիման վրա նա ավել է այդ շրջանի եկեղեցու պատմությունը⁵:

«Նեստորի աղաճղակիցներն ասում էին, թե նեստորը նոր բան չի քարոզել, այլ հետևել է հին հայրերի վարդապետությանը: Եվ այնքան հոռուց թափեցին, որ մինչև անգամ նրանց իսկ գրվածքները շարամուրեն թարգմանեցին ասորի, հայ և պարսիկ լեզուներով: Բայց երբ այս իմացան Ակակ Մելիտինացին և Եղիսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլ[ուս]ը... գրեցին հայոց եպիսկոպոսներին, որ շքնդունեն Թեոդոր Մոպսուեստացու գրքերը, իբրև հերձվածողի և նեստորյան վարդապետության հեղինակի: Մինչդեռ Կիլիկիայի եպիսկոպոսները ամբաստանում էին Ռաբուլասին և Ակակին, որ նրանք աչդպես են վարվել ոչ սիրույց, այլ նախանձից ու շարությունից գրդված:

«Արդ, ժողով են գումարում Հայոց պատվարժան եպիսկոպոսները և երկու հրեց են ուղարկում, Ղևոնդիոս և Աբերիոս, Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս Պրոկղի մոտ, բոս սովորության իրենց թվթով ու Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքով, կամենալով վերահասու լինել, արդյոք ո՞րն է ընդունելի իբր ճշմարիտ, Թեոդորի՞ թե Ռաբուլասի և Ակակի ուսմունքը:

«Այսպես Պրոկղը ստանալով հայ եպիսկոպոսների թուղթը և Թեոդորի գրվածքը, ուշի-ուշով քննեց երկուսն էլ և հետո նամակ գրեց հայերին, որի մեջ ի ջնջումն նեստորականների նենգութունների, որոնք «զերկուս ի Բրիստոս մուծանեն անձինս», դրոշմում է «մինն յերրորդութենէ մարմնացեալ»: Պրոկղը նա-

⁵ Լիբերատուսի գրվածքը—Breviarium Cause Nestorianorum et Euty-
chianorum—համարվում է 5-րդ և 6-րդ դարերի եկեղեցական վիճարկու-
թյունների պատմության կարևոր աղբյուրներից մեկը և ընդհանուր առմամբ
միանգամայն վստահելի է (տե՛ս G. Krüger, Relaeencyklopedie für protestan-
tische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. II, էջ 419—430):

մակն ուղարկում է Հովհաննես Անտիոքացուն իր Թեոդոր⁶ սարկավագի ձեռքով, որը պարունակում էր նաև քաղվածքներ հերետիկոսներից, և խնդրում նրանից, որ հանուն ընդհանուր հավատի պահպանության նա իր եկեղեցու պաշտպան կանգնի և ստորագրի:

«Հովհաննեսն իր ժողովական եպիսկոպոսների հետ միասին կարգալով Պրոկղի նամակը, հավանեցին նրա շարադրածը, ստորագրեցին և դարձրին Պրոկղին:

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

«Վասիլ սարկավագը վերադառնալով Կոստանդնուպոլիս, կազմեց մի թուղթ և հանձնեց Պրոկղ արքեպիսկոպոսին՝ կցելով նրան այն ամենը, ինչ որ դրանից առաջ ստացել էր Կյուրեղից:

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

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

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

«Այսա շրջելով ամբողջ Արևելքի քաղաքները և բոլոր մենաստանները՝ պահանջում էին, որ դատապարտվեին այդ քաղվածները իրենց հեղինակների հետ միասին, հանդիմանելով, որ նրանք գրված են նեստորական ոգով. «թե նեստորը արգարացի է դատապարտված, թող դատապարտվեն և սրանք, պնդում էին նրանք, իրենց հեղինակներով»:

⁶ Հովհաննես Անտիոքացին Պրոկղին գրած նամակում սարկավագին անվանում է Թեոդոսիոս (diacono Theodosio) :

Մենք ամբողջությամբ մեջ բերինք Հիբերատուսի համապատասխան հատվածը Ն. Ադոնցի թարգմանությամբ⁷, որն է թյուրիմացությունից խուսափելու համար: Կրկնում ենք, որ Հիբերատուսը համարվում է այս շրջանի պատմության կարևորագույն աղբյուր, սրովհետև նա խղճի մոտք օգտագործել է նյութին վերաբերող ամբողջ գրականությունն ու ղոկումենտները և միանգամայն վստահելի է⁸:

Վերև բերվածից կարելի է հանգել այն անկասկածելի եզրակացության, որ նեստորականության վերաբերյալ վիճերն ու հուզումները շատ վաղ ժամանակներից իրենց արձագանքն են դտել Հայաստանում և տարիներ շարունակ դբաղեցրել են հայերին: Դժվար է, իհարկե, համաձայնել Ադոնցի այն ենթադրությանը, թե «սլաքբարոզ կողմերը առանձին արժեք էին տալիս հայերի բռնելիք դիրքին և աշխատում էին գրավել նրանց համակրությունը», թե «ընդհանուր իրարանցումի ժամանակ կար վայրկյան, երբ հայերը կարծես թե հանրական ուշադրության կենտրոն էին», թե «Թեոդորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել, դրա համար էլ հակառակ կողմերը հարկավոր են համարել դիմել հայերին»⁹: Դժվար է համաձայնել այդ ենթադրություններին, որովհետև դրա համար հիմքեր չկան: Զիշտ է, նեստորականների Հայաստան մըտնելով դժվար դրություն է ստեղծվում հայերի համար, բայց այդ ծանր դրությունն առաջ է գալիս ո՛չ թե այն պատճառով, որ Թեոդորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել¹⁰, այլ ավելի շուտ և զլխավորապես այն պատճառով, որ հարկավոր էր իբրև հերետի-

⁷ Հիբերատուսի գրվածքի լատիներեն տեքստը տպված է Patrologia, ed. Migne, Series latina, հատոր 68, էջ 963—1052 և այլուր: Ն. Ադոնցի թարգմանությունը տե՛ս նրա «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» հմուտ ուսումնասիրության մեջ (Ազգային Մատենադարան, ԺԱ), Վիեննա, 1925, էջ 15 և շար.:

⁸ Հայտնի գերմանացի մասնագետ Գ. Կրյուգերը վկայում է, և այդ ընդունված է բոլորի կողմից, որ Հիբերատուսը իր աղբյուրներն ու ղոկումենտները (այժմ մեծ մասամբ կորած) օգտագործել է խղճի մոտք («gewissenhaft») և թեև ինքը անձամբ դեմ է միաբնակներին, բայց ընդհանուր առմամբ վստահելի է (տե՛ս Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3-րդ հրատ. հատոր II, էջ 149—150):

⁹ Տե՛ս «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների», էջ 11 շար.:

¹⁰ Կորյունի հայտնի հիշատակությունը Թեոդորի մասին («առն ուրումն հոռոմի» — մի հույն մարդու, ում հույնի «վարք Մաշտոցի», հրատ. Մ. Արեղյանի, էջ 86) միանգամայն հակասում է նրա Հայաստանում հռչակ վայելելու ենթադրությանը:

կոսի զատապարտել մի սուհասարակ հռչակ վայելող եկեղեցականի, որ վեճերից բավական առաջ մեռել էր ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ և Հովհաննես Եփեսացուն ուղղված կոչանքական հրամանագիրն արգելում էր այդպիսի եկեղեցականներին խառնել վեճի մեջ և նրանց վերաբերմամբ նվժական որոշումներ կայացնել¹¹:

Այս հանգամանքն է անշուշտ, որ ստիպում է հայերին ղգույշ լինել, ժողով գումարել և, ինչպես պատմում է Լիբերատուսը, իրենց գրության հետ միասին նաև Թեոդորի գրվածքներից բաղվածքներ ուղարկել հատուկ պատգամավորության ձևերով Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ եպիսկոպոսին և նրանից բացատրություն խնդրել, թե ո՞վ է արդյոք արդարացին, Թեոդոր Մոպսուեստացի՞ն, թե՛ նրա դեմ ծանր մեղադրանքներով հանդես եկած Մելիտինի: Եպիսկոպոս Ակակն ու Եգեսիայի եպիսկոպոս Ռարուլասը, որոնք Թեոդորի գրվածքները համարում էին խորշելի և աղանդավորական, մինչդեռ Կիլիկիայի եպիսկոպոսներն հայտարարում էին, թե Ռարուլասին Թեոդորի դեմ հանողը ո՛չ թե նրա ճշմարտախրության ձգտումն է, այլ անձնական վրեժխնդրության տենչը, որովհետև Թեոդորը մի ժամանակ ապացուցել էր նրա մոլորությունը¹²:

Պրոկղը ուշադրությամբ քննում է հայերի պատգամավորների՝ Ղեոնդիոսի և Աբերիոսի¹³ բերած թղթերը և պատրաստում է պատասխանը: Միաժամանակ Պրոկղը անհրաժեշտ է համարում գիմել նաև Աղեքսանդրիայի և Անտիոքի պատրիարքներին, որպեսզի նրանք էլ ստորագրեն կամ համաձայնություն հայտնեն նրա գրությանը՝ տալով նրան ընդհանուր եկեղեցական պարտադիր գովանարանական բնույթ: Անտիոք ուղարկված Թեոդոր սարկավազը արագ վերադառնում է և բերում Պրոկղին Հովհաննես պատրիարքի հավանությունը, որ իր եպիսկոպոսների համաձայնությամբ ստորագրել էր թուղթը: Իսկ Աղեքսանդրիա Կյուրեղ պատրիարքի

¹¹ Mansi, T. V, p. 1009. հմտ. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd., Zweite Auflage, 1875, էջ 286—287:

¹² Տե՛ս Hefele, Consiliengeschichte. 2. Bd., Zweite Aufl., 1875, էջ 286:

¹³ Ն. Ադոնցը ենթադրում է, որ Լիբերատուսի գրվածքում հիշատակված դասպանությունը նույնն է, ինչ որ հիշում է Կորյունը և որին մասնակցել է Կորյունը, որեմն և Աբերիոսը պետք է աղավաղված լինի Կորյունից հունական տառադարձության շփոթությամբ: Մենք հավանական ենք համարում Ադոնցի այդ ենթադրությունը և հետաքրքրվողներին հանձնարարում ենք կարգալ նրա հիշատակված գիրքը, էջ 36 շար.:»

մոտ ուղարկված Վասիլ սարկավագը մի փոքր ուշացավ և հրր նա էլ բերեց Կյուրեղի պատասխանը, Պրոկղն արդեն ուղարկել էր հայերին իր պատասխան թուղթը՝ բավականանալով Անտիոքի պատասխանով, քանի որ Կյուրեղի կողմից այդ հարցում ընդդիմութուն չէր նախատեսվում։ Սակայն Պրոկղն իր նամակում զգուշության համար և անշուշտ ակնածելով վերևում հիշված կայսերական հրամանագրից՝ Թեոդորին «յականէ յանվանէ» չի հիշատակում և նրա հասցեին ակնարկ չի անում։

Բայց նախքան Պրոկղի նամակի հետ կապված հանգամանքներին անցնելը՝ այստեղ կարևոր էնք համարում շեշտել, որ այն ամենը, ինչ մենք մեջ բերինք ու բացատրեցինք Լիբերատուից բերված հատվածի կապակցությամբ, նորություններ չեն, այլ շատ վաղուց հայտնի տարրական գիտելիքներ, շատ անգամներ օգտագործված և տպագրված։ Ն. Ադանցից շատ առաջ Լիբերատուին օգտագործել է դեռ 19-րդ դարի կեսերին «Ժողովների պատմության» հուշակավոր հեղինակ, կաթոլիկ գիտնական Կալսկոպոս Հեֆելեն իր բաղմահատոր աշխատության 2-րդ հատորում, էջ 285—287։ Բայց նույնիսկ Հեֆելից էլ 90 տարի առաջ Լիբերատուին և Ֆակունդուսին¹⁴ լիակատար ճշգրտությամբ և բառացի քաղվածքներ բերելով օգտագործել է Մխիթարյան Հ. Մ. Չամչյանը իր Հայոց պատմության 1-ին հատորում (Վննակի, 1784, էջ 525—531)։ Եթե ոչ Հեֆելին, դոնե Հ. Մ. Չամչյանին և Ն. Ադանցին պետք է ծանոթ լինի ամեն մի հայ բանասեր, որ իրեն իրավունք է համարում գրիչ վերցնել 5-րդ դարի Հայաստանում նեոստորականություն լինելու կամ չլինելու և նրա դեմ մղված պայքարի գոյության կամ չգոյության մասին։

Անցնում ենք Պրոկղի նամակին։

Այդ նամակը մեզ մնացել է երեք լեզվով.

1. Հունարեն, Patrologia, ed. Migne, Series graeca, 65, 85:
2. Հայերեն, Գիրք թղթոց, էջ 1—8 և
3. Ասորերեն, Ջաբարիա հոևտորին վերագրված եկեղեցական պատմության մեջ (տես գերմաներեն թարգմանությունը՝ K. Ahrens und G. Krüger, Die sogenannte Kirchengeschichte

¹⁴ Հերմիանիի Կալսկոպոս Ֆակունդուսը ապրում էր 6-րդ դարի կեսերին, ակաթիվ մասնակցություն ուներ 553 թվականի Կոստանդնուպոլսի 5-րդ տիեզերական ժողովի հետ կապված հանգամանքներին, խիստ հակառակ էր 3 դուլաների դատապարտությանը և գրել է նրանց պաշտպանությունը— Pro defensione trium capitulorum և այլ գրվածքներ։

des Zacharias Rhetor, in deutscher Übersetzung herausgegeben, Leipzig 1899, էջ *27—*41):

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այս երեք տեքստերն իրար չեն համապատասխանում: Հունարենն ու ասորերենը շատ ավելի ընդարձակ են, բայց բովանդակության տեսակետից մեծ տարբերություններ ունեն միմյանցից և հայերենից. հույն բնագիրն այնպես է պատկերացնում իրողությունը, որ Պրոկղը իր թուղթը դրում է իբրև պատասխան՝ «գրում ենք զրգոված ձեր թղթից, որ զրկել էիք մեզ»․ այս բառերը հայերենում հանված են, ընդհակառակը թղթին այնպիսի կերպարանք է տրված, որ իբր Պրոկղից է ծագում նախաձեռնությունը․ նա ասում է «մենք լսեցինք» հավատին սպառնացող վտանգը, որի պատճառով և հարկ է դրացվել հայերին ղգուշացնել հատուկ թղթով: Հունարենում և ասորերենում չկա Թեոդորի անունը, հայերենում կա: Այս և բաղմամբիվ այլ հանգամանքներ ստիպում են Ն. Ադոնցին մի շարք եզրակացությունների հանգելու Պրոկղի թղթի և Սահակին ու Մեսրոպին ուղղված Նղնիկի թղթի փոխհարաբերության, Նղնիկի գրած թղթից հառվածների մտած լինելու մասին Պրոկղի թղթի մեջ, Սահակի ու Մեսրոպի Պրոկղին ուղղված թղթի վավերականության մասին և այլն և այլն,—հարցեր, որոնք շատ ուշագրավ են և որոնց հավանական լուծումը աշխատել է տալ Ադոնցը իր հիշատակված աշխատության մեջ, բայց որոնք մեր առաջագրած խնդրի լուսաբանությանը շատ չեն օգնում, ուստի և մենք մի կողմն ենք դնում դրանք, կրկին հանձնարարելով կարգալ Ն. Ադոնցի գրքույկը:

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

Տեսնենք, թե ինչ են ասում այդ վավերագրերը:

Սահակի և Մաշտոցի Պրոկղին ուղղած պատասխան թղթի (Գիրք թըղթոց, էջ 9—13) առաջին մասում «Նորածայն հերետիկոսությունների» մասին խոսելուց հետո, ասված է հետևյալը․ «Արդ որովհետև մոլարն առաջին և գլխաւորն ի շարիս զիւր ժանգ աղտեղութեանն կաւկառեալ սեւմանել ժպրհեցաւ, զայս մեր մեղաց գործ համարեցաւ; և ընդ մեծամեծ բազում և անչափ ձերում

թղթոյդ տրամակից եղեալ՝ ըստ մենում տկարութեանս ողբացաք, և յամենայն տեղիս, որ շուրջ զմեւ բնակեալ էին յղեցաք, մեծ և պատմասաւից պատուիրանաւ մի՝ լսել բնաւ ամենեկին զայդպիսի բարբառոսս, մի՝ ընդունել ամենեկին զվնասաբեւ կորստական մուտրական հերեսիութեանն վարդապետութիւն»:

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

Նույն նամակի վերջը, սակայն, չի համապատասխանում վերև բերված նկարագրությանը. այդտեղ (Գիրք թղթոց, էջ 13) ասված է հետևյալը. «առժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այնպիսի ինչ (Թեոդոր Մոսպոնիստացու հետևողներ) աստ չև է յայտնյալ, ապա թէ իցէ ծածկեալ ի ժանգոյ աղտեղութեան, ի հարկէ ջան լիցի մեղ խիւղ դիտչն, զգայթակղութիւնն զայն ի բաց կորուսանել» և այլն:

Այստեղ հակասությունը նախորդ հատվածի վերաբերմամբ ակնհայտնի է և նկատված է բանասերների կողմից: Ադոնցն, օրինակ, այս երկու հատվածները մեջ բերելով՝ այն կարծիքն է հայտնում, որ Ակակի ու Պրոկլի պատասխան թղթերում մեղմացրած են այն տեղերը, ուր խոսքը Թեոդորի ու Նեստորի մասին է, և այդ մեղմացումները պետք է կատարված լինեն 6-րդ դարի առաջին կեսին, երբ հայերը մտադրում էին նևստոբականության դեմ, իբր հայերին «բնավ ցանկալի չէր ցույց տալ, որ Նեստորի ուսմունքը հայտնի էր հայերին տակաւին հայ դպրութեան արշաւույսին»¹⁵:

¹⁵ Ն. Ադոնց, Մաթթոց և նրա աշակերտները, էջ 28:

Հետեւյալ երկու դոկումենտները՝ Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակի թուղթը Հայոց Սահակ Հայրապետին և Սահակի պատասխանն Ակակին (Գիրք թղթոց, էջ 14—18)՝ համարյա ոչինչ չեն տվելացնում մեր արդեն իմացածի վրա: Ակակը հայերին նեստորականությունից զգուշացնելու իմաստով թուղթ է գրում և վերջացնում է հետեւյալ խոսքերով. «բայց մեզ երկիրը է, թէ գուցէ ի Թեոդորէն Մամուկասեայ սիմանէն աշակերտեալ բոլորք և ի շար ժանդէն նեստորի, ի միամիտ անձինս ազգիցէ: Զի զնորա մնացեալ գրեանն իբրև խնդիրս այս յայտնեալ, և մանաւանդ որ վասն մարմնախառնն գրեալ էր, վճիռ հրամանի ետուն սուրբ աշխարհաժողով եպիսկոպոսացն, որ յԵփեսացոց քաղաքին եղև, ի մի վայր ժողովել զրնաւ գրեանն և այլել: Արդ փոյթ լիցի ձեզ առանց պղտորութեան զհաւատսն պահել» և այլն: Սահակի պատասխանը կրկնություն է Պրոկղին տված պատասխանի և վերջանում է նրա նման. «Այլ յազանդոյն որ զրեցեր զարշել, առ ժամանակս ի շնորհքս Աստուծոյ այսպիսի ինչ չև է հասեալ. ապա եթէ իցէ ինչ ծածկեալ ի ժանդոյ անախ, ի հարկէ ջան լիցի խել զխոշն ի միջոյ» և այլն: Նրա մեջ էլ կան, իհարկե, նույն հակասական տեղեկությունները:

Ավելի ուշագրավ է և մեզ հետաքրքրող հարցի վրա պաշտօնույս է սփռում նույն Ակակ եպիսկոպոսի թուղթը հայոց նախարարներին (Գիրք թղթոց, 19—21):

Այս թղթի մեջ, էջ 21, կարգում ենք հետեւյալը. «Աղաչեմք մի՛ որ զձեզ խաբեսցէ, մի՛ պատուականութիւն երեսաց, մի՛ բաղմութիւն, մի՛ թողացուցուք զճշմարիտ հարցն կրօնս և զհաւատ որով հաւատացայքն, որով ապրեցայքն. զայս հարկեցայ զրել առ սէր ձեր, զի ի դալ առ մեզ սիրելեաց մերեց երիցանց, Հոնույ, Քոթայ, Անձնայ, պատմել մեզ զբարի գործէ: զոր գործեցեք, զի զգրեալսն Դիողորի¹⁶ կապեցեմ կնեցեմ: Արդ մի՛ որ հաւանեցուցել զձեզ տալ անդրէն զայնոսիկ որք փութով և արտոժելով ստանան զայն ի կործանումն ստացողաց նոցա և լողաց. զի եթէ նեստորիոս վերացաւ յամենայն եկեղեցեաց, զիա՛րդ Դիողորն, գիրքն և խումն (sic!) քնդունելի իցէ, որք զնոյն միտս և վնաս-

¹⁶ Եթէ Դիողորն այստեղ Թեոդորի աղավաղումը չէ, ապա խոսքը վերաբերում է նեստորականութեան 2-րդ հեղինակավոր ուսուցչին—Դիողոր Տարսոնացուն: Սակայն մեզ թվում է, որ նախադասութեանը վերաբերում է Թեոդոր Մոպսուեստացուն, որովհետև նեստորականութեան գլխավոր վարդապետը նա է և Դիողորը միշտ երկրորդաբար է հիշվում:

սակարութիւն ունին... յայնպիսեացն զգուշութիւն, և նպովնալս համարեալիք, և մի ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր բերեն առ ձեզ ի կողմանցն արեւելեաց»:

Այսպէս, ուրեմն, նեատորականութեան դեմ մղվող պայքարն այնպիսի սուր բնույթ է ընդունել Հայաստանում, որ հարկ է զգացվել դիմել նախարարների միջամտութեանը. նախարարներն իրոք միջամտել են և կարգադրել են փականքի տակ դնել նեատորական ուսուցիչներին զրկածքները, և հիմա Ակակը՝ գովաբանելով նրանց ձեռնարկած բարի գործը՝ խորհուրդ է տալիս շարունակել նույն քաղաքականութունը նեատորականութեան վերաբերմամբ, այսինքն՝ ճշշել այն բռնի միջոցներով: Եթե այս էլ բուռն պայքարի արտահայտութիւնն է Հայոց եկեղեցու դեկավարների և նեատորականութեան միջև, մենք չգիտենք, թե էլ ի՞նչը կարելի է պայքար ու կռիւ անվանել:

Վերև բերված հատվածի մեջ ուշադրութեան արժանի է նաև հետևեալ հատվածը՝ «մի՛ ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր բերեն առ ձեզ ի կողմանցն արեւելեաց»: Ի՞նչ սուտ համբավների մասին է խոսքը և ի՞նչ պետք է հասկանալ արեւելեան կողմեր առելով՝ զժբախտաբար մութն է թռչած: Թվում է, թե «արեւելեան կողմեր» ասելով պետք է հասկանալ Պարսից պետութեան մայրաքաղաք Տիզբոնը, որտեղ նստում էր պարսկական քրիստոնեւթեան գլուխը՝ Սեւեդկիւ-Կուեդիֆոնի (կամ Տիզբոնի) կաթողիկոսը, որի աթոռը հինց այս ժամանակներից ընկնում է նեատորականների ուղղեցութեան տակ և հետզհետեւ ուժեղանում է պարսից պետական քաղաքականութեան շնորհիւ, որոնք նեատորականների մեջ տեսնում են Բյուզանդիայի թշնամիներ և իրենց բարեկամներ: Այս դեպքում նրանց բերած սուտ համբավները պետք է անշուշտ վերաբերին պարսից պետութեան նեատորականներին ցույց տրվելիք պաշտպանութեանն ու արտոնութեաններին, որով նեատորականները կամենում էին գայթակղեցնել պարսից պետութեան մեջ եղած մշուս քրիստոնյաներին և զբաղով իրենց թիւն ստվարացնել ու դիրքերն ամրելի ուժեղացնել:

Այս կապակցութեամբ ուշադրութեան արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ Հայաստանի հարավային մասերը՝ ունենալով խառն ազգաբնակչութիւն՝ ունեն նաև ասորի եպիսկոպոսներ, որոնք հպատակվում էին Տիզբոնի կաթողիկոսին, մասնակցում էին նրա հրավիրած ժողովներին. այսպէս՝ 5-րդ դարի առաջին քառորդի ժողովներին մասնակցում են Դանիել Արզունի, Ատաիկ

բեթ Մուկսայեի (Մուկաց), Արտաշահը Արմենի եպիսկոպոսները¹⁷։ Բնական է, որ այս երկրամասերում բավական ուժեղ պետք է լինեի Տիգրանի կաթողիկոսի և առհասարակ պարսկական քրիստոնեության ազդեցությունը։ Զարմանալի չի լինի, եթե այս երկրամասերում նեոստորականության քարոզը հենց սկզբից և եթե ավելի հաջողություն ունենար։ Սակայն, դժբախտաբար, այդ մասին պակասում են տեղեկությունները։

Եթե նույնիսկ այս բոլոր տեղեկությունները չունենայինք մենք, բավական կլինեի միայն ժամանակակից Կորյունի վկայությունը, որպեսզի լիակատար իրավունք ունենայինք ասելու, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով բուռն պայքար է մղվել նեոստորականության դեմ և նեոստորականությունը հալածվել է Հայաստանից։ Ահա ինչ է ասում Մաշտոցի կենսագիր Կորյունը մեզ հետաքրքրող հարցի մասին.

«Յայնմ ժամանակի բերեալ երեւցաւ ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առն ուրումն հոռոմի, որում Թէոդորոս անուն։ Վասն որոյ սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի։ Եվ նոցա ճշմարտասէր փութով զայն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխարհահալած արտաքոյ իւրեանց սահմանացն մեծեցին, զի մի ի լուստուր վարդապետութիւն ծուխ ինչ սատանայական յարիցէ»։

«Այն ժամանակ բերվեցին—երեացին Հայաստան աշխարհում Թեոդորոս անունով մի հոռոմ մարդու սուտապատում գրքերը, դատարկարան ավանդությունները։ Սուրբ եկեղեցիներէ սինհոդոսական հայրապետներն այդ մասին գրելով իմաց տվին ճշմարտահաւատ փառաբանիչներ Սահակին ու Մաշթոցին։ Եւ նրանք ճշմարտասեր ջանքով մեջտեղից վերացրին այն, աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս վանեցին, որպեսզի ոչ մի սատանայական ծուխ չխառնվի լուսավոր ուսմանը»¹⁸։

¹⁷ St'a Oscar Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900. էջ 46. Chabot, Synodicon Orientale, Paris, 1902. էջ 274 և հատկապես էջ 285. Հմմտ. Ն. Աղոնց, *անդ.* էջ 38 յոբ.

¹⁸ Կորյուն, *Վարք Մաշտոցի, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 86 և 87. 5-րդ դարի հայ պատմիչներից մեկ էլ Ղազար Փարպեցին է հիշում նեոստորականության և այն էլ լուի հերետիկոսների քվարկման ժամանակ՝ Արիոսի, Ապոլինարի, Եվտիմեի և Մանիի կողմից (տե՛ս Ղազար Փարպեցու Թուղթը առ Վահան Մամիկոնյան։ Պատմութիւն Հայոց, Տփղիս, 1904, էջ 192)։ Իսկ Մովսէս Խորենացին (III ԿԱ, էջ 342 շար., հրատ. Մ. Արեղյանի և Ս. Հարությունյանի,*

Խնդիրը միանգամայն պարզ է. հիշված ոմն հուլյն Քեոդոր-
րոսը մեզ հայտնի Քեոդորոս Մոսսուլեատացին է. սինհոդոսական
հայրապետները, որոնք գրով զգուշացրել են Սահակին ու Մես-
րոպին նրա մոլորությունից, վերևում հիշատակված Աղեքսանդ-
րիայի Կյուրեղ, Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ, Մելիտաիների Ակակ և
Նդեսիայի Ռաբուլա և Կալսիպոսներն են։ Նրանց գրություններն
ստանալով՝ Սահակն ու Մեսրոպը միացել են Եփեսոսի 431 թվա-
կանի ժողովի դավանությանը, սուր պայքար են կազմակերպել
նեստորականների դեմ, որոնք կամեցել են նեստորականության
զլխափորագույն ուսուցիչ Քեոդոր Մոսսուլեատացու գրվածքները
հայերեն, պարսկերեն ու ասորերեն թարգմանելով՝ ուժ տալ իրենց
ուսմունքին ու տարածել այն, և ի վերջո նեստորականությունը
վերացրել են Հայաստանից, կամ, ինչպես Կորյունն է ասում, «աշ-
խարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս են վանել այն»։
Եթե սրա վրա ավելացնենք նաև Լիբերատուսի տված այն
տեղեկությունը, որ մի քանի հայ վանականներ կատաղի պրո-

պագանդա են սկսել նեստորականության դեմ, շրջել են Արևելքի բոլոր քաղաքներն ու մենաստանները և մինչև իսկ հասել են թագավորանիստ քաղաքը (Կոստանդնուպոլիս), պահանջելով, որ նեստորի նման դատապարտվի նաև նրա ուսուցիչ Թեոդոր Մոպսուեստացին, — ապա նեստորականության դեմ հայերի մղած պայքարի պատկերն ավելի ցայտուն կլինի:

Ամփոփելով մեր մինչև այժմ ասածը՝ տեսնում ենք հետևյալը.

Առաջին, 431 թվականին Եփեսոսի տիեզերական ժողովում դատապարտվել է նեստորը:

Երկրորդ, 435 թվականին կաեսերական հրամանով արգելվել են և կրակի մատնվելու դատապարտվել նեստորի գրվածքները:

Երրորդ, այդ նույն ժամանակները, ուրեմն շուրջ 435 թվականին Հայաստան են բերվել Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքների հայերեն թարգմանությունները¹⁹ և անմիջապես պաշար է բորբոքվել նեստորականության շուրջը: Մինհոդոսական հայրապետները զգուշացրել են հայերին, հայերը ժողով են գումարել և պատգամավորություն են ուղարկել Կոստանդնուպոլիս Պրոկղի մոտ՝ բա-

¹⁹ Ն. Աղոնցը կամենալով ապացուցել իր այն թեզերը, թե խնդիրը նեստորականների նորաթարգման զրբերի մասին չի եղել և պետք է ենթադրել, որ Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները հայտնի են եղել հայերին մինչև Եփեսոսի ժողովը, այն կարծիքն է հայտնում, թե քանի որ նեստորի գրվածքների արգելումն ու Պրոկղի նամակը հայերին կատարվել են մինևույն 435 թվականին, անհնար էր, որ մի քանի ամսվա ընթացքում թարգմանվեին Թեոդորի զրբերը, զրկվեին հայերին, Ակակն ու Ռաբուլասը զգուշացնեին հայերին, հայերն էլ ժողով անեին, դիմեին Պրոկղին և պատասխան ստանային: Սակայն մեզ թվում է, որ Աղոնցի այս փաստարկումները հիմնավոր չեն: Նախ, ինչու՞ պետք է Թեոդոր Մոպսուեստացու կամ Դիոդոր Տարսոնացու գրվածքների թարգմանությունը 435 թվականի հետ կապվի. չէ՞ որ 433 թվին Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և Հովհաննես Անտիոքացու միջև կայացած միությունը ակնհայտնի կերպով պետք է ցույց տար նեստորականներին, որ իրենց դործը արդեն տանու է տված, որ նույնիսկ Անտիոքի ներկայացուցիչներն արդեն հրամարվում են նեստորից և նրան նզովում, ուրեմն իրենց զլխի ճարը տեսնելու միակ միջոցը և փրկությունը նույն ուղղության արդեն մեռած հեղինակավոր եկեղեցականների գրվածքներին դիմելն է: Հետևապես, հենց այս ժամանակից էլ (433 թվից) կարող էին սկսվել թարգմանությունները: Երկրորդ, ոչ մի հարկ չկա ենթադրելու, թե թարգմանվել են Թեոդորի կամ Դիոդորի խոշոր ծավալ ունեցող մեկնաբանական երկերը կամ դավանաբանական մեծ գրվածքները, որոնք, իհարկե, տարիներ կապահանջեին: Վե՞ճ ու պայքար առաջացնելու համար բավական էր թարգմանել հիշված հեղինակների մի քանի դավանաբանական գրվածքներ կամ նույնիսկ քաղվածքներ երկերից, որ կարող էր մի քանի ամսում զլուխ դալ: Ինչպես վերևում տեսանք, խոսքը հենց այդպիսի բաղվածքների մասին է և ոչ թե ամբողջական երկերի:

ցատրություն խնդրելով: Պրոկղը նույն 435 թվին ուղարկել է իր դավանական թուղթը, որ ընդունվել է հայերի կողմից, որով և պայքարը նհատորականության դեմ ավելի է սրվել, ինչպես վկայում է Լիբերատուը:

Զորքորդ, իրենց կյանքի վերջին տարիներում²⁰ Սահակին ու Մեսրոպին վերջապես հաջողվել է վերջնականապես ջախջախել և հայոց երկրից վատրել նհատորականութունը՝ այդ նպատակի համար զիմելով նաև աշխարհիկ իշխանության՝ հայ նախարարների օգնությանը, ինչպես վկայում է Մելիտոնի եպիսկոպոս Ակակը: Կարելի է վստահությամբ ասել, որ 437 կամ 438 թվականներին նհատորականության վտանգը հայոց եկեղեցու համար արդեն անցած էտապ էր առաջիկա 2—3 տասնամյակի համար:

Բ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ 60-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Այսպիսով, նհատորականությունը դուրս է մղվում բուն Հռոմեական պետության սահմաններից և որոշ ժամանակ ապաստան է գտնում Նդեախայում, բայց տարածվում է գլխավորապես Պարսից պետության մեջ: Այս դործում զուրկ խթան է հանդիսանում Նդեախայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսի հաջորդ Իրասի (435 թվից) նամակը Պարսկաստանի Արդաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին, որի մեջ Իրասը մանրամասնորեն բացատրում է նհատորի ու Կյուրեղի վեճի նյութը՝ ակնհայտնիորեն բռնելով նհատորի կողմը և ցույց տալով իր հակակրոնքը դեպի Կյուրեղը: Այս նամակը, — որ հետագայում Կոստանդնուպոլսի 553 թվականի 5-րդ տիեզերական ժողովի կողմից դատապարտվեց իբրև հերետիկոսական, Թեոդոր Մոպսուեստացու անձնավորության ու գրվածքների և Կյուրոսի եպիսկոպոս Թեոդորետի հակակյուրեղյան գրվածքների հետ միասին²¹, — Դիոդոր Տարսոնացու և Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքների պարսկերեն թարգմանության հետ նհատորականությունը տարածեցին ամբողջ Պարսկաստանում: Ճիշտ է, նհատո-

²⁰ Պետք է նկատի ունենալ, որ Կորյունը վերև բերված հատվածից անմիջապես հետո պատմում է Սահակի և ապա Մեսրոպի մահը առանց նրանց աչքս որևէ դործունեություն վերադրելու Սահակը վախճանվել է 439 թվի սեպտեմբերի 7-ին, իսկ Մեսրոպը՝ 440 թվի փետրվարի 17-ին:

²¹ Տե՛ս Ն. Տ.—Միևալյան, Բնդհանուր եկեղեցական պատմություն, հատ. I, էջմիածին, 1908, էջ 343:

բական տրամադրություններ ունեցող Իբասի Եղեսիայի եպիսկոպոս դառնալով կրքերը փոքր ինչ հանդարտվել էին և սլաքարող կողմերի դիրքերը կալունացել հռոմեական պետության այս արեւելիկան ծայրասահմանում, բայց դեռ Ռաբուլասը արտաքսել էր Եղեսիայից այդ քաղաքի բարձրագույն դպրոցի նեստորամիտ ուսուցիչներին, որոնք արդեն տեղավորվել էին Մծբինում, այնտեղ դպրոց հիմնել և եռանդով տարածում էին իրենց զաղափարները։ Այդ նոր դպրոցի հիմնադիրների և գործիչների մեջ ամենաակա-նավորներն էին Բաւծումաճ և Ներսես «Բորոտը», երկուսն էլ վտարված Եղեսիայից։ Սրանցից առաջինը՝ Բարծուման իբրեւ Մծբինի եպիսկոպոս կամ մետրոպոլիտ (435—489) եռանդուն գործունեություն է ծավալում կյուրեղյան կուսակցությունը Պարսից պետության մեջ ոչնչացնելու ուղղությամբ և, օգտվելով Պարսից արքունիքի քաղաքական հակակրթությունից հռոմայեցիների դեմ, կարողանում է շահել Պարսից Պերոզ թագավորի (457—484) հովանավորությունն ու վստահությունը և համոզել նրան, որ Պարսից պետության անվտանգության համար անհրաժեշտ է զավանական խտրությամբ անջրպետել Պարսից սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներին Հռոմեական պետության սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներից։ Անհրաժեշտ է, ուրեմն, խրախուսել նեստորականությունը, հովանավորել նրան և մի տեսակ պարսկական պետական քրիստոնեական եկեղեցու կերպարանք տալ։ Եվ հիրավի, մենք տեսնում ենք, որ քանի թուլանում են հունական հողերում նեստորականության կողմնակիցները, այնքան ավելի զորեղանում են նրանք Պարսից պետության մեջ։ Այս տեսակետից շատ ուշագրավ է վրացի հեղինակ Արսեն Սափարացու (IX դար) «Վրաց և հայոց բաժանման մասին» խառնաշփոթ դրության մեջ մնացած մեզ հետաքրքրող դեպքերի հիշողությունն և արձագանքը. «Եվ Պերոզ թագավորը ստիպեց հայերին պաշտել անաստված նեստորի կրոնը. իսկ հայերը կտրականապես հանձն չառան այս...» և այլն (տե՛ս Լ. Մելիքսեյ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», Երևան, 1934, էջ 35)։

Իբասի մահով 457 թվին Եղեսիայում խիստ թուլանում են նրանց դիրքերը և շատ նեստորական վարդապետներ հալածվում են Եղեսիայից և անցնում են Պարսից հողը։ Վերջնական հարվածը նեստորականների մնացորդներին Հռոմեական պետության արեւելյան սահմաններում հասցնում է Զենոն կայսրը, որը 489 թվին հրամայում է փակել Եղեսիայի հռչակավոր դպրոցը։ Այդ ժամա-

նակվանից նեստորականութիւնն իբրեւ կաղմակերպված ուղղութիւն դադարում է Հռոմեական կայսրութեան մեջ գոյութիւն ունենալուց և անցնում է անլեզալ դրութեան, մինչդեռ Պարսից պետութեան մեջ նրանք հետզհետեւ ավելի ու ավելի մեծ ազդեցութիւն ու դիրք են ձեռք բերում, բաղմաթիւ գպրոցներ են հիմնում, որոնցից ամենանշանավորը վերևում հիշատակված Մծբինի գպրոցն էր, և այդ գպրոցներում պատրաստում են ո՛չ միայն ուսյալ եկեղեցական գործիչներ ու հոգեւորականներ, այլ նաև բժիշկներ ու փիլիսոփաներ: Այդ գպրոցների սաներն են, որ թարգմանում են հունական կլասիկներին, հատկապես Արիստոտելի, Հիպոկրատեսի և Գալենի գրվածքները և լույսի ճրագ են դառնում՝ գիտութիւնը պահպանելով և բարբարոսների համար ուսուցիչ դառնալով: Սրանք են միաժամանակ, որ քրիստոնեւթիւնը տարածում-հասցնում են մինչև Ասիայի արեւելյան ծայրերը՝ Հնդկաստան և Զինաստան²²:

Այսպես ուժեղ կաղմակերպված, քարոզչութեան բուռն եռանդով օժտված եկեղեցական ուղղութիւնը, որը բացի այդ ամենից վայելում էր նաև Պարսից թագավորների հովանավորութիւնը, չէր կարող իհարկե այդ կողմից անուշադրութեան մատնել Հայաստանը և չաշխատել այնտեղ ևս արմատ բռնել կամ կողմնակիցներ շահել: Անցողակի ասինք, որ այս շրջանում էլ մենք նեստորականների 486 թվականի ժողովին մասնակցած ենք գտնում Արմենի կամ Հայաստանի Մովսէս եպիսկոպոսին²³, ինչպիսի մասնակցութիւն մենք տեսանք արդեն 424-ի ժողովին: Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ այժմ արդեն նեստորական գունավորում ստացած Պարսից եկեղեցին պահպանել էր իր ազդեցութիւնը Հայաստանի որոշ մասերի վրա: Դժբախտաբար, «Հայաստանի եպիսկոպոս» անորոշ արտահայտութիւնը թույլ չի տալիս մեզ որոշելու, թե խոսքը Հայաստանի ո՛ր մասին է վերաբերում:

Մի կողմ թողած այս հանգամանքը, մենք հաստատուն տեղեկութիւններ ունենք, որ նեստորականներն այս շրջանում ևս աշխատել են հալոյց եկեղեցու հետ հաղորդակցութիւն պահպանելու և, եթե հնար է, մինչև անգամ իրենց կողմը գրավելու նրան:

²² Տե՛ս *Petermann-Kessler*, Nestorianer հոդվածը, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 13, էջ 723—736, չմտ. նաև *Hefele*, Conciliengeschichte, 2. Auflage, 2. Band, Freiburg im Breisgau, 1875, էջ 287:

²³ Տե՛ս *Braun*, Das Buch der Synhados, էջ 64 և *Chabot*, *Synodicon Orientale*, էջ 299:

Այդպես, պատմվում է, որ նեստորական հայտնի Բարձուման եկել է նախ «Արղնարզին», ապա անցել է Մոկաց երկիրը՝ անշուշտ իր վարդապետության համար գործելու։ Թովմա Արծրունին (հրատ. Կ. Պոլիս 1852, էջ 88 շար., հրատ. Պետերբուրգ, 1887, էջ 81) ուղղակի ասում է. «Եւ ինքն Բարձումայ ի չքմեղս լինելով՝ Լկն հհաս յԱրղնարզին և յաշխարհն Մոկաց, զի անդ զնեստորական աղանդոցն սերմանիցէ սերմանս»։ Սակայն պատմիչի ասելով այդ նպատակն իրագործել նրան չի հաջողվել, որովհետև Արծրունչաց իշխան Մերշապուհը, «որ յայնժամ ի Տմորեացն ամրանայր բերդի, յղե առ նա ելանել զնալ ի սահմանացն յայնոսիկ. ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելով ի նա վասն Պարսից արքային, միայն սպառնական խտտաբանութեամբ յղե առ նա պատգամս» (նույն տեղում)։ Այնուհետև պատմիչն ավելացնում է, թե Բարձուման բարկացած, երկրից հեռանալուց առաջ, Եղիշե վարդապետի պատմության միջից, որ ինքը նրանից խնդրել էր կարդալու համար, — վրեժխնդրությունից կտրում — հանում է Արծրունչաց տոհմին վերաբերող հասվածք։

Մենք մի կողմ ենք թողնում Եղիշեի Պատմության խարդախման վերաբերյալ հասվածք իբրև բոլորովին անհավանական²⁴, բայց պետք է ասենք, որ Թովմա Արծրունու մնացած տեղեկությունները Բարձումայի գործունեության մասին Հայաստանում միանգամայն հավանական են և պատմական իրադրությունը լիովին համապատասխան։ Որ Բարձուման ամեն ուղղությամբ աշխատել է տարածել նեստորականությունը, այդ հայտնի է պատմությունից։ Որ Բարձուման վաչելում էր Պարսից Պերոզ թագավորի հովանավորությունը և նրա գործունեության հաջողություններն, ի միջի այլոց, դրանով են բացատրվում, այդ էլ ակնարկված է վերևում և Թովմա Արծրունու «ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելով ի նա վասն Պարսից արքային» խոսքերն էլ տկներևաբար այդ են մատնանշում։ Եվ, վերջապես, Բարձումայի Հայաստան գալու մասին պատմում է ո՛չ միայն հայ մատենագիր Թովմա Արծրունին, այլ նաև ասորի պատմիչ Գրիգոր Բարհեբրեհոսը։ Վերջինս գրում է. «Եվ երբ նա (Բարձուման) շրջել էր ամբողջ Բեթ-Նուհադրա երկրում, այն ժամանակ հայոց սատրապները լսեցին, որ նա պատրաստվում է իրենց երկիրը մտնելու. սակայն նրանք ուղարկեցին նրան (տեղեկություն) և սպառնացին երդվելով, որ եթե

²⁴ Այս մասին տե՛ս Ե. Տ.—Մինասյան, Եղիշեի վարդապետից պատմություն, աշխարհարար թարգմանություն, Երևան, 1946, ներածություն, էջ 11—14։

նրան տեսնեն, արշուներ կթափեն: Այդ միջոցով կանգնեցրին նրան Հայաստան մտնելուց»²⁵; Հայկական և ասորական տեղեկությունների միջև եղած տարբերությունը միայն այն է, որ Թովմա Արծրունու վկայության համաձայն՝ Բարծուման արգեն Մոկաց երկրում է, ուրեմն Հայաստանի հարավային նահանգներից մեկում, և այնտեղից Արծրունյաց իշխանն արտաքսում է նրան. իսկ Բարհեբրեսի ասկելով՝ նա դեռ Հայաստան չի մտել, այլ մտնելու վրա է, երբ սպառնական հրաման է ստանում հոռ կենալ իր մտադրությունից: Ես չեմ կասկածում, որ հայ աղբյուրի տված տեղեկությունը ավելի մոտ է ճշմարտությանը, որովհետև դժվար է ընդունել, թե լոկ մտադրության համար, որ հազիվ թե նախօրոք կարողանային իմանալ հայ նախարարները, սպառնալիքներ ուղարկվելին Պարսից թագավորի հովանավորությունը վայելող Բարծումային՝ չանելու այն, ինչ որ նա դեռ չէր արել:

Այն հանգամանքը, որ հայ նախարարներն անհանգստանում են և միջոցներ են ձեռնարկում Բարծումայի նևատորական քարոզը խափանելու Հայաստանում, իրավացի կասկածներ է առաջացնում մեր մեջ, որ այդ քարոզությունը երևի որոշ հաջողություն ունեցել է և մաքերի պղտորում ու շփոթություն է առաջացրել հայ եկեղեցու շրջաններում, հակառակ դեպքում որեւէ կանխիկ կամ հալածական միջոցի ձեռնարկումը հիմնավորված չէր լինի, նույնիսկ անկարելի կլիներ:

Չափազանց ուշադրավ է նաև այն, ինչ որ պատմում է Թովմա Արծրունին վերև մեջ բերված հատվածի սկզբում «Պատմած յիշատակի վասն արխնահեղին Բարսումայի» գլխում: Ահա ինչ է ասում նա.

«Ընդ ժամանակս Պերոդի արքայից արքայի էր ոմն յաղանդոյն Նեստորի Բարծումայ անուն, որ ունէր զանուն եպիսկոպոսութեան, զօրեղագոյնս զնեստորական հերձուածոյն բուն հարեալ, և քսութեամբ զնախարարացն հայոց առ Պերոդ վարելով՝ բազում ոճիրս արխնահեղութեան դործեաց: Ի ժամանակին յայնմիկ էր ճոխացեալ պանծալի աթոռակալութեամբ սրբոյն Գրիգորի Տէր Քրիստափոր հայոց կաթողիկոս. գրէ առ կողմանս Ասորեստանի զգուշացուցանելով մի՛ խառնել ընդ նեստորականսն. զնոյն

²⁵ Gr. Barhebr., Chron. Ecel. III 71; Նույնը Assemani, Bibl. Orientalis I հատոր, էջ 393; Chronique de Michel le Syrien, էջ 113 բնագիր, 117 թարգմանություն: Հմմտ. այս անցուղարձի մասին Լ. Տ.-Միհասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիներին հետ, էջմիածին, 1908, էջ 79—81 և 128:

գրէ և առ որս ի հուժաստանին էին ժողովուրդ ուղղափառացն: Դարձեալ գրէ և ի կողմն Դերջանոյ և հաղտաց ձորոյ բնակիչսն և աշխարհակալ տեարս և առ եպիսկոպոսունսն: Զոր զթուղթսն խաբող պատրանօք ի բուռն առեալ Բարծումայ՝ ետ տանել առ արքայ Պերոյ, և ասէր, թէ «զայս ամենայն զոր գրէ կաթողիկոսն հայոց և առ ապստամբութիւն խորհել առ ի քէն և զնախարարսն հայոց զՅունաց թագաւորին խորհել հնազանդութիւն. արդ տեսանել պարտ է վասն այդր»²⁶:

Այս հատվածում բուն պատմական իրողությունները թեև շփոթված են և ղանաղան ժամանակաշրջանների վերաբերյալ դործերն իրար են խառնված, բայց այնուամենայնիվ հատվածը շատ կարեւոր է նեստորական Բարծումայի և առհասարակ նեստորականների ամբողջ դործելակերպը բացատրելու և ըմբռնելու համար: Այստեղ հիշատակված Քրիստափոր կաթողիկոսը գոյություն չի ունեցել Պարսից Պերոյ թագավորի ժամանակ և ինչ որ պատմւելում է նրա մասին, վերաբերում է 6-րդ դարի 30-ական թվականներին հայրապետական իշխանություն վարած հայոց Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսին²⁷, որի ժամանակ Բարծուման լինել չէր կարող՝ մեռած լինելով մոտ 40 տարի առաջ: Բայց հետաքրքրականն այստեղ այս հանգամանքը չէ, այլ նեստորական աղանդավոր Բարծումայի դործունեության նկարագրությունը: Այդ նկարագրությունից մենք տեղեկանում ենք, որ Բարծուման նեստորական հերձվածն ուժեղ կերպով տարածելու և հայ նախարարների կողմից երևի բուռն ընդդիմության հանդիպելու պատճառով՝ քսությամբ բանսարկություններ է կատարել նրանց մասին Պերոյ թագավորի առաջ և շատ արյունահեղությունների պատճառ է դարձել, որովհետև հայ նախարարներին ու կաթողիկոսին իբրև ապրտամբներ է ներկայացրել Պարսից թագավորի առաջ, իբր թե նրանք ուղում են Հունաց թագավորի հպատակության ներքո մտնել: Արդյոք կաթողիկոսի մասին պատմածի որոշ գծերը չե՞ն վերաբերում Բարծումայի ժամանակի Հայոց կաթողիկոս Դյուտին և նրա հետ պատահած դեպքերի արձագանքները չե՞ն²⁸, որ շփոթել են թուվմա

²⁶ Տե՛ս Թովմայի վարդապետի Արժունոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. ի լոյս էած Բ. Պ. Ս. Պետրբուրգ, 1887, էջ 80—81:

²⁷ Տե՛ս Ն. Ս.—Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—124:

²⁸ Տե՛ս Ղազար Փարպեցի, Պատմություն Հայոց, Տիգրիս, 1904, էջ 112—116:

Արծրունին և այդ ժամանակ շեղած Քրիստափոր կաթողիկոսի մասին այդ ընդ այլո պատմություն հերյուրել:

Ուշագրութեան արժանի է նաև առհասարակ Բարձումայի դործունեության բնութագրությունը «Տեառն Գեորգեայ Հայոց վերադիտողի և հոգեշնորհ փիլիսոփայի, Պատասխանի թղթոյն Յովհաննիսի Ասորոց Պատրիարքի» վերնագիրը կրող գրութեան մեջ. «զոր զուր ձերով տգիտութեամբդ և վայն ևս եղծէք, քաղկեդոնականացն հետեւելով կատարմանց, զոր սերմանեաց ի ձեզ գիշերագող որումնացանն այն, դարձան և դառնագոյն բղխմանց աղբիւրն Բարսումա, նախ եղեալ աշակերտ Նեստորի, և յաղագս այնորիկ հալածական յԱնտիոք և ի Հռոմ... և շրջեալ ընդ երկիր և յածեալ ամբարտաւանութեամբ ընդ երեսս երկրի, հասեալ առկայացաւ ի ձերում սահմանի և անդէն հարեալ հոգմով հերձուածոյն իւրոյ զհաստատուն հիմն հաւատոյն և կարգաց և կատարմանց եկեղեցւոյդ սրբոյ, և եղծեաց դաւանութիւն վարդապետաց ձերոց»²⁹:

Ահա այս տեղեկություններն ի նկատի ունենք մենք, երբ մեր «Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածում ասել էինք, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով ծածկված ու զաղտնի կամ ետ մղված նեստորականությունը, ինչպես երևում է, նորից զուրկ է բարձրացրել նրանց մահից հետո և պայքարի ու հոգսերի առիթ դարձել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտների, ուրեմն նաև Խորենացու համար: Իսկ Ստ. Մալխասյանը այս ամենին անտեղյակ է մնացել և կատեգորիկ կերպով հայտարարում է, թե «այդ ժամանակամիջոցում (5-րդ դարում. Տ.-Միւ.) նեստորականություն չկար Հայաստանում», և ապա ավելացնում է. «Նեստորականների մասին միայն մի տեղեկություն ենք գտնում «Աղգապատումի» մեջ (էջ 424), թե Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ (461—472) երեք նեստորականներ դալիս են Հայաստան քարողելու, թե Մարիամ կույսը աստվածածին չէ (Նեստորի բանաձևը), որոնց դեմ միջոց է ձեռք առնում կաթողիկոսը: Ահա՛ ինչ որ մեզ հայտնի է նեստորականների Հայաստանում լինելու մասին»³⁰:

Կասկած չի կարող լինել, իհարկե, որ հիշատակված 3 նեստորականների Հայաստան դալը և նեստորականություն քարողելը նույնպես Հայաստանում երկար տարիներ տեւած նեստորականություն դեմ մղվող պայքարի արձագանքն է: Որովհետեւ Ստ.

²⁹ «Դիրք թղթոց», էջ 344:

³⁰ Տե՛ս Ստ. Մալխասյան, «Մ. Խորենացին քաղկեդոնական էր» հոդվածը, «Տեղեկագիր» Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի, 3—4, 1944, էջ 39:

Մալխասյանի հիշատակության ձևից նույնիսկ նրա կամքի հակառակ կարող է այնպիսի տպավորություն ստացվել, թե այդ տեղեկությունը մի անհայտ բան է և ո՛վ գիտի ի՞նչ կասկածելի աղբյուրից է քաղել Օրմանյանը, մենք պարտք ենք համարում հիշեցնել հարգելի գիտնականին, որ այդ տեղեկությունը գտնվում է Գյուտ կաթողիկոսին վերագրվող և Դավիթ Անհաղթին ուղղված նամակի մեջ, որ անշուշտ շատ անգամների կարգացել է Մալխասյանը, բայց մոռացել է: Սակայն պետք է ասել, որ Օրմանյանը նույնիսկ հիշատակում է իր աղբյուրը, ուրեմն և ոչ մի թյուրիմացության տեղիք չի տալիս: Խոսքը վերաբերում է «Նախագրություն ներբողինի խաչին» գրությունը, որը տպագրված էլ է³¹ և որին կարելի է հանդիպել քաղմամթիւ՝ ձեռագրերում³²:

Այդ գրության մեջ պատմված է հետևյալը. Անտիոքի կողմերից (ուրեմն այս անգամ ո՛չ թե արեւելքից, այլ արեւմուտքից) Աւին կամ Ավշին գյուղից Հայաստան են գալիս 3 աղանդավորներ, որոնց անուններն են՝ Կոստանդին, Պետրոս և Թեոդորոս, և սկսում են քարոզել՝ «Ոչ գու զՄարիամ Աստուածածին և ոչ զխաչն՝ Աստուծոյ խաչ»: Կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ այս վարդապետությունը զուտ նհատորական է. սրանից կարելի է հետեցնել, որ նհատորականությունը նույնիսկ հռոմեական կայսրության արեւելյան սահմաններում ամբողջովին անհետացած չէր և երբեմն բռնկումներ էին տեղի ունենում: Գյուտ կաթողիկոսը նրանց առաջացրած մտքերի շփոթությունը փարատելու համար խնդրում է Դավիթ Անհաղթին մի ճառ գրել և պաշտպանել հայոց եկեղեցու ուղղափառ վարդապետությունը, որ և կատարում է Դավիթ Անհաղթը՝ գրելով «Բաճճաւցոյցեք» բառերով սկսվող ներբողյանը:

Ուրեմն, դարձյալ մի տպացույց, որ նհատորականությունը 460-ական թվականներին նորից գլուխ է բարձրացրել, քարոզիչներ է ուղարկել Հայաստան, անշուշտ օգտվելով հայոց եկեղեցու այդ ժամանակվա շփոթ դրությունից, Պարսից պետական

³¹ Տե՛ս Դավիթ Անյաղը փիլիսոփայի Մատենագրությունը և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի, Վենետիկ, 1833, էջ 100:

³² Հիշատակում ենք միայն վերջերս այլ առթիւ մեր ձեռագրատան գրադրերի մեջ պայտույթների կատարելիս պատահաբար մեզ հանդիպածը. Ն՝ 3082 (1267 թ.), էջ 295: Ն՝ 4139 (1267 թ.), էջ 377: Ն՝ 3931 (1309 թ.), էջ 266: Ն՝ 1324, էջ 437—438: Ն՝ 2715, էջ 201 շար.: Ն՝ 5443 (13-րդ դար), էջ 341—342: Ն՝ 2819, էջ 403—404: Ն՝ 2771, էջ 359, և այլն և այլն:

քաղաքականութեան հայոց եկեղեցու հակառակ ուղղութիւնից (հայ նախարարների ոտնձգութիւնների շրջանն էր, որի հետեւանքով պաշտօնանկ արվեց Գլուտ կաթողիկոսը) և համարեմ ենա Բարձրագոյն ոտնձգութիւններից, որոնք տեղի էին ունենում հենց այս ժամանակաշրջանում:

Գ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 6-ՐԴԻ ՍԿԶՐԻՆ ԵՎ ԲԱՔԳԵՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԺՈՂՈՎՐ

Մենք տեսանք նախորդ գլխում, թե ինչպէս Պարսից պետութեանն ապավինած և Պարսկաստանում ապաստարան գտած նեստորականներն ամեն կերպ աշխատում էին տարածել իրենց ուսմունքը, ի միջի ալլոց, նաև Հայաստանում: Տեսանք, թե ինչպէս Պարսից պետական քաղաքականութիւնը Պերոզի օրով ըստ ամենայնի նպաստում էր նեստորականութեան զորացմանը Պարսկաստանում և աշխատում էր դավանական խտրութեամբ այնպիսի մի խոր և անանցանելի վիճ փորել հռոմեական պետութեան և Պարսկաստանում ապրող քրիստոնեաների միջև, որ վերջիններս ալլևս ոչ մի կերպով չկարողանային վտանգավոր դառնալ Պարսից պետութեան համար: Այն, ինչ որ 435-ից մինչև 480-ական թվականների սկիզբը դեռ սուր պայքարի մեջ էր, իր գործն առաջ էր տանում քսութեամբ ու բանսարկութեամբ Պարսից պետութեան մեջ եղած մշուս քրիստոնեական դավանութիւնների նկատմամբ, այժմ 484 թվականից սկսած հաստատուն կազմակերպական ձև է ստանում: Հիշված 484 թվականին Բեթ-Լապատի ժողովում Պարսից պետութեան մեջ եղած քրիստոնեական եկեղեցին ընդունում է նեստորական դավանութիւնը և այդպիսով բոլորովին և մի անգամ ընդմիշտ անջատվում մշուս քրիստոնեական եկեղեցիներից: Այս գործում առանձնապէս հիշատակելու արժանի են վերևում հիշված Բարձրագոյն, ինչպէս նաև Ակակ կաթողիկոսն (484—496) ու նրա հաջորդ Բարեոսը (498—503): Սրանց օրով նեստորականութիւնը իբրև առանձին եկեղեցական կազմակերպութիւն վերջնական ձևակերպութիւն է ստանում Պարսկաստանում և նեստորական հորջորջումն էլ այս օրերից է սկիզբն առնում: Ինչպէս երևում է, այդ տնունը նրանց առաջին անգամ տվել է Մարուգի եպիսկոպոս Փիլոքսենոսը կամ Բսենայասը—Նոր Կտակարանն ասորերեն թարգմանող հայտնի միաբնակ գործիչն ու մատենագիրը³³,—թեև հաս-

³³ Փիլոքսենոս Մարուգեցու մասին տե՛ս Խ. Տ.—Միհայսյան, Հայոց եկեղեցւոյ հարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 305—312:

կապես Ակակը բողոքում էր այդ մականւման դեմ և շէր ընդունում նրա ճշմարտությունը: Սակայն Փիլոքսենոսի տված անվանակոչումը այնքան դիպուկ է հղել և համապատասխանել է պատմական իրադրությանը, որ այն իրոք դարձել է եկեղեցական այդ ուղղության անունը և Նեստորի անունը այնուհետև մոտոք է դարձել այսպես կոչված նեստորականների սուրբ գրքերի, այն է՝ եկեղեցական պաշտամունքի գրքերի մեջ, և հաճախակի գործ է ածվում նրանց մեջ³⁴:

Այս արդեն վերջնական կազմակերպւթյուն ստացած նեստորական եկեղեցու և հայոց եկեղեցու հարաբերությունների մասին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում մեզ «Գիրք թղթոյը», որի մեջ տպագրած դոկումենտներից մեկը՝ «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս», ուրիշ խոսքով Բաբգն կաթողիկոսի 1-ին թուղթը³⁵, պատմում է մեզ հետևյալը.

Մինչ հայոց կաթողիկոս Բաբգնը Կալատ թագավորի 18-րդ տարում (=505/506) իր բոլոր եպիսկոպոսներով, վանականներով և նախարարներով ժողովվել էին հայոց մայրաքաղաք Դվինում, նրա մոտ է դալիս Պարսկաստանի քրիստոնյաների մի պատգամավորություն և հայտնելով հայոց կաթողիկոսին, որ իրենց ուղարկող համայնքները կանգնած են Նիկիական դավանության վրա, ասում են. «Ձայս հավատ ստուգեալ ունէր աշխարհս մեր միաբունութեամբ, և ոչինչ ամենևին արասաւորութիւն յայտնի երեւցաւ մինչեւ ի քաներորդ երկերորդ ամին քաղաւորեանն Պերոզի³⁶: Իսկ ի ժամանակին յայնմիկ երեւցաւ խմոր շարութեանն, որ էր ծածկեալ յանձինս անսուրբս, որք և սկսան այնուհետև պղտորել զյստակ հաւատ ճշմարիտ երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատ մարմնասէր ցանդութեամբք, և տարածեցաւ նրկրայութիւնն, և հիւանդացան բազումք զախտ անհնարին, մինչև ի տեղիս տեղիս ժողով արաւեալ գլխատրաց հայնոյութեան հերձուածոյն, երբեմն ի Գունտշապուն, երբեմն յԱսորեստանի, Ակակ և Բաքժումայ, և Մանի, և Յոհանան, և Պապէ և Միքա, և այլք նոցին հաղորդէ, զնեստորի և զԴիողորի և զԹեոդորոսի միաձայնելով զմի ասացուածս և զամպարշտութիւնս անձանց. և այսոք ձեռնարկութեամբ յամենայն ժամ առաջի իշխանաց և դատաւորաց

³⁴ Հմմտ. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 13, էջ 726—717:

³⁵ «Գիրք թղթոյ», Տիփսիս, 1901, էջ 41—46:

³⁶ Պերոզի քանյութերորդ տարին կլինի 483/484 թվականը:

բազում աշխատութիւն և վտանգս հասուցանեն յանձինս մեր, և այլոց ամենեցուն ուղղահաւատից, որ յաշխարհիս մերում են: Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել այնպիսի շար անհնար և դառն հայհոյութեան, փութացաք առ թագաւորս ցուցանել, հասաք և առ ձեզ վասն նորին վտանգի և նեղութեան, գտանել օգնականութիւն վկայութեամբ աստուածային գրոց, որպէսզի հաստատուն կացցեն անշարժ սրբոց հարցն աւանդութիւնք և պատուէրք, և մի՞ հանապաղօրդ նեղութիւնք հոգեկան և մարմնական տարակուսանար վասն այդպիսի իրաց տառապեցուցէ զմեզ»: Այնուհետեւ նամակի մեջ բերվում է հայոց հավատի համառոտ հանգանակը և ապա ասվում է. «Ձայս հաւատ շոռոմք և մեք Հայք և Վիրք և Աղուանք ունիմք: Բայց որպէս ասացին առ մեզ առաքեալքն առ ի ձէնք եղբարք՝ Սամուէլ վանական, Շմաւոն երէց և այլ նոցին ընկերք, և թէ Բաբե՝ Ասորեստան կաթողիկոս, և այլ որ եպիսկոպոսք են Նեստորիանոսք՝ զայս խօսին» (բերվում է ճշգրտորեն նրանց վարդապետութիւնը)... «զայս ասեն Նեստորիանոսքն ընդդէմ մեր, ումատուրեամբ գրոց Դիողորի և Թեողորի և Նեստորի և Թեողորիտի և Հաբայի, կանոն է զոր եղին Ակակ և Բարծումէ և Մանի և Պաւղի և այլ ընկերք նոցուն: Եւ այդպես ասին, թէ շոռոմք և Հայք և Վիրք և Աղուանք զնոյն կանոն և զհաւատ ունին, զոր մեքս ունիմք: Ձայս լուաք ի սոցանէն թէ ասեն Նեստորիանոսքն»³⁷:

Ի վերջո Բարդեն կաթողիկոսն առ այս, համաձայն նրանց խնդրի, հաղորդում է, թե «շոռոմք և մեք Հայք, Վիրք և Աղուանք, զհայհոյութիւնս զայս ոչ ընկալաք, և ոչ ընդունիմք, և ոչ հաղորդիմք և ոչ հաւատամք, այլ և նղովեմք, որ այսպէս ասեն և ուսուցանեն»:

Նկատի ունենալով դոկումենտի առանձին կարևորութիւնը՝ մենք լրիվ մեջ բերինք նրա ուշագրաւ հատվածները՝ կրճատելով այն միայն, ինչ որ վերաբերում է դավանութիւնների էութեանը: Արդ, ի՞նչ է ասում մեզ այս վավերագիրը:

Այն ասում է մեզ հետևյալը.

Առաջին, մինչև Պերողի թագաւորութեան 27-րդ տարին (484 թվականը) Պարսից քրիստոնյաների եկեղեցին զեռ շէր անցել վերջնականապես նեստորականութեան կողմը, թեև, ինչպես տեսանք, այդ եկեղեցու մեջ սուր պայքար էր մղվում հօգուտ նեստորականութեան:

³⁷ Առհասարակ տեքստերի մեջ կատարված ընդգծումները մերն են—Տ.—Մին..

Երկրորդ, 484 թվականին պաշտոնապես նկատորականությունը ընդունած պարսից եկեղեցին անցել է հարձակման և այնքան նեղն է լծել քրիստոնեական մյուս դավանություններին, գրեթե ամբողջապես միաբնակ հակաքաղկեդոնական ասորիներին, որ նրանք իրենց ստիպված են զգացել հայոց եկեղեցուն դիմելու և նրանից օգնություն խնդրելու նկատորականության դեմ հաջող կերպով պայքարել կարողանալու համար:

Երրորդ, տեղեկանում ենք, որ նկատորականները հիշված ասորիներին և «այլոց ամենեկուն ուղղահաւատից» մեծ նեղություններ են պատճառում, վտանգներ ինքն իրենք հանելով նրանց «յամենայն ժամ առաջի իշխանաց և դատաւորաց», այսինքն՝ ընդհանրապես հետևում են այն գործելակերպին, որի մասին առիթ ունեցանք խոսելու Բարձումայի գործունեության նկատառության ժամանակ:

Չորրորդ, հիշատակված Գունտշապուհի ժողովը մեզ հայտնի Բեթ-Լապատի ժողովն է, որովհետև խոխատանի Գունդիշապուհ անունով քաղաքը ասորիներն անվանում են Բեթ-Լապատ³⁸:

Հինգերորդ, նկատորականները աշխատել են հավատացնել քրիստոնեական մյուս դավանություններին, որ հայոց եկեղեցուն հավատը նույնն է, ինչ որ նկատորականներին. և այս պնդումը առանձնապես հուշել է միաբնակներին և պատճառ դարձել հատուկ պատգամավորություն ուղարկելու Հայաստան՝ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար: Այս կապակցությամբ անհրաժեշտ է հիշատակել այն հանգամանքը, որ 486 թվին Հայաստանի Մովսես անունով եպիսկոպոսը մասնակցել է արդեն նկատորականության ուղին բռնած Տիգրանի կաթողիկոսի ժողովին: Հայ լինելու այդ եպիսկոպոսը, թե լուր Հայաստանի Տիգրանի կաթողիկոսին ենթակա մի ասորի կամ պարսիկ եպիսկոպոս, միևնույն է, նրա գոյությունը ասպարեզ է, որ Հայաստանի որոշ, երեք հարավ-արևելյան մասերում կալին քրիստոնեական եպիսկոպոսական կաղմակերպություն ունեցող համայնքներ, որոնք ենթարկվում էին ո՛չ թե հայոց կաթողիկոսին, այլ Պարսից եկեղեցու պապին Տիգրանի այս շրջանում արդեն նկատորական կաթո-

³⁸ Արաբական աշխարհագիրների տված տեղեկությունների համաձայն՝ այդ քաղաքը գտնվում էր Սուդանի և Շոշարի միջև Համո. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber (Tabari), Leyden, 1879, էջ 41, ծանոթ. 2, Marquart, Eranschahr, էջ 27, 137, 145 և G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880; Note 351, էջ 41:

դիկոսին և, ուրեմն, այդ շրջանում զորեղ էր նեստորականությունը:

Վեցերորդ, հայոց եկեղեցին մերժում է որևէ հաղորդակցություն նեստորականների և նրանց դավանության հետ և նշում և նշում է նեստորականներին:

Յոթերորդ, վերջապես, այս վավերագրից մենք տեղեկանում ենք, որ Փիլոքսենոս Մարողեցու Տիգրանի Ակակ կաթողիկոսին տված «նեստորական» հորջորջումը արդեն զործածական մականուն էր դարձել քրիստոնեական եկեղեցու այդ դավանության համար: Բարգևնի այս թղթում մենք շ անգամ հանդիպում ենք այս անվանը. «ղայս ասեն նեստորիանոսքն ընդդէմ մեր» և «ղայս լուաք ի սոցանէն, թէ ասեն նեստորիանոսքն»:

Անկախ այս բոլոր հանգամանքներից՝ Բարգևնի առաջին թուղթը թանկագին աղբյուր է նաև այն տեսակետից, որ նա միանգամայն ճիշտ կերպով է բնորոշում նեստորական ուսմունքի էությունն ու նրա գլխավոր ներկայացուցիչներին՝ իրար հետևից շարելով նեստորին, Դիոդոր Տարսոնացուն, Թևոդոր Մոպսուեստացուն, Կյուրոսի եպիսկոպոս հակակյուրեղյան Թեոդորետին և Եղեսիայի եպիսկոպոս Հարային կամ Իբասին: Ճիշտ են մեջ բերված նաև ժամանակակից նեստորական գլխավոր գործիչները՝ Ակակ, Բարծումա, Մանի, Յոհանան, Պավղե և Միքա: Ակակի ու Բարծումայի մասին մենք արդեն խոսեցինք վերևում. այստեղ հիշված մյուս եպիսկոպոսներից՝ Յոհանանը հավանականությամբ Կարթա դը-բեթ-Սլոկի եպիսկոպոս Յովհանանն է, որ քշված էր Եղեսիայից, Պավղեն Կարթա դը-Լեդանի եպիսկոպոսն է, որ հայտնի էր իբրև Բարծումայի ջերմ հետևող, և Միքան Լաշոմի եպիսկոպոսն է, որը նույնպես արտաքսված էր Եղեսիայից³⁹, Հաստատապես հայտնի չէ, թե ով էր չորրորդը՝ Մանին⁴⁰:

³⁹ Սրանք հիշատակվում են Ակակ կաթողիկոսի ժողովականների ցանկում, այնտեղ, որտեղ հիշված է Արմենի եպիսկոպոս Մովսեսը. տե՛ս Օ. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 64—66 և 73: Հմտ. Ն. Տ.—Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 73:

⁴⁰ Հավանորեն ակնարկված է դարձյալ Եղեսիայի դպրոցին պատկանող և այնտեղից արտաքսված, Սիմեոն Բեթ-Արշամացու կողմից իբրև նեստորական կծու ծաղրի ենթարկված պարսիկ Մանա-ն կամ Մանե-ն, հետագայում իր հայրենի Բեթ-Հարդաշիի եպիսկոպոսը, որը համարվում է Թեոդոր Մոպսուեստացու զորքերն ասորերեն թարգմանողը: Սակայն սրա անձի և ժամանակի շուրջը տարակարծություններ կան (տե՛ս W. Wright, A short History of Syriac Literature, London 1894, էջ 62—63. հմտ. նույն զրգի սուղեքին թարգմանությունը, СИО., 1902, էջ 44—45, այլև Օ. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900, էջ 82, ծանոթ. 3):

Բաբգենի Պարսկաստանի «ուղղահաւատ» քրիստոնյաներին ուղղված տուաշին ժողովական թուղթը մեզ, դժբախտաբար, ոչինչ չի ասում այն մասին, թե ինչու համար էր Հայոց կաթողիկոսը հրավիրել իր ժողովը: Որ այն նեստորականության խնդրի համար չէր հրավիրված, այդ անկասկած է: Ժողովն արդեն բացված էր և քննարկում էր իր օրակարգի հարցերը, երբ վերոհիշյալ պատգամավորությունը Դավին հասավ: Այդ տեսակետից Բաբգենի թղթի խոսքերը ոչ մի կասկածի և թյուրիմացության տեղիք չեն տալիս: Բաբգենն ասում է. «Վասն զի ութ և տասներորդ ամի Կաւատայ արքայից արքայի, մինչդեռ եւ Բաբգեն հայոց եպիսկոպոսապետ, ամենայն եպիսկոպոսաւր և վանականաւր և նախարարաւր ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դաւին քաղաք, եկեալ հասին առ մեզ արքեպիսկոպոս, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ յայդցանէ, ի Տեսքոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիր նահանգէ...» և այլն: Ուրեմն, նեստորականության հարցը կողմնակի կերպով է մտնում ժողովի զբաղմունքների մեջ: Իսկ հիմնական հարցերը, որոնց վերաբերմամբ վճիռ կայացնելու համար հրավիրված էր Բաբգենի 506 թվականի ժողովը, ամենայն հավանականությամբ ներքին եկեղեցական կարգ ու կանոնի խնդիրներն էին և Զենոն կայսեր «Հենոտիկոն» կոչված հրովարտակի ընդունումը:

Միանգամայն անկասկածելի պետք է համարել, որ այս ժամանակ են հայերն ընդունել Զենոնի հենոտիկոնը: Դրա համար մենք ունենք միաբնակության ականավոր գործիչ և նեստորականության կատաղի հակառակորդ, Հայաստան եկած պատգամավորության անդամ Սիմեոն Բեր-Արշամացու վկայությունը: Մծբինի եպիսկոպոս Բարծումային դրած իր նամակի մեջ նա ասում է, թե այս նույն ժամանակ հայերն ընդունել են Զենոնի հենոտիկոնը իրենց 32 եպիսկոպոսների և մարզպանի հետ միասին⁴¹: Եվ, հիրավի, արդեն Բաբգենի 2-րդ թղթում որոշ կերպով հիշվում է ո՛չ միայն Քաղկեդոնի մերժումը, որի ուսմունքը հայերն իբրև նպաստավոր հանգամանք են նկատել նեստորականության տարածման համար⁴², այլ նաև Զենոն «բարեբանեալ կայսեր» հենոտիկոնի ընդունելությունը:

⁴¹ S'les Asseman, Bibl. Orientalis, հատոր I, էջ 355.

⁴² «Գիրք քղբոց», էջ 48—49: «... թէ որպէս աճեցեալ տակաւին ևս առ նոսին մոլորութիւն վտանգեցուցանէ զճշմարիտ հաւատ եղբայրութեան ձեռք... ալեկոծեալ սուրբ եկեղեցի» ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ: Սկիզբն առնելով ի նեստորէ շարիմաց խորհեցաւդէ... եւ վախճիմք ուրացեալ գի՛ Քաղկեդոնին առաւ-

Բարգենի երկրորդ, այս անգամ ոչ ժողովական, թուղթը⁴³ նույնպես առանձին կարևորություն ունի նեստորականության տարածման և գործունեության համար: Այդտեղ մենք կարդում ենք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին երկրորդ անգամ Հայաստան է եկել և տեղեկացրել է, որ նեստորականները շին ընդունել ուղղափառ ասորիներին և հայերի դավանությունը ճշմարիտ հավատի մասին և դարձյալ աշխատում են ասորի ուղղափառ եկեղեցին վտանգել՝ «նսնմացնելով զհաւատս ուղղափառութեան յաշխարհի ձերում»: 2-րդ թղթի տված տեղեկություններից այնպես է երևում, որ փոխադարձ պայքարն ավելի սուր բնույթ է ստացել և հայերը ստիպված են եղել այս անգամ կտրականապես հայտնելու, որ իրենք բոլորովին հեռու են նեստորականությունից, ուստի և անունանուն նշում են նեստորականության բոլոր պարագլուխներին, նրանց մեջ նաև Բարգենի ժամանակակից նեստորականների կաթողիկոս Բաբային կամ Բաբեսոսին⁴⁴: Այս երկրորդ թղթում է, որ երկու անգամ հիշատակվում է Քաղկեդոնի ժողովը նեստորականության կապակցությամբ:

Բարգենի 2-րդ թղթի մեջ Քաղկեդոնականությունը հակառակ հանվան է չի դատապարտված և նշումված, բայց նրա և նեստորականության մեջ, ինչպես տեսանք, հավասարության նշան է դրված, և այդ միանգամայն հասկանալի է:

Արդեն Քաղկեդոնի ժողովում 451 թվին Իլլյուրիայի և Պաղեստինի եպիսկոպոսները խորին կասկածանքով էին նայում Լեվոն պապի տոմար կոչված թղթի 3-րդ և 4-րդ գլուխների մի շարք արտահայտություններին, որոնք, նրանց կարծիքով, բաց են անում նեստորականության առաջ բոլոր դռները: Մի քանի գիտնականներ գտնում են, որ նեստորն ապրել է մինչև 452 թվականը և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն ըմբռնել է իբրև ճշմարտության հաղթանակը: Զարմանալի չէ այս տեսակետից, որ «Արևելքը միշտ կասկածի մեջ է եղել, թե արդյոք Հռոմի քաղկեդոնականությունը

րին նեստորի եւ այլոցն նմանից»: Այս խոսքերը կարելի է միայն մի կերպ հասկանալ՝ «փախչում, ուրանում ենք նեստորի և նմանների ստությունը, որոնց ում է տվել Քաղկեդոնի ժողովը, կամ ինչպես հենց թղթի մեջ ասված է՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալս»:

⁴³ «Գիրք թղթոց», էջ 48—51:

⁴⁴ Ահդ, էջ 50: Բաբայի և նրա ժողովի մասին տե՛ս O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 83—92:

նեստորականություն չէ՝⁴⁵ և իրոք նեստորականություն էլ համարել են: Հետաքրքրական է այս կողմից Մ. Արեղյանի տեսակետը, որ հենվելով վերևում չափերաների մեջ առնված մեր խոսքերի վրա, ավելի է ընդարձակում և խորացնում այն. «Այս կարծիքի են եղել (այսինքն՝ որ քաղկեդոնականությունը նեստորականություն է) նաև Պարսկաստանի նեստորականները, ինչպես և հայերը 6-րդ դարի սկզբներին, անպայման և ավելի առաջ: Այդ երևում է Բաբեկեն կաթողիկոսի մոտավորապես 508 թվին «ի Պարսս առ ուղղափառս» գրած երկրորդ նամակից: Պարսկաստանի «ուղղափառները», որոնք դավանակից են եղել հայերին, հայտնում են, թե նեստորականները «զմարտ պատերազմի» «նորոգելով»՝ սնդում են իրենց մոլորության վրա՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի վօրացեալ»: Այդ նշանակում է, որ այդ նեստորականները համարել են, թե Քաղկեդոնի ժողովով ընդունվել է նեստորի վարդապետությունը: Հայոց կաթողիկոսն իր թղթի մեջ գրում է. «Փախչիմք ուրացեալ զ'ի Քաղկեդոնին ստութիւն նեստորի և այլոցն նմանից, զոր զիտեմք կեղծաւորութեամբ փախուցեալ ի հեթանոսութենէ և հրեական մոլորութենէ»⁴⁶, և զնոյն խոստովանին զհեթանոսութիւն, միանգամայն և զհրէութիւն»: Բաբեկեն կաթողիկոսի նամակի այս կտորը համարել են երկդիմի: Բայց ոչ մի երկդիմություն չկա. դա վերաբերում է պարզապես Քաղկեդոնի ժողովին: «Ստութիւն» բառով անվանվում է նեստորի վարդապետությունը, ինչպես որ Տիմոթեոս Կուղը... երկաբնակության համար գրում է «ստութիւն, այլ ոչ հաւատ»⁴⁷: Տիմոթեոսն ուրիշ տեղի⁴⁸ գրում է. «նդովեմ զամենայն հերձուածս... և զ'ի Քաղկեդոնի եղեալ ժողովն»: Արդ, Բաբեկեն կաթողիկոսի թղթի մեջ գործածված է, Տիմոթեոսից ազդվելով, միևնույն բանաձևը, միայն «ժողով» բառի տեղ գրված է «ստութիւն նեստորի և այլոց նմանից» և զեղջված է «եղեալ» բառը, ինչպես վարվում են հաճախ⁴⁹—«ուրացեալ զ'ի Քաղկեդոնին (եղեալ) ստութիւն նեստորի և այլոց նմանից»,—ուրանալով (մեր-

⁴⁵ Ե. Տ.-Միևասյան, *Ընդհ. եկեղ. պատմություն*, էջ 336, հմտ. նույնի՝ Հայոց եկեղեցու հարար. ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 77 և շար.

⁴⁶ *Ընդգծումը Մ. Արեղյանինն է, Տ.-Միև.:*

⁴⁷ «Հակաճառություն», էջ 150:

⁴⁸ Անդ, էջ 330:

⁴⁹ Օրինակ՝ Խոսեմացի, Պատմ. Հայոց, Գ. 28. «Նետիւք խոցոտել զ'ի վերայ պարսպին», որ է զգ'ի վերայ պարսպին եղեալսն»:

ժելով) Նեստորի և այլ նմանների ստույգունը, որ եղել է Քաղկեդոնում»։ Այդ նշանակում է, թե Քաղկեդոնում եղած որոշումն ուրիշ բան չէ, բայց եթե Նեստորի սուտ վարդապետությունը, ուստի անմիջապես հրեական մոլորություն է անվանում այդ։ Այդպես և Մ. Խորենացին (Գ. 61) գրում է, թե Նեստորը «հրեական իմացմանը հետևեալ՝ հայհոյեաց...»⁵⁰։

Սակայն ես պետք է ասեմ, որ հնարավոր չեմ համարում այնքան հեռու դնալ, ինչպես իմ ուսուցիչ բաղմերախտ դիտնակաւ Մ. Արեղյանը։ Նախ՝ «հրեական իմացմանը» մեղադրանքը Նեստորի և նեստորականության նկատմամբ շատ հին է, նախահիստոսյան շրջանից և աւելի ևս հաստատուել էր Նեստորի դատաւարտումով Եփեսոսի ժողովում, այնպես որ միմյանցից բոլորովին անկախ ամեն ոք կրկնում էր այն և կարող էր կրկնել։ Երկրորդ, եթե իրոք Քաղկեդոնի ժողովն իր որոշումներով պաշտոնապես դատաւարտված լինեք Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովի կողմից 506 թվին, ինչպես պետք է ենթադրել Մ. Արեղյանի վերև մեջ բերված խոսքերից, ապա այդ պետք է հիշատակվեր Բաբգենի հենց առաջին թղթում և այնուհետև էլ ոչ մի հարկ չէր լինի դիմելու այն մանվածապատ արտահայտություններին, որ դրոժ է ածում Բաբգեն կաթողիկոսը իր 2-րդ թղթում—«ի ժողովոյն Քաղկեդոնի ղօրացեալ» կամ «փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստույթին նեստորի և այլոց նմանից», այլ ուղղակի կասկեր, ինչպես հետագայում, մոտ 50 տարի անց, Ներսես Բ-ի ստացած և գրած թղթերում՝ «նղովեմք զնեստորիոս պիղծ և զԹեոդորոս և զԴեոդորոս... և զԺողովն Քաղկեդոնի և զտոմարն Լևոնի»⁵¹։ Երրորդ, հնարավոր չէ «փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստույթին նեստորի և այլոց նմանից» արտահայտությունը թարգմանել՝ «ուրանալով (մերժելով) Նեստորի և այլ նմանների ստույթինը, որ եղել է Քաղկեդոնում», որովհետև այդ դեպքում կարող էր հիշատակվել Նեստորի նմանների, բայց ոչ Նեստորի իրեն ստույթունը, քանի որ Նեստորը Քաղկեդոնի ժողովում չի եղել։ Հիշված արտահայտության իմաստը, ինչպես վերևում ասացինք, այն է, թե «մենք ուրանում (մերժում) և փախչում ենք Նեստորի և նրա նմանների ստույթունից, որոնց ուժ է տվել Քաղկեդոնի ժողովն» իր հայտնի որոշմամբ։ Եվ Բաբգենի

⁵⁰ Մանուկ Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, Երևան, 1944, էջ 636—637։

⁵¹ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 53 և 56։

թղթի այս դպուշավոր արտահայտութիւնները միանգամայն օրինաշափ են և համապատասխանում են պատմական իրադրութիւնը:

Պետք է նկատի ունենալ, որ այս դեպքերը տեղի են ունենում Զենոն (474—491) և Անաստաս (491—518) կայսրների իշխանութեան օրով, երբ քաղկեդոնականութիւնը փաստորեն հոտ էր մղված և լոբլյայն մերժված էր, բայց հուզված մտքերը հանգստացնելու և կրքերը չգրգռելու համար թույլ չէր տրվում ուղղակի հարձակումներ դործելու հակառակորդների վրա: Այս մեթոդի համար հատկանշական է հենց Զենոն կայսրի հենտիկոնի—միուլյան հրամանագրի—**վերջին պարբերութիւնը**՝ «բայց զայնոսիկ, որ այլ ինչ խորհեցան և կամ խորհիցին այժմ և կամ երբ և իցէ, կամ ի Քաղկեդոնի և կամ յոր և իցէ յայլ ժողով՝ զնոսս նդովեմք, մանաւանդ զայնոսիկ, որ կոչեցան նաստորիանոսք և Եւտիքոսք, և որք զնոցայն խորհեցան կամ խորհին»: Հաւանե հանվանե չի նդովվում Քաղկեդոնը, բայց ասվում է, թե եթե մեկն այլ կերպ է մտածել կամ հետադայում մտածելիս լինի, Քաղկեդոնի թե մի այլ ժողովում, այնպիսին նդովքի է ենթակա, ինչպես առանձնապես նաստորականներն ու եւտիքականները: Այս նույն դպուշավոր քաղաքականութեան ու մեղմացրած բանաձևերի արտահայտութիւն պետք է համարել անշուշտ նաև հայոց Բաբգն կաթողիկոսի 2-րդ թղթի մեջ բերված բառերը, որոնց մեջ, ճիշտ է, Քաղկեդոնի անունը տրված է, բայց բանադրվում ու նդովվում է նաստորականութիւնը, որը «ուժ է ստացել, զորացել է» Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներով: Զէ՞ որ, ինչպես ասացինք, այս նույն 506 թվի ժողովում պետք է հայերն ընդունած լինեն Զենոնի հենտիկոնը, ուրեմն և խոսք չի կարող լինել Քաղկեդոնի դավանութեան պաշտոնական դատապարտութեան մասին, այլ այն նկատի է առնվել իբրև մի անցած պատմական երևույթ, որի մասին այլևս որոշում կայացնել հարկավոր չէ:

Ի՞նչ խոսք, որ բոլոր միաբնակները, ասորի թե հայ, իրենց սրտի խորքում հիմնովին դատապարտում ու նդովում էին Քաղկեդոնի ժողովն ու կեռնի սոմարը և այն համարում էին նաստորականութեան վերածնունդի և վտանգավոր դառնալու արմատական պատճառներից մեկը: Բայց քանի որ պետական ընդհանուր քաղաքականութեան տեսակետից չէր կարելի շոշափել չարիքի բուն արմատը, ուստի տեսնում ենք, որ բոլոն պայքարը ծավալվել է այս ժամանակաշրջանում այդ արմատից ուժ ու սնունդ ստացած նաստորականութեան դեմ:

Այս նույն ձևով է նկարագրում խնդիրը նաև Հովհան Օձնեցուն վերագրվող «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրութունը⁵²:

Արդյոք 6-րդ դարի սկզբին նեստորականները եկե՞լ են Հայաստան՝ իրենց ուսմունքը տարածելու նպատակով և ի՞նչ արդյունքների են հասել, դժբախտաբար այդ մասին մեր և օտար պատմության մեջ ոչ մի տեղեկություն չի մնացել, բացի մեր այս գլխում բերած ընդհանուր ակնարկներից:

Դ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 6-ՐԴ ԴԱՐԻ ԿԵՍԵՐԻՆ ԵՎ ՆԵՐՍԵՍ Բ. ԵՎ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ Բ. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆԵՐԻ ՊԱՅՔԱՐԸ ՆՐԱ ԴԵՄ

Նախքան 6-րդ դարի կեսերի դեպքերին անցնելը՝ այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում համառոտակի հիշեցնել այն, ինչ որ այլ առնչությամբ արդեն մի անգամ մեջ բերինք 6-րդ դարի 30-ական թվականներին ապրած հայոց Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսի մասին: Մենք արդեն ասացինք, որ ոչ մի կասկածի ենթակա չէ, որ Թովմա Արծրունու պատմածը Քրիստափոր կաթողիկոսի մասին Բարծուռայի գործունեության առնչությամբ լոկ թյուրիմացություն է և չի համապատասխանում պատմական հանգամանքներին: Այն հայ կաթողիկոսը, որ առհասարակ հարաբերություններ է մշակել հարևան քրիստոնյա միաբնակ եկեղեցիների հետ, շրջել է հարևան երկրները ժողովրդին հոգևոր մխիթարություն մատակարարելու և նրանց համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու նպատակով, եղել է 530-ական թվականների Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսը: Սա է, որ թղթեր է գրել և ղգուշացրել նեստորականներին ո՛չ միայն «ի կողմանս Ասորեստանի», և «առ որս ի խուժաստանին էին՝ ժողովուրդը ուղղափառացն», այլ նաև նույն իմաստով թղթեր է գրել «ի կողմն Դերջանոյ և խաղտաց ձորոյ բնակիչսն», և այն էլ ո՛չ միայն եպիսկոպոսներին, այլ նաև «աշխարհակալ տերերին», այսինքն՝ նախարարներին⁵³:

⁵² Գրիգր թղթոց, էջ 220—221. «Հինգերորդ ժողով արար Բարգն ի Քաղաքուղաշտի, ի յԺ-երորդ ամի թագավորութեանն Կառատայ արքայի, յաղագս չար հերձուածոյն Ակակայ և Բարսումայի, որք պեղծ աղանդան վարժեալ անիծեալ ախտին նեստորի, ջանային շիջուցանել ղուղղափառ հաւատս կողմանց արեւելից և տնկել ղժանդացեալ որոմն գաղձին վնասակարի նեստորի անիծելոյ»:

⁵³ Քրիստափոր 1 կաթողիկոսի այս գործունեության մասին տե՛ս Լ. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—125:

Թուլմա Արծրունու պահած այս տեղեկությունը ուշագրավ մի փաստ է, որից մենք հաստատապես տեղեկանում ենք, որ 6-րդ դարի 30-ական թվականներին նեստորականությունը ո՛չ միայն առանձին ուժգնությամբ պրոպագանդա է մղել իր տարածման համար բուն Պարսկաստանում—Ասորեստանի (=Բեթ-Արամայէ) և Խոփաստանի նահանգներում, այլև իր շոշափուկները հասցրել է մինչև Հայաստանի արևմտյան սահմանները և այն տեղերում էլ հետևողներ է գտել, որով հարկադրել է Հայոց կաթողիկոսին միջամտելու:

Անցնում ենք Ներսես Բ. Աշտարակեցի (Բագրևանդ գավառում) կաթողիկոսի (548/549—556/557) և նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գաբղենցու (556/557—571, մեռել է Կոստանդնուպոլսում 573 թվականին) ժամանակ կատարված իրադարձություններին, հատկապես նեստորականության կապակցությամբ, որովհետև նրանց մնացած գործունեությունը մեր կողմից մանրամասն ուսումնասիրված և նկարագրված է մեր «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ» գրքում⁵⁴ և այստեղ այլևս կարևոր չենք համարում անդրադառնալ դրան:

Այս հարցի վերաբերյալ Ներսես Բ. Աշտարակեցու անունով մնացած թղթակցություններում տեղեկություններ են պահված նեստորականության գործունեության և նրա ունեցած հաջողությունների մասին Հայաստանում, ինչպես նաև նկարագրվում է հայոց եկեղեցու մղած պայքարը նեստորականության դեմ: Այդ թղթակցությունների մեջ ամենակարևոր տեղը զբաղում է «Ուխտ մխարանուքեան հայոց աշխարհիս ի ձեռն Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի, և Մերշապհոյ Մամիկոնեից հայխկոպոսի, և Պետրոսի Սիւնեաց հայխկոպոսի, և այլոց աթոռակցաց, և տանուտէրանց, և աղատաց, և համարէն ժողովրդականաց»⁵⁵: Մեջ ենք բերում նրա առանձնապես ուշագրավ կետերի բնագիրը.

«Վասն զի նհաս մեղ վտանդ հոգեւոր դիպւածի... վասն այնորիկ հարկեցյաք առնիլ զմխարանութիւն զայս համաշխարհական, մեր ամենայն հայք, ի քսան և շորորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի (=554 թ.)... վասն շաւ աղանդին Խուժկաց հետադաշտեաց, զորս նգովեաց սուրբ հոգին ի ձեռն սրբոց ուղղափառ հայխկոպոսաց Յփղ-իցն ժողովելոց ի Նիկիայ, և ՃԾ-իցն ի Կոստանդիանուպոլսու և Մ-ոցն յԵփեսոս, որոց անիծեալ զՆեստոր

⁵⁴ Հիշված գիրքը, էջ 86—110:

⁵⁵ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 72—75:

խղեցին ի բաց ընկեցին, արարեալ զնա հալածական յաւտոր աշխարհ ի կողմանս Մծբնացոց, զորս երթնալ խմորեաց շարագիւտ արուեստիւ իւրով զոգիս նոցա, արարեալ զնոսա փշաբերս և խաւարաբնակս, յոր ըմբռնեցան և կողմանքն խուժատտանի, յորոց ոմանք հասեալ յառաջագոյն յաշխարհ մեր, վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցւոջ խոստովանելով զինքեանս միահաւատ ընդ մեզ: Եւ ի տաան և ևւթներորդ ամի խոսրովու արքայից արքայի (=547/548 թ.), ի մարզպանութեան Նիհորականայ, արարին իմն շինած յանուն Մանաճիհր Ռաժկի, որ հաւատացեալ ի Քրիստոս և մկրտեալ անուանեցաւ Գրիգոր, և սպանաւ վասն նորին հաւատոյ, և ապա անուանեցին զնա տեղի ժողովոյ պղծութեան իւրեանց: Ածին և վարդապետս առաջնորդ կորստեան ինքեանց, որք հկեալ ձեռնարկեցին՝ զապականութիւն իւրեանց բերելով ի սուրբ և ի ճշմարիտ հաւատ մեր, և պատրեցին ի ժողովրդականաց տգիտաց զարս և զկանայս, հաղորդել հաւատոյ յաղտեղութեան աղաւթից նոցա, տանել հաց ընծայի ի տեղի անաւրէնութեան նոցա, ընդունել ի ձեռաց նոցա հաղորդութիւն՝ իբրև յովսէֆ նուիրաց Պապիկեանց, յանդգնեցան տալ զիւրեանց ջնջագիր կնիք անկնիք մանկանց ժողովրդեան մերոյ՝ առ ի մեռանել նոցա առանց մկրտութեան զմահն յաւիտենական, և զգողս և զպոռնիկս և զայդ վնասակարս զոր մեք արտաքոյ եկեղեցւոյ և արհնութեան առնեալ և չհամարեալ արժանի սրբոյ հաղորդութեանն, երբային առ ըոսս և նոքա ընդունէին յիւրեանց ի պիղծ և յանաւրէն արհնութիւնն և հաղորդութիւն ժողովարանին՝ հակառակ մեզ: Զայս աղէտ հոգեոր տեսանելով ի նոցանէն, հասաւ՝ քէպէտ և անագան, ի վերայ սլառճառող ստութեան նոցա, զի կեղծատրութեամբ ունելով զանուն քրիստոնէութեան և ուրանսն զճշմարտութիւնն: Իսկ մեր ոչ կարացեալ համբերել այսպիսի շար գործոց նոցա, համարէն ամենեքեան արարալ զգիրս զայս ուխտի հաստատութեան ամենեցուն կամաց յաւատութեամբ, առաջի տեսնն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, բանդեալ անբեցալ զտեղի ապաւինի անաւրէնութեան նոցա՝ և բարձալ ի մէնջ զիշերայինն զայն խաւար»: Այնուհետև հիշատակվում են այս «Միաբանութեան ուխտը» ստորագրող կաթողիկոսը, եպիսկոպոսները, բազմաթիւ իշխանները և հայտնվում է, որ այս կամավոր զործից դուրս չեն մնացել ժողովրդի հոգեւորական և աշխարհական խավերից ոչ մեկը և «բարձաք ի միջոյ զնոցա կրճիմն շար»: Ի վերջո՝ որոշվում է «ամենեկմար մի՛

վիճել ընդ նոսա հակառակաբանութեամբ, այդ հեռանալ ի նոցանէն՝ արդարեւ որպէս ի թշնամեաց Քրիստոսի Աստուծոյ» և հաստատուն մնալ այս ուխտի վրա. իսկ ով այս հասարակաց ուխտից դառնայ «ի մէնջ կամ ի զաւակէ և կամ ի զաւակաց զաւակէ մերմէ մինչև յաւիտեան», և անցնի նեատորականների կողմը, այնպիսին «նզովեսցի հողուով, նզովեսցի մարմնով... և որոշեալ լիցի հալածանօք և արտաքս ընկեցեալ»,—միևնույն է՝ կաթողիկոս լինի նա, թե եպիսկոպոս, քահանա, իշխան կամ այլ ժողովրդական: «Եւ արարաք զայս հաստատութիւն պատուիրանի մեզ և որդւոց և որդւոց որդւոց մերոց, մինչև ի կատարումն ժամանակաց, և կնքեցաք առաջին սրտիւք մերովք յուսովն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և ապա մատանեալք մերովք»:

Վերլուծելով բովանդակութեան տեսակետից այս միանգամայն վաւերական փաստաթուղթը՝ մենք ստանում ենք նեատորականների գործունեութեան և նեատորականութեան ստրածման հետևյալ պատկերը Հայաստանում.

Առաջին, հոռմեական կայսրութեան սահմաններից հալածված նեատորականները նախ հաստատուում են Մծբինի կողմերում և այնտեղից հասնում են մինչև Խուժաստան, ուր և նրանք առհասարակ ամուր արմատ են բռնում և տարածվում Պարսից պետութեան զանազան կողմերը, ի միջի այլոց գալիս են նաև Հայաստան. ուրեմն այս անգամ շարժումն ընթանում է հակառակ ուղղութեամբ՝ արևելքից դեպի արևմուտք: Այս նկարագրութեանը միանգամայն ճիշտ կերպով է արտացոլում այն իրականութեանը, որ մենք արդեն նկարագրել ենք սույն աշխատութեան առաջին մասում՝ խոսելով 5-րդ դարի 30-ական թվականների դիպքերի, ինչպես նաև 60-ական, 70-ական թվականների անցքերի մասին, ընդհուպ մինչև «արևելքից բերվող սուտ համբավներն» արտահայտութեանը, որի մասին նույնպէս խոսք եղավ վերևում:

Երկրորդ, Խուժաստանից նեատորականները Հայաստան են գալիս որպէս վաճառականներ («վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ») և հետզհետեւ բազմանում են այստեղ: Ամենեւին հարկ չկա ենթադրելու, թե վաճառականութեանը նրանց համար լոկ պատրվակ է եղել՝ իրենց նեատորական ուսմունքը տարածելու համար: Միանգամայն բնական ձևով իրոք իբրև վաճառականներ նրանք եկել են Հայաստան և շին խորշել հայոց եկեղեցուց, այլ այս սկզբնական շրջանում, ընդհակառակը, նրանք

«միահաւատ» են զգացել իրենց հայերի հետ իրեն քրիստոնյաների, առանց մտնելու դավանաբանական նրբությունների մեջ, և ազատ հաղորդակցության մեջ են եղել հայոց եկեղեցու հետ, կատարել են նրա կարգերը և ընդունել նրա խորհուրդները՝ մկրտություն, հաղորդություն և այլն, մի խոսքով՝ իրենց հոգեւոր մխիթարությունն ու ծիսական կարիքները հոգացել են հայոց եկեղեցում և նրա պաշտոնյաների միջոցով:

Քանի որ վաւերագիրը այս դրության վերջանալու ժամկետը դնում է Պարսից խոսքով թագավորի իշխանության 17-րդ տարին, ուրեմն 547/548 թվականը, հետաքրքրական է իմանալ, թե եբրվանից պետք է համարել նեստորականության խաղաղ թափանցումը Հայաստան: Այս բանը որոշելու համար մենք հաստատուն կուլան ունենք նույն վաւերագրի մեջ: Այնտեղ ասված է, որ Հայաստան մտած նեստորականները «վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցւոջ»: Եթե ընդունենք, որ այս խոսքերն ասող ժողովական եպիսկոպոսներն ու իշխանները հասակն առած մարդիկ պետք է լինեն բնականաբար, ուրեմն մոտ 45—50 տարեկան մարդիկ, և սրա վրա ավելացնենք նաև նրանց հայրերի կյանքի գոնե վերջին 20—25 տարին, կստանանք նեստորականության մուտքի թվականը Հայաստան շուրջ 480—490 թվականները, այսինքն՝ ներսեւ Բ-ի Դովինի 554 թվականի ժողովից մոտ 60—70 տարի առաջ: Ստանում ենք մի թվական, որ դարձյալ լիովին համապատասխանում է այն պատմական իրադարձություններին, որոնց մասին մենք արդեն խոսել ենք նախորդ գլուխներում:

Երրորդ, դրությունը միանգամայն փոխվել է 547/548 թվականից սկսած: Երեւի նեստորականների թիւն արդեն այնքան էր բաղմացել Հայաստանում, և բացի իսկական վաճառականներից՝ նաև այնպիսի մարդիկ էին եկել Հայաստան նեստորականների մտաւորական դասից, որ հարկ է զգացվել առանձնանալու և հատուկ եկեղեցական համայնք կազմելու, ունենալու իր սեփական եկեղեցին կամ ժողովարանը և իր սեփական առաջնորդը՝ եպիսկոպոսը: Վաւերագրի մեջ պարզ ասված է, որ 547/548 թվին նեստորականներն իրենց համար հատուկ եկեղեցի են շինել Գրիգոր Մանաճիհի Ռաժիկի անունով և իրենց համար առաջնորդ վարդապետներ են բերել: Եվ ո՛չ միայն այս. եթե միայն այսքանը լիներ, դուցե հայոց եկեղեցին կտրուկ կերպով միջամտելու հարկը չզգար: Ինչպես պարզ երևում է նույն վաւերագրից, նեստորականներն

իրբրե եկեղեցական համայնք առանձնանալով և իրենց համար հատուկ վարդապետներ և առաջնորդներ բերել տալով դրսից՝ միաժամանակ պայքար են սկսել հայոց եկեղեցու դեմ այն իմաստով, որ սկսել են պրոպագանդա անել իրենց դավանության ու կարգերի օգտին⁵⁶, և ինչպես ասված է՝ նույնիսկ որոշ հաջողություններ են ձեռք բերել—«պատրեցին ի ժողովրդականաց տգիտաց դարս և զկանայս», նրանց մասնակից են դարձրել իրենց աղոթքներին, «ընծայի հաց» ընդունել նրանցից (երևի խոսքը քրիստոնեական եկեղեցու պատարագի մեջ գործածվող նշխարի մասին է), հատուկ ձևով հաղորդություն բաշխել, հայ երեխաներին մկրտել և այլն: Վավերագիրն այնուհետև ասում է մեզ նաև նեստորականների այդ հաջողության պատճառը. այդ հաջողության պատճառն, իբր, այն է եղել, որ նրանք առանց խտրություն դնելու ընդունել են իրենց մոտ եկող բոլոր անձերին, ինչպես օրինակ՝ գողերին, պոռնիկներին և այլ վնասակար տարրերի, որոնց հայոց եկեղեցին նույնիսկ օրհնության և հաղորդության արժանի չի համարել և վտարել է համայնքից: Սակայն այս կետը, մեր կարծիքով, չպետք է բառացի ճիշտ ընդունել: Կասկած չի կարող լինել, իհարկե, որ նեստորականներն իրենց եկեղեցու հաղորդակցության մեջ սիրով ընդունել են հայոց եկեղեցուց վտարված անձերի ևս: Բայց նրանց հաջողության գլխավոր պատճառն այդ չէր, այլ այն հանգամանքը, որ ինչպես միշտ, այնպես էլ այս դեպքում նեստորականների համար շատ նպաստավոր էր Պարսից պետական քաղաքականությունը:

Չորրորդ, այստեղ նեստորականությունը կապվում է ինչ-որ մի ազանդի հետ, որի հաղորդությունը վավերագրի մեջ անվանված է «իրբե յուխտէ նուիրաց Պաւղիկենաց»: Եթե Պաւղիկենաց բառը հասկանանք Պաւղիկյան իմաստով, ապա պետք է ասենք, որ միջնադարյան հայտնի և մեծ դեր կատարած այդ ազանդի անունը առաջին անգամ այստեղ ենք հանդիպում: Մինչ այդ Պաւղիկյանների մասին ամենահին տեղեկությունները տալիս էր մեզ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը 8-րդ դարի սկզբից, ուրեմն Ներսես Բ-ից 150 տարի հետո: Հովհան Օձնեցին ասում է, որ «իր ժամանակի Պաւղիկյանները մնացորդներն են Ներսես կաթողիկոսի

⁵⁶ Տե՛ս նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական. Թիֆլիս, 1910, էջ 90, որտեղ ասված է, թե նեստորականներն այն ժամանակ ասկան սերմանել զգարչելի և զպիղծ ազանդն իւրեանց»:

«բոլ ճալածական եղած մի աղանդի»⁵⁷, բայց նա միևնույն ժամանակ այդ աղանդն անվանում է մծղնեութուն: Սրա վրա հիմնելով՝ հայտնի գիտնական Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը իրավունք է համարում «այն կարևոր եղրակացության հանգիլու, թե Մանածիհր Ռաթիկի վանքում հաստատված աղանդավորները պարզ նկատորականներ չէին, այլ կապ ունեին նույն մծղնեից կամ «հայ աշխարհի» աղանդի հետ, որ բանադրվեցավ Շահապիվանի ժողովում և որի մասին խոսում է Ղադար Փարպեցին»⁵⁸: Կ. Տեր-Մկրտչյանը շարունակում է. «Ի՞նչպես հաստատվեցավ այդ կապը (նկատորականների և մծղնեների միջև) — մեր ձեռքի տակ եղած աղբյուրներով որոշել չենք կարող, բայց եթե ընդունենք ոմանց գիտնականների այն կարծիքը, թե Մծղնե-Պավղիկյան աղանդը իր ծագումը առնում է 2—3-րդ դարու Որդեգրականներից, որոնք Պավղոս Սամոստացու բանադրվելուց հետո ցրվեցան և դադարի համայնքներ հաստատեցին արևելքում՝ այն ժամանակ բավական բան կպարզվի: Նկատորականությունը իր բնավայրում՝ Անտիոքում արդեն ուղիղ գծերով կապված էր հին Որդեգրական աղանդի հետ և իր հիմնական գաղափարները ժառանգություն էր ստացել այն դպրոցից, որի հիմնադիրներից մեկը կարող էր համարվել Անտիոքի նախկին եպիսկոպոս Պավղոս Սամոստացին: Եթե ուրեմն 3-րդ դարում Անտիոքից և շրջակայքից փախած Որդեգրականները ապաստան էին գտել և համայնքներ հիմնել Պարսից իշխանության ներքո գտնվող երկրներում, նույն կերպ, ինչպես 5-րդ դարում նոցա ժառանգ նկատորականներն արին, այդ ժամանակ ավելի հասկանալի է լինում, թե ինչու՞ վերջիններս այնպես սիրալիր ընդունելություն գտան և այնպես հեշտ իրենց կողմը դարձրին պարսկահայտակ քրիստոնյաներին: Նոքա ուրեմն շատ տեղ գաղափարակիցների էին հանդիպում և շուտով միանում նոցա հետ: Այն խուժիկ նկատորականներն էլ, որ Հայաստան եկան, գուցե հին Որդեգրականներից էին և առաջուց կապ ունեին այստեղ գտնվող մծղնեների հետ, համենայն դեպս շուտով մտերմացան սոցա հետ և սոցա միջոցով է երևի, որ այնպես արագ կերպով տարածեցին իրենց ազդեցությունը հայ ժողովրդի վրա և այնչափ վտանգավոր

⁵⁷ Տե՛ս Յովհաննու իմաստասիրի Ամենցոյ Մատենագրութիւնք, Վննաիկ, 1833, էջ 39:

⁵⁸ Տե՛ս Կարապետ Ժ. վարդապետի Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, մասն Ա., Վաղարշապատ, 1908, էջ 207:

դարձան, մինչ հարկ եղավ ժողով գումարել և արտաքու կարգի միջոցներ ձեռք առնել նոցա դեմ»⁵⁹:

4. Տեր-Մկրտչյանի այս ենթադրությունները շատ հավանական են և բացատրում են մի շարք մովթ կետեր, որոնք անբացատրելի կմնային. սակայն թյուրիմացությունների և չափազանցությունների մեջ չընկնելու համար հարկ ենք համարում շեշտել, որ ինչքան էլ հին մծղնեից, հետագայի Պաղիկեան աղանդավորներն այստեղ դեր կատարած և իբրև ժողովրդի ներքին շիրտերում թաքնված տարրեր օժանդակած լինին նեստորականության տարածմանը Հայաստանում, այնուամենայնիվ պետք է ասենք, որ այստեղ գլխավոր դերը կատարողները և ամբողջ շարժումը գլխավորողներն անշուշտ բուն նեստորականներն են, և ամբողջ հետագա պայքարի պատմությունն էլ միմիայն բուն նեստորականների մասին է խոսում: Մենք ինքնըստինքյան հասկանալի ենք համարում, որ Հայաստանում էլ, ինչպիս և այլուր, հայոց եկեղեցու դեմ սկսված պայքարի ժամանակ այդ եկեղեցուն հակառակ բոլոր աղանդավորական տարրերը բնականորեն պետք է միանային միմյանց հետ:

Այսպիսով, հայոց եկեղեցին 6-րդ դարի կեսին հարկադրված է լինում եկեղեցական ժողով գումարել և վերջնականապես մերժել մի քանի անգամ արդեն մերժված և շարունակ պայքարի ասպարեզ մտնող նեստորականությունը, միաժամանակ պաշտոնապես դատապարտելով և նզովելով նաև Քաղկեդոնի ժողովն ու քաղկեդոնականությունը⁶⁰:

Այս վերջին հարցը ոչ մի կասկածի ենթակա լինել չի կարող, ո՛չ միայն այն պատճառով, որ, ինչպես վերևում ասել ենք մենք, ամբողջ արևելքը նեստորականության անվան տակ հասկանում ու նզովում էր նաև քաղկեդոնականությունը, այլև այն պատճառով, որ մենք գրեթե ժամանակակից և հետագայի միանգամայն հավաստի ու վստահելի վկայություններ ունենք այդ մասին:

⁵⁹ Կ. Տեր-Մկրտչյան, *անդ.* էջ 207—208:

⁶⁰ Ի միջի այլոց նաև այն պատճառով, որ առհասարակ քաղկեդոնականությունը համարել են նեստորականության վերածնությունը և այդ երկու անուններն իրար փոխարեն դործածել (տե՛ս Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. 13. էջ 399): Հմտ նաև Արսեն Սափարացու խոսքերը ներսես Աշտարակեցու ժողովի մասին «և կրկին նզովեցին նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի ու կոչեցին նեստորական՝ համաձայն անասոված Արդիշոյի» (Լ. Մելիքսե-Յեկ, Վրաց աղբյուրները, Երևան, 1934, էջ 40):

Հիշենք միայն հետևյալները: Ասորի ուղղափառների՝ Ներսես Բ-ին ուղղված թղթի մեջ նշումվում են նաև Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոն պապի տոմարը, նույնպես և Ներսես Բ-ի՝ ասորիների ուղղված թղթի մեջ, որ ավելի կարևոր հանգամանք է, ինչպես և Աբդիշոյի՝ հայերին ուղղված թղթում⁶¹: Բացի այդ, Ներսես Բ-ի հաջորդ Հովհաննես Բ-ը Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին գրած թղթի մեջ, ամենայն հավանականությամբ նույն ժողովի մասին ասում է, թե այնտեղ նգովել են նաև Քաղկեդոնականներին⁶²: Ապա՝ Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսը, որ իր աթոռը բարձրացել է 574-ից, առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս գրած թղթում նույնպես հիշատակում է, որ հայերն այս ժամանակ նգովել են Քաղկեդոնի ժողովը⁶³: Վերջապես, առհասարակ լավատեղյակ և մեծ մասամբ ժամանակակից աղբյուրներ ձեռքի տակ ունեցած Կոստանդնուպոլսի գիտնական Փոտ պատրիարքը (858—867, կրկին 878—886) հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին գրած թղթում նույնպես ասում է, որ մինչև Դվինի ժողովը ոչ մի հակառակություն չկար Քաղկեդոնի ժողովի մասին⁶⁴, ուրեմն այդ ժամանակ էլ հայերը նգովել են Քաղկեդոնի ժողովը: Այսպիսով, ոչ մի լուրջ հիմք չկա որևէ կասկածի ենթարկելու Քաղկեդոնի ժողովի մերժման հանգամանքը Դվինի 554-ի ժողովի կողմից և զարմանալի է, որ դեռ կան այնպիսի գիտնականներ, որ սրա մասին տարակուսանքներ են հայտնում և գտնում են, որ Քաղկեդոնի ժողովը այս ժամանակ պաշտոնապես չի դատապարտվել⁶⁵: Եթե այս բոլորը չլիներ էլ, բավական է Հովհաննես Եփե-

⁶¹ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 53, 56, 62 և 67:

⁶² Անդ, էջ 78—79:

⁶³ Տե՛ս Երուսաղեմի Հովնանեն եպիսկոպոսի Թուրք առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս, հրատ. Կարապետ Վ., էջմիածին, 1896, էջ 9 և 11. «Եւ վասն զի հայր յասորեաց խարեցան, որ ելին արտաքո սրբոյ եկեղեցւոյ վասն նգովելոյ նոցա զսորբ ժողովն Քաղկեդոնի...»: «Բսկ զսորբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զոր նգովեցին հայրդ...»:

⁶⁴ Տե՛ս „Правосл. Палест. Сборник“, XI, 1. СПб., 1892, изд. А. И. Панапандопуло-Керамевс, էջ 179—210, մեզ անհրաժեշտ հատվածը՝ էջ 180—181:

⁶⁵ Սյրպսն՝ Օրմանյան, Ազգապատում, 1-ին հատոր, Կոստանդնուպոլիս, 1912, էջ 546—547, գրում է. «Ոմանք կգրեն թէ այս ժողովը զումարվեցավ հակառակ ժողովուն Քաղկեդոնի (Գիրք թղթոց, 221), սակայն ժողովին պատկանող երեք վավերագրերուն մեջ ալ բնավ Քաղկեդոնի հիշատակություն կամ ակնարկություն չկա, այլ միշտ «անիծեալ խուժկաց նեստորականաց» (Գիրք թղթոց, 70), «չար աղանդին նուժկաց նեստորականաց» (Գիրք թղթոց, 72) և «անիծեալ նեստորականաց» (Գիրք թղթոց, 76) վրա կդառնա բոլոր խոսքը:

սացի ժամանակակից պատմիչի տված տեղեկությունն այն մասին, թե Հովհաննես Բ-ը և իրեն հետ Կոստանդնուպոլիս փախած հայ եկեղեցականներն ու աշխարհականները սկզբում միամտությամբ գնում և հաղորդվում էին Սինոդիստների (= քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցում. բայց Հայաստանում երբ այս լսեցին՝ նրանց խիստ թուղթ գրեցին և նրանք իրենց համար առանձին համայնք կազմեցին⁶⁶։ Արդ, եթե քաղկեդոնականությունը ներսևս Բ-ի օրով պաշտոնապես դատապարտված չլիներ, հնարավոր լիլինեի՞ն նման դեպքերը լուրջ այն հիման վրա, որ հայերը քաղկեդոնականությունը և նեստորականությունը նույնն են համարել։ Չէ՞ որ հայերին կարող էին իրավամբ առարկել, որ բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցին էլ պաշտոնապես և անվերապահ նդդվում է նեստորին ու նրա հետևողներին։

Ինչ որ է, սակայն նեստորականության (և քաղկեդոնականության) ժողովական դատապարտությամբ, նեստորականների վանքը կամ եկեղեցին քանդելով, նրանց հետ ամեն տեսակ հաղոր-

Հետևաբար պետք է ըսել, թե նեստորականներու և քաղկեդոնականներու միջև եղող առնչության պատճառով, կրցած են ոմանք քաղկեդոնականներու դեմ եղած ըսել Դվնա երկրորդ ժողովը։ Ինչպես վերև տեսանք, քաղկեդոնականության դատապարտվելու վերաբերյալ վկայությունները շատ ականերն են ու հավաստի, և միայն այդ երկու ուղղությունների միջև եղած առնչության պատճառով չէ, որ մենք ասում ենք, թե այդ ժամանակ դատապարտվել է քաղկեդոնի ժողովը, իսկ առնչության վրա առաջինը մենք ենք մատնանշել դեռ 1904 թվին մեր գերմաներեն լեզվով դրած գրքում (Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Leipzig, 1904, էջ 36, 46, 19 և այլն)։ Իսկ թե ինչու. Դվնի ժողովական 3 վավերագրերում չի հիշվում քաղկեդոնի ժողովի դատապարտության մասին, դրա բացատրությունը մեր կարծիքով այն է, որ «Միարանութեան ուխտի զիրը» որոշ «գործնական նպատակով է խմբագրված» և ուղղված է միմիայն նեստորականության դեմ, և հարկ չկար, որ նրա մեջ հիշվեր կամ նդդվեր նաև քաղկեդոնականությունը։ Ներսևս Բ-ի ժողովը երկարատև ժողով է եղել, տևել է գուցե 1—2 տարի, և նրա բոլոր պաշտոնական որոշումները մեր ձեռքը չեն հասել։ Անշուշտ, ինչպես երևաց մեր վերևում բերած փաստերից, այդպիսի մի, այժմ մեր ձեռքը չհասած, որոշման մեջ դատապարտվել է նաև քաղկեդոնը և քաղկեդոնականությունը։ Այս մասին հմտ. նաև Կարապետ Ծ. Վ., Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, էջմիածին, 1908, էջ 210—211։

⁶⁶ Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, Դիրք II, գլ. 23։ Այս ամենի մասին տե՛ս մանրամասն Ն. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 113—115, առհասարակ էջ 106—115։

դակցություն կտրելու կարգադրությամբ և այդ կարգադրությունը չկատարողներին ևս նդովելով⁶⁷ խնդիրը չի վերջանում և նեստորականությունը չի անհետանում Հայաստանից: Չենք կարող մինչև անգամ վստահությամբ ասել, թե ամբողջ հայոց եկեղեցին ու ժողովուրդը նեստորականությունը խստորեն դատապարտելու և հալածելու հարցում միաբան ու համամիտ է եղել: Նույն «Գիրք թղթոց» ժողովածուում մեր ձեռքն են հասել նույն ժողովի հետ կապված և նույն նեստորականության խնդրին վերաբերող երկու գրություններ, որոնք, համենայն դեպս, իբրև այդպիսի միաբանության և համամտության վկայական ծառայել չեն կարող:

Դրանցից մեկը ներսես Բ. կաթողիկոսի և իր աթոռակից 8 ժողովական եպիսկոպոսների թուղթն է Արծրունյաց, Ռշտունյաց, Մոկաց, Անձևացյաց, Ակեռլ, Պալունյաց, Զարհավանից, Բժնունյաց և Մեհնունյաց (ուրեմն թվով 9) եպիսկոպոսներին, որի մեջ պատմելով խուժիկ նեստորականների «վաճառաշահության պատճառաւ» Հայաստան դալը և այժմ այստեղ առանձին եկեղեցի կաղմելը առանձին եպիսկոպոսով, հայտնում է, թե այդ դործը կարգավորելու համար կաթողիկոսն իր աթոռակից եպիսկոպոսներով, նախարարներով ու ազատներով դրավոր հրաման են ուղարկել հիշյալ եպիսկոպոսներին՝ «փութապէս ի Դուին ի սուրբ եկեղեցիս ժողովելոյ. և աստ միաբանութեամբ ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ առնել խորհուրդ և հնար լինել բառնալ դայսպիսի անհնարին աղէտս և զհանապազորդ հեծութիւն հոգեոց մերոց: Եւ ձեր ոչ ունելով զնախանձ վասն Աստուծոյ, հեղգացեալ սպումեցէք, և ի ձեր առնելոյ՝ բազում զործ սրբոյ եկեղեցոյ մնաց. քանզի դործ Աստուծոյ է, և հանդէս հոգեորական. ձեր զմարմնոց հեշտութիւն կարեւոր համարելով, որոց յո՛ժ մեղադիր եմք»:

Հիմա էլ այս թուղթն ուղարկվում է նրանց, որ առանց հապաղելու ժողովի գան, և սպառնալիք է կարգացվում եպիսկոպոսական աթոռից զրկելու նրանց, ովքեր առանց լուրջ պատճառի (հիշվում է հիվանդությունը) չեն մասնակցի ժողովին⁶⁸:

⁶⁷ Ստեփանոս Օրբելյանը (անդ, էջ 90) խոսելով Պետրոս Սյունեցու մասին՝ ասում է. «Սա դնաց ի ժողովն Դվնայ յառաջինն, որ եղև հրամանաւ Ներսիսի կաթողիկոսի վասն հուժկացն նեստորականաց... դոր քակիալ ցան և ցիր արարին և մեծ կանոնաւ ռոշեցին զմեզ յամենայն հաղորդութենէ՝ նոցին, եւ սոսկալի նդովիւ փակեցին»:

⁶⁸ «Գիրք թղթոց», Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս, էջ 70—71:

Հիշատակված եպիսկոպոսներից Գրիգոր Արծրունյաց, Քրիստափոր Պալունյաց և Թադեոս Մեհնունյաց եպիսկոպոսների ստորագրությունը կա «Ուխտ միաբանության հայոց աշխարհիս» մեր արդեն վերլուծած վավերագրի տակը⁶⁹, ուրեմն նրանք, կուսարեւով հրամանը՝ ներկայացել են ժողովին և հայտնել իրենց համաձայնությունը նեստորականությանը դատապարտելու վերաբերմամբ, իսկ մյուս 6 եպիսկոպոսները այնուամենայնիվ շեն ներկայացել։ Դժվար է պատկերացնել, թե գլխավորապես Հայաստանի հարավ-արևելյան, Պարսկաստանին սահմանակից, երկրամասերի եպիսկոպոսները Դվինի 554 թ. ժողովին շեն մասնակցել միմիայն իրենց հեղգության, եկեղեցական գործերով զբաղվել չկամենալու կամ «սբաւսանաւք կենցաղոյս» պարապելու պատճառով։ Ինքնըստինքյան ծագում է այն միտքը, որ այստեղ պատճառներն ավելի լուրջ պետք է եղած լինեն. իսկ այդ կարող էր միայն այն լինել, որ կա՛մ այդ եպիսկոպոսներն իրենց ժողովրդով համակիր էին նեստորականության, կա՛մ նեստորականությունը համարելով Պարսից պետական քաղաքականության կողմից խրախուսվող և արտոնյալ եկեղեցական ուղղություն, շեն կամեցել այնպիսի դիրք բռնել, որ կարող էր վայրույթ և հարաբերությունների լարում առաջացնել նրանց և Պարսից պետության միջև։ Մենք ոչ մի արգելք չենք տեսնում, որ այս երկու հանգամանքներն էլ դեր կատարած լինեին հիշված եպիսկոպոսներին Դվինի ժողովից հեռու պահելու խնդրում⁷⁰։

Խիստ հատկանշական է և լուրջ խորհրդածություններ է առաջացնում նաև երկրորդ ժողովական թուղթը, որի վերնագիրն է «Որոշումն նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցւոյ»⁷¹ և որը ներսեւ Բ. կաթողիկոսի, Տարոնի և Մամիկոնից Մերշապուհ եպիսկոպոսի և Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսի կողմից ուղղված է Գրիգոր Մարգալետական և Գրիգոր Արծրունյաց եպիսկոպոսներին, որոնց երկուսի ստորագրությունն էլ կա «Ուխտ միաբանութեան աշխարհիս հայոց» վավերագրի տակ։ Ինչո՞ւ համար հարկ է զգացվել ժողովի մասնակից և «Միաբանության ուխտը» ստորագրած եպիսկոպոսներին նորից գրել և հիշեցնել նրանց մասնակցության մասնակցությանը կատարված գործի և եղած վճիռների մասին, մնում է անհասկանալի։ Գրու-

⁶⁹ Անդ, էջ 73։

⁷⁰ Այս խնդրի մասին այլ կապակցությամբ համառ. նաև Н. ЛДОНУ. Ар-
мения в эпоху Юстиниана, СПб., 1908, էջ 339—340։

⁷¹ «Գիրք թղթոց», էջ 76—77։

թյան առաջին մասը ոչ մի բան չի ստում, այլ պատմում է միայն ժողովի վճիռը նեստորականներին ու նրանց կողմնակիցներին ու նրանց հետ հաղորդակցություն պահպանողներին նշույնելու մասին: Ծրկորորդ մասում ասված է. «Եւ վասն ծանուցանելոյ ձեզ այնոցիկ, որոց չիցէ լուծալ զայս պատուէր, վասն նորին զայս թուղթ առ ձեզ տեսարս հրամայեցաք գրել»։ այնուհետև պատվիրվում է բոլոր ժողովողին— հետո թե մոտիկ—հրամայել, «զի ամենեկին մի՛ հաղորդեսցին ընդ նոսա, այլ հեռացին ի նոցանէ ամենայն կարգաւ, որպէս ի վերոյ գրեալ է»։ Ուրեմն դարձյալ ոչ մի նորութիւն և ոչ մի աւելի թուղթը գրելու: Մնում է ենթադրել, որ այդ եպիսկոպոսները դուցե «Միաբանութեան ուխտը» ստորագրել էին ընդհանուր հարկադրանքի ճնշման տակ և ժողովը ցրվելուց հետո կաթողիկոսն ու իր մերձավորագույն աթոռակիցները՝ կասկածելով, թե նրանք կարող են տեղերը վերադառնալուց հետո չկատարել կամ լրիվ չկատարել ժողովի վճիռները, կամեցել են իմ անգամ էլ բարոյական ճնշում գործադրել նրանց վրա և ստիպել, որ ժողովի որոշումները կատարեն:

Այլևս կարիք չկա խոսելու փոխադարձ հալածանքների և նշույնների մասին, որոնց արձագանքները մնացել են Գիրք թղթոց ժողովածուում⁷², որովհետև դրանք ըստինքյան հասկանալի բաներ են և ոչ մի նորութիւն չեն ավելացնում մեր արդեն իմացածի վրա:

Անցնենք նեստորականության դեմ մղված պայքարին ներսես Բ. Աշտարակեցի կաթողիկոսի հաջորդների, հատկապես Հովհաննես Բ. Գաբրելեցու օրով:

Հովհաննես Բ. կաթողիկոսը իր աթոռակից մի շարք եպիսկոպոսների հետ մի թուղթ է գրել Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին⁷³, որի մեջ պատմում է, թե հայոց եկեղեցին խաղաղություն է վայելել առաջին երեք տիեզերական ժողովների հավատով մինչև վերջին ժամանակները. «Իսկ ի ժամանակիս յայսմիկ նեստորի անիծելոյ, որ կուրացոյց շարահնար հերձուածովն իւրով զկողմանս Խուժաստանի, երևեցաւ իմոր շարութեան և յաշխարհիս մերում, որ էր ծածկեալ յանձինս անսուրբս, որք սկսան պղտորել զյստակ հաւատս ճշմարիտ սուրբ Երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատաց մարմնասէր ցանկութեամբք, և տարածեցաւ երկբայութիւնն և հիւանդացան բազումք զախտ անհնարին: Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել

⁷² «Գիրք թղթոց», էջ 52—54, 56, 57, 59—61, 62, 63, 67 և այլն:

⁷³ «Գիրք թղթոց», էջ 78—80:

այսպիսի շարաշար և դառն հայհուդեան, փութացաք⁷⁴ մեր և այլ աշխարհիս հայոց եպիսկոպոսոնք, ընդ որս էր և երանելին Պետրոս եպիսկոպոսն ձեր, և քահանայք և ուխտ սրբոյ եկեղեցոյ, և վանաց երիցունք, ազատք և համարէն ժողովրդականք ուղղափառք ժողովեալք ի սուրբ եկեղեցիս և միաբանութեամբ զպեղծ նեստորիանոսս և զՔաղկեդոնիտս և զայլ հերձուածողս ի մեր սուրբ եկեղեցոյս նշովիւք հալածական արարաք և... պայման չարարաք ամենեւեմ հեռանալ ի հաղորդութենէ նոցա և չլսել բանից նոցա մահաբերաց»:

Այսպէս, պատմելով Դվինի 554 թ. ժողովի հանգամանքները՝ թուղթն անցնում է իր բուն նպատակին, որը հետևյալն է. «Եւ վասն զի ի հաւատարիմ մարդկանէ լուաք, եթէ պեղծ նեստորականք բազումք և ի ձեր աշխարհիդ բնակեալ են, և դուք զդոսս ի սուրբ եկեղեցիս ընդունիք և ընդ դոսս հաղորդիք»⁷⁵, հիշեցնում է Գրիգոր Լուսավորչի մեծ վաստակը Հայոց և Սյունյաց աշխարհների վրա, այն լուսավոր և ճշմարիտ հավատը, որ ընդունել են այդ երկու երկիրները և ունին այժմ, միմյանց հետ ունեցած հոգեւոր սերը, ուստի և «առաւել քան զամենայն զայդ հոգ յանձին կալաք հեռացուցանել ի ձէնջ զշարի որոմանն սերմանս»: Այդ նպատակով ուղարկվում է մի հավատարիմ մարդ՝ Մաթէոս քահանա անունով և առաջարկվում՝ ինչպէս մինչև այժմ հավատարիմ են մնացել Գրիգոր Լուսավորչից և այլ հոգեկիր սուրբ հայրերից ընդունած սուրբ ու ճշմարիտ հավատին, այսուհետեւ էլ նույնը հաստատ և անշարժ պահեն, «և զպեղծ նեստորիանոսսդ և զայլ հերձուածողս որ յաշխարհիդ ձերում են, նույնպէս ի սրբոյ եկեղեցւոյ և ի ձեր հաղորդութենէ նզովիւք ի բաց մերժեցէ՛ք և ամենայն ուղղափառաց պատուիրեցէ՛ք՝ մի՛ լինել հաղորդ անպրողութեան գործոց նոցա, և մի՛ լսել հրապուրող և շարաքոյն բանից նոցա մահաբերաց... և հրամայեցաւ մեզ ճշմարիտ հաւատացելոցս... ոչ ընդունել զնոսս ի տունս, ոչ ողջունել բանիւ, այլ հեռանալ ամենեւին ի նոցանէ որպէս ի թշնամեաց խաչին Քրիստոսի»: Թուղթը վերջանում է նրանով, որ թույլ է տրվում հերձուածողներին վերստին ընդունել հայոց եկեղեցու գիրկը ապաշխարու-

⁷⁴ Թղթի այս մասը բառացի համընկնում է «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս» զրույթան, ուրեմն Բարդինի առաջին թղթի համապատասխան հատվածին (տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 43—44):

⁷⁵ Հմմտ. նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 94 և 97:

Յայմբ, եթե միայն նրանք կամուրջն արտահայտում են իրենց զղջումը և գրավոր ձևով նդովում են նեստերին ու բոլոր հերձվածողներին, ինչպես նաև Քաղկեդոնի ժողովը:

Այս թուղթը մի անգնահատելի փաստաթուղթ է հայոց եկեղեցու ընդհանուր գրությունը և նրա փոխհարաբերությունը Սյունյաց երկրի հետ ճիշտ ըմբռնելու համար: Այստեղից մենք հավաստիորեն տեղեկանում ենք, որ Դվինի 554 թվի ժողովից հետո նեստորականության և քաղկեդոնականության ուժը ո՛չ միայն վերջնականապես կոտրված չէր Հայաստանում, այլև նրա մի խոշոր մասում, ինչպիսին Սյունյաց երկիրն էր, նրանք հաստատուն արմատ էին բռնել, նույնիսկ սպառնում էին Հայոց եկեղեցու միասնությանը, այնպես որ Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Բ-ն ու նրա շուրջը համախմբված եպիսկոպոսները հարկադրված են զգում իրենց այդպիսի մի լուրջ և՛ կարելի է ասել՝ տագնապալից գրություն ուղղելու Սյունյաց եպիսկոպոսին ու իշխանին՝ խնդրելով չարիքի առաջն առնել: Այլև Սյունյաց աշխարհում կատարվող անցուղարձին և իրենց թղթի ու խնդրի թողած ազդեցությունը հավաստիորեն ծանոթանալու համար՝ հատուկ հավատարիմ և երևի ուսմամբ ճոխացած ու զիտակ պատգամավոր են ուղարկում այնտեղ, Մաթէոս քահանային:

Ինչպես երևում է՝ նույնպիսի տագնապալից վիճակ է ստեղծվել նեստորականության և քաղկեդոնականության վերաբերմամբ նաև Աղվանից երկրում, որի Աբաս կաթողիկոսին և նրա աթոռակից եպիսկոպոսներին ուղղված է Հովհաննես Գաբղենցու երկրորդ թուղթը, որի վերնագիրն է՝ «Թուղթ զոր տէր Յովհաննէս հայոց կաթողիկոս և այլ եպիսկոպոսունք առ Աղուանից եպիսկոպոսունս արարին»⁷⁶: Այս թղթում ևս պատմվում է նեստորականության և քաղկեդոնականության զորանալու մասին Աղվանից երկրում, նդովում են բոլոր հերձվածողները, հատկապես նեստորականության հիմնադիրներն ու Քաղկեդոնի ժողովը և՛ նրանք տոմարով հանդերձ, հորդոր է կարգացվում զոռյշ լինել ուղղափառ հավատի պահպանության գործում: Այստեղ ևս ուղարկվում է նույն հավատարիմ Մաթէոս քահանան «յուկստէ մերմէ», այսինքն՝ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ կաղմբված ուխտից, «բերել զգրեալսն մեր առ ձեզ»: Աղվանից եպիսկոպոսներին էլ առաջարկվում է հիշված հերձվածողներին տուն

⁷⁶ «Դիրք թղթոց», էջ 81—84:

շընդունել, ողջունչ շտալ, «ի տանց և ի սահմանաց ձերոց հալածել և զմահաբեր վարդապետութիւն նոցա ամենեկին ոչ առնել արժանի լսելութեան», այլ և քանի որ «հարգն ձեր հաւատակից էին հարանց մերոց և դուք մեզ», լավ կլինի Յ կամ ավելի եպիսկոպոսներ ուղարկել Հայոց երկիրը՝ համատի վերաբերյալ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար:

Այս նամակի կապակցութեամբ ուշադրութիւն է դրւում այն հանգամանքը, որ իբրեւ Հայոց Հովհաննէս Բ. կաթողիկոսի գործակիցներ նեստորականութեան և քաղկեդոնականութեան դեմ մղվող այս պայքարում հիշատակվում են Ռշտունյաց Քրիստափոր և Մոկաց Սեկունդոս եպիսկոպոսները, որոնց անմիջական նախորդները, ինչպես վերևում հիշեցինք, չէին. հիկել ժողովի և «Միաբանութեան ուխտ»-ն էլ չէին ստորագրել: Այս ուղղութեամբ ուրեմն վերականգնվել էր Հայոց եկեղեցու միասնութիւնը, մինչդեռ Սյունյաց երկրում առաջացած շարժումն ու պայքարը, ինչպես երևում է, ավելի երկար են տեւել և միայն 6-րդ դարի վերջին քառորդի ընթացքում են վերջացել՝ նեստորականութեան ու քաղկեդոնականութեան դուրս մղումով:

Մեր ձեռքն է հասել այս շրջանից մի այլ շատ կարևոր փաստաթուղթ, որը ցույց է տալիս, թե հայ հոգևորականներն ու իշխանավորները ի՞նչպիսի միջոցների էին դիմում՝ նեստորականութեան դեմ պայքար մղելիս: Այդ գրութիւնը Արածի դշուղացի Համազասպա որդի Սահակի պայման նամակն⁷⁷ է, որի մեջ հիշյալ անձնավորութիւնը մեղա է գալիս, որ դայթակղվել է նեստորականների կողմից, նրանց հետ խնամութիւն է հաստատել՝ կին առնելով և այժմ խոստում է տալիս ամեն հաղորդակցութիւն կտրել իր կնոջ ազգականների հետ: Բերում ենք այդ իր տեսակի մեջ եղակի փաստաթուղթը. «Ձսահման հաւատոյ՝ դոր ուղղափառ վարդապետաց Հայաստան աշխարհիս հաստատեալ էր անշարժելի սլահել, և հեռանալ յամենայն հերձուածոց, մանավանդ յաղանդոյն տարագիր ևղևոյ ուրացողին նեստորի, և յորմէ առաւելագոյն պարտ էր փախչել և պիղծ և աղտեղի համարել, բարիատեաց չար բանասարկուն մտամոլար և պակշոտեալ պատրանաւք զիս դայթակղեցոյց, խնամութիւն առնելով ընդ աշակերտս անյիշելոյն նեստորի: Վասն որոյ արժանի էի տանջանաց և իսպառ կորստեան ըստ անաւրէն գործոց իմոց, և դուք, տեսաք, զողորմութիւնն Աս-

⁷⁷ Տե՛ս «Գիրք Թղթոց», էջ 108—109:

սուծոյ արարէք ի վերայ իմ տալով ինձ տեղի ապաշխարութեան. և ես պայման արարի առաջի վարդապետաց իմոց և տէրանց աստուծային ուխտիս, ամենեկին չհաղորդել ընդ պատուիրանագրանցս և թերահաւատ աղգին և որ ծնաւորն անուանեալ են կնոջ իմոյ, մի՛ յաղաթս, և մի՛ կերակուրս, և մի՛ յայլ ինչ երթեկութեան սէր ընդանութիւն, այլ որպէս զմի ոք յաւտարականաց համարել: Եւ թէ թերի դտայց միով իւիք, նղովեալ եղէց յամենասուրբ Երրորդութենէն, և ի ձէնջ տէրանց պատուհաս կրեցից և հաղար սուրբ դրամ տուգան տացից ի սուրբ եկեղեցի, և կնքեցից (sic!) զայս պայման նամակ, ես Սահակ Համադասպայ որդի յԱրածի գեղջէ իմ մատամբ»: Այս վավերագրի վրա իրենց կնիքն են դրել «Մանասէ Բասենոյ եպիսկոպոս, Յովհաննէս Ամատունեայ Եպիսկոպոս, և Գիգ Դաշտկարին և Սարգիս Զուրականեան և վարդապետ Քչկան»:

Այս վավերագիրը, որ միայն պատահաբար է հասել մեր ձեռքը, մեզ համար եղակի լինելով իր տեսակի մեջ՝ իհարկե եղակի չի եղել իրականութեան մեջ: Այն ցույց է տալիս, որ «Միաբանութեան ուխտ»-ը կնքած եպիսկոպոսներն ու աշխարհիկ իշխանավորները բոլոր միջոցներով—հիշատակվում է տանջանքը, պատուհասը կամ պատիժը իշխանավորների կողմից և դրամական տուգանքը—աշխատել են արմատախիլ անել նստորականութեանը, ուղղորդութեան չղարձնելով նաև բարեկամական կամ խնամեական ուրեք կասի վրա: Այս մեր ձեռքը հասած վիստաթութեն ապացուց է, որ նրանք անշուշտ հաջողութեան են ունեցել իրենց առաջադրած նպատակն իրականացնելու գործում:

Ե. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ Ը-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 7-ՐԴ
ԴԱՐԻ ՍԿՋՔԻՆ ԵՎ ՎՐԱՅ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ

Որ հայոց եկեղեցու պայքարը նստորականութեան դեմ բուն թափով շարունակվել է ներսես Բ. Աշտարակեցու և նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գաբրիէլեցու ձեռք առած խիստ միջոցներից հետո ևս, և նստորականներն էլ հանգիստ չեն մնացել, այլ շարունակել են իրենց պրոպագանդան, դրա մասին հիշողութեաններ են պահել, անշուշտ ամփոփ հին աղբյուրներից առնելով, Սամուել Անեցիին և Կիրակոս Գանձակեցիին:

Այգլսիս՝ Սամուել Անեցու մեջ կարգում ենք. «ՇՂ: (Լէ) Ի Լէ թուականիս եկին ի Հայս ասորիք արք քաջաբանք և կամէին սեր-

մանել զաղանդն Նեստորի՝ և նշուվեալք հալածեցան: Բայց ոմանք ընկալան. նոքա թարգմանեցին նոցին գիրս սուտս—*զԳօրտոսակ, զԿիրակոսակ, զՊօղոսի տեսիլն, զԱդամայ ասպաշխարութիւնն, զԴիաթեկն, զմանկութիւն Տեառն, և զՍեբրիոս, և զԾիրոն օրհնութեան և զանթաքելի մատեանսն, և զաւետարանի մեկնութիւն զՄանեայ, և որ հաւատայ նոցա՝ նշուիլն*⁷⁶:

Նույնը բառացիորեն տալիս է նաև Կիրակոս Գանձակեցին միայն նա սկզբի նախադասութիւնը ձեակերպում է այսպես. «ի տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու և Լէ թուին հայոց» և այլն, և վերջացնում է՝ «նշուիլի յուղղափառաց բառերով. «նշուվեալք հալածեցան»-ի փոխարեն էլ դրված է՝ «նշուվեալ հալածեցին»⁷⁹:

Եթե այս հատվածի մեջ բերած թվականը, 588 կամ 590, մոտավորապես ճիշտ համարենք, ապա Կիրակոս Գանձակեցու «ի տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու» բառերը չեն համապատասխանում սլաւոմական իրականութեանը, որովհետև այդ թվականներին դեռ Մովսէս Եղվարդեցին (573/574—603/604) էր կաթողիկոսը, իսկ Աբրահամի կաթողիկոսութեան տարիներն են 606/607—611/612⁸⁰:

Այնուհետև, այս հետաքրքրական հատվածի մեջ աղավաղված են նեստորականներին վերագրվող գրքերի անունները. չի հասկացվում թե ի՞նչ են Գօրտոսակ, Կիրակոսակ (արդյոք Կիրակէ՞ բառից=տերունական), Սեբրիոս, Ծիրոն օրհնութեան և այլն. սակայն նկատի ունենալով մշուս անունները՝ Պօղոսի տեսիլը, Ադամի ասպաշխարութիւնը, Դիաթեկը, Տիրոջ մանկութիւնը և այլն, պետք է ենթադրել, որ դրանք բոլորն էլ մասամբ նեստորական գրականության (Դիողորի, Թևողորի և Նեստորի իրեն գրվածքների) մնացորդներ են եղել, մասամբ էլ հին, գնոստիկյան-աղանդավորական գրքեր ժողովրդի ընթերցանության համար և 6-րդ դարի վերջին օգտագործվել են նաև նեստորականների կողմից: Այսպիսով ուժ է ստանում այն վարկածը, թե զանազան սկզբնապես միմյանց հետ կապ չունեցող աղանդավորական ուղղութիւններ պայքարի ընթացքում միացել են իրար հետ և ընդհանուր ճակատ ստեղծել պաշտօնական եկեղեցու դեմ:

⁷⁶ Սամուէլի Բանանայի Անեցայ, Հաւարմունք ի զրոց սլաւոմադրաց, հրատ. Ա. Տեր-Միքէլյանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 76 շար.:
⁷⁹ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1910, էջ 50:

⁸⁰ Հմմտ. Ն. Տ.—Միքայան, Հայոց եկեղեցու հարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 137—139, ծանոթ. 2:

Ինչպես էլ լինի խնդիրը՝ մի բան պարզ է. վերոհիշյալ հատվածի հիման վրա մենք ամենայն վստահությամբ կարող ենք ասել, որ նևատորականության պայքարը հայոց եկեղեցու դեմ շարունակվել է 6-րդ դարի վերջին քառորդում և այն էլ հատկապես ժողովրդի ստորին խավերում, որովհետև հիշյալ գնոստիկյան-սաղանդավորական գրվածքները հատկապես հաշվի էին առնում ժողովրդական այդ խավերը և տարածված էին նրանց մեջ⁸¹:

Նևատորականության խնդիրը մի անգամ էլ,—կարելի է ասել վերջին անգամ,—մեր հանդես է ելնում հայ-վրացական հարաբերությունների և վրաց եկեղեցու հայոց եկեղեցուց բաժանվելու կապակցությամբ 6-րդ դարի բուն վերջին և 7-րդ դարի սկզբին Սուրբ Եղիշի վարդապետ կաթողիկոսության վերջին տարիները, ապա Վրթանես Քերթովի տեղապահության և Աբրահամ Աղբաթանցի կաթողիկոսի իշխանության ժամանակ: Այս անգամ նևատորականության խնդիրը և նևատորականության անունը այնքան սերտորեն շաղկապված է քաղկեդոնականության հետ, այնքան հաճախ են այդ հորջորջումներն իրար հետ շփոթվում և իրար փոխարեն դործածվում, որ դժվար է լինում խկապես որոշել, թե հիմա խնդիրն ում է վերաբերում՝ նևատորականությանը, թե քաղկեդոնականությանը: Չպետք է մոռանալ, որ հայ-վրացական հարաբերությունների սրումն այս շրջանում սկսվում է նևատորականության մեղադրանքով վրաց կաթողիկոսի հասցեին և վերջանում է վրաց եկեղեցու քաղկեդոնականություն ընդունելով և հայոց եկեղեցուց վերջնականապես բաժանվելով: Այս դեպքում իհարկե ճիշտ չէր բուն նևատորականության մեղադրանքը. պետք է տեսնել. ուրեմն, թե ի՞նչ է եղել խնդրի էությունը:

Խնդիրն այն է, որ *հուժիկ կոչված* նևատորականները իբրև վաճառականներ տարածվել-հասել էին և իրենց գործունեությունն էին ծավալում ո՛չ միայն Հայաստանում՝ մեծամեծ շփոթություն-

⁸¹ Այդ պատճառով էլ մեզ անհիմն է թվում Ն. Ակիբյանի այն պնդումը, թե *հուժիկ* նևատորականները մանիքեցիներն են (Վիլհելմ Կաթողիկոս վրաց, Վիեննա, 1910, էջ 181, հմմտ. էջ 176—177): Իրոք խնդիրը վերաբերում է բուն նևատորականներին, որոնց հետ, ինչպես վերևում ասացինք, բնականաբար խառնվել էին ամեն տեսակի աղանդավորական հին ու նոր ուղղություններ ու հոսանքներ, և այդ պատճառով էլ սրանց նևատորականությունը՝ իր մեջ այլազան տարրեր ընդունելով՝ որոշ կետերում փոփոխությունների էր ենթարկվել և իհարկե իր հասկացողություններով, կարգերով ու սովորություններով լիովին այն չէր, ինչ որ 5-րդ դարի նևատորականությունը:

ների առիթ դառնալով, այլ բնականաբար անցել էին նաև Վրաստան և այնտեղ ևս նույնալիսի գործունեություն սկսել: Ինչպես որ Հայաստանում նրանց կենտրոնը Դվինն էր, այնպես էլ Վրաստանում Տփլիսին էր, որտեղ նրանք նույնպես հաստատել էին իրենց ժողովարանը: Ն. Ակինյանը մեջ է բերում Կառլեմի հետեյալ տողերը. «Ձ. դարուն, վրաց եկեղեցին կրեց տեաական ազդեցություն ասորիներին: Ասորի քարոզիչները մեծապես նպաստեցին կրոնավորական կենաց վերածնության, սակայն նաև Մանիքեյի բարոզիչներ մուս գտան ի Վիրս Ասորիքէն, և իրենց ազանդն տարածելու համար ժողովարան մը հաստատեցին հոն: Վերջինքս սակայն շարաշար հալածվեցան, թեև իրենց գնոստիկյան գրություններն ձգեցին հոն և այսու ոչ սակաւ վնաս հասուցին»⁸²: Ակինյանն իր կողմից ավելացնում է՝ «գծաբխտաբար անհայտ է մեղի Կառլեմի աղբյուրն վերջին տողերուս համար» և ենթադրում է, թե հիշված գնոստիկյան գրությունները պետք է այն գրքերը լինին, որոնք հիշատակում են Սամուել Անեցին և Կիրակոս Գանձակեցին և որը մենք վերևում ամբողջությամբ մեջ բերինք:

Այնուհետև Ակինյանը շարունակում է. «Այսպես թե այնպես, հուժիկ նեստորականք բուն դրին Վրաստան, և երկրին անհաստատ կառավարության օրերուն աճեցան և տարածեցին իրենց ամբարիշտ ուսումը: Այնպես որ Կյուրիոն զանոնք ի զորության գտավ ի Վիրս և զանոնք արտաքսելու, անոնց ազդեցությունը ջնջելու անհրաժեշտ հարկին առջև հրատարակեց ահագին կոիվ մը, որ թեև տեեց տարիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական»⁸³:

Մենք պետք է ասենք, որ «ահագին կոիվը, որ թեև տեեց տարիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական», չի ապացուցվում մեր ձեռքն եղած փաստաթղթերով: Ոչ մի բանի վրա հիմնված չէ Ակինյանի այն ենթադրությունը, թե Կյուրիոնը ինքնաբերաբար հասկացել էր իր սխալը նեստորականներին դնողունելու վերաբերմամբ և անկախորեն հալածել նրանց: Ընդհակառակը, նրա բոլոր գրածների և գործողությունների մեջ երևում է հանդուրժողական վերաբերմունքը դեպի նեստորականները և միայն հայոց Մովսես կաթողիկոսի, Կյուրիոնի հոգևոր հոր

⁸² *Sh'n Kaulen*, Wetzer und Welte-յի *Kirchenlexikon*-ի 6-րդ հատորում, 2-րդ հրատ. էջ 562: Հմմտ. Ն. Ակինյան, *Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, Վիեննա, 1910*, էջ 179—180:

⁸³ Ակինյան, *Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց*, էջ 181:

և երախտաւորի, զգուշացումից հետո է հալածել նեստորական-ներին և նրանց դեմ կարգադրություններ հրատարակել:

Այդպես, վրացիների հայերից բաժանւելու պատմության լա-վագունյն աղբյուրներից մեկը, Ուխտանես եպիսկոպոսը, ամբող-ջությամբ մեջ է բերում այն թուղթը, որ Կլուրիոնը գրել է հայոց Մովսէս կաթողիկոսը, երբ տեղեկություն է ստացել, թե Կլուրիոնը Կիս անունով մի խուժիկ նեստորականի մինչև իսկ եպիսկոպոս է ձեռնադրել, կամ ինչպես Ուխտանեսն ասում է, «օտարատեսուչ, այսինքն՝ աղանդաւոր եպիսկոպոս»⁸¹: Մենք քաղվածորեն մեջ կրե-րենք այդ թղթի ամենակարևոր հատվածները:

«... Բայց արդ լսեմ, թէ հերձուածք գոն ի քեզ. և սակաւ ինչ հաւատացի: Բայց հաւատացի, վասն զի ի հաւատարիմ վկայից եղև ծանուցեալ: Եւ լուաք այսպէս, եթէ այր մի խուժիկ նեստո-րական եկև առ քեզ, և ի քէն առնալ ձեռնադրութիւն եպիսկոպո-սութեանն. և զարմացայ յոյժ, զի զայնպիսին ո՛չ միայն ի պա-տիւն յայն ածել արժան էր, այլև պատժել, և ի ժողովս հաւատա-ցելոց ո՛չ ընդունել, զի գայլ ո՛չ երբեք բնակի ի մէջ ոչխարաց... Արդ գիտեմք, զի անգիտութեամբ արարեր զայդ: Արդ դարձի՛ր և ապաշաւեա՛, ... Եւ պատուիրեա՛ մեծաւ սաստիւ, զի մի՛ որ իշխես-ցէ ընդունել զնա ի յարկս իւր, և մի՛ տալ նմա ողջոյն ամենկին, և մի՛ տեղի բնակելոյ՝ նմա ընդ իշխանութեամբ քո: Եւ դարձեալ մի՛ երբէք ողջոյն տալ նմա ի հաւատացելոց քոց... այլ դու ապա-շաւեա՛ հանդերձ արտաստօք և ողորմութեամբ աղբատաց և ապաշ-խարեա՛ մեծաւ զղջմամբ, զի ապաշաւելն է դադարելն ի մեղացն... Արդ մի՛ լինիր չար ի յիշատակ և մի՛ գտիչք չարեաց, վասն զի ունիս բազում պատուիրանաց յիշատակ, զբարի գործովք մի՛ զանց տուեր... Արդ պահեա՛ զհաւատ և զխոստովանութիւն սրբոց հարցն, զոր ինքեանք դաւանեցին, և զնոյն մեզ աւանդեցին երեքհարիւր տասն և ութքն՝ որ ի նիկիայ, և հարիւր և յիսունքն՝ որ ի Կոս-տանդնուպօլսին, և երկերիւրքն որ յԵփեսոս: Իմա՛ զայն՝ որ ի ժամանակս Կաւատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան հաւատոց, և Հռոմք զՔաղկեդոնին ընկալան զհաւատս, և մեր աշ-խարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան և դեռ ևս գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ: Արդ, մի՛ ստեր ուխտի հարցն մերոց, որ եղին ի մէջ երկոցունց. և մի՛ մեկնեւ ի միաբանութենէ

⁸¹ Տե՛ս Ուխտանէս եպիսկոպոս՝ հատուած երկրորդ, Պատմութիւն բաժանման վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 5:

մերմէ... և մի՛ մոռանաւ զուխան աստուածեղէն և մի՛ նայնակից լինիր Հոռոմոց... Արդ հաստատուն կա՛լ զխոստովանութիւն երից սուրբ ժողովոցն, զոր հարքն մեր և ձեր միաւորական զրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ: Եւ փախի՛ր անշափ հեռավորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունակ տոմարէն Լեոնի և նշովեա՛ զամենայն հերձուածողսն... Արդ զխոսթիկն զայն հալածեա՛ յերկրէ քումմէ և յաշխարհէ, մի՛ դարձնալ արմատ դառնութեան ի վեր երեսալ, և նովաւ բազումք պղծեցին: Յիշեա՛, զի եկիր բնակեցար ընդ հովանեաւ սրբոյ կաթողիկէիս, և ծառայեցեր միամտութեամբ սրտի քո հոգեւոր ծառայութեանն՝ որ քեզ հաւատացաւ ի մէնջ. և մեք վստահացեալ ի կեանս քո՝ առ աէր քո՝ արարաք զկամս քո՝ առաջնորդ զքեզ կացուցանելով աշխարհիդ այդմիկ. զի թէպէտե էիր ազգաւ և բնակութեամբ յաշխարհէդ, այլ վաղ ուրեմն հեռացեալ և օտարացեալ ի հոռոմայեցոցն վարեցար աշխարհ... Արդ մի՛ լինիր պատմաւ կորստեան քեզ և ժողովրդեան քում...»⁸⁵:

Ն. Ակինյանը՝ պատմելով այս անցուդարձը՝ հարակցում է հետեւյալը.

«Մովսէս իր թուղթն հատկապէս «Ննստորականաց» նկատմամբ կգրեր և անոնց զաղիր վարդապետութիւնին կզուշացներ, թեև յընդհանուրն կիսօսեր Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին ալ, բայց առանց թեթև իսկ կասկած հայտնելու, թէ Կյուրիոն անոնց որեւիցէ կերպով թեկն կածե և ալն: Այս իմաստով կարդացած է Կյուրիոն թուղթը և բողոքած, երբ Աբրահամ (կաթողիկոսը) ուրիշ իմաստներու տարած է. Մովսէս իր թղթին մէջ, կգրե Կյուրիոն, կիսօսեր «վասն զննստորականսն ընդունելոյ, այլ ոչ եթէ վասն հաւատոյ ինչ գրեաց առ մեզ, թէ շէք ուղղահաւատ, որպէս զուր իսկ գրեցէքն»⁸⁶:

Կարելի՞ է արդյոք Ակինյանի այս բացատրությունը պատմական իրողությանը լիովին համապատասխան, կամ նույնիսկ հավանական համարել: Մենք գտնում ենք, որ Ակինյանը գրանով շափաղանց նվաղեցնում է Մովսէսի թղթի խոշոր նշանակությունը՝ ցանկանալով Կյուրիոնին իր պաշտպանութեան տակ առնել Աբրահամ կաթողիկոսի հետադա մեղադրանքները դեմ, մինչդեռ անկասկած է, որ Աբրահամ կաթողիկոսը շատ ավելի ճիշտ է ըմբռնել

⁸⁵ Ուխտանէս Եպիսկոպոս, անդ, էջ 8—12:

⁸⁶ «Աբարատ» ամսագիր, էջմիածին, 1902, էջ 567: Տե՛ս Ակինյանի այս բացատրությունը նրա վերոհիշյալ գրքում, էջ 194—195:

Մովսեսի թղթի բուն իմաստը, քան Ակինյանը: Վերջինիս տասածի մեջ մի բան միայն ճշմարիտ է. այդ այն է, որ Կյուրիոնը այդ իմաստով է կարգացել, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ այդ իմաստով է կամեցել կարգալ Մովսեսի թուղթը՝ ուղենալով արդարանալ այն մեղադրանքներից, որ նրա դեմ հարուցել էր Աբրահամ կաթողիկոսը:

Արդարեւ, չի կարելի լրջորեն խոսել այն մասին, թե Մովսես կաթողիկոսի թղթի փմաստը «հատկապես նեստորականաց» նկատմամբ է, իսկ «Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին» միայն «յընդհանուրն կխոսեն», երբ Մովսես կաթողիկոսի թղթի մեջ բառացի կարգում ենք՝ «Հռոմս գաղկեդոնին ընկալան գհաւատս և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան, և դեռ ևս գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ: Արդ մի՛ ստե՛ր ուխտի հաւցն մերոց, որ եղին ի մէջ երկոցունց, և մի՛ մեկնե՛ր ի միաբանութենէ մերմէ»: Եթե խոսքը վերաբերում էր միայն նեստորականներին, էլ ի՞նչ հարկ կար մեջտեղ բերելու Քաղկեդոնի զավանությունը և նրանից հեռու մնալու և երկու աշխարհների միաբանությունը չբաղտելու հորդորներ կարգալու Կյուրիոն կաթողիկոսին. չէ՞ որ հայոց կաթողիկոսին շատ լավ հայտնի էր, որ քաղկեդոնականներն էլ նշովում էին նեստորին ու նեստորականներին: Մի՞թե միայն մի նեստորական հայկականոս ձեռնագրելու և մի քանի նեստորականների ընդունելու համար է հայոց Մովսես կաթողիկոսը միեւնոյն թղթում երկու անգամ հիշատակում առաջին 3 տիեզերական ժողովների հավատն ու ավանդը անխախտ և սուրբ պահելու անհրաժեշտությունը. «Արդ պահեա զհավատս և զխոստովանութիւն սրբոց հարցն, զոր ինքեանք դաւանեցին և զնոյն մեզ աւանդեցին երեք հարիւր տասն և ութքն, որ ի Նիկիայ, և հարիւր և հիսունքն, որ ի Կոստանդնուպօլսին և երկերիւրքն, որ յԵփեսոս» (Ուխտանէս, էջ 10), կամ «Արդ հաստատուն կա՛լ զխոստովանութիւն երից սուրբ ժողովոցն, զոր հարքն մեր և ձեր միատարական գրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ» (Ուխտանէս, էջ 11): Ընդունենք մի բոլի, որ այս ամենը նեստորականների համար է աշխատ «հատկապես». բայց մի՞թե բանասիրական ճիշտ մեթոդի վկայական է՝ ասել, թե Մովսես կաթողիկոսը «ընդհանուր ձեռով» է խոսում քաղկեդոնականության մասին, երբ մենք նրա նամակում կարգում ենք այսպիսի տողեր. «Նւ փախի՛ր անշափ հեռավորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունակ տոմարէն Լեոնի» (Ուխտանէս, էջ 11): Ինչո՞ւ

պետք է հայոց Մովսես կաթողիկոսը վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին լոկ նեստորականներից զգուշացնելու համար ասեւ, թէ փախի՛ր Քաղկեդոնի պիղծ ժողովից և Լեոնի անընդունելի քլրից, և թէ Մովսեսը որոշակի կապ չնկատեր նեստորականութեան և քաղկեդոնականութեան միջև և Կյուրիոնի նեստորական եպիսկոպոս ձեռնադրելու մեջ ակնհայտնի վտանգ չտեսներ նրա՝ քաղկեդոնականութեան հարելու վերաբերմամբ:

Խնդիրը մեզ համար միանգամայն պարզ է: Մեր ընդգծած հատվածները Մովսեսի նամակում ակնբախտորեն ցույց են տալիս, որ հայոց Մովսես կաթողիկոսի միտքը շատ ավելի լուրջ վտանգի երկյուղով է պաշարված, քան այդ ժամանակ կարող էր ներկայացնել նեստորականությունը Վրաստանում: Այդ վտանգը քաղկեդոնականությունն էր, ինչպես որ իրոք մի քանի տարի հետո եղավ էլ: Նեստորական չէր իհարկե Կյուրիոնը, բայց նրա հանդուրժամիտ քաղաքականությունը նեստորականության վերաբերմամբ դուռը բաց էր թողնում քաղկեդոնականության համար, և դրանից էր, որ վախենում էին հայերը: Պատմությունը ցույց տվեց, որ հայերի երկյուղն անհիմն չէր: Հնարավոր չէ ենթադրել, որ Կյուրիոնը 602-ի և 608-ի միջև հանկարծ քաղկեդոնական դարձավ: Խմբորդը պետք է նրա մեջ վաղուց լիներ, որպեսզի հարմար առթիվ իր արտահայտությունը գտներ: Եվ իսկապես, երբ Սմբատ մարզպանը ետ կանչվեց Պարսկաստան և այլևս հնարավորություն չունեի միջամտելու հայոց և վրաց եկեղեցիների դարձերին, երբ այսպիսով թուլացավ հայոց եկեղեցու դիրքը և քաղաքական իշխանության երկյուղը վերացավ Կյուրիոնի գլխից, նա արդեն առանց քաշվելու բաց արեց իր բոլոր քարտերը, մեջտեղ քաշեց մինչ այն քողարկված դրություն մեջ պահվող իր քաղկեդոնականությունը և վրաց եկեղեցին բաժանեց հայոց եկեղեցուց, որովհետև Կյուրիոնը, ինչպես փառաբանում է նրան կաթողիկ Ակինյանը, «հմայված էր վրաց եկեղեցին կաթողիկե (իմա՛ կաթոլիկ) եկեղեցվոյն հետ միացնելու վնի գաղափարեն, որուն ծանոթացած էր Նիկոպոլիս»⁸⁷ եղած ժամանակ իր ուսումնառության ընթացքում:

Բայց հարաբերությունների լարման այս սկզբնական շրջանում թե՛ հայոց կաթողիկոս Մովսեսը և թե՛ վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնը պահպանում են զգուշավորության և քաղաքագիտության բոլոր ձևերը և աշխատում են ամեն կերպով այնպիսի արտահայտություններ չգործածել, որ վիրավորական և անընդունելի

⁸⁷ Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 223:

լինի դիմացինի համար: Դրանով է բացատրվում, որ Մովսես կաթողիկոսը այդքան խոսելով 3 արեղեքական ժողովների և նրանց սահմանած հավատին հավատարիմ մնալու և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներից իրեն հեռու պահելու անհրաժեշտություն մասին, ոչ մի տեղ ուղղակի մեղադրանք չի ուղղում վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսի հասցեին, թե նա դավաճանել է ընդհանուր հավատին, քաղկեդոնականության է ընդունել և այլն: Նույն տալտն աշխատում էր պահպանել հետագայում նաև Աբրահամ կաթողիկոսը, բայց սրա օրով խնդրի բուն էությունն արդեն քանի դնում, այնքան ավելի էր պարզվում, այնպես որ շատ շուտով երկու կողմից էլ նկատվում են զրգովածության և դիպշողական արտահայտությունների դործածություններ, որոնք հետզհետե որոշակի կերպարանք են ընդունում և ի վերջո դործը հանգում է բոլոր հարաբերությունների խզման:

Սակայն այստեղ մեզ հետաքրքրողը վրաց բաժանման հանգամանքները չեն ընդհանուր առմամբ վերցրած, և ո՛չ էլ Քաղկեդոնականության խնդիրը, որոնք արդեն բավականաչափ ուսումնասիրված են և պարզ, այլ բացառապես նեստորականության խնդիրը և այն ամենը միայն, ինչ որ առնչվում է նրա հետ:

Անցնելով կրկին այդ հարցին՝ մենք տեսնում ենք, որ Մովսեսի թողթը շատ որոշ հետևանքներ է ունենում: Այս սկզբնական շրջանում Կյուրիոնը հարգալից պատասխան է գրում իր հոգևոր հայր և վարդապետ հայոց Մովսես կաթողիկոսին, որի մեջ նա հավատացնում է նրան, թե նեստորականների վերաբերմամբ «հանդերձ եպիսկոպոս իմով և լաօս աշխարհիս խորհուրդ արարի»՝ զոջումն և ապաշխարություն արտահայտողներին ընդունել եկեղեցական հաղորդակցության մեջ, բայց երբ հետագայում պարզվում է «զնորա շարութիւն, դարձեալ մերժեցաք ի մէնջ և արդէլաք զմարդիկ ոչ տալ ողջոյն նմա»: Ապա հայտնելով, որ ինքը անխախտ պահպանում է հավատի միաբանությունը հայերի հետ՝ նամակը վերջացնում է հետևյալ բառերով. «Իսկ վասն խութկին էիք հաստատեալ զհրամանս ձեր գրով և բանիւ, որպէս գրեցաք վերագոյն, վաղ մերժեցաք զնա ի մէնջ, և հրամայեցաք միւրոց ոչ ընդունել զնա: Այլ մեք յամենայնի հնազանդ եմք ձեզ և ձերոց հրամանացդ: Ողջ լերուք» և այլն²⁸:

Կյուրիոնի պատասխանի իմաստն այն է, մանավանդ եթե

²⁸ Ուխտանէս Եպիսկոպոս, էջ 13:

նկատի ունենանք նրա վերջին բառերը՝ «վաղ մերժեցաք զնա ի մէնջ», թե Կյուրիոնը ինքնաբերաբար զգացել է, որ նեստորականներին ընդունելով և նրանցից մեկին եպիսկոպոս ձեռնադրելով՝ նա սխալ է կատարել, ուստի և ինքնուրույնորեն ժողով է գումարել, սկզբում մեղմ ու հանդուրժամիտ վերաբերմունք ցույց տվել զղջացողների և ապաշխարողների վերաբերմամբ, բայց երբ հետադաշում նկատել է, որ այդ զղջումն ու ապաշխարությունը կեղծ է և նա (խուժիկ եպիսկոպոսը) շարունակում է «շարությունը», նորից մերժել է նրան և արգելել որևէ հաղորդակցութիւն նրա հետ:

Սակայն, ինչպես երևում է, սա դեպքերի ճիշտ նկարագրութիւնը չէ: Արաբահամ կաթողիկոսի երկրորդ թղթին ավամ «Պատասխանի» մեջ⁸⁹ ինքը Կյուրիոնը հետևյալ ձևով է նկարագրում այդ դեպքը. «Զթուղթս ձեր տեսի և զինչ գրեալ էր իմացայ: Բայց թէպէտև դու ինքդ իսկ քաջ գիտես, սակայն յիշեցուցանել և մեղ չէ գիտան. զի որ յառաջ քան զքեզ յայդ ի սուրբ եկեղեցւոյ վարդապետք էին, և որ ի մեր տեղւոյ վարդապետք լինէին, ընդ միմեանս խաղաղութիւն էր և սէր, և մին հաւատ էր և կարգաւորութիւն, և մանաւանդ յիմ ի ժամանակիս, մինչ Մովսես արհնեալ կենդանի էր՝ գրեաց առ իս, թէ չէր պարտ հաղորդել ընդ խոմիկսդ, և գիտէի թէ արդար է: Ըստ նորա հրամանի հեռացուցի զնոսա ի մէնջ»:

Կյուրիոնի այս խոսքերը ակնբախ պարզությամբ հայանում են մեզ, որ Կյուրիոնը ինքնաբերաբար չի հեռացրել իրենից նեստորականներին, այլ ստանալով Մովսես կաթողիկոսի նամակը՝ կատարել է «նորա հրամանը»: Արդ, ո՞րն է այս երկու նկարագրականներից իրականության համապատասխանողը: Դժվար չէ կռահել, որ ճիշտ է և իրականությանը համապատասխանում է այս երկրորդ նկարագրութիւնը, որովհետև եթե առաջինը՝ նեստորականներին ինքնաբերաբար հալածելու վերսիան. ճիշտ լինել, այդ մի զորեղ ապացույց կլիներ Կյուրիոնի անկեղծության և նա ոչ մի առիթ չէր ունենա նրանից հրաժարվելու և մի նոր վերսիա ստեղծելու, թե ինքը Մովսես կաթողիկոսի նամակն ստանալով՝ կատարել է նրա հրամանը և հալածել նեստորականներին: Ըստ այսմ՝ դեպքերը միանգամայն ճիշտ է հասկացել ու նկարագրել Ուխտանես եպիսկոպոսը⁹⁰, որը Կյուրիոնի արարմունքի և Մովսե-

⁸⁹ «Դիրք Թ. Թոց», էջ 178:

⁹⁰ Ուլուանէս եպիսկոպոս, էջ 15, հմտ. նաև էջ 130:

սին տված պատասխանի մեջ նենգամտություն է տեսնում: «Ծալսոքիկ ասացեալքս լինէին նենգութեամբ. քանզի ծածկեալ էր զինքն նենգութեամբ: Զխուժիկն զայն որոշեալ եմք, ասէր, և հրամայեալ եմք մերոց ոչ տալ ողջուն նմա: Իսկ ինքն բնաւ ոչ մեկնէր ի նմանէ, թէպէտեւ ի ծածուկ զնա ունէր, մինչև ի ժամանակ քաջայայտ լինելոյ նորա յամբարշտութեանն», որպիսի քողարկեալ դրությունը տեսնում է 4—5 տարի, մինչև Աբրահամի կաթողիկոս դառնալը: Ուստի և մենք բոլորովին անհիմն ենք համարում Ակինյանի մեղադրանքը Ուստանեսի հասցեին, թե նրա մեջ բերածը «լուկ անձնական կարծիք է ըստ Խառժանաց շինված, դուրկ որեւիցէ բանավոր հիմն»⁹¹:

Հարկավոր է, վերջապես, հասկանալ, որ ինչպես առհասարակ արեւելյան քրիստոնյաներն ընդհանրապես, այնպես էլ հայերը մասնավորապես, նեստորականության մեջ տեսել են քաղկեդոնականության արմատները և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները համարել են նեստորականության վերածնունդ, ուստի և հաճախ իբրև հոմանիշ գաղափարներ են դործածել նեստորականություն և քաղկեդոնականություն բառերը: Այս բանը նախորդ շրջանների համար տեսանք և շեշտեցինք, բայց առավել ևս այդ մտայնությունը շոշափելի է մեր նկարագրած այս վերջին թղթակցություններին մեջ:

Այսպես՝ Վրթանես Քերթովը զգուշացնում է Կյուրիոսին հետո մնալու նեստորի խմորից և նզովել ո՛չ միայն նրան, այլև... «առավելագոյն ևս զտիեզերակործան և զանյիշելի զժողովն Քաղկեդոնի»⁹²:

Մովսեսի մահից հետո կաթողիկոս ընտրելու համար Դվին հավաքված եպիսկոպոսների «Կանոնների» մեջ ասված է. «Վասն զի յառաջագոյն սուրբ հարցն և ուղղափառ վարդապետացն՝ մերժեալ էր և ի բաց ընկեցեալ սոսկալի նզովիւք զամենայն հերձուածողս... զԹէոդորոս և զԴիոդորէ, զանյիշելին նեստոր և զԹէոդորիտոս, զԵւտիքէս և զՍեբրոս... զանաւրէն ժողովն Քաղկեդոնի և զայիդ թումարն Լեոնի, որ գյուլովից յառաջ ասացելոցդ հաստատեաց հերձուածս...»⁹³:

Աբրահամ կաթողիկոսի «շրջագայական թղթում»⁹⁴ կարդում

⁹¹ Ակինյան, Կիրիոս կաթողիկոս Վրաց, էջ 196:

⁹² «Գիրք Թղթոց», էջ 138. հմտ. Ուստանէս, էջ 42:

⁹³ Անդ, էջ 146:

⁹⁴ Անդ, էջ 189—195:

ենք՝ «Քանզի նոյնդ իսկ (Կիրիթոն) սուտանուն՝ կացեալ զլուխ եկեղեցւոյն վրաց, ի նմին ժամանակս Խոսրովու արքայի որդւոյ Որհմազդի, ընկալեալ ի Նեստորի ուսմանէն եպիսկոպոս գումն, և ի նոյն հայհոյող վարդապետութիւն զինքն տուեալ, յառաջ ունելով զՔաղկեդոնի ախտն. ապա թէպէտ և զայրն մերժեալ՝ զի մրուր մեղացն պահեցին»⁹⁵:

Յուրտալի Մովսես եպիսկոպոսն ասում է Կյուրիթոնին. «Իսկ դու ... զխումիկդ զայդ ապականիչ բնկեցեր ի մէջ, զի էր յինքն խմոր դառնութեան ծածկեալ՝ զոր ունէր ի հնմէն և ի քացախուաշարութեան Քաղկեդոնի ի հրէական զանկուածոյն ի նա հասեալ»⁹⁶:

Նույն Մովսես Յուրտալեցին իր հոտին ուղղված «շրջաբերական թղթում» ասում է, թե Քաղկեդոնի ժողովի առաջնորդները Նեստորի աղանդակիցներն էին⁹⁷:

Նեստորականության և քաղկեդոնականության փոխհարաբերության մասին Ուխտանես եպիսկոպոսն ասում է. «Վասն զի բուժական դեղն ... ոչ ընկալան՝ զի առողջասցին ի վիրաց անտի (խոսքը վրացիների մասին է—Տ.—Մ.ն.), զոր ընկալեալ էին ի նետիցն Նեստորի՝ որ ի կապարնս Քաղկեդոնականացն քաղուցեալս, և ձգեալ յաղեղնատրէն Լեոնի»⁹⁸:

Նույնպիսի արտահայտություններ նկատում ենք նաև Ստեփանոս Օրբելյանի մոտ. հայոց թվականի հաստատության կապակցությամբ, ասում է նա, Դվինում ժողով են գումարում, որտեղ ներկա է լինում նաև Սյունյաց եպիսկոպոս Վրդանեսը. ուղղում են տոմարը, հաստատում «սուրբ Աստուած որ խաչեցարն» ընդդեմ Քաղկեդոնականացն և Նեստորի իմացմանցն⁹⁹:

Վերջապես, Աբրահամ կաթողիկոսի «շրջադայական թղթի» մեջ նույն փոխհարաբերության մասին կարդում ենք. «Քանզի յաւուրս Մարկիանոսի Հոռոմոց թաղաւորի ... ժողովեալք ի Քաղկեդոնի, ի նշմարտութեան վրիպեցին, զի և զնոյն ինքն զբազա-

⁹⁵ Անդ, էջ 194, հմմտ. Ուխտանէս, էջ 136:

⁹⁶ Ուխտանէս, էջ 20, հմմտ. էջ 113:

⁹⁷ Անդ, էջ 30:

⁹⁸ Անդ, էջ 97:

⁹⁹ Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 97: Հմմտ. նաև էջ 104, որտեղ Կյուրիթոնի մասին պատմելով և նրան Նեստորի աղանդով խմորված համարելով՝ միաժամանակ ասում է, որ նա Կողոնիայում բնակվել է մի Լրկաբնակ երեցի մոտ և «ներկվել է նրա աղանդով», այսինքն՝ քաղկեդոնականությամբ:

տուն ամենաշար կամացն նեստորի միաբանեալ, և ժողովեալն գլխատրք համախոհակ և մին, արձան կացուցեալ իւրեանց շարափառութեան գրողըն և կոնի հաստատեաց զյառաջ եղեալ աղանդըն նեստորի և կամ զևս վերնագումին՝ զՍամուստացոյն»¹⁰⁰:

Եվ հայերի հասկացողութեան մեջ հետագայում էլ մնում է նեստորականութեան և քաղկեդոնականութեան այս մերձեցումը կամ նույնիսկ նույնացումը:

Արդևն Սերեոսի պատմութեան մեջ «Քաղկեդոնի առաջնորդ» Թեոդորիտոս եպիսկոպոսի մասին ասվում է, որ նա «զնեստորին խորհէր»¹⁰¹:

Թովմա Արծրունու «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» գըրքում կարդում ենք. «նախ յառաջ յախորժական թուէր Գագկայ անուանել զեկեղեցին փրկչական անուանակոչութեամբն մականձայնել ոչ ուղղակի առ հաւատն լատուցեալ, զի նեստորականացն և Քաղկեդոնակին է այս իմացմունք աշուղքն ևս երկաբնակօք»¹⁰²:

Նմանապէս և Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» գրքում կարդում ենք. «ոչ երրորդութիւն, այլ մանաւանդ շորրորդութիւն, որք եւ վատապառ և ըստ շարանաւատ հրեամիտ նեստորի, քանզի և յառաջնորդսն Քաղկեդոնի ժողովոյն լինել ասեն զԹեոդորիտոս և զԻրաս զգուգախաւացողսն նեստորի»¹⁰³:

Կամ նույն հեղինակի մոտ մի այլ տեղում. «Իսկ հրաժարականքն ի՛ բաց կալ ամենեկին յամենայն միաբանութեանց հաւանելոցն Քաղկեդոնի, որք անգիտացեալ զնեստորին հաստատելով զաղանդ՝ ինքեանք զինքեանս նգովեցին և լուծին ի կենաց»¹⁰⁴:

Կամ դարձյալ. «Յաւուրս Տեառն Վրդանեախ՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսի, և կին ոմանք նեստորականք և Քաղկեդոնիկք, և խարկանօք բնակեցան յաշխարհս Սիսական և յԱղուանս»¹⁰⁵, նեստորականներն ու քաղկեդոնիկներն իրար կողքի:

Կարծում ենք՝ այսքանը լիովին բավական է ապացուցելու համար, որ հայերը հենց սկզբից ևս թէ մինչև վերջն էլ նեստորականութեանն ու քաղկեդոնականութեանն նույնն են համարել կամ

¹⁰⁰ «Գիրք թղթոց», էջ 192: Հմմտ. Ուխտանէս, էջ 134:

¹⁰¹ Սերեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1939, էջ 124. Հմմտ. Ստեփանոս Ասողիկ, 1885, էջ 95:

¹⁰² Թովմա Արծրունի, Պետերբուրգ, 1887, էջ 255:

¹⁰³ Ստ. Օրբելյան, Թիֆլիս, 1910, էջ 120—121:

¹⁰⁴ Անդ, էջ 456:

¹⁰⁵ Անդ, էջ 97, ալ և 453—454:

միմյուսից բխած, ինչպես որ եղել է իրոք պատմական իրականություն մեջ¹⁰⁶։

Վրաց բաժանումից հետո կամ նրան ղուգընթաց մեր գրականության մեջ մի անգամ էլ հիշատակվում են նեստորականները. «Սրբասիրի Տեառն Արքահամու հայոց կաթողիկոսի ի Գրիգորէ նուաստ քերթողէ» գրության մեջ (Գիրք քղրոց, էջ 153—160)՝ նրանց ամեն տեսակ եկեղեցական հաղորդակցությունից զրկելու կապակցությամբ. մի անգամ էլ նեստորականներն հիշվում են 613 թվականի Պարսից ժողովի կապակցությամբ, բայց այս վերջիններս արդեն կապ չունին Հայաստանի կամ հայոց եկեղեցու հետ, այլ ապրում ու գործում են բուն Պարսկաստանում¹⁰⁷, ուստի և մեր այս ուսումնասիրության սահմանների մեջ չեն մտնում¹⁰⁸։

Մովսես Կաղանկատվացու մեջ ևս (Թիֆլիս, 1913), էջ 342, հանդիպում ենք նեստորականների այս անգամ Աղվանից աշխարհում, որտեղ նրանց կողմն է անցած լինում և աշխատում է հերձված առաջ բերել Աղվանից առաջնորդ ներսիսը, բայց այդ նրան չի հաջողվում, որովհետև աղվանները դիմում են հայոց Եղիա կաթողիկոսին, սա զալիս է Աղվանից երկիրը, ժողով անում, ներսիսը նդովվում է որպես հերձվածող և կարգը վերականգնվում է (տե՛ս Մովսես Կաղանկատվացի, էջ 337—346)։ Այս դեպքերը տեղի են ունենում 8-րդ դարի սկզբին և հետաքրքրական է, որ այստեղ էլ նեստորականության հետ միասին խոսվում է նաև քաղկեդոնականության մասին։ Մեր նյութին չի վերաբերում նաև Հեթում Պատմիչի (Վնենտիկ, 1842, էջ 16) հիշատակած «Նաստուռիք»—«մուսուլմանաբն Նեստուրի», որովհետև նրանք ևս Հայաստանի հետ գործ չունին և կոչվում են «բնակիչք աշխարհին Քաղդէացւոց»։

Այսպիսով, նեստորականությունը իրրե հատուկ եկեղեցական

¹⁰⁶ Քաղկեդոնականության և նեստորականության միմյանց շատ մոտիկ լինելու մասին, բացի «աղվանների պատմության» վերաբերյալ զրբերից, տես նաև Ն. Մառ (Аркун, էջ 3—4). „Тем не менее христология халкедонитов была, конечно, очень близка к несторианству“.

¹⁰⁷ Տե՛ս Սերեոսի Եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1939, գլ. ԽԴ. էջ 122—124 և այլն։ Այլև՝ Ստեփանոսի Տարոնեցոյ Ասողիան Պատմութիւն տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 94—95 և այլն։

¹⁰⁸ Պարսից ժողովի և այնտեղ հիշված նեստորականների մասին տե՛ս Ն. Տ.—Մինասյան, Այսպես կոչված Պարսից ժողովը, «Արարատ», 1907, էջ 179—195 և նույնի Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 141—162։

ուղղութիւն, որ որեւէ չափով կարող էր վտանգ սպառնալ հայ-
ցոց եկեղեցու միասնութեանը, 7-րդ դարի առաջին տասնամյակից
հետո դադարում է գոյութիւն ունենալուց, և մենք այլեւս նրա մա-
սին տեղեկութիւններ չենք գտնում: Պարտութիւն կրելով իր պրո-
պագանդայի ասպարեզում թե՛ Հայաստանում և թե՛ Վրաստանում,
որտեղ նրա ժամանակավոր աշխուժացումից հետո վերջնականա-
պէս հաստատւում է նեոսորականութեան սրմատից ծագած, բայց
ներան կատաղի թշնամի դարձած քաղկեդոնականութիւնը, նեոսո-
րականութիւնն այնուհետեւ ամփոփւում է իր նեղ սահմանների-
մեջ և հետագայում շարժւում է ո՛չ թե արևմտյան ուղղութեամբ,
ինչպէս 5-րդ և 6-րդ դարերի ընթացքում, այլ ուղղւում է դեպի
հարավ և մանավանդ դեպի արևելք՝ հասնելով մինչև Հնդկաստան
և Չինաստան:

ՏԻՄՈԹԵՈՍ ԿՈՒՋԻ «ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԹՈՒԹԻՒՆ ԱՌ ՍԱՀՄԱՆՆԵԱԼՍՆ
Ի ԺՈՂՈՎՈՅՆ ՔԱՂԱՅԻՐՈՆԻ» ԵՐԿԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԺԱՄԱՆԱԿԸ՝

Երբ 1908 թվականին տողերիս գրողը և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը հրատարակեցինք Տիմոթեոս Կուզի «Հայկաճառությունը», բնականաբար պետք է առաջարանում խոսեինք նաև այն հարցի մասին, թե երբ է այս, հայոց եկեղեցու դավանաբանական գրականության համար դարագլուխ կազմող, և հայոց լեզվի պատմության ուսումնասիրության համար խոշոր կարևորություն ունեցող երկը հայերեն թարգմանվել:

Այդ հարցի մասին մեր առաջաբանում ասված է հետևյալը.

«Առանց արտաքին որևէ ցուցում կամ վկայություն ունենալու արդեն կարելի է ասել, որ այնպիսի մի գրվածք, ինչպես Տիմոթեոսի ներկա երկասիրությունն է, միայն այնպիսի պատմական շրջանում կարող էր թարգմանվել, երբ հայոց եկեղեցին ստիպված էր անհրաժեշտաբար մասնակցություն ունենալ դավանական վեճերի մեջ և այսպես կամ այնպես իր դիրքը որոշել բազմաթիվ կուսակցությունների և դավանությունների նկատմամբ: Հայոց եկեղեցու համար այդ շրջանն սկսվում է իսկապես Զ. դարի սկզբից, Բարդեսի կաթողիկոսությանը: Հայտնի է, որ Բարդեսը Դվինում մի ժողով գումարելով 505/506-ին մերժում է ամբողջ հայոց եկեղեցու հետ՝ նեստորականությունը, դուցե նեստորականության ներքո, ինչպես այդ ժամանակները հատկապես միաբնակների մոտ սովորություն էր, նաև քաղկեդոնականություն հասկանալով, և հավանորեն համաձայնություն է հայտնում Զենոնի «Հենոտիկոն» կոչված հրովարտակրիս:

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է Մատենադարանի «Բանբեր»-ում, Երևան, 1960, № 5:

«Ի՞նչ է լինում դրանից հետո հայոց եկեղեցում, դժբախտաբար, մանրամասն կերպով հաշանի շէ մեզ. աչաքանը գիտենք միայն, որ Զ. դարի երեսնական թվականներին հայոց կաթողիկոս Քրիստափոր I-ը ո՛չ միայն բացարձակ կեբւոյով միաբնակների կողմն է բռնում, այլև ճանապարհորդում է Ասորիք՝ միաբնակներին մխիթարելու և նրանց համար հպիսկոպոսներ ձեռնադրելու համար: Վերջնականապես և վճռական կերպով, սակայն, հայերը մերժում են քաղկեդոնականությունը Ներսես Բ. կաթողիկոսի օրով (548/9—556/7) Դվինի երկրորդ ժողովում 554 թվին: Այդ ժողովից առաջ արդեն Ներսես Բ. որոշ կերպով հայտնել էր իր դիրքը, հպիսկոպոս ձեռնադրելով ասորիների համար հակասեկրյան, ուրեմն հուլիանիտ, միաբնակ Աբղիշոյին և ուղղափառ համարելով նրան: Մեր ունեցած բոլոր տեղեկությունների համաձայն՝ հենց այս ժամանակ էլ պետք է տեղի ունեցած լինի զանազան դավանական կուսակցությունների վճռական մաքառումը հայոց եկեղեցում, որից հաղթող են դուրս գալիս ծայրահեղ միաբնակները: Անշուշտ այդ պայքարի ժամանակ պիտի կատարված լինի Տիմոթեոս էլուրոսի այս գրվածքի թարգմանությունը, որ ամենալավ գեներերն էր մատակարարում հայ եկեղեցականներին նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ մաքառելու համար: Եվ մենք հիշադրի տեսնում ենք, որ Տիմոթեոսի գրվածքը Վրաց բաժանման շրջանի դավանաբանական գրությունների մեջ որոշ կերպով հիշվում է մի քանի անգամ². ուրեմն ամեն կասկածից դուրս է, որ այն Զ. դարի վերջին և է-ի սկզբին հայերեն թարգմանությամբ գործածական էր արվեն»:

Այնուհետև, մեր ասածը հաստատելու համար որոշեա ապացույց բերել ենք Կ. Պոլսի Փոս պատրիարքի (24 դեկտեմբերի 858—25 սեպտեմբերի 867. երկրորդ անգամ՝ 878—դեկտեմբեր 886) բացարձակ վկայությունը այն մասին, որ Տիմոթեոսի գրվածքը թարգմանվել է հայերեն Ներսես Բ. կաթողիկոսի օրով և ասորի Աբղիշոյի ձեռնրկցությամբ և եռանդուն մասնակցությամբ, ուրեմն ճիշտ որ Զ. դարու կեսերին, դավանաբանական պայքարի ամենատար ժամանակը: Բայց Փոսի վկայւթյան մասին մաքառման ստորև:

Ապա շեշտել ենք նաև, մեծ նշանակություն ունեցող, այն հանգամանքը, որ Տիմոթեոսի այս գրվածքը մի. տեսակ հայերեն է

² Տե՛ս «Դիրք թղթոց», էջ 101, 103, 126, 149.

ստեղծել դավանաբանական խնդիրների համար՝ որոշ դավանաբանական արտահայտություններ ու բանաձևեր, որոնք հաջորդ դարերում ընդհանուր գործածության մեջ են մտել դավանական թղթերի մեջ և այլ գրվածքներում: «Եթե ոչ Ներսես Բ.-ից մնացած դավանական թղթերից,—ասել ենք,—գոնե նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գարեգինցու (556/57—571, մեռել է 573) Ազվանից ևսլիսկուպոսներին ուղղված թղթի մեջ («Գիրք թղթոց», էջ 81—84) նշմարելի են արդեն Տիմոթեոսի Հակաճառության պարզ հեռքեր՝ թե՛ ոճի և թե՛ գաղափարների կողմից: Իսկ Վրաց բաժանման շրջանի դավանաբանական գրադրության մեջ, ինչպես տեսանք, այդ զբրվածքը մի քանի անգամ որոշակի հիշվում է իբրև ամենակարևոր հիշատակարաններից մեկը»³:

Թվում էր, թե խնդիրը միանգամայն պարզ է և այս պատճառաբանությունների դեմ ոչ մի առարկություն չինել չի կարող: Բայց Տիմոթեոսի «Հակաճառության» լույս տեսնելուց հաղիվ մի ամիս անցած «Արարատ» ամսագրի 1908 թ. մայիս-հունիսի համարում (էջ 564—589) լույս . տեսավ Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի «Տիմոթեոս Կուղի Հակաճառության հայ թարգմանության ժամանակը և այլն» վերնագրով հոգվածը, որի մեջ ասված է հետևյալը. «Ընդհանրապես ասած Կրատարակիչների գլխավոր թեղիսների հետ թարգմանչի և թարգմանության ժամանակի վերաբերյալ ես կհամաձայնեի, այս սահմանափակությամբ, որ Տիմոթեոսը թարգմանված է վեցերորդ դարու երկրորդ կեսին, հույն բնագրից, հունարան լեզվով, առանց երկրորդական ենթադրաբար ասվածներին առանձին կշիռ ընծայելու: Բայց բարեբախտաբար Տիմոթեոսի հայ թարգմանության մեջ պահված է մի այնպիսի նիշտ ժամանակաբանական ցուցում, որով հնարավոր է նշտիվ որոշել թարգմանության բառամյակը և որով հեղաշրջվում են ո՛չ միայն առաջաբանում բերված գլխավոր քեզիսները, այլև մեր, վերջին ֆառորդ դարում, հայագիտության մեջ մշակված ընդհանուր հայացքները հունաբան դպրոցի, դավանաբանական վեների շրջանի և հատկապես՝ նրա սկզբնավորության վերաբերյալ: Մոտ մի դարով ընդլայնվում է տեսության հորիզոնը դեպի հետ և փոխվում է այս խնդիրներին վերաբերյալ հարցերի հիմնակետը»: (Ամբողջ ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—Մին.):

Ո՞րն է այդ ժամանակաբանական ցուցումը. Տիմոթեոս Կուղի

³ Տե՛ս Տիմոթեոսի «Հակաճառության» հառաջաբանը, էջ XIV—XVIII,

գրվածքում եկեղեցական հայրերից բերված «պիտառություններից» մեկի վերնագիրը հետևյալն է. «Երանելոյ հաւր մերոյ Դիոսկորոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ և Խոստովանողի՝ ի գրեցելոյ առ Սեկունդինան թղթոյ ի Գանգրայ յեքսորաց, ուր զընթացսն կատարեաց ի Քրիստոս Թովթ՝ եւթներորդ, սեպտեմբերի երկրորդ Հոռի վեցերորդ» (էջ 277):

Գտնելով, որ ակներևորեն հայ թարգմանիչն է ավելացրել համապատասխան հայ ամսաթիվը՝ Հոռի վեցը, Գ. Տեր-Մկրտչյանը այնուհետեւ, բնավ չկասկածելով, որ Հոռի վեց ընթերցվածը կարող է նաեւ աղճատված լինել, տոմարական հաշիվներ անելով գալիս է այն եզրակացութեան, որ սեպտեմբերի 2—Հոռի վեցի զուգավորութիւնը կարող է հանդիպել միայն 480—483 քառամյակին, ավելի ճշգրիտ՝ 29 փետրվարի 480—28 փետրվարի 484: Այստեղից Գ. Տեր-Մկրտչյանը եզրակացնում է. «ահա այս քառամյակն է Տիմոթեոս Կուղի հայ թարգմանության հաստատուն և անխախտելի րվականը» և ապա՝ «այս զուգավորությամբ առաջին անգամ ունենում ենք հինգերորդ դարից, մաքեմատիկոսն ճշտված քառամյակ գրական աշխատության, որով և յրվում է առաջին հաստատուն հիմնաքար մեւ գրականության ազգա ճշգրտված ժամանակագրությանը...» (ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—Մին.):

Միաժամանակ Գ. Տեր-Մկրտչյանը աշխատում է փակել իր եզրակացութեան դեմ կասկած հարուցելու ուրիշ որեւէ ճանապարհ: Օրինակ, նա գրում է. «Թերեւ մեկը իրեն թույլ տա ենթադրել, որ հայ թարգմանը Հոռի 6 դնելով կամեցել է հաշիվել ոչ իր թարգմանութեան, այլ Դիոսկորոսի Սեկունդինանին գրած թղթի ժամանակը: Բայց այդպիսի հաշիվի համար պակասում են անհրաժեշտ պայմանները: Միմիայն «սեպտեմբերի 2» ունենալով անհնար է այդպիսի հետադարձ հաշիվը, անհրաժեշտ էր ունենալ նաեւ թղթի գրութեան տարեթիվը»: Հետադարձ հաշիվ անելու հնարավորութիւնը Գ. Տեր-Մկրտչյանը ժխտում է նաեւ իր երկրորդ հոգովածում (տե՛ս «Շողակաթ» ժողովածու, «Հայ մատենագրութեան հնագույն թվականները» հոգվածը՝ էջ 155. «Ի՞նչպէս հավանական համարել

⁴ Պարտք ենք համարում այստեղ պարզել մի թյուրիմացութիւն, որ առաջացել է Տիմոթեոսի հրատարակիչների (տողերիս զրոգի և Կ. Տեր-Մկրտչյանի) անուշադրութիւնից և առիթ է տվել բաղմամբիվ էջեր դրելու գոյութիւն չունեցող մի հարցի մասին: Բանն այն է, որ համապատասխան տեղը Տիմոթեոսի ձեռագրում (№ 1958) ո՛չ թե ունի բոլոր եւթներորդ, այլ պարզապէս քսվր եւթներորդ (տե՛ս էջ 269 թ), ինչպէս կրկնակի ստուգեցինք 1958 թվականին:

թարգմանչի կողմից հետադարձ հաշիվ»): Հետագարձ հաշվի հնարավորություն մասին մենք կխոսենք մի քիչ հետո:

Գ. Տեր-Մկրտչյանի այս վարկածը սկզբում ո՛չ միայն ընդունելություն չգտավ, այլև շատ հիմնավոր առարկություններ և ընդդիմաբանություններ առաջացրեց (տե՛ս Ն. Ակինյան, «Տիմոֆևոս Կուզ հայ մատենագրության մեջ», Ազգային Մատենադարան ԾԸ, Վիեննա, 1909): Հետագայում առանց լուրջ հիմնավորման Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվները ճիշտ համարեցին և նրա կողմն անցան Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը և Ստ. Մալխասյանը: Իսկ երբ 1926 թվականին նրա զեմ դուրս եկավ ահագ. Հակոբ Մանանդյանը («Հանդես ամսօրյա»-ում, ապա առանձին գրքով), սրա զեմ էլ իր առարկություններն արեց ահագ. Մանուկ Աբեղյանը (Հին հայ գրականության պատմություն, I հատ., Երևան, 1944, հինգերորդ հավելված, էջ 613—618):

Ամենից առաջ պետք է շեշտել այն հանգամանքը, որ պիտառության վերնագրի մեջ խոսքը անկասկած վերաբերում է Դիոսկորոսի մահվան ամսաթվին, որը շատ հասկանալի կերպով գրված է եգիպտական թովթ ամսի հաշվով: Մենք արդեն նշեցինք, որ Տիմոֆևոսի երկի մեջ գրված է այդ ամսի անունը, ուրեմն «թուղթ» ընթերցվածը, որ պատահում է № 454 (4) ձեռագրում, էջ 230 (Տիմոֆևոսի տպագրություն, էջ 335) և «Կնիք հաւատոյ» ժողովածու, էջ 112, պետք է թյուրիմացություն համարել: Այդպիսով համապատասխան պիտառության վերնագիրը պետք կլինի վերականգնել հետևյալ ձևով.

«Երանելւոյ հար մերոյ Դիոսկորոսի եպիսկոպոսապետի Աղբրսանդրեայ և հոստովանողի՝ ի գրեցելոյ առ Սեկունդինան թղթոյ, ի Դանգրա յեքսորաց, ուր զտրջաւանն (կամ զընթացսն) կատարեաց ի Քրիստոս. Թովթ է., սեպտեմբեր Բ., Հուլի Զ.»:

Գ. Տեր-Մկրտչյանը դառնում է, որ ամսաթիվը պետք է լինի «Թովթ Ե., Սեպտեմբեր Բ., Հուլի Զ.» և այդ բացատրում է նրանով, որ իբր շփոթվել են հայերեն այբուբենի Ե և է տառերը, որ շատ սովորական բան է: Բայց ինչո՞ւ է նա այդ դեպքում երեք անգամ պատահող «Թովթ է»-ն վերածում միայն մի անգամ պատահող «Թովթ Ե»-ին. չէ՞ որ ճիշտ հակառակը կլինեի տրամաբանականը և ավելի հավանականը: Գ. Տեր-Մկրտչյանը հենց ինքը բաց է անում գաղափրք. նրան հայտնի է, որ Դիոսկորոսը իրոք մեռել է սեպտեմբերի ոչ թե 2-ին, այլ 4-ին, իսկ սեպտեմբերի 4-ին համապատասխանում է Թովթի 7-ը և ոչ թե 5-ը: Նա գրում է. «Ուրեմն

խնդրական է մնում Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվը, որ պիտի լինի կամ 5 կամ 7: Եթե 7-ն է նախնականը՝ հայերեն թարգմանվելուց հետո է-ն շփոթմամբ կարդացվել է Ե և վերջինիս դիմաց միայն հնարավոր էր գնել սեպտեմբերի 2» («Շողակաթ» ժողովածու, էջ 157): Ինչպես տեսնում ենք, այս թվերի մեջ մեկի փոխարեն մի քանի սխալ կա: Նախ՝ ճիշտը Թովթ է-ն է և ոչ թե Ե-ն, երկրորդ՝ սեպտեմբերի 2-ի փոխարեն պետք է լինի անապաման սեպտեմբերի 4, իսկ թե ինչ պիտի լինի Հուլի 6-ը, այդ կտեսնենք հետո:

Դիոսկորոսի մահվան օրն ու տարին մեզ հաղորդում է նրա աշակերտ Թէոպիստը սկզբնապես հունարեն գրված և այժմ ասորերեն պահված կենսագրության մեջ, որ ֆրանսերեն է թարգմանել F. Nau-ն⁵: Այդ կենսագրության մեջ պատմվում են Քաղկեդոնի ժողովին նախորդող իրադարձությունները, այդ ժողովի հրավիրումը, Դիոսկորոսի Կ. Պոլիս մեկնելը, նրա ունկնդրությունը կայսեր մոտ, «նեստորականների» ինտրիգները, Քաղկեդոնի առաջին նիստը, Դիոսկորոսի պաշտոնանկումը, նրա ջանքերը՝ եպիսկոպոսներին նորից իր կողմն անցկացնել, նրա աքսորումը, Գանգրայում ապրելը և վերջապես նրա մահը, որը, Թէոպիստի տեսլով, տեղի է ունեցել «էլուլ (= սեպտեմբեր) ամսի 4-ին գիշերվա ժամի 11-ին»: Թէոպիստը Դիոսկորոսի հետ գնացել է Գանգրա աքսոր, մահվան ժամանակ նրա մոտ է եղել, նրա մահից երկու ամիս հետո գնացել է Պինտապոլիս (Cyrenaica), ուր և 455 թվականին գրել է այդ կենսագրությունը: Ուրեմն այստեղ մենք ունենք մի միանգամայն վստահելի, ականատես վկա, որի տված տեղեկությունները ոչ մի կասկածի ենթակա չեն և կարող: Պետրոս Վրացու վարքի մեջ էլ ասված է, որ Դիոսկորոսը մեռել է էլուլ ամսի 7-ին⁷. այստեղ էլուլը դրված է անշուշտ Թովթի փոխարեն, կամ գուցե սխալ է այն:

Այստեղ անհրաժեշտ է մի հարց ևս շոշափել, որ սերտորեն

⁵ Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste (Journal asiatique: Dixième série, t. I, Paris 1903, p. 1—108, 240—310). Հմտ. Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Uebersetzung herausgegeben von K. Ahrens und G. Krüger, Leipzig, 1899, էջ 304:

⁶ *St'n Felix Haase*, Patriarch Dioskur I von Alexandria nach monophysitischen Quellen. 1909, S. 145 ff.

⁷ R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig, 1895, էջ 63:

կապված է մեղ հետաքրքրող խնդրի հետ: Հայտնի է, որ Բրիտանական թանգարանում 562 թվականից առաջ գրված մի ասորերեն ձեռագիր կա Cod 729 add. 12156 համարի տակ (հմմտ. W. Wright, Catal, 639—648), որն իր բովանդակությամբ խիստ նման է մեր Տիմոթեոսի «Հակաճառությանը»։ ասորերեն այդ հատորի վերնագիրն էլ նման է հայերենին և կոչվում է «Տիմոթեոսի գիրքը Ընդդէմ Ժողովոյն Քաղկեդոնի»։ Բնականաբար ես ուղեցի ստուգել, թե արդյոք մեր Տիմոթեոսի Դիոսկորոսից բերված պիտառություններն իրենց վերնագրերով չկա՞ն այդ ձեռագրում:

Այդ ուղղությամբ ես շատ աշխատեցի մինչև 1913 թվականի վերջերը, բայց իմ ջանքերը հաջողությամբ չպսակվեցին: Քանի որ այդ ձեռագրի մի խոշոր մասը անգլերեն էր թարգմանել և հրատարակել S. G. F. Perry-ն (Dartford 1881), ես նախ այդ գրքի մեջ գտա Հենատոնի վանականներին ուղղված նամակի հատվածը, սակայն առանց որևէ ամսաթվի: Ապա ես խնդրեցի, որ ձեռագիրն ստուգեն և ինձ հայտնեն: Վերջապես ես 1913 թվականի դեկտեմբերի 5-ին Գիսենից (Գերմանիա) պրոֆ. Գուստավ Կրյուգերից մի բաց նամակ ստացա, որն իմ խնդրով դիմել էր Լոնդոն, իմ մատնանշած ձեռագիրը նայելու համար. այդ բացիկն ասում էր՝ «պարոն E. W. Brooks-ը Լոնդոնից հաղորդում է ինձ, որ ձեռագրում էլ (add. 12156) ոչ մի ամսաթիվ չի նշված, և իրոք էլ անսովոր բան կլինի թվագրված աստվածաբանական նամակը»:

Այնուհետև եկավ առաջին համաշխարհային պատերազմը և ես այլևս հնարավորություն չունեցա այդ հարցով զբաղվելու, թեև զանազան առիթներով միշտ անդրադառնում էի այդ խնդրին և խոստանում իմ ասելիքն ասել, քանի որ ես ոչ մի կերպ չէի կարողանում համաձայնել Գ. Տեր-Մկրտչյանի և նրա հետևորդների ո՞չ հաշիվներին և ո՞չ էլ դատողություններին:

Վերջապես ես որոշեցի մի անգամ էլ դիմել Բրիտանական թանգարանի վարչությանը և խնդրել, որ ուղարկեն ինձ հետաքրքրող պիտառությունների վերնագրերը ասորերեն ձեռագրից, և 1944 թ. մարտի 1-ին նամակ ուղարկեցի Լոնդոն այդ մտքով: Նույն թվի օգոստոսի 30-ին գրված պատասխանը հաղորդում էր ինձ, որ ներկա պայմաններում «բոլոր արևելյան ձեռագրերը ստիպված ենք եղել տեղափոխել Լոնդոնից հեռու գաճվող ավելի ապահով վայրեր, և նրանք մինչև պատերազմի վերջը մատչելի չեն լինի: Սակայն, հենց որ այդ ձեռագրերը նորից մատչելի լինեն, ես այն ստուգել կտամ և Ձեզ կտեղեկացնեմ»։ Եվ իրոք, պատերազմ-

մը վերջանալուց հետո ես ստացա Բրիտանական թանգարանից 1947 թ. հունիսի 17-թվակիր մի գրութուն, որով ուղարկվում էր ինձ իմ ցանկացած պիտառությունների վերնագրերը ասորերեն նրանցից մեկը՝ Հենատոնի միայնակյացներին ուղղված նամակը իրոք թվական չունի, ինչպես հաղորդել էր E. W. Brooks-ը և ինչպես հայերենում է (տես Տիմոթեոսի Հակաճառութուն, էջ 279), իսկ Սեկունդիանոսին դրած նամակից վերցրած պիտառության վերնագիրը հետևյալն է⁸:

«Երանելոյ Դիոսկորոսի հար մերոյ և եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ և խոստովանողի ի գրեցելոյ առ Սեկունդինոս թըղթոյ, ի Գանգրա յեքսորաց, ուր զընթացսն կատարեաց ի Քրիստոս ի Թշրին քըղեմ յոթին (= թշրին I-ի յոթին)»:

Այս վերնագրի շուրջն ևս թյուրիմացութուն կա.

նախ, ո՞րտեղից է վերցրել է. Շվարցը, որ այս ձեռագիրը (Brit. Mus. add. 12156) «պարզապես» ավանդել է «...ուր զընթացսն կատարեաց ի Քրիստոս սեպտեմբերի ամսոյ 2»⁹, երբ ձեռագրում ասված է «թշրին քըղեմ յոթ»:

Երկրորդ, ի՞նչպես պետք է հասկանալ «թշրին քըղեմ» ամիսը. չէ՞ որ, որքան հայտնի է, թշրին քըղեմը կամ թշրին I-ը չի համապատասխանում սեպտեմբերին, որը էլու է կոչվում, այլ համապատասխանում է հոկտեմբեր ամսին¹⁰: Բոլոր դեպքերում անհասկանալի է մնում 6 և 7 թվերի տարբերությունը: Ինձ թվում է, որ բոլոր դեպքերում, երբ խոսվում է 7 ամսաթվի մասին, պետք է հասկանալ թուվթ ամսի 7-ը, որպես այս դեպքում Դիոսկորոսի մահվան վավերական թվական, իսկ մյուս թվերը թյուրիմացության արդյունք են:

Եթե այդպես է, եթե թուվթ է—սեպտեմբերի 4 (ոչ 2) է Դիոսկորոսի մահվան ճիշտ թվականը, ապա մնում է լուծել հայերենի «Հոռի 2»-ի խնդիրը: Գ. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով՝ դա Տիմո-

⁸ Բերում եմ զրաբար թարգմանությամբ, քանի որ մեզանում ասորերեն տառերով տպագրել անհնարին է:

⁹ Այս տեղեկությունը հաղորդում է Ն. Ալինյանը, «Հանդես ամսօրյա», 1932, 18609—18610, առնելով հետևյալ զրբից. E. Schwarz, Codex Vaticanus Gr. 1431, eine antichalcedonensische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos, München, 1927, էջ 125: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, XXXII Bd., 6. Abt.

¹⁰ Տե՛ս Eberhard Nestle, Syrische Grammatik, Berlin, 1888, էջ 132: Դեռ Payne Smith, A Compendious syriac Dictionary, Oxford, 1903, էջ 623, որտեղ ասված է՝ Թշրին քըղեմ=հոկտեմբեր, Թշրին խրայա=նոյեմբեր:

Յետոս Կուղի «Հատկաճառութեան» հոյ թարգմանութեան ժամանակն է նշում, որովհետեւ Դիոսկորոսի մահւման ամսաթիւը նշող այդ հատվածում մահւման տարեթիւը չկա, «ուրեմն և ոչ մի հնարավորութեուն հետադարձ հաշիւ»։ Զիշտ է, որ մեր պիտուութեան վերնագրում չի նշված Դիոսկորոսի մահւման տարեթիւը, բայց նշանակում է այդ արդշոք, որ Դիոսկորոսի նման մեծութեան մահից դեռ լրիւ 100 տարի շանցած մարդիկ արդեն չգիտեին նրա մահւման տարեթիւը թիկուղ «անիծյալ» Մարկիանոս կայսեր արրիներով հաշված, այն Դիոսկորոսի, որ իր մահից հաղիւ 10—15 տարի անցած «երանելի հայր մեր և խոստովանող» է կոչվում և բոլոր նշաններից երևում է, որ սրբացած մարդու պատիւներ է վայելել և թերեւ նաեւ հատուկ տոն ունեցել եկեղեցում։ Մեղ թվում է, որ այդպիսի բան լինել չի կարող. Դիոսկորոսի մահւման թվականն անշուշտ հայտնի կլիներ նրան այդքան պատիւներ տվող միաբնակներին։ Ուրեմն հետադարձ հաշիւներ անել Դիոսկորոսի մահւման օրվա գուգաղիպումների վերաբերյալ ո՛չ քե անկարելի պետք է համարել, այլ միանգամայն հնարավոր, մանավանդ հայց եկեղեցու կապակցութեամբ, որը, ինչպես երևում է, Դիոսկորոսին սրբերի կարգն է դասել և հատուկ տոն է սահմանել նրա հիշատակին։ Մեր Մատենադարանի ձեռագրերում գանադան առիթներով պրպտումներ կատարելիս մենք 1907 ձեռագրում (էջ 2բ) պատահեցինք Դիոսկորոսին նվիրված հետեյալ շարականին, որի վերջում ասված է, թի դա գանվում է «ի մէջ շարակնոցին»։

«Գեղեցիկ շառաւիղ յարմատոյ սրբոց հարցն,
Վերաբուսեալ ծողիկ հաւատոյ մեծ վկայն Քրիստոսի
Սուրբն Դիոսկորոս, ոչ հաւանեալ անօրէն ժողովոյն,
Նղովեաց զԼեոն և զաօմարն իւր պիղծ»։

Ուրեմն Գ. Տեր-Մկրտչյանի ամբողջ կառուցվածքի հիմքը, տարեթիւ նշված չլինելու պատճառով հետադարձ հաշիւ անելու անհնարինութեունը, իրականութեանը չի համապատասխանում։

Գ.Տեր-Մկրտչյանն ինքն էլ ընդունում է, որ հետադարձ հաշիւներ արվել են, բայց դրա համար նա միշտ պարտադիր է համարում բացի ամսաթիւից նաեւ տարեթիւի նշումը, գտնելով, որ այլ կերպ համարողները ոչ մի դեպքում չէին կարող ճշտել զուգադիպումները։ Այս պնդումն ևս չի համապատասխանում իրականութեանը. մեր գրականութեան մեջ (տե՛ս Ասողիկ, էջ 78—79) պահված է հետեյալ ժամանակաբանական ցուցումը. «Եւ յետ պա-

տերադմին Վարդանայ՝ զկնի երկուց ամաց սուրբ Ղևոնդեանք Յովսեփաւ հայրապետաւ կատարեցան յամսեանն հրոտից, որ օր Իջ էր ամսոյն, նոյն յուլիսի յաւուր կիւրակէի: Ըստ որում ստուգեալ մեր զամս թագաւորացն՝ գտաք հանդիպեալ ի ԺԾ ամն Յադկերտի և յԳ-ն Մարկիանոսի անիծելոյն»: Նույնը բերում է նաև Վարդան Բարձրբերդցին (Մոսկվա, 1861, էջ 76), միայն սա հիշում է Հադկերտի ԺԶ տարին և նահատակությունը դնում է Հրոտից ամսի ԻԾ-ին:

Սա ցույց է տալիս, որ մեր նախնիք հնարավորութուններ ունեցել են ժամանակաբանական բարդ հաշիվներ անելու, անշուշտ ձեռքերին ունենալով ժամանակաբանական աղյուսակներ (կայսերների և թագավորների տարիքներ, հայրապետների կարգ, զատկական ցուցակներ և այլն), որով կարողացել են առանց տարիքի միջնադար աշխարհային աղյուսակներով որոշել դեպքի տարիքները, բյուզանդական կայսրների և պարսից թագավորների տարիների համապատասխանութունը և այլն: Մեր դեպքի համար բավական էր իմանալ, որ Դիոսկորոսը մեռել է Մարկիանոսի կայսրութեան 5-րդ տարվա սկզբներին, ամսաթիվը տրված էր, ուրեմն ամեն տեսակի հետադարձ հաշիվ հնարավոր էր և հայ թարգմանիչը կարող էր նշանակել ո՛չ թե թարգմանութեան թվականը, այլ միայն ևեթ Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվը իր ժամանակի հայերեն ամսաթվով:

Բայց այս միայն ի միջի այլոց, ցույց տալու համար, որ մեր նախնիները շատ ավելի մեծ հնարավորութուններ են ունեցել, քան մենք կարծում ենք երբեմն: Դալով մեզ հետաքրքրող խնդրին, պետք է ասենք, որ իրոք հայ թարգմանիչը, ինչպես երևում է, այդպիսի հետադարձ հաշիվ չի արել, այլ միայն նշանակել է Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվի զուգադիպութունը Տիմոթեոսի գրքի թարգմանութեան ժամանակի հայկական ամսաթիվի հետ:

Եթե այդպես է, պետք է միանգամայն ճիշտ համարել Հակոբ Մանանդյանի առաջարկած սրամիտ ուղղումը: Գտնելով, որ «Տիմոթեոսի բնագիրն ազատ չէ աղճատումներից», Մանանդյանն այն կարծիքն է հայտնում, որ «Հոռի Զ ամսաթիվը աղճատված է սկզբնական Հոռի ԻԶ ընթերցվածից: Այդ դեպքում Թովթ է = սեպտեմբեր Դ = Հոռի ԻԶ զուգադիպութեան հանդեպ կունենանք 552—556 թվականները, իսկ Թովթ Ե = սեպտեմբեր Բ = Հոռի ԻԶ զուգադիպութեան հանդեպ, 480—484 քառամյակի փոխարեն, կունենանք

560—564 թվականները»¹¹։ Մի կողմ թողնելով Թովթ Ե=սեպտեմբեր Բ=Հոռի ԻԶ ղուգավորությունն իբրև սխալ և ավելորդ, մենք կռնենանք միայն Թովթ է. սեպտեմբեր Դ. և դրա դիմաց թարգմանչի ժամանակի հայերեն ամսաթվի ղուգավորումը = Հոռի ԻԶ, որի համաձայն Տիմոթեոս Կուղի թարգմանության ժամանակը կդառնա 552—556 քառամյակը, որը միանգամայն համապատասխանում է պատմական իրականությանը և մեր ունեցած բոլոր աեղեկություններին։

Որ հայկական Հոռի ԻԶ չի մատնանշում Դիոսկորոսի մահվան թվականը, այդ երևում է այն հաշվից, որ Դիոսկորոսի մահվան տարին, 454 թվականին Թովթ է=սեպտեմբերի 4-ին համապատասխանում է Հոռի 1-ը։ Իսկ եթե. հետևելով Ալինյանի առաջարկած մի այլ ուղղումին, ուղենանք սեպտեմբերի Բ-ն կարգալ Բ, այն ժամանակ կգտնենք, որ 454 թվականին Հոռի 6-ին իսկապես համապատասխանում է սեպտեմբերի Բ ընթերցվածը, բայց այդ դեպքում էլ մեջտեղից վերանում է Թովթ Ե կամ է-ն, որոնց այդ թվականին համապատասխանում էր Նավասարդի 29-ը կամ Հոռի 1-ը։

Այս բոլոր դժվարությունների մեջ ամենից քիչ դժվարություն հարուցողը Հոռի Զ-ն Հոռի ԻԶ կարգալն է։ Այդպիսի շփոթություններ շատ են հանդիպում մեր ձեռագրերում, բայց մենք որպես օրինակ կբերենք միայն մեկը, որը դարձյալ Զ և ԻԶ թվերին է վերաբերում։

Մեր Մատենադարանի ձեռ. № 3569 էջ 134 ա կարդում ենք՝ «Արեգի Զ. և մարտի. ԺԴ. վարք և յիշատակ և սքանչելի առն Գրիգորի պապին Հռոմայ»։ Ձեռագիրը համարվում է Ժէ—ԺԸ դարու գործ։ Իսկ ձեռ. № 9220. Պատառիկ Յայսմավուրքից — Ժե—ԺԶ դար. էջ 109ա. նույնը ունի հետևյալ ձևով. «Արեգի. ԻԶ. և մարտի. ԺԴ. յիշատակ վարուց սքանչելի առն Աստուծոյ սրբոյն Գրիգորի Հռոմայ պապուն»։

Սա, իհարկե, մեր հարցի համար վճռական նշանակություն չունի, բայց ցույց է տալիս, որ թվերի այդպիսի շփոթություններ ո՞չ միայն հնարավոր են, այլև իրոք պատահել են։

Ահա այս բոլոր հիշված հանգամանքները նկատի ունենալով է, որ մենք սկզբից ևեթ անընդունելի էինք համարում Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվները, որովհետև գտնում էինք, որ այդ հաշիվ-

¹¹ Զ. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը և նրա դարգացման շրջանները, «Հանդես ամսօրյա», 1926, էջ 442։ Դույս է տեսել նաև առանձին դրբով։

ները հիմնված են մի անորոշ, բաղմաթիվ պատահականությունների և սխալների ենթակա և բաղմազան բացատրություններ վերցնող թվականի վրա: Մեր կարծիքով Գ. Տեր-Մկրտչյանի և նրան հետևող Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի, Ստ. Մալխասյանի և Մանուկ Աբեղյանի հիմնական սխալն այն էր, որ նրանք հենվելով ձևական մի տվյալի վրա, որը, ինչպես տեսանք, անաղարտ և առանց աղճատումների չի հասել մեզ, անուշադրության էին մատնում կամ բոլորովին նշանակություն չէին տալիս պատմական ընդհանուր զարգացման ցուցմունքներին և գրավոր աղբյուրների այն բացահայտ վկայություններին, որ հասել են մեզ զանազան աղբյուրներից: Որոշնք են այդ վկայությունները մեզ հետաքրքրող հարցի մասին:

Դրանցից մեկը և, մեր կարծիքով, ամենակարևորը մենք բերել ենք մեր հրատարակության առաջարանում. դա հայտնի Փոստ պատրիարքի Թղթի հատվածն է Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին, որտեղ կարդում ենք. «... Եւ հայք վտանգեալք ի հինից պարսից, ոչ զօրեցին և պարապեցան դալ ի ժողովն. վասն այնորիկ ոչ հաստատաճառ ժողովոյն ի Հայք հաւաստեալ. բայց հակառակութիւն ինչ վասն ժողովոյն ոչ գոյր, այլ ամենեքեան ընդունէին զժողովն մինչև ի ժողովն Դունայ... ցՁ ամն ներսեսի կաթողիկոսի, որ Աշտարակացն էր, որ արար զժողովն ի Դուին... ի ձեռն Արգիշտոյի ասորոյ, որ եկեալ էր ի Սասունոյ ի Սարարթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա, որ ձեռնադրեցան. (ընկալան նաև) զԴիսոկորոս և զՓլալսոն եպիսկոպոս ի Նարուք քաղաքէ և զԴիմոթէոս Աղեքսանդրացին, որում Կուլն կոչեն, ու զԳրեանս քաղաքացիս ի հայս, որ կոչեն յետին թարգմանիչք, որ ունի բազում չարախոսութիւն վասն ժողովոյն Քաղկեդոնի ի նոցին թարգմանութեանն. և ի նոցունց աւանդութենէն՝ մի բնութիւն ավանդեցին Քրիստոսի աստուածութեանն և մարդկութեանն և զխաչեցարդ եղին սրբ:աստ:ցութիւնսն՝ հակառակ կարծելով ժողովոյն Քաղկեդոնի»¹²:

Սրա բուն աղբյուրը համարվում է «Յաղագս հալկական իրաց» (De rebus Armeniae) անանուն պատմությունը, որի մեջ ասված է¹³.

«Եւ յայտեղ (Դւինի ժողովում) (Ներսես Աշտարակեցու օրով)

¹² „Правосл. palest. сборник“, т. XI, вып. I, СПб., 1892, էջ 179—210, մեզ հետաքրքրող հատվածը, էջ 180—181:

¹³ Migne, Patr. gr. 132, էջ 1243—1245. տե՛ս ն. Ալինյան, Տիմոթեոս Կուլ հայ մատենադրության մեջ:

նդովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպէս նեստորական՝ Արդիշոյի խոսքի համաձայն: Որովհետեւ այդ նույն ժամանակները թարգմանեցին Արդիշոյի բերած վերոհիշյալ Տիմոթեոսի և Փիլիբոս (անշուշտ՝ Փիլոքսեն) ասորիի գրքերը, գրված Քաղկեդոնի մեջ եղած որոշումների: Ղեմ և նրանց ղեմ, որոնք Քրիստոսի մեջ երկու բնություն են դաժանում: Եվ այդ գրքերով համովեցին և Դվինի նույն ժողովին մեջ որոշեցին՝ մի բնություն ասել ասածու բանի և մարմնի մասին, և անմահ բնությամբ խաշված ու մեռած: Ուստի Սուրբ աստվածի վրա ավելացրին «ու խաչեցաք», համաձայն Պետրոս Թափիչի, որ վարակված էր Սարկոսի մոլորութեամբ»¹⁴:

Երրորդ վկայությունը պատկանում է Վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացուն. նա ասում է.

«Եվ կրկին նդովեցին նույն սուրբ ժողովը Քաղկեդոնի, որ կոչեցին նեստորական՝ համաձայն անաստված Արդիշոյի, և նույն թվին երեւան հանեցին մեկնողական գրությունն Տիմոթեոս և Փիլոքսենոս հերձվածողներու, որոնք ասորի էին, և առաջինները եղան, որ գրեցին և Քրիստոս Ասածու երկու բնությունն ընդդիմադրելու մասին, և Կուղի գրվածքին ստորագրվեցին իրենց իսկ մեռցնելու համար և ասացին մի բնություն բանին ասաուծս և մարմնս և անմահական բնութեամբ խաչացեալ և մեռչալ Քրիստոս բարոյեցին, այսինքն խաչեցեալ ավելացրին Սուրբ աստվածի մեջ, որ է խաչեցար, համաձայն Պետրոս Անտիոքացու, որ Սարգիսոսի ախտով էր վարակված»¹⁵:

Վերջապէս, վերջերս Պողոս Անանյանը հայտնաբերել է մի նոր պատմական հիշատակարան Դվինի Բ. ժողովի մասին, որը տրված է «Բաղմավեպ» հանդեսում¹⁶: Հիշատակարանը վերցված է 1335 թ. գրված մի ճառընտրից, Վենետիկի ձեռագիր, № 239, էջ 81ա—82բ. նրա վերնագիրն է՝

«Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ
յաւուրս մեծին Ներսէսի Հայոց Մեծոյ
և վասն Քաղկեդոնի»:

¹⁴ Տե՛ս ն. Ալիքյան, Տիմոթեոս Կուղ հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, 1909, էջ 18:

¹⁵ Լ. Մելիքսեթ-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Ա., էջ 10:

¹⁶ Տե՛ս «Բաղմավեպ», 1957, թիվ 5—6, մայիս-հունիս, էջ 112—113:

Այդ հիշատակարանում Դվինի Բ. Ժողովի մասին ասված է հետևյալը...

«Եւ ի բաց մերժեցին զժողովն Քաղկեդոնի նշովիւք շափ. յորում ամի և զգիրսն իսկ թարգմանեցին զՏիմոթէոսի Երկրորդ լղբիւն մեկնութիւն ի հայական (sic!) բառ, և զՓիլակտոնին. և հակառակ Քաղկեդոնի ժողովոյն ճառս ոչ սակաւս կարգեցին: Գրեցին և զսրբասացութիւնսն զխաչեցարդ կցուրդս ընդդիմակա նոցա բարժանմանն զՔրիստոսի միաւորեալ բնութիւնն»¹⁷:

Մի կողմ թողնելով այս 4 հիշատակարաններում եղած մանր թյուրիմացությունները, ինչպես օրինակ Տիմոթեոսի և Փիլոքսենի գրվածքները «մեկնողական գրություն» անվանելը Արսեն Սափարացու վկայության մեջ կամ Տիմոթեոսի գրվածքը «Երկրորդ թղթին մեկնություն» կոչելը վերջին հիշատակարանում, տեսնում ենք, որ այդ պատմական հիշատակարանների մեջ շատ ճիշտ բնորոշված են այն գործերը, որ կատարեց Դվինի Բ. Ժողովը, այն է՝ 1) Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը՝ համարելով այն անշուշտ նաև նեոտորականության վերահաստատում. 2) Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մարուգեցու գրվածքների և այլ հակաքաղկեդոնական գործերի թարգմանությունը և 3) Սուրբ աստվածի վրա «որ խաչեցար»-ի հավելումը: Այս 3 հարցերի վերաբերմամբ հիշված հիշատակարաններն արտահայտվում են շատ որոշակի և ոչ մի թյուրիմացության տեղ չեն թողնում և վստահելի են միանգամայն:

Մեզ ակնհերե է թվում, որ այդքան բազմազան և միեւնույն բանը չնչին տարբերություններով կրկնող վերահիշյալ 4 հիշատակարանների տված տեղեկությունները ոչ մի գեպքում չի կարելի անտեսել միայն այն փաստարկումով, որ նրանք անշուր են Տիմոթեոսի Հակաճառության մեջ իբր պահված թվական ճշգրիտ արվյալի դիմաց: Մենք տեսանք, որ թվական այդ տվյալը բնավ ճշգրիտ չէ, դանադան ձեկերով է տվանդված, ուրիմն աղճատված է, թույլ է տալիս դանադան բացատրություններ և չի արդարանում մեր ունեցած բոլոր հավաստի պատմական անխախտելի տեղեկությունների հանդեպ:

Ուստի համառոտ կերպով քննենք մեր ունեցած պատմական այդ հավաստի տեղեկությունները և տեսնենք, թե արդյոք հնարավոր է ընդունել, որ Տիմոթեոսի թարգմանությունը կատարվել է 480—484 թվականներին, Հովհան Մանգակունու կաթողիկոսության ժամանակ: Եթե Տիմոթեոսի Հակաճառությունը թարգմանվել

¹⁷ «Քաղմավես», 1957, էջ 113, տող 46—51:

է 480—484 թվականներին, ապա պետք է ընդունել, որ 480-ական թվականներին քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության բռնն ուղարկել է եղել Հայաստանում. իսկ այդպիսի պայքարի ամենաշնչին հետև անգամ շենք գտնում Ե. դարի վերջին քսանամյա պատմության շրջանում: Նախ, այդ քառամյակը հենց Վահան Մամիկոնյանի ապստամբության եռուն շրջանն էր, երբ Հովհան Մանգակունին նույնիսկ զուգահեռ հանգիստ դնելու տեղ չունեի, ուր մնաց դավանաբանական վեճերով զբաղվելու և Տիմոթեոսի գրվածքի նման կապիտալ մի գործ թարգմանել տալու հարմարություն և ժամանակ: Այնուհետև, պետք է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ Բյուզանդական կայսրության մեջ 482 թվին հրատարակված էր Զենոնի հրովարտակը, որով Քաղկեդոնի դավանությունը հետ էր մղված և որոշ դավանական անդորրություն էր տիրում պետության մեջ: Այդպիսի հանգամանքներում ի՞նչ ստիպողական հարկադրանք կարող էր ստիպել հայերեն թարգմանելու Տիմոթեոսի հսկայական ծավալ ունեցող գործը. չէ՞ որ այդպիսի կապիտալ գրվածքները թարգմանվում են միայն այն ժամանակ, երբ նրանց ստիպողական կարիքը կա՝ վտանգի դեմ պաշտպանվելու համար. իսկ ո՞վ կասի, թե քաղկեդոնականության նույնիսկ ամենափոքր վտանգ կար Բյուզանդական կայսրության մեջ և նրանից դուրս Ե. դարի 80-ական թվականներից մինչև 2. դարի 20-ական թվականները, կամ ավելի ճիշտ 518 թվականը, այսինքն՝ Զենոնի և Անաստասի կայսրության ժամանակամիջոցում:

Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանության ժամանակը 480—484 քառամյակը տեղափոխող հեղինակներից մեկը՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը մեծ շփոթ է մտցնում խնդրի մեջ նրանով, որ Զենոնի Հենոտիկոնի ընդունումը նույնպես ուղում է վերագրել Հովհան Մանգակունուն, առանց խորը կշռադատելու այն հանգամանքը, որ եթե Հովհան Մանգակունին ընդունել է Զենոնի հեճոտիկոնը, էլ ի՞նչպես կարող էր նա քաղկեդոնի տալ Տիմոթեոս Կողի Հակաճառությունը, որով նա նորից Քաղկեդոնի շուրջը մեծ վեճ ու բռնն պայքար պետք է հարուցեր, դեմ գնալով Զենոնի Հենոտիկոնի ոգուն, որի նպատակն էր լուծյան մատնել Քաղկեդոնի ժողովը և խաղաղություն հաստատել կայսրության մեջ¹⁸: Առհասարակ անտեղի է, եթե շատենք անիմատ, խոսել այն մասին, թե Հովհան Մանգակունին ընդունել է Հենոտիկոնը և «լույսայն» դա-

¹⁸ «Գիրք թղթոց», էջ 49:

տապաւ-տել Քաղկեդոնի ժողովը, և միեւնոյն ժամանակ ասել, որ Տիմոթեոսի «Հակաճառութիւնը» քարգմանել է տվել նոյն Մանդակունին, որովհետեւ Տիմոթեոսի «Հակաճառութեան» թարգմանութիւնը ո՛չ թէ «լռելայն» դատապարտութիւն է Քաղկեդոնի, այլ բացարձակ պատերազմ նրա դեմ, կտրական և հրապարակային մերժում նրա բոլոր որոշումներէ: Անկարելի է նաեւ ընդունել, որ Տիմոթեոսի «Հակաճառութիւնը» թարգմանելով 480-ական թվականներին, այնուհետեւ մոռացութեան է մատնվել շուրջ 100 տարի և միայն Վրաց բաժանման առթիւ ասպարեզ հանվել:

Այդ բոլոր անհետնութիւններէ դիմաց իրերի բնական ընթացքին միանգամայն համապատասխան է այդ երկի թարգմանութիւնը դնել 552—556 թվականներին, որից հետո նա անշուշտ կարեւոր դեր է խաղացել Սլոնյաց և Աղվանից եկեղեցիներում Հովհաննես Բ. Գաբեղենցու օրով տեղի ունեցած մաքառման մեջ այդ երկրներում բուն դրած նստորականութեան և քաղկեդոնականութեան դեմ և ավելի ևս Վրաց բաժանման առթիւ եղած վիճաբանութիւններէ մեջ: Այդ ժամանակներից սկսած Տիմոթեոսի «Հակաճառութիւնը» եղել է այն զինանոցը, որից հայ հոգեւորականութիւնը դենքեր է քաղել քաղկեդոնականութեան դեմ մարտնչելու համար:

Այս է ահա մեր վերջնական եզրակացութիւնը քննարկվող հարցի մասին: Ոչ մի դեպքում չի կարելի Տիմոթեոսի «Հակաճառութեան» թարգմանութիւնը դնել 480-ական թվականներին. այն կարող է թարգմանված լինել միայն մեր առաջաբանում նշված ժամանակամիջոցում, ներսեւ Բ. կաթողիկոսի ժամանակ և կապված նրա հրավիրած Դվինի Բ. ժողովի հետ, ուրեմն շուրջ 552—556 թվականներին:

Մեր այս հոգվածը արդեն գրված և պատրաստ էր տպագրութեան հանձնելու, երբ մեր ձեռքն ընկավ բանասեր Պողոս Անանյանի «Պատմական հիշատակարան մը Դվինի Բ. ժողովի մասին» հմտալից ուսումնասիրութեան շարունակութիւնը «Բաղմավեպ»-ի 1958 թվականի թ. 6—7, հունիս-հուլիսի համարում, էջ 117—131, որի մեջ հեղինակն ամփոփում է իր եզրակացութիւնները Տիմոթեոսի «Հակաճառութեան» մասին և մանրամասնորեն քննում է նաեւ այն հարցը, թի «ե»-րը թարգմանվեցան Տիմոթեոսի Հակաճառութեան երկու գրքերը»: Նա մեջ է բերում հարցի ամբողջ պատմութիւնը, Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Ն. Ակինյանի, Հ. Մանանդյանի և Մ. Արեղյանի կարծիքները և իր աւարկութիւնները նրանց

դեմ, գտնում է, որ «Երկու կողմի¹⁹ փաստերն ալ դրական փաստեր են, ուստի անոնցմե մին կպարունակե անսլացման սխալ մը»... «ուստի որոշելու համար այս երկու փաստերին մեկին կամ մյուսին հաստատությունը, սխտի անցնինք քննելու հետեյալը. արդյոք 480—484 քառամյակին հնարավոր էր Տիմոթեոս Կուղի թարգմանությունը նույն ժամանակի պատմական շրջանին մեջ»: Եվ մանրամասնաբար ու բոլոր կողմերից քննության առնելով այդ հարցը՝ նույնպէս գալիս է այն եզրակացության, որ իրոք, Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառության» թարգմանությունը կատարվել է Զ. դարի կեսերին և ոչ մի դեպքում չի կարող նրանից առաջ կատարված լինել:

¹⁹ Տիմոթեոսի «Հակաճառության» թարգմանությունը 552—556 թվականների դործ համարողների և այն 480—484 քառամյակին թարգմանված համարողների մասին է խոսքը:

«ԶԳՈՆ» ԿՈՉՎԱԽ ԳՐՔԻ ՀԵՂԻՆԱԿԻ ՀԱՐՅԸ¹

Ասորական դրականության բուն արշալույսին մենք հանդիպում ենք մի նշանավոր գրվածքի, ասորական տառերի թվով կազմված 22 (հետագայում ավելացրած է ևս մեկը) ճառերի, խրատական հորդորների կամ քարոզների, որոնք կոչվում են նաև նամակներ։ Այդ ճառերի հեղինակ էր համարվում, հիմնվելով հինգերորդ դարի գործիչ Գեննադիոս Մարսելցու հեղինակության վրա², Մծբինի եպիսկոպոս Հակոբը, իր ժամանակին մի շատ հայտնի անձնավորություն, որ մասնակցել էր 325 թվականի Նիկիո տիեզերական ժողովին և արիստականության դեմ եռանդուն պայքարողի համբավ էր վայելում։ Այս կարծիքը ավելի ևս հաստատվեց, երբ 1756 թվականին Նիկ. Անտոնելլին հրատարակեց այդ ճառերի հայերեն բնագիրը լատիներեն թարգմանությամբ, ծանոթագրություններով ու բացատրություններով³։ Հետագայում 1824 թվականին Պոլսում լույս ընծայվեց նույն գրվածքի միայն հայերեն բնագիրը հետևյալ վերտառությամբ.

Դիքք որ կոչի Զգոն արարեալ սրբոյն Յակովբայ երիցս հրանեալ Հայրապետին Մծբին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Դրիգորի Լուսաւորչին, սակս մանկանց նորոյս Սիովնի (VI-430 էջ)։

Դժբախտաբար, հայերեն բնագիրը լրիվ չէր։ Այն պարունակում էր, փոքր-ինչ տարբեր դասավորությամբ, առաջին 19 ճառերը և չունեւր վերջին չորսը (20—23), որոնցից վերջին երկուսը շատ կարեւոր էին նրանցում հիշատակված ժամանակագրական տվյալների պատճառով։ Հին հայերեն բնագրում էլ, էջ 394, պահված էր

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է «Պատմա-բանասիրական հանդեսում», 1964, № 1,

² „De viris illustribus“ գրվածքում, որը գրված է 496 թվականից ապաջ։

³ Nic. Antonelli. Sancti patris nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermo-
nes, Romae, 1756.

թղթերից մեկի գրության ճշգրիտ տարեթիւը, որով միանգամայն պարզվում էր տեղի ունեցած երկու տարբեր անձնավորությունների շփոթումը և թղթերն անտեղիորեն Մծբնա Հակոբ եպիսկոպոսին վերագրելը, սակայն, անհասկանալի պատճառներով, գիտնական հետազոտողները այդ ավյալի վրա ուշադրություն չդարձրին և հաստատություն գտավ այն սխալ կարծիքը, թե հիշված ՁՅ թղթերի հեղինակը Հակոբ Մծբնա հայրապետն է, ուրիշ խոսքով այն ժամանակվա համար մի ավելի պակաս հայտնի կամ գրեթե անհայտ անձի գրվածքը վերագրվեց մի ավելի հայտնի նույնանուն անձնավորության:

Զարմանալի վաղ է սկսվել անձնավորությունների այդ շփոթումը հատկապես նաև հայոց գրականության մեջ: Այդ շփոթման ու սխալի առաջին արտահայտությունը գտնում ենք Փալստոս Բուզանդի Հայոց պատմության մեջ (գալրություն III, գլուխ 10): Այնտեղ կարդում ենք հետևյալը.

«Զայնու ժամանակաւ խաղաց զնաց մեծ եպիսկոպոսն Մըծբնացոց, այր սբանչելի ծերունի, վաստակասէր ի գործս ճմարտութեան, որում անուն Յակոբ, փոխանակ ազգուն Պարսիկ կոչէր, այր ընտրեալ յԱստուծոյ...»:

Բոլորովին անորոշ, կարելի է ասել անհասկանալի է «փոխանակ ազգուն Պարսիկ կոչէր» արտահայտությունը: Փալստոսի գերմաներեն թարգմանիչ Մ. Լաուերը զժվարության տակից դուրս է եկել նրանով, որ համապատասխան տեղը թարգմանել է «anstatt nach seiner Familie der Perser hieß» — «փոխանակ ըստ իր ազգանվան (կոչվելու)՝ Պարսիկ էր կոչվում»⁴: Լաուերը հաշվի չի առել, որ եպիսկոպոսներն առհասարակ ազգանունով չեն կոչվում, այլ ույնտեղի անունով, որտեղի եպիսկոպոսն են նրանք: Նույնպիսի զժվարության առաջ կանգնած է ղգացել իրեն Փալստոսի Հայոց պատմության բաղմահմուտ ուսումնասիրող և աշխարհաբար թարգմանող ակադեմիկոս Ստեփանոս Մալխասյանը, որը այդ հատվածը թարգմանել է աշխարհաբար հետևյալ կերպով. «Որի անունն էր Հակոբ ղգոն կոչված, պարսիկ Անակի որդին»⁵: Այս հատվածի առթիվ գրած ծանոթության մեջ Ստ. Մալխասյանն

⁴ Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, von Dr. M. Lauer, Köln, 1879, 3. Buch, 10, Kapitel.

⁵ Տե՛ս Փալստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1947, էջ 99—100 և ծանոթ. 31, էջ 315:

ասում է. «Բնագիրն այստեղ աղավաղված է. «Յակոբ, փոխանակ աղգաւն Պարսիկ կոչէր»—բանասերներն ուղղել են՝ Յակոբ որդի Անակա զգաւն (զգօն), պարսիկ կոչէր. մենք թարգմանեցինք այնպես՝ որպէս թե բնագրում գրված լիներ՝ Յակոբ Անակայ պարսկի, որ զգօն կոչէր»: Մալխասյանն ավելացնում է նաև՝ «Այս գրվածքը ներկա բանասիրությունը վերագրում է պարսիկ Աֆրատտ եպիսկոպոսին»:

Մ. Գեորգյանի ուսեսերին թարգմանության մասին չենք խոսում, որովհետև նրա այդ հատվածի թարգմանությունը թելադրել ենք մենք՝ դուրս գցելով «փոխանակ» բառը:

Նախքան գրվածքի բուն հեղինակի մասին խոսելը՝ ասենք, որ Փավստոսի վերև բերված հատվածը հիրավի աղավաղված է, բայց ոչ մի հարկ չկա այդ աղավաղումը վերացնելու համար գոյություն չունեցող «Անակա որդի» բառերը մտցնելու բնագրի մեջ (Անակը հանելով փոխանակ բառի միջից):

Մենք այժմ հնարավորություն չունենք և մեր նպատակի համար շատ երկրորդական է պրպտումներ կատարել այն մասին, թե ո՞ր բանասերը ի՞նչ կարծիք է հայտնել Փավստոսի այդ հատվածն ուղղելու մասին, բայց մենք կարծում ենք, որ այդ հատվածը պետք է ուղղել և կարգալ այսպես. «Որում անուն Յակոբ, փոխանակաւ զգաւն պարսիկ կոչէր, այր ընտրեալ յԱստուծոյ», այսինքն՝ «որի անունն էր Հակոբ, այլ անունով (անունը փոխանակելով կամ երկրորդաբար) կոչվում էր զգաւն պարսիկ»⁶: «Զգօն» խաբրմա բառի թարգմանությունն է, որ նշանակում է «խմաստուն»: Այստեղից հետևում է, որ Հակոբ Մծբնա եպիսկոպոսին հատկացվել է մի անուն, որ նրան չի պատկանում և այստեղից էլ առաջացել է այն շփոթումը կամ սխալը, որով խաբրմա ֆարսայա կամ «խմաստուն» (զգօն) պարսիկ մականունը կրող ասորի հեղինակի գրվածքն էլ վերագրվել է Հակոբ Մծբնացուն:

Ե՛րբ է տեղի ունեցել Փավստոսի մեջ այս շփոթումը, դժվար է ասել. մենք ասացինք, որ այդ շփոթումն ունի Գեննադիոս Մարսելցին 496 թվականից առաջ գրած իր աշխատության մեջ, ուրեմն ոչ մի արգելադիր՝ հանգամանք չկա, որ Փավստոսն ինքը կամ նրա խմբագիրը գրած լինի այդ բառերը: Սակայն, ինչպես մեզ հաղոր-

⁶ Այս միանգամայն ճիշտ ուղղումն իր ժամանակին առաջին անգամ առաջարկել է Նորայր Բյուզանդացին, բայց բանասերները զարմանալիորին չեն ընդունել այն: Տե՛ս Նորայր Բյուզանդացի, Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունը. Տիգրիս, 1900, էջ 476—477:

դեց Փավստոսի ձեռագիրներով՝ զբաղված բանասեր Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, որ և մենք ստուգեցինք Մատենադարանում եղած Փավստոսի բոլոր ձեռագիրներով, ձեռագիրներից մեկը, № 3079 (գրված 1700 թ.), ինչպես և ձեռագրերում պահված Փավստոսի հատվածներից մեկը շունի «փոխանակ աղգան պարսիկ» բառերը, այլ գրում է լոկ «Որում անուն Յակոբ կոչէր» և այլն: Մյուս բոլոր լրիվ ձեռագիրները՝ № 1867 (1622 թվականի), № 3011 (1657 թ.), № 1482 (1676 թ.), № 4584 (17-րդ դար), № 6554 (18-րդ դար) տալիս են սովորական «որում անուն էր Յակոբ փոխանակ աղգան պարսիկ կոչէր» ընթերցվածը⁷: Սրանից գուցե կարելի էր եզրակացնել, որ «փոխանակ աղգան պարսիկ» բառերը հետազայում են ավելացրել բնագրի մեջ, բայց այդ հանդամանքը մեր խնդրի պարզաբանման համար առանձին նշանակություն չունի:

Հետագայի հայ գրականության մեջ հիշյալ երկու անձերին իրար հետ շփոթելու արձագանք են նաև խոսքովիկ Քարգմանչի ու Գրիգոր Նարեկացու այս մասին տաածները: Այդ հեղինակներից առաջինը՝ խոսքովիկ Քարգմանչը (VIII դար), խոսելով VI դարի ասորական եկեղեցական գործիչ Յակոբ եպիսկոպոս Բարագայի մասին, ասում է. «Յակոբ՝ ոչ որ Մծբնաց քաղաքին եպիսկոպոսն էր, այր հանճարեղ և կորովարան, որ ի կենդանութեան իւրում զբաղում հերետիկոսաց էսից զբերանս և կապեաց զհայհոյիչ նոցա լեզուս, և զկնի վախճանին եթող յիշատակարան անձին բաղում գրեան իմաստութեամբ զարդարեալս և ծաղկեալս»⁸:

Իսկ Գրիգոր Նարեկացին Յակոբ Մծբնացուն նվիրած ներբողում նույն ձևով արտահայտվելով՝ ասում է. «Սուփերս օգոտակարս և զաշխարհակեցոյցս մատենագրեաց, որով սահմանաւ կշռութեան լանի զչարսօսաց բերանսն կարկեաց, և զհերձուածողականն խիստ դաւանութիւն ամենայնիւ իսկ՝ ըմբերանեաց»⁹:

Քանի որ բացի մեր վերը հիշած անորոշ տեղերից, այլևս ոչ մի հիշատակություն չկա ո՛չ հայ և ո՛չ օտար գրականության մեջ,

7 Բանասեր Կ. Առաքելյանն ևս Ստ. Մալխասյանի Բուղանդի աշխարհարար Քարգմանության առթիվ գրած իր հոդվածում տեղեկացնում է, որ «Վենետիկյան մի ձեռագիր շունի «փոխանակ աղգան պարսիկ» բառերը: Տե՛ս «Լեզվի քննադատական աշխատությունների ժողովածու», հատ. III, Երևան, 1948, էջ 327:

8 Տե՛ս Գ. Վ. Հովսեփյան, խոսքովիկ Քարգմանիչ, Վաղարշապատ, 1899 (1903), էջ 154:

9 Տե՛ս Հ. Գ. Զ., Մատենադարան հայկական Քարգմանութեանը նախնեաց (դար Դ—ԺԳ), Վենետիկ, 1889, էջ 23—24:

թե Մծբինի հայտնի եպիսկոպոս Հակոբը գրվածքներ է ունեցել, եղած սխալէ կամ թյուրիմացությունը պարզելու համար պետք էր գտնել այն անձնավորությունը, որը, իրոք, մեզ հետաքրքրող գրքի հեղինակն է:

Մենք վերևում ասացինք, որ հայերեն «Ձգան» գրքի մեջ տեղեկություններ են պահւած, որոնց հիման վրա կարելի էր ամենայն հաստատութեամբ ասել, որ այդ գիրքը չի կարող Հակոբ Մծբնացունը լինել: Սակայն գիտնականների ուշադրութեանից վրիպեցին այդ տեղերը և երկու տարբեր անձնավորութեանների շփոթումն ու ճակատագրական սխալը գիտութեան մեջ տեկց մինչև 1869 թվականը, երբ անգլիացի նշանավոր գիտնական ասորագետ Վ. Ռայտը հրատարակեց մեզ հետաքրքրող երկի ասորերեն լրիվ պահպանւած բնագիրը¹⁰: Այդ բնագրում մի քանի տեղ հիշատակւած են ճառերի գրութեան թվականները, որոնք միանգամայն պարզում են թե՛ հեղինակի անձնավորութեանը և թե՛ այդ ամբողջ հարցն իր բոլոր կողմերով:

Տանք ամենից առաջ այդ ժամանակագրական տեղեկութեանները՝ առնելով Հակոբ Աֆրահատի Ռայտի հրատարակած լրիվ բնագրից (Բերտի թարգմանութեամբ), զուգահեռաբար տալով նաև այդ տեսակետից այն ամենը, ինչ որ պահպանւած է հայերեն թարգմանութեան մեջ:

Ա) Հինգերորդ քարոզի մեջ (Bert, էջ 73—74) ասւած է. «Բայց երբ եկաւ հուշն Ալեքսանդրը (Մակեդոնացին), նա սպանեց Մարաց և Պարսից թագավոր Դարեհին... Այն ժամանակվանից, երբ խորաակվեցին խոյի երկու կղջուրները (այսինքն՝ կործանվեցին Մարաց և Պարսից պետութեանները) մինչև այժմ 648 տարի է» (648—311=337 թվականը): Հայերենը ևս ունի այս տեղեկութեանը. «Իբրև եկն Ալեքսանդր յոյն, ևսպան զԴարեհ արքայ Մարաց և Պարսից... և ի ժամանակէ անտի՝ մինչ փշրեցան երկոքսն եղ-

¹⁰ *St. The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, Edited From Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation. Vol. I, the Syriac Text, London, 1869.*

Երկրորդ հատորը, որ պետք է պարունակէր անգլերեն թարգմանութեանը, լույս չի տեսել: Դժբախտաբար, ձեռքի տակ չունեմ այս արժեքավոր հրատարակութեանը, ուստի և օգտվում եմ գր. Գեորգ Բերտի գերմաներեն լրիվ թարգմանութեանից (Aphrahats des persischen Weisen Homilien, aus dem syrischen übersetzt und erläutert. „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack“, Band III, Leipzig, 1888, LI+431).

շիւրքն մինչև ցայսօր են ամբ 648» (648—311=337 թվականը) (Զգօն, էջ 86):

Բ) Տասնշորսերորդ քարոզի վերջում գրված է (Bert, էջ 258). «Այս թուղթը գրվել է Մակեդոնացի Փիլիպպոսի որդի Ալեքսանդրի թագավորության 655 թվականի դերատ ամսին և Պարսից թագավոր Շապուհի 35-րդ տարին (=344 թվականի փետրվարին):

Հայերենում (Զգօն, էջ 321—394) այս քարոզը տասնշորսերորդը չէ, այլ գրված է ամենից վերջում և բառացի կրկնում է ասորերենի տվյալները. «Գրեալ է թուղթս այս ի Քաղոց ամսեանն, որ ամ 655 էր (=344) Ալեքսանդրի որդոյ՝ Փիլիպպիայ Մակեդոնացոյ և էր ամ 35 Շապհոյ արքայի Պարսից (=344) (էջ 394): Արդեն նաև հայերենում պահված այս թվականից պարզ կերպով երևում է, որ Հակոբ Մծբնացին չի կարող ոչ մի դեպքում այս քարոզի հեղինակը լինել, քանի որ, ինչպես հետո կտեսնենք, նա այդ թվականից 6 տարի առաջ մեռել էր: Իսկ ճառերի դասավորության այս փոփոխությունը կատարել է հրատարակող Անտոնելլին, որոշակի հայտնելով, որ նրան կասկածելի է թվում այս ճառի հեղինակումը Հակոբ Մծբնացու կողմից:

Գ) Սակայն բացի սրանից, ասորերեն բնագիրը XXII և XXIII Քարոզների կամ ճառերի վերջում պահել է երկու թվական ևս, որոնք ոչ մի ձևով թույլ չեն տալիս նույնացնելու Հակոբ Մծբնա եպիսկոպոսին և մեզ հետաքրքրող գրքի հեղինակին: Դժբախտաբար հայերեն թարգմանությունը չունի վերջին 4 ճառերը (XX, XXI, XXII և XXIII):

XXII ճառի վերջում ասված է. «Այս 22 ճառերը ես գրել եմ ըստ այբուբենի 22 տառերի. Առաջին տասը գրել եմ Մակեդոնացի Փիլիպպոսի որդի Ալեքսանդրի թագավորության 648 թվականին, ինչպես ասել ենք դրանց վերջում¹¹, իսկ վերջին 12-ը գրել եմ հույների և հռոմայեցիների պետության, այսինքն Ալեքսանդրի թագավորության 655 թվականին, և Պարսից թագավորի 35-րդ տարում» (=343/344):

Եվ վերջապես, Դ) XXIII ճառի վերջում ասված է. «Այս թուղթը, սիրելի՛դ իմ, քեզ գրել եմ Մակեդոնացի Փիլիպպոսի որդի Ալեքսանդրի թագավորության 656 թվականի օր ամսին և Պարսից Շապուհ թագավորի 36-րդ տարում»: 656 թվականի օր ամսին համապատասխանում է 345 թվականի օգոստոսը:

¹¹ Մեզ հասած ասորերեն, ինչպես և հայերեն ձեռագրերը 10-րդ ճառի վերջում ոչ մի թվական չեն նշում:

Ի՞նչ են ասում մեզ այս տեղեկությունները: Առաջին, այս ճառերը կամ նամակները մի ամբողջություն են կազմում, գրված ասորերենի այբուբենի տառերի կարգով և, ինչպես վկայում է XXII ճառի վերջաբանը, գրված են մի անհատի կողմից: Տասներորդ ճառի վերջում էլ հեղինակն ասում է, որ «իմ գրած այս տասը թղթերը կապված են իրար հետ և մեկը հիմնված է մյուսի վրա, դրանք իրարից մի՛ անջատիր. ես գրել եմ Ալեքից մինչև Յոգր, մի տառը մյուսի կտեղից»: Երկրորդ, առաջին 10 ճառը գրվել է ամենաուշը 336/337 թվականին, իսկ մնացած 12-ը՝ 343/344 թվականին. վերջին XXIII ճառը դրանից մի տարի հետո, այն է՝ 345 թվականի օգոստոսին: Երրորդ, այս ճառերի հեղինակը երբեք չի կարող Մծբնի Հակոբ եպիսկոպոսը լինել, որովհետև հաստատուպես հայտնի է, որ նա մեռել է 338 թվին¹²:

Սակայն բացի այս արտաքին նշաններից, Զգոնի գրքում կան նաև ներքին հանգամանքներ, որոնք նույնպես անկարելի են դարձնում այդ գրվածքի վերագրումը Մծբնի հայտնի եպիսկոպոս Հակոբին: Այդ ներքին հանգամանքներից առաջինն այն է, որ 337—345 թվականներին, այսինքն արիոսականության շուրջը տեղի ունեցող թունդ վեճերի ժամանակ գրված հիշյալ գրքում ո՛չ միայն ոչ մի հիշատակություն, այլ նույնիսկ հեռավոր ակնարկ չկա այդ վեճերի ու խնդիրների մասին, մինչդեռ այդ անհնարին կլիներ, եթե գիրքը գրած լիներ Մծբնի Հակոբ եպիսկոպոսը, որ, ինչպես մի անգամ ասացինք, մասնակցել է Արիոսի և նրա վարդապետության դեմ 325 թ. կայացած Նիկիայի տինդերական ժողովին և իրավամբ համարվում էր Նիկիական դավանության եռանդուն ջատագովներից և արիոսականության դեմ սուր պայքար մղող եպիսկոպոսներից մեկը: Երկրորդ ոչ պակաս կարևոր հանգամանքն այն է, որ, ինչպես վերևում մեջ բերինք, գրքում երկու անգամ հիշատակվում են պարսից Շապուհ թագավորի իշխանության տարիները, այսինքն՝ ժամանակագրական հաշիվներ են արվում պարսից թագավորի իշխանության տարիներով, և այն էլ պարսից այն թագավորի, որ սոսկալի հալածանքներ էր հանել իր պետության քրիստոնյաների դեմ և որին այնպես բացասաբար է

¹² Տե՛ս „Chronicon Edessenum“, edidit et interpretatus est Ignatius Guidi (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, Series III—Tome IV) Փարիզ—Լայպցիգ, 1903, ասորերեն ընտղիր, էջ 5, լատիներեն թարգմանություն, էջ 5, „Anno 649, obiit Mar Jacobus Nisibis episcopus“ = 649 թվին (= 338-ին) մեռավ Մծբնի եպիսկոպոս Մար Հակոբը»:

վերաբերվում մեր հեղինակը (սե՛ս 5-րդ քարտըլը)․ իսկ այդ պայմաններում պարսից թագավորի իշխանության տարիների հիշատակումը եթե ոչ միանգամայն անհնարին, գոնե խիստ անհավանական է դարձնում մեզ հետաքրքրող գրքի Մծբինում գրված լինելը։ Չէ՞ որ այն էլ պիտի նկատի ունենալ, որ Ձգօն գրքի գրության տարիներին (337—345) Մծբինը գտնվում էր Հռոմեական կայսրության սահմաններում և Պարսից պետությանն անցավ միայն Հորեանոս կայսեր ամօթալի դաշնագրությանից հետո 364 թվականին։ Եթե գիրքը գրված լիներ հռոմեական փառափ Մծբինում, հեղինակը ոչ մի առիթ չէր ունենա իր հաշիվները պարսից թագավորի իշխանության տարիներով կատարելու։ Գիրքը պետք է գրված լինի, այդպիսով, ո՛չ թե Մծբինում, այլ Արևելյան Ասորիքում, Պարսից պետության մեջ։ Այդ դեպքում միայն հասկանալի կլիներ պարսից թագավորի իշխանության տարիների հիշատակումը։ Այլև հենց միայն «Իմաստուն պարսիկ» մակդիրը ցույց է տալիս, որ մեր հեղինակն ամենայն հավանականությամբ ապրել է Ասորիքի պարսկական մասում։

Պարզ է, ուրեմն, որ Մծբինի Հակոբ Լալիսկոպոսը չէ մեր 23 ճառերի կամ քարտզների հեղինակը․ մնում է գտնել այդ հեղինակին և պարզել նրա անձնավորությունը և նրա հետ կապված հանգամանքները, որչափ այդ հնարավոր է ասորական գրականության մինչև այժմ հայանի դիտական տվյալներով։ Այս խնդրի վերաբերյալ բոլոր տվյալները բերված են գր. Գ. Բերտի թարգմանության ներածության մեջ¹³, որից և համառոտակի քաղում ենք բոլոր անհրաժեշտ տեղեկությունները։

Գրքի հեղինակը մեզ իր անձնավորության մասին ոչ մի տեղեկություն չի հաղորդում իր 23 քարտզների մեջ։ Բայց ձեռագրերում, որոնցից հնագույնը 474 թվականն է կրում, որոշ քարտզների վերջում, տեղեկություններ են հաղորդված հեղինակի մասին․ այդ տեղեկություններից մեկում, 23-րդ քարտզի վերջում ասված է հետևյալը․ «Ավարտվեցին այս գրքում Մար Հակոբի, Պարսիկ Իմաստունի, բոլոր նամակները» և այլն։ Իսկ 10-րդ քարտզի վերջում, ինչպես և 22-րդի վերջում «Մար Հակոբ» անունը չի տրվում, այլ երկու անգամն էլ ասվում է միայն, թե «ավարտվեցին Պարսիկ Իմաստունի (10 կամ 22) նամակները»։ Ուրիշ ասորի հեղինակներ տեղեկացնում են, որ նա բացի այդ կրել է Աֆրահատ անունը և ասորիները, իսկապես, մեր հեղինակի համար նախընտ-

¹³ Տե՛ս Գ. Բերտի թարգմանության ներածությունը, էջ VII—LI.

րում են գործածել այդ վերջին անունը: Պետք է ենթադրել, որ Աֆրաճատը մեր հեղինակի աշխարհիկ անունն է, որ նա հոգևորական դառնալով, տարածված սովորության համաձայն, փոխել է, ընդունելով «Մար Հակոբ» անունը, որից և առաջացել է ամբողջ շփոթությունը: Բացի այդ Աֆրաճատ ձևից՝ կա նաև ավելի ժողովրդական Ֆարհադ պարսկական ձևը, որպիսի անունով մեր հեղինակին կոչում է Բարհեբրեոսը, ինչպես կտեսնենք ստորև:

Մենք այստեղ կանգ չենք առնի ասորական գրականության մեջ հիշված Աֆրաճատների և նրանց մասին պատմվածքների վրա, որովհետև նրանցից ոչ մեկի նույնացումը մեր հեղինակի հետ հնարավոր չէ: Դժբախտաբար, շունենք ոչ մի այլ պատմական հաստատուն տեղեկություն մեր հեղինակի մասին: Այս գործում մեր ամենահին և միակ վկան է արաբացոց եպիսկոպոս Գեվորգը¹⁴ (մոտ 687/688—724): Բայց սա էլ իր նամակում Աֆրաճատի ո՛չ անունն է տալիս, ոչ էլ՝ թե նա ինչ եկեղեցական աստիճան է ունեցել: Սա նրան անվանում է լոկ «Պարսիկ իմաստուն» և չգիտե նույնիսկ նրա բնակության տեղը՝ Մծբինն արդյոք, թե մի այլ քաղաք:

Մի կողմ թողնելով բոլոր ավելորդ մանրամասնությունները՝ կարևոր ենք համարում այստեղ տալ Գեվորգ Արաբացու այդ նամակի համապատասխան հատվածի հայերեն թարգմանությունը:

Նամակի վերնագիրն է՝

«Տանուկիտների և Տուիտների և Ակուլիտների եպիսկոպոս Սուրբ Գեորգիոսի այն ինը հարցերի պատասխանը, որ ուղղել է նրան երեք Նշու մենակյացը»:

Սկզբում բացատրելով նամակն ուղարկելու պատճառները՝ հեղինակը շարունակում է.

«Առաջին գլուխ: Այն անձնավորության մասին, որ կրում է «Պարսիկ իմաստուն» մականունը, և որը նամակներն էլ ձևով մի գրվածք է հեղինակել զանազան նյութերի մասին:

Ով է եղել այդ Պարսիկ իմաստունը, այսինքն՝ ինչ աստիճան է ունեցել նա եկեղեցական նվիրապետության մեջ, կամ ինչ է եղել

¹⁴ Արաբացոց եպիսկոպոս Գեվորգի նամակի ասորերեն բնագիրը առաջին անգամ հրատարակեց զե Լադարդը, *Analecta Syriaca*, p. 108 ff. Առաջին անգամ այդ նամակը գերմաներեն է թարգմանել V. Ryssel-ը՝ *Ein Brief Georgs. Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus, aus dem syrischn übersetzt und erläutert*, Gotha 1883. Ասորերեն բնագրի Աֆրաճատին և նրա քաղաքներին վերաբերող մասը Ռայսը վերադրեց Պարսիկ իմաստունի երկի իր հրատարակության ներածության մեջ (էջ 19—27), որից և այն գերմաներեն է թարգմանել Բերտը և տպագրել իր վերահիշյալ գրքում (էջ XXXVII—LI):

նրա անունը կամ բնակավայրի անունը, մենք ապահովապես ասել
չենք կարող: Որովհետև նա իր գրվածքի ոչ մի տեղում սրանց կամ
սրանցից մեկի մասին անդեկոթյուն չի տալիս, և որևէ այլ տե-
ղում էլ մենք մինչև այժմ այդ բաները գրված չենք գտել, չենք
տեղեկացել սրա մասին նաև ուրիշ որևէ մեկից, որ այդ մասին
ավելի ճշգրիտ բան իմանար: Իսկ ասել ու հնարել, ինչ որ մտքնե-
րովս անցնի, որի մասին մենք հաստատուն համոզմունք չենք
կազմել, և որի մասին որոշ չափով ապացույց բերել չենք կարող,
մեզ և բոլոր ճամարաւոթյուն սիրողներին անհարմար պետք է թվա:
Բայց որ այդ մարդը մի սրամիտ անձնավորություն էր և ըստ կա-
րելիւնյն կարգացել և ուսումնասիրել էր կրոնական գրվածքները,
այդ ցույց է տալիս նրա գրական գործունեությունը: ...Որ նա վա-
նական է եղել և հոգևոր դասին պատկանել, ասում է հենց ինքն
իր նամակներից մեկում... Սա ցույց է տալիս, որ «Պարսիկ
Իմաստուն» մականունը կրող անձը վանական էր: ...Բայց թե՛ նա
որտեղ է եղել, Մծբին քաղաքում, ինչպես ասում են ոմանք, թե
այն վայրերի մի այլ տեղում, նա մեզ բնավ չի ասում»:

Այնուհետև Գեվորգ Եպիսկոպոսը հերքում է այն սխալ կար-
ծիքը, թե «Պարսիկ Իմաստունը» եղել է Եփրեմ Ասորու աշակերտը
և մեջ բերելով Զոսնի գրքից այն բոլոր ժամանակագրական տրվ-
յալները, որ մենք ավինք վերևում, այլև Թեոդորեոս Կյուրոսցու և
Սոկրատեսի եկեղեցական պատմությունների տվյալները Մծբինի
պաշարման և քաղաքի գրավման մասին, գալիս է այն եզրակա-
ցության, թե ոչ մի խոսք չի կարող լինել այդ պնդման ճամարաւո-
թյան մասին, քանի որ նրանց բաժանում է մոտ 50 տարի ժամա-
նակամիջոց և ամենաշատը կարելի է ասել, որ Եփրեմը դեռ պա-
տանի էր, երբ այս պարսիկ գրողը արդեն պատկառելի ծերունի էր:

Նկատի ունենալով վերահիշյալ բոլոր հանգամանքները՝
Sasse-ն գտնում է, և Բերտն էլ համաձայն է նրա հետ, որ Աֆրա-
հատը պետք է ծնված լինի շուրջ 280 թվականին, ուրեմն իր քա-
րողները գրելիս պետք է լինել 57—65 տարեկան:

Ռայտը 1871 թվականին Բրիտանական թանգարանի ձեռա-
գրերից մեկի լուսանցքում մի նշում գտավ, որ ասում էր, թե
«Աֆրահատ Իմաստունը Հակոբն է, Մար-Մարայ վանքի Եպիս-
կոպոսը»: Այն հանգամանքը, որ նա մի եկեղեցական ժողովից
հանձնարարություն է ստանում մի գրություն ուղղելու քրիստոնյա
համայնքին և նրա հոգևորականներին (տե՛ս 14-րդ քառորդը),
ցույց է տալիս, որ Աֆրահատը, իրոք, բարձր եկեղեցական պաշ-

տոնյա է եղել և իբրև այդպիսին էլ նա խոսում է 6-րդ և 10-րդ քարտզներում: 22-րդ քարտզի մեջ նա իր գրածը պարտադիր խրատ է համարում ամբողջ համայնքի համար և ուսուցում ամբողջ հավատի վերաբերյալ, իսկ այդպես խոսել կարող էր միայն եպիսկոպոսական աստիճան ունեցող մի անձնավորություն: Քանի որ Մար-Մաթայի վանքը գտնվում է Արևելյան Ասորիքում, այժմյան Մոսուլի մոտ և, ինչպես տեսանք, Պարսիկ իմաստունը գրած պետք է լինի ո՛չ թե Մծբինում, այլ Արևելյան Ասորիքում, ոչ մի արգելք չկա ընդունելու, որ Աֆրահատը եղել է, իրոք, Մար-Մաթայ վանքի և նրա շրջակայքի առաջնորդը՝ եպիսկոպոսը: Հետագայում էլ, հատկապես VI դարում մենք տեսնում ենք, որ այդ վանքը իբրև եպիսկոպոսանիստ աթոռ շատ նշանավոր դեր է կատարում ասորական եկեղեցու կյանքում¹⁵:

Տարօրինակ է սակայն, որ իր հայրենիքում, ասորական եկեղեցու մեջ, շատ սակավաթիվ հետքեր են մնացել Աֆրահատի քարտզների օգտագործման կամ թողած ազդեցության մասին: Առաջին ասորի հեղինակը, որի գրվածքներում մեր քարտզների օգտագործման հետքեր են գտնվում կամ անորոշ ակնարկներ, դա Իսահակ Անտիոքացին է (V դարի առաջին կեսում): Այնուհետև մեր Պարսիկ իմաստունը հիշատակվում է ասորի բառարանագիր Յեսու Բար Բահլուլի մոտ (X դար) Աֆրահատ անվան տակ հետևյալ ձևով՝ «գրախտի վերաբերյալ գրքում հիշատակված Աֆրահատը ըստ ավանդության Պարսիկ իմաստունն է»: XI դարու ասորի հեղինակ Նղիաս Բերսինեուսն ևս հիշատակում է Պարսիկ իմաստունին հետևյալ ձևով՝ «Ադամի տան տարիները (բերվում են) ըստ Աֆրահատի, Պարսիկ իմաստունի հաշվումների»: Այնուհետև գալիս է հայտնի Գրիգոր Բարհեբրեոսը (մեռել է 1286 թվականին): Նա գրում է՝ «Եվ նրա ժամանակ (այսինքն՝ Սելեկիայի եպիսկոպոս Պապայի, որը մեռել է 326 թվականին խոր ծերության մեջ), հայտնի էր Պարսիկ իմաստունը, որի անունը Ֆարհադ է, որը ասորերեն լեզվով մի գիրք է գրել «Յորդոր» վերնագրով և 22 նամականեր ըստ այբուբենի տառերի»¹⁶: «Յորդոր» վերնագիրը կրող գիրքն ասելով Բարհեբրեոսը անշուշտ նկատի ունի 23-րդ ճառը, թեև

¹⁵ Տե՛ս Ն. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—133:

¹⁶ Տե՛ս „Chronicon ecclesiasticum“, ed. Abbeloos et Lamy, Lovan, 1877. III, էջ 33:

«Յորդոր» վերնագիրը բովանդակության տեսակետից ավելի կվա-
յելեր 14-րդ ճառին:

Նեստորականների հայկոկոպոս էրեդ-Նշուան (մեռել է 1318
թվականին) իր ասորական եկեղեցական հեղինակների ցուցա-
կում¹⁷ տալիս է հետևյալ տեղեկությունը. «Երանելի Աֆրահատը,
Պարսիկ իմաստունը, գրել է երկու հատոր, այլև ճառեր, որոնք
դասավորված են այբուբենի կարգով»: Այստեղ էրեդ-Նշուան շփո-
թում է մի բան: Տառերի կարգով դասավորված ճառերը հենց այն
երկու հատորներն են (1—10 և 11—22 քարոզները), որ գրել է
Պարսիկ իմաստունը և որ Ռայտի հրատարակության հիմքը կադ-
մոդ ձեռագիրներն էլ երկու հատորի են բաժանել: Այս է այն ամե-
նը, ինչ որ ասորական գրականության մեջ ասվում է Պարսիկ
իմաստուն Աֆրահատի մասին:

Մի քանի խոսք էլ Աֆրահատի ասորերեն լեզվի մասին: Գիտ-
նականները շատ բարձր են գնահատում այն: Դր. Բերտն ասում է՝
«Մեր քարոզների լեզվի բնույթը մեզ հավաստիացնում է, որ նրանք
ծագել են պարսից պետության ասորերեն լեզվով խոսող մասում:
Մեր քարոզների լեզուն զերծ է ասորիների մոտ այնքան սիրված
օտար բառերից և նրա շարահյուսությունը հատուկ սեմական ձև
ունի»: Իսկ սեմական գիտության աշխարհահույակ կորիֆեյը, Թիո-
դոր Նյոլդեքեն, ասում է. «Ով որ ուզում է ասորերենի շարահյու-
սությունը գրել, նա գլխավորապես պետք է հետևի Աֆրահատին»¹⁸:

Արտաքիններից Աֆրահատի քարոզների միակ արևմտյան
վկան Գեննադիոսն է, որի մասին ասացիմք վերևում:

Մնում է մեզ հիշատակել, որ Աֆրահատի քարոզները, Հակոբ
Մծբնացուն վերագրվելով, ավելի մեծ ազդեցություն ու հարգ են
ունեցել հայերի, քան թե ասորիների մեջ: Հայերեն Զոհնի
սկզբում տպագրված է մի թուղթ (էջ 3—4), որի վերնագիրն է՝
«Թուղթ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսավորչին առ սուրբ Յակոբ
հայկոկոպոսն Մըծբին քաղաքի», որով իբր Լուսավորիչը խնդրում
է Մծբինի հայկոկոպոսին իրեն հրահանգել քրիստոնեական հավա-
տի և նրա հետ կապված խնդիրների վերաբերմամբ: Սակայն, ինչ-
պես որ հիշատակված ճառերը կամ թղթերը Մծբինի Հակոբ հայկո-
կոպոսին չեն պատկանում, այնպես էլ միանգամայն անտեղի է
այստեղ մեջ բերված Գրիգոր Լուսավորչի անունը: Դիմողը եղել է
անշուշտ Գրիգոր անունը կրող մի հոգևորական, բայց առաջին

¹⁷ Assemani, Bibliotheca Orientalis, t. I, էջ 532, t. III, pars I, էջ 3:

¹⁸ St^h Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle, 1875, p. XXI.

սխալին՝ գրվածքը Մծբինի եպիսկոպոսին վերագրելուն անմիջապես հետևել է երկրորդը, որ Գրիգորը դարձրել է Գրիգոր Լուսավորիչ, մոտավորապես ժամանակակից երկու նշանավոր գործիչների անունները կապելով միմյանց հետ:

Աֆրոհատի գրքի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է անշուշտ V դարում և թվում է, թև ասորերենից կատարված առաջին թարգմանություններից մեկն է, ուրեմն կատարված պիտի լինի V դարի առաջին կեսին: Այդ երկում է, ի միջի այլոց, նրանից, որ հայերեն թարգմանությունը 2-րդ ճառի մեջ նույնությամբ պահպանել է այն հատվածը, որտեղ ասված է թև աշխարհի վերջը լինելու է 6000 տարի հետո (այսինքն՝ հայկական տարեգրությամբ 500 թվին Ք. հետո): Եթե թարգմանությունը կատարված լիներ 500 թ. հետո, հայ թարգմանիչը այդ տեղը համապատասխան փոփոխության կենթարկեր, ինչպես որ այլ տեղերում արել է:

Դժբախտաբար ձեռքի տակ չունեմ Ռայտի ասորերեն հրատարակությունը, որպեսզի հնարավորություն ունենայի հայերեն թարգմանությունը համեմատել ասորերեն բնագրի հետ և որոշել հայերեն թարգմանության որպիսությունն ու արժեքը: Այստեղ էլ ստիպված եմ բերելու մի այլ ղիտնականի՝ Sasse-ի կարծիքը հայերեն թարգմանության մասին, դարձյալ վերցնելով այն Բերտի ներածությունից (էջ XXVII—XXVIII): Sasse-ի կարծիքով՝ հայ թարգմանիչը քաջ գիտակ է եղել ասորերեն լեզվին և ընդհանրապես ուշիատեղ է տալ բնագրի ճշգրիտ և հավատարիմ թարգմանությունը այն աստիճան, որ նա հայերեն թարգմանության մեջ մտցրել է նույնիսկ ասորերենի որոշ առանձնահատկություններ: Շատ տեղերում էլ սխալ է թարգմանել՝ կա՛մ իր ձեռքին եղած բնագրի սխալաշատ լինելու պատճառով, կա՛մ բնագիրը սխալ կարգալու հետևանքով: Արել է նաև կամայական հավելումներ կամ կրճատել է բնագրի որոշ արտահայտությունները: Առանձնապես հաճախ են պատահում այն դեպքերը, երբ ասորերեն բնագրի մի բառի փոխարեն թարգմանիչը երկու հոմանիշ է գրել:

Sasse-ն հայերեն թարգմանությունը համարում է մի մարդու գործ, իսկ նրա ձեռքին եղած ասորերեն բնագիրը գտնում է համապատասխան Ռայտի հրատարակած ասորերեն բնագրին: Կան հայերենում նաև այնպիսի ընթերցվածներ, որոնք շեղվում են Ռայտի բնագրից, բայց ավելի ճիշտ և նախընտրելի են թվում:

Ի վերջո, հարկ ենք համարում այստեղ ընդգծել նաև հետևյալը. Հակոբ Մծբնացուն վերագրված այս ճառերի մասին ամե-

նայն մանրամասնությամբ գրել է Հ. Գար. Զ.-ը իր «Մատենադարան Հայկական թարգմանությանց նախնյաց (դար Դ—ԺԳ)» գրքովածքում, Վենետիկ, 1839, էջ 20—46: Հ. Գար., Զ.-ը ծանոթ է ներկա գիտության տվյալներին և էջ 22-ում ասում էլ է, թե «Զոհուն» գիրքը ավանդությունը ընծայում է Մծբնացվուն, «խսկ ալը և առավելապես մեր ժամանակաց բարդավաճ գիտություն, ուսումնական հետազոտությունը և հնախուղական գյուտը՝ Ափրաատա կամ Փրատա Սսորվո կուտուն: Որչափ ալ բանասիրական նկատմամբ և արդի գիտության առջև անհակառակելի ու անվիճելի երևնա այս կարծիք և ենթադրություն, սակայն մեղ հարկ է հիշեցնել, որ ...Սրբուն Հակոբա Վարուց գրիչը առ մեղ հայտնի ու բացարձակ խոսքով իրեն կվերագրեն այս գրվածքը»: Այսպիսով, ինքն իրեն հակասելով, Հ. Գար. Զ.-ն այս խնդրի լուծումը թողնում է հետագա հետազոտություններին և գյուտերին (էջ 24—25, հմմտ. էջ 39), թեև նրան ծանոթ նորագույն հետազոտություններն այս խնդիրն արդեն լուծել են անդառնալիորեն ոչ հօգուտ Մծբնացու:

Աֆրահատի ճառերը հսկայական նշանակություն ունեն չորրորդ դարի ասորական արևելքի պատմության, հռոմեական-սլաոնական հարաբերությունների, ասորական քրիստոնեության առանձնահատկությունների, վանականության և անասլատականության ծագման և այլ հարցերի համար, բայց մեր այս հոդվածի նպատակների մեջ չի մտնում այդ հարցերի պարզաբանումը:

**ՀԱՅՈՑ ԳՐԵՐԻ ԳՅՈՒՏԻ ԹՎԱԿԱՆԻ ԵՎ ԱՅՆ ՀԱՐԱԿԻՑ
ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ՝**

Հայոց գրերի գյուտի թվականը, հենվելով Կորյունի տված հաշվաստի տեղեկությունների վրա, գրեթե բոլոր գիտնականները, սկսած Մ. Չամչյանից, համարել են հինգերորդ դարի առաջին տասնամյակի կեսերը, ավելի ճշգրիտ՝ 404—406 թվականները։ Գիտնականներից ոմանք այդ տարեթիվը մի տարով առաջ կամ հետ են տարել, որպես տառերի գյուտի սկզբնական թվական առաջարկելով 403-ը կամ վերջնական թվական՝ 407—408-ը։ Նրանցից մեկը՝ Գ. Տեր-Մկրտչյանը, ընդունելով, որ 406 թվականը ճիշտ է, համարում է այն Դանիելյան տառերի Վսողարշապատ բերվելու թվականը, ուրեմն հայ տառերի գյուտի աշխատությունների սկիզբը, իսկ բուն Մեսրոպյան տառերի գյուտը դնում է 412 թվականին, Կորյունի Բաբելասը փոխելով Բաբուլասի և կապելով այն Բաբուլասի Նդեսիայի եպիսկոպոս դառնալու հետ²։

Միայն Ն. Ադոնցն էր, որ 1925 թվականին «Հանդես ամսօրյայի» մեջ տպված իր «Անծանոթ էջեր Մաշթոցի և նրա աշակերտների կյանքից ըստ օտար աղբյուրների» հոդվածում, որ լույս է տեսել նաև առանձին գրքուկով՝ «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» վերնագրով («Ազգային Մատենադարան» ՃԺԱ, Վիեննա, 1925), կասկածի ենթարկեց մինչև այդ հաստատուն համարվող թվականը և առաջարկեց հայոց գրերի գյուտի թվականը որոնել 383—392 թվականների տասնամյա միջոցում («Հ. Ա.», 1925, էջ 531)։ Ն. Ադոնցը իր այս առաջարկությունը պատճառաբանում է հետևյալ ձևով. Ղազարի ասելով՝ Վռամշապուհ գահ է բարձրացել Պարսից Շապուհ թագավորի օրով (383—388)։ Կորյուն, աներկբա, այլ կարծիք ունի հիշյալ թագավորի

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է Մատենադարանի «Բանրեր»-ում, 1964, № 7։

² Տե՛ս Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Արարատ», 1912, մայիս-հունիս, էջ 499—511։

ժամանակի մասին, քանի որ պարզ հայտնում է՝ «գալութիւն հայոց յութերորդ ամէ Յաղկերտի առեալ սկիզբն», որ հաւասար է 406/407 տարվան: Սակայն, շարունակում է ն. Ադոնցը, և այս քվի արժեքը նսեմանում է և գրեթե ոչնչանում³, քանի որ Կորյունը հավատացնում է, որ Մաշթոցը հասել է Եղեւսիա և Ամիդ, որոնց եպիսկոպոսների անուններն են՝ Բաբելաս և Ակակիոս: «Արդաւն. արտաքին աղբյուրներից փաջահայտ է, որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսն էր մոտավորապես սկսած 419/420 թվականից: 420 թվին իբրև նույն քաղաքի եպիսկոպոս ներկա էր Յահրալլահայի ժողովին»: Այնուհետև ն. Ադոնցը հիշատակում է իր այս տեղեկության աղբյուրը և համապատասխան էջը (Synodicon Orientale, p. 276, և Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, էջ 101): Ապա ավելացնում է, որ Բաբելասը պետք է ուղղել Բաբելաս⁴:

Այս հիմունքով ոչնչացնելով Ամիդի եպիսկոպոս Ակակի ղոյությունը հայոց գրերի գլուտի ժամանակ և Բաբելասն էլ վերածելով Բաբելասի⁵, ն. Ադոնցը որոնում է այլ հայտնի եպիսկոպոս, որ պետք է օգնած լինի Մաշթոցին գրերի գլուտի ժամանակ և հավանական է համարում, որ այդ անձը եղած լինի Մոսսուեստիայի եպիսկոպոս հռչակավոր Թեոդորը: Թեոդոր Մոսսուեստացու և հայերի հարաբերությունների մասին ան'ս ստորև:

Երկրորդ անվանի գիտնականը, որ լիովին որդեգրել է ն. Ադոնցի տեսակետը և ըստ ամենայնի հետևում է նրան, ակադեմիկոս Հակոբ Մանանդյանն է:

Հ. Մանանդյանը այս խնդրին անդրադարձել է, որքան մեղ հայտնի է, երեք անգամ: Առաջին անգամ՝ «Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность» 1941 թվականին լույս ընծայած ուսաներեն գրքույկում, էջ 20—28: Երկրորդ անգամ՝ հետմահու «Հայ գրերի գլուտի տարեթվի հարցի շուրջը» 1952 թ. լույս տեսած հոդվածում («Տեղեկագիր ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի», 1952 թ., էջ 41—57) և երրորդ անգամ՝ 1957 թ. տպագրված «Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության», հատոր Բ, մասն Ա, էջ 259—266:

Երեք անգամն էլ անվանի գիտնականը հիմնականում կրկնում

³ Այստեղ և հետագայում բոլոր ընդգծումները մերն են—Ն. Տ.—Մին.:

⁴ Տե'ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 435—436:

⁵ Ի միջի այլոց Բաբելասը Բաբելաս է կարդում առաջին անգամ ո'չ թե Մարկվարտը, կամ Գ. Տեր-Մկրտչյանը, կամ այլ ոք, այլ Հ. Մ. Չամչյանը, տե'ս «Պատմություն Հայոց», հատ. Բ, էջ 152:

է նույն պատճառաբանությունները և միանում է, ինչպես ասացինք, Ն. Ադոնցի այն կարծիքին, թե հայոց գրերի գյուտը պետք է տեղի ունեցած լինի 383—392 տասնամյակի մեջ, այն տարբերությամբ միայն, որ Մանանդյանը կանգ է առնում 392 թվականի վրա և այն հայտարարում իրեն հայ գրերի գյուտի հաստատուն թվական, ճիշտ համարելով Ն. Ադոնցի այն կռահումը, թե քանի որ Կորյունի հիշատակած Ամիդի Ակակ և Եղեսիայի Բաբիլաս եպիսկոպոսները 404—406 թվականների շրջանում գոյություն չեն ունեցել և հարկ կա Մաշտոցին օգնող մի այլ եպիսկոպոս փնտրելու, ապա այդ եպիսկոպոսը, հավանորեն, եղել է Թեոդոր Մոսսուսեատացին, որ եպիսկոպոս է դարձել իրոք 392 թվականին:

Քերում ենք Հ. Մանանդյանի պատճառաբանությունները իր իսկ բառերով:

Հիշված ուսերին գրքույկի էջ 22 ասվում է.

«Рассказывая об изобретении письмен, Корюн, как мы видим, сообщает, что Маштоц отправился в сирийские города Амид и Эдессу, где он был принят с большим почетом местными епископами Акакием и Бабиласом. Известно, однако, что Акакий был епископом Амиды начиная с 419/420 г., а Бабилас или, вернее, Рабулас, был епископом Эдессы в 412—435 гг.».

Այսպիսով, Հ. Մանանդյանը մեծ հակասություն է գտնում Կորյունի վերջաբանի տվյալների, որոնց համաձայն գրերի գյուտը տեղի է ունեցել 406 թվականին, և նույն Կորյունի բնագրում ասվածի մեջ, ըստ որի իրք ղուրս է գալիս, որ գրերի գյուտը տեղի է ունեցել 412-ից կամ նույնիսկ 419/420 թթ. հետո:

Այս նույն միտքը Հ. Մանանդյանը կրկնում է նաև էջ 24 հետևյալ ձևով.

«Как было уже сказано, Корюн определенно указывает, что Месропу, кроме Рабуласа, помогал в Сирии также и Акакий, который, как известно, был посвящен в епископы города Амиды приблизительно в 419/420 г. Следовательно, опираясь на свидетельство Корюна, изобретение и усовершенствование алфавита Месропом следовало бы предположить не в 412—416 гг., а значительно позднее, не раньше 419/420 г.».

Այս ասվում է Գ. Տեր-Մկրտչյանի դեմ: Իբրև հաստատում իր այս տեսակետի՝ Հ. Մանանդյանն էլ վկայակոչում է, Ն. Ադոնցի նման, Chabot, Synodicon Orientale, Paris, 1902, էջ 276 և Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, էջ 101:

Ուրեմն, երկու անվանի գիտնականներն էլ ո՛չ միայն անստույգ, այլև հակասական և պատմական իրականությանն ու տղ-

բյուրներին անհամապատասխան են գտնում Կորյունի բացահայտ վկայությունը Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսի գոյության մասին 404—406 թվականների ժամանակամիջոցին:

Տեսնենք, ուրեմն, թե ի՞նչ են ասում աղբյուրները:

Միակ աղբյուրը, որ այս առթիվ հիշատակում են Ամիդի եպիսկոպոս Ակակի վերաբերմամբ Ն. Ադոնցը և Հ. Մանանդյանը, ասորական նեստորական եկեղեցու ժողովների արձանագրությունների ժողովածուն է, որ մնացել է ասորերեն, հրատարակված է նրա ասորերեն բնագիրը ֆրանսերեն թարգմանությամբ: Կա նաև նույն աղբյուրի հիմնական մասերի գերմաներեն թարգմանությունը⁶:

Ն. Ադոնցը և Հ. Մանանդյանը վկայակոչում են Synodicon Orientale-ի էջ 276 և *Labourt*, *Le Christianisme dans l'empire Perse*, էջ 101: Տեսնենք, րե ի՞նչ է ասված հիշատակված գրքերից առաջինի 276 էջում, որը հիմք է ծառայել հիշյալ գիտնականներին ժխտելու Ակակի Ամիդ քաղաքի եպիսկոպոս լինելու փաստը 404—406 թվականներին:

Synodicon Orientale-ի 276 էջում ասված է հետևյալը. «Յեզդգերդ արքայից արքայի 21-րդ տարում (=420) ...Մար Յահբալլահա Արեւելքի կաթողիկոսի և արքեպիսկոպոսի հինգերորդ տարին, այն ժամանակ, երբ Ամիդ քաղաքի հարգարժան եպիսկոպոս Ակակիսը, որպես Հոռոմոց թագավորի դեսպան ուղարկվեց հաղթական և խաղաղասեր արքայից արքայի մոտ...» և այլն: Այնուհետև, հետևյալ էջերում պատմվում է Յահբալլահայի ժողովի ընթացքը, նորից հիշատակվում է Մար Ակակիսի որպես Հոռոմոց թագավորի ներկայացուցիչ Պարսկաստան դալը, նրա ջանքերը արեմսյան եկեղեցու կարգերը արեւելյան եկեղեցում (Պարսկաստանում) ևս վերահաստատելու ուղղությամբ և այլն, և այլն: Ժողովի արձանագրությունն ստորագրել են առաջին տեղում Յահբալլահան, երկրորդ տեղում Ակակիսը, ապա 10 այլ եպիսկոպոսներ:

Արձանագրության մեջ ոչ մի հիշատակություն չկա, թե Ակակը ե՞րբ է եպիսկոպոս դարձել, այլ միայն ասված է, թե 420 թ. Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսը ներկա է եղել Յահբալլահայի ժողովին որպես Հոռոմոց թագավորի դեսպան: Ոչ մի ձևով չի կարելի այս-

⁶ *St' n Synodicon Orientale ou recueil de synodes Nestoriens*. Publié traduit et annoté par J. B. Chabot, Paris MDCCCCII (=1902) և *Das Buch der Synhados*. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert von Dr. O. Braun, Stuttgart und Wien, 1900.

տեղից եղբակացնել, որ Ակակը եպիսկոպոս է դարձել 419/420 թվականից և հայտարարել, որ դա Բաջախայտ է արտաքին աղբյուրներից, ինչպես ասում է Ն. Ադոնցը, կամ, ինչպես հայտնի է, Ակակը Ամիդի եպիսկոպոս ձեռնադրվեց մոտավորապես 419/420 թվականին, ինչպես հայտարարում է Հ. Մանանդյանը: Որքան մենք գիտենք, այդպիսի արտաքին աղբյուրներ գոյություն չունեն:

Սակայն, դժբախտությունն այն է, որ մեր անվանի գիտնականները լրիվ չեն օգտագործել նույնիսկ իրենց ցույց տված աղբյուրը, թե՛ գուցե, մատնանշված աղբյուրը ձեռքի տակ չեն էլ ունեցել և մոլորվել են մեկ ուրիշի սխալի պատճառով: Բանն այն է, որ Synodicon Orientale-ի էջ 276 Ակակիոսի անվան կողքին դրված է այդ էջի թվով 5-րդ ծանոթագրությունը, որը հետևյալն է. Sur Acacius d'Amid, cf. p. 255, n. 7: Բացի այդ, գիրքը ունի ընդարձակ անվանացանկ, որից երևում է, որ Ակակիոսը այդ գրքում հիշված է 7 անգամ, որոնցից կարևորներն են էջ 276, որ սխալ են հասկացել ու մեկնել Ն. Ադոնցն ու Հ. Մանանդյանը, և էջ 255-ը իր ծանոթագրությամբ, որ բոլորովին աչքաթող են արել նրանք:

Էջ 255 խնդիրը վերաբերում է Պարսկաստանի կաթողիկոս Մար Իսահակի 410-ի ժողովին (Յեզդեգերդ թագավորի 11-րդ տարում): Այստեղ ժողովի արձանագրության մեջ ասված է հետևյալը. Հռոմոց թագավորի կողմից որպես խաղաղության առաքյալ է ուղարկված Պարսկաստան Մայսիերկաթի (Նիրկերտ, Մայաֆարկին, Մարտիրոսաց քաղաք) եպիսկոպոս Մար-Մարութան, որպեսզի նա «համերաշխություն և խաղաղություն գցի Արևելքի և Արևմուտքի միջև»: Նա ջանք է գործ դնում որ Արևելքում էլ հաստատվեն և գործադրության մեջ դրվեն «այն աստվածային օրենքներն ու ճշմարիտ կանոնները, որոնք գրել են Արևմուտքում մեր հարգարժան հայրերը՝ եպիսկոպոսները»: Այս գործը կատարելուն օգնելու համար «Հռոմոց երկրի դուխներն ու հայրերը՝ Անտիոքի կաթողիկոս Պորփյուրիոս եպիսկոպոսը, Հալեպի Ակակիս եպիսկոպոսը, Եգեսիայի Պաքիդա եպիսկոպոսը, Տելլայի Նվսերիոս եպիսկոպոսը, Ամիդի Ակակիս եպիսկոպոսը և ուրիշներ... մի թուղթ են գրում իրենց հարգարժան եղբորը, մեր եկեղեցիների պարծանք Մար Մարութային և երգվեցնում են նրան, որ նա իրենց այդ նախակրանհապաղ հաղորդի Պարսից արքայից արքային»: Մնացած արձանագրությունը մեզ հետաքրքրող խնդրին չի վերաբերում, դրա համար էլ նրանից այլևս մեջբերումներ չենք անում: Իսկ նույն էջի

ծանոթ. 7 ասված է հետևյալը. «Ակակիոսը երկար ժամանակ գրավել է Ամիդի աթոռը: Նա ներկա է եղել Յահթալահայի ժողովին՝ 420 թվականին, բայց կասկած չկա, որ նա կողմնակից է եղել նիստորակախությանը» (հմմտ. Wright, Syriac Literature, p. 51):

Արձանագրությունից մեր մեջ բերած քաղվածքներն անհերքելիորեն ապացուցում են հետևյալը. եթե Ամիդի եպիսկոպոս Ակակիոսը Մար Իսահակի 410 թվի սկզբին (հունվար-փետրվարին) կայացած ժողովին հոռմեակա՛ն աշխարհի արևելյան մասի ամենահեղինակավոր եպիսկոպոսների հետ միասին, անշուշտ 409 թվականի առաջին կեսին՝ կամ նրանից էլ վաղ թուղթ է գրել Մար-Մարութային, ուրեմն մենք նրան Ամիդի աթոռի վրա եպիսկոպոս ենք գտնում արդեն 408—409 թվականին հաստատապես և բոլոր հիմքերը կան ենթադրելու, որ նա հեղինակավոր եպիսկոպոսների շարքն անցնելու համար սկսած է մի քանի տարվա գործունեություն էլ ունեցած լիներ, ուրեմն և հինգերորդ դարի առաջին տասնամյակի կեսերին, այսինքն՝ հայոց գրերի գյուտի ժամանակ, նա հենց Ամիդի եպիսկոպոսն էր, ինչպես ճիշտ վկայում է ժամանակակից Կորյունը: Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսի մասին հայտնի է նաև այն, որ նա իրոք երկար տարիներ աչք քաղաքի եպիսկոպոսն է եղել և 422 թվին վաճառելով իր եկեղեցիների դանձերը՝ փրկագնել է մեծ թվով (մինչև 7 հազար) պարսիկ գերիների, նրանց կերակրել է և հայրենիք վերադարձրել, որպիսի մեծագույն վարձուների համար արժանացել է Պարսից Վռամ V թագավորի հիացմունքին, որը նրան Պարսկաստան է հրավիրել՝ իր շնորհակալությունը հայտնելու համար (Ս ո կ ր ա տ, Եկեղ. պատմություն, գիրք 7, գլ. 21): Բացի այդ, Ն. Ա. Կ. ի ն յ ա ն ը Պատմություն վարուց Մ. Մաշտոց վարդապետի («Հանդես ամսօրյա», 1949, էջ 290) հայտնում է, հիշատակելով աղբյուրը (Gams, series episcoparum), որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսն է եղել սկսած 400 թվականի մայիսի 9-ից «Մարասեն հտքը»: Ն. Ա. Կ. ի ն յ ա ն ը տեղեկությունը հայտնի է եղել Հ. Մանանդյանին իր երկրորդ հոգվածը գրելիս («Տեղեկագիր», 1952, էջ 43), բայց նա դրանից անհրաժեշտ եզրակացություն չի հանել:

Ակակի հետ հիշված մյուս եպիսկոպոսների մասին հայտնի է հետևյալը. Հալեպի կամ Բերոյայի եպիսկոպոս Ակակը, որը մեռել

⁷ Նամակադիր եպիսկոպոսներից մեկը՝ Նդևիայի Պաքիդաս եպիսկոպոսը մեռել է 409 թ. օգոստոսին:

է 110 տարեկան հասակում, եպիսկոպոս է եղել 379—436 թվականներին, Եղեսիայի եպիսկոպոս Պաքիդասը Եղեսիայի եպիսկոպոս է ձեռնադրվել 398 թվականի նոյեմբերի 23-ին և մեռել է 40 թվականի օգոստոսին, Անտիոքի պատրիարք Պորփյուրոսը եպիսկոպոս է եղել հինգերորդ դարի սկզբին և այլն:

Ն. Ադոնցի և Հ. Մանանդյանի վկայակոչած երկրորդ աղբյուրը, որն իսկապես աղբյուր չէ, այլ ուսումնասիրություն է, Le Christianisme dans l'empire Perse գրքի 101 էջն է: Տեսնենք, թե ինչ է գրված այնտեղ. բերում ենք բառացի թարգմանությամբ. «419/420 թվականին Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսը կայսեր կողմից ուղարկվեց որպես նրա ներկայացուցիչը արքայից արքայի մոտ: Համաձայնելով նրա հետ՝ Յահրալահան այդ նույն տարին մի ժողով գումարեց, որի արձանագրությունները հասել են մեզ: Ըստ Դադիշոյի արձանագրությունների՝ Ամիդի եպիսկոպոսի այս միջամտությունը անհրաժեշտ էր դարձել այն հերձվածի պատճառով, որ սպառնում էր Յահրալահայի գլխավորությանը: Սակայն 420 թվականի ժողովի արձանագրությունը լուծում է այս մասին: Ըստ երևույթին ամեն ինչ տեղի է ունեցել ամենամեծ կանոնավորությամբ»: Նույն էջի ծանոթագրությունները վերաբերում են մեր անմիջական խնդրի հետ կապ չունեցող հարցերի, ուստի և մեջ չենք բերում:

Ուրեմն, այստեղ էլ, ինչպես առաջին աղբյուրում, ասվում է միայն այն, որ 419/420 թվականին Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսը որպես պատգամավոր Պարսկաստան է գնացել, բայց թե ե՞րբ է նա եպիսկոպոս դարձել, այդ մասին նույնիսկ ամենահեռավոր ակնարկ չկա: Եվ դա զարմանալի էլ չէ, որովհետև Labourt-ի աղբյուրը միմիայն նույն Syndicon Orientale-ն է, որի մասին խոսեցինք:

Այս բոլոր հանգամանքների մասին նույն ձևով կարելի է կարդալ նաև Westphal-ի Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mari ibn Sulalmān, Amr ibn Matai und Saliba ibn Johanan աշխատության մեջ, Berlin, 1901, էջ 142 և շարունակությամբ:

Մի քանի խոսք էլ Եղեսիայի եպիսկոպոս Բաբիլասի մասին: Ճիշտ է, որ այդ անունով եպիսկոպոս չկա Եղեսիայի այդ ժամանակաշրջանի եպիսկոպոսների շարքում: Բայց եթե անվանի գիտնականները նեղություն կրեին հայտնի աղբյուրներից (օրինակ «Եղեսիական ժամանակագրությունից») տեղեկանալու, թե ով է

եղել հինգերորդ դարի առաջին տասնամյակում Եդեսիայի եպիսկոպոսը, ապա նրանք կգտնեն, որ եպիսկոպոսի անունը եղել է Պաքիդաս կամ այլ արտասանությամբ Բաքիդաս, որը Եդեսիայի եպիսկոպոս է դարձել Սիլվանուսից հետո 399 թվականի նոյեմբերի 23-ին և մեռել է 409 թ. օգոստոսին: Նրանից հետո կարճատև եպիսկոպոս է եղել Դիոգենիոսը, իսկ 412—435 թթ. հայտնի Բաբուլասն է Եդեսիայի եպիսկոպոսը⁸: Եդեսիայի Բաքիդաս եպիսկոպոսի մասին 1932 թ. «Բաղմավնայ» հանդեսում էջ 259/260 գրել է Հ. Յ. Թորոսյանը, որի հոդվածը վերնագրվել է Հ. Մանանդյանի ուշադրությունից: Թորոսյանը գտնում է և ն. Ալինյանն էլ նրա հետ լիովին համաձայն է («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 514), որ Բաբիլասը ո՛չ թե Բաբուլասի, այլ Բաքիդասի աղավաղումն է գրիչների կողմից, որոնց ականջին խորթ պիտի հնչեր Բաքիդաս անժանոթ անունը, իսկ շատ հարազատ հայոց եկեղեցու կողմից տոնվող Բաբելաս հայրապետի և Բաբելաս Ծերի անունները: Եվ իրոք, տառերի շփոթվելու տեսակետից էլ շատ ավելի հեշտությամբ Բաքիդասը կարող էր Բաբիլաս դառնալ (Բաքիդաս=Բաֆիդաս), քան թե Բաբուլասը: Ինչպես ճիշտ նկատում է ն. Ալինյանը⁹, Բուֆինոս=Հոսիանոսի նմանողությամբ՝ Բաբուլասը Կորյունի գրչի տակ պետք է տառադարձվեր Հոաբբուլաս, իսկ սրանից Բաբիլաս ստանալու համար պետք է առաջին տառը (Հ) վերացնել, երկրորդ (Ռ) դարձնել Բ, որպեսզի հնարավոր լինի այն Բ-ի վերածել, մեջտեղի երկու Բ-երից մեկը ջնջել և Ու-ն էլ դարձնել Ի, մինչդեռ Բաֆիդաս-ի դեպքում Բաքիդաս ստանալու համար պետք է միայն Ք-ի հորիզոնական գծիկի դեպի ձախ գնացող մասը ջնջել և Դ-ի դեպի աջ գնացող հորիզոնական գծիկը մի փոքր ներքև իջեցնել (Ղ):

Ի միջի այլոց, բացի Չամչյանից, Նորայր Բյուզանդացին էլ է առաջարկել Բաբիլասը ուղղել Բաբիլաս=Ռաբուլաս. սակայն Մարկվարտը այդ ժամանակագրական սխալն առաջարկեց վերացնել նրանով, որ ենթադրեց, թե Բաբուլասի փոխարեն պետք է նրա նախորդի անունը հիշված լիներ, ուրեմն անշուշտ Բաքիդասի:

Այսպիսով, աղբյուրների մանրամասն քննությոնը ցույց է

⁸ *St' n* Corpus scriptorum christianorum Orientalium, *Scriptores syri*, tomus IV. Chronica minora, Chronicon Edessenum, ed. et interpr. est Ignatius Guldī, ասոր. րնաղիւր էջ 4—7, լատին. Թարգմանություն էջ 5—7:

⁹ *St' n* ն. Ալինյան, «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 514: Այս կարծիքին միանում է նաև Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորյան (Եռուրթթան), «Շիրակ» ամսագիր, Բեյրութ, 1956, № 4, էջ 137—139:

տալիս, որ Ն. Ադոնցի և Հ. Մանանդյանի եզրակացությունները հիմնված են անհասկանալի թյուրիմացությունների վրա, այնպես որ Մաշտոցին գրերի գյուտի ժամանակ օգնող այլ եպիսկոպոս որոնելու փորձերը պետք է համարել բոլորովին անհիմն և միանշանակ ձախողված: Իրոք, «նսեմանում և գրեթե ոչնչանում են» ո՛չ բե Կորյունի տված հիշտ տեղեկությունները, այլ Ն. Ադոնցի և նրա հետևողների տարօրինակ սխալների վրա հիմնված եզրակացությունները: Ի միջի այլոց, ինչպես երևում է, Ն. Ադոնցը հետադառնում խիստ ձևավորված է իր տեսությունը այն մասին, թե հայերեն գրերը հորինված պիտի լինեն 383—392 տասնամյակի միջոցին: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության 1500-ամյակի առթիվ 1936 թ. դրած մի հոդվածի մեջ նա ասում է՝ «Մաշթոցի հետադոտությունները՝ հայ այբուբենն ստեղծելու համար, 392-ին սկսված, ավարտեցան 405-ին: Այս թվականին ո՛չ միայն տառերը պատրաստ էին, այլև Ս. Գրիքը, դեթ մոսամբ, թարգմանված էր արդեն» («Հայացած Աստվածաշունչը և անոր պատմական տարողությունը», «Ան ա հ ի տ», Փարիզ, 1936, № 3, էջ 16: Այս մասին տե՛ս նաև Մեսրոպ վրդ. Գրիգորյանի հոդվածը «Բազմավեպ»-ում, 1961 թ., № 3—5, մարտ—մայիս, էջ 71, ծանոթ. 17, որտեղ «Անահիտի» տարեթիվը սխալմամբ ցույց է տրված 1937):

Միանգամայն անընդունելի են նաև Հ. Մանանդյանի ժամանակագրական հաշիվներն ընդհանրապես և Վռամշապուհի թագավորության սկզբի վերաբերյալ հաշիվները մասնավորապես: Նա ինքն էլ ընդունում է և մի քանի անգամ շեշտում, որ հայ պատմիչների ժամանակագրական տվյալները կամ սխալ են, կամ խեղաթյուրված, որով և սխալի մեջ են ընկել հայոց պատմության այս շրջանի ուսումնասիրողները: «Պատմաբանները և բանասիրները,—ասում է Հ. Մանանդյանը¹⁰,—դժբախտաբար, աչքաքող են արել Ղազար Փարպեցու ժամանակագրական արժանահավատ վկայությունները, որոնք վճռական նշանակություն ունեն այս խնդրում»:

Արդ, տեսնենք, թե որո՛նք են Ղազար Փարպեցու այս խնդրում

¹⁰ Տե՛ս «Տեղեկագիր», 1952, էջ 51 և «Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության», հատ. Բ, մասն Ա, 1957, էջ 265:

վճռական նշանակութուն ունեցող ժամանակագրական արժանահավատ վկայութունները:

Ղ. Փարսեցու Հայոց պատմության (Հրատ. Գ. Տիր-Մկրտչյան և Ստ. Մալխասյանց, Տիփլիս, 1904) էջ 13 կարգում ենք. «Եւ իբրեւ մերժեալ լինէր խոսքով ի թագաւորութենէն՝ խնդրէին հայք ընդ Շապուհ՝ այլ թագաւոր իւրեանց. և նա հուանեալ թագաւորեցոցանէր նոցա զՎռամշապուհ՝ զկղբայր նորին խոսքովու, յազգէ Արշակունեաց. և թագաւորեցոցեալ զՎռամշապուհ՝ արձակէր ի Հայս»: խոսքը, իհարկեւ, պարսից Շապուհ Գ թագաւորի մասին է, որի թագաւորութեան տարիներն են 383—388: Ըստ այսմ՝ Վռամշապուհը թագաւորած կարող է լինել ամենաուշը Շապուհի վերջին տարին, ուրեմն 388-ին, ինչպես և ընդունում են Ն. Ադոնյան ու Հ. Մանանդյանը: Այնուհետեւ, Ղ. Փարսեցին Սահակի և Մեսրոպի գործունեութիւնը մանրամասն պատմելուց հետո էջ 18 գրում է. «Եւ շնորհիւ ամենախնամ փրկչին Քրիստոսի կատարեալ այս ամենայն ի ժամանակս Վռամշապուհոյ, ըստ յառաջագոյն գրելոց, և լուսաւորեալ աշխարհս Հայոց՝ եկաց յետ այսորիկ թագաւորն Վռամշապուհ ամս բաղումս, և հասեալ ի յերկար ծերութիւն՝ վախճանեցաւ յանկողնի յիւրում խաղաղական հանգստիւ յաշխարհիս Հայոց: Յետ այսորիկ մեռաւ և Շապուհ արքայն Պարսից և թագաւորեաց Վռամ որդի նորա, որ էր Կրման արքայ, յորմէ խնդրեցին Հայք թագաւոր զնոյն միւսանգամ զխոսքով եղբայր Վռամշապուհոյ...»:

Ի՞նչ է ասում մեզ Ղ. Փարսեցու այս հասկացումը: Տառերի գլուտից և Սահակի ու Մաշտոցի լուսավորչական գործունեութիւնից հետո (առաջին «յետ այսորիկ»-ը անշուշտ սրան է վերաբերում) ղեռ երկար թագաւորում է Վռամշապուհը և ասլա հանգիստ մեռնում յուր անկողնում: Իսկ ինչի՞ն է վերաբերում երկրորդ «յետ այսորիկը». եթե այն վերաբերում է Վռամշապուհի մահվան, դուրս է գալիս կատարյալ անհեթեթութիւն. Վռամշապուհին 388-ին թագաւոր նշանակող Շապուհ Գ-ը մեռնում է, ուրեմն, Վռամշապուհի մահից հետո, որ, ըստ այսմ, պետք է տեղի ունեցած լինի 388 թվից առաջ: Անհեթեթութիւնը չի վերանա, եթե ասենք, թե երկրորդ «յետ այսորիկը» վերաբերում է դարձյալ Սահակի և Մաշտոցի լուսավորչական գործունեութեանը, քանի որ Շապուհ Գ-ը մեռել է 388 թվին, երբ ղեռ հայոց տառերը հնարված իսկ չէին և ոչ մի լուսավորչական գործունեութիւն Սահակի և Մեսրոպի կողմից տեղի չէր ունեցել: Իսկ եթե երկրորդ «յետ այսորիկը» վերա-

բերում է Վռամշապուհին թագավոր նշանակելուն, ապա այդ ամբողջ հատվածը իր տեղում չէ, այլ պետք է լինել էջ 13-ում: Բացի այդ, երկրորդ «յետ աշտրիկ»-ով սկսվող հատվածը կատարյալ անախրոնիզմ է: Ի՞նչպես կարող էր Վռամ Կրմանը, որ մեռել է 399 թվին, Վռամշապուհի մահից հետո՝ 413—414-ին հայերի համար նոր թագավոր նշանակել Վռամշապուհի եղբորը՝ Խոսրովին:

Ահա թե ինչպիսի կերպարանք ունի Ղ. Փարսեցու «Ժամանակագրական արժանահավատ վկայությունը»: Միանգամայն ճիշտ է ասում Մարկվարտը՝ «Շատ կշեղեինք հոս մեր խնդրեն, եթե Ղաղարա խառնակ տեղեկությունը քննել ուղեինք»¹¹:

Մենք ավելորդ ենք համարում ընթերցողներին մանրամասնորեն ղբաղեցնել այս կարգի խառնափնթոր ժամանակագրական հաշիվներով, որոնց միջից դուրս գալու համար անհրաժեշտ է խեղաթյուրված, հետո ներմուծված և խմբադրված հայտարարել իսկական ժամանակակից և ճշմարտապատում Կորյունի հավաստի ժամանակագրական տվյալները: Կամենում ենք միայն ընթերցողների ուշադրությունը հրավիրել մի երկու այդպիսի տվյալների վրա ևս, որպեսզի նրանք իրենց աչքով տեսնեն, որ դրանց վրա ոչինչ հիմնել չի կարելի:

Այսպես, օրինակ, Մովսես Խորենացին (հրատ. Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփլիս, 1913) էջ 321 պատմում է, որ պարսից Շապուհ թագավորը (309—379) իր որդի Արտաշին մեծ ղորքով ուղարկում է Հայաստան, որը Խոսրովին գահընկեց անելու և նրա տեղը Վռամշապուհին կարգելով ինքը շտապ Տիգրոն է վերադառնում՝ վախենալով որ ծերունի հայրը կմեռնի և մեկ ուրիշը նրա փոխարեն թագավոր կդառնա: Որովհետև այս Արտաշիրը Շապուհ Բ-ի որդին է և թագավոր է դարձել հոր մահից հետո 379-ին, ուրեմն նա Վռամշապուհին պետք է Հայոց թագավոր կարգած լիներ 379-ից առաջ կամ նույն թվին: Այսպիսով, Վռամշապուհի թագավորության սկիզբը կլինելու ո՞չ թե 388-ը, ինչպես կամենում են Օրմանյանը, Ն. Ադոնցը, Մանանդյանը և այլք, այլ 378/379-ը, այսինքն՝ 10 տարի առաջ: Հովհաննես Դրասխանակերտցին (հրատ. Էմինի, Մոսկվա, 1853) էջ 32, այս անհեթեթ թիվը փոքր ինչ մեղմացնում է՝ գործը կատարված համարելով Արտաշիր Բ-ի թագավորության ժամանակ (379—383), որով

¹¹ Տե՛ս Մաքիվառտ, Պատմություն հայերեն նշանադրերու և վարուց ս. Մաշթոցի, գերմաներեն թարգմանեց Ա. Վարդանյան, Վիեննա, 1913. (Աղգային Մատենադարան, ԿԸ), էջ 58:

Վճարման պարտքի թագավորության սկիզբը կլինի ամենաուշը 382/383-ը: Սամուել Անեցին իր սխալաշատ ժամանակագրության մեջ, էջ 68 (հրատ. Ա. Տեր-Միքելյանի, Վաղարշապատ, 1893), հայոց գրերի գյուտը դնում է ՆիԱ (=421) թվականին¹² պարսից Արտաշիր թագավորի ժամանակ (379—383), որ դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն է:

Վերցնենք Ս ե բ ե ո ս ի պատմությունը: Այս դրքում (ՍՊԲ, 1879, էջ 18, հմմտ. Ստ. Մալխասյանցի հրատարակությունը, Երևան, 1939, էջ 19) ասված է.

«Յամի ԺԳ-երորդի Արկաղեայ կայսեր և ի Զ ամի Վճարման պարսից արքային թագաւորէ հայոց Վճարման ամս Ը: Արկաղիոս ԺԳ, Վճարմ Զ, Վճարման ղառաջինն»:

Այս ժամանակագրությունից դուրս է դալիս, որ Արկաղիոս կայսեր (395—408) տասներեքերորդ տարին (=407/408) համընկնում է Վճարմ Կրմանի (388—399) լկեցերորդ տարվան (=394): Արդ, ո՞րն է Վճարման թագավորության առաջին տարին. 394-ը, թե՛ 407/408-ը: Իհարկե, ո՛չ մեկն է և ո՛չ էլ մյուսը: Բացի, այդ, ըստ Սեբեոսի՝ Վճարմանը թագավորել է միայն 8 տարի, որ այս հաշվով կլինի 394+8=402 (ուրեմն 394—402), կամ 408+8=416 (ուրեմն 408—416): Դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն:

Ի միջի այլոց, երևի Սեբեոսի Վճարմանին տված այս 8 տարին նկատի ունի Ն. Ակինյանը, որ Վճարման թագավորությունը դնում է 400/401—408-ը:

Հիշատակենք նաև վկայության բերված Ասողիկի (Պատմություն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885) տեղեկությունները. էջ 74 կարդում ենք հետևյալը. «Եւ գտաք հանդիպեալ յերկրորդ ամին Արտաշրի արքային Պարսից՝ ղհինգերորդ ամն Վճարմանոյ արքայի հայոց, յորում Մաշտոցն երանելի... Յետ որոյ դարձեալ ևս

¹² Սամուել Անեցու երկի ժամանակագրության անճշտությունները ակնհայտի դարձնելու համար բավական է բերել միայն հետևյալ տվյալները. Նիկիո ժողովը նա դնում է 331 թ. (փխ. 325-ի), Կ. Պոլսի ժողովը՝ 396-ին (փխ. 381-ի), Վճարման թագավորությունը դնում է 419 թ., երբ Վճարմանը վաղուց մեռած էր, այնինչ Անեցին Վճարմանի մահը դնում է 440 թ., Արշակունյաց բարձումը դնում է 451 թ. (փխ. 428), Քաղկեդոնի ժողովը՝ 473-ին (փխ. 451-ի), Ղևոնդյանց նահատակությունը 482-ին (փխ. 454-ի), Ներսես Բ-ի կաթողիկոսությունը դնում է 527 թվին (փխ. 548-ի), Վրաց բաժանումը հայոց եկեղեցուց դրվում է մեկ 557 թվականին (էջ 75), մեկ էլ 627 թվականին (էջ 79), ուրեմն մեկ 50 տարով առաջ, մեկ 20 տարով հետո կարծում ենք՝ այսքանը բավական է գրերի գյուտի ժամանակի մասին Սամուել Անեցու տվյալներից բոլորովին հրաժարվելու համար:

ի վեցերորդումն նորին Վռամշապուհոյ, որ է ամ առաջին Վռամ-
Կրման արքայի՝ վերստին աստուածատուր նշանագիրք զնոյնս
յեղանակեալ յօրինէր. որով և դպրութիւնք և գիրք աստուածա-
շունչը ուղղեալ թարգմանին, որպես պատմեն Կորին և Ղազար»:

Ի՞նչ ենք իմանում մենք այս խառնակ ժամանակագրությունից.
Արտաշրի երկրորդ տարուն (ուրեմն 380-ին) համապատասխանում
է Վռամշապուհի հինգերորդ տարին, որով Վռամշապուհի առաջին
տարին կլինի 375/376-ը, իսկ նրա վեցերորդ տարվան (=381-ին)
համապատասխանում է Վռամ-Կրման արքայի առաջին տարին,
որ է 388/389: Դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն: Չմոռանանք
հիշել նաև, որ մինչ մեր այլ պատմագիրները, խորենացուց սկսած,
Վռամշապուհին 21 տարի թագավորություն են տալիս, Ասողիկը
տալիս է միայն 15 տարի, որով Վռամշապուհը մեռած կլինի 390
թվականին, գրերի գյուտից շատ առաջ:

Այսպիսի ժամանակագրական տվյալների վրա որևէ բան հիմ-
նելը, մեր կարծիքով, ոչ մի դեպքում թույլատրելի չէ և այդ է
պատճառը, որ Վռամշապուհի թագավորության սկիզբը տարբեր
գիտնականներ տարբեր ձևով են հաշվում, ըստ այսմ (չնչին տար-
բերությունները հաշվի չենք առնում)՝ Մ. Օրմանյան, Լեո, Ն.
Ադոնց, Հ. Մանանդյան այն դնում են 388-ին, Աստուրյան 392-ին,
Մարկիարոս, Թորոսյան, Կ. Տեր-Մկրտչյան 398/399-ին, Ակինյան,
Մեսրոպ վրդ. Գրիգորյան 400/401-ին և այլն: Մենք շատ ուրիշ
գիտնականների հետ Վռամշապուհի թագավորության սկիզբը հա-
մարում ենք 398/399-ը, որովհետև այն ճշտորեն համապատաս-
խանում է ժամանակակից և ըստ ամենայնի ստուգապատում Կոր-
յունի վերջարանի մեջ տված տեղեկությանը գրերի գյուտի մասին:
Ոչ մի հիմք չենք տեսնում խեղաթյուրված համարել և մի կողմ
թողնել Կորյունի տեղեկությունները և հետևել դանազան խառնա-
փրնթոր հաշիվներից հանված բոլորովին անհավաստի եղբակա-
ցություններին: Եթե նույնիսկ ճիշտ համարվի Վռամշապուհի թա-
գավորության սկզբի համար 387/388 թվականը, այդ դեպքում իսկ
թվականների անհամապատասխանության ավելի հավանական
սրբագրումը կլինի Կորյունի արտահայտությունը Վռամշապուհի
Ե և Զ տարիների մասին ուղղել՝ դրանք ԺԵ և ԺԶ կարդալով, ինչ-
պես առաջարկել է Մ. Չամչյանը իր Հայոց պատմության 1-ին
հատորի մեջ, էջ 763—764, որին հետևել են հետագայում նաև
ուրիշները, ինչպես Գ. Տեր-Մկրտչյանը:

Բայց տկաղեմիկոս Հ. Մանանդյանը դիմել է նաև ձեռագրական տվյալների օգնությանը, որոնք առիթ են ծառայել նրան իր վերևում հիշատակված երկրորդ հոգվածը գրելու: Խնդիրը պարզելու համար անհրաժեշտ է կանգ առնել նաև այդ ձեռագրական տվյալների վրա և ցույց տալ նրանց արժեքն ու նշանակությունը:

Ի՞նչ է ասում այս մասին տկաղեմիկոս Հ. Մանանդյանը: Բերում ենք ամբողջությամբ նրա խոսքերը¹³:

«Անցյալ 1951 թվականի մայիս ամսին, երբ ես դբազված էի Հիպոպոգիտոսի ժամանակագրության խնդրով՝ առիթ ունեցաւ ծանոթանալու Մատենադարանի ձեռագրերից արտագրված տոմարագրական մի քանի հատվածների հետ, որոնց մեջ, ի դարմանս իմ, հայ գրերի գյուտը ցույց էր տրված 391—2 թվականին, այսինքն՝ ճիշտ և ճիշտ այն թվականին, որ որոշել էի ես ևս իմ «Месроп Маштоц...» (Ереван, 1940, էջ 27) աշխատության մեջ: Այդ նշգրիտ քիվն ունեն Հայկական ՍՍՈՒ Միհիստոհների սովետին կից պետական ձեռագրատան (Մատենադարանի) 1684 թվականի №1495 (էջ 169բ), 1632 թվականի № 8575 (էջ 382բ) և 1532 թվականի № 6644 (էջ 104բ—106ա) ձեռագրերի տոմարագրական տեխտերը»:

«Ի ծննդեհենն Քրիստոսի մինչև ի սուրբ Դրիգորն ելն ի վրապէն,—վկայում է № 1495 ձեռագիրը,—ՄՀԶ (276) և անտի մինչև ի դիւտ գրոյն Հայոց ամք ՃԺԶ (116) (№ 8575 ձեռագիրն ունի «ՃԺէ (117) ամ») և ի դիւտ գրոյն Հայոց մինչև հայ մեծ թուականն ամք ՃԿ (160)»:

«Այս վկայության մեջ հայ գրերի գյուտը մատնանշված է, ինչպես տեսնում ենք, «ի ծննդենէն Քրիստոսի» $276 + 117 = 393$ թվականին և հայոց մեծ թվականից 160 տարի առաջ, ուրեմն՝ $553 - 160$, որ հավասար է դարձյալ 393 թվականին: Ինչպես Դյուլորիեի ժամանակագրական հաշիւներից մենք դիտենք, հայկական աղբյուրների «ի ծննդենէն Քրիստոսի» 553 և 393 թվականները համապատասխանում են այժմյան Հուլյան տոմարի 551—2 և 391—2 թվականներին»: (Մատենադարանի մեջ ցույց են տրվում Դյուլորիեի գրքի համապատասխան էջերը):

¹³ Տե՛ս «Տեղեկագիր», ՀՍՍՀ ԳԱ, 1952, № 7, էջ 41:

«Պարզվում է, այսպիսով, որ վերոհիշյալ ձեռագրերի տոմարագրիտական ցուցումները, որ քաղված են, անտարակույս, հնազույն ձեռագրերից, հայ գրերի գյուտը պարզ և որոշ դնում են մեր թվականության 391—2 թվականին»:

«Ձեռագրերի այս ցուցմունքը դրերի գյուտի որոշման համար, անշուշտ, կարևորագույն մի նոր կովան է...» և այլն:

Նույն հոգվածում, էջ 54, Հ. Մանանդյանն ասում է՝ «Ամենից ուշագրավն այն է, որ պետական ձեռագրատան № № 1495, 8575 և 6644 ձեռագրերի ժամանակագրական տեխտերը ևս, բոլորովին անկախ Կորյունի վկայություններից, հայ գրերի գյուտը դնում են նույնպես 391—2 թվականին»:

Նախ ասենք, որ Կորյունը ոչ մի տեղ այդպիսի վկայություն չի տվել. այն հիմնված է Կորյունի բնագրի բոլորովին կամայական և անհիմն սրբագրության վրա. Կորյունն ասում է՝ «Եւ արդ առնու համար ամաց սրբոց հաւատոց ի շորրորդում ամէն Կրմանայ արքայի մինչև ցառաջին ամն երկրորդ Յազկերտի որդույ Վռամայ, և դարութեանն հայոց յութերորդ ամէ Յազկերտի առեալ սկիզբն»¹⁴, այսինքն՝ Մեսրոպի կրոնավորության տարիները եղել են 392-ից մինչև 439/40, նրա մահը: Այս հաստատված Հ. Մանանդյանը սրբագրում ու փոփոխում է այսպես՝ «Եւ արդ առնու համար ամաց դպրութեանն Հայոց ի շորրորդ ամէն Կրմանայ արքայի մինչև ցառաջին ամն երկրորդ Յազկերտի որդույ Վռամայ»: Եվ այս փոփոխված բնագրի հիման վրա գտնում է, որ հայոց տառերը հնարվել են Վռամ-Կրմանի շորրորդ տարում (391—2)¹⁵: Հարգելի զիտնականը չի նկատել, որ իր ուղղած բնագրի հենց միայն «մինչև» բառը ոչնչացնում է նրա ամբողջ կառուցվածքը:

Տեսնենք թե ի՞նչ են ներկայացնում իրենցից այդ ձեռագրերը: Նրանցից № 1495-ը մի ժողովածու է, որ սկսվում է Դաշանց թրդ-

¹⁴ Տե՛ս Կորյուն, Վարդ Մաշթոցի, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 100:

¹⁵ Մի տեղ («Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության», հատ. Բ. մասն Ա, էջ 266) Մանանդյանը գտնում է, որ «Կորյունի ժամանակագրական վերջարանը ընդմիջարկություն է և չի կարող վերագրվել իրեն՝ Կորյունին». մի այլ տեղում («Տնդեկագիր», 1952, էջ 52) նա ասում է՝ «Մենք կարող ենք, անշուշտ, վստահորեն հետևություն անել, որ Կորյունի աշխատության վերջում գտնվող ժամանակագրական վերջարանը խմբագրված ու փոփոխված է ուշ ժամանակներում և չի կարող վերագրվել իրեն՝ Կորյունին»: Երկրորդ դեպքում ընդունվում է, որ վերջարանն սկզբնապես եղել է Կորյունի երկում, բայց հետագայում խմբագրվել է և փոփոխության ենթարկվել:

թով, տալիս է Կանոնք ս. հարց, բառգիրք, քարոզք, կարգ թագա-
ւորաց Հայոց և Պարսից, մեկնություն պատարագի, խրատք իմաս-
տասիրաց, վասն ազնիւ բարանց, անուանք քաղաքաց, վանազան
օրացուցային հաշիվներ՝ լուսնի ծնունդ, լրումն, ծուազատկի տա-
րիներ, խաւարումն՝ արեգական և լուսնի, կանոնք աստղաբաշխա-
կանք, տոմար ժամանակաց և թուականաց ի Սարկաւադ վարդա-
պետէ և այլն և այլն:

Այս ժողովածուի էջ 169բ-ից Հ. Մանանդյանը բերում է մի
կամայական կերպով կրճատված հատված: Այդ հատվածի վերնա-
գիրն է «Թուականք». տալիս է թվականներ՝ Ադամից մինչև ջր-
հեղեղ, ջրհեղեղից մինչև աշտարակաշինություն, աշտարակաշի-
նությունից մինչև Աբրահամ, Աբրահամից մինչև Քրիստոս, և ապա
գալիս է Հ. Մանանդյանի մեջ բերածը՝ «ի ծնընդենէն Քրիստոսի
մինչև ի սուրբ Գրիգորն, ելն ի վիրապէն ՄՀԶ: Եւ անտի մինչև ի
հայ մեծ թուականն ՄՀԶ: Ի սրբոյն Գրիգորէ մինչև ի գիւտ գրոյն
Հայոց ամբ ՃԺՁ և ի գիւտ գրոյն հայոց մինչև ի հայ մեծ թուա-
կանն ամբ ՃԿ»: Հակոբ Մանանդյանն այստեղ կանգ է առնում,
բայց ձեռագիրը դեռ շարունակում է՝ «ի ծնընդենէն Քրիստոսի
մինչև ի Նիկիոյ ժողովն ամբ ՅԻԲ (322), անտի մինչև ի Կոստանդ-
նուպօլսի ժողովն ամբ ՀԴ (322+74=396), անտի մինչև յԵփեսոսի
առաջին ժողովն ամբ Ծ (396+50=446), անտի մինչև յԵրկրորդ
ժողովն Եփեսոսի ամբ ԻԴ (446+24=470) և յԵրկրորդ ժողովոյն
Եփեսոսի մինչև ի ժողովն Քաղկեդոնի ամբ Թ (470+9=479)»:
Մեզ թվում է, որ Հ. Մանանդյանը այս տվյալները չի բերել այն
պատճառով, որ սրանք բոլորն էլ՝ անխտիր սխալ լինելով՝ կվար-
կաբեկեն նրա «հաստատուն կուլանք» և բնականաբար հարց ա-
ռաջ կդար, որ եթե առաջին 4 տվյալներն առասպելական են, վեր-
ջին 5 տվյալները բոլորն էլ սխալ, ապա ի՞նչ երաշխիք կա, որ
գրանից անմիջապես առաջ բերված 4 տվյալները որևէ չափով հա-
մապատասխանում են իրականությանը:

Այնուհետև, Հ. Մանանդյանի ուշադրությունից վրիպել է, որ
նույն ձեռագրի 162բ էջում կան նույնպիսի ժամանակագրական
հաշիվներ, որոնք մասամբ համընկնում են նրա բերածի հետ, մա-
սամբ էլ տարբեր են: Նա կտեղեկանար ձեռագրից նաև (էջ 162ա),
որ այդ հատվածը վերնագիր ունի, որի մեջ հայտնվում է ժամա-
նակագրության հեղինակի անունը—«ի բանից Սարկաւադ վարդա-
պետին յաղազս ժամանակաց և թուականաց»: Մենք հարկ ենք հա-
մարում այստեղ մեջ բերել նաև այդ հատվածը քաղվածաբար,
այսինքն՝ այն մասը, որ մեր հարցին է վերաբերում:

«Ի սրբոյն Գրիգորէ ի Ս. Սահակ ամբ ծԸ (108),
ի սրբոյն Գրիգորէ ի հայ թուականն ամբ ՄԾԲ (252)—(Ուրեմն
Ս. Գրիգորի քարոզութեան սկիզբը դրվում է 300/301, ոչ թե 276-ը,
ինչպես նախորդումն է),

ի ծննդենէն Քրիստոսի ի հայ թուականն ամբ ՇԾԳ (553),
ի ծննդենէն Կոստանդիանոսի ի հայ թուականն ամբ ՄԺԳ
(213) (Այս հաշվով Կոստանդիանոսը ծնված է լինում 340 թվին,
այնինչ նա մեռել է 337 թվականին),

Յառաքելոյն Թադէոսէ ի Ս. Գրիգոր ամբ ՄԿԶ (266)—(Այս
հաշվով էլ Գրիգորի քարոզությունն ընկնում է 300/301-ին Թա-
դէոս առաքյալի քարոզությունը հաշվելով նրա 35 տարեկան հա-
սակից):

ի ծննդենէն Քրիստոսի ի նիկիոս ժողովն ամբ ԳՃ քսաներկուս
(=322),

Անտի ի Կոստանդնուպոլսի ժողովն ամբ ՀԴ (74+322=396),

Անտի յնիսեսոսի Ա. ժողովն ամբ Մ (50+396=446),

Անտի ի Քաղկեդոնի ժողովն ամբ Իէ (27+446=473),

Անտի ի Դունա ժողովն ի Հայք ամբ ԼԶ (36+473=509),

Անտի ի քաղաքոյ ժողովն ի սուրբ կաթողիկէն ամբ Ղ (90+
509=599), յորում որոշեցին զՅոհան Տիկորեցին և էր թուականն
Հայոց ՃՃԳ (=173+552=725), իսկ յելիցն ի վիրապէն Ս. Գրիգորի
ամբ ՆԼԳ (433) և ի թարգմանութենէն հայ գրոցս ամբ Յ (300)»:

Ինչպես տեսնում ենք, անկասկած 'Հովհաննես Սարկավագ
վարդապետին վերագրված այս թվականներն էլ ամենամեծ մա-
սամբ սխալ են և նրանց վրա ոչինչ հիմնել չի կարելի¹⁶:

Մյուս երկու ձևագրերը (№ № 6644 և 8575) ո'չ միայն չեն

¹⁶ Այն վերցված է «Հովհաննես Իմաստասերի ժամանակագրությունը» գրված-
քից և հետագայում ամբողջովին արտատպված է նախ Վ. Ա. Հակոբյանի հրատա-
րակած «Մանր ժամանակագրություններ XIII—XVIII դդ.» գրքում, հատոր I, Երև-
վան, 1951, էջ 23 և այլա Ա. Գ. Աբրահամյանի Հովհաննես Իմաստասերի մատենա-
գրությունը (Երևան, 1956) հրատարակության մեջ, էջ 132: Ի միջի այլոց, երկու
գիտնականներն էլ ծանոթագրության մեջ հիշատակում են նաև մեր այս № 1495
ձևագրի վերև նշված էջերը (162ա—163ա): Այլև Աբրահամյանը իր հրատարա-
կության էջ 90-ում ասում է. «Այդ նույն աշխատության (խոսքը «Պատճեն տոմա-
րին»-ի մասին է) մի հատված՝ ժամանակագրական բովանդակությամբ, մոտ 2 էջ
ծավալով (սկսում է «ՅԱղամայ մինչև ի ջրհեղեղն մեծ, որ առ նոյն՝ ամբ
ՍՄԽԲ...»), տառացի վերցված է Մատենադարանի № 1495 ձևագրից, ուր հատ-
վածի վերնագրում կոնկրետ նշված է, որ դա Հովհաննեսի աշխատությունն է»:

վրկում Մանանդյանի տեսությունը, այլ ավելի ևս ակներև են դարձնում նրա սխալը:

Մինչդեռ Մանանդյանի գրածից այնպես է դուրս գալիս, թե իբր Տիշված 3 ձևագրերն էլ մեզ միևնույն տեղեկությունն են տալիս արժարժված հարցի մասին, ձևագրերը բնավ այդ չեն ասում: Ահա ձևագրերի տված պատկերը.

№ 1495. Քրիստոսի ծննդից մինչև Գրիգոր Լուսավորչի ելն ի վիրապէն՝ ՄՃԶ (276) տարի. այդտեղից մինչև գրերի գյուտը ՃԺԶ (116) տարի և գրերի գյուտից մինչև հայոց թվականը ՃԿ (160) տարի = $276 + 116 = 392 + 160 = 552$:

№ 6644. Քրիստոսի ծննդից մինչև Սուրբ Գրիգոր ՅԴ (304) տարի (տվյալ թիվը ո՛չ Գրիգորի ծննդյան թվականը կարող է լինել և ո՛չ էլ մահվան, այլ նրա գործունեության սկիզբը՝ այսինքն ելն ի վիրապէն). Ս. Գրիգորից մինչև հայ թվականը ՄԺԲ (=212) տարի = $304 + 212 = 516$ թվականը իբրև հայոց թվականության սկիզբը: Այս ձևագիրը միջին օղակը՝ Գրիգոր Լուսավորչից մինչև գրերի գյուտը՝ չունի:

№ 8575. ի Քրիստոսէ մինչև ի Գրիգոր Լուսավորիչն ՅԺԲ (312) ամ է... ի Լուսավորչէն մինչև ի դիւտ գրոյն ՃԺԷ (117) ամ է. ի դիւտ գրոյն մինչև ի հայոց մեծ թուականն ՃԼ ամ է (130) = $312 + 117 = 429 + 130 = 559$: Ըստ այսմ՝ գրերի գյուտի թվականը կլինի 429, իսկ հայոց թվականի սկիզբը՝ 559:

Այս ձևագրերի տված մյուս տեղեկությունները նույնպես սխալ են, ինչպես № 1495-ինը:

Ուշագրության արժանի է այստեղ, որ Գրիգոր Լուսավորչի գործունեության համար 3 ձևագրերը տարբեր տարեթվեր են տալիս (276 կամ 304 կամ 312) իսկ այս հաշվի չի առնում Մանանդյանը և դեռ 8575 ձևագրի մեջ եղած 1 տարվա տարբերությունը նկատելով՝ (116-ի փոխարեն 117), աչքաթող է արել նույն ձևագրի 30 տարվա տարբերությունը 1495 ձևագրից. վերջին ձևագիրը գրերի գյուտից մինչև հայոց թվականը հաշվում է ՃԿ (160) տարի, իսկ 8575 ձևագիրը հաշվում է միայն ՃԼ (130) տարի¹⁷:

¹⁷ Սակայն, անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ նշել, որ Մանանդյանի այս հոդվածը տպված է հետմահու և կիսատ է մնացել, թեև նա «իր կյանքի վերջին օրը հայտնել է, որ աշխատանքը վերջացնելու համար մնում է գրել 1—2 էջ» (ՏԵՍ «Տեղեկագիր», էջ 57 աստղանիշով ծանոթագրություն): Եթե հեղինակը հնարավորություն ունեցած լիներ ինքը վերջնական կերպարանք տալու իր հոդվածին և մի անգամ էլ համեմատելու ձևագրերի տվյալները, դուրս ինքն էլ նկատեր նշված անհամապատասխանությունները և նրանց վրա հղրակացություններ չհիմներ:

Համենայն դեպս, մենք գտնում ենք, որ այդպիսի հակասական տվյալների վրա չի կարելի և ոչ մի ժամանակագրական հաշիվ հիմնել:

Վերջապես այն էլ պետք է ասել, որ նույնիսկ № 1495 ձեռագրի գրիչը նկատել է ժամանակագրական տվյալների վերևում նրշված սխալներն ու անհամապատասխանությունները և այդ առթիվ իր տարակուսանքն է հայտնում, և այն էլ երկու անգամ. էջ 164ր— «նաև այլք բաղումք գրեցին վասն ժամանակացն անցելոց. և ամենեքեան անմիաբան հանդիպին զոյ», և էջ 168ա— «Ոչ գիտեմ, թե հաշվողն է սխալեր և թէ գրիչս»:

Ն. Ադոնցի և Հ. Մանանդյանի հայոց գրերի գյուտի մասին արած կռահումների և ենթադրությունների մեջ մեծ տեղ է բռնում այն, ինչ որ նրանք Մոսկուեցուսիայի եպիսկոպոս Թեոդորին, Ամիրգի և Եղեսիայի Ակակ և Բաբիդաս (= Բաբիդաս) եպիսկոպոսների փոխարեն, համարում են Մեսրոպ Մաշտոցին օգնած անձնավորություն:

Մենք տեսանք, որ այդ կռահումներն ու ենթադրություններն առաջ են եկել այն սխալից, որ հիշյալ անվանի գիտնականներն առանց որևէ հիմքի, ավելի ճիշտ՝ հակառակ պատմական հաստատուն վկայության, ժխտել են Ամիրգի և Եղեսիայի հիշյալ եպիսկոպոսների գոյության վավերական փաստը 404—406 թվականների ժամանակամիջոցում, դրա համար էլ հարկ են դրացել ուրիշ եպիսկոպոս որոնելու իբրև Մաշտոցին սատար գրերի գյուտի ժամանակ, և կանգ են առել Թեոդոր Մոսկուեցուսոցու վրա: Թեև նրանց կռահումների և ենթադրությունների ելակետը ինքնին միանգամայն վերացած է մեր մեջ բերած հաստատուն փաստերով, բայց տեսնենք, այնուամենայնիվ, թե ի՞նչն է ստիպել նրանց բռնելու այդպիսի որոնումների ուղին:

Կ. Պոլսի Փոտ պատրիարքի (858—867, երկրորդ անգամ 878—886) հայտնի Bibliotheca-յի 81-րդում տսված է հետևյալը, որը բաղացի մեջ է բերում Ն. Ադոնցը իր «Անծանոթ էջեր Մաշտոցի և նրա աշակերտների կյանքից ըստ օտար աղբյուրների» գրվածքի մեջ, «Հանդես ամսօրյա» 1925, էջ 193, 321, 435, 531 (լույս է տեսել, ինչպես նշեցինք վերևում, նաև տառնձին գրքույկով «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» վերնագրով, «Աղդային Մատենադարան», ՃԾԱ, Վիեննա, 1925):

«Թեոդոր Երեցի յաղագս որ ի Պարսս մոգութեան, ի ճառս Երիս. կարգացել եմ՝ Թեոդորի գիրքը յաղագս որ ի Պարսս մոգութեան և զինչ որ ի բարեպաշտ հաւատոց զանազանութիւն (նորա) յերիս ճառս¹⁸. Ուղղված են նրանք առ Մաստուրիոս ծագումով Հայաստանից և ինքն քորեպիսկոպոս¹⁹... Առաջին ճառում խոսում է Պարսից պիղծ կրոնի մասին... մի խոսքով ամբարիշտ և զարշելի կրոնը մեջ բերելով հերքում է առաջին ճառում: Իսկ մնացյալ երկու ճառերում խոսում է բարեպաշտ հավատի էության մասին, սկսելով աշխարհի արարչությունից և նմանապես խոսում է անցողակի նաև շնորհի մասին»:

Փոտ պատրիարքը իրավամբ ենթադրում է, որ հիշված Թեոդորը Մոպսուեստացին է, «որովհետև Նեստորի աղանդի մասին մանաւանդ երրորդ ճառում հաստատապես նախաքարոզ է հանդիսանում, այլև մեղավորների վերականգնման մասին է բանդադուշում»²⁰:

Այս Մասթօֆօս անունը Ագոնցն առաջարկում է ուղղել Մասթօֆօս և նույնացնել Մաշտոցի հետ. զգուշացնում է նաև, որ չփորձեն Մասթօֆօս Մեսրոպ կարգալ (որպիսի ընթերցումը իրոք գայթակղեցուցիչ կլիներ), որովհետև Կորյուն և Ղազար կարգում են Մաշթոց. առաջինը Խորենացին է գործածում Մեսրոպ անունը: Ն. Ագոնցը չի մոռանում հիշելու նաև, որ Անանուն հուլյնի καὶ οὐλοῖ τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας գրվածքում Մաշտոցի անունը հնչում է Մասթիդ և Մասթ(յ)դ²¹:

Այս առթիվ ամենից առաջ պետք է այն ասել, որ Փոտ պատրիարքի Bibliotheca-յում տրված տեղեկությունը չի համապատասխանում Նեստորական գիտնական, 1318-ին մեռած Էբեդ-Յեսուի (տե՛ս J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, հատ. 3-րդ, էջ 30—35) տված տեղեկությանը: Էբեդ-Յեսուն որպես նրա երկերի 29-րդ համարը այդ վերնագրի տակ երկու գիրք է դնում և ոչ երեք (տե՛ս Loofs, Theodor von Mopsuestia հոդվածը, Realenzyklo-

¹⁸ Περὶ τῆς Περσίδος μαγικῆς... ἐν λόγῳ τρίῳ.

¹⁹ Πρὸς Μαστόριον ἐξ Ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπισκοπον δὲ τυχάνοντα.

²⁰ Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 195:

²¹ Հմմտ. պրոֆ. դր. Լ. Մելիսեք-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատ. Ա, Երևան, 1934, էջ 40 և 60—61 ծանոթագրություն, որտեղ Մելիքսեթ-բեկը՝ մեջ բերելով Արսեն Սափարացու գործածած «Մաստոց» ձևը և հունարեն հայ կաթողիկոսների ցանկի վերևում նշված ձևերը՝ տարօրինակ է համարում, որ Ագոնցը միանգամայն անտես է առնում վրաց աղբյուրների և մասնավորապես Արսենի նշած «Մաստոց»-ին:

pädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Auflage, հատ. 19, Leipzig, 1907, էջ 602, տող 20—21): Բացի Փոսի տված տեղեկությունից Թեոդորի այս գրվածքից նույնիսկ հատակոտորներ չեն մնացել, այնպես որ դրա վրա ոչ մի ենթադրություն հիմնել չի կարելի:

Երկրորդ, Մաստուբիոսը Մաստուղիոս կարգալը և Մաշտոցի հետ նույնացնելը նույնպես կասկածներ է հարուցում: Ինչպես՝ կարող էր միևնույն Մաշտոց անունը հույների մոտ մի անգամ Մաստուղիոս տառադարձվել, մի այլ անգամ Մաստիձե կամ Մաստենձե:

Երրորդ, Փոսի տված տեղեկության համաձայն՝ Մաստուբիոսը քորեպիսկոպոս էր «ծագումով» Հայաստանից, իսկ մեր Մաշտոցին հայ մատենագրության մեջ ոչ մի տեղ քորեպիսկոպոսի տիտղոսը չի տրված. Կորյունը նրան միայն վարդապետ է անվանում մի քանի անգամ և մի անգամ էլ Դանիելյան նշանագրերը փորձարկելու առթիվ ասում է՝ «որով և յաստիճան իսկ վարդապետության գեղեցիկ՝ երանելին հասանէր»²²: Եթե Մաշտոցը քորեպիսկոպոս լիներ, կարող էր այդ բանը հայտնի չլինել նրա աշակերտ և մտերիմ Կորյունին և ինչու՞ պետք է նա իր վարդապետի այդ աստիճանը թաքցներ:

Իրականության չի համապատասխանում նաև Ադոնցի և Ն. Ակինյանի ըմբռնումը քորեպիսկոպոսի պաշտոնի մասին: Ադոնցն ասում է՝ «Քորեպիսկոպոս էին կոչվում այն եպիսկոպոսները, որ օրինական աթոռ չունեին և աթոռակալ եպիսկոպոսի օգնական կամ փոխանորդ էին» («Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 197): Իսկ Ն. Ակինյանը՝ հայտնի չէ թե ինչ աղբյուրից առնելով՝ տալիս է նույն Մաշտոցի քորեպիսկոպոսական ձևադրության թվականը. «Այս տարույն (391—392) կընդունի Մաշտոց Հայոց Սահակ կաթողիկոսն «ձևադրություն քահանայության» և կանվանվի «քորեպիսկոպոս» (Փոսի վկայությունը), այսինքն՝ շրջուն առաքյալ: Մաշտոցը իր բարեկամին հաղորդել է իր երեց դառնալը (որտեղից՞ գիտե այս Ն. Ակինյանը) և խնդրել է Մոզովյան դեմ գրվածքը, որ և կատարել է Թեոդոր: Մաշտոցի քորեպիսկոպոս տիտղոսը անձանոթ է Կորյունի, բայց անիկա կներկայացնե զինքը շրջուն առաքյալ, որ կբարոդե գավառները ավետարանական վարդապետությունը, և այս էր արդեն քորեպիսկոպոսին պաշտոնը»²³:

²² Տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշթոցի, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 44:

²³ Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 508—509:

Երկու դիտնականների պատկերացումներն էլ, ինչպես ասացինք, բորեպիսկոպոսի պաշտոնի մասին, իրականությունը չեն համապատասխանում:

Քորեպիսկոպոս կոչվում էին Արևելքում գավառների և գյուղական քրիստոնեական համայնքների տեսուչները (եպիսկոպոսները) ի տարբերություն քաղաքների եպիսկոպոսներից: Ինչպես որ քաղաքների եպիսկոպոսների պաշտոնը իրենց համայնքի գործերը վարելը և հոգևոր կարիքները հոգալն էր, ճիշտ նույն պաշտոնն ունեին նաև քորեպիսկոպոսները գյուղական համայնքների վերաբերմամբ:

Ինչպես եպիսկոպոսները, այնպես էլ քորեպիսկոպոսները կարող էին, իհարկե, նաև իրենց թեմերից դուրս գալ և քրիստոնեություն քարոզելով նույնիսկ հեթանոսների մեջ, բայց նրանց պաշտոնը ակզ չէր և այդպիսի եպիսկոպոսները խիստ սակավաթիվ բացառությամբ էին: Այդպես էին, օրինակ, IV դարում գոթերի մեջ քրիստոնեություն քարոզող Ավդիոս եպիսկոպոսը և մեր IV դարի հայանի գործիչ Դանիել Ասորին, որի մասին Փավստոս Բուզանդը որոշակի ասում է, թե նա քորեպիսկոպոս էր, բայց և ավելացնում է՝ «այլև ի կողմանս Պարսից յօտար տեղիս բարոգևոց սա, և անթիւս ի մոլորութենէ դարձոց» (Փավստոս, Գ 14): Քորեպիսկոպոսները բավական տարածված էին Արևելքում մինչև IV դարի կեսերը, ունեին լրիվ եպիսկոպոսական իրավունքներ և ստանում էին եպիսկոպոսական ձեռնադրություն. բայց սկսած IV դարի երկրորդ կեսից ամեն կերպ աշխատում են նրանց իրավունքները կրճատել և նրանց ամբողջովին ենթարկել քաղաքների եպիսկոպոսներին. նրանք այլևս եպիսկոպոսական ձեռնադրություն չեն ստանում, այլ միայն քահանայական, և այս ձևով իրենց գոյությունը շարունակում են մինչև VI դարը²⁴:

Չորրորդ, տարակուսանք է առաջացնում նաև այն, որ Փոտիարա-հայտությունը խիստ անորոշ է. նա Մաստուրիոսին հայ չի կոչում կամ Հայաստանցի, այլ «ծագումով Հայաստանից»: Այդ արտահայտությունը առիթ է տալիս ենթադրելու, որ հիշյալ անձը Հայաստանում չէր ապրում, այլ միայն «ծագումով» Հայաստանցի էր: Այդ դեպքում՝ ավելի հավանական չէ՝ ենթադրել, որ Փոտի հիշած քորեպիսկոպոս Մաստուրիոսը Հայաստանի արևմտյան հունական բաժնում ապրող անձ է, ուստի և հասկանալի է, որ յուր տարակուսանքները փարատելու համար նա դիմել է Մոսպոնես-

²⁴ Տե՛ս Fr. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München, 1903, էջ VI, 136:

տիայի (այս ժամանակաշրջանի համար ավելի ճիշտ՝ Անտիոքի) Թեոդոր երեցին: Ի՞նչ հիմք կա կարծելու, որ այդ անունը կրող միայն մի անձ է եղել և դա էլ մեր Մաշտոցն է:

Հինգերորդ, Թեոդոր Մոպսուեստացու և Մեսրոպ Մաշտոցի կյանքի պարագաները իրար շատ էլ չեն համապատասխանում նաև ժամանակագրական տեսակետից: Ե՞րբ կարող էր տեղի ունենալ նրանց անձնական ծանոթությունն ու հարաբերությունը: Նախ, ոչ մի տեղից հայտնի չէ և ոչ մի հիմք չկա ենթադրելու, որ Մեսրոպ Մաշտոցը իր ուսումն առել է Անտիոքում Թեոդոր Մոպսուեստացու և Հովհան Ոսկեբերանի հետ միասին: Երկրորդ, Կորյունի պատմելով՝ Մաշտոցը եղել է արքունի դիվանում աշխատող անձ մինչև իր կրոնավոր դառնալը 392 թվականին, իսկ Թեոդոր Մոպսուեստացին 383 թվին ձեռնադրվել է քահանա և Անտիոքում գործել մինչև 386 թվականը, որից հետո 386—391/392-ը գտնվել է Տարսոսում իր ուսուցիչ Դիոդոր Տարսոնացու մոտ, որտեղից և 391/392 թվականին դարձել է Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս: Այն ինչ Մեսրոպ Մաշտոցի մասին գիտենք, որ նա 392 թվականից իրեն նվիրել է ճգնավորական կյանքի, ապա երկար տարիներ անցել է քարոզչական աշխատանքի Գողթան և Մարաց կողմերը և հետո միայն ղրաղվել հայ գրերի գյուտով և ղրանով պայմանավորված ղրական ու թարգմանչական գործունեությամբ²⁵:

Վերջապես, վեցերորդ, ընդունենք մի բոլի, որ Փոաի Մաստուբիսսը իրոք մեր Մաշտոցն է և սա է Թեոդոր Երեցից պարսկական մոդուլյան մասին գրվածք խնդրել 380-ական թվականներին: Հետևո՞ւմ է սրանից, որ գրերի գյուտի ժամանակ էլ (լինի 392-ին, թե 404/406-ին), սա է օգնել Մաշտոցին և ոչ թե Ամիդի Ակակ և Եգեսիայի Բաբելաս եպիսկոպոսները, որոնց անունը տալիս է որոշակիորեն Կորյունը և որոնց մասին անհրաժեշտը ասացինք վերևում: Սովորական տրամաբանության ոչ մի կանոնով այդպիսի հետևություն անել չի կարելի: Այսպիսի հետևություն անելու միակ փաստարկումը, որ բերում է ն. Ադոնցը, այն է, թե Մաշտոցը «իր երազների համար շրջել էր Մելիտին, Ամիդ, Եգեսիա, Սամոսատ, ծանոթացել էր Ակակին, Ռաբուլին, մյուս Ակակին (Մելիտիներին), այլև Սամոսատի եպիսկոպոսին, մի խոսքով՝ Հայաստանի սահմանակից նշանավոր հոգևոր գործիչներին, ճաշէ՛ր կարող զանց առնել»²⁶ նույն շրջանի ամենից հեղինակավոր և

²⁵ Այս ամենի մասին տե՛ս նաև Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորյան, «Բաղմավեպ», 1961, № 3—5 (մարտ—մայիս), էջ 69—73:

²⁶ Ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—ՄԻՆ.:

գիտնական հոր՝ Թեոդոր Մոսպուլեստացուն... Անակնոննիլի չէ քնավ, որ Թեոդորի ծանոթ հայազն եպիսկոպոս Մաստուրիոսը լինի Մաշթոցը»²⁷:

Այսպիսի փաստարկումը, իհարկե, ապացույցի ոչ մի զորություն չունի և այն լուրջ պատճառաբանություն համարել չի կարելի:

Մենք անհրաժեշտ ենք համարում. շեշտել նաև այն, որ պատմական սխալ է Թեոդոր Մոսպուլեստացու գրվածքների Եփեսոսի 431 թվականի տիեզերական ժողովում դատապարտված դուրս բերելը, ինչպես, հայտնի չէ թե ինչ աղբյուրից վերցնելով, վարվում է Հ. Մանանդյանը: Նա իր վերոհիշյալ 3 աշխատությունների մեջ էլ բառացի գրել է հետևյալը. «Ինչպես շատ ճիշտ կռահել է Ագոնցը, հայ գրերի հորինման ժամանակ Մաշտոցին աջակցել և օգնել էին ո՛չ թե Ակակիոս և Ռաբուլաո եպիսկոպոսները, այլ հավանորեն, վերոհիշյալ Թեոդորոս Մոսպուլեստացին, որի հերձվածողական գրվածքները դատապարտվել էին Եփեսոսի 431 թվականի տիեզերական ժողովում»²⁸: Թեոդոր Մոսպուլեստացու անձն ու հերձվածողական գրվածքները Եփեսոսի 431 թվականի տիեզերական ժողովի նյութ չեն եղել և այնտեղ չեն դատապարտվել: Եփեսոսի ժողովից հետո էլ, թեև նրա հակառակորդները նրան դատապարտելու հարցեր հարուցել են, բայց այդ գործողությունները ոչ մի դրական արգելանքի չեն հասել, թե՛ Թեոդոր Մոսպուլեստացու քարի համբավի և թե՛ հակառակորդների, ի միջի այլոց նաև հայ վանականների ծայրահեղությունների պատճառով, այնպես որ Անտիոքի Հովհաննես և Աղեքսանդրիայի հայտնի Կյուրեղ եպիսկոպոսներն անգամ զգուշացել են հեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ մեղաժ (Թեոդորը մեռել է 428 թվականին) եպիսկոպոսին բանադրելուց, մանավանդ որ հատուկ կայսերական հրաման կար՝ այդպիսի անձնավորություններին վեճերի մեջ չխառնել և չբանադրել: Թեոդոր Մոսպուլեստացին իրոք բանադրվել է միայն Եփեսոսի ժողովից ավելի քան 120 տարի հետո հինգերորդ կոշված տիեզերական ժողովում, Հուստինիանոս կայսեր ժամանակ, 553 թվականին, «երեք գլուխների» շուրջը եղած վիճաբանությունների առթիվ: Այդ 3 գլուխներն էին՝ Թեոդորոս Մոսպուլեստացին և իր զեր-

²⁷ Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 440—441:

²⁸ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Месроп Маштоц, էջ 24—25, «Տեղեկագիր», էջ 45 և Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 263—264:

վածքները, Կյուրոսի եպիսկոպոս Թեոդորեոսի հակակյուրենդյան գրվածքները և Իբաս եղեսացու նամակը պարսիկ եպիսկոպոս Մարին:

Ն. Ագոնցը և նրան հետևելով Հ. Մանանդյանը Կորյունի մոտ Թեոդորոս Մոպսուեստացու անունը չհիշվելը, որպես գրերի գյուտին օգնող, բացատրում են նրանով, որ «Կորյունը հասարակ կենսագիր չէ, նաև եկեղեցական գործիչ է և իբրև այդպիսին պետք է իր գրիչը համակերպեր հեռ-Նփեսոսյան տրամադրության: Հայոց կապերը Ասորիքի հետ այժմ պիտի խորշկի թվիր»²⁹: Այս միտքը շարունակելով և ավելի ևս առաջ մղելով՝ Հ. Մանանդյանը եզրակացնում է հետևյալը. «Սրանից (Ն. Ագոնցի ասածից) պարզ հետևում է, որ Կորյունի հաղորդումների մեջ նկատվող թերասությունները, անորոշությունները և նույնիսկ խեղաթյուրումները կարող են բացատրվել ո՛չ միայն Կորյունի աշխատության խմբագրական վերամշակումով, այլ մասամբ նաև գավառական նկատառումներով հենց իր՝ հեղինակի, որը Մաշտոցի վարքը գրել էր համապատասխան փոփոխված կրոնական տրամադրությունների հինգերորդ դարի էկսերում»³⁰: Մի պնդում, որ սչնչով ապացուցել չի կարելի:

Մեզ թվում է, որ այստեղ ևս անվանի գիտնականները սաստիկ խտացնում են գուշները: Խնդիրը ճիշտ ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է ծանոթանալ, թե կրոնական վիճարանական գրականության մեջ ինչպիսի դիրքավորում է եղել թե՛ դրսում և թե՛ հայերի մեջ Թեոդոր Մոպսուեստացու վերաբերմամբ: Այս առթիվ պետք է ասել հետևյալը: Նախ, ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, որ Պրոկղի հայերին ուղղված զգուշացուցիչ նամակի հունարեն բնագրում և ասորերեն թարգմանության մեջ բոլորովին չի հիշվում Թեոդոր Մոպսուեստացու անունը³¹: Հայերենում հիշված է Թեոդորի անունը, բայց հայերենի վերջավորությունը առհասարակ կասկածելի է և ինքը Ն. Ագոնցը գտնում է, որ Եզնիկի

²⁹ Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 439:

³⁰ Հ. Մանանդյան, «Տեղեկագիր», 1952, էջ 45—46 և Բնական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 264:

³¹ Պրոկղի նամակի հունարենը տպագրված է Patrologie, ed. Migne, series Graeca 65. 856. ասորերենը տպագրված է Ջաբարխա հեկտորին վերադրված եկեղեցական պատմության մեջ (մեր ձեռքին է գրա գերմաներեն թարգմանությունը՝ K. Ahrens und G. Krüger, Die sogenannte Kirschengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig, 1899, էջ *27—*41), իսկ հայերենը՝ «Գիրք թղթոյ», էջ 1—8:

Սահակին ու Մեսրոպին ուղղված թղթից են հատվածներ մտել Պրոկղի թղթի մեջ, այլև կասկածելի է Սահակի և Մեսրոպի Պրոկղին ուղղված թղթի վավերականությունը³²:

Խիստ ուշադրավ է այն, որ Տիմոթեոս Կուղի հակաճառության մեջ Դիոդոր Տարսոնացին և Թեոդորեոս Կյուրոսցին հիշվում են որպես հերձվածողներ և նրանց դրվածքներից շատ «պիտառություններ» են բերվում ու հերքվում, մինչդեռ Թեոդորի անունը միայն մի անգամ է հիշվում անորոշ կերպով Նեստորի կողքին և այն էլ կարող է Դիոդորին կամ Թեոդորեոսին վերաբերել. «Ճառեսցեն ասացելոցս ընդդիմացեալքն, որ զՆեստորի և Թեոդորայ խորհել և ասել...»³³:

Կ. Տեր-Մկրտչյանի հրատարակած «Կնիք հաւատոյ» VII դարում կաղմված դավանաբանական ժողովածուի մեջ ևս Թեոդոր Մոսպոսեստացին թեև հիշատակվում է 2 անգամ, բայց արդեն VI դարի երկրորդ կեսից՝ Ներսես Բ-ի թղթի մեջ և նրանից հետո:

«Գիրք թղթոց»-ի մեջ տեսնում ենք հետևյալը. մի կողմ թողնելով Պրոկղի գրադրությունը Սահակի և Մեսրոպի հետ, որի մասին խոսեցինք վերևում, մի կողմ թողնելով նաև Մելիտիոնեի Ակակեպիսկոպոսի թղթերը, որոնց մեջ Ակակեպ բնականաբար պետք է որպես հերձվածող բնորոշեր Թեոդոր Մոսպոսեստացուն, լինելով նրա գլխավոր հակառակորդներից մեկը, այդ ժողովածուում ևս Թեոդոր Մոսպոսեստացին դատապարտվում է սկսած VI դարի սկզբից՝ Բաբգենի, Ներսես Բ-ի, Արզիշոյի, Հովհաննես Գաբեղենցու, Կոմիտասի և այլոց թղթերում:

Ուրեմն V դարի երկրորդ կեսին վերաբերմունքը դեպի Թեոդոր Մոսպոսեստացին այնքան խիստ չի եղել, ինչպես պատկերացվում է:

Առհասարակ ոչ մի կարիք չկա նորություն տալ լինելու հա-

³² Մրա Զաֆն աե'ս մեր ռնատորականությունը Հայաստանում V—VI դարերում» ուսումնասիրությունը, ՀՍՍՀ ԳԱ գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ» ժողովածու, 1946, էջ 183—184:

³³ Տե'ս «Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն «Քաղկեդոնի», հրատ. Կարապետ Ժ. վարդապետի (Տեր-Մկրտչյան) և Նովանդ վարդապետի (Տեր-Մինասյան), էջմիածին, 1908. Դիոդորի մասին, էջ 115, 128 և 336, Թեոդորեոսի մասին, էջ 36, 54, 65, 70, 73, 74, 79, 80, 84, 88, 89—90, 93, 94, 100—101, 109—110, 113, 128, 137, 146, 196, 200—201, 336 (այս էջերում մի երկու տասնյակ վկայություն է բերված Թեոդորեոսի երկերից՝ հերքելու համար): Թեոդորի մասին (?), էջ 168:

մար ընկնել չափազանցությունների և անհիմն ենթադրությունների խորխորատը: Ահա թե ինչ է ստում այս հարաբերությունների առթիվ Հր. Աճառյանը իր «Մեսրոպ Մաշտոց» աշխատության մեջ, որ տպված է «Էջմիածին» հանդեսում. «Ակինյանը նկատի ունենալով նաև այն, որ Թեոդորոս Անտիոքացին իր մեկ գիրքը նվիրել է Մեսրոպին կամ գրել է նրա խնդիրքով, հետևելով է, թե մի ժամանակ Մեսրոպը բարեկամական հարաբերության մեջ է ապրել Թեոդորոս երեցի հետ: Ուստի,—ենթադրում է Ակինյանը,— Մեսրոպ իբր 380 թվականին աշակերտել է Անտիոքում Լիբանիոսին, իրեն դասընկեր ունենալով Թեոդորոսին և մյուսներին (իբրև Լիբանիոսի աշակերտների հիշվում են Հովհան Ոսկեբերան, Բարսեղ մեծ, Գրիգոր Նազիանզացի, Ղևոնդ Հայկազն): Այս բոլորը հաստատելու համար ոչ մի դրական ապացույց կամ վկայություն չկա: Ուստի մենք էլ հիշում ենք և անցնում»³⁴: Մենք մեր կողմից Հր. Աճառյանի այս իրավացի դիտողությանը կավելացնենք՝ ոչ միայն այդ բոլորը հաստատելու համար ոչ մի դրական ապացույց կամ վկայություն չկա, այլև հիշված անձներից Բարսեղ Կեսարացին և Գրիգոր Նազիանզացին առհասարակ Անտիոքում Լիբանիոսի մոտ չեն առել իրենց ուսումը, այլ Կեսարիայում, Կոստանդնուպոլսում, Աղեքսանդրիայում և Աթինքում³⁵:

Մնում է մեզ մի երկու խոսք էլ ասել Հոռոփանոսի մասին:

Հոռոփանոսը մեր գրերի գլուխի մեջ հայտնի է որպես Սամոսացի գրիչ և գեղագիր, որը գեղարվեստական ձև ու կերպարանք է տվել Մաշտոցի հնարած հայերեն տառերին: Բայց նույնիսկ այս համեստ անձի շուրջն էլ մի վրույց է հնարել Ն. Ադոնցը և այդ վրույցը կրկնել են Հ. Մանանդյանը և Ն. Ակինյանը:

Ն. Ադոնցը («Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 441) գրում է. «Թեոդորի աշակերտն էր Ռուփինոս անունով քահանան, որ 399-ին Հռոմ մեկնեց և այնտեղ ծանոթանալով Պելագիոս քահանային, նրա միջոցով Պելագիական կոչված վարդապետության իսկական հիմնադիրն եղավ: Պելագիականները շեշտում էին իրենց հոգեկոր կապը Թեոդորի հետ: Մեզ թվում է, որ այս Ռուփինը ուրիշ անձն չէ, եթե ոչ այն գրիչ Հոռոփանոսը, որը հիշվում է գրերի գլուխ պատ-

³⁴ Տե՛ս «Էջմիածին», 1954, № 11, էջ 25:

³⁵ Տե՛ս այս հեղինակների մասին՝ Otto ̈Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Dritter Band, Freiburg im Breisgau, 1912, էջ 130—134, 165—169, 324—328 կամ ավելի համառոտ հույճ հեղինակի Patrologie, Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1901, էջ 230—241, 249—251 և 283—289:

մության մեջ»: Այս նույն ենթադրությունը կրկնում է Հ. Մանանդ-
յանը («Տեղեկագիր», 1952, էջ 45—46 և Քննական տեսություն,
էջ 264), այլև Ն. Ակինյանը («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 518):

Ուրեմն Սամոսատցի գրիչ Հռոփանոսը դառնում է Թէոդոր
Մոպսուեստացու աշակերտ և 399-ին մեկնում է Հռովմ³⁶ այնտեղ
պեղագյան վարդապետության հիմքը դնելու համար: Միաժամանակ
Ն. Ակինյանը գտնում է, որ Նփեսոսի 449-ի ժողովին մասնակ-
ցողների մեջ հիշվում է «Ռուփինոս հայխնոպոս Սամոսատի»,
«Քերես կարելի ըլլա նույնացնել զինքը անոր հետ»³⁶: Մեզ հաստա-
տապես հայտնի է նաև, որ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի երրորդ
նիստին (451 թ. հոկտեմբերի 13-ին) Դիոսկորոսին ժողովին ներ-
կայանալու հրավիրող պատվիրակների մեջ, երկու այլ հայխնո-
պոսների կողքին, հիշատակվում է նաև Սամոսատի հայխնոպոս
Ռուփինոսը³⁷: Արդյոք գրիչ և գեղագիր Հռոփանոսը հետագայում
Սամոսատի հայխնոպոս է դարձել, ղեկավար է հաստատապես պնդել,
բայց հնարավոր է, որովհետև ընդունելով որ Մաշտոցին օգնող
գրիչ Հռոփանոսը 405/406 թվականին 30 տարեկան էր, նա 451
թվին կլիներ 75 տարեկան: Իսկ եթե գրերի գյուտը ընդունենք 392
թվին, ապա Հռոփանոսը 451-ին դարձած կլինի 89—90 տարեկան,
որը կղեկավարացնի այդ անձնավորութուններին նույնացնելու գործը:

Իսկ ինչ վերաբերում է գրիչ Հռոփանոսին պեղագյան վարդա-
պետության երեակայական հիմնադիր, Թեոդոր Մոպսուեստացու
աշակերտ Ռուփինոսի հետ նույնացնելու հարցին, ապա մենք այդ
մասին պետք է ասենք հետևյալը:

Նախ, ի՞նչպես է, որ ամբողջ Արևմուտքը, այլև Արևելքը
սաստիկ հուզող պեղագյան վեճերի և նրա նոթիվ տեղի ունեցած
բաղժաթիվ ժողովների ժամանակ պեղագյան աղանդի այդ երեա-
կայական հիմնադրի անունը այլևս ոչ մի անգամ և ոչ մի տեղ չի
հիշվում: Հնարավո՞ր բան է այդ:

Երկրորդ, ասորի Ռուփինոսի կամ Rufinus Syrus-ի մասին
պատմվում է, թե Անաստաս I պապի ժամանակ (399—401) նա
Հռոմում, ինչպես երևում է, տարածել է իր ուսուցիչ Թեոդոր Մոպ-
սուեստացու ուսմունքը և զուցե այս առթիվ Պեղադիոսը ծանոթա-

³⁶ Ն. Ակինյանը այս տեղեկության աղբյուր է մասնանշում J. Fleming, Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, № 7, 15. 1 (1917), էջ 6:

³⁷ *Stu Hefele*, Concillengeschichte, Zweiter Band, 2. Auflage. Freiburg im Br. 1875, էջ 445:

ցիւ է նրա հետ և իր վարդապետութեանը համաձայն գտի՝³⁸։ Սա-
կայն ասորի Ռուփինոսի վերաբերյալ այս տեղեկութեան ճշտու-
թյունը շատ պատմաբաններ ժխտում են իբրև պատմական իրա-
կանութեանը չհամապատասխանող և ամենահմուտ եկեղեցական
պատմաբաններից մեկը, Լոոֆսը, գտնում է, որ այդ Rufinus
Syrus-ը թյուրիմացութուն է և իր գոյութիւնը պարտական է
արձանագրութեան մի հատվածի սխալ ըմբռնման։ Ժողովում Պե-
լագիոսի աշակերտ և հետևող Յելեստիոսը հայտարարում է, թե
«Ժառանգական մեղքը վիճելի մի կարծիք է, եկեղեցու երեցներն
էլ ժխտել են այն. questionis res est, non haeresis»։ Երբ նրանից
պահանջում են այդ երեցների անունը տալ, նա անվանում է Ռու-
փինոսին, որ Աքուլինացի Պամմախիոսի հետ Հռոմում է եղել։
Այդ Հռուփինոսը անշուշտ Աքուլինացի հայտնի Ռուփինոսն է և
չի կարող Rufinus Syrus-ը լինել, քանի որ վերջինս, եթե նա հերձ-
վածի հիմնադիր էր կամ նույնիսկ կողմնակից միայն, չէր կարող
իբրև եկեղեցու ուղղափառ երեց վկայութեան կոչվել³⁹։

Այնպես որ պետք է հրաժարվել «պելագյան ազանդի հիմնա-
դիր» Հռուփանոսից և բավարարվել Սամոսատում ապրող զրիչ և
գեղադիր Հռուփանոսով, որը միանգամայն բավական էր հայոց նո-
րահնար տառերին գեղարվեստական ձև և ընդունելի կերպարանք
տալու համար։

Ի՞նչ է մեր ընդհանուր եզրակացութիւնը։

Ընդհանուր եզրակացութիւնն այն է, որ հայոց զրերի գլուտի
պատմութեան մեջ ո՞չ մի փոփոխութիւն մտցնելու կարիք և առիթ
չկա, ամեն ինչ մնում է իր տեղում, այնպես, ինչպես ավանդել է
Մաշտոցի աշակերտ և ճշմարտապատում կենսագիր Կորյունը։ Ինչ
էլ որ նա շփոթեր, որքան էլ որ նա սխալվեր թագավորների իշ-
խանութեան տարիների ժամանակագրութեան մեջ, մի բան նա չէր
կարող չիմանալ կամ շփոթել. այդ նրա տված այն տեղեկութիւնն
է, որ Մաշտոցը իր մահից 35 տարի առաջ է հորինել հայերեն տա-
ռերը, իսկ այդ ցուցումը ճշտորեն համապատասխանում է 405/
406 թվականին։

³⁸ St' n Hergenröther *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Vierte Aufl. von Kirsch. Erster Band, Freiburg im Br., 1902. էջ 535—536։

³⁹ Loofs, *Pelagius und der pelagianische Streit*. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. von A. Hauck. Band 15. Leipzig, 1904, էջ 747—774, հատկապես էջ 759, տող 42—48։

ՄԱՆՈՒԿ ԱՐԵՂՅԱՆ՝ (1865—1944)

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

1898 թվին Մանուկ Արեղյանը վերադառնում է հայրենիք և

¹ Առաջին անգամ տպագրվել է գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետազոտություններ» ժողովածուի մեջ, Երևան, 1946:

անմիջապես հրավիրվում Գևորգյան ճեմարանի հայոց լեզվի և գրականութեան դասատու Սրանով սկսվում է նրա կյանքի ու գիտական-մանկավարժական գործունեության երկրորդ շատ կողմերով նշանակալից ու բեղմնավոր էտապը: 1898—1914 թվականը — ամբողջ 16 տարի Մանուկ Աբեղյանը ուսուցիչ է եղել Գևորգյան ճեմարանում, այդ հիմնարկի գործունեության ամենափայլուն տարիներին, մեծ մասամբ այնպիսի մարդկանց հետ միասին, որոնք նույնպես մեծ անուն ու հեղինակություն էին վայելում իրենց գործունեության ասպարեզներում. դրանցից միայն մի քանիսի անունները տալու համար հիշատակենք հռչակավոր բանասեր Կարապետ Կոստանյանին, խոշոր գիտնական Կարապետ Վ. Տեր-Մկրտչյանին, անգղեզական երաժշտագետ Կոմիտասին, ականավոր բանասեր Գարեգին Վ. Հովսեփյանին, բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանին, հայտնի մանկավարժ Սեդրակ Մանգինյանին, հետազայում ակադեմիկոս դարձած Հակոբ Մանանդյանին, ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի իսկական անդամ Հր. Աճառյանին, Մկրտիչ Ղադարյանին, Լևոն Գյանջեցյանին, Ստեփան Կանայանին, հայտնի հրապարակախոս և գրականագետ Մինաս Բերբերյանին, արվեստի վաստակավոր գործիչ Գարեգին Լևոնյանին և այլն, և այլն: Եվ այս փայլուն կաճառի մեջ առաջնակարգ տեղերից մեկն էր գրավում Մանուկ Աբեղյանը: Կինեկով պահանջկոտ ղեկավիր անձըն ու գործը՝ Մանուկ Աբեղյանը նույնը պահանջում էր նաև իր աշակերտներից ու ուսանողներից: Առանձնապես ուսանելի էին և արդյունավետ նրա հայոց գրականության սեմինարները ճեմարանի լսարանական բաժնում: Այդ սեմինարներում նա իր աշակերտներին իշխապես սովորեցնում էր աշխատել հեղինակների և գրքերի վրա, գրական-գեղարվեստական վերլուծություններ կատարել, ջոկել զլխավորը երկրորդականից, ուշադրությունը կենտրոնացնել հիմնականի վրա: Նա ստեղծեց երիտասարդ աշակերտների մի սերունդ, որոնք նրանից ուսածը պնացին ուսուցանելու հայ երիտասարդներին. և մինչև այսօր էլ, եթե հայոց դպրոցներում կան հայոց լեզվի ու գրականության լավագույն ուսուցիչներ, դրանք բոլորը, գրեթե առանց բացառության, Մանուկ Աբեղյանի աշակերտներն են:

Բայց Մանուկ Աբեղյանը իր գործունեության այս շրջանում միայն ուսուցիչ չէր, այլ նաև հայոց լեզվի ու գրականության վերաբերյալ հարցերի ականավոր հետազոտող ու լուսաբանող: Այս շրջանում են գրվել ու լույս ընծայվել նրա կարևորագույն երկերից մի քանիսը, ինչպիսիք են —

ա) «Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու հայոց պատմության մեջ» Վաղարշապատ 1900, որոնք նախ լույս տեսան «Արարատ» ամսագրի մեջ շարունակելի հոդվածների ձևով, ապա նաև առանձին գրքով իբրև արտասույնություն «Արարատից»:

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

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

դ) «Հայ ժողովրդական վէպ», Թիֆլիս 1908:

ե) «Աշխարհաբարի հոլովները», Վաղարշապատ 1908:

զ) «Հայցական հոլովը», Վաղարշապատ 1909:

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

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

թ) «Աշխարհաբարի շարահյուսությունը», Վաղարշապատ 1912:

ժ) «Խորենացու հայոց պատմությունը» 34 ձեռագրերի բաղդատույթյամբ և ընդարձակ հատաշաբանով (Ս. Հարությունյանի հետ միասին), 1913:

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

Եվ աշակերտների ու ուսանողների կողմից հարգված ու սիրված բաղմամբյա արդյունավետ ուսուցիչը, հայոց լեզվի ու գրականության վերաբերյալ բաղմաթիվ գրվածքների հեղինակ ակադեմիկոս զիտնականը 1914 թվի կեսին Գեղարք 5-րդ կաթողիկոսի հատուկ կոնգակով արձակվեց ճեմարանի ուսուցչի պաշտոնից և ընդմիջտ հեռացավ էջմիածնից: Հասկանալի է, որ Մանուկ Աբեղյանին ճեմարանից արձակողը նույն այն կաթողիկոսն էր, որը 1913 թվականին Կոստանդնուպոլսից էջմիածին եկած և այնտեղ մնալու մտադրություն ունեցող, Մանուկ Աբեղյանի հետ տարիներ աշխատած հանճարեղ երաժիշտ Կոմիտասին ընդունել էր «ե՞րբ ես եկել, ե՞րբ ես գնում» հարցերով:

1914 թվականի կեսերին Մանուկ Աբեղյանն ուղևորվեց Թիֆլիս, որտեղ նա մնաց իբրև ուսուցիչ ու գրականագետ և զործեց 5 ուսումնական տարի: Այս շրջանը կարելի է նրա զործունեության 3-րդ էտապը համարել: Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներն էին: Մանուկ Աբեղյանի զործունեությունը այնպիսի պայմանների և այնպիսի շրջանակների մեջ էին գրված, որ նրա կա-

բողոքներն ու հնարավորությունները չէին կարող փոքր ի շատե ծավալվել և նրան հոգեկոն մխիթարություն ու բավարարություն պատճառել: Բիֆլիսում նա զբաղված էր ուսուցչությամբ ներսիսյան և Հովնանյան դպրոցներում, բայց նաև պետական չիմնադիաներում, որտեղ նա գործ ուներ հայ ալլասերված բուրժուազիայի երես առած դավակների հետ, որոնք արհամարհում էին հայ ժողովրդին ու նրա լեզուն ու գրականությունը:

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

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

Նրա այս էտապի գործունեության մասին գեթ մոտոավոր դադափար տալու համար անհրաժեշտ ենք համարում նշել միայն հետևյալները՝ առնելով նրա ինքնակենսագրությունից.

1. Ռազմկոմի հրամանով 1920 թվի դեկտեմբերի 14-ին Մանուկ Աբեղյանը նշանակվել է գլխավոր շտաբում Ռազմկոմի անձնական քարտուղար:

կական ղեկուցում է կարգացել հայոց լեզվի ուղղագրության ու լեզվի ուղղագրության ուսումը:

Ֆորմի մասին: Այս ղեկուցման հիման վրա կատարվել է հայոց բում և հետո ուղղական դպրոցում:

2. Լուսժողկոմի կարգադրությամբ 1921 թվին հրապարա-

3. Նույն թվին կարգվել է ուսուցիչ ուղղական դասընթացնե-

4. 1921 թ. կարգվել է դոցենտ Երևանի համալսարանում, որ-

տեղ և 1923—1925 թթ. վարել է նաև Երևանի պետհամալսարանի գրական-պատմական ֆակուլտետի ղեկանի պաշտոնը:

5. 1924 թվին հղել է Կովկասի Կարմրադրոշ Բանակի Ռադմա-Հեղափոխական խորհրդին կից կազմված Թարգմանչական հանձնաժողովի անդամ:

6. 1925—1930 թթ. հղել է ՀեՍՀ Գիտություն և արվեստի ինստիտուտի խորհրդի նախագահ:

7. 1930—1936 թթ. նախագահության անդամ ՀեՍՀ Գիտությունների ինստիտուտի, ապա կուլտուրայի պատմության ինստիտուտի, պատմության և գրականության ինստիտուտի և այլ ուրիշների:

8. 1926 թ. հաստատվել է Երևանի պետհամալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնում: Արեղյանի դործունեությունն ըստ արժանվունյն գնահատվել է թե՛ դիտական հասարակության և թե՛ պետական օրգանների կողմից: Այսպես՝ նա 1935 թ. ստացել է գիտության վաստակավոր գործչի պատվանուն: Նույն թվին ստացել է նաև ֆիլոլոգիական գիտությունների զոկտորի աստիճանի honoris causa-առանց դիսերտացիա պաշտպանելու, լոկ իր ունեցած գիտական աշխատությունների հիման վրա:

1940 թվին ստացել է ՀՍՍՌ Գերագույն Սովետի նախագահության կողմից պատվոգիր: Իսկ 1943 թվին հաստատվել է ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի իսկական անդամ:

Թեև Մանուկ Արեղյանը աչքերի հիվանդության պատճառով 1931 թվին հրաժարվել է Պետական համալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնից և անցել է կենսաթոշակի, բայց և այնպես առաջվա եռանդով ու տոկունությամբ շարունակել է աշխատել ինստիտուտներում և զանազան հանձնաժողովներում: Բավական է այս առթիվ միմիայն հիշատակել, որ նա գործուն մասնակցություն է ունեցել «Մասունցի Դավիթ» վեպի 1000-ամյա հոբելյանի կատարման հանձնաժողովի աշխատանքներին, նրա առաջարկությամբ որոշվել է 1000-ամյակը և կազմվել վեպի համահավաք բնագիրը:

Բայց Մանուկ Արեղյանը մասնակցել է ո՛չ միայն գիտական հիմնարկների աշխատանքներին, այլ աշխույժ դործունեություն է ցուցաբերել նաև մեր երկրի հասարակական և պետական կյանքում: Այս ուղղությամբ պետք է անշուշտ հիշատակել, որ նա 1927 թ. ընթացքում ընտրվել է Երևանի քաղխորհրդի անդամ. 1925 թվին ընտրվել է ՀՍԽՀ Կենտրոնական Գործադիր Կոմիտեի անդամ, ապա շարունակ վերընտրվել է, իսկ վերջին տարիներին ընտրվել է նաև Անդրկովկասյան Կենտր. Գործ. Կոմիտեի անդամ:

1932 թվին նշանակվել է նախագահ ԿԳԿ-ի նախագահության կից կազմած «ՀՍԽՀ բնակավայրերի անունների ճշտման և ձևավորման հանրապետական հանձնաժողովի»: Բացի այս բոլորից նրան հանձնարարվել է կազմել «Ռուս-հայերեն ուղղմական բառարան» և շատ ուրիշ կարևոր գործեր: Կարելի է առանց սխալվելու ասել, թե չի եղել ՀՍԽՀ մեջ որեէ կարևոր մշակութային գործ, որին մասնակից եղած չլինի մեծանուն գիտնականը և յուրովսան օժանդակած այդ մշակույթի բարձրացմանը և վերելքին:

Չնայելով, որ մեր բերած այս համառոտ ցուցակից արդեն կարելի է մեկաբերել, թե ի՞նչպիսի հսկայական օգտաշատ գործունեություն է ունեցել Մանուկ Աբեղյանը հիշատակված բոլոր ասպարեզներում, բայց և այնպես պատկերը լրիվ չի լինի, եթե չմասնանշենք նաև այն հանգամանքը, որ նա թե՛ նախասովետական և թե՛ սովետական շրջանում եռանդուն կերպով աշխատակցել է նաև բազմաթիվ պարբերական հրատարակությունների, ինչպիսիք են՝ նախասովետական շրջանում—«Նոր Դար», «Մուրճ», «Արարատ», «Աղագրական հանդես», «Համբավաբեր», «Հորիզոն», «Ժողովուրդ» և սովետական շրջանում «Նորհրդային Հայաստան», «Նորք», «Հայաստանի գիտական ինստիտուտի տեղեկագիր», «Պետհամալսարանի գիտական տեղեկագիր», «Արմֆանի տեղեկագիր», «Հայկական ՍՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի տեղեկագիր» և այլն: Ամիսներ շարունակ նա վարել է «Նոր-Դարի» խմբագրությունը, մասնակցել է թատերական և այլ հասարակական գործերի, եղել է հիմնադիր Կովկասի հաշ ռաուցիչների արհեստակցական միության էջմիածնի գավառի ճյուղի և տարիներ շարունակ այս ճյուղի վարչության նախագահը, հրապարակական դասախոսություններ է կարդացել էջմիածնում, Թբիլիսիում, Բաքուում, Երևանում և այլն և այլն: Հիշատակենք նաև, որ Մանուկ Աբեղյանն իր ուժերը փորձել է նույնիսկ ինքնուրույն բանաստեղծություն և թարգմանություն մեջ:

Բայց Մանուկ Աբեղյանի բեղմնավոր գործունեությունը սրանով չի վերջանում, մինչև անգամ, կարող ենք ասել, սա չի ընդգրկում նրա գործունեության բուն կորիզը, որովհետև Մանուկ Աբեղյանն առաջին հերթին և ամենից առաջ խոշոր գիտնական էր: Մենք համառոտակի թվեցինք Մանուկ Աբեղյանի գրվածքներն ու հրատարակությունները նրա գործունեության առաջին և երկրորդ էտապներում նախասովետական շրջանում: Սովետական շրջանում է՛լ ավելի աչքի ընկնող և խոր բնույթ են ստանում նրա բազմա-

կողմանի ուսումնասիրությունները: Այս շրջանում է հենց, որ նա մեկը մյուսի հետևից լույս է բնծայել իր կարևորագույն գործերը— «Հայոց լեզվի տեսությունը», «Հին գուսանական ժողովրդական երգերը», «Հայոց լեզվի տաղաչափությունը», «Սասնա ծռերը», «Վիշապները», «Կորիներ» և վերջապես «Հայոց հին գրականության պատմության» 1-ին հատորը: Այս շրջանում, ինչպես Աբեղյանն ինքն է ասում իր ինքնակենսագրության մեջ, նա աշխատել է վերջացնել իր կիսատ մնացած գիտական գործերը:

Անցնելով Մանուկ Աբեղյանի գիտական գործունեության ու գրվածքների հակիրճ բնութագրմանը, պետք է ասենք, որ Մանուկ Աբեղյանի գիտական միտքը և նրա տված արգասիքներն ընթանում են ընդհանրապես չորս հիմնական ուղիներով— 1) ֆուլկուրի գծով, 2) հայոց գրականության պատմության գծով, 3) բանասիրության և բնագրերի հրատարակության գծով և վերջապես 4) հայոց լեզվի և նրա տեսության գծով:

1. Բանասիրության և բնագրերի հրատարակության գծով նրա ամենակարևոր աշխատությունը Սեթ Հարությունյանի աշխատակցությամբ 34 ձեռագրերի համեմատությամբ կազմված Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» գիտական հրատարակությունն է, որ լույս է տեսել 1913 թվին: Մանուկ Աբեղյանի այս հրատարակությունը «Պատմագիրք հայոց»-ի նույն շարքից Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Կանայանի Ագաթանգեղոսի և նույն Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Մալխասյանի Ղազար Փարպեցու հետ միասին մեր բանասիրական աշխատությունների զագաթնակետն է կազմում և իրավամբ իբրև օրինակ պետք է ծառայի մեր հետագա պատմագիրների գիտական հրատարակության համար, որը ձեռնարկելը և գլուխ հանելը ՀՍՍՀ գիտ. տիպագրության Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի առաջնահերթ պարտականություններից մեկը պետք է լինի:

Մանուկ Աբեղյանի նույն տիպի երկրորդ աշխատությունն է Կորյունի «Մաշտոցի վարքը», որ նա 1941 թվին ձեռագրերի բաղ-դատությամբ հրատարակեց՝ կցելով նրան ընդարձակ առաջաբան և բաղմամբով գիտական ծանոթագրություններ: Այս հրատարակության մեծ առավելությունն այն է, որ Մանուկ Աբեղյանը Կորյունի անդ-տեղ խրթին և դժվարըմբռնելի գրվածքը մեծ հմտությամբ և անգերադանցելի կարողությամբ ու հարադատությամբ թարգմանել է աշխարհաբար՝ դրանով հնարավորություն առնելով մեր հին լեզվին անձանոթ անձերին ևս կարդալու և օգտվելու հիշյալ գրվածքից:

2. Մեծ են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները նաև 2-րդ դժուր, հայոց լեզվի և նրա տեսության գծով: Այս ուղղությամբ հանդուցյալ գիտնականն ունի բազմաթիվ աշխատություններ, որոնցից կարևորագույնները թվեցինք վերևում: Այստեղ նրա գլխավոր վաստակն այն է, որ նա տասնյակ տարիներ աշխատելով մանկավարժական ասպարեզում՝ դիտել ու պարզել է իրեն համար այն կնճռոտ հարցերը, որոնք դժարացնում էին հայոց հին և նոր լեզուների յուրացումն աշակերտության կողմից: Այդ դժվարությունները վերացնելու համար նա գրում և հրատարակում է աշխարհաբարի և գրաբարի քերականություններ՝ սովորողների համար հանրամատչելի, իսկ իր մանրակրկիտ ուսումնասիրություններն այս բնագավառում վեր է ածում սխտեմատիկ տեսության—իր «աշխարհաբարի շարահյուսության» (1912) և «Հայոց լեզվի տեսության» մեջ (1931): Կեզվի ուսումնասիրության և լեզվական երևույթների բացատրման հարցերում Մանուկ Աբեղյանը հետևում է առավելագույն հնդեվրոպական լեզվագիտության ուղղությանը:

3. Էլ ավելի նշանակալից են Մանուկ Աբեղյանի վաստակներն իբրև ֆուլկլորիստ-բանասիր: Նա առաջիններից մեկն է, որ պարզորեն ըմբռնել է հայ ժողովրդական վեպի նշանակությունը և իբրև առաջիններից մեկն էլ գրի է առել «Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռը» ժողովրդական վեպի Մոկաց պատումը, որ և լույս է քնծայել հատուկ ներածականով «Դավիթ և Մհեր» վերնագրով (Շուշի 1886 թ.): Այնուհետև նա, կարելի է ասել, մինչև իր կյանքի վերջը զբաղվել է այդ վեպով, բազմաթիվ ուսումնասիրություններ է գրել նրա մասին, որոնք կենդանի հետաքրքրություն են առաջացրել մեր գրականության մեջ հայ ժողովրդական վեպի և նրա պատումների շուրջը, ուրիշները հետևել են Աբեղյանին և գրի են առել այդ պատումները (Գարեգին Հովսեփյան, Խաչիկ Դադյան, Սարգիս Հաչկունի, Բագրատ Խալաթյան, Ստեփան Կանայան, Կ. Մելիք-Օհանջանյան և ուրիշներ) և եթե այսօր այդ բոլոր պատումները ի մի են հավաքված և առանձին հատորով հրատարակված են, այդ էլ մենք պարտական ենք Մանուկ Աբեղյանին և այս գործում նրա աշխատակիցներին: Նույնիսկ «Սասնա ծռերի» 1000-ամյակի առթիվ կազմված «Սասունցի Դավիթ» ժողովրդական վեպի համահավաք տեքստի կազմության մեջ մեծ է նշել Մանուկ Աբեղյանի դերը, իսկ այդ վեպի հատկապես «Սանասար և Բաղդասար» ճյուղը նրա կազմածն է:

Ֆուլկլորի գծով Մանուկ Աբեղյանի մյուս կարևորագույն աշ-

խատություններն են՝ ամենից առաջ նրա «Der armenische Volksglaube»—հայ ժողովրդական հավատքը—տաղանդավոր գրք-վածքը, որով նա հիմք է դրել հայկական ֆոլկլորի գիտական պատմա-համեմատական ուսումնասիրությունը, որպիսի մեթոդով հետազոտում նա ինքը և նրա այդ գծով ունեցած աշակերտները շարունակել ու շարունակում են հայկական կյանքի այդ կողմի հետազոտությունն ու պարզաբանումը, ապա՝ «Հայ-ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու պատմության մեջ» մեծածավալ և խիստ արժեքավոր, դարձյալ համեմատական մեթոդով կատարված ուսումնասիրությունն ընդգեմ Գրիգոր Խալաթյանի անհիմն ու բացասական քննադատության Մովսես Խորենացու վերաբերմամբ։ Կարելի է ամենայն վստահությամբ ասել, որ Մանուկ Աբեղյանի այդ հմտալից և հաճախ խիստ սրամիտ աշխատությունը շատ խոշոր դեր է կատարել և ընդմիջտ պապանձեցրել է այն բանասիր-ներին, որոնք ամեն կողմով ուղղում էին Մովսես Խորենացուն կեղծարար ու սուտ պատմություններ հերյուրող դուրս բերել։ Նա վերջնականապես ապացուցել է, որ Մովսես Խորենացու կողմից հայ ժողովրդական առասպելների օգտագործումը միանգամայն ռեալ հիմք ունի և խարսխված է հայ ժողովրդի մեջ մինչև այսօր էլ գոյություն ունեցող առասպելների ու զրույցների վրա, առասպելներ և զրույցներ, որոնք շատ մեծ շափերով հատուկ են նաև մեր հեռավոր ու մոտիկ հարևաններին։ Վերջապես, այս գծով հայ ֆոլկլորիստիկայի համար առանձնապես արժեքավոր է Մանուկ Աբեղյանի 1908 թվին լույս ընծայած «Հայ ժողովրդական վեպեր»։ Չենք կարող առանց հիշատակության թողնել նաև Կոմիտասի մասնակի աշխատակցությամբ կազմած ու խմբագրած նրա «Ժողովրդական խաղիկներ» մեծ հատորը, որ լույս տեսավ 1940 թվին, ինչպես նաև նրա «Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրենի-ներ և անտունիներ» հատորը, որ լույս տեսավ նույնպես 1940 թվին։

Սակայն, որքան էլ մեծ ու անմոռանալի են Մանուկ Աբեղյանի ծառայությունները հայագիտությանը մեր վերև մատնանշած գծերով, որոնցից ամեն մեկի վերաբերմամբ նրա վաստակները առանձին-առանձին վերցրած րավական էին մեծ գիտնականի տնուն հանկու համար, այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով, Մանուկ Աբեղյանի բուն տարերքը գրականագիտությունն էր, ավելի ճշգրիտ ասենք՝ հայոց գրականության տարբեր երևույթների բազմակողմանի ուսումնասիրությունն ու պարզաբանումը, ինչպես նաև այդ

բոլոր հետազոտությունների ու քննությունների սինթեզ արդյունքը—Հայոց գրականության պատմությունը: Հայտնի է բոլորիս, որ Մանուկ Արեղյանի գրած Հայոց գրականության պատմության 1-ին հատորը, մի սալարածավալ, 640 մեծադիր էջերից բաղկացած գործ, լույս տեսավ 1944 թվականին, հասցնելով հայոց գրականության զարգացման նկարագրությունը մինչև Ժ. դարու վերջը—Գրիգոր Նարեկացին ներառյալ: Մի նույնպիսի հատոր էլ, 1-ի շարունակությունը, պատրաստ է արդեն տպագրության². Պժրախտաբար, ականավոր դիտնականը չկարողացավ ամբողջապես վերջացնել այս հատորը, որը հասնելու էր մինչև 19-րդ դարու որոշ մասը: Մանուկ Արեղյանը, որ մինչև իր մահվան օրերն աշխատում էր իր կյանքի այս «գլուխգործոցի» վրա, կարողացավ այն հասցնել միայն մինչև ԺԳ. դարու վերջերը: Մնացածը ամփոփվելու է նրա արդեն հրատարակված հոգվածներից ու դասախոսությունների տետրակներից, որոնք իրեն հավելված կկցվեն նրա Հեռքով գրած գրականության պատմության 2-րդ հատորին:

Հայոց գրականության պատմության այս երկու հատորների մեջ լիովին ամփոփված են Մանուկ Արեղյանի երկարամյա գրականագիտական ուսումնասիրությունների բոլոր արդյունքներն ու եզրակացությունները: Իր այս հոյակապ երկի համար անհրաժեշտ տաղձը նա պատրաստում էր արդեն 1898 թվականից, արտառահմանից վերադառնալուց անմիջապես հետո: Սկսելով իր գրական-պատմական հետազոտությունները հին և նոր բանահյուսությունից՝ Արեղյանը հաջորդաբար լույս է ընծայում «Ուրվագծեր հայոց գրականության պատմության» հետազոտությունների շարքը, գրական-քննադատական ուսումնասիրության է ենթարկում հայոց հին պոեզիայի ծագումն ու զարգացումը, աղգային վեպը, մենագրական հետազոտությունների նյութ է դարձնում եկեղեցական-հոգևոր բանասանդղությունը՝ շարականները, Գրիգոր Նարեկացու ամբողջ սանդղագործությունը, բաղմաթիվ հակիրճ ու ընդարձակ հոգվածներ ու մենագրություններ է հրատարակում Հայոց հին գրականության պատմության ամենակնճառու պորբեմների և շրջանների մասին: Պետք է աչտեղ հատկապես հիշատակել նրա «Հայոց հին գրականության պատմության համառոտությունը» (1923-ին), որի մեջ նա առաջին անգամ հայ գրական քննադատության մեջ պերիոդիզացիայի է ենթարկում հայոց հին գրականությունը: Առանձնապես արժեքավոր է նրա «Հին դուստնական ժողովրդական երգերի» (1931) ուսումնասիրությունը, որտեղ ապա-

² Հրատարակվել է 1946 թ. (խմբ.):

ցուցվում է հին, միջնադարյան և նոր երգերի փոխանցումն ու տատիճանական վարդապետը: Վերջապես պետք է հիշատակել նրա «Հայոց լեզվի տաղաչափությունը» վերնագիրը կրող ընդարձակ ուսումնասիրությունը (1933 թ.), որի մեջ անգերազանցելի հմտությամբ և մասնագիտորեն հետազոտված է հայ տաղաչափության վարդապետն սկզբից մինչև մեր օրերը: Ահա այսպիսի հիմնավոր նախապատրաստությունից հետո է, որ Արեղյանն իր կյանքի վերջին տարիներին ձեռնամուխ եղավ գրելու Հայոց գրականության պատմությունը:

Թեև Մանուկ Արեղյանից տուաչ էլ թույլ փորձեր ու ակնարկներ եղել են Հայոց հին գրականությունն ըմբռնելու իբրև ազգային ազատագրման շահերին նվիրված պայքարի գրականություն, բայց այդ փորձերն ու ակնարկները չեն հիմնավորվել ինչպես պետքն է և անցել են աննկատելի: Մանուկ Արեղյանն առաջինն է, որ որոշակիորեն և վճռականապես դնում և հիմնավորում է այդ խնդիրը և հին գրականության ամբողջ երկրորդ շրջանը, 5-րդ դարից սկսած անվանում «Եկեղեցա-քաղաքական մարածման գրականություն» օտարերկրյա (սլաւոնական, արաբական և այլն) բռնակալության դեմ, հայ ժողովրդի մղած ազատագրական դարավոր անդուլ պայքարի մի գրականություն:

Մանուկ Արեղյանն էր, որ առաջին անգամ կարողացավ ցույց տալ վերածնության գրականության առաջացումը մեր մեջ և նրա հսկայական նշանակությունը, իբրև կրոնական նեղ աշխարհայացքից ազատագրվելու և կյանքի ու մտածողության աշխարհականացման վարդապետն ու ծավալման գրականություն: Այդ վերածնության կարապետ է անվանում նա արդեն Գրիգոր Նարեկացուն, որ, նրա կարծիքով, թեև իր էությունը դեռ պատկանում է նախորդ շրջանին և «արտահայտիչ է ո՛չ թե ազնվականության ու քաղաքացիության աշխարհիկ ոգու, այլ այն դարի եկեղեցական դասի կրոնական ոգու, որով ազդարարված էին և աշխարհականները», բայց և այնպես նրա մի քանի բանաստեղծությունների մեջ շնչում է արդեն վերածնությունը,—ասում է Մանուկ Արեղյանը Գրիգոր Նարեկացու մասին:

Մանուկ Արեղյանն է դարձյալ, որ առաջին անգամ գրականության պատմության մեջ հատուկ ուշադրություն է նվիրել երկերի գեղարվեստական, էսթետիկական վերլուծությանը: Մինչդեռ հայոց գրականության պատմություն գրող նախորդ հեղինակները, Զարր-հանալյանը և ուրիշները, տալիս են մեզ հեղինակներին, այն էլ

զլիաժլորապես պատմագիրներին, միայն պակասաժլոր կենսագրութ-
յունները, համառոտ կամ երբեմն նաև ընդարձակ շարադրում են
նրանց երկերի բովանդակութունը, ապա խոսում են նրանց գրա-
կան աղբյուրների մասին, հիշատակելով նաև այդ գրքերի հրատա-
րակություններն ու նրանց մասին եղած գրականությունը՝ համա-
ռոտ բերլիոգրաֆիան, Մանուկ Աբեղյանը այդ բոլորից անկախ
հատկապես կանգ է առնում քննարկելով երկի գեղարվեստական:
բնույթի վրա և իր ուսումնասիրության նյութ է դարձնում մասնա-
ժլորապես բանաստեղծությունը: Այսպես, օրինակ, խոսելով Եղի-
շեի կամ Փարպեցու մասին՝ Մանուկ Աբեղյանը մանրամասն կանգ
է առնում նրանց հերոսների հոգեբանական վերլուծության վրա և
հատուկ պարագրաֆով ընդարձակորեն տալիս է նաև նրանց գրե-
լու արվեստը, գրքի հորինվածքը, գեղարվեստական առանձնա-
հատկությունները և այլն, մի բան, որ նորութուն է հայոց հին
գրականության պատմության մեջ և Մանուկ Աբեղյանի անկապ-
տելի առավելությունն է: Այս ուղղությունը Մանուկ Աբեղյանի մեջ-
նույնպես շատ հեռվից է գալիս:

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

Նա մի խոշոր գիտնական էր, որը իրոք վիթխարի ժառանգու-
թյուն է թողել մեզ, և մեր, հայոց գրականությամբ զբաղվողներին,
պարտքն է յուրացնել այդ ժառանգությունը, Աբեղյանի նման հե-
տեղականորեն տոկուն ու անդադրում աշխատել այն պրոբլեմ-
ների լուծման վրա, որոնք դեռ անլուծելի կամ սակավ ուսումնա-
սիրված են մնացել: Միայն դրանով կարող ենք մենք լրջորեն ար-
տահայտել մեր հարգանքն ու սերը մեր մեծ ուսուցչի հանդեպ,
որը ականաժլոր գիտնական լինելով հանդերձ նաև շատ լավ մարդ
էր, բառիս ամենաազնիվ իմաստով:

Իհարկե մարդ լինելով անսխալական չէր Մանուկ Աբեղյանը
և նա ունեցել է նաև թերութիւններ։ Սակայն այնքան մեծ է Մա-
նուկ Աբեղյանի թողած գրական, մեզ համար ուսումնասիրութեան
ու լուրջ աշխատանքի աղբյուր ժառանգութիւնը, որ նրա ունեցած
մասնավոր թերութիւնները բնավ չեն նվազեցնում այդ ժառան-
գութեան արժեքը, և մենք միայն անհուն երախտագիտութեան զգա-
ցումով կարող ենք հիշել նրա անունը։

ՀԱՏՈՒԿ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՆՅՈՒԹԵՐԻ ՅԱՆԿ

- Աբաս, կարողիկոս Աղվանից 108, 371, 377
- Աբաս (Մար-Աբաս), ճեստորական կարողիկոս 174, 276
- Արդիշո 107—109, 241, 270, 370, 371, 395, 405, 406, 450
- Արեղյան Մանուկ 91, 140, 148, 169, 207, 251, 252, 257, 259, 261, 262, 265, 267—269, 272, 277, 308, 312, 320, 360, 361, 398, 405, 409, 435, 454—466
- Արերիկոս 333, 336
- Աբրահամ Նախապետ 10, 440
- Աբրահամ Խոստովանող 65, 66, 70—72, 78, 85, 87, 124, 133, 135, 136, 254, 288, 318
- Աբրահամ, կարողիկոս Աղբաբանցի 36, 41, 42, 44, 57, 100, 116, 267, 380, 381, 384, 385, 387—390, 392
- Աբրահամ, Էրեց Արքեի տե՛ս Աբուսամ
- Աբրահամյան Ա. Գ. 441
- Աբուլաձե Ի. Վ. 269
- Աբուրսամ (Վկա) 67, 71, 72, 78
- Ագարանգեղոս 83, 138, 168, 212, 213, 263—265, 304—307, 308, 309
- Ագամ 18, 441
- Ադապա 16—18
- Ադարխասխաւ 84
- Ադարշարաւ 84
- Ադարհորշիք 84
- Ադարհալիք տե՛ս Ադարհորշիք
- Ադոնց Ն. 128, 146—148, 170, 210, 321, 322, 335—338, 344, 374, 425—429, 431, 433—435, 437, 443—445, 447—449, 451
- Ագադ, Մար-Ագադ (Վկա) 70, 72, 77, տե՛ս ճակ Գոշրագադ:
- Աբանաս Աղեֆանդրացի 107, 109, 231, 247, 288, 292, 293, 323
- Աբանաս, Եպիսկոպոս Նիրկերտի (Մայփերկարի) 60—62
- Աբանաս, Պատրիարհ Ասորոց 60, 62
- Աքենց 122, 310, 451
- Աժդահակ 314
- Ալիշան Ղևոնդ 123
- Ակակ, Եպիսկոպոս Ամիդի 426—431, 443, 447, 448
- Ակակ, Եպիսկոպոս Բերոյայի (կամ Հալեպի) 429, 430
- Ակակ, Եպիսկոպոս Մելիտենի 333, 336, 339, 340, 341, 343, 345, 447, 450
- Ակակ կարողիկոս (484—496) 353, 354, 355, 357, 363,
- Ակակ, Նեստորական 37, 38, 40
- Ակեփսիմա, Ակեփշիմա (Վկա) 67—71, 73, 78, 83—86
- Ակիւնյան Ն. 31, 32, 35—39, 88, 124, 129, 150—160, 161—167, 170, 172—181, 183—192, 193, 197, 199—203, 205, 207, 208, 217, 257, 272, 316, 323, 381, 382, 384, 385, 386, 389, 398, 401, 404—406, 409, 430, 432, 436, 437, 445, 451—452
- Անեկան ամիս 83
- Անմաւոյան շահաստան 100
- Ահրենս (*Ahrens K.*) 399, 449
- Աղան Արծունի 323

Աղանդավորություն 261, 263
 Աղանյան Գյուտ Բանանա 197, 198
 Աղբիանոս Եպիսկոպոս 211, 286
 Աղեսաանդրիա 96, 97, 105, 110, 121, 191, 214, 222, 223, 229—231 233, 234, 250, 274, 310, 311, 317, 336, 451
 Աղեսաանդրիայի դպրոց 258
 Աղեսասնդր Մակեդոնացի 415, 416
 Աղծնյաց աշխարհ 32, 141
 Աղվանք, Աղվանից աշխարհ՝ Երկիր 31, 33, 36—40, 42—44, 129, 130, 167, 238, 277, 355, 377, 391, 392, 396
 Աղվանից Եկեղեցի 33, 36—40, 42—44, 409
 Անառյան Հր. 225, 253, 254, 451, 455
 Ամելյոն 18
 Ամենուն 18
 Ամենոֆիս Գ. 9
 Ամերիկա 7
 Ամիդ Բաղաթ 324, 426, 427, 447
Amr ibn Mataf 431
 Այլթալլահա 67, 68, 71, 73, 83—85
 Այվազյան (Այվազովսկի) Գաբրիել 196, 206
 Այրարատ, Այրարատյան աշխարհ՝ գավառ 33, 41, 277, 358
 Այրարատայ Եպիսկոպոս 181, 183
 Անակ 412, 413
 Անանիա քարգմանիչ 255, 294
 Անանիա Նարեկացի 92
 Անանիա Սանահնեցի 92
 Անանյան Պողոս 406, 409
 Անանուն 276
 Անապականություն 107
 Անաստաս կայսր (491—518) 39, 222, 237, 362, 408
 Անաստաս սլալ (399—401) 452
 Անապատականության ծագումը 424
 Անատոլիոս, Անատոլ սպարապետ 147, 154, 162, 189, 190
 Անատոլիոս, Պատրիարհ Կ. Պոլսի 232, 248
 Անգլիա 7
 Անդրիկյան Ն. 74, 76, 85—87
 Անտիոք 162, 214, 222, 223, 230, 331, 336, 352, 369, 447, 451

Անտիոքի դպրոց 234, 258
 Անտիոքոս քաղաք 291
 Անտոնեյի Նիկ. 411, 416
 Անու, Երկնի աստված 17, 18, 22, 28
 Անուշ-Վռամ 323
 Աշխարհի ստեղծագործություն 8
 Աշտիշատ 343
 Աշուշա, բղջիս Վրաց 160, 323
 Ապրիմարիս Լառդիկեցի 223, 258, 288, 293, 334, 342
 Ապրիմարիստական բանահե (սփի Է բնութիւն բանին աստուծոյ մարմնացեալ) 104
 Ապսու, ճախնական օվկիանոս 13
 Առաջավոր Ասիա 120, 280
 Առաջին մարդիկ 8, 10
 Առաքելյան Վ. 206, 414
 Ասիա 347
 Ասողիկ 45, 46, 55, 56, 59, 62, 99, 312, 314, 436, 437
 Ասորական Եկեղեցի 233, 234
 Ասորական և հունական օրինոացիա 209—212
 Ասորեստան (Ռեր-Արամայե) 9, 24, 45, 126, 136, 314, 349, 354, 363, 364
 Ասորիք 9, 62, 63, 212, 214, 222, 256, 285, 290, 382, 395, 418, 449
Assemani Si. Ev. (Ասսեմանի) 39, 69, 73, 75, 241, 242, 271, 349, 422, 444
 Աստուրբանդալ (Սարգանապալ) 13, 21, 23
 Աստապատ գյուղ 454
 Աստղագիտություն, աստղաբաշխություն 19, 300
 Աստվածաշնչի քարգմանությունը 120, 210, 288, 290, 291, 292, 306, 308, 311, 433, 437
 Աստվածների պատկերների պաշտում 25
 Աստվածաշունչ 7, 10, 11, 18—20
 Աստվածաշարշարների հերձված 49
 Աստուրյան 437
 Ավան գյուղ 100
 Ավլիքն կամ Ավլին գյուղ 352
 Ավարայրի հակառակմարտ՝ պատերազմ 152, 186

Ավգեր 2. 3. 225
 Ակդիոս 446
 Աստոմ Մոկացի 160
 Աստիկ. Եպիսկոպոս Մոկաց (Բեր-Մոկ-
 սայե) 341, 342
 Աստիկոս, Պատրիարք Կ. Պոլսի 261
 Ատրախազիս 21, 22
 Ատորմիզդ Արշական մարգարան 204
 Արագածոտն գավառ 323
 Արա Գեղեցիկ 28, 314
 Արածի գյուղ 378, 379
 Արամ 314
 Արև և լուսին, աստղեր և մոլորակներ
 11, 13, 14
 Արեգ ամիս 404
 Արևելք 7, 8, 45, 214, 230, 231, 235, 237,
 247, 250, 429, 446, 452
 Արևելյան Ասորիք 418, 421
 Արևելյան կայսրություն 224, 234, 248
 Արևելյան Բագրատիոնություն 65
 Արևմուտք 8, 250, 255, 293, 429, 452
 Արգնաբյուր 348
 Արիս 293, 334, 342, 417
 Արիստակեսություն 411, 417
 Արիստիդեսի շատագուպություն 296
 Արիստոտել 347
 Արծակ գյուղ 141, 143
 Արծրունյաց տոհմ 278, 323
 Արկադիոս կայսր 436
 Արծան Արծրունի 254
 Արմենիա 314
 Արմեն Հրանտ տե՛ս Հրանտ Արմեն
 Արշակունիք, Արշակունյաց ազգ՝ տոհմ՝
 հարստություն 211, 299, 304, 313,
 326, 434
 Արշարունիք 151
 Արսեն Սափարացի, կաթողիկոս Վրաց
 238—242, 247, 266—268, 269, 270,
 271, 346, 370, 406, 407, 444
 Արվաստան 99
 Արտաշահ, Եպիսկոպոս Արմենի 342
 Արտաշատ 123, 141, 300, 317
 Արտաշատի յոդով 122, 143
 Արտաշես Արշակունի 203, 298
 Արտաշիր, որդի Պապակի 280, 281,
 306

Արտաշիր II, որդի Շապուհ II-ի (379—
 383) 435—437
 Արտավան 306
 Արտուս լեռ 123
 Արուսու 26
 Արհեղայոս Կեսարացի 261
 Արիլլես 314
 Աֆրանատ, Ափրանատ, Ֆարանատ, Պար-
 սիկ իմաստուն 104, 282, 289, 413,
 418, 419, 420, 421, 423, 424

Բաբայ Իզալացի 47
 Բաբայ, Մար-Բաբայ, Բաբես, Բաբե
 Ասորեստանի կաթողիկոս (498—503),
 49, 355, 359
 Բաբգեն, կաթողիկոս Հայոց 31—33, 35—
 44, 89, 90, 102, 183, 214, 215, 236—
 238, 253, 269, 275, 289, 326, 353,
 354, 357—362, 376, 394, 450,
 Բաբելոս հայրապետ 425, 426, 427, 431,
 432, 447
 Բաբելոս ձև 432
 Բաբելոնյաններ 8, 9, 14, 15, 19, 23
 Բաբելոն 7—10, 15, 18, 20, 21, 23, 24
 Բաբելոնական աշխարհաստեղծման ա-
 ռասպեկներ 7, 10, 13
 Բաբելոնական առասպելը չրհեղեղի մա-
 սին 23
 Բաբելոնական իմաստություն 9
 Բաբելոնական օրենք, Բագրատիոնու-
 րյուն 7—9
 Բագրատունի Աշոտ 151
 Բագրատունի Սմբատ 97
 Բագրատունի Սահակ 313, 316
 Բագրևանդ գավառ 141, 300, 364
 Բաղեմոս, Բաղամ վանաց Երեց (վկա)
 71, 72
 Բաղասահա (Բաղրսահա) 77, 80
 Բաղիլիսկոս բռնավոր (476—477) 222,
 233
 Բաթիլ Եպիսկոպոս 60
 Բարադայ տե՛ս Հակոբ Բարադայ
 Բարախիսիոս 72
 Բար Բանյուլ Յեսու (Բառարանագիր) 421
 Բարբադմեն Եպիսկոպոս 67, 71, 77
 Բարդայծան, Բարդեղանես 293

Բարդենհեվեր Օ. (*Bardenhewer O.*) 217, 451

Բարդսդիմես 213, 264, 265

Բարբբյամա 81

Բարխադբշաբ (վկա) 71

Բարծումա Նեստորական 37, 38, 40, 116, 125, 126, 346, 348—351, 353—355, 356, 357, 358, 363

Բարհեբրես Գրիգոր 39, 54—56, 59, 95, 96, 101, 348, 349, 419, 421

Բարշաբ վանաց Երեց 71

Բարսեղ Կեսարացի 288, 293, 302, 323, 451

Բաբիդաս (կամ Պաբիդաս), Եպիսկոպոս Եղևիայի 443

Բաբու 459

Bedjan P. 70, 73—75, 77, 78, 80, 84

Beer G. 97

Բեր-Գարմայ. աշխարհ գերմանացոց 72

Բեր-Կապատ 353, 354, 356

Բեր-Մադայե 51

Բեր-Նունադրա 348

Բեր-Սոմ 51, 67, 72

Բեր-Սոլաֆ տե՛ս Բեր-Սոմ

Բել 13, 21—23, 27

Բենարզաշիր Բաղաֆ 49

Բեսլին 454

Bethune Baker 332

Բերբերյան Մինաս 455

Բերդկունճ 141, 143

Բերոսոս 13, 14, 20, 21

Bert G. 415, 418—420, 422, 423

Բյուզանդացի Նորայր (Քննասեր) 69, 70, 74, 78, 85, 86, 216, 413, 432

Բյուզանդ Փապստոս տե՛ս Փապստոս Բուզանդ

Բյուզանդական Հայաստան 278

Բյուզանդական Եկեղեցի 235

Բյուզանդական պետություն, կայսրություն 103, 193, 235, 276, 277, 279, 284, 285, 408

Բյուզանդիա, Բյուզանդիոն 129, 150, 152, 188, 189, 210, 212, 214, 220, 223, 229—231, 233, 235, 244, 248, 251, 277, 279, 280, 285, 286, 308, 312, 323

Բուզովիլներ 246

470

Բարբորիսոն Մծղեններ 218, 227, 246, 259—262, 331

Braun O. 52, 53, 62, 174, 342, 347, 357, 359, 428

Բրիտանական բանգարան 400, 401, 420

Brooks, E. W. 60, 400, 401

Burkitt Crawford 104

Գաբրիել բժշկապետ, Գաբրիել դուռնատպատ, Գաբրիել Շիզգարացի 45—49, 51—57, 62, 63, 95, 96, 100

Գաբրիել, կառողիկոս Վրաց 36

Գագիկ 391

Գագիկ 142

Գաբրեճյան Հ. 31—33

Գալեն 347

Գալիայան Խորեն վարդապետ 192

Դանգրա 110, 397—399, 401

Դառնի 142

Դարմիկան 41, 358

Դելցեր (*Gelzer H.*) 97

Դեննադիոս Մարսելի 411, 413, 422

Դեվորգ, աբարացոց Եպիսկոպոս 419, 420

Դեվորգ Իգալացի 47, 49—56

Դեվորգ, կառողիկոս Հայոց 351

Դեվորգ V, կառողիկոս Հայոց 456

Դերադիկոր (Դայրադիկոր, Դայրադիկրա) 63

Դերմանիա 7, 454

Դերմանացոց աշխարհ (Բեր-Գարմայ) 67

Դերմանիկիա 63

Դիգ Դաշակարին 379

Դիլգամեշ 7, 10, 26—30

Gillmann 446

Ginzel 96

Դիվարգիս ճեստորական 94

«Դիրք քրդոց» 88—90, 102, 116, 117, 178, 188, 191, 219, 236, 239, 268, 338, 339, 340, 343, 354, 358, 373, 375, 377, 382, 391, 392, 395, 396, 408, 449, 450

«Դիրք ընդդիմութեանց» (= «Եղծ Աղանդոց») 300

Դյանգեցյան Լ. 455

Դյուտ կաթողիկոս 126, 183, 215, 225, 226, 228, 229, 255, 257, 313, 350, 351, 353

Գյուտերբախ 148, 158, 162
 Գնիր 254
 Գնոտիկյան սղանդակորեն և նրանց
 գրվածքներ 301, 381, 382
 Գնունի Արտակ 179
 Գոթեր 287
 Գողթան կողմեր 447
 Գոշրագաղ (Գոմիշտագաղ) վկա 76, 77:
 տե՛ս նաև Ագատ
 Գորիա և Շմոն 305
Graffin R.—*Nau F.* 68, 70, 72, 81
 Գրիգոր Աստվածաբան Նագիանգացի 217,
 218, 288, 293, 296, 302, 323, 321,
 451
 Գրիգոր Արծրունյաց Եպիսկոպոս 374
 Գրերի գյուտի բավականը 438—440, 442,
 447, 452, 453
 Գրիգոր Լուսավորիչ 98, 105, 119, 183,
 213, 214, 263—265, 284—286, 292,
 297, 298, 304—306, 313, 376, 411,
 422, 423, 438, 441, 442
 Գրիգոր Կաշկարցի 48
 Գրիգոր Մաղիսաբու 246
 Գրիգոր Մարգալետական Եպիսկոպոս 371
 Գրիգոր Նարեկացի 414, 457, 463, 464
 Գրիգոր Նյուսացի 217, 218, 288, 302
 Գրիգոր ոմն 422
 Գրիգոր Պապ 404
 Գրիգոր Պորաբեյի 48
 Գրիգոր Մանանիրն Ռաժիկ 174, 175,
 185, 186, 365, 367, 369
 Գրիգոր Քերթոզ 392
 Գրիգորիս կարողիկոս Հայոց 343
 «Գրեր և հատորներ» 296
Gudi ign. 47, 49
 Գունդիշապուն տե՛ս Բեր-Լապատ
Gunkel H. 7
 Գուրգան տե՛ս Հյուրկանիս

 Դարյւմադան—Բեր-Մաղալե 84
 Դադիշո 431
 Դադյան Խաչիկ 461
 Դալեգիոս ամիս 20
 Դալուպիկոր, Դերադիկրա 63
 Դալբադուրուստապատ 62
 Դանան 254

Դանդուլ (=Յագդանդուխտ) 84
 Դանիել ասորի 446
 Դանիել, Եպիսկոպոս Արզոնի 341
 Դանիել Էրեց, վկա 71
 Դանիելյան նշանագրեր 425, 445
 Դաշանց քուրդ 439
 Դավանաբանական գրականություն 188,
 190
 Դավիր 24, 28
 Դավիր Անհադր 121, 122, 255, 302, 317,
 352
 Դավիր Էրեց Մամիկոնյան 141, 318
 Դավիր և Մհեր 461
 Դավիր փիլիսոփա Բագրավանցի 45
 Դարա 95, 154
 Դարաշամբ 91
 Դարեն 415
Delehaye H. 70, 72, 73, 77, 81, 84—86
 Դեհշապուն (V դար) 145, 152, 170—173,
 202—204
 Դեհշապուն (VI դար) 172, 187
 Դեսոնալոս=Աղարխոսխար 84
 Դերայիդրոշտաղ 62—63
 Դերշան 350, 363
 Դերշաբուր=Աղարշաբուր 84
 Դիլլեն 197
 Դիմախյան Մուշ 141
 Դիագենիոս Եպիսկոպոս Նդեսիայի 432
 Դիոդոր Տարսուհացի 332, 333, 340, 344,
 345, 354, 355, 357, 361, 380, 389,
 447, 450
 Դիոկլետիանոս Կայսր 283
 Դիոնիսիոս Թրակացի 288
 Դիոսկորոս 190, 220, 223, 230—232, 248,
 258, 397—399, 401—404, 452
 Դյուլորիեն 438
 Դոնատիստներ 293
Donnerstag 10
 Դվին 31—33, 35, 37—41, 43—46, 98,
 176, 354, 358, 373, 382, 389
 Դվնա ժողով 506 ր. 35, 37—41, 43, 44,
 117, 373, 394, 441
 Դվնա ժողով 554 ր. 367, 371, 372, 376,
 390, 395, 405, 406
 Դրախտի գրույցը 16
 Դրախանակերտ 142

Խանվէ տե՛ս Յանվէ
 Եղիպտական Եկեղեցի 234
 Եղիպտոս 9. 96, 97, 191, 231, 248, 310
 Եղեսիական ժամանակագրություն (*Chironicon Edessenum*) 417, 431
 Եղեսիա 54, 57, 95, 121, 299, 310, 346, 357, 426, 427, 431, 432, 447
 Եզանդուստ տե՛ս Յագղանդուստ
 Եզնիկ Կողբացի, Եզնիկ Եպիսկոպոս Բագրևանդա 254, 299, 300—302, 304 338, 449
 Եզր 113, 226
 Եզրաս քարգմանիչ 255
 «Eilrtanz auf Formeln» 224
 Եկեղեցական-ֆեոդալական մամուռան գրականություն 464
 Եղիա Բերսիենոս 421
 Եղիա, կաթողիկոս Հայոց 392
 Եղիշե, Եպիսկոպոս Ամատունյաց 122, 195, 317
 Եղիշե պատմագիր 87, 116, 119, 121—144, 146—156, 158, 160, 161, 163—174, 176, 177—180, 183—188, 190—205, 207, 252, 255, 291, 300, 317—319, 320, 321—323, 327, 329, 348, 465
 «Եղծ Աղանդոց» 300, 301, 306
 Եմե Կույս (վկա) 67, 80
 Ենա 454
 Ենոչ 18
 Ենով 18, 19, 254
 Եշու մենակյաց 419
 Եսայի մարգարե 12
 Ելեմիոս 334
 Եվսեբիոս Կեսարացի 288
 Եվսեբիոսի Քրոնիկոն 296
 Եվսեբիոս, Եպիսկոպոս Տելլայի 429
 Եվաիֆես, Եվաիֆյաններ 114, 230, 232, 342, 362, 389
 Երամոն 142
 Երան անվանյալ կաթողիկոս 99
 Երան և Անեբան 187
 Երեմիա սարկավազապետ 254
 Երեմ գլուխներ 448
 Երեկան 457, 458, 459

Երկնային օվկիանոս 11
 Եփրեմ Ասորի 289, 293, 420
 Եփեսոս 214, 222, 232, 385
 Եփեսոսի ժողով (431 թ.) 230, 251, 255, 261, 331, 344, 361, 364 383, 440, 441, 448
 Եփեսոսի ժողով (449 թ.) 440, 452
 Երուսաղեմ 55, 56, 58, 74, 76, 96, 310, 327
 Եփրատ 24, 28
 Երիֆով 167
 Երկրաշարժ 167, 168

Զամինյան Ա. 146, 316
 Զանդազան 141, 143
 Զարբանաղյան 195, 217, 268, 414, 421, 464
 Զարնուշտ 84
 Զարմայր 314
 Զամարիա կաթողիկոս Հայոց (855—876) 181, 371, 405
 Զամարիա Հոնտոր 337, 338, 399, 449
 Զամարիա Պատրիարք Երուսաղեմի 46, 56, 58, 94, 96, 99
 Զգան զիրի 411, 413, 415—418, 420, 422
 Զենոն կայսր (474—491) 31, 33, 36, 40, 102, 222, 238, 346, 358, 362, 408
 Զիրուդ տե՛ս Զարնուշտ
 Զկարթա զը Ռեր-Քալան 185
Sonntag 10
 Զրադաշտական կրոն 65, 281, 284
 Զրվանախանություն 300

Հա, ծովերի աստված 16—18, 21—23
 Հբեդ-Յեշու (Էբեյ Յեսու) 422, 444
 Հլեբերիոս պարսիկ = Դոշրազադ 77
 Հլուլ ամիս 399
Ehrhard 73
 Հեկիդու 26—28, 30
 Հեմեդուրանկի 19
 Հայկուրյաններ 300
 Հշմիածին 454, 455, 456, 459
 Հշմիածնի Գեորգյան նեմարան 454, 455
 Հշմիածնի (Հայաստանի) Գիտական ինստիտուտ 65
 Հրեյս կամ Ուրուկ Բաղաթ 26

Երիզու 17

Բաղես առաքյալ 213, 247, 262—266, 441

Բաղես Եպիսկոպոս Մեննունյաց 374

Բաղիկ 254

Բարսիլ 255

Բամբե 13

Բամազ 28

Բարգմանիչներ 120, 211, 287, 328

Բեկկի (վկա) 67, 71, 80

Բենոմ, Բեոմ 11—13, 15

Բեռդոս Եպիսկոպոս Գարդմանից 60

Բեռդոս կայսր 130, 162

Բեռդոսիա 205, 206

Բեռդոսիոս սարկավազ 334

Բեռդոտոս, Եպիսկոպոս Պեմանիկիայի 60, 61

Բեռդոս սարկավազ 334, 336

Բեռդոս Մոպսեստացի 49, 232, 333—337, 339, 340, 342—345, 354, 355, 357, 361, 380, 389, 426, 427, 443—452

Բեռդոս Եպիսկոպոս Կյուրոսի 315, 355, 357, 389, 391, 420, 449, 450

Բեռդոս, Եպիսկոպոս Սմասիայի 60

Բեռդոս Ռշտունի 45

Բեռդոս Նեստորական 352

Բեռդոս Եպիսկոպոս Սամոսատի 61

Բեռպիստ աշակերտ Դիոսկորոսի 399

Բեռվե 288

Բերբո, Բուր Շմալունի (վկա) 67, 71, 72, 80, 81, 83

Բիհամատ 11, 13—16

Բիփլիս 456, 457, 459

Բշրին Բրդեմ ամիս 401

Բոնդրակեցիներ 246

Բովր ամիս 397—399, 401, 403, 404

Բովմա Արծրունի 86, 125, 126, 132, 187, 348, 349—351, 363, 364, 391

Բովմա Առաքյալ 292

Բորոսյան Ն. Յ. 432, 437

Բոս-Արդին 48

Ժամագիրք 292

«Ժողովոց գիրք» („Sinodicon Orientale“) 52, 53, 174 հմտ. 47

Իա (վկա) 72

Իրաս Եպիսկոպոս Եղեփայի 345, 346, 357, 391, 449

Իրն-Արի 176

Իգնատիոս աստվածազգյաց 288, 292

Իզալայի լեռներ Թուր-Արդին 48

Իլլյուրիա, Իլլյուրացիներ 231, 248, 359

Իշտար 26, 28

Իշուլանու 28

Իսահակ Անտիոքացի 289, 421

Իսահակ, կարողիկոս Պարսկաստանի 429, 430

Իսլամ 284

Իսրայել, Իսրայելի ժողովուրդ, Իսրայելացիներ 7, 9, 10, 12, 15, 19, 23—25

Իսրայելի աշխարհաստեղծման առասպելներ 7, 13

Իտալիա 162, 232, 248, 310

Իրենիոս 288, 296

Իրնինի=Էլամական Իշտար 27

Լաբան 10

Լաբուրնա 213

Labour 426, 427, 428, 431

Լագարդ դե 419

Lagrange Ի. 69

Լատեր Մ. 412

Le Beau 154

Լայպցիգ 155, 454

Լանգլուս 197, 198

Land 270

Լաշում 357

Լեո 437

Լեվիարան 11, 12

Լեոն պապ 33, 231, 238, 359, 390

Լեոնի տոմար 33, 42, 45, 234, 236, 361, 369, 371, 377, 384, 389—391

Լեոն կայսր (457—474) 222, 232

Լեոնյան Գ. 455

Լեոնտիոս Բյուզանդացի 224

Լիբանիոս 451

Լիբերատու Կարթագենացի 333, 335—337, 343, 345

Liber Heraclidis 332

Լադաս 223
Լսնդոն 400
Լոոֆս (*Loofs Fr.*) 105, 109, 332, 441, 453
Լոփնաս գետ 141—143
Լփնաց աշխարհ 141

Խազիսատրա տե՛ս Ատրախագիս
Խալարյան Բ. 461
Խալարյան Գր. 134, 217, 315, 321, 462
Խաղտյաց ձոր 350, 363
Խաննանա Խրդնայաբցի 49
Խաչիկ քարգմանիչ 255
Խաչիկյան Լ. 195
Խիզի՛իկ կաթողիկոս (567—580) 49
Խաղբցիմ գյուղ 182, 183
Խոշապ գետ 123
Խոսրով քարգմանիչ 255
Խոսրով I Անուշավան 146, 152—155, 157, 158, 160, 163—165, 170, 174—176, 178, 185, 187, 193, 207, 247, 365, 366, 367
Խոսրով II Պարվեզ 45, 47, 49, 52—57, 62, 94—100, 151, 390
Խոսրով քաղալոր Հայոց 304, 305, 306, 434, 435
Խոսրովիկ քարգմանիչ 59, 62, 63, 414
Խորեն Խոսրովանող 124, 318
Խորեն ի Մրենո 141
«Խրատ հաւատոց» 93
«Խրատ վարուց» 93
Խրիմյան Հայրիկ 169
Խումաստան 70, 99, 350, 356, 363—366, 375
Խումիկ Նեստորկաններ 364, 369, 371, 373, 381, 383, 387—390
Խումբաբա 27

Մավդեից աշխարհ 141

Կաթարներ 246
Կաթուիկ եկեղեցի 278, 279
Կալլիպսո 29
Կամբիշով մետրոպոլիտ 46
Կամսարական Աշոտ 157
Կամսարական Արշավիր 141—143

Կամսարականներ 324, 327
Կանայան Ստ. 168, 455, 460, 461
Կապաղովկացիներ, մեծ 107, 323
Կապարաչի 197
Կապեկետոի 197
Կարգ քաղալորաց Հայոց և Պարսից 440
Կարինամարդիկ 29
Կարին 100
Կալատ I քաղալոր Պարսից (488—531) 32—35, 37—39, 56, 157, 170, 175, 178, 354
Կալատ II Շերոյե 55
Կարիեր 315
Կարմիր ծով 12
Կարա զը Բեր-Սլոֆ 72, 154, 156, 173, 357
Կարա զը Լեյան 76, 357
Կաուլեն 382
Կեկեկիճե 240, 241, 266
Կենաց հաց և կենաց ջուր 17
Կենաց և գիտության ծառ 16
Կեսարիա 211, 213, 284, 286, 451
Կերկով 72
Կիրիկիա 333
Կիպրոս 9
Կիս, Խումիկ Նեստորկան 383
Կիրակոս Գանձակեցի 59, 123, 379, 380, 382
Կիրիկ և Մերոդիոս 287
Կոմսկո (*Kmosko*) 69, 75
Կյուլեսերյան Բարգեն 122, 124, 128, 134—140, 142, 144, 195, 321
Կյուրեղ Աղեֆաանդրացի 104, 105, 107, 109, 121, 191, 223, 224, 230, 231, 234, 248, 258, 288, 293, 311, 323, 332, 336, 337, 343—345, 448
Կյուրեղյան կամ եփեսոսյան միաբնակություն 106, 255—256
Կյուրեղ Նրուսադեմացի 288, 323
Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց 31, 36, 41, 42, 44, 241, 267, 382—384, 385—390
Կյուրոս քաղալոր Պարսից 314
«Կնիփ հաւատոյ» 88, 91—93, 102, 110, 114, 118, 240, 268, 450
Կողոնիա 390
Кокосовъ П. К. 68

Կոմիտաս կաթողիկոս (Մամիկոնեից Ե-
սիսկոպոս) 46, 55—58, 88, 91, 95,
97, 98, 100, 113, 114, 238—240,
266—268, 270, 271, 275, 450

Կոմիտաս վարդապետ, երաժշտագետ 455,
456, 462

Կոնիքեր իր. 315

Կոստանդնուպոլիս 37, 122, 167, 178—
181, 185, 190, 217, 232, 258, 274,
277, 299, 303, 334, 344, 364, 372,
385, 399, 451, 456

Կոստանդնուպոլսի ժողով (381 թ.) 364

Կոստանդնուպոլսի ժողով (553 թ.) 117,
251, 345

Կոստանյան Կսրապետ 98, 197, 455

Կոստանդին Եպիսկոպոս Ուոնայի 59—61

Կոստանդին Մեծ, կայսր 282, 441

Կոստանդին (Կոստանս Բ) կայսր (642—
668) 45, 58, 99, 277

Կոստանդին, ճեստորական 352

Կովկաս 458

Կորզվաց աշխարհ 141

Կորյուն 148, 168, 169, 182, 254, 260,
261, 297, 299, 303—305, 322, 335,
336, 342, 343, 345, 425—428, 430,
432, 433, 435, 437, 439, 444, 445,
449, 453, 460

Կոռնոս 20

Կրման տեղ 439

Կրյուդեր Գ. (*Krüger G.*) 41, 103, 110,
111, 113, 335, 337, 399, 400, 449,

Կրումբախեր 97

Կուզեներ Մ. 75

Հաբա (Իբաս) 355, 357

Հազար 10

Հազկերտ I 426

Հազկերտ II 122, 124, 127, 152—157,
159, 160—163, 165, 166, 173, 176—
178, 193, 194, 201, 202, 252, 320,
321, 403, 439

Հազկերտ III 176

Հակաբաղկեղոնականություն 218, 228,
254—258, 262, 272, 273, 278, 408

Հակոբ Բարադայ (Բարադեոս) 109, 269,
270, 414

Հակոբ Իմաստուն (Ջզան) պարսիկ
(= Աֆրահատ) 412—414, 418—422

Հակոբ հավատացյալ (վկա) 71

Հակոբ, Իսրայելի ճահապետ 10

Հակոբ Եպիսկոպոս Մծրինի 282, 289,
411—418, 423—424

Հակոբ Եպիսկոպոս Ուոնայի 270

Հակոբ Մրենցի 289

Հակոբյան Վ. Ա. 441

Հակոբոս սուլթայի «Նախավետարան»
292

Հակոբոս Տյաոնեղրայր 292

Հակոբիկներ 49, 266, 269

Հաղբատ և Ուանահին 93

«Հանախապատուն» 297, 298

Համմուրաբի, քաղալոր Բաբելոնի 8

Համմուրաբիի օրենսգիրք 8, 9, 10

Հայաստան, Հայոց աշխարհ՝ Երկիր
Հայր 21, 32, 36—41, 45, 65,
118, 119, 122, 136, 141, 146—
148, 171—173, 175, 177, 188—
190, 203, 205, 209—211, 218, 219,
233, 244, 246, 254, 259, 262, 269,
271, 273, 276, 277, 281, 283—286,
297, 298, 301, 321, 322, 324—326,
330, 332, 335, 339, 341, 343, 347,
349, 351, 352, 355, 356, 359, 366,
367, 369, 370, 373, 374, 381, 392,
393, 405, 408, 434, 444—446, 457

Հայկունի Սարգիս 461

«Հայոց արեղեններ» 227

Հայոց աշխարհի աղանդ 369

Հայոց եկեղեցի 32, 65, 101, 104—106,
109, 113, 114, 180, 213—215, 225,
228, 229, 233—236, 243—249, 251,
252, 256, 260, 264, 265, 271, 272,
274, 288, 578

Հայոց քվական 438, 441, 442

Հավատարմատ Արմատ հավատո 91, 93

Հառնակ Ա. (*Harnaek A.*) 77, 94, 105,
107, 109, 111, 113, 231, 247

Հարությունյան Ս. 198, 435, 456, 460

Հերոնդ պատմիչ 392

Հելլադա 310

Հելլենականություն 211, 287

Հենատոն վաճ 400, 401
 Հենոտիկոն 31, 33, 36, 39, 41, 102, 103,
 222, 238, 358, 362, 394, 408
 Հեսու Նալիա 167
 Հեփրաղներ 165, 166
 Հեֆելե (*Hebele*) 97, 337, 452
 Հին Կոսակարան 7, 291
 Հերգենրոտեր (*Hergenröter*), կարգինալ
 453
 Հիպոկրատես 347
 Հիպպոլիտ 296, 438
 Հյուրկանիա 156
 Հնդկաստան 347, 393
 Հսրիանոս կայսր 418
 Հոմերոս 314
 Հոնաց աշխարհ, հոներ 181
 Հոդի ամիս 397—399, 401, 403, 404
 Հոռոմ, հոռոմներ, հոռոմ 37—39, 45,
 190, 355, 383, 385
 Հոռոմոց զավառներ 160, 163
 Հովբ 12
 Հովհան Ավանեցի 100, 277
 Հովհան Եկեղեցացի 254, 290
 Հովհան Լիտարբացի 61
 Հովհան Լոստովանոզ 254
 Հովհան Մայրազոմեցի 91, 93, 101,
 112—114, 238—240, 266—268, 270
 Հովհան Մառնակունի 89, 90, 101—103,
 126, 183, 249, 255, 257, 294, 295,
 326—328, 407—409
 Հովհան Ոսկերեան 288, 293, 447, 451
 Հովհան Տիկորեցի 441
 Հովհան Օձնեցի 97, 116, 245, 246, 249,
 269, 270, 275, 343, 363, 368
 Հովհաննես Եպիսկոպոս Ամատունյաց 379
 Հովհաննես Եպիսկոպոս Ամախոփի 331,
 332, 334, 337, 344, 448
 Հովհաննես պատրիարք Ասորոց 336, 351
 Հովհաննես Բ. Գաբեղենցի, կարողիկոս
 Հայոց 37, 180, 363, 364, 371, 372,
 375, 377—379, 396, 409, 450
 Հովհաննես Դրասխանակերտցի պատմա-
 րան 37, 435
 Հովհաննես Եփեսացի 37, 175—177, 180,
 185, 270, 336, 371, 372
 Հովհաննես Եպիսկոպոս Նրուսաղեմի 108,
 371

Հովհաննես Եպիսկոպոսապետ Հայոց 102
 Հովհաննես Սարկավագ-վարդապետ 440,
 441
 Հովհաննիսյան Ա., 202
 Հովհաննիսյան Խ. 196
 Հովհաննիսյան Հովհաննես 455
 Հովնադար, մտորողլիտ եղդհայաբի 48
 Հովնարան Թարգմանիչ 255
 Հովնան և Բարախիսիոս (= Բրիլիոյ վկոս-
 ծիր 72
 Հովսեփ Բեր-Գարմացի (Շահրկերտ Բա-
 դաբից) 68, 71
 Հովսեփ Երեց (վկա) 68, 71, 73, 74, 83,
 85
 Հովսեփ Երեց, կարողիկոս Հայոց 145,
 153, 168, 173, 181—184, 202, 203,
 254, 256, 403
 Հովսեփ Պաղենացի 254, 290
 Հովսեփյան Գաբեղին 62, 63, 205, 206,
 414, 455
 Հորմիզդ III 49
 Հոֆման Գ. 47, 49, 50, 52, 62, 69, 72,
 76, 156, 174, 185, 356
 Հոբբուդաս 432
 Հոլմսթրոմ Կույս 98, 304—306
 Հոռոմ 8, 121, 222, 230, 233, 252, 274,
 282, 284, 304, 310, 451—453
 Հոռոմական պետություն՝ կայսրություն
 9, 119, 120, 281, 282, 345, 418
 Հոռոմական-պարսկական հարաբերու-
 թյուններ 424
 Հոսիանոս 432, 451, 452
 Հրանտ Սրմեն 202
 Հրե 177
 Հրեշտակներ և հրեշտակապետներ 9
 Հրոսից 409
 Հուլյան տոմար 179, 438
 Հուլիանոս կայսր 76
 Հուլիանոս Հալիկառնացի, Հուլիոս Աղ-
 կունացի 103, 104, 106—114, 116,
 117, 241, 269, 270
 Հուլիակոնություն, հուլիանիստներ 63, 64,
 105, 109, 112, 113, 117, 245
 Հունաբան դպրոց 396
 Հունական Բազմակրթություն 65, 280,
 285
 Հունական և Պարսկական օրինադրյալ 285

Հունական Հայաստան 322

Հունաստան, հույների աշխարհ՝ երկիր
121, 163, 210, 219, 220, 228, 293, 310
Հուստինիանոս կայսր 146, 148, 153,
154, 158, 162, 224, 278, 321, 322,
148

Հուստինոս կայսր 179

Զլիկ (Վահան Մամիկոնյանի մորաբույ-
րը) 323

Ղազար Փարպեցի 126, 127, 129—132,
134, 135, 138—144, 145, 146, 149—
153, 159, 160, 164, 165, 168, 173—
177, 181—184, 186—188, 191—193,
201, 216, 221, 224—229, 250, 254—
256, 258, 261, 278, 300, 304, 307,
313, 318, 319, 321—327, 329, 342,
350, 369, 425, 433—435, 437, 444,
460, 465

Ղազարիկ, Ղազրիկ քարգմանիչ 254

Ղազարյան Մկրտիչ 198, 455

Ղազիկյան 197

Ղաֆան (=Ղադան) 77

Ղևոնդ երեց 122, 141, 142, 144, 145,
254, 313, 316, 320

Ղևոնդ կարողիկոս 37

Ղևոնդ Հայկազն 451

Ղևոնդյոս 333, 336

Ղևոնդյան 167, 171, 173, 403, 436

Ղևոնդ պատմիչ 316

Ղուկասյան Հ. 197, 198.

Ճառական գրականություն 295

Ճորա պահակ 156

Մագրականներ 161

Մագրայազն 281

Մագրայական կրոն 174

Մարութաղա 18

Մալալա 34

Մալխասյան Ստ. 157, 169, 198, 209—
212, 214—224, 225, 226, 228, 229,
231, 233, 234, 236—240, 241—247,
249—251, 257—259, 261—267, 269,
270—276, 278, 308, 316, 331, 332,

351, 352, 391, 392, 398, 405, 412,
413, 434, 436, 460

Մակաբայեցոց զոհեր 291

Մահմեդ մարգարե 166

Մահվան կիրակուր, մահվան օր 17

Մամբրե Վերծանող 121, 255, 317, 327

Մամիկոնյան Դավիթ երեց 124, 318

Մամիկոնյան Համազասպ 324

Մամիկոնյան Հմայակ 323

Մամիկոնյան Վահան 102, 159, 213, 256,
276, 323, 324, 326, 327, 408

Մամիկոնյան Վասակ 321, 322

Մամիկոնյան Վարդան սպարապետ 122.
123, 127, 135, 140, 159, 189, 200,
292, 320, 323, 324, 327

Մամիկոնյան Վարդան (VI դար) 37, 181,
277

Մամիկոնյաններ 275, 323, 324, 327

Մայաֆուրկին, Մայիսերկաթ, Նփրկերտ
63, 429

Մանազկերտ 59, 64

Մանազկերտի ժողով (726 թ.) 60, 61,
114, 115, 117, 249

Մանանդյան Հակ. 170, 257, 272, 316,
398, 403, 404, 409, 426—432, 433—
435, 437—440, 442, 443, 448, 449,
451, 452, 455

Մանաս Եպիսկոպոս Բասենի 379

Մանդինյան Սևդակ 455

300, 301, 342, 354, 381

Մանի, մանիքեյիներ, մանիքեություն.
306, 301, 342, 354, 381

Մանի նեստորական 354, 355, 357

Մանվել կայսր հռոմոսց 343

Մանկություն ավետարան 292

Մաշտոց, Մաշտոց տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոց
Մաշտոց գիրք 292

Մաշու սարեր 29

Մառ Նիկ. 79, 96, 225, 235, 237, 274—
276, 392

Մատտենձե, Մաստիձե 445

Մաստոց 444

Մաստուրիոս 444, 445, 447, 448

Մաստուզիոս 444, 445

Մատաթի 291

Մատթեոս եպիսկոպոս Ամատունյաց 46,
56, 57, 91, 95
Մատթեոս Բահանա 376, 377
Մար-Աբա տե՛ս Մար-Աբաս, Աբաս
Մարաս եպիսկոպոս Ամիդի 430
Մարաստան, Մարաց կողմեր, Մարաց
սկտություն 51, 52, 447
Մարգարեներ (Բարայելի) 25
Մարգաց ամիս 96
Մարդեղություն խորհուրդ 231, 232, 247
Mardi 10
Մարդով 13—16, 20
Մարթա կույս (վկա) 67, 70, 72, 80
Մարի եպիսկոպոս Արդաշիր Բաղաբի
(պարսիկ) 345, 449
Մարիամ Աստվածածին 51, 53, 293, 351,
352
Մարիամ կույս (վկա) 67, 71, 80
Mari ibn Sulaiman 431
Մարկիանոս կայսր 154, 189—192, 222,
390, 402, 403
Մարկիոն, մարկիոնականներ, մարկիոնա-
կանություն 301
Մար-Մարայի վանք 420, 421
Մարվիտո 159
Մարտիրոսաց Բաղաբ (Մարտիրոսյուպիս)
68, 136
Մարութաս, ասորի միաբնակ եպիսկոպոս
46, 58
Մարութաս եպիսկոպոս Մայմերկաթի
68—71, 75, 78, 85, 87, 136, 289, 430
Մարվարտ 170, 426, 432, 435, 437
Մեթոդիոս տե՛ս Կիրիլ և Մեթոդիոս
Մելեո եպիսկոպոս Շուշանա 67, 68, 71,
78, 85
Մելիտե Մանգլեկոցի 126, 183, 256
Մելիտինե 148, 322, 447
Մելիտիոս եպիսկոպոս Անտիոքի 217
Մելիֆանթ-բեկ 240, 241, 266, 269, 346,
406, 444
Մելիֆ-Օհանջանյան Կ. 414, 461
Մեկնաբանական գրականություն 296, 297
«Մեղադրութիւն ստախոս արեղայից»
323, 324, 325
Մեշան 79
Մեսալաններ 49

Մեսրոպ Մաշտոց, Մաշրոց 120, 121,
168, 169, 182, 183, 210—212, 217—
219, 229, 235, 252, 259—262, 274,
287, 289, 290, 294—299, 303, 305,
310—312, 317, 322, 325, 326, 328,
329, 330, 331, 338, 339, 342, 343,
345, 351, 425—427, 430, 433—436,
438, 439, 443—445, 447, 448, 449,
450—453
Մեսրոպ վրդ. Դրիգորյան 432, 433, 437,
447
Մերզանջահ, րազմառանգ Պարսից 48
Mercredi 10
Մերշապուն եպիսկոպոս Տարոնի և Մամի-
կոնեից 36, 238, 364, 374
Մերշապուն իշխան Արծրունի 125, 348
Միաբնակություն, միաբնակներ 47, 48,
51, 53, 54, 56, 100, 103, 104, 180,
184, 214, 215, 221, 223, 231, 235,
239, 240, 250, 252, 395
«Մի բնություն աստվածության և մարդ-
կության» 405—407
Միհր-Արտաշիր, իշխան Սյունյաց 371,
375
Միհրենբեր 127, 131, 145, 159, 161,
167, 202, 283, 320
Միչագետ 7—9, 62, 63, 154, 227, 281
Միշին Ասիա 8
Միհա եպիսկոպոս Լաշովի 354, 357
Միհայել Ասորի 59, 63, 64, 180, 349
Միսիրայաններ 96, 192, 206, 241, 249,
270
Մծբին 49, 154, 160, 163, 164, 346, 347,
365, 366, 418—420
Մդեններ, մդենություն 218, 227, 259—
262, 325, 369, 370
Մոզական կրոն 135
Möller—von Schubert 247
Մոկաց երկիր 123, 125, 318, 348, 349
Montag 10
Մովսես եպիսկոպոս Արմենի 347, 356,
357
Մովսես Նվարդեցի 380—382, 383, 384—
388
Մովսես Նորենացի 90, 102, 121, 122,
160, 168, 169, 182, 207, 209, 215—

- 220, 224—231, 233, 235, 236, 238—
240, 241—245, 248—255, 257, 259,
261, 264, 269—272, 274—276, 288,
294, 295, 304, 306, 310—317, 329,
331, 342, 343, 360, 361, 435, 437, 444,
456, 460, 462
- Մովսես Կաղանկատացի 306, 392
Մովսես Մանգլեկացի 126, 183, 256
Մովսես Սյունաց Եպիսկոպոս 268
Մովսես Յուրաղի Եպիսկոպոս 390
Մովսես Եպիսկոպոս (VII դար) 316
Մովսես Եպիսկոպոս (IX դար) 316
Մովսես փիլիսոփա 224, 225, 272
Մովսես Քերթոզ 268: Հմտ. Մովսես
Սյունյաց Եպիսկոպոս
Մովսես Կրոնավոր 324
Մովսիսական օրենք 9
Մորդուհան 35
Մուշ 142
Մուշե, Եպիսկոպոս Սյունյաց 324
Մուշե Տարոնեցի 254
Մուշկան Նիսալավուրա 204
Մուրվալյան Ա. 269
- Յազդանդուխտ, Յեզդանդուխտ 67, 72,
140
Յանբալլահա կարողիկոս 426, 428, 430,
431
Յանվե 11—13, 15—17
«Յալազս հայկական իրաց» 405
Յեզդեզերա I 428, 429
Յոհանան հետտրական 354, 357
Յորդան Հ. 113, 114
Յուսիփ (=Հովսեփ վկա) 67
- Կաբուր Դադաֆ 405
Կախանյան օվկիանոս (Բենոմ) 11
Կաճրացի 283
«Կամակներ և քղեր» 295
Կապուլեոն I 155
Կասառուփ «մոլորութեամբն նեստորի»
392
Կախտարդ 404
Nau F. 399
Nesle Eb. 69, 401
Կեստոր 37, 51, 53, 56, 230, 234, 236—
238, 258, 331—333, 339, 342, 344,
349, 351, 354, 355, 357, 358, 359,
360, 361, 363, 372, 375, 377, 378,
380, 385, 389—391, 444
Կեստորականություն, Կեստորականներ
41, 47—56, 58, 94, 95, 98—100, 103,
106, 117, 214, 219, 221, 223, 230—
232, 234, 241, 247, 253, 257—259,
262, 276, 289, 311, 330—384, 385—
393, 394, 395, 399, 407, 428, 430
Կեյման 197
Կերգալ, ստորերկրյա աշխարհի աստված
30
Կերչապոն Ռմբոյան 149
Կերեսե Եպիսկոպոս 71
Կերեսե Մեծ 286
Կերեսե Ռ. 89, 109, 241, 257, 266—271,
275, 361, 363, 364, 367, 368, 370,
371—373, 374, 375, 379, 395, 396,
405, 406, 409, 436, 450
Կերեսե Դ. Շինող 45, 56, 58, 99, 100,
226
Կերեսե Շնորհալի 93, 275
Կերեսե, առաջնորդ Աղվանից 392
Կերեսե «Բարոս» 346
Կիգիր լեռ 22
Կիլիո ժողով 364, 383, 385, 411, 417,
436, 440, 441
Կիկապոլիս 386
Կիհորական մարզպան 365
Կիհոս Ասորեստանցի 314
Կիհվե 21
Կյուրեկե Ռ. 34, 35, 47, 49, 50, 52, 54,
55, 62, 63, 79, 95, 96, 154, 157, 158,
160, 161, 170, 171, 174, 176, 185,
201, 356, 422
Կոյ 441
Կոննոս 288
Կորաշր Բյուզանդացի տե՛ս Բյուզանդացի
Կորաշր
Կար Բադաֆ (Վադարշապատ) 31, 37
Կուլիա 97
Կիբեկեր 136
Կունե կույս 306
Կուս 223
Chabot J.-B 53, 60, 63, 180, 342, 347
Շահապիլանի ժողով 202, 218, 219, 261,
325, 369
Շահդոստ Եպիսկոպոս և կարողիկոս Սե-
լեկիա Կաեզիփանի 67, 71, 72, 77

Շանին գորավար 97
 Շահրեստան Յազդեբեդ 156
 Շամաշ 19, 27, 29
 Շամիրամ 314
 Շանշյան 197, 198
 Շապուհ II (309—379), 67, 70, 71, 77,
 172, 178, 207, 282, 283, 416, 417,
 425, 435
 Շապուհ III (383—388) 67, 71, 434
 Շապուհ արեալուդի 160
 Շավասպ 187
 Շարականներ 293, 294
 Շիրին քաղուհի 46, 53, 95, 96
 Շիրինի վանք 48
 Շմավոն Ռերդոշմա Լեեց տե՛ս Սիմևոն
 Ռեք-Արշամացի
 Շմավոն Եպիսկոպոս (վկա) 69, 72, 76,
 81
 Շմավոն Եպիսկոպոս Խառանի 60
 Շոշար քաղաք 356
 Շպիգել (*Spiegel*) 153
 Շվարց (*Schwarz*) 401
 Շտայնդորֆ (*Steindorff G.*) 97
 Շրադի 7
 Շուխալաբարան, մետրոպոլիտ Կարա
 ղը Բեք-Սլոֆի 48, 51
 Շուշան Բիրքա 78
 Շուրխալսակ քաղաք 21

 Սառանա ծոր 123
 Սրբեցրական աղանդ 369
 Սրմիզդ քաղաքի Պարսից 156
 Սրսոֆար (= Աղարխոսխար) 84

 Չամշյան Մ. 60, 268, 337, 425, 426, 432,
 437
 Չադար աստվածածին վանք 129
 Չաովայք 192
 Չինաստան 347, 393
 Չոլ նահանգ 156

 Պան դուռ 185, 186
 Պաղեստին 24, 121, 191, 222, 231, 248,
 359
 Պամմաթիոս 453
 Պապ քաղաքի 286
 Պապայ Եպիսկոպոս Սելեկիայի 421

Պասմանյան Կ. 216, 217
 Պավլիկյաններ, պաղիկենաց 246, 365,
 368
 Պավղե նևտորական 354, 355, 357
 Պատարագմատույց 292, 293
 Պատմագրություն 302, 303
 Պատրիարք Կարգիս 449, 450
Patrologia Orientalis 70, 81
 Պարականոն գրքեր 292
 Պարսից Եկեղեցի 347
 Պարսից ժողով 45—47, 52, 55—57, 62,
 91, 93, 94, 96—100, 392
 Պարսից պետություն 50, 53, 95, 119—
 121, 164, 172, 173, 190, 191, 211,
 212, 234, 274, 276, 280, 282, 284—
 286, 346, 353, 418
 Պարսից պետական քաղաքականություն
 368, 374
 Պարսից Քեշը (կրոնք) 444
 «Պարսից պատերազմ» 305, 309, 318
 Պարսկական Հայաստան, պարսից բաժնի
 Հայաստան 212, 322
 Պարսկաճալ 39
 Պարսկաստան, Պարս, Պարսից աշխարհ՝
 Երկիր Կողման 38, 40, 43, 46, 119,
 124, 152, 165, 173, 174, 177, 210,
 213, 214, 256, 318, 321, 322, 345,
 353, 354, 364, 374, 386, 392, 428—
 431, 444, 446
 Պարսկաստանեայք 32
 Պարսից Հայկազն 314
 Պարիզաս (տե՛ս Ռաֆիզաս) 429—431
 Պերթինի (Մար-Պերթինի) վանք 48
 Պելագիոս 451—453
 Պելագյաններ 451
 Պեննապոլիս (Կյուրենեիկա) 399
 Պեշիտո 291
Petermann-Zessler 347
 Պետրոս առաքյալ 233
 Պետրոս Թափիշ 269, 406
 Պետրոս, նևտորական 352
 Պետրոս ասորի միաբնակ Եպիսկոպոս 46,
 58
 Պետրոս Վրացի 399
 Պետրոս Եպիսկոպոս Սյունյաց 364, 373,
 374, 376

Պեետերս (*Peeters P.*) 77, 245
 Պերոզ (458—484) 35, 159, 165, 175,
 177, 178, 194, 241, 266, 269, 321,
 346, 348—350, 353—355
 Պերսիս 280
Payne Smith 401
Perry S. G. 400
 Պերիպատետիկներ 300
 «Պիտոլից զիր» 313
 Պլատոն (Պլատոն) 300
 Պլատոն, նոր 310
 Պլատոնականներ 300
 Պյութագորյաններ 300
 Պողիկարյան Զմյուռնացի 288
 Պոդոս Սամոսացի 369
 Պոնոս 322
 Պորփյուր 288, 297
 Պորփյուրիոս, պատրիարք Անտիոքի 429,
 431
 Պսելգոնիպիգրաֆներ 292
 Պրոկո, պատրիարք Կ. Պոլսի 223, 230,
 258, 333, 334, 336—340, 343—345,
 449 450
 Պրոկո, փիլիսոփա 288, 297
 Պրոկոպ (իոս) 153, 157, 158, 160, 161,
 368
 Պուսակ (վկա) 69, 72, 76
 Ջամասպ 32, 34, 35
 Ջավախիշվիլի 240, 241, 266
 Ջրհեղեղ 20—22, 441
 Ռաբուլան (Բաբուլան) եպիսկոպոս Եղե-
 սիայի 289, 333, 336, 343, 345, 346,
 425, 432, 448
 Ռայո (*Wright W.*) 68, 357, 400, 415,
 419, 420, 423
 Ռչտունյաց գավառ 123, 318
 Ռուֆինոս Ամիլիենացի (Ռուֆինոս) 452,
 453
Rufinus Syrus 452, 453
 Ռուֆինոս եպիսկոպոս Սամոսատի 451,
 452
 Սաբել, Սաբելիոս 406
 Սաբրիշո, Մար-Սաբրիշո, հետադրական
 կաթողիկոս 48

Սաղոստ տե՛ս Շահդոստ
Saliba ibn Johanan 431
 Սահակ Բագրատունի, մարզպան 313, 316
 Սահակ Եպիսկոպոս Ռչտունյաց 145—146,
 173, 182
 Սահակ Պարթև 105, 120, 121, 140, 183,
 210—212, 216—219, 229, 235, 252,
 259—262, 288, 290, 293—296, 299,
 303, 310, 311, 313, 317, 325, 326,
 328—331, 338—340, 342, 343, 345,
 351, 433, 441, 445, 450
 Սահակ որդի Համագասպայ 378, 379
 Սահառունյաց տոհմ 308
 Սամոսատ 447, 451
 Սամվել Անեցի 59, 98, 267, 379, 380,
 382, 436
 Սամվել Վանական ասորի 355
 Սահպոլստ կույս 213
Sapir II 81, 84
Sasse 420, 423
 Սաաբնյաններ. Սասանյան պետություն՝
 հարստություն 119, 121, 135, 158,
 280—283
 Սասուն, Սասուն, Սանասուն 405
Saturday 10
 Սարաբյո վանք 405
 Սարգիս աշակերտ Մայրազոմեցու 112,
 113, 116
 Սարգիս եպիսկոպոս Դերադիկորի կամ
 Սանասնացվոց 63, 64
 Սարգիս զորականյան 379
 Սարգսյան Հ. Բ. (Մխիթարյան) 63, 241,
 270
 Սեբեոս 33, 45, 46, 55, 56, 57, 62, 94—
 96, 97—100, 135, 157, 175, 178, 391,
 392, 436
 Սելևկիա-Կոնեգիփոն (= Տիգրոն) 49, 71,
 285
 Սելևոնդիման 397, 398, 401
 Սելևոնդոս եպիսկոպոս Մոկաց 378
 Սեղբեստրոս պապ 315, 316
 Սեպագիր արձանագրություններ 8
 Սևերիանոս Դաբաղացի 288
 Սևերոս Անտիոքացի 103, 105—111, 114,
 118, 269, 389
 Սևերյան հակոբիկներ 63

Սիդուրի Սաբիաու աստվածունի 29
 Սիլվանոս եպիսկոպոս Եդեսիայի 432
 Սիմեոն (Շմավոն) Բար-Սաբոյն 70, 75, 77
 Սիմեոն Բեր-Արշամացի (Շմավոն Բեր-դուշմա երեց) 39, 40, 43, 56, 269, 270, 289, 355, 357, 358, 359
 Սիմոնյան Մարտիրոս 197
 Սիմոն Դարայի եպիսկոպոս 60, 61
 Սիմոն Խառանի եպիսկոպոս 60, 61
 Սիմոն Տիգրոնի եպիսկոպոս 282
 Սինե սարկավագ (վիա) 67, 71, 78
 Սինոդիկոններ 181, 372
 Սյալպար Բաղաթ 19
 Սիսական աշխարհ 391
 Սլավոններ 287
 Սկյութական վանականներ 224
 Սմբատ մարզպան Բագրատունի 45, 46, 57, 96, 386
 Սյուննազոս («Ժողովոց գիրք») 47
 Սյունիք, Սյունաց երկիր 31, 36, 42, 135, 324, 376, 377
 Սյունյաց եկեղեցի 36, 409
 Սոգոմենոս 69, 75, 77
 Սոկրատ, Եկեղեցական պատմիչ 315, 420, 430
 Սոլոմոն 24
 Սպենյան Քերովբե 76
 Ստեփանոս Նախավկա 140
 Ստեփանոս Տարոնեցի (= Ասողիկ) 254
 Ստեփանոս Սյունյաց եպիսկոպոս 91, 116, 117, 203
 Ստոյիկյաններ 300
 Ստորին Հայք 321
 Սուգա Բաղաթ 146—148, 356
 Սոմերներ 8
 Սուրեն մարզպան 37
Synodicon Orientale 52, 53, 426, 427, 429, 431
 «Սուրբ Աստված որ խաչեցար» 390, 405—407
 Վանան Արծրունի 125, 126
 Վանանիկ 226
 Վանան Սյունի 187

Վաղարշ քաղաքի Պարսից 159
 Վաղարշապատ 33, 36—39, 44, 425
 Վալոց ձոր 182, 183
 Վանա ձով 123
Vaschalde A. 110, 113
 Վասակ Մամիկոնյան (V-դար) 146, 147, 148, 149
 Վասակ Մամիկոնյան (VI դար) 146, 147, 148, 149
 Վասակ Սյունի մարզպան 127, 135, 142—144, 146, 149, 152, 153, 187, 202—204, 303, 320
 Վասիլ սարկավագ 334
 Վասսուրական 278
 Վարբակ Մարաշի 314
 Վարդ հավատավոր կին 71
 Վարդ Մամիկոնյան 33
 Վարդան Ալվեկցի 93
 Վարդան Արևելցի 93
 Վարդան Բարձրերդցի 59, 403
 Վարդան Հաղբասցի 93
 Վարդան ոմն 93
 Վարդանանց ապոստամբություն՝ պատե-
 րագմ 119, 121—124, 126—128, 135, 150, 178, 193, 194, 205, 212—214, 216, 217, 256, 318, 321, 327, տե՛ս նաև Ալարաբրի նախատմարտ՝ պատերագմ:
 Վարդանաշատ 142
 Վարժ 197
 Վարու Բարգմանիչ 255
 Վերբե Սիմոն 126, 245, 262, 264
 Վեհարաշիր 41, 358
 Վեհեղենշապուր 145, 159, 173
 Վեհմիրշապուր 203, 204
Westphal G. 75, 86, 431
 Վզուրկ Միհր 187
 Վինգլեր 2. 7
 «Վկայք Արևելից» 65, 69, 71, 85—87, 140, 156, 168, 289
 Վոամ V (Կրման) 154, 161, 202, 252, 430, 434—437
 Վոամշապուր 425, 433—437
 Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց 381, 382, 386, 387, 395, 396, 409, 436

Վրաստան (*Gurzan*), Վիր, Վրաց աշխարհ 31—33, 37—40, 42—44, 141, 174, 178, 273, 277, 355, 381, 382, 386, 393

Վրդանես (Վրբանես) Եպիսկոպոս Սյուն-յաց 371, 375, 381, 389, 390, 391

Wright, տե՛ս Ռայտ

Վոլֆիլա Եպիսկոպոս 287

Վուրկ, Լեբայր բազավորին Լինաց 132

Տաբարի (*Tabari*) 96, 97, 154, 157, 161, 170, 171, 176, 201,

Տայֆ 277

Տաշլան շ. 69, 71, 76, 198, 217

Տառխանու 104

Տարսն 447

Տեղ-Սմարնա 9, 24

Տեր Մինասյան Ե. 31—33, 39, 41, 46, 56, 60, 61—64, 88, 92, 93—95, 98, 102, 103, 106—110, 112, 115, 116, 118, 126, 181, 197, 199, 201—203, 205, 206, 210, 211, 238, 242—245, 248, 249, 250—254, 256, 257, 259, 262—264, 266, 270, 271, 274, 330, 331, 345, 348—351, 360, 363, 364, 372, 380, 390, 392, 394, 396, 397, 421, 437, 450

Տեր-Միքէլյան Ա. 267, 436

Տեր-Միրոշյան Գ. 65—67, 85, 88—90, 102, 103, 168, 175, 239, 240, 257, 271, 315, 396—398, 400—402, 404, 405, 409, 425—427, 437, 460

Տեր-Միրոշյան Կար. 46, 88—95, 98—118, 240, 257, 272, 328, 369, 370, 372, 394, 397, 398, 405, 408, 437, 450, 455

Տեր-Մովսիսյան Մեսրոպ 66, 69, 70, 73

Տեր-Պողոսյան Գր. 124, 128—134, 321

Տիգրան, բազավոր Հայոց 314

Տիգրանունի 314

Տիգրիս 17, 24, 281

Տիգրոն, Տեսրոն 41, 122, 177, 185, 317, 341, 356, 358

Տիլլեմոն 154

Տիմոթեոս Կուղ 88, 89, 102, 108, 109, 197, 239, 252, 257, 268, 270, 271, 278, 360, 394—398, 400—410

Տիմոթեոսի «Հակաճառութիւն» 90, 102, 108, 109, 221, 240, 257, 269, 270, 394, 396, 400—404, 407—410, 450

Տիրայր Խորենացի 254

Տմորիֆ 348

Տոնացույց 292

Տրդատ, բազավոր Հայոց 298, 304, 305, 313

Տուրայեկա Կ. Ա. 68

Տիփիս 382

Ruabe R. 399

Բարուլա տե՛ս Ռարուլա

Բանաբ 11, 12

Ryssel 419

Zacharias Rhector 399

Յեկեսաիս 453

Յիմմեհն շ. 7

Յինգերլ Գ. 69

Ուխտանես Եպիսկոպոս 383, 385, 387—389, 390, 391

«Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիւն» 364, 374, 375, 378, 379

Ուռնա (= Նդեսիա) 42

Ուռնապիշոբիս 21, 23, 29, 30

Ուրով = Էրեկ 26—28, 30

Փարադիկես 225, 252

Փավստոս Բուզանդ 138, 213, 262, 263, 265, 304, 307, 309, 326, 412—414, 446

Փարիզ 454

Փարսիի գլուղ 323

Փելակտոն, Փիլիկտոն տե՛ս Փիլոմոնես

Փիլիպպոս Մակեդոնացի 416

Փիլոն Եբրայեցի 135, 137, 321, 322

Փիլոմոնես Մարուգեցի Կամ Նարուկեցի, Քանդալա 104, 106, 109—112, 113, 241, 242, 269, 271, 289, 353, 354, 357

Փոռ պատրիարք Կ. Պոլսի 112, 181, 371, 395, 405, 413—447

Փորբուզալ փաշա 196, 197

Փուսակ (= Պուսակ) 70

Քաղեկացոց աշխարհ 392

Քաղաճուղաշտ 37, 38

Քաղեկդոն 33, 36, 358, 359, 385, 390, 391

Քաղեկդոնականություն, երկաբնականություն
40, 41, 89, 94, 103, 106, 117, 180,
190, 214, 215, 217, 219—224, 226,
228—240, 247, 251, 256—258, 262,
266, 268, 289, 359, 370, 372, 377,
378, 381, 385—387, 389—392, 394,
395, 408, 409

Քաղեկդոնական և հակաքաղեկդոնական
սլայֆար 218, 312

Քաղեկդոնի ժողով 36, 42, 45, 46, 102,
104, 180, 190, 191, 231, 232, 242,
243, 246, 247, 248, 249—257, 272,
273, 276—278, 359—362, 370, 371,
377, 383, 384, 385—387, 389—393,
400, 405, 406, 407—409, 436, 440,
441, 452

Քաղոց ամիս 77, 179, 416

Քանան 9

Քանուն խրայ ամիս 77

Քենան 18

Քիվան աստված 49

Քենասեր տե՛ս Ռյուզանդացի նորայր

Քարեպիսկոպոս 445, 446

Քչկան վարդապետ 379

Քսենոթյան տե՛ս Փիլոսենոս

Քսիսուսուս 20, 21

Քրիստափոր Լալիսկոպոս Պալունյաց 374

Քրիստափոր Լալիսկոպոս Ռշտունյաց 378

Քրիստափոր I կաթողիկոս Հայոց 101,
126, 349, 350, 351, 363, 395

Քրիստափոր II կաթողիկոս Հայոց 101

Քրիստոնեություն 119, 135, 260, 281—
286

Քուշաններ, քուշանների երկիր 152, 153,
164—166

Քուրդիստան 281

Օր ամիս 416

Օշական 142, 169

Օրբելյան Սու. 368, 373, 390, 391

Օրբելյաններ 275

Օրիգենես 296

Օրմանյան Մադաֆիա 95, 214, 262, 263,
351, 352, 371, 435, 437

Յակունդոս Լալիսկոպոս 337

Յատալիզմ 300

Յարհատ տե՛ս Ափրանատ

Յարրովսան, պալատական 50, 54

Յիլոֆսենոս տե՛ս Փիլոֆսենոս

Յիրդուսի 157

Յլավիան, պատրիարհ Կ. Պոլսի 231,
232, 234, 248, 253

Fleming 452

Ֆլորենտիոս 154, 189, 190

Ֆետգլյան 225

Ֆրանսիա 454

Freitag 10

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Շ

Ի ն ս տ ի տ ու տ ի կ ո ղ մ ի ց	5
Բարեկրփական և իսրայելական աշխարհաստեղծման հասարակչների հարարե- րակցությունը	2
Բարդեն կաթողիկոսի ժողովի Բվականը և տեղը	31
Այսպես կոչված Պարսից ժողովը	45
Մանադկերտի 726-ի ժողովի վեց ասորի եպիսկոպոսները և հոսքովիկ Թարգ- մանչի հիշած երկու ասորական վանքերը	55
Արրահամ խոստովանողի «Վկայք Արեւելից»-ը և նրա ասորական սկզբնա- սիւրը	65
«Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն և Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Զ և Է դարերում	85
Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» և նրա քննադատները	119
Վերջին անգամ Ն. Ակիւնյանն և Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը»	199
Մովսէս Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը	209
Դարձյալ Մովսէս Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը	243
Հայոց հին գրաբար գրականութան ծագումն ու ծագկման շրջանը	256
Նկատորականությունը Հայաստանում	330
Տիմոթէոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդո- նի» երկի թարգմանության ժամանակը	394
«Զգաւն» կոչված գրքի հեղինակի հարցը	412
Հայոց գրերի պիտոի Բվականի և այլ հարակից խնդիրներին մասին	425
Մանուկ Արեւյան	454
Զ ա ն կ ե ռ	467

ԵՐԿԱՆԴ ԳԱԼՈՒՍԻ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ
ЕРВАНД ГОЛУСТОВИЧ ТЕР-МИНАСЯН

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Տպագրվում է Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ
Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Հրատարակչական խմբագիր
Ժ. Մ. ԱՂՈՆՑ

Կազմը՝

ՅՈՒ. Հ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆԻ

Տեխնիկական խմբագիր

Մ. Ա. ԿԼՓԼԱՆՅԱՆ

Սրբագրիչ

Ա. Ա. ՂԱՓԼԱՆՅԱՆ

ՎՖ 03489

Պատվեր 570

Տպաքանակ 7000

ԽՀԽ 1002

Հրատ. 3396

Հանձնված է արտադրության 20/VII 1970 թ., ստորագրված է տպա-
գրության 9/IV 1971 թ., տպագր. 30,37 մամուլ + 1 ցերդիր, հրատ.
26,35 մամուլ, թուղթ № 1, 60 × 90¹/₁₆: Գինը 1 ո. 90 կ.:

Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան,

Երևան, Բարեկամության 24

[1200pp]

ՀԱՍ Հիմնարար գիտ. գրադ.



220089835

A π
89835