

4(47925)  
S-45<sub>h2</sub>

Ե. Գ. ՏԵՐ-ՄՆՆԱՅԱՆ

ԴԱՏԱՐԱ - ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ  
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒՈՅՈՒՆՆԵՐ

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА ИМ. ГР. АЧАРЯНА

Ե. Գ. ԹԵՐ-ՄԻՆԱՏՅԱՆ

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР  
ЕРЕВАН 1971

9(47.925)  
5 - 45

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ՀՐ. ԱԾԱՌՅԱՆԻ ԱՆՎ. ԼԵԶՎԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Ե. Գ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՏՅԱՆ

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ  
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ 1971



Խմբագրություն

Գ. Ք. ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ





Լ. Միր-Մինասյան

### Ի Ն Ս Տ Ի Տ Ո Ւ Տ Ի Կ Ո Ղ Մ Ի Ց

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 ապրիս նրա անցած ուղու մասին և մյուս կողմից՝ իրենց առաջադրած ու ֆենեարկած հարցերով որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում արդի բանասիրության համար:



ՔԱՐԵԼՈՆԱԿԱՆ ԵՎ ԻՍՐԱՅԵԼԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԱՍՏԵՂԾՄԱՆ  
ԱՌԱՍՊԵԼՆԵՐԻ ՀԱՐԱՔԵՐԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ<sup>1</sup>

(Հավելված՝ «Գիլգամեշի վեպը»)

Վերջին տարիներս քաղաքակիրթ աշխարհի հետաքրքրությունը ավելի ու ավելի կենտրոնանում է Միջագետքի վրա, ուր մի ժամանակ բարձր զարգացման հասած քաղաքակրթություն է եղել և ավելի 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 ազդեցություն է գործում մեր հասկացողությունների վրա, իսկ մյուս կողմից, և ավելի մեծ շահով այն, որ բարեկրթական քաղաքակրթությունը ամենասերտ կապերով կապված է Իսրայելի ժողովրդի, ուրեմն նաև Հին Կտակարանի հետ: Անգլիան, Ֆրանսիան, Գերմանիան և Ամերիկան, ուր այնքան տարածված է աստվածաշնչի ընթերցանությունն ու ուսումնասիրությունը, մրցում են միմյանց հետ գիտական էքսպեդիցիաներ կազմելով, որպեսզի հնարավոր լինի ընդարձակ պեղումներ կատարել և լույս աշխարհ հանել այն քաղաքակրթության զրավոր մնացորդները, որ կարելի է ասել մեր այժմյան քաղաքակրթության հիմքն է կազմում, և որը այնքան առատ լույս է սփռում արդեն աստվածաշնչի շատ անհասկանալի

<sup>1</sup> Գտասխոսություն, կարգացված Գևորգյան ճեմարանում, 1908 թվականի հունվարի 29-ին: Գլխավոր աղբյուրները, որոնցից քաղված 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 տպագրվել է «Բարեկրթ և Սուրբ Գիրք» վերնագրով, «Արարատ» ամսագրի 1908 թվականի № 3-ում:



տեղերի վրա, և մեզ զխաղտրապես միջոց է տալիս ըմբռնելու այն գրույցներն ու առասպելները աշխարհի ստեղծագործութեան և առաջին մարդկանց մասին, որոնք պատմված են Մննդոց գրքի առաջին 11 գլուխներում:

Սեպագիր արձանագրությունների ընթերցումը մարդկային մտքի ամենահոյակապ գործերից մեկն է. նրա շնորհիվ մեր հասկացողությունը հին և հնագույն արևելքի մասին կարելի է ասել վճռական կերպով փոխվել է: Մինչ նախորդ սերունդների գիտնականները ստիպված էին հին արևելքի պատմության համար բավականանալ Ս. Գրքի և հույների տված կցկտուր տեղեկություններով, այսօր մենք հնարավորություն 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 պատմությունը և մենք տեսնում ենք, թե ինչպես այդ մեծ ժամանակամիջոցում ազդեր են ծաղկում ու անհետանում, հսկայական տիեզերական աշխարհակալ պետություններ են առաջ գալիս և կոխվ մղում միմյանց հետ իշխանության համար: Եվ այդ բոլոր ժամանակը արևելքի կենտրոնը Բաբելոնն է: Այստեղ արդեն 3000 թվականին մի քաղաքակրթություն է տիրում ամենածաղկած դրութեան մեջ, որի սկզբնավորությունը անհիշատակ ժամանակներից է: Այդ կուլտուրայի հիմնադիրներն են սումերոները, հավանորեն Միջին Ասիայից գաղթած մի ժողովուրդ, սեմական բաբելոնացիք այդ քաղաքակրթության 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 քաղաքակրթության նշանակությունը: Մի քանի տարի միայն առաջ գիտական աշխարհը հանկարծ պարզև ստացավ Բաբելոնի թագավոր Համմուրաբի օրենսգրքը (2250)<sup>2</sup>: Այդ օրենսգրքի մեջ նկարագրված սոցիալական դրությունը շատ ավելի բարդ է և օրինական հարաբերությունները շատ ավելի առաջ գնա-

ցած են, ավելի խորը քաղաքակրթության հետևանք, քան թե մենք տեսնում ենք Մովսիսական օրենքի մեջ: Օրինակ Բաբելոնում արդեն վաղուց վերացած է արյան վրեժխնդրությունը, այնինչ այն գոյություն ունի դեռ Իսրայելի մեջ: Որքան բարձր աստիճանի վրա էր կանգնած բաբելոնական քաղաքակրթությունը, երևում է այն հանգամանքից, որ Համմուրաբի 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 չունի: Բաբելոնական քաղաքակրթության տարածման և ազդեցության մի այլ փառավոր ապացույց տալիս են մեզ 1887 թվին Եգիպտոսի Տելլ-Ամարնայում գտնված կավե տախտակները: Այստեղ Ամենոֆիս Դ-ի արխիվում գտնվեցին Բաբելոնի, Ասորեստանի, Միջագետքի, Կիպրոսի, այլ և Քանանի վասալ թագավորների նամակները Եգիպտոսի փարավոններին ուղղված: Այդ նամակները գրված 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՝ պապիրոսի 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 կուլտուրայի տեսակետից բաբելոնական մի նահանգ էր Իսրայելի ժողովրդի այնտեղ ժողովուրդ առաջ: Մի այլ պատկեր. հետագա ժամանակներում, երբ հանդես են գալիս պարսիկները, հույներն ու հռոմեացիք, ազգերը խառնվում են և կրոնական հասկացողությունները միանում, այդտեղ էլ դեռ դեր են կատարում բաբելոնական ըմբռնումները: Եթե այստեղ խոսք է լինում յոթը ամենամեծ հանձարների կամ աստվածների մասին, պետք է շնորհանալ, 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 զխաղտրապես աստ-

<sup>2</sup> Համմուրաբի ժամանակը ճշգրիտ որոշված չէ: Այս հոդվածը գրելու ժամանակ նա համարվում էր 2250—2200 թվականներին ապրած անձնավորություն: Այժմ Համմուրաբի թագավորության տարիները համարվում են կամ 1792—1750, որ առավել հավանական է համարվում, կամ 1728—1686 թվականները: Համմուրաբի ժամանակի թվագրումից է կախված նաև Միջագետքի պատմության՝ նրան նախորդած շրջանի թվագրումը (Ն. Տ-Միև.):



զագիտութեան և այն ամեն բաների մեջ, որոնք կապ ունեն դրա հետ՝ մաթեմատիկայի և շախմատի մեջ: Երկնային էքզոտորը այսօր էլ բաժանվում է համաձայն 12 կենդանակերպերի, և շրջագիծը 360 աստիճանի. արդի բրիտանյա ազգերը շաբաթվա 7 օրերը կոչում են բարելոնական 7 մուրակների 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 բարելոնական աստեղային հաշվիչների հետ:

Բուրբուրի ակներև է Բարելոնի քաղաքակրթության ազդեցությունը Իսրայելի վրա. ամենից առաջ Իսրայելի մեջ շախմատը կշիռն ու փողը բուրբուրի բարելոնական են: Իսրայելի մեջ ևս սուրբ թվեր են 7 և 12, որոնք Բարելոնում կապված են աստվածությունների հետ. ուշադրության արժանի է, որ բարելոնական աստեղագրությունների աստապելը 7 տախտակի վրա է գրված, իսկ Գիլգամեշի ազգային զրույցը 12: Նույն ազդեցությունն է ապացուցում նաև Համմուրաբի օրենքը. այնտեղ էլ այն սկզբունքն է իշխում, թե աչքի տեղ աչքը պետք է հանել, ատամի տեղ ատամը. բարելացին էլ որդեգրում է մեկին ասելով. «Դու իմ որդին ես», ինչպես և իսրայելացին, կամ մերժում է ամեն հարաբերություն ասելով. «Դու իմ հայրը չես» կամ «Դու իմ տերը չես»: Կարանի և Հակովբի վեճն էլ հիմնված է բարելոնական օրենքի վրա. եթե վայրենի գաղաններն են սպանում կենդանիներին, վնասը տիրոջն է, և ո՛չ թե պահապանինը. եթե մեկը կասկածում է մյուսի վրա, նրան գող համարելով, իրավունք ունի վկաների առաջ նրա տունը խուզարկել տալու: Բարելոնում էլ կինը կարող է շեղություն գեղարքում իր ամուսնուն մի հարձ տալ և այդպիսով երեսա ձեռք բերել: Բարելոնական օրենքի ամենապարզ օրինակն է Իսրայելի մեջ Աբրահամի հարձի, Հագարի պատմությունը, որ այդ ձևով մայր է դառնում և բարձրամտում է իր տիկնոջ նկատմամբ:

Բայց թողնենք այդ մանր մունր նմանությունները և տեսնենք, թե ի՞նչ հարաբերություն ունեն միմյանց հետ բարելոնական առասպելները աշխարհի աստեղագրությունների, առաջին մարդկանց, ջրհեղեղի մասին և աստվածաշնչի առաջին գլուխներում պատմված իսրայելական առասպելները: Սկսենք աստեղագրություններից:

Աստվածաշնչի Ա գլխում՝ նկարագրված է ամենից առաջ այն քառասյին դրությունը, որի մեջ գտնվում է տիեզերքը նախքան

արարիչ աստվածը կարգ ու կանոն է սահմանում նրա մեջ: Բնորոշ է այդ սկզբնական դրության համար, որ քառսյին պատկերանում է իրրև խավար և ջուր: Այդ նախնական օվկիանոսը երբայնցին թհում է անվանում, որ մեղ շուտով կպատահի բարելոնական առասպելի մեջ իրրև թհհամատ: Այդ մութ քառսյին մեջ արարիչ աստվածը առաջին օրն իսկ լույսն է առաջ բերում: Դրանից հետո միացած նախաջրերը բաժանվում են երկու մասի, և գտնվում են միմյանցից հաստատություն: Այդ բանը ըմբռնելու համար պետք է ի նկատի ունենալ, որ հին աշխարհի մարդիկ այն հասկացողությունն ունեին, որ ինչպես երկրի վրա, այնպես էլ երկնակամարից վերև օվկիանոս կա: Այդ երկու օվկիանոսները՝ հաստատության վերևը և ներքևը, բաժանում է արարիչ աստվածը և այդպիսով ստեղծում տեսանելի երկինքը: Երբորդ օրը ստեղծվում է երկիրը, որ ջրերի միջից է դուրս գալիս և անմիջապես աստծու հրամանով ծածկվում է բուսականությամբ: Չորրորդ օրը ստեղծվում են երկնային մարմինները և առանձնապես շեշտվում է արևի և լուսնի իշխանության մասին, որ անշուշտ այնպիսի կրոնի մեջ առաջ գալ կարող էր, ուր այդ լուսավորները նաև իրրև աստված էին պաշտվում: Հինգերորդ օրը ստեղծվում են ձկներն ու թռչունները, և վերջապես վեցերորդ օրը ցամաքային կենդանիներն ու աստեղագրությունների գլուխգործոցը՝ մարդը: Վեց օր աշխատում է աստված մարդկանց նման և յոթերորդ օրը՝ շաբաթ օրը, հանգրստանում:

Բայց միայն աստվածաշնչի Ա գլխում չէ, որ այս խնդրի մասին խոսք է լինում: Նրա այլ տեղերում եղած զանազան ակնարկներից դեռևս հնարավոր է մի ավելի հին վարիանտ փոքրիշտեղ գորդ կերպով վերականգնել: Այդ ակնարկները 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, Եձ, երբեմն էլ պարզ կերպով ծով, անշուշտ անձնավորյալ կերպով մտածված: Առանձին գծերն այդ նկարագրությունների մեջ իհարկե տարբերվում են, բայց մի գլխավոր միտք բոլորի մեջ էլ ընդհանուր է. այդ այն միտքն է, թե սկզբում Յահվեի կովի 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 զխոտութիւն ալեաց նորա դո՛ւ ցածուցանես. դո՛ւ խոնարհեցուցանես որպէս վիրաւորս զԲահար, ի զօրութիւն բազկի քո ցրուեցեր զՅընամիս քո: Քո՛ են երկինք և քո է երկիր, զաշխարհս լրիւ իւրով դո՛ւ հաստատեցեր: Զհիւսիս և զհարաւ դո՛ւ արարեր»:

Աշքի է ընկնում առանձնապես, որ նախ հաղթվում է Բահարը և ապա ստեղծվում են երկինքն ու երկիրը. ապա Բահարը օգնականներ ունի, որոնց նույնպես իր բազկի ուժով փախցնում է Յահվեն:

Նսայի մարդարե ՄԱ 9—10. «Զարթի՛ր, զարթի՛ր, զգեցի՛ր զզօրութիւն բազուկ Տեառն. զարթի՛ր իբրև յաւուրցն իսկզբանէ, իբրև յազգացն յախտենից: Ո՛չ դու այն ես, որ ջախեցեր զԲահար, վիրաւորեցեր զվիշապն: Ո՛չ դու այն ես, որ ցամաքեցուցեր զբազմութիւն շուրցն անդնդոց, որ արարեր զխորս ծովուն ճանապարհ անցից փրկելոցն և ապրելոց»:

Անշուշտ այս կտորի մեջ դեր է կատարում նաև Իսրայելի ազատվելը Կարմիր ծովից, բայց Բահարի և վիշապի հաղթվելու հիշատակությունը անկասկած Յահվեի կովի հետ է կապված ստեղծագործությունից առաջ: Նույն նկարագրությունն են անում և Հովբի խոսքերը (ԻԶ. 12—13). «Զօրութեամբ հանդարտեցուց զծով, իմաստութեամբ իւրով եհար զԲահար. հոգով իւրով զարգարեաց զերկինս և ձեռք նորա անարգեցին զվիշապն փախստեալ»:

Այն դերը, ինչ որ այս կտորների մեջ կատարում է Բահարը, այլ սեղեբում վերագրված է Լեվիթանին. այդպես սաղմոս 2Գ. 13—17. «Դո՛ւ պատահեցեր զօրութեամբ քով զծով. դո՛ւ խորտակեցեր զզլուխս վիշապաց ի վերայ շուրց: Դո՛ւ փշրեցեր զզլուխս Լեվիթանայ և ետուր զնա կերակուր ժողովրդոց բնակելոց յանապատի: Դո՛ւ բլխեցուցեր զաղբիւրս և զվտակս, դո՛ւ ցամաքեցուցեր զգետս սաստիկս: Քո՛ է տիւ և քո է գիշեր. զլոյս և զարև դու հաստատեցեր. և դու հաստատեցեր զամենայն սահմանս երկրի. զգարուն և զամառն դո՛ւ ստեղծեր»:

Ուրեմն վիշապի պարտությունը դարձյալ կապված է աշխարհի ստեղծագործության հետ: Այս կտորները պարզ կերպով ցույց են տալիս, որ Իսրայելի մեջ գոյություն է ունեցել մի առասպել Յահվեի և Քհոմի մասին, որ հետո մոռացության է տրվել, մասնավանդ որ նույն պատմությունը Մենդոց Ա զլխում արդեն կար՝ հարմարեցրած Իսրայելի ժողովրդի հասկացողություններին և նրա միաստվածյան ըմբռնմանը: Այդ մարտը և զտված հասկացողու-

թյանն հարմարվելով է անշուշտ Մենդոց Ա զլուխը գրի առնող հետ մղել Յահվեի ու Քհոմի կռիվը, որի գոյությունը դեռևս երևում է Քհոմ անվան հիշատակության և այն գծի մեջ, թե Քհոմը երկու մասի է բաժանվում:

Տեսնենք այժմ, թե ի՞նչ հարաբերություն ունի Իսրայելի այս առասպելը բաբելոնական առասպելի հետ: Բաբելոնական գրույցը 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 են առնում զանազան հրեշտային էակներ, որոնց բոլորի վրա իշխում է մի կին Քամթի անունով: Ապա հանդես է գալիս Բելը, երկու կես է անում այդ կնոջը և նրա երկու մասերից երկինքն ու երկիրն է կազմակերպում ու կանոնավոր վիճակի մեջ դնում: Մակայն երբ Բելը տեսավ, որ երկիրը դատարկ է և անպտուղ, հրամայեց կտրել աստվածներից մեկի զլուխը. արյունը խառնեց հողի հետ և այդ խառնուրդից ստեղծեց մարդկանց ու կենդանիներին: Ապա 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 շէր կոշվում և ներքևում երկիրը անուն շուներ, երբ դեռ ամենասկզբնական օվկիանոսը՝ Ապսուն և ամեն բանի մայր նախանդունդ Քիհամատը իրար էին խառնում ջրերը ... առաջ եկան առաջին աստվածները»: Ուրեմն ամեն բանի սկիզբը նախաշուրն է, որ անձնավորյալ կերպով իբրև արական և իգական էություն է պատկերացվում: Առասպելի մեջ այնուհետև մանրամասն նկարագրվում է աստվածների ստեղծագործությունը, Թեոգոնիան, հատկապես հետագայի արարիչ Մարգուկի: Սակայն շուտով այդ նոր ստեղծած աստվածների մեջ մի երկպառակություն է ընկնում, որովհետև Քիհամատը՝ աստվածների մայրը, դժգոհ իրերի նոր գրությունից, ապստամբում է վերին աստվածների դեմ և նրանց մի մասին կարողանում է իր կողմն անցկացնել: Ապա նա ստեղծում է հրեշտավոր էակներ, որպեսզի իբրև օգնեն կովի մեջ: Քիհամատի այդ ապստամբությունը բնականաբար դառնում է վերին աստվածների համար հոգսի և վրի-



ժառույթյան առարկա: Բայց աստվածներից ոչ մեկը չի համար-  
ձակվում կռվի դուրս գալ Քրիստոսի դեմ, մինչև որ Մարդուկը  
պատրաստակամություն է հայտնում ասպարեզ իջնելու, միայն  
այն պայմանով, որ Քրիստոսին հաղթելուց հետո նրան հանձնվի  
տիեզերքի իշխանությունը և ձակատագրի որոշումը: Աստվածների  
համար մի փառավոր հացկերույթ է պատրաստվում և այստեղ  
գինով արբենալուց հետո վերջապես խոստանում են կատարել  
Մարդուկի պահանջը. «Ով Մարդուկ, որովհետև դու ուզում ես մեր  
փոխարեն վրեժխնդիր լինել, քեզ ենք տալիս տիեզերքի արքայա-  
կան իշխանությունը»: Ապա Մարդուկը պատրաստվում է կռվի,  
գինվում է նետ ու աղեղով, եռաժանիով, վերցնում է նաև աստվա-  
ծային զենքը՝ մի կայծակ, հողմերի պարկը (?) և հրեղեն ձիերը  
լծած, պատերազմական կառքի մեջ նստած, գնում է Քրիստոսի  
դեմ: Վերջինիս պատահելով Մարդուկը մի անգամ ևս հիշեցնում է  
նրան իր բոլոր շարունակությունը և ապա առաջարկում է կռվի դուրս  
գալ—«Պատրաստվի՛ր, ես և դու պիտի կռվենք միմյանց հետ»: Մենամարտի  
մեջ հաղթում է Մարդուկը, որը իր սուրբ խրոմ է  
Քրիստոսի մարմնի մեջ և նրա դիակը մի կողմ է նետում. ապա  
հարձակվում է նաև Քրիստոսի օղնականների վրա, հաղթում է  
նրանց և բանտարկում. ի վերջո գալիս է կրկին Քրիստոսի դիա-  
կի մոտ, երկու մասի է բաժանում այն—«Մի կեսը վերցրեց նա  
և դարձրեց երկնակամար, առաջը պատնեղ դրեց, պահապաններ  
կարգեց, հրամայելով նրանց, նրա ջուրը բաց շթողնել»: Քրիստոս-  
տի վերին ջրերն ուրեմն պատնեղով 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: Գծրախտաբար 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 հիբավի բաբելացիք մարդու ստեղծագոր-  
ծությունը նույն ձևով են պատմել, ինչպես ավանդում է Բերոսոս-  
սը (300 թ. մ. թ. ա.): Այստեղ մենք տեսնում ենք, որ արարիչ  
աստվածը հրաման է տալիս կտրել աստվածներից մեկի գլուխը,  
որպեսզի նրա արյունը խառնի հողի հետ և մարդիկ ստեղծի: 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 ստեղծել է և  
որ բաբելոններեն Քրիստոս է կոչվում, իսկ եբրայեցիներեն Քհոմ:  
Երկու առասպելների մեջ էլ այդ էակը վիշապաձև է նկարագրած:  
Երկուսի մեջ էլ խոսվում է օգնականների մասին: Ապստամբու-  
թյուն վերին աստծո դեմ այստեղ էլ, այնտեղ էլ, այնտեղ Մար-  
դուկն է կռվի դուրս գալիս, այստեղ Յահվեն: Քրիստոսն էլ հաղթ-  
վում է, Քհոմն էլ. վերին ու ներքին ջրերը այդ էակի բաժանմամբ  
նույն են երկու առասպելների մեջ էլ. այստեղ էլ, այնտեղ էլ հաղթու-  
թյանն անմիջապես հետևում է աշխարհի ստեղծագործությունը: Հի-  
շելի է նաև այն, որ Մարդուկն իբրև լուսյաի և արևի Աստված է հանդես  
գալիս և այդպիսով հաղթում խավարի գորությունը, իսկ աստվա-  
ծաշնչի մեջ ամենից առաջ ստեղծվում է լուսը:

Մի անգամ այս նմանությունը նկատելուց հետո, որ չի կարող  
խնարկե 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 գալ ամենևին չի կարող, որովհետև բաբելոնական  
առասպելը շատ ավելի հին է, այդ մենք հետո էլ կտեսնենք, քան  
թե իսրայելականը: Բ. այլևայլությունը 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, նթե ընդունեինք, որ Իսրայելի ժողովրդի մեջ առաս-  
պելը սկզբնական է, այնինչ բոլորովին հասկանալի են դառնում,  
նթե ասենք, 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 բաբելացիք իր երկրի  
կյանքն տեսնելով, պիտի ասեր. տիեզերքը այն ձևով է առաջ եկել,  
ինչպես նա այժմ էլ ամեն տարի և ամեն օր առաջ է գալիս: Ինչ-  
պես լուրաքանչյուր գարուն գարնան արևի աստված Մարդուկը



ձմեռվա անձրևներից հեղեղված ու ծովին (կամ թիհամատին) նման դարձած երկիրը նորից ցամաքեցնում է և երևցնում, այնպես էլ եղած պիտի լինի ամենաառաջին զարնանը, 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 երևցնում 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:

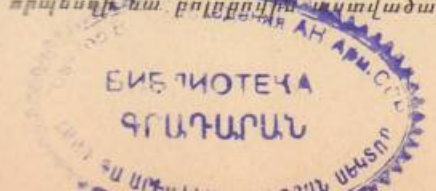
Սակայն այս առասպելը միակը չէ, որ իսրայելացիք վերցրել են բաբելոնացիներից: Նույնպիսի նամուկներն գտնում ենք նաև Դրախտի զրույցի մեջ, որ պատմված է Մենդոց Բ և Գ գլուխներում: Այստեղ կարելի է ասել բոլորովին ուրիշ տեսարան է բացվում մեր առաջ. այլևս ծովը չէ ամեն բանի սկիզբը և պետք չէ զսպել այն, որ տիեզերքն առաջ գա. այստեղ ամեն բանի սկիզբը անպատ երկիրն է, ուր ջուր է պետք, որպեսզի բուսականություն առաջ գալ կարողանա: Այստեղ չկա նաև Ա գլխի հասկացողությունը արարիչ աստծու մասին, որ իր լոկ 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 բթածակերից, մի պարտեզ է տնկում և նրա մեջ տեղավորում մարդուն. պարտեզի մեջ են նաև Կենաց ծառը և Գիտության ծառը: Այդ պարտեզի մեջ է հոսում դրախտի գետը, որ իսկույն շորս ճյուղի է բաժանվում: Ավելորդ եմ համարում այլևս խոսել պատվիրանազանցության մասին իր հրաշալի նկարագրություններով ու խոսակցություններով կնոջ և օձի մեջ, որի հոգեբանական նուրբ ըմբռնողությունը միշտ էլ հիացմունքի առարկա է եղել:

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

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

կան կյանք շնորհելու: Ադապայի բնակատեղին է էա-ի սրբավայրը էրիզուում՝ 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 այդ բանի համար, Ադապան կտրում 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 գահի առաջ պատասխանատվության հրավիրեն: Էա-ն այժմ նախօրոք սովորեցնում է Ադապային, թե ինչ է սպասում 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 երկինք է տանում, անցկացնելով երկնքի դռնից: Երբ Ադապան ներկայանում է Անուին, ամեն բան կատարվում է ճիշտ այնպես, ինչպես էա-ն էր ասել. այն առաքելությամբ 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.— «Վ. Ադապա, ինչո՞ւ չկերար ու չխմեցիր. ուրեմն շես ապրի». ապա նա հրամայեց. «Վերցրե՛ք նրան և ետ տարեք երկիր»:

Միայն կլիներ անշուշտ այս բաբելոնական առասպելն համարել աստվածաշնչի դրախտի պատմության նախօրինակը. բայց մի շարք նման գծեր 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 պտղից ուտելու մասին մյուս կողմից): Երկու զրույցի մեջ հիմնական զլխավոր գաղափարներից մեկն է՝ գիտության մեծ բերելուց հետո մարդուն միայն անմահությունն է պահանջ, որպեսզի նա բուրբոնի պատվածաման զառնա: Մենդոց





Գ. 22. «Եւ ասէ Տէր Աստուած. Ահա Ադամ եղև իբրև զմի ի մէնջ՝ գիտել զբարի և զչար. և արդ՝ գուցէ՛ ձգիցէ՛ զձեռն և առնուցու ի ծառոյն կենաց, ուտիցէ և կեցցէ՛ յաւիտեան»։ Այդպես էլ երկնքի աստված Անուն է մտածում. էա-ն Ադապային շնորհել է բարձրագույն իմաստութիւնը, ինչո՞ւ կարելի է միայն այդ պարզեր լրացնել. պատասխանն է կենաց հաց։ Որովհետև Ադապան մերժում է, կորցնում է նա անմահութիւնը թե՛ իրեն և թե՛ իհարկե նաև իր հետնորդների համար։ Հետաքրքրական է առանձնապես, որ աստվածաշնչի խորամանկ և մոլորեցուցիչ օձը հանդես է գալիս նաև մի բարեխոսական հին նկարի մեջ (այժմ բրիտանական թանգարանում), որի մեջտեղը բարելացոց սուրբ ծառն է, աջ ու ձախ մի մարդ ու կին, որ ծառից պտուղներ են քաղում, իսկ կնոջ հետևը սողում է մի օձ։ Սեպագիր արձանագրութիւնների մեջ դեռևս չի գտնված մի զրույց, որ բացատրեր մեզ այդ պատկերը. բայց ամենևին զարմանալի չի լինի, եթե մի օր Բաբելոնի ավերակներից մի բնագիր ելնի ու պատմի այդ օձի մասին, թե ինչպես նա մոլորեցրել է առաջին կնոջը սուրբ ծառի տակ։

Բոլորովին նման են միմյանց նաև աստվածաշնչի (Ծննդոց Գ և Ծ) նահապետների և բարեխոսական նախնական թագավորների մասին պատմածները։ Այստեղ էլ, այնտեղ էլ նրանք թվով տասն են, շատ երկար ապրում են և վերջանում են ջրհեղեղի հերոսով։ Նրանք են զանազան արհեստների ստեղծողը մարդկանց համար։ Զարմանալի կերպով անուններն անգամ և նրանց մասին պատմածները նույնն են երկու զրույցների մեջ էլ։ Այդպես՝ աստվածաշնչի մեջ երրորդ նահապետը կոչվում է Ծնոշ, որ նշանակում է «մարդ». բարեխոսական Գ թագավորի անունն է Ամելոն, որ նույնպես «մարդ» է նշանակում։ Զորրորդ նախահայրը աստվածաշնչի մեջ կոչվում է Քենան, որ «դարբին» է նշանակում. Դ բարեխոսական թագավորը Ամենունն է, որ նշանակում է «գործավոր, վարպետ»։ Ավելի աչքի է ընկնում այն տեղեկութիւնը, որ կա աստվածաշնչի մեջ Ծնովքի մասին. «Եւ գնաց Ծնովք ընդ Աստուծոյ, յետ ծնանելոյ նորա զՄաթուսաղա, ամս երեքհարիւր. և ծնաւ ուտերս և դստերս։ Եւ եղեն ամենայն ատուրք Ծնովքայ ամք երեք հարիւր և վաթսուն և հինգ։ Եւ քանզի գնայր Ծնովք ըստ հաճոյից Աստուծոյ, ո՛չ ուրեք գտանէր, զի փոխեաց գնա Աստուած (Ծննդ. Ե. 22—24)»։ Այս Ծնովքի անձնավորութիւնը հետագայի հրեական զրույցների կենտրոնն է կազմում. նա համարվում է բարձրագույն իմաս-

տութիւն տեր. գիտակ երկնքի և երկրի գաղտնիքների. նաև աստվածագիտութիւն, աստղաբաշխութիւն, գրի ու հաշիվի գտնող։

Մինչև վերջին ժամանակները անհասկանալի էր բոլորովին Ծնովքի այդ պատկերը՝ իր 365 տարվա կյանքով։ Այժմ սեպագիր արձանագրութիւնների շնորհիվ բոլորովին պարզված է և այդ Ծնովքը աստվածաշնչի է նախահայրն է։ Բաբելացիք էլ իրենց է թագավորի մասին զանազան բաներ են պատմում։ Էնմեղուրանկին—այդպես է նրա անունը—եղել է Արևի աստված Շամաշի քաղաքի՝ Սիպպարի թագավորը։ Շամաշը վեցրել է Երան իր մոտ և սովորեցրել երկնքի ու երկրի գաղտնիքները. զխավորապես այն արվեստը, որով հնարավոր է երկնքի ու երկրի վրա կատարված նշանների միջոցով գուշակել ապագան։ Այդ պատճառով էլ բաբելացոց մեջ այս էնմեղուրանկին համարվում է կախարդ ու հմայող քահանաների նախահայրը։ Մենք տեսանք, որ այդ նույն հատկութիւնները վերագրում են նաև Ծնովքին։ Աստվածաշնչի մեջ Ծնովքին տրված է 365 տարվա կյանք. այդ բանը տարօրինակ էր, որովհետև մյուս նախահայրերի տարեթիւերը շատ ավելի են։ Այժմ այդ 365 տարին ևս իր բնական և հասկանալի բացատրութիւնն է գտնում։ Ինչպես որ էնմեղուրանկին Արևի աստված Շամաշի ծառայութիւն մեջ է, այնպես էլ Ծնովքը ստանում է արևի տարվա տեղի քիվը՝ 365, իբրև իր կյանքի տևողութիւն չափ։

Նմանութիւն կա երկու ավանդութիւնների մեջ նաև այն տեսակետից, որ, ինչպես ասացինք, թագավորների և նախահայրերի տարիները շատ-շատ են նշանակված։ Բաբելոնականը ավելի հրեական թվեր է ասում. հաշվելով ստեղծագործութիւնից մինչև քրիստոսը 432,000 տարի, յուրաքանչյուրին 10 թագավորներից բաժն է տալիս 43,200 տարվա կյանք։ Նմանութիւններն ուրեմն այնքան ակնհեր են, որ կասկած չիսել չի կարող նրանց միմյանց հետ ունեցած առնչութիւն մասին. և այստեղ էլ պետք է ասենք, որ նախնականը բարեխոսականն է և փոխ առածը իսրայելականը. որովհետև հատկապես Ծնովքի տիպը, օրինակ, Իսրայելի կրոնի մեջ անհասկանալի է բոլորովին, այնինչ բարեխոսական կրոնի մեջ՝ իբրև Շամաշի պաշտոնյա, էնմեղուրանկին ուրիշ կերպ լինել չէր կարող։

Այս խնդրի հետ կապված մի հարց է մնում միայն լուսաբանել. «Քտեղից են առաջ գալիս այդ հսկայական թվերը նախահայրերի կյանքի մասին։ Հայտնի է, որ հին արևելքում շատ մեծ դեր են կատարում զանազան հաշիվներ աշխարհի հարատևութիւն մա-



սին: Խոսք է լինում տիեզերական տարվա մասին, որ ճիշտ նույն բաժանմունքներն ունի. ինչ որ սովորական տարին, ուրեմն շորս եղանակների է բաժանվում. ունի իրեն գարունն 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. այսինչ ստեղծագործությունը իհարկե տիեզերական տարվա զարնանը պիտի համապատասխանի, մանավանդ որ բաբելացիք իրենց զարնան արևի աստված Մարդուկին էին վերագրում ստեղծագործությունը: Եթե այժմ հարցնելու լինենք, թե ինչ դիրք ունեն տիեզերական տարվա մեջ 9 նախահայրերը կամ թագավորները, պատասխանը պարզ կլինի. զարնան 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 դալիս 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 ակնհերև: Այդ պատճառով էլ կարող ենք այս անգամ բաբելոնականից սկսել և ապա նրա հարաբերությունը պարզել աստվածաշնչի հետ:

Արձանագիր առասպելը գտնվելուց առաջ բաբելոնական զրույցը ծանոթ էր մեզ բաբելոնացի քահանա Բերոսոսի տված տեղեկությունից, որի բովանդակությունը հետևյալն է. «Կոռնոսը երազում երևաց 10-րդ նախաջրհեղեղյան թագավոր Քսիսուտրոսին և հայտնեց նրան, որ Դայեգիոս ամսի 15-ին մարդիկ պիտի ոչնչանան մի ջրհեղեղի միջոցով. այդ պատճառով հրամայեց նրան մի նավ շինել, նրա մեջ տեղավորվել իր ազգականների հետ, վերցնել նաև կերակուր, թռչուններ և շորքոտանի կենդանիներ: Քսիսուտրոսը լսում է նրան, մի նավ է շինում 15 ստադիոն երկարությամբ և 2 ստադիոն 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 իմանա 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 աակից 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 բարեպաշտությունը 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 հանապարհ են ընկնում Բաբելոն»:

Այն զարմանալի նմանությունը, որ կա այս և աստվածաշնչի ջրհեղեղի մեջ, առիթ է տվել առաջ կարծելու, որ Բերոսոսը ազգված է աստվածաշնչից, բայց այդ մասին այժմ խոսք լինել չի կարող, որովհետև գտնված է սեպագիր զրույցը Ասուրբանիպալի կամ Մարդանապալի մատենադարանի մեջ Նինվեում (668—626), որը այժմ պահված է բրիտանական թանգարանում: Սեպագիր արձանագրության մեջ ջրհեղեղի զրույցի բովանդակությունը 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 Շուրիպազակ քաղաքից, որը «շատ իմաստուն» (Ատրախազիս կամ Խազի-ատրա, որ=Քսիսուտրոսին) էր, որպեսզի ազատի նրան: Մի երազի 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, Շուրիպազակցի մարդ, մի նավ շինիր, թո՛ղ բո կայքը և մտածիր կյանքիդ



մասին, թո՛ղ ստացվածքը և աղատիր կյանքը, ամեն տեսակ կյանքի սաղմ վերցրու նավիդ մեջ. այն նավը, որ դու այժմ պիտի շինես, թող լավ որոշված լինեն նրա շափերը»: Ատրախազիսը (=Ուտնապիշտիմ) կատարում է էա-ի հրամանը, շինում է նավը հրամայված շափերի համաձայն, ծեփում կպրով, բազմաթիվ խցերի 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 իմաց են տալիս, մտնում է նավը, իսկ ղեկավարը սկսում է նավի ղեկավարության գործը: Ջրհեղեղը սկսվում է, որը նկարագրվում է իբրև բացարձակ ազատություն բոլոր տարերային զորությունների 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 հանգստություն է տիրում և դադարում: Ջրհեղեղից սարսափում են մինչև անգամ աստվածները, որոնք բարձրանում են ամենաբարձր երկինքը՝ Անուի մոտ և այնտեղ պաղում շների նման: Ատրախազիսը բաց է անում օդանցքը և տեսնում է ընդհանուր ավերածք. «նա չորում է, նստած լաց է լինում և նրա այտերի վրա հոսում են արտասուքները»: Այա սկսում է երևալ երկիրը. նավը կանգ է առնում Նիզիր (?) սարի վրա, ուր մնում է 6 օր. 7-րդ օրը, պատմում է Ատրախազիսը, «Մի ազավնի արձակեցի և բաց թողի նրան. ազավնին թռավ այս ու այն կողմ, բայց որովհետև հանգչելու տեղ չկար, նորից եկավ: Այն ժամանակ արձակեցի 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 պակասում է, գիշատեց և կռկոաց, բայց չվերադարձավ»: Ագռավի չվերադառնալը Ատրախազիսին նշան է ծառայում, թե ջուրը պակասել է. յուրայիններով իջնում է նա նավից, բաց թողնելով բոլոր կենդանիներին: Նրա առաջին գործն է լինում զոհ մատուցանել, որի անուշահոտությունից հավաքվում են աստվածները «և ինչպես ճանձեր շրջապատում են զոհողին»:

Սակայն Բելը սաստիկ բարկացած է, որ Ատրախազիսը ազատվել է կորստից, իսկ էան հանդիմանում է նրան հետևյալ խոսքերով. «Դո՛ւ, իմաստունը աստվածների մեջ, հզորը, որքան անմիտ ես, որ ջրհեղեղ ես հանում. պատժի՛ր մեղավորին իր մեղքի համար, հանցավորին իր հանցանքի համար. փոխանակ ջրհեղեղ հանելու, ուղարկի՛ր վայրի զազաններին, 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 հանդիմանությունը, հայտնելով, որ ինքը չէ հայտնել աստվածների խորհուրդը, այլ «չափազանց իմաստունին» (=Ատրախազիս) երազ է ուղարկել և նա դրանից գուշակել է աստվածների գաղտնիքը: 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 թող ապրի հեռու, գետերի բերանի մոտ»: «Այն ժամանակ վերցրին նրանք ինձ,—այսպես է վերջանում զրույցը— և բնակեցրին հեռու, գետերի բերանների մոտ»:

Նմանություններն այստեղ աստվածաշնչի ջրհեղեղի զրույցի հետ այնքան ակներև են, որ երկար ու մանրամասն համեմատություններ անելու կարիք անգամ չկա. բավական է հիշել թուրանների տեսարանը: Այստեղ էլ ուրեմն գլխավոր հարցն այն է, թե ինչպես պետք է հասկանալ այդ առնչությունը: Այժմ էլ իհարկե խոսք չի կարող լինել այն կարծիքի մասին, թե Իսրայելից են վերջերի բաբելոնացիք իրենց առասպելը, այդ անկարելի է քաղաքակրթության և կրոնների պատմության տեսակետից: Բաբելոնական առասպելը ջրհեղեղի մասին արդեն գրականության սեփականություն է դարձած այն ժամանակ, երբ Իսրայելացիք դեռևս ազգություն չէին կազմում, այլ թափառական ցեղեր էին ասորական և արաբական անապատներում: Պետք է ի նկատի ունենալ, որ բաբելոնական առասպելը հայտնի է մեզ ո՛չ միայն Ասուրբանիպալի մատենադարանից, այլ նրանից հատվածներ կան, գրված 21-րդ դարում մ. թ. առաջ: Երկրորդ կարելությունն 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 իհարկե դարձյալ միայն Բարեխոնին 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 հասցրնում ազգաբնակչությանը: Իսկ այդպիսի երկիր է Եփրատի և Տիգրիսի ստորին հովիտը, բայց ո՛չ երբեք Պաղեստինը:

Ի՞նչ բանի վրա է հիմնված իսկապես ջրհեղեղի գրույցը: Որևիցե պատմական տեղական դեպքի հիշողություն կապված կարող է լինել նրա հետ, այդ ուրանալ չի կարելի: Բայց գրույցի իսկական վերջնական սկզբնավորությունը անշուշտ դարձյալ զուտ մյուսթուրոգիական է, և ջրհեղեղն էլ այդ պատճառով ո՛չ թե երկրի վրա պետք է որոնել, այլ երկնքի: Զրհեղեղի հերոսը, որ իր նավով կամ տապանով կտրում անցնում է ջրերը, սկզբնապես Արևի 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 գրույցի մեջ ևս այն հանգամանքից, որ նա վերջիվերջո աստված է դառնում, աստվածների մոտ է վերանում:

Այս է ընդհանուր գծերով բարեխոնական կրոնի և քաղաքակրթության ունեցած ազդեցությունը Իսրայելի կրոնի, և նրա միջոցով նաև ամբողջ քրիստոնեական աշխարհայացքի վրա: Եթե մենք հարցնելու լինենք, թե ե՞րբ է տեղի ունեցել այդ ազդեցությունը, 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 այլն, ուրեմն է՛լ դարու կեսերից մինչև 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 ենթադրությունն այն է, որ այս հասկացողություններն ու գրույցները մուտք են գործել Քանան դեռ Իսրայելի այնտեղ հաստատվելուց շատ առաջ, ուրեմն այն շրջանում, որ մենք վերև նկարագրեցինք իբրև Տելլ-Ամարնայի շրջան, 1450-ի և 1350-ի մեջ: Եվ այդ դեպքում Իսրայելն իհարկե միայն միջնորդաբար՝ քանանացիների միջոցով է ծանոթացել այդ նյութերի հետ և ենթարկվել նրանց ազդեցությանը:

Այդ կարծիքն է հաստատում նաև այն հանգամանքը, որ Իսրայելի մեջ այս գրույցներն ու առասպելները բոլորովին կերպաքանափոխվել 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: Բարեխոնական կրոնը բոլորովին ընկած է կախարդության և հմայության ազդեցության տակ, որին բոլորովին հակառակ են Իսրայելի մաքրաբանները. 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 բարեխոնական պատկերացումների հետ մարգարեների այն խոսքը, թե աստված զո՞ ու ծիսակատարություն չի պահանջում, այլ սրտի բարեպաշտություն և գործերի արդարություն: «Թող իրավունքը ջրի նման հորդանա և աղբարությունը անեուն հեղեղ դառնա»:



Գ Ի Լ Գ Ա Մ Ն Շ Ի Վ Ե Պ Ը

Քարելոնական ամենաընդարձակ առասպելական վեպը Գիլգամեշի վեպն է, որի բովանդակությունը հետևելան է, 12 տախտակների վրա գրված. «Գիլգամեշը Ուրուկի կամ էրեխի, Իշտարի քաղաքի իշխանն է, որ շինել է քաղաքի պարիսպները և իր ուժով ու զորությունը 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 մազերով: Նա սկզբում ապրում էր վայրենի կենդանիների հետ միասին և կերակրվում էր խոտով ու արմատներով: Էնկիդուն շատ նեղություն է տալիս մի որսորդի, 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 դեպի Ուրուկ: Փորձը հաջողվում է. անառակ կինը այնպես կարողանում է շարժել նրա զգայականությունը, որ կատարիչայես դերում է նրան: Էնկիդուն սկսում է խորշել կենդանիներից և նրա մեջ ցանկություն է առաջ գալիս մարդկանց հետ հաղորդակցության 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 բարեկամանալ: Այդ միջոցին Գիլգամեշն էլ երազ է տեսնում, որ իբր

թե մի հզոր է գալիս իր վրա, որից հազիվ ազատվում է: Նրա մայրը մեկնում է երազը և այժմ Գիլգամեշն էլ ցանկանում է էնկիդուի բարեկամը դառնալ: Ուրուկում երկու հսկաները բարեկամության 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 չվրդովվել և չնզովել անառակին, որովհետև նա միայն լավ բան է արել. նրա շնորհիվ այժմ էնկիդուն արքայական կերակուր է վայելում, փառավոր զգեստներ հագնում և եղբայր է գարձել գեղեցիկ Գիլգամեշին: Բայց ոչինչ չի օգնում: Էնկիդուն սկսում է մահվան նախազգացություններ տանջվել, մի սարսափելի երազ է տեսնում և պատմում Գիլգամեշին. երազում նա տեսել էր ներբալին՝ Ստորերկրյա աշխարհի աստծուն, մոռյլ դեմքով և մազերներով և այժմ ստիպված է նրան հետևելու դեպի ստորերկրյա աշխարհը: Ապա խոսք է լինում (կտորներ պակաս են զրույցի մեջ, այդ պատճառով էլ կապակցությունն անհասկանալի է) մի արշավանքի մասին Խումբարայի դեմ, որ ապրում էր արևելքում և պահպանում էր Իրնինի-ի (=էլամական Իշտար) սուրբ անտառը և Բե-նի կենսաց ծառը: Գիլգամեշի մայրը, որ քահանայուհի էր, Շամաշի խնդրում է օգնություն վտանգավոր ճանապարհորդության միջոցին: Խումբարան, որի դեմ են դնում, Բելի կողմից նշանակված էր կնգրների պահապան: Նրա ձայնը սարսափելի էր և սարսուռ էր ազդում ամեն մոտեցողին: Գեռես իրար շտեսած՝ վհատվում է Էնկիդուն, բայց Գիլգամեշը նրան սիրտ է տալիս մահը մոռանալ և շփախենալ: Այսպես հասնում են այն սարին, որի վրա է կեդրանքի անտառը. այնտեղ ապրում են աստվածները և այն է Իրնինիի սրբություն սրբոցը: Երկու բարեկամները տեսնում են հրաշալի, բարձր, փարթամ կանաչած կեզրը: Կովին սկսելուց առաջ էնկիդուն սարսափելի երազներ է տեսնում. Գիլգամեշը մեկնում է այն երազները իբրև նշան հաղթության, և հիրավի Խումբարան 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 գրավությունը 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. «Քամուզին, քո երիտասարդ սիրականին, դու ամեն տարի լաց որոշեցիր»—ասում է նա. նույն դժբախտ վիճակն են ունեցել նրա սիրած թռչունը, առյուծը, ձին, մի հովիվ և վերջապես պարտիզպան Իշուլանուն.—«Ինձ էլ—վերջացնում է Գիլգամեշը իր խոսքը—սիրում ես դու և նրանց նման պիտի դարձնես» (հմմտ. Արա Գեղեցիկի զրույցի հետ): Երբ Իշտարը այս խոսքերը լսեց, լի զայրույթով երկինք գնաց և իր հորը՝ Անուին խնդրեց, որ նա մի երկնային ցուլ ստեղծի Գիլգամեշին ոչնչացնելու համար, որովհետև նա անիծել 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 կռիվ մղել երկնային ցուլի դեմ: 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 անիծում է Գիլգամեշին, որ սպանել էր երկնային 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 Եփրատի մեջ և ճանապարհ են ընկնում դեպի Ուրուկ: Այնտեղ խմբված ազգաբնակիցները հիանում է նրանցով և ընդունում հետևյալ 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. երեք 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 (հմմտ. 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:

Քայց մինչև երջանիկների կղզին հասնելը բազմաթիվ վտանգներ կան ճանապարհորդի առաջ. ամենից առաջ նրա դեմ են ելնում առյուծները. նրանցից ազատվելով Գիլգամեշը գալիս է կաթիճամարդկանց մոտ, որոնք պահպանում են Մաշու սարերի մոլորակները դեպի մահվան ջրերը: Երբ կարիճամարդը տեսնում է Գիլգամեշին, ասում է. Աստվածների մարմնից է նրա մարմինը. իսկ կարիճակինը ավելացնում է. երկու երրորդը նրա մեջ աստվածաբն 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 աստվածաբն պարտեզ կա, որի ծառերի պտուղները թանկագին քարեր են. այստեղ է գտնվում Սիդուրի Սաբիտու աստվածուհին, որ ապրում է ծովային պալատում (հմմտ. Ողիսականի Կալիստոյի 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 ճակատագրը աստվածներն են որոշել, ասում է նա, և իզուր է այդ ճակատագրի դեմ կռիվ մղելը: Գիլգամեշը նրան ասում է. «Ձէ՛ 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



զանազան կախարդութիւններու միջոցով անմահութիւն տալ նրան, բայց ոչինչ չի հաջողւում. վերջապէս Գիլգամեշին ձյունի նման մաքուր են դարձնում և նոր շորեր հագցնելով ճանապարհ են գցում դեպի ետ:

Անհաջող կերպով փորձում է նա նաևով վերադառնալ, ջուրը չի ընդունում նաևը 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, հաջողութեամբ գտնում է բույսը և կարծելով, որ կյանքի ծաղիկն է գտել, ուրախ վերադառնում է, որովհետև ջուրը այժմ, այդ բույսի զորութեամբ, ճանապարհ էր տալիս: Բայց մի անգամ երբ նա դուրս էր եկել ցամաք, և լվացվում էր աղբյուրի մոտ, մի օձ է դուրս գալիս, գրավում է հրաշալի բույսի հոտից, և գողանում է անգին բույսը: Գիլգամեշը տխուր շարունակում է իր ճանապարհը ցամաքով, որովհետև առանց բույսի նաևը առաջ չէր գնում, և վերջապէս հասնում է նավորդի հետ միասին Ուրուկ:

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

## ԲԱՐԳԵՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԺՈՂՈՎԻ ԹՎԱԿԱՆԸ ԵՎ ՏԵՂԸ<sup>1</sup>

Շատերի համար գուցե մեր այս հոդվածի վերնագիրը տարօրինակ կթվա, քանի որ մեր հայացքն այդ խնդիրների մասին հայտնի է հետաքրքրվողներին<sup>2</sup> և մենք այժմ էլ ո՛չ մի առիթ չունենք փոխելու մեր արտահայտած կարծիքը: Մեզ թվում էր, թե վերջնականապէս պարզված է, որ Բաբգենը իր հայտնի ժողովը գումարել է 505/06 թվականին և Դվինում: Բայց դուրս է գալիս, որ այդ կասկածի է ենթարկվում Վիեննայի Մխիթարյան երկու հայրերի կողմից, որոնք քաջածանոթ են հայ բանասերներին և որոնց կարծիքը կարող է նշանակութիւն ստանալ այդ խնդրում: Գաղթածի ենթարկողներն են Ն. Ն. Գաթրոյան և Ն. Ակիւնյան:

Վերջինս, Վիեննայի Մխիթարյան երիտասարդ ապագա խոստացող եռանդուն և աշխատասեր բանասերներից մեկը, «Հանդէս մատենայի» սույն 1908 թվականի հունիսի տետրակում մի աշխատութիւն է սկսել տպագրել «Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց. պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց եօթներորդ դարու մէջ վերնագրով (էջ 166—172): Այդ հոդվածի մեջ խոսելով Զեմեթի Հենոտիկոնի ընդունելութեան մասին (Հանդես, էջ 169), ասում է. «Բաբգէնն էր այն ժամանակ Հայոց կաթողիկոսը (506/07—512/13): Պատասխանելու համար կայսեր խնդրանքին ու Հենոտիկոնին, գումարվեցավ ժողով մը: Գումարման տեղն այս անգամ Գլխն Հայոց ոստանն եղած չէ, հապա նոր-Քաղաքը, այսինքն Հաղարշապատ Մայր եկեղեցվո մեջ, անշուշտ ասիկա ավելի կենդանական ըլլալով վրաստանն, Աղվանից և Սյունյաց երկիրնե-

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում 1908 թվականին:

<sup>2</sup> Հմտ. մեր Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den griechischen Kirchen, 1904, էջ 31—39:



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

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

Մատնացույց արված Մատենախոսականի մեջ Հ. Ն. Ակինյանը (Հանդ. ամս., 1904, էջ 211—212) խոսում է Բարզենի ժողովների (1) մասին և գալիս է հետևյալ եզրակացություն. Բարզենը գումարել է 3 ժողով. առաջինը տեղի է ունեցել Կավատա ժԸ 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. Գաթրընյանի «Հանգանակ Հաւատոյ» երկին հրատարակողին սուր և միանգամայն ճիշտ դիտողությունն հառաջ բերել, որ ցարդ մեր և այլոց ուշադրութենեն վրիպած էր. Կավատ ըստ նորագույն քննությանց (Նյուդեկէ) թագավորած է 488-ին. ըստ այսմ այս թուղթն գրված ըլլալու է 506-ին։ Սակայն Կավատա թագավորությունն իբր 4 տարի ընդհատած է Ջամասպա ապստամբությունն՝ յամին 496։ Արդ խնդիր կրնա հառնել թե ինչպես կհաշվեն Հայք Կավատա թագավորության տարիներն, արդյոք այս 4 տարին իր կառավարության թուականէն կհանէ՞ին, թէ մեկտեղ կգումարենին։ Հիմակվան ժամանակս հայտնի բան է և որոշ գիտենք, թե ինչպես գործածած են Պարսկաստանեայք և մեր Հայք. այսինքն թող լով մեկդի Ջամասպա թագավորութեան 4 տարին, հաշվելով միայն յուր կառավարության տարիները։ Ըստ այսմ Կավատա ժԸ 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 Բարզենի Ա թղթին մեջ հիշված ժողովն գումարված է 510-ին։ Բարզենի Բ թղթի մեջ ևս կտեսնվի ժողով

մը որովհետև թուղթը կառաքվի կաթողիկոսն, եպիսկոպոսներն ու զանազանաց և ըստ տանց, յամենայն ուխտէ ս. եկեղեցոյ մեջ և յիշխանաց Վարդայ Մամիկոնից Տեառնէ և ի Հայոց մարդ-գանէն» և այլն։ Գրություն ժամանակն առաջին նամակեն շատ ուշ չբերար, որովհետև Վարդ տակավին կենդանի է, որ ըստ Սեբեոսի «ասկա ինչ» ժամանակ ապրեցավ։ Ուրեմն կարելի է դնել 514—515-ի մեջերը»։ Ապա հիշելով, որ մի Գ թուղթ էլ, պայման նամակ կոչված, գրած պիտի լինի Բարզեն կաթողիկոսը Վրաց հետ մասին Քաղկեդոնի ժողովի և ևսն պապի տոմարի դեմ (Գիրք թղթոց, էջ 165, 182—183) ուր շեշտված է եղել հայերի և վրացիների միարանությունը, ավելացնում է. «Արդ՝ որովհետև այս թուղթն գրված է ժողովի մը մեջ, ուր ներկա գտնված են Հայոց, Վրաց, Աղվանից կաթողիկոսը ևս, և նշված են Քաղկեդոնի Ս. ժողովն ու Մեծին ևսնի տոմարը «Ջենոնի բարբերանէւոյ թագավորին Հոռոմոց» թղթուն համեմատ, չի կրնար այս ժողովն նույն ժամանակ կերևա Ա և Բ ժողովներու մեջ տեղը, իբր 512—3, վասն զի Բ թղթի մեջ Քաղկեդոնի ժողովն արդեն մոլորական կհամարվի և Ջենոնի Հենոտիկոնի վարդապետության քաջ հարեալ։ Ըստ Հ. Գաթրընյանի Հայք առաջին անգամ հոս ընդունեցան Վրաց և Աղվանից հետ Ջենոնի Հենոտիկոնն, որով և Քաղկեդոնի ժողովուն անամանն մերժեցին»։ Եվ այս ժողովը գումարված պիտի լինի ո՛չ թե Դվինում, այլ Վաղարշապատում 512/13 թթ.։

Մենք դիտմամբ ընդարձակ կերպով և իր իսկ խոսքերով մեջ բերենք պատճառարանությունները, որպեսզի թյուրիմացության ո՛չ մի առիթ չլինի։ Տեսնենք այժմ, թե որքան հիմք ունին այդ ենթադրությունները։

Ամենից առաջ բոլորովին անվիճելի է, որ Կավատա ժԸ տարին Բարզենը մի ժողով է գումարել Դվինում և ո՛չ այլ տեղ, ինչպես այդ պարզ կերպով շեշտված է ժողովական թղթի մեջ. «Ժողովեալ էար յԱյրարատ գաւառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Գուին քաղաք»։ Այլ ժողով Բարզենի օրով գումարված և այլ տեղ մենք չենք ճանաչում։ Այդ պատճառով էլ մեր գրքում ասել ենք, որ ժողովը գումարված է եղել Դվինում։ Այդ ժողովի տեղի մասին վեճ ուրեմն լինել չի կարող։ Բայց ո՛չ միայն տեղի, այլև ժամանակի մասին խնդիր հարուցելը առաջ է գալիս գործին լավ տեղյակ

1 Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս, «Գիրք թղթոց», էջ 42։



չի նեկուց: Չնայելով Ջամասպի ապստամբության ու Կավատի թագավորության ընդհատվելուն, Կավատի ԺԸ տարին այնուամենայնիվ պետք է հաշվել 506-ը, և ո՛չ երբևր 510:

Ջարմանալի է, որ Կավատի թագավորության համար վկայության կոչելով Նյուրգեկեին, Մխիթարյան հայրերը չեն հետաքրքրվել տեղեկանալու նրա կարծիքը հենց իրենց շոշափած խնդրի մասին: Եթե նրանք այդ արած լինեին, նախ սխալից ազատ կմնային և ապա՝ այնպես վստահ և վճռական կերպով չէին պնդի, թե «հիմակվան ժամանակ հայտնի բան է և որոշ գիտենք, թե ինչպես գործածած են Պարսկաստանյայց և մեր Հայք, այսինքն՝ թողյով մեկդի Ջամասպա թագավորության 4 տարին, հաշվելով միայն յուր կառավարության տարիները»: Չէին պնդի և խնդիր ամենեին 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 Նյուրգեկեին՝: 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 տարեթվերը 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 տարեթվերը. 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 տարեթվեր նշանակեց, որով նա սեփականեց Ջամասպի տարիները և նրան հայտարարեց այդպիսով բռնապետ: Այդ հաշիվը (դրամների վրա) սկսվում է նրա 11-րդ տարով և ինչպես ասացինք, գնում է մինչև 43-րդը: Նրա 11-րդ տարին կլինի ուրեմն 498 թվի հուլիսի 20-ին սկսվո-

<sup>4</sup> 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 կլինի Ջամասպի 9 տարվան: Ջամասպի Ա տարին այդպիսով կլինի 496-ի հուլիսի 20-ին սկսվողը<sup>5</sup>:

Կավատից առաջ նույն կերպ վարվել է Պերոզը, որի դրամների վրա, առաջին անգամ տարեթվերը հանդես են գալիս, սեփականելով Հորմիզդ III-ի երկու տարին, թեև ինքը դեռ թագավոր չէր, այլ միայն թեկնածու արքայական գահի: Թեև նա 459 թվին է արքայից արքա դառնում, բայց այդ թվականը հաշվում է իր 9 տարին, զահակայության սկիզբն ընդունելով 457-ին:

Ուրեմն, այս բոլորից հետո ո՛չ մի կասկածի խնդիր լինել չի կարող Դվինի ժողովի թվականն ևս. ժողովը տեղի է ունեցել Կավատի ԺԸ տարին, որ թե՛ Կավատի, թե՛ ժամանակագիրների և թե՛ մեն տեսակ հաշվով կլինի 506 թվականը և ո՛չ թե 510-ը:

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

<sup>5</sup> Kawād̄h 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 seines Bruders und Rivalen G'āmāsp. Die Münzen desselben zeigen die Jahreszahlen 1—3; er wollte somit ausdrücklich seine Regierung als eine neue, selbständige hinstellen. Aber als Kawād̄h wieder auf dem Schauplatz erschien, versah er seine Münzen auch mit Jahreszahlen, wodurch er sich die Jahre des G'āmāsp aneignete 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..

Նյուրգեկեին մինչ անգամ ծանոթության մեջ (էջ 427) դարձանք է հայտնում, որ ուրիշ կերպ մտածողներ կան. «Es ist seltsam, dass Mordtmann als möglich annehmen kann, ein orientalischer Fürst in der Lage Kawād̄h'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 Նդիա ժամանակագիրը (Anm. zu Barb. 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, կտեսնանք սկիզբը 459-ին, իսկ եթե 26 կամ 27, 457-ին (հիմա. վերևը):



«Բարկենի Բ թղթի մեջ ևս կտեսնվի ժողով մը, որովհետև թուղթը կառարվի կաթողիկոսեն, եպիսկոպոսներն ըստ զավտաց և ըստ տանց, յամենայն ուխտէ Ս. եկեղեցոյ մերոյ և յիշխանաց...» և այլն. ապա Բ թղթի գրութունն ու «ժողովը» ղնում է 514—515-ին (1904-ին գրած հոգւածում՝ Հանդ. ամս., էջ 211), այնինչ Բարգենի կաթողիկոսութունը ղնում է վերջին հոգւածում (Հանդ. ամս., 1908, էջ 169) 506/07—512/13: Այստեղ պետք է նկատենք, որ Հ. Ն. Ակինյանը սխալվում է, կարծելով թե Բարգենի 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 սովորութունն է այդպիսի թղթերի մեջ: Այստեղ թղթին ստորագրել են հոգևորականներից միայն Բարգեն կաթողիկոսը և իր գլխավոր ամրակիրը՝ 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 գաւառաց և ըստ տանց» խոսքերն են, որոնք սակայն նշանակութուն 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 ենթադրությունը, որի համաձայն մի ուրիշ ժողով պիտի գումարած լինի Բարգենը 512/13-ին Վաղարշապատում, ուր հայերը մերժել են Քաղկեդոնի սահմանը և ընդունել Զենոնի Հենոտիկոնը: Տեսնենք թե այդպիսի մի ժողով ընդունելու հիմք կա՞, և կարևո՞ր է այն որևէ խնդիր բացատրելու համար:

Հ. Ն. Ակինյանը գրում է՝. «Ժողովոյն ներկայ էին Վրաց Գարրիէլ կաթողիկոսն իւր եպիսկոպոսներով, Աղուանից և Մինեաց եպիսկոպոսները և այլ բազմաթիւ ազատորնար (Գիրք թղթոց, 177): Վրաց եպիսկոպոսաց անունները պահուած են, թէպէտ «ի կարի ծածուկ և այլաձևք», Աբրահամ կաթողիկոսի առ Կյուրիոն երրորդ թղթին մէջ (Գիրք թղթոց, 182—183, հմմտ. Ուխտանէս Բ գլ. Ծ)»: Այն հանգամանքը ուրեմն գլխավորապես, որ Վրաց կաթողիկոսը իր 2½ եպիսկոպոսներով չէ հիշված Բարգէնի 506-ի ժողովական թղթի մեջ, իսկապես առիթ է տվել Հ. Ն. Ակինյանին, և ինչպես մեզ հայտնի է, նաև ուրիշներին, մի Բ ժողով էլ ենթադրելու, հատկապես մասնակցութեամբ վրաց և աղվանից: Մենք

<sup>6</sup> «Հանդ. ամս.», 1908, էջ 169:

տեսնենք, որ այդպիսի ժողով ընդունելու հիմքերը ո՛չ միայն բողոքական խախտա են, այլ գրեթե գոյութուն չունին:

Այդպես՝ ասում են, որ այդ ժողովը գումարված պիտի լինի 506-ի ժողովից հետո և ո՛չ թե Դվինում, այլ Վաղարշապատում: Երկրորդ տեղը Վաղարշապատն ընդունելու վկան գլխավորապես Հովհաննես կաթողիկոսն է, որ հետևյալն է ասում. «Բարգէն առնէ ժողով եպիսկոպոսաց Հայոց, Վրաց և Աղուանից ի նոր քաղաքի մերձ կաթողիկէին, ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց»<sup>7</sup>: Հայտնի չէ, որքան կաթողիկէին, ի մայրն եկեղեցեաց Հայոց»<sup>7</sup>: Հայտնի չէ, որքան թե ինչ հիման վրա Հ. Ն. Ակինյանը այդքան մեծ նշանակություն է տալիս Հովհաննես կաթողիկոսի վկայութեանը: Մենք նրան արդարև նշանակութուն տալ չենք կարող, որովհետև բավական չէ Հովհաննես կաթողիկոսից միայն 2 երես կարդալ, հենց թեկուզ հիշված 36 և 37 երեսները, համոզվելու համար, թե որչափ ճշմարտապատում է նա: Օրինակ Վարդան Մամիկոնյանի ապստամբությունն ու Սուրեն մարզպանի սպանությունը Դվինում և հայտարարների հույների երկիր փախչելը ղնում է Ղևոնդ կաթողիկոսի օրով 530-ական թվականներին, այնինչ ժամանակակից Հովհաննես Եփեսացի պատմիչն ասում է, որ այդ դեպքն եղել է 531 թվին և Հովհաննես Բ Գաբեղենցու օրով, որ նույնպես Կ. Պոլսի է փախել, պատմել Հովհաննես Եփեսացուն ամբողջ ապստամբության մանրամասնությունները և երկու տարուց հետո մեռել ու թաղվել Կ. Պոլսում: Այնպես որ Հովհաննես Պատմարանը մեր ժամանակով վստահելի աղբյուր համարվել չի կարող:

Մյուս աղբյուրը, որ իսկապես ավելի դեր է կատարել Վաղարշապատը Բարգենի ժողովի տեղը համարելու մեջ, Հովհան Օձնեքունի վերագրվող «Սակս ժողովոց, որ եղէն ի Հայք»<sup>8</sup> գրությունն է. որի մեջ կարդում ենք. «Հինգերորդ ժողով արար Բարգէն ի Վաղարշապատի, ի յԺԸ.—երրորդ ամի թագաւորութեանն Կաւառայ արարի, յաղագս շար հերձուածոյն Ակակայ և Բարսումայի, որք զմեզ աղանդան վարժեալ անիծեալ խաւտին Նեստորի, ջանային փրոջանել զուղղափառ հաւատս կողմանց արևելից, և տնկել քրիստոսեացեալ որոմն գաղձին վնասակարի Նեստորի անիծելոյ: Վասն որոյ զիր արարեալ Տէր Բարգէն, սահման կապելով, թէ ի՞նչ արարեալ խաբեսցնն զձեզ բանք զոցա, քանզի մեք Հայք, Հոմար, Վիրք և Աղուանք մի խոստովանութեամբ եմք հաստատեալ

<sup>7</sup> Հովհ. կաթողիկոս, էջ 36:

<sup>8</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 220—233:



Ճշմարիտ հաւատով ի լաւ անդր, զոր աւանդեցին մեզ ս. հարքն յերիս ժողովս. ո՛չ ընդունիմք զայդպիսի բանս հայհոյութեան, այն ձգովեմք միաբան զնմանիս նորա. և ևս մանաւանդ, որք կցորդին զկնի պիղծ աղանդոյն նոցա, նզովեալ եղիցին, և ի սրբոյ եկեղեցւոյ արտաքս մերժեցնին»<sup>9</sup>:

Ենդիրը այստեղ սակայն շափազանց պարզ է: Ի՞նչ է հասկացել «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Քաղաքուղաշտ ասելով, արդո՞ք անպատճառ Վաղարշապատ, թէ գուցե Դվինն էլ այդպես կոչվել է, որոշ կերպով ասել չենք կարող: Համենայն դեպս հետազաները բերանում Քաղաքուղաշտը Վաղարշապատն է: Բայց այնուամենայնիվ արևի նման պարզ է, որ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը հիշած Բաբգենի ժողովը և Բաբգենի Ա թղթի մեջ հիշվածը բոլորովին նույնն է: Այդ բանը երևում է ո՛չ միայն նրանից, որ երկուսի մեջ էլ ժողովի թվականը հատկապես հիշված է Կավատի ժլ տարին, այլ նաև նրանից, որ ժողովի նյութն ևս երկու աղբյուրների մեջ միևնույնն է՝ նեստորականների, Ակակի և Բարժումայի խնդիրը Պարսկաստանում: Մինչև անգամ Բաբգենի նամակից զրեթե բառացի կտոր կա մեջ բերված «Սակս ժողովոց»-ի մեջ:

**Բաբգենի բուր<sup>10</sup>**

«Եւ զի կամեցայք ի մէջ վասն նորին իրաց ուսանել, ծանուցանեմք ձեզ, եթէ Հոռոմք և մեր Հայք, և Վիրք և Աղուանք զհայհոյութիւնս զայս ո՛չ ընկալաք և ո՛չ ընդունիմք և ո՛չ հաղորդիմք և ո՛չ հաւատամք, այլ և նզովեմք, որ այսպէսն ասեն և սուտցանեն»:

**Սակս ժողովոց<sup>11</sup>**

«Գիր արարեալ Տէր Բաբգէն, սահման կապելով, թէ ի՛նչ պատրեալ խարեոցն զձեզ բանք զոցա. քանզի մեր 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 նզովեմք միաբան զնմանիս նորա»:

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

<sup>9</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 220—221:

<sup>10</sup> Անդ, էջ 46:

<sup>11</sup> Անդ, էջ 221:

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

Զարմանալի է, որ Հ. Ն. Ակինյանը այդ տեղեկութեանը ծանոթ լինելուց հետո էլ սխալների մեջ է մտնում և չի կարողանում ուղիղ եզրակացությունը գտնել: Սիմեոն Բեթ-Արշամացին հայտնի է իբրև նեստորականության ամենակատարի հակառակորդ, որ ոտքի առնել է տվել ամբողջ պարսից պետությունը հույներին, հայերից և ասորիներին վավերաթղթեր հավաքելու, որ նրանք հեռու են նեստորի վարդապետությունից<sup>12</sup>: Մենք արդեն ապացուցել ենք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին հիրավի Հայաստան էլ եկել է Բաբգենի կաթողիկոսության օրով, երբ հայերը Կավատի ժլ տարին, 506 թվին, ժողովի էին հավաքված Դվինում, հիշված է Բաբգենի Ա թղթի մեջ իբրև «Շմատն Բերդոշմայ երէց»<sup>13</sup>, հայերից էլ զավանական թուղթ է վերցրել, որ նրանք հեռու են նեստորականությունից և որ այդ զավանական թուղթը հենց մեր ձեռքն հասած Բաբգենի Ա թուղթ համարվածն է<sup>14</sup>: Ուրեմն Սիմեոն Բեթ-Արշամացին ո՛չ միայն ծանոթ է հայոց մի ժողովի, այլ անձամբ իբրև պարսից ազդեցիկների 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: Որևիցե կասկած հարուցանել այդ մասին թե անհնարին է և թե անտեղի, քանի որ ժողովի վավերաթուղթն է մեր առաջ:

Ապա լուրջ ուշադրություն արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ Բաբգենը հենց իր Ա թղթում, 506-ին գրած, շեշտում է հայերի, հռոմեաների, վրացիների և աղվանների համաձայնությունը զավանությունն ինդրում: Եթե հայերը, վրացիները ու աղվանները համա-

<sup>12</sup> Հմմտ. Barhebr. Chron. eccl. III, 85 կամ մեր Die armenische Kirche, էջ 33:

<sup>13</sup> «Գ» և «բ» բաղաձայնների տեղափոխություն:

<sup>14</sup> Տե՛ս այդ բուրքի մասին մեր՝ Die armenische Kirche etc. էջ 34—39. Կապակես 34—36:



ձայն են հոռոմների հետ, այդ կարելի է միայն այն մտքով հասկանալ, որ Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունելով ինքն է գտել արգեն այդ երկրներում: Ուրիշ կերպ հասկանալ անկարելի է այն պարզ պատճառով, որ Քաղկեդոնի դավանությունը կա մեշտեղ: Եզրակացությունն այն է ուրեմն, որ 506 թվից առաջ արգեն կամ զոնն ամենաուշը այդ թվին հայերը, վրացիք և աղվանները պետք է Զենոնի Հենոտիկոնը ընդունած լինեն և հոռոմների հետ համաձայնած: Վերև հիշեցինք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին տեղեկություն է տալիս, որ հայերն ու վրացիք, առաջինները 32 եպիսկոպոսներով, վերջինները 33 եպիսկոպոսներով ընդունել են իր ժամանակ Զենոնի Հենոտիկոնը<sup>15</sup>: Մեր կարծիքով այդ բոլորը տեղի է ունեցել Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովում, 506 թվին, Դվինում:

Այս պարզ և շատ հավանական ենթադրությունը շատերի համար կասկածելի է թվում միայն այն պատճառով, որ Բաբգենի Ա թղթում չի հիշված ամենևին Զենոն կայսեր միություն 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 բացատրություն ունի: Պարսկաստանի, «ուղղափառ» (իմա՝ միաբնակ) քրիստոնյաների մեջ մեծ հուզումն էր ընկել Ակակի ու Բարծուսայի, առհասարակ ամբողջ նեստորական շարժման պատճառով, որովհետև նեստորականները հոռոմական պետությունից քշվելուց հետո Պարսկաստան էին ապավինել: Այնտեղ կարիք էր զգացվել իմանալու, թե ի՞նչ դիրք են բռնել հարևան եկեղեցիները դեպի նեստորականությունը և այդ պատճառով էլ Պարսկաստանից մի քանի հոգևորականներ էին ուղարկվել, ի թիվս որոց և հայտնի Սիմեոն Բեթ-Արշամացին, հարևան եկեղեցիներից, ուրեմն նաև հայերից, դավանության թուղթ բերելու: Այդ մարդիկը Դվին են հասնում այն ժամանակ, երբ Բաբգենի ժողովն էր. և Հայոց կաթողիկոսը իր եպիսկոպոսներով նրանց հականեստորական դավանական գիր է տալիս: Խնդիրն այնքան պարզ է և բնական, որ ուրիշ կերպ սպասել էլ չի կարելի և ամենևին 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 ե-

<sup>15</sup> Eristola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma, episcopo Nisibeno. Assemani, Bibl. Orient. I, 355.

պակոպոսներն 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 արգեն գումարված էր, երբ նրանց պատգամավորները Դվին հասան: «Կասն զի ԺԸ. ամի Կաւատայ արքայից արքայի, մինչդեռ և Քարգէն Հայոց եպիսկոպոսապետ ամենայն եպիսկոպոսաւք և վանականաւք և նախարարաւք ժողովեալ էաք յԱյրարատ գաւառ, քառասն Հայաստան աշխարհիս ի Գուրին քաղաք, եկեալ հասին ա մեզ արք ոմանք, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ արքայանէ, ի Տեսրոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիր Նահանգէ...»<sup>16</sup>:

Ուրեմն ժողովի գումարման պատճառներն այլ էին. իսկ այդ պատճառները կարող էին լինել մի կողմից ներքին խնդիրները, մյուս կողմից Հենոտիկոնի ընդունելությունն ու դրանով Քաղկեդոնի որոշումների լուծելու մերժումը<sup>17</sup>. Ինչպես տեղեկացնում է մեզ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին, թե այդ ժամանակ հայերն ու վրացիները ընդունել են Հենոտիկոնը: Որ քաղկեդոնականությունն հիշառած չէ որոշ 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 սկսած<sup>18</sup>: Դրա պատճառն այն է, որ Զ դարում, և առհասարակ, միաբնակները «նեստորական» ասելով մեծ մասամբ «քաղկեդոնական» էլ են հասկացել և երկու անունները միմյանց փոխարեն անխոր գործածել, քաղկեդոնականությունը ո՛չ առանց որոշ նշանակության համարելով վերադարձ դեպի նեստորականությունը<sup>19</sup>:

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 Կյուրոս<sup>20</sup> հիշված ժողովը նույնն է, ինչ որ 506-ի ժողովը Դվինում,

<sup>16</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 41—42:

<sup>17</sup> Տե՛ս մեր Die armen. Kirche, էջ 31 շար.:

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

<sup>19</sup> Հմմտ. G. Krüger, „Monophysiten“ ընդարձակ հոդվածը գերմանական Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche-ի մեջ, 3-րդ հրատարակություն, 13, էջ 399:

<sup>20</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 180—184:



ինչպես մենք իրրև շատ հավանական ենթադրում ենք, հապա ի՞նչպես է, որ Բարզենի թղթում «ի Պարսս առ ուղղափառս» չեն հիշված Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները: Այդ հանգամանքը, որ շատերին դժվարացնում է ենթադրելու ժողովները նույնն համարելու և թյուրիմացությունների տեղիք է տալիս, մեր կարծիքով նույնպիսի հեշտություններ վերանում է, ինչպես բոլոր մյուսները: Պարսկաստանից եկած պատգամավորները կամենում էին հայերից դավանության գիր վերցնել և ամենևին կարիք չկար, որ հայերի տված դավանական գրին (Բարզենի Ա թուղթ համարվածը, Գիրք թղթոց, էջ 41—47), որ «Հաւատոյ նամակ» է կոչվում, ստորագրենին նաև Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները: Արրահամ 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: «Արգ՝ այս երկրների եպիսկոպոսունքս, որ յաշխարհէ ձերմէ էին, և ընդ Աղուանիւք և ընդ Սիւնիւք ի Հայս դիպեցան յաւուրս Բարզենայ Հայոց կաթողիկոսի, յայն ժողովն, յորում անիծան ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի և սուրբ մարն Լեոնի»<sup>21</sup>: Ինչպես որ այստեղ կարևոր չէ համարվել մեկ-մեկ գրել բոլոր հայ, վրացի և աղվան եպիսկոպոսների անունները, որովհետև խոսքը միայն վրացիներին է վերաբերում, այնպես էլ Բարզենի 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 Բարզենի Ա թղթում ո՛չ միայն այն պատճառով, որ թուղթը գրված էր հայերի կողմից, այլ մանավանդ այն, որ ինչպես մի քանի ակնարկներ ու տեղեկություններ ցույց են տալիս, Պարսկաստանից եկած պատգամավորները նույնպիսի դավանության գիր, ինչպես հայերինն է, վերցրել են նաև մյուս ազգերից՝ վրացիներից և աղվաններից: Արրահամի Գ թղթի մեջ առ Կյուրիոնն հիշվում է, որ ժողովում «պայման նամակ» են տվել միմյանց հավատի վերաբերյալ յուրաքանչյուր ազգ իր լեզվով<sup>22</sup>: «Եւ զի պայման նամակն, որ հայերէն գրով էր, յապստամբութեանն կորեաւ, և Բարզմանեցաւ այս յՈւրհայ քաղաքի ի Հոռոմ գրոյ. քանզի և նոքա ունէին ի մէնջ. և ստոյգ և սուրբ, որպէս արժան էր, չկարա-

<sup>21</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 183:

<sup>22</sup> Անդ, էջ 183:

Բարզմանել. զի են, որ քաջ յայտնի են եպիսկոպոսացոյ և եպիսկոպոսարանացն անուանք, և են որ կարի ի ծածուկ և այլաձևք: Բայց թէ կամիք անուամբք եպիսկոպոսացն և յաջորդաւք տեղեկացն և այլաձև անուամբք եպիսկոպոսացո՞ որպէս գրեալ են, կարո՞յց զստոյգ անուանս եպիսկոպոսարանացն գտանել, և զայլոցն նոցանցի և մեք զմերս, այդ տարազու մարթացաք գտանել, և անամակն թէ զպայման նամակն իսկ գտանիցէք ձերով գրով»: Բայց այս պայման նամակը տրված է փոխադարձաբար միմյանց, ինչպես ասացինք, և ո՛չ թե պարսից «ուղղափառների» պատգամավորներին:

Մակայն Բարզենի Բ թղթում «ի Պարսս առ ուղղափառս»<sup>23</sup> մի քանի խոսք կա պահված, որ մեզ միանգամայն հասկանալի է կարծանում, թե ինչու Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները չեն հիշված հայոց հավատո նամակի մեջ: Այդ կտորը, որ վրիպել է տարբեր ժողովներ ընդունողների ուշադրությունից, հետևյալն է. «Այսուիկ վարիմք հաւատովք, զոր և գրեցաք իսկ ձեզ յառաջապէս, Վրաց և Աղուանից միաբանութեամբ, իւրաքանչիւր աշխարհի գրով: Եւ այժմ զնայն երկրորդեցաք ի ձեռն հասարակաց եղբորս հաւատոյ՝ Սիմէովնի նախանձաւոր երիցու, զի մի՛ որ համարակեցի յայսմ հակառակել և ընդդիմանալ պատճառաւ առ ի մէնջ»<sup>24</sup>:

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

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

<sup>23</sup> Անդ, էջ 48—51:

<sup>24</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 51:



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

26 հունիսի 1908.

### ԱՅՍՊԵՏ ԿՈՉՎԱՄ ՊԱՐՄԻՅ ԺՈՂՈՎԸ<sup>1</sup>

Այս ժողովի մասին տեղեկություն են տալիս մեզ հայ պատգամագիրներից Սերեոսն ու Ասողիկը, բայց անուղղակի կերպով: Սրանք պատմում են, որ բյուզանդացի զինվորները զանգատվում 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 մեջտեղից վերցնեն և «Հոռոմի» հետ միաբանեն, ընդունելով Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տոմարը:

Այդ հրովարտակին ու միության առաջարկին պատասխանելու համար հայերը ժողով են անում Դվինում ներսես Գ Շինող (641/642—661) կաթողիկոսի նախագահությամբ և Թեոդորոս Ռշտունու ներկայությամբ, և միության առաջարկը չընդունելով՝ ընդարձակ պատասխան են գրում կայսրին<sup>2</sup>: 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 նզովում 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:

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում 1907 թ.:

<sup>2</sup> Պատմութիւն Սերէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակին. Պետերբուրգ, 1879, էջ 118—119; Հայոց պատասխանը՝ էջ 120—134. մեզ համար կարևոր է միայն առաջին մասը՝ 120—123. հմմտ. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական. Պետերբուրգ, 1885, էջ 90—98:



Հայոց կողմից այդ ժողովին պատահմամբ ներկա են լինում Մամիկոններից Կոմիտաս և Ամատունյաց Մատթեոս եպիսկոպոսները, «արք հավատարիմք, զոր վասն բունութեան աշխարհին էին արձակեալ, զի ծանուցեան թագաւորին»: Վիճարանություններից հետո ճշմարիտ է ճանաչվում երեք առաջին տիեզերական ժողովների վճիռը միայն, մերժվում է Քաղկեդոնի ժողովը և հրամայվում է Պարսից թագավորի կողմից ուղիղ ճանաչել միայն Հայոց հավատը, որովհետև միայն նա է համաձայն Յ տիեզերական ժողովների վճռին, ինչպես վկայում է նաև դերության մեջ եղած Երուսաղեմի պատրիարք Զաքարիան (609—629)<sup>3</sup>: Նեստորականները պարտւրվում են և Հայոց հետ միանում են Կամիլիով մեարդուլիտը ուրիշ տասն եպիսկոպոսների հետ, որոնց անունները չեն հիշում Սեբեոսն ու Ասողիկը, «և աստուածասեր թագուհին Շիրին և քաջն Սմբատ և բժշկապետն մեծ»<sup>4</sup>: Բացի այն, որ Զաքարիա պատրիարքը հիշվում է իբրև այդ ժողովում ներկա, սկզբից էլ շեշտվում է, որ ժողովը եղել է «յետ գերութեանն Երուսաղեմի»: Իբրև եպիսկոպոս Պարսկաստան գնացած Մամիկոններից Կոմիտասը՝ Հայոց կաթողիկոս դարձած, իր եկեղեցու դավանության թուղթն է տալիս ժողովին և նրա հետ միանում են Կամիլիով մեարդուլիտն ու վերև հիշված տասն եպիսկոպոսները, անուն-անուն հիշված Կոմիտասի հավատո թղթի մեջ<sup>5</sup>:

Ե՛րբ է եղել այդ ժողովը. Կոմիտաս կաթողիկոսի թուղթը մեզ ոչ մի ցուցում չի անում թվականի համար, բայց Սեբեոսն ու Ասողիկը պարզ ասում են, ինչպես վերևն էլ հիշվեց, թե ժողովն եղել է Երուսաղեմի գերութունից հետո և Երուսաղեմի պատրիարք Զաքարիան գտնվում էր գերության մեջ ու մասնակցում էր ժողովին. այդ վկայության համաձայն Պարսից ժողովը պետք 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 Գլխում Կոմիտասին, իրենց միաբանու-

թյունը հայոց հետ ապացուցելու համար, որովհետև այդ թղթի վերնագիրը որոշ կերպով ասում է, որ հիշյալ եպիսկոպոսները Գլխն են եկել Խոսրով Պարվեզի ի՛նչ տարին, ուրեմն 616-ին կամ 617-ին<sup>6</sup>: Այդ էր պատճառը, որ մինչև այսօր 615 կամ 616-ն է համարվել Պարսից ժողովի թվականը<sup>7</sup>:

Բայց խնդիրը այնքան էլ պարզ չէ, ինչքան արտաքուստ երեւում է. ասորական աղբյուրները 615-ին կամ 616-ին եղած մի ժողովի մասին մեզ ոչ մի տեղեկություն չեն տալիս, որքան մենք շփոթենք: Այդ ուշագրավ հանգամանքն արդեն կասկած է հարուցում, և որովհետև խոսքը նեստորականների ու միաբնակների 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 հիշատակություն չունեն՝ այս իրենց հետ եղած վիճարանության մասին: Եվ այդ հարցին մենք կարող ենք պատասխանել, որ նեստորական ասորիները մինչև անգամ շատ ընդարձակ տեղեկություններ են տալիս մեզ մի վիճարանության մասին, որ եղել է իրենց և «հերձվածող» միաբնակների մեջ Խոսրով Պարվեզ արքայի հրամանով ու Գաբրիել Գուրուստպետի (բժշկապետի) զրդամբ, բայց ոչ թե 615-ին կամ 616-ին, այլ Խոսրովի 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 ժամանակագրություն<sup>8</sup>. բ) Գեորգ Իզալացու վկայաբանությունը՝ գրված Բաբայ Իզալացու Անտրով<sup>9</sup>. և գ) նեստորականների Սյունհաղոս կոչված գիրքը, որի

<sup>6</sup> «Արարատ», 1896, էջ 536 և Սամուէլ Անեցի, էջմիածին, 1893, էջ 290 շար.:

<sup>7</sup> Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 121 և մեր վերև հիշված գիրքը՝ էջ 63:

<sup>8</sup> 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 CXXXVIII). Նորից արտատպած և լատիներեն թարգմանած I. Guidi-ի ձեռագր. Corpus Script. Christ. Orient. Scriptorum Syri, Series III, tomus IV, Chronica Minora հատորի մեջ, Paris, 1903. բնագիրը, էջ 15—39, թրգմ., էջ 15—32:

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

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

<sup>4</sup> Հմմտ. մեր Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen, Leipzig, 1904, էջ 62—65.

<sup>5</sup> «Գիրք թղթոց», Քիֆլիս, 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:



մեջ ժամանակագրական կարգով դրված են բոլոր նեստորական ժողովների վավերական արձանագրություններն ու որոշված կանոնները՝ ժողովականների ստորագրության հետ միասին, և ուր բերված են նաև այս վիճարանական ժողովի առթիվ նեստորականների գրած թղթերն ու խնդիրները<sup>10</sup>։

Առաջին աղբյուրը՝ ժամանակագրությունը պատմում է հետևյալը. Գորտուստպետ Գաբրիել Շիզգարացին, բժշկապետը, որ խոսքով Պարվեզ թագավորի աչքն էր մտել նրա քրիստոնյա թագուհի Շիրինին ամուլությունից ազատելով և այդպիսով պատճառ էր դարձել Մերոզանշահի 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 ուզում։ 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 Շիզգարացին ո՛չ միայն կարողանում է իր ազդեցությամբ նոր ընտրությունն արգելել, այլև ուղղափառներին (նեստորականներին) մեծ նեղություն է պատճառում, զքելով նրանց Մար Պեթրոնի և Շիրինի վանքերից և նրանց տեղ բերելով իր հերետիկոսական կուսակիցներին։

Բավական ժամանակ անցնելուց հետո Գաբրիելը զրդում է թագավորին հրաման տալ, որ նեստորականները հրավիրվեն մի վիճարանության իր կուսակիցների՝ միաբնակների հետ. որովհետև նեստորական եկեղեցին կաթողիկոս չունի, որը կարող էր հրամայել, թե ո՛վ պետք է գնա վիճարանությանը, ուստի կամավոր կերպով արքունի դուռը գնացին հերետիկոսների հետ վիճելու համար Խոհայարի մետրոպոլիտ Հովնադարը։ Կարխա ղը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուբխալըմարանը, Գեորգը Իզալայի լեռներից (այժմյան Թուր Աբդին) և ուրիշները։ Գաբրիելն ու իր կուսակիցները պարավեցին և «մեր» նեստորական ուղղափառները հաղթեցին։ Թեև թագավորն էլ, ավելացնում է ժամանակագրությունը, հանդիմանեց Գաբրիելին և հրամայեց նրան նեստորականներին

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

այլևս չնեղացնել, բայց Գաբրիելը շարունակեց ուղղափառներին ամբաստանել ամենախիստ կերպով, մինչև որ Իզալայի Գեորգին և մատնեց, թե նա թողել է մոգաց կրոնը, քրիստոնյա է դառել<sup>11</sup> և անարգում է Որմիզդին ու Քևանին։ Այդ մատնության հետևանքն այն եղավ, որ խոսքով Պարվեզը հրամայեց Գեորգին բանտարկել և մի տարուց հետո խաշել տվեց նրան Բեհարդաշիր<sup>12</sup> քաղաքի հրապարակում<sup>13</sup>։ Գլխավոր դերը կատարում է, ուրեմն, մեզ արդեն ծանոթ Գաբրիել 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 վիճարանության մասին երկրորդ աղբյուրը՝ Գեորգ Իզալայցու ճշմարտագատում վկայաբանությունը, որի հեղինակն է նեստորական Մար-Բաբայը, Գեորգ նահատակի կրտսեր ժամանակակիցը։

Ահա նրա տված տեղեկությունները։ Գեորգ Իզալայցին հաղթահարում է խաննանյաններին<sup>14</sup> և մեսալյաններին. ապա նաև հին աստվածաշարչարների հերձվածն է տապալում, որոնք այն ժամանակ մի բժիշկ ներկայացուցիչ ունեին արքունիքում։ Այդ աստվածաշարչար Շիզգարացին մտնում է թագավորի մոտ և առում, թե նրանց ուսուցիչն անգամ (խոսքը երևի Խաննանային

<sup>11</sup> Պարսից պետական Օրենքով մոգական կրոնը թողնելը և քրիստոնյա դառնալը մեծ հանցանք էր համարվում և պատժվում էր մահով։

<sup>12</sup> — Սեյլեկիա. տե՛ս Hoffmann, Auszüge, էջ 90։

<sup>13</sup> Chronicon Anonymum, ed. et interpr. est I. Guidi, (Corp. Script. Orient. Scr. Syri. III, t. 4. Chronica Minora), էջ 19, 21—23, բնագիր, էջ 21, լատին. թարգմ. հմտ. Նյուդեկեի գերմ. թարգմ., էջ 13, 18—22։

<sup>14</sup> Խաննանա Խոհայարցին Մծրինի դարոցի նշանավոր ուսուցիչներից մեկն էր, որ մոտ 800 աշակերտ ուներ և արդեն խիզբիել կաթողիկոսի օրով (567—580) պատճառ էր դարձել մի մեծ դավանական վեճի նեստորական եկեղեցու մեջ։ Նա շնորհիվ իր հետախուզությունների և մեկնաբանության հասել էր այն եզրակացության, որ անընդունելի պետք է համարել Թեոդոր Մոպսուեստացու մեկնաբանությունն ու դավանությունը և վարդապետում էր ի միջի այլոց հետևյալը։ Մարդոս ի ծնե 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 (իբրև հոգի). այդպիսով, կարելի է խոսել ուրեմն միայն հոգիների վերստին միացման մասին աստծու հետ, և ոչ թե մարմնի հարության։ Սրանով վերացնում էր Խաննանան նաև Քրիստոսի երկու էություններն ու նրանց անխառն որոշությունը. այդ է պատճառը, որ Գեորգի վեճագիր Մար-Բաբայը նրան աստվածաշարչարների, այսինքն հակորիկների կողմն է դնում։ Հմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 117։



հետևող մի նեստորականի մասին է) համաձայնում է ինձ հետ և նամակ է ուղարկել իր մի աշակերտի ձեռքով: Քաղաքը նրան լիազորություն է տալիս իրեն ուղած մարդուն ընտրելու և (նեստորականների) կաթողիկոս դարձնելու<sup>15</sup>: 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, թե ինչու՞ է ժամանակին իրեն շեն պարզել իրերի գրությունը: Եպիսկոպոսները թուղթ են գրում Իզալայի կրոնավորներին և խնդրում են ուղարկել Գեորգին, որ իրենց օգնե, մանավանդ որ նա ծանոթ է «պալատական կարգերին»: Գեորգը մի քանի ընկերներով խկույն ճանապարհ է ընկնում. երբ Գեորգը արքունիք է հասնում, նեստորական եպիսկոպոսները նրան ուղարկում են պալատ իր հին ծանոթներից (առաջ նա ծանոթացած է եղել պալատում) իմանալու իրերի գրությունը. նրան հայտնում են պալատում, որ գրությունը վտանգավոր է, հերետիկոսները մեծ վստահություն ու շնորհ են վայելում, ավելի լավ է նեստորական եպիսկոպոսներն երթան իրենց տեղերը: Քայց Գեորգը ուշադրություն չի դարձնում այդ հանգամանքի վրա և համոզում է, որ թույլ տրվի եպիսկոպոսներին պալատ գալու 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 (Յարրուխան անվամբ, ասած է բնագրում) զեկուցմանը թագավորը պատասխանում է: «Առաջ պետք է տեղեկանալ, թե ո՞րն է ճշմարիտ հավատը, ապա նրանց իշխանավոր կնշանակեմ»: Յարրուխանը առարկում է՝ եթե թագավորը կամենա, կարող է մի վիճարանություն կամ հակաճանություն տեղի ունենալ այդ խնդիրը պարզելու համար: Թագավորը պատասխանում է՝ մենք շենք հրամայում, բայց թող լինի (?) այն մեր առաջ և այդ խնդիրը առժամանակ մի կողմ է դնում առանց որոշում անելու: Յարրուխանը մի անգամ էլ է խոսք բաց անում հակաճանության մասին և առաջարկում է, Գեորգից նախօրոք խրատված լինելով, հրամայել, որ քրիստոնյաներն իրենց դա-

<sup>15</sup> Այս նախադասությունը, որ Հոֆմանը լավ չի հասկացել, գրիք համաձայն Նյուդեկի 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: Նեստորականները ժողով են անում և իրենց հավատո դավանության մեջ բոլորովին պարզ կերպով հայտարարում են, որ աստծո որդի Քրիստոսի մի անձնավորության մեջ կա երկու բնություն և երկու էություն՝ աստվածային և մարդկային, որոնք պահպանում են իրենց առանձնահատկությունները: Հավատ դավանությանն ապա կցում են այն առարկություններն ու հարցերը իրենց լիակատար հերքման հետ միասին, որ միամտաբար տալիս են մոլորության մեջ գտնվող հերետիկոսները:

Հավատո դավանությունն ու առարկությունները Գեորգ Իզալային թարգմանում է պարսկերեն և հանձնում Յարրուխանին: Թագավորը կարգալուց հետո պատասխանում է՝ թող իմացած լինեն, որ քանի նեստորի անունն են քարոզում, չեմ թույլ տա, որ դուք (կաթողիկոս) ունենան: Նա երեք հարց տվեց, պահանջելով պատասխանել. ա) Ո՞րն է առաքյալների քարոզած հավատը և ո՞վ է հետացել ամենից առաջ այդ հավատից՝ (միաբնակ) վանականները, թե նեստորականները. բ) ի՞նչ է Մարիամը. աստվածածի՞ն, թե մարդածին. գ) նեստորից առաջ եղե՞լ է մի վարդապետ, որ ժողովուրդին երկու բնություն և երկու էություն վերագրեր:

Այս հարցերին պատասխանեցին եպիսկոպոսները համաձայն աստվածաշնչի և եկեղեցական հայրերի և ուղարկեցին թագավորին Մա նույն դիրքը բռնեց, ինչ որ առաջ. սկզբում լռեց, իսկ երբ թիչ անցնելուց հետո իր սովորության համաձայն կլավ զնաց թագ-Մադայե<sup>16</sup> նահանգը<sup>17</sup>:

Այնուհետև պատմվում է, թե ինչպես նեստորականները որոշում են հետևել նրան, գնում են նրա հետևից Մարաստան առանց որևէ օգուտի, ինչպես Գարրիելը փորձում է այնտեղ միարնակներով ձեռք ձգել մեծ հուշակ ունեցող, մինչ այն նեստորականներին առարկանող Ս. Սարգսի ուխտատեղին, ինչպես Գեորգն ու նեստորական եպիսկոպոսները հակառակում են, որի հետևանքն այն է ընկնում, որ Գարրիելը մատնում է Կարխա զը բեթ Սլոխի մետրոպոլիտ Շուրխալըմարանին իբրև թագավորի զեմ դավադրություն արթնել տվողի և նրան սպանել ցանկացողի, իսկ Գեորգ Իզալայան իբրև նախկին մոզական կրոնի երկրպագուի և այժմ ուրա-

<sup>16</sup> Մեդիա = Մարաստան:  
<sup>17</sup> Ինչևէ այստեղ, մեզ հարկավոր եղած մասը բերինք ընդարձակ, տեղ-տեղ փարզմաներով:



ցողի, Գեորգին բանտարկում են 7+8 ամիս<sup>18</sup> և ապա խաշում հունաց 826 թվին «Կանոն խրայ» ամսի 14-ին, որ է Պարսից թագավոր Ուրմզդի որդի Խոսրովի ԻԾ տարին (=14-ին հունվարի 615 թվի)<sup>19</sup>:

Այստեղ էլ ուրեմն շատ մեծ դեր է կատարում Գարրիել բժըշկապետը, որի ազդեցության շնորհիվ իզուր են անցնում նեստորականների բոլոր ջանքերը իրենց համար կաթողիկոս ընտրելու նկատմամբ: Բացի այս մանրամասն տեղեկություններից վիճաբանության մասին, որ ինչպես շուտով կտեսնենք, միանգամայն հավաստի են և ապացուցվում են նաև նեստորականների «Ժողովոց գրքի» փաստաթղթերով, Գեորգի վկայաբանությունը միջոց է տալիս մեզ նաև որոշելու, թե ե՞րբ է եղել այդ վիճաբանությունը: Խաչի 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 զեթ 4 ամիս, այն ժամանակ վիճաբանության ժամանակը կլինի 613-ի դարնան ամիսները, հավանորեն ապրիլ, մայիս, հունիս, համենայն դեպս 612, 613 թվականը, ուրեմն Խոսրով Պարվեզի թագավորության ԻԳ տարին<sup>20</sup>:

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

<sup>18</sup> 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 տեսնենք, 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 կարգալ ու գրել. նրանք միմյանց բավական նման են: Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge, էջ 110, ծանոթ. 999 և Th. Nöldeke, Guidis Chronik, էջ 22 ծանոթ. 7:

<sup>19</sup> Տե՛ս Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer, Leipzig 1880, էջ 91—115:

<sup>20</sup> Synodicon Orientale, էջ 564, ասորերեն. 581 շար., ֆրանսերեն. հմմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 309:

սից ժողովի թվական: Նախ նեստորական եպիսկոպոսների թագավորին ներկայացրած շնորհակալական ուղերձի և ջատագովության վերնագրի մեջ<sup>21</sup> 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 Գուր»<sup>22</sup>:

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 իզալացու վկայաբանության մեջ հիշված: Մի դիմումն թագավորին նոր կաթողիկոսի ընտրության թույլտվության համար, մի ուղերձ ու ջատագովություն, մի նեստորական հավատո դավանանք և ապա մի ընդարձակ հերքումն հակառակորդների դեմ, ուր 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. «Եղե՛լ է նեստորից առաջ մեկը, որ ասած լինի թե Քրիստոսը երկու բնություն և երկու անձն ունի»: ուրեմն ճիշտ այն, որի համար բացատրություն էր պահանջում Խոսրով Պարվեզը, համաձայն Գեորգ իզալացու վկայության (տե՛ս վերևը)<sup>23</sup>:

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

<sup>21</sup> Խոսրով Պարվեզի ԻԳ տարին սկսվում է 612-ի հունիսի 21-ից:

<sup>22</sup> Synodicon Orientale par Chabot, Paris, 1902. էջ 562 շար. բնագիր, և էջ 580 ֆրանս. թարգմ. հմմտ. O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900 էջ 307:

<sup>23</sup> Բոլոր այդ փաստաթղթերը տե՛ս Synodicon Orientale, էջ 562—580, ասորերեն, էջ 580—598, ֆրանսերեն թարգմանություն. հմմտ. O. Braun, Synhados, էջ 307—331: Պարսից ժողովի վերաբերյալ մյուս նյութերն էլ՝ Guidis ժամանակագրության կարևոր կտորներն ու Գեորգի վկայաբանությունը, Chabot-ի 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 Խոսրով Պարվեզը լիազորություն է տալիս միաբնակ Գաբրիել Շիդգարացուն նեստորականների գլխին կաթողիկոս նշանակել, ում որ ինքը կամենա: Այդ վերջին անպատեհությունն առաջն առնելու համար է, որ նեստորական եպիսկոպոսները «զայրացած» արքունիք են գալիս՝ հասկացնելու թագավորին, թե ինչպիսի վտանգավոր հետևանքներ 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 զնան, 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 գլխավորներին բանտարկում է և նշանավոր Գեորգ Իզալացուն էլ վերջը խաչել տալիս: Բոլոր վիճաբանություններն և զրավոր ներկայացրած հավատո զավանություններն ու հերքումները մնում են կամ անհետևանք կա՛մ անպատասխան: Միայն այն շափով են օգտվում նեստորականները, որ Գաբրիելին էլ չի հաջողվում իր ուզած մարդուն նեստորականների կաթողիկոս դարձնել, ինչպես նրան լիազորություն էր տվել Խոսրով Պարվեզը<sup>24</sup>:

Խոսրով Պարվեզի այս շրջանի քաղաքականության համար շատ բնորոշ է այն տեղեկությունը, որ տալիս է մեզ Գրիգոր Բարհերեոսը. Խոսրովը թույլ է տալիս եղեսուսացիներին, որոնք ոտից գլուխ միաբնակ էին, ընտրելու իրենց զավանության մի եպիսկոպոս իրենց համար<sup>25</sup>, որեմն բացարձակ պաշտպանություն միաբնակներին և հալածանք նեստորականների դեմ: Բայց որ Խոսրովը «թույլ է տալիս» ընտրել, արդեն ցույց է տալիս, որ նա արգելած է եղել առաջ և անձամբ ամենեկին համակիր չի եղել միաբնակներին, այնպես որ եղեսուսացիներին շնորհած թույլտվությունն

<sup>24</sup> Ուրեմն հաղթող միաբնակ կուսակցությունն էլ անհաջողության է հանդիպում և ինչպես նեստորական ժամանակագրությունն իրավամբ նկատում է, Գաբրիելը պարտություն է կրում նեստորականներից. բայց իհարկե միայն այս կետում: Հմմտ. Nöldeke, Die von Guidi herausg. syrische Chronik, էջ 21 և ծանոթ. 4, նույն տեղում:

<sup>25</sup> G. Barhebr., Chron. eccl. I, էջ 265 շար.:

էլ կատարվել է անշուշտ դարձյալ Գաբրիել բժշկապետի ջանքերով: Որ այդ այդպես է, որ Խոսրով Պարվեզը ներքին կամ անձնական ոչ մի համակրություն չի ունեցել դեպի քրիստոնեական որևէ եկեղեցի, պարզ կերպով երևում է այն հանգամանքից, որ Գաբրիել բժշկապետի մահից հետո միաբնակներին մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ ավերվում են և 624 թվականից սկսած միաբնակների կաթողիկոսական աթոռն էլ թափուր մնալու դատապարտվում<sup>26</sup>: Առհասարակ իր թագավորության ընթացքում Խոսրովը զառնացրել է, կարելի է ասել, բոլոր քրիստոնյաներին, որոնց վրա անշուշտ շատ մեծ ազդեցություն պիտի աներ նաև Երուսաղեմի առումն ու սուրբ տեղերի պղծվելը: Այդ է պատճառը, որ թե՛ ասորի և թե՛ հայ պատմիչները առանձին զոհունակությամբ են խոսում հայրասպան Շերոեի ապստամբության և Խոսրով Պարվեզի անկման մասին:

Ուրեմն միանգամայն սխալ պիտի համարել Սեբեոսի և Ասողիկի տված այն տեղեկությունը, թե Խոսրովն 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 նեստորականների կաթողիկոսության խնդիրն էր, որի հաջող լուծման ամեն կերպ արգելք լինել էր աշխատում, հայտնի քրիստոնեական եղբայրասիրության, մի այլ քրիստոնյա՝ դուրուստպետ միաբնակ Գաբրիելը:

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

<sup>26</sup> G. Barhebr., Chron. eccl. II, էջ 111. Հմմտ. այս դրության համար անանյապես 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 եղել<sup>27</sup>։ Պարզ է նաև, որ վիճարանություն սարքելու նպատակ եղել է և գուցե Գաբրիելի ու միաբնակների իղձն է եղել առանձնապես մեջտեղ բերել նաև այն դավանության թղթերը, որ մի ժամանակ Սիմեոն Բեթ-Արշամ-ցին հավաքել էր հայերից, հույներից ու ասորիներից, թե նրանք հեռու են բոլորովին նեստորի վարդապետությունից և ներկայացնելով Կավատ թագավորին (488—531) հաստատել էր տվել արքայական կնիքով<sup>28</sup>։ Սերեոսն ու Ասողիկը գոնե մի այդպիսի տեղեկություն տալիս են<sup>29</sup>։

Սակայն ի՞նչ գործ ունեին հայերը այս ժողովում։ Սերեոսի և Ասողիկի մեջ պահված հայկական աղբյուրի համաձայն երկու հայ եպիսկոպոսները՝ Կոմիտաս Մամիկոնեից և Մատթեոս Ամատունյաց, 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 ընդունել, որ Խոսրով Պարվեզը 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 գնում է հայկական աղբյուրը։ Մանավանդ որ շղիտենք թե այս Բ ժողովն էլ ի՞նչ պիտի աներ, քանի որ Ա ժողովից հետո բոլորովին ճնշված էին նեստորականները և նրանց դեմ եղած հալածանքը իր գազաթնակետին էր հասել Գեորգ Իզալացու բանտարկությամբ։ Այդ պատճառով մենք լուրջ թյուրիմացության արդյունք ենք համարում և սխալ ներսես 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 Խոսրով Պարվեզը Գաբրիել Շիզգարացու զրդմամբ 613 թվին։

<sup>27</sup> Տե՛ս Կոմիտասի թուղթը՝ Գիրք թղթոց, Տփլիս, 1901, էջ 218։

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

<sup>29</sup> Սերեոս, էջ 123, Ասողիկ էջ 97. «Եւ հրաման տուեալ թագաւորն խնդիր անել ի գանձու տեղոյն, և գտին գրեալ զնիկիայն հաւատս ճշմարիտս և ի վերայ հասնալ ըստ միաբանութեան հաւատոյ աշխարհիս Հայոց, որ էր կնքեալ մատանեալ Կաւտայ արքայի և որդոյ նորա Խոսրովոյ»։

Եթե այդպես է, այն ժամանակ Մամիկոնեից եպիսկոպոս Կոմիտասի Պարսից ժողովից իբրև Հայոց կաթողիկոս վերադառնալն էլ նոր լուսարանություն է ստանում և մեզ համար ավելի հասկանալի դառնում։

Սերեոսը վկայում է, որ Խոսրով Պարվեզի ԻԱ տարին, ուրեմն 610/611-ին վախճանվում է Աբրահամ կաթողիկոսը<sup>30</sup>։ Ինչպես երեւում է Խոսրովն ընդհանուր արգելք է դրած եղել՝ առանց իր զիտություն կաթողիկոսի ընտրություն չկատարել. այդ է ապացուցում վերևն հիշված թուլյալությունը՝ 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 Խոսրով Պարվեզի մոտ՝ «երկրի ծանր գրությունը նկարագրելու համար»։ Որ պատգամավոր են ընտրվում երկու եպիսկոպոս, որոնցից մեկը հատկապես հայ եպիսկոպոսության ավագը՝ Մամիկոնեից եպիսկոպոսը<sup>31</sup>, պարզ կերպով ցույց է տալիս, որ եկեղեցական խնդիրն այստեղ մեծ դեր է կատարել և եղել է պատգամավորության ամենագլխավոր նպատակը։ Շատ հավանական է, որ Կոմիտասը իբրև եպիսկոպոսների ու իշխանների կողմից արդեն ընտրված՝ գնացել է Ամատունյաց եպիսկոպոսի հետ Պարսից Դուռը, որպեսզի պետք եղած հաճությունն ու հաստատությունն ստանա Խոսրով Պարվեզի կողմից։ Իբրև միաբնակության ներկայացուցչի հաշովվել է այդ նրան, իհարկե Սմբատ Բագրատունու և Գաբրիել Բժշկապետի միջոցով, շատ հեշտությամբ. և այդ է պատճառը անշուշտ, որ իբրև եպիսկոպոս Պարսից Դուռը գնացած Մամիկոնեից Կոմիտաս եպիսկոպոսը, ժողովում ներկայանում է իբրև Հայոց կաթողիկոս<sup>32</sup> և իր հոտի կողմից, միաբնակ ասորի եպիսկոպոսների խնդրով, դավանության թուղթ է ներկայացնում։

Եզրակացություն։ 1) Այսպես կոչված Պարսից ժողովն եղել է

<sup>30</sup> Սերեոս, գլ. ԻԳ, էջ 77—78. մեր կարծիքով Սերեոսի այդ հոտը ուրիշ կեղծ հասկանալ կարելի չէ։

<sup>31</sup> Հմմտ. «Գիրք թղթոց», էջ 40, 48, 52, 55, 62, 70, 73, 76, 78, 81, որ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի անունը գալիս է անմիջապես Հայոց կաթողիկոսի անունից հոտո։

<sup>32</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 218. «Եւ Կոմիտաս մամիկոնեից եպիսկոպոս, որ յաւորդեցայ ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»։



ամենայն հավանականությամբ 613 թվին<sup>33</sup> 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 գերությունից ո՛չ թե հետո, այլ առաջ:

<sup>33</sup> Հակատակ չէ կարող լինել այդ թվականին նաև Մարութայի ու Պետրոսի թղթի վերնագրի թվականը, որովհետև Իէ և Ին հեշտությամբ շփոթվել կարող էին:

ՄԱՆԱԶԿԵՐՏԻ 726-Ի ԺՈՂՈՎԻ ՎԵՑ ԱՍՈՐԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍՆԵՐԸ  
ԵՎ ԽՈՍՐՈՎԻԿ ԹԱՐԳՄԱՆՁԻ ՀԻՇԱԾ ԵՐԿՈՒ  
ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՎԱՆՔԵՐԸ<sup>1</sup>

Մանազկերտի ժողովի մասին մինչև 1904 թվականը տեղեկություն ունեինք հետևյալ աղբյուրներից.

1. Սակս ժողովոց, որ նդեն ի Հայք (Գիրք թղթոց, Տփլիս, 1901, էջ 220—223), էջ 223 շար.
2. Ստեփաննոս Տարոնեցի՝ Ասողիկ II 2, էջ 102 շար. Պետերբուրգ, 1835.
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., ուր տպված են ժողովի 10 նզովքները.
7. Բարհեբրեոս, Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I. էջ 299—303. հմմտ. Ասսեսմանի 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 ապիս:

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.

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է «Արարատ» ամսագրում, 1907:



բ. Մետրապոլիտ Ուռհա քաղաքի (անունը չկա).  
 գ. Շամպոն հառանու եպիսկոպոս.  
 դ. Թեոդոս Գարդմանից եպիսկոպոս (Չամչյան՝ «Գարդամակաց»).

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 հրատարակությանը Միքայել Ասորու բնագրի այն մասը, ուր պատմված է մանրամասն կերպով Մանազկերտի ժողովի մասին և բերված ժողովի ամբողջական արձանագրությունը<sup>2</sup>: Այդ արձանագրության մեջ հիշված ասորի եպիսկոպոսները հետևյալներն են.

- ա. Կոստանդին Ուռհայի.
- բ. Սիմոն հառանու.
- գ. Թեոդոր Գերմանիկիայի.
- դ. Աթանաս Մալիերկատի.
- ե. Սիմոն Դարայի.

Ուրեմն հայ աղբյուրների ա. և բ. միևնույն անձնավորությունն է, «Գարդմանից կամ Գարդամակաց եպիսկոպոս»-ը Գերմանիկիայի Թեոդոր կամ Թեոդոտ 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 զանելու համար մեծ ծառայություն է մատուցանում մեզ մինչև 846 թվականը հասնող մի ասորական ժամանակագրություն<sup>3</sup>, որի մեջ հիշված է, թե 724 թվին պատրիարք է դառնում Աթանասը, 734-ին մեռնում է հառանու եպիսկոպոս

<sup>2</sup> Chronique de Michel le Syrien, ed. Chabot, Paris, 1904, II 3. էջ 457—461 ասորերեն. Փրանս. թարգմ. II 492—530. արտատպած և զերմաներեն թարգմանած մեր „Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Leipzig, 1904՝ գրքի մեջ, էջ 178—195:

<sup>3</sup> 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.

Սիմոնը (709-ից եպիսկոպոս), 735-ին մեռնում է Ուռհայի եպիսկոպոս Կոստանդինը, և 738-ին մեռնում են Գերմանիկիայի Թեոդորոս և Սամոսատի Թեոդորոս եպիսկոպոսները<sup>4</sup>:

Ուրեմն, հայ աղբյուրների մեջ հիշված զ. Թեոդորոս Ամասիա եպիսկոպոսը պատմական անձնավորություն է և Սամոսատի (ոչ թե Ամասիայի, որ հիբրավի կասկածելի կլիներ) եպիսկոպոս և մանազկեցի է, համաձայն «Սակս ժողովուրդ»-ի, Մանազկերտի ժողովին: Այդպիսով Մանազկերտի վեց ասորի եպիսկոպոսները կլինեն հետևյալները.

1. Կոստանդին եպիսկոպոս Եղեսիայի.
2. Սիմեոն եպիսկոպոս հառանու.
3. Թեոդոտոս (այսպես ըստ 846-ի ժամանակագրության և ասորովի) եպիսկոպոս Գերմանիկիայի.
4. Աթանաս եպիսկոպոս Մալիերկատի (Մալաֆարկին, նրվուրկերտ, Մարտյուրոպոլիս).
5. Սիմեոն եպիսկոպոս Դարայի (Միքայել Ասորու բնագիր).
6. Թեոդորոս եպիսկոպոս Սամոսատի (Սակս ժողովուրդ և 846-ի ժամանակագրություն):

Մեր գրքի մեջ<sup>5</sup> հիշել էինք, որ Միքայել Ասորին, մեջ բերելով Մանազկերտի ժողովի ամբողջական արձանագրությունը, հայտնում է, որ ինքը քաղել է իր տեղեկությունները Հովհան Սյունակ-ուրից կիտարբացու ժամանակագրությունից: Ո՞վ էր Հովհան կիտարբացին, այն ժամանակ չգիտեինք հաստատապես և ենթադրում էր 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 կիտարբացին էլ մեռել է 738 թվին<sup>6</sup>:

<sup>4</sup> էջ 235 շար. ասորերեն, 178 շար. լատիներեն:

<sup>5</sup> Die Armenische Kirche, էջ 196:

<sup>6</sup> Chronicon ad annum Domini 846 pertinens. էջ 235 շար. ասորերեն լատիներեն թարգմանություն:



\* \* \*

Ինչպես հայտնի է Խոսրովիկը իր գրվածքի Դ գլխում, ուղղված առ ասորաց Աթանաս պատրիարքն, խոսում է «Դերալիգրոշտադում» տեղի ունեցած մի վիճարանության մասին պատրիարքի ներկայությամբ ասորի Թեոդոտոս և Աթանաս եպիսկոպոսների հետ<sup>7</sup>: Ի՞նչ անուն է «Դերալիգրոշտադը» դժվար է հաստատապես ասել: Խոսրովիկ հրատարակիչ Գարեգին վարդապետ Հովսեփյանը կարծում է, որ այդ տեղը Ասորիքում պետք է որոնել<sup>8</sup>: Մենք մեր վերև արդեն մի քանի անգամ հիշած, գրքի մեջ ենթադրել ենք, որ շատ հեռու գնալ պետք չէ և անշուշտ Միջագետքում գտնված մի ասորական վանքի մասին է խոսքը, մանավանդ որ վիճելի անվան առաջին մասը՝ «Դերայ», ամենայն հավանականությամբ ասորերեն «Դայրա» կամ «Դեյրա» խոսքն է, որ նշանակում է վանք<sup>9</sup>: Ի՞նչ էր մնացած «... գրոշտադը» մենք չէինք կարողացել գտնել Գրքիս լույս տեսնելուց հետո, 1904 թվի հոկտեմբերի 31-ին, սեմական գիտության նեստոր Թեոդոր Նյուդեկեն գրում է ինձ նամակով իր ենթադրությունը. «Ես սրբագրում եմ «դայրա դըրուբարդ» կամ ավելի ճիշտ «...պատ»=«վանք բժշկապետի»: Դուրուստպատ կամ Դուրուստբարդ Խոսրով Պարվեզի ժամանակակից շատ անգամ հիշված Գաբրիելի տիտղոսն է. որովհետև հայերը միշտ պարսկական հնագույն ձևերն են գործածում, կարելի է այստեղ էլ վերջավորությունը «...պատ» ընդունել»<sup>10</sup>:

Նեուդեկենի հիշած Գաբրիելի, իբրև Պարսից 615 կամ 616 ժողովի միարնակության նշանավոր ներկայացուցչի մասին, տեղեկություն են տալիս մեզ բոլոր այդ ժողովի մասին եղած աղբյուրները<sup>11</sup>: Պետք է ենթադրել ուրեմն, և այդ ենթադրությունը

<sup>7</sup> Խոսրովիկ Թարգմանիչ, բնագիր, էջ 100:  
<sup>8</sup> Նույն տեղում, ուսումնասիրություն, էջ 22:  
<sup>9</sup> *Sé'u mkr* Die armenische Kirche etc, էջ 82, ծանոթ. 1:

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

<sup>11</sup> *Uspenski*, զլ. 19, էջ 123, Առաջիկ II 2, էջ 97 շար. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880. էջ 104—106 և 115—121. O. Braun, *Das Buch der Synhados* übersetzt. Stuttgart und Wien, 1900. էջ 307—331. Նույնը ասորերեն բնագիր և ֆրանսերեն թարգմ.

շատ հավանական է, որ «դերալիգրոշտադը» (այսպես) այդ Գաբրիել «մեծ բժշկապետի», ինչպես նրան անվանում են հայ աղբյուրները, անունով կոչված մի մոնոֆիզիտական վանք էր, անշուշտ հյուսիսային Միջագետքում, Հայաստանի սահմաններին մոտիկ:

Երկրորդ մինչև այժմ անհայտ մնացած տեղը Գերաղիկոսն է, որտեղի եպիսկոպոս Սարգսին ուղղում է Խոսրովիկը մի թուղթ, ուղղված իբրև գլուխ և Խոսրովիկ մյուս երկասիրությունների հետ<sup>12</sup>: Լ. Բ. Սարգսյանը, իրեն հատուկ թեթևությամբ նույնացնում է Գերաղիկոսը Գերմանիկայի հետ, առանց որևէ հիմունքի. իսկ Գարեգին վրդ. Հովսեփյանը Գերալիգրոշտադի նման այս տեղն էլ որոնում է, հասկանալի պատճառով, Ասորիքում<sup>13</sup>, առանց որոշել կարողանալու, հատկապես որ մասում:

Մեր կարծիքը «Գերաղիկոսի» մասին հետևյալն է. ամենից առաջ՝ այդ անունն աղավաղած է. պետք է կարգալ «Գերաղիկոս»: «Դայրա» կամ «դեյրա» վանք է նշանակում ասորերեն, ինչպես վերևն հիշված է. «դ» տառը ասորերենում ենթակայություն ցույց տվող շաղկապ է (subordinierende Konjunktion). մնում է «իկոս» կամ գուցե «իկորա» բառը, որը պետք է նույնացնել անշուշտ Մայֆերկատի սահմանում գտնված և մեզ արդեն Միքայել Ասորու բնագրից հայտնի «Իկրայի» կամ «Իկրայի» վանքի հետ<sup>14</sup>: Շատ հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ Խոսրովիկը իր թղթի մեջ առ Սևերյան հակոբիկների պատրիարքն Աթանաս գլխավորապես կոչվ է մղում Սևերոսի դեմ, այն ինչ «Դերաղիկոսի» (այսպես) Պարգիս եպիսկոպոսին գրած թղթի մեջ հարձակվում է ավելի հու-

ություն՝ *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes Nestoriens*, par J. B. Chabot, Paris 1902. էջ 462—598. *Chronicon Anonymum*, edidit et interpretatus est Ignatius Guidi (=Corpus Script. Christ. Orient. Script. Syri. Series III, tomus IV, *Chronica Minora*) Paris 1903. բնագիր, էջ 19, 23. լատիներեն թարգմանություն, էջ 18, 20 շար.: Նույն փոքրիկ ժամանակագրությունը 1893-ին գերմաներեն թարգմանել է Նյուդեկեն: Հմմտ. մեր „Die armenische Kirche etc“. էջ 65, ծանոթ. 3 և 4: Ասորական բոլոր աղբյուրները վերջում են Գաբրիելի «Durustpat=բժշկապետ» տիտղոսը:

<sup>12</sup> Խոսրովիկ Թարգմանիչ, բնագիր էջ 149—183:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, ուսումնասիրություն, էջ 22:

<sup>14</sup> *Chronique de Michel le Syrien*. Paris 1904. բնագիր, էջ 457, 458. *Գրուն. թարգմ.*, II, 3 էջ 492—493, հմմտ. մեր „Die armenische Kirche etc“, էջ 179 շար.:



լիանիտների վրա. իսկ մեզ հայտնի է, որ Իգրայի ասորի կրոնավորները, որոնք միացած են հայոց եկեղեցու հետ, հուլիանիտ են համարվում<sup>15</sup>:

Եթե ի նկատի ունենանք նաև այն հանգամանքը, որ Իգրայի վանքի առաջնորդը միևնույն ժամանակ լինում էր նաև Սասունի կամ Սանասնացվոց եպիսկոպոսը<sup>16</sup>, պետք է ասենք, որ Խոսրովկա հիշած Դերագիկրայի վանահայր Սարգիս եպիսկոպոսը ամենայն հավանականությամբ նույն անձնավորությունն է, ինչ որ Սանասնացվոց Սարգիս եպիսկոպոսը, որ հիշված է հայ եպիսկոպոսների հետ միասին, թեև ամենից վերջը, իբրև Մանազկերտի ժողովական<sup>17</sup>:

<sup>15</sup> Միքայել Ասորի կամ մեր գիրքի նույն էջերը:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, նույն էջերը:

<sup>17</sup> Տե՛ս մեր գիրքը, էջ 182 և 189:

ԱՅՐԱՀԱՄ ԽՈՍՏՈՎԱՆՈՂԻ «ՎԿԱՅՔ ԱՐԵՒԵԼԻՑ»-Ը  
ԵՎ ՆՐԱ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՍԿՋԲԵԱՏԻՊԸ<sup>1</sup>

էջմիածնի Գիտական ինստիտուտի հրատարակությամբ նորերըս լույս տեսած «Բնագիրների և հետազոտությունների» երրորդ գիրքը պարունակում է Աբրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արևելից» վերնագրով վկայաբանությունների ժողովածուն<sup>2</sup>, որ շատ տեսակետներով արժանի է հայ բանասիրության հատուկ ուշադրությանը:

Ամենից առաջ նա ասորական ազդեցության մի կոթող է հասոց եկեղեցու 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 զրազաշտական կրոնի պաշտամունքը:

Ապա այս երկը մի կոթող է նաև հայոց լեզվի ուսումնասիրության համար: Իր ամենամեծ մասով սքանչելի հայերենով զրված մի աշխատություն է սա, որ մեզ Ե 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 ընագրից և թարգմանության ժամանակն էլ ճիշտ հայտնի է՝ Ե դարի հիսունական թվականները:

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է Վանքեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի ժողովածուի մեջ, գիրք Ա և Բ 1921—1922, էջ 114—126:

<sup>2</sup> 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 + 248:



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, հիվանդությունները  
ընկրծված և հասկապես այս հրատարակության առաջաբանը գրելու  
զժմարությունը համակված՝ միջոց և հարմարություն չէր գտնում  
այն լույս ընծայելու պատշաճ ներածություններ, 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 հանգուցյալ գիտնական հրատարակիչը իր  
ընազրերը կազմելիս, համառոտ պատմում է՝ դարձյալ առնելով  
Գ. Տեր-Մկրտչյանի թողածից՝ Աբրահամ 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 Աբրահամ 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 դեպքում 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 հղվածով այդ հարցերը դնել և մեր  
դիտողությունները 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 բազկացած  
է տասն գլխից և երեք հավելվածից.

Ա. Վկայությունք բազմաց մարտիրոսաց, որք ի Պարսս կա-  
տարեցան... ԼԿՆ. էջ 1—4:

Բ. Վկայությունք բազմաց սուրբ նահատակաց արևելեայց, որ  
կատարեցան վասն Քրիստոսի. էջ 5—94. մի ընդարձակ ճառ նա-  
հատակների մասին ընդհանրապես:

Գ. Վկայությունք սրբոյն Շմաւոնի եպիսկոպոսի, որ վկայեաց  
անթիւ բիրուրք յերկիրն Արևելից ի Շապոհոյ Պարսից արքայից ար-  
քայէ. էջ 95—146, որի առաջին մասը՝ էջ 95—104 դարձյալ մի  
ճառ է նույն նահատակների մասին:

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

Ե. Վկայությունք քերց Շմաւոնի՝ Թերբուայ և քեոն իւրոյ և ա-  
ղախնոյն. էջ 150—155:

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

Է. Վկայությունք սրբոյն Յեզանդիստոյ ի քաղաքին, որ անուա-  
նեալ կոչի Բեթուլաք յաշխարհին Գերմանացոց. էջ 157—165:

Ը. Վկայությունք Բարբառմենայ եպիսկոպոսի և վեշտասան այլ  
ևս վկայից, որ ընդ նմին վկայեցին. էջ 166—172:

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

Ճ. Վկայությունք Մելեթի եպիսկոպոսի և Աբրահամայ քերցու և  
Սինէի սարկաւազի ի սկզբանէ հալածանաց մերոց. էջ 177—187:

### Հ ա վ ե լ վ ա ծ

ՃԱ. Վկայությունք սրբոց կուսանացն Թեկղի և Մարիամու և  
Մարթայի և Եմէի, էջ 189—196:

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

ՃԳ. Վկայաբանությունք Յովսեփայ քահանայի և Այիթալա սար-  
կաւազի, որ վկայեցին և Պարսս ընդ սուրբ եպիսկոպոսին Ակիփ-  
սիմայ ի Շապուհոյ ամբարիշտ թագաւորէ. էջ 217—236:

Այս գլուխներից մինչև այժմ տպագրություններ հայտնի էին՝  
1. Երկրորդ գլուխը էջ 7. «Ո՛, քանի՛ ցանկալի է տաճարն...»



ևին մինչև էջ 93 տող 93. «զձեզ տանջէին քրովք և շոր ճղ...»: Տե՛ս Սոփերք Հայկականք, հատոր Ի, Վենետիկ, 1854, էջ 55—155: Նորութիւնն է միայն սկզբում երկու էջ (5—7) և վերջում երկու էջ (93—94), որոնք պակասում էին Սոփերքի մեջ:

2. Երրորդ գլուխն ամբողջութեամբ (95—146). տե՛ս Սոփերք Հայկականք, Ի, էջ 7—54:

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

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

Ուրեմն այս գրքի հազիվ 1/4 մասն է նորութիւն ներկայացնում, սակայն նրա հրատարակութիւնը իբրև մի ամբողջութիւն այնուամենայնիվ ողջունելի է:

Որ այս գրվածքը թարգմանութիւնն է, դրա մասին որևէ կասկած լինել չի կարող: Ամենայն հավանականութեամբ նա պատկանում է Մայիերկաթի (=Նփրկերտ=Մարտյուրոպոլիս, ասոր. Մըղինատ Սահղե=Մարտիրոսաց Քաղաք) եպիսկոպոս Մարութասի գրչին, որ գուցե իր ձեռքի տակ ունեցել է հին վկայաբանութիւններ և նրանցից ամբողջացրել ու խմբագրել է վկայաբանութիւնների այն ժողովածուն, որ «Վկայք Արևելից» վերնագիրն է կրում<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Մարութաս Մայիերկաթցու և նրա գործի մասին ընդհանրապես տե՛ս W. Wright, A Short History of Syriac Literature, London 1894. p. 44—46. հմմտ. նույն գրքի ուսերեն թարգմանութիւնը՝ Краткий очерк истории сирийской литературы, перевод К. А. Тураевой, под редакцией н с дополнениями проф. П. К. Кокшцова, СПб. 1902, стр. 32—33 և Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. Band XII, S. 392 f.

Ասում ենք ամենայն հավանականութեամբ լոկ զգուշութեան համար, որովհետև վերջերս մի գիտնական, Kmosko, հակառակ պարզորոշ ավանդութեան, թե այս վկայաբանութիւնների հեղինակը Մարութասն է, կամենում էր ապացուցել, թե Մարութասը Աղինակ չէ ասորերեն գրված վկայաբանութիւնների, այլ միայն նույն վկայաբանութիւնները հունարեն թարգմանող, որպիսի թարգմանութիւնից արդեն օգտված է երևում Սողոմոնոսը իր եկեղեցական պատմութեան մեջ (II, 9—13) Շմավոն Բար Սաբուրի, Պառակի, Տարբուլայի և Ակեփսիմայի մասին<sup>4</sup>:

Այսպիսով ուրեմն հանդես է գալիս «Արևելյան Վկայից» վկայաբանութիւնների ժողովածուի հունարեն թարգմանութեան խրնագրը, որի մասին ոչ մի տեղեկութիւն չենք գտնում Մեսրոպ եպիսկոպոսի գրած առաջաբանում և բնականաբար անհնարին է դառնում այլևս առանց բնութեան և ապացուցների հայտարարել, թե հայերեն թարգմանութիւնը կատարված է անպատճառ ասորերեն բնագրից:

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

Մարութայի «Արևելյան Վկայից» ասորերեն ժողովածուն առաջին անգամ լատիներեն թարգմանութեան հետ միասին հրատարակել է St. Evodius Assemani 1748 թվին Հռոմում Acta Sanctorum Martyrum-ի առաջին հատորի մեջ<sup>5</sup>: նույնի միայն

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

<sup>5</sup> Կա նաև սրա վերմաներեն թարգմանութիւնը—P. Zingerle, Echte Akten der hl. Märtyrer des Morgenlandes, 2 հատոր, Innsbruck, 1836: Այսուղ հարկավոր է ուղղել Ն. Զաչյանի մի փոքրիկ սխալը (ցուցակ հայերեն նաաղբաց մատենադարանին Մխիթարեանցի վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 1064). G. Hoffmann-ի բնութիւնը և վ թարգմանութիւնը Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, կապ չունի Արևելյան Կաների այս ժողովածուի հետ, որ մի առանձին ամբողջութիւնն է, այլ վերցրած է ուրիշ ժողովածուներից: Ասեմանու լատիներեն թարգմանութիւնից սույն կրկն ֆրանսերենի է վերածել F. Lagrange, Les Actes des Martyrs d'Orient. Tours, Alfred Mame, 1852. նոր հրատարակութիւն 1876, էջ 55—151. հմմտ. վերջինիս մասին Նորայր Բյուզանդացի, Կորին վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք. Տփղիս 1909, էջ 475: Ի դեպ՝ Մեսրոպ



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

Իսկ «Արևելյան Վկայից» ժողովածուի վկայաբանությանց մի քանիսի հունարեն թարգմանությունները հրատարակել է գիտնական Բոլլանդիստ H. Delehaye, 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 ասորերեն վկայաբանությունների ժողովածուն հետևյալն է<sup>6</sup>.

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

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

III. Վկայություն սրբոյն Շամվոնի կաթողիկոսի Բար-Սարոյէ, որ վկայեաց յերկրին Խուժաստանի յաւուրս Շապհոյ արքայի որդոյ Որմղդի. էջ 128—207:

IV և V. Վկայություն երանելոյն Փուսկան և դստեր նորա սրբուհոյն Մարթայի. էջ 208—248 (=Պուսակ):

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

Եպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը Ն. Բյուզանդացու կարծիքները մեջ է բերում քաղելով միայն Քննասերի 1887 թ. տպագրած Ա պրակից (էջ 52, ծանոթ. 4), որ անկատար է, մինչդեռ նույն հեղինակի 1900 թ. տպագրված «Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք» գրքի 29 և 472—476 էջերում նա կատարեալ այս բնագրատի ամբողջ ասելիքը լրիվ, սրամիտ և հաջող կերպով է մի ամփոփված թե Մարութայի գրքի եվ թե Արբաճամ Խոստովանողի թարգմանության ծայլի մասին:

<sup>6</sup> Վերնագրերը գնում ենք հայերեն թարգմանությամբ:

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

VIII. Վկայություն Մելէսի եպիսկոպոսին Շուշանայ և Արուրմայ երիցու և Մինէի սարկաւագի և սկզբան հալածանաց մերոց. էջ 260—275:

IX. Վկայություն Շահոստի եպիսկոպոսի և կաթողիկոսի Յելէկիոյ և Կտեսիփոնի և այլոց 128 վկայից ընդ նմա. էջ 276—281: Հայերենում մնացել է միայն վերնագիրը:

Այնուհետև գալիս են մի քանի վկայաբանություններ, ինչպես Բարբաբայ Վանաց երիցու, Ներսեհ եպիսկոպոսի և նրա աշակերտ Յովսէփի Բեթ-Գարմայի Շահրկերտ քաղաքից, Կարբա դը Բեթ-Մաքի. Դանիել երիցու և Վարդա հավատավոր կնոջ և 111 արանց և 9 կանանց. էջ 281—295, որոնց մասին հիշատակություն չկա Արբաճամ Խոստովանողի հայերեն թարգմանության մեջ (համտ. ակայն Աբր. Խոստովանող, գլ. 2, էջ 156), դրա համար էլ մի կողմ ենք թողնում:

X. Վկայություն Բարբաբայնայ եպիսկոպոսի և կաթողիկոսի և 16 վկայից ընդ նմա. էջ 296—303:

XI. Վկայություն Վկայից, որք սպանան ուրեք ուրեք ի ձեռաց ժողովեաց, թո՛ղ որ ի դրան արքունի կատարեցան. էջ 303—306: Հետևում է մի էջ՝ 307, վկայություն Յակովբայ երիցու և Մաքիմու հաւատաւոր կնոջ, որ չկա հայերենում:

XII. Վկայություն Թեկղեայ հաւատաւոր կնոջ և շորից կուսաց ընդ նմա. էջ 308—313:

Գարձյալ մի քանի վկայաբանություններ, որոնք չկան հայերենում, ինչպես օրինակ Բարխաղբըշարա սարկավագի, 40 սուրբ վկայից (համտ. Տաշյան, Ցուցակ ձեռագրաց, էջ 83), Բաղեմա վանաց երիցու, էջ 314—351 և վերջապես

XIII. Վկայություն Ակեփշիմայ եպիսկոպոսի և Յովսէփայ քահանայի և Այիթալահա սարկաւագի. էջ 351—396:

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

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



ձգել երկրորդականները, երբեմն էլ, ինչպես Պուսակի, նրա դստեր Մարթայի և Մար-Ազազի դեպքերում (IV, V և VI), աշխատել է համառոտ խոսքերով կցել զլիսավոր նահատակի, այս դեպքում Շամվոն եպիսկոպոսի վկայաբանությունը (հմմտ. Աբրահամ Խոստովանդի վկայք Արևելից, էջ 2, տող 16—19 և էջ 138—145): Հայերենում ազելի է միայն զլ. է՝ «վկայություն սրբոյն Յեզանդրիտոյ ի բաղաբին, որ անուանեալ կոչի Բեթուլաք, յաշխարհին Գերմանացոց<sup>7</sup> (էջ 157—165), որ չկա ասորերենում և որով հայերենի արժեքն ազելի ևս բարձրանում է:

Իսկ ի՞նչ է ներկայացնում R. Graffin և F. Nau-ի Patrologia Orientalis, Բ հատորի մեջ հրատարակված H. Delehaye-ի «Պարսկական մարտիրոսների վկայաբանությանը 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 Բրբրոն) վկայաբանությունից (էջ 421—439), V և VI՝ Արբելի Աբրահամ եպիսկոպոսի վկայաբանության երկու վարիանտ (էջ 450—452), VII և VIII՝ երկու վարիանտ Իս վկայուհու վկայաբանությունից (էջ 453—473) և IX՝ Բաղեմոս վանահոր վկայաբանությունը (էջ 473—477):

IV-ը Սաղոթ (=Շահղոստ) եպիսկոպոսի վկայաբանությունն 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 բաղմաթիվ ձեռագրերի մեջ:

Ներկայումս մեզ համար առանձին արժեք ունեն H. Delehaye-ի հրատարակած № III-ը, Μαρτύριον τῆς ἁγίας Φερβούσθης καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς καὶ τῆς παιδίσκης αὐτῆς (էջ 439—444) = «Վկայաբանություն սրբուհոյն Թերբուսայ և քեռն իւրոյ և աղախնոյն իւրոյ

<sup>7</sup> Բեթուլաք պետք է ուղղել Բեթուլաք = կամ Բեթուլոք = Կարթա զը Բեթ-Սլոք կամ Կերկուկ: Աշխարհ Գերմանացոց = Բեթ Գարմայ, ասորական եկեղեցու ամենանշանավոր արքեպիսկոպոսություններից մեկը, վերև հիշված Կարթա զը Բեթ-Սլոք մեարտոպոսով: Հմմտ. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Lpz. 1880 (—Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes VII 3) S. 253—277.

և № X—XIII չորս վարիանտ Ակեփսիմաս եպիսկոպոսի, Հովսեփ Երեցի և Ալիթալահա սարկավադի վկայաբանության (էջ 478—557), որոնցից կարևորագույնի՝ № X-ի վերնագիրն է Μαρτύριον τῶν τριῶν Ἀχεψίμα Ἐπισκόπου καὶ Ἰωσήφ προεβυτέρου καὶ Αειθαλα διακόνου էջ 478—517) = «Վկայաբանություն սրբոյն Ակեփսիմայ եպիսկոպոսի և Յովսէփայ երիցու և Ալիթալա սարկավադի»<sup>8</sup>:

Առանձնապես արժեքավոր են այս վկայաբանություններն այն պատճառով, որ մնացած լինելով թե ասորերեն և թե հայերեն ու հունարեն, հնարավորություն են ընձեռում մեզ բնագրական քննությունը որոշելու, թե հայերենը ո՞րից է թարգմանված. ասորերեն բնագրի՞ց արդյոք, թե նրա հունարեն թարգմանությունից:

Նախքան այդ երկուսին անցնելը, սակայն, տեսնենք դեռ մյուս վկայաբանությունները, որոնք մեր ձեռքն են հասել ասորերեն և հայերեն:

Սկսելով մեր համեմատությունները հենց սկզբից՝ վկաների մասին եղած ճառերից՝ ամենից առաջ պետք է ուշադրություն հրավիրենք այն հանգամանքի վրա, որ հայերենն ունի մի խոշոր առավելություն ասորերենի հանդեպ: Մինչդեռ «Ճառ առաջին ի վկայքն արևելից» ասորերենում, զեթ P. Bedjan-ի հրատարակության մեջ<sup>9</sup>, սկզբից պակասավոր է, հայերեն թարգմանությունը ներկայացնում է մի կատարյալ ամբողջություն 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 հրատարակություն էջ 57 բառացի նույնանում է հայերենի հետ, էջ 44 «Ընդ ամենայն վիշտս, որ անցին ընդ մեզ» հատվածից մինչև առաջին ճառի վերջը:

<sup>8</sup> Պետք է ասել, որ Delehaye-ի հրատարակությունից առաջ արդեն այս վկայաբանությունների մի մասը, ինչպես № № III, VII, IX և XIII ծանոթ էին նախկին բուլղանդիստների հրատարակությանը և Delehaye միայն արտատպում է՝ բարեփոխելով բնագիրը: № IV-ը ինքն էր հրատարակել Analecta Bollandiana, հատոր 24 (1902), էջ 146—147, ինչպես և № I-ը հույն հանդեսի 22-րդ հատորում (1905), էջ 393—407: Մնացածները նոր են: Հմմտ. A. Ehrhard, Byzant. Zeitschrift XIX (1910), էջ 542 i.

<sup>9</sup> Չեղբի տակ շունեն դժբախտաբար ո՛չ Ստ. Եվոզիոս Ասսեմանու հրատարակությունը և ո՛չ նրա հրատարակած բնագրի գերմաներեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները, որպեսզի այս խնդրի մասին կարողանայի վերջնական կարծիք հայտնել:



Թարգմանությունը կատարված է համարյա բառացի. ուշադրություն է գրավում նույնիսկ բառերի համապատասխան դասավորությունը ասորերենում և հայերենում, թեև դրանից, ինչպես ընթերցողը տեսնում է, հայոց լեզվի գեղեցկությունն ու հարազատությունը չի տուժում: Տեղ-տեղ միայն հայ թարգմանիչը համառտան 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 մարգարենների կոտորածի մասին և Հիսուսի «Երուսաղէ՛մ, Երուսաղէ՛մ, 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 ավելի ունի (Bedjan, Acta Mart. et Sanctorum, II էջ 108—120): Ծառի վերջը (հայերեն էջ 93 շար., Bedjan էջ 122) բառացի նույնն է երկուսի մեջ էլ<sup>10</sup>:

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

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

<sup>10</sup> Սրանով լուծվում է Ն. Բյուզանդացու տարակույսը՝ Կորիւն վարդ. եւ նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս, 1900, էջ 475, ծանոթ. 17. «Բնագիր ճառիս հասած է առ մեզ, թէ ոչ՝ չգիտեմ»: Լուծվում են վերջնականապես նաև Հ. Ն. Անդրիկյանի դրած հարցերն ու տարակույսները (Արեւելեան վկայք, Բաղմազէպ, 1905, էջ 558 շար.) այս ճառի հեղինակի հայ թե ասորի լինելու մասին: Դրժբախտարար անլուծելի է մնում նրա հարուցած այն խնդիրը, թե ո՞ր շափով կապ կա Աղաթանգեղոսի Լուսավորչի տեսլան և այս մի երկու կտորի մեջ (անդ, էջ 558 շար.) և այդ նմանությունը ի՞նչով պետք է բացատրել, որովհետև Ն. Ն. Անդրիկյանի նկատած կտորը ընկնում է ասորերեն բնագրում պակասող խոշոր հատվածի մեջ:

Մեսրոպ 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 անտեղի ենթադրություններ մեջ բերում:

արդեն ցույց է տալիս, որ թարգմանչի առաջ ասորերեն բնագիր էր դրված:

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

էջ 103 վերջին երկու տողը՝ «Եկն եհաս նեղութիւն ի վերայ ազգին քրիստոնեից» է դնում հայերենը, մինչդեռ ասորին ասում է. «Ի վերայ ազգիս մերոյ»:

Շմավոն եպիսկոպոսի վկայաբանության ասորերեն 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 ասորերեն ընդարձակ վկայաբանությունից<sup>11</sup>: Միայն առանձնապես աչքի ընկնող կտորներն են հարազատորեն թարգմանված: Այդպես՝ էջ 104 տող 14—15 հայը փոխելով ասորու «արկին ի հարկ զազգն մեր» «ար-

<sup>11</sup> Kmosko-ի կարծիքով (Sb'a Patrologia Syriaca accurate R. Graffin, pars prima, tomus secundus, Paris, Didot 1907, 1428 col. 8<sup>o</sup>.) Միսեոս Բար-Սարոյի վկայաբանությունն ունեցել է երկու խմբազրույթուն: Առաջին խմբազրույթունը կատարված է 407 թվականից առաջ (Միսեոն-Բար Սարոյն նահատակվել է 15 ապրիլի 544 թ.): Այդ խմբազրույթունը նրա կարծիքով ազրյուր է ծառայել Սողոմոնոսին (Hist. eccl. II 9 և 10) և է St. E. Asseman-ու 1748 թ. հրատարակածը: Երկրորդ խմբազրույթունը հրատարակել է P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, t. II. Paris 1894-ին և Kmosko-ի կարծիքով այդ խմբազրույթունը կատարված է 428-ից հետո:

M. Kugener սակայն համաձայն չէ Kmosko-ի այդ կարծիքին և նրա ապացույցները դնում է անբավարար նման եղբակցություններ հանելու համար շմմտ. M. Kugener, Byzant. Zeitschrift XIX S. 159: Դրա հակառակ G. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken, Berlin 1901, S. 89 f. ասում է. «Die Akten, die Asseman und die Bedjan (Avantprop. pag. VI) herausgegeben haben, erheben beide die Prätenstion, 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 Märtyrerliteratur nach Gutdünken eingefügt hat... nicht eigenes Fabrikat des Redaktors, sondern älterer Quellenbestand».



կին ի հարկ զԲրիտանոնեայն» ձևի, բառացի թարգմանում է մի քանի էջ և ապա սկսում է էջ 107-ից սկսած համառոտել: Ավելորդ համարելով կանգ առնել մանրամասնորեն բոլոր տարբերությունների և սղոմների վրա, կբավականանանք միայն մի քանիսը հիշելով<sup>12</sup>:

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 ազդիս մերոյ են, որք կոտորեցին զմարգարէս և զԲրիտոս խաշեցին և զառաքնալս .... ևն»:

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

էջ 120 շար. հատված Ե, ասորին շատ ավելի ընդարձակ է: Հայր՝ էջ 121 մի քանի տողով գրում է Գոշթաղաղի մասին, «որ թարգմանեալ կոչի արքայազատ», թե նա «քրիստոնեայ լեալ էր և ի հալածանսն նեղեալ և բռնի արեգական երկիր պագանել տուեալ էր». մինչդեռ ասորին ունի ամբողջ 4 էջ (155—158), ուր մանրամասն պատմում է Գոշթաղաղի քրիստոնյա լինելը, բռնվելը, խոսակցությունը թագավորի հետ, որի հետևանքով Գոշթաղաղն ուրանում է քրիստոնեությունը, թե ինչպես այժմ, երբ Շմավոնը գալիս է Կարթաղը Լեղան, Գոշթաղաղն ուզում է նրան տեսնել, իսկ սա դռները գոցել է տալիս նրա առաջ իբրև ուրացողի ևն<sup>13</sup>:

Վերջապես վերև մի անգամ հիշվեց, որ հայը Շմավոնի վկայարանությունը կցել է համառոտակի նաև Պուսակի և նրա դստեր,

<sup>12</sup> Հմմտ. այս մասին Հ. Ն. Անդրիկյանի ուսումնասիրությունը՝ Արևելյան Վկայք, Բաղմավեպ, 1905, էջ 255 շար., որի նկատած տարբերություններն ու Աստիանու լատին. թարգմանության վրա կատարած համեմատության արդյունքները ավելորդ եմ համարում կրկին մեջ բերել: Տե՛ս նաև Ուսումն Գասական Հայերեն (Եզդուի (Հայկականություն) զոր յօրինեաց Հ. Քերովբե վ. Սպենեան, առաջին դպրոթիս, անգիր ժամանակք, գրեաց Հ. Յակովբոս վ. Տաշեան, Վիեննա, 1920, էջ 701, ծանոթ. 1:

<sup>13</sup> Գոշթաղաղի քրիստոնյա դառնալու մասին հմմտ. նաև G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 15—16:

ինչպես և Ազաղի կամ Գոշթաղաղի վկայարանությունները, որոնք ասորերեն մնացել են ընդարձակ<sup>14</sup>:

Մյուս վկայարանություններից «Վկայություն Բարբաշմենա եպիսկոպոսի»<sup>15</sup> և վեշտասան այլևս 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 «կզբի մի քանի տողը հայերենում փոքր ինչ համառոտած է և ասորերենը չունի նաև վկայարանության վերջին հինգ տողը (էջ 172 տող 177—181. «Որ յաղագս Քրիստոսի... յախտեան»): Տարբեր է նաև ամսաթիվը. էջ 168, տող 60 և էջ 172, տող 173 հայերեն թարգմանությունը Բարբաշմենի նահատակությունը դնում է Քաղոց ամսի 19-ին, «բստ թուոյ լուանոյ», մինչդեռ ասորին երկու տեղում էլ նշանակում է «Ինն Քանուն խրայ Բաղասեռա» (=բստ թուոյ լուանոյ): Այս վերջին բառը հատկապես արժանի է ուշադրության, ինչպես հետո կտեսնենք:

էջ 168 տող 67 քաղաքի անունը (Ղաքան) պետք է ուղղել՝ Ղաղան քաղաք=Կարթաղը Լեղան:

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

<sup>14</sup> Ավելորդ շնորհ համարում այստեղ հիշատակել, որ հայտնի բուլանդիստ հայագետ P. Peeters-ը Analecta Bollandiana XIX (1910), էջ 151—156 աշխատում է ապացուցանել, որ ասորական վկայարանությունների մեջ հիշատակվող 5 անձնավորություններ՝ Ազաղ սարկավագ (հմմտ. Սողոմենոս H. E. II (15), Շապուհ Բ-ի ներքինի Գուշթաղաղ (=Գոշթաղ) և Ազղ կամ Ազաղ ներքինի միևնույն անձնավորությունն է և նույնանում է Կ. Պուսի Հայսմավորի մեջ ապրիլ 15-ին (հրատ. Delehaye-ի էջ 599) հիշվող, Շապուհ Բ-ի հալածանքների ժամանակ նահատակված էլիվթերիոս պարսկի հետ. հմմտ. Byzant Zeitschrift XIX (1910), էջ 617:

<sup>15</sup> Ասորին ավիլացնում է, ինչպես նաև Շմավոն Բար Սարոյի և Շահոստի անունների կողքին. սեև կաթողիկոսի—Սակայն պետք է շեշտել, որ հայերենն է տալիս սկզբնական ձևը և հետագա դարերի հավելումն է «եև կաթողիկոսի» խոսքերը, քանի որ այս շրջանում պարսկական եկեղեցին դեռ լիովին կազմակերպված չէր և մի սերտ միություն չէր ներկայացնում մի կաթողիկոսի իշխանության ներքո (Հմմտ. A Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. LI Band, Leipzig, 1906, S. 124 Anm.).



303—306: Ուշագրութեան արժանի տարբերությունն այն է, որ մինչ ասորին ասում է «ի վերայ ժողովրդեան մերոց», «կործանումն եկեղեցեաց մերոց», հայր թարգմանում է (էջ 173, տող 4) «ի վերայ ժողովրդեանն Աստուծոյ», «Կործանումն եկեղեցեաց» և այլն:

Հայերենի հաջորդ գլուխն ևս, «Վկայութիւն Մելիսի եպիսկոպոսի և Արրահամայ երիցու և Սինէի սարկաւազի ի սկզբանէ հալածանաց մերոց» (էջ 177—187), թարգմանություն է ասորերենից (Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, t. II. p. 260—275): Ամենից առաջ հայերենի մեջ «Արրահամայ երիցու» պետք է ուղղել «Արրիստմայ երիցու»: Ապա պետք է ասել, որ հայր առաջին վեց տողը թարգմանում է բառացի, հետո երկու էջից ավելի (Bedjan 261—263) համառոտում է 8 տողի մեջ և դարձյալ սկսում է հարազատորեն թարգմանել համարչա մինչև վերջին տողերը (էջ 187, տող 287): Հայերենը վերջացնում է Մելիսի նահատակութեամբ, մինչդեռ համաձայն իր վերնագրի դեռ պետք է պատմեր Արրահամ երեցի և Սինէ սարկավազի պատմությունը, իսկ ասորին (Bedjan էջ 273—275) Մելիսի նահատակությունից հետո՝ վերնագրին համապատասխան՝ զնում է նաև «Արրոսիմայ երիցու և Սինէի սարկաւազի վկայութիւնը»:

Նորայր Բյուզանդացին կարծում է, որ ինչպես Մելիսի, այնպես և Ակեփսիմաս եպիսկոպոսի վկայաբանությունները, թեև առնրված են «Մարութայի պատմութենէն, բայց իւր իւր փոփոխութեամբ և զեղջմամբ»: Այս վկայաբանութեանց ոճն շատ հեռի է Արրահամ Խոստովանողի ամենընտիր ոճէն<sup>16</sup>: Ակեփսիմասի վկայաբանության մասին մենք դեռ առիթ կունենանք խոսելու ավելի հանգամանորեն, իսկ ինչ վերաբերում է Մելիսի վկայաբանությանը, 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 (դժբախտաբար հունարեն բնագիրը 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 հայր քսակի կամ մախաղի փոխարեն իր թարգմանության մեջ անփո-

փոխ թողել է ասոր. բնագրի «տարմալ» բառը, որ դարձյալ մի նշան է, թե իր առաջ ասորերեն բնագիր ուներ: Երրորդ՝ էջ 180, տող 85 «գլխավոր արեղայից» և նույն էջ, տող 89 «այր մի արեղայ» ստրկական թարգմանություն են ասորերեն «րիշ արիլէ» և «գաբրա խաղ 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՛ն ո՛չ մի բացատրության կարիք չունէր և նա դրա համար էլ բաց է թողնում «օձ մի մեծ» խոսքերը<sup>17</sup>: Ասորերենից ստրկական թարգմանության մի օրինակ է նաև նույն 180 էջ, տող 100 «Սուր Տեանն հերձցէ զբեղ յեզրէ յեզր» (=ասոր. մեն ըիշ լըրիշ՝=ծայրից ծայր):

Այսպիսի օրինակներ դեռ շատ կարելի էր բերել. սակայն այսքանն էլ բավական է ցույց տալու համար, թե հայերենը թարգմանված է հիբավի 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 զնաց ի Մելան աշխարհ» խոսքերն են: Մելանը պետք է կարդալ Մեշան=ասոր. Մաշան կամ Մեշան, որի հունարեն անունն է Μεσσην<sup>18</sup>: Եթե հայերենը թարգմանված լիներ հունարենից, աշխարհի անունը կգրվեր Մեսան, որ երբեք Մելան դառնալ չէր կարող, այնինչ ասորերենից թարգմանված Մեշանը հեշտությամբ կարող էր գրիչների սխալի պատճառով Մելան դառնալ, ինչպես և դարձել է:

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

<sup>17</sup> Հմմտ. «Վիշապ» բառի մասին. Н. Марр, Армяно-сирийские словарные заметки, 1. Վիշապ. стр. 033—034 (=Записки, восточн. отдела Импер. археолог. общ., том XIII):

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

<sup>16</sup> Տե՛ս Փննասեր, խճագրութիւնը Նորայրի, սրբակ առաջին, Մտքհոյժ, 1887, էջ 52 ծանոթ.:



ներից 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 նորա». 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 «զտարի մի». նույն էջ, տող 251 և 252 ասորին չունի «երեց» և սարկավագ». նույն էջ, տող 254 փոխարեն «զամբարտաւանն» ասորին ունի «զնովա» և այլն և այլն, բոլորն էլ առանձին նշանակութիւն չունեցող մանր մունր տարբերութիւններ:

Նույնը կարող ենք ասել նաև հայերեն հրատարակութեան ԺԱ զլսի մասին՝ «վկայութիւն սրբոց կուսանացն Թեկղի և Մարիամու և Մարթայի և Եմէի» (էջ 189—196): Թեև այս զուտ ավելի համառոտութիւն է, քան թարգմանութիւն ասորերեն բնագրի (Bedjan, էջ 308—313), հատկապես էջ 191 տող 40-ից սկսած, այնուամենայնիվ պետք է շատ հավանական համարել, որ այս էլ ասորերենից է վերցրած: Այդ տեսակետից հատկապես ուշագրավ է էջ 194 տող 97—98 «Եւ կատարեցան սուրբ կուսանքն Քրիստոսի, որ ար վեց էր Մարտի ամսոյ քստ լուսնի քսոյ», այսինքն կրկնվում է ասոր. «Բաղքսահրա»-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 երկու 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., գլ. Ե, էջ 150—155) վկայաբանութիւնն է: Նրա ասորերեն բնագիրը (տե՛ս P. Bedjan,

Acta martyrum et Sanctorum, t. II, p. 254—260) և հունարեն թարգմանութիւնը (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) անկէ է մեզ ամենաշն հարազատութիւմը:

Մեզ առանձնապես հետաքրքրող այն հարցը, թե որի՞ց է թարգմանված հայերենը, ասորերենի՞ց արդո՞ք, թե նրա հունարեն թարգմանութիւնից, լուծվում է հեշտութիւմը, եթե համեմատենք նրանք բնագրերը միմյանց հետ:

Ասորերեն տառերի բացակայութեան պատճառով ստիպված եմ արեւելյա մի քանի նկատողութիւններով միայն բավականանալ, որոնք այնուամենայնիվ բավական են, ըստ իս, ապացուցելու համար, թե հայ թարգմանիչը ի՞նչ լեզվով բնագիր է ունեցել իր ա-

տուր:

Ահա այդ նկատողութիւնները:  
էջ 150, տող 5 հայն ու ասորին ունեն. «Քորքն Շմաւոնի արա-  
պէն քեզ կախարդինս». հույնը ավելացնում է «Շմավոնից հետո»  
«ἐπικλην Ἰωνβαφαίων»:

էջ 150, տող 8 հայը ասորու «Բարթ քրչեամա»-ն բառացի թարգմանել է «հավատավոր», ավելի ճիշտ կլիներ «ուխտավոր», հայը դրա փոխարեն դրել է «ἡ ἁγία»: որ հայը «սուրբ» կթարգմաներ, բայց ո՛չ երբեք «հավատավոր»:

էջ 150, տող 13 շար. հայն ու ասորին «Յղեաց զմոզպեան մեծ և երկուս նախարարացն»: Հույնը՝ «Ἐξ ἧλθεν δὲ κατὰ κέλευσιν τοῦ ἁποστόλου μαυπτάς, ὃ ἐστὶν ἀρχιερεὺς τῶν μάγων...» և ին:

էջ 151, տող 17—18 հայն ու ասորին բառացի նույնութիւմը և թատկութիւմը. «Գեղեցիկ էր տեսեամբ և վայելուչ հասարակութեամբ, քան զամենայն կանայս, սուրբ և առաքինին Թերբու»:

Հույնը՝ «...ἡ ἁγία Θεοδοῦς... εἶδον τὸ καλλὸς αὐτῆς ἦν γὰρ ἄλλοθι ἡ ἁγία τῷ εἶδει ὠραία σφόδρα...»:

էջ 151, տող 22—24 հայն ու ասորին բառացի նման միմյանց, նույնիսկ բառերի դասավորութիւմը. «Սկսան պատուհասել իմաստ խիստ բանիւր, եթէ մահապարտ էք, զի իշխեցիր առնել խախարդինս Բամբռանն, որ է տիկնանց տիկին արեւելից»:

Հունարենում բացի մյուս տարբերութիւններից, փոխված է նաև դասավորութիւնը. «Ἔϊπον δὲ αὐταῖς Ἴνα τι ἐποικήσατε φάρμακα ἢ βασίλισση καὶ δεσποινὴ τῆς, ὀλης οἰκουμένης; διὸ ἐνοχοὶ θανάτου ἐστέ»:



Եթե հայի առաջ հունարեն բնագիր լիներ, նա «Թագուհի և փրուհի ամենայն տիեզերաց» արտահայտությունը չէր թարգմանի «տիկնանց տիկին արևելից»:

Էջ 151, տող 34—36 հուն. չիք «Եւ զայլ որ ոչ զուգեսցուք ընդ նմա, ո՛չ զարարածս և ո՛չ զպատկերս, որ ինչ յերկրի կամ յերկինս իցեն»։ ասորին ունի նույնը:

Էջ 152, տող 46—47 Ասորին և հայր բռնացի. «Ես ապրեցուցանեմ ի մահուանէ և առնում ինձ կնութեան»:

Հուլիսը այլ կերպ. «Εγὼ παρακαλῶ τὸν βασιλέα, καὶ ῥυσάμενος αὐτὰς τοῦ θανάτου...» և չն, Թագածը նման:

Էջ 152, տող 48—51. «Ասէ մոգպեան. վասն մահու եղբարե՞ծերոյ առ զայրուցս նախանձու զարինաբն ձերոյք անցէք և արարէք կախարհինս տիկնոջն, թէպէտ և ոչ է ձեզ իշխանութիւն առնել կախարհինս, որպէս ասացերդ»։ ասորին և հայր այստեղ ևս բռնացի նման են միմյանց և ինչպես վերևում միանգամ տեսանք, բռնորի դասավորությունն անգամ համապատասխան է միմյանց: Իսկ հունարեն այստեղ էլ տարբեր է և դասավորությունն էլ փոխված. «Μόλις δὲ ὅψε γούν ὁ μαυπητὰς ἔσφη πρὸς αὐτήν. Ἐκαθὼς λέγεις οὐκ ἔξεστιν ὑμῖν φάρμακον ποιῆσαι. ἵνα μὴ τισ παραβάτης εὑρεθῆιη, ἀλλὰ γε ὑμεῖς διὰ τὸν τοῦ ἀδελφοῦ ὑμῶν θάνατον ὑπεραγγούσα πεποιήκατε»:

Էջ 152, տող 63—65 ասորին և հայր բռնացի նույնն են. «Ես առաքինին իրրև լուսու զրանսն, խոսվեցաւ և ասէ. խից զբերանք ա՛յ անարե՞ն եւ քնամի Աստուծոյ, և մի՛ ևս յաւելուր պիղծ բան խաւել»...: Հուլիսը՝ «Ἡ δὲ ἀθλοφόρος ακούσασα τὰ ῥήματα ταῦτα ἔξεστη καὶ ἐφοβήθη σφόδρα: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν «φράξον τὸ στόμα σου, κύν ἀκάθαρτε, ἐχθρὲ τοῦ θεοῦ καὶ πάσης ἀληθείας...» և չն Թագածը նման:

Էջ 153, տող 94—95 հայն ու ասորին բռնացի նույնը. «Երբ որ արարին կախարհինս տիկնոջն և վասն այնորիկ խալիցացաւ»։ իսկ հուլիսը՝ «...ὥστε ἀσθενήσασαν αὐτήν ἀποθανεῖν»:

Էջ 154, տող 97—99 հայն ու ասորին բռնացի նույնը. «Քանի աւելն, թէ կորել պարս է դնոսա, և անցցէ տիկինն ընդ մէջ և ոչ քանայ»։ հուլիսը՝ «Ἐλεγον γὰρ οἱ ἀνόσοι καὶ μισροὶ, ὅτι, εἰάν μὴ καὶ τὰ σώματα αὐτῶν εἰς δύο καὶ παρῆλθῃ ἡ βασιλισσα διὰ μέσου αὐτῶν θεραπευθῆναι οὐ δύναται»:

Էջ 154, տող 105 հայն ու ասորին «Ա՛յ պիղծ և աղտեղի իսկ հուլիսը՝ «Κύον ἀκάθαρτε»:

Էջ 154, տող 110 «Վարեցին երկու ցիցս միում միում»<sup>19</sup> հայե-  
բնում բռնացի թարգմանություն է ասորերեն «լախրդա խրդա»-ի:

Այսպես բավական համարելով՝ վերջացնենք մեր ասելիքը այս վկայարանության մասին: Բերած նմանությունները ասորերեն բռնացի հետ և տարբերությունները հունարեն թարգմանությունից, մեզ թվում է, ակնհայտնի են զարձնում, որ հայերենը թարգմանված է ասորերեն բնագրից, որին նա նման է մինչև անգամ բռնորի դասավորությամբ նախադասությունների մեջ, ինչպես մի քանի անգամ առիթ ունեցանք տեսնելու:

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

«Պսակեցան առաքինիքն ի հինգերորդումն ԱՏեկանի ամսոյ, և Լուսնարայ»—բռնացի նույնն է ասորերենում և հայերենում: Հատկապես ուշադրության արժանի է հայերենի «լուսնարայ» արտահայտությունը, որ թարգմանություն է ասոր. «Պարսահրա» տերմինի (=die plenilunii), մինչդեռ հունարենը ոչ միայն առհասարակ տարբերվում է ասորերենից, այլև բոլորովին շուրջ այդ բնորոշ արտահայտությունը— «Ἐτελειώθη δὲ ἡ ἡμέρα Θερβούδς σὺν τῇ ἀδελφῇ καὶ τῇ παιδίσκῃ αὐτῆς τῇ πέμπτῃ τοῦ μηνὸς...»:

Ինչ վերաբերում է վերջին վկայարանությանը—«Վկայարանություն սրբոյն Ակիփմիսեայ և Այիթալայ և Յուլսեփայ, որք վկայեցին ի Պարսս, յամս Շապուհ արքային», այստեղ հարցը փոխվում է և մենք չենք կարող հաստատ պնդել, թե այն էլ թարգմանված է ասորերեն բնագրից: Ընդհակառակն, մեր արած համեմատությունները մեզ այն եզրակացություն են բերում, որ Ակիփսի-Մարի վկայարանությունը թարգմանված է ամենայն հավանականությամբ ո՛չ թե ասորերեն բնագրից, այլ հունարեն թարգմանությունից:

Այդ տեսակետից առանձին ուշադրության արժանի են հատուկ ունենները այս վկայարանության մեջ, թեև նրանցից մի քանիսը կարող են նաև հետադառնում հունացման ենթարկված լինել: Այդ-

<sup>19</sup> Հմտ. այս արտահայտության համար Ազատեզեղայ Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1909 (=Պատմագիրք Հայոց, հատոր I, գիրք երկրորդ), էջ 111, տող 2—3 «Եւ վարեցին շորս շորս ցիցս միում միում ի նոցանէն»:



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

Ասոր. Ադարբորժիք մոգպետը միայն հունարենի միջնորդութիւմբ հայերենում կրտսնար Ադարբուսիք (էջ 201 կէն) կամ Ադարշարուր մոգպետը Դեսարբուր (էջ 213 կէն). միայն հունական Ադարխոսիսարը կարող էր աղավաղվելով Ուրսֆար (էջ 221) կամ Դեսֆաֆառ (էջ 225) դառնալ հայերենում<sup>20</sup>:

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

Հայերեն էջ 212 տող 390 շար. ասում է. «Իսկ զկնի երից ամաց... եկն արթայն ի կոչեցեալ գաւառն ի Գարիղմաղան»:

Ասորերենը համապատասխան հատվածում (P. Bedjan, էջ 371) կարճ և պարզ ասում է. «Երեք տարուց հետո... թագավորը զնաց Մաղայ երկիրը (կամ գաղաղը)» — իսկ հունարենը՝ «...παράγινεται Σαβώριος ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν καλουμένην πατριδα Βηθμαδά» (մի այլ ձևագրում Βηθμαδαν)<sup>21</sup>:

Պարզ է որ հայերենը նման է հունարենին. հատկապես ուշադրութիւն արժանի են ընդգծածները: Բացի այդ՝ եթե հայը ասորերեն բնագրից թարգմաներ, նա անկարելի է, որ «աթրա զբ մաղայ»-ը (=Մեղացոց երկիրը) այդպես աղավաղեր և Գարիղմաղան դարձներ, մինչդեռ հունարենից թարգմանելիս՝ πατριδα βηθμαδα ձևը ունենալով աչքի առաջ՝ առաջին բառի վերջին վանկը կրկնվել է կամ ավելացել երկրորդ բառին և դարձել Գարեղմաղան (πατριδα βηθμαδαν):

Նույնքան ակներև հունարենի թարգմանութիւն 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 Ζερῶν -ից (հմմտ., Delehay, էջ 505):

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

ունենք Իσδαυδοῦλ կամ Εἰσδαυδοῦλ ձևը (Delehay էջ 503, 515 էջն), որի միայն առաջին վանկն ընկնելով՝ ստանում ենք Դանդուլ աղավաղված ձևը:

Յվում է, թե այս բոլորից հետո շատ կասկածելի է դառնում Ակեփսիմասի, Հովսեփի և Այիթալայի վկայաբանութիւն թարգմանութիւն խնդիրը ասորերենից և ավելի հավանական պետք է համարել, որ այս վերջին վկայաբանութիւնը թարգմանված է հունարենից:

Ավելի մանրամասնութիւնների մեջ շենք մտնում այս խնդրի առթիվ, միայն կարևոր ենք համարում շեշտել, որ այս զլխում հաշերենը բառացի թարգմանութիւն չէ հունարենի, այլ տեղ-տեղ համառոտումն. հատկապես սկզբում, Ակեփսիմասի վկայաբանութիւն վերջում (էջ 215) և այլն:

Այդ տեսակետից ասորին և հույնը ավելի նման են միմյանց: Գրա համար էլ մենք մեր համեմատութիւններն արինք հատուկ անունների վերաբերութիւմբ:

Սրանով հանդես է գալիս այն հարցը, թե արդյոք այս ամբողջ ժողովածուի թարգմանիչը Արրահամ Խոստովանողը պետք է համարվի, թե՛ ոչ:

Այդ հարցի պատասխանը պարզ է. արդեն ուրիշները<sup>21</sup> նկատել էին, որ Ակեփսիմասի, Հովսեփի և Այիթալայի վկայաբանութիւնների լեզուն, ինչպես և Մելեսինը, շատ տարբեր է Արրահամի թարգմանած Շմավունի վկայաբանութիւն և մյուսների լեզվից: Եթե ի նկատի ունենանք այս լեզվական հանգամանքը, և դրա վրա ավելացնենք նաև այն, որ այս վերջին վկայաբանութիւնը ամենայն հավանականութիւմբ հունարենից է թարգմանված, ինչպես վերև տեսանք, մինչդեռ Արրահամ Խոստովանողը իր պարսկական գերութիւն օրերին (շուրջ 454—462)<sup>22</sup> է թարգմանել Մար-Մարութայի «Վկայք Արևելիցը» և անշուշտ ասորերենից, ինչպես որ մեր արած համեմատութիւններն էլ ցույց տվին, այն ժամանակ պարզ կլինի, որ Գ. Տեր-Մկրտչյանի հրատարակած ամբողջ ժողովածուի թարգմանութիւնը Արրահամի գործը չէ<sup>23</sup>: Այս բանն

<sup>20</sup> Հիշյալ անուններն հունարեն թարգմանութիւն մեջ — 'Αδραχουσιθ, 'Αδραχουσιθ, 'Αδραχῶσαρ, 'Αδραχουράρ, 'Αδραχουράρ, 'Αδραχῶριος կամ 'Αδραχῶρι:

<sup>21</sup> Ն. Բյուզանդացի, Քննասեր, պրակ Ա, Ստոբհուլ, 1887, էջ 52, ծանոթ.:  
<sup>22</sup> Ն. Բյուզանդացի, Կորին վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնը, Տիգրիս, 1900, էջ 475. հմմտ. Հ. Ն. Անդրիկյան, Արեւելեան վկայք, Բաղմավէպ, 1905, № 6, էջ 254:

<sup>23</sup> Համենայն դեպս՝ «Վկայն արեւելից» ճառը էջմիածնի մատենադարանի սերաշահառ Յանակահա-ի մէջ (Մայր ցոցակ, Բ. 2, 920, էրես 108, 2Թ) ունի



ակներև է գոնե Ալեքսիմասի 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 թարգմանությամբ մեր լեզուն «մեծ հարստություն է գանձած»<sup>24</sup> 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՝ դտելու և վերականգնելու այն<sup>25</sup>, որպիսի հրատարակությունը, հայերեն բնագրի տպագրությունից հետո մի անհրաժեշտ պահանջ է դառնում, ինչպես երևաց մեր քրնությունից:

Մինչև այդ աշխատանքի կատարումը, մինչև ասորական բնագրերի քննական հրատարակության լույս տեսնելը, շատ դժվար է նրանց պատմական արժեքը որոշել<sup>26</sup>:

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

հետևյալ վերնագիրը. «Երանելուն Աբրահամու խոստովանողի ասացեալ ի վկայսն արեւելից» (տե՛ս Ն. Բյուզանդացի՝ Կորին վարդ. և նորին թարգմանութիւնք, էջ 475): Իսկ Հ. Ն. Անդրիկյան իրավամբ նկատում է (Բաղձավէպ, 1905, էջ 254), որ «թե՛ Ծնավոնի վկայաբանությունը և թե... ճառ ի վկայսն արեւելից... միևնույն հայերեն լեզուն ունին և միևնույն գրչին են կաթած»: Նույնը կարելի է ասել նաև Ծաղոստի և ուրիշների վկայաբանությունների մասին, մանավանդ որ Աբրահամի ձեռքով նրանց թարգմանված լինելը վկայում է նաև Թովմա Արծրունին (Պատմ. տանն Արծրունեաց, Պետրբուրգ, 1887, էրես 64 շար.):

<sup>24</sup> Հ. Ն. Անդրիկյան, անդ, էջ 254:

<sup>25</sup> Նույնպիսի արժեք է վերագրում նաև H. Delehaye-ը իր հրատարակած հունարեն թարգմանություններին. տե՛ս անդ, Հառազարան, հմմտ. A. Ehrhard, Byzant. Zeitschr. XIX, 1910, էջ 542 է.:

<sup>26</sup> Այդ ուղղությամբ մի շատ ուշագրավ և հաջող փորձ է արել G. Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken. Berlin, 1901, հմմտ. հատկապես էջ 84—115 և 64—86:

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

Այն հանգամանքը, որ «Արևելյան Վկայք» ամենից ավելի ազդեցություն է ունեցել Եղիշեի, վրա<sup>27</sup>, 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:

<sup>27</sup> Հմմտ. այս խնդրի մասին Հ. Ն. Անդրիկյանի ուսումնասիրությունը (Երևելյան վկայք. Բաղձավէպ, 1905, էջ 559 շար.). «Կարծես թե իրեն (Եղիշեի) սիրած ընթերցման գիրքը եղած ըլլա. կարդացած միջոցը շատ տեղ ինքն իրենց կհարցնես Եղիշեի է՞ջ մը կընթեանում արդյոք»:



«ԿՆԻՔ ՀԱՒԱՏՈՅ» ԺՈՂՈՎԱՍՏՈՒՆ ԵՒ ՀԱՅՈՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ  
ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՐՔԸ Զ ԵՒ Է ԴԱՐԵՐՈՒՄ<sup>1</sup>

«Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ և ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց, յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ»։ հրատարակութիւն Կարապետ Եպիսկոպոսի, ծախիւք Յովհաննու Շապոշնիկեանց Նոր Նախիջկանցոյ 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 Կուզի Հակաճառութիւն, Կնիք Հավատո ևլն) մի կողմից հետզհետե պատրուով է այն խավարը, որի մեջ գտնվում էինք մենք հայոց եկեղեցու պատմութեան և դավանական զարգացման վերաբերութեամբ այդ շրջաններում, մյուս կողմից հաստատուն կովաններ են տրվում մեր ձեռքը որոշելու, օրինակ, այնպիսի կարևոր խընդիր հայոց գրականութեան համար, ինչպիսին է հունարան թարգմանութիւնների շրջանը և նրանց սկզբնավորութիւնն ու ժամանակագրական կարգը: Այդ տեսակետից էլ լիովին հասկանալի է այն կենդանի հետաքրքրութիւնը, որ առաջ եկավ հայ բանասիրութեան մեջ Տիմոթեոս Կուզի թարգմանութեան ժամանակի խնդրի շուրջը<sup>2</sup>: Որովհետև եթե իսկապես ճիշտ լիներ հանգուցյալ Գ. Տեր-

Մկրտչյանի լոկ մի անորոշ թվական տվյալի վրա հիմնված ժամանակագրութիւնը և Տիմոթեոս Կուզը թարգմանված լիներ Ե դարի 30-ական թվականներին, այն ժամանակ պետք կլիներ հունարան թարգմանութիւնների շրջանը մեր գրականութեան մեջ գեթ 70—80 տարով ետ տանել և Զ դարի կեսերից հասցնել Ե դարու վերջին քառորդը: Սակայն Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվն անընդունելի է ո՛չ միայն նրա համար, որ հիմնվում է մի անորոշ, բազմաթիվ պատահականութիւնների ենթակա և բազմազան բացատրութիւններ վերցնող թվականի վրա<sup>3</sup>, այլ նաև այն պատճառով, որ նա գրանով փորձում է հայոց եկեղեցու դավանական զարգացումը և մասնակցութիւնը դավանական վեճերի մեջ Զ դարից տանել Ե դարի վերջին քառորդը, որ միանգամայն հակասում է մեր մինչև այժմ տեսնեցած ըստ ամենայնի հաստատուն և առայժմ գոնե անասան տվյալներին:

Զգալով ահա Գ. Տեր-Մկրտչյանի նոր տեսութեան այդ թույլ կողմը և ըմբռնելով, որ նրա առաջարկած ժամանակագրութիւնը բնորոշելի կարող է դառնալ միայն այն դեպքում, եթե Քաղկեդոնի ժողովի մերժումն ու դավանական վիճարանութիւնների սկիզբն և Ե դար տարվի և այդ հավանական կացուցվի, հանգուցյալ Կարապետ Եպիսկոպոսը իր վերջին տարիների գիտական աշխատանքների մեջ ձգնում է ապացուցել, որ Քաղկեդոնի ժողովը մերթի է առաջին անգամ ո՛չ թե Ներսես Բ-ն կամ գոնե Բարզեհ կաթողիկոսը, այլ Հովհան Մանդակունին, երկրորդ կրոնական պատերազմից հետո, ուրեմն 480-ական թվականներին, որ ուրեմն հայերի մասնակցութիւնը դավանական վեճերի մեջ այդ օրերից պետք է հաշիվել և ըստ այնմ սրբազրել մեր մինչև այժմ կազմած ըմբռնումը<sup>4</sup>: Իր այս տեսութիւնը Կարապետ Եպիսկոպոսը կառուցում է մի շատ խախուտ հիմքի վրա՝ Հովհան Մանդակունուն վերագրելով «Երանելոյն Յովհաննու Հայոց Եպիսկոպոսապետի, ապացուց յերկուց բնութեանց ասել զփրկիչն և կամ մի բնութիւն»<sup>5</sup> գրութիւնը, որ ոչնչով չի կարելի ապացուցել, թե Մանդակունուն

<sup>1</sup> Հոգևածք առաջին անգամ տպագրվել է «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի» ժողովածուի մեջ, գիրք Ա և Բ, 1921—1922, էջ 262—279:

<sup>2</sup> Տե՛ս Տիմոթեոսի Հակաճառութիւն ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ժ. վրդ-ի և Երուանդ վրդ-ի, էջմիածին, 1908, Ցառադարան XIV—XVIII, Գ. Տեր-Մկրտչյան, Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և այլն, Արարատ, 1908, էջ 564—589, Հ. Ներսես Աղիեյան, Տիմոթեոս Կուզ հայ մատենագրութեան մեջ (Ազգային Մատենադարան ԾԸ) Վիեննա, 1909, էջ 17—22, ընդգծմ Գ. Տեր-Մկրտչյանի Գարձալ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայ մատենագրութեան հնագույն թվականները, «Շողակար», Ս. էջմիածնի հայագիտական ժողովածուի մեջ, էջմիածին, 1915, էջ 154—159:

<sup>3</sup> Այդ թվականի մասին մեր գիտությունները կան ենք «Բանբերի» հետևյալ գրքում:

<sup>4</sup> Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրազոմեցի, «Շողակար», էջմիածին, 1915, եր. 84—115: Կնիք Հաւատոյ, Ներածութիւն, LIX—LXII: Իր նախորդ հրատարակութիւններում Կարապետ Եպիսկոպոսն ևս այն հայացքն էր պաշտպանում, որ Զ դարից առաջ տանել դավան. վեճերի սկիզբը Հայաստանում չի կարելի:

<sup>5</sup> Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 29—40:



է, բացի «Գիրք թղթոցում» բռնած իր տեղից Բարգեն 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 հետազանների կողմից, քանի որ չկա «Գիրք թղթոցի» վերնագրում: Եվ այս անապացույց պնդումն էլ Կարապետ եպիսկոպոսն ուզում է իբրև ճշմարտութուն հաստատած տեսնել նրանով, որ Հովհաննեա եպիսկոպոսապետի գրութունը ծանոթ է Տիմոթեոսի Հակաճառութեան հայերենի հետ, իսկ սա «Գ. Տեր-Մկրտչյանի բերած («Շողակաթ», էր. 154 շար.) նոր ապացույցներով թարգմանված պիտի լինի 480—484 թվականներին»: Այսպիսի անորոշ ու անհաստատ ենթադրութուններն իբրև հաստատուն փաստ ընդունելով՝ ապա եզրակացնում է Կարապետ եպիսկոպոսը. «Ով ազատ է այդպիսի նախապաշարումներից (որ «Ծ դարից հունարան գրվածքներ և թարգմանութուններ շնն կարող մնացած լինել կամ Մխիթարյանների կողմից գնահատված ու փառաբանված եկեղեցական հայրեր իրավունք չունեն իբրև հակաքաղկեդոնական հանդես գալու»)՝ պետք է ընդունի այժմ, որ ինչպես Տիմոթեոսի Հակաճառութեան թարգմանութունը, այնպես և հիշյալ երկու գրութունները (Հովհաննեա եպիսկոպոսապետի և Մովսես Խորենացու. «Գիրք թղթոց», էր. 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 «ղավանական գրութունը» («Կնիք Հաւատոյ», Ներածութուն, էր. LIX—LX)»:

Ասացինք 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 թարգմանութունների հրատարակութեամբ:

Այսպիսի մի խոշոր կարևորութուն ունեցող հրատարակութուն է ահա Կարապետ եպիսկոպոսի այս վերջին գիտական աշխատութունը, համաշխարհային պատերազմի նախօրյակին լույս ընծայված, որ գուցե այդ պատճառով իսկ շի գրավել այն ուշագրութունը, որին նա արժանի էր: Բավական է հիշել, որ նույնիսկ էջմիածնի «Արարատը» լուսթյամբ է անցել նրա վրայից և ես գոնե

<sup>6</sup> Հմմտ. նաև Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայ մատենագրութեան հնագույն թվականները, «Շողակաթ», էր. 158 շար.:

չեմ հիշում, թե որևէ տեղ նրա գնահատութունը կարդացած լինեմ, բացի հրատարակչի մահվան առթիվ գրված Մ. Աբեղյանի համատարտ տեսութունից, որ տպագրված է 1916 թ. «Համաբավաբեր»-ում (№ № 6 և 7-ում):

Կարապետ եպիսկոպոսը իր հրատարակութունը կցել է.

Ա. մի Լախարան (էր. I—X), որի մեջ պատմում է «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի գյուտը իր ձեռքով 1911 թ. նոյեմբերի 16-ին Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքում, տալիս է մանրամասն տեղեկութուններ ձեռագրի գրութեան (ԺԴ—ԺԵ դարի գործ, թվական չունի), նորոգութեան (1629 թ.), արտագրութունների (մի օրինակ 1648-ին, այժմ Նոր Զուղայի Ամենափրկչի վանքում), հիշատակարանների, այլև ներկա հրատարակութեան հետ կապված հանգամանքների մասին:

Բ. Մի շատ ընդարձակ ներածութուն (էր. XI—CXXVIII), որի մեջ գիտնական հրատարակիչն աշխատում է ամենից առաջ որոշել, թե ի՞նչ է ներկայացնում այս ժողովածուն և ի՞նչ պայմաններում է կազմվել: Նա գտնում է, որ «Կնիք հաւատոյ»-ի հիմնական մասը կազմված պիտի լինի Պարսից ժողովի առթիվ, ուրեմն է դարու սկզբին, և որովհետև այդ ժողովին մասնակցել է նաև հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսը, որն իբրև եպիսկոպոս գնալով Արշունի Դուռը՝ կաթողիկոսացած վերադարձել է, Կարապետ եպիսկոպոսն ենթադրում է, որ սրա հիմնական օրինակը պետք է ունեցած լինեն հայոց Կոմիտաս և Մատթեոս եպիսկոպոսները իրենց ձեռքին Պարսից ժողովում՝ հայոց եկեղեցու ուղղափառութունը ապացուցելու համար: Շեշտելով ապա, որ «Կնիք Հաւատոյ»-ի նախնական ժողովածուն կազմել է Հովհան Մայրազոմեցին (այդ նախնական ժողովածուն ուրեմն պիտի լինի սրա «Հավատարմաբեր»), իսկ երկրորդ խմբագրողը եղել է հավանաբար Ստեփանոս Մյունեցին (Ը դարում), Կարապետ եպիսկոպոսն անցնում է այն խնդրին, թե «եկեղեցու ո՞ր հայրերի ի՞նչ գրվածքները վկայութեան են բերված այստեղ և ընդհանրապես ի՞նչ ունի պահած մեր նախնի գրականութունը այդ հայերենից»:

Ներածութեան այս հատվածը (էր. XXXII—LVII), որը կազմելու համար հրատարակիչը «կարելիվույն շափ խնամքով» աչքի է անցրել «Մ. Աթոռի մատենագրարանի 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 ուսումնասիրութեան



մեջ: Այստեղ նա մեկ-մեկ որոշում է, թե «հայ նախնի գրականութ-  
թյան մեջ ի՞նչ տեղ են բռնում և ի՞նչ մնացորդների հետ առնչու-  
թյուն 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 գրե-  
վածքների մասին և Կարապետ եպիսկոպոսն հիշում է ամեն ան-  
գամ, թե ի՞նչ նրանցից կա հայերեն թարգմանած, ի՞նչ հրատա-  
րակված է և ի՞նչ դեռ մնում է ձեռագրերի մեջ: Առանձին շնորհա-  
կալություն արժանի է այն ծանր աշխատանքը, որ նա թափել է  
դանելու ձեռագրերի մեջ վերոհիշյալ հատվածները, որով նա շատ  
դուրացրել է բանասիրության ապագա գործը: Նոր ուսումնասի-  
րություն կատարողը կգտնի Կարապետ եպիսկոպոսի ներածության  
այս մասում թե պետքական ձեռագրերի համարները և թե այլ ան-  
հրաժեշտ ցուցումներն ու մատենագրական տեղեկությունները:

Այնուհետև Կարապետ եպիսկոպոսն աշխատում է պարզել, թե  
«ի՞նչ է եղել Հայոց եկեղեցու ընդունած դավանական դրությունը  
և կերպավորման ի՞նչ աստիճաններ է անցել իր զարգացման առա-  
ջին՝ հիմնական, շրջանում» (երես LVII—CVII): Այն ըմբռնումը,  
որ արտահայտել է այս մասում Կարապետ եպիսկոպոսը, ուղղված  
է մեծ մասամբ տողերիս գրողի տեսության դեմ, բայց ունի զրժ-  
բախտաբար հայոց եկեղեցու մեր կարծիքով սխալ հասկացված  
«ուղղափառության» ջատագովության բնավորություն և այդ պատ-  
ճառով էլ կանգնած չէ գիտական այն բարձրության վրա, ինչպես  
ներածության մյուս մասերը: Տեղը չէ այստեղ մտնելու մանրա-  
մասնությունների մեջ և ամբողջովին հերքելու Կարապետ եպի-  
սկոպոսի արտահայտած սխալ ըմբռնումը. այնպես որ ստիպված  
պիտի բավականանանք մի քանի հիմնական նկատողություննե-  
րով, որ և կրեքենք 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 մատե-  
նագրության մեջ»: Այս մասում հեղինակն ի միջի այլոց այն կար-  
ծիքն է հայտնում, թե մեր ձեռագիրների մեջ Անանիա Սանահնե-  
ցու անունով մնացած «Բան Հակաճառության ընդդեմ Երկարնա-  
կաց» գրվածքը Սանահնեցու գործը չպետք է լինի, այլ Անանիա  
Նարեկացունը. սակայն նրա բերած նյութերն ու ցուցումները բա-

վական շին այդպիսի 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  
«կղբնական օրինակի կազմողը եղել է ոմն Վարդան ՈՅԸ=1209  
թվին: Այս Վարդանը տարբեր է հայտնի Վարդաններից. նա պետք  
է եղած լինի «Հաղբատ և Սանահին վանքերի շրջանում, Շնորհա-  
բու ժամանակակից Վարդան Հաղբատացուց կրտսեր և Վարդան  
Մրենցուց ու Վարդան Այգեկցուց երեց ժամանակով, որ զբաղվել  
է ավելի դանազան կարգի ժողովածուներ կազմելով՝ դավանաբա-  
նական, մեկնաբանական, տոներ ու եկեղեցական կարգեր բա-  
ցատրող բովանդակությամբ»: ԺԳ դարի սկզբին ապրող այդ Վար-  
դանը «Կամեցել է հանդիսանալ իր ժամանակի Հովհան Մայրա-  
սեպեցին և ընծայել ժամանակակիցներին՝ իր կարողության և նո-  
ցա ճաշակի ու պահանջների համեմատ, նույնպիսի երեք գրվածք-  
ներ, որպիսիք, եթե ուղիղ են իմ (իմա՛ Կարապետ եպիսկոպոսի)  
բացատրություններն ու ենթադրություններն այս ներածության  
սկզբում (հմմտ. «Շողակաթ», եր. 95—100 և 103—104), թողել  
է Մայրազմեցին. «Համատու Հաւաքումն» իրրև ղուգակշիռ  
Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի, «Երատ Հաւատոց» և «Երատ Վա-  
տոց» նույնանուն թղթերի»:

Այս է Կարապետ եպիսկոպոսի վերջնական եզրակացությունը:  
Մի շարք ցանկեր, գիտության պահանջների համեմատ կազմված,  
ավելի ևս բարձրացնում են Կարապետ եպիսկոպոսի գեղեցիկ հրա-  
տարակության 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  
մատգիր և տպագրչալ մատենից բաղդատության և վերջապես եր.  
435—436 ներածության և նյութի ուսումնասիրության համար գոր-  
ծածված գրքերի ցանկ. գրված է նաև երեք լուսատիպ տախտակ  
մատգրի մասին պարզ գաղափար տալու համար:

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

Դեռ 1904 թվին մեր գերմաներեն ուսումնասիրության մեջ Հա-  
րոց և Ասորոց եկեղեցիների հարաբերության մասին Սերբոսի



տվյալներն ի նկատի ունենալով մենք այդ նշանավոր ժողովի թվականն համարել ենք ենթադրաբար 616-ը, նախ՝ որովհետև ժողովին մասնակից է համարվում Երուսաղեմի գերված պատրիարք Զաքարիան (Երուսաղեմի առումը տեղի է ունեցել 614 թ. հունիսին) և երկրորդ՝ որովհետև ժողովը հավանաբար տեղի է ունեցել Նեստորական Գիվարզիս 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 Պարվեզի ԻԳ տարին կամ 612—613 թվականին, ենթադրել ենք, որ այդ ժողովը և հայ աղբյուրների հիշածը միևնույնը պետք է լինի, ուրեմն գումարված 613-ի գաբնանը<sup>9</sup>։

Այժմ Կարապետ եպիսկոպոսը, բավականաչափ շկոռադատելով ասորի ժամանակակից պատմիչների և վավերագրերով խոսող «ժողովոց 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 անսասան 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 հավատքի 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 Պարվեզը ո՛չ միայն նեստորականներին էր արգելել՝ պալատում ազդեցություն

ունեցող միաբնակ Գաբրիել բժշկապետի և Շիրին թագուհու զրգամբ՝ կաթողիկոս ընտրել, այլև Եդեսիայի միաբնակներին, և երևի դարձյալ նույն պալատականների ազդեցությամբ է թույլատրում նրանց կատարել այդպիսի մի ընտրություն<sup>9</sup>, երբ նույնիսկ Հայոց Կոմիտաս և Մատթեոս եպիսկոպոսների Պարսից դուռն երթալը, ի միջի այլոց, շատ հավանորեն կրկին կաթողիկոսական ընտրության հաստատության համար պետք է լիներ<sup>10</sup>, որ և չի մերժում թեքը Կարապետ եպիսկոպոսը (Ներածություն, եր. XXII)։ Մեզ թվում է, թե պատմական տվյալներին և խոսքով Պարվեզի խոսքովածքին բոլորովին հակառակ է ընդունել, թե նա այն ձևով կարող էր զբաղվել քրիստոնյաների դավանությունների նրբություններով, ինչպես նկարագրվում է Սեբեոսի մեջ<sup>11</sup>։ Միակ, փոքր ի շատե հավանական, ենթադրությունն ուրեմն միայն այն կարող է լինել, որ հենց այդ տարիները (է դարի երկրորդ տասնամյակում) իրենց նոգևորական գլուխները կորցրած Պարսից պետության քրիստոնյաները (նեստորականներ, Եդեսիայի միաբնակներ, հայեր) հետաժուտ էին նոր ընտրության իրավունք ձեռք բերելու և որովհետև, ինչպես իրավամբ նկատում է Նյուլդեկեն, նրանք, հայտնի քրիստոնեական եղբայրասիրությամբ, հակառակում էին միմյանց և աշխատում Պարսից Գուան առաջ միմյանց դեմ արգելք հանդիսանալ, հատկապես բժշկապետ Գաբրիելը, որ միաբնակների կողմն էր, — առաջ էր գալիս, շփոթություն և մեկի զրգամբ մյուսից հավատալիք էր պահանջվում, որոնք և մինչև այսօր մնացել են թե հայ և թե ասորական նեստորականների զրազրությունների մեջ։ Թե ի՞նչ աստիճան սխալ է խոսքով Պարվեզին որևէ համակրություն վերագրել զեպի քրիստոնեական դավանություններից մեկն ու մեկը, էլ շենք ասում այդ դավանություններից մեկը՝ Հայոց դավանությունը իր պետության քրիստոնյաների համար պարտադիր հռչակելը, ինչպես նկարագրում է Սեբեոսը, երևում է նաև նրանից, որ Գաբրիել բժշկ-

<sup>9</sup> Barhebr. chron. eccl. I 265 շար. հմմտ. մեր վերև հիշված դեքթը, էջ 456։

<sup>10</sup> Հմմտ. մեր դիրքը, էջ 158—160 և Օրմանյան, Ազգապատում, I հատ., եր. 257 շար.։

<sup>11</sup> Պատմության Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլին, Կ. Պոլիս, 1851, եր. 190—195, մանավանդ 192։ խոսքով Պարվեզի խոսքովածքի մասին տե՛ս Noeldeke, Tabari, Leyden, 1879, եր. 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 Darâ. Theologyact 5, 3.“

<sup>1</sup> 34-րդ Die Armentsche 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։

<sup>2</sup> Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյանց, Այսպես կոչված Պարսից ժողովը, «Արարատ», 1907, եր. 179—195 և նույնի՝ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորացի եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, եր. 141—162։



կապետի մահից հետո, միաբնակների մայրաքաղաքում ունեցած վանքերն էլ ավերվում են և 624 թվականից թափուր է մնում նաև միաբնակների կաթողիկոսական աթոռը<sup>12</sup>: Ճշմարտությունը միայն այն է, որ Գարրիել բժշկապետի, Շիրին թագուհու և Սմբատ Բագրատունու ազդեցություններն առաջնորդում են ենթակալվել նեստորականները և կաթողիկոս ընտրելու արտոնություն ձեռք բերել միաբնակները, ինչպես եղեսացիք և հայերը:

Ինչ վերաբերում է այդ ժողովի թվականին, պետք է նկատենք, որ Կարապետ եպիսկոպոսը 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՝ եթե հավատանք «ժամանակակից ըստ ամենայնի արժանահավատ» պատմիչ Սեբեոսի տեղեկություններին, Պարսից ժողովը զոմարված պիտի լինի ո՛չ միայն Երուսաղեմի գերությունից (614), այլ նաև Ալեքսանդրիայի առումից հետո: Եթե սեբեոսն ասում է, թե ժողովին ներկա էին «Ջաբարիա հայրապետն Երուսաղեմի՝ և այլ բազում իմաստասէրք, զորս գերեալ էր յԱղեփաւնդրացոց քաղաքէն»<sup>13</sup>: Այս վերջին ընդգծած բաների վրա մինչև այժմ ուշադրություն չի եղել դարձրած:

Ե՛րբ է եղել Ալեփաւնդրիայի առումը:

Առաջ կարծվում էր, թե Եգիպտոսի նվաճումը պետք է եղած լինի 616 թվականին, սակայն՝ ներկայումս գիտնականների մե-

ծագանուր առմամբ Ալեքսանդրիայի առման թվականն համարվում է 618-ը կամ մինչև անգամ 619-ը: Դեռ Տաբարին տեղեկացնում է, թե Խոսրով Պարվելի երկրորդ զորավարը՝ Շահին «վերջապես առավ Եգիպտոսը և Ալեքսանդրիան, այլև Նուրիան. նա Ալեքսանդրիայի քանալիներն ուղարկեց Խոսրովին՝ նրա թագավորության 28-րդ տարին»<sup>14</sup>: Արդ՝ Խոսրովի 28-րդ տարին է 27/VI 617—26/VI 618 թվականը: Սրան համաձայն Եգիպտոսի առումը 618-ին է դնում G. Beer<sup>15</sup>, իսկ Hefele<sup>16</sup>, G. Steindorff<sup>17</sup> և H. Gelzer<sup>18</sup> 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 վիճաշանությունների 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 կհասնեն մինչև 626/627 թվականը, սակայն կան ուրիշ հանգամանքներ, որ շատ անհավանական, եթե շատե՛նք բոլորովին անկարելի են դարձնում 618/619-ը իբրև Պարսից ժողովի թվական: Այդ հանգամանքներն են, նախ՝ որ Սեբեոսի պատմելով Խոսրովի կողմից Պարսից ժողովի կոմիտասը նշանակված Սմբատ Բագրատունին մեռել է Խոսրովի ԻԶ տարին<sup>19</sup>, 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 ժողովին<sup>20</sup>:

<sup>14</sup> Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden; aus der Arabischen Chronik des Tabari übersetzt etc. von Th. Noeldeke, Leyden, 1879, էր. 291 շտր.:

<sup>15</sup> Art. „Syrien“, PRE<sup>3</sup>. XIX Band Leipzig, 1907, էր. 292:

<sup>16</sup> C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, Zweite Auflage, Freiburg i/B. 1877, III, Band. էր. 125:

<sup>17</sup> Art. „Aegypten“, PRE<sup>3</sup>. I Band, Leipzig, 1896, էր. 215:

<sup>18</sup> Abriss der byzantin. Kaisergeschichte in „Geschichte der Byzantin. Literatur“, von K. Krumbacher, zweite Auflage, München, 1897, էր. 347:

<sup>19</sup> Սեբեոս, էր. 109:

<sup>20</sup> Սեբեոս, ՍՊ., 1879, գլ. 19, էր. 125: Խոսրովը ժողովի վերջում հրաման է տալիս ամենայն քրիստոնեայք, որ ընդ իմով էշխանութեամբս են, հաւատ

<sup>12</sup> Barhebr. Chron. eccl. II, էջ 111 տե՛ս հատկապես Th. Noeldeke, Tabari, էր. 558, ծանոթությունը:

<sup>13</sup> Սեբեոս, էջ 189, «Արժանահավատ» Սեբեոսը սխալ է հաղորդում նույնիսկ Երուսաղեմի առման թվականը. «Ճաւուրն Ժեթ-երորդի՝ յամսեանն Մարգաց, որ Իէ. էր ամսոյն, յամի ԻԵ. թագաւորութեանն Ապրուէզ Խոսրովայ, զկնի տասնաւոր անցելոյ յետ զատկին առին զօրքն Պարսից զԵրուսաղէմ» (Սեբեոս, էջ 150): Խոսրովի ԻԵ տարին սկսվում է 27 հունիսի 614 թվականի, երբ զատկի վաղուց անցած էր (այդ թվականի զատկին ընկնում էր մարտի 31-ին. 19 մարգաց=10 մայիսի, իսկ 27 մարգաց=18 մայիսի): Խոսրովի ԻԵ տարվա մեջ զատկին ընկնում է 615-ի ապրիլի 20-ին. հմմտ. Ginzell. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, III Band, Leipzig, 1914, էր. 412 իսկ Երուսաղեմի առումը եղել է 614-ի հունիսին. տե՛ս Tabari, էր. 291, ծանոթ. 1. Антиох Стратуз. Пленение Иерусалима персами в 614 г., Гruzинский текст исследовал, издал, перевел etc. Н. Марр (Тексты и разсуждения по армяно-грузинской филологии, книга IX) СПб., 1909, стр. 25 (ուսուրեն թարգմանություն) Երուսաղեմի առման թվականը դնում է 614-ի մայիսի 5-ին (կովի սկիզբը ապրիլի 15-ին, առումը՝ 24-րդ օրը), որ դարձյալ չի համապատասխանում Սեբեոսի հաղորդածին:



Երկրորդ՝ նույն Սեբեոսը պատմում է<sup>21</sup>, որ Կոմիտաս կարօղիկոսը Խոսրովի ԻԸ տարին (617/618)<sup>22</sup>, ուրեմն դարձյալ մինչև 618 թվականի հունիսի 26-ը, նորոգել է Հռիփսիմեի վկայականը, իսկ մեղ հայտնի է, որ Կոմիտասը իբրև եպիսկոպոս է գնացել Պարսից ժողովը և այնտեղից իբրև կաթողիկոս վերադարձել<sup>23</sup>, 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 Խոսրովի ԻԷ տարին, այսինքն՝ 616/617 թվականին, ուրեմն դարձյալ Պարսից ժողովից առաջ, որ կատարյալ անհեթեթություն է (նրանց թուղթը տե՛ս Սամ. Անեցի, Վաղարշապատ, 1893, էր. 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 վավերագրերով» 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 անըմբռնելի բաներով և ներկայացնում են խառնաշփոթության մի կատարյալ պատկեր: Վերջենք թեկուզ նեստորականների խնդի-

ղՀայոցն կայցեն: և որք միարանին ընդ Հայոց հաւատոյն... և Աստուածասէր թագուհին Եիրին և քաջն Սմբատ և բժշկապետն մեծ»:

<sup>21</sup> Սեբեոս, Կ. Պոլիս, էր. 159 շար.: Գծրախոսարար Հռիփսիմեի արձանագրությունն անթվական է, բայց շեշտում է, որ Կոմիտասի կաթողիկոսության ժամանակ է կառուցվել: «Քրիստոս Աստուած, լիշեա զԿոմիտաս Հայոց կաթողիկոս շինաւ սրբոյ Հռիփսիմէի» և «ես Կոմիտաս եկեղեցապան սրբոյ Հռիփսիմէի կոչեցալ յաթոս սրբոյն Գրիգորի շինեցի զսաճար սրբոց վկայիցս»: «Արարատ», 1898, հոկտեմբեր. հմտ. «Վիճական Տարեգիր», կազմեց Կ. Կոստանյանց (Bibl. Armeno-georgica II), ՍՊր., 1915, էջ 2:

<sup>22</sup> Ըստ երևույթին ժամանակակից Եղնակ երեցը դնում է Խոսրովի ԻԹ տարին (618/619). տե՛ս Սամվել Անեցի, էջմիածին, 1895, ծանոթ. 22, էջ 268:

<sup>23</sup> Մեր «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ», էջմիածին, 1908, էր. 159 շար.:

էջ 190 նրանք ներկա են ժողովին ուրիշ աղանդավորների հետ, բայց թագավորի հրամանով դուրս են հանվում ատենից<sup>24</sup> և առաջարկվում է միայն 4 տիեզերական ժողովների հարցը քննել: Էջ 191՝ շորս տիեզերական ժողովների հարցը քննելիս սկզբում ներկա են նեստորականները և այժմ հրամայվում է «զնեստորեանքն հանել յատենէն անտի արտաքս» և շարունակվում է հարցուխորժը: Այդ դարձյալ նույն 191 երեսի վրա ասվում է. «էր անդ անուանալ կաթողիկոսն (այլ օրինակ՝ «էր անդ Երան անուանալ կաթողիկոսն») և այլ եպիսկոպոսունք յԱսորեստանէ՝ և յԱրուաստանէ և ի Խուժաստանէ, և յայլոց աշխարհաց. վասն որոյ հրաման ետ արքայ Խոսրով քանդել զամենեցունց նոցա զեկեղեցիսն՝ և սրով սատակել զնոսա՝ թէ ո՛չ դարձցին ի մոլորութենէն և ելանի-ցան յարքայական պողոտայն»: Այս խոսքերը միայն նեստորականներին կարող են վերաբերել, որովհետև սակայն կաթողիկոս չունեին: Արեմն երեք անգամ նեստորականներին դուրս են անում ժողովից, բայց նրանք այնուամենայնիվ ներկա են ժողովին, որ ո՛չ մի գեղքում 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 ներսես Շինողի հոռոմոց Կոստանդին թագավորին զըբած նամակի մեջ պահված այդ տեղեկությունները Պարսից ժողովի մասին չափազանց ալլափոխված են և նոր պայմանների համաձայն միտումնավորված, որ դրա հետևանքով նաև քաղկեդոնական Զաքարիա պատրիարքի և Ալեքսանդրիացի իմաստասերների «չետ գերութեան 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 կապակցություն մեջ նաև այն հանգամանքը, որ Սեբեոսը հայոց եկեղեցու և հավատի համար այդ աստիճան կարևոր պարագան, ինչպես Պարսից

<sup>24</sup> «Մի կոչեցի Աստուած այրն այն» ասող հայրապետը կամ եպիսկոպոսը միայն նեստորական կարող է լինել: Ասողիկի հրատարակչի առաջարկած սրբաբանությունը «Հայրապետի» փոխարեն «Հրեապետ» կարգալ. որ հենվում է նաև մեռադիր ընթերցվածի վրա, անընդունելի է, որովհետև անկարելի է ընդունել, որ Պարսից արքունիքում եղած մի ժողովում՝ չհրավիրված հրեապետը կարող էր ժողովի և այդպիսի «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 թագավորին գրած նամակի մեջ, որով ավելի ևս շեշտվում 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 հետկարենների և իրենց անհաջողության մասին՝ շնորհիվ միաբնակ Գաբրիել Շիգարացի բժշկապետի գործունեության: Եվ այդ բոլորի մեջ ո՛չ մի անհավատարի, շփոթ և անհասկանալի բան չկա:

Ահա այս և նման հանգամանքներն են ստիպել մեզ իր ժամանակին շատ հավանական համարել, որ Պարսից ժողով կոչված 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 գահը բարձրացրել, այլ 613 թվականին, մասնավանդ որ Սեբեոսի տված տեղեկության կոնտրաստից (զլ. ԻԳ) պետք է եզրակացնել, թե 611 թվին հակաթոռ Հովհան կաթողիկոսի հետ միասին վախճանվել է նաև Արրահամ կաթողիկոսը<sup>25</sup>:

Սրանով վերանում են բոլոր դժվարությունները և այլևս բըռ-

<sup>25</sup> Կարապետ եպիսկոպոսը գրում է, որ Սեբեոսի մատնանշած կտորը «երբեք» կարելի չէ այնպես հասկանալ, ինչպես նա հասկացել եմ: Սեբեոսն ասում է՝ Խոսրովի ԻԱ տարին (610—611) գերի են տարվում Կարինի բնակիչները և բնակեցվում Ահմատյան Ծահաստանում, նրանց հետ նաև «երանելի ծերունի կաթողիկոսն Հովհան»: «Եւ անգին վաղճանեալ բերա մարմին նորա ի գեղճ Աւան՝ յեկեղեցին, զոր ինքն շինեաց: Եւ ի նմին ամի վաղճանեցա երանելին Արրահամ 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 Արրահամի մահվան թվականի մասին:

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

նազրոսիկ բացատրությունների և անտեղի ենթադրությունների տեղիք չի մնում<sup>26</sup>:

Ահցնելով մեր երկրորդ հիմնական առարկությանը՝ հայոց եկեղեցու ընդունած դավանական գրության և զարգացման մասին, պետք է սկզբից ևեթ հայտնենք, որ բոլորովին սխալ ենք համարում Կարապետ եպիսկոպոսի կազմած տեսությունը այդ զարգացման մասին: Այս հարցում Կարապետ եպիսկոպոսի տեսությունը շատ ավելի պակաս է հիմնավորված, և այդ զխավորապես այն պատճառով, որ նա ունենալով մտածողության դավանաբանական եղանակ, մեկդի է դնում պատմական իրական տրվելայինները և ամեն ցուցում ստորադասում իր այդ ոչ գիտական ընթանման կանխակալ և սկզբից ևեթ որոշված պնդումներին: Հերքել մանրամասնորեն Կարապետ եպիսկոպոսի ցուցադրած ողջ ըմբռնումը հայոց եկեղեցու դավանական գրության և զարգացման մասին՝ կնշանակեր առնվազն նրա ներածության ծավալով մի գիրք գրել, որ դուրս է մեր նպատակից և այս գրախոսության սահմաններից: Ուստի կրավականանանք այս կետում ևս մի քանի հիմնական և խնդրի մյուս երեսը ցույց տվող առարկություններով և բացատրություններով:

Ա. Արդեն սույն գրախոսության սկզբում մատնանշեցինք, որ Կարապետ եպիսկոպոսին չի հաջողվել ապացուցել, թե հայերի մասնակցությունը դավանաբանական վեճերի մեջ և Քաղկեդոնի մերժումը եղած պետք է լինի Հովհան Մանդակունու օրերից սկսած՝ Ե դարի ութսունական թվականներից, որովհետև թե՛ ապացույցի հատվածն է միայն պատահական կերպով վերագրվում

<sup>26</sup> Այսպիսի բռնազրոսիկ և ամեն իրականությունից հեռու կամայական ենթադրության դարմանալի օրինակ է Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից, հակառակ բոլոր պատմական տեղեկությունների պնդելը, թե առթիների համար եպիսկոպոս ձեռնադրող Հայոց կաթողիկոսն եղել է ո՛չ թե Քրիստափոր Ա, այլ Քրիստափոր Բ, թեև նա գիտե մեր գրքից, որ ձեռնադրվածի անունն էլ է հայտնի, նրա ժամանակն 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 ուշ ժամանակի գործեր են, որոնց մեջ ժամանակների և անունների շփոթությունը շատ սովորական երևույթ է: Պատմական դեպքերի շարահարությունը մեր եզրակացության միայն պարզված կարելի է համարել» (Տե՛ս Կարապետ եպիսկոպոս, Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրազոմեցի, «Շոքակաթ», Վարդաշապատ, Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրազոմեցի, «Շոքակաթ», Վարդաշապատ, 1915, էր. 108): Ի դեպ՝ հենց հետևյալ երեսի վրա Կարապետ եպիսկոպոսը մի «ուշ ժամանակի աղբյուր» (Բարճերբոսին) վկայության է կոչում իր տարբրինակ տեսությունը հաստատելու համար:



Մանդակունուն «Կնիք Հաատոյ»-ի մեջ, մինչդեռ Թղթոց գրքում Մանդակունու անունը չկա, և թե՛ Տիմոթեոսի Հակաճառութեան թարգմանութեան թվականն է միանգամայն անտեղի կերպով Զ դարի կեսերից Գ. Տեր-Մկրտչյանի հետևողութեամբ Ե դարի ութսունական թվականները տարվում Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից: Ընդհակառակն, Հովհաննես Հայոց եպիսկոպոսապետին և Մովսես Խորենացուն վերագրվող գրությունների ակնհայտնի ծանոթությունը Տիմոթեոսի Հակաճառութեան հետ «նախապաշարումներ» չունեցող գիտնականին 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 գնում, 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 գիտեին այդ<sup>27</sup>: «Մակայն հետևեցնել դրանից, շարունակում է Կարապետ եպիսկոպոսը, թե Բարդեսն ինքն է ընդունել Հենոտիկոնը (տե՛ս Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, եր. 65) այն ժամանակ միայն անհրաժեշտ էր, երբ կարծում էինք, թե առաջին անգամ նրա օրով է տեղի ունեցել Քաղկեդոնի ժողովի լույսայն դատապարտությունը. մինչ այժմ, երբ տեսնում ենք, որ այդ տեղի է ունեցել Մանդակունու օրով՝ ոչինչ չի արգելում Հենոտիկոնի ընդունելությունն ևս նրան վերագրել»<sup>28</sup>:

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

<sup>27</sup> Հմմտ. «Արարատ», 1908, եր. 704 շար., մեր հոդվածը՝ Բարդես կաթողիկոսին վերագրվող ժողովների կամ ժողովի մասին և հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, եր. 78:

<sup>28</sup> Կնիք Հաատոյ, ներածություն, էջ LXII. ընդգծումները մերն են:

այդ պետք է համարել Գ. Տեր-Մկրտչյանի հաշիվը և Տիմոթեոսի Հակաճառությունը Քաղկեդոնի ժողովի դեմ թարգմանվել է 480—484 թվականների մեջ: Ծիտթը կվերանա միայն այն ժամանակ, երբ Մանդակունուն հանգիստ թողնենք և Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանությունն էլ բռնազրոստիկ կերպով Ե դար շտանենք: Երբ արդեն հարց չի տվել իրեն Կարապետ եպիսկոպոսը, թե ի՞նչ նպատակի համար պետք է 480—484-ին թարգմանվեր Տիմոթեոսի Հակայական ծավալ ունեցող գործը, երբ 482-ին հրատարակված էր Զենոնի Հենոտիկոնը, Քաղկեդոնը հետ էր մղված և որոշ դաժանաբանական անգործություն էր տիրում պետության մեջ: Այդպիսի կապիտալ գրվածքները թարգմանվում են միայն այն ժամանակ, երբ նրանց ստիպողական կարիքը կա՝ վտանգի դեմ պաշտպանվելու համար. իսկ ո՞վ կասե, թե քաղկեդոնականության նույնիսկ ամենափոքր վտանգ կար Բյուզանդական կայսրության մեջ և նրանից դուրս Ե դարի 80-ական թվականներից մինչև Զ դարի 20-ական թվականները, կամ ավելի ճիշտ 518 թվականը:

Ապա՝ բոլորովին անտեղի է Կարապետ եպիսկոպոսի առարկությունը մեր այն բացատրության դեմ, թե միաբնականներն առհասարակ, և նրանց հետ նաև հայերը, «նեստորականություն» ասելով շատ հաճախ «Քաղկեդոնականություն» են հասկացել իրավամբ<sup>29</sup>: Այդ խնդրը ո՛չ մի կապ չունի Հայոց եկեղեցու մեջ միջոցառված գիտուն վարդապետների հետ և իզուր է բառերի այն զորեղ թափը, որ գործադրել է այստեղ Կարապետ եպիսկոպոսը որովհետև, ինչպես ասացինք, նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը իրար հետ շփոթել և նույնն են համարել նաև մյուս միաբնականները, ինչպես հայտնի Սեվերոս Անտիոքացին և նրա հետևողները, որ հեշտությունը կարող էր իմանալ Կարապետ եպիսկոպոսը<sup>30</sup>:

Բ. Կարապետ եպիսկոպոսի ամենագլխավոր 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:

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

<sup>30</sup> Տե՛ս G. Krüger, Art. „Monophysiten“ in PRE<sup>3</sup>. Band XIII, էր. 399:



ինչ վերաբերում է առաջին խնդրին՝ միաբնակ է հայոց եկեղեցին, թե ոչ՝ ըստ էության պետք է համարել լուծված: Բանի որ հայոց եկեղեցին մի բնութիւն 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 միաբնակութիւնը), նա պետք է ըստ իր դավանաբանական դիրքի, ուղենանք շուգենանք, մոնոֆիզիտական համարվի: Այս հարցում Կարապետ եպիսկոպոսի առարկութիւններն անզոր են այլևս որևէ բան փոխելու, և զարմանալի էլ է նրա այդ աստիճան խուսափելը միաբնակ անունից, քանի որ ինքն էլ ընդունում է, թե մի բնութիւն վարդապետութիւնն է եկեղեցական ուղղափառ հայրերի դավանութիւն հետևողական զարգացման արտահայտութիւնը: Որ «Քաղկեդոնականները միաբնակ անվան ներքո ղնում են՝ Եվտիքեսի հետևողութիւն, 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 անհեթեթ եզրակացութիւն կհանգենք միաբնակ չպիտի համարվեն ըստ այդմ նաև Հուլիանոս Հալիկաոնացին և իր հետևողները, ինչպես նաև Փիլոքսենոս Մաքուզեցին, որոնք ծայրահեղ միաբնակներ են և Քրիստոսի երևութական մարմին ընդունելը նզովելով մերժում են:

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

Վերջապես Ներածութիւն, էջ LXXXIII. Կարապետ եպիսկոպոսը գրում է. «Բոլոր մի բնութիւն քարոզողներին միաբնակ համարելը այն հետևութիւն կտաներ, թե ուրեմն Կյուրեղ Ալեքսան-

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

Մի կողմ թողնելով Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նախորդ Ալեքսանդրիան դպրոցի ներկայացուցիչներին, որոնք մի և երկու բնութիւն վեճերին չեն մասնակցել և որոնց Կարապետ եպիսկոպոսը անհասկանալի եղանակով խառնում է մի գործի, որի մեջ նրանք մասնակցութիւն չունեն, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանաբանութիւն մասին պետք է ասենք՝ Կարապետ եպիսկոպոսի Ներածութիւն նույն էջի վրա ճանաչված հեղինակութիւնների՝ Հառնակի և Լոօֆի հետ, որ նրա ըմբռնումը հիրավի մոնոֆիզիտական է ըստ էության և նրան միաբնակ և ոչ-միաբնակ անվանելու հարցը խնայես միայն բառերի վեճ է<sup>32</sup>:

Մնում է լուծելու վերջին գլխավոր հարցը. ի՞նչ էր հայոց եկեղեցու բռնած դիրքը հուլիանականության հանդեպ: Կարապետ եպիսկոպոս առանձնապես ցավագինորեն գրել է այս խնդրի մասին: Նրա հիմնական հասկացողութիւնն այս հարցում հետևյալն է. «Հայոց եկեղեցին հավատարիմ է մնացել այն նախնավանդ սկզբունքներին, որ ընդունել էր արդեն ս. Լուսավորչի օրով և վերջնական ձևակերպութիւնը յուրացրել ս. Սահակի օրով» (էջ LXXXII շար.): «Հայոց եկեղեցին այդ բոլոր կազմակերպութիւնների վրա նայեց իբրև նախնական ընդհանրական եկեղեցվո մաքուր ավանդութիւններից և սկզբունքներից հեռացած խորթ մարմինների վրա և մեկը մյուսի հետևից մերժեց... Թե՛ նեստորականութիւնը, թե՛ քաղկեդոնականութիւնը և թե՛ Սեվերեյան վարդապետութիւնը: Այդպիսով նա հիրավի Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանութիւնը լիակատար կերպով ընդունելուց հետո, միևնույն կետի վրա անշարժ կանգնած չմնաց, այլ իր մասնակցութիւնն ունեցած դավանական զարգացման հաշորդ աստիճանների ստեղծած շարժումների մեջ, բայց միշտ հավատարիմ մնալով Կյուրեղյան քրիստոսաբանությանը, նրա ոգով պարզաբանելով իր առաջ դրված նոր խնդիրները և մերժելով այն ամենը, ինչ որ շեղվում էր նորա-

<sup>32</sup> 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,...

<sup>31</sup> 84՝ F. Crawford Burkitt, Early Eastern Christianity, London, 1904, գերմաներեն. Urchristenthum im Orient, übersetzt von E. Preuschen, Tübingen und Leipzig, 1906.



նից և նորամուծութիւն բերում»<sup>33</sup>: «Հայոց եկեղեցին Սեփերյան վարդապետութիւնը մերժեց ուրեմն ո՛չ թե Հալիկառնացու, ո՛չ իսկ Փիլոսոֆոսի հետևողութեամբ, այլ որովհետև հակառակ էր գտնում Կյուրեղյան-Եփեսոսյան դավանութեանը՝ այդ դավանութեան հիմք կազմող փրկագործութեան գաղափարին» (Ներածութիւն, էջ LXXXV):

Այսպիսի նախադրյալներից ելնելով՝ Կարապետ եպիսկոպոսը եռանդուն և ջերմ ջատագով է հանդիսանում հայոց եկեղեցու «ուղղափառութեան» և պատմական երևույթներն այլ կերպ մտածողներին ու բացատրողներին (մասնավորապես տողերիս գրողին) դատափետում է «մեր եկեղեցուն անտեղի կերպով աղանդավոր երևույթ ընծայելու և նրա ընդունած դավանական գրութեան մասին սխալ գաղափար կազմելու առիթ տալու» համար (էջ CV): Այս տողերի մեջ իսկապես արտացոլում է Կարապետ եպիսկոպոսի ըմբռնողութեան ամբողջ դավանաբանական եկեղեցական հիմքը, որ ո՛չ մի դեպքում պատմական երևույթներն 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 նշանակություն չի ունեցել այն խնդիրը, թե իմ եզրակացություններով ինչպիսի՞ երևույթ կընծայվի հայոց եկեղեցուն՝ «աղանդավոր միաբնակ», թե «ուղղափառ Կյուրեղյան», ինչպես բնորոշում է Կարապետ եպիսկոպոսը. որովհետև ներկա գիտութեան տեսակետից, իմ հասկացողութեամբ, թե՛ «աղանդավոր միաբնակությունը», թե՛ «ուղղափառ Կյուրեղյան դավանությունը», թե՛ «բաղկեղոնականությունը» և թե՛ «նեստորականությունը» և այլն պատմական անցած-գնացած երևույթներ են, ենթակա լոկ պատմական-ֆնեադատական ուսումնասիրության:

Այն աստիճան զորեղ է եղել Կարապետ եպիսկոպոսի մեջ ջատագովական-դավանաբանական շահագրգռությունը, որ նա նույնիսկ չի նկատել, թե ի՞նչպես վերագրում է ինձ անհեթեթ

<sup>33</sup> Ակնարկված է մեր Հայոց եկեղ. հարաբերությունները և այլն գրքի 83 երեսի այն նախադասությունը, որ ասված է, թե հայոց եկեղեցին լիակատար կերպով ընդունելով Կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը՝ միևնույն կետի վրա անշարժ կանգնած չի մնացել, այլ անց է կացրել իր մեջ միաբնակության այն ամբողջ զարգացումը, որ սկսվել էր Սեբրոսի և Հուլիանոսի վիճաբանութեամբ Քրիստոսի մարմնի և կրթերի անապականության մասին:

մաքեր, 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. «Ձ դարում ասորական արևելքում Սեբրոսին դատապարտել և նզովել՝ նշանակում է անպատճառ Հուլիանոս Հալիկառնացու հետևող լինել» և նույն գրքի էջ 98 ծանոթ. 3 բերել եմ Ա. Հառնակի նամակը, որի մեջ նա լիովին հաստատում է իմ այդ եզրակացությունը Սբգիշոյի և նրա ասորիների դավանության մասին: Կարապետ եպիսկոպոսը իր ներածության մեջ, եր. LXXVII, մշանգամ ուղիղ բերում է իմ վերևում շակերտների մեջ առած խոսքերը, բայց երկու երես անց, էջ LXXIX և շար., ջնջում է իմ նախադասության ամենաէական մասը՝ Ձ դարն ու ասորական արևելքը և իմ բերանը դնում հետևյալ բառերը միայն. «Անապականություն ընդունել և Սեփերոսին նզովել նշանակում է անպատճառ Հուլիանոս Հալիկառնացու հետևող լինել»: Եվ այսպիսի, գիտության մեջ բոլորովին անթույլատրելի ազավաղումից հետո, Կարապետ եպիսկոպոսն այնուհետև անհեթեթության է հասցնում իբրև թե իմ միտքը՝ շարունակելով. «Եթե բոլոր անապականություն դավանողները պետք է հետևող լինեն Հալիկառնացու և «Հուլիանյան» կոչվեն... իսկ կլասիքական հայրերը՝ Աթանաս, Մեծ Կապադովկացիները, Կյուրեղ Աղեքսանդրացին և այլն, եթե հետևողական մնային իրենց քարոզած դավանական սկզբանց մեջ, անապականություն պիտի ընդունեին անպատճառ և ընդունել են... — ապա ուրեմն սոքա բոլորեքյան պիտի համարվեն «Հուլիանյան» և նկատվեն իբրև հետևողներ Հալիկառնացու: Ամեն ոք կասե իհարկե, որ այդ անհեթեթություն 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 երեկի արգումենտն իմ դեմ մի քանի անգամ կրկնում է, առանց նկատելու, թե ինչպիսի գրության մեջ է դնում իբրև (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 զույն և նշանակություն են ստանում



իրենց միջավայրում և մեր խոսքը եղել է միշտ այդ որոշ միջավայրի, այսինքն այս դեպքում՝ Ձ և է դարերի եկեղեցական գործիչների և նրանց գրվածների 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. հարաբ., եր. 99 և 102) ասածը Արդիշոյի և իր ասորիների մասին, թե նրանց ծանոթ լինելը Սեվերոսի և Հալիկանացու 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 Արդիշոն) իրենց չէին համարի նրա (Հալիկանացու) հետևող, այլ նրան իրենց նման նախնավանդ վարդապետությունն ուղիղ բացատրող մեկը», որովհետև այդ նույն վերապահությունը Կարապետ եպիսկոպոսից 4 տարի առաջ արել էմ նաև ես (հմմտ. իմ Die Armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904, Vorwort S. VII): Ապա Կարապետ եպիսկոպոսը մոռացել է նաև այն, որ ինձ հետ միասին ստորագրած Տիմոթեոսի Հակաճառության (էջմիածին, 1908) առաջաբանում (էջ XV) նա Արդիշոյի 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. «Աբարատ»-ից, էջմիածին, 1896, էջ 2, 9 և 11) այդ գրեթե ժամանակակից անձնավորությունը, որ Երուսաղեմի եպիսկոպոս է դարձել 574-ից սկսած, Արդիշոյին հուլիանիտ է համարում և հայերին նրա շնորհիվ ընկած «յաղանդն Յուլիանոսի Աղիկանացու»:

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 մեկզի դներ, հենց միայն Արդիշոյի ասորիների և Սևերյանների իրրև հակառակորդ կողմեր

հանդես գալն ու նրանց Սևերյան Հակովբ Բարադեոսին շփմելը անհարույժյան համար, որին նրանք ավելի մոտ էին տարածուցումը, պետք է համոզելին, որ այդ ասորիները Հուլիանոսի ուսման կողմնակիցներ էին: Իսկ երբ հայոց կաթողիկոս Ներսես Բ-ն եպիսկոպոսներով ճշմարիտ է գտնում Արդիշոյի դավանությունը և նրան եպիսկոպոս ձեռնադրում, զրանով նա ընդունում է հուլիանեության անապականության ուսման կամ այլ խոսքով՝ հուլիանեության ուղղափառությունը, առանց նույնիսկ Հուլիանոսից սովորած լինելու, որովհետև հունական փրկագործության գաղափարի հետևողական զարգացում: այդ էր պահանջում և հայերի համար էլ Աթանասն ու Կյուրեղն էին հեղինակություն<sup>34</sup>: Այդ միտքը ես շեշտել եմ 1904-ից ի վեր, դեռ Կարապետ եպիսկոպոսի Հայոց եկեղեցու պատմությունը (1908) լույս չտեսած<sup>35</sup>: Իսկ Կարապետ եպիսկոպոսի ամբողջ հոգան այն է, որ Հայոց եկեղեցին վերջնակ և հուլիանեան չկոչվի, թեև «ընդունել է անապականության ուսումը՝ հավատարիմ մնալով նախնավանդ դավանական սկզբունքներին»: Նա չի նկատում սակայն, որ այդպես դատելով անվարելի կլինի նաև Սևերոսին՝ սևերյան, Հուլիանոսին՝ հուլիանեան և առհասարակ միաբնակներին՝ միաբնակ անվանել, որովհետև նրանք էլ Աթանասի ու Կյուրեղի վրա հենված և «հավատարիմ մնալով նախնավանդ դավանական սկզբունքներին» հանդել են իրենց ուսմանը, մեկը՝ Քրիստոսի մարմնի ապականացու լինելու, մյուսը անապականության մասին: Չպետք է մոռանալ, որ Սևերոսին էլ կյուրեղյան են համարում այնպիսի հեղինակավոր փրկականներ, ինչպես Հառնակ և Լոռֆա:

Թե ի՞նչ աստիճանի է հասնում Կարապետ եպիսկոպոսի խուսափումը «հուլիանյան» անունից հայոց եկեղեցու համար Ձ և է դարերում, երևում է նաև այն հանգամանքից, որ նա Փիլոսոֆոսի անվան օգնությունն է դիմում և հարց է տալիս, թե ինչու պետք է հայոց եկեղեցին Հուլիանոսի հետևող համարվի և ոչ Փիլոսոֆոսի, քանի որ սրա գրվածքներն են սկզբից ևեթ ծանոթ եղել հա-

<sup>34</sup> Տե՛ս մեր Die Armen. Kirche etc. էջ 44 և Vorwort, էջ VII:  
<sup>35</sup> Չոր է ճգնում այդ առթիվ Կարապետ եպիսկոպոսը ցույց տալ, թե ինքն Երուսաղեմ անգամ առել, թե անապականություն ընդունողները իրենց Հուլիանոսի հետևող չեն համարել: Տե՛ս մեր 1904-ին լույս տեսած Die Armen. Kirche, Vorwort, էր. VII:



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

Հարցն այդ ձևով դնելն առաջ է գալիս այն դրութիւնից, որ Կարապետ եպիսկոպոսը, ինչպէս ինքը խոստովանում է, բավականաչափ 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:

Ճշմարիտ 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 Գանգրայում 523 թվականին<sup>36</sup>, ուրեմն Սեբրոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկառնացու հայտնի պառակտումից մի քանի տարի հետո և բնականաբար կարող էր որոշ դիրք բռնել վեճի առիթ եղող խնդրի վերաբերությամբ: Մանավանդ որ հայտնի է, թե ինչպէս Հուլիանոս Հալիկառնացին աշխատել է իր գրվածքը տարածել ամեն տեղ<sup>37</sup>: Եվ մենք, ուրիշ ավելի հեղինակավոր գիտնականների հետ միասին, Փիլոքսենոսի վերջին շրջանի գրությունների և նամակների մեջ հետքեր և արձագանքներ ենք գտել Սեբրոսի և Հուլիանոսի վիճաբանության, որոնցից պարզ երևում է, որ այդ խնդրում Փիլոքսենոսը բռնել է Հուլիանոսի կողմը<sup>38</sup>, ուրեմն և կատարյալ անտեղություն է Կարապետ եպիսկոպոսի կողմից նրանց վերաբերությամբ հոր և որդու հարաբերության մասին խոսելը (Ներած., XCV):

<sup>36</sup> G. Krüger, Art. „Philoxenus (Xenata, Axenaja) Bischof von Hierapolis (Mabbug)“, in PRE<sup>3</sup>, հատոր 15, էր. 368:

<sup>37</sup> Hist. Misc. 9, 13 p. 186, 30 Սեբրոսն հայտնում է որոշակի, որ Հուլիանոս Հալիկառնացին չի գրվածքը ո՞չ միայն Ալեքսանդրիայում է հրատարակել, այլ նաև ուղարկել ամենուրեք». հմտ. G. Krüger, Art. „Philoxenus“ in PRE<sup>3</sup>, հատոր. 15, Leipzig, 1904, էր. 370:

<sup>38</sup> 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“, PRE<sup>3</sup>, հատոր. 9, էր. 608. նույնի՝ Art. „Philoxenus“, PRE<sup>3</sup>, հատոր 15, էր. 370. „Diese Worte beweisen, dass man ein Recht hat, ...Philoxenus im letzten Stadium seiner Entwicklung in die Nähe Julians 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 զգուշութեան համար շեշտել էլ ենք, որ Փիլոքսենոսին Հուլիանիստ չենք անվանում այն 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 «Զեոքի տակ բավականաչափ 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 աշարակ 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 Halikarnassus etc...“. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, 4. Aufl. հատոր Բ, էր. 387, 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 կուսակից լինելը Հուլիանոսին: «Եղև մարմին նորա ըստ նմանութեան նախաստեղծին. բնկալու զհոգին անփոփոխելի՝ զայնպէս, որ յԱզամն», «... Կամաւորութեամբ, և ո՛չ որպէս հնադանդեալ ի բոնութենէ... ամենայն եւ կամաւորութեամբ է եղեալ եւ ո՛չ բնականք, քաղցն եւ ծարան, վաստակելն, ջրան եւ շարշարանքն՝ այս ամենայն ըստ տեսչութեանն համարեալ եւ ո՛չ ըստ բնութեան մարմնոյ»: Այս խոսքերի իմաստը, հակասեղանի վիճաբանական տեսլանքը (կամավոր և ո՛չ իհարկե բռնադատեալ) և զուտ հուլիանական «կամավորութեամբ, ըստ տեսչության» (κατὰ γάρου եւ κατ' οὐκονομίαν) բանաձևերը մեր կարծիքով հավաստի են կացուցանում, որ Փիլոքսենոսը Սեբրոսի 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 անապականություն 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 «Հուլիանականություն» է կոչվում: Ի՞նչ բանական հիմունքով պետք էր փոխել այդ ընդունված և միանգամայն ուղիղ գրությունը, 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 Մայրազոմեցու դիրքը: Այստեղ էլ նա նույն ձևով աշխատում է «փրկել» Մայրազոմեցուն 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 «Մայրազոմեցին, հիրավի, անապականության ուսումը իր կատարյալ լրությունը պաշտպանելով՝ ծայրահեղ եզրակացությունների է հանգում, և գուցե ավելի առաջ գնում, քան նույնիսկ Հուլիանոս Հալիկաոնացին». սակայն այս, իր համար շափից ավելի աննպաստ, խոստովանությունն աշխատում է անմիջապես իբրև թե մեղմել նրանով, որ նախ՝ Մայրազոմեցին Հուլիանոս Հալիկաոնացու առանձնահատուկ բանաձևերը չի գործածել իր բացատրությունների մեջ, օրինակ անշարշարելի արտահայտությունը Քրիստոսի մարդկային բնության համար և երկրորդ՝ ըստ Փոտի և հայ պատմիչների տեղեկության Մայրազոմեցու աշակերտ Սարգիսն է թարգմանել Հալիկաոնացու գրվածքները, որից ըստ Կարապետ եպիսկոպոսի, հետևում է, թե «Մայրազոմեցին Հալիկաոնացու հետևող չի եղել և առաջին անգամ նրա աշակերտի թարգմանություններով է սա հայտնի դարձել հայերին» (Ներած., XCIV): Կարապետ եպիսկոպոսը մինչև իսկ համաձայնում է Մայրազոմեցուն Փիլոքսենոսի հետևող համարել, բայց «Հուլիանիտ կարելի էր նրան այն դեպքում միայն անվանել, երբ Տեր-Մինասյանի հետ Փիլոքսենոսին ընդունենինք իբրև նշանավոր հուլիանիստներից մեկը»:

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

Ք. Մայրազոմեցուց մնացած ֆրագմենտների մեջ «անշարշարելի» արտահայտության շգտնվելը և այլ «հուլիանական» բանաձևերի բացակայությունն էլ ոչինչ չի ապացուցանում, որովհետև այդ ֆրագմենտները պատահական են:

Գ. Իսկ որ Մայրազոմեցու աշակերտ Սարգիսը հարկ է համարել թարգմանել Հալիկաոնացու գրվածքները՝ ուղղակի ապացուցանում է, որ Մայրազոմեցին, իբրև որոշ դպրոցի և ուղղության ղեկավար, Հալիկաոնացու ուսման կողմնակից է եղել և այդ ուսումը նրան ու իր աշակերտներին հայտնի է եղել նախքան Հալիկաոնացու գրվածքների թարգմանությունը: Եթե հայտնի չլիներ, եթե նրա ուսման մասին վեճ չլիներ, եթե Մայրազոմեցուն և իր հետևողներին շնորհաբերին «հուլիանականության» մեջ և չհալածեին, այդպիսի թարգմանության կարիք էլ չէր զգացվի, որ կատարվի է անշուշտ Հուլիանոսի ուսման «ուղղափառությունը» ապացուցելու և իրենց դիրքը գորացնելու համար Եղբի և նրա կողմնակիցների հանդեպ, որոնք բնականաբար Մայրազոմեցու և նրա հետևողների աչքում պիտի երևային եկեղեցու ուղղափառ նախաձեռնող վարդապետությունից շեղված:

Չափազանց հետաքրքրական է այս տեսակետից տեսնել, թե ի՞նչ եզրակացություն է եկել էրլանդենի ուսուցչապետ Hermann Jordan-ը Կոմիտաս կաթողիկոսի և նրա ժամանակ կազմված «Երբ Հաւատոյ» ժողովածուի, ինչպես և Հովհան Մայրազոմեցու իբրև դավանաբանական ըմբռնման մասին: Մինչդեռ Կարապետ եպիսկոպոսն աշխատում է բոլորի վրայից քերել «հուլիանականությունը», եվրոպացի անկողմնակալ և հայոց եկեղեցու ուղղափառության պաշտպանությամբ շահագրգռված 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 Հալիկառնացիին:

Ահա թէ ի՞նչ է ասում Jordan-ը. «Was der damalige Glaube der Armenier 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 Ketzler, und eine Billigung der Lehre des Julian von Halikarnassus, ohne dass freilich sein Name selbst genannt wird<sup>39</sup>. Կամ՝ խոսելով Քրիստոսի մարմնի անպականություն և մարդկային կրքերի ենթակա 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 այլն<sup>40</sup>: Իսկ Հովհանն 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 stillschweigender oder offener Billigung des Julian von Halikarnassus<sup>41</sup>. 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“<sup>42</sup>.

Չի կարելի իրականության 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 նդովմամբ, թեև նրա վարդապետության էությունը շարունակվում է այնուհետև ևս հայոց եկեղեցու մեջ ուղղափառ համարվել և թե Մանազկերտի միությունամբ «Աստ»

<sup>39</sup> H. Jordan, Armenische Irenäusfragmente (=Texte und Untersuchungen, 36. Band. Heft 3) Leipzig, 1913, 4p. 109:

<sup>40</sup> Անդ, Կր. 129:

<sup>41</sup> Անդ, Կր. 114. ծանոթ. 5. Հմմտ. նաև Կր. 111, ծանոթ. 5 և վերև III. «Das ist also die Ablehnung des Severus von Antiochien und die Billigung der Lehre des Julian v. Halicarnassus».

<sup>42</sup> Անդ, Կր. 117:

որեն էլ անհավատարիմ չեն գտնվել իրենց դավանության նկատմամբ», այլ միայն բանաձևերի սքոլաստիկ բացատրություններով՝ պիտի են միմյանց և միությունը գլուխ բերել՝ ժողովից անմիջապես հետո կրկին բաժանվելու և միմյանց նդովելու համար<sup>43</sup>. «Կարապետ եպիսկոպոսը հակադրում է իր տեսակետը, որի համայն «Միությունը գլուխ է եկել բացառապես ասորիների դիջելով ժողովի դավանական կետերում» և «անհետևողականություն այս ժողովի և նրան հարակից հարաբերությանց մեջ միայն ասորիների կողմից է նկատվում, ո՛չ երբեք հայերի»: Իր հայեցակետը նա համարում է Մանազկերտի ժողովի արձանագրությանմբ և հատկապես Ձ նդովքով, որից նա սակայն բերում է միայն այն կտորը, որ հաճելի է իրեն, այսինքն. «Ամենայն ոք, որ կարծից է թէ արքանդէ մօր մինչև ցյարութիւնն ապականացու էր, անփառաւոր և անկատար, և թէ զառաջինն յետ յարութեանն անապական, փառաւոր և կատարեալ եղև» և ավելացնում է նաև, թե ի՞նչ է փոխում այս իմաստից ակնհերև կերպով հետո ավելացրած միջանկյալ խոսքը—«այլ միտս, քան որով ի մարգարէից, յառաքելոց, ի հարց և ի վարդապետաց ի կիր արկաւ»: Մինչդեռ եթե նա լրիվ ընթեր նդովքը և արժանի ուղարկություն դարձնէր ասոր. բնագրի որպէս միատրություն» և հայերենի «ո՛չ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միատրութեան» բանաձևերի վրա, անշուշտ կըմբռնէր, որ այս նդովքների և առհասարակ Մանազկերտի ժողովի բանաձևերի կազմության ժամանակ մեծ դեր է խաղացել, ինչպես մենք ցույց ենք տվել մեր հիշած գրքում, սքոլաստիկան, այսինքն այն արքանդէ տվել մեր հիշած գրքում, սքոլաստիկան, այսինքն այն արքանդէ տվել մեր հիշած գրքում է դառնում տարբեր բանաձևերով միևնույն միտքը կամ միևնույն բանաձևով տարբեր մտքեր արտահայտել: Այն ժամանակ նա կհասկանար նաև, թե որքան բան է փոխվում «այլ միտս, քան որով ի մարգարէից, յառաքելոց... և այլն ի կիր արկաւ» խոսքերով և իզուր շէր ենթադրի, թե նրանք հետո են ավելացրած, որովհետև եթե ոչ ավելի, զոնե նույնքան մեծ իրավունքով կարելի է պնդել, թե այդ խոսքերն հայերենի մեջ միտումով ջնջված են հետագանների կողմից, մանավանդ որ Մանազկերտի ժողովի ամբողջական արձանագրությունն էլ իր նդովքներով հայերեն չի մնացել, այլ ասորերեն է հասել մեր ձեռքը:

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

<sup>43</sup> Տե՛ս մեր Հայոց եկեղ. հարաբերությունները, Կր. 178—229:



հաշտեցնել և ստեղծել են այնպիսի երկդիմի բանաձևեր, որ յուրաքանչյուրը կողմերից իր ձևով կարող էր հասկանալ, գրա համար էլ՝ ժողովից անմիջապես հետո հայերն ու ասորիները կրկին բաժանվել են միմյանցից և մեղադրել միմյանց հերետիկոսության մեջ<sup>44</sup>:

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 Սիւնեաց եպիսկոպոսի, մեծի իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն, Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալն էր», որի մեջ Հուլիանոս Հալիկաոնացին 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 Մայրագոմեցու աշակերտ Սարգսի հետևողների թողած գրավոր հիշատակարաններից է, «Որոնք իրենց հակաբողիկոսական բնավորության համար միամիտ հետևողներին կազմից (ընդգծումը մերն է) սիրով հյուրընկալվել են Թղթոց գրքերի մէջ» (Ներած., CIV):

Սակայն թող որ, եթև սխալների ու անախրոնիզմների հիման վրա եզրակացություններ անեինք հին գրվածքների վավերականության մասին, ո՛չ մի հին հայերեն գրվածք այդ շափին չէր գիմանա և անվավերական կդառնար, զարմանալի է Կարապետ եպիսկոպոսի բերանից լսել «միամիտ հետևողներին» մասին: Այդ խոսքերը էջ CIV գրելիս նա անշուշտ մոռացած է եղել էջ LXVI ուրիշների հասցեին հանդիմանությամբ ասածը. «Ժամանակ է սակայն ձեռք քաշելու առհասարակ մեր հայրերի տգիտության մասին օտարների սնուցած և մեր ամենայն բարեմտությամբ ընդունած<sup>45</sup> անհիմն մեղադրանքներից: Աբրահամ կաթողիկոսի ժա-

<sup>44</sup> Իսկ Կարապետ եպիսկոպոսը գտնում է, որ Օմեցցին «շատ փառավոր կերպով լուծել է իր առաջ դրված խնդիրը—տալ հայոց եկեղեցուն՝ նախնայաց ավանդություններից ըստ ամենայնի հավատարիմ, բայց որոշ կերպով ձեկակերպված, պատճառարանված և կասկածավոր տարրերից զտված դավանանք և կարգեր» (Ներած., CIII):

<sup>45</sup> Ակնարկված է մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները, եր. 80 եղիշեի և նետորական Բարձուսայի հաղորդակցության առթիվ ասված այն խոսքերը, թե այդպիսի խնդիրներում օտարներին «վատահոսությունները չունեցողն եղել է, ինչպես երևում է, այն հանգամանքը, որ Հայոց աշխարհում այդ տեսակ դավանական

անակ էլ առաջ էլ, հետո էլ (ի բաց առյալ մեր ամենա-  
հարուստ դարը) հայոց մեջ գիտուն վարդապետներ միշտ եղել  
և որոնք իմանային, թե ի՞նչ է նեստորականությունը և ի՞նչ քաղ-  
աքականությունը»: Ինչպե՞ս է պատահել հապա, որ հայոց եկե-  
ղեցու գիտուն վարդապետները չեն նկատել, որ պաշտոնական  
«Գրք թղթոց» ժողովածուի մեջ մտել են «ծայրահեղ հուլիանիտ-  
ների» գրվածքները կամ՝ Կարապետ եպիսկոպոսի խոսքերով ա-  
ռաջ՝ նրա մեջ «սիրով հյուրընկալվել են» նման գրություններ:  
Երևալից մեկը՝ կա՛մ հայոց եկեղեցու մեջ գիտուն վարդապետներ  
չեն եղել, կա՛մ հայոց եկեղեցու համար մինչև մեր մատ-  
ուցված ժամանակը (Ը դար) խոտելի չի համարվել հուլիանական  
հոսանքը և այդ դրության վերջին արձագանքներից է ահա Ստե-  
փանոս Սյունեցու թղթի մեջ Հուլիանոս Հալիկաոնացու «սուրբ»  
տպվելը: Երկու դեպքում էլ հերքվում է Կարապետ եպիսկոպոսի  
հուլիանությունը, բայց հավանական է իհարկե վերջինը՝ այսինքն  
հուլիանականության խոտելի չլինելը, որովհետև ինչքան էլ հե-  
տագայի հայոց եկեղեցու վարդապետները անփորձ և անհմուտ լի-  
նան, նրանք չէին կարող չնկատել, որ իրենց եկեղեցում նդովված  
«Ստեփան Աղկորնացին» Ստեփաննոս Սյունեցու թղթի մեջ «սուրբ»  
տպվում: Սա կարող է բացատրվել միմիայն նրանով, որ Մա-  
կարիսի ժողովում իսկ դատապարտվել էր իսկապես լուկ ծայրա-  
նուց հուլիանականությունը և այդ ծայրահեղությունները Հուլիա-  
նոսին իրեն վերագրվելով՝ դատապարտությունը հանիրավի փո-  
խանցվել ապա նաև Հուլիանոսի իրեն վրա:

Առհասարակ Կարապետ եպիսկոպոսը սիրում է փաստերին  
համայական բացատրություններ տալ: Այդպես, օրինակ, մի տեղ  
(Ներած., LXXIII), երբ իրեն հարկավոր է, նա հայերին այնքան  
համարժեք դրված է ցույց տալիս կրոնական-դավանական վիճարա-  
կություններով, որ զարմանալի չի համարում և մինչև իսկ հավա-  
նական է գտնում, որ 554 թ. Դվինի ժողովում նրանք Կ. Պոլսի  
Թեմի (ե խեղճերական կոչված) ժողովի որոշումների ազդեցու-  
թյամբ վճիռներ են կայացնում ատելի բողիկոսականության դեմ,  
այնպես մի քանի էջ շանցած (Ներած., LXXX), երբ խնդիրն իրեն  
հանդիպել է, այնպես է նկարագրում, իբրև թե շատ հնարավոր բան  
էր հայերը 35 տարի առաջ եղած մի, իրենց հավատի համար  
էական, վիճարանության մասին Քրիստոսի մարմնի տալա-

կանքներում շատ էլ փորձված ու հմուտ մարդիկ չկային»: Կարծում ենք՝ տար-  
բան է ազիտությունը, տարբեր՝ անփորձությունն ու անհմտությունը:



կանացու թե անսպական լինելու շուրջը զաղափար շունենան, թե այդ վիճարանությունը Սևերոսի և Հուլիանոսի 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 ուսմունքը<sup>46</sup>:

Սակայն... ընդհատենք այստեղ մեր առարկությունների շարքը:

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

Բայց Կարապետ եպիսկոպոսի գեղեցիկ հրատարակության արժեքը դրանով չի նսեմանում: Դավանաբանական զարգացման նկարագրության մեջ չէ Կարապետ եպիսկոպոսի ուժը,—այստեղ նրան շատ խանգարել է հայոց եկեղեցու ուղղափառության ջատագովության տենչը,—այլ այն մատենադրական ծանր և խիստ արժեքավոր աշխատանքի, որ նա կատարել է օրինակելի բարեխղճությամբ՝ դանելու համար «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի մեջ վկայություն բերված հեղինակների գրվածքների մնացորդները հայոց գրականության մեջ և որոշելու համար այն դերը, խմբագրություններն ու դարգացումը, որ ունեցել է «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուինքը:

Այդ աշխատանքի համար հայ բանասիրությունը ընդմիջաբեռխտապարտ կամա Կարապետ եպիսկոպոսին:

<sup>46</sup> Հմմտ. մեր Հայոց եկեղ. հարաբերությունները, կր. 116 շար.:

## ԵԳԻՇԵՆԻ «ՎԱՐԴԱՆԱՆՅ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ» ԵՎ ՆՐԱ ՔՆՆԱԴԱՏՆԵՐԸ<sup>1</sup>

1. Այն օրվանից, երբ քրիստոնեությունը մուտք գործեց Հայաստան և Տրդատ թագավորն ու Գրիգոր Լուսավորիչն այն բարձրագրին 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: Քանի դեռ քրիստոնեական կրոնը հաղթող չէր հանդիսացել Հռոմեական կայսրության մեջ և Հայաստանում, Հռոմեական կայսրության և պարսից պետության հարաբերությունների հիմքը Հայաստանի վերաբերմամբ կազմում էին միմյանց 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 քրիստոնեությունը ընդունելը և կրոնով Հռոմեական կայսրությանը հարելը բնական և իրավացի կասկած է առաջացնում Պարսկաստանի պետական գործիչների մեջ և նրանց երկյուղ է ներշնչում, թե կրոնով մրացած լինելով Հռոմեական կայսրության հետ՝ հայերն անշուշտ նգտելու են նաև քաղաքականապես մոտենալու նրանց, ուստի և պարսից պետությունը կանգնած է մի մեծ երկիր և ստրատեգիական տեսակետից չափազանց կարևոր մարդ կորցնելու ահալոր վտանգի առաջ:

<sup>1</sup> Աշխատությունը տպագրվել է առաջին անգամ որպես եղիշի «Վարդանանց պատմության» աշխարհարար թարգմանության ներածություն, Երևան, 1905, էջ 5—95:



Ամբողջ առաջավոր Ասիայի և մասնավորապես Հայոց պատմության IV և V դարերի (ինչպես նաև հետագայի) իրադարձությունների ճիշտ ըմբռնման և պարզաբանման բանալին այս է։ Այս քաղաքական ձգտումներով են բացատրվում պարսից պետության IV դարի առաջին կեսից սկսած սոսկալի հալածանքները բրիտանիայի պետության դեմ. այդ հալածանքները մերթ մեղմանում են մերթ բռնկվում նոր թափով ու ուժով՝ մինչև Պարսից Սասանյան պետության անկումը, որն այս անլուծելի խնդիրը ժառանգություն է թողնում իրեն հաջորդող արաբական պետությանը։

Այս ամբողջ ժամանակաշրջանում Հայաստանը, մուրճի և սուլի միջև ընկած, խիստ ծանր վիճակի մեջ էր։ Պարսից պետությունը նրանից պահանջում էր ըստ ամենայնի, կրոնով և ազգային առանձնահատկություններով ու պետական կյանքով, միանալ իրեն հետ և մնալ բարև ասել ազատ ու ինքնուրույն պետական ազգային կյանքին։ Ավելի լավ չէր հայերի գրությունը նաև Հռոմեական կայսրության նկատմամբ։ Այստեղ էլ նրան ազգային պետական ինքնուրույն և ազատ կյանքի նույն կորուստն էր սպառնում, որովհետև հայերը, կրոնով միացած լինելով իրենց արևմտյան հարավանների հետ՝ արդեն կորցրել էին ազգային ինքնապահպանման այդ պատվարը, և ղեռն գիր ու գրականություն շունենալով ենթակա էին նաև ազգային ինքնապահպանման երկրորդ և ամենակարևոր պատվարը—սեփական լեզուն—կորցնելու և հոռոյն լեզուների 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 լեզու համար այրուբեն հնարել V դարի սկզբին, ժամանակի կաթողիկոս Սահակ Պարթևի գործակցությամբ Աստվածաշունչն ու եկեղեցական գրքերը հայերեն թարգմանելով՝ ինքնուրույն կյանք ապահովել հայոց եկեղեցուն, և սեփական գրի ու գրականության հիմք դնելով՝ հաստատուն պատվանդան և հուսալի հենարան ստեղծել ազատ և ինքնուրույն ազգային կյանքի զարգացման համար։

Գրերի գյուտը և ինքնուրույն գրականության սկիզբը դարձրուի է կազմում հայոց պատմության մեջ։ Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների—թարգմանիչների—բեղմնավոր գործունեության հետևանքով հայ ազգը ինքնագիտակցության եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու իր հայրենիքը։ Թեև նա հետագայում կորցրեց իր պետական անկա-

խությունը, բայց նրա մեջ մշտապես վառ մնաց ազատության հոգուր և այն զգացումը, որ մարդու և ժողովրդի համար ամենաբարձր բարիքը ազատությունն է և ամենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի պաշտպանության համար չպետք է խնայել ոչինչ, նույնպես կյանքը։ Հայրենիքի կարոտն ու սերը և խղճի ազատության քաղաքական ազատության տենչը այնուհետև անմար մնաց այդ ազգի սրտում և նա շատ անգամներ ոտքի ելավ այն ահավոր լուծարների դեմ, որոնք պատմության ընթացքում փորձեցին հայել, կաշկանդել նրա ազատությունը։ Հայոց պատմությունը ազգիսի հայրենական պատերազմների, ապստամբությունների և ըմբոստացումների մի շարան է և այդ շարանի մեջ իր կարևոր դրամը ու նշանակությամբ առաջնակարգ տեղ է գրավում «Վարանաց» ապստամբությունը, որի պատմությունը գրել է հայ ժողովրդի ամենասիրելի հեղինակներից մեկը, «քաղցրազրուցիկ» Եղիշե վարդապետը։

2. Եղիշեի կենսագրությունը։—Ո՞վ էր «Պատմություն Վարանաց» վերնագիրը կրող ոսկեդեն մատչանի հեղինակը։ Դժբախտաբար շատ քիչ բան գիտենք նրա կյանքի և գործունեության մասին և այդ քիչն էլ հենց այն է, որ պահել-հասցրել է մեզ ավանդությունը։ Որքան էլ այդ ավանդական կենսագրության մեջ անավանական գծեր կան, որքան էլ փորձեր են եղել խախտելու բուռնաշ հայրենասեր Եղիշե վարդապետի V դարում ապրած և անտես պատմագիր լինելու հանգամանքը, այնուամենայնիվ այդ փորձերն, ինչպես ստորև կտեսնենք, պետք է համարել բուռնաշին ձախողված, ուրեմն և մենք պետք է իրավունք տանք վանդությանը։

Ավանդության համաձայն՝ Վարդանանց պատմագիր Եղիշեն եղել է վարդապետ, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կրթությամբ ստացած աշակերտներից, նրանց բացած ուսումնարաններում հայրենի հետ միասին անշուշտ սովորել էր հունարեն, ասորերեն և գրասկիզբներ լեզուները։ Երբ կարիք զգացվեց աշակերտների մի խումբը խումբ ուղարկել այն ժամանակվա դիտության կենտրոնը՝ Ալեքսանդրիա, ուրիշների հետ (Մովսես Խորենացի, Դավիթ, Թամար և այլն) այդ երջանիկների մեջ էր նաև Եղիշեն։ Այդ խումբը շուրջ 434-ին անցնում է նախ Եղեսիա, ապա Պաղեստինի վրայ՝ Աղեքսանդրիա, որտեղ երկար մնում են Կյուրեղ Աղեքսանդրացի զարոյում և հմտանում գիտությունների մեջ։ Այնտեղից ուսում էին անցնել Հռոմաստան, բայց հողմը նրանց Հռոմ զցեց,



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 Բարզեն Կյուլեսերյանը Մովսեսին, Գավթին և Եղիշեին 451 թվին ղեկ Բյուզանդիայում գտնում, «այսինքն՝ Վարդանանց պատերազմը վերջանալեն շատ հետո վերադարձան ի Հայս հետևարար՝ պատմագիրը ակաճատես չէ Վարդանանց դեպքերուն» — բոլորովին անհասկանալի է ինձ համար (տե՛ս Կյուլեսերյան, Եղիշե, քննական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1909, էջ 68):

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

Ի՞նչ գործով է զբաղվել հայրենիք վերադառնալուց հետո Եղիշեն, նույնպես որոշակի հայտնի չէ: Նրա անանուն կենսագիրը («Սոփերք Հայկականք», ԺԱ, 39—45) ասում է, թե «զինուորեաց 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: Եղիշեին նույնացրել են նաև Արտաշատի ժողովրդական Ամատունյաց Եղիշե եպիսկոպոսի հետ: Այս նույնացումը, սակայն, շատ անհավանական է. նախ՝ Եղիշեն այդ ժամանակ ղեկ շատ երիտասարդ էր (հազիվ 35—36 տարեկան) այդպիսի բարձր աստիճանի հասած լինելու համար: Երկրորդ՝ երբ պարսից Հազկերտ II թագավորը Հայոց նախարարներին Տիգրան է կանչում պատասխանատվության, Վարդան սպարապետի հետ այնտեղ է լինում նաև Եղիշեն, ինչպես երևում է իր իսկ խոսքերից (տե՛ս երկրորդ յեղանակի սկիզբը՝ «Ես ինքնին անձամբ անդէն է տեղուջն պատահեցի և տեսի, և լուայ զձայն բարբառոյ յանդգնարար խօսելով» և երրորդ յեղանակի սկիզբը՝ «Այլ ասացուք փոքր ի շատէ, զի ձայնակիցք լիցուք այնոցիկ, որք դառնապէս զմեզ ողբային»): այս բանն անհնարին, առնվազն խիստ անհարմար կլիներ, եթե Եղիշեն եպիսկոպոս և այն էլ Ամատունյաց եպիսկոպոս լիներ: Բացի այդ՝ ավանդական կենսագրության մեջ («Սոփերք», 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 «Պատմության» ընծայականից էլ ամենևին չի երևում, որ Եղիշեակը եպիսկոպոս եղած լինի. այն ավելի սազական է մի համատարակետի: Եթե պատմագիրն Արտաշատի ժողովական եպիսկոպոս լիներ, նա որևէ կերպով կհասկացներ իր գործակցությանն այդտեղ, քանի որ նա սիրում է շեշտել իր ականատես պատմագիր լինելը: Եվ, վերջապես, շորորդ՝ բոլոր պատմագիրներն անխտիր այս հեղինակին տալիս են Եղիշե վարդապետ անունը և ոչ մի հիմք չկա, բացի անվան նույնությունից, նրա եկեղեցական աստիճանը բարձրացնելու: Մերժելով այդ նույնացումը, ինչպես նաև Եղիշեի զինվոր կամ Վարդանին ազգակից լինելը, որոնք անարժեք զրույց, պետք է ասենք, սակայն, որ հավանական է Եղիշեի որևէ ձևով, օրինակ՝ իբրև քարտուղար, Վարդան սպարապետին մոտիկ լինելը, որովհետև նա իր «Պատմության» մեջ ազգամահիտական հիմնություն է դրսևորում (տե՛ս, օրինակ, Հայոց պատերազմի նկարագրությունը վեցերորդ գլխում և այլն):

Այնուհետև այսքանը զիտենք Եղիշե վարդապետի մասին, որ նա գրել է Վարդանանց պատմությունը և էլի ուրիշ կանոնական և մեկնաբանական (Կիրակոս Գանձակեցի) գրվածքներ և իր կյանքի վերջին շրջանը Վարդանանց պատերազմից հետո, գուցե և նրա ազդեցությունը ու հետևանքով, անց է կացրել ճգնաժամը և զգրում Մոկաց երկրում գտնված մի այրում, իսկ հետո, երբ նրա քննությունն տեղը հովիվների միջոցով հայտնվում և հռչակվում է ամեն կողմ, նա Մոկաց երկրից հեռանում է և բնակություն հաստատում Ռշտունյաց զավառում ծովեզրին 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 այդի մոտ («Սոփերք», ԺԱ): Ինչպես գրում է Ղ. Եղիշանը՝ «Նշխարքն Եղիշեայ փոխադրեալ գտանին այժմ ի Չաղար Աստուածածին վանս, ի ստորոտ բարձր և ծաղկավետ Արտոս լեռն, որ ձգի ի հարաւոյ ղետոյն Խոշապայ և յարևելից հարաւոյ լեռն Վանայ, և որ գործէ զձորն Ոստանայ»: Այս ավանդությունները Եղիշեի ճգնական կյանքի մասին կարելի է ըստ էության ճշմարտության համապատասխան համարել, բացի նրա նշխարների փոխադրության խնդրից, որ ոչնչով հաստատված չէ:

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



գրված է 458 թվականից ոչ շուտ, մասամբ հավանորեն 464-ին հետո, և այնուհետև Եղիշեն, ինչպես երևում է, շատ երկար չապրել, մենք կարող ենք նրա մահը գնել 470-ի և 475-ի միջև Մենդյան տարեթիվը հաշվելով 410—415-ի միջև՝ սրանով նրկյանքի մոտավոր տևողությունը կլինի 60 տարի:

3. Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը»:—Եղիշեի ամենահույակավոր աշխատությունը, որ նրան անմահացրել է, նրա «Վարդանանց և Հայոց պատերազմին» գրվածքն է, որ նա գրել է Մամիկոնյան Գավթի երեցի խնդրով, և որի նյութն է հայեր ապստամբությունը Պարսից Հազկերտ II թագավորի դեմ և պատերազմը 450—451 թվականներին: Գրվածքը, ինչպես ցույց տալիս ընծայականը, բաժանված է յոթ գլուխների կամ յեղանակների, և վերջում ունի նաև մի ութերորդ յեղանակ «Արտաքոյ ել յեղանակին», որի մեջ պատմված է Պարսկաստան գերի տարված հոգևորականների նահատակությունը: Այս գլխին կցված է նաև երկու հավելված՝ «Վասն խոստովանողացն Հայոց Խորենայ և Արահամո» և «Անուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեան վասն սիրոյն Քրիստոսի ետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որ վերջանում է գերյալների կանանց կենցաղավարության աննման կարագրությամբ:

Տեղի սղության պատճառով հնարավորություն չունենալու այստեղ մանրամասն կանգ առնելու «յեղանակների» թվի և այլ յեղանակներից մեկի, հինգերորդ յեղանակի, կորած լինելու վրա և հետաքրքրվողներին հանձնարարելով կարդալ այս մասին մանրամասնությունները Բարգեն Կյուլեսերյանի, Գր. Տեր-Պողոսյանի և Ն. Ակինյանի ուսումնասիրությունների մեջ, այսքանը միայն անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ շեշտել, որ Եղիշեի «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 մասնաբաժանված ընդհանուրի մեջ և այն պետք է համարել յոթերորդ գլուխը, կարելի կլինի լուծել, թերևս, միայն Եղիշեի բոլոր ձեռագրերի համեմատությամբ կատարված գիտական հրատարակություն լույս բերած այնուց հետո: Համենայն դեպս միանգամայն պարզ է, որ Եղիշեն իբրև ամբողջական երկ մեր ձեռքն է հասել փոքրիշատե անգարտ վիճակում: Սրանով, իհարկե, չենք ուզում բացառած լինել, որ այժմյան Եղիշեի մեջ կան և կարող են լինել փոփոխված երկադասություններ և հատվածներ, որոնք հեղինակի գրչին չեն

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

Եղիշեի անադարտության հարցը շոշափելիս՝ չի կարելի անուշադրության մատնել նաև Քովմա Արծրունու տված տեղեկությունը Եղիշեի բնագրի աղճատված լինելու մասին: Քովմա Արծրունին պնդում է<sup>2</sup>, թե Եղիշեի «Պատմության» միջից հանված են Արծրունյաց տան վերաբերյալ հանգամանքները և հատկապես Վահան Արծրունու մարտիրոսությունը: Նրա ասելով՝ այդ խարագրությունը կատարել է հայտնի նեստորական աղանդավոր Բարձուման: 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 Բարձումայի իր սահմանները մտնելը՝ խիստ խոսքերով հրաման է ուղարկում նրան հեռանալու իր երկրից: Ահա այս պատճառով Բարձուման՝ քինախնդիր լինելով՝ իր վրեժն առնում է Արծրունիներից նրանով, որ, ինչպես ասացինք, «ի բաց հհան է գրոցն պատմութենէ, որ ինչ վասն տանն Արծրունեաց էր գործոց հանգամանք և որ ինչ օրինակ մարտիրոսութեան Վահանայ Արծրունեոյ»: Այդ ժամանակները մեռնում է Եղիշեն, և երբ Բարձուման նրա պատմության գիրքն այդպես խարդախած վերադարձնում է, ոչ ոք զրա վրա ուշադրություն չի դարձնում, կարծելով, թե հենց Եղիշեն ինքն է այդպես գրել:

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

<sup>2</sup> «Պատմութիւն 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 հասկապես Վահան Արծրունուն, բանասերներն իրավամբ շեշտում են, որ նա անհայտ է նաև Փարպեցուն. ուրեմն Փարպեցի<sup>3</sup>ն էլ պետք է խարդախված համարենք Բարծումայի կողմից: Այս ամենից հետևում է, որ Թովմա Արծրունու տված տեղեկությունը միանգամայն անարժեք է հինգերորդ դարի և Եղիշեի պատմություն վերաբերմամբ Հավանական է, որ նա շփոթել է VI դարում պատահած անցքերը Վարդանանց պատերազմի հետ կապված դեպքերի հետ: Այս մտքին 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. գրառ կողմանս Ասորեստանի՝ զգուշացուցանելով մի խառնիլ ընդ նեստորականսն. զնոյն գրէ և առ որս ի խուժաստանին էին ժողովորդ ուղղափառացն...»<sup>3</sup>: Թովմայի այս հատվածի հիման վրա Չամչյանը և նորերից էլ ոմանք, (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 Մովսես Մանազկերտացիներին հիշող Ղազարը չէ կարող չհիշել այդ Քրիստափորին, եթե նա հիրավի գոյություն ունեցած լիներ: 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 Միշազետի ասորական համայնքների հետ, այցելել է նրանց, նրանց համար եպիսկոպոսներ է ձեռնադրել և այլն (այս մասին տե՛ս. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—133): Ուրեմն Թովմա Արծրունին այս դեպքում ակնհայտ կերպով շփոթում է VI և VI դարերի դեպքերը. հավանորեն նույնն է տեղի ունեցել նաև Բարծումայի անվան հետ կապված այս ամբողջ հատվածի վերաբերմամբ: Այսպիսով՝ Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» իր

<sup>3</sup> Անդ, էջ 88.

ամբողջական երկ մեր ձեռքը հասել է առանց վերահիշյալ խարդախման:

4. Եղիշեի «Վարդանանց պատմության» բնույթը:— Թեև Եղիշեի երկը կրում է «Պատմություն» անունը և իբրև այդպիսին մեր հասարակության պատմական ժողովածուներում դուրս է մղել Ղազար Փարպեցուն, բայց այն իսկապես ասած մի սովորական պատմություն չէ, այլ վկայաբանական գունավորում ստացած մի պատմական դյուցազներգություն, պատմությունն իրեն նյութ վերցրած մի բանաստեղծական քերթված, ո՛չ թե սոսկ պատմաբանի, այլ նորով բանաստեղծի գործ, որ գրված է խիստ որոշ նպատակով— մերթնսզի շարունակ կարդաս, լսելով առաքինի անձերի քաջությունը և հետ կացածների վատթարությունը»: Եղիշեն եղել է V դարի կեսի հայրենական այս մեծ դյուցազներգությունը պատմաբաններից մեկը, ինչպես ինքը վկայում է՝ ականատես վկա և մանակից է եղել սարսափելի դեպքերին («Ահա կամքս հակառակ արտասվալից ողբերով շարագրում ենք այն բազմաթիվ հարձակները, որոնց մեջ հենց մենք էլ ընկանք՝ ականատես լինելով»:<sup>4</sup> Եղիշե կարծիքներ լսելով եմ այլալսվել և ո՛չ էլ լուրերից արթնացել, ոչ է՛ս ինքս անձամբ նույն տեղում պատահեցի և տեսա ու լսեցի անդաճաբար խոսելու ձայնը. ինչպես սաստիկ քամին, որ ալեւորում է մեծ ծովը, այնպես էր շարժում ու տարուբերում իր զորքի ամբողջ բազմությունը» և այլն և այլն) և պատերազմը վերաբերում է հետո, դեպքերի դեռևս թարմ տպավորության տակ, վերաբերող դեռ լիովին շափացած՝ գրի է առել իր տեսածն ու լսածը. ոչնչև զարմանք, որ նրա երկից այնպիսի անմիջականության ու հարձույթյան հոտ է բուրում, որ հարբեցնում է ընթերցողին, և որի հետ երբեք չի կարող համեմատվել ժամանակ անցնելուց հետո անուշիկությամբ ամեն մանրամասնություն կշռադատած ու գրված լինել իսկական պատմական երկ, ինչպիսին այս դեպքում Ղազար Փարպեցու գրվածքն է: Միամտության արդյունք է այս երկու հեղինակների երկերը իբրև պատմական գրվածքներ միմյանց հետ համեմատելը և մեկի առավելությունները մյուսի վերաբերմամբ որոշ տալը, որովհետև դրանք բոլորովին տարբեր բնույթի և տեսակի երկեր են, որոնց երբեք չի կարելի միևնույն շափանիշով համեմատել: Ղազար Փարպեցու գրվածքն իսկական պատմություն է, որի նպատակն է պատմական երևույթների ծագումն ու զարգացումը նկարագրել, իսկ Եղիշեի երկը, պատմական նյութ ունենալով հանդերձ, մի բանաստեղծություն է, լի քնարական սրտա-



բութի գեղումներով, որի նպատակն է «սիրելիների համար մխրթարություն, հուսացողների համար հույս և քաջերի համար քաջալերություն լինել» նեղ օրերում: Այն գրված 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. ով որ շքիտե, թե ինչ է մահը, վախենում է մահից, իսկ ով գիտե մահը, նրանից չի վախենում» որովհետև «վախը թերահավատության նշան է, իսկ թերահավատությունը մենք վաղուց ենք մերժել մեզնից»: Այս պատճառով է հայրենիքի ազատության համար մարտնչող լավերն ու առաքինիները նրա աչքին ավելի լավ ու ավելի կատարյալ են երևում, իսկ վատերն ու ուրացողները՝ ավելի վատթար ու ավելի գարշելի սրանով պատմական ճշտությունն աղոտանում է և անձերի ու գործերի նկարագրության ժամանակ դույնները խտանում են: Այդպես, լավերն ու առաքինիները, կամ մեր ժամանակի արտահայտությանը 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, Առնոդ երեցը և առհասարակ հոգևորականները, փափկասուն տիկնայք. մինչդեռ վատերն ու ուրացողները կամ բացասական տիպերը հակառակ ծայրահեղության հասցրած գույներով են նկարագրվում, ինչպես Հազկերտը, Միհրենբոսհը և Վասակը, մանավանդ, վերջինը, որին Եղիշեն հալածում է նույնիսկ նրա մահից հետո էլ. «Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա ի կշտամբումն յանղիմանութեան մեղաց նորա, զի ամենայնոր զայս լուեալ զիտասցէ, նզովս զհետ արկցէ և մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա»:

Տ. Քննություններ Եղիշեի պատմության վերաբերյալ:— Ինչպես մեր հին մատենագրության մյուս աչքի ընկնող բոլոր գործերը, այնպես էլ Եղիշե վարդապետի «Վարդանանց պատմությունը» ենթարկվել է մանրագնին քննության զանազան բանասերների կողմից: Այդ քննություններն սկզբում, XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին տասնամյակում, կրում են շափավոր և փոքր ի շատ անաչառ, զուտ բանասիրական բնույթ (Գր. Տ. Պողոսյան, Ն. Ա. դոնց, Բարդին Կյուլեսերյան և այլք), իսկ հետագայում, երբեք նացու վերաբերյալ եղած անշափավոր և միտումնավոր քննադա-

տությունների օրինակով, Եղիշեի վերաբերյալ քննադատություններն էլ դառնում են անսանձ, անհիմն, բռնազրոսիկ և նախատական և հայհույական արտահայտություններով լի. Եղիշեն էլ հանգամ է բերվում իբրև մի գրական կեղծիք, «ամենաթույլ մի մատան, որ չկրնար դիմանալ լուրջ քննադատության» (Ն. Ակիմյան): Համառոտակի անցնենք այդ քննություններին<sup>4</sup>.

ա. Գրանց մեջ ժամանակով առաջին տեղը գրավում են Գր. 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): Գր. Տեր-Պողոսյանը շեշտում է, որ «ծայրահեղության հասած տարբերություններ» կան Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու մեջ, և այդ տարբերությունների ու ներկու 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 «զնության մասին եղած տեղեկությունները»:

Առաջին հարցի վերաբերյալ մանրամասն քննության առնելով ներկու հեղինակների մեջ բերած բոլոր ցանկերը՝ Գր. Տեր-Պողոսյանը գալիս է հետևյալ եզրակացություններին.— ա) շորս ընդհանուր ցանկերը և հատկական ցանկերը տարբեր հեղինակների գործեր են. բ) Եղիշեի հատկական ցանկերի հեղինակը V դարի գործերը 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 շորս ընդհանուր ցանկերին: «Առաջին եզրակացությունից հետևում է,— շարունակում է Գր. Տեր-Պողոսյանը,— որ մեր ձեռք բացած եղի-

<sup>4</sup> Եղիշեի «Վարդանանց պատմության» մասին եղած քննադատությունների վերաբերյալ մեր ստորև գրածը նախապես ապագրվել է ՄՍՀՄ Գիտությունների Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագիր», 1943, № 3, էջ 82—98 և Հայկական ՄՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի «Տեղեկագիր», 1944, № 1—2, էջ 89—103:



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

Բյուզանդիոն ուղարկված դեսպանության վերաբերյալ մատնանշելով, որ Եղիշեն մեկ պատգամավորի անուն է տալիս, իսկ Ղազարը երեք, Գր. Տեր-Պողոսյանը բերում է Եղիշեից «Եւ իբրև յանդիման եղեն մեծի թագաւորին» հոգնակի գրված հատվածը և համեմատելով այն Ղազարի մեջ պահված «Երթեալք յանդիման եղեն թագաւորին թեոզոսի» 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 եզրակացության գալով նաև Յ-րդ հարցի, Աղվաններին օգնության դնալու հարցի վերաբերյալ, Գր. Տեր-Պողոսյանը պնդում է, թե Եղիշեն չի կարող Ղազարի աղբյուրը լինել, որովհետև նա հայտնապես աղավաղված է և հակասություններ է պարունակում, հակառակ դեպքում Ղազարն էլ պետք է նույն հակասություններն ունենար: որեմն մնում է ընդունել, որ Եղիշեն 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 հոգնածներում արծարծված այն խնդիրների վրա, թե Ղազար Փարպեցին ավելի լայն հայացք, բուն քաղաքական տեսակետ ունեցող և ավելի արժանահավատ պատմիչ է, քան թե Եղիշեն, որը միակողմանի է և խնդրին կրոնական մեկնություն է տալիս: Այս հարցում բանասերների մեջ ընդհանուր համաձայնություն է տիրում և վիճելու առիթ չկա, թեև պետք է այն էլ ասել, որ Գր. Տեր-Պողոսյանը շափազանցնում է մոզերի դերը Եղիշեի մեջ իբրև «ներգործող ու-

» և Հաղկերտին հրահանգողների, մինչդեռ Ղազարի մեջ Միհրանբեհն է կրոնական հալածանք սկսելու պատճառը: Եղիշեի մեջ Միհրանբեհն է համարվում այդ քաղաքականությունը հրահանգողը, այլ և ինքն թագաւորն հրամանի բերանոյ նորա (Միհրանբեհն) անսայր, որոյ և ձախող իրացն իսկ բուն հարեալ էր նորա», ինչպես նաև VIII յեղանակի սկզբում՝ «Իսկ մեծ հազարագետն յոյժ էր յերկիւղի, քանզի ինքն էր պատճառը ամենայն շարացն, որ գործեցան». այլև VIII յեղանակի վերջում Միհրանբեհն մասին ասվում է, թե՛ «Ինքն իսկ յանձն իւր կրթէր դաւեր աշխարհն Հայոց», և մոզերը ներկայանում են միայն իբրև նրա բերանը, որոնք առիթը չեն փախցնում ամեն անգամ այս հարցն արծարծելու (հմմտ. VIII յեղանակի սկիզբը, որտեղ Միհրանբեհն համար ասվում է՝ «Սկսաւ բանս ի բերան դնել մոզպետին և մոզացն, որք մատուցեալ յանդիման ասէին ցթագաւորն»):

Հակասություններն ու տարբերությունները, ինչպես և նմանությունները, Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու մեջ ճիշտ են մատնանշված Գր. Տեր-Պողոսյանի և մյուս բանասերների կողմից: Սակայն խնդիրն այն է, թե ինչպես պետք է բացատրել դրանք և որչափ դրանք ապացուց են մեկի ունեցած կախման մյուսից: Ամենակարևորն այստեղ ընդհանուր և հատկական ցանկերի խընդիրն է: Մեզ թվում է, որ ճիշտ դիտելով իրողությունը՝ Գր. Տեր-Պողոսյանը սխալ բացատրություն է տվել նրան, Փարպեցուն ավելի մոտ համարելով 451 թվի անցքերին, 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, հնարավորություն է ունեցել օգտվելու աղբյուրներից, ձեռքին եղել են հյրավի այդպիսի ցանկեր. որոնք նա համեմատել է իրար հետ և ճշտել, հակասություններ վերացրել, ինչպես որ նրա պարտականությունն էր իբրև պատմիչի. իսկ Եղիշեն, ինչպես վերևն ասացինք, զուտ պատմություն չի գրել, այլ մի դյուցազներգություն. նրա համար նշանակություն չեն ունեցել ցանկերի դասավորության կարգն ու ճշտությունը, նրա նպատակի համար բավական էր շեշտել միայն, թե ո՛վքեր են եղել, օրինակ, սուրբ ուխտին հավատարիմները և ո՛վքեր ուրացողներն ու նրանց կողմնակիցները, և որտեղ նա իր ձեռքին պատրաստի ցանկ չի ունեցել, ինքն է հիշողությամբ շարագրել 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 ազավազված կամ հետո մտած լինել Եղիշեի սկզբնագիր բնագրի մեջ: Չէ՞ որ Գր. Տեր-Պողոսյանն ինքն էլ ղնում է Եղիշեի ականատես պատմագիր լինելու հարցը և այդ ականատեսության հանգամանքը չի վստահանում ժխտելու, ինչպես արել են ուրիշ բանասերներ (օրինակ՝ Կյուպեքյան): 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 «հանձնառուություն» է գրել. դա Աբրահամ Խոստովանողն է. մեզ հայտնի է նույնպես, որ ոմն Մովսես Սյունյաց եպիսկոպոս գրել է V դարի պատմական ղեպքերի մասին «Ճառեր»։ Հայտնի են նաև V դարի մասին մեզ հասած ղանազան հիշատակարաններ: Թե արդյոք հետին դարերի գրողներից մեկը, Եղիշեի անվան տակ ծածկված, այս հիշատակարաններից է օգտուվել և ուղղակի դուրս գրել նրանց հեղինակի ականատես լինելու մասին տեղեկությունները,—այդ որոշելու 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 ենթադրություն է անում. «Մենք կարծում ենք, որ Եղիշեի անունով պատմությունը, ինչ վիճակի մեջ որ նա մեզ հասել է, հիմնված է Եղիշեի իսկական հիշատակարանի վրա, ու հետին դարերում փոփոխության ենթարկվելով՝ այլալիկ 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՝ դժվար 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-

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

Եղիշեի ականատես պատմագիր լինելու հարցը, ինչպես երեւում է, շատ է զբաղեցրել Գր. Տեր-Պողոսյանին. նա մի անգամ էլ է անդրադառնում դրան 1906 թվին (տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1906, էջ 219—221) «Եղիշեի քննական ուսումնասիրության» մի հատվածի առթիվ») և գրում է հետևյալը. «Առաջին անգամ մեր հեղվածում... հարց հարուցանելով Եղիշեի մեջ հանդիպող ակառատեսի խոսքերի մասին, այն ժամանակ ենթադրել ենք, որ այդ խոսքերն աղբյուր հիշատակարաններից են մնացել և անպատճառ կեղծիք կարող են չլինել: Նույնն այժմ էլ կրկնում ենք նորապես հիմքերով և պնդում ենք, որ նորա ո՛չ միայն կեղծիք չեն, այլ ականատեսի խոսքեր են: Այդպիսի հիշատակարաններ կային մինչև Թումանյան, այն է՝ Խոստովանողի «համառոտությունը», Եղիշեի նախատիպը, Մովսես Սյունյաց եպիսկոպոսի ճառերը և այլն: Արդարև դուրսին չէ միանգամայն ապացուցանել այդ ենթադրության իրավացի լինելը, այն հիշատակարանների կորստյան պատճառով, բայց դժվարությունը հերքումն է միշտ. ընդհակառակն, անարժեք է ականատեսի խոսքերն էլ կեղծիք ընդունել հենց նրա համար, որ դուրսությունը ապացուցված է Եղիշեի հետին խմբագրություն լինելը, նամանավանդ որ գիտենք հաստատ, Աբրահամի իբրև ականատես գրել է Վարդանանց գործերը: Պետք է շնորհակալ, որ բուն բնագրատուրյան նպատակն է և պետք է լինի որոշել այն քանկագին հատվածները, որոնք հետին խմբագրության մեջ մեղում են նախատիպ աղբյուր հիշատակարաններից»: (Ընդգծումները մերն են—Յ. Տեր-Մ.):







կյունը, բավական էր ամեն կասկած և ամեն ենթադրություն հերքելու: Ականատեսութեան խնդիրն այս ձևով լուծելը, իհարկե լուրջ բան չէ և այսպիսի փաստարկումները համոզիչ համարել չկարելի: Մի՞թե թույլատրելի է ականատես որևէ գրողի անձը կասկածի ենթարկել միմիայն նրա համար, որ նա մի քանի անգամ զանազան առիթներով կրկնում է իր ականատեսութեան հանգամանքը: Ի՞նչ վստահություն, թե եթե Եղիշեն իր անունը գրողմած լիներ իր գրքի «որևիցե մի անկյունը», հենց այդ հանգամանքը մի այլ բանասեր «անհերքելի» ապացույց չպիտի համարեր նրա կատարած կեղծիքի. չէ՞ որ մենք այդպիսի մատենագիրներ էլ ունենք, որոնց անունը թեև գրողմած է նրանց գրվածքների ճակատին, բայց նրանք, այնուամենայնիվ, նույնպիսի կասկածների առարկա են դարձել: Վերջապես, կրկնություններ, երբեմն բոլորովին ավելորդ կրկնություններ, կարելի է մատնանշել շատ գրողների գրվածքներում, նույնիսկ Եղիշեի քննադատների գրվածքներում: Բայց այդտեղից եզրակացություն անել հեղինակի անձի կամ ասածների վավերականության մասին, մեր կարծիքով, միանգամայն անտրամաբանական է ու անթույլատրելի:

Այնուհետև Կյուլեսերյանը ցույց է տալիս, որ Եղիշեն օգտվել է Մարութաս Մայիերկաթցու (=Նիքոկերտ, Մարտիրոսալուիս կամ Մարտիրոսաց քաղաք) Արևելյան վկաների պատմության այն հայերեն թարգմանությունից, որ կատարել է Աբրահամ Խոստովանողը և ավելացնում է, որ այդ պետք է տեղի ունեցած լինի «Քարգմանչին արսորն վերադառնալեն հետո: Աբսորեն դարձը կիյնս 464-ին սկիզբը» (էջ 151): Կյուլեսերյանն ընդունում է, որ այդ գրվածքը «Աբրահամ Ասորեստանի մեջ կթարգմանն ասորերենն» ուրեմն թարգմանությունը պետք է եղած լինի 464-ից առաջ, ավելի որոշ՝ 452-ի և 464-ի միջև, հավանորեն, նկատի ունենալով գրահամար պահանջվող ավելի երիտասարդական հասակը և աշխուժը, շուրջ 455—456-ին: Այս այսպես լինելով՝ մենք այնուհետև ոչ մի հիմք չենք տեսնում Կյուլեսերյանի նման ենթադրելու, որ Աբրահամի թարգմանությունը Հայաստան հասած և, օրինակ, Եղիշեի ձեռքն ընկած պետք է լինի անպատճառ թարգմանչի արսորից վերադառնալուց հետո, այն է՝ 464 թվականի սկզբին: Գիրքն անշուշտ թարգմանված էր նույնպիսի հալածանքների ու նեղությունների մեջ գտնվող հայերին հոգևոր մխիթարություն մատակարարելու համար և ամենայն հավանականությամբ թարգմանությունից անմիջապես հետո հասցվել է Հայաստան և լայնորեն ծանոթաց-

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

Ապա Կյուլեսերյանն արժարժում 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՝ ապացուցելու համար, թե Եղիշեն օգտվել է այդ թարգմանությունից և, ուրեմն, իր գիրքը գրել է V դարի վերջին կամ, ավելի ճիշտ, VI դարի սկզբին: Սակայն բերված օրինակներն ամենևին չեն ապացուցում, թե Եղիշեն օգտվել է Փիլոնի հայերեն թարգմանությունից, որովհետև այդ օրինակները ոչ մի տեղ բառացի նմանություն չունեն. ինչ եթե հարցն այն է, թե Եղիշեն մտքեր ու ոճեր է ազատորեն փոխ առել Փիլոնից, ապա այդ կարող էր անել նա հենց բնագրին առնթ լինելով և ինքն անձամբ հայացնելով Փիլոնի դեռ հայերեն թարգմանված մտքերը՝ առանց որևէ թարգմանություն ունենալու իր ձեռքին, ինչպես մենք էլ այժմ այդպիսի բան կատարում ենք զանազան հեղինակների ու նրանց գործերի վերաբերմամբ: Օրինակ, ի՞նչ կարող են ապացուցել այսպիսի նմանությունները, որոնք բերել է Կյուլեսերյան իրեն ապացուցական նմանություններ.

Փիլոն  
«Զուգութիւն արդարութիւն  
... Անզոյզն աղբիւր է շա-  
րեաց»:

«Ինքն իւր է տեղի և ինքն  
... արեամբ լի և բաւական, աս-  
տած» և այլն:

«Քանզի և կանայք ըստ սո-  
... րութեան լսեն ընդ նոսա և  
... անթանձին զնոյն նախանձ, և  
... կամս յիճեաճ բերեն»:

Եղիշե  
«Զուգութիւն է մայր բարեաց, ան-  
զուգութիւն ծնող շարեաց»:

«Ո՛չ սկիզբն առեալ լումեքէ լինել  
աստուած, այլ ինքն ինքեամբ մշտնջե-  
նաւոր, ո՛չ ի տեղի ուրեք, այլ ինքն  
ինքեան տեղի»:

«Ամենեքեան (հայ կանայք) միա-  
համուռ զերկնաւոր նախանձ բերելով,  
ոչինչ ընդհատ երեւցան յայնցանէ, որ  
ոչ նաշակեցին զաշխարհ»:



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

«Ձի թէպետև ունէին զիրաքան  
չիր ձեռնասուն սպասաւորս, ոչ ուր  
կրէր ի նոցանէ՛ թէ ո՛ր տիկինն ի  
կամ ո՛ր նաժիշտն... «Ոչ որ աս  
չուր ի ձեռս արկանէր և ո՛չ կրան  
աւազաց դաստառակս մատուցանէին»:

Այսպիսի օրինակներն ավելի շուտ ապացուցում են, որ Եզր  
չեն ինքն է ազատորեն թարգմանում ու ընդարձակում Փիլոնոս  
վերցրած մտքերը, քան թե՛ որ նրա առաջ VI դարի սկզբին կո  
տարված հայերեն թարգմանությունն է եղել:

Անցնենք Ղազար Փարպեցու և Եղիշեի աննշույթյան հարցն  
ըստ Կյուլեսերյանի: Նրա համար պարզ է, որ «ամեն պարագայ  
մեջ Վարդանանց անանուն պատմագիրը չի կրնար ժամանակ  
գրորեն Ղազարեն նախագրավիլ: Ամենն պարզ՝ բայց հաստ  
տուն ապացույց կհամարիմ նույն ինքն Փարպեցին: Այս պատմ  
գիրը Վարդանանց և Վահանյանց մանրամասն պատմություն  
գրելով (այսինքն՝ Ե. դարու Մամիկոնյանց) երբեք ակնարկու  
մալ չընեն թե յուր գրածներն, Վարդանանց նկատմամբ՝ ուրիշ  
արդեն գրած ըլլա նախապես... Եղիշե կամ ուրիշ մը՝ եթե գոյ  
թյուն ունեցած ըլլար Փարպեցիեն առաջ՝ իբր պատմագիր Մամի  
կոնյանց, Փարպեցին անպատճառ զայն պիտի ունենար յուր ձե  
քըն և պիտի հիշեր՝ ինչպես որ հիշած է Ազաթանգեղոսն ու Բու  
զանդը»:... «Իրավ է, որ Փարպեցին չէր կրնար Վարդանանց պատ  
մությունն իր ձեռքն ունենալ, բայց սա կրնար իր ձեռքն ունենա  
լ Փարպեցու պատմությունը... Անուրանալի է, որ շատ ընդարձակ  
նմանություններ կան երկու պատմություններու մեջ. նմանապես  
կան կարևոր տարբերություններ, որոնք մատենագրական այսպի  
սի խնդիրներու մեջ քննադատը կմիտեցնեն երրորդ աղբյուրի  
հավանականությունը լուծելու կնճիոր» (էջ 177—179): Մակար  
Կյուլեսերյանը երրորդ աղբյուրն անհավանական է համարում  
գտնում է, որ կարելի է առանց երրորդ աղբյուր ենթադրելու  
եղրակացություն հանգել:

Այնուհետև Կյուլեսերյանը, այդպիսի եղրակացության հան  
գելու համար, մատնանշում է նմանության բազմաթիվ էջեր Փար  
պեցու 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, ք  
նի որ նրանք գրված են միևնույն նյութի մասին և ժամանակ  
էլ իրարից շատ հեռու չեն: Այստեղ հարկ ենք համարում նաև շե

տել, որ զանազան մանր-մունր տարբերությունները նույնպես ոչինչ  
ապացուցել չեն կարող, որովհետև մենք թե՛ առօրյա կյանքից և թե՛  
զատմությունից 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 Կյուլեսերյանի «անպատ  
ճառ զայն պիտի ունենար յուր ձեռքին» կամ «սա կրնար իր ձեռքն  
ունենալ Փարպեցու Պատմությունը» թեական ենթադրությունները,  
որոնց հավանականությունը ամենին ոչնչով չի գերադանցում  
նրանց անհավանականությունից, և անցնում ենք նրա բերած  
նմանությունների հարցին: Կյուլեսերյանն ասում է, որ երկու  
պատմագիրների նմանությունները միօրինակ չեն. Եղիշեն փոփո  
խում է Ղազարի մոտ եղածը: «Այն հատվածները, որոնք ընդար  
ձակ են Փարպեցու քով, զանոնք կսեղմե Վարդանանց պատմագիրը  
և փոխադարձաբար...»: Հետևում է 12 օրինակ, որոնք սակայն  
քնավ ապացուցական զորություն չունին: Մեր ասածը ակնհայտ  
եք կացուցանելու համար զնենք այստեղ դրանցից մի քանիսը.

Փ ա ր պ ե ց ի

«Աստուածը զողոցն գիտս ջերմա  
տե՛ն ևս գրեն և կամին տեսանել...  
(էջ 117). ևս առաւել պարտիմք և ընդ  
գիտ ամենեցուն հողոց հոգալ և դոտա  
նել և եթէ յանկարծ ծուլացեալ գոտա  
նիմք յայսպիսի մեծ հոգողութենէ, տե  
րեկացեալք յօրինաց մերոց թէ ծանր  
պատուհաս կրելոց 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 մըտ  
քում այդ առթիվ կարող էին ուրվանշվել Մատթ., ԺԲ 36, Հուովմ.,  
ԺԳ 12 և Եբր. ԺԳ 17, որտեղ թեև այլ կապակցությամբ ու  
խմաստով, 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 եւ վրէժ թագաւորան քով յանկաշառ ատենին Աստուծոյ» (Նդիշե, Թիֆլիս, 1913, էջ 221 և 226):

էջ 210—211. «Եւ արին վարդան տէրն Մամիկոնէից բաժանեալ զիր գունդն յերես առաջս»:

էջ 214. «Եւս զօրացն Պարսից որք անկան ի պատերազմին յաւուրն յայնմիկ, զոր ստուգիս համարեալ պատմեցին մեզ տեղեկացեալք ի զօրագլխացն Պարսից, երեք հազար հինգհարիւր քառասուն և շորս այր»:

էջ 304. «Տէր Յիսուս, ընկալ զոգիս մեր»:

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 ուզում են ապացուցված համարել Նդիշեի կախումը Ղազարից, մինչդեռ այդ օրինակների հիման վրա կարելի է նույնպիսի, եթե ոչ ավելի մեծ իրավունքով ասել, թէ Ղազարն է արտագրել Նդիշեից: Պարզ չէ՞ միթե, որ պարսիկներէ կողմից ընկածներէ թվի առթիվ ասված «զոր ստուգիս համարեալը» հետո ավելացրած բացատրութիւնն է մի հեղինակի կողմից, որ իր առջև ունեցել է միայն թիվը: Ապշեցուցիչ է մանավանդ «Տէր Յիսուս, ընկալ զոգիս մեր»-ը մեջ բերելը, որը Հիսուսի մահվան ժամին արտասանած «Հայր, ի ձեռս քո աւանդեմ զհոգի իմ» բառերի ձևափոխութիւնն է (Ղուկ. ԻԳ 46), որը ասել է նաև Ստեփաննոս Նախավկան իր մահվան ժամին— «Տէր Յիսուս, ընկալ զոգի իմ» (Գործք Առաք. է. 58), ասել է Սահակ Պարթևն իր մահվան րոպեին (տե՛ս Կորյուն, հրատ. Մ. Արեղյանի, էջ 88), և որը կարելի է գտնել նաև վկայաբանական գրվածքներում իրրև նահատակվածների վերջին խոսքը (տե՛ս Վկայք Արևելից, էջմիածին, 1921, էջ 164, երանելի Յեղանդուխտի խոսքերը՝ «Դու, տէր, ընկալ զհոգի իմ»):

Բայց սրանով չբավարարվելով՝ Կյուլենբրյանը բերում է

«Ֆոփոխորինն ընդօրինակված նմանութիւններու ուրիշ խումբ Տալ, ավելի հետաքրքրական»: Մենք հնարավորութիւն չունենք և միտք էլ չկա այդ բոլորը մեջ բերելու, բայց մի երկուսի վրա այնուամենայնիվ անհրաժեշտ է մի փոքր կանգ առնել:

### Փ ա ր պ ե ց ի

1. «Արդ՝ քանի՞ աշխարհք են, որում զուր իշխէր աստուծաբար».. և այլն:

2. «Այսոքիկ ամենեքեան եպիսկոպոսքս և ի պատուական երիցանց սուրբն Ղեռնդ, և Խորէն ի Մրենոյ, և Գաթիթ, և այլ պատուական երիցոնք և այլ վանականք բազումք... այսոքիկ ամենեքեան աւագ տանուտեարք, հանգքն աւագ սեպճօք և բարեպաշտ եպիսկոպոսք և աւագ քահանայիւր և վանականօք, պատասխանի հրովարտակին գրէին»:

3. «Մի ոմն յնստանիկ տանէն, որում անուն էր Զանգազան... լսէր յոմանց զխորհեալսն Հայոց և երթեալ վաղվազակի պա ոմէր նմանոյն իւրում Վասակայ: Որոյ բանից իրազգած եղեալ նենգաւոր քոտին՝ աւագ նախաքարքն Հայոց կալեալ զնա ի զեօղն որ էր ի Արծակ, տարեալ կապեցին ի միւսում ևս ի զեօղ յանուանեալ Բերդկունս, ի նմին Բաղրեանդ դաւառի, զոր և յետ բազում ատուց՝ ըստ արժանի գործոց իւրոց անօրէնութեանց՝ քարկոծեալ սատակեցին»:

4. «Եւ այսպէս յօրինեալ զճակատն, և յաստուծոյ խնամոն ապափեալսք՝ յարձակեցան ի վերայ թըշնամացն Յորս նախազոյն յառաջեալ ի տեղի մարտին Կամսարականն Արշապիւր և Մուշ սեպուհն Գիմարսեանից, որք յանգիտութեան տեղացն դիպեցան թանձրախոր սաստիկ մօրից... (պատմում է ազմի մեջ ընկղմվելը, Մուշ Գիմարսյանի

### Ն դ ի շ ե

«Աշխարհն Հայոց, Վրաց և Աղուանից, և Կիսաց, Սաւղից և Կորդուաց, Աղձնեաց» և այլն:

«Այս ամենայն եպիսկոպոսք և քորեպիսկոպոսք և պատուական երիցոնք ի տեղեաց տեղեաց հանգքն սուրբ ուխտի, եկեղեցւոյ, միաբանք և միահաւանք, միահամուտ ժողովեալք ի թագաւորանիստ տեղին յԱրտաշատ, հաւանութեամբ մեծամեծ նախարարացն և ամենայն բազմութեամբ աշխարհին արարին նամակին պատասխանի»:

«Եւս մի ոմն ի նախարարացն որ անդր դիպեցաւ, էր ի նոցա խորհրդի, և ոչ միաբանեաց ընդ նոսա ի մեծ վկայութիւնն և անղէն առժամայն ի նոցունց ի տեղալն քարկոծեցաւ, և ահ մեծ անկաւ ի վերայ ամենեցունց»:

«Եւ զայս ասելով՝ խումբ արարեալ յարձակելին. և զաջ թինք եկեալ՝ զճախոյ կողմամբն արկեալ, և սրոյ ճարակ զամենեւեան տային ընդ երեսս դաշտին, և փախտական առեւին մինչև յամուր տեղիս մայրեացն առ խորազոյն դարիւքն Լովնաս զետոյ... (ապա պատմում է նախա-



սպանվելը, Արշավրի. Լինաց թագավորի եղբորը Վուրկին սպանելը և հետո նորից ձի նստելը)... և զարհուրեցուցնալ զթե իւրոյ կողման թշնամեացն՝ փախըստական անէր»:

5. «Թէ արդ ստեաց անօրին Վասակ ուխտին աստուծոյ... և զբերդեանն ամբոցացն Հայոց ի բաց կալաւ»... (պատմում է Մամիկոնյան և Կամսարական և այլ տոհմերի երեխաներին հավաքելն ու Սյունյաց բերդերը տանելը և ապա Պարսից թագաւորի մոտ ուղարկելու մտադրութեան մասին):

բարներից մեկին ձիուց վազցելը, Մուշի սպանվելն ու Գարիկի վիրավորվելը, Վուրկի սպանութիւնը)... և զբազում հարգս նորին ընդ նմին սասկելը»:

«Գուժկան հասանէր... վասպտամբին Վասակայ, յեկացեալ յուխտէն քրիստոնէութեան և աւերեալ զբազում տղիս Հայոց աշխարհին, մանաւանդ զձմերոցս արբունի, կայեանք զօրացն էին՝ զԳառնի և զԵրամօնս և զԳրասահեկերտն՝ զմեծ Դաստակերտն, զՎարդանաշատն և զամուրն Օշկան... (հետևում են մյուս բերդերի անունները, որ գրավել է Վասակը)... անրեալ և հրեք արարեալ և զամենեցուն ձեռքն տանիս փախուցեալ մերժեալ յիրաքանչիր բնակութենէ»:

Այսքանը բավական ենք համարում: Այս տիպի «նմանութիւնները» մասին Կյուլեսերյանն ասում է (էջ 191). «Ահա խումբ մը նմանութիւններ ալ, որոնք նույնութիւններ են իրապես: Վարդանանց պատմագիրն իր առջևն 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. հակասն հանվան եղած հիշատակութիւնները, ըլլա՛ նախարար կամ իշխան, ըլլա՛ եկեղեցական, պաշտոնի տիտղոսներով կբացատրեն և փոխադարձաբար: Երբ Փարպեցի բերդեան կըսէ, ինքը քանի մը բերդերու անուն կշարեն» և այլն:

Մեզ թվում է, սակայն, որ այստեղ ևս Կյուլեսերյանը բուրովին սխալված է և նրա բերած օրինակներն ամենևին չեն ապացուցում նրա կանխակալ թեզիսը: Մենք չենք խոսում առաջին օրինակի մասին, որ բնավ ոչինչ չի ապացուցում. բայց պետք է հարցնել երկրորդ օրինակի վերաբերմամբ՝ մի՞թե Եղիշեն երեցների մասին խոսելիս իր «աղբյուրի» մեջ գտնելով իր ամենասիրելի հերոսներից մեկի՝ Ղևոնդ երեցի անունը, կջնջեր այն և «սալա-

տնի տիտղոսով» միայն կբացատրեր՝ «յուր հետքերը խոտորցնելու համար», այն Եղիշեն, որ նույն Արտաշատի ժողովի աթիվ մեկի-մեկի բերում է բոլոր ներկա եղող եպիսկոպոսների անունները, առանց վախենալու, որ «աղբյուրի» մեջ էլ այդ ցուցակը կաներ, վերջապես, Արտաշատի անունը որտեղից հանեց Եղիշեն, և թե Ղազարն է նրա աղբյուրը: Զէ՛ որ Ղազարը Արտաշատի անունը չէ տալիս: Ո՛ր է այստեղ «նույնութիւնը»:

Այնուհետև, 3-րդ օրինակի մեջ ոչ մի նույնութեան կամ նույնիսկ նմանութեան մասին չի կարող խոսք լինել. դրանք անշուշտ բոլորովին տարբեր դեպքեր են, կա՛մ ամենաշատը, եթե խոսքը նույն դեպքի մասին է, նրա մասին եղած պատմութեան բոլորովին այլ վարիանտներ են հասել երկու պատմիչներին և նրանք իրաբից անկախ օգտագործել են այդ վարիանտները: Ղազար Փարպեցու ասելով՝ Զանգազանը ուրիշներից լսում է Հայոց խորհուրդը և զնում-պատմում է Վասակին: Այս իմանալով՝ հայ նախարարները բռնում են նրան Արծակ գյուղում, բանտարկում Բերդկունքում և շատ օրեր անցնելուց հետո քարկոծելով սպանում որպես մատնութեան պատիժ: Իսկ Եղիշեն պատմում է, թե նախարարներից մեկը, որը հենց խորհրդի մեջ էր, չհամաձայնեց նրանց հետ և, որպեսզի զաղտնիքը վաղաժամ չբացվի, տեղնուտեղը քարկոծվեց միաբանվածների կողմից որպես նախազգուշական միջոց: Ո՛րն է այստեղ «նույնութիւնը» կամ թեկուզ «նմանութիւնը»:

4-րդ օրինակը նույնպես ավելի շուտ ապացուցում է Եղիշեի ինքնուրույնութիւնը, քան թե կախումը: Այնտեղ կա ուշադրութեան արժանի ռազմագիտական մի դարձվածք, որ շունի Ղազար Փարպեցին, և որը ցույց է տալիս Եղիշեի՝ դեպքերին ավելի մոտիկ, ծանոթ և հմուտ լինելը: Այդ դարձվածքն է՝ «զաչ թևն բեկեալ, զձախոյ կողմամբն արկեալ և սրոյ ճարակ զամենեսեան տային ընդ երեսս դաշտին և փախստական սոնէին մինչև յամուր տեղիս մայրեացն առ խորագոյն դարիւքն Լուինաս գետոյ»: Սրա հանդեպ Ղազար Փարպեցին պատմում է Արշավիր Կամսարականի ճահիճների հանդիպելու, նրա մեջ խրվելու և այստեղից՝ մի մուշկը մորի մեջ թողած՝ «միամոյշ տղամաթաթաւ հանդերձ ամենայն զինուն հանեալ զբրիվարն ի ցամաք» վիպական պատմութիւնը, որ անշուշտ հետագա ճոխացման բնույթ ունի:

Վերջապես, 5-րդ օրինակը: Ղազար Փարպեցին ասում է միայն, թե Վասակը գրավել է բերդերը, իսկ Եղիշեն մեկ-մեկ թվում է, թե ո՛ր բերդերն է գրավել: Ի՛նչպես կարող է սրանից



հետևել, թե Եղիշեն Ղազարից հետո է գրել և ձեռքին ունեցել է Ղազարի գործը, ինչ համար բոլորովին անհասկանալի է: Ընդհակառակը, որ Եղիշեն մեկիկ-մեկիկ թվում է գրաված բերդերը, այդ ցույց է տալիս, որ նա ժամանակով ավելի մտտ է նկարագրվող անցքերին և այդ բերդերից յուրաքանչյուրի անունը նրան որևէ բան է ասում, մինչդեռ 40—50 տարի հետո գրող 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 ազոտանում 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 դիտում են թռչնալաց բարձունքից և տեսնում ու նկարագրում են միայն ընդհանուր բնորոշ գծերը:

Այսպիսով, քննարկելով Կյուլեսերյանի հիմնական փաստարկումները, մենք գալիս ենք այն եզրակացության, որ ընայելով իր բոլոր ճիգերին, նրան չի հաջողվել ապացուցել իր թեզիսը Եղիշեի ականատես պատմագիր շինելու և Ղազար Փարպեցուց օգտված լինելու մասին:

Մրանով վերջացնում ենք մեր ասելիքը Կյուլեսերյանի ուսումնասիրության մասին՝ հատկապես Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու փոխհարաբերության այս կնճռոտ խնդիրը թողնելը՝ մենք կուզենայինք բանասերների ուշադրությունը հրավիրել մի կետի վրա, որ մինչև այժմ, որքան մեզ հայտնի է, դիտողության չի արժանացել, բայց որը կարող է այս խնդրի վրա պայծառ լույս սրբուհել: Մեր ասելիքը վերաբերում է այն տեղին, որտեղ երկու պատմագիրների մեջ էլ խոսք է լինում Ղևոնդ երեցի հիվանդոտ լինելու մասին:

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

Պենշապուհը համոզելով Սահակ եպիսկոպոսին և Հովսեփին, որ համառեն իրենց մոլորության մեջ, Ղևոնդ երեցի մասին ասում է. «ես գիտեմ, զի ի հրապոյր անդ այդորիկ ելեալ էք դուք. Բանգի ինքն ախտացեալ է մարմնով և ձեռնարկութեամբ բժշկաց չիք քտեալ առողջութիւն, և հիւանդոտ կենօք ձանձրացեալ է, և փափագէ ի մահ քան ի կեանս»: Մրան նախ պատասխանում է Հովսեփը, որը շփոթելով Ղևոնդ երեցի ունեցած դերը, ավելացնում է. «եսկ եթէ սա ձանձրացեալ իցէ ելանել յախտալից մարմնոյս, առաւել ևս մեր ամենեքեան. զի չիք ոք ամենևին ի ծնունդս կանանց՝ որ ունիցի զմարմինս առանց ցաւոց շարշարանաց»: Հետո էլ Ղևոնդ երեցն է նույն մտքով անդրադառնում իր հիվանդոտ մարմնին, պաշտպանում ու զովում է բժշկության արվեստը և հայտնում, որ շարշարված ու հիվանդոտ մարմինը նրա հոգու առողջության նշանն է:

Նույնը պատմում է նաև Ղազար Փարպեցին (Տիգրիս, 1904, էջ 79—81), որ այս խոսակցությունն անել է տալիս Միհրնեբսեհի և ավագանու առջև: Այստեղ, Ղևոնդ երեցի տված բացատրություններից հետո, որին բարձրաձայն իրենց հավանությունն են հայտնում մյուսները, Միհրնեբսեհը զայրացած նրանցից պահանջում է՝ «Քայց դուք գիտել տուք մեզ, թէ և ձեր նոյն բանք են, զոր մատապարտող այդ իշխեսաց աներկիւղ համարձակութեամբ յանդգնել և խոսել առաջի մեր» (էջ 81): Մինչև այստեղ ամբողջ դատավարության ժամանակ դեռ ոչ մի խոսք չի եղել Ղևոնդ երեցի հիվանդ կամ ցավազար լինելու մասին: Եվ ահա հանկարծ Հովսեփին ու Սահակը իրենց պատասխանի մեջ իրենց համամիտ ու համախորհուրդ լինելը հայտնելով Ղևոնդ երեցի ասածներին՝ ավելացնում են «Եսկ դու ախտի դառնութեան առ զայրացմանդ թշնամանեցեր զդա: Երանի՜ այնոցիկ, որ մտաց աչօք սրատեսք իցեն և արդարահայեացք. այլ մարմնական ախտի մեծամեծք ըմբռնեալ տկարանան, է զի և կրտսերք. և դուք զոք այդպիսի ախտի մի՛ զայրագնեալ քշնամանէք, զի դուք էք արժանի եպիստանաց բազմաց» (էջ 81): Քանի որ Ղազար Փարպեցու մեջ Միհրնեբսեհը, նաև հետագա դատավարության ժամանակ, Վեհեղենշապուհը, ոչ մի խոսք չի ասել Ղևոնդի հիվանդոտ լինելու մասին, ո՛րտեղից դուրս եկավ Հովսեփի և Սահակի կողմից այս կշտամբանքը Միհրնեբսեհի հասցնին: Արևի պես պարզ է, որ Ղազար Փարպեցու աղբյուրի մեջ Միհրնեբսեհը կամ Վեհեղենշապուհը որևէ նման դարձվածք Ղևոնդի հիվանդոտ լինելու մասին ասել է, որ Փարպեցին անուշադրու-



թյամբ բաց է թողել, առանց զգալու Հովսեփի ու Սահակի պատա-  
խանի և կշտամբանքի անհարիրությունը նախորդին: Ապա պար-  
է նաև, որ այստեղ ոչ մի դեպքում Եղիշեն չի կարող Փարպեցու  
օգտված լինել, այլ պետք է առնվազն ընդունել, որ մեր այժմյան  
Եղիշեն ու Ղազար Փարպեցին մի երրորդ աղբյուր ունեն իրենց  
առջև, և շատ հավանական է, որ այդ աղբյուրը մեր այժմյան Եղի-  
շեի սկզբնագիրն է կամ նախատիպը, որը հետագայում խմբ-  
գրվելով ու փոփոխվելով՝ ընդունել է իր այժմյան կերպարանքը:

գ. Անցնում ենք Նիկ. Աղոնցի մի դիտողությունը, որը նույն-  
պես պատճառ է դարձել Եղիշեին VI դարի մատենագիր հուշակե-  
լու: Աղոնցը իր «Армения в эпоху Юстиниана» (СПб., 1908)  
հմտալից ուսումնասիրության մեջ, խոսելով հունաց բաժնի Հա-  
յաստանում գտնված վասակ Մամիկոնյանի գործակցության մա-  
սին մարդպան վասակ Սյունու հետ, այն կարծիքն է հայտնում  
թե զուցե Եղիշեի հիշած վասակ Մամիկոնյանն այն վասակն է  
որը 536 թվի ապստամբության ամենագործունյա անդամներից  
մեկն էր և կանգնած էր նաև հայ իշխանների Պարսից թագավո-  
տորով I-ին ուղարկած պատգամավորության գլուխ: Այսպիսի  
կարծիք հայտնելու համար նրան հիմք են ծառայում վասակ Մա-  
միկոնյանի մասին Եղիշեի ասած հետևյալ խոսքերը. «Այրն ա-  
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  
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 եղած հռոմեական զորքերի սպարապետի մասին, հասկա-  
նանք այս ստրատեգի թե զուկերից մեկի իմաստով, նրա երկը  
կարող 529 թվից առաջ գրված լինել» (էջ 125 և 126 ծանոթագրու-  
թյուն):

Գլխավորապես Աղոնցի այս կարծիքի հիման վրա Ար. Զա-  
մինյան (Հայ գրականության պատմություն, Ա մաս, Նոր Նախ-  
ջևան, 1914, էջ 99) Եղիշեին համարում է VI դարի առաջին կեսի  
հեղինակ, որը ո՛չ միայն վարդանին ժամանակակից չէ, այլև մե-  
դեպից 20—30 տարի հետո է ծնվել: Սակայն Զամինյանը տար-  
րինակ կերպով միևնույն ժամանակ այն կարծիքն է հայտնում,

այս ենթադրությունը չեն հակասում Եղիշեի դեպքերին ականատես  
եղած լինելու մատնանշումները: Նրա ասելով՝ «Այդ խոսքերն ար-  
ևագանք են պարսկական այն հալածանքներուն, որոնք երբեք դա-  
բարում չունեին և միապես կշարունակվեին վարդանանց ատեննե-  
րեն մինչև մեր հեղինակի ապրած ժամանակները VI դարուն առա-  
ջին քառորդը, զեթ մասնավոր գավառներու մեջ: Ի նկատի առնե-  
լով Եղիշեի ոգին՝ կարող չենք վերոհիշյալ բառերու մեջ կեղծիք  
տեսնել. հեղինակը պարզաբար կուզե ասել, թե ինքը ընդհանրա-  
պես ծանոթ է պարսկական հալածանքներուն և անձամբ իսկ փոր-  
նած»: Այսպիսի բռնազբոսիկ բացատրությունն, իհարկե, բոլորու-  
մին անընդունելի է. ի՞նչպես կարող է դեպքերից 20—30 տարի հե-  
տո ծնված մարդը գրել, թե նա ականատես է եղել իր ծննդից ա-  
ռաջ կատարված դեպքերին և այդ կեղծիք չպիտի համարվի, բո-  
լորովին անհասկանալի է: Սակայն վերագրանանք ն. Աղոնցի դի-  
տողությունը:

Նախ, 529 թվին ստրատեգություն հաստատելը բոլորովին չի  
ժխտում, որ մինչև այդ թվականներն էլ բյուզանդացիները պահ-  
պանում էին իրենց պետության և իրենց ենթարկված Հայաստանի  
սահմանները պարսից պետության դեմ, այդ զորքերը կազմվում  
էին տեղական ուժերից և չէին մտնում բյուզանդական զինվորա-  
վան 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 անուն կարող էր տալ պարսկա-  
կան Հայաստանում ապրող և գրող հայը այդ զորապետին, եթե ոչ  
ընդհանուր գործածության մեջ գտնվող և քաղաքացիություն ստա-  
ցած «սպարապետ» անունը: Զէ՛ որ Եղիշեն I գլխում նույն սպա-  
րապետ անունով է կոչում նաև հույն զորավար Անատոլիոսին:  
Այնուհետև, պետք է ուղղակի ասել, որ Աղոնցը 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 «Այրն 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 մնում է, ուրեմն, միայն այն մտքով հասկանալ, որ Վասակ Մամիկոնյանը եղել է Ստորին Հայոց տեղական ուժերից կազմված սահմանապահ զորքերի սպարապետը, որը և իրեն այդպիսին կարող էր հռոմեական զորքերի կողմից որպես հավատարիմ վստահելի անձ ճանաչվել<sup>5</sup>:

Այս դիտողությունների վրա պետք է այժմ ավելացնել նաև այն, ինչ որ մեզինից միանգամայն անկախ ասում է ակադ. Մ. Աբեղյանը<sup>6</sup> նույն հարցի մասին, մասնավորապես նրա հենց նույն Ադոնցի գրքից բերված վկայությունները, որ Հուստինիանոս կայսրը, ճիշտ է, հիմնել է 529 թվին ստրատեգի պաշտոնը, բայց դուքսերի պաշտոնը Հայաստանում գոյություն է ունեցել Հուստինիանոսից շատ առաջ, և ուրեմն, «Ստորին Հայոց» սպարապետ հորերջումը կարող է հենց Հայաստանի Մելիտինեում նստող զբախն վերաբերել, որն իհարկե տեղական զորքերի հրամանատարն էր: Բացի այդ՝ չէ՞ որ հենց Կորյունն էլ «Հայաստանի սպարապետ քառերով է բնորոշում Մելիտինեում նստող զբախն: Ինչո՞ւ պետք է Եղիշեի «սպարապետ» բառը գործածելուց այդպիսի ծանրակշիռ եզրակացություններ հանվեն:

Այսպիսով, Վասակ Մամիկոնյանի սպարապետ կոչվելը և Եղիշեի համապատասխան հատվածը ոչ մի կապ չունի 529 թվին ստրատեգություն հաստատելու կամ դուկերի պաշտոնի հետ և ոչ

մի դեպքում չի կարող հիմք ծառայել Եղիշեին իր բնական տեղից VI դար տեղափոխելու համար, մանավանդ որ առհասարակ էլ պետք է մի բառից այդպիսի մեծ եզրակացություններ հանելը, եթե ուրիշ ստիպողական հանգամանքներ չկան. իսկ այդպիսիները ավելի դեպքում լիովին բացակայում են:

Ապա, անկախ այս հանգամանքից, պետք է ուշադրության հանել այն, որ Վասակ Մամիկոնյանին վերաբերող հատվածը Եղիշեի 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 ազդեցություն ամփոփումը տվող բառերի միջև: Ուստի և պետք է ենթադրել, որ այն կարող է նաև հետաշալի ընդմիջարկություն լինել: Բացի այդ, Եղիշեն III գլխում գատմում է, որ հայերը բյուզանդացիներից օգնություն են խնդրում պարսիկների դեմ կռվելու համար և հատուկ հրովարտակ են ուղարկում Թեոդոս կայսրին Հովսեփ կաթողիկոսի, Վասակ մարզպանի, ներշապուհ Ռմրոսյանի և Վարդան սպարապետի ստորագրությամբ: Մի մարդ, որ պաշտոնական ձևով ապավինել էր այդ օգնությանը և խնդրել թե «գուց ևս ի ձեռն առչիք զմեզ... եթե սակախի մի հեղգայք, գուցե բազում և այլ աշխարհաց հասանիցե ապ բոցոյ սորա», էլ ի՞նչպես կարող էր դրանից մի քանի ամիս շանցած ու պատասխան չստացած՝ կայսեր թագավորանիստ քաղաքը նորից թղթեր ու «հրովարտակներ» գրել ու մուրեքցնել հույներին, թե բոլոր հայերը միաբանել են իրեն հետ և Պարսիկների դեմ ոչինչ չունին: Ինչո՞ւ պետք է հույները հավատալին այդպիսի մարզուն: Մեզ թվում է այդ պատճառով, որ Եղիշեի նախնական բնագիրն այստեղ աղավաղվել է, փոփոխության է ենթարկվել հետագա խմբագրողի կողմից և գուցե VI դարում ապրող Վասակ Մամիկոնյանին վերաբերող զործողությունները վերագրվել են V դարին:

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

<sup>5</sup> Zitat. Dr. K Güterbock. Römisch-Armenien und die römischen Satrapen im vierten bis sechsten Jahrhundert. Königsberg i. Pr. 1900, էջ 20. «Römische Truppen waren auch in den Satrapengebieten nicht stationiert. Die Kaiser erachteten es für ausreichend, den Grenzschutzdienst gegen Persten 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 Hilfstruppen stellen und mit ihnen zum römischen Heere slossen». Նույնպիսի փոխհարաբերություններ էին իշխում անշուշտ նաև Եղիշեի հիշած Ստորին Հայքում:

<sup>6</sup> Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Երևան, 1948, էջ 294—297: Մեր հոգվածը Ադոնցի վերոհիշյալ դիտողության մասին գրվել է 1942 թ. հունվարին և լույս է տեսել ակադ. Մ. Աբեղյանի գրքից մոտ 20 տարի առաջ:



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

դ. Մեզ մնում է, վերջապես, խոսել Եղիշեի «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 զետեղված է 1937 թվ. նոյեմբեր—դեկտեմբերի համարում, տակը գրված է «շարունակելի», բայց այդ շարունակությունը չկա այլևս ո՛չ 1938, ո՛չ 1939 և ո՛չ էլ 1940 թվ. 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 էլ ուսումնասիրությունը հրատարակել է նաև առանձին, երկու հատորով («Եղիշե վարդապետ և յուր Պատմությունն Հայոց Պատերազմին»: Քննական ուսումնասիրություն, հատոր Ա, Վիեննա, 1932, 8°, ԺԲ+399: Ազգային Մատենադարան № 133 և հատոր Բ, Վիեննա, 1937, 8°, 401—806: Ազգային Մատենադարան № 140): Երկրորդ հատորով վերջանում է արդյոք Ակինյանի ուսումնասիրությունը թե ոչ, չենք կարող ասել, որովհետև այդ գրքի լույս տեսնելու հայտարարությունը տպված է «Հանդես ամսօրյայի» 1937 թվ. հունվար-մայիս միացյալ համարի շապկի վերջին էջ վրա, իսկ նույն թվ. նոյեմբեր-դեկտեմբեր համարում դեռ կա, ինչպես ասացինք, մի շարունակելի հոդված էջ 533—558:

Իմ մտքով անգամ չի կարող անցնել թեկուզ՝ ամենահամառոտ խոսքերով ուրվագծել Ակինյանի այդ սուվարածավալ հատորների բովանդակությունը և ապա անցնել իմ առարկություններին նրա փաստարկությունների առթիվ, որովհետև այդպիսի աշխատանքը կպահանջեր ինձնից առնվազն հինգ անգամ ավելի ծավալքան 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 զրանց առթիվ իմ առարկությունները բերելով:

Ակինյանը նույնպես, նախորդ քննադատների նման այն կարծիքի է, որ Եղիշեն կարգացել և առատորեն օգտվել է Ղազար Փարպեցուց, որը ղեպեքերը նկարագրում է իրականությանը համապատասխան, մինչդեռ Եղիշեն, իբր, կույրի նման խարխափում է խավարում: Այժմյան Եղիշեն մի անշնորհք, անճարակ, հակասու-

թյուններով լի խմբագրություն է VII դարու, «անձուլլ. համադրություն մը անմիասնական տարրերու»: Այս ասում է Ակինյանը 1931 թվին, իսկ 1935 թվին «Կամսարական Աշոտի» հիշատակությունից միայն այն եզրակացությունն է հանում, թե «Խմբագիրը IX դարեն կեռևա» («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 234), որովհետև VIII դարի վերջին Արշարունիքի տերն Աշոտ Բագրատունին էր, իսկ Աշոտ անունն, իբր, այդ ժամանակներից հետո է ընդհանրացել Բագրատունիների մեջ: Ակինյանի կարծիքով՝ Եղիշեի սկզբնադիրը նկարագրած է եղել 572 թվականի հայոց պատերազմը և ապա դրան հետևող 20-ամյա պարսկա-բյուզանդական պատերազմները: Հետագայում, 531—595 թվականների վերաբերյալ պատմությունը ձևափոխված, աղավաղված և հարմարեցրած է 451 թ. ապստամբության պատմությանը՝ Ղազար Փարպեցու սխեմայով կազմված և ըստ այնմ հրատարակված: «... Եթե սկզբնադիրը 572-ի Հայոց պատերազմը նյութ ուներ իր շինվածքին, խմբագիրը նյութ ընտրած է իրեն 451-ի ապստամբությունը: Ուրվագիծը մատակարարած է Ղազար Փարպեցին իր բ. դրվագին մեջ. ատաղձ ծառայած է Եղիշեի պատմությունը 7 եղանակի մեջ: Եղիշեի պատմությունը ձևավորված է Ղազարի կաղապարին վրա. ավելորդ մասերը հապավված են, պակասները լրացված՝ հետևելով Ղազարի: Դեպքերու նկարագրությունները հարմարեցված են Ղազարի տեղեկություններուն, անունները փոփոխված են փոխառությամբ Ղազարեն: Ամբողջությունն այժմ երկու պատմագրություններու զանգված է. բովանդակությունը 451-ի ապստամբության հարակից ղեպեքն են, իսկ նկարագրությունները՝ 572-ի Հայոց պատերազմի պատմության դրվագները» («Հանդես ամսօրյա», 1931, էջ 183—184): Մի այլ տեղում ասվում է, որ սկզբնադիրը տվել է 540—595 թվերի իրադարձությունները և ավարտվել է 595-ին, «որովհետև իրեն անձանոթ է տակավին խոսքով II Պարվեղի վեցերորդ տարւոյն (596) խոստացված վերադարձն հայ նախարարներու երկրորդ մասին»:

Մատնանշելով Փարպեցու և Եղիշեի մեջ եղած տարբերությունները Հազկերտ II-ի նկարագրի, նրա մղած պատերազմների ու կատարած գործողությունների վերաբերմամբ, Ակինյանը որոշում է այն «զլխավոր կովանները», որոնց վրա ուշադրություն պիտի դարձնեն Եղիշեի պատմությունն ուսումնասիրողները, բայց չեն դարձրել. ա) Հազկերտ Բ-ն ունե՞ր այն նկարագրն ու աշխարհայացքը, ինչպես կնկարագրվի արքայից արքայն Եղիշեի գրչին



տակ: բ) Ստուգիվ պատերազմասե՞ր էր Հազկերտ. արշավե՞ց բյուզանդական հողեր, թափե՞ց արյուն, ավերե՞ց երկրներ, դարձա՞վ ավարով: գ) Այս արշավանքը բերա՞վ իր հետ խաղաղության դաշինք և Պարսկաստանեն Բյուզանդիոն փախստականներու վերադարձ: դ) Հազկերտ Բ-ի օրով ուղարկվա՞ծ է Գենշապուհ մը Հայաստան աշխարհագիր ընելու. տեղի ունեցա՞ծ է առհասարակ Ե դարուն մարդահամար և հարկերու դրուձյան փոփոխում: ե) Մղա՞ծ է Հազկերտ պատերազմ կովկասյան ազգերու 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 թողնում վերջին հարցը իբրև անբովանդակ, որովհետև ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ ամեն մի նույնիակ իր ծավալով փոքր ապստամբություն (իսկ այս դեպքում ապստամբությունը փոքր համարել էլ չի կարելի) բնականաբար մտահոգություն պիտի պատճառեր պարսից արքունիքին, մանավանդ որ ապստամբները նույնիակ պարսից կողմից մարդպան նշանակված վասակ Սյունու ստորագրությունը կրող թշվոյ գիմել էին Պարսկաստանի ախոյան Բյուզանդիային և նրանից ղինվորական օգնություն խնդրել Պարսկաստանի դեմ. մի բան, որ պատմում է նաև Ղազար Փարպեցին և որի վավերականությունն անժխտելի է: Բայց այս դեռ երկրորդական հանգամանք է, գլխավորն այն է, որ Ակինյանի ասելով՝ Եղիշեի 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, հաղիվ 562-ին հաջողվում է խաղաղության դաշինք կնքել, այս անգամ 50 տարվա տևողությամբ. պայմանների մեջ նշանակված էր նաև «վերադարձ Պարսկաստանից հոռմեական սահման» փախածներին: Հետո նա արշավում է կովկասյան ազգերի դեմ, բարելավում է հարկային

գրույթունը և ձեռնարկում է պարտադիր հոշակելու պետական կրոնը:

Քանի որ թագավորների բնութագիրը շատ էական դեր է կատարում ն. Ակինյանի փաստարկումների մեջ և Եղիշեի պատմության իբրև հետագա դարերի կեղծիք ցույց տալու ապացույցների մեջ ամենակարևորներից մեկն է, մի քիչ ավելի մանրամասն կանդա՞ն ենք այս հարցի վրա: Ի՞նչպես է նկարագրում Եղիշեն Հազկերտ Բ-ին և ի՞նչ է առարկում ն. Ակինյանն այդ նկարագրի դեմ: Եղիշեն Հազկերտ Բ-ին նկարագրում է իբրև մի պատերազմասեր, արյունարբու, դաժան, քրիստոնյաներին թշնամի, ամբարտավան և անձնապաստան իշխան, որ սնապարծությամբ իրեն մարդկալին բնութայունից վեր էր դասում, աստվածաման և անմահ էր համարում: Սրա դեմ Ակինյանն ասում է, թե պարսիկ և արաբ գրողները Հազկերտ Բ-ին, ընդհակառակը, գովում են իբրև «ողորմած, հեզաբարո և խաղաղասեր» իշխան: Փարպեցին էլ նրան ոչնչով չէ պախարակում, համարում է արդարամիտ (օրինակ, պատժեց հասակին), ավելի շուտ՝ կամազուրկ 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 Հազկերտ Բ-ի մասին. «Նա արդար էր իր հպատակներու հանդեպ, բարյացակամ նաև նկատմամբ իր բանակին» և այլն: Մրանից հետևեցնելով, որ Եղիշեի նկարագրած թագավորը Հազկերտ Բ-ը չէ, այլ Խոսրով I Անոշառվանը, ինչպես նրան նկարագրում են բյուզանդացիները, մանավանդ Պրոկոպը, Ակինյանը շարունակում է, թե ավելի հետաքրքրական է Եղիշեի պնդումը, որ թագավորն իրեն ձևացնում է աստվածաման և անմահ (ընդգծումը մերն է—Տ.—Մ.). սա մի ակնարկ չէ՞ այն տիտղոսի, հարցնում է Ակինյանը, որով Խոսրով I դիմում է Հուստինիանոս կայսրին (Մենանդը, հատակոտոր 11, էջ 353, տպ. Բոննի. «աստուածեղէն, առաքինի, խաղաղասէր իշխան Խոսրով արքայից արքայ երանելի, բարեպաշտօն, բարերար, որում դիք շնորհեալ են բախտ մեծ և թագաւորութիւն մեծ, սկա սկայից և ի բնութենէ աստուածոց—  
 — ex θεῶν χροακτορῆσαι — Յուստինիանոս կայսեր եղբօր մեքում խնդալ»), և Անոշառվան մականվան, որ թարգմանվում է անմահ հոգի, անմահ: Ավելի հիմունքների կարիք չկա,— պնդում է նորից Ակինյանը,— որ նկարագրված պարսից թագավորի մեջ Խոսրով I Անոշառվանին տեսնենք, բայց ուրիշ ապացույցներ էլ



կան: Եվ այդ ապացույցներից ամենազորավորներից մեկը Հազկերտի արշավանքի նկարագրությունն է դեպի հոռոմեական սահմանները, մինչև Մծբին, երբ Թեոդոս կայսրը հաշտություն է կրնքում, որի մեջ կետ կա նաև «փախստականների վերադարձի մասին»: Ակինյանը պնդում է, որ Հազկերտն այդպիսի պատերազմ չի մղել և երկու պետությունների միջև երկարատև խաղաղություն է եղել. այդ են վկայում Ֆլորենտիոսի և Անատոլիոսի Մարկիանոս կայսերն ասած խոսքերը, թե պետք չէ խաղաղության դաշինքը քանգել և մի պատերազմ սկսել, որի վերջն հայտնի չէ, թե ինչ կլինի: Ասորական Կարթա զր բեթ Սլոթի վկայաբանությունն էլ ասում է, որ Հազկերտի առաջին 7 տարիները խաղաղություն է տիրել և բյուզանդացիներն էլ այդպիսի կռիվների մասին չեն պատմում: Այս իրավիճակն հիմնավորելու համար Ակինյանն առանց այլևայլության մերժում է մի Բանի նշանավոր գիտնականների կողմից (Tillemont, Le Beau, Nöldeke) Procop, Pers. 1,2 հիշված իբր Վոամ Ե-ի (420—439) ժամանակ կատարված հարձակումը 441 թվին, ուրեմն ո՛չ քե Վոամ Ե-ին, այլ Հազկերտ Բ-ին (439—457) վերագրելը. այլև Ակինյանն ուզում է, առանց որևէ հիմքի, Տարսիսի բացարձակ վկայությունը, թե Միհրենեսերը Հազկերտ II-ի հրամանով մեծ զորով մտել է հռոմեական սահմանները, 421 թվին պատահած անցքերի արձագանք համարել: Այնինչ,—շարունակում է Ակինյանը,—խոսքով I Անոշառվանին շատ հարմար են Եղիշեի նկարագրությունները: 540—562-ի դեպքերն են կարճ, բայց իրական ակնարկներով պատմված—Միջագետք մասնելը, այրելով ու կոտորելով մինչև Դարա հասնելը, որի ժամանակ հռոմեական քաղաքները շեն պաշտպանվում և ընկնում են պարսիկների ձեռքը. եկեղեցիներն այրվում են, բնակիչները կոտորվում, մնացածները գերի տարվում. Հուստինիանոս կայսրը զուր փորձում է հաշտեցնել խոսքովին, 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: «Եղիշեի նկարագրած արշավանքը, գերող, գերփող պատերազմը չէ մղված ո՛չ Հազկերտ Բ-են է ո՛չ էլ Ե դարու ընթացքին»,—եզրափակում է Ն. Ակինյանը:

Եվ Ակինյանը զարմանում է, թե ինչպես մինչ այժմյան քննադատներն աչքաթող են արել այս հատվածը: Ու նորից մի անգամ էլ ամփոփում է իր եզրակացությունները. ա) Եղիշեի հետագա

ամբազիրն անունները փոխել է, բայց 2 դարի դեպքերը Ե դարի հանգամանքներին 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 Անոշառվան-Անմահը (531—579): Խմբագիրն առյուծի գլուխը կարել է և «անոր տեղը ազգեսի խալամ մ'է դրած և ներկայացուցած մեզի ազգես մը: Խոսքով Անոշառվանի հզոր դեմքը, ահարկու բարբառը, գիշատիչ մազիկները համարած է, թե Հազկերտ Բ-ի անվան տակ պիտի թաղչեն»: Մի այլ տեղում Ակինյանն ասում է. «Եղիշե փորձած է անձաճ Հազկերտը հսկային հանդերձներով հրապարակ իջեցնել»: Խոսքով անունը փոխած է Հազկերտի, բայց հորջորջանքն Անոշառվան-Անմահ (յանմահից կարգի դնէր զանձն) վրիպած է ամբազիրն ուշադրութենեն»:

Տեսնենք, ուրեմն, թե ո՛րքան հիմնավոր են Ակինյանի դիտարկությունները երկու թագավորների նկարագրների և նրանց վերագրված պատմական գործողությունների մասին:

Ամենից առաջ՝ Հազկերտ Բ-ի նկարագիրը Եղիշեի մեջ: Արդեն անցինք, որ Եղիշեն Հազկերտ Բ-ին նկարագրում է իբրև մի պատերազմասեր, արյունարբու, դաժան, քրիստոնյաներին թշնամի, ամբարտառվան և անձնապաստան իշխան, սրն իրեն մարդկային թուլությունից վեր էր դասում և աստվածանման ու անմահ էր համարում: Կա՞ այս նկարագրի մեջ որևէ բան, որ արտաքու կարգի է չի համապատասխանում պարսից մի թագավորի բնավորության և ստիպում է ավելի հարմարը փնտռել: Նախ, բոլորովին մտածված է Ակինյանի այն առարկությունը, թե Հազկերտը պատերազմասեր չէր, որովհետև մի քանի անգամ հաղթվել է, կամ ավելի ճիշտ, անհաջողությունների է հանդիպել բուշանների դեմ մղած արշավանքների ժամանակ: Կարելի՞ է ասել, օրինակ, որ նապոլեոնը պատերազմասեր չէր, որովհետև հաղթվեց 1812 թվին Պուսաստանում, 1813-ին Աղզերի ճակատամարտում կայացրի Եստ կամ Վատերլոյում 1815 թվին: Որ նա պատերազմ է սկսել հույների դեմ և ապա երկար տարիներ կռիվներ մղել բուշանների դեմ իր պետության արևելյան սահմաններում, ավելի շուտ ակընհայտ ապացույց է նրա պատերազմասիրտության:

Երկրորդ, ոչ մի կարիք չկա ապացուցելու արևելյան որևէ թանակալի դաժանությունն ու արյունարբու լինելը, որովհետև այդ թեքըստինքյան հասկանալի է, և ավելի շուտ հարկ է ապացուցել,



թե որևէ մեկն ընդհանուր կանոնից բացառություն է կազմել: Որ պարսիկ իշխողներին հեշտությունը կարելի էր «ամպարիշտ, անբեն, հպարտ և ամբարտալան» մակդիրները կպցնել, դրա մասին մենք մի վկայություն էլ ունենք «Վկայք Արեւելից» ժողովածուի մեջ. (Էջմիածին, 1921, էջ 186), Որմզդի վերաբերմամբ:

Բայց մի կողմ թողնենք Եղիշեին և տեսնենք, թե ինչ են պատմում օտարները Հազկերտի մասին: Կարգա զր Բեթ Սլոքի նահատակների պատմության մեջ (տե՛ս G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, էջ 43—60) ասորի հեղինակը Հազկերտի 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, որը միևնույն ժամանակ իր կիներ էր. և կոտորել է տվել իր պետության մեծամեծներին<sup>7</sup>: Այնուհետև նա արշավում է դեպի Չոլ նահանգը (մեզը հաստատապես հայտնի չէ. ենթադրվում է կա՛մ Հյուսիսային, Գուրգանում, կա՛մ Ճորա պահակի մոտերքը: Վերջին դեպքում բոլորովին անբովանդակ է դառնում Ակինյանի վերևում հիշված հարցերից մեկը՝ Հազկերտը պատերազմ մղե՞լ է կովկասյան ազգերի դեմ) և նվաճում այնտեղ իշխանին, մի քաղաք է շինում և իր անունով Շահրեստան Յազդգերդ անվանում: Այնտեղ եղած ժամանակ նա Բիստոնյաներին դուրս է բշտում իր բանակից: Ողորմելին կարծում էր, թե թշնամիները նրան հաղթում են քրիստոնյաների պատճառով: Եվ նա ընտրեց 10 հազար մոզ, 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 առյուծը և անարգար լուծում ստացած խնդիրների մասին զեկուցել Թագավորին, այդ կարգն այս շաբաթո՞րը վերացրեց» և այլն: Այնուհետև պատմվում են քրիստոնյաների սաստիկ 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 Հազկերտ Բ-ին մի դաժան և արյունարբու շարագործ է համարել, այդ երևում է նաև նրա դստեր ու կնոջ սպանության պատմությունից:

<sup>7</sup> Բոլոր ընդգծումները մերն են—Տ.—Մին.:

Թշպես միանգամայն իրավացի նկատում է Նյուլդեկեն (Tabari, էջ 114, ծանոթ. 1), «Թեև այդ (դստեր ու կնոջ սպանությունը) հնարավոր է, բայց շատ էլ հավանական չէ, որ պալատի ներսում կարձած նման երևույթների մասին որևէ ճշգրիտ բան հայտնի չարձած լինի: Բայց համենայն դեպս մենք տեսնում ենք, թե ինչպիսի կարծիք կար այդ Թագավորի մասին»: Սրա համար էլ Նյուլդեկեն Հազկերտի 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 Անոշաուլանի մասին, ընդհակառակը, բոլորովին չի համապատասխանում Եղիշեի՝ Հազկերտի նկարագրին: Արդեն Ակինյանն ինքը մատնանշում է, որ Ֆիրդուսի, Տաբարի և այլն Խոսրովին նկարագրում են իբրև ժողովրդին երջանկացնող մի իշխանի, գովում են նրա արդարությունն ու քաջությունը և նրա ժամանակը համարում են Պարսից պատմության ամենաներշնչիկ շրջանը: Հայ պատմագիր Սեբեոսը նրա մասին ասում է. «Այս Խոսրով, որ կոչեցաւ Անուշ Հուտան, ի ժամանակս իւրոյ Թագաւորութեանն, յառաջ քան զպատմաբուրինս զայս, հաստատեաց զերկիր, քանզի էր խախաղաւէր և աշխարհաշէն: Եւ ի լինել ապստամբութեանն այնորիկ, յայնմհետէ ընդոստուցեալ զարթեցաւ ի բարկութիւն, զանձն անվնաս համարեալ, իբր թէ «Հայր էի ամենայն երկրի, և ոչ տէր, և սնուցեալ զամենհետեան 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 I-ը սովոր էր ժողովրդին ասել. «Մեր պապը՝ Խոսրով, Կավատի որդին, ձեզ հոր նման էր նալում»:

Խոսրով I Անոշաուլանին այլ կերպ են նկարագրում բյուզանդացիները, և այդ լիովին հասկանալի է, որովհետև Խոսրով I նրանց ամենաոխրերիմ թշնամին էր և շատ ամոթալի պարտություններ էր պատճառել նրանց: Դրա համար էլ, օրինակ, Պրոկոպը նրա մասին ասում է՝ «կեղծավոր, անագորույն, արծաթասեր, սուտ, երգմնադրուծ, ամեն ամոթալի գործողություն կատարող, բնակչությանը շատ շար» և այլն, մի կարծիք, որ Նյուլդեկեն շափառանցված և անարգար է գտնում պարսից ամենալավ և ամենաշնորհրով Թագավորներից մեկի մասին (տե՛ս՝ Տաբարի, էջ 162): Դրա վրա ավելացնենք նաև այն, ինչ որ Ակինյանն ինքն է բերում



Գյուտերբերգի գրքից («Բյուզանդիոն և Պարսկաստան», Վիեննա 1911, էջ 53—55) նույն թագավորի մասին: Գյուտերբերգն ասում է. «Բայց դարձված պակասություններն (Պրոկոպի հիշած) շատերը արևելյան բռնապետի մը նախատիպ պատկերը կտվերագծեն և պարսկական ազգային նկարագրին կհամապատասխանեն: Այսուհանդերձ նշանավոր իշխող և Սասանյան հարստության ամենահոյակապ թագավորն էր: Գիտցավ արևմտյան մտավոր մշակութային արժեքը գնահատել: Եթե նույնիսկ առասպել ըլլա հույն փիլիսոփայության մեջ խորամուխ ըլլալը, բայց իրողությունն է, որ հոռիմեական պետութենեն վտարված նոր պղատոնականաց համար ապավեն ըրավ Տիդրոնը և ջերմապես բարեխոս եղավ Հուստինիանոսի, որ անվնաս հետ դառնալ կարենան իրենց հայրենիքը»:

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

Այնուհետև, ինչպես տեսանք, Ակինյանը շատ մեծ նշանակություն է տալիս Եղիշեի այն խոսքերին, թե թագավորն իրեն ձեռնցում է մարդկային բնությունից բարձր, աստվածաման և անմահ և այս բոլորը համեմատության ղեկով Խոսրով I-ի Անշավան մականվան հետ, որ նշանակում է «անմահ հոգի, անմահ», գալիս է այն եզրակացության, 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 հաստատել չի կարելի նույնիսկ ժամանակակից վկայություններ Խոսրովի այդ մականվան մասին չեն հասել մեզ (Nöldeke, Tabari, էջ 136, ծանոթ. 2): Երկրորդ, հայտնի է, և Ակինյանն էլ գիտե այդ բանը նյութակերպ որ «անագան շրջանի պարսիկները «Անտշակ օավան» կգործածեն «երանելի» իմաստով վախճանվածներու համար» (Tabari, էջ 136), մի իմաստ, որ լիովին համապատասխանում է մեր «բարհիշատակ», «երջանկահիշատակ» և «ողորմած հոգի» մակդիրներին, և որ հավանորեն հետագաններն են տվել Խոսրով I-ին՝ շնորհիվ համար նրա գրական գործունեությունը: Նյութակերպ այս ձևով է հասկացել և Խոսրով I-ի այդ մականունը թարգմանելով «der Selige» = «Երանելի» „Chosrau I, mit dem Beinamen An-scharvan „der Selige“ ist jedenfalls ein grosser König gewesen“:

Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig, 1887, էջ 22): Եվ վերջապես, երրորդ, այդ ո՞ր արևելյան բռնապետն է, որ ամեն սովորական մարդ է համարել և իր ծագումն ու հավակնությունները մինչև աստվածները չի հասցրել. ինչո՞ւ պետք է հիմա այդ արտոնությունը միայն Խոսրով I-ի համար պահել: Եթե Ակինյանին հայտնի չէ, որ ո՞չ միայն արևելյան թագավորներ իրենք, այլ նաև նրանց հպատակները սովորություն ունենին թագավորներին աստվածների հետ համեմատելու, աստվածների հետ կապելու և աստվածային պատիվներ մատուցանելու նրանց: Այդ սովորության ու հայացքների մեղմացած արձագանքն է, անկասկած, քրիստոնեական շրջանի թագավորների պաշտոնի մեջ միշտ գործածվող «ողորմությունը աստուծո» արտաբերությունը: Մեր ասածի ճշտությունը և Ակինյանի փաստարկումն անհիմնությունն ակնառու ցույց տալու համար մենք մի քանի վկայություններ կրերենք հենց միմիայն Ղազար Փարպեցուց, վկայություններ, որոնք խիստ հատկանշական են:

էջ 154—(հրատ. Տփղիս, 1904). Պերոզ թագավորի համար ասում անգամ ասված է՝ «աստուածաման տէրն Պերոզ» և «ինքն աստուածաման տէրն Արեաց Պերոզ»:

էջ 175—Վահան Մամիկոնյանը Վաղարշ թագավորին ասում է. «այն, ինչ որ դուք արիք մեզ համար, մահկանացու մարդու համար անհնար էր և միայն աստված կարող էր անել... «որպէս եղէք աստուածաբար կենդանացուցիչ մեռելութեանս իմոյ... կամէի, թէ աստվածանոց անձս յարուցեալ էր, և ոչ զկէսս. վասնզի զկէսս մեռելալ տեսանեմ զեռ»:

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

էջ 48—Հայ նախարարներն ասում են Հազկերտին. «Իշխալութիւն ունիս նման աստուծոյ ի վերայ մեր և ամենայն մարդոց...»:

էջ 93—Վեհեհնշապուհն ասում է շահաստանի մարդկանց. «Ինչեցէք զերկիւղ թագաւորաց, որք նման աստուածոց իշխեն աստուածներ և կեցուցանել...»:

էջ 79—Վարդանի քաջագործությունների վերաբերյալ ասում է Հազկերտի մասին. «գոր իւր իսկ աստուածանման տեսուն իրով աշօք տեսեալ էր ի Մարտիրոս՝ զնորա քաջասրտութիւնն...»:

էջ 98—Վեհեհնշապուհը Հովսեփին ասում է. «Զի թեպէտ և ինքն մեզ ծանր թշնամանքդ, որով թշնամանեալ ասացեր զմեզ



անմիտս և կորուսեալս, սակայն առ համարձակապէսն յանդգնութեամբն, զոր իշխեցեր յաստուածամամն քազատուն ասել բան անարժանս՝ իբրև զոչինչ թուին ի մեզ կողմն թշնամանքդ մեր անձանց և թեթևութիւնն»:

Այս սովորութիւնների և մտայնութիւնների պատկերը լրացնելու համար հիշենք նաև վրաց Աշուշա բղեշխի նորահնար երկրպագութիւնը Հազկերտին.— «Յարուցեալ ի խորանէն առաջ ամենեցուն անկեալ յերկիր հուղիքն աչար և անդր, և ապա հարկանէր զզուրիս ի գետինն» (Փարպեցի, էջ 107)<sup>8</sup>:

Բերված օրինակներից ամենայն ակնառութիւնով պարզվում է, ուրեմն, որ տիրող հասկացողութիւնների և սովորութիւնների համաձայն՝ Հազկերտ Բ-ն էլ իրավունք ուներ իրեն մարդկային բնությունից վեր և աստվածամամն բան համարելու և ամենեկն կարիք չկա Եղիշեի նրա մասին ասածը վերագրելու խոսքով Ի-ին և Եղիշեին կեղծարար դուրս բերելու:

Մի այլ կետ, որի վրա շատ է կանգ առել Ակինյանը և որ հիման վրա փորձել է ապացուցել, թե Եղիշեի սկզբնագիր պատմութիւնը վերաբերել է 531—590 թվականների դեպքերին, Եղիշեի պատմութեան սկզբի հետևյալ բառերն են Հազկերտի մասին. «Եւ առ յոյժ յիմարութեանն իբրև զգազան մի կատաղի յարձակեցաւ ի վերայ աշխարհին Յունաց. եհար մինչ ի քաղաքն Մծրին, և քաղում գաւառս Նոտոց աւերեաց ասպատակաւ, և զամենայն եկեղեցիս հրձիգ արար. կուտեաց զաւար և զգերի, և ահարեարար զամենայն զօրս աշխարհին»:

Ակինյանը գտնում է ամենից առաջ, որ Հազկերտը որևէ նման արշավանք չի գործել հոռմեական պետութեան սահմանները. Երևա մղած լինել մի այդպիսի պատերազմ, «որ ահարեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին», և որի «սարսափը հասած էր մինչ մայրաքաղաք», այդ չէր կարող բյուզանդական պատմիչներին և ասորիներին անձանոթ լինել, ինչպես որ է իրոք: Նա, ինչպես ասացինք, չի ընդունում Նյուղեկեի և ուրիշների բացատրութիւնը. ըստ որի Պրոկոպի Pers. 1, 2 պատմած արշավանքը պետք է ըն-

<sup>8</sup> Սրանց վրա կարելի է ավելացնել նաև Մովսէս Սորենացու վկայութիւնը (Գիրք III, գլ. 55, էջ 330—331, Տիգրես, 1913). Որսի ժամանակ Սոհայցին երկու անգամ ծաղրում է խոսքով մահից հետո հայոց թագաւորին նշանակված պարսից արքայադուր Շապուհին՝ ասելով նրան. «Գնա, գնա, տուածարդիլ Պարսից, եթէ այր իցես». երկրորդ անգամ ևս, երբ կինն որսակրակը շրջապատում է Շապուհին և Աստուխն և Շապուհը շփոթվում է, նա Աստու Մոհայցին Շապուհին ծաղրում է հետևյալ խոսքերով. «Աստուածաբան պարսից, ահա հայր քո և աստուած, ընդ է՞ր զանդիտես»:

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

Բանն այն է, որ Ակինյանը տարօրինակ կերպով չի ընդունում Սաբարիի բացահայտ հիշատակութեան ճշտութիւնը, թե Հազկերտի թագավորութեան սկզբում հոռմայեցիները զանգաղեցնելով վճարելու սահմանված տուրքը պարսիկներին, որի պատճառով Հազկերտը Միհրներսեսին մեծ զորքով արշավանքի ուղարկեց. Միհրներսեսը իրականացրեց թագավորի կամքը (Tabari, էջ 116): Նրա համար նշանակութիւն շունի նաև այն, որ Սաբարին արշակի տարբերում է այս արշավանքը Վոամ V-ի օրով (421—422) տեղի ունեցած արշավանքից, ասելով, թե Միհրներսեսը արշակվեց այնքան զորքով, որքան Վոամ V-ի ժամանակ կատարված արշավանքի պահին (Tabari, էջ 116, հմտ. էջ 108): Ակինյանի ամբողջ փաստարկութիւնն այն է, թե մեծ արշավանքների և արշունահեղութիւնների մասին այդ վկայութիւնների մի խոսք չկա, ընդհակառակը, այնտեղ կոնֆլիկտը լուծվել է անարյուն, միշտեւ Եղիշեի պատմած արշավանքները «ձանր հետևութեաններ ունեցած են»: Այս միտքը նա կրկնում է շարունակ. «Ակինյանի կողմէն համաձայնինք, որ Պրոկոպիոսի հիշատակած դեպքերը ըլլա Սաբարիի ակնարկած արշավանքի հետ և հրապարակված պատերազմը խաղաղացած ըլլա անարյուն, չենք կրօնաբանութեամբ նույնին հետ միաբանել Եղիշեն, որ արշունահեղութիւններ մասին կխոսի»: Այստեղից Ակինյանը հետևեցնում է, որ Եղիշեի նկարագրութիւնը վերաբերում է 540-ի արշավանքին: Այնուհետև Ակինյանը հատկապէս է բերում Եղիշեից և իր կողմից բացատրում է դրանք. նրա մեջ բերած կտորներն ու բացատրութիւններն այնքան բնորոշ են նրա բանասիրական մեթոդի համար, որ կարեւոր ենք համարում իբրև նմուշ մի երկուսը դնել այստեղ:

Ե Ղ Ի Շ Ե

«Փանդի յոյժ սիրելի էր նմա խոսկութեան արինհեղութիւն, վասն այնորիկ ասել իր տարուբերէր, թէ յո՛ թափեցից աստուծին թիւնից կամ ո՛ր բացատրութեց զբազմութիւն նետից»:

Ակինյանի բացատրությունը Սա ակնարկում է Մազգայանց կոտորածը, արքայադրոհներն ու նրանց զավակների կոտորածը, նախարարների և արքայորդիների կողմնակիցների սպանութիւնը: «Աստուք 531—539 տարիները լիցուցին»: 539-ին պատմութիւններ հոռմեական երկիրն արշավելու



Ինչո՞ւ խոտովությունն ու արյունահեղությունն այդ է և ո՞չ Լազկերտի օրով կատարված մեր վերը նկարագրած գազանությունները (իր դստեր և կնոջ սպանությունը, դարձյալ ավագանների կոտորածը, 10 հազար մոզերի ներքինացումը, քրիստոնյաների արյունահեղ հալածանքները), այդ հայտնի է, երևի, միայն Ակինյանին:

«Եւ առ յոյժ իմարութեանն իբրև զգազան մի կատարի յարձակեցաւ... և ահաբեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին»:

Մենք տեսանք արդեն, որ Լազկերտ Բ-ի թագավորության սկզբում տեղի է ունեցել արշավանք և այն էլ մեծ զորքով, իսկ ոչ մի այդպիսի արշավանք առանց արյունահեղությունն ու ավերումների չի լինում: Անհեթեթ է նաև Ակինյանի այն բացատրությունը, թե հոռմեական զորքը՝ դեռ դիմադրություն ցույց չտված ու պարտություն չկրած՝ ահաբեկվել էր: Սակայն այս հատվածը մասին ստորև:

«Եսկ երանելին թեոզոս կայր, քանդի խաղաղասէր էր»... (Անատոլ զորավարին ուղարկում է հաշտություն կայացնելու):

Բացատրության բռնադրոսիկությունն ու անհեթեթությունն այնքան ակնհեր է, որ շարժ է այդ մասին որևէ ավելի բան ասել:

«Եւ արք պարտիք, որք փախուցնայ էին վասն քրիստոնէութեան, և էին ի քաղաքի կայսեր, կայաւ և ետ ի ձեռս նորա»: (Այստեղ Ակինյանը փակադծի մեջ իր կողմից ավելացնում է՝ «Հուստինիանոս»):

540-ի արշավանքի նկարագրությունն է, համառոտ. բաց կուռ. հասավ Անտիոք, այստեղ ավերեց երկիրը — առանց դիմադրության: Զորքն ահաբեկված էր և դիմադրություն չէր ցույց տվել:

Թեոզոսն ու Անատոլը խմբագիրն է փոխել: Պետք է լինի Հուստինիանոս Ա., և ո՞չ թե «քաղաղասէր» էր, այլ բանակների զբաղված էին Բուսիա և Ահարկա դրա համար փորձեց հաղթեցնել Խոսրովին:

Սա կակնարկն 562-ի մղուհնանավոր խաղաղության դաշինքի 6-րդ կետը, «Եւստ փախուցնականներ կային — դասայիքնք քաղաքական կամ կրոնական պատճառներից դրդված — ազգովինս և սպաստան գտած էին» (Güterbock, 104—107) — բոլոր այդ փախստականներուն խաղաղութեան դաշինքով (§ 6) անարգել թույլ տրվեցավ իրենց հայրենիքը վերագոնալ և ամեն պատճև 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 Բրիտոնեոսիայից պատճառով փախած պարսիկներ. սրանց բռնեց կայսրը և հանձնեց Լազկերտին: 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 թույլտվություն է փախստականներին հայրենիք վերագոնալու: Ի՞նչ կապ կարող է լինել ժամանակով ու բովանդակությամբ իրարից միանգամայն տարբեր այդ երկույթների մեջ:

Եվ այսպիսի բանասիրական մարզանքներից ու հնարամտություններից հետո Ակինյանը եզրակացնում է դարձյալ, թե սրանք բոլորը «դասական ապացույցներ են», որ «Եղիշեի նկատի առած «Էշխանը» միայն Խոսրով Ա. Անոշաովանը կրնա ըլլալ և ակնարկված դեպքերը 540—562-ի պարսկահոռմեակական պատերազմի պատմության էջեր են... Այնպես բացահայտ են պատմագրին տողերն այստեղ, որ շատ գուրջ հոգնեցնել պետք չկա վերահասու ըլլալու համար իրողություններուն»: Եվ զարմանում 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 զարմանալու բան կա, այդ էլ հենց Ակինյանի փաստարկումներն ու եզրակացություններն 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 «Եւստ փախուցնականներ խաղաղասէր Մծրին, և բազում գաւառս Հոռոմոց աւերեաց ասպատակաւ և զամենայն եկեղեցիս հրձիգ արար. կուտեաց զաւար և զգեբի, և ահաբեկ արար զամենայն զօրս աշխարհին»: Զէ՞ որ նույն Եղիշեն մի երկու էջ ներքև Լազկերտի հրովարտակի մեջ «Առ ամենայն աղզս տէրութեան իմոյ» նույն արշավանքի մասին հեռակալն է ասում. «Առանց զձեզ ինչ աշխատ առնելոյ խաղացաք զնացաք յերկիրն Յունաց, և առանց զարձոյ 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 ղեմքը, հասկանալի կըլլան այնուհետև նաև հրովարտակին հախորտ խոսքերը, հատուկ պարսկական մեծախոսութեան և Խոսրովի նկարագրին, թե «առանց զործոյ պատերազմի», այսինքն առանց թշնամու հետ բախում ունենալով՝ «սիրով մարդասիրութեամբ (?) նուաճեցաք զամենայն երկիրն (հողմայեցեաց) մեզ ք ծառայութիւն», ակնարկելով այն տուրքը, զոր դրած էր հողմայեցից վրա (545) իբրև պայման զինադադարի» («Հանդես ամսօրյա» 1931, էջ 603): Երևի զգալով, որ իր ասածին բոլորովին չեն հարմարվում «սիրով մարդասիրութեամբ» բառերը (երկիրներն ավերելը, եկեղեցիներն հրձիգ անելը, ժողովրդին թալանելն ու զերելը իսկապես որ անկարելի է հաշտեցնել «սիրով մարդասիրութեամբ»-ի հետ), Ակինյանը նրանց վերաբերմամբ հարցական նշան է դնում:

Մեզ թվում է, որ երկիրներ ավերելու վերաբերյալ կտորք պետք է, նկատի ունենալով հրովարտակի վերև մեջ բերված հատվածը, կա՛մ ճարտասանական շփազանցություն համարել, կա՛մ, որ ավելի հավանական է, հետազայի ընդմիջարկություն. մանավանդ որ այդ կտորը թյուրիմացություն կարող է առաջացնել և անիմաստ էլ է: Ի՞նչ է նշանակում «եհար մինչ ի բաղաքն Մծբինս 2է՞» որ Մծբինը պատկանում էր Պարսից պետությանը և նրա առաջավոր բազան էր՝ հոռմեական նահանգների վրա հարձակվելու համար. ուրեմն Պարսից զորքն ավերել ու հրդեհել էր իր սեփական երկիրը մինչև Մծբին:

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

Սակայն Ակինյանը իր կանխակալ կարծիքը հաստատելու համար ընդարձակորեն քննության է առնում նաև Հազկերտի արշավանքների խնդիրը քուշանների դեմ և այստեղ էլ ներքին հակասություններ է գտնում, անհամաձայնություններ Ղազար Փարպեցու հետ. կարծես Փարպեցին էլ ժամանակակից Եղիշեի նման պարտավոր էր մանրամասն իմանալ ամեն գարնան կրկնվող այդ փոխադարձ մանր-մունք սահմանամերձ հարձակումներն ու ապատակությունները թե՛ պարսիկների և թե՛ քուշանների կողմից, և եթե Փարպեցին անձանոթ է մնացել դրանցից մի երկուսին կամ չի հիշատակել դրանք իբրև աննշան բաներ, ուրեմն Եղիշեին պետք է մեղադրել խարդախության մեջ: Ակինյանի ասելով, օրինակ,

«...նազրում եղել է Խոսրովի ժԳ—ԻԱ տարիները (արշավանք-այն հեփթաղների դեմ). այս թվերը Եղիշեն խարդախել և դարձ-նել է Գ—ԺԱ, որպեսզի համաձայնեցնի Հազկերտի՝ քուշանների մղած առաջին արշավանքները նույն թագավորի հետագա արշավների հետ, որ եղել է նրա թագավորության ժԶ տարին: Այս-տեղ վարվելով՝ Ակինյանը նույնիսկ այն տեղն է հասնում, որ Եղիշեի վրա՝ վերագրում է Խոսրով I Անողաովանին, որի մասին ոչ մի տեղից հայտնի չէ, թե պարտություն կրած լինի քուշանների կողմից հեփթաղներից. ընդհակառակը, հայտնի է, որ Խոսրով I, Փարպեցի խաբանի հետ միացած, ոչնչացրել է հեփթաղների պետությունը: Ակինյանը շատ լավ գիտե, որ հեփթաղ անունն առհասարակ ծանոթ չէ Եղիշեին և նա այս արշավանքների առթիվ գործածում քուշաններ կամ ավելի ընդհանուր հաներ 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 ազպարեզ գալը, Ակինյանն այստեղ էլ փորձում է քանազան անհամոզիչ և նույնիսկ անլուրջ բացատրություններով առաջ բերել իր թեզը. նա գրում է. «Տարօրինակ է հրովարտակի մեջ Քուշանաց տերություն արտահայտությունը, քանի որ այդ պատմությունն այլևս չկար և Պարսկաստանի թշնամիները VI դար առաջին կեսին հեփթաղներն էին: Քուշանները 468-ին հեռացած էին արդեն իրենց նախկին հայրենիքեն, թողնելով զայն ազգային հեփթաղներուն: Ի՞նչպես այժմ արքայից արքա անոնց հիշատակությունը կրնա ընել: Կհիշեմ պարսիկ սուրհանդակին խոսքերը, ըսված առթիվ Պերոզի սպանության լուրին. «Ամենայն մարդ տեսանել լոկ սիրով չկարէր զայրն հեփթաղ և կամ զանունն լոկ տեղ, թող թե կոտով ընդդէմ Հեփթաղի երթալ» (Փարպեցի): Իրոք ոչ 485-են ի վեր ոչ մեկ պարսիկ համարձակված էր ոստիս կանգնել Հեփթաղին: Այս էր թերևս պատճառը, որ խույս տված էր արքայն լսելի ընել հեփթաղներու անունը»: Ուրեմն արքայից արքա չէր Խոսրով Ա.-ն, ըստ Ակինյանի, զորաժողով անելով հեփթաղների դեմ կռվելու համար, և այն էլ հեփթաղների պետության անկման ժամանակաշրջանում, հրովարտակի մեջ վախեցել է իր քանակին հայտնել, թե ո՛ւմ դեմ են պատերազմելու, և խուսափել է հեփթաղների անունը տալուց, որպեսզի իր զորքերը շարժա-



փեն: Սրանից էլ ավելի անլուրջ և անհիմն առարկություն դժվար է պատկերացնել:

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

Ապա՝ Ակինյանը Եղիշեի մեջ գտնում է այս դեպքերի ժամանակագրության համար մի ամուր կովան — «571-ի աստղերու երևումը «լուսալիր 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 Եղիշե յուր պատմական հողք բավական էին արդեն այն ապացույցները, որոնց հասանք պատմական համեմատությամբ: Բայց չեմ կրնար անտեսել կարևոր կովան մ'ալ «Լուսալիր պայծառացեալ», որ ունի իր մեջ ուլժջ կույրին ալ տեսանելի ընկու դարը, ուր կգործե Եղիշե... Բռնադրոսիկ էին թերևս մեկնություններս, երևակայական թերևս համեմատություններս, և անդոր վերջապես ապացույցներս պարսկահռովմեական, պարսկա-հեփթաղական և պարսկա-թրքական պատերազմներեն: Կարող են գտնվել մարդիկ, որ այսպես դատեն: Բայց թե նաև աստղաբաշխական ապացույցիս առջև պիտի ուզեն համառի անոնք իրենց կանխակալ կարծեաց վրա, անհավատալի պիտի երևա ինձ»: Եվ ապա բերվում է երկու բերդերի առանց ձեռք տալու քանդվելը և «Լուսալիր պայծառացեալ» աստղերի երևումը (Եղիշե, III դրվս), որոնցից առաջինը (բերդերի քանդվելը) բացատրվում է երկրաշարժով, իսկ երկրորդը՝ («Լուսալիր պայծառացեալ» աստղերը)՝ մոլորակների կոնստելացիայով, որոնք երկուսն էլ պատահել են 570—571 թվականներին և վկայված են արաբական պատմագիրների կողմից՝ կապելով իրենց մարգարե Մահմեդի ծննդյան հետ:

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

ջիվ, և որով դեռ չի հաջողվել ոչ մեկի ծննդյան տարեթիվը որոշել (օրինակ, չի հաջողվել նույնիսկ Քրիստոսի ծննդյան ճիշտ տարեթիվը աստղի երևալով որոշել, և զանազան գիտնականներ զանազան տեսակ են հաշվում), այստեղ պետք է ուշադրություն դարձնել հետևյալ հանգամանքների վրա:

Նախ, Եղիշեի համապատասխան տեղը, ինչպես Ակինյանն էլ բնութաւ է, շատ խանգարված է. նրա շարադրությունն անկապ է և անհարկ թե՛ նախորդ և թե՛ հետագա պատմածներին: Արդեն վերնում պատմվում է, որ ուխտապահները հարձակվում են այն բերդերի ու ավանների վրա, որոնք գտնվում էին պարսիկների մերթում և «տապալէին քանդէին զբնակութիւն նոցա» (այստեղ Եղիշեն թվում 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 վերակենդանացնում քրիստոնեական պաշտամունքը: Ապա Եղիշեն ավելացնում է՝ «Յուսով հաստատեալ խնդայր ամենայն երկիրն առհասարակ»: Սրա տրամաբանական և բնական շարունակությունն սկսվում է «Եւ ահա յետ արուրց բազմաց եկն եհաս հազարապետն Աղուանից սուրբ եպիսկոպոսաւ աշխարհին...» և այլն հատվածով (տե՛ս Եղիշե, Տիխիս, 1913, էջ 88 և 89): Իսկ այս երկու հատվածների միջև ընկած պարբերությունները 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»), որոնց մեջ են նաև «Լուսալիր պայծառացեալ» աստղերը: Եթե Եղիշեն հետագա խմբագրության է ենթարկվել և նրա մեջ հետամույժ 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 պարսպարն առանց ուրուք մերձենալոյ անկեալ կործանեցան, մինչև ամենայն բնակչաց երկրին զահի հարեալ ի մեծ նշանէն, ինքեանք ինքեանց անօր զկրակատունս այրէին»): Այստեղ պատմված է մի մաքուր հրաշք Երիբովի պարսպների կործանման կամ Հեսու դատավորի հրամանով արևի կանգ առնելու նման (Յեսու Նաւեայ, Զ 20, Ժ



12—13), մինչդեռ երբ երկրաշարժի մասին է խոսքը, մեր պատմիչներն այդ բանը որոշակի բառերով հասկացնում են: Օրինակ, Եղիշեն VIII զլխում Ղևոնդյանց նահատակությունից հետո. «Փարձեալ հասարակ գիշերաւ շափ՝ ձայնք ահեղք հնչէին, և բնդիւնք առտաձայնք ի ներքուստ՝ որպէս զդրդումն զետնաշարժի. երկիրն դռայր ի ներքոյ նոցա»: Կամ Ղազար Փարպեցին (էջ 102) նույն առթիւ. «Յանկարծակի ի նմին աուր յերեկորեայ գիշերոյն յինէր շարժումն մեծ ի տեղուցն. բամբիւնք սաստիկք և ձայնք անագինք յանդնոց հնչէին... ձայնք որոտմանց և փայլատակունք զլերինք 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 շորորդում աուր և կարկուտ և հողմ, մինչև զարհուրեցան ամենեքեան... Եւ իջեալ հուր յերկնից և կիզեաց զպահապանսն և քարինք բազմաց տանարին կործանեցան և նշխարք սրբոյն (Յովսէփայ) աներևոյթ եղէն ի տեղուցն»: Իսկ Եղիշեի համապատասխան հատվածում, ինչպես տեսանք, ոչ մի նման նկարագրություն չկա. այնտեղ պատմված է միայն այն զարմանալի հրաշքներից մեկը, որոնք պատմվում էին բերնբերան ժողովրդի մեջ, ինչպես Եղիշեն էլ հենց ասում է՝ «ամենայն մարդ պատմէր ընկերի իւրում»:

Երրորդ, ժողովրդի մեջ պատմված և մեր պատմագիրներին մեջ անցած այդպիսի զարմանալի հրաշքների վրա որևէ բան հիմնելը առնվազն միամտություն կլինի: Օրինակ, Փարպեցին վերև նկարագրված երկրաշարժի մասին ասում է, թե այն տեղի է ունեցել միայն երկու ասպարեզի շափ տարածություն վրա, որ անհեթեթություն է: Կամ նույն պատմագրի ասելով՝ (մի բան, որ չկա Եղիշեի մեջ)՝ Ղևոնդյանց մարմինները գտնում են երկնքից իջած լույսի շնորհիվ, որ գիշերը ցերեկվա նման պայծառ է զարծնում: Էլ չենք խոսում Ագաթանգեղոսի պատմած հրաշքի մասին Տրդատ թագավորի և հայոց զորքի մկրտության ժամանակ (Ագաթանգեղոս, հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ստ. Կանայանի: Տիփլիս, 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» (Կորյուն, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 92—94, հմմտ. Մովսես Խորենացի, III գիրք, 54 զուլխ): Մենք ավելորդ ենք համարում այսպիսի երևույթների իրականությունը «համապատասխան» լինելու մասին խոսել, թեև 1940 թվին էլ կարող են մարդիկ գտնվել, որոնք նման բաներն իրական են համարում և աշխատում են բացատրել «դազադի վրա գրված ողորկ արծաթե խաչի ցուլացումով օդի մեջ խաղող եղանակին, արեգակի ճառագայթների տակ» (Ստ. Մալխասյան, Խորենացի, աշխարհաբար թարգմանություն, ծանոթագր. 344, էջ 340—341). Իբրև թե հնարավոր է, որ այսպիսի ցուլացումը մի քանի օր տևի և բոլոր բազմությունը տեսնի: Թե կրոնական մոլեռանդությունը կամ հիվանդոտ երևակայությունը ինչե՞ր տեսնելու և ինչե՞ր հնարելու է ընդունակ, դրա մի փայլուն ասպացույցն էլ հենց Ստ. Մալխասյանի իբրև օրինակ բերած ներագույն դեպքն է. «1893 թվին Խրիմյան Հայրիկի օժման ժամանակ ուսաց պաշտոնական «Кавказ» լրագրի խմբագիրն անձամբ զնայել էր էջմիածին իբրև թղթակից իր լրագրի: Եվ նա հոկտեմբերին հեռագրեց «Кавказ»-ին, թե օժման 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 օժման ամբողջ հանդեսին, պետք է այդ հրաշքը տեսած կամ զոնն լսած լինեի: Բայց ես այդ մասին առաջին անգամ լսում եմ 1940 թվին Մալխասյանի ծանոթագրությունից: Պարզ չէ, որ դա էլ ժողովրդի մեջ բերնբերան անցնող մի երևակայական հրաշք է, որի բակ կամ խաչ լինելն անգամ չեն կարողացել ճշտիվ որոշել, և որն իր նպատակների համար փորձել է օգտագործել «Кавказ»-ի խմբագիրը:

Մենք այս պատմությունը բերինք միայն նրա համար, որպեսզի ցույց տանք, թե Եղիշեի մեջ պատմված այդ ժողովրդակա- նություն վայելող հրաշքներն էլ (բերդերի առանց ձեռք դիպցնե-



լու կործանվելն ու «լուսավիր պայծառացեալ» ասողերը), անկախ այն հանգամանքից, թե երբ են նրանք մտել Եղիշեի մեջ, անշուշտ նույն տիպի երևույթներ են և նրանց վրա հիմնված եզրակացությունները ոչինչ ապացուցել չեն կարող: Այնպես որ բոլորովին իզուր է Ակինյանն իրրև «աներկբա իրողություն ներկայացնում» իր եզրակացությունը և զարմանք հայտնում, թե «ինչպես E. Drouin և J. Marquart, նաև Th. Nöldeke, որոնք այնպես վկայալ տեղյակներ են 545—572 տարիներու հյուսիսական ազգերու և դրացի պարսիկ պետության քաղաքական հարաբերություններու մանր և մեծ ելևէջներուն, չեն կրցած անդրադառնալ Եղիշեի պատմության հարազատ իմաստին և հարած կանխակալ կարծյաց՝ շարունակաբար են օգտագործել զայն իբրև «ժամանակակից» աղբյուր Ե դարու պարսիկ-բուլանական հարաբերություններու համար»: Հիշված լուրջ գիտնականները չէին կարող, իհարկե, այդպիսի խաբուսիկ և երբեմն հիմքերից այդքան ծանրակշիռ եզրակացություններ հանել:

Հետևյալ ծանրակշիռ խնդիրը, որ բերում է Ակինյանն իբրև ապացույց Եղիշեի կեղծիք լինելուն, Դենշապուհի Հայաստան գալն ու կատարած աշխարհագիրն է: Ակինյանն ասում է. «Եթե չունենայինք իսկ ուրիշ հենարաններ, գամագիտ ըլլալու Եղիշեի պատմության հորինման թվականին, անոր պատմության շոշափած ժամանակներուն, բավական էր այս աշխարհագիրն ինքնին դիտարկել, բանալու համար աչքերը, թե ո՞ր կապրի և ի՞նչ կպատմե պատմագիրը: Կխոստովանիմ, ինձի համար անակնկալ մը եղավ, երբ կանգ առնելով աշխարհագրիս քով ևս ինձ հարց տվի, թե ծանոթ է աշխարհագիրս պարսից պատմության: Եվ թղթատելով Տաբարիի պատմությունը՝ կարգացի հոն Խոսրով I Անուշավանի օրով տեղի ունեցած աշխարհագրի մանրամասնությունները: Երկու պատմագիրներու հաղորդած տեղեկություններն ըստ ամենայնի նույնը գտա. անոնք կլրացնեին և կլուսարանեին դիրար: Կասկածս, որ գոյացած էր իմ մեջ նկատմամբ Եղիշեի պատմության հարազատության, ոստումով մը փոխվեցավ ստուգության: Եղիշեի գաղտնիքը լուծված էր: Ն. Ադոնց և Մանանդյան ալ աչքի առաջ ունեցած էին այս տեղերը, բայց կանխակալ նախապաշարմունքը չէր թույլ տվել հասկանալու Եղիշեին» և այլն<sup>10</sup>:

<sup>10</sup> Այդ աշխարհագիրը կատարելու կարգադրությունն արել է իսկապես Կավառ I (488—531), որի օրով և հիմնականում տեղի է ունեցել այն Խոսրով I-ը կարգադրել է միայն ավարակ գործը և ըստ այնմ հարկերը նշանակել: Տե՛ս Tabari, էջ 241—242 (ն. Տ.—Միև.):

Սակայն Տաբարիի և Եղիշեի համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նրանց տված տեղեկությունները ո՛չ միայն ըստ ամենայնի նույնը չեն, այլ և էական կետերում հակասում են միմյանց: Եղիշեի, Տաբարին ասում է, թե թագավորը հրամայել է «այնպիսի օրենք սահմանել, որ հպատակներն իրենց աստիճանին համեմատ կարենան բարեկեցիկ և հանգիստ կյանք վարել», կարգադրում է «գլխահարկ դնել բոլորի վրա, դուրս հանելով ազատացող, մեծամեծները, զինվորները, քահանաները, նոտարները և այն ամենքը, որոնք արքունի ծառայության մեջ են», թագավորը պահանջում է, որ պաշտոնյաները նշանակվածից ավելի արժեք չպահանջեն, վնասված հունձից հարկ չվերցնեն, 50-ից վեր և 20-ից ցած տարիք ունեցողներին ազատեն գլխահարկից և այլն (Տաբարի, էջ 241—247): Եվ նյուդեկեն էլ այդ առթիվ բացատրում է, թե հողահարկի կանոնավորումը անշուշտ ձեռնադրում է հավասարապես թե՛ հպատակներին և թե՛ արքունի գանձապետին: Այդ հարկերի ծանրությունը չի զգացվել: Իսկ Եղիշեն ասում է, թե Դենշապուհը եկեղեցին և հոգևորականներին հարկից զրեց և երկրի հարկը ավելի ևս ծանրացրեց: Այս երկու տեղեկություններն այնպես բացարձակորեն հակասում են միմյանց, որ նրանց նույնության մասին խոսելը միմիայն կանխակալ կարծիքից բխած քաշքշուկ է: Եվ իրոք, ի՞նչպես քաշքշուկ շանվանել Եղիշեյանի այս առթիվ գրած տողերը. «Հարկերու փոփոխությունը, որով նպատակն էր թե՛ ժողովրդյան բարեկեցությունը նպաստել և թե՛ արքունի գանձարանը հարստացնել, կերևա Եղիշեի տողերուն. թե Հայաստանի համար մասնավոր թեթևություն չբերավ այդ նշանակում է՝ Դենշապուհը հարկերն ավելի ծանրացրե՛ց»): Եվ որովհետև, գոնե Հայաստանի մեջ հին Արշակունյան հարստության ձևը ավելի մեղմ էր և նպաստավոր, և կա՛մ գործակալները կանխարվեին, չափեն ավելի պահանջելով տուրքերը: Եվ 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 ստոր-  
որ նա տարի ու կես շրջել է Հայաստանում՝ անշուշտ այդպիսի  
ցուցակագրություն համար: Ի՞նչ հարկն է ստիպում Հայաստանում  
հատուկ նպատակով կատարված այս մասնակի ցուցակագրությու-  
նը «ոստումով մը» նույնացնելու գրեթե մի դար հետո ամբողջ պե-  
տության մեջ կատարված աշխարհագրի հետ: Չէ՞ որ մենք ուրիշ  
աղբյուրներից էլ տեղեկություն ունենք քրիստոնեական եկեղեցի-  
հարկի ենթարկված լինելու մասին. հմմտ. Վկայք Արևելից, էջ  
104—«Ստիպէին հարկահանքն անհնարին հարկօք զազատութիւն  
եկեղեցւոյ և այնպէս ջանային, զի առ սակաւ-սակաւ բարձցան  
զաստուածպաշտութիւնն», կամ «Յամին հարիւրերորդի, եւթն և  
տասներորդի թագաւորութեանն Պարսից, որ էր ամ երեսներորդ  
առաջներորդ Շապուր արքայից արքայի, արկին ի հարկ զբրի-  
տոնեայան» (ուրեմն, 340/341 թվին), կամ՝ անդ, էջ 108—«Եւ  
զհարկսդ, զոր եղիք՝ 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 ցուցակա-  
գրություն կատարվեր, թե քանի եկեղեցի կա, որքան հոգևոր-  
ական կամ առճանաբակ քրիստոնյա, որոնք հարկի ենթակա են  
իսկ եթե հարցը վերաբերում էր մի ամբողջ երկրի, ինչպես այս  
դեպքում Հայաստանին, ապա պետք է ամբողջ երկրում ցուցակա-  
գրություն կատարվեր կամ աշխարհագիր արվեր: Ուրիշ ի՞նչ կե-  
պով կարող էր երկրի դրութեան մեջ այդպիսի հիմնական փոփո-  
խություն կատարվել, հասկանալի չէ:

Այնուհետև, գալով Գենշապուհի հարցին, Ակինյանն առա-  
դրում է Եղիշեի հիշած Գենշապուհին և Ասողիկի հիշած մարդ-  
պան Գենշապուհին, որի գործունեությունն ընկնում է VI դարի  
երրորդ քառորդին: Նրա կարծիքով՝ «երկու անձնավորություննե-  
րու նույնությունը ամեն կասկածից վեր է»: Ասողիկը (էջ 84) այս  
Գենշապուհի մասին միայն այսքանն է ասում, որ «զընմուրթիւնն  
շատացոյց և զորմզդական հուրն վառեաց ի Ռշտունիս, և ստի-  
պէր զքրիստոնեայս կրակի երկիր պագաննել. յազազս որոյ բա-  
զումք մեռան»: Այս նկարագրությունը և Եղիշեի Գենշապուհի  
գործունեությունը Հայաստանում բոլորովին չեն համապատաս-  
խանում իրար, Եղիշեի Գենշապուհը վերև հիշված շարքներից է  
ոչ մեկը չի գործում Հայաստանում և ուրեմն ոչ մի բանական հիմք  
չկա այդ երկու անձերի նույնություն հարց դնելու: Բացի այդ,  
մենք տեսանք, որ Ակինյանը սխալվում է թե՛ հարկերի և թե՛ աշ-

խարհագրի վերաբերյալ հարցերում. ուստի և սրանից բղխող եր-  
կու Գենշապուհների միացումն էլ պետք է սխալ լինի: Հայտնի է  
Ղազար Փարպեցուց ևս, որ V դարու Պարսից պետական գործիչ-  
ների մեջ կա Գենշապուհ կամ Վեհեհենշապուհ անունով մեկը,  
որին հանձնարարվում է Ղևոնդյանց դատավարության և նահա-  
պետության գործը: Ակինյանի դիտողությունը, թե Գենշապուհին  
պետք է շփոթել Ղազարի Վեհեհենշապուհի հետ, միանգամայն  
անարժեք է, որովհետև Ղազարն այդ միևնույն անձին թե՛ Վեն-  
շապուհ է անվանում (էջ 88, 89, 92—102) և թե՛ Գենշապուհ  
(էջ 97, 102—105), ուրեմն անվան մեջ ոչ մի տարբերություն  
չկա: Ապա, 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 Գենշապուհին, այնքան անմի-  
ջականություն կա նրա մեջ և անձնական հիշողությունների հոտ  
է բուրում այնտեղից: Այդ հատվածում Գենշապուհն ասում է հայ  
հոգևորականներին. «Յարժամ եկի ես յաշխարհն Հայոց՝ զտարի  
մի և վեց ամիս եհաս շրջել ինձ անդ. ոչ յիշեմ ես ամենեկն՝ եթէ  
քան մի տրտունջ յումեքէ լուայ վասն ջո (Սահակ եպիսկոպոսի),  
նույնպէս և առաւել վասն Յովսէփայ. զի դա իսկ էր իշխան ամե-  
նայն քրիստոնէից և հաւատարիմ յամենայն իրս արքունի: Նա և  
որ մարզպան աշխարհին լեալ էր յառաջ քան զիմ երթալն՝ մեծա-  
պէս գոհ էր զառնէս զայսմանէ. զի ես ինձէն աշօք իմովք տեսի,  
զի որպէս հայր հաստատուն համարեալ էր ամենայն աշխարհին,  
և անաշառութեամբ սիրէր զմեծամեծս և զփոքունս»... Իմ զի այդ  
և հաց կերեալ և յաշխարհին ձերում, գու՞թ և սէր ունիմ ընդ աշ-  
խարհն ձեր»:

Այսպիսով, բոլորովին անտեղի է V դարի Գենշապուհին, որ  
պատմական անձնավորություն է, տեղափոխել VI դարի վերջերք  
և նույնացնել մի ուրիշ անձնավորության հետ, որ պատահաբար  
նույնպես Գենշապուհ անունն է կրում:

Այնուհետև, հայտնի է, որ Եղիշեն Հագկեռտի մասին պատ-  
մում է, թե եա քրիստոնեայաներին հալածել է ո՛չ միայն Հայաստա-  
նում, այլև Պարսկաստանում («Ետ և հրաման յափշտակել զքրիս-  
տոնէից զինչս և զստացուածս, որք էին ի մէջ Պարսկաց աշխար-  
հին»—I գլուխ, էջ 19): Այս մենք տեսանք արդեն նաև ասորական  
Կարբա զը բեթ Սլոքի վկայաբանությունից: Հայտնի է նաև, որ  
Հագկեռտը կրոնական տեսակետից մի մոլեռանդ թագավոր լինե-



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

Այս ակնբախ հանգամանքներն ևս ոտքի տակ տալով՝ Ակինյանը փորձում է Եղիշեի ակնարկած քրիստոնեության ընդհանուր հալածանքները վերագրել խոսքով I Անոշառվանին, թեև շատ լավ գիտեմ, որ այդպիսի մեղադրանքը բացարձակապես ո՛չ մի պատմական տեղեկությամբ արդարացնել չի կարելի և միանգամայն հակասում է իրեն ևս քաջ հայտնի տեղեկություններին: Այդպես, խոսքով I Անոշառվանը հայտնի է իբրև բավականաչափ ազատ մտածող մի թագավոր, որ հետաքրքրվել է իբր թե նաև հունական փիլիսոփայությամբ և ուրիշ ազգերի կրոններով, թեև այդ հետաքրքրությունն, ըստ Նյուդեկեի, հումորիստական բնույթ ունեւոր խոսքով I-ը մոլեռանդ մարդ չէր և մանավանդ մոլեռանդ մազդայական չէր: Նրա օրով եղած սակավաթիվ մասնակի հալածանքները վերաբերում են ՄԻՄԻԱՅՆ այն պարսիկներին, որոնք քրիստոնյա էին դարձել՝ արանալով մազդայական 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 երկար տարիներ գործել են իբրև հոգևորական, պետական պաշտոններ են վարել և չեն հալածվել: խոսքով I-ը Գրիգոր Ռաժիկին գերությունից դառնալուց հետո տալիս է իր նախկին պատիվները, գիտենալով, որ նա ուրացել է մազդայական կրոնը: Հետևելով իր հոր՝ Կավատի 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, որպեսզի նա շարունակ նրա սուրբ եկեղեցու բարիք խոնի» (Braun, das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien, 1900, էջ 99): Գրիգորի վկայարանության սկզբում էլ (Hoffmann, Auszüge, էջ 78), ասված է. «Հուլիանի 850 (=538/539) թվականին քրիստոնյաների վիճակը շատ երջանիկ էր. նրանք ամենուրեք եկեղեցիներ ունեին և ոչ ոք

կարող նրանց վնաս հասցնել, ինչպես սահմանված էր թագավորական մի հրամանով: Այս վիճակը տևեց Պերոզ թագավորի քրիստոնեության մինչև խոսքով թագավորի տասերորդ տարին (533/540): Այս թվին մոզերը քրիստոնյաների դեմ հալածանքներ չեն արեցին. որտեղ քրիստոնյաները բռնյղ (սակավաթիվ) էին, այնտեղ ֆանդվեցին եկեղեցիներն ու վանքերը»: Այստեղից պարզանշտ 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: Այս ամբոխի հետաքրքրական է նույն վկայարանության հայերեն թարգմանությունը (Գ. Տեր-Մկրտչյան, Գրիգոր Մանանձիհր Ռաժիկ, էջ 22). «Ի տասերորդի թագաւորութեան խոսքովայ որդույ Կաւատայ Պարսից արքայի ել հրաման յարքայէ ընդ ամենայն աստու իշխանութեան իւրոյ, որպէսզի զորս գտցեն յազգէ Պարսից խոստովանեալ ի Քրիստոս, կալեալ արգելցեն ի բանդ և խիստ անջանօք բռնադատեսցեն, զի ուրացեալք զաստուածպաշտութենէ՝ երկրպագեսցեն արեգական և պաշտեսցեն զհօր»: Խնդիրը վերաբերում է, ուրեմն, դարձյալ միայն մազդեական կրոնն ուղղած պարսիկներին և ընդհանուր հալածանքների մասին խոսքով չի կարող:

Հարցը պարզ է. խոսքով I Անոշառվանը երբեք ընդհանուր հալածանք չի հանել քրիստոնյաների դեմ: Ինքն Ակինյանն այս քրոջ մանրամասնությունները մեջ բերելուց հետո ասում է. «Նուրհետե (հուլիանի հետ 562 թվին դաշինք կնքելուց հետո) չէ իշխիր, թե խոսքով հալածած ըլլա քրիստոնյաները կամ իր քրոջ նահատակված ըլլան նորադարձներ: Ընդհակառակը, շրջան ասով հրապարակի վրա այն զրույցը, թե խոսքով իր մահվան անգղնույն մեջ նեստորականներու կաթողիկոսեն ընդունած ըլլա քրիստոնեությունը» (Սերեոս, Հովհաննես Եփեսացի):... «Հազվադեպ անգամ դատապարտած է խոսքով քրիստոնյա մը քրիստոնեության համար ի մահ. իսկ քե քրիստոնյա մը բռնի մագուրջան դրած է, արեւի չէ ապացուցել ժամանակակից աղբյուրե, նկատի չառնելով Եղիշեն և իրմե կախում ունեցող Հովհաննես Եփեսացին»: «Բայից արեւայի այս հանդուրժող ֆաղափականության շնորհիվ էր որ Հայաստան հույն-պարսկական պատերազմներու բովանդակ անաղբյուր մնաց պարսիկ դրոշին հավատարիմ»:... «Այսպես, հալածանք ըսել, թե մինչև 570 մոտավորապես հայերը չունեին մասնավոր դժգոհություն մը արքայից արքայի վարած քաղաքականու-



թյան դեմ ի մասին կրոնի և եկեղեցվո», «զի շէր ուրուք ձեռն կեալ յայտնի յեկեղեցին (Եղիշե)»: Ուրեմն, ըստ Ակինյանի, քրիստոնեութեան դեմ հանած ընդհանուր հալածանքի պատճառը եւրոպ I-ի ժամանակ եղեւ է Գլխում մի ատրուշան կառուցել խնդիրը. սրա համար է «Հովհաննես Եփեսացու ժամանակաց Եղիշեն» քրիստոնեութեան ընդհանուր հալածանքներ հնարել կա եղած մասնակի դեպքերը սաստիկ շափազանցքել, որպէսզի եւրոպիին քրիստոնեականերին թշնամի և «աստվածամարտ» դուրս բերէ:

Սակայն այս բոլոր անմտութեաններն ու հակասութեաններն Ակինյանն ինքն է ստեղծել: Իրոք, լինելով V դարու Հայոց ապրտամբութեան պատմիչը, Եղիշեն ոչ մի գործ չունի Խոսրով I-ի 572-ի Հայոց ապստամբութեան հետ և երբեք չի կարող ժամանակակից եղած լինել VI դարի վերջերին ապրող Հովհաննես Եփեսացու հետ: Եվ Եղիշեի Հազկերտին տված բնութագիրն էլ ամենևին չի կարող հարմարվել Խոսրով I-ին: Մի՞թե ահարկու Խոսրով I-ի մասին կարող էր ասվել, թե նա անհաջողութեաններից այնքան է վճատվել ու իրեն կորցրել, այնպիսի ձևով է սկսել խոսել, որ «ամենայն վզրուկքն և պատուական նախարարքն, որ նստելն յատենին և ունկն դնէին յեղյեղուկ լեզուի նորա, ամաչեցեալ էր արանային և ընդ երկիր այնուին և զզուլս ի վեր ոչ կարէին համբառնալ» (Եղիշե, էջ 105—107): Բնավ ո՛չ: Որովհետև Խոսրով I ամենևին պատճառ չունի վճատվելու. նրա գործերն ամեն անհաջող էին դնացել մինչ այդ և արեւելյան պատերազմից կորուզուլս դարձողը նա չէ, այլ, ինչպէս տեսանք, Հազկերտ II-ն է ինչպէս ճիշտ պատմում է Եղիշեն:

Բացի այդ, որ Խոսրով I-ի անունը, չնայած հայկական ապրտամբութեանն ու նրա հետ կապված խնդիրներին, այնուհետև է սիրով ու երախտագիտութեամբ են հիշել քրիստոնեակաները. այնպէս և հակերտ երևում է այն հանգամանքներից, որ նախ՝ թե՛ հայ և թե՛ օտար պատմիչները նրան մասվան մահճում քրիստոնեութեան ընդունել տալիս, և երկրորդ, որ Խոսրովից դեռ հարչուր տար հետո էլ քրիստոնեականներն իրենց երախտագիտութեանը դեպի եւրոպը նրանով են արտահայտում, որ թաղում են նրա թոռան Բողոքարտ Հազկերտ III-ին, ինչպէս պատմում է Իբն Աթիր III, 96 (տե՛ս Nöldeke, Tabari, էջ 162, ծանոթագրութեան), որ անկարելի կլինէր, եթե նա իրոք քրիստոնեութեան դեմ ընդհանուր հալածանքներ հանած լինէր:

Այս մեթոդով շարունակելով իր ուսումնասիրութեանը՝ Ակին-

յանը հասնում է բազմաթիվ միանգամայն անընդունելի եզրակացութեանների, որոնցից, տեղի սղութեան պատճառով հիշենք միայն մի երկուսը:

Ակինյանը գտնում է, օրինակ, որ «Հայոց փափկասուն տիկեայք» իրենց հայրենիքում չէին գտնվում, այլ փախել էին Կ. Պոլիս, և շարունակում է, թե այդ տիկեանց հարբունուստ ոտճիկը Տիգրոսից չէր կարող լինել, այլ անշուշտ կայսեր նշանակածն էր: Պարսիկներն ամեն ինչ հափշտակելուց և հարբունիս գրավելուց հետո ինչո՞ւ պիտի ոտճիկ 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 «հանապազ բոկ և հետի երթային ի տունս աղօթից», ինչո՞ւ նրանք ցերեկն արեւակեզ պիտի լինեին և գիշերը գետնաբեկ. չէ՞ որ Հովհաննես Եփեսացի ժամանակակից պատմիչը պատմում է, և Ակինյանն էլ մեջ է բերում այդ, թե փախստականներն «ընդունեցին կայսերական նվերներ, պարզենք, մեծապատիվ հյուրասիրվեցին, շնորհվեցին տներ և ընդարձակ կայսերական բնակարաններ բոլոր առանց, որոնք եկած էին անկէ (Հայաստանից) կաթողիկոսի հետ»: Այս ի՞նչ անբացատրելի հակասութեան է: Երկրորդ, չէ՞ որ Եղիշեն VII գլխում պատմում է, թե երկրի բերդերում ամրացած հայ իշխանները, լսելով Հազկերտ II-ի ներման հրովարտակի մասին, մարզպանի միջոցով կամք հայտնեցին ներկայանալ թագավորին՝ բացատրութեաններ տալու համար: «Եւ զայս լուեալ թագաւորին, ոչ կապանօք՝ այլ արձակ ոտիւր և արձակ ձեռօք հրամայեաց առ ինքն կոշի: Ածին վաղվաղակի զկին և զորդիս, և զինչս իւրաքանչիւր ետուն ի ձեռս մարզպանին, և ինքեանք փութանակի գնացին ի ձմերոցն արքունի»: Ի՞նչ է նշանակում այս, եթե ոչ, որ անշուշտ թագավորի հրամանով մարզպանին հանձնարարված էր պահպանելու նրանց գույքն ու ընտանիքներին, և որ զրա համար նրանց պետք է ապրուստի միջոցներ կամ ոտճիկներ տրվեին: Երրորդ, Ղազար Փարպեցին Պերոզի մասին ասում է՝ «Կարգեաց ձեզ (հայ նախարարներին) ոտճիկ ի Հրե, և կանանց ձերոց յաշխարհի իւրեանց» (էջ 108): Սա ցույց է տալիս, որ այդ ձևով ոտճիկ նշանակելու սովորութեան Պարսկաստանում կար: Հավանորեն Հազկերտ II-ի օրով հայ նախարարների կանանց համար սահմանված ապրուստի միջոցները կամ Եղիշեի բառերով ասենք՝ «զկարգեալ ոտճիկ նոցա յարբունուստ» (VIII գլուխ) հետո, նախարարների



գատապարտության հետևանքով, կտրվել էին և Պերոզի օրով երից վերականգնվել: Այսպիսով, զուտ երևակայության արդյունք է «հայ փափկասուն տիկիներին» Կ. Պոլիս տեղափոխելը:

Ապա Ակինյանն ասում է, թե Շապուհի հալածանքներից հետո ակնարկված հրովարտակը «միայն Կավատի կրոնի ազատության հրամանագիրը կրնա ըլլալ (Գիրք թղթոց, 60 և Սերեռ, 122—123): Հարց է առաջ գալիս՝ ինչու՞: Չէ՞ որ հենց Ակինյանն ինքը մեջ է բերում ասորական ժողովոց Գրքից, թե արդեն Հազկերտ I (399—420) «վերստին հրամայեց շինել ամենայն շինությունքս իր բովանդակ պետության մեջ եղած այն բոլոր եկեղեցիները, որոնք իր հայրերու օրով քանդված էին, ազատ արձակեց այն ամենքը, որոնք վասն աստուծո փորձված էին, իրավունք տալու քահանայք և առաջնորդք, ինչպես և կղերականք ազատ և աներկյուղ շրջին» (Braun, Das Buch der Synhados, էջ 8): Ի՞նչ է այս, եթե ոչ «կրոնի ազատության հրամանագիր», և ինչու՞ ուրեմն միայն Խոսրով I-ը կարող էր ասել, թե «իմ հայրն ազատ է թողել կրոնը և պատվում էր եպիսկոպոսներին»: Ո՞ր է այստեղ հասարակ տրամաբանությունը:

Այնուհետև, իբրև ապացույց, թե Եղիշեի մեջ ակնարկներ են պահված կայսեր և Հայոց միջև 572-ի ապստամբության առթիվ կնքված դաշինքի, Ակինյանը բերում է հետևյալ կտորները Եղիշեից, բայց միանգամայն բռնազրոստիկ կերպով իրեն ասածին հակառակ բաները փակագծերի մեջ է առնում իբրև հետագայի հավելում, կամ պարզ և հասկանալի ու իրենց տեղին գործածված բաների փոխարեն ուրիշներն է դնում. «Եւ իբրև այսպես հաստատեցաւ [և հատաւ] օգնականութիւն չուտոյն նոցա ի մարդկանէ (կայսերէ), դարձաւ սուրբ եպիսկոպոսունքն քաջալերել սկսած զանձինս և զգօրսն ամենայն»: Ակինյանը չի զգում, որ այդ ձևով փոխված և միտքը հակառակ շրջված նախադասության մեջ «զարձալ» բառն անիմաստ է դառնում, իսկ հետագա նախադասությունը բոլորովին անմիտ: Կայսրից օգնության հույս ստացած հայերի մասին ի՞նչպես կարելի էր ասել՝ «թեպէտ և հայէին յիրեանց սակաւաթիւնն և յերկոցունց քազաւորացն միարանութիւն, ոչինչ վատասրտեալ դողալին... դիրին է աստուծոյ սակաւում գրադմաց գործ գործել» և այլն: Իսկ V դարու վարդանանց ապստամբության համար այն միանգամայն տեղին է և հասկանալի:

Մյուս օրինակը. «Ինձ կթվի, թե այս մեծ հաջողության (հայհույն դաշինքի) մասին է խոսքը, երբ կըսվի, թե Վերև այս ամեն

այն յաջողութիւն լինէր երկիրաժառանգ աստուծոյ, ամենայն յաջողութեամբ և երիցունք պատուէր հրամանի տուեալ աշխարհին, որոնցն 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. «Երբ ամիսը 570-ին կհամապատասխաներ Հուլյան տարվո նոյն տարեթի 3—դեկտեմբեր 2—շրջանին: Հավանորեն այս միջոցին անկախ էր Արտակ Գնունի Կոստանդնուպոլիս, և վերադարձած անտեմբերի մեջ, բերելով հետը կայսերական զիրք, որով կխոստանար Հուստինոս օգնել Հայոց կայսերական զորքով: Այս ուրախութեամբ օրվան հիշատակը կհանձնարարվի «խառնել ի սուրբ տօն Յայտնութեանն Քրիստոսի»...: Սակայն այս «բացատրությունը» ամբողջով մոռանում է Ակինյանը և հետևյալ իսկ հորվածում մի նոր բացատրություն է տալիս, իրարից բաժանելով իր հնարած «դաշինք» հաստատությունը» և Եղիշեի «պատերազմացն հաղթութեան» նոր բացատրությունը հետևյալն է. «Քաղոց ամիսը 570/571 տարվոյն կհամապատասխաներ Հուլյան տոմարի 3/XI—2/XII տարեթի: Ինչպես տեսանք,—շարունակում է Ակինյանը,—այս ամիսը կնքված էր Հայոց և Հուստինոս կայսեր մեջ դաշինք: Դաշինքը հաստատության համար սահմանված էին պահքն ոչ աղոթիլ, իսկ զգտօն պատերազմացն յաղթութեան խառնել ի սուրբ տօն Յայտնութեանն Քրիստոսի, զի անխափան կայցէ մեծ յիշատակարանս այս ընդ աստուածային անանց տօնին» պետք է իմանալ զայն. հաղթությունը տարված էր փետրվարի 3-ին, այն է Յայտնութեան տոնին քառասնօրեքի մեջ. այս պատճառով անոր հիշատակը տոնախմբել կսահմանվի Հայտնութեան տոնին հետ»:

Իսկ է գալիս մի կատարյալ անհեթեթություն. հաղթության տոնը սահմանվում է կատարել ո՛չ թե անմիջապես, պահքից ու աղոթից հետո նույն տարին, որ բնական և հասկանալի կլիներ, այլ «հաղթության» երևակայական 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 Եղիշեի ասածը և նրա անբռնազրոստիկ բացատրությունը: Հաղթությունը տարվել էր 450 թվի վերջերին. 450/451 թվականին Քաղոց ամիսն ընկնում է դեկտեմբերի 6-ից մինչև հունվարի 4-ը ներառ-



յալ. հունվարի 5-ին ճրագալույցն է, իսկ 6-ին Հայտնության տոնը: Ուրեմն պատմիրվում է ղեկաեմբերի 6-ից մինչև հունվարի 5-ը պահքով և աղոթքով անցկացնել, իսկ պատերազմների հարթության տոնը կատարել Հայտնության տոնի հետ միասին, խառնել նրա հետ:

Այնուհետև, հայերի և հույների այս դաշնադրության առթիվ Ակինյանը գրում է. «Պատգամավորություն մ'ալ ուղարկված է կայսերանիստ քաղաք Հայոց եպիսկոպոսներու հավաքական թշրթով, ուղղված քաղաքին եպիսկոպոսներուն: Երկու եկեղեցիք, Հայոց և Հունաց, հաղորդակցության մեջ կմտնեն այսու: Եղբայրության գեղեցիկ առնավատչյա մը, որով կողովին երկու եկեղեցիներու ներկայացուցիչներու սրտերը, իրարու աղոթակից կըլլա՝ քրիստոնեական կրոնի հաստատության համար»:

Սրա հանդեպ պետք է ասել, որ նման հաղորդակցություն երկու եկեղեցիների միջև հնարավոր էր միայն մինչև V դարը առաջին կեսը, մինչև 451 թվականը կամ Քաղկեդոնի ժողովը. ուրեմն՝ Եղիշեի պատմածն էլ միայն այդ ժամանակաշրջանին կարող է վերաբերել: VI դարի 70-ական թվականների համար աղոթիսի հաղորդակցություն ընդունել բոլորովին անկարելի է: Ակինյանն այստեղ, հայոց և հունաց եկեղեցիների «հաղորդակցությունը և ղեկեցիկ եղբայրակցությունը» տարված, արդեն բոլորովին մոռացել է իր գլխավոր աղբյուրներից մեկի բացահայտ վկայությունը: Այդ աղբյուրը Հովհաննես Եփեսացի պատմիչն է: Նա, պատմելով հայերի Կոստանդնուպոլիս փախելը Հովհաննես Բ. կաթողիկոսի հետ, ասում է, որ հայոց եպիսկոպոսները, մայրաքաղաք գալով, սկզբում միամտությամբ գնում էին և հաղորդվում նոգիտների (իմա՝ քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցուն: Այդ բանն իհարկե հաճելի չի լինում միաբնակներին, բայց Հայաստանում էլ մեծ դժգոհություն է առաջ բերում: Հովհաննես Եփեսացին այդ մասին ասում է. «Ներ այս բանը նրանց երկու լավեց, գայրացան նրանց վրա թե՛ մնացած եպիսկոպոսները և թե՛ երկրի բնակիչները. և նրանք խիստ (բաներ) գրեցին սրանց, որ մասին ժամանակը պահանջում է, որ լուրջամբ ծածկենք» (Եփեսացի պատմություն, գիրք Բ., գլ. 23): Այս Հովհաննես Եփեսացին պատմում է, որ Իրանից հեռո հայերը բաժանվեցին և առանձին համայնք կազմեցին: Միայն Ասորին (ed. Chabot, 344, ասորերեն բնագիր) բերում է մինչև իսկ կաթողիկոսին և նրա հետ եղածներին ուղարկված սպառնական խոսքերը. «Նրե քո

խառնվեք սինոդիտների հետ և նրանց հետ հաղորդվեք, ... մենք մեզ այլևս չենք ճանաչի, այլ մինչև անգամ կնգովենք»: Ուշագրավ է նաև այն, որ Կոստանդնուպոլիսի Փոտ 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՝ թէ վարդապետ մեր ոչ հրամայեցին մեզ»<sup>11</sup>:

Ահա թե ի՞նչպիսի կերպարանք ուներ VI դարի երկրորդ կեսին հայ և հույն «կրոնական եղբայրակցությունը» և ի՞նչպիսի անհարմար վիճակի մեջ կրնկնի մարդ, եթե բացարձակ պատմական վկայությունները մի կողմ թողնի և կանխակալ նախապաշարձունքների վրա հիմնված իր թեզիսն առաջ մղի:

Այս բոլորովին անհիմն թեզիսը պաշտպանելու համար էլ, որ Ակինյանն առաջարկում է «հունաց» բառի փոխարեն «հունաց» կարգով հետևյալ նախադասության մեջ. «Փեսպանս արձակեցին բաշխարհն հունաց բանս ղնել ընդ նոսս և ուխտ հաստատել» (գլ. III, էջ 100), առանց ուշագրություն դարձնելու, որ անմիջապես զբան հետևող բաները՝ «և բազում յայլ ազգս բարբառուաց, որ համագործն էին հունաց աշխարհին... յանձն առին և զերդումս նոխառնէից» ամենևին թույլ չեն տալիս, որ այստեղ բարբառու հոների փոխարեն քրիստոնեյա և ոչ-բարբառու հույների անունը գրվի:

Ակինյանը մեջ է բերում նաև այն հանգամանքը, որ Եղիշեն չէ շեշտում Հովսեփի կաթողիկոս լինելը, մինչդեռ Ղազար Փարպեցին շեշտում է: Այս առթիվ Ակինյանն ասում է. «Այս ընթացքը անկամա կասկած կարթնցնե մեր մեջ խմբագրին եթե ոչ հայկական ծագման, դոնև անոր Հայոց եկեղեցվո պատկանելու մասին: Նա հայ շրջանեն շատ հեռու՝ օտար շրջանակի մը մեջ ապրած ըլլալու է գիտնալ շկարենալու համար, թե ինչ էր հայ եկեղեցվո պետին իսկական տիտղոսը: Օտարը կարող էին, նկատելով, թե Հայոց եկեղեցու գլուխը Արարատյան դաշտի մեջ ունի իր նիստը, «Եպիսկոպոս Այրարատի» անվանել զինքը: Համենայն դեպս, հայ ականջին շատ պաղ կհնչե «Հովսեփի եպիսկոպոս Այրա-

<sup>11</sup> Այն ամբողջ անցուդարձի մասին տե՛ս Ե. Տ. Մինասյան. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 113—115:



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

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

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

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

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

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

էջ 78 — «Զսուրբն Յովսէփ, զարդարե զկաթողիկոսն Հայոց»:

էջ 79 — Միայն Ռշտունյաց Սահակ եպիսկոպոսի մասին է ասում, թե նա ձեռնադրութեան և օծման լրիվ կարգն ունի, «Իսկ այլքս և ես 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 գլուխ է ամենայն Հայոց քահանայութեանց»:

Այնուհետև Փարպեցին վեց անգամ էլ Հովսեփին կաթողիկոս է անվանում (էջ 86, 92, 98, 100, 101 և 110) առանց որևէ բացատրութեան: Այստեղից պետք է անշուշտ եզրակացնել, որ Հովսեփը ձեռնադրութեամբ ու օծմամբ կաթողիկոս չի եղել, այլ Մեսրոպ Մաշտոցը վախճանիկիս նրան է հանձնել հայրապետական աթոռը իբրև «գլխավորի, վերակացուի, տեղապահի», ինչպես ասում է Կորյունը (էջ 96), կամ «զաթոռ եպիսկոպոսապետութեանն ետեղապահութեամբ յաշորդեաց հրամանաւ երանելոյն Մեսրոպայ՝ նորին աշակերտն Յովսէփ քահանայ ի Վայոց ձորոյ, ի Խողոցիմ գեղջէ», ինչպես ասում է Մովսես Խորենացի (III Կէ. Տփղիս, 1913, էջ 358): Այս իմաստով պետք է հասկանալ նաև Փարպեցու առաջին դրվագի վերջի պարբերությունը՝ «Զորոյ զհե-

տեղեաց զաթոռ հայրապետութեան աշխարհիս Հայոց, հրամանաւ երանելոյն Մաշտոցի՝ սուրբն Յովսէփ, որ էր ի գաւառէն Հայոց ձորոյ, ի գեղջէն որում անուն էր Խողոցիմք»:

Այս է հավանորեն պատճառը, որ դեպքերին ժամանակով Վեդի մոտիկ Եղիշեն զգուշացել 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 թագավորից ոչ հաստատությունը, գոնե հավանությունը, ինչպես ցույց է տալիս Սահակ Պարթևի պատմությունը և, բացի այդ, կաթողիկոսի տիտղոսի հետ կապված կալվածական հարցեր էլ կային, որոնք Գրիգոր Լուսավորչի տան ժառանգություն 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 Լուհան Մանդակունի, այլև Բարկեն), կարող էր առանց դժվարության նաև կաթողիկոս անվանել Հովսեփ երեցին, որ նա, սակայն, ինչպես տեսանք, առանց այլևայլութեան չի արել: Մի՞թե Ղազար Փարպեցի, էջ 78 «զարդարե կաթողիկոսն Հայոց» արտահայտության հենց միայն «արդարև» բառը փայլուն ապացույց չէ՞, որ Ղազար Փարպեցու էլ Հովսեփը «Իրո՛՛ք» կաթողիկոսական իշխանություն է վարել, բայց ձեռնադրված կաթողիկոս չի եղել, և Կաթողիկոսական դեպքում իմաստ չէր ունենա «արդարև» բառը: Այս ամենից հետո ի՞նչ զարմանալու բան կա, որ ժամանակակից և դեպքերին ականատես պատմիչ Եղիշեն Հովսեփին կաթողիկոս անունը չի տվել: Այն էլ պետք է ասել, որ Հովսեփին աստիճանով բոլորովցի բարձր, մեծ եպիսկոպոս և Այրարատի եպիսկոպոս անվանելով Եղիշեն դրանով արդեն բավականաչափ շեշտել է նրա զեկապոս դերը մյուս եպիսկոպոսների մեջ և օտարություն կամ խորթություն տեսնել դրա մեջ բոլորովին չի կարելի: Զպետք է մոռանալ նաև, որ Եղիշեն նույնիսկ Հոռմի պապին միայն Հոռմի եպիսկոպոս է անվանում և առհասարակ էլ եպիսկոպոսին մի վայրի անունով չի դեպքում «Այրարատի») անունով կոչելը շատ ավելի հին և ավելի ճշգրտված սովորություն է եկեղեցական հիերարխիայի մեջ, քան ավելի վերջին (ժայոց Մեծաց») անունով, և մինչև այսօր ոչ մի



բնիկ հայի ականջին պաղ շի հնչել Եղիշեի «Յովսէփ եպիսկոպոս Այրարատայ» արտահայտութիւնը:

Իսկ Եղիշեի կամ նրա խմբագրի հայ լինելու կամ գոնէ հայոց եկեղեցուն պատկանելու մասին կասկած հարուցելը սեփական մատենից ծծված ենթադրութիւնն է, որ ոչնչով արդարաւոր չի կարող, բացի ամբողջ խնդրին կանխակալ և միտումնաւոր մտտեցում ունենալուց: Իսկապես, էլ ո՞ր եկեղեցուն կարող պատկանել Եղիշեին կամ նրա խմբագիրը: Հունա-հոմեակաբայց չէ՞ որ Եղիշեի խմբագիրն, ըստ Ակինյանի, ինչպես կաննենք, «կծու միաբնյա մըն է»: Միաբնակ մարդը նեստորական չէր կարող լինել, ուրեմն մնում է ենթադրել, որ ասորի միաբնակ է եղել: Իսկ ո՞րտեղից է հապա այն անկեղծ և զուտ հայ հայրնասիրութիւնն ու ազգասիրութիւնը, որ հորդ աղբյուրի նման ըլլաւ է Եղիշեի յուրաքանչյուր էջից, և ի՞նչն է ստիպում այդպիսի վայրիվերո ենթադրութիւններ անելու այնպիսի շափաղակ պարզ մի խնդրի մասին, ինչպիսին Հովսէփ երեցի կաթողիկոսական իշխանութիւնը տեղապահութիւնով վարելն է և Եղիշեի նշանաբանով կաթողիկոս շանվանելը:

Այս հարցի քննութիւնն էլ, ուրեմն, պարզում է, որ Եղիշեի սկզբնագիրն անշուշտ Ղազար Փարպեցուց առաջ է, և նրա պատմութիւնը հերավի ժամանակակցի և ականատեսի պատմութիւնն է, որ, ինչպես տեսանք, ճշգրտութիւնով արտացոլում է ժամանակակից հարաբերութիւնները:

Նույնքան և ավելի տարօրինակ ու անըմբռնելի են Ակինյանի կատարած քննարկական ուղղումներն ու վերականգնումներն այս ուղղութիւնով բավական ենք համարում իրրև նմուշ միտելու օրինակ բերել, թեև նրանց թիվը շատ-շատ է: «Իսկ զորականքն (իմա՛ եպիսկոպոսը և հաւատացեալք) ... ոչ երբէք հեղափոխուցնալ եմք յարքունի վաստակս, և ոչ խառնեալ վատութիւն արութիւն քաջութեան (այսինքն՝ չենք գործած պետական օրենքներու դեմ)» և այլն: Փակագծերի մեջ բերվածներն ըստ Ակինյանի պետք է եղած լինեն սկզբնական բնագրի մեջ, որի այժմյան տեքստը, այդպիսով, հարմարեցրել է խմբագիրը. դուրս է գալիս որ եպիսկոպոսներն ու հավատացյալները դարձրած է «զորականք», իսկ «քաջութեան հետ երկշտութիւն չխառնելն» էլ բուն է «պետական օրենքների դեմ հանցանք չենք գործել» բառերի տեղը: Սա տեքստի վերականգնում չէ, այլ բացահայտ կամայական փոփոխութիւն: Այդպիսի բանասիրական մեթոդով կարելի է ամեն

վերածել իր տրամազօրեն հակառակին և ապացուցել ամեն

Յրկորդ օրինակը. «Ենկատմամբ երեք եպիսկոպոսներու շարք մահվան կգրե Եղիշե պարզապես՝ «Եւ ահա իշխանութիւն շարաշար սպասատրացն, զի զՆՐԱ զԻՆՈՒՐԱՆ Ի ԲՈՒՆ ԱՎԱՐՄԱՆ ԵՄ ԵՄՈՒՆՈՒՄ Ի ԿՈՐԹՈՒՄ ԵՄ ԵՄՈՒՆՈՒՄ... և զամենայն անուն պատճառս արկանէր զկապելովքն (իմա՛ նորագարձնեալք)»: Համեմատութիւն համար ուշադրութիւն արժանի են ընդգծած բառերը. Եղիշեի 4 անձը Ակինյանը դարձնում է 3, արտաքրելով Գ և Դ տառերի սովորական շփոթութիւնը: Իսկ ի՞նչն են Եղիշեի ավագ զորականները կամ իշխանները եպիսկոպոսներում, դրա մասին պետք է հարցնել Ակինյանին: Բացի այդ, Եղիշեի 4 նախարարները չեն սպանվում, այլ միայն շարաշարներ են ենթարկվում, մինչդեռ Ակինյանի 3 եպիսկոպոսները, ըստ Ակինյանի Եփեսոսցու, մորթագերծ են արվում: Այս զօվարտութիւնն էլ ոչինչ է Ակինյանի համար և նա բացատրում է. «Եփեսոսի բերանացի պատմվածքից գիտե զեպքը» և «կարելի է պատմվածքին անճիշտ իմացման վերագրել». այսինքն՝ նրան ասել են, «Եպիսկոպոսներին շարաշարել են, իսկ նա թյուրիմացութիւնով արձակացել է, թե մորթագերծ են արել: Նյութեկեն առհասարակ կասկածելի է համարում այդ եպիսկոպոսների սպանութիւնը՝ մորթագրելով այն Կոստանդնուպոլիս փախած հայերի պատմածքի շափաղանցութիւններին, և Ակինյանն ինքն էլ վերջում անհաշտնում է, թե «հավանորեն ազատ արձակվեցան այս բանասերկյալները»: Ուրեմն Ակինյանի ցանկացած նույնացումն ընդունելու համար հարկավոր է նախ՝ եպիսկոպոսների պատիժը քննադատել, մորթագերծութիւնը փոխարինել միայն շարաշարներով, երկրորդ՝ ավագ զորականները պետք է դարձնել եպիսկոպոս, և երրորդ՝ չորսը պետք է դարձնել երեք. ուրիշ խոսքով՝ Եղիշեին տեքստից ոչ մի բառ չպետք է թողնել իր տեղում:

Բայց բոլորովին զավեշտական է դառնում խնդիրը, երբ Ակինյանը փորձում է VI դարի անցուդարձով բացատրել թագաւորի հրամանը՝ այրուձիու բազմութիւնը Պահ զրան ներսում արձակելու մասին: Թողնենք, որ Ակինյանն ինքը խոսի. «Երբ Խոսովի հաղթ բանակը վերագառնում է Տիգրոն, թագավորը հրաման է տալիս, որ Գրիգորին (Ռաժիկին) պահեն Տիգրոնի արեւելյան կողմը գտնվող Զկարթա դը Բեթ Բալան կոչված գյուղը: Թագավորը թույլ տվավ, որ բանտին դուրս բաց մնա, որպեսզի դեպի հոն փոխող բազմութիւնը կարենա տեսնել զինքը (Hoffmann,



Auszüge, 82):— Այս բանը կականարկն հավանորեն Եղիշե, և որ կգրեն՝ «Անդէն ի ներքս Պահ դրանն արգելոյր զբազմութիւն այրածիոյն... և հրաման սաստիս ի վերայ դոնապանացն առնէին, որ յարեկելս առ մեզ զայցենն թողցեն, իսկ յարեկից յարեկուսանանց լիցի ճանապարհ: Եւ իբրև արգել և փակեաց զնոսս յամուր յանել զառագիղն, որ յիրաւի ասացի ամուր և անել, բանց չիք անդ տեղի փախստի և թագստի, վասնզի շուրջանակի թշնամիք են բնակեալ»... և այլն: Ի՞նչ տրամաբանութեամբ հնարագործ է բանտի դռները բաց քողնելը, որպեսզի հետաքրքիր պարտաբազմութեանը Գրիգոր Ռափկին տեսնի, նույնացնել Պան դոս փակելու հրամանի հետ, որպեսզի այրուածիս բազմութեանը արգելից արեւմուտք շկարողանա փախչել, միանգամայն անհասկանալի է. բայց առանց այն էլ այնքան ակներև է այս բացատրութեան անհեթեթութիւնը, որպարիք չկա այլևս նրա վրա երկարորեն կանգ առնելու:

Անդրադառնալով Աւարայրի պատերազմում ընկած հայ նահատակների թվին, Ակինյանն իրեն թույլ է տալիս ծաղրելու Եղիշեին. «Նա աշխատանք չէ տարած գումարելու թվերը. արդունքը նշանակել է Ղազարի համաձայն, առանց «փորձով» ստուգելու գումարը: Ավելի՛ ապացույցի պիտի կարոտինք խմբագրին անձրակութիւնը հայտնանախատ ընելու»:

Եթե այս գործում նախատելու արժանի մի բան կա, այդ է հենց Ակինյանի վերաբերմունքն է դեպի Եղիշեն և դեպի իր ազգըրված թվերը: Այստեղ, հիրավի, թվերի գումարման մեջ սխալ կա. բայց այդ սխալը ո՛չ թե Եղիշեինն է, այլ Փարպեցունը: Նա ասում է (էջ 72—73). «Եւ որպէս շատ խուզի և բազում քննութեամբ հարցեալ և ուսաք զնահատակելոցն թիւս, որք ի տեղաց պատերազմի պակեցան ընդ աւագ նախարարսն՝ երկերիւր հոթնասուն և վեց այր: Եւ զորս յամրոցացն իշուցեալ սպանին սրով և կամ փղօք կոխեցին՝ հոթն հարիւր և յիսուն այր. որք լինին միահամուռ հազար երեսուն և վեց այր»: Արդ՝ 9 ավագ նախարարներ+276+750=1035 և ոչ թե 1036: Իսկ Եղիշեն (տե՛ս վե՛նետիկի տպագրութիւն 1893 թ., էջ 225—226) միանգամայն ճիշդ գումարված տալիս է 9 ավագ նախարար+287+740=1036: Ո՞վ է այստեղ, ուրեմն, ծաղրելին: Թո՛ղ դատեն ընթերցողները:

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

բով շենք կարծում, թե մեկն էլ վստահանա անցնել, բացի Ակինյանից: Այդպես, նրա ասելով, Եղիշեի մեջ Միհրնեսեհի համար գործածված «դառնացեալ ծերը» պետք է «անշուշտ արքայից արքայն լինի»: Միհրնեսեհի փոխարեն պետք է կարդալ Վզուրկ Միհր (Խոսրով I-ի ժամանակակից): Այս առթիվ Ակինյանն ասում է. «Եթե պատմական համարենք հանուն Միհրնեսեհի Եղիշեի բով պահված նամակը, ինձ ավելի հավանական կթվի վերագրել զայն Վզուրկ Միհրի և խորագիրը կարդալ՝ «Վզուրկ-Միհր Վզուրկ հրամանատար Երան և Աներան» («Հանդես ամսօրյա», 1932, էջ 356)... «Եղիշեի խմբագրիչը զյուրավ կարող էր Ղազարի ազդեցութեամբ Վզուրկ Միհրը դարձնել Միհրնեսեհ, որի վերջը—«մեծաւ անարգանօք յուղարկեցաւ ի տուն իւր» (Եղիշե, գլ. VIII)—«Նձ նմանութեամբ ունի Վզուրկ Միհրի վախճանի մասին պատմածին» (ընդգծումն իմն է—Տ.-Մ.):

Իրոք, զարմանալի՛ մեծ է նմանութիւնը: Միհրնեսեհը պաշտօնակ է լինում և «անարգանօք» իր տունն ուղարկվում, բայց հանգիստ ապրում է «միեջև ցօր վախճանի կենաց իւրոց», մինչև իսկ արքունիք ելումուտ ունենալուց կտրված չէր և հնարավորութիւն ուներ թագավորի առաջ շարախոսելու կապալ նախարարների մասին, բայց չէր ուզում այդպիսի բան անել, մինչդեռ Վզուրկ Միհրի մասին պատմվում է, թե նա բնտարկվում է, և ազա սպանվում:

Տարբեր մարդկանց այս ձևով «դյուրավ» նույնացնելու բազմաթիվ օրինակներ է տալիս Ակինյանը, բայց ամենից արտառոցը զրանց մեջ այն է, որ նա միմյանց հետ համեմատում և միևնույն անձի զանազան հորջորջումներն է համարում Վասակ Սյունի-հան Սյունի=Շավասպ=Դենշապուհ: Սրանք բոլորն էլ զանազան տիպի բնութիւններ են գործ դնում Հայոց երկրում, և այդ բնութիւնները համեմատելով իրար հետ, Ակինյանն ապացուցում է անձերի նույնութիւնը: Օրինակ, VI դարի Դենշապուհը շատացնում է «շնմոլութիւնը» (Ասողիկ, 84), Սուրենը «շնայր ընդ կանայս աղատաց՝ ոչ առնելով զայրն տէր կնոջ իւրոյ» (Ասողիկ, 84), Շավասպը 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 առկ զնում և «յամենայն տան արար խռովութիւն», բայց նրա վերաբերմամբ էլ խոսք չկա շնմոլութեան կամ շնութեան անելու



մասին: Սակայն այդ էլ ոչինչ: Ակինյանը նմանությունը կամ նույնությունն ապացուցելու համար առաջարկում է «յամենայն ասան արար խոսովութիւն» 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 գրված է եղել 572-ի ապստամբության մասին, և ապա մի «անշնորհ», «սուտ», «երազատես», «անիմաստասեր», «վայրիվերո» խմբագիր խարդախել է և Փարպեցուն ուղեցույց ունենալով՝ վերածել 451-ի ապստամբության պատմության: Ինչպես երևում է՝ Ակինյանը իր հայհոյանքներին ապացուցական գորություն է վերագրում: Սակայն այստեղ էլ ազատ չենք մնում Ակինյանի հակասություններից: «Հանդես ամսօրյայի» 1931 թվի էջ 135-ում նա հայտարարում է, որ «Այն յեղանակներու մեջ սկզբնապես փրկված է շատ մաս, նաև Գյւղանակներու գոծն էական կետերու մեջ», իսկ նույն համարի 187 էջում ինքն իրեն հակասելով ասում է. «Ամբողջ Այն յեղանակն առհասարակ իր այժմյան կերպարանքին մեջ չի թվիր սկզբնական: Անոր բովանդակությունը կամ կրկնություն է Բյւղանակին և կամ անկե փրցված էջ մը կներկայացնե: Ինքն իր մեջ չի կաղմեր ամբողջություն, միասնական միտք, շամփոփեր որոշ ժամանակ, շունի նաև ինքնահատուկ սկզբնավորություն, պատշաճ Եղիշեի ճառագրական ոճին: Ամբողջը կհամարիմ խմբագրչեն»:

Ակինյանը փորձում է նաև բացատրել, թե ի՞նչն է եղել այդպիսի կեղծիքի պատճառը և մի բանի 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 շմողոզ բնակչությունը իր ունեցած շունեցածով փախավ Բյուզանդիա և հողմեական բանակը մտավ Հայաստան. 20 տարի տևող պատերազմների ժամանակ փախստականները օտարության մեջ շատ աղետների ենթակա եղան և հողմեական բանակն էլ Հայաստանում զանազան շարիքներ գործեց: Դրան միացան դավաճարանական վիճարանություններ: Պատերազմը ձախողվեց բաղամաթիվ տարիների ընթացքում կրած նեղությունները զուր անցան: Անեծքով հիշեցին եկող սերունդները 572-ի ապստամբության պարագլուխներին (Գիրք թղթոց, էջ 93): Այդ պատճառով էջերը լույս տեսավ Եղիշեի պատմությունը, որի մեջ պատերազմին

անակցողները նկարագրվում էին իբրև հերոսներ ու նահատակներ. իսկ ուրբեր շէին մասնակցել, նշավակվում էին որպես վախճաններ, այս բանը Պարսից Հայաստանում հավանություն չգտավ: Երևալանդ որ գնահատվում էր ս. դաշինքը Բյուզանդիայի և հայերի միջև: Դրա համար մտածեցին ամբողջը ուրիշ զգեստով դնել արագ. հայերի առջև: Գրվածքը հարմարեցվում է 451-ի ապստամբությանը, որի հերոս վարդան Մամիկոնյանը դեռ ժողովրդի հողության մեջ էր: Թեև խմբագիրը շատ անշնորհ կերպով էր արարել 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 վրեժխնդրություն: Ատելությունը հանդես տալով: Ուր կփառաբանվեր հայ-հոմեական ուխտագրությունը, միաբանությունը սուրբ ուխտին՝ կուլելու հայ հողի վրա, քրիստոնեության անվան և կայսեր փառքին համար, ուր կներբողվեին իբրև նահատակներ ռազմադաշտերու վրա ինկնողները, անվերու հետևանքով հոմեական հող փախստեսայ եկեղեցականները, նախարարներն ու տիկնայքը, հոն շարակնած է խմբագրիչը, անգլված է իր մաղձը: Չէ հանդուրժած տեսնել կամ լսել նման մտք «միաբանություն» մը, կնքված հայ ժողովրդյան և «անարի անեծքներու միջև: Դավաճարանական-վաղափական հողի վրա անգլված է այս ավերը»:

Ապա՝ «Անատոլիոսի և Ֆլորենտիոսի մասին ասված անարական խոսքերը, որոնց մասնակից է նաև Մարկիանոս, իրենց հողումն ունեն կրոնական-դավանարանական հակասության զգալուններե, որոնք բունված են խմբագրիչին սրտին մեջ և այս դեպքին գտած են առիթ արտահայտվելու:... Խմբագրիչը հակաբաղանդական մըն է և լավ տեղյակ 448—451 տարիներու եկեղեցական պատմության»:

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



անոնք Քաղկեդոնի ժողովին և դատապարտած Դիոսկորոսն ու Նիկեոսը և մեծ սրտնեղություն պատճառեց հայերին և սաստիկ զայրացներ հայրենասերներին: Ավելի շուտ կարելի է զարմանալ, որ Եղիշեն, ժամանակակից պատմագիրն ու բյուզանդացիների մերժման ամբողջ դառնությունն անձամբ զգացած մարդը, ավելի խիստ քիչ արտահայտվել Մարկիանոսի և նրա խորհրդատուների մասին, այլ բավականացել է առաջինն «անարի», իսկ վերջիններին՝ «անարգ, 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՝ Ալիսյանի գիրքը կարգալուց առաջ և որն այժմ էլ հարկ չենք համարում որևէ շահի մասին: Այդ ծանոթագրության վերջում մենք ասել ենք. «Արար Մարկիանոսի և նրա ծառաների դեմ ուղղված այս նախապաշարական խոսքերի մեջ չեն արտացոլում նաև Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) հետ կապված հանգամանքներն ու այդ ժողովի շնորհիվ ամբողջ արևելյան կայսրության հավատի մեջ կատարված փոփոխությունը, որին բացասաբար է վերաբերվում Եղիշեն»: Ինչու՞ է պատճառը Քաղկեդոնի ժողովից 10—12 տարի հետո, 460-ական թվականների սկզբին, իր պատմությունը գրող Եղիշեն, որ իր կրթությունն ստացել էր Կյուրեղի Աղեքսանդրիայում, այսքանը կարողանար ասել Մարկիանոսի և յուրայինների մասին՝ նրանց դեմ կործանարար հետևանքները ամբողջ Արևելյան կայսրության և մասնավորապես Պաղեստինի և Եգիպտոսի համար արդեն ասանելուց հետո, և ի՞նչ հիմք կա իր արդար զայրույթն այդքան շեղավոր կերպով արտահայտող մարդուն է դարձնելու և այն «Կծու միաբնյա մը» հայտարարելու: Եթե Եղիշեն է դարձնում ամբողջ և այդ դարի հակաքաղկեդոնական վեճերի մեջ թաքցված մեղք լինելը, անկարելի է, որ այդ հանգամանքը որևէ կերպով արտահայտություն չգտնեք թեև ուղ Արտաշատի ժողովի դավանաբանական նամակի մեջ, որտեղ այդպիսի վեճերի հետք անգամ չկա: Բացի այդ, է դարձնում մարդիկ Մարկիանոսին «անարի» չէին անվանում, այլ շատ ավելի խիստ մակդիրներ էին կայցնում նրան, ինչպես «ամբարիշտ», «անօրեն», «վիրագ», «չարափառ» (Գիրք Եղիշեց, էջ 119, 120, 121, 124, 143). դարձյալ մի ցայտուն ապացույց, որ Եղիշենն ոչ մի կերպով հնարավոր չէ իր տեղից շարժել և է դար տանել:

Սակայն ամեն մի անկողմնակալ ու անկանխակալ բանասեր պետք է ասի, որ Ալիսյանի բերած վերջին հատվածում ևս ոչ մի կրոնական-դավանաբանական վիճարանության հետք չկա, ո՛չ էլ կարելի է որևէ բառից հետևենք, թե խմբագիրը կծու միաբնակ է, որ «թաթախված է է. դարու հակաքաղկեդոնական վեճերի մեջ»: Եվ իսկապես, ի՞նչ կա Եղիշեի ասածի մեջ արտասովոր և անբնական: Հայերը կյանքի ու մահու հայրենական պատերազմի մղելով պարսիկների դեմ՝ իրենց հավատակից բյուզանդացիները օգնություն են խնդրում, հույս դնելով նրանց «արիության ու քաջության» վրա: Իսկ սրանք չկարողանալով կամ չկամենալով պատերազմ սկսել Պարսիկների դեմ՝ զլանում են որևէ օգնություն հասցնել հայերին, որոնք այդպիսով միայնակ են մնում Պարսիկների պետության դեմ: Պարզ չէ՞ միթե, որ այդ վերաբերմունքը պետք է մեծ սրտնեղություն պատճառեց հայերին և սաստիկ զայրացներ հայրենասերներին: Ավելի շուտ կարելի է զարմանալ, որ Եղիշեն, ժամանակակից պատմագիրն ու բյուզանդացիների մերժման ամբողջ դառնությունն անձամբ զգացած մարդը, ավելի խիստ քիչ արտահայտվել Մարկիանոսի և նրա խորհրդատուների մասին, այլ բավականացել է առաջինն «անարի», իսկ վերջիններին՝ «անարգ, 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՝ Ալիսյանի գիրքը կարգալուց առաջ և որն այժմ էլ հարկ չենք համարում որևէ շահի մասին: Այդ ծանոթագրության վերջում մենք ասել ենք. «Արար Մարկիանոսի և նրա ծառաների դեմ ուղղված այս նախապաշարական խոսքերի մեջ չեն արտացոլում նաև Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) հետ կապված հանգամանքներն ու այդ ժողովի շնորհիվ ամբողջ արևելյան կայսրության հավատի մեջ կատարված փոփոխությունը, որին բացասաբար է վերաբերվում Եղիշեն»: Ինչու՞ է պատճառը Քաղկեդոնի ժողովից 10—12 տարի հետո, 460-ական թվականների սկզբին, իր պատմությունը գրող Եղիշեն, որ իր կրթությունն ստացել էր Կյուրեղի Աղեքսանդրիայում, այսքանը կարողանար ասել Մարկիանոսի և յուրայինների մասին՝ նրանց դեմ կործանարար հետևանքները ամբողջ Արևելյան կայսրության և մասնավորապես Պաղեստինի և Եգիպտոսի համար արդեն ասանելուց հետո, և ի՞նչ հիմք կա իր արդար զայրույթն այդքան շեղավոր կերպով արտահայտող մարդուն է դարձնելու և այն «Կծու միաբնյա մը» հայտարարելու: Եթե Եղիշեն է դարձնում ամբողջ և այդ դարի հակաքաղկեդոնական վեճերի մեջ թաքցված մեղք լինելը, անկարելի է, որ այդ հանգամանքը որևէ կերպով արտահայտություն չգտնեք թեև ուղ Արտաշատի ժողովի դավանաբանական նամակի մեջ, որտեղ այդպիսի վեճերի հետք անգամ չկա: Բացի այդ, է դարձնում մարդիկ Մարկիանոսին «անարի» չէին անվանում, այլ շատ ավելի խիստ մակդիրներ էին կայցնում նրան, ինչպես «ամբարիշտ», «անօրեն», «վիրագ», «չարափառ» (Գիրք Եղիշեց, էջ 119, 120, 121, 124, 143). դարձյալ մի ցայտուն ապացույց, որ Եղիշենն ոչ մի կերպով հնարավոր չէ իր տեղից շարժել և է դար տանել:

Այս հարցում էլ Ալիսյանը փորձում է Փարպեցուն հակադրել Եղիշենին և ասում է՝ «Զգալի է Փարպեցու գրչին տակ հանդեպ



Մարկիանոսի խաղաղասեր զգածում մը, հակառակ հայոց խրնդ-րանքին մերժման», բայց մենք պետք է ասենք, որ այդ շատ բնական է և բացատրվում է նրանով, որ Փարպեցին գրել է դեպքերից 40—50 տարի անցած, երբ վերքն այլևս թարմ չէր, կրքերն իջած էին, հանդարտված և շատ բան մոռացված, և հույների մերժումը կարելի էր դիտել իբրև մի ցավալի, բայց անցած պատմական դեպք («Կասեցուցին զմիտս թագաւորին, և վնասեցաւ ակնկալութիւն հայոց, որում ուշ եղեալ մնային, և ոչ պատահեցաւ: Ղազար Փարպեցի, էջ 74»), մինչդեռ Եղիշեն իբրև ժամանակակից և գործին մասնակից անձ շատ ավելի սուր կերպով է զգացել հույներից օգնություն չստանալու ողբերգությունը հայերի համար և այդ պատճառով էլ ավելի խիստ ոճով է արտահայտվել Մարկիանոսի և իր մարդկանց մասին, շանցնելով սակայն չափավորության սահմաններից:

Արդյոք Ակինյանի այս բոլոր ապարդյուն ճիգերի պատճառն ու հիմքը «հայ-հոմեական ուխտադրությունը» չէ՞, որի կրազական տեսիլքի ձախողումը «հուզել է նրա մաղձը»: Ակամա ստիպված ենք զգում մեզ այսպիսի հարց տալու, երբ կարողում ենք, որ Ակինյանը կեղծիք է համարում նաև Եղիշեի «Անձևացյաց» կոչված ձեռագիրը: Այդ ձեռագիրը, որ պատկանելիս է եղել մի օտարերկրացու, Սրբ Չառվայթին, և որից Գալֆայանը կատարել է իր հրատարակությունը, ճիշտ է, «մինչև այժմ չէ հայտնված որևէ մատենադարանի մեջ», բայց մի՞թե սրանից հետևում է, որ այդ օրինակը գոյություն չի ունեցել և Գալֆայանը հնարել է այն Ահա թե ինչ է ասում այս մասին Ակինյանը. «Գալֆայան կորեկ վարդապետի նկարագրությունը կասկած կարթնցնե իմ մեջ, ամբողջը կեղծիք կրվի: Անունները, որոնք առաջ բերված են ձեռագրին հիշատակագրություններեն, փնտրված ընտրված անուններ կերևան: Ձեռագիրն իր արտաքին և ներքին հատկություններով այնքան խոր հնություն կնիք չի կրեր... Ինձ կթվի, թե Գալֆայան հրատարակում էր, ձոխություն մը տալու համար իր հրատարակության և ասով զայն Մխիթարյան հրատարակութենեն գերազանց ընծայելու հարմար, հանած է հրատարակ «բատ Անձևացացն օրինակի» ձոխ վերտառությունը» (ընդգծումները իմն են—Տ.—Մ.) Ուրեմն ո՛չ միայն Անձևացյաց կոչված ձեռագիրն իր բազմաթիվ հիշատակագրություններով, այլև Սրբ Չառվայթին էլ հնարել, կեղծել ու հարմարեցրել է Գալֆայան վարդապետը՝ Մխիթարյաններին իրենց հրատարակությամբ սովորի մեջ բողբոջելու համար:

Երբեք է լրջորեն հաշվի նստել այսպիսի ենթադրությունների և հնարավոր է որևէ լուրջ բանավեճ սրա շուրջը: Ակինյանը լռելիք է ամեն տեղ կեղծիք տեսնելու հիվանդագին ցանկություն, և նա սրաչափ առաջ է ընթանում՝ ոտի տակ տալով ամեն արգելք ու խոչընդոտ և վճռապես արհամարհելով ամեն մի իրական դժվարություն. նա արդեն Ղազար Փարպեցու ամբողջ Ա. դրոշման էլ կեղծիք է հայտարարել («Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 59):

Այսպես ուրեմն, Ակինյանը չի կարողացել համոզել փաստերով ապացուցել իր վեց գլխավոր կովաններից (տե՛ս վերևում) և ոչ մեկը: Քննադատության չեն դիմանում ո՛չ Հազկերտ II-ի մեղ խոսքով I Անտշառվանին դնելը, ո՛չ Հազկերտ II-ի պատեղամասեր չլինելու մասին արած անհիմն դիտողությունը, ո՛չ Հազկերտ II-ի բյուզանդացիների դեմ մղած պատերազմի ժխտումը, ո՛չ Գենշապուհին VI դարի վերջերը տեղափոխելը և ոչ էլ Սրբ մանր-մունր կետերը: Բոլորովին հնարավոր չէ բունազրոսիկ համեմատություններով, երևակայական նույնացումներով ու անտեղի քաջբռնկներով Եղիշեին դարձնել 572-ի հայոց ապստամբության պատմիչ<sup>12</sup>:

Սրանով վերջացնում ենք Եղիշեի վերաբերյալ եղած բանաբանական քննությունների մասին մեր ասելիքը, որ առանց այն էլ շատ երկարեց և անցավ արդեն մեզ տրամադրված սահմաններից:

Մեր ընդհանուր եզրակացությունը հետևյալն է.

Եղիշե վարդապետի վարդանանց Պատմության սկզբնագիրն անկասկած Ե. դարի երկրորդ կեսի գործ է, գրված ակնատես մարդու կողմից, և վերաբերում է 451 թվի ապստամբությանը: Բայց ինչպես մեր բոլոր հին մատենագիրները, այնպես էլ Եղիշեի Պատմությունը հետազայում, գուցե և է. դարում, թերևս նույնիսկ 572 թվականի ապստամբության և նրան հետևող պատեղամասերի դեպքերի ու հիշողությունների ազդեցությամբ, են-

<sup>12</sup> Հարկ ենք համարում այստեղ շեշտել, որ այն ամենը, ինչ մեջ է բերվում ու բացատրում Ակինյանը 572-ի ապստամբության կազակցությունը հայ և օտար ազդեցություններից, խիստ արժեքավոր են և բանասիրությունը հարմար կողքից անցնել չի կարող: Այդ էջերը Ակինյանի ամբողջ աշխատության կեսից ավելին են: Ակինյանի ճակատագրական սխալն սկսվում է նրանից, որ նա փորձում է Եղիշեին էլ օգտագործել իբրև 572-ի ապստամբության ազդեցությունների:



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

6. Վերը ասածներից հետո հեշտ է արդեն որոշել Եղիշեի Վարդանանց պատմության գրության ավելի ճշգրիտ ժամանակը: Նկատի ունենալով I գլխում եղած «արջը օրհասականք ընդ վախճանել շնչոյն հղօրագոյնս կոտին» հատվածը, որի մեջ խոսք է քննում թագավորության մեջ տեղի ունեցող գժառվելունների և երկպառակությունների մասին, որ կարող է վերաբերել միմիայն Հազկերտ Բ.-ի մահից հետո եղած գահաժառանգության 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 զեպրեբը. «Եվ ի նմին հինգերորդ ամին զբաղմաց նոցա (հայ նախարարների) անդրազկեանս շնորհաց, և այլոցն առ յոյսն խոստացաւ՝ յամն վեցերորդ միանգամայն արձակել զամենեսեան կենօք և պատուով Բայց ի տեղի այս ր ինձ դարձեալ գալ պիտի»: Պերոզի թագավորության սկիզբը երկու կերպ է հաշվվում. եթե հաշվենք նրա գահակալությունը Հազկերտի մահից անմիջապես հետո, նրա առաջին տարին պիտի ընդունենք 457/458-ը, ուրեմն 5-րդ տարին կլինի 461/462-ը, իսկ եթե հաշվենք և զորոն հաղթելուց հետո փաստորեն արքայից արքա դառնալուց, այսինքն 459 թվի հուլիսի 30-ից այդ զեպրեմ նրա 5-րդ տարին կլինի 463/464 թվականը: Ուրեմն Եղիշեի VIII գլուխը կամ եղանակը գրված պետք է լինի ոչ ուշ 464/465 թվականից, երբ արքայից նախարարները վերադարձան Հայաստան: Ինչպես հայտնի է, Եղիշեն, շնայած իր խոստման, այդ վերադարձը չի արձանագրել:

7. Եղիշեի անուեով մնացած մյուս գրվածքները:—«Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշեի վարդապետի Մատենագրութիւնք» 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 Գառաւորաց (167—198), 3. Յաղօթսն որ ասէ Հայր մեր (199—206), 4. Ի մկրտութիւնն Քրիստոսի (207—212), 5. Ի Քարոյ լերին կամ յայլակերպութիւն Քրիստոսի (213—239), 6. Ի շարչարանսն Քրիստոսի (ի խաչելութիւնն, ի թաղումն, ի յարութիւնն, յերևումն աշակերտացն և այլն) (240—354), 7. Վասն դատաստանին և միասնեամբ գալստեանն (355—356), 8. Վասն յիշատակաց մեռելոց (357—362), 9. Կանոնք վասն դիւահարաց (363—368), 10. Վասն հոգոց մարդկան թե ուստի՞ գան և առ ո՞վ երթան (369—376): Վենետիկի հրատարակիչները 3-րդ գրվածքից հետո դրել են հետևյալ դիտողությունը. «Յաջորդ ճառքդ գտանին յանուն Եղիշեի վարդապետի, այլ հարազատութեանն և իմաստիցն չիք երաշխաւորել» (էջ 206): Բացի սրանցից՝ Եղիշեին վերագրվում է նաև «Քարածոց մեկնութիւն» վերնագրով մի գրվածք, «որի կորուստը անձ չգիտումն է հայերեն գաղությանց, և այս կորուստյան ցավն ամենի զգալի կընեն նորա հատվածները, զոր համանուն երկասիրութեանը մեջ հառաջ կրեն վարդան»՝ մատենագիր ԺԳ. դարու (Լ. Գ. Զարբ., Հայկական հին գաղության պատմություն, Վենետիկ, 1897, էջ 348): Այս գրվածքներից Եղիշեին են պատկանում հավանորեն միայն Միանձանց խրատը և Այլակերպության ճառը (գուցե նրան կցված Քարոյ լեռան նկարագրությունը միայն): Այսինիս վերջինս կասկածելի է, իսկ մնացածները հավանորեն պատկանում են այլ և այլ Եղիշեների, օրինակ՝ Ամատունյաց Եղիշեի եպիսկոպոսին (Պոպեսեւյան, անդ, էջ 216—217) և ուրիշներին:

Ինչ վերաբերում է «Արարածոց» մեկնությանը՝ այս պետք է ասել, որ Վարդան Արեւելցու նույն վերնագիրը կրող հավաքական մեկնության մեջ պահպանվել են Եղիշեի այդ կորած մեկնությունից բազմաթիվ հատվածներ, որոնց հավաքմամբ ու ճշտմամբ, լեզուի և առանձին վիճակում մի քանի գրչադրերում պահպանված հատվածների օգնությամբ հնարավոր է վերականգնել այդ շխատության մեծագոյն մասը: Ներկայումս ՀՍՍՀ պետական Մատենադարանում Եղիշեին ընծայվող «Արարածոց մեկնություն» 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 քաղամանութիւնները:— Եղիշեն բազմաթիւ հրատարակութիւններ է ունեցել, որոնց ցուցակը դնում 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 ընթերցուածոց գրչագրաց, 1859:
11. Կ. Պոլիս, 1860:
12. Թեոդոսիա, 1861 (ըստ Անձևացոյց օրինակի, հրատ. Խրեն 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, 12°, էջ 474:
20. Կ. Պոլիս, 1871, փոքրադիր 4°, էջ 130 երկայուն:
21. Կ. Պոլիս, 1873, վերջինի Բ. տպագրութիւնը:
22. Տիփլիս, 1879 (Գ. Այվազովսկու հրատ. ըստ Անձևացոյց օրինակի):
23. Մոսկվա, 1892 (Խ. Հովհաննիսյանի հրատ. ըստ Անձևացոյց օրինակի):
24. Վենետիկ, 1893:
25. Վենետիկ, 1902 (Փորթուգալ փաշայի հրատ., ծանոթագրութիւնները յուրաքանչյուր յեղանակի վերջը):
26. Վենետիկ, 1903 (Փորթուգալ փաշայի հրատ., ծանոթագրութիւնները յուրաքանչյուր էջի տակը):
27. Տիփլիս, 1904 (Ղուկասյան Մատենադարան Ա., ըստ Անձևացոյց օրինակի):
28. Տիփլիս, 1913 (Ղուկասյան Մատենադարան ԺԱ., ըստ Անձևացոյց օրինակի):

(Հմտ. Ալիեյանի ուսումնասիրութիւնը, Կյուլեսերյանի Եղիշեն և Ա. Ղազիկյան, Հայկական նոր Մատենագրութիւն, Վենետիկ, 1909):

Եղիշեի Վարդանանց Պատմութիւնը թարգմանված և հրատարակված է հետևյալ օտար լեզուներով.

Անգլերեն, Նեյմանի, Լոնդոն, 1830:

Իտալերեն, Կապելետի, Վենետիկ, 1840:

Ֆրանսերեն, ա. Կապարաջի Կարապետի, Փարիզ, 1844.

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

Ռուսերեն, ա. Շանշյանի, Քիֆլիս, 1853:

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

Եղիշեի այս գողտրիկ երկը շորս անգամ էլ թարգմանվել է աշխարհաբար:

ա. Եղիշե վարդապետի պատմութիւնը Վարդանի և Հայոց պատերազմի համար: Թարգմ. Մարտիրոս Սիմոնյանց, Մոսկվա, 1863:

բ. Եղիշեի պատմութիւնը Վարդանի և Հայոց պատերազմի համար: Թարգմ. Հ. Ղուկասյանց, Քիֆլիս, 1891:

գ. Եղիշե, վարդանանց Պատմութիւն: Թարգմ. Գյուտ Ազանյանց ա. բ., Քիֆլիս, 1911:

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

Եղիշեից բավական մեծ հատվածներ աշխարհաբար է թարգմանել նաև Կ. Կոստանյանը իր «Հյուսիսային Հայոց հին պատմադիրների խոսքերից» աշխատութիւնի Բ. գրքում. Տիփլիս, 1894, երկրորդ տպագրութիւն:

Մեր թարգմանութիւնն իբրև լրիվ թարգմանութիւն հինգերորդն է:

9. Ներկա քաղամանութիւն հանգամանքները:—Այս թարգմանութիւնը կատարված է հիմնականում Անձևացոյց կոչված օրինակից, որը Եղիշեի պատմութիւն լավագոյն օրինակներից մեկն է: Սակայն մենք ամեն տեղ կուրորեն չենք հետևել Անձևացոյց 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 Անձևացյաց օրինակինը: Քարգմանելիս ղզուշուխյան համար աչքի առաջ ենք ունեցել Լանգլուայի Ֆրանսերեն և Շանշյանի ռուսերեն թարգմանությունները, ինչպես նաև աշխարհաբար թարգմանությունները (բացի Կ. Պոլսում տպված Յ. Վարժի աշխատությունից), և որոշ ափով 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 ուզում սրանով որևէ շափով պատասխանատու համարել նրանց մեր կողմից թույլ տրված հնարավոր թերությունների և սխալ արտահայտությունների համար: Գրանց միակ պատասխանատուն մենք ենք և ապագա հրատարակությունների համար սիրով ու երախտագիտությամբ կընդունենք ամեն մի հրապարակական ու մասնավոր ուղղում և ցուցում:

ՎԵՐՋԻՆ ԱՆԳԱՄ Ն. ԱԿԻՆՅԱՆՆ ԵՎ ԵՂԻՇԵԻ  
«ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԸ»<sup>1</sup>

Վերջացնելով իր երեք փոքրագիր հատորներից բազմացած Եղիշեի պատմության ուսումնասիրությունը՝ Ն. Ակինյանը «Հանգես ամսօրյա»-ի 1951 թվականի օգոստոս-հոկտեմբերի համարներում անդրադառնալով իր դեմ եղած քննադատություններին, ավելի մանրամասնորեն կանգ է առել իմ քննադատության վրա<sup>2</sup> (էջ 398—406): Պետք էր սպասել, որ Ն. Ակինյանը փաստեր մեջ բերեր մեր ասածները հերքելու և իր գրույթը 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 դիտական 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 ճշտ էություն 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-

<sup>1</sup> Այս հոդվածը առաջին անգամ տպագրվել է «Բանբեր Մատենադարանի» ժողովածուում (1960, № 5, էջ 327—333):

<sup>2</sup> Տե՛ս Եղիշեի Վարդանանց Պատմությունը, թարգմանությամբ, ներածական ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով պրոֆ. դր. Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946, էջ 323, ներածություն, էջ 40—90:



պատասխան է ճշմարտության, ընդհակառակը, հատկապես շեշտել ենք (էջ 7), որ «այդ ավանդական կենսագրության մեջ անհավանական գծեր կան», Եղիշեի զինվոր կամ Վարդանի ազգակից լինելը համարել ենք «անարժեք գրույց» (էջ 9) և միայն Եղիշեի ճգնական կյանքի մասին ասել ենք բառացի հետևյալը. «Այս ավանդույթունները Եղիշեի ճգնական 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 վերագրել է մտքեր, որ մենք ոչ մի տեղ չենք արտահայտել, և Եղիշեի միայն վերջին տարիների ճգնական կյանքի մասին ասածը, քմահաճորեն տարածել է Եղիշեի ամբողջ կենսագրության 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 «կույրզկուրայն» և կարիք էլ չունենք հավատ ընծայելու: Մեր հասցեին այդպիսի մեղադրանք ուղղելը պետք է համարել առնվազն ոչնչով չարագարացված թյուրիմացության 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 տրվի 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, բայց 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), բայց մենք մեկիկ-

մեկիկ փաստերով հերքել էինք դրանց զորությունը, և պետք էր պասել, 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 դատողություններով փորձում է միայն խուսափել փաստերի լուխշախիչ ուժից:

Բերենք երեք փոքրիկ օրինակ.

1) Նյուդեկեի վրա հիմնված՝ մենք ասել էինք, թե Հազկերտ III-ի օրոք իրոք պատերազմ է տեղի ունեցել պարսից և հուլիանոսի մեջ, իսկ ն. Ակինյանը սրա մասին ասում է հիմա. «Եթե Նյուդեկե աչքի առաջ ունենար իմ հառաջ բերած տեղիքները, վրաստան եմ, թե պիտի փոխեր իր տեսությունը»: Միևնույն «տեսությունը» փոխելու համար ոչ մի իրական փաստ չի բերվում ո՛չ այստեղ և ո՛չ էլ այլուր:

2) «Ժամանակագրական սխալներ Տաբարիի պատմության մեջ մեկն ավելի անգամներ մատնանշած է Նյուդեկե, ուստի իր ալ հաղորդած տեղեկությունները Վոսամ Ե-ի մասին իմանալու է» (ընդգծումները իմն են—Ն. Տ.-Մին): Ուրեմն, եթե Տաբարին, Ակինյանի կարծիքով, մի տեղ սխալ է արել, ապա այդ իրավունք է տալիս բանասերին նրա տված այլ տեղեկություններն էլ առանց որևէ հիմքի քմահաճորեն մեկնելու և իմաստներն աղավաղելու:

3) «Աշխարհագրի մասին» ն. Ակինյանն ասել էր, թե «Երկու պատմագիրներու (Տաբարի և Եղիշե) հաղորդած տեղեկություններն ըստ ամենայնի նույնը զտա» (ընդգծումն իմն է): Մենք դրան պատասխանել էինք՝ փաստերը մեջ բերելով՝ որ երկու պատմագիրների տեղեկությունները «ոչ միայն ըստ ամենայնի նույնը չեն, այլ և էական կետերում հակասում են միմյանց»: Հիմա Ակինյանը այսպես է ձևակերպում իմ ասածը. «Համենայն դեպս կընդունի Տեր-Մինասյան, թե այդ երկուքի հաղորդագրությունները անէական կետերու մեջ միաբան են. իսկ էականի և ոչ-էականի զանազանությունը ենթակայական է»: Ոչ մի տեղ ես չեմ ասել, թե Տաբարիի և Եղիշեի հաղորդագրությունները 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 տեղեկություններն (Տաբարիի և Եղիշեի) այնպես բացարձակորեն հակասում են միմյանց, որ նրանց նույնության մասին խոսելը միմիայն կանխակալ կարծիքից բղղ-



խած քաշքշուկ է» (էջ 64): Եւ ապա «... (Ակինյանի) մեթոդը կարելի է, իհարկե, աշխարհում եղած բոլոր իրական հակասութիւններն ու դժգոհութիւնները վերացնել, բայց միայն... երևակայութիւն մեջ» (էջ 65)<sup>3</sup>:

Սակայն ն. Ակինյանի պատասխանի մեջ միայն մի կետ կա, որ արժանի է ուշադրութեան և առանձին քննութեան:

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 զՆովսեփի իր կաթողիկոսութեան օրերուն, ուստի նախքան 450 տեսած է, իր երթն ալ Հայաստան 449-են հառաջ պատահած պետք է ըլլա: Ան դացած է իբրև մարդպան, ինչպես «որ մարդպան աշխարհին լեալ էր յառաջ քան զիմ երթալն» ենթադրել կուտա: 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

<sup>3</sup> Այստեղ պետք է պարզաբանել մի կետ ևս: Բանն այն է, որ Ակինյանը տարօրինակ կերպով չի ընդունում նաև Տարարի բացահայտ հիշատակութեան ճշտութունը, թե Հազկերտի թագավորութեան սկզբում հողմայեցիները դանդաղեցին վճարելու սահմանված տուրքը պարսիկներին, որի պատճառով Հազկերտը Միհրանբսեհին մեծ զորքով արշավանքի ուղարկեց, և Միհրանբսեհը իրականացրեց թագավորի կամքը (Tabari, էջ 116): Նրա համար նշանակութուն չունի նաև այն, որ Տարարին որոշակի տարրերում է այս արշավանքը Վոսա V-ի օրով (421—422) տեղի ունեցած արշավանքից, ասելով թե Միհրանբսեհն ուղարկվեց այնքան զորքով, որքան Վոսա V-ի ժամանակ կատարված արշավանքի ժամանակ (Tabari, էջ 116, հմմտ. էջ 108): Ակինյանի ամբողջ փաստարկութիւնն այն է, թե մեծ արշավանքների և արյունահեղութիւնների մասին այդ վիշակութիւնները մեջ խոսք չկա, ընդհակառակը, այնտեղ կոնֆլիկտը լուծվել է անարյուն, մինչդեռ Եղիշեի պատմած արշավանքները «ծանր հետևութիւններ 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 թագավորութեան սկզբի տարիներին տեղի ունեցած պարսկական արշավանքների մասին եղած տեղեկութիւնները, որով զննչնականապես խորտակվում է «Ակինյանի կամայական կառուցվածքին զլիսավոր սյունը», ինչպես ճիշտ նկատում է Հրանտ Արմենը: Սակայն անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ այդ օրենքը տպագրված է 1952 թվին լույս տեսած մի գրքում և ևս, իհարկե, չէի կարող այն օգտագործել 1946 թվականին (Տե՛ս ն. Տր-Միմասյան, Բանբեր Մատենադարանի, № 7, Երևան, 1964, էջ 271—274):

Հայոց մարդպանութեան: Իսկ Նովսեփի «Իշխան էր ամենայն քրիստոնեից» 440-ի մարտն էլ վեր: Ուստի եթե Դենշապուհ՝ Հայաստան եկած է, պետք է 441/442 շրջանին պատահած ըլլա»:

Թյուրիմացութիւններից խուսափելու համար մենք ամբողջ հատվածը մեջ բերինք Ակինյանի բառերով:

Ի՞նչ կարելի է ասել այս դատողութիւնների մասին:

Մեզ թվում է, որ նրանք խարսխված են ոչ մի հիմք չունեցող բանազբոսիկ ենթադրութիւնների 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 ուզում է հենվել Ակինյանը, բնավ չեն ասպարեցում, որ Դենշապուհը մարդպան է դարձել: Եթե այդպես լիներ, պետք է ասվեր «յառաջ քան զիս», իսկ «յառաջ քան զիմ երթալն» արտահայտութիւնը ցույց է տալիս միայն, որ Դենշապուհը պետք է հատուկ նպատակով գնացած լինի Հայաստան: 441/442 թվականի մասին խոսելն էլ դարձալով Ակինյանի բանասիրական մեթոդին հատուկ քաշքշուկ է: Ստեփաննոս Սյունյաց եպիսկոպոսը իր «Պատմութիւն տանն Սիսական» աշխատութեան մեջ<sup>4</sup> պարզ ի պարզ ասում է. «Յետ բառնալոյ թագաւորութեանն Հայոց, որոց էր վերջինն Արտաշէս եկաց մարդպան ի տեղի Արտաշիսի Վեհճիհր շապուհ ամս ժԳ... Իսկ յետ Վեհճիհր շապուհոյ մարդպանութեան կացուցանեն ի տեղի նորա զՎասակ Սիւնեաց տէր մարդպան Հայոց»: Ի՞նչ հարկ կա, ուրեմն, մի նոր, չեղած մարդպան ստեղծելու և խցկելու Վեհճիհր շապուհի և Վասակի արանքը:

Այն ինչ Եղիշեն այս բոլորի մասին շատ ճիշտ և իրադարձութիւններին համապատասխան բնական բացատրութիւն է տալիս: Նա, պատմելով 449 թվականի շուրջը կատարված անցքերը և նույնիսկ ակնարկելով րվականը («Արդ ի սկզբան երկոտասաներորդ ամի թագաւորութեան իւրոյ...»)<sup>5</sup> ասում է հետևյալը. «Զմի ոմն ի հաւատարիմ ծառայիցն իւրոց ի գործ առաքէր յերկիրն Հայոց» (ընդգծումն իմն է—Ն. Տ.-Մին.): Մի՞թե «ի դործ առաքէր» կարող է նշանակել մարդպան կարգել: Մարդպան նշանակելու կամ կարգելու մասին այդպես չեն խոսում մեր պատմագիրները: Վերն արգեն տեսանք որ Ստեփաննոս Օրբելլյանը այդ մասին ասում է

<sup>4</sup> Հրատ. Մ. էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 40:

<sup>5</sup> Եղիշեի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, Հրատ. Ն. Տեր-Միմասյանի, Երևան, 1957, էջ 18:



«եկաց մարզպան» կամ «կացուցանեն» մարզպան: Ղազար Փարպեցին էլ (էջ 73) Ատրորմիզդի մասին այսպես է ասում՝ «Եւ զԱտրորմիզդ ոմն անուն, յաշխարհէն Հայոց, մարզպան հրամայէր թողուլ»։ հմմտ. նույն էջում Փարպեցու ասածը Մուշկան նիսալավորոտի մասին. «Եւ տեսեալ Մուշկանայ զհրովարտակէն՝ կացուցանէր ի Հայս մարզպան զԱտրորմիզդ Արշական, և զիրս ամենայն... նմա յանձն առնէր»: Կամ Եղիշեն՝ «Յայնժամ զմի ոմն յաւագ նախարարացն՝ Ատրորմիզդ անուն... գրէր և յանձն առնէր նմա զաշխարհն Հայոց մարզպանութեամբ» (Եղիշե, Երևան 1957, էջ 128): Ուրեմն մարզպան նշանակելու հատուկ տերմին է գոյություն ունեցել — «յանձն առնել աշխարհն մարզպանութեամբ», «մարզպան հրամայէր թողուլ», «կացուցանէր մարզպան» և այլն, իսկ «զմի ոմն ի հաւատարիմ ծառայիցն իւրոց ի գործ առախէյերկիրն Հայոց» երբեք չի կարող նշանակել, թե այդ անձը մարզպան է կարգվել:

Ընդհակառակը, Դենշապուհի մասին Եղիշեի ասածից երևում է միայն, որ Դենշապուհը Հայաստան է ուղարկվել շուրջ 449 թվականին, երբ հայոց մարզպանն անկասկած վասակն էր, որպես հատուկ լիազոր և այն էլ որոշ հանձնարարություններ (ի գործ — որոշ գործով) — ամբողջ Հայոց երկրում աշխարհագիր առնել և 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 (մարզպանի = փոխարքայի) մասին ասել, թե նա աշխարհագիր առնելու նպատակով տարի ու կես շրջել է երկրում: Մարզպանություն անելու համար չեն շրջում երկրում, այլ որևէ հատուկ հանձնարարություն կատարելու համար:

Այսպիսով, Ակինյանը մի նոր մարզպան ստեղծելով Հայաստանում, հակասության մեջ է ընկել պատմական հաստատուն և աներկբայելի տվյալների և իր իսկ նախկին գրածների հետ: Տվյալ շրջանի հայոց մարզպաններն եղել են՝ 1. Վեհմիհրշապուհ (428—441), 2. Վասակ Սյունի (441/42—451) և 3. Ատրորմիզդ Արշական 452-ից սկսած, որոնք առանց որևէ ընդմիջման հաջորդել են միմյանց:

Ներկայացած առիթից օգտվում ենք մի քանի խոսք ասելու և ն. Ակինյանի մեր Եղիշեի վարդանանց պատմության բաղաձայն հրատարակության առթիվ գրած ընդարձակ մատենաբանության մասին (տե՛ս Հանդես Ամսօրյա 1957 թ. № 11—12, էջեր — 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 Ե. Տեր-Մինասյան կուտա մեզի Եղիշեի պատմությունը համեմատած Քեոքոսիայի 1861-ի հրատարակության հետ»: Երրորդ անգամ՝ «Հովսեփյան կատարած էր այդ համեմատությունները Եղիշեի 1879 թվականի հետ, որ եղած էր «ըստ Անձևացյացն օրինակի»»: «Երվանդ Տեր-Մինասյան ունեցած է այդ օրինակին առաջին տպագրությունը, Քեոքոսիա 1861. հրատարակություն մը, ուր Եղիշեի 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 Քեոքոսիայի 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 Տիփուսի 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 առաջարկում էջ LVIII ասված է. «Համեմատությունների համար հիմք ենք ընդունել Եղիշեի վարդանանց պատմության այսպես կոչված Անձևացյաց օրինակը, որպես մեղանում ամենից ավելի տարածված տեքստը (Տիփուս, 1913)»: Իսկ սա արտատպված է նույն տեղում 1904 թ. հրատարակված



օրինակից, որը իր հերթին արտատպութիւն է Տփիսիսում 1879 թ. Գարբիել արքեպիսկոպոս Այվազյանի երկէջ առաջաբանով տպագրված օրինակից (այսինքն՝ Գարեգին Հովսեփյանի իրր համեմատութիւն օրինակ վերցրածից): Այդ հրատարակութիւն տարբերութիւնը Քեոզոսիայի 1861 թ. տպագրութիւնից այն է միայն որ, ինչպէս գրում է հրատարակիչ Գարբիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը, նա խույս է տվել «ի յայտնի կամ կասկածելի վրիպակաց տպագրութեան այնորիկ»: Ուրեմն, Գ. Հովսեփյանի և իմ համեմատութիւն համար հիմք վերցրած օրինակը բոլորովին նույնն է: Իսկ թե Քեոզոսիայի 1861 թ. հրատարակութիւն «բնագիրն ամեննն ավելի խաթարված էր. ուստի անատակ ձեռագրական համեմատութեանց համար բնագիր բլլալու», այդ էլ անհատական վճիռ է, որ պարտագիր չէ ոչ ոքի համար և շատ բանասերներ Անձևացյաց կոչված օրինակը համարել են Եղիշեի լավագույն օրինակներից մեկը:

Երկրորդ, Մխիթարյանների հրատարակած 1838 թ. Եղիշե մատենագրութիւնը, որ Ն. Ակիւնյանը համարում է «Մխիթարյանց... ամեննն խնամյալ հրատարակութիւնը», մենք հնարավորութիւն չունենք օգտագործելու, որովհետեւ, ինչպէս վկայում է. Ն. Ակիւնյանը, «Ձեռագիրներու տարբերակները զետեղված են ստորև բնագրին, դժբախտաբար առանց նշելու ձեռագիրներու անունները» (ընդգծումը իմն է—Յ. Տ.—Մին.), իսկ մենք սկզբունք ենք ընդունել բոլոր այլընթեքվածների համար տալ համապատասխան ձեռագրի անունը: Մանավանդ որ մեր ձեռքում եղել է Վենետիկի Մխիթարյանց ընտիր ձեռագրի լուսատիպ նմանահանութիւնը, որից մենք օգտվել ենք անհրաժեշտ չափով:

Երրորդ, մենք տեղին չենք համարում նաև Ն. Ակիւնյանի առաջարկը՝ Դ ձեռագիրը համարելու լավագույնը և նրա «ուղղագրված բնագրին հետ համեմատել ձեռագիրները ու հատակոտորները, ի վերջո տպագիրները»: Այդպիսի ընտրութիւնը միշտ անհատական բնույթ է կրում. դուցե և Դ մեր լավագույն ձեռագիրներից է, բայց կան Եղիշեի ձեռագիրներին ծանոթ բանասերներ, օրինակ Վ. Առաքելյան<sup>5</sup>, որոնք լավագույն ձեռագիրը համարում են, իմ կարծիքով իրավացիորեն, Բ ձեռագիրը և այդ դեպքում անշուշտ հարց կզննին, թե ինչու որպէս բնագիր չէ վերցված Բ ձեռա-

<sup>5</sup> Տե՛ս «Բանբեր Մատենագրանի» № 3, Երևան, 1956, էջ 206, որտեղ նա «մեր Մատենագրանի երկու լավագույն ձեռագրեր» է անվանում № 1850 և 1888, այսինքն մեր Ա և Բ ձեռագրերը:

գիրը: 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 առաջնութիւն առաւ, այլ բնագիրը կազմելիս պետք է բոլոր ձեռագիրներից ընտել լավագույն ընթերցվածները և զննել բնագրի մեջ, իսկ մյուս բոլոր այլընթեքվածները զննել բնագրի ստորոտը, ինչպէս մենք պետք վարվել ենք:

Զորրորդ, մեզ մնում է մի քանի խոսք էլ ասել Եղիշեի բնագրի «վերակազմութիւն» մասին: Եթե վերակազմութիւն ասելով պետք է հասկանանք բնագրի այնպիսի փոփոխութիւն, որ ձեռագիրներից ոչ մեկը չի տալիս, այլ պետք է այդ ենթագրել՝ ելնելով զանազան հավանական և անհավանական վարկածներից, ապա մենք, իհարկե, բոլորովին դեմ ենք այդպիսի «վերակազմութիւն»: Յոթնակ, 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 փոփոխութիւն նույնիսկ Ն. Ակիւնյանը լրջորեն չի առաջարկի:

Իսկ եթե վերակազմութիւն կամ, ավելի ճիշտ, բնագրի կազմութիւն ասելով պետք է հասկանալ բնագրի վերականգնումը միայն առկա եղած նյութի (այս դեպքում ձեռագրերի և այլն) հիման վրա, ապա մենք այդ գործը աշխատել ենք մեր կարողութիւն շահով կատարել: Այն, ինչ որ դուրս է եկել Եղիշտ որևէ ձեռագրում, գրել ենք բնագրի մեջ, այլընթեքվածները զետեղելով էջի ստորոտը «սարվածքի» մեջ: Ընդ որում մենք բնավ հավակնութիւն չունենք պնդելու, որ մեր կազմած բնագիրն անսխալ է և վերջնական: Այս հարցում մենք միանգամայն ճիշտ ենք համարում մեր բազմերախտ ուսուցիչ, մեծ հայագետ և տեքստաբան Մ. Արքեղյանի կարծիքը և հետևում ենք նրան: Իսկ նա Մովսես Խորենացու (Տփիսիս, 1913 թ.) գիտական բաղդատական հրատարակութիւն առաջաբանում (էջ ԽԹ—Մ) ասում է հետևյալը. «Մեր աշխատանքի մեջ կարևորը, կարծում ենք, ոչ այնքան բնագիրն է, որքան ընթերցվածները: Բնագրի վերակազմելը չի կարող մի մարդու գործ լինել. դրա վրա դեռ շատերը պիտի աշխատեն. և կարծում ենք, այսուհետև ուրիշները հեշտութեամբ կարող են վերակազմել բնագիրը՝ ի նկատի ունենալով ո՛չ միայն մեր տված ըն-



թերվածները, այլև ուրիշ աղբյուրներ, և ամեն մի հատվածի համար առանձնապես ուսումնասիրություն անելով...»:

Վերջապես, զուր ջանք է գործ դրել Ն. Ակինյանը այնպիսի տպավորություն ստեղծելու, թե իբր մենք տվել ենք Անձևացյաց օրինակի բնագիրը մյուս ձեռագրերի ընթերցվածներով: Այդ և շատ հեռու է իրականությանը համապատասխանելուց: Ճշմարտությունն այն է, որ մենք Անձևացյաց օրինակը (մեր հրատ. մեջ նշանակված A տառով) դիտել ենք լոկ որպես առկա «ձեռագրերից» մեկը, և բնավ միշտ չէ, որ նրա ընթերցվածները ճիշտ են համարել և զետեղել բնագրի մեջ: Ընդհակառակը, բազմաթիվ դեպքերում մենք հետևել ենք այլ ձեռագրերի տվյալներին և Անձևացյաց օրինակի ընթերցումը զետեղել ենք տողատակին՝ շարվածքի մեջ: Միտք չունի այստեղ մանրամասնորեն ցույց տալ, բո՞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 Անձևացյաց օրինակի ընթերցումը դրել ենք սարվածքի մեջ: Նրանց փոխարեն բնագրում զետեղելով այլ ձեռագրերի մեր կաթմիքով ավելի հաջող ընթերցվածները:

Կարծում ենք՝ այսքանը բավական է:

## ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑՈՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԼԻՆԵԼՈՒ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՇՈՒՐՋԸ<sup>1</sup>

Ականավոր 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 անձինքն ժամանակի խնդիրը կրկին հարցական դարձնելու, որովհետև եթե ճիշտ համարվի Ստ. Մալխասյանի այս նոր վարկածը, ապա հարկ կլինի 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 համոզիչ փաստերով, խարսխված է լոկ ընդհանուր դատողությունների վրա և կառուցված է միանգամայն խախտաբար, կարելի է ասել՝ գոյություն չունեցող պատվանդանի վրա: Մեր այս հորվածի նպատակն է մանրամասն ծանոթանալ Ստ. Մալխասյանի մտքի ամբողջ ընթացքին ու նրա փաստարկումներին հենց իր իսկ Մալխասյանի բառերով<sup>2</sup> 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 օրիննտացիաներ, որոնք շարունակ մրցում են

<sup>1</sup> Հորվածը առաջին անգամ տպագրվել է՝ ՍՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագրում», 1943, № 2, էջ 55—80:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ստ. Մալխասյան, Խորենացու անդժվածի շուրջը, Երևան 1940, էջ 130—144 և նույնի՝ Մովսես Խորենացի, աշխարհաբար թարգմանություն, Երևան 1940, ներածություն, էջ XIII—XXIII:



իրար հետ, երբեմն մեկն է գերակշռություն ստանում, երբեմն մյուսը: Հայաստանի արևելյան բաժնի՝ Պարսկաստանին հպատակ լինելն անշուշտ դեր է կատարում այս հարցում, քանի որ պարսիկները կասկածով էին նայում հույների հետ հայերի ունեցած հարաբերության վրա, բայց մրցությունը կատարվում էր գլխավորապես կուլտուրական և կրոնական հողի վրա<sup>3</sup>: Ապա Ստ. Մալխասյանը մեջ է բերում գրերի գյուտի, Աստվածաշնչի թարգմանության հետ կապված և Սահակի ու Մեսրոպ Մաշտոցի օրով տեղի ունեցած հանրածանոթ իրողությունները և այն եզրակացության հանգում, թե 5-րդ դարի սկզբում բացարձակ ասորապիտանական փոփոխություն է եղել, որ այնքան էլ հաճելի չէր նորաստեղծ սերնդին, որ ձգտում էր դեպի Բյուզանդիոն, մյուս կողմից այդ քաղաքականությունը հանդիպում էր Հունաստանի վրձնական դիմադրության: Մեսրոպ Մաշտոցի Բյուզանդիոն գնալը Բյուզանդիայի կողմից հանված խոչընդոտները վերացնելու համար՝ այն հետևանքն է ունենում, որ Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը պարտավորվում են իրենց կողմից էլ զիջում անելու, այն է՝ ասորականի փոխարեն ընդունում են հունական օրինատացիա:

Ստ. Մալխասյանի այս դիտողությունը, որ 4-րդ և 5-րդ դարերում Հայաստանում խոշոր մրցություն է եղել ասորական և հունական քրիստոնեությունների և նրանց հարած խմբերի միջև, ներկայումս վեր է ամեն կասկածից: Այդ պայքարի մասին մեր բանասիրության մեջ շատ վաղուց է խոսվել, և առանձին սրույթամբ այդ հարցը դրել ու հնարավոր չափով պարզաբանել են տողերիս գրողը<sup>4</sup> և Ն. Աղոնցը<sup>5</sup>: Բայց ասել, թե այդ մրցությունը կատարվում էր գլխավորապես կուլտուրական և կրոնական հողի վրա, ինչպես կարծում է Մալխասյանը, բոլորովին չի համապատասխանում իրականությանը, և չի շոշափում ամենաէական խնդիրը: Մեր կարծիքով՝ Ստ. Մալխասյանը խիստ թերազնահատում է ամբողջ հարցի քաղաքական կողմը: Պայքարի ու մրցության բուն պատճառը ո՛չ թե կուլտուրական ու կրոնական է եղել (այն-

պիսի հարցեր, որոնք կուլտուրայի և կրոնի տեսակետից խստորոշվեցան, տարբերին հույն և ասորի քրիստոնեականներին, նկատի առնված շրջանում, հատկապես 5-րդ դարում մինչև 451 թվականը, թե եղել), այլ առավելապես ազգային ու ֆաղափական. իսկ կուլտուրական 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 անբեղհատ, փոփոխվող հաջողությամբ վարած մենամարտ, որի ժամանակ Հայոց ազգային կուսակցությունը միացած է ասորական ազդեցության ներկայացուցիչների հետ և աշխատում է, Պարսից գեղական ֆաղափականության օժանդակությամբ, ազատ կացուցանել Հայաստանը հելլենականության ազդեցությունից, մի անկախ ազգային եկեղեցական կազմակերպություն ստեղծել, միանգամայն մերժելով Կեսարիայի գերիշխանական ձգտումները՝ միջամտելու Հայոց եկեղեցական կյանքի մեջ»: Այս նույն միտքը մեզինք հետո արտահայտել է Ն. Աղոնցը հետևյալ բառերով. «... Главы церкви сменялись сообразно с политическими веяниями. Григориды 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 ասորապիտանական քաղաքականություն են վարել և հետո միայն պարտավորվել են զիջում անելու, այն է՝ ասորականի փոխարեն ընդունել են հունական օրինատացիա: Ստ. Մալխասյանի այս պատկերացումը նեմացնում է գրերի գյուտի և Սահակի ու Մեսրոպի ամբողջ գործունեության նշանակությունը և չի տալիս նրանց արդարացի գնահատականը: Մեր հասկացողությամբ՝ Սահակն ու Մեսրոպը ո՛չ ասորապիտանական օրինատացիա են ունեցել երբևիցե և ո՛չ էլ այն նշանակություն փոխարինել են հունական օրինատացիայով: Սահակի և Մեսրոպի, ինչպես նաև ամբողջ թարգմանչաց զարթոցի, գործունեության բուն էությունը ազգային ինքնուրույն գրականություն և կուլտուրա ստեղծելն է, ազգային հոգևոր անկախության ձեռքբերումը որպեսզի հայ ժողովուրդն իր գրական և կուլտուրական

<sup>3</sup> Ընդգծումներն ամենուրեք իմն են՝ Ս. Միև.:

<sup>4</sup> *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 հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 1—62:

<sup>5</sup> Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908, էջ 345—370.



կյանքում ազատ լինի ընտրելու թե՛ հունականից և թե՛ ասորականից այն, ինչ պետք է իրեն: Իհարկե գրերի գյուտի և հայոց ինքնուրույն գրականության սկզբնավորության համար խոշոր խթան է հանդիսացել այն հանգամանքը, որ հայ իշխանները հետևելով Պարսից արքունիքում իշխող տրամադրություններին 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 օրինատացիայից՝ ասորականից հեռանալ և մյուսը՝ հունականն ընդունել: Ընդհակառակը, կուլտուրական ազատության ու ինքնուրույնության ամենալավ զենքի՝ սեփական գրի ու գրականության ստեղծումը ամենափառավոր ապացույցն է, որ Սահակն ու Մեսրոպը օրինատացիա փոխելու մասին չէին մտածում, այլ շատ ավելի հեռուն էին նայում: Այսպիսով, եթե թույլատրելի է օրինատացիաների մասին խոսել, պետք է ասենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը ո՛չ ասորական և ո՛չ էլ հունական, այլ զուտ ազգային օրինատացիայի կողմնակիցներ են: Իրենց աշակերտներին Ասորիք կամ Բյուզանդիոն ուղարկելն էլ չի նշանակում այս կամ այն օրինատացիայի կողմնակից լինել: Մեր հայրերը թե՛ ասորիներից և թե՛ հույներից առանց խտրության վերցրել են իրենց համար օգտակարն ու պիտանին, ինչպես ապացուցում են երկու լեզուներից էլ կատարված բաղամթիվ թարգմանությունները: Որ հետագայում հունարենից կատարվող թարգմանությունները գերակշռություն 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, Կոնստանտինյան պատերազմի ժամանակ (խոսքը Վարդանանց պատերազմի մասին է) ասորական և հունական հոսանքների մրցույթումն ըստ երևույթին դադարում է, և ամբողջ հոգևորականությունը միաբանում է՝ նախարարներին զորավիգ լինելով զենքի ուժով պաշտպանելու քրիստոնեական կրոնը: Բայց երբ պատերազմն ու նրա բերած արհավիրքները վերջանում են, 5-րդ դարի երկրորդ կեսում՝ հունա-ասորական մրցությունն ու պայքարը դարձյալ երևան են գալիս: Մալխասյանի ասելով՝ հունասերների շրջանն այս ժամանակ է արտադրել Ազա-

թանգեղոսի գրվածքը, որտեղ հունական օրինատացիան զազաթնակետին է հասցված և հայոց եկեղեցին կախման մեջ է գրված նախարարի մետրապոլիտությունից, որտեղից այնուհետև պետք է նաև ազդրություն ստանալին Հայաստանի եպիսկոպոսապետները: Իսկ ասորական օրինատացիայի հետևողները Կեսարիայում սնված և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, հունական առաքյալին, նսեմացնելու համար արտադրում են՝ ա) Լաբուրնայի Պատմության հայերեն թարգմանությունը, բ) Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը և գ) Բարդուղիմեոս 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 կարելի է լրջորեն խոսել միայն 480-ական թվականների կեսերից, երբ Վահան Մամիկոնյանը մարզպան է դառնում: Երկրորդ՝ անկասկած սխալ պետք է համարել նաև Մալխասյանի այն պնդումը, թե ասորական օրինատացիայի հետևողները, կամենալով նսեմացնել Կեսարիայում սնված և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, «հունական առաքյալին», արտադրել են Թադեոսի և Բարդուղիմեոսի վերոհիշյալ վկայաբանությունները: Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը 5-րդ դարի երկրորդ կեսից 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 ովքեր են արտադրել հիշված վկայաբանությունները, պետք է ասենք, որ նրանց արտադրման նպատակը ոչ մի կապ չունի «Գրիգոր Լուսավորչին 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 զգացել ապացուցելու իր առաքելական սկզբնավորությունը (չէ՞ որ բոլոր եկեղեցիները կրում են «կաթողիկե և առաքելական եկեղեցի» անունը), և ահա այդ նպատակով, հավանորեն որոշ ավանդությունների վրա հիմնված, հանդես են եկել Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների վկայաբանությունները: 3-րդ դարի վերջի



և 4-րդ դարի սկզբի գործիչ, հայերին քրիստոնեություն քարոզող Գրիգոր Լուսավորչին ոչ ոքի մտքով չէր կարող անցնել «առաքյալ անունը տալ այդ բառի իսկական իմաստով, և ուրեմն հարկ էլ չէր կարող զգացվել նրան նսեմացնելու համար Քրիստոսի բուն առաքյալների վկայաբանություններ հերյուրել. մանավանդ որ 200 տարի առաջ ապրած մարդկանց գործունեությունը ոչնչով չի կարող նսեմացնել հետագայում գործողներին, ավելի շուտ՝ հակառակը կարող է տեղի ունենալ:

3. Անցնելով իր բուն խնդրին՝ Քաղկեդոնի ժողովին և նրան հետ կապված հարցերին՝ Մալխասյանը շարունակում է. «Այդ գրական-իդեալական մրցությունը, զուցե խառն նյութական և փոռասիրական ձգտումների հետ, ավելի խորացավ, բացարձակ թշնամության, փոխադարձ մեղադրանքների ու հալածանքների վերածվեց, երբ նախկին պատճառների վրա ավելացավ դավաճաբանական տարբերությունը, որին առիթ տվեց Քաղկեդոնի ժողովը իր հայտնի բանաձևով—երկու բնություն դավանելով Քրիստոսի մեջ (յերկուս բնությունս)»: Այս բանաձևը երկպառակություն առաջացրեց, հետագայում արեկոծեց քրիստոնյա եկեղեցին և հերձված առաջ բերեց նրա անդամների մեջ: Բյուզանդիոնը և Հռոմը այս բանաձևի կողմնակիցներն էին (երկաբնականներ, քաղկեդոնականներ), իսկ Արևելքը—Ալեքսանդրիան, Եփեսոսը, Անտիոքը, որի թեմի մեջ էր մտնում և Ասորիքը՝ հակառակ դուրեկան բանաձևին (միաբնականներ, հակաքաղկեդոնականներ): Ինչ վերաբերում է Հայոց եկեղեցուն, Մալխասյանը այդ եկեղեցու դիրքը Քաղկեդոնի նկատմամբ բնորոշում է հետևյալ ձևով. «Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովում պաշտոնական ներկայացուցիչ չունեի և իբրև ինքնագլուխ 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 հարել է նրան պաշտոնապես և ո՛չ մերժել պաշտոնապես, և միայն 508 թվին, Բարզան 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-

տամ», I, էջ 491, 495—496) և ուրիշների հայտնած այն կարծիքը, թե քաղկեդոնականության խնդիրը մինչև Բարզան կաթողիկոսի ժամանակը հայերի համար գոյություն չունեի և թե նրանք ինձեց 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 չէր բռնել Քաղկեդոնի բանաձևի նկատմամբ, բայց դա նրանից չէ, որ այս հարցը նրա համար գոյություն չի ունեցել, այլ նրանից, որ բուն 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»: Խորենացու աշխարհարար Թարգմանության առաջաբանում էլ (էջ XIX) Մալխասյանը կրկնում է նույն միտքը հետևյալ ձևով. «Եկեղեցին պաշտոնապես դեռ չէր մնում. նա դժվարանում էր միաբնականների ստվար խմբի դեմ դնալ և միևնույն ժամանակ զգուշանում էր՝ հակառակ որոշում կայացնելով խզել իր կապը տիեզերական ժողովի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ և շարժել բյուզանդական կայսրների բարկությունը: Բայց ավագ եկեղեցականներն անպաշտոն կերպով թե էին տալիս միաբնականներին նրանց պայքարի մեջ»:

Պետք էր սպասել, որ Ստ. Մալխասյանը հիմնավոր փաստեր կերբեր իր այս «դավանաբանական պայքարի» թեզիսն ապացուցելու համար: Սակայն մինչև այժմ բացի ընդհանուր, սխալ բացատրված ակնարկներից ու դարձվածքներից մենք ոչինչ չտեսանք Մալխասյանի փաստարկումների մեջ: Հիմա միայն նա փորձում է սխալ այն տեղից, որտեղից պետք է իրոք սկսեր, եթե ուզում էր անհերքելիորեն ապացուցել, թե Խորենացին քաղկեդոնական է եղել, այսինքն՝ այնպիսի վկայություններ բերելով Խորենացու իրեն զրվածքներից, որոնք համապատասխանում են Քաղկեդոնի բանաձևին: Բայց այդպիսի ապացույցների հետք անգամ չենք գտնում Մալխասյանի մոտ: Խորենացու զրվածքներից Մալխաս-



յանի բերած ապացույցները նրա քաղկեդոնական լինելն ապացուցելու համար՝ հետևյալ կցկտուր հատվածներն են.

1) «Ողբի» սկզբում *Խորենացին* ասում է. «Ողբամ զքեզ, Հայոց աշխարհ, ... զի բարձաւ թագաւորն և քահանայ, խորհրդակէս և ուսուցող. վրդովեցաւ խաղաղութիւն, արմատացաւ անկարգութիւն, դրդուեցաւ ուղղափառութիւն, կայկայեցաւ տգիտութեան շարափառութիւն»:

2) Նույն «Ողբում». «... Այժմ մարտք ի ներքուստ, և արհաւիրք արտաքուստ, արհաւիրք ի հեթանոսաց և մարտք ի հեթանոսաց»:

3) Ողբալով իր մեծ ուսուցչի՝ Սահակի մահը, *Խորենացի* բացականչում է. «Ո՛վ կարկեսցէ գյանդգնութիւն ընդդէմ առաջ վարդապետութեան հակառակ յարուցելոցն»: Չկա այլևս իր հասցնու ու քահանայապետը, որ «սանձահարէր զլեզուս օտարածայնս»:

4) Երկրորդ գրքի վերջին գլխում իր կրած զրկանքները նկարագրելիս՝ *Խորենացին* ի միջի այլոց ասում է. «Թողից զայլն, և ոչ զլեզուս շարս և զտգիտութիւն... սանձահարեցեք. այլ նի՞մ նոցա անմտութեանն զձեր ուսումնատեացդ տալով բարս՝ բորբոքեցէք առաւել քան զհնոցն Բաբելոնի»:

Սրանք են Մալխասյանի կոնկրետ փաստերը՝ *Խորենացու* քաղկեդոնական լինելն ապացուցելու համար:

Այս շորս հատվածներից վերջինը բոլորովին ոչինչ չի ասում մեզ հետաքրքրող քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական վեճերի 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» *Խորենացու* հեղինակությունն է և մի միասնական ամբողջականություն է, երկու միմյանց անհարիր մասերի չի բաժանվում, ինչպես ենթադրվում է բանասերներից ոմանց կողմից (տե՛ս Կ. Յ. Պասմենան, Քննութիւն ողբոյն Մովսէսի Խորենացու, «Հանդես ամսօրյա», 1891, էջ 362—364), և վերջին մասը «Վարդապետք տխմարքից» սկսած չհամարենք Ղազարի Թղթի մեջ հիշված «ահալոր նզովքները», այնուամենայնիվ մեր խնդրի համար դարձյալ ահազին կարևորություն ունի «Ողբի» գրության ժամանակը:

Հուշակավոր և խորաթափանց բանասեր Նորայր Բյուզանդցին (տե՛ս Քննասեր, պր. Բ. էջ 21) այն կարծիքն է հայտնել, որ «Ողբը *Խորենացույն* երևին գրեալ նախ քան զպատերազմն վար-

անանց», և այս կարծիքը փաստացի պաշտպանում է նաև Պասմենայանը իր վերոհիշյալ հոդվածում: Եվ իրոք, կարելի է ընդունել, որ *Խորենացին* Սահակի ու Մեսրոպի մահվանից 50 տարի անո, 70—80 տարեկան հասակում, Պատմությունը ավարտած վեճուց հետո գրած լինի «Ողբը» և ասած՝ «Ուր և ոչ տեսութեան ժամանեցի աչաց նոցա կափուցման, և լսել զվերջին բարբառն և արհնութիւն», կամ 50 տարի հետո ասեր, թե «... արդ փոխանակ քախճանութեանն ի վերայ գերեզմանի ողբս ասելով՝ ողորմելի անաշխմ»: Պարզ է, որ այդպիսի «Ողբը» կարող էր գրվել ուսուցչների մահը լսելուց անմիջապես հետո, ուրեմն 440-ին կամ 441-ին, ցավի ու վշտի թարմ տպավորության տակ, բայց ոչ երբևէ տասնյակ տարիներ, գրեթե կես դար հետո, երբ ողբացող երթտասարդն արդեն ծերացել էր և մի ոտը գերեզմանում էր: Իսկ եթե «Ողբը» գրված է 440/441-ին, Քաղկեդոնի ժողովից 10 տարի անաջ, էլ ի՞նչ քաղկեդոնականության մասին կարող է խոսք լինել նրա մեջ:

Բացի սրանից՝ «Ողբն» իբրև պատմական աղբյուր գնահատելիս՝ պետք է այն էլ նկատի ունենալ, որ այն գրված է Գրիգոր Նորացու՝ հայտնի դամբանական ճառի խոր աղղեցության տակ, որ այդ անձն ասել է Անտիոքի եպիսկոպոս Մելիտիոսի դազաղի 381 թվին կոստանդնուպոլսում, և որից բազմաթիվ բառացի հատվածներ կան «Ողբի» մեջ<sup>6</sup>: 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-

<sup>6</sup> Ո՛չ նազիանզացու կամ Աստվածարանի, ինչպես սխալմամբ գրում են քիչ գրագրերը և նրանց հետևելով Զարբանույանը՝ Հայկական հին դպրոցի պատմություն, Վենետիկ 1897, էջ 365 և Պասմենայան, Անդ. Հմմտ., Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, dritter Band 1892, S. 206: Նույնի Patrologie, zweite Auflage, 1901, S. 262: Տե՛ս նաև և Տաշեան, Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, 1895, էջ 551 և 1073 (Շեքրոզեան ի Մելիտէ) տե՛ս Migne, Թղ, 787—788 և Krabinger, Oratio in Meletium, München, 1838):

<sup>7</sup> Զարբանույան, անդ, էջ 365: Պասմենայան, «Հանդես ամսօրյա», 1891, էջ 362—363. Գր. Խալաթյան, «Արարատ», 1897, էջ 531—539, հատկապես էջ 531—539: Նույնի՝ Армянские Аршакиды, Москва, 1903, часть II, Материалы, էջ 140—143: Նույն հատվածները բերում է նաև Ն. Ակիբյան, «Հանդես ամսօրյա», 1930, էջ 27—31:



նակ, Խորենացին ասում է՝ «Պատերազմ գմեզ շուրջ պաշարէ մարտի ի հերձուածողաց, և խորհրդականն չէ ի միջի...», իսկ Նյուսացու համապատասխան ճառում ասված է. «Ահա խորհրդական ժամանակ և խորհրդակիցն լռեալ է. պատերազմ գմեզ շուրջ պաշարէ, պատերազմն հերձուածողական...»: Կամ՝ Խորենացու 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 բանի փակեալք... յոլովս փոփոխեն վարդապետս և բազում գիրս...» և այլն, և այլն։ Այս ամենից հետո ի՞նչ վստահութիւն կարող է լինել, որ Մալխասյանի մեջբերած մյուս մի քանի բառերն էլ քաղվածքներ չեն նույն Նյուսացու կամ Գրիգոր Աստվածաբանի որևէ այլ գործվածքից։

Բայց անկասկած հիշածս հանգամանքներից էլ՝ յուրաքանչեւ անկանխակալ բանասեր կասի, որ Խորենացու «Ողբի» վերջում մեջբերված հետտրական շափազանցութիւնների և ընդհանուր դարձվածքների մեջ չկա ոչ մի այնպիսի բան, որ նույն ձևով հնարավոր չլինի ասել բոլոր դարերի վերաբերմամբ, և ոչ մի կովան չկա այստեղից քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական «բուն պայքարի» եզրակացութիւն անելու։ Բայց Ստ. Մալխասյանն այլ կերպ է մտածում. նրա կարծիքով՝ Խորենացու ասած շափառութիւնը հակաքաղկեդոնականութիւնն է, իսկ հերձուածողները հակաքաղկեդոնականներն են։ «5-րդ դարի երկրորդ կեսին ամբողջ քրիստոնյա աշխարհն զբաղված էր քաղկեդոնական վեճերով, — ուրիշ աղանդների մասին հիշատակութիւն չկա, — Հայաստանում էլ այս ժամանակները չի հիշվում որևէ այլ աղանդ, որ կարողանար սասանեցնել երկիրը, վրդովիր ուղղափառութիւնը, հիմնավորվեր երկրում և պատերազմեր 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 սաստիկ տարածված աղանդավորներ, որոնց գլխավոր համառ պայքար են մղել Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը և ապա նրանց աշակերտները Շահապիվանի ժողովում (444/445-ին)։ Այս աղանդավորները Բորբորիտոններն ու հետագայում Մծղեններն էին։

Պրոնց դեմ այնքան խիստ պատիժներ են սահմանվում Շահապիվանում իբրև հայտարար նրանց շափազանց տարածված լինելուն։ Եթե «Ողբը» հիրավի Խորենացունն է, իսկ այդ դեպքում այն գրքված պետք է լինի, ինչպես ասացինք, շուրջ 440-ին, ապա վերև բերված խոսքերը շատ լավ հարմարվում են այդ աղանդավորների, որովհետև եթե Սահակը պետք է կենդանի լիներ, որ նրանց դեմ փակեր, ուրեմն խոսք կարող է լինել հենց միմիայն Մծղենների մասին, ապա թե ոչ անհեթեթութիւն կլինի մտածել, որ Սահակը մինչև 490 թվականը պիտի ապրեր, որպեսզի հակաքաղկեդոնականներին լռեցներ։ Կամ գուցե Մալխասյանը մտածում է, թե Շահապիվանի ժողովի վճիռներով մոզական գավառների դորությամբ միանգամից վե՛րջ դրվեց հիշված աղանդներին։ Ենթ կարծում։

Այստեղ ինքնըստինքյան մի այլ հարց է ծագում. եթե «Ողբը» Խորենացին է գրել շուրջ 440-ին, ապա ի՞նչ արգելք կարող է հիշված «չարափառութիւնը», «հերձուածողներին» և «օտարաձայն լեզուները» համարելու նետտրականութիւնն ու նետտրականներին, որոնց դեմ անշուշտ պայքար մղվել է Հայաստանում Սահակի ու Մեսրոպի օրով (տե՛ս Գիրք Թղթոց, 13—21)։ Անկասկածելի պետք է համարել նաև այն, որ Սահակի ու Մեսրոպի մահից հետո՝ նրանց օրով դեռևս ծածկված ու գաղտնի նետտրականութիւնը գուցե է բարձրացրել, միացած վերևում հիշված աղանդավորների հետ, և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն։

4. Անցնելով այն հարցին, թե ովքե՛ր էին Հայաստանում քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքար մղում, Մալխասյանն ասում է. «Քանի որ Հայաստանում վաղուց մրցում էին երկու մտավոր և կրոնական հոսանքներ՝ ասորական և հունական՝ առաջի քաղկեդոնի դավանաբանութիւնի շուրջը պայքարը պետք է մղվեր այս երկու հոսանքների միջև։ Կասկածից դուրս է, որ ասորական հոսանքը հակաքաղկեդոնիկ էր, ուրեմն քաղկեդոնիկ պիտի լիներ հունական հոսանքը, որի գլխավոր գործիչներից մեկը, գուցե պարագլուխն էր ինքը՝ Խորենացին»։ Այնուհետև Մալխասյանը քննարկում կրկնելուց, որ ասորական հոսանքը անկասկած, անվիճելի կերպով, հակաքաղկեդոնական էր, ուրեմն քաղկեդոնական պիտի լինեին հունական հոսանքին պատկանողները, հատկապես Երանք, որոնք Հունաստանում էին ուսում առել և ընդհանուր ա-



նունով կոչվում էին թարգմանիչ, քերթող: «Հայտնի է,—ասում է Մալխասյանը,—որ Քաղկեդոնականության ամբողջ Ռյուգանդիանում էր գտնվում»: «...Հակաքաղկեդոնական, այսինքն ասորական հոսանքն ուժեղ էր իր ստվարությունը, 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 դավաճարանության խիստ նուրբ բանաձևը, որը միջակ կրթության տեք աճը ըմբռնել անկարող էր: Քրիստոսի մեջ երկբնությունը դավանելու միտքը երկու ձևով էր արտահայտվում— «յերկուս բնութիւնս» (в двух естествах) և «յերկուց բնութեանց» (о двух естествах): Առաջինը Քաղկեդոնում ճանաչվեց ուղղափառ, երկրորդը՝ շարափառ<sup>5</sup>: Ուտի հունական հոսանքին պատկանող, Ռյուգանդիայում ուղած և զարգացած քաղկեդոնիկ հայերը մեղադրում են հակառակորդներին, թե նրանք ազիտարաւ չեն կորոզանում ըմբռնել տարբերությունն այս երկու բանաձևերի միջև ուտի և հակառակում են քաղկեդոնական դավանաբանության նրան շհասկանալով»: Խորենացու աշխարհագրար թարգմանություններածություն մեջ (էջ XVIII—XIX) Մալխասյանը մի անգամ է պնդում է, որ «Հունաստանում ուսած նոր սերունդը, թարգմանական 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 ըմբռնումների դեմ:

Նախ՝ մեծ զարմանք է առաջացնում Ստ. Մալխասյանի հարած այն տարօրինակ կարծիքը, թե 5-րդ դարի երկրորդ կեսին երկու պայքարող բանակներ են եղել եկեղեցում, իսկ եկեղեցին պաշտոնապես դեռ չեղոք է մնացել և տատանվել է, դժվարաբե է կողմերից մեկն ու մեկին գերակշռություն տալ: Գուրս է գալիս

<sup>5</sup> Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում ճշտել Մալխասյանի մի սխալ պնդումը Գիտակորոսի մասին: Գիտակորոսը Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը մշակող կորոսի չի մասնակցել, ուրեմն և Քաղկեդոնի ժողովի ատյանում նա չէր կարող որևէ բանաձև ընդունել կամ մերժել: Ճիշտ է, իհարկե, որ նա մերժելով ժողովում էր «յերկուս բնութիւնս» բանաձևը թե՛ նախքան Քաղկեդոնի ժողովը, թե՛ նրանից հետո:

որ եկեղեցին մի այլ բան է, իսկ նրա մեջ պայքարող տարրեր խմբերն՝ ուրիշ բան: Այդ խմբերը կատաղի կերպով պայքարում են միմյանց դեմ, ավագ եկեղեցականներն անպաշտոն կերպով թև են տալիս մի կողմին, բայց և այնպես եկեղեցին մնում է լուկ հանգիստատեսի դերում: Այս պատկերացումը եկեղեցու մասին ոչ մի գեպքում չի կարող ճիշտ համարվել: Հիշված խմբերը, եթե նրանք իրոք գոյություն ունենին, եկեղեցու բազկացուցիչ տարրերն էին և նրանց կատաղի պայքարի դեպքում, այն էլ դավանաբանական խեղդիթների շուրջը, հարցը կարող էր լուծվել միմիայն նրանցից մեկի կամ մյուսի հաղթությամբ:

Երկրորդ՝ ո՞րտեղից է երևում, թե 5-րդ դարի երկրորդ կեսում Հայաստանում բուն պայքար է մղվելիս եղել երկու հղոր բանակների միջև քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական բանաձևերի շուրջը: Ո՛չ մեր զրականության և ո՛չ պատմության մեջ ամենաշեշտ հետք անգամ չի մնացել այդպիսի պայքարի, որ անկարելի է լիներ, եթե Մալխասյանի երևակայած այդ պայքարն իսկապես իրականություն լիներ: Գոնե Ղազար Փարպեցու Թղթի մեջ պետք է մի հիշողություն մնացած լինե՞ր դավանաբանական այդ պայքարից: Մենք ստորև 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 թեզիսներն 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 Կուզլի Հակաճառությունն է «առ սահմանալանի ժողովույն Քաղկեդոնի», որի մեջ նա ճիշտ այնպես է վարվում, ինչպես մենք ակնարկեցինք. այսինքն՝ նախ բերում է նեստորի, Առն 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 Կուզը, և նրա նմանները, ուրեմն, նրանք ո՛չ թե առանց այլևայլության կոչնչացնեին հակառակորդների պնդումները, այլ նախ և առաջ կհերքեին, եթե այդպիսիք գոյություն ունենային:



Երրորդ՝ երբ Մալխասյանն ասում է, թե «եկեղեցին զգուշանում էր հակառակ որոշում կայացնելով խզել իր կապերը տիեզերական ժողովի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ և շարժել բյուզանդական կայսրների բարկությունը», ամենևին էլ 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 հերքվածող 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 թվաբանական ժամանակ ավելացնել նաև Պաղեստինը: Ուրեմն այս տեսակետից «ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու հետ կապը խզելուց» զգուշանալու մասին ասված նախադասությունը ոչ էլ 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 որը պատճառով բացարձակ բաժանումն ու քայքայումն էր սպառնում 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, Բագրիսկոսի՞ (476—477), որ վճռականապես դեմ շարժեց Քաղկեդոնի ժողովը, Չենոնի՞ (474—491), որ իր Հենտիկոնով (482 թ.) փաստորեն վերացրեց այդ շարաբաստիկ ժողովն ու նրա բանաձևը, թե՞ Անաստասի (491—518), որի օրոք և հենց այդ ժողովի պատճառով հերձված առաջացավ բյուզանդական ամբողջ կայսրության ու Հռոմի միջև (484—519):

Չորրորդ՝ թյուրիմացության արդյունք է և հիմնովին սխալ նաև Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և զանազան վարիացիաներով կրկնվող պնդումը, թե ասորիներն ու ասորական հոսանքն անպատճառ, կամ ինչպես Մալխասյանը մի ուրիշ տեղ ասում է, բնականապես հակաքաղկեդոնական պիտի լինեին, իսկ

Շայններն ու հունական հոսանքն անպատճառ՝ քաղկեդոնականեացին, ասորի լինել և ասորական հոսանքին պատկանել ամենեփեմ չի նշանակում անպատճառ հակաքաղկեդոնական լինել: Մալխասյանն այստեղ աչքաթող է արել ասորիների մի շատ մեծ, իր նշանակությունը միաբնակ ասորիներից ավելի կարևոր խմբինստորական ասորիների գոյությունը, որոնք շատ ավելի մոտիկ էին քաղկեդոնականներին: Երկրորդ, ո՞րտեղից է հետևում, թե Շայնները կամ հունական հոսանքը անպատճառ քաղկեդոնական պիտի լինեին: Մի՞թե զաղտնիք է Ստ. Մալխասյանի համար, որ քրիստոսաբանական և նրանից էլ առաջ Երրորդության մասին եղած տասնյակ տարիներ տևող վեճերը տեղի էին ունենում զուտ հունական հողի վրա և ներկայացնում էին հունական փիլիսոփայության մշակած գաղափարների—լոգոսի, նուսի և այլն—մուտքը քրիստոնեության մեջ և զբանց յուրացումը հույն եկեղեցական Շայնրի կողմից: Ալեքսանդրիայում ծագած ու զարգացած զուտ հունական դպրոցը դիմում էր դեպի միաբնակություն, իսկ Անտիոքում ծագած ու զարգացած դարձյալ զուտ հունական դպրոցը տանում էր դեպի նեստորականություն, երկաբնակություն և քաղկեդոնականություն: Ի՞նչպես կարելի է, ուրեմն, ասել, թե հույներն ու հունական հոսանքն անպատճառ ու բնականապես պետք է քաղկեդոնական լինեին: Հույներ չէի՞ն Ապոլինարիս Լաոդիկեցին, Կարեղ Ալեքսանդրացին, Պրոկլը, Դիոսկորոսը, որոնք միաբնակության ամենաշերտ պաշտպաններն էին, իսկ վերջինը նաև Քաղկեդոնի ժամանակակիցն ու նրա բուռն հակառակորդը: Ի՞նչպես է Մալխասյանը հնարավոր գտնում ասելու, թե «Հունաստանում առում առածները պետք է անպատճառ քաղկեդոնական լինեին», որովհետև Բյուզանդիոնը քաղկեդոնականության ամբողջ էր: Մենք ասորե կտեսներ, թե կարո՞ղ էին արդյոք 430—448 թթ. Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում ուսում առած մարդիկ քաղկեդոնական լինել: Այստեղ միայն թույլ ենք տալիս մեզ մի հարց ուղղելու Մալխասյանին. Կարելի՞ է ասել, թե նախկին ցարական Պետերբուրգում ուսում առած բազմաթիվ հայերը կամ օտարագրվածները պրավոսլավ եկեղեցուն են հարել կամ քաղկեդոնականություն են ընդունել. չէ՞ որ Պետերբուրգը մի ժամանակ պրավոսլավության ամբողջ էր:

Հինգերորդ՝ բոլորովին տարօրինակ է նաև Մալխասյանի այն պնդումը, թե Քաղկեդոնի դավանաբանության բանաձևը խիստ ասում է, բնականապես հակաքաղկեդոնական պիտի լինեին, իսկ



նակարգ կրթութեան տեր մարդիկ, որոնց և այդ պատճառով հակառակորդ բարձրագույն հունական կրթութիւնը ստացած մարդիկ տգետ էին անվանում: Այս պնդումից Մալխասյանն այնուհետև հետևեցնում է, որ տգետ ասելով Ղազար Փարպեցին հասկացել է հակաքաղկեդոնականներին, իսկ Մովսես Փիլիսոփոսի «տգիտահալած գրքերը» եղել են գրված իհարկե հակաքաղկեդոնականների դեմ: Մենք Մալխասյանի այսպիսի հարցադրումը տարօրինակ և միանգամայն անհիմն ենք համարում այն պարզ պատճառով, որ սովորական առողջ տրամաբանութիւն որոնելը դոգմաների մեջ առհասարակ անկարելի և անթույլատրելի է: Դոգման ասում է 1=3 (երրորդութեան վարդապետութիւն) կամ 1=2 (քրիստոսաբանութիւն կամ երկու բնութեան վարդապետութիւն), և ես ինքս թույլ եմ տալիս պնդելու, որ ո՛չ միայն միջնակարգ կրթութեան այլ նույնիսկ բարձրագույն կրթութեան տեր և գիտնական տիպոզներով զարդարված մեկը հանդգնութիւն 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 տգիտութեան մեղադրանք բարդելը հակառակորդների վրա. այդ մեղադրանքը պետք է պակերպ հիմնավորվի: Այստեղ մենք պարտք ենք համարում Մալխասյանին հիշեցնել նաև այն հանրածանոթ իրողութիւնը, որը սակայն, վրիպել է նրա ուշադրութեանից, որ Քաղկեդոնի բանաձևը 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՝ Լեոնտիոս Բյուզանդացին: Այս վերջինս միայն կարողացավ արխատութեան բանաձևերի միջոցով և սխոլաստիկայի օգնութեամբ անկարելին կարելի դարձնել, հաշտեցնել անհաշտելին, այսինքն՝ Քաղկեդոնի բանաձևը բացատրել Կյուրեղ Աղեփաճորացու մոտով, և դրանից հետո միայն, որ Արևելյան կայսրութեան որոշ մասերը հաշտվեցին քաղկեդոնականութեան հետ և քաղկեդոնականութիւնը փոքր ի շատ կայունացավ:

5. Այս ձևով ապացուցված համարելով, որ խորենացին համոզմունքով քաղկեդոնական էր, Մալխասյանն անցնում է նրա կրած հալածանքներին հակառակորդ ուժեղ հակաքաղկեդոնի-

ական խմբի կողմից և նույնացնում է նրան Ղազար Փարպեցու Քղթի մեջ հիշված «Երանելի փիլիսոփոս Մովսեսի» հետ, որը հայոց արեղանները տեղից տեղ են հալածել և նրա լուսավորիչ ազդեցութեամբ գրվածքները տգիտութեամբ «փաթաղ-իկես» են արձել: Եվ որովհետև արեղա և փաթաղ-իկես ասորերեն բառեր են (Քղթիս ըստ Մառի նշանակում է՝ թյուր, աղճատված, աղավաղված), ուստի և Մալխասյանն այստեղից եզրակացնում է, որ այդ քաղկեդոնները գործ կածեին անշուշտ ասորի արեղանները կամ նրանց հարած հայերը՝ նրանց հետեւելով: Խորենացու այդ տգիտահալած Մալխասյանի՝ հակաքաղկեդոնականների տգիտութիւնը հաստատելով գրվածքները մեր ձեռքը չեն հասել, որովհետև հայոց եկեղեցին հաջորդ դարերում խնամքով ոչնչացրել է դրանք և նրանց տարբեր կեղծել է մի գրվածք Մովսես խորենացու անունով՝ քաղկեդոնականութեան դեմ: Ապա Մալխասյանը բերում է հայտնի արձանագրությունը, թե ինչպես Գյուտը կաթողիկոս դառնալով՝ պատահամբ արձանագրում է անհայտութեան մեջ թաքնված իր ընկերոջը, նրան իր անունով, հալածանքներից ազատում ու եպիսկոպոս է ձեռնադրում, որով նա իր կյանքի վերջին տարիներին ապահով ու անապովոր դիրք է ստանում: Այս հանկարծական փոփոխութեան պատճառը, ըստ Մալխասյանի, եղել է այն, որ հակառակորդները կարծես հասկացել են, թե խաղք ու խայտառակութիւն էին այնպիսի հռչակավոր գիտնականին հասցրած հալածանքներն ու նախատինքները. ամոթից ստիպվեցին նրան եպիսկոպոսութիւն տալ, որպէսզի սրանով նրա բողոքի ձայնը խեղդեն»: Այսպիսով, Մալխասյանի ասելով, ամեն ինչ բացատրվում է բնական կերպով:

\* «Փաթաղիկես» բառի մասին տես՝ Н. Марр, О начальной истории Армянской Церкви, стр. 300—301, прим. 1. Որքան և սրամիտ է Մառի բացատրությունը, բայց նրա մեկնութեան դեմ է խոսում այն հանգամանքը, որ եմբարդված բառի երկու մասերն էլ, թե՛ փաթաղ 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 ընդհանուր համար հասկանալի բառ: 2. Յ. Ավգեր, «Բաղամովսէպ», 1909, էջ 60, փաթեթակապ համարում է լատիներեն fatalicus բառի աղավաղումը. այդ դեպքում պետք պիտի նշանակեր «ճակատագրական» կամ «կործանարար»: Գ. Յետցյան, «Մովսէս ամսօրյա», 1926, էջ 94—95, առաջարկում է «փաթաղիկեսն» ուղղել «փաթաղիկեսյա» իբրև ակնարկ «Կաթողիկեսայց», թղթերի նոր Կտակարանում, որտեղ գործածված իբրև կծու ծաղր Մովսես Փիլիսոփոսի գրվածքների վերամշակման համար: Տե՛ս նաև Զր. Աճառյան, Արմատական բառարան, Փաթաղիկես բառի մասին: Ո՛չ Ավգերի և ո՛չ էլ Յետցյանի բացատրութիւնները համոզել չեն:



«Գյուտը նույնպես Հունաստանում էր ուսում առել, հունական րիենտացիա ուներ, Քաղկեդոնի բանաձևին համակրող, գոնե հաբրեաաաա էր, ուրեմն և ոչ մի արգելք չկար Մովսեսին եպիսկոպոս ձեռնադրելու, որով թե՛ հանգստացրած ու պատված կլինե՞ծերունի քերթողահորը և թե՛ հասարակական կարծիքը բավարարած, խաղք ու խայտառակությունը վերջ դրած»։ Գյուտի և նրա ընկերների մասին Մալխասյանն իր գրվածքի վերջում մի անգամ էլ շեշտում է, թե «Եթե Քաղկեդոնի ժողովը Հայոց եկեղեցու կողմից պաշտոնապես նշույթներուց հետո էլ Հայաստանում եղել և նույնիսկ քաղկեդոնի կաթողիկոսներ (Ներսես Շինող, Եզր, Վահանիկ), ինչո՞ւ էլին կարող 5-րդ դարում քաղկեդոնի լինել Գյուտ կարապիկոսը, Խորենացին, Փարպեցին և ուրիշները, երբ հայոց եկեղեցին դեռ չէր արտահայտվել այդ ժողովի բանաձևի նկատմամբ, ուրեմն ամեն ոք ազատ էր այդ բանաձևն ընդունելու կամ չընդունելու՝ առանց եկեղեցու կողմից հերձվածող ճանաչվելու»։

Գալանություն վերաբերյալ վեճերի պատճառով եղած հալածանքների պատկերն ավելի խտացնելու համար Մալխասյանն օտարորոշում է նաև Փարպեցու Թղթից մի թերթ ընկած լինելու պատմությունը։ «Որքա՞ն նոր անուններ ու նոր հալածանքների փաստեր է եղել պարունակելիս այդ ընկած թուղթը (արդյոք բնկած, թե դիտմամբ պոկած, խայտառակ փաստերի փաստաթուղթը ոչնչացնելու, քաղկեդոնական պայքարի հիշատակն անհետացնելու նպատակով)», — պատճետիկ կերպով բացականչում է Մալխասյանը։

ա) Մենք արդեն վերևում ականարկեցինք, որ եթե 5-րդ դարերկրորդ կեսում թարգմանիչների դեմ եղած հալածանքը դավանաբանական հողի վրա լիներ, նրա հետքերը մենք անշուշտ պիտի գտնեինք Ղազար Փարպեցու Թղթի մեջ, որ այդ հալածանքների ու մեղադրանքների պատկերն է տալիս մեզ, բայց այդ Թղթի մեջ մենք նման դավանաբանական պայքարի նշույլ անգամ չենք գտնում։ Բարեբախտաբար, Ղազարի վերաբերմամբ եղած մեղադրանքների մասում թուղթը լրիվ է, նրանից թերթ չի ընկել և հնարավորություն չկա անհիմն ենթադրությունների դիմելու։ Տե՛սենք, ուրեմն, որո՞նք են Ղազարի դեմ հակառակորդ տգետ արեղաների ուղղած մեղադրանքները և արդյոք քաղկեդոնական հակաքաղկեդոնական պայքարի նշույլ կա՞ նրանց մեջ։

Ամենից առաջ Փարպեցին հատկապես շեշտում է, որ իրեն հալածել են նախանձից. «Իսկ այժմ, առ նախանձու աղետի, բա-

զումք նկրտէին լինել իմ փոխանակ, բայց եթէ իցեն»<sup>10</sup>. Գնուհետև քիչ ակններ բերելով Աստվածաշնչից նախանձից կատարված գործողությունների վերաբերյալ՝ Փարպեցին ասում է. «Դորին նմա- ժողովյունների վերաբերյալ՝ Փարպեցին ասում է. «Դորին նմա- նեօք ըստ ժամանակի որսացեալ առ նախանձու՝ կուտէին և ի վե- ռայ իմ բազում բանասարկութիւնս»<sup>11</sup>: Այնուհետև Փարպեցին անց- նում է իր դեմ ուղղված մեղադրանքներին և մեկ առ մեկ թվում է դրանք. 1) հակառակորդներն ասում են, թե «Ղազար ասէ՛ թէ պոռնկութիւն մեզք չեն, զսոյն և մարգպանին սաղրէ»<sup>12</sup>: 2) Ասում են, թե Ղազարն «աղանդաւոր է»։ Թե ի՞նչ աղանդի մասին է խոս- քը, երևում է Ղազարի հետևյալ բառերից — «Որ և զանուն անգամ աղանդոյն, որով բամբասէին յանդգնեալքն՝ կարի յոյժ համարիմ աղտեղի՛ նշանակել գրով... Իսկ Հայոց աշխարհի աղանդ զոր ա- ճեն՝ անանուն է ըստ վարդապետի և անգիր ըստ բանի: Ի հաւա- ասոյ և յուսմանէ տգէտ երևին, և ի գործս ծոյք և անծոյժք. յորոց, ըստ անդիտութեանն որ է ի նոսա, և անկարգ ըստ վարուց այդպի- տի իսկ արդարև աղանդոց վայել էր բուսանել, ըստ յօդուածոյ ա- ռասպելարանութեանն, թէ «Ըստ խողի հարսնացելոյ՝ կոյաշուր բաղանիք»<sup>13</sup>: Պարզ է, որ հունական կրթություն ստացած Ղազա- րին մեղադրել են Միջադեպից եկած և իրենց սանձարձակ սեռա- կան խառնակությամբ հայտնի բորբոքիտոնականության կամ մոլորության մեջ. դրա համար էլ սկզբնական «աղօթող = մոլորէ» անունը հայերենում ստացել է «պիղծ» նշանակությունը, ինչպես որ հունարեն βροβροος բառն էլ նշանակում է կեղտ, ապականու- թյուն, պղծություն։ 3) Դարձյալ ասում են, թե «Գամ մի պիղծ որ է և շարագործ՝ Ղազարայ վանք անդ են և սիրէ զնոսա»<sup>14</sup>: 4) Ղազարին մեղադրել են, թե նա յուրացրել է վանքապատկան գույքը և վատնել այն<sup>15</sup>: 5) Ասել են, թե Ղազարի հեռացվելուց

10 Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ վահան Մամի- րեան, էջ 116-117 — Տփղիս, 1904, էջ 188:  
 11 Անդ, էջ 109: Տե՛ս նաև էջ 191՝ «Ընդէ՛ր առ նախանձ արկանիցն զանձինս ընդ անապաշխար մեղօք», էջ 200՝ «Իսկ Հայոց արեպէնքս առ դառնաշունչ նա- խանձու... աղօթս իսկ շառնեն ի վերայ ասողին, ալ և եթէ յանկարծ շնորհի բան է մարդասիրէն, հեղձնուն ի նախանձուէ»: էջ 200—201. «Մինչ ի դոսա դես ևս ըսեալ էր նախանձն, յատոզս զօրացեալ էր շնորհն... և այնուհետև սկսան յգանալ զիսակալութիւնն և ծնանի զնախանձ»:  
 12 Փարպեցի, էջ 190:  
 13 Անդ, էջ 192 և 193:  
 14 Անդ, էջ 195:  
 15 Անդ, էջ 196:



հետո «չգոյր ինչ ի տեղւոջն»<sup>16</sup>, ուրեմն Ղազարը թալանել է վանքը: 6) Ասում են, թե «Ի նախնումն գիտնաբար խօսէր Ղազար, և այժմ անգիտաբար»<sup>17</sup>: 7) Ասում են, թե «Գիր ոչ կարդայ, և գրեթե բերցուածն այնպէս ասէ անսայթաք, որպէս թէ գրոցն»<sup>18</sup>:

Սրանք են Ղազարի դեմ ուղղված բոլոր մեղադրանքները. այնուհետև Փարպեցին անցնում է հիշատակելու մյուս հալածվածների անունները: Չափից շատ ավելի մեծ խորաթափանցություն է ծալրահեղ սրատեսություն ու սրամտություն է հարկավոր այս մեղադրանքների մեջ ավելի բան տեսնելու համար, քան սովորական տգետ ու անգործունյա, պարսպ ու անշնորհք արեղանների հալածանք գիտուն ու գործունյա, շնորհալի գործիչների դեմ, որ տեղի է ունեցել շատ անգամ և շատ դարերում: Որքան էլ մարդ հակամետ լինի ընդունելու Ստ. Մալխասյանի թեզիսը, այնուամենայնիվ այստեղ բացարձակապես անկարելի է նույնիսկ մտածել քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական վեճերի մասին:

բ) Ստ. Մալխասյանը բոլորովին չի կարողացել հիմնավորել հորենացու դեմ իբր եղած հալածանքների հանկարծական դադարումը և ցույց տալ նրա պատճառը: Ասել, թե հակառակորդները հանկարծ կարծես հասկացել են, թե «խաղք ու խայտառակություն են այնպիսի հռչակավոր գիտնականին հասցրած հալածանքներն ու նախատիքները, ամոթից ստիպվել են նրան եպիսկոպոսություն տալ, որպեսզի դրանով նրա բողոքի ձայնը խեղդեն», կնշանակի ոչինչ շատև հարցի էություն մասին: Եվ իրոք, այստեղ Մալխասյանը խճճվել է մի շարք անելանելի հակասությունների մեջ: չէ՞ որ, նրա կարծիքով, 5-րդ դարու երկրորդ կեսում հայ հոգևորականության ստվար մեծամասնությունը հակաքաղկեդոնական էր և երկու կողմերի միջև մղվող պայքարում ավագ հոգևորականները թե էին տալիս հորենացու հակառակորդներին. այդ ի՞նչպես եղավ, որ հակաքաղկեդոնական ստվար մեծամասնությունը կաթողիկոս ընտրեց ըստ Մալխասյանի քաղկեդոնական կամ քաղկեդոնականության համամիտ Գյուտին: Հետո, եթե Գյուտը ինքը՝ Հունաստանում կրթություն ստացած լինելով՝ համամիտ էր քաղկեդոնականության և կաթողիկոս դարձավ, ուրեմն Հայոց եկեղեցում հաղթող հանդիսացավ քաղկեդոնականությունը, էլ ի՞նչ խոսք կարող է լինել այն մասին, թե հորենացու հակառակորդ

<sup>16</sup> Փարպեցի, էջ 196:

<sup>17</sup> Անդ, էջ 200, հմտ. էջ 199:

<sup>18</sup> Անդ, էջ 201:

հանկարծ հասկացան իրենց արածի խայտառակությունը և ամոթից եպիսկոպոսացրին նրան՝ ձայնը կտրել տալու համար: Չէ՞ պետք է Գյուտը ամոթից եպիսկոպոս ձեռնադրեր նրան կամ ձայնը խեղդել կամենար, քանի որ ինքը չէր հալածել նրան և համար համամիտ էր հորենացուն քաղկեդոնականության վերաբերմամբ: Այնուհետև, հնարավոր բան է, որ ըստ Մալխասյանի քաղկեդոնականների պարագլուխ հորենացուն այդպես հեշտուրեմբ և առանց այլևայլության եպիսկոպոսական աստիճան ստանալը, եթե նա չէր մերժել քաղկեդոնականությունը կամ Հայոց եկեղեցին պաշտոնապես չէր ընդունել քաղկեդոնականություն: Այս երեքերից և ոչ մեկի տակից Մալխասյանը դուրս գալ չի կարող, որովհետև և նրա ամբողջ հարցադրումը սխալ է, իսկ եզրակացությունները՝ բռնազբոսիկ ու անտեղի:

գ) Եթե Ղազարի Թղթից մի թերթ պոկված է՝ քաղկեդոնական պայքարի 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 չէր հասկացել, թե մեկի փոխարեն պետք է երկու թերթ պոկել և ամբողջ հալածանքների խնդիրը դրանով փակել: Թե՞ նա դիտարկում էր մի թերթը թողել է, որպեսզի մենք հիմա քաջբռնկներով պոկվենք:

դ) Մալխասյանի ըմբռնումով՝ Մովսես հորենացին և նրա թեզիսները ուղեկորվել են Ալեքսանդրիա ուսում ստանալու 432—434-ին. այնտեղ մնացել են ոչ պակաս քան 5—6 տարի, ուրեմն անվաղն մինչև 439—440 թվականը, և երբ վերադարձել են Հաստան, արդեն մեռած են գտել իրենց ուսուցիչներին՝ Սահակին Մեսրոպին (Մովսես հորենացի, աշխարհաբար, ներածություն, էջ XII): Քանի որ Ստ. Մալխասյանը լրջորեն հարց է տալիս, թե ինչու է չէին կարող քաղկեդոնական լինել Մովսես հորենացին, Գյուտը և նրանց ընկերները, քննենք, ուրեմն, այն հարցը, թե կաթողիկոս էին 430—448 թթ. Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոսում ուսում առած մարդիկ քաղկեդոնի ուսման կողմնակից լինել, եթե աստիճանաբար ընդունենք Մալխասյանի այն թեզը, թե մի տեղում ասում առած լինել՝ նշանակում է այնտեղի դավանության կողմնակից լինել:

Ի՞նչ դրություն էր իշխում գավառաբանական տեսակետից Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոսում 430—448 թթ.:

Այս մասին պարզ գաղափար կազմելու համար բավական է



հիշել, որ 430—431 թվականները նեստորական վեճերի և երկուսի երրորդ կողմած տիեզերական ժողովի տարիներն են, երբ Երևանյան վարդապետության ախոյան Կյուրեղ Աղեքսանդրացի ամեն տեսակ թույլատրելի և անթույլատրելի միջոցներով, ի միջալոց նաև Հոռոմի օգնությամբ, կարողացավ տապալել իր հակառակորդ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, Անտիոքի դպրոցից երևանատրիս և հաղթանակ շնորհեց մի բնության վարդապետությանը: Ընդհատ է, 433 թվին Կյուրեղը մի կոմպրոմիսային համաձայնություն կայացրեց Անտիոքացիների հետ, բայց այդ համաձայնության հետևանքն էլ այն եղավ, որ նեստորը մնաց դատապարտված, իսկ Ալեքսանդրիայի վարդապետությունը հռչակվեց միակողմանի: Ալեքսանդրիայի աթոռի վրա մինչև 440-ական թվականների կեսերը նստած էր Կյուրեղ Աղեքսանդրացին ինքը, իսկ երկուսից հետո՝ էլ ավելի թունդ միաբնակ Դիոսկորոսը: Բյուզանդիոնում մինչև նույն 440-ական թվականների կեսերը եպիսկոպոս էր նեստորի անձնական հակառակորդ, Կյուրեղի հավատարիմ զինակցի ու կողմնակից հայտնի Պրոկղը: Հիշածս անձերը դեռ չափազանց էին հաշվվում. մեծ ազդեցություն ունեին և Ալեքսանդրիայի և բյուզանդական վանականները—Տիմոթեոս Կուզի, Եվտիմեոս Կոստանդնուպոլսի, որոնք ծայրահեղ միաբնակ էին և երկու բնության վարդապետության մասին լսել անգամ չէին ուզում:

Ահա այս մթնոլորտում պետք է ուսում առնեին երիտասարդ հայերը, Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները. շնորհանք, որ 434 թվին հայտնի Տիմոթեոս Կուզը, Կյուրեղ Աղեքսանդրացի սարկավազն ու նրա երկերի հրատարակիչը, ապա Դիոսկորոս օգնականն ու հաջորդը, կլինեին մոտ 30—35 տարեկան, ուրեքն Մովսես Խորենացու ավագ ժամանակակիցն էր և Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները հենց այն դպրոցում և գուցե այն ուսուցիչներից պետք է դաս առնեին, որոնցից սովորել էր նաև Տիմոթեոսը, և թե չենթադրենք, թե հենց Տիմոթեոսն էլ կարող էր երևանացու և իր ընկերների ուսուցիչների շարքում եղած լինել: Կարող էր Խորենացին իր ընկերների հետ միասին նեստորականության ու քաղկեդոնականության (երբեք չպետք է մոռանալ, որ Արևելքում նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը՝ առանց հիմքի ու իրավունքի՝ նույնն է համարվել միշտ) դաս առնել Ալեքսանդրիայում կամ Պրոկղի ու Եվտիմեոսի Բյուզանդիոնում: Այս հարցի պատասխանը միայն մեկ կարող է լինել, այն է

երբեք: Սրանից հետևում է անհերքելիորեն, որ Մովսես Խորենացին, Գյուտը և նրանց ընկերները չէին կարող հետագա քաղկեդոնական ուսմունքի տարրերը յուրացրած լինել իրենց ուսումնական ընթացքում և լոկ թյուրիմացության ու փաստերը բավանաչափ չկշռելու հիման վրա կատարված պնդում է, թե հունական կրթություն առած մարդիկ պետք է բնականապես քաղկեդոնական լինեին: Ըշմարտությունը 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 ընթացքով է արել կամ բավականաչափ չի կշռադատել Մալխասանը: Այդ պատճառն այն է, որ Քաղկեդոնի զավանաբանությունը մանգամայն հակառակ էր ամբողջ Արևելքի զավանությունը, որոնք էլ է ասել՝ Արևելքին զրկում էր իր հավատից և իր հիմքում դրա արևմտյան, հոռոմեական էր: Արևելքիները միշտ այն անփոփոխ կարծիքին են եղել, թե Քաղկեդոնի վարդապետությունը հայություն է «մարդեղության խորհրդի» դեմ, մի անգամ արդեն նշված նեստորականության վերականգնանքում: Դավանանքների պատմության բոլոր ոչ-քաղկեդոնական անկողմնակալ մասնագետները գտնում են, իրոք, որ «միաբնակությունը իսկապես Արևմտյան Ալեքսանդրացու աստվածաբանության հետևողական զարգացումն է ու օրինական ժառանգը, այլև հունական քրիստոնեության համապատասխան արտահայտությունը» (Harnack, Dogmengeschichte<sup>3</sup>, Bd. II, S. 374), կամ «Միաբնակությունն իր օրգանապես և աննկատելի կերպով առաջացել էր հունական-պեդագոգիայի աստվածաբանությունից» (Möller von Schubert, Kirchengeschichte 2 Aufl. I Bd. S. 668): Այս բնորոշումը լիովին պայմանավորված է ո՛չ միայն Քաղկեդոնի ժողովին հետևող 68 տարեկա պատմությամբ, որ կարելի է քաղկեդոնականության ամենաթիքս դատապարտություն անվանել, այլև հենց Քաղկեդոնի ժողովի արձանագրություններով: Այդ արձանագրությունները, ըստ Հունական բնորոշման, աներկբայելի կերպով ապացուցում են հետևյալը. 1) Քաղկեդոնի ժողովի հայրերի ճնշող մեծամասնությունը (հատկապես Իլլյուրիացիները, Պաղեստինն ու Եգիպտոսը) մտածում էր այնպես, ինչպես Կյուրեղն ու Դիոսկորոսը և ո՛չ թե Քաղկեդոնի կողմնակալը կամ Բյուզանդիայի պատրիարք Ֆլավիանը:



Ուրիշ խոսքով՝ նրանց հավատի իսկական արտահայտությունն է «մի Քրիստոս չերկուց բնութեանց», ըստ որում մարդեղությունը հետո բանն-աստված միայն մի մարմնացյալ բնություն է ունեցողը: 2) Քաղկեդոնի ժողովը չհամարձակվեց նույնիսկ Դիոսկորոսի դատապարտել հերետիկոսության համար, այլ նրան աթոռից հեռացրին թույլ տված անկանոնությունների և ժողովին չհնազանդվելու համար: 3) Կ. Պոլսի պատրիարք Անատոլիոսը և ժողովի մեծամասնությունը, հակառակ Հոռմի պատվիրակների գործ դրած ճնշման, հենց Քաղկեդոնի ժողովում փորձ արին մի այնպիսի բանաձև ընդունելու, որ գործ էր ածում «չերկուց բնութեանց» անվանին և թույլ էր տալիս մարդեղությունից հետո միայն մի բնություն 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 Խալիսյում և Կոստանդնուպոլսի ժողով գումարել տալու հեռանկարով, Քաղկեդոնի բանաձևը երբեք չէր ընդունվի ժողովի մեծամասնության կողմից: 4) Եպիսկոպոսների մեծամասնությանը Լեոն պապի հռչակված տոմարի 3-րդ և 4-րդ գլուխները գայթակղեցուցիչ էին թվում իբրև քաջարձակապես նեստորականություն քարոզող: 5) Թե առհասարակ Քաղկեդոնի ժողովում ինչպիսի տրամադրություն էր և ինչպիսի ճնշումն էր իշխում, երևում է այն հանգամանքից, որ ժողովի ժողովում մի բնություն դավանող եպիսկոպոսները 451-ին Քաղկեդոնում իրենց հավատն ուրացան և անցան «երկու բնության» դավանության կողմը: Նրանց մեջ նույնիսկ այնպիսի մարդիկ կային, որոնք 448-ին Կ. Պոլսում Յուլիանի կողմն էին և անվաճառ անցել էին Դիոսկորոսի կողմը և աթոռազուրկ հայտարարել Տրովիանին, իսկ այժմ էլ, 451-ին Քաղկեդոնում ընդունեցին «չերկուց բնութեան» բանաձևը: Պետք է հիշատակել նաև պամֆիլիական եպիսկոպոսների գրությունը Լեոն կայսրին, որի մեջ նրանք մի ժամանակ այնպիսի և ո՛չ էին ասում Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը 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 հանգ-

անգամների վրա ավելացնենք այն ևս, որ Քաղկեդոնում բռնավորող ժողովին Քաղկեդոնի դավանությունը մերժող իր հրամանագրին հակադրված եպիսկոպոսի ստորագրություն ստացավ, ապա միանգամայն պարզ կլինի, թե ի՛նչպես էին նայում արևելյան բյուզանդական եպիսկոպոսները Քաղկեդոնի վրա և ո՛րքան հիմք ունեցավ Մալիասյանը հույներին առհասարակ քաղկեդոնական, իսկ Բյուզանդիան քաղկեդոնականության ամբողջ համարելու: Բոլոր բանաձևները կշռելուց հետո մնում է մեզ ասել, որ միանգամայն անհնարին է Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին եպիսկոպոսություն ստացած Խորենացուն քաղկեդոնական դուրս բերել և նրան 5-րդ դարու 2-րդ կեսում քաղկեդոնականների պարագլուխ դարձնել Հայաստանում, քանի որ ո՛չ քաղկեդոնական ուսմունքի կողմից կար Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին և ո՛չ էլ 5-րդ դարու 2-րդ կեսին քաղկեդոնական հոսանք կար Հայաստանում, որ Մովսես Խորենացին էլ նրա պարագլուխը լիներ:

դ) Վերջապես, Մտ. Մալիասյանի ըմբռնումը Խորենացուն 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, սուրիականը, 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՝ հանդեպ նրանց իրենց մեջ միացնել ու ձուլել ցանկացող եկեղեցական մեծ միությունների: Վերջին տեսակի մեծ միավորություններից առաջնակարգ տեղ են գրավում Հոռմը, Ալեքսանդրիան, Կեստապոլում 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 հոռ և մի հովիվ: Հոռմն ուղում էր, որ այդ մի հովիվն ինքը լինի, պնդելով, թե բոլոր առաքյալների գլխավորը Պետրոսն է, որին ենթարկվելիս են եղել բոլոր մյուսները, իսկ ինքը այդ Պետրոս առաքյալի հաջորդն է ու Քրիստոսի փոխանորդը երկրի վրա: Սրան չեն համաձայնում մյուս եկեղեցիները, որոնք ինչպես Պետրոսին են ընդունում ավագը հավաստյանների մեջ



(Primus inter pares), այնպես էլ չեն զլանում Հռոմի պապը ալդպիսի ավագության պատիվ հավասարների մեջ, բայց ամենևին չեն կամենում ալդպետից գերիշխանություն բխեցնել իրենց վերաբերմամբ: Այս հասկացողություններից առաջ են գալիս պարիարությունների վեճերն իրենց իրավասության սահմաններ մասին և այս իրավասությունների ու գերիշխանության վերաբերյալ վեճերը վճռական ու գերակշիռ նշանակություն են ստանում դավանաբանական խնդիրները լուծելու ժամանակ: Այս կարևոր հանգամանքը չպետք է մոռանալ դավանաբանական վեճերի մասին խոսելիս և չպետք է կրոնական վեճերի կամ շարժումների մասին խոսելիս սահմանափակվել նրանց «իդեական և կուլտուրական» պայթյալ մակդիրը կայցնելով, ինչպես անում է Մալխասյանը: Թե որքան «իդեական» էին իրենց գործելակերպի մեջ, օրինակ, Հռոմի պապերը, ակնառու երևում է այն հանգամանքից, որ երբ հարկավոր էր տապալել Կոստանդնուպոլսի զորեղացած վտանգավոր դարձած պատրիարք նեստորին, որն Անտիոքի դպրոցի ներկայացուցիչներից մեկն էր, Հռոմի պապը մոռացավ իր ուսմունքը և անցավ նրա հակառակորդ և մի ընտանիքի վարդապետության պաշտպան Կյուրեղի կողմը, իսկ երբ զորեղացավ ու վտանգավոր դարձավ Ալեքսանդրիայի պատրիարքը և հարկավոր էր նրան տապալել, այն ժամանակ Հռոմի պապը հանկարծ հիշեց իր դավանությունը և լիակատար շրջադարձ կատարեց հօգուտ Անտիոքի դպրոցի և գրեց Ֆլավիանին իր հռչակավոր տոմարը, որից հենց իր իսկ օգնությամբ նզովել տրված նեստորականության հոտ է բուրում:

Պատրիարքությունների այս հավակնությունների ու մրցությունների մեջ ահա համահարթվելու և ոչնչանալու վտանգ էին տեսնում ավելի մանր եկեղեցական միավորումները, որոնք այն ժամանակվա պայմաններում միայն մի միջոց ունեին դիմադրվելու սպառնացող վտանգին: Այդ միջոցը ազգային ինքնուրույն ու անկախ եկեղեցի կազմելն էր, և մենք տեսնում ենք, որ վերջվում հիշված եգիպտական, ասորական և հայկական եկեղեցիները հենց այդ ճանապարհն են բռնում Քաղկեդոնի ժողովից դեռ շատ առաջ: Հայոց եկեղեցու համար պետք է առանձնապես շեշտել նաև այն, որ նա ուրիշ ոչ մի ընտրություն չունեք, բացի ազգային ինքնուրույն շավղով գնալը, որովհետև հունական կուլտուրային լիովին ենթարկվելը այն հետևանքը կունենար, որ Պարսից պետությունը բոլորովին մեջտեղից կջնջեր թե՛ Հայոց եկեղեցին և թե՛

Հայոց ազգը: Ո՛չ Սահակն ու Մեսրոպը և ո՛չ էլ Մովսես Խորենացին կամ նրանց աշակերտներից որևէ մեկը չէին կարող, այդ իսկ անտառով, սպառնացող վտանգը շտեմել 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 հակաբաղկեդոնականությունը... 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 շրջման 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 Армении 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 խոտովություն գցելով ամբողջ արևելյան բյուզանդական կայսրության մեջ, իրենից բոլորովին հրել է և անդառնալիորեն հեռացրել ազգային եկեղեցիներին, որոնք և շտապել են միաբնակության օգնությամբ արաբությամբ առանձնանալ և իրենց ազգային ինքնուրույն ճանապարհով ընթանալ: Ուրեմն միաբնակությունն Արևելքում առաջադիմական գործոն է եղել և նրա օգնությամբ առնվել է ազգային եկեղեցիների ձուլման առաջը բյուզանդական կայսերական եկեղեցու նկատմամբ: Բնականաբար հարց է առաջ գալիս. այսպիսի պարագաներում կարո՞ղ էր հայրենասեր ու հեռատես Մովսես Խորենացին քաղկեդոնական լինել և մի՞թե նա այնպիսի կարճամիտ դավանամուրի մեկն էր, որ չէր տեսնում ու հասկանում, որ քաղկեդոնականությունը ոչնչացնում է ազգային ինքնուրույնությունը, ազգային եկեղեցիների անկախությունը և բոլորին լծում Հռոմի կամ Բյուզանդիոնի կառքին, մի խոսքով՝ վնասակար ու վտանգավոր երևույթ է ազգային եկեղեցիների համար: Այդ հարցի պատաս-



խանք, մեր կարծիքով, միայն մեկ կարող է լինել: Խորենացի կարող քաղկեդոնական լինել:

6. Անցնում ենք Ստ. Մալխասյանի այն փաստարկմանը, որ նա ուզում է ապացուցել, թե քաղկեդոնական պալաքարի փաստագրել հենց հայոց եկեղեցու վավերական թղթակցությունների հասկապես Բարզեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթի մեջ, որ ված է «Գիրք թղթոցում»: Այդ թղթում հայտնվում է, որ Բարզեն կաթողիկոսի առաջին ժողովական թուղթը բավարար հետևյալ ներ չի ունեցել. ասորիները հայտնել են, թե նեստորական իրենց մոլորություն վրա պնդում են «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի բացեալ», այնպես որ Բարզենն ստիպված է լինում երկրորդ թուղթը գրել, «որի մեջ, սակայն, նա չի նշում Քաղկեդոնի ժողովուրդն ու Առն պապի տոմարը, ինչպես հետագայում լինում է շարունակ ալ պարունակում է այսպիսի դարձվածք. «Փախչումք ուրաքս զի Քաղկեդոնին ստուծինն նեստորի և այլոցն նմանից»: Մալխասյանը գտնում է, որ «Հայոց եկեղեցու այս առաջին պաշտոնական հայտարարությունը Քաղկեդոնի նկատմամբ աչքի է ընկնում նորոգություն և երկիմաստություն: Նա այնպես է ձևակերպված, որ կարելի է երկու կերպով էլ հասկանալ. 1. Փախչումք ուրանում ենք Քաղկեդոնի ստուծությունը, որի վրա հիմնվում են նեստորն ու նրա նմանները, և 2. Փախչում ենք, ուրանում ենք նեստորի և նրա նմանների ստուծությունը, որոնք հիմնվում են Քաղկեդոնի վրա: Առաջին բացատրությամբ Քաղկեդոնի դավանանքային ստուծությունը սուտ է և խորշելի: Երկրորդ բացատրությամբ՝ Քաղկեդոնի դավանաբանությունը սուտ չէ, բայց սուտ են նեստորն ու նմանները, որոնք այդ դավանաբանության վրա են հիմնվում, ասինքն՝ նրանից սխալ եզրակացություններ են հանում» (էջ 14):

Այնուհետև Մալխասյանը Բարզեն կաթողիկոսի այդ թղթի որտեղ հիշատակվում են մի եպիսկոպոս և մի քանի նախարար և ապա ասվում է՝ «և այլոց եպիսկոպոսաց, որք ըստ տանց և քամենայն ազատաց, մեծամեծաց և փոքունց», այն եզրակացություն է հանում, որ հենց այս ժողովում էլ քաղկեդոնական հարցի մասին միաբանություն չկար ժողովված եպիսկոպոսների և նախարարների միջև, ուստի ընտրել են այնպիսի մի բանաձև, որին կու կողմն էլ կարողանային համաձայնել (տարբեր տեսակետներից), և անորոշ «այլոց եպիսկոպոսաց» բառերով թղթին համաձայնողների թիվն ավելացնել, առանց սրան կամ նրան հանգում հիշելու և պատասխանատու դարձնելու:

Նախ, Մալխասյանն աչքաթող է արել այստեղ այն հանրապետ իրողությունը, որ Բարզեն կաթողիկոսի օրով, 6-րդ դարի վերջերին, Քաղկեդոնի դավանությունը լուծյալն վերացված էր հենց կայսեր հենտոսիկոնից հետո և Անաստաս կայսեր ամբողջ քաղաքականությամբ, որ մենք ակնարկել ենք արդեն վերևում: 6-րդ դարի սկզբներին ոչ մի հարկ չկար հական հանվան հիշատակելու Քաղկեդոնի բանաձևը և նշումելու այն, որովհետև այն իրոք վերացված էր: Երկրորդ, Մալխասյանը չկարողանալով ըմբռնել, որ 6-րդ դարի սկզբում և նրանից հետո էլ, երբ Արևելքում նեստորականություն են ասում, քաղկեդոնականությունն էլ հետևում հասկանում<sup>19</sup>, անտեղի եզրակացություններ է անում այն հանգամանքից, որ Բարզենը հանվան չի հիշատակում և չի նշում Քաղկեդոնի ժողովը: Երրորդ, տարվելով իր միանգամայն անհիմն տեսությամբ և կամենալով քաղկեդոնական պալաքարի հետքեր բացել Բարզենի երրորդ թղթում, նույնիսկ անմիաբանություն հայտնելու և նախարարների միջև, Մալխասյանը բացարձակ սխալ և անհիմաստ մեկնություն է տալիս այդ թղթի «Փախչումք սխալ և անհիմաստ մեկնություն է տալիս այդ թղթի «Փախչումք ուրանում ենք Քաղկեդոնի ստուծությունը, որի վրա հիմնվում են նեստորն ու նրա նմանները» կամ «Փախչումք, ուրանում ենք նեստորի և նրա նմանների ստուծությունը, 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 հնարավոր չէ Մալխասյանի բացատրությունը ճիշտ համարել, որովհետև այն տանում է դեպի անհեթեթություն: Ի՞նչպես կարող էր ասվել, թե նեստորը հիմնվում է Քաղկեդոնի ժողովից 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 Բարզենի իրեն թուղթը մի քիչ վերևում ասորիների բերանը դնելով նեստորականների վերաբերմամբ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի դորա-

<sup>19</sup> Հարկ եմ համարում շեշտել, որ քաղկեդոնականության ու նեստորականության միմյանց շատ մոտիկ լինելու մասին այս ճիշտ տեսակետն արտահայտել է և Ն. Յա. Մառը. «Тем не менее христология халкедонитов была, конечно, очень близка к несторианству» (Н. Я. Марр, Аркаун, стр. 3—4).



ցեալ» բառերը: Միակ ճիշտ և հասկանալի ու անբռնազրոսիկ ըմբռնումը կլինի, ուրեմն, հետևյալը. «Փախչում, ուրանում ենք նեստորի և նմանների ստույթյունը, որոնց ուժ է տվել Քաղկեդոնի ժողովը», ուրիշ խոսքով՝ այստեղ ևս շեշտված ենք գտնում, որ նեստորականությունն 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 ուսուցանե, նդովված լինի»: Չպետք է մոռանալ, որ հենց Բարզենն է, որ մենայն հավանականությամբ վրացիների և աղվանների միաբանությամբ ընդունել է Զենոնի հենոտիկոնը, ուրեմն և բոլորովին զարմանալի շպետք է համարել նրա թղթի նույնպիսի զգուշավոր արտահայտությունները: Չորրորդ, վերոհիշյալ նկատառումներէջ 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 իբրև համաձայնածնների: Բարզենի 2-րդ թղթում անունների շեշտակվելը բացատրվում է շատ պարզ կերպով. ինչպես մենք պարզաբանել ենք այլուր («Արարատ», 1908 թ., էջ 690—707 և «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիներին 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: Գրա 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 ունենարդեն նամակառունները, հայերի 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 Մայրազոմեցին կեղծ գրություններ են հորինել:

Երկարնակների դեմ և դրանք վերագրել ուղղափառ վարդապետների, և ի միջի այլոց նաև Մովսեսին: Ըստ Մալխասյանի՝ այդ կեղծված թուղթն է հենց, որ պահված է «Գիրք թղթոցում» Մովսես Խորենացի եպիսկոպոսի անունով: Ուրիշ խոսքով՝ թե՛ թուղթն 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 առափառ (հակաքաղկեդոնական) վարդապետի կեղծելով ուղղափառ դարձներ»: Նույնիսկ թուղթը կեղծելու պատճառներն էլ պարզ են Մալխասյանի համար. նախ՝ կամեցել են մի նշանավոր և հեղինակավոր մատենագրի վրայից երկարնակության, այսինքն կեղծված թուղթյան արատը վերացնել և նրան ուղղափառ հայ մտքարնակ) ներկայացնել, և երկրորդ՝ նրա բարձր հեղինակությամբ, նրա անունը կրող կեղծ թղթով կովել երկարնակների դեմ:

Նախ, Մովսես Խորենացի եպիսկոպոսի անունով մնացած թուղթն այնքան աննշանակ է ու անզույն իր բովանդակությամբ, որ երբեք չի կարելի մտածել, որ այդպիսի թուղթը կեղծված է երկարնակների դեմ կռիվ մղելու համար. այդ նպատակով կեղծված թուղթը, այն էլ 7-րդ դարում կեղծված թուղթը, պետք է բողոքովին այլ բնույթ ունենար, նրա մեջ պետք է հետքեր լինեին 6-րդ դարու վերջի և 7-րդ դարու սկզբի պայթյալի նյութ հանդիսաբար հարցերից, մինչդեռ այս թղթում այդպիսի հարցերի ոչ մի անունություն չկա, ոչ մի բան, որ արտացոլեր Կոմիտասի և Հովհան Մայրազոմեցու ծայրահեղ միաբնակական տենդենցները: Իսկ այդ բանն անկարելի կլիներ, եթե հիրավի Կոմիտաս կաթողիկոսը կամ Հովհան Մայրազոմեցին զրած լինեին այն ու վերապահ Մովսես Խորենացուն: Սակայն սրանով մենք չենք ուզում ասած լինել, թե այդ թուղթը հիրավի Մովսես Խորենացունն է: Ենթադրում 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 զրած թուղթ հետագայում ստացել է Խորենացու անունը: Մեր կարծիքով՝ քանի որ թղթի հեղինակը ծանոթ է երևում Տիմոթեոսի Հակաճառության հետ, հնարավոր չէ այն 5-րդ դարի վերջի հեղինակ Մովսես Խորենացուն վերագրել, որովհետև այդպես մտածելու համար հարկ կլինեի համաձայնել Գ. Տեր-Մկրտչյանի մի պատահական իմացանի վրա հիմնված հաշիվներին և Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանությունը համարել 480—484 քառամյակում կա-



տարված, մի բան, որ Գ. Տեր-Մկրտչյանի հետևողությունը առանց ալլեալություն ընդունում են Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն ու Սա. Մալխասյանը<sup>20</sup>։ Ստ. Մալխասյանը այստեղ էլ խճողում է հարցաքանի որ նա ճիշտ է համարում Գ. Տեր-Մկրտչյանի այդ կարծիքը Տիմոթեոսի Հակաճառության թարգմանության ժամանակի մասին 480—484 քառամյակում (տե՛ս Մովսես Խորենացու աշխարհագրաթարգման. ներածությունը), ապա նա այլևս ոչ մի հիմք չունի թուրք Մովսես Խորենացուն չվերագրելու և այն կեղծ համարելու որովհետև նրա մեջ ոչ մի այնպիսի բան չկա իմաստի տեսակետից, որ կարելի չլիներ գրել 5-րդ դարու 30-ական թվականներին մինչև նույն դարի վերջը։ Զանազան գրվածքներում միևնույն անձի լեզվի ու ոճի տարբերությունը մատնանշելը այս հարցում վճռական համարվել չի կարող, որովհետև այդ տարբերությունը բխում է նյութից, և մենք էլ Մալխասյանի հետ միասին ներկայումս զերծ 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։ Երբ որդի, ոչ մի հիմք չկա Վրաց Արսեն կաթողիկոսի ասածները հաված յուրի տեղ ընդունելու և Կոմիտաս կաթողիկոսին կամ Հովհան Մայրագոմեցուն կեղծիք վերագրելու. նրանք երկուսն էլ համոզված ու զորեղ մարտիկներ են եղել հոգուտ միաբնակության գրչով ու գործով մաքառել են երկաթնակության դեմ (կազմելով «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն) և ամենևին կարիք չունեին ուրիշ 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 Մելիքսեթ-Քեկի, Զավախիշվիլու և Կեկելիձեի կարծիքն է, որոնք Արսեն Սափարացուն համարում են 9-րդ դարի հեղինակ (տե՛ս Մելիք-

սեթ-Քեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան 1934, էջ 27—34)։ Բացի դրանից, Մալխասյանը պետք է նկատի ունենար, որ «անաշառ ու անառիկ (?! այսպես է տպված Մելիքսեթ-Քեկի գրքում) պատմական երկասիրության փոխարեն Արսեն կաթողիկոսի գրվածքը, ինչպես և հայ հեղինակների եկեղեցական-պատմական աշխատությունները, դասակարգային (sic)<sup>21</sup> կողմնապահությունը և դավանական ատելությունը են թելադրված և տողորված» (Իվ. Զավախաշվիլի, տե՛ս Մելիքսեթ-Քեկի գիրքը, էջ 33)։ Այս բավական է մի փոքր ուշադրությամբ կարգավ Արսեն Սափարացու հեղինակությունը, տեսնելու համար, որ նրա մեջ ամեն ինչ իրար է խառնված, շփոթված են ժամանակագրություններն ու հայոց կաթողիկոսների անձերն ու գործերը. ներսես Բ-ը գուրս է գալիս մեկ Պերոզի ժամանակակից (458—484), մեկ՝ Վրաց Կյուրիոս կաթողիկոսի (VI—VII դար), մեկ՝ Խոսրով Ա-ի (մեռել է 579-ին). ի՞նչ արժե հենց միայն այն, որ ըստ Արսենի՝ Պերոզ թագավորը 9 հակորիկ 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՛ Մելիքսեթ-Քեկը (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։ Զորորդ, հիմնավորված 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 չեն խոսում) նույնպիսի հիմունքներով քաղկեդոնական են համարում և իրենց զավանակից։ Իբրև ավելի արտառոց օրինակ կարող ենք բերել Վենետիկի Մխիթարյան հայտի բանասեր Բարսեղ Սարգսյանին, որը 1899 թվին, տպագիր գրքերի դարում, իբր իր կարգացածի հիման վրա պնդում էր, թե Աստեմանին ասացուցել է, «որ Փիլոքսենոսը ուղղափառություն (իմա՛ կաթողիկոսություն) կվարդապետե և բազմիցս կդատապարտե» մանիքեությունը, նեստորականությունը

<sup>20</sup> 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 հոգովածում։

<sup>21</sup> «Երասակարգային» բառի այս սխալ գործածությունը նկատվում է նաև Մալխասյանի մոտ, որը ասորական ուղղության և հունական ուղղության հոգևորականների փոխադարձ պայքարն անվանում է «դասակարգային պայքար» (տե՛ս Մովսես Խորենացի, աշխարհագրաբ., ներածություն, էջ XIV, XV)։



նը, երևութականությունն ու եվտիբականությունը. այնինչ Ասսեմանին Փիլոքսենոսի մասին, ասում է «ամենապիղծ հերետիկոս», ամենաանարգ մարդ, աստծու եկեղեցին ըստ ամենայնի վայրենի կերպով քանդել աշխատող» (տե՛ս մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջ 306, ծանոթ. 2)։ Եթե այսպիսի «Յյուրիմացություն» հնարավոր է տպագիր գրքերի և հսկայական մատենադարանների դարում, երբ հնարավոր է ամեն ինչ ստուգել, էլ ո՛ւր կմնա Արսեն Սափարացին, որ ամեն ինչ երկի 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 հեղինակի 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 իզուր է նրան հրապարակ բերել։

Մենք վերջացրինք. մեկ առ մեկ քննության առնելով Սալխասյանի բոլոր փաստարկումները, կշռադատությունները, բերած օրինակները և այլն, մենք գալիս ենք այն եզրակացության, որ Մալխասյանը չի կարողացել ապացուցել իր կանխակալ թեզը, որ նրա ամբողջ կառուցվածքը հիմնված է զանազան, երբեմն անհասկանալի, Յյուրիմացությունների վրա, որոնց պատճառն այն է, որ Մալխասյանն ինչպես հարկն է հաշվի չի առել ժամանակակից պատմական հանգամանքները, չի ըմբռնել հունական աստվածաբանության զարգացման ընթացքը, ղեկավարվել է այն բոլորովին հակապատմական տեսակետով, թե քաղկեդոնականությունը արևելյան հունական եկեղեցու ուսմունքն է, թե բոլոր հույները կամ հունական կրթություն ստացած մարդիկ քաղկեդոնական պիտի լինեն, իսկ ասորիները կամ ասորական կրթություն ստացածները՝ հակաքաղկեդոնական, և, վերջապես, ճիշտ չի ըմբռնել հայոց ազգային ինքնություն եկեղեցու զարգացման ընթացքը, որի պատճառով և հայրենասեր ու ազգային ինքնությունությունների պաշտպան խորենացուն պատկերացրել է իբրև մի նեղմիտ ու դավանամուտ հոգևորական։

## ԳԱՐՉՅԱԼ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑՈՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԼԻՆԵԼՈՒ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՇՈՒՐՋԸ՛

(Ե. դարի հայոց պատմության և գրականության մի քանի հանգուցային հարցերի մասին)

Ակադ. 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 լռելյայն 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 թեկ խոսքով և առանց որևէ փաստի։ Մենք հարկ չէինք համարի նորից հանդես գալու և պատասխան գրելու Մալխասյանին և լիովին բավարար կլինեի մեր կողմից ընթերցողներին խնդրել, որ Մալխասյանի պատասխանը կարդալուց հետո մի անգամ էլ ուշադրություն դարձրեցին իմ հոդվածը՝ ճշմարտությունը վերահասու լինելու համար։

<sup>1</sup> Իմ հոդվածը տպագրվել է ՍՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Հայկական Գիտությունների ակադեմիայի «Տեղեկագիր» 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 «Եղբիածին» ամսագրի 1962 թվականի Ե. և Զ. համարներում, էջ 37—44 և 45—55։



եթե ակադ. Մալխասյանը հարցը շփոխադրեր ուրիշ մակարդակ վրա և ինձ մի շարք այնպիսի անիրավացի մեղադրանքներ չադրեր, որոնք անպատասխան մնալ չեն կարող, քանի որ ամբողջովն հակասում են իրականությանը, այլև կարող են ընթերցողներին մոլորեցնել և սխալ գաղափար տալ հարցի ամբողջ գրվածքի մասին:

Մալխասյանը գտնում է, որ իր ասածները «կատարյալ հայտնագործություններ են, ամբողջ հատորներ արժեն իրենց մերկացումով», «Նոր հորիզոններ են բաց անում հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում հայ մտավորական շարժումը, իդեական հոսանքները, մատենագրությունն ու եկեղեցական պատմությունն ուսումնասիրելու համար» և վրդովվում է, որ հանկարծ այդ «կատարյալ հայտնագործումները» դեմ հանդգնել է հանդեմ գալ Ե. Տեր-Մինասյանը և նրանից փաստեր պահանջել: Մալխասյանը դարմանալի է համարում, որ միևնույն երևույթի մասին մեկ ուրիշը կարող է այլ կարծիք ունենալ և նա հեշտությամբ էլ գտնում է այդ «դարմանալի» երևույթի գաղտնիքը: Նա գրում է. «Գաղտնիքը նրանումն է, որ (այսինքն՝ Մալխասյանը) շնախապաշարված 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): «Խորենացուն քաղկեդոնական հայտարարելով՝ ես նրան Տեր-Մինասյանի հասկացողությամբ, հուշակել եմ իբրև հերձված 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 է կործանել եմ այն ամբողջը, որի մեջ դարերից ի վեր ապաստան 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 մահամոզմունք, որով նախապաշարված էին մեր հոգևորականները— և հանկարծ ես համարձակվում եմ այս դավանանքը տապալել: Եվ Տեր-Մինասյանը հանդես է եկել պաշտպանելու այդ հին դավանանքը, կոպելու իմ հայացքի՝ իմ բերած փաստերի դեմ» (էջ 27—28):

Մալխասյանի այս գատաղությունները ոչնչով հիմնավորված

չեն նրա ընդարձակ հողվածում: Իրոք, ինչի՞ց է երևում, որ ես կրոնական «հին դավանանք» եմ պաշտպանում, իսկ Ստ. Մալխասյանը «շնախապաշարված», «օբյեկտիվ», «հասարակական» տեսակետներ: Որ Տեր-Մինասյանը ո՛չ միայն խորենացու, այլ նաև հայոց եկեղեցու դավանաբանության տեսակետից խորենացուց շատ ավելի մեծ հեղինակություն՝ Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի քաղկեդոնական կամ հակաքաղկեդոնական լինելուն և ոչ մի առանձին արժեք չի տալիս, այդ հայտնի է շատ վաղուց: Որ Տեր-Մինասյանը իր ուսումնասիրությունների մեջ աշխատել է դեկավարվել միմիայն պատմական ճշմարտությունը վերականգնելու տենչով և ոչ մի եկեղեցական-դավանաբանական տեսակետ չի պաշտպանել, այդ նկատել են շատ տարիներ առաջ բուն կաթողիկոսները<sup>2</sup>:

Թեև ծիծաղելի է, հատկապես ինձ համար Մալխասյանի այդպիսի հարձակման դեմ պաշտպանվելը, բայց թող թույլ տրվի ինձ այս հարցի մասին մի երկու խոսք ասելու: Նախ՝ ո՞ւմ հայտնի չէ (խոսքը հայոց եկեղեցու պատմությամբ և առհասարակ բանասիրությամբ զբաղվողների մասին է), որ Տեր-Մինասյանը ո՛չ միայն երբեք չի պաշտպանել որևէ եկեղեցական-կրոնական դավանանք, այլ արդեն մի քանի տասնյակ տարիներ առաջ ակտիվորեն հանդես է եկել հայոց եկեղեցու համար շատ ավելի մեծ կարևորություն ունեցող բուն դավանանքների դեմ և բացի այդ՝ բանասիրական ուսումնասիրություններով էլ ապացուցել է, որ հայոց եկեղեցին պատմականորեն իրոք այն դավանանքը չի ունեցել, ինչպես ընդունված է կարծել, այլ մինչև 8-րդ դարը հեռակ է ծայրահեղ միաբնակ հուլիանիստական հոսանքին, որպիսի հայացքներ արտահայտելու համար նա նույնիսկ հալածանքների ու դատապարտման է ենթարկվել: Երկրորդ՝ ո՞րքան է սազում Ստ. Մալխասյանին «օբյեկտիվ», «շնախապաշարված», «հասարակական տեսակետներ պաշտպանող» գիտնականի քղամիզը իմ դեմ, երբ նա հենց այս հողվածում երբ անգամ աղանդավորներին ու աղանդավորական շարժման մասնակիցներին չի քաշվում անվանելու «տապականված վարքի տեր սրիկաների մի ո՛հմակ, որի անդամ-

<sup>2</sup> Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 177—179 ծանոթագրությ.:

<sup>3</sup> Տե՛ս Միմոն Վերբեր, մեր դրքի մասին զբախտականում՝ „Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, Bd. 31, 1. Juni 1905 (№ 6), «յուլյանակ 208—210 և հայտնի Բուլլանդիստ Պ. Պետերսը, Analecta Bollandiana XXIV, fasc. II և այլն:



ներին եպիսկոպոսները կարող էին իբրև կատաղած շներ լի պատժել ու հալածել» (էջ 38), «պարզապես բրեական հանցավորներ» (էջ 38), «մի խումբ սրիկաներ» (էջ 40): Մալխասյանի այս բնորոշումները վերաբերում են բորբորիտոն-մծղնե աղանդավորներին, որոնցից ծագել են և որոնց ուսմունքի վրա հետագայում իրենց շներն են կառուցել պավլիկյանները, թոնդրակեցիները, բողոմիլները, կաթարները և այլն: Այս հարցում Մալխասյանը կորորեն հավատ է ընծայել աղանդավորների կատաղի թշնամիների բնորոշումներին, այնինչ պատմությունից հայտնի է, որ աղանդավորների անբարոյականության և անառակության մասին եղած զրույցների խոշոր մասը թշնամական անհիմն զրպարտություններ ու հերյուրանքներ են, որոնց շպետք է հավատ ընծայել:

Ուշագրության արժանի է այն հանգամանքը, որ մինչդեռ մեքարդի մտավորականությունը, ներտասարդ գիտական հասարակայնությունը աղանդները համարում է լրջագույն հասարակական մտավոր շարժում, որ մեծ դեր է կատարել հայ ժողովրդի կյանքում և հատկապես հայկական վերածնության նախաշրջանում, Ստ. Մալխասյանը նրանց նախահայրերին բնորոշում է միայն ինչպես նշեցինք, «ապականված վարքի տեր սրիկաների մի ոճմակ» բառերով, փաստորեն կանգնած լինելով աղանդավորների վերաբերմամբ Հովհան Օձնեցու և Գրիգոր Մագիստրոսի ամենահետադեմ կղերական տեսակետների վրա:

Բայց թողնենք այս խնդիրները և անցնենք հինգերորդ դարի հայոց պատմության այն հանգուցային պրոբլեմներին, որոնց շուրջը տեղի է ունենում վիճարանություն և որոնց լուրջ գիտական պարզաբանումն անհրաժեշտ է:

Այդ կարևոր պրոբլեմները հետևյալներն են:

ա) Հայոց եկեղեցին կամ թեկուզ նրա ակնաւոր ներկայացուցիչներից մեկը հինգերորդ դարում ընդունել է Քաղկեդոնի 451 թվականի ժողովի որոշումները և ընդհանրապես Քաղկեդոնի ժողովը որևէ դեր խաղացել է հայերի կյանքում հինգերորդ դարի երկրորդ կեսի ընթացքում:

բ) Ի՞նչպիսի հակամարտ մտավորական հոսանքներ են եղել հայերի մեջ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին և ի՞նչ խնդրի մեջ է եղել նրանց հակամարտության էությունը կամ այդ հակամարտության որևէ արտահայտություն հասել է մեզ:

գ) Ի՞նչ աղանդներ են եղել Հայաստանում հինգերորդ դարում և նրանք առհասարակ որևէ վտանգ ներկայացրել են հայոց եկե-

ղեցու և ժամանակի մտավորականության և մտավոր շարժման համար:

դ) Նեստորականների դեմ Հայաստանում հինգերորդ դարում ճակատի և Մեսրոպի կողմից սուր պայքար մղվել է իրոք, թե այդ պայքարը մեր ժամանակի բանասերների հերյուրանք ու գյուտ է, ինչպես կարծում և պնդում են ոմանք (Ստ. Մալխասյանց և այլն):

ե) Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը կամ, ավելի ճիշտ, Քաղեոս առաքյալի շուրջը Հայաստանում կազմված և տարածված Քաղեոսի ո՞ր ժամանակի գործ 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 կատանար ընդհանուր պատմական դարաշրջումը 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, գիտողություններ:

Ա. Քաղկեդոնի ժողովի հարցը 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 զուտ արևմտյան, հռոմեական էր: Արևելքիցիները միշտ այն անփոփոխ կարծիքին են եղել, թե Քաղկեդոնի վարդապետությունը հայհույություն է «մարդկության խորհրդի» դեմ, մի անգամ արդեն նդովված նեստորականության վերակենդանացում: Իրոք, «միաբնակությունը իսկապես Աթանաս Ալեքսանդրացու դավանական հայացքների հետևողական զարգացումն է ու օրինական ժառանգը, այլև հունական բրիտանոնության համապատասխան արտահայտությունը»<sup>4</sup> կամ, այլ կերպ ասած՝ «միաբնակությունն իրոք օրգանապես և աննկատելի կերպով առաջացել էր հունական-ալեքսանդրյան աստվածաբանությունից»<sup>5</sup>: Քաղկեդոնի ժողովին հետևող 68 տարվա պատմությունը կարելի է քաղկեդոնականության ամենախիստ զատապարտություն անվանել: Քաղկեդոնի ժողովին մասնակցող

<sup>4</sup> A. Harnack, Dogmengeschichte<sup>3</sup> Bd. II, էջ 374.

<sup>5</sup> Möller von Schubert, Kirchengeschichte, 2. Auflage, 1 Bd., էջ 668.



եպիսկոպոսների ճնշող մեծամասնությունը (հատկապես Իլլյուրիացիները, Պաղեստինն ու Եգիպտոսը) մտածում էր այնպես, ինչպես Կյուրեղ և Դիոսկորոս Ալեքսանդրացիները և ո՛չ թե ինչպես Հռոմի Լեոն պապը կամ Բյուզանդիայի պատրիարք Ֆլավիանը: Ուրիշ խոսքով՝ նրանց հավատի իսկական արտահայտությունն էր «մի բնութիւն բանին Աստուծոյ մարմնացեալ» և «մի Քրիստոս յերկուց բնությանց», ըստ որում մարդեղությունից հետո բանաստված միայն մի մարմնացալ բնություն է ունեցել: Իզուր չէր որ Քաղկեդոնի ժողովը շահամարձակից նույնիսկ Դիոսկորոսին դատապարտել հերետիկոսության համար, այլ նրան աթոռից զրկեց նրա կողմից թույլ տրված անկանոնությունների և ժողովին չհնադանդվելու համար: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Անատոլիոսը և ժողովի մեծամասնությունը, հակառակ Հռոմի պատվիրակների գործ դրած ճնշման, հենց Քաղկեդոնի ժողովում փորձ արին մի այնպիսի բանաձև ընդունելու, որ գործ էր ածում «չերկուց բնութեանց» տերմինը և թույլ էր տալիս մարդեղությանը հետո միայն մի բնության մասին խոսելու: Իրեն հակաճառողները դեմ Անատոլիոսը սառնորեն և հաստատակամ պնդում էր, որ Դիոսկորոսը բանադրված չէ իբրև հերետիկոս, նրա դավանած մի բնության վարդապետությունն ուղղափառ է և Կյուրեղյան: Եթե կայսրն անձամբ չմիջամտեր և եպիսկոպոսներին շարսափեցնէր Իտալիայում նոր տիեզերական ժողով գումարել տալու ահարկի, հեռանկարով, Քաղկեդոնի բանաձևը երբեք չէր ընդունվի ժողով մեծամասնության կողմից<sup>6</sup>:

Այսպիսով, Քաղկեդոնի ընդունած դավանությունը, ոչնչացնելով Արևելքի հավատը և խոսվություն գցելով ամբողջ արևելյան Բյուզանդական կայսրության մեջ, իրենից բոլորովին հրել է անդառնալիորեն հեռացրել բոլոր ազգային եկեղեցիներին, որոնք և շտապել են միաբնակության օգնությամբ արագորեն առանձնանալ և իրենց ազգային ինքնուրույն ճանապարհով ընթանալ:

Այս էր ընդհանուր դրությունը: Իսկ ի՞նչ էր հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը դեպի այս դարգացումը:

Մեր գրականության մեջ մինչև այժմ չի գտնված և ոչ մի գրական տեղեկություն այն մասին, թե հայերը հինգերորդ դարում (խոսքը, իհարկե, այդ դարի երկրորդ կեսի մասին է) ընդունած

<sup>6</sup> Այս մասին ավելի ընդարձակ տե՛ս սողերիս գրողի «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածը, «Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1943, էջ 71—73:

թե՛ն 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 հայականավորագույն գործիչների քաղկեդոնականություն ընդունած լինելու առասպելն ստեղծել են կաթոլիկ եկեղեցու ներկայացուցիչները, հատկապես Մխիթարյանները, 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 ամենաականահայտնի փաստերը: Ներկա գիտությունը նոր ասպարեզ նկատ աղբյուրների օգնությամբ վերջնականապես մերժել է այդ հերյուրանքները, ապացուցել է, որ հիշված եկեղեցական գործիչներին և ոչ մեկը չէր կարող քաղկեդոնական եղած լինել: Այս կապակցությամբ բավական է միայն հիշել Հովհան Օձնեցու հրավերած 726 թվականի ժողովի վավերական արձանագրությունները, որոնք մնացել են ասորերեն լեզվով և միանգամայն հակաքաղկեդոնական բնույթ ունեն: Մանազկերտի 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 «լուելլայն» ընդունել են Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները: 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 շատագու՛ Ստ. Մալխասյանը, որ սկզբում դբում էր, թե Մովսես Խորենացին ու իր ընկերակիցները, կրթություն ստացած լինելով Արևմուտքում՝ «բնականապես պետք է քաղկեդոնական լինեին»,

<sup>7</sup> Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 185—205:



արդեն իր երկրորդ հոդվածում ստիպված եղավ ընդունելու, որ հորենացին մինչև 451 թվականը պետք է Կյուրեղյան միաբնակ եղած լինի, իսկ այդ թվականից հետո՝ Քաղկեդոնի ժողովի որոշման համաձայն՝ դարձած լինի երկարնակ-քաղկեդոնական. այսպիսով, որ անհեթեթ է և միևնույն ժամանակ անարգանք Մովսես հորենացու հիշատակին, որովհետև, ինչպես ասում է Մալխասյանն ինքը, մի րուպե անգամ չի կարելի թույլ տալ, որ հորենացին իր համոզմունքը փոխեր որևէ պատճառով, թեև իր ցանկություն կամ կաթողիկոս ձեռնադրվելու համար»:

Տարօրինակ է և բոլորովին անընդունելի Մալխասյանի փատարկությունը, նա գրում է. «չառ նիշտ է, որ հորենացին մինչև Քաղկեդոնի ժողովը միաբնակ պիտի լիներ, ըստ 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՝ ձանաչել և ընդունել տիեզերական ժողովի որոշումները, չդառնալով հերձվածող տիեզերական ժողովի դեմ... Ամենևին զարմանալու չէ, որ հորենացին առաջ Եփեսոսի ժողովի բանաձև էր ընդունում, իսկ հետո ընդունեց Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը. հորենացին չէր կամենա դուրս գալ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի վճիռի դեմ»:

Մալխասյանի այս դատողությունները և այն պատճառաբանությունը, թե հորենացին 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 հորենացու կրթավայր Ալեքսանդրիան ո՛չ միայն չէին ընդունում Քաղկեդոնի ժողովը, այլ նզովելով մերժում էին այն և նույնիսկ հալածում և սպանում էին Քաղկեդոնի կողմն անցած եպիսկոպոսներին:

Ուրեմն, հորենացին գոնե 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 հորենացին, «բնականապես» քաղկեդոնական պիտի լինեին: Այժմ դուրս եկավ, որ հորենացին և իր ընկերները «բնականապես» և իրենց խորին համոզմունքով Քաղկեդոնին հակառակ պիտի լինեին մինչև 451 թիվը: Մալխասյանն այժմ պետք է ապացուցի, որ հորենացին և իր ընկերները 451 թ. հետո համար

կարծ երկարնակ կամ քաղկեդոնական դարձան: Սակայն այդ բանը նա ոչնչով չի կարողացել և չի կարողանա ապացուցել:

Որպեսզի ընթերցողի համար պարզ լինի, թե ինչպիսի անարամաբան դատողությունների հիման վրա են նման պնդումներ արվում, հարկ ենք համարում մի բառացի հատված մեջ բերել նույն Ստ. Մալխասյանի գրածից:

Ապացուցելով համար, թե հայոց եկեղեցին հինգերորդ դարում բելլայն ընդունել է Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, նա գրում է. «Նախ, անուրանալի փաստ է, որ հայոց եկեղեցին պաշտոնապես, եկեղեցական ժողովով, ոչ մի որոշում չի կայացրել Քաղկեդոնի 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 երրորդ ժողովի, այսինքն Քաղկեդոնի սահմանած բանաձևն ևս հայերն ընդունել են լռելյայն՝ ինչպես տիեզերական ժողովի սահմանած բանաձևը: Հակառակ դեպքում հայոց հոգևորականությունը պետք է ժողով գումարած լիներ և ժողովով բացարձակ հայտարարեր թե համաձայն չէ Քաղկեդոնի բանաձևին և մերժում է նրան»<sup>5</sup>:

Այսպիսի դատողության տրամաբանական անհեթեթություններն և անհիմն է. այսպես 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 «մտքի երիվարի երազական թռչելի չլվերածվի» (Մ. Արեղյան), անհրաժեշտ է նման հարցերում մի կողմ թողնել ընդհանուր անխարխիս դատողությունները և մեջ բերել անհերքելի, գրավոր, ժամանակակից կամ հավաստի վկայություններ:

Այնուհետև, Մովսես հորենացուն քաղկեդոնական դուրս բերելու համար Ստ. Մալխասյանը գրում է (էջ 113). «հորենացին պիտի է... հակաքաղկեդոնականների տգիտությունը հալածող գրքածափեր... բայց նրա գրվածքները, որոնց մեջ ջատագովված է եղել քաղկեդոնական դավանաբանությունը, մեր ձեռքը չեն հասել:

<sup>5</sup> Ընդգծումները իմն են—Ն. Ս.—Մի.:

<sup>6</sup> «Տեղեկագիր» ՀՍՄՀ Գիտ. ակադեմիայի, 1944, № 3—4, էջ 29:



Հայոց եկեղեցին հաջորդ դարերում խնամքով ոչնչացրել է... քաղկեդոնական ոգով գրվածքները»: Այսպիսի անհիմն պնդման միակ ապացույցը Ղազար Փարպեցու Թղթի հետևյալ բառերն են՝ «Ո՛ր դուստրորին և զտգիտահալած զգրեանն նորա՝ առ անգիտութեան փաթաղ-իկէս կոչէին»: Ի՛նչ հիման վրա «տգիտահալած գրեանն» պետք է անպատճառ քաղկեդոնական ոգով գրվածքներ հասկանալ, թողնում ենք դատելու ընթերցողներին: Բայց հարկ ենք համարում ասել, որ հայոց եկեղեցին հարկ չուներ որևէ քաղկեդոնական ոգով գրվածք ոչնչացնելու, քանի որ նա Քաղկեդոնի որոշումները և բոլոր հերձվածողների ասույթները ճշտությամբ պահպանել է Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» մեջ: Այսպիսով, հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչների հասցեին ուղղված այս մեղադրանքը անհիմն գրավարտություն է:

Անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մեջ բերել հունական կրթություն ստացած և Մովսես Խորենացու ընկերակից Եղիշեի մի արտահայտությունը, որը բոլորովին հակաքաղկեդոնական է և գնում է միաբնակության զարգացման գծով. այդ արտահայտությունը հետևյալն է. «Որ ոչ խոստովանի զխաչելեալն (10 ձեռագիր «զխաչեալն») Աստուած, նույն խաւար մածեալ է զոգուով և մարմնով նորա»<sup>10</sup>: Պատմությունից հայտնի է, որ Հռոմի քաղկեդոնական ներկայացուցիչները կտրականապես դեմ դուրս եկան «որ խաչեցար» բանաձևին և Հռոմի պապը մինչև վերջն էլ չկարողացավ կողմնորոշվել այդ հարցում:

Վերևում բերված փաստերից անհրաժեշտ են պարզվում է հետևյալը. քանի որ, ինչպես ասում է Ղազար Փարպեցին, մինչև 451 թվականը հայերի ուղղափառությունը եղել է Կյուրեղյան-Եփեսոսյան միաբնակությունը\*, իսկ մեզ հայտնի է, որ եթե ոչ հինգերորդ դարի վերջին, զոնե վեցերորդ դարի սկզբին արդեն հայերը Բաբգեն կաթողիկոսի օրով առանց անունը տալու մերժել

<sup>10</sup> Տե՛ս Եղիշեի վասն վարդանայ և Հայոց պատերազմին, ի լուս անեալ քաղկեդոնութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասյան, Երևան, 1927, էջ 168:

\* Ղազար Փարպեցին ասում է. «Եւ ի բարիխօսութենէ սուրբ հանգուցեաց արանց (Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի) շնորհեցաւ աշխարհիս հայոց պատճառով ուղղափառ հաւատոյ մինչև ցամն երկոտասաներորդ. Յազկերտի արքայ Պարսից որդոյ Վոսմայ»: Սրանից կարելի է միայն այն եզրակացությունը հանդել, որ մինչև Հազկերտի 12-րդ տարին, ուրեմն 451 թվականը, հայերի ուղղափառությունն եղել է ո՛չ թե քաղկեդոնականությունը՝ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներով, այլ այն, ինչ եղել է Քաղկեդոնի ժողովից առաջ, առաջին երեք օրը

նա Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները՝ նույնացնելով դրանք նեստորականության հետ, ապա ուրեմն պարզ է, որ հայերը հինգերորդ դարի ընթացքում երբեք չեն կարող ընդունած լինել Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները ո՛չ բացարձակ կերպով և ո՛չ էլ լուրջաբար:

Ինչ վերաբերում է Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու հարցին, ավելորդ չենք համարում այստեղ մեջ բերելու ակադեմիկոս հայ գիտնական Հր. Անառյանի եզրակացությունը մեր և նրա Մալխասյանի միջև այդ հարցի շուրջը տեղի ունեցած վիճաբանության մասին: Հր. Անառյանը գրում է. «Մալխասյանը պնդում է, թե Խորենացին քաղկեդոնական էր, որին և վերագրում է նա կրած հալածանքը: Այս կարծիքի դեմ առանձին հողված ունի եր. Տեր-Մինասյանը, «Տեղեկ.» Արմֆանի, 1943, № 2, էջ 55—80, ուր Կալկարանի, կրոնագետի, բանասերի և պատմաբանի քառյակ մատուցյալ հաջողապես հերքում է «Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելը» (Հր. Անառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Գ., Երևան, 1946, էջ 433):

Բ. Քաղկեդոնի ժողովի և քաղկեդոնականության հարցի հետ անբարեբան 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: «Երբեի՞» է այդ հոսանքներին քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական 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 քաղկեդոնականների պարագլուխը պետք է եղած լինի Խորենացին, այն է նահանջել է իր այդ դիրքից և խնդրին այլ բնավորություն ավել: Մինչդեռ իր նախորդ հողվածի 135-րդ էջում նա 7—8 անգամ գործ է ածում «հոսանք» բառը, վերջին հողվածում (էջ 28) միայն մի անգամ մեջ բերելով այդ արտահայտությունը, ապա էջ 28, 29 և այլն) շնչում է «հոսանք» բառը և իմ կարծիքը ձևա-

նական ժողովների որոշումների համաձայն: Այս անվիճելի փաստարկության մասին տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայոց գրականության 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 ասել: 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 զեթ 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» կազմելու դիտավորությամբ ավելում 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՝ Հովհաննիս Վայոց-Ձորեցին և Հովսեփ Պաղնացին, Հովհան Եկեղեցացին և Հովհան Խոստովանողը, Ղևոնդ Երեցը, Եղնիկ Կողբացին, Կորյունը, Մուշե Տարոնեցին, Տիրայր Խորենացին, Ենովքը, Գանանը, Երեմիա սարկավագապետը, Թադիկը, Գնիթը, Արծան Արծրունին, Արրահամ Խոստովանողը, Ստեփանոս Տարոնեցին և Ղազարիկը կամ Ղազրիկը (ո՛չ Փարպեցին): Գուցե ես մի երկու անուն բաց եմ թողել, բայց գլխավորները սրանք են: Սրանք բոլորը, սակայն էթե 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 զոռամյալ ժերունիներ կլինեին, նթե կենդանի իսկ լինեին, և նրանց հոսանք կազմելու և պայքար մղելու մասին խոսելն ինքնին ավելորդ է:

Կրտսեր թարգմանիչները, որոնք 433/434-ին գնացել են Բյուզանդիոն և Ալեքսանդրիա կրթություն ստանալու, բայց նույնպես հայրենիք են վերադարձել, Մովսես Խորենացու վկայությամբ (տե՛ս «Ողբ»-ը), Քաղկեդոնի ժողովից առնվազն 10 տարի առաջ, Կյուրեղյան միաբնակության դարաշրջանում, ուրեմն և նմանապես չէին կարող քաղկեդոնական ուսմունք սովորած լինել, բաղկացած էին հետևյալ անձերից. Դավիթ Անհաղթ, Գյուլտ, Հովհան Մանդակունի, Եղիշե, Մովսես Խորենացի, Մամբրե Վերծանող: Հիշատակվում են 8—9 այլ անուններ էլ (Եզրաս, 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 գնացել 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 կրտսեր 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 վերաբարանք ունի Ստ. Մալխասյանի «Գունդագունդ Արևուտք ուսանելու գնացող ուսանողների» հարցը: Բայց ընդունենք մի բան, որ այդ ուսանողները իսկապես շատ մեծ թիվ են կազմել Գրանից մի՞թե հետևում է, որ նրանք քաղկեդոնական են դարձել և հայրենիք վերադառնալով պայքարել են քաղկեդոնականության համար: Ավագ և կրտսեր հայտնի թարգմանիչների մասին, ինչ-



պես տեսանք, այդ ուղղութեամբ խոսք անգամ չի կարող լինել։ Իսկ Ղազար Փարպեցու վերաբերմամբ մենք մեր նախորդ հոդվածում արդեն անհերքելիորեն ապացուցել ենք, որ նրա դեմ մղված 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 արեղաները 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 արեղաների լոկ անսահման նախանձով՝ 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 «զուցե Ասորիքից եկած պրոպագանդիստների օգնությամբ» զորացել է Քաղկեդոնի հակառակորդ ասորական հոսանքը, որի շնորհիվ և պայքար է սկսվել քաղկեդոնականության շուրջը երկու հակամարտ հոսանքների միջև և դեռ Քաղկեդոնի դավանությունն է «լուսլայան» ընդունվել է հայոց եկեղեցու կողմից։ Բնականաբար հարց է առաջ գալիս՝ ե՞րբ կարող էր տեղի ունենալ «Քաղկեդոնի» դավանության այդ ընդունումը։ Այդ չէր կարող տեղի ունենալ Հովսեփ 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 օրինատացիայի կողմնակից, ուրեմն, ըստ Մալխասյանի՝ Քաղկեդոնի հակառակորդ Մովսես և Մելիտե կաթողիկոսները օրով անդի 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-

<sup>11</sup> Տե՛ս Ե. Տեր-Միքայան, Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը, «Տեղեկագիր» ՄՍՁՄ Գիտ. ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի տրեւան, 1943, № 2, էջ 63—69։

ներ Գյուտն ու Հովհան Մանդակունին։ Միանգամայն պարզ է, որ քանց օրով չէր կարող զորանալ ասորասիրական հոսանքը։ Այնուհետև, եթե Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» գրվածքի թարգմանությունը կառավել է Հովհան Մանդակունու ժամանակ, 481—484 քառամյակում, ինչպես գրել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը և նրա հետևողությամբ ընդունում են Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը, Մանուկ Աբեղյանը և Ստ. Մալխասյանը<sup>12</sup>, ապա պարզ չէ՞ միթե, որ այդ դեպքում Գյուտի և Հովհան Մանդակունու օրով խոսք կարող է լինել ո՛չ թե «Քաղկեդոնի բանաձևը լուսլայան ընդունելու», այլ միմիայն այդ բանաձևի բացարձակ 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 թարգմանության հեղինակները։ Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ եթե հիշյալ թարգմանությունը 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 ասորամուլ «տգետ արեղաները»։ Այստեղից անհրաժեշտորեն հետևում է, որ եթե Հայաստանում հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին հակաքաղկեդոնական հոսանք կար, ապա այդ հոսանքի ներկայացուցիչները ո՛չ թե ասորասեր տգետ արեղաներն են եղել, այլ հատկապես հունասեր և հունական կրթություն ստացած անձինք, ուրեմն Մովսես Խորենացին և իր ընկերները։ Ապա, եթե հինգերորդ դարի 2-րդ կեսին Հայաստան պրոպագանդիստներն էին, ապա, մեր ունեցած տեղեկություններով, այդ պրոպագանդիստները եղել են Քաղկեդոնի դավանությանը մոտիկ տրամադրություններ ունեցող նեստորականները, այլ ոչ թե հակաքաղկեդոնական ասորիները։

Երրորդ, թյուրիմացության արգյունք և հիմնովին սխալ պետք

<sup>12</sup> Ես ինքս այդ տեսակետին կողմնակից չեմ և մնում եմ իմ հին կարծիքին, ըստ որի Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառությունը» 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 Ալիքյանը։ Ամբողջ հարցի մասին իմ դիտողությունները տե՛ս իմ հոդվածում՝ «Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» թարգմանության ժամանակը», «Բանբեր Մատենադարանի», գիրք Ե, Երևան, 1961, էջ 279—291։



է համարել նաև Ստ. Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և քննադան վարիացիաներով կրկնվող պնդումը, թե ասորիներն ու սորական հոսանքն անպատճառ կամ բնականապես հակաքաղաքական պիտի լինեին, իսկ հույներն ու հունական հոսանքը դոնական պիտի լինեին, իսկ հույներն ու հունական հոսանքը քաղկեդոնական: Մենք էլ հիմա ստիպված ենք կրկնելու, որ առաջին, ասորի լինել և ասորական հոսանքին պատկանել ամենևին նշանակում անպատճառ հակաքաղկեդոնական լինել: Մալխասյան այստեղ աչքաթող է արել ասորիների մի շատ մեծ, իր նշանակությամբ միաբնակ ասորիներից շատ ավելի կարևոր խմբի՝ նեստորական ասորիների գոյությունը, որոնք իրենց ուսմունքով շատ ավելի մոտիկ էին քաղկեդոնականներին: Երկրորդ, ս'բաղից հետևում, թե հույները կամ հունական հոսանքը անպատճառ քաղկեդոնական պիտի լինեին: Մի՞թե գաղտնիք է, որ քրիստոսաբանական և նրանից էլ առաջ երրորդության մասին եղած տասնյատարիներ տեղի վեճերը տեղի էին ունենում զուտ հունական հոլմվրա և ներկայացնում էին հունական փիլիսոփայության մշակող գաղափարների—լոգոսի, նուսի և այլն—մուտքը քրիստոնեության մեջ և դրանց յուրացումը հույն եկեղեցական հայրերի կողմից: Ալեքսանդրիայում ծագած և զարգացած զուտ հունական դպրոցը դիմում էր դեպի միաբնակություն, իսկ Անտիոքում ծագած ու զարգացած դարձյալ զուտ հունական դպրոցը տանում էր դեպի նեստորականություն, քաղկեդոնականություն և երկաբնակություն: Ի՞նչպես կարելի է, ուրեմն, ասել, թե հույներն ու հունական հոսանքը անպատճառ ու բնականապես պետք է քաղկեդոնական լինեին: Հույներ չէին Ապոլինարիս Լատրիկեցին, Կյուրեղ Աղեքսանդրացին, Պրոկոզը, Դիոսկորոսը, որոնք միաբնակության ամենաջերմ պաշտպաններն էին, իսկ վերջինը նաև Քաղկեդոնի ժամանակակիցն ու նրա բուռն հակառակորդը: Հույներ չէին Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներ նեստորն ու Ֆլավիանը, որոնք առաջիններին տրամազծորեն հակառակ ուղղությունն էին ներկայացնում:

Այսպիսով, պարզվեց, որ մենք ոչ մի հիմք չունենք խոսելու քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական հոսանքների գոյության 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, զավանական խնդիրների հետ ոչ մի նույնիսկ հեռավոր կապ չունեցող հողի վրա: Ինչպես պարզորոշ վկայում է հինգերորդ դարի 2-րդ կեսի պատմագիր Ղազար Փարպեցին իր հայտնի Քղթում:

258

Գ. Երրորդ խնդիրը վերաբերում է աղանդներին: Հարցը զբոլում է հետևյալ ձևով. Հայոց եկեղեցու և քրիստոնեության համար ժամանակավոր աղանդներ եղե՞լ են հինգերորդ դարում և Մովսես Խորենացու «Ողբի» հայտնի բառերը կարո՞ղ են նրանց վերաբերել: Ես իմ նախորդ հոդվածում «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը»—այն կարծիքն էի հայտնել, թե Խորենացու «Ողբի» մեջ հիշատակված հերձվածողներն ու օտաբաձայն լեզուները կարող են վերաբերել խիստ տարածված բորբորիտոն-մծղենների աղանդին կամ նաև նեստորականությանը, իսկ Ստ. Մալխասյանը այդ առթիվ մեղադրելով ինձ «կամավոր կուրություն» մեջ<sup>13</sup> հավատացնում է ընթերցողներին, թե հերձվածողների մասին եղած ակնարկությունները վերաբերում են քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական վեճերին, իսկ նեստորականության դեմ պայքար չի եղել Հայաստանում և այդ պայքարը Ծ. Տիր-Մինասյանի երեակայության ծնունդն է:

Առաջիմ մի կողմ թողնելով նեստորականության հարցը որպես առանձին խնդիր, որին անզբաղառնալու ենք ստորև, համառոտակի պարզաբանենք աղանդների կամ հերձվածողների հարցը Մահակի և Մեսրոպի ժամանակ և նրանցից հետո:

Ամենից առաջ ասենք, որ աղանդավորների հարցը չի կարելի չուծված համարել նրանով, որ նրանց հայտարարենք «ապականված վարքի տեք սրիկաներ», որն է լուրջ նշանակությունից զուրկ մի ոճմակ, «որի անդամներին եպիսկոպոսները կարող էին իբրև հատաղած շների պատժել ու հալածել», կամ նրանց անվանենք «պարզապես վատարարո 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 բաղմանկողմանի և լուրջ ուսումնասիրության: Այս հոգվածի սահմաններում անկարելի է այդ

<sup>13</sup> Առհասարակ Ստ. Մալխասյանը սիրում է ուրիշներին մեղադրել անպիսի «հանցանքների» մեջ, որոնք նույն շափով և ավելի իրեն կարելի է վերագրել: Էջ 103 նա հիմա էլ Մ. Արեղյանին է մեղադրում «կամավորություն մեջ», ասելով՝ «եթե մի մարդ աչքերը դիտմամբ փակում է, որ չտեսնե, ի՞նչ կարող էր անել այդպիսի մարդու հետ»: Մի այլ տեղ (էջ 113) նույն Արեղյանի մասին նա գրում է. «Ով որ այս բանը չէ տեսնում, չէ ուղում տեսնել, նմանում է այն խելոք թռչունին, որ սրբորդի հանդիպելիս գլուխը թաղում է ավազի մեջ, որպեսզի սրտորդը 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 բոլորովին զարմանալի 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 երանջ են տալիս: Համենայն դեպս հատկանշականն աղանդների մեջ այն է, որ նրանք ազատություն են պահանջում հոգևոր կյանքի ապարհզում, շեն ընդունում եկեղեցու կարգերն ու խորհուրդները և շատ դեպքերում պահանջում են նաև բացարձակ բարոյական անկաշկանդություն, շրնդունելով իրենց համար ոչ մի բարոյական օրենք ու սահմանափակում: Քրիստոնեական եկեղեցին միշտ հանդուրժյալ է 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 եղել են և նրանց դեմ պայքար մղվել է պետք է ասել հետևյալը. այո՞, այդպիսի աղանդներ եղել են նրանց անունները մեզ հայտնի են — բորբորիտոններ և մծղններ — և նրանց դեմ պայքար են մղել արգեն 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 վեճի առարկա լինել: Մի՞թե կարող է խնդիրը «մի խումբ սրիկաների» կամ «պականված վարքի տեր քրեական հանցավորների» վերաբերյալ երբ այդ «խմբի» գործունեությամբ մտահոգված են, Կորյունի և Խորենացու վկայությամբ<sup>14</sup>, բյուզանդական կայսրն ու Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ատտիկոսը (մեռել է 425 թվականի հոկտեմբերի 10-ին), երբ 420-ական թվականներից Սահակ կաթողիկոսի հրամանով նրանց դեմ դաժան պայքար է մղել Մեսրոպը<sup>15</sup>, երբ նրանցով զբաղվել և նրանց նզովել է Եփեսոսի տիեզերական ժողովը (431 թ.), երբ նրանց դեմ 24 նզովք է ուղղել Արխեպիսկոպոս 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 կաթողիկոսներին և խստագույն հալածանքների ենթարկվել ու մինչև տասնիններորդ դարի կեսերն էլ լրիվ չեն ոչնչացել:

Պատասխանը, կարծում ենք, շատ պարզ է. ինչպես ասացինք, բորբորիտոն-մծղնները մեծ տարածում և մեծ ազդեցություն ունեցող, եկեղեցու համար վտանգավոր և խիստ շարանեղ աղանդավորներ են եղել, որոնց վերաբերյալ դեռ շատ հարցեր պետք է քննարկեն ուսումնասիրել: Մենք շատ հավանական ենք համարում, որ Մովսես խորենացու «Ողբի» մեջ եղած հերձվածողական պայքարի վերաբերյալ արտահայտությունները հատկապես հենց այս զանազան վարքերին վերաբերելիս լինեն: Հայաստանում այդ շրջանում աղանդների բացակայության ջատագով Ստ. Մալխասյանը բոլորովին մոռացել է, որ հենց Ղազար Փարպեցուն մեղադրել են աղանդավորության մեջ: «Որոյ և զանուն անգամ աղանդոյն, որով բամբասէին յանդգնեալքն՝ կարի յոյժ համարիմ աղտեղի՝ նշանակել գրով... Իսկ Հայոց աշխարհի աղանդ զոր ասեն՝ անանուն է շատ վարդապետի և անգիր ըստ բանի»<sup>16</sup>: Պարզ է, որ խոսքը վերաբերում է բորբորիտոնյանը կամ մծղնեությունը, որոնք իրոք որ ոչ մի առաջնորդի անունով չեն կոչվել, այլ եղել են «անանուն շատ վարդապետի»:

Առանձին գոհունակությամբ արձանագրում ենք, որ մեր բազմերախտ ուսուցիչ Մ. Աբեղյանը այս հարցում էլ, ինչպես և առհասարակ քննության ենթակա այս հարցերի մեծամասնության վերաբերմամբ. կանգնած է մոտավորապես նույն տեսակետների վրա և հանգել է նույն եզրակացություններին, ինչ որ մենք, բայց մեզինք միանգամայն անկախ կերպով: Ստ. Մալխասյանի հատ-

<sup>15</sup> Կորյուն, անդ, էջ 68: Խորենացի, Գ, 58:

<sup>16</sup> Ղազար Փարպեցի, Քուրթ առ Վահան Մամիկոնեան, էջմիածին-Տիգրիս, 1904, էջ 192 և 193:

<sup>14</sup> Կորյուն, հրատ. Մ. Աբեղյանի, էջ 66: Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց



կայես հակաազանդավորական թեզիսի մասին նա գրում է. «Այս կապամական է ասել, թե, «ուրիշ աղանդների հիշատակությունը չկա» և իբր «Հայաստանում էլ այդ ժամանակները չէ հիշվում ալլ աղանդ»<sup>17</sup>:

Մ. Արեղյանը բավական մանրամասն ու հիմնավորապես բերում է աղանդների հարցը և գալիս է հետևյալ եզրակացության. «Այսպես, ուրեմն, Հայաստանում եղել են աղանդներ 5-րդ դարի կրկրորդ կեսին: Պրոֆ. Մալխասյանը, սակայն, այդ աղանդների անդիտացել է, որպեսզի մնան միայն քաղկեդոնականներ և հակաքաղկեդոնականներ, և ապա ինքը հակաքաղկեդոնականները շարափառ դարձնի, իսկ քաղկեդոնականներին՝ ուղղափառ»<sup>18</sup>:

Եզրակացությունն այն է, որ Հայաստանում 5-րդ դարում աղանդների գոյությունը անժխտելի փաստ է, ինչպես և Սահակի և Մեսրոպի ու նրանց աշակերտների այդ աղանդների ներկայացուցիչների դեմ մղած պայքարը հաստատուն պատմական իրողություն է և ոչ թե Ս. Տեր-Մինասյանի «գոյություն»: Ուստի և «Ողբի հայտնի խոսքերը կարող են այդ աղանդներին վերաբերել:

Գ. Նեստորականության հարցի մասին այս կապակցությունում 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. Քաղեոս առաքյալի վկայաբանության կամ առևաստապ Քաղեոս առաքյալի շուրջը կազմված գրույցների հարցը: Այստեղ հարցի էությունն այն է, թե արդյոք հինգերորդ դարում, գուցե և շատ ավելի առաջ, գոյություն ունեցել են գրույցներ Քաղեոս առաքյալի Հայաստան գալու և այստեղ նահատակվելու մասին: Ի՞նչպես պետք է հասկանալ Փավստոսի այն հիշատակությունը, թե հայոց հայրապետական աթոռը Քաղեոս առաքյալի աթոռն է նրա հեղինակին էլ ծանոթ են եղել հին ավանդություններ, թե ոչ:

Բանասերների մի խումբ (Օրմանյան, Կարապետ Տեր-Մկրտչյան, Սիմոն Վերբեր և ուրիշներ) այն կարծիքի են, որ Հայաստանում նախքան հինգերորդ դարը եղել են հատուկ գրույցներ առաքյալների Հայաստան գալու և այնտեղ քարոզելու և նահատակվելու:

Այս մասին: Իսկ Ստ. Մալխասյանն այն կարծիքի է, թե պետք է բացելուց դեն շարափել այն ենթադրությունը, որ Քաղեոսի վկայաբանությունը հավանորեն հիմնված է մի հին ավանդության վրա, որին ապացույց է բերվում Փավստոսի վերահիշյալ տեղեկությունը, թե հայոց հայրապետական աթոռը Քաղեոս առաքյալի աթոռն է: Փավստոսի պատմությունը գրված է հինգերորդ դարի 70-ական թվականներին, երբ արդեն գրված էին Ազաթանդեղոսը և Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը: Ապա հաստատված փաստի տեղ ընդունելով իր այս շարափուցված և բոլորովին անհիմն ենթադրությունը՝ Մալխասյանը գտնում է, որ Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը «ստեղծված է մոտավորապես 468—472 թվականներին, այսինքն՝ անմիջապես Ազաթանդեղոսից՝ հունական քարոզիչ Գրիգորի կենսագրությունից հետո, նրան հակադրելով ասորական ծագում ունեցող Քաղեոս առաքյալի նահատակությունը»: Այլ խոսքերով՝ կատարվել է մի կեղծիք, և «այդ կեղծիքի նպատակն այնքան պարզ է, որ նրան չնկատելու համար պետք է կամավ կույր ձևանալ» (Անդ, էջ 48): Չբավականանալով այս ձևով ուրիշներին և մեղ «կամավ կույրության» մեջ մեղադրելով՝ Մալխասյանը նույն էջի ծանոթագրության մեջ էլ գրում է հետևյալը. «Այս հոդվածում Տ.-Մինասյանի մեջ բերած առարկություններն իմ դեմ (Փավստոսի վկայությունը, հին ավանդությունների գոյությունը, առաքելական եկեղեցի ստեղծելու ցանկությունը) ամբողջապես առնված են Օրմանյանի «Աղգապատումից»: Այնուհետև նույն ծանոթագրության մեջ Մալխասյանն ինձ մեղադրում է, որ ես (իմ ամբողջ տեղեկություններն առած լինելով Օրմանյանից) մեջ չեմ բերել այն, որ Օրմանյանը չի հավատում Քաղեոս առաքյալի Հայաստանում նահատակվելուն:

Ի՞նչ կարելի է ասել հարցի այսպիսի գրվածքի 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՞նք նա, օրինակ, որ այս հարցի վերաբերմամբ իմ բերած առարկություններն իր դեմ ամբողջապես առնված են Օրմանյանի «Աղգապատում»-ից: Օրմանյանից, ինչպես և բոլոր այլ լուրջ գիտնականներից ու բանասերներից բան սովորելը ես ինձ համար ամենեկին անպատվություն կամ նվաստացուցիչ բան չեմ համարում: Ցավն այն է, սակայն, որ այս շնչին հարցում էլ Մալխասյանը խոսքապես սխալված է: Փավստոսի վկայության, հին ավանդություն-

<sup>17</sup> Ողբածույն իմն է—Ս. Մին.:

<sup>18</sup> Արեղյան, Հայոց Գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 623—625: Աղանդների և աղանդավորների (նեստորականների, մոզնեսների և այլն) Հայաստանում այս ժամանակաշրջանում տարածված լինելու մասին տե՛ս նաև Հրաչյա Բ. Արմեն, Մարզպանը և սպարապետը, Լոս-Անճելոս, 1952, էջ 193—195:



ների գոյութեան (Քաղեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների Հայաստանում քարոզելու մասին), հայոց եկեղեցու սկզբնավորութունը առաքյալների անվան հետ կապելու ցանկության մասին ես իմացել եմ դեռ ուսանող ժամանակս և այդ մասին գրել եմ Օրմանյանի հիշյալ աշխատության լույս տեսնելուց շուրջ 10 տարի առաջ, երբ ծանոթացել եմ Simon Weber-ի Die Katholische Kirche in Armenien սովարածավալ գրքի հետ, որ լույս է տեսել 1903 թվականին և որի մասին գրախոսական եմ գրել նույն 1903 թվականի «Արարատ» ամսագրում, էջ 535—545, հատկապես շեշտելով հին ավանդությունների գոյությունը (Անդ, էջ 537): Նույնը կրկնել եմ 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. հմմտնակ նույնի հայերեն ընդարձակված հրատարակությունը, էջմիծին, 1908, էջ 9—10:

Երրորդ, անցնելով հարցի բուն էությունը, պետք է ասենք ոչնչով չի կարելի ապացուցել, որ Քաղեոս առաքյալի վկայությունը և նրա շուրջը կազմված զրույցներն առաջացել են հինգերորդ դարի 70-ական թվականներին և այն էլ «ասորական հասանքի» կողմից կեղծված է՝ հակադրելով հունական քարոզչության Գրիգորի կենսագրությանը կամ Ագաթանգեղոսին: Բավական է մատնանշել մի հանգամանք միայն, որ հաշվի չի առել Մալխասյանը, որպեսզի նրա ամբողջ կառուցվածքը ջուրն ընկնի: Եթե Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը հիմնված չէ հին զրույցների և ավանդությունների վրա և կեղծված է ասորական հոսանքի կողմից շուրջ 470 թվականին, այդ ի՞նչպես է, որ ըստ Մալխասյանի ասորական հոսանքի բուռն հակառակորդ և հունասեր հոսանքի պարագլուխ Մովսես Խորենացին, ընդամենը մի տասնյակ տարի հետո գրելով իր պատմությունը, չի իմացել, որ դա հատուկ նպատակով կատարված և հունասերների դեմ ուղղված կեղծիք է իր անձնական հակառակորդների կողմից և այնքան սիրով ու ընդարձակորեն օգտագործել է այն իր Պատմության մեջ, մինչև անգամ փորձել է հոգևոր կապ ստեղծել Քաղեոս առաքյալի և Գրիգոր Լուսավորչի միջև՝ պատմելով Գրիգոր Լուսավորչի մոր հղությունը «մօտ ի դիրս սբոյ առաքելոյն ... վասնորոյ և զնորին առաքելոյ շնորհսն ընկալեալ, որ առ հանգստաբանաւ նորին զինելութիւն էա՛ր՝ զնորին ելից զնոզևոր մշակութեանն պակասութիւն... պահելով խնամոցն Ասատուոյ և շնորհօք առաքելոյն ստեղծանել կամ

առաւորել ասեմք յարգանդի մօրն, զառաքելութեան իւրոյ զշնորհսն և նեռն տալով նմա: Իսկ զմնացեալսն ի զրուցացս ուսուցանէ քեզ Ագաթանգեղոս»<sup>19</sup>:

Մեջ բերված հատվածներից պարզվում է՝ նախ, որ Խորենացու Պատմությունը գրվելիս Խորենացուն իրեն և ուրեմն նաև ուրիշներին շատ լավ հայտնի է եղել իբրև հին ավանդություն ո՛չ միայն Քաղեոս առաքյալի նահատակությունը Հայաստանում, այլ նաև նրա գերեզմանի տեղը: Հո չի՞ կարելի ասել, թե Քաղեոս առաքյալի գերեզմանի տեղն էլ ասորիներն ու ասորասեր հայերն են հնարել և այն մի-երկու տասնամյակի ընթացքում նույնիսկ հակառակորդների համար սրբավայր դարձրել: Անկասկած է, որ Գրիգորի բան հնարավոր կլինե՞ր միայն այն ժամանակ, եթե այդ երրորդ զրույցներն առնվազն մի հարյուր տարի ավելի առաջ կազմված լինեին, քան ենթադրում է Մալխասյանը: Երկրորդ, այն հանգամանքը, որ Մովսես Խորենացին հոգևոր կապ է ուզում հաստատել Քաղեոս առաքյալի և Գրիգոր Լուսավորչի միջև՝ վերջնական դարձնելով առաջին առաքելական իշխանություն ու շնորհի տեղըն ու ժառանգորդը, և սիրով պատմում է նրա շուրջը եղած զրույցները, ցույց է տալիս, որ Քաղեոս առաքյալի մասին պատմվող զրույցը՝ հունասերների կողմից երբեք իբրև իրենց թշնամիների կեղծած վկայաբանություն չի զգացվել, այլ շատ սիրելի և հարազատ է եղել նրանց հոգուն: Երրորդ, ակներև է, որ Մովսես Խորենացուն չեն բավարարել միայն Ագաթանգեղոսի զրույցները և նա կամեցել է դրանք լրացնել հին, տարածված և քաջատանտ զրույցներով՝ Գրիգորի մոր հղության մասին Քաղեոս առաքյալի բոլորին արդեն հայտնի գերեզմանին մոտիկ, որով Խորենացին նույնպես կամեցել է հայոց եկեղեցու առաքելական սկզբնավորությունը շեշտել<sup>20</sup>: Եվ վերջապես, շուրջորդ, եթե նկատի առնենք այն հանգամանքը, որ, մի կողմ թողնելով Փավստոսին, Մովսես Խորենացին ինքն էլ է հայոց հայրապետական աթոռը

<sup>19</sup> Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Բ, 74:

<sup>20</sup> Հմմտ. նաև Մ. Արեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. 1, էջ 341—343, որտեղ նույնպես հիմնավոր փաստերով հերքվում է Մալխասյանի անհիմն պնդումը և հաստատվում, որ Քաղեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների մասին պատմվող զրույցները շատ ավելի հին են, քան կարծում է Ստ. Մալխասյանը, և հատուկ նպատակ ունեն հնացնել հայոց եկեղեցու սկզբնավորությունը, ինչպես մենք ասել ենք բազմաթիվ անգամներ՝ առաքելական սկզբնավորություն ընծայել հայոց եկեղեցուն. մի սովորություն, որ հատուկ է ընդհանուրապես գրեթե բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներին:



«Աթոռ սրբոյ առաքելոյն Քաղեոսի» անվանում<sup>21</sup>, ապա միանշանակն պարզ կլինի, որ Մալխասյանի կառուցվածքից քար քար վրա շինաց և այն պետք է՝ Մալխասյանի իրեն խոսքերով ասած բացերեաց դեն շարտել իբրև մի բոլորովին անհիմն և ոչնչով պացուցված անտեղի ենթադրություն:

Չ. Վեցերորդ խնդիրը վերաբերում է Վրաց Արսեն Սափարացի կարողիկոսին և նրա աված վկայություններին: Ի՞նչպիսի հեղինակ է նա և կարելի՞ է արդյոք հավատա ընծայել նրա աված տեղեկություններին: Մինչդեռ վրաց գրականության պատմության մասնագետները այդ հեղինակի գրվածքի մեջ բազմաթիվ հակասություններ ու անհարիրություններ են մատնանշում և այնքան էլ վստահելի չեն գտնում՝ «կողմնապահությունը ու դավանական ատելությունը թելադրված և տողորված» համարելով այն<sup>22</sup>, մեր բանասերներից մեկը՝ դարձյալ նույն Ստ. Մալխասյանը՝ բոլորովին անբնադատաբար վերաբերվելով Արսեն Սափարացուն՝ նրա վկայությանը շատ մեծ նշանակություն 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 գաղտնիքը Մովսես Խորենացու անունով կեղծված քղթի, ցույց տալով կեղծողների նույնները (Կոմիտաս և Հովհան Մայրազոմեցի), կեղծելու նպատակն ու ժամանակը, որ «բանկազին նորություն է», և երրորդ՝ հիշում է մի խումբ հակորթիկ ասորիների, որոնք ուղարկված են եղել Հայաստան՝ բաղկեղոնականության դեմ մարտելու համար, որ Մալխասյանի համար եույնպես բանկազին նորություն է՝ բացահայտ անախրոսիզմ լինելով հանդերձ<sup>23</sup>:

Քննենք, ուրեմն, այս հարցերը հենց Մալխասյանի նշած սանկյուններով:

Առաջին, ոչ մի դեպքում չի կարելի հայոց հինգերորդ դարի երկրորդ կեսի գործերին լավատեղյակ անվանել մի հեղինակի, ու չգիտն նույնիսկ, թե Պարսից Պերոզ թագավորի ժամանակ (453—484) ով էր հայոց կաթողիկոսը և այդ կապակցությամբ ներքին Բ.-ի անունն է տալիս (547/48-ից մինչև 555/56), սակայն երևի

<sup>21</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, գիրք Բ, գլուխ 91, հմմտ. գիրք Բ, գլուխ 34:

<sup>22</sup> Զավախիչվիլի, Կեկելիձե և Լ. Մելիքսեր-Քեկ. հմմտ. հատկապես Լ. Մելիքսեր-Քեկի «Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին» գիրքը, Երևան 1934, էջ 27—34 և 48, ծանոթ: 7 և 11:

<sup>23</sup> Բոլոր ընդգծումներն իմն են.—Ն. Տ.—Մի.:

Չ. Վեցերորդ դարի կեսերից փոխադրում է հինգերորդ դարի երկրորդ մեկ էլ հանկարծ ժամանակակից է դարձնում Վրաց Կյուրոս կաթողիկոսին (յոթերորդ դարի սկիզբը)՝ համարելով Արթուր կաթողիկոսի նախորդը, միաժամանակ և իրար է խառնում 50 տարվա ընթացքում կատարված բոլոր իրողությունները և անհանելի խառնաշփոթ ստեղծում: Այդպիսի պատմիչին ոչ մի դեպքում չի կարելի ո՛չ միայն «լավատեղյակ» անվանել, այլ պետք է խոսել, որ նա անվստահելի է միանգամայն, որ նրա ասածներին ոչ լուրջ արժեք վերագրելը խնդիրներին անբնադատորեն մոտենալու ապացույց կլիներ միայն<sup>24</sup>:

Երկրորդ, ոչ մի արժեք չի կարող ունենալ այդպիսի անտեղյակ պատմիչի ասածը նաև Կոմիտասի և Հովհան Մայրազոմեցու ասած գործերի և իբր 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, որ ինչպես մենք ենթադրել էինք մեր նախորդ հոդվածում, այն կանոնում է մի ուրիշ Մովսեսի: Այդ հոդվածում մենք ասել ենք՝ «Մեզ թվում է, թե ինչ-որ մի սխալ կա այդ թղթի վերնագրի մեջ: Գուցե մի այլ Մովսես եպիսկոպոսի գրած թուղթը հետաքննում գտացել է Խորենացու անունը»: Մալխասյանն ինքն էլ Խորենացու մասին գրած իր գրքում կասկածելի է համարում թղթի վերնագրում «Խորենացի» բառը: Բացի այդ՝ մեր շատ ձեռագրերում կարող է «Խորենացի» բառը չկա այդ թղթի վերնագրում: Արդեն Արթուր Տեր-Միքելյանը հիշյալ թղթին հանդիպել է էջմիածնի ձեռագրում առանց «Խորենացի» անվան<sup>25</sup>: Վերջերս պետական Ձեռագրատուն (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 քաղաքահայրն Մովսեսի Խորենացի, եպիսկոպոսի»: Իսկապես պետք է լիներ կամ «Երանելի Մեծի քերդողահայրն Մովսեսի Խորենացու» կամ «Երանելի Մեծի քերդողահայրն Մովսեսի եպիսկո-

<sup>24</sup> Մ. Արեղյանն ևս, քննելով Արսեն Սափարացու աված տեղեկությունները՝ գտնում է, որ դրանք ստույգ չեն և այդ հեղինակը «վարիվերո ծանոթություններ ուներ իր զրաժի մասին». ան՝ Ս. Արեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 619—621:

<sup>25</sup> Տե՛ս Մամուլ 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 Բերթողը կամ Բերթողաճալը<sup>26</sup>, որ ապա հետագայում քերթողահայր մականված պատճառով առիթ է տվել մեկին լուսանցքում «հորենացի» բացատրությունը վրան ավելացնելու (որ հետո մտել է թղթի վերագրի մեջ), որովհետև իսկական քերթողահայր մեր մեջ համարվել է գրեթե միշտ Մովսես հորենացին<sup>27</sup>: Այսպիսով, եթե մեջտեղում կեղծիք կա, ապա այդ վերաբերում է միայն «Թղթի» վերնագրի մանավանդ որ, ինչպես ասացինք, այդ Թուղթը բովանդակությունը խիստ աննշանակ է և այդպիսի Թուղթ կեղծելու ոչ մի կարող չկար:

Իսկ Կոմիտաս կաթողիկոսին և Հովհան Մայրազոմեցուն կեղծարարության մեջ մեղադրելը անհիմն է և ոչնչով չապացուցված: Մ. Աբեղյանը ասում է. «Այդ ի՞նչպես կարողացան նրանք կեղծիք անել (ընդամենը մի դար հետո և «Տավատացնել ամբողջ երկիրն հայոց» «հայ ժողովրդին խաբել»,—ինչպես ասում է Արսեն Սափարացին,—որ իրենց ժամանակակիցները, զոնե Մայրազոմեցու հակառակորդները շիմացան, իսկ IX դարի մի վրացի կաթողիկոս իմացավ այդ: Եվ առհասարակ էլ պետք է նկատի ունենալ, որ քերթողահայր Մովսեսի Թուղթը «մեկնաբանություն» չէ ո՛չ Տիմոթեոս Կուզի և ո՛չ ուրիշ որևէ մեկի գրվածքի, որ VII դարում Տիմոթեոս Կուզի անունը փոխելու ոչ մի հիմք չկար, որ նրա գրվածքը Հնե 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»)»<sup>28</sup>:

<sup>26</sup> Տե՛ս Հ. Գ. Զարբանալյան, Հայկական հին դպրության պատմություն, Վենետիկ, 1897, էջ 472: Զարբանալյանն ասում է, որ VII դարու Մովսես Երենացին կոչվել է քերթող և քերթողահայր, սակայն, դժբախտարար չի հիշատակում իր աղբյուրը: Հմտ. նաև Հ. Մ. Չամչյան, Պատմություն Հայոց, հատ. II, էջ 367: «մինչ կոչիլ նմա քերթող քաջ, և յոմանց անվանիլ քերթողահայր»: Ինչպես երևում է, Չամչյանն էլ Զարբանալյանի աղբյուրը:

<sup>27</sup> Ի միջի այլոց՝ այս Թուղթը վավերական է համարում և Մովսես հորենացուն վերագրում Մ. Աբեղյանը, որով և Մովսես հորենացին, նրա կարծիքով, զուրս է գալիս միաբնակ և գրով քաղկեդոնականության դեմ պայքարող: Տե՛ս Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 358—359: Սակայն նրա կարծիքի հետ, ինչպես վերևում ասացինք, անկարելի է համաձայնել:

<sup>28</sup> Մովսես քերթողահայր Թուղթը (Արսեն Սափարացու խոսքերով) «մեկնաբանություն» համարելու և Տիմոթեոս Կուզի և նրա նմանների անունը բերված լինելու անհեթեթության մասին ընդհանրապես տե՛ս՝ Մ. Աբեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, հատկապես էջ 619—621:

Երրորդ, շատ ուշագրավ է նաև մի այլ հանգամանք: Մինչդեռ Արսեն Սափարացու խոսքերից Մալխասյանը եզրակացնում է, թե քաղկեդոնական Սափարացին հորենացուն էլ իրեն նման քաղկեդոնական ուղղափառ է համարում, այդ նույն խոսքերի հիման վրա վրացի լրջմիտ գիտնական Ի. Վ. Արուլաձեն հնարավոր չի գտնում ապացուցելու հորենացու քաղկեդոնական լինելը: Ընդհակառակը, Արսեն Սափարացու այն խոսքերից, թե «ինքը Մովսես Գերթողը նախազգուշացրեց նրանց կործանումը, բայց նրան էլ չսեցին»<sup>29</sup>, կարելի է, նրա կարծիքով, այն եզրակացության գալ միայն, թե հորենացին միաբնակ է եղել. որովհետև միայն այդ դեպքում միտք կունենար ասել, որ հայերը իրենց վարդապետին էլ չսեցին: Եթե հորենացին քաղկեդոնական էր, ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ նրան չէին լսի<sup>30</sup>:

Զորրորդ, վերջին «թանկագին նորությունը» «մի խումբ ճակարակ-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 ակնբեր է: Նախ, Պերոզ թագավորի օրով ո՛չ հակորթիկ-ասորիներ գոյություն ունեին, և ո՛չ էլ «հակորթիկ» հորջորջում կարող էր գոյություն ունենալ: Այդ անունն առաջացել է Հակոր Բարադայ եպիսկոպոսի (543—578) անունից և գործածության մեջ է մտել Պերոզից շուրջ 100 տարի հետո, VI դարի երկրորդ կեսից սկսած: Երկրորդ, խառնիխառն հիշատակված 9 հոգուց՝ Տիմոթեոս Կուզը, Փիլոքսենոս Նաբուկեցին, Հուլիանոս Հալիկաոնացին, Պետրոս Թափիչը և Սևերոս Անտիոքացին բոլորն էլ Հակոր Բարադայից առաջ են ապրել և մեր ունեցած տեղեկություններով երբեք Հայաստանում չեն եղել: Մնում են երբեք (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 Բարսեհ կաթողիկոսի օրով և նույնպես ոչ մի կապ

<sup>29</sup> Ի. Մելիսեբ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 41:

<sup>30</sup> Ի. Վ. Արուլաձե, Հայ-վրացական գրական կապերը IX—X դարերում, Քրիստի, 1944, էջ 078—079 (վրացերեն): Ծնորհակալություն եմ հայտնում Արուլաձեին, որ հնարավորություն տվեց օգտվելու իր աշխատությունից և Ա. Մուրվալյանին, որ ինձ համար վրացերենից հայերեն թարգմանեց համապատասխան հատվածը:



չունի հակորթիկութեան հետ: Վերջինը հայոց ներսես Բ. կաթողիկոսի կողմից եպիսկոպոս ձեռնադրված հայանի Աբղիշուն է, որը թեև ապրել ու գործել է իբրև Սևերյան հակորթիկ Հակոբ Բարադայի ժամանակակից անձնավորություն, բայց լինելով Հուլիանոս Հալիկանացու դավանության հետևող, հակառակ է եղել նրան, ուստի և փոխանակ Հակոբ Բարադայից ձեռնադրություն ստանալու դիմել է Հայոց ներսես Բ. կաթողիկոսին իբրև իր դավանակցի, որը և նրան իրոք ասորիների եպիսկոպոս է ձեռնադրել<sup>31</sup>: Ուրեմն, այս վերջինն էլ հակորթիկ չէ: Ո՞րն է հայա Արսեն Սափարացու տված «Քանկագին» տեղեկությունը: Այն միայն, որ գուցե Հակոբ Բարադայը ի՞նչքան էլ Հայաստան: Բայց այդ մասին մենք որոշակի գիտեինք արդեն Հակոբ Բարադայի ժամանակակից և նրա կենսագիրը Հովհաննես Եփեսացուց<sup>32</sup>, 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 չէ միայն լավատեղյակ չէ իր պատմած անցքերին, այլ շատ «վայրիվերո ծանոթություն» ունի, միանգամայն անստույգ տեղեկություններ է հաղորդում, լի է անախրոնիզմներով և ուղղակի զբրպարտում է Կոմիտաս կաթողիկոսին և Հովհան Մայրագոմեցուն իբրև կեղծարարներ:

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 քաղկեդոնական են համարում և իրենց դավանակից: Ի՞նչ արժե միայն այն, որ Վենետիկի Մխիթարյան հայտնի բանասեր Բարսեղ Սարգսյանը 1899 թվականին,

իբր իր կարգացածի հիման վրա պնդում էր, թե Աստեմանին ապացուցել է, որ «Փիլոքսենոսը ուղղափառություն (իմա՛ կաթողիկոսություն) կվարդապետ և բաղմիցս կդատապարտե» մանիքեությունը, նեստորականությունը, երևութականությունն ու եվտիբականությունը, այնինչ իրոք Աստեմանին Փիլոքսենոսի մասին ասում է՝ «ամենապիղծ հերետիկոս, ամենանարդ մարդ, աստծու եկեղեցին շատ ամենայնի վայրենի կերպով քանդել աշխատող»<sup>33</sup>: Եթե այսպիսի «թյուրիմացություն» հնարավոր է տպագիր գրքերի և հրատարական մատենագրարանների դարում, երբ հնարավոր է ամենինչ 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 են 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 կանդ առնենք: Բանն այն է, որ բուն քաղկեդոնական վեճերը Հայաստանում «կիզրն 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 Կուզի «Հակաճառության» հանդերձն թարգմանության: Ճիշտ է, Գ. Տեր-Մկրտչյանը՝ Տիմոթեոս Կուզի մեջ պահված մի պատահական թվականի վրա հիմնված՝ փորձել է ապացուցել, որ Տիմոթեոս Կուզի գրվածքը թարգմանվել է 481—484 քառամյակի ընթացքում, և նրա այդ կարծիքին միա-

<sup>33</sup> Տե՛ս մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 306—307. հմտ. Աստեմանիի Bibliotheca Orientalis, հատ. II, էջ 11, 12 և 18:

<sup>31</sup> Վերջին երկու անձերի՝ Միմեոն Բեթ-Արշամացու և Աբղիշույի մասին մանրամասն տե՛ս Ե. Տեր-Միկասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 76—78, 82, 91 և 94—113:

<sup>32</sup> Land, Anecdota syriaca II, Lugduni Batavorum, 1868, էջ 369, «Պատմություն Ուսճայի եպիսկոպոս սուրբ Մար-Հակոբի մասին» հատվածի մեջ, էջ 364 շար: Հմտ. մեր Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, էջ 133—134:



ցել է Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը, ակադ. Մալխասյանը և ակադ. Մ. Աբեղյանը, բայց շնայած այդ փայլուն համատեղությունը՝ պետք է ասենք, որ Տիմոթեոսի թարգմանությունը 5-րդ դարի երկրորդ կեսը փոխադրելը բազմաթիվ անլուծելի հարցեր է առաջացնում, որոնց լուծելու փորձերը համոզիչ չեն, և մենք մնում ենք Տիմոթեոսի «Հակաճառության» հրատարակության թիվ մեր գրած առաջաբանում արտահայտված այն կարծիքին, որ Տիմոթեոսը թարգմանված է 6-րդ դարի կեսերին, և մեր այս կարծիքը մի շատ հաջող ու սրամիտ ուղղումով ավելի ևս հաստատվել է ակադ. Հ. Մանանդյանը (տե՛ս նրա «Հունաբան դպրոցը», «Հանգիստ 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. Ակինյանը:

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, ապա ուրեմն եթե հորենացին էլ, ըստ Մալխասյանի մասնակցել է այդ վեճերին, բնականաբար նա պետք է ուշ ժամանակի գործիչ 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 հորենացու շուրջը, որն ընդունակ է խորտակելու նրա այնքան խնամքով կառուցած շենքը և հորենացուն կրկին տեղափոխելու 7-րդ դարի մոտերքը:

է. Մնում է մեզ մի փոքր էլ կանգ առնել վերջին հարցի վրա — Ի՞նչ կերպաբանք կստանար պատմական զարգացումը հայերի մեջ, եթե 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 «ոչ մի կերպով չէր սպառնում հայոց ազգային եկեղեցու գոյությունը. սա կշարունակեր մնալ ինքնագլուխ և անկախ՝ ինչպես մնացել էր առաջին երեք տիեզերական ժողովներն ընդունած ժամանակ... մինչդեռ հակաքաղկեդո-

նականության հաղթանակը Հայաստանում խիստ աղետալի եղավ հայերի համար. նա ո՛չ միայն բաժանեց Հայաստանից Վրաստանը, ո՛չ միայն թշնամություն ձգեց հույների և հայերի միջև, այլև հալածանքներով ու նդովքներով իրենից վանեց հայ քաղկեդոնականներին, պատճառ դարձավ, որ վերջիններս հետզհետե օտարապետ իրենց համար խորթացած հայերից և հետզհետե, ամբողջ գաղթեցին, միլիոնավոր ժողովուրդներով կորցնեն հայությունը, քաջի, հույն և ասորի դառնան» (Ստ. Մալխասյան): Ուշադրության արժանի է այս մտածողության մեջ այն, որ, ուրեմն, երևալիս աղետից խուսափելու համար հայ հակաքաղկեդոնական ժողովրդի հակայական մեծամասնությունը պետք է իր դավանությունը փոխեր և զնար փոքրամասնության հետևից:

Ի՞նչ կարելի է ասել «պատմա-փիլիսոփայական» այսպիսի մտածողությունների մասին:

Ամենից առաջ այն, որ այդպիսի մտածողությունը իրական պատմական զարգացումը մի կողմ թողած՝ ընկնում է երազանքների, ցնորքների ետևից: Ո՞վ կարող է իմանալ, թե ի՞նչ ուղղությամբ կընթանար հայ ժողովրդի պատմական զարգացումը, եթե հայերը V դարի երկրորդ կեսին ընդունեին քաղկեդոնականությունը, և իմաստ ունի՞ արդյոք այդպիսի հարցեր դնելը: Պատմությունը ցնորքների և երազանքների ավելի կամ պակաս հավանականությամբ չի զբաղվում, այլ իրական եղելությունների ծագման ու զարգացման պատճառներն ու ընթացքը նկարագրելով ու բացատրելով: Իսկ պատմական անժխտելի և հաստատուն իրողությունն այն է, որ հայերը սկզբից եթե և մինչև վերջը մերժել են քաղկեդոնականությունը, նրա մեջ մահացու վտանգ են տեսել իրենց եկեղեցու ինքնուրույն և անկախ զարգացման և նույնիսկ հայ ազգի ֆիզիկական գոյության պահպանման համար:

Երկրորդ, այդ հակապատմական սխալ հայեցակետի հիմքն այն է, որ այստեղ Քաղկեդոնի մերժումը վերագրվում է բացառապես հայ «խավարամիտ» հոգևորականության մոլեռանդ գործունեությանը, որոնք «խաբել են» ամբողջ հայ ժողովրդին, մոլորեցրել են նրան և այդպիսով զրկել այն գերագույն բարիքներից, որ նա պիտի վայելեր, եթե ընդունած լիներ քաղկեդոնականությունը: Այդպես մտածողները մոռանում են կամ չեն ուզում ընդունել, որ պատմական դեպքերն ու առհասարակ պատմական զարգացումն իրենց սեփական ներքին տրամաբանությունն ունեն: Միայն դեպքում՝ քաղկեդոնականություն մերժումը խնդրի բուն



էութիւնից բխող ստիպողական անհրաժեշտութիւնն է եղել՝ հայ ժողովրդի և հայոց եկեղեցու ինքնուրույն գոյութիւնը պահպանելու համար և, ինչպես մենք շեշտել ենք այլուր, հայերը հենց այդ պատճառով էլ Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ են բռնել ազգային անկախ եկեղեցու ուղին: Այդպիսի ազգային անկախ եկեղեցու հիմքը զնոզներն եղել են հենց Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց ավազ ու կրտսեր աշակերտները, ուրեմն նաև Ստ. Մալխասյանի կողմից քաղկեդոնական հայտարարված Մովսես հորինացին և իր ընկերակիցները. գուցե հենց այդ պատճառով էլ հայերն անսասան կառչած են մնացել ազգային անկախ եկեղեցու զաղափարին դարեր շարունակ և շին համաձայնել այն որևէ երազական խրուսիկ բարիքի հետ փոխելու<sup>34</sup>:

<sup>34</sup> Հայոց եկեղեցու ուրույն ազգային զարգացման մասին տե՛ս նաև մեր «Մովսես հորինացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը» հոդվածը, «Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ Գիտ. ակադեմիայի հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1942, № 2, էջ 73—74, որտեղ մենք աշխատել ենք պարզել, որ խոշոր պատրիարքութիւնների (Հոռոմ, Ալեքսանդրիա, Կոստանդնուպոլիս) տիրակալական հավակնութիւնների ու մրցութիւնների մեջ համահարթվելու և ոչնչանալու վտանգ էին տեսնում ավելի մանր եկեղեցական միավորումները, որոնք այն ժամանակվա պայմաններում միայն մի միջոց ունեին դիմազրավելու սպառնացող վտանգին: Երբ միջոցը ազգային ինքնուրույն ու անկախ եկեղեցի կազմելն էր, և մենք տեսնում ենք, որ եզրիպտական, ասորական և հայկական եկեղեցիները հենց այդ ճանապարհն են բռնում Քաղկեդոնի ժողովից դեռ շատ առաջ: Հայոց եկեղեցու վերաբերմամբ պետք է առանձնապես շեշտել նաև այն, որ նա ուրիշ ոչ մի ընտրություն չունի, բացի ազգային ինքնուրույն շավղով զնալը, որովհետև հունարեն կուլտուրային լիովին ենթարկվելը այն անխուսափելի հետևանքը կունենար, որ Պարսից պետությունը մեջանկեց բոլորովին կընջեր թե հայոց եկեղեցին և թե հայոց ազգը: Ո՛չ Սահակն ու Մեսրոպը, ո՛չ Մովսես հորինացին կամ նրանց աշակերտներից որևէ մեկը չէին կարող, այդ իսկ պատճառով, սպառնացող վտանգը շտանել և դավանական անհասկանալի և մոլեռանդ բանաձևերին զոհել իրենց եկեղեցին և ազգութիւնը: 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 և Մալխասյանի չի կարողացել ճշմարտութիւնը պահպանել և իմ հասցեկին մեղադրանք է ուղղում, թե իբր ես թաքցրել եմ Մառի այն տեսությունները, որոնք նպաստում են Մալխասյանի համար և այդ միջոցով կամեցել եմ Մառին ինձ կողմանի գուրս բերել՝ հեղաշրջելով Մառի աշխատության ամբողջ կառուցվածքը: Երկրորդ կապակցությամբ նա խոսում է նույնիսկ գրական էթիկայի մասին:

Ես պետք է ասեմ, որ այս հարցում Մալխասյանի վարժունքն ուղղակի թուլատրելի է հենց իր հիշատակած գրական էթիկայի տեսակետից: Ես Մալխասյանի հիշյալ աշխատության մասին ընդհանրապես չեմ խոսել, ուրեմն և խոսք չի

Այնուհետև, եթե ընդունենք Ստ. Մալխասյանի «Հայոց խաղաղամիտ հողերականութիւն» ամբողջ հայ ժողովրդին «խաղաղութու և մոլորեցնելու» տեսությունը, այսպե՛ս դուրս կգա, որ հայոց եկեղեցու ամենանշանավոր ղեկավարները, ինչպիսիք են, օրինակ՝ համար ասենք Բաբգեն, Ներսես Բ., Կոմիտաս, Հովհան Օձնեան, Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսները և այլ բազմաթիվ հայ հարգապետներ, լուկ խավարամիտ և մոլեռանդ հողերականներ են եղել, որոնք խաբել և մոլորեցրել են դարեր շարունակ ամբողջ հայ ժողովրդին: Սա բոլորովին անհիմն և բացարձակ զրպարտութիւն է իրենք հիշված եկեղեցական գործիչներին և անարդանք ամբողջ հայ ժողովրդի հասցեին:

Ինչպիսիք են այն մասին, թե հեղաշրջել եմ Մառի աշխատության ամբողջ կառուցվածքը: Փաստորեն Մալխասյանն է խեղաթյուրել իմ մտքերը և ինձ այնպիսի մտքեր վերագրել, որ իմ մտքով երբեք չէին կարող անցնել: Ի՞նչպես կարող էի ես ուղադրությամբ կարգացած լինելով Մառի դիրքը, նրան իմ կողմնակիցը բերել, քանի որ Մառը այդ գրքում ուսումնասիրում է ո՛չ թե մեղ հետադարձ զարգացումը, 5-րդ դարի երկրորդ կեսը, այլ հետագա ժամանակները կամ 8-րդ դարից: Ես բերել եմ Մառի հիշյալ գրքից միայն 2 վկայություն, որոնք մեջբերում—մեկն այն մասին, որ Հայոց եկեղեցին սկսել է ազգային զարգացման ուղին բռնել Քաղկեդոնի ժողովից առաջ, մյուսն այն մասին, որ Քաղկեդոնականների քրիստոսաբանությունը իհարկե շատ մոտ է նեստորականությանը: Ուրիշ ոչ մի ուղղությամբ և ոչ մի իմաստով ես Մառին չեմ օգտաստանել և չէի էլ կարող օգտագործել որովհետև, ինչպես մասցի, Մառը գրում է հետագա և ո՛չ թե մեղ հետադարձ ժամանակաշրջանի մասին: Իսկ ի՞նչպես է կարել մալխասյանը նա առանց որևէ վերապահության գրում է. «Մառը հուսովան խմբի հայ քաղկեդոնականների հարցի ուղիղ լուծման հետ է կապում Քաղկեդոնական տեսության և նեստորականության շատ մոտ է կապում է, և եթե նա ինքնուրույն ուղղակի հունական խմբի հայ քաղկեդոնականի կողմնակից էր, իմ կարծիքով, հետևանք է նրա փափկանկատության» (էջ 33): Երբ էլ եկել, որ Մառը համաձայն է Մալխասյանի հետ և երբ նա «նեստորական տեսության հունական խմբի հայ քաղկեդոնական չի կոչում», այդ նրանից է, որ ես պարզապես չի կամեցել վիրավորել հայերի և մասնավորապես հայ հողերականության նկրդ զգացմունքը: Սակայն մենք պետք է ասենք, որ երկու գիտնականներն էլ համաձայնության մեջ մի «աննշան տարբերություն» կա: Միեղևու Մալխասյանը հորինացու մասին խոսում է իբրև 5-րդ դարի երկրորդ կեսի ականավոր ժողովրդի մասին, Մառը իր հիշյալ գրքում, էջ 50, հորինացու Հայոց պատմության համարում է 8-րդ դարում կամ էլ ավելի ուշ ժամանակի գործ. այս բանը պետք է Մառի ասածներից Օրբելյանների և Մամիկոնյանների չինական ծագմանը հանդիմանում (հորեն. Բ, 81): Արդ, ո՞վ է մեղից Մառի մտքերն աղավա

«Փափկանկատության» խեղդի մասին մենք չենք խոսում, որովհետև դրանք ինքնուրույն ու բովանդակությունից բոլորովին զուրկ ենթադրություններ են: Մասն



Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մի անգամ էլ ուշադրություն հրավիրել այն հանգամանքի վրա, որ եթե հայերը քաղկեդոնականություն ընդունեին, այսինքն՝ որոշակի շեշտեին իրենց դավանական միությունը Բյուզանդական կայսրության հետ, ապա դեպքում Պարսից պետության քաղաքականությունը բոլորովին ուշ 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 հաշտված նեստորականների, հետագայում նաև միաբնակների գոյությունը իր պետության սահմաններում, բայց երբեք չէր կարող հանդուրժել և չի հանդուրժել Բյուզանդական կայսրության պետական կրոնի կերպարանք ստացած քաղկեդոնականության գոյությունը Պարսկաստանում: Քացի 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 հասն Մամիկոնյանին էլ մարդպան կարգեց Հայաստանում: Եթե հայերը քաղկեդոնականություն ընդունած լինեին, այսինքն՝ ժողովին 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 (Պատագա դարերի պատմության) պարզարանման համար խոսել քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության ծագման մասին Հայաստանում:

Ի դեպ՝ թե ո՞րքան ուշադիր է Մալխասյանը դեպի իր կարդացած հեղինակները, երևում է նաև այն հանգամանքից, որ Մառը (էջ 4) հաստատում է, որ Առնունի, ինչպես և Մովսես Խորենացու համար աղբյուր է ծառայել նեստորական Մար Արա(ս) կաթողիկոսի (540—552) ժամանակագրությունը, որ զբված 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 կեսին: Քաղկեդոնական լինելու հարցում (հմտ. նաև Ն. Մառ, *Арабское извлечение из сирийской хроники Марибаса*, СПб, 1902—*Записки Вост. Отд. Императорского археол. общ.*, т. XIV, էջ 081 և այլն):

նախ՝ մերժելով ու գլխովին վնասակար համարելով քաղկեդոնականությունը, մինչդեռ քաղկեդոնականներն ու նրանց կողմնակիցները գտել են պատմական ճշմարտությունը, այն է՝ հայերը շատ առետներից կիրկվեին, եթե թողած լինեին իրենց «մուլեռանդությունը» և դարձած լինեին քաղկեդոնական: Այս առթիվ բավական է հիշեցնել բյուզանդական կայսրների հարաբերությունները հայերի հետ, նրանց ձեռնարկած միություն փորձերը, որպեսզի ակնհայտնի լինի, որ հայ ժողովրդի բնազդը և քաղաքական գիտակցությունը 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 Մամիկոնյանի առաջնորդությամբ ապստամբվում են պարսից պետության դեմ, սպանում են պարսիկ մարդպանին և անցնում հույների կողմը: Բայց հույն-պարսկական պատերազմների ընթացքում «քրիստոնյա-քաղկեդոնական» հույն զորքը այնպիսի բռնություններ ու խժոժություններ է գործում «ղաշնակից» և իր «օգնությանն ապավինած» հայոց երկրում, շնայելով որ Կոստանդնուպոլիս փախած Հայոց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները միամտորեն հաղորդվում էին քաղկեդոնական հույների հետ, որ հայ ժողովուրդը՝ վերջնականապես զզվելով հույներից՝ ավելի լավ է համարում նորից անցնել պարսիկների կողմը և մինչև վերջը հավատարիմ մնալ նրանց: Ի՞նչ են ապացուցում մեզ VII դարի դեպքերը, Հայաստանի հունական բաժնում Հովհան Ավանեցուն հակաթոռ կաթողիկոս նշանակելը և այլն: «Արաբական զորքերը ավերել էին Այրարատյան աշխարհը, հասել մինչև Տայք, Վիրք և Աղվանք, կանգնել էին Կոստանդնուպոլիսի 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 քանակով մտնում է Հայաստան, և կարծես ուրիշ բան չի գտնում անելու, բայց եթե դարձյալ Քաղկեդոնի խնդիրը հանել» (Մ. Արեղյան, Հայոց գրականության պատմություն, հատ. I, էջ 391—392) և Հայոց ներսես Շինող կաթողիկոսին ու եպիսկոպոսներին հարկադրել, որ ընդունեն Քաղկեդոնի ժողովը:

Կարծում ենք՝ այսքանն էլ բավական է «քաղկեդոնականություն ընդունելուց» սպասվող բարիքներն ակնհայտնի կացուցանելու և ճիշտ գնահատելու համար:



Վերջապես, շորորոդ, քաղկեդոնականության կողմնակիցներն իրենք գեղեցկորեն նկարագրել են, թե ի՞նչ պետք է տեղի ունենաքեթն հայերը քաղկեդոնականությունը ընդունեին: Ստ. Մալխասյանն, օրինակ, ասում է՝ «Հայ քաղկեդոնականները... հետզհետե օտարացան իրենց համար խորթացած հայերից և հետզհետե ամբողջ դավառներով, միլիոնավոր ժողովուրդներով կորցրին հայությունը, վրացի, հույն և ասորի դարձան», ըստ որում այդ աղետների պատճառը իբր եղել են հայ հակաքաղկեդոնականները, որոնք հալածանքներով ու նզովքներով իրենցից վանել են հայ քաղկեդոնականներին:

Սակայն, թող ներվի մեզ այստեղ մի հարց տալ. չէ՞ որ այդ «միլիոնավոր» հայ քաղկեդոնականները գտնվում էին Հայաստանի բյուզանդական բաժնում, որտեղ նրանք բազմամարդ, հզոր և տիրապետող էին և վայելում էին Բյուզանդական կայսրության հովանավորությունը: Այդ ո՞վ էր նրանց հալածում և ստիպում, որ կորցնեն ո՞չ միայն իրենց դավանությունը, 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 կայսրն 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 նզովքները» իհարկե ոչ մի դեր չէին կարող խաղալ:

Այնուհետև, ի՞նչու իրենց ազգությունը կորցրին Արծրունյաց վերջին թագավորների հետ միասին Բյուզանդական պետության սահմանները գաղթած հարյուր-հազարավոր վասալուրականցի հայերը: Այստեղ էլ մեզավորը հայ հակաքաղկեդոնականներն էին: Թող հաճին հակառակ հայացք ունեցող մարդիկ ցույց տալու մեզ որևէ ինքնուրույն անկախ ազգային եկեղեցու գոյություն կաթուղիկ եկեղեցու շրջանակներում: Պետք է, վերջապես, հասկանալ, որ ո՞չ թե հակաքաղկեդոնականների հալածանքներն ու նզովքներն են բազմաթիվ հայերի իրենց ազգային գոյությունը կորցնելու պատճառը, այլ կաթուղիկ եկեղեցու (և նրա նման եկեղեցիների) բուն

կաթուղիկացի բխող այն տարամերժությունը, որ ասում է, թե բազմաթիվ հռոմեականությունը միայն կաթուղիկ եկեղեցու մեջ է, արտաքուստ կաթուղիկ եկեղեցու շրջանում, և համահարթում է ամեն ինչ՝ ոչնչացնելով բոլոր ազգային առանձնահատկությունները:

Վաս շի լինի հիշել նաև, որ հակառակորդներին բանադրելու կամ նզովելու «առաքինությունը» միայն հայերի հատկությունը չէ, այլ այն ավելի մեծ շափով և ավելի մեծ ուժով ու ազդեցությամբ գործադրել են հզոր բյուզանդացիները և նրանցից էլ ավելի հզոր կաթուղիկները:



**ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ԳՐԱԲԱՐ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԾԱԳՈՒՄՆ ՈՒ ԾԱՂԿՄԱՆ ՇՐՋԱՆԸ<sup>1</sup>**

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 դարագլուխ կազմող մի դարձակետ է հանդիսանում 224/226 թվականները Պապակի որդի Արտաշիլը 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 ակընհայտնի նկատվում էր, որ պարթևական թագավորներն առանձին խանդ չէին ցուցաբերում պարսկական առանձնահատկությունների և կրոնի անաղարտ պահպանման գործում և հունական քաղաքակրթությունը լայն հոսանքով մուտք էր գործում Պարսկաստան և նրան հարևան երկրները:

Այս դրույթունը փոխվեց այն բույսից, երբ Պարսկաստանի իշխանությունն անցավ Սասանյան հարստության ձեռքը: Արդեն այդ գինաստիայի հիմնադիրը պարզապես հենվում էր զրադաշտական հոգևորականության վրա և իր գործողություններով շեշտում էր, որ կրոնը նոր դերի մեջ է մտնելու նոր տիրապետության:

<sup>1</sup> Ձեկուցում, կարգացված 1945 թ. հունիսի 12-ին ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի նիստերի դահլիճում: Լույս է տեսել նույն ակադեմիայի հրատարակությամբ, Երևան, 1946, «Ոսկեդարի հայ գրականությունը» թյուրիմացությամբ առաջացնող վերնագրով:

որով: 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 կազմակերպության ստացած խիստ մոլեռանդ ու անհանդուրժամիտ զրադաշտական հոգևորականությունը հենց Արտաշիլի օրերից և առավելապես նրա հաջորդների ժամանակից սկսած: Մյուս կողմից՝ մազդայական երախտապարտ հոգևորականությունն ըստ ամենայնի նպաստում էր Սասանյանների իշխանության ամրապնդմանը և ժողովրդականացմանը:

Հոռմայեցիներն, իհարկե, չէին կարող առանց անհանգստության դիտել Սասանյան պետության այս բարձրացումը, մանավանդ որ հենց սկզբից ևեթ նկատվում էր այդ պետության ձգտումը Հոռմի ասիական տիրապետություններն իր ձեռքը գցելու: Սասանյան պետության պատմությունը սկզբից ևեթ պայմանավորված է նրա Հոռմի հետ ունեցած փոխհարաբերությամբ: Երկու կողմերը դարեր շարունակ պատերազմներ են մղում իրար դեմ և հաշտություն կնքում, բայց միշտ հանդես են գալիս իրրև հակառակորդներ և այն էլ հավասարազոր հակառակորդներ: Այդ պատերազմների մեջ հաճախ հաղթողները լինում են հոռմայեցիները և հետագայում բյուզանդացիները, բայց քիչ չեն պատահում նաև դեպքեր, երբ պարսիկները խայտառակ պարտություն են պատճառում հոռմայեցիներին ու բյուզանդացիներին: Պարսիկների թուլության գլխավոր պատճառը նրանց պետության ապակենտրոնացածությունն էր և ֆեոդալական բազմաթիվ իշխանությունների գոյությունը, որոնք ոչ մի պետական իշխանություն չէին ուզում նախաչել իրենց գլխին 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 ձախափնյա մի քանի շրջաններ մինչև Քուրդիստան:

Քառասնամյա խաղաղության այս շրջանը հսկայական կարեւորություն է ստանում Հայաստանի համար, ինչպես նաև ամբողջ Հոռմեական պետության համար: Ո՛չ միայն հայերն են այդ միջո-



ցին քրիստոնեութիւն ընդունում, այլ նաև Հոռոմեական պետ-  
թյան մեջ քրիստոնեութիւնը հռչակվում է պետական կրօն և հա-  
տանդին Մեծը ամբողջ ուժով նպաստում է քրիստոնեության հա-  
թանակին հեթանոսության դեմ: Իսկ այս հանդամանքը դարաշրջան  
է դառնում և արմատական փոփոխություն առաջացնում Պարս-  
կաստանի և Հոռոմի և նրանց սահմանակից երկրների փոխհար-  
բերությունների մեջ: Ամենից առաջ՝ Պարսկական պետութեան  
քրիստոնեական երկրները իսկույն ևեթ սկսում են Հոռոմը համարել իսկական  
քրիստոնեական պետություն և իրենց ամբողջ համակրանքն ու-  
ղում են նրա կողմը: Եվ այս հանգամանքը ակնհայտնի կերպով  
երևան է գալիս այն ժամանակ, երբ Պարսկաստանի հզոր թագ-  
ավորներից մեկը՝ Շապուհ II-ը (310—379) պատերազմ է սկսում  
հռոմայեցիների դեմ 337 կամ 338 թվականին: Քրիստոնեական  
չինքն քաշվում նույնիսկ բացեիքաց իրենց համակրությունը հա-  
նուկու Հոռոմին և Պարսից մայրաքաղաքի եպիսկոպոս Սիմոնը իր  
այնպիսի արտահայտություններ է թույլ տալիս թագավորի հա-  
ցեին, որ սա չէր կարող նրանց հանդեպ լուր մնալ և հակահարձակ  
շտալ: Քրիստոնեության մեջ իշխող այդպիսի տրամադրություննե-  
րի փայլուն ապացույցը պարսկական իմաստունի («Եսակրթի-  
Ֆարսայա») պատմանունը վայելող ասորի եպիսկոպոս Հալաբի  
Աֆրատեսի (Յարհադ) քարոզներն են, որոնք իր ժամանակին  
թարգմանվել են նաև հայերեն՝ վերագրվելով Աֆրատեսի կրթան  
ժամանակակից Մծբինի Հակոբ եպիսկոպոսին, և որոնց մեջ 5-րդ  
քարոզը վերաբերում է մեր շոշափած խնդրին և զրված է հենց 337  
թվին՝ պատերազմի առաջին տարին: Այստեղ Պարսից պետութե-  
անը խորհուրդ է տրվում գոռուցությունը մի կողմ դնել, իր շա-  
հանաչել, չգրգռել հզոր կենդանուն, որովհետև նա անպարտելի է  
և կտրորի ու կոշնչացնի նրան: Իսկ նա անպարտելի է, որովհետև  
Քրիստոսն է տվել նրան այդ իշխանությունը մինչև իր երկրորդ  
գալուստը և օգնում է նրան պատերազմների մեջ: Եթե Հոռոմե-  
ական պետությունը երբեմն պարտություններ է կրել, այդ եղև է  
այն ժամանակ, երբ նա Քրիստոսին իր հետ չի ուզեցել պատե-  
րազմ տանել, այսինքն՝ դեռ քրիստոնեյա չի եղել: Ի՞նչ դարմանք  
ուրեմն, որ այսպիսի տրամադրություններն ի նկատի ունենալով  
պարսկա-հոռոմեական պատերազմի բռնկման հետ զրեթե մի-  
ժամանակ 339—340 թվականից սկսում են քրիստոնեության ամ-  
նաստակալի հալածանքներ Պարսկաստանում: Մինչդեռ առաջ Պար-  
սից պետության մեջ գտնվող բազմաթիվ քրիստոնեականներին ոչ ոք

չէր նեղություն չէր պատճառում, որովհետև հոռոմեական կաշ-  
տրները հալածում էին քրիստոնեականներին և սրանք պարսիկների  
համար հանդիսանում էին հոռոմայեցիների թշնամիներ, ուրեմն  
իրենց բարեկամներ, այժմ դրությունը արմատականապես փոխ-  
ված էր: Քրիստոնեյա և պետական դավաճան Պարսկաստանում  
գործել էր նույնանիշ բան:

Այնուամենայնիվ պետք է ասել, որ Պարսից թագավորների  
քաղաքականության բուն շարժառիթը կրոնական մոլեռանդությունը  
չէր: Այդ երևում է նրանից, որ, օրինակ, հրեաներին մեծ մասամբ  
ենթոք չէին տալիս, թեև նրանց էլ մոգերը նույնպես ատում էին,  
ինչպես քրիստոնեականներին: Բացի այդ՝ Շապուհը և Պարսից մյուս  
թագավորները ձգտում էին ոչնչացնել ոչ թե քրիստոնեական հա-  
լածող, այլ, ինչպես մի ժամանակ Դիոկղետիանոս կայսրը, նրանք  
ախատում էին վերացնել քրիստոնեական եկեղեցու կազմակեր-  
պությունը, որը դարձել էր «Պետություն պետության մեջ»: Այս  
առնակետն արտահայտել է Շապուհ II-ն ինքը քրիստոնեականների  
դեմ ուղղված մի հրովարտակի մեջ. նույն տեսակետն արտահայ-  
տում է նաև Միհրնեսեսը հայերին ուղղված իր հրովարտակում:  
«Մի՛ հաւատայք առաջնորդացն ձերոց, զոր նաժրացիսց անուա-  
նէր. բանդի յոյժ են խաբբայք. զոր բանիւք ուսուցանեն, զործովք  
ոչ առնուն յանձն»:

Բայց և այնպես հալածանքները սոսկալի էին և նրանք ավելի  
և սոսկալի էին դառնում, որովհետև պարսիկ հոգևորականները  
հեղափոխական անոթից օգտվում էին և իրենց կրոնական ատելու-  
թյանը ազատ ասպարեզ տալիս:

Այս բոլոր հանգամանքները պետք է նկատի ունենալ՝ պարզ  
պատկերացում կազմելու համար Հայաստանի դրությունը և այնտեղ  
իշխող փոխհարաբերությունների մասին: Արդևն Պարթևական շր-  
ջանից սկսած մեր երկիրը իսկական կովախնձոր էր Արևելյան և  
Արևմտյան մեծ պետությունների միջև, որոնք փոխառիփոխ տիրա-  
պետում էին նրա մեծ մասին, և այդ նույն վիճակը շարունակվեց  
և դեռ է՛լ ավելի սրվեց, երբ պարսկական զահի վրա բազմեցին  
Մասանյան միապետները: Իսկ երբ հայերը III-րդ դարի վերջին և  
IV-րդի սկզբին քրիստոնեություն ընդունեցին, այդ նրանց համար  
քաղաքական տեսակետից ճակատագրական հետևանքներ ունե-  
ցավ, որովհետև Հայաստանում կազմվեց երկու հզոր և միմյանցից  
միանգամայն տարբեր քաղաքական օրինակալիկ ունեցող կու-  
սակցություն. այդ կուսակցություններից մեկը՝ թագավորական



տան և աղնվականության մի խոշոր մասի հետ՝ իրեն տնտեսապես և կուլտուրապես միացած էր զգում Պարսկական պետության հետ և ոչ մի ցանկություն ու հաշիվ չունեն նրանից բաժանվելու կամ նույնիսկ խորթանալու: Մյուս կուսակցությունը, որի գլուխն էին կանգնած լինում Կեսարիայում հունական կրթություն ստացած և հունական օրինետացիա ունեցող հայ կաթողիկոսները Գրիգոր Լուսավորչի ցեղից, և որին անդամակցում էին նաև հռոմեական նահանգներին սահմանակից և հռոմեական ազդեցության 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 շահագրգռություններով: Այստեղից առաջանում էր մի ներքին սուր հակասություն երկրում տիրող այդ երկու կուսակցությունների միջև, որոնք կաբևոր դեր էին խաղում պարսկա-բյուզանդական պատերազմների մեջ: Ինչպես Պարսից պետության մյուս քրիստոնյաները, այնպես էլ հայերը հոգով իհարկե Բյուզանդական պետության կողմն էին իրրև քրիստոնյա պետության բայց որովհետև ամբողջ IV դարի ընթացքում Հայաստանում գերիստ բազմաթիվ էին այսպես կոչված զրադաշտականները կամ հեթանոսները, այդ պատճառով Հայաստանում այդ պատերազմներն առանձնապես սոսկալի բնույթ էին ընդունում, ավելի և հրահրվելով կրոնական անհանդուրժող ատելության շնորհիվ:

Սակայն մյուս կողմից՝ չպետք է մոռանալ նաև այն, որ նախապարական դեպքերի պատճառ հանդիսացող քրիստոնեությունն էր, որ կարողացավ ապահովել հայ ժողովրդի անկախ և ինքնուրույն գոյությունը՝ հակառակ կանգնելով զրադաշտականության և հետագայում իսլամին, մինչդեռ եթե հայերը քրիստոնեություն չընդունեին և կրոնով ու պետականությամբ միանային պարսիկների հետ, այդ իրողությունն ամենայն հավանականությամբ կատներ դեպի ձուլում իրանացիների հետ և հայ ժողովուրդը կդադարեր իրրև ազգային միավոր գոյություն ունենալուց:

Սակայն, այսպես թե այնպես, հայ ժողովուրդը քրիստոնյա էր դարձել և Գրիգոր Լուսավորչի ու նրա հաջորդների օրով արդեն որոշ չափով ընտելացել քրիստոնեական հասկացողություններին ու կարգերին և նրա համար չկար այլևս վերադարձ դեպի զրադաշտականություն կամ հեթանոսություն: Բայց և միաժամանակ ստեղծվել էր այնպիսի դրություն, որ Հայաստանում միմյանց դեմ մաքառում էին երկու ուժեղ, ասորական և հունական ազդեցու-

թյունների շնորհիվ առաջացած կուսակցություններ, որոնցից մեկը, ասորականը, հենված էր Ասորիքից եկած քարոզիչների և նրանց ստեղծած համայնքների վրա, իսկ մյուսը իր ազդեցությունն հիմնում էր Գրիգոր Լուսավորչի և նրա հաջորդների գործունեության վրա: Ասորականի ազդեցության ուղորտը Հայաստանի հարավ-արևելյան խոշորագույն մասն էր, իսկ հունականինը՝ գլխավորապես հյուսիս-արևմտյան Հայաստանը: Հայոց եկեղեցու պատմությունը IV և V դարերում ասորական և հունական այդ ազդեցությունների շնորհիվ առաջացած վերոհիշյալ կուսակցությունների շնորհիվ է, մի անընդհատ փոփոխական հաջողությամբ վարած մենամարտ, որի մեջ ժամանակավոր հաղթությունը այն կուսակցությանն է պատկանում, որի հովանավորը ժամանակավորապես հաղթող է հանդիսանում քաղաքական տեսակետից: Այդպես, IV դարի երկրորդ կեսից հույները հետզհետե սկսում են տեղի տալ ասորիկների առաջ և երբ 390 թվականին Հայաստանը բաժանվում է երկու մրցակից պետությունների միջև, այնպես է դուրս գալիս, որ Հայաստանի 3/4-ը բաժին է ընկնում պարսիկներին և միայն 1/4-ը հասնում է հույներին:

Բնական է, որ այսպիսի հանգամանքներում հայերը, որքան և կամենային կապված մնալ հունական քաղաքակրթության հետ և որքան էլ սիրեին այն, չէին կարող հաշիվ չառնել փոխված պայմանները. և ահա մենք տեսնում ենք IV դարի երկրորդ կեսից սկսած, որ հայերի մեջ առաջացած ազգային կուսակցությունը միացած է ասորական ազդեցության ներկայացուցիչների հետ և մեն կերպ օժանդակում է պարսից պետական քաղաքականությանը քրիստոնեության վերաբերմամբ: Իսկ այդ քաղաքականության էությունն այժմ այն էր, որ Պարսից թագավորները, չնայած իրենց ամբողջ թշնամությանը Բյուզանդիայի վերաբերմամբ, ուղիատում էին սիրաշահել իրենց պետության քրիստոնյաներին: Քրիստոնեության հալածանքներն առժամանակ դադարում են և նույնիսկ թույլ է տրվում Պարսից երկրի քրիստոնյաներին եկեղեցական ժողով գումարելու և հենց պարսից մայրաքաղաքի՝ Սելևկիա-Կաեղիֆոնի եպիսկոպոսի շուրջը կազմակերպվելու, որ ստանում է «կաթողիկոս» տիտղոսը, որովհետև պարսից թագավորները չէին կարող թույլ տալ իրենց պետության մեջ եղած քրիստոնեական եկեղեցու այնպիսի կազմակերպություն, որի գլուխն ապրեր արտասահմանում: Այդ կաթողիկոսները մեծ ազդեցություն են մեծ քերում նաև քաղաքական խնդիրներում. նրանք որպես դես-



պան ուղարկվում են Բյուզանդական կայսրի մոտ և մեծ դեր խաղում նաև պարսից արքունիքի ներքին գծաուձյունները հասնելու, ինչպես, օրինակ, իրար դեմ կոպող երկու եղբայրներին հասնելու գործում և այլն:

Սակայն քրիստոնեությունն ու քրիստոնյաներին հանդիմանելու և նրանց համար գոնե առժամանակ զոյություն պայմաններ ապահովելով՝ պարսից պետական քաղաքականությունը երբեք չի մոռանում իր հիմնական նպատակը— դուրս մղել իրեն նիթակա երկրներից հելլենականությունը, և քանի որ քրիստոնեությունն հնարավոր չէր մազդայական կրոնին դարձնել,— այդ անցուցիկ էին արգեն կատաղի հալածանքները,— պետք էր, ուրեք այլ միջոց մտածել: Այդ միջոցն այն եղավ, որ Պարսից պետության սահմաններում արգելվեց հունարենի գործածությունը և հետևանքով հիմք դրվեց մազդային անկախ եկեղեցիների գոյության, մերժելով որևէ օտար ազդեցություն ու միջամտություն էկեղեցական գործերի մեջ:

Պարսկական այս ընդհանուր քաղաքականությունն արձագանքները մենք գտնում ենք, իհարկե, նաև Հայաստանում: Հայաստանը որ Հայաստանում ևս արգելվում է հունարեն լեզուն ու գրականությունը, մինչև անգամ հավաքում և այրում են հունարեն գրքեր: Ինչպես Պարսից պետության մեջ, այնպես էլ Հայաստանում արժեքի եկեղեցական լեզուն դառնում է ասորերենը, մինչդեռ հունարենը ազատ գործածական էր այդ տեսակետից և Պարսկաստանում ու ներսես Մեծը հայ երիտասարդների համար էին արել ասորական և հունական դպրոցներ: Կարվում է երկու կեսարիայի հետ և հայոց եկեղեցին դառնում է անկախ և ինքնուրույն: Մենք նկատում ենք, որ նույնիսկ բյուզանդական օգնությունը թագավոր դարձած Պապր ձգտում է վերացնել այն հունական կարգերն ու սովորությունները, որ մտցրել էր հունարեն կրթություն ստացած ներսես Մեծը կամ նրանից առաջ՝ Լուսավորչի տան հելլենական կրթություն ստացած կաթողիկոսները: Նույնիսկ թուլանում է Լուսավորչի տան ազդեցությունը. առժամանակապես կաթողիկոսները լինում են ո՛չ թե այս գերդաստանից, ինչպես վերոնկարված էր դարձել, այլ նրա մրցակից, հարավ-արևելյան Հայաստանի ասորական ազդեցության ոլորտի և ազդային կաթողիկոսության ներկայացուցիչ՝ Աղբիանոսի տոհմից: Սրա հետևանքով օգտվում են դարձյալ միայն ասորիները, որովհետև այժմ հայոց ուղղակի ստիպված էին ավելի մոտենալ հարևան ասորական երկրներին, ասորական գիտությունն ու գրականությունը, ավելի ազդեցություն ստանալից, որպեսզի հայոց եկեղեցին բոլորովին չզրկվի հավատարմությունից: Ուրեք, ստեղծված պայմաններում հայ ժողովրդի կյանավոր ներկայացուցիչները այն եղբակցությունը դալին, թե ինքնուրույնությունն ու հոգևոր անկախությունն ապահովելու հաստատուն միջոցը ո՛չ հունական և ո՛չ էլ ասորական օրինակներից էր, այլ սեփական գիր ու գրականություն ստեղծելու միջոցով երկուսից էլ անկախանալը՝ իհարկե երկուսից էլ ընդունելով այն ամենը, ինչ որ օգտակար էր և պիտանի ինքնուրույն կյանքի համար: Այսպիսով, մեծագույն կարիքն ստեղծեց հոգևոր ազատության լավագույն միջոցը՝ սեփական գիրն ու գրականությունը, և հայկական քրիստոնեությունն ու նրա հետ միասին հայ ժողովուրդը փրկվեց անխուսափելի կորստից: Այստեղ էլ, ուրեք, կատարվեց է այն, ինչ որ ժամանակով միայն քիչ առաջ գոթերի համար կատարվեց հայանի Վուլֆիլա եպիսկոպոսը, և գարեր հետ սլավոնների համար արին Կիրիլլն ու Մեթոդիոսը:

Մեր նպատակից դուրս է կանգ առնել գրերի գյուտի պատմության վրա, որովհետև այն շատ հեռու կտաներ մեզ: Առայժմ մեզ համար բավական է շեշտել միայն, որ V դարի առաջին տարիները, մոտավորապես 404—406 թվականներին, հայերեն տառերն արգեն գտնված էին հայ ժողովրդի մեծագույն երախտավոր ժողով Մհարոպ Մաշտոց վարդապետի ձեռքով և հայոց գրականության հիմքը դրված էր: Միայն կամենում ենք այստեղ մի երկու խոսքով շոշափել այն խնդիրը, թե արդյոք կարելի է ասել, թե Սահակ-Մեսրոպի և առհասարակ թարգմանիչների գործունեությունը հետ մղվեց ասորական օրինակների և նրա տեղը բռնեց հունականը, ինչպես անում են հայ և օտար բանասերներից ոմանք:

Բնական էր, որ ստեղծված պայմաններում հայ ժողովրդի կյանավոր ներկայացուցիչները այն եղբակցությունը դալին, թե ինքնուրույնությունն ու հոգևոր անկախությունն ապահովելու հաստատուն միջոցը ո՛չ հունական և ո՛չ էլ ասորական օրինակներից էր, այլ սեփական գիր ու գրականություն ստեղծելու միջոցով երկուսից էլ անկախանալը՝ իհարկե երկուսից էլ ընդունելով այն ամենը, ինչ որ օգտակար էր և պիտանի ինքնուրույն կյանքի համար: Այսպիսով, մեծագույն կարիքն ստեղծեց հոգևոր ազատության լավագույն միջոցը՝ սեփական գիրն ու գրականությունը, և հայկական քրիստոնեությունն ու նրա հետ միասին հայ ժողովուրդը փրկվեց անխուսափելի կորստից: Այստեղ էլ, ուրեք, կատարվեց է այն, ինչ որ ժամանակով միայն քիչ առաջ գոթերի համար կատարվեց հայանի Վուլֆիլա եպիսկոպոսը, և գարեր հետ սլավոնների համար արին Կիրիլլն ու Մեթոդիոսը:

Մեր նպատակից դուրս է կանգ առնել գրերի գյուտի պատմության վրա, որովհետև այն շատ հեռու կտաներ մեզ: Առայժմ մեզ համար բավական է շեշտել միայն, որ V դարի առաջին տարիները, մոտավորապես 404—406 թվականներին, հայերեն տառերն արգեն գտնված էին հայ ժողովրդի մեծագույն երախտավոր ժողով Մհարոպ Մաշտոց վարդապետի ձեռքով և հայոց գրականության հիմքը դրված էր: Միայն կամենում ենք այստեղ մի երկու խոսքով շոշափել այն խնդիրը, թե արդյոք կարելի է ասել, թե Սահակ-Մեսրոպի և առհասարակ թարգմանիչների գործունեությունը հետ մղվեց ասորական օրինակների և նրա տեղը բռնեց հունականը, ինչպես անում են հայ և օտար բանասերներից ոմանք:

Մեր նպատակից դուրս է կանգ առնել գրերի գյուտի պատմության վրա, որովհետև այն շատ հեռու կտաներ մեզ: Առայժմ մեզ համար բավական է շեշտել միայն, որ V դարի առաջին տարիները, մոտավորապես 404—406 թվականներին, հայերեն տառերն արգեն գտնված էին հայ ժողովրդի մեծագույն երախտավոր ժողով Մհարոպ Մաշտոց վարդապետի ձեռքով և հայոց գրականության հիմքը դրված էր: Միայն կամենում ենք այստեղ մի երկու խոսքով շոշափել այն խնդիրը, թե արդյոք կարելի է ասել, թե Սահակ-Մեսրոպի և առհասարակ թարգմանիչների գործունեությունը հետ մղվեց ասորական օրինակների և նրա տեղը բռնեց հունականը, ինչպես անում են հայ և օտար բանասերներից ոմանք:



Նախ՝ կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ Ս. Գիրքն ու հին դեցական գործածութեան կարևորագույն գրքերը սկզբնապես թարգմանվել են ասորերենից հունարեն գրքեր շինելու պատճառով, ինչպես բացատրում է միանգամայն ճիշտ կերպով Մովսես Խորենացին: Երկրորդ, շատ անհավանական և նույնիսկ անբնական է պարծիքը, թե Սահակն ու Մեսրոպը Ս. Գիրքը հունարենից կրկնաձևով թարգմանեցին, առանց ամենևին նկատի առնելու նախնի թարգմանությունը, որ հենց իրենք էին կատարել ասորերենից բնականն ու հավանականն այն է, որ նրանք Ս. Գրքի հունարեն օրինակներն ստանալուց հետո հիմնական ռեվիզիայի են ենթարկել իրենց թարգմանությունը և այն հարմարեցրել են հունարենագրին: Այս դեպքում չպետք է խարվել հետագայում սրբապաշարի տաք օրերին գրված միտումնավոր տեղեկություններից: Այնուհետև, բոլորովին սխալ է այն կարծիքը, թե հայերը V դարից սկսած բացասական, նույնիսկ մերժողական դիրք են բռնի դեպի ասորիներն ու ասորական գրականությունը: Այդպիսի կարծիքը առաջ է գալիս նրանից, որ V դարի երկրորդ կեսից թեև բոլորովին շեն վերանում, բայց հիրավի պակասում են ասորերենից կատարվող թարգմանությունները, բայց այդ պատմական իրողությունը բացատրվում է միանգամայն բնական կերպով: Նախ, առ առաջ է գալիս նրանից, որ ասորական գրականությունն իր հարուստությամբ ու բազմազանությամբ ոչ մի կերպ չի կարող համեմատվել հունականի հետ: Եթե հունարենից կարող էին թարգմանվել և իրոք թարգմանվել են Աթանաս Աղեքսանդրացու, Կիլիկիա Երուսաղեմացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրգոր Նյուացու, Գրիգոր Նազիանզացու (Աստվածաբանի), Հովհան Ոսկեբերանի, Աստվածազգաց Իզնատիոսի, Պողիկարպոս Զմյուռնացու, Սևերիանոս Գաբազացու, Ապոդիմարի, Նոնոսի, Կիլիկիա Աղեքսանդրացու, Պրոկղի, Արիստոտելի, Պորփյուրի, Բեռնարդ Դիոնիսիոս Թրակացու, Իրենիոսի և շատ ուրիշների աշխատությունները՝ լինեին նրանք ճառեր, քարոզներ, մեկնաբանություններ, դավանաբանական, փիլիսոփայական գրվածքներ, թե այլ անվանականություն ունենային,—ի՞նչ կարող էր թարգմանվել ասորերենից:

Բավական է նույնիսկ անցողակի թերթել ասորական գրականության պատմության որևէ ձեռնարկ, որպեսզի մեզ համար աներև դառնա, որ ասորական գրականության փոքր ի շատե կարծվոր նշանակություն ունեցող եկեղեցական հայրերից և ոչ մեկը

անուշադրութեան շեն մատնել հայ թարգմանիչները և մինչև VI դար հիշվող ասորական աչքի ընկնող գործիչները միշտ որևէ կապ չենցել են հայերի հետ: Այդ գործիչներն են,—շատ հները, որոնք գրվածքներ շեն մնացել առհասարակ, մի կողմ եմ թողնում,—

1. Պարսիկ իմաստուն Հակոբ Ափրատը, որի գրվածքները, ինչպես ասացինք, թարգմանված են հայերեն և վերնագրված Մրծայն Հակոբ հայրապետին:

2. Եփրեմ Ասորին, ասորիներից ամենանշանավորը, որի կապի է ասել՝ բոլոր գրվածքները թարգմանված են հայերեն: Չի կարելի որևէ հայերեն ծառընտիր գտնել, որը լիքը չլինի նրա իսկական կամ նրան վերագրվող գրվածքներով:

3. Հետևյալ խոշոր անձնավորությունը Մարութաս Մայիերկաթցին է, որի նշանավոր «Վկայք Արևելից» վկայաբանական գրվածքը անդուգական մաքուր լեզվով 450-ական թվականներին հայերեն է թարգմանել Աբրահամ Խոստովանողը:

4. Եղեսիայի եպիսկոպոս Ռարուլասը, որ իր գործունեությամբ կապված է Մեսրոպ Մաշտոցի հետ, բայց խոշոր գրական գործեր չունի:

5. V դարի վերջից թեև կոխում են VI դարը Հակոբ Մրճեցին, Ֆիլոքսեն Նաբուկեցին և Սիմեոն Բեթ-Արշամացին: Մրանցից՝ Հակոբ Մրճեցին ամենայն առատությամբ թարգմանված է հայերեն և մեր ծառընտիրներում սրա գրվածքները կարող են իրենց թվով և մեր ծառընտիրությամբ մրցել որևէ այլ հեղինակի հետ, լինի նա ասորի թե հույն: Ֆիլոքսենոս Նաբուկեցին թարգմանված է եղել հայերեն և նրա գրվածքներից բազմաթիվ 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 նեստորականությունն ու բաղկեղունականությունը մերժելու գործում:

Մրանք 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 նեստորականներ և այլն և գահանջել, որ հայերը թարգմանած լինեն հերձվածողների գրվածքները, իհարկե չի կարելի: Կարծում ենք՝ լիովին ապացուցված



պետք է համարել, որ ասորական գրականության ազդեցությունը 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 դարի սկզբից բաժան-բաժան է եղել և թուլացել է:

Ինչևէ, գրերի գյուտով դրված էր, ինչպես ասացինք, հայ գրականության հիմքը, և հունական ու ասորական հոգևոր ու խարճիկ երկերի ընդարձակածավալ թարգմանությունների շնորհիվ հաստատուն բաղա էր ստեղծված նաև ինքնուրույն հայ գրականության ծագման և զարգացման համար, որ և իրոք տեղի է ունենում V դարի ընթացքում, առաջ բերելով այնպիսի բազմակողմանի հարուստ գրականություն, որ մեր նախնիքներին մինչև վերջը անգերազանցելի է թվացել և հայոց գրականության պատմության մեջ իրավամբ ստացել է «Ոսկեդար» կամ «Ոսկեդարյան գրականություն» անունը:

Տեսնենք, թե ի՞նչ է ներկայացնում իրենից այդ գրականությունը:

Բանի 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 Պիրքը, կամ այսպես կոչված Աստվածաշունչը հայերեն թարգմանելով. և հիրավի՝ մենք տեսնում ենք, որ Մեսրոպը դեռ Ասորի մանությունը՝ իրրև նմուշ վերցնելով Առակաց գիրքը, որն սկսվում է «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոք իմաստուն և այս դեպքում հայերի համար խորհրդաւշական խորքերով: Մենք չենք կարող այստեղ մանրամասն կանգ առնել Պիրքի թարգմանության մանրամասնությունների վրա, ցույց տալ թե ի՞նչ է թարգմանված այն, ո՞ր գրքերն են սկզբում թարգմանվել և ո՞րոնք հետագայում, և մեզ համար այդ այստեղ առանձին նշանակություն 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 ավագազույն աշակերտները—հատկապես հիշատակվում են այս գործի սատարներ Հովհան Եկեղեցացին և Հովսեփ Պաղնացին—զբաղվել են

Պիրքը հետզհետե ըստ գրքերի կարևորության հայերեն թարգմանելով, սկզբում ասորերենից՝ Պեշիտտոյից «Առ ի շոյն յունին», ապա կրկին ու կրկին վերանայել ու սրբադրել են և վերջնական կերպարանք են տվել Ս. Գրքի թարգմանությանը, որ և աննշան փոփոխություններով հասել է մեր ձեռքը: Թարգմանության լեզուն պարզ է, դուրմբմունքի, հստակ ու զեղեցիկ այն աստիճան, որ ըստ կողմերով կարող է անգերազանցելի համարվել և հիրավի զրանջվել են օտարազգի դիտնականներ, որոնք հայերեն թարգմանությունն անվանել են «Քազուհի թարգմանություն»: Իրոք՝ այդ թարգմանությունը կարող է մեր գրականության զուխ և պսակ կոչվել:

Թարգմանության ծավալի տեսակետից պետք է ասել, որ այդ շրջանում թարգմանվել են անշուշտ բոլոր կանոնական գրքերը՝ այսինքն Հին Կտակարանից—Հնգամատյանը, Յեսու, Գատաուրք, Հռութ, Քազաուրք և Մնացորդք, Յոր, Սաղմոսաց Գիրք, Գիրք Առակաց, Ժողովողի և Երգ Երդոց, բոլոր մարգարենները, նեհմի, Ծզրաս, Ծսթեր, 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 զորավարը հայ գործին քաջալերում ու խրատուսում 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 կոուեցան ի վերայ աստուածատուր օրինացն ընդդէմ թագաւորին Անտիոքոսի... Նա և զայն յուշ առնէր զօրականացն, թէ որպէս ազգատոհմն Մատաթիա քակեալ բաժանեցան ի միարանութենէ նոցա, դարձան ի հրաման թագաւորին, շինեցին մեհանս, մատուցին զոհս... Իսկ Մատաթի և որ ընդ նմայն էին՝ ոչինչ թուլացեալ լբան»: 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 հատվածներից, կան նաև թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանի բազմաթիվ պարականոն գրքերը, այսպես կոչված ապոկրիֆներն ու պսեվդոէպիգրաֆները, 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 գտնվում 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 պիետարանները», «Հակոբոս առաքելի նախավետարանը», առաքյալների գործունեությունը պատմող գրվածքները, հատկապես Թովմա առաքյալի, մեզ համար առանձին կարևորություն ունեցող Թագեոս 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 մանրագնին հետազոտությունների և ուսումնասիրությունների, բայց ոչինչ արգելափակ հանգամանք չկա ընդունելու, որ նրանցից կարևորագույնները 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 ճիշտ 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 ունին 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 մեզանում թարգմանված են մի քանի Պատարագամատուցներ, որոնք կրում են Հակոբոս Տեառնեղոսի, Իգնատիոս Անտիոքացու, Գրիգոր Լուսավորչի, Աթ-

անաթի, Գրիգոր Աստվածարանի, Հովհան Ոսկերեբանի, Բարսեղ Երևարացու և Կյուրեղ Աղեքսանդրացու անունները, որոնցից Բարսեղ Կեսարացու անունով եղածը որոշ փոփոխություններով դարձել է մեր եկեղեցու իսկական Պատարագամատուցը: Բայց կա Պատարագամատուց նույնիսկ Սահակ Պարթևի անունով. «Աստուային 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 քոսք էլ ասել եկեղեցական երգերի, օրհներգությունների կամ շառականների մասին:

Օրհներգությունների կամ շարականների գործածությունը քրիստոնեական եկեղեցում շատ հին է և այն կիրառվել է բոլոր եկեղեցիներում, բայց առանձնապես նրա ազդեցությունը նկատելի է ասորական եկեղեցում: Արդեն ասորական քրիստոնեության արշավույսին հանդես է գալիս 154 թվին Եգեսիայում ծնված հայտնի հերետիկոս և Հայոց պատմություն գրած Բարդեղանեսը կամ Թարգայծանը 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 բազմաթիվ 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 գաղափարների պրոպագանդայի համար էին ծառայում: Առանձնապես այս ուղղությամբ աշխատում էին հերետիկոս կոչվածները, ինչպես, օրինակ՝ գոնատիստները, Արիոսը, Ապոդինարի 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 օրհներգութիւնները սկզբում ժամապաշտութեան ժամանակ չէին գործածվում, բայց հետագայում հետզհետե մուտք գործել նաև ժամերգութեան կարգի մեջ: Քանի որ նրանք հորինվում են Սաղմոսների նմանութեամբ և իբրև հարասութիւն 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 ազդեցութեամբ, և Սահակն ու Մեսրոպը չէին կարող եկեղեցական ժամերգութեան այս կողմը անուշադիր թողնել: Այսօր իհարկե անհնար է որոշել, թե մեր հայոց շարականներից ո՞րը հասնում է մինչև V դար և նրանցից ո՞րը պատկանում է Սահակին ու Մեսրոպին ու նրանց անմիջական աշակերտներին: Ավանդութեան համաձայն, որն իհարկե բոլորովին առանց հիմքի չէ, Սահակ Պարթևին վերագրվում են Ավանդ շաբաթի «Կանոնները», Մեսրոպին՝ «Ապաշխարութեան կարգը»: Մովսես քերթողին՝ Ճրագալուցի «Ուրախացիրը», Մենդյան կարգը և Անթառամը, Տեառնընդառաջի կարգը, Հարութեան հարցերը, Հոգեգալստեան առաջին պատկերը, Վարդավառի և Վերափոխման կարգերը և Մեծացուցեները: Մի շարք շարականների համար և ասվում է, թե ոմանք վերագրում են Անանիային, ուրիշները՝ Երեմիային: V դարի գործիչներից Հովհան Մանդակունուն է վերագրվում «Անսկիզբն բանն Աստուած» շարականը, նշանավոր «Զարթուցեալքս» քարոզը և նրան հետևող աղոթքը: Բացի այդ բոլորից՝ ասվում է, թե Սահակն ու Մեսրոպն են հորինել այդ եղանակավոր ձայներն ու երկու ձայն ստեղծները:

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 դնել և այդ կանոնների մեջ մտած որոշ հոգևոր երգեր կամ օրհներգութիւններ անշուշտ հին են և պատկանում են V դարի հեղինակներին: Սակայն, մասնավոր նրանցից՝ պարզ կազմություն և ձև ունեցողները, բայց, դժբախտաբար, շարականների հեղինակների խնդիրը

զեն մանրամասնորեն հետազոտված ու պարզաբանված չէ և մենք այսօր այդ հարցի մասին ավելի բան ասել չենք կարող, քան ինչ որ արդեն ասվեց: Մի բան միայն անկասկածելի իրողություն է համարել. այդ այն է, որ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտներից ոմանք, ինչպես, օրինակ՝ Հովհան Մանդակունին ու Մովսես Խորենացին մասնակցել են ժամակարգութեան կազմությանը և եղել են առաջին հոգևոր երգիչները հայերեն լեզվով:

Այսբանը բավական համարելով Ս. Գրքի թարգմանութեան, եկեղեցական գրքերի և շարականների մասին, անցնում ենք այժմ համառոտակի թարգմանական մյուս գրականութեանը:

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 ճարտասանական ձևերով ունեցող կամ մարգարեական շնորհքով օժտված անհատների հանպատաստից ասված կենդանի ելույթն էր ամբողջ համայնքի առաջ: Պատմական զարգացման ընթացքում այդպիսի մարդկանց թիվը հետզհետե նվազում է և դրա փոխարեն համայնքի անդամների առաջ սկսում են կարգվել հին նշանավոր եկեղեցական հետադիմների ճառերը կամ քարոզները՝ զանազան դեպքերի կամ տոների առթիվ արտասանված՝ որ գրի էին առնվել իր ժամանակ մասամբ իրենց հեղինակների, բայց մեծ մասամբ կամավոր կամ հատուկ հրահրների կողմից և ապա բազմացվելով՝ ընդհանուր սեփականություն էին դարձել: Ճառական գրականութեան և քարոզների իսկական ծաղկման շրջանը կարելի է համարել IV և V դարերը, մինչև իսկպպես V դարի առաջին կեսը, երբ այս ուղղությունը 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 գրականութեան վրա ավերանում է քրիստոնեական եկեղեցու և կրոնի պաշտպանութեան համար առաջացած գրականությունը, որի մեջ առանձնահատուկ տեղ են գրավում քաջի հատուկ տրակատատներից նաև «Նամակները» կամ «Թղթները», որոնց մի մասը իրոք նամակներն են՝ զանազան առիթներով գրված միմյանց, երբեմն մտերմական հարգողագրությունների



համար, բայց խոշոր մասը գրական թղթեր են, որոնք ուղղված են ամբողջ հասարակությանը և նրա գործածության համար են հարինված:

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 դեռևսները կամ սենտենցները՝ իմաստալից ասացվածքները՝ մեծ մասամբ արձակ, բայց երբեմն նաև շափածո, ինչպիսիները գտնում ենք հատկապես Գրիգոր Նազիանզացու բանաստեղծությունների մեջ:

Քանի որ վերոհիշյալ տեսակների գրականությունը շատ տարածված էր և ընդհանուր գործածություն ուներ քրիստոնեական եկեղեցու մեջ, բնական է միանգամայն, որ Հայոց գրականության սկզբնավորության արշալույսին մեր եկեղեցու հայրերը պիտի հոգային զուրկ չպահել իրենց հավատացած համայնքներին այդ տեսակի մտավոր ու հոգևոր սննդից: Եվ հիրավի՝ մենք տեսնում ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը լրջորեն մտահոգված են այս խընդրով և անձամբ ու իրենց աշակերտների միջոցով գրերի գյուտից 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 Ջատագուությունը, Եվսեբիոս Կեսարացու Տիեզերական պատմությունը կամ Քրոնիկոնը, Հիպոլիտի գրվածքներից հատվածներ, Իրենիոսի «Ցոյցք առաքելական քարոզութեանն», Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի», Օրիգենեսի «Ղևտականի» մեկնության շատ հատվածներ և այլն և այլն:

Առանձնապես 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 գրվածքների թարգմանություններով, որոնք դեռ սպասում են իրենց հետազոտողներին, արժեքը պարզունքին ու հրատարակողներին:

Մեր թարգմանիչներն անուշադրության չեն մատնել նաև ժամանակի փիլիսոփայական գրականությունը և, ինչպես վերևում համոտտակի հիշատակեցինք, զբաղվել 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 փիլիսոփաների 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 զուգընթաց 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 յանախագոյնս, զիրապատումս, շնորհագիրս, բազմադիմիս ի լուսաւորութենէ և ի հիւթոյ գրոց մարգարեականաց կարգել և յօրինել, ի ամենայն ճաշակօք ակտարանական, հաւատոցն ճշմարտութեան: Յորս բազում նմանութիւնս և օրինակս ի յանցաւորացս աստի, առաւելագոյն վասն յարութեանական յուսոյն առ ի հանդերձեալսն, յերկրեալ կազմեալ, զի հեշտընկալք և դիւրահասոյց տըխմարազունիցն և մարմնական իրօք զբաղելոցն լինիցին, առ ի թափել և զարթուցանել ի հաստահիմն առ ի խոստացեալ ակե-



տիան քաջալերել»։ (Երանելի Մաշտոցը իր այնպիսի շատ և բարձրագույն ուսումով սկսեց կարգել ու հորինել հաճախագույն, դյուրապատում, շնորհագիր, բազմադիմի ճառեր մարգարևական գրքերի լուսավորությունից և հյուսից, ավետարանական ճշմարիտ հավատքի ամեն ճաշակներով լիքը։ Գրանց մեջ՝ ավելի հանդերձալ կյանքի հարուստիական հույսի 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 բոլորացի Ազաթանգեղոսի մեջ պատմված է Գրիգոր Լուսավորչի մասին։

Բայց այդ ճառերն իրենց բովանդակությամբ և պարունակած ակնարկներով չեն հարմարվում Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակին օրինակ «Շաճախապատումի» մեջ կա մի այնպիսի հատված. «... տոհմից փառալուրթին փառալուր ատնի առ Աստուծոյ, այլ առքինովեան բարետոհմութին։ Զի ի Հայս ոչինչ մեծագոյն և Պարս՝ քան զԱրշակունեաց ազգս և տոհմս... այլ եթէ ոչ զգտասցին ի բարի կրօնս, ավելի պատուհաս ընկալցին ի Տեառնե Եւ ծառայք նոցա որ հաճոյ եղէն Աստուծոյ, թագաւորեալք փառաւորեսցին ի Տեառնէ և նոքա պարտաւորեալք չաղագս մեղաց՝ պատեցցին յարդար իրասանցն» (Ճառ Ի.)։ Այս խոսքերը ոչ մի ձևով չեն կարող վերաբերել Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակին և բարձր պաշտ Տրդատ թագավորին, որի 40-ամյա խաղաղ թագավորության շրջանում երկիրը ծաղկում էր և Արշակունի հարստության 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 գահի վրա էր վերջին Արշակունին՝ Արտաշեսը, որը ո՛չ «բարեկրօն» էր և ո՛չ էլ վարքով «ատաքինի»։ Ճառերը վերագրվել են Գրիգոր Լուսավորչին միմիայն նրանց դավանաբանական նշանակությունը ավելի ևս շեշտելու և նրանց ավելի մեծ հեղինակություն ընծայելու համար։

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ հայոց ինքնուրույն գրականության 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 առաքինի կյանքի պայմանները—բարքերի մաքրություն, ասկալություն, սեր, հեզություն, գթություն, բարեգործություն, անապատությունից ու շարագործությունից հեռու մնալ և այլն— և հորդորել, խրատել՝ հետևելու քրիստոնեական ուսմունքին ու բարոյականությանը։ Կան նաև հատուկ խնդիրների նվիրված ճառեր, ինչպես՝ մարդկանց հոգու, մարտիրոսների, ապաշխարության, ճգնական կյանքի վերաբերյալ և այլն, որոնց բոլորի մեջ էլ գտնված է նույն ընդհանուր խրատական բնավորությունը։ Ինչ վերաբերում է հասարակական հարաբերություններին՝ ապա հեղինակի տեսակետը զուտ քրիստոնեական հնազանդության տեսանկյուն է։ Իշխանությունն աստծուց է և մարդիկ պարտավոր են նրան հնազանդվել։ Իշխանությունը գրված է աստծու կողմից նրա համար, «զի ամենայն շարագործք ըմբռնեալ ի յահէ արգելցին ի շատաց»։ Թագավորներին, իշխաններին ու դատավորներին աստված արգել է աշխարհի խաղաղության ու շինության համար, «զի քաղաքիշտս, զշունս, զգողս, զկախարդս և զամենայն անիրաւս սէս պէս տանջանօք և մահուամբ զարհուրեցուցանն»։ Իսկ անիրավ իշխանավորներին նա սպառնում է միայն աստծու բարկությամբ և հանդերձալ կյանքի պատիժներով։ Այս աշխարհում նրանց համար դատաստան չկա։

Հետևյալ ինքնուրույն հեղինակը և իր ժամանակակիցներին անմեղից խոշորը անշուշտ եզնիկ Կողբացին է։ Նա այն աշխարհներից մեկն է, որոնց ուղարկել էին ասորիների կողմերը, Եսաիա քաղաքը, որպեսզի ասորերենից հայերեն թարգմանեն նրանց սուրբ հայերի ավանդությունները»։ Նրանք կատարում են հրամանը, իրենց կատարած թարգմանություններն ուղարկում են Մահակին ու Մեսրոպին, իսկ իրենք հայերենից չեն վերադառնում, այլ գնում են Կոստանդնուպոլիս, հմտանում են հունարենին, արհեստը էլ կատարում են բաղմամբով թարգմանություններ և Եփեսոսի ժողովից հետո (431 թ.) միայն, Ս. Գրքի ընտիր օրինակներ արքունիկով իրենց հետ՝ գալիս են Հայաստան։ Այնուհետև, ինչպես ասում է Կորյունը, Եզնիկը Սահակի հետ միասին կատարում է Ս. Գրքի հիմնական ուղղիտան 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 ամենահեղինակավորն է եղել: Նա է անշուշտ նաև Եղիշեի ու Պարսի Փարսիցու հիշատակած 449 թվի Արտաշատի ժողովանկա Բագրևանդի Եղնիկ եպիսկոպոսը:

Սակայն վերջ ի վերջո նրան անմահացնողը եղել է ոչ թե նրա թարգմանչական գործունեությունը, այլ ավելի շուտ նրա հաշտարարական «Գիրք ընդդիմութեանց» կոչված շարադրությունը իր մասնակի 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 միաբանական ինքնուրույն ու յուրահատուկ աշխատություն է, որի մասին փայլում է հեղինակի առողջ տրամաբանական դատողությունը և սուր միտքը: Գրություն ժամանակը հաստատապես հայտնի է 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 գրիչն ուղղում է ատերիայի հավիտենականության և շարի սուբստանցիալ էություն ուսմունքների դեմ: 2. Երկրորդ գրքի վերնագիրն է «Եղծ քրիստոնեաց Պարսից»։ այստեղ նա եռանդուն կերպով պայքարում է այն մասնակից հայոց քրիստոնեական կրոնի ամենավտանգավոր հակադրողներից մեկի՝ պարսից կրոնի, հատկապես Զրվանկանության ուսմունքի դեմ, ծաղրի առարկա է դարձնում պարսկական դուալիզմը և ապա տեղ-տեղ անակնկալ ռացիոնալիստական ձևով անցնում է դեմոնոլոգիային, ֆատալիզմին և քաղզեակա աստղագիտությանը: Շատ հետաքրքրական կլինեի, եթե Եղնիկն այս հատվածում զբաղվեր նաև Մանիի և նրա ուսմունքի հարցով: Բայց, դժբախտաբար, նա բավականացել է միայն թուրքիկ կերպով հիշատակելով Մանիքեությունը: 3. Երրորդ գրքի վերնագիրն է—«Եղծ կրոնից յունաց իմաստնոցն», որի մեջ աշխատում է հերքել հատկապես Պլուտարխյանների, Պլատոնականների, Պերպատեսիկների, Ստոյիկյանների և էպիկուրյանների ուսմունքը ամուր կանգնած լինելով քրիստոնեական աշխարհայացքի և իր Գրքի վրա. երբեմն Ս. Գիրքն օգտագործելով նույնիսկ բառացի 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

ցուք զոտողութեան բանիք», բայց այժմյան Եղնիկում այդ հատվածը բացակայում է, այսինքն՝ հերքումն սկսված է, բայց մի երկու նախադասությունից հետո կտրվում է: 4. Վերջապես, շորորդ գիրքը կոչվում է «Եղծ աղանդոցն Մարկիոնի» և սկզբում տալիս է Մարկիոնի ու Մարկիոնականների ուսմունքի համառոտ էությունը 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 ուսմունքների դեմ: 2-րդ, այդ տեսակետից՝ ուշագրավ է նաև այն, որ Եղնիկը մի քանի անգամ իրար կողքի է դնում Մարկիոնի ու Մանիի՝ դրանով կարծես ապացուցելով, որ այդ երկու մեծ գործիչների հետևորդները V դարում արդեն շատ բաներով միացած էին իրար հետ և զգացվում էին իբրև մի երևույթ, մի վտանգ, որի դեմ անհրաժեշտ էր պայքարել: Հայաստանում եղած աղանդների մասին խոսելիս՝ այս հանգամանքն անհրաժեշտ է նկատի ունենալ:

Իր նշանավոր գրվածքում Եղնիկը հանդես է գալիս ոչ միայն իբրև լուրջ մտածող փիլիսոփա, այլ նաև իբրև փորձված բանասեր-լեզվաբան: Այդ տեսակետից շատ հետաքրքրական է Մարկիոնականների դեմ ուղղված հետևյալ հատվածը. «Ոմն տասն երկինս ասէ, ոմն եւթն և Մարկիոն երիս: Եւ ի գրոց սրբոց կամին հաստատել զմոլորութիւնն իւրեանց՝ թէ երկինս և երկնից երկինս բազմաբար ասեն Գիրք: Յորժամ ոչ յումերէ սանձահարին հարցուածովք, արտաքոյ Գրոց Սրբոց բարբանջեն. և իբրև վտանգին, ապա ի Գիրս ապաւինին: Բայց երկինս և երկնից երկինս յայն սակս գտանեմք ի Գիրս, զի չբբայցեցոց լեզու երկին շմարթի ասել, որպէս և՝ ոչ յասորի լեզու՝ ջուր կամ երկին. այլ մին բազմաբար ասի: Եւ յայտ անտի է, զի եւթնասնիցն թարգմանեալ ի յոյն լեզու, ասեն, ի սկզբանէ արար Աստուած զերկին և զերկիր, իբրև զմիոյ երկնէ յայտ արարեալ: Եւ յասորի լեզու քանզի շմարթի երկին ասել, ասէ. ի սկզբանէ արար Աստուած զյաթն երկինս և զյաթն երկիր. թէպէտև միաբար շմարթի ասել նոցա զմիոջէ երկնէն, սակայն յաթն ասելով, որ է տարր՝ իբրև զմիոջէ տարերէ միոյ երկնի յայտ առնէ թարգմանութիւնն: Ուրեմն ասածի իմաստը հետևյալն է. եբբայցեբերնում երկինք բառը եզակի շունի, ինչպես եզակի չի կարելի ասել



նակ ասորերեն «ջուր» կամ «երկին», այլ նրանք ասում են հոգնակիաբար «ջուրք» կամ «երկինք»: Հունարեն թարգմանությունը ազատ լինելով այդպիսի լեզվական հարկադրանքից, դրել է ճիշտ կերպով եղակի—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 յաթ բառը, որ նշանակում է տարր, էլեմենտ: Գրա համար էլ ասորին թարգմանել է «Սկզբում Աստված ստեղծեց երկինք տարրը»:

Մեզ շատ հեռու կտանի և ժամանակն էլ չի ներում կանգ առնել Եզնիկի գաղափարների և փիլիսոփայական աշխարհայացքի վերլուծության վրա: Մեր նպատակի համար բավական է ասել, որ Գրիգոր Նազիանզացու, Գրիգոր Նյուսացու, Բարսեղ Կեսարացու որոշ գրվածքների թարգմանությամբ, Եզնիկի ինքնուրույն գրվածքներով և Գավիթ Անհաղթի թարգմանություններով ու փիլիսոփայական գրվածքներով V դարում սկսվել և բարձր զարգացման է հասել նաև փիլիսոփայական մտածողությունը Հայաստանում:

Եզնիկի մասին հատկապես մեր ասելիքը վերջացնելու համար անհրաժեշտ է շեշտել նաև, որ Եզնիկն իր երկը գրել է այնպիսի մի պարզ, մաքուր, կանոնավոր լեզվով, հստակ ու վճիռ ոճով, որ հիրավի այն համարվել է «օրինակելի և կրասիկ հայերեն», որին շատ են ձգտել հասնել, բայց որը միշտ մնացել է անգերազանցելի:

Հինգերորդ դարի գրականության ամենակարևորագույն ճյուղերից մեկն է Պատմագրությունը, որ հսկայական նշանակություն ունի թե՛ Հայոց և թե՛ հարևան ազգերի ժամանակակից պատմության ուսումնասիրության համար: Բայց հայ պատմագիրներից մի քանիսը առանձին կարևորություն ունեն նաև հայոց գրականության համար, որովհետև նրանց մեջ արտահայտություն է գտել ժողովրդական վիպական բանահյուսությունը. նրանք լի են երբեմն քնարական զեղումներով, բանաստեղծական պատկերներով ու զեղնցիկ հորինվածքով, այնպես որ նրանց որոշ ոչ աննշան հատվածներ գրական արժեք ևս ունեն, բացի պատմականից: Եվ այս հայ պատմագրության հիմքն ևս գրված է V դարում: Բայց ոչ միայն հիմքն է գրված, այլև հայ պատմագրությունը այդ դարում այնքան նշանավոր ներկայացուցիչներ ունի և այնպիսի պատմական ու գրական երկեր, որ նա իր քանակությամբ ու

արժեքով այս ասպարեզում ևս չգերազանցված է մնացել, կարելի է ասել, ամբողջ հայ պատմության ընթացքում:

Հինգերորդ դարի հայ պատմագիրների փայլուն շարքը սկսում է Կորյունը, որ իր «Վարք Մաշթոցի» վերնագիրը կրող աշխատության մեջ տալիս է Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրությունը և գրերի պատի ու հայ գրականության սկզբնավորության պատմությունը: Կորյունի այս երկի գրության 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 Մաշտոցի Վասակ իշխանին, ինչպես գտնում ենք նրա երկի մեջ— «Այր խորհրդական և հանճարեղ և յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստաբեհամբն 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, որեմն մի քանի տարի պետք է կատարած լինեին, որ կարելի լիներ այդպես ասել. ապա Վահան Ամատունու մասին ասված է, թե Մաշտոցի մահից 3 տարի հետո նա Մաշտոցի դերեզմանի վրա առճար կանգնեց, որեմն 443 թվին: Այսպիսով Կորյունի երկի գրության 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 հարազատորեն պատմում է մեզ իր ուսուցչի կյանքը և հայոց գրականության սկզբնավորության պատմությունը, առանց իր անձը մեջտեղ քաշելու նույնիսկ այնպիսի տեղիներում, 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: Պոլիս են ուղարկվում մի քանի «եղբայրներ», այսինքն՝ կրոնավորներ. դրանցից առաջինն էր Ղևոնդէս և «երկրորդն» Կորինս, որոնք «մատուցեալ յարէին լծնիկն, իբրև առ ընտանեզոյն սննդակից»: 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 լրջությամբ ու անսահման համեստությամբ, որ իրոր օրինակելի կարող է լինել: Ամբողջ երկը ռեզնյված է խորին գաղափարանքով ու սիրով դեպի ուսուցիչն ու նրա գործը: Կորյունի



այս փոքրիկ աշխատությունը շատ մեծ նշանակություն ունի իր ականատեսի ժամանակակից ու վավերական հիշատակարան մտադրականության սկզբնավորության մասին, որ տալիս է նաև որևէ թվականներ, թեև նրանցից մի երկուսը, դժբախտաբար, աղճատված են:

Ոճի և լեզվի տեսակետից Կորյունը չի կարող ոչ մի կերպ համեմատվել իր ավագ աշակերտակից ու սերնդակից Նզնիկի հետ: Կորյունի ոճը միակերպ չէ, մերթ կարճ ու կտրուկ է, մերթ երկարաբան ու խրթին, ճոռոմ պատկերավորությամբ, ավելորդ խճողումներով ծաղկեցրած այն աստիճանի, որ տեղ-տեղ դժբախտաբար մոռնակի է դարձել շատերի համար և անտեղի մեղադրանքներ են թյուրիմացությունների առիթ տվել:

Այնուհետև գալիս են երկու խիստ կարևոր պատմական երկեր—«Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց» և «Փաւստոսի Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց», որոնցից առաջինը պատմում է հայերի քրիստոնեություն ընդունելու հանգամանքները, ուրեմն Տրդատի և Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը, իսկ երկրորդը Հայոց պատմությունը Տրդատի մահից հետո մինչև 392 թվականը,—IV դարու պատմությունը:

Ազաթանգեղոսի հեղինակի հարցը մինչև այժմ պարզված է կարելի համարել: Նրա պատմության առաջաբանում ասված է, որ Ազաթանգեղոսը Հռոմ վաղաքից էր, հունարեն և հռոմեական ուսած մարդ, որ եկել է ծառայելու Տրդատ թագավորի մոտ և նրա հրամանով գրել է «զհայրենեացն գործս քաջութեան քաջութեանս սուրբութեանս... և կամ վասն հօրամոյն քաջութեանն Տրդատայ»: Ի վերջաբանում ասված է, դիմելով Տրդատ թագավորին. «Իսկ մեք որպէս ընկալաք զհրամանս քոյոյ թագաւորութեանդ, քաջդ արեաց Տրդատ, գրել զայս ամենայն՝ որպէս օրէն է ժամանակագիր մտենից՝ 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՝ Մովսես Խորենացին (Բ. 67) նրան անվանում է «Աջող քարտուղարն Տրդատայ Ազաթանգեղոս, իսկ Ղազար Փարպեցին՝ «այն երանելի Ազաթանգեղոս», «Երանելին Ազաթանգեղոս», «Չայս ամենայն... չիւրում անսխալ կարգադրութեան պատմեաց մեզ երանելի այրն Աստուծոյ սուրբն Ազաթանգեղոս»: Գրքի մեջ Գրիգորի և Հռիփսիմե կույսի աղոթքների մասին ասվում է, թե դրանք գրի են առնվել տեղնուտեղը նշանա-

պների ատենակալ դպիրների կամ մեր խոսքերով ասած՝ սղագիրների կողմից, ուրեմն վավերական անկասկածելի աղբյուրներ են և ամբողջ պատմությունն ստուգապատում է:

Սակայն բանասիրական քննադատությունը եկել է այն եզրակացությունը, որ այդ գրվածքը ո՛չ թե IV դարու և ժամանակակից հեղինակի գործ է, այլ V դարու խմբագրություն է և խրմբագրողը մեծ ազդեցություն է կրել Կորյունից: Ուրեմն Ազաթանգեղոս անունով անձնավորություն իբրև այս գրքի հեղինակ գոյություն չի ունեցել: Անունը կազմված է հունարեն «Ազաթոս» և «Անգեղոս» բառերից, որոնցից առաջինը նշանակում է «լավ», «բարի», իսկ երկրորդը՝ «լրաբեր», «լրատու», ուրեմն բառը նշանակում է ավետող, ավետաբեր, ավետարանիչ, ավետիք տվող և լիովին հոմանիշ է նույն լեզվի Եսայիցի բառին, որ նույնպես նշանակում է լավ, ուրախ լուր տվող, ուրախ լուր բերող: Այսպիսով, դուրս է գալիս, որ Ազաթանգեղոսը ո՛չ թե հատուկ անձնավորության անուն է, այլ Գրիգոր Լուսավորչի մականունն է, որ հետո փոխարինվել է հայերեն «Լուսավորիչ» բառով. Ազաթանգեղոս կամ ավետաբեր է հայերեն «Լուսավորիչ» բառով. Ազաթանգեղայ պատմություն» նույնն է, ինչ որ «Լուսավորչի պատմություն»:

Բնաձանարար հարց է ծագում, եթե այդպես է՝ հապա ի՞նչ աղբյուրների հիման վրա է կազմված այժմյան Ազաթանգեղոսը: Ժամանակը և մեր այսօրվա դասախոսության նյութը չի ներում մեզ մանրամասնությունների մեջ մտնել, միայն այսքանն ասել անհրաժեշտ ենք համարում, որ այդ հարցում ևս բանասիրությունը եկել է որոշ եզրակացություն: Ազաթանգեղոսի աղբյուրները հետևյալներն են. 1. Վարք սրբոյն Գրիգորի. 2. Վկայաբանութիւն սրբոյն Գրիգորի. 3. Հռիփսիմյան կույսերի գեղեցիկ վկայաբանությունը. 4. Ս. Գրիգորի վարդապետությունը, որն անմիջապես թարգմանված կամ քաղված է համարվում հունարեն կամ ասորերեն աղբյուրից. 5. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլը, որը բոլորովին անկախ ծագում ունի և հետո է կցված Ազաթանգեղոսին: Բացի սրանցից՝ կան նաև մի շարք երկրորդական աղբյուրներ, օրինակ «Գորիա և Շմոն» վկաների վկայաբանությունը, Կորիւնի «Վարք Մաշթոցի» գրվածքը, ժողովրդական զրույցներ և «Պարսից պատերազմ» անունը կրող ժողովրդական վեպը՝ հատկապես Խոսրով և Տրդատ թագավորների պատմության համար: Այդ աղբյուրներից մեկը կամ մյուսը, հատկապես առաջին երեքը, անկասկածելիորեն առաջինը՝ IV դարու գործ են և երկի սկզբնա-



պես գրված են եղել 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 Ազաթանգեղոսի Պատմությունը—հավանորեն V դարի երկրորդ կեսին: Խմբագրությունը շատ էլ հմուտ ու ճարտար ձեռքով չի կատարված. տեղ-տեղ կապակցություններն անհաշող են, արվեստական և մատնում և 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՝ եղել է Ազաթանգեղոսի մի ավելի վաղ խմբագրություն էլ՝ V դարու սկզբում կատարված: Գրա ապացույցն այն է, որ Ազաթանգեղոսի արաբական վերսիայում կան այնպիսի հատվածներ, որ մեր այժմյան Ազաթանգեղոսի մեջ չկան: Նույնպես և Մովսես Խորենացին հիշում է, թե Ազաթանգեղոսի մեջ կա նունն կույսի պատմությունը, որ այժմ չկա մեր Ազաթանգեղոսի մեջ: Այլև՝ հին դարերում հայերենից հունարեն թարգմանված Ազաթանգեղոսի սկզբում մի հատված կա Արտավանի և Արտաշիրի մասին, որ չկա մեր այժմյան Ազաթանգեղոսի մեջ, բայց ըստ Մովսես Կաղանկատվացու վկայության սկզբնապես եղել է հայերենում ևս:

Ինչպես էլ եղած լինի Ազաթանգեղոսի 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 Հռիփսիմյան կույսերի վկայարանությունները, բայց դրանք էլ զուրկ չեն գրական արժեքից. որովհետև դրանց մեջ էլ մենք գտնում ենք ավանդական գրույցներ, ժողովրդական բանաստեղծության հատվածներ, որոնք այս մասերը դարձնում են կիսապատմական և կիսաբանաստեղծական վեպ և որոնք պետք է արժեքավորվեն որպես այդպիսիք: Չնայած ամբողջ երկի ձգձգվածությունն ու ավելորդաբանություններին, և իր ճոխ կենդանի ոճով, իրար հետ կապակցված զանազան ժողովրդական պատմվածքներով ու գրույցներով շատ սիրված և կարդացված գիրք է եղել և ծառայել է այն նպատակին, որի հա-

մար հորինվել կամ խմբագրվել է: Իսկ այդ նպատակն էր՝ ջատաջանել և պաշտպանել քրիստոնեությունը հեթանոսության դեմ և քրիստոնեական կրոնի սկզբունքները սովորեցնել ընթերցողներին: Խմբագրեն արտահայտված է նաև հեղինակի միտումը—ստեղծել այդց ազգային եկեղեցու սկզբնավորության պատմությունն այնպիսի ձևով, որ այն լինի վեհաշուք և ազդեցիկ, որին ենթարկված պետք է նույնիսկ թագավորները:

Հետևյալ պատմագիրը Փավստոս Բյուզանդն է, որի աշխատությունը Ղազար Փարպեցին համարում է «Երկրորդ Հայոց պատմություն»: Ինչպես Ազաթանգեղոսի պատմության, այնպես էլ նրա հեղինակի մասին ոչ մի հաստատ բան չգիտենք. իսկ որտեղ պակասում են հաստատուն տեղեկությունները, այնտեղ հաստատում են փոքր ի շատե հիմնավոր և հաճախ էլ բոլորովին անհիմն ենթադրությունները. այս տեսակետից բավական զգուշացրավ 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.—Ձ. դպրությունները: Վեցերորդ դպրության պետկարգության վերջում հեղինակը խոստանում է իր մասին տեղեկություններ հաղորդել. «Ստորոտ ամենայն պատմութեանց զազա իմ տեղեկութեան, որք միանգամ զմատեանս ընթեռնույք. տանք տասն՝ համարական թուօք», բայց այդ տեղեկություններն այժմ չկան և ինչպես երևում է շեն եղել նաև V դարի վերջին, հատուկ դեպքում Ղազար Փարպեցին նրա մասին այնքան անորոշ և անհարգալից ոճով չէր խոսի—«Փաւստոս ոմն Բիւզանդացի», «ոմն պատմագիր, կոչեցեալ Փաւստոս Բիւզանդացի», «անուանաւ կոչեն զանուն գրոցն Հայոց Պատմութիւն», «զուցե և անարժար, անդեպ և անպատշաճ չէր համարի այն՝ Բյուզանդիայում առած և վարժված մի պատմագրի համար:

3-րդ դպրության վերջում էլ Փավստոս Բյուզանդացին անհավանական է «ժամանակակից մեծ պատմագիր, որ էր ժամանակագիր Յունաց»: Սրանից եզրակացրել են, թե եղել է «Փավստոս Բյուզանդ» անունով մի «ժամանակագիր յունաց», բայց բանասերներն այդ հիշատակարանն իրավամբ համարում են հետագայում ավելացրած. այն չի եղել Փարպեցու օրինակի մեջ, որովհետև նա այդ տեղեկության մասին ոչինչ չգիտե: Այսպիսի հանդիմանքներում բոլորովին անարժեք են նրա անձնավորության մասին արտահայտված բազմաթիվ կարծիքները: Բերում ենք



Մ. Աբեղյանի այս հարցի մասին գրածը. «Հարց է եղել, թե ղինական արդյոք հոլանդ է եղել, թե՞ հայ. մեկը հայ է համար նրան, մի ուրիշը՝ հոլանդ: Եղել են և բանասերներ, որոնք այդ հարցը պատմության համար իբրև հեղինակ դրել են 2 անձ. իրադրա մի մասի հեղինակը եղել է հոլանդ, իսկ մյուսինը՝ ասորի: Հեղինակը հայ է եղել՝ արդյոք Սահառունեաց տոհմից է եղել իսկ եթե հոլանդ է եղել, արդյոք նա այդ հարցը պատմության հիշված ծերունի հոռոմ եպիսկոպոս Փավստոսն է, որ ապրել IV դարում: Ապա դարձյալ հարց է եղել, թե այդ գիրքն արդև հունարեն է գրված եղել, այն էլ IV դարում, և V դարում թարգմանվել հայերեն, թե՞ հայերեն է գրվել V դարում մի հայից և արագրվել Փավստոս Բյուզանդ անունով մեզ անհայտ հոլանդ ժամանակագրին: Ասողներ էլ եղել են, թե հեղինակը IV դարում ապրել մի հայ է եղել, որ գրել է հունարեն լեզվով մի համատու մուսթյուն. բայց V դարում՝ թարգմանելիս՝ մեջը շատ բաներ ավելացրել և ընդարձակել: Եվ, վերջապես. մի ուրիշ հարց էլ է եղել, թե՞ ինչ հարաբերություն կա Փավստոսի Հայոց պատմության և VI դարի հոլանդ պատմագիր Պրոկոպիոսի հիշած Հայոց պատմության միջև, որից այդ հեղինակը բերել է մի կտոր, որ կա նաև Փավստոսի մեջ»: Այս և ուրիշ նման հարցերի մասին գրվել են ո՛չ միայն հոգվածներ, այլև գրքեր, բայց այդ հարցը մեծ մասը մինչև այսօր էլ մնացել են չլուծված և մեր ունեցած աշխարհի միջոցներով այդ հարցերը լուծել առայժմ հնարավոր 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 հիմալից ուսումնասիրության մեջ—1896 թվին և նրանից հետո այս կամ այն շնչին ձևափոխությամբ կրկնել են նաև ուրիշները: Այդ եղրակացությունը հետևյալն է. Փավստոս Հայոց պատմությունը, այնպես ինչպես որ այն հիմա գոյություն ունի, գրվել է V դարի երկրորդ կեսին և գրվել է հայերեն, մի քանի անգամ արհատուկ հայ հայրենասիրությամբ տոգորված հայի կողմից: Նրա հեղինակին ծանոթ է Ագաթանգեղոսի գրեթե 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 հար-

գատ, մաքուր հայերեն է, առանց խորթ օտարաբանությունների, մեծ մասամբ բնիկ ժողովրդական ձևով, նույնիսկ ուսմական թարգմանությունով ու հատկություններով այն աստիճանի, որ բնավ կարելի չէ թարգմանություն համարել այդ երկը:

Փավստոս Բյուզանդի Պատմության նպատակն է եղել մի կողմից եկեղեցին ուժեղացնել, իսկ մյուս կողմից զարգացնել նաև ազգային աշխարհիկ քաղաքական ինքնագիտակցությունը, հայրենիքի սերը և հայրենի հողի նշանակությունը. այդ տեսակետից Փավստոսի 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, ազգային ինքնազուլիս եկեղեցի կազմելու ձգտումների և եկեղեցական ու աշխարհիկ կյանքի շատ ուրիշ կողմերի մասին:

Եթե խոսելու լինենք Փավստոս Բյուզանդի Պատմության աղբյուրների մասին, ապա պետք է ասենք, որ նրա գրքի գլխավոր աղբյուրները եղել են ավանդական գրույցները, լեզենդաները, վեպերը և երգերը, որոնցից նա օգտվել է առատությամբ և դրա համար էլ նրա գրվածքն ստացել է ավանդական վիպական ոճով ու եղանակով շարագրված մի երկի բնույթ: Բացի այդ վեպերից ու գրույցներից՝ 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 համով ու հոտով պատմում է մեզ շատ գրույցներ հոգևորականների և աշխարհականների կյանքից: Նրա ամբողջ գրվածքում կարմիր թելի նման անցնում է «նահատակությունը» աստծու, եկեղեցու և նրա քարոզած գաղափարների համար հոգևորականների կողմից և «նահատակությունն» իբրև քաջագործություն ու կտրճություն պատերազմի մեջ հայրենիքի և նրա թագավորի համար:

Փավստոսի 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-



կություններ 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 գրականության ամենահռչակավոր հեղինակին՝ Մովսես Խորենացուն, որ մի ժամանակ շափազանց փառաբանված, սիրված ու կարգացված հեղինակ էր, բայց հետագայում, XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին քառասնամյակին ենթակա եղավ ամենաանզուսպ հարձակումների և նույնիսկ անարժան անարգանքների: Ըստ ավանդության՝ Մովսես Խորենացին եղել է Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտների 2-րդ սերնդի ներկայացուցիչը. ծնված շուրջ 410—415 թվականներին՝ նա բնականաբար իր առաջին ուսումն ստանում է Սահակի ու Մեսրոպի և նրանց ավագագույն աշակերտների ձեռքի տակ, հմտանում Ս. Գրքին և այն ժամանակվա համար անհրաժեշտ լեզուներին՝ ասորերենին, հունարենին և պարսկերենին: Մովսես Խորենացին 20—25 տարեկան էր, երբ Եփեսոսի 431 թվի ժողովից հետո Հայաստան վերադարձան ավագ թարգմանիչները՝ հետևելով Ս. Գրքի ընտիր օրինակներ: Ինչպես պատմում է ինքը Խորենացին (Գ. 61), երբ այդ նոր օրինակների հիման վրա Պարզամենցին զմի անգամ թարգմանեալն փութանակի», երևան եկավ, որ այնուամենայնիվ «ի բազում մասանց թերացեալ գործն գտանէր», որովհետև «անզէտք էին մերումս արուեստի»: Ուստի և Սահակն ու Մեսրոպը որոշում են մի խումբ աշակերտների ուղարկել «յԱղեքսանդրիա, ի լեզու պանծալի, ի ստոյգ յօղանալ ճեմարանին վերաբանութեան»: Այդ խմբի մեջ էր նաև Մովսես Խորենացին: Նրանք, դարձյալ, ինչպես պատմում է ինքը Խորենացին, նախ գնում են Եղեսիա, այնտեղ «թեթևակի ի խորս դիվանին նաւեալ», անցնում են Ս. տեղերը՝ Երուսաղեմ և առժամանակ մնում են «ի Պաղեստինացոց հրահանգս»: Այնուհետև գնում են Եգիպտոս՝ «յաշխարհն համբաւատենչ», որտեղ ուսում են ստանում և վարժվում արվեստների մեջ «ի նորն Պղատունէ, յիմն ասեմ վարդապետէ, որում ոչ անարժան գտայ աշակերտ, և ոչ անկատար վարժամար ի յանգ ելեալ արուեստից՝ ինքնացայ»: Վերադարձի համար ասվում է, թե կամեցել են Հելլադա անցնել, բայց հողմք նրանց Իտալիա է գցել, որտեղ քիչ ժամանակ մնացել են Հոմերոսի մոտ և ապա անցել են Հունաստան՝ «սակավ ինչ մնացաք յԱթէնրս»: ձմեռն անցկացնելով Հունաստանում՝ զարնանը շտապում

են Բյուզանդիոն՝ «փափագելով մերոց հայրենեացն»: Հայրենիք վերադառնալով՝ Սահակին ու Մեսրոպին մեռած են գտնում: Այս շուրջ 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. Գրքը և նկատեին, որ իրենց գործի մեջ դարձյալ թերություն 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. բայց, 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 երկարնակության 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 զբլվածքները և նրա նման դառնային միաբնակ ուղղափառության ներկայացուցիչ ու հետևորդ: Կարելի է մինչև անգամ առանց հեղափոխության ասել, որ Կյուրեղ Աղեքսանդրացու երկերի հնագույն թարգմանությունները կատարվել են հենց այս ժամանակ, գուցե 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, հաջողությունների են ենթարկվում և որոշ ժամանակ ստիպված են



լինում տեղի տալ բռնություն անառ: 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 գիտնականները ևս գործոն մասնակցություն են ունեցել և եթե այսպես նորից արծարծեմ իմ հայացքներն ու առարկությունները՝ ընթացողներին կարող է միակողմանի թվալ, ուստի ես կրավականաբար միայն Մ. Աբեղյանի Հայոց գրականության պատմությունից փոքրիկ հատված բերելով: Նա ասում է. «Միայն է նրանց «Քաղկեդոնականներին» «հունասեր» անվանել իբրև հունական, այսինքն՝ հռոմեական պետական քաղաքականության կողմնորոշում ունեցողներ: Նրանք «հունասեր» էին միայն իբրև հունական գիտության սիրողներ. թե չէ՝ նրանք հետևում էին ազգային հայկական կողմնորոշման, սկսած Մաշտոցից և սրա ժամանակից: Բայց և այնպես նրանք արհամարհվում և նույնիսկ հալածվում էին պարզական կողմնորոշում ունեցողներից... տգետ արեղաները միայն դրանց (Քաղկեդոնականների) նորածեղ լեզուն, այլև բովանդակությունից էլ բան չէին հասկանում: Ուստի և նրանք հակառակ դեմ էին ելնում նրանց «առողջ ուսման», որ բերում էին դրանք նրանք ծաղրում էին Մովսես խորենացուն, արհամարհում էին նրան իբրև այնպիսի մեկի, որ «ոչինչ պիտանացու ունի արուեստ»: Գետե տգետ պարսկասերների պայքարն էր ընդդեմ հունական ուսման ու լուսավորությունը սիրողների, որոնք իրենց Քաղկեդոնականներով աշխատում էին իրենց հայրենիքից հալածել տգիտությունը և, հափշտակված հունարեն «պանծալի լեզվով», աշխատում էին այդ լեզվի հարստությունը և գիտություններ արտահայտելու ընդունակությունը տալ հայերենին», ուստի և ընկնում էին խիստ օտարաբանությունների մեջ (Մ. Աբեղյան, Հայոց գրակ. պատմ., հ. I, էջ 252—253):

Ես պետք է նախազգուշացնեմ ընթերցողներին, որ թեև իմ համապատասխան հոդվածն ավելի շուտ է լույս տեսել, քան Աբեղյանի հիշված գիրքը, այնուամենայնիվ նա միանգամայն անկասկած է գրել վերահիշյալ տողերը:

Անցնելով խորենացու գրական գործունեությանը՝ պետք է ասենք, որ նա, անշուշտ, բաղմամբ Քաղկեդոնականներ է արեղինչպես վկայում է հենց ինքը, թե ծերության հասակում ինքազգուշակ է գրանով: Դժբախտաբար, հնարավոր չէ որոշել, թե

որոնք են եղել նրա Քաղկեդոնականները: Մեծ հավանականությամբ նրա Քաղկեդոնականները պետք է համարել ճարտասանական ուսման համար անհրաժեշտ «Պիտոյից գիրքը». այդ հաստատվում է նաև այն պատմական տեղեկությամբ, որ պահել է խորենացու ճարտանցի Ասողիկ պատմագիրը, որը հաղորդում է, թե Գլուտ կաթողիկոսի ժամանակ ապրում էր «մեծ փիլիսոփայական Հայոց Մովսես, որ ճարտասանական արուեստ ի գործ առնու էր Հայս»:

Սակայն խորենացու ամենազխալոր գործը, որ նրան անմահացրել է, նրա երեք մասերից բաղկացած «Հայոց պատմությունն է, որի առաջին գիրքը կոչվում է «Մենդաբանութիւն Հայոց Մեծաց», Հայոց նախնական լեզունդար պատմությունը, երկրորդ գիրքը՝ «Բան միջակ պատմութեան մերոցն նախնեաց», Արևելունյաց հաստատությունը Հայաստանում մինչև Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ թագավորի մահը, և երրորդ գիրքը՝ «Աւարաբանութիւն մերոց հայրենեաց»—մինչև Սահակի ու Մեսրոպի մահը: Սրան կցված է նաև խորենացու հռչակավոր Ողբը «վասն բռնալույ թագաւորութեանն յազգէն Արշակունեաց, և եպիսկոպոսութեանն յազգէ սրբոյն Գրիգորի»:

Պատմությունը գրված է Սահակ Բագրատունու խնդրով: Այս անձը համարվում է այն Սահակ Բագրատունի իշխանը, որին, Ղազար Փարպեցու տված տեղեկության համաձայն՝ շուրջ 480 թվին պատմաբան հայերը կանչում են և մարզպան կարգում (էջ 121): Փարպեցին նրան անվանում է «Սքանչելի ասպետն Սահակ մարզպան» (էջ 128), «լաւի առն Սահակայ մարզպանի ասպետի» (էջ 129): Նա եռանդուն մասնակցություն է ունեցել պարսիկների դեմ մղվող կռիվներում և սպանվել է մի մարտի մեջ շուրջ 482 թվին: Ընդ այդ ժամանակներն էլ (480—482) պետք է վերջացած լինի խորենացու Հայոց պատմությունը:

Տեղը չէ այստեղ, իհարկե, խոսել խորենացու Հայոց պատմության գրության հանգամանքների, ծրագրի, աղբյուրների և նրանցից օգտվելու եղանակի, այդ աղբյուրների գնահատության, ժողովրդական բանահյուսության օգտագործման, Մովսես խորենացու առասպելների վրա ունեցած հայացքների և առասպելների մեկնաբանության և այլ բաղմամբ 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 տալ Հայոց ազգի ծագման և զարգացման պատմութիւնը՝ մեր երկիրն ու ժողովուրդը սիրելի դարձնելով մերայիններին. որովհետև, ասում է նա, «Թեպէտ և նմք ածու փոքր, և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ, և զօրութեամբ տկար, և ընդ այլով յոլով անգամ նվաճեալ թագաւորութեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի, զոր և ոչ մի ոչ ի նոցանէ պէտ յանձին կալաւ մատենագրել»։ Եվ այս դրութեանը ոչնչով արդարացնել չի կարելի, քանի որ,—շարունակում է Երենացին,—ինչպես այժմ է, հին հայերն էլ շին սիրել գիտութեան և հմաստալից երգարաններ կամ երգերի գրքեր։ Մեր նախահայրերը եղել են անբան, թուամիտ և վայրենի։ Այդ պատճառով է նա զարմացած է, որ հայերի մեջ գոնե մի մարդ է գտնվել, որ առաջարկել է իրեն Հայոց պատմութիւն գրել և ծրագիրն էլ տվել է— «երկար և շահաւոր գործով զազգիս մերոյ կարգել զպատմութեան ճշտի՛՛՛ զթագաւորացն և զնախարարականաց ազգաց և տոհմիք թէ ով յումմէ և զինչ իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ գործեաց»։ Յանկանալով ըստ կարելիությն փառահեղ նկարագրել հայ ժողովրդի ծագումը, նա աշխատում է ուրիշ ազգերի հռչակավոր հերոսները հանդես գալուս բերել բնիկ հայ հերոսներին. այսպես՝ Ասորեստանցի Նինոսին ժամանակակից է դառնում Արամը, որ ընդարձակում է երկրի սահմանները և որի անունով օտարները Հայոց երկիրն անվանում են Արմենիա. այնուհետև Ասորեստանի պատմութիւնը ոչնչացնող Մարացի Վարբակի ժամանակակից է դրվում Պարույր Հայկազնը, Պարսից Կյուրոս թագավորին՝ Հայոց Տիգրան թագավորը։ Մինչև անգամ Հոմերոսի Աքիլլեսի ժամանակակիցն ու զուգատիպն է հայ դուցազն Զարմայրը. էլ շենք խոսում է միրամի և Արա Գեղեցկի գրույցի, Աժդահակի և Տիգրանուհու պի մասին։ Նրա ամբողջ պատմութիւնը, նույնիսկ առասպելական զրույցների և վեպերի վրա հիմնված մասը թանկագին օրհատակարան է, որի մեջ մնացել են հայոց հին, նույնիսկ նախահայկական պատմութիւն հիշողութիւններ։ Ի՛նչ խոսք, որ հեռագայի՝ III և, մանավանդ, IV և V դարերի հատկապես ներքին կյանքի պատմութիւն համար Մովսես Խորենացու Հայոց պատմութիւնը կարևորագույն աղբյուր է, չնայելով իր բազմաթիւ սխալներին ու անախրոնիզմներին, որոնք այդպիսի մի գրվածքի մեջ, այդպիսի աղբյուրների օգտագործման հետևանքով անխուսափելի են։ Զպետք է մոռանալ նաև, որ շատ այնպիսի բաներ, որոնք

կասկածելի են համարված եղել, հետագայում երևան են եկել իբրև ստույգ իրողութիւններ։ Նույնիսկ այլ աղբյուրներից, թեկուզ և իր գործածած աղբյուրներից ունեցած տարբերութիւնների դեպքում էլ հնարավոր չէ ուշադրութիւն շահնել այդպիսիները, որովհետև դրանք անշուշտ նա առել է ուրիշ աղբյուրներից, որոնք իրեն ավելի հավանական են թվացել։ Իսկ հնագույն ավանդական անգիր բանահյուսութիւն համար Խորենացին միակ և ամենաթանկագին աղբյուրն է։ Եվ հայոց ամբողջ հետագա պատմագրութիւնը լիովին վստահացել է նրան, հավաստի է համարել նրա պատմութիւնն ու ժամանակագրութիւնը և մեծապես օգտվել է նրանից, հաճախ արտագրել է կամ քաղվածաբար մեջ է բերել լոկ նրա գրածը։

Իհարկե, XIX դարի վերջի և XX դարի առաջին երեսնամյակի բանասիրական քննադատութիւնը Մովսես Խորենացու այդպիսի զնահատութիւնը հետնորդների կողմից համաձայն չէ և իր կողմից երկար ժամանակ միանգամայն բացասաբար էր վերաբերվում նրան, ամբողջ պատմութիւնն համարելով մի ճարտար կեղծիք։ Այդ նոր տեսակի, չափազանցութիւնների սիրահար և չափազանցութիւնների մեջ ընկած բանասիրութիւնը Մովսես Խորենացու Հայոց պատմութիւնն աշխատեց խախտել իր բնական տեղից և շարժել նրան նախ դեպի VII դարը, բայց վերջերս նույնիսկ դեպի VIII, IX դարը, հասցնելով նույնիսկ այդ գարու վերջերը։

Խորենացու Հայոց պատմութիւն գրութիւն ժամանակի խնդրի մասին մենք խոսել չենք կարող տեղի սղութիւն և նյութի չափազանց ընդարձակութիւն պատճառով։ Այսբանը միայն անհրաժեշտ ենք համարում շեշտել, որ Մովսես Խորենացու ժամանակի տեղափոխութիւն վերաբերյալ բերված փաստերն ընդհանրապես վերջած համոզիչ չեն։ Կարիերի, Գր. Խալաթյանի, Գ. Տեր-Մկրտչյանի և այլոց եզրակացութիւնը Խորենացու՝ Սոկրատի եկեղ. պատմութիւնից և Սեղբեստրոսի վարքից (որոնք թարգմանվել են իբր VII դարի վերջերին) օգտված լինելու մասին մանրամասնորեն հերքեց, առնվազն կարելի է ասել՝ ըստ իր արժեքազրկեց անգլիացի հայագետ Ֆրիդ. Կոնիբերը. նա եկավ այն եզրակացութիւն, որ Խորենացին ծանոթ չի եղել ոչ Փոքր Սոկրատին և ոչ էլ Սեղբեստրոսի վարքին, ընդհակառակը, Փոքր Սոկրատի խմբագրողն է օգտվել Խորենացուց. իսկ մեծ Սոկրատի հետ Խորենացին միայն նամութիւններ ունի։ Այնուհետև Կոնիբերը գտավ, որ, ինչպես Սեղբեստրոսի վարքը, այնպես էլ Մեծ Սոկրատի թարգմանութիւնը



նը կատարվել է V դարում, և նկատի առնելով ոճն ու կապակցությունները, որ կան դրանց և խորենացու Պատմության մեջ, կարող է դրանց թարգմանությունը կատարած լինել հենց ինքը Մովսես խորենացին, և այլն և այլն, նախորդներին տրամագծորեն հակառակ եզրակացություններ:

Սակայն խորենացու հակառակորդները դրանից հետո զենք վայր չդրին, այլ կարծես ավելի մեծ եռանդ ստացան: XX դարի առաջին երեսնամյակի ընթացքում եղած ուսումնասիրությունները մեծ մասամբ ելնում են այն նախադրյալից, թե խորենացին չի կարող V դարի պատմիչ լինել և ջանք են գործ դնում գտնել մի ուրիշ Մովսես հետագա գարեբում, որ նրան նույնացնեն մեք պատմիչի հետ: Այսպես՝ Զամինյանը VII դարում գտնում է մի Մովսես եպիսկոպոս և մի Սահակ Բագրատունի իշխան և եզրակացնում է, որ հենց դրանք են մեր Մովսես խորենացին ու նրա մեկենասը: Վիեննայի մխիթարյան Ն. Ակինյանը ավելի հեռու է գնում և բոլորովին անընդունելի փաստարկումներով Մովսես խորենացուն նույնացնում է VIII դարի հայտնի պատմիչ Ղևոնդ Երեցի հետ և Պատմությունը գրված է համարում 9-րդ դարի սկզբում: Վերջապես ակադ. Մանանդյանը խորենացու Պատմությունը դնում է IX դարի երկրորդ կեսի սկզբում և նրան նույնացնում է այդ դարում ապրող Մովսես անունով մեկի հետ: Սակայն, ինչպես ասացինք, այդ բանասերների բերած ապացույցներն ու փաստարկումները համոզիչ չեն: Չի կարելի խորենացու հարցը այնպես պրիմիտիվ ձևով լուծել, ինչպես անում են բանասերներից ոմանք: «Ընչ 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 ու զգրերի գործ է»: Այդ բանասերները չեն մտածում, որ հին պատմագիրների գրքերը, և նրանց մեջ ամենից առաջ խորենացու Պատմությունն իրեն ամենատարածվածն ու ամենագործածականը, դրերի ընթացքում փոփոխությունների է ենթարկվել, նրանց միջոց շատ բաներ ջնջվել են և ընդհակառակն՝ ընդմիջարկվել են նոր բաներ:

Այս ուղղությամբ խորենացու խնդիրը պարզելու համար մեծ աշխատանք է կատարել ակադեմիկոս բանասեր Ստ. Մալխասյանը, որը 1940 թվին լույս տեսած իր «խորենացու առեղծվածի շուրջը» վերնագիրը կրող գրքում հերքել է նախորդ բանասերների փա-

սարկումներն ու եզրակացությունները և խորենացուն առաջիմ կերպ վերահաստատել իր բնական ավանդական տեղում—V դարում: Դժբախտաբար սա էլ մի նոր առասպել է հնարել խորենացու մասին, իբր թե խորենացին քաղկեդոնական է եղել, մի առասպել, որ ընդունակ է նորից խախտելու խորենացու դիրքը և նրան դեպի առեղծված 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 մտքենազիր, հայ ժողովրդի ամենասիրելի բանաստեղծ-հեղինակ Գրգորապոլսցիկ Եղիշե վարդապետն է, որ գրել է «Վասն Վարդանայ և Հայոց Պատերազմին» իրոք ոսկեղեն և մաքուր հայրենասիրությամբ տոգորված գրքուկը:

Ավանդության համաձայն՝ Վարդանանց պատմագիր Եղիշե եղել է վարդապետ, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտներից, նրանց բացած ուսումնարաններում հայերենի հետ միասին անշուշտ սովորել էր հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն լեզուները: Երբ կարիք զգացվեց աշակերտների մեջ երկրորդ խումբ ուղարկել այն ժամանակվա գիտության խորագույն կենտրոնը՝ Աղեքսանդրիա, ուրիշների հետ (Մովսես խորենացի, Դավիթ, Մամբրե) այդ երջանիկների մեջ էր նաև Եղիշեն: Մոտավոր հաշվով նա ծնված պետք է լինի 410—415 թվականների միջև: Գիտությունների մեջ հմտանալուց և հայրենիք վերադառնալուց հետո ի՛նչ գործով է զբաղվել Եղիշեն, նույնպես որոշակի հայտնի չէ: Նրա անանուն կենսագիրը («Սուփերք Հայկականք», ԺԱ.) ասում է, թե «զինտորեալ էր սրբոյն Վարդանայ և պաասաորէր նմա և էր հաւատարիմ յամենայն իրս աստուածապարապետի հետ Տիգրոն 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 նույնությունից, նրա եկեղեցական աստիճանը բարացնելու:

Եղիշե վարդապետը, բացի Վարդանանց Պատմությունը գրել է էլի ուրիշ կանոնական և մեկնաբանական գրվածքներ: Եղիշեի առանձնապես հայտնի է եղել նրա «Արարածոց» մեկնությունը, որից միայն բավական խոշոր հատվածներ են մնացել մեր ձեռագրերում: Նա անշուշտ մասնակցել է նաև թարգմանական գործունեությանը: Կյանքի վերջին օրերն անց է կացրել Հայաստանում, երբ նրա բնակության տեղը հովիվների միջոցով հայտնի է եղել որ նա հոշակվում է ամեն կողմ, նա Մոկաց երկրից հեռանում է և բնակություն է հաստատում Ռշտունյաց գավառում, ծովափնյա մոտիկ գտնվող մի այրում, որ նրա կենսագրի օրով դեռ անհայտ է կոչվում էր Ս. Եղիշեի այր: Այստեղ էլ նա մի քանի տարի ձգնելուց հետո մեռել է շուրջ 470—475 թվականների միջև, 60 տարեկան հասակում:

Արդեն ասացինք, որ Եղիշե վարդապետի ամենահռչակալից 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. տեղադրված: Գիրքը բաժանված է 7 գլուխների կամ եղանակների վերջում կցված է նաև մի ութերորդ եղանակ՝ «արտաքո խնդանակին», որի մեջ պատմված է Պարսկաստան գերի տարած հոգևորականների նահատակությունը. կցված է նաև 2 հավելյալ «Վասն խոստովանողացն Հայոց Խորենայ և Արրահամու» և «Նուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյ Քրիստոսի ետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որը վերջանում է գերյալների կանանց կենցաղավարության աննման ու սքանչելի նկարագրությամբ:

Ի՞նչ բնույթ ունի Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը»: Քանի որ այս երկը կրում է «Պատմություն» անունը և իբրև այդպիսին ձեռնագրերի պատմական ժողովածուներում դուրս է մղել Ղարաբաղի Փարպեցուն, բայց այն իսկապես պատմություն չէ սովորական իմաստով, այլ վկայաբանական գունավորում ստացած մի շարք ազդեցություն է, մի բանաստեղծական քերթված պատմական նյութի վրա, որ գրված է խիստ որոշ նպատակով—«Որպեսզի շարունակ կարդաս, լսելով առաքինի անձերի քաջությունը և հասցածների վատթարությունը»: Եղիշեն եղել է V դարի կեսի հայ-մեծական այս մեծ գյուցազնեագությունը պատրաստողներից մեկը, ինչպես ինքը վկայում է՝ ակնատես վկա և մասնակից է եղել արտափելի դեպքերին. («Ահա կամքիս հակառակ արտասովախց արեցրով շարադրում ենք այն բազմաթիվ հարվածները, որոնց մեջ մենք մենք էլ ընկանք՝ ականատես լինելով»: Կամ—«Ո՛ր կարծիքներ լսելով եմ այլալովել և ո՛չ էլ լուրերից արթնացել, այլ ե՛ս ինչքան անձամբ նույն տեղում պատահեցի և տեսա ու լսեցի հանապազնաբար խոսելու ձայնը. ինչպես սաստիկ քամին, որ ալեկոծում է մեծ ծովը, այնպես էր շարժում ու տարուբերում իր զորքերի ամբողջ բազմությունը» և այլն և այլն). պատերազմը վերջանալուց հետո, մի խոսք անկյուն քաշված, դեպքերի դեռևս թաքնված պատմության տակ, վերքերը դեռ լիովին չսպիտացած՝ գրի է առել իր անսածն ու լսածը: Ի՞նչ զարմանք, որ նրա երկից այնպիսի անմիջականության ու թարմության հոտ է բուրում, որ հարբեցնում է անթերցողին, և որի հետ երբեք չի կարող համեմատվել ժամանակակից հետո սառնությունը ամեն մանրամասնություն կշռաբաշտած ու գրված որևէ իսկական պատմական երկ, ինչպիսին այս օրվում Ղազար Փարպեցու գրվածքն է: Խնդրի խորքը ընկալելու արդյունք է այս երկու հեղինակների երկերը, իբրև պատմական գրվածքներ միմյանց հետ համեմատելը և մեկի առավելությունները մյուսի վերաբերմամբ ցույց տալը, որովհետև դրանց լուրջությունը տարբեր բնույթի և տեսակի երկեր են, որոնց երբեք չի կարելի միենույն չափանշով մոտենալ: Ղազար Փարպեցու գրվածքն իսկական պատմություն է, որի նպատակն է պատմական երևույթների ձագումն ու զարգացումը նկարագրել, իսկ Եղիշեի երկը, թեև որով չէ այդ տարրերից, բայց իրոք մի բանաստեղծություն է, որի նպատակն է «սիրելիների համար մխիթարություն, հուսաբերություն համար հույս ու քաջերի համար քաջալերություն լինել» ևն զօրերում: Այն գրված է՝ ցույց տալու համար, որ հայրենասիրությունն ու ազատության սերը ոչ մի զոհաբերության առաջ կանգ չեն առնի, ամեն տեսակ նեղություն ու տառապանք կկրեն, հայ-բնիքի սիրո 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», որովհետև «Վախը թերահավատության նշան է, իսկ թերահավատու-







Այս բոլոր կարծիքներն ու առարկությունները միանգամայն անհիմն են. ոչ ոք զեռ չի ապացուցել, թե Փիլոսոփի թարգմանությունը կատարված է V դարի վերջին կամ VI-ի սկզբին. ընդհանրապես շատ հավանական է, որ այն կատարված լինի V դարի 2-րդ կեսից առաջ և նրա մեջ մասնակցություն ունեցած լինի ինչ-որ Եղիշեն. պետք է նկատի ունենալ և այն, որ բերված օրինակները բառացի չեն, մտքի վերապատումներ են և Եղիշեն կարող էր մտքերին բնագրով ծանոթ լինել և իր բառերով ազատ վերարտադրել, ինչպես որ արել է: Բոլոր նշաններից պարզ երևում է, որ Եղիշեն չէր կարող Ղազար Փարպեցուց հետո գրած և նրանից օգտված լինել. ընդհանրապես 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 չէր երևում, թե նա է առաջին անգամ նշանակել դուխեր: Այնտեղ ասված է միայն, որ անհրաժեշտ է համարում «Հայաստանի մասերի, պոլեմոնական Պոնտոսի և ազգությունների (=սատրապությունների) համար հիմնել հատուկ զորապետի պաշտոն... և այլ երկիրները նույն զուխերի հետ միասին» զնել այդ զորապետի իշխանություն տակ: Այստեղից երևում է, որ զուխերը գոյություն են ունեցել նախքան Հուստինիանոսը և բացի Եղիշեից՝ Կորյունն էլ վկայում է, որ երբ Մեսրոպն անցնում է հունական Հայաստան, նա պատիվներ է ստանում նաև «ի սպարապետն աշխարհին» այդ սպարապետն է Մեսրոպի մտազրույթունը գրով իմացնում կայսրին և կայսրը հրովարտակով նրան է հանձնարարում օժանդակել Մեսրոպին և հայ մանուկներ ժողովել՝ նրանց հայերեն գիր սովորեցնելու համար. այդ զուխը նստում էր Մելիտենեում և Եղիշեի ասածը անշուշտ դրա մասին է: Այլև, Ադոնցը ուղղակի սխալ է հասկացել Եղիշեի համապատասխան հատվածը: Այնտեղ ամենավին չի ասված, թե Վասակ Մամիկոնյանը հռոմեական զորքերի սպարապետն էր, որովհետև եթե այդպես ասված լիներ, բացարձակ անմտություն կլիներ հռոմեական զորքերի հրամանատարի համար հարակցել, թե նա «հաւատարիմ էր զօրացն Հռոմվմոց ի սահմանին Պարսից»: Խոսքն ուրեմն տեղական սահմանապահ զորքերի զորապետի մասին է, որին Հայաստանի պարսից բռնում 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

չի կերպով չի կարող ապացույց ծառայել՝ Եղիշեին VI դար ասանելու համար:

Մենք այլևս կանգ չենք առնում Եղիշեի նորագույն քննադատ և նրան անզուսպ բառերով անարգող Վիեննայի Մխիթարյան ներսես Ակինյանի երկհատոր ուսումնասիրության վրա, որը ձգտում է Եղիշեին ներկայացնել իբրև մի կեղծիք, VII դարի մի բացարձակապես անշնորհք ու մոլեռանդ միաբնակ խմբագրի հերյուրանք, որն իբր 570-ական թվականների հայկական ապստամբության մասին գրված հիշատակարանը հարմարեցրել է 451-ի ապստամբությանը, հենվելով Ղազար Փարպեցու վրա և ընդօրինակելով նրա սխեման: Նրա բացարձակապես անհիմն, բռնազրոսիկ, երբեմն արտառոց դատողությունների և եզրակացությունների մասին մենք ընդարձակ հոգված ենք գրել Ակադեմիայի «Տեղեկագրում», որը և կարող են կարգալ 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 դարի 60-ական թվականներից, և հակառակ ուղղությամբ կատարված բոլոր փորձերը մինչև այժմ լիակատար ձախողման են ենթարկվել:

Ե. 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 բզեշխի տանը, որի կիներ՝ Անուշ-Վոամը 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 կրթնավոր 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 Նրուսաղեմացին, մեծ կապաղովկիացիները (Թարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր



Նազիրանզացին): Հայրենիք վերադառնալուց հետո մի երկու տարի անց է կացնում Սյունիքում Մովսես կրոնավորի և Մուշե կոպուսի մոտ: Ապա, երբ 486 թ. Վահան Մամիկոնյանը դառնում է Հայաստանի մարզպան, սկսում է երկիրը բարեկարգել, նորոգել է տալիս Վաղարշապատի Կաթողիկեն, Սյունիքից բերել է տարբեր մտերիմ Ղազարին և նրան կարգում է վանահայր, թեև շատ էին հետամուտ այդ պաշտոնին և նույնիսկ ձգտել էլ են Վահան Մամիկոնյանին մինչև անգամ կաշառելու՝ իրենց նպատակը հասնելու համար: Մամիկոնյանները և Կամսարականները 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 քանի տարի անցնելուց հետո, հայտնի չէ, ինչ հանգամանքների շնորհիվ, Ղազարը կորցնում է իր վասնությունը և այլևս պաշտպանություն չի գտնում Վահան Մամիկոնյանից և մյուս իշխաններից: Դրա հետևանքով զորանում են նրա նախանձողներն ու հակառակորդները, որոնք հենց նրա գործունեության սկզբից էլ բազմաթիվ էին, և առիթ ընկելով Կաթողիկեի փայտակերտի հրկիզումը—նրան դուրս են անում պատանից, հալածում են վանքից և ամեն ինչ խլում նրա ձեռքից նույնիսկ իր անձնական իրերն ու «Հոռոմ գրքերը», որ տղետ արեղաներին ոչ մի բանի համար պետք չէին և միայն «կան այդ բանկեցեալ ի կերակուր ցեցոյ»: Փարպեցին այդ հալածանքներից փախչում է Արևմուտք—Ամիթ քաղաքը և այստեղից՝ լսելով իր մասին եղած նորանոր ստերի և զրպարտությունների մասին, «Իբրև զքաջ պատերազմող զինեալ զինքն» գրում է իր թուղթը Վահան Մամիկոնյանին և ուղարկում Համազասպ Մամիկոնյանի ձեռքով, «որ և պատճառ իսկ եղև նմա այսբն դարձին»:

«Մեղադրություն ստախոս արեղայից» վերնադիրը կրող արթուր թուղթը հսկայական նշանակություն ունի V դարի 2-րդ կեսի հայոց եկեղեցական պատմության համար և միաժամանակ հոյակապ գրական հուշարձան է հեղինակի համար: Նրանից ենք մենք փոքրիշատե գաղափար կազմում այդ ժամանակ տիրող փոխաբարբերությունների և բարոյական վիճակի մասին: Եղել են բանա-

ներներ, 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 արեղաների կողմից, որոնք «առ նախանձու կուտէին և ի վերայ իմ բազում բանսարկութիւնս». նա մեկ-մեկ մեջ է բերում թշնամիների այդ զրպարտություններն ու հերքում մեջ է բերում թշնամիների կամ մտավորական հոսանքները և այդտեղ էլ սկզբունքային կամ մտավորական հոսանքները պայքարի հետք չկա: Մեղադրանքները հետևյալներն են եղել. 1. Ղազար ասէ, թէ պոռնկութիւն մեղք չեն, զսոյն և մարդպանին սարդէ. 2. Ղազարն աղանդաւոր 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 գիտնաբար խոսէր Ղազար և այժմ անգիտաբար. 6. Գիր ոչ կարդա, և զընթերցուածս այնպէս ասէ անսայթաք, որպէս թէ գրոցն: Վերջին 3 զրպարտություններն ակներևորեն տգիտությունից ու նախանձից առաջացած մեղադրանքներ են, իսկ առաջին երեքն առանձին կարևորություն ունեն այն տեսակետից, որ նրանցով Ղազարը մեղադրվում է աղանդավորության, այս դեպքում անշուշտ մծղնություն մեջ, որի դեմ Մահակի 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 չի 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 արեղաներն 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 միայնոր մեծ հոսանքի վրա, որ նրանք առաջ էին բերել հայերի մեջ կորուսացրեալի, վատերին ու ուրացողներին առաջ քաշելու և լավերին հետ վանելու և հալածելու միջոցով: Դա պարսկասերների բազմությունն էր, որին պատկանող անհատներից շատերը, նույնիսկ երևելի տոհմերից պարսկական կառավարությանը հաճուհանալու համար ընդունում էին մոգական կրոնը, և սրանց հետ միացած էր նաև հունական կրթությունն ատող ու նրանից բան չհակացող տգետ արեղանների բազմությունը:

Թուլթը գրված է V դարի բուն վերջում կամ VI-ի սկզբում, որովհետև այն կաթողիկոսը, որից սփոփանք ու օգնություն է խնդրել Ղազարը, բայց սա մերժել է նույնիսկ նրան տեսնել հակառակորդներից վախենալով՝ չի կարող Ղազարի կողմից ըստ ամենայնի գովաբանված Հովհան Մանդակունին լինել, այլ անշուշտ պետք է Բաբգենը եղած լինի:

Թղթի ազդեցությունն այն է եղել, որ Վահան Մամիկոնյանը հետ է կանչել Ղազար Փարպեցուն և նրան հանձնարարել է գրել Հայոց պատմություն, տալով նրան նաև այդ պատմությունը գրելու ծրագիրը—սկսել Փավստոս Բուզանդի կանգ առած տեղից և նկարագրել թե՛ հոգևոր և թե՛ աշխարհիկ գործիչների սխրագործությունները, որպեսզի հոգևորների բարի վարքը լսելով՝ մարդիկ ցանկանան հետևել նրանց ճգնությունը, իսկ նախկին քաշերի գործերը լսելով՝ բաշ մարդիկ իրենք էլ քաջություններ գործեն և իրենցից հետո անվանի հիշատակ թողնեն թե՛ իրենց անձի և թե՛ ազգի համար: Ծույլերն ու վատերն էլ իրենց բնադատելով և ուրիշների հասցեին տրվող պարսավանքները լսելով՝ բարի նախանձով վառվեն և աշխատեն լավանալ: Մի ծրագիր և նպատակ, որ կարելի է ասել, ունեցել են մեր բոլոր հին պատմագիրները:

Ղազար Փարպեցու Հայոց պատմությունը բաղկացած է երեք մասից կամ գրվագներից: Առաջին գրվագն սկսվում է հայոց թագավորության երկուսի բաժանվելուց, ուրեմն Փավստոսի կանգ առած տեղից, և հասնում է մինչև Արշակունյաց տոհմի անկումը և Մահակի ու Մաշտոցի մահը: Այս գրվագի մեջ պատմվածները մեծ մասամբ ի լրոջ են և շատ շփոթություններ են պարունակում: Այս գրվագում նա պետք է օգտված լինի նաև Խորենացուց:

Երկրորդ գրվագի նյութն է Վարդանանց պատմությունը և այստեղ մեծ է նմանությունը Եղիշեի հետ, այնպես որ մնում է

ենթադրել, որ Եղիշեն կամ նրա նախաախպը աղբյուր է ծառայել Ղազար Փարպեցու համար: Իհարկե, կան նաև տարբերություններ, բայց այդ տարբերությունները բացատրվում են նրանով, որ բացի գրավոր աղբյուրից, Ղազարը լսել է նաև ախանառանների պատմածներ, գուցե միջնորդաբար նրան հասած, որով և սուպարեզ է բացվել տարբերությունների համար:

Երրորդ գրվագի պատմությունը մեծ մասամբ Մամիկոնյան տոհմի և առանձնապես Վահան Մամիկոնյանի և նրա եղբայրների գովաբանությունն է՝ սկսած նրանց ազատվելուց, նրանց ուսումը, հաջողություններն ու քաջագործությունները 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 զրչի տակ իբրև մի իսկական հերոսական ախպար, 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 2-րդ կեսի երեսուն-երեսունհինգ տարվա պատմության Վարդանանց պատերազմից հետո: Բայց նա միևնույն ժամանակ աչքի բնկնող մի գրական երկ է, որ գեղեցիկ ձևով վերարտադրել է իր ժամանակի իրականությունը: Միայն թե շատ են նրա մեջ ճառերը, որոնք հոգնեցնում են ընթերցողին ու դանդաղեցնում գործողության զարգացումը: Նրա ոճը կենդանի է և բնական, ունի երբեմն նույնիսկ քնտանեկան-առնակարանական բնույթ: Այդ պատճառով էլ նրա լեզվի մեջ պատահում են ձևեր, որոնք մտա 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 հարություն և Քրիստոսի Երուսաղեմ գնալու մասին՝ պարզ ու հստակ լեզվով գրված, և հոգևոր երգերի ու կանոնների հեղինակ դարավերջի կաթողիկոս Հովհան Մանդակունուն, դրանով համառոտակի ամփոփած կլինենք Ոսկեդարյան ամբողջ գրականությունը: Հովհան Մանդակունուն վերագրվող հռչակավոր ճառերի ժողովածուի մա-



սին խոսել ավելորդ եմ համարում, որովհետև հայտնի գիտե-  
կան 4. Տեր-Մկրտչյանը անհերքելի փաստերով ապացուցել է, որ  
այդ ճառերը V դարի գործ չեն և Հովհան Մանդակունուն չեն պա-  
կանում, այլ VII դարի ականավոր հայ վարդապետ Հովհան Մա-  
րագոմեցունն են:

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  
տալ հակիրճ կերպով հետևյալ ձևով. Այն առաջ է եկել իբրև ժա-  
ռայություն քրիստոնեական կրոնին, բայց միաժամանակ հենց իր  
հիմքում ունեցել է հայրենիքի անկախությանն ու հայ ժողովրդի  
ինքնուրույնությանը ծառայելու բուռն տենչը: Այդ տենչից է ա-  
ռաջացել ազգային եկեղեցի և ազգային լեզու և գրականության  
ստեղծելու իրողությունը, որ դարեր շարունակ հայ ժողովրդի ինք-  
նապահպանության և ինքնուրույն զարգացման փարոսն է եղել:  
V դարի գործիչների—Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի և  
նրանց աշակերտների՝ թարգմանիչների—բեղմնավոր գործունեու-  
թյան հետևանքով հայ ազգը ինքնագիտակցության եկավ, ճանա-  
չեց 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  
մենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի պաշտպանության համար  
չպետք է խնայել ոչինչ, նույնիսկ կյանքը: Հայրենիքի կարոտն  
ու սերը և խղճի ազատության ու քաղաքական ազատության տեն-  
չը այնուհետև անմար մնաց հայ ժողովրդի սրտում, և նա շա-  
տանգամներ ոտքի ելավ այն ահավոր բռնավորների դեմ, որոնք  
պատմության ընթացքում փորձեցին շղթայել, կաշկանդել նրա  
ազատությունը: Հայոց պատմությունը այդպիսի հայրենական պա-  
տերազմների, պատամբությունների և ըմբոստացումների մի շա-  
րան է՝ ազատության և ինքնուրույն զարգացման իրավունք նվա-  
ճելու համար:

Եվ այժմ էլ, երբ այդ հոգևոր ազատության ու ինքնուրույն  
զարգացման իրավունքը հայ ժողովուրդը 25 տարուց ի վեր նվա-  
ճել է Սովետական սոցիալիստական հասարակակարգի ստեղծմամբ,  
այժմ էլ մեզ համար դեռ շատ թանկ են V դարու մեծ գործիչնե-  
րի ավանդները: Եթե նոր ավարտված Հայրենական մեծ պատերազ-  
մի մեջ հայ ժողովրդի քաջարի զավակները, եղբայրական մյուս

ժողովուրդների զավակների հետ ձեռք-ձեռքի տված, հերոսական  
քերազործությամբ ջախջախեցին ատելի հիտլերյան բռնակալու-  
թյունը և ազատ շունչ քաշելու հնարավորություններ տվին բոլոր  
ազատասեր ազգերին, ապա այդ գործի մեջ ևս անմասն չէ այն  
ազատատենչ հայրենասիրության ոգին, որ V դարում հայ ժողո-  
վրդի մեջ արմատացրին մեր անմահ հայրերը—Սահակը, Մես-  
րոպը և նրանց աշակերտները՝ Մովսես Խորենացին, Եղիշեն, Ղա-  
զար Փարպեցին և ուրիշները:



ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ՝

Նեստորականության քարոզությունը Հայաստանում և նրա դեմ մղված բուռն պայքարը 5-րդ դարի մեր պատմության ամենաուշագրավ երևույթներից մեկն է, որովհետև սերտորեն կապված է հայոց գրականության բազմաբախտ հիմնադիրների՝ Սահակ Մեսրոպի և նրանց աշակերտների գործունեության հետ և լույս է սփռում այդ շրջանի պատմության մի քանի կարևոր կողմերի վրա։ Այդ պայքարը, սկիզբ առնելով 5-րդ դարի երեսնական թվականներին, ավելի ճշգրիտ ասած՝ 433—435 թվականներին, շարունակվել է ամբողջ 5-րդ դարի ընթացքում, թևակոխել է 6-րդ դարի 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, թի՛նչ է ներկայացնում իրենից նեստորականությունը, ի՛նչ իդոլների և ձգտումների արտահայտություն է այն և ի՛նչ տեղ է բռնում կրոնական գաղափարախոսությունների պատմության մեջ։ Մեզ հետաքրքրողն այստեղ լոկ պատմական խնդիրն է և այն է՝ միմիայն Հայաստանի վերաբերմամբ։ Թեև մեր ձեռքը հասած աղբյուրները—թե օտար և թե հայ—շատ առատ տեղեկություններ չեն հաղորդում մեզ առաջագրված խնդրի վերաբերյալ, բայց այ-

<sup>1</sup> Այս աշխատությունը առաջին անգամ տպագրվել է Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետազոտումներ» ժողովածուի առաջին դրբում, Երևան, 1946, էջ 175—242։

<sup>2</sup> Այս խնդրով հետաքրքրվողները կարող են անհրաժեշտ տեղեկություններ գտնել իմ Ընդհանուր եկեղեցու պատմության 1-ին հատորում, էջմիածին, 1900, էջ 309, 312—321 և այլն։

նուամենայնիվ եղածն էլ լիուլի բավական է հարցի մասին միանգամայն պարզ, հստակ պատկերացում կազմելու և անվիճարկելի եզրակացությունների հասնելու համար։

Մենք անհրաժեշտ ենք համարում այս խնդիրը դնել և եղած թուր աղբյուրների օգնությամբ վերջնականապես պարզաբանել այն, որովհետև մինչև այսօր էլ մեղանում այս հարցի վերաբերյալ կարծիքների տարբերություն կա, որը ոչնչով չի կարող արգարացվել, բացի մի ամփոփ ուսումնասիրության բացակայությունից տվյալ խնդրի մասին<sup>3</sup>։

Անցնենք ուրեմն խնդրի ուսումնասիրությանը։

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

Ընդհանուր եկեղեցու պատմությունից հայտնի է, որ Եփեսոսի տինդերական կոչված ժողովը 431 թվականի հունիսի 26-ին գառնապարտեց Նեստորին, որն առժամանակ քաշվեց Անտիոքի մոտ գտնված իր վանքը, քանի զեռ նրա կողմնակիցները՝ Անտիո-

<sup>3</sup> Ի միջի այլոց սրանով պետք է բացատրել նաև այն հանգամանքը, որ երբ և «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առապելի շուրջը» վերնագրով իմ հոդվածում կարծիք հայտնեցի, թե Մովսես Խորենացու հայտնի «Ողբ»-ի մեջ հիշված «շարափառություն», «հերձվածողներ», «օտարաձայն լեզուներ» արտահայտությունները կարող են վերաբերել հուշակալոր բորբորիտոն աղանդավորների արժանակությունը կազմող մեղսներին և այլն, այլև ոչ մի արգելք չկա, որ քանք վերաբերեն նաև նեստորականներին ու նեստորականությանը, «որոնց դեմ անշուշտ պայքար է մղվել Հայաստանում Սահակի ու 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 զոկումենտը և սուտը նշմարտի տեղ հրամցրել միամիտ ընթերցողին»։ Ստ. Մալխասյանը նույնիսկ «պակաս զարմանալի» չի համարում իմ հաջորդ պնդումը, թե «անկասկածելի պետ է համարել նաեվ այն, որ Սահակի ու Մեսրոպի մահից հետո՝ նրանց օրով գեռև ծածկված ու գաղտնի նեստորականությունը զլուխ է քարձրացրել... և մեծ նազ պատճառել ու պայխաբի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն։ Մեր այս կարծիքի մասին Ստ. Մալխասյանն ասում է. «... միայն անկասկածելի չէ այս պնդումը, այլև շատ կասկածելի է, քանի որ Տ.-Մինասյանը ոչ մի ապացույց կամ փաստ չի բերում նեստորականության գոթության Հայաստանում 5-րդ դարի ընթացքում. ո՛չ մեք եկեղեցուները այդպիսի



քի եպիսկոպոս Յովհաննեսի գլխավորութիւնով՝ պաշտպանում էին նրան: Սակայն 433 թվին հակառակորդ բանակների՝ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրեղի և Անտիոքի պատրիարք Հովհաննեսի միջև փոխադարձ զիջումների գնով համաձայնութիւն կայացավ, որի հետևանքով անտիոքացիները հրաժարվեցին նեստորից և միացան նրա դատապարտութեանը: Նեստորն արքայազնի և երկար ժամանակ արքայազնի տառապելուց հետո մեռավ<sup>5</sup>. կայսերական հրամաններով հավաքվեցին և կրակի մատնվեցին նեստորի գրվածքները, բայց այնուամենայնիվ անհնար եղավ արժատախիլ անել նրա բոլոր հետևորդներին: Սրանք խիստ եռանդուն և իրենց գործի ճշմարտութեան մեջ համոզված մարդիկ էին. նեստորի դատապարտութիւնը և նրա գրվածքների արգելումն ու հրկիզումը շուտահաստեղծեց նրանց: Նրանք այն խոր համոզումն ունեին, թէ նեստորը նորահնար ուսմունք չի բարոզել քրիստոնեական եկեղեցու մեջ, այլ կրկնել է այն, ինչ իրենից առաջ ասել են եկեղեցու այլ ճանաչված և իբրև ուղղափառ անձեր մեռած մարդիկ, ինչպիսիք էին Գիողոր Տարսնացին և Թեոդոր Մոպսուեստացին, որ եղել էր նեստորի ուսուցիչը: Այս անարդարութիւնը իրենց ուսուցչի անձի ու զավանուցիական նկատմամբ ակնհայտեց կացուցանելու համար՝ նեստորի կողմնակիցները ասորերեն, հա-

բան գիտեն և ո՛չ մեր եկեղեցական ժողովները նեստորական աղանդի վերաբերմամբ որևէ որոշում են կայացրել. նշանակում է, քե այդ ժամանակամիջոցում նեստորականություն չկար Հայաստանում... (ընդգծումը մերն է—Եր. Տ.—Մ.)  
Ուրեմն Տ.—Մինասյանի այս պնդումն էլ, թէ նեստորականութիւնը Սահակի և Մեսրոպի մահից հետո գլուխ է բարձրացրել Հայաստանում և նրանց դեմ պայքար է եղել մղվելիս՝ նրա երևակայության ծնունդն է և իրականության մեջ գոյություն չի ունեցել: (Ստ. Մալխասյան, Մ. Խորենացիի քաղկեդոնական էր, «Տեղեկագիր» ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի, 1944, № 3—4, էջ 38—39):

Այսպիսի պնդումները կարող են հիմնվել միմիայն աղբյուրների անբավարար գիտութեան և անճիշտ ըմբռնման վրա և բուն աղբյուրների ուսումնասիրութեանը ցույց կտա, թէ որն է երևակայութիւնը և որն է եղել իսկական իրականութիւնը:

<sup>4</sup> Նեստորի մահվան թվականը երկար ժամանակ անհայտ էր համարվում: Իշխող էր այն կարծիքը, թէ նա մեռել է Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ՝ 446-ական թվականների սկզբին: Սակայն հետագայում 1910 թվին գտնվեց և հրատարակվեց Նեստորի ասորերեն թարգմանութեամբ մեացած մի գրվածքը՝ Liber Heraclidis, որով ապացուցվեց, որ նա ապրել է համենայն դեպս մինչև 450 թվականի աշունը, մեռել է, հետևապես, Քաղկեդոնի ժողովից քիչ առաջ, եթե հիշեցնում ենք Bethune Baker-ի կարծիքը, թէ նեստորը մեռել է 452 թվականին (տե՛ս Fr. Loofs, Realaencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 24, էջ 240—241):

թե՛ս և պարսկերեն են թարգմանում վերև հիշված Գիողոր Տարսնացու և գլխավորապես Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքները և մի եռուն պայքար են ծավալում «նեստորականության» օգտին, որ հասնում է մինչև Հայաստան: Ահա թէ ինչ է ասում այս ամբողջ անցուղարձի մասին Կարթագենի սարկավազ Լիբերատուարը, որը ներկա է եղել 553 թվականի հինգերորդ տիեզերական ժողովին, իր աչքի առաջ ունեցել է 428—553 թվականների եկեղեցական պատմության վերաբերյալ գրություններն ու փաստաթղթերը, որոնց հիման վրա նա տվել է այդ շրջանի եկեղեցու պատմությունը<sup>5</sup>:

«Նեստորի աղանդակիցներն ասում էին, թէ նեստորը նոր բան չի բարոզել, այլ հետևել է հին հայրերի վարդապետութեանը: Եվ այնքան եռանդ թափեցին, որ մինչև անգամ նրանց իսկ գրվածքները շարամտորեն թարգմանեցին ասորի, հայ և պարսիկ լեզուներով: Բայց երբ այս իմացան Ակակ Մելիտինացին և Նդեմիայի եպիսկոպոս Ռաբուլ[աս]ը... գրեցին հայոց եպիսկոպոսներին, որ չընդունեն Թեոդոր Մոպսուեստացու գրքերը, իբրև հերձվածոդի և նեստորյան վարդապետության հեղինակի: Մինչև հետ Կիլիկիայի եպիսկոպոսները ամբաստանում էին Ռաբուլասին և Ակակին, որ նրանք այդպես են վարվել ոչ սիրուց, այլ նախանձից ու շարութիւնից զրգված:

«Արգ, ժողով են գումարում Հայոց պատվարժան եպիսկոպոսները և երկու երեց են ուղարկում, Ղևոնդիոս և Աբերիոս, Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս Պրոկղի մոտ, ըստ սովորության իրենց թղթով ու Թեոդոր Մոպսուեստացու գրվածքով, կամենալով վերահասու լինել, արդյոք ո՞րն է ընդունելի իբր ճշմարիտ, Թեոդորի՞ թէ 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 նենգությունների, որոնք «զերկուս ի Քրիստոս մուծանեն անձինս», գրողմում է «մինն յերրորդութենէ մարմնացեալ»: Պրոկղը նա-

<sup>5</sup> Լիբերատուսի գրվածքը—Breviarium Cause Nestorianorum et Euty-chianorum—համարվում է 5-րդ և 6-րդ դարերի եկեղեցական վիճարանութիւնների պատմության կարևոր աղբյուրներից մեկը և ընդհանուր առմամբ միանգամայն վստահելի է (տե՛ս G. Krüger, Relaeencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. II, էջ 449—450):



մական ուղարկում է Հովհաննես Անտիոքացուն իր Քեոզոր՝ սարկավազի ձեռքով, որը պարունակում էր նաև քաղվածքներ հերետիկոսներից, և խնդրում նրանից, որ հանուն ընդհանուր հավատի պահպանության նա իր եկեղեցու պաշտպան կանգնի և սարկավազի:

«Հովհաննեսն իր ժողովական եպիսկոպոսների հետ միասին կարդալով Պրոկղի նամակը, հավանեցին նրա շարադրածը, սարկավազից և դարձրին Պրոկղին:

«Քայց ոմն Վասիլ սարկավազ, վերցնելով Պրոկղի նամակը, որ գրված էր հայոց, մեկնեց Ալեքսանդրիա և հայոց թուղթն իր գրության հետ ներկայացրեց Կյուրեղին՝ նույն քաղաքի առաջնորդին:

«Վասիլ սարկավազը վերադառնալով Կոստանդնուպոլսի կազմեց մի թուղթ և հանձնեց Պրոկղ արքեպիսկոպոսին՝ կցելով նրան այն ամենը, ինչ որ գրանից առաջ ստացել էր Կյուրեղից:

«Մակայն Պրոկղն արդեն ղրկել էր իր թուղթը հայերին, որքանից Քեոզորի վերաբերյալ ոչ մի հանդիմանական հիշատակություն չէր արած:

«Այս բանն իմանալով, Վասիլը մի թուղթ գրեց, որով հարգում էր խորշիկ Քեոզորի գրեթեից այնպես, ինչպես Արիստի և Եվնոմ[իոս]ի ամբարշտությունից...

«Այնուհետև առիթից օգտվելով, էլան Հայաստանից բանի մի վանականներ, Ապոլինարի հետևորդ, երկու թե երեք հոգի (ինչպես հաղորդում է Հովհաննես Անտիոքացին իր նամակում) և առնելով իրենց հետ քաղվածքներ, ինչպես իրենք էին հավատացնում, Քեոզոր Մոպսուեստացուց և կամ այլ սրբազան հայրերից, որոնք այն ժամանակ, որպես հիշեցինք, գրել էին Ապոլինարի դեմ, և մտնելով թագավորանիստ քաղաքը և շատերի ունկնդրությունը ապականելով, իրենց նենգություններ խոտվեցին ամեն ինչ:

«Ապա շրջելով ամբողջ Արևելքի քաղաքները և բոլոր մենատանները՝ պահանջում էին, որ դատապարտվեին այդ քաղվածքները իրենց հեղինակների հետ միասին, հանդիմանելով, որ նրանք գրված են նեստորական ոգով. «Թե նեստորը արդարացի է դատապարտված, թող դատապարտվեն և սրանք, պնդում էին նրանք իրենց հեղինակներով»:

<sup>6</sup> Հովհաննես Անտիոքացին Պրոկղին գրած նամակում սարկավազին անվանում է Քեոզոսիոս (diacono Theodosio):

Մենք ամբողջությամբ մեջ բերինք Լիբերատուսի համապատասխան հատվածը Ն. Ադոնցի թարգմանությամբ<sup>7</sup>, որևէ թյուրիմացությունից խուսափելու համար: Կրկնում ենք, որ Լիբերատուսը համարվում է այս շրջանի պատմության կարևորագույն աղբյուր, որովհետև նա խղճի մտքով օգտագործել է նյութին վերաբերող ամբողջ գրականությունն ու ղոկումենտները և միանգամայն վստահելի է<sup>8</sup>:

Վերև բերվածից կարելի է հանգել այն անկասկածելի եզրակացության, որ նեստորականության վերաբերյալ վեճերն ու հուշումները շատ վաղ ժամանակներից իրենց արձագանքն են գտել Հայաստանում և տարիներ շարունակ զրադեցրել են հայերին: Գծվար է, իհարկե, համաձայնել Ադոնցի այն ենթադրությանը, թե «այսքարող կողմերը առանձին արժեք էին տալիս հայերի բռնելիք դիրքին և աշխատում էին գրավել նրանց համակրությունը», թե «ընդհանուր իրարանցումի ժամանակ կար վայրկյան, երբ հայերը կաթեն թե հանրական ուշադրության կենտրոն էին», թե «Քեոզորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել, դրա համար էլ հակառակ կողմերը հարկավոր են համարել դիմել հայերին»<sup>9</sup>: Գծվար է համաձայնել այդ ենթադրություններին, որովհետև դրա համար հիմքեր չկան: Ճիշտ է, նեստորականների Հայաստան մղանելով դժվար դրություն է ստեղծվում հայերի համար, բայց այդ ծանր դրությունն առաջ է գալիս ո՛չ թե այն պատճառով, որ Քեոզորը հայերի մոտ առանձին հռչակ է վայելել<sup>10</sup>, այլ ավելի շուտ և զլիավորապես այն պատճառով, որ հարկավոր էր իբրև հերետի-

<sup>7</sup> Լիբերատուսի 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» հմտա ուսումնասիրության մեջ (Ազգային Մատենադարան, ԺԱ), Վիեննա, 1925, էջ 15 և շար.:

<sup>8</sup> Հայտնի գերմանացի մասնագետ Գ. Կրյուգերը վկայում է, և այդ ընդունված է բոլորի կողմից, որ Լիբերատուսը իր աղբյուրներն ու ղոկումենտները (այժմ մեծ մասամբ կորած) օգտագործել է խղճի մտքով («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 449—450):

<sup>9</sup> Տե՛ս «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների», էջ 11 շար.:

<sup>10</sup> Կրյուգերի հայտնի հիշատակությունը Քեոզորի մասին («առն ուրումն հոռոմիս» — մի հույն մարդու, ոմն հույնի «Վարք Մաշտոցի», հրատ. Մ. Արեղյանի, էջ 86) միանգամայն հակասում է նրա Հայաստանում հռչակ վայելելու ենթադրությանը:



կոսի դատապարտել մի առհասարակ հռչակ վայելող եկեղեցականի, որ վեճերից բավական առաջ մեռել էր ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ և Հովհաննես Եփեսացուն ուղղված կայսերական հրամանագիրն արգելում էր այդպիսի եկեղեցականներին խառնել վեճի մեջ և նրանց վերաբերմամբ նշովական որոշումներ կայացնել<sup>11</sup>:

Այս հանգամանքն է անշուշտ, որ ստիպում է հայերին զգուշ լինել, ժողով գումարել և, ինչպես պատմում է Լիբերատուսը, իրենց գրություն հետ միասին նաև Թեոդորի գրվածքներից բաղվածքներ ուղարկել հատուկ պատգամավորության ձեռքով Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ եպիսկոպոսին և նրանից բացատրություն խնդրել, թե ո՞վ է արդյոք արդարացին, Թեոդոր Մոպսուեստացի<sup>12</sup>ն, թե նրան դեմ ծանր մեղադրանքներով հանդես եկած Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակն ու Եղեսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլասը, որոնք Թեոդորի գրվածքները համարում էին խորշելի և աղանդավորական, մինչդեռ Կիլիկիայի եպիսկոպոսներն հայտարարում էին, թե Ռաբուլասին Թեոդորի դեմ հանդեր ո՛չ թե նրա ճշմարտասիրության ձեռք տումն է, այլ անձնական վրեժխնդրության տենչը, որովհետև Թեոդոր մի ժամանակ ապացուցել էր նրա մոլորությունը<sup>13</sup>:

Պրոկղը ուղարկությանը քննում է հայերի պատգամավորներին՝ Ղևոնդիոսի և Աբերիոսի<sup>13</sup> բերած թղթերը և պատրաստում է պատասխանը: Միաժամանակ Պրոկղը անհրաժեշտ է համարում դիմել նաև Աղեքսանդրիայի և Անտիոքի պատրիարքներին, որպեսզի նրանք էլ ստորագրեն կամ համաձայնություն հայտնեն նրա գրությանը՝ տալով նրան ընդհանուր եկեղեցական պարտադիր դավանաբանական 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

մոտ ուղարկված Վասիլ սարկավազը մի փոքր ուշացավ և երբ նա էլ բերեց Կյուրեղի պատասխանը, Պրոկղն արդեն ուղարկել էր հայերին իր պատասխան թուղթը՝ բավականանալով Անտիոքի պատասխանով, քանի որ Կյուրեղի կողմից այդ հարցում ընդդիմություն 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 ենք համարում շեշտել, որ այն ամենը, ինչ մենք մեջ բերինք ու բացատրեցինք Լիբերատուսից բերված հատվածի կապակցությամբ, նորություններ չեն, այլ շատ վաղուց հայտնի տարրական գիտելիքներ, շատ անգամներ օգտագործված և տպագրված: Ն. Աղոնցից շատ առաջ Լիբերատուսին օգտագործել է դեռ 19-րդ դարի կեսերին «Ժողովների պատմության» հռչակավոր հեղինակ, կաթոլիկ գիտնական եպիսկոպոս Հեֆելեն իր բաղմահատոր աշխատության 2-րդ հատորում, էջ 285—287: Բայց նույնիսկ Հեֆելեից էլ 90 տարի առաջ Լիբերատուսին և Ֆակունդուսին<sup>14</sup> լիակատար ճշգրտությամբ և բառացի բաղվածքներ բերելով օգտագործել է Մխիթարյան Հ. Մ. Չամչյանը իր Հայոց պատմության 1-ին հատորում (Վենետիկ, 1784, էջ 525—531): Եթե ոչ Հեֆելեն, գտնե՞ Հ. Մ. Չամչյանին և Ն. Աղոնցիին պետք է ծանոթ լինի ամեն մի հայ բանասեր, որ իրեն իրավունք է համարում գրիչ վերցնել 5-րդ դարի Հայաստանում նեստորականություն լինելու կամ չլինելու և նրա դեմ մղված պայքարի գոյության կամ չգոյության մասին:

Անցնում ենք Պրոկղի նամակին:

Այդ նամակը մեզ մնացել է երեք լեզվով.

1. Հունարեն, Patrologia, ed. Migne, Series graeca, 65, ԷԶ:
2. Հայերեն, Գիրք թղթոց, էջ 1—8 և
3. Ասորերեն, Չաքարիա հոստորին վերագրված եկեղեցական պատմության մեջ (տես գերմաններին թարգմանությունը՝ K. Ahrens und G. Krüger, Die sogenannte Kirchengeschichte

<sup>14</sup> Հերմիանեի եպիսկոպոս Ֆակունդուսը ապրում էր 6-րդ դարի կեսերին, ակտիվ մասնակցություն ուներ 553 թվականի Կոստանդնուպոլսի 5-րդ տիեզերական ժողովի հետ կապված հանգամանքներին, խիստ հակառակ էր 3 զլուխների զատապարտությանը և զրել է նրանց պաշտպանությունը— Pro defensione trium capitulorum և այլ գրվածքներ:

<sup>11</sup> Mansi, T. V, p. 1009. հմտ. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd., Zweite Auflage, 1875, էջ 286—287:

<sup>12</sup> Տե՛ս Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd., Zweite Aufl., 1875, էջ 286:

<sup>13</sup> Ն. Աղոնցր ենթադրում է, որ Լիբերատուսի գրվածքում հիշատակված գեպանությունը 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 Աղոնցի այդ ենթադրությունը և հետաքրքրողներին հանձնարարում ենք կարդալ նրա հիշատակված գիրքը, էջ 36 շար.:



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 տարբե-  
րություններ ունեն միմյանցից և հայերենից. հույն բնագիրն այն-  
պես է պատկերացնում իրողությունը, որ Պրոկղը իր թուղթը գրում  
է իբրև պատասխան՝ «գրում ենք զրդված 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 հա-  
յերին զգուշացնել հատուկ թղթով: Հունարենում և ասորերենում  
չկա Քեոզորի անունը, հայերենում կա: Այս և բազմաթիվ ք  
հանգամանքներ ստիպում են ն. Ադոնցին մի շարք եզրակացու-  
թյունների հանգելու Պրոկղի թղթի և Սահակին ու Մեսրոպին ուղղու-  
միված Եղնիկի թղթի փոխհարաբերության, Եղնիկի գրած թղթից  
հատվածներ մտած լինելու մասին Պրոկղի թղթի մեջ, Սահակի  
Մեսրոպի Պրոկղին ուղղված թղթի վավերականության մասին և  
այլն և այլն,—հարցեր, որոնք շատ ուշագրավ են և որոնց հավա-  
նական լուծումը աշխատել է տալ Ադոնցը իր հիշատակված աշխա-  
տության մեջ, բայց որոնք մեր առաջադրած խնդրի լուսարանու-  
թյանը շատ չեն օգնում, ուստի և մենք մի կողմն ենք դնում դրանք  
կրկին հանձնարարելով կարգալ ն. Ադոնցի գրքույվը:

Սակայն ինչպիսի փոխհարաբերություններ էլ ունենան  
գրությունները, որոնք հասել են մեզ և տպագրված են (Գիրք թղթոց,  
էջ 1—21), այնուամենայնիվ նրանց մեջ ճշգրիտ արտահայտու-  
թյուն են գտել 5-րդ դարի երեսնական թվականների նեստորա-  
կանության դեմ մղված բուռն պայքարի երևույթներն ու իր-  
դարձությունները և նրանք թանկագին աղբյուր են մեզ հետաքրք-  
րելու հարցի մասին:

Տեսնենք, թե ինչ են ասում այդ վավերագրերը:

Սահակի և Մաշտոցի Պրոկղին ուղղած պատասխան թղթի  
(Գիրք թղթոց, էջ 9—13) առաջին մասում «նորաձայն հերետի-  
կոսությունների» մասին խոսելուց հետո, ասված է հետևյալը՝  
«Արդ որովհետև մուլարն առաջին և գլխատրն ի շարիս զիւր ժանց  
աղտեղութեանն կարկռեալ սերմանել ժպրհեցաւ, զայս մեռ մ-  
ղաց գործ ֆամարեցաւ, և ընդ մեծամեծ բազում և անշափ ձերում

թղթոյդ տրամակից եղեալ՝ ըստ մերում տկարութեանս ողբացար,  
և յամենայն տեղիս, որ շուրջ զմեւ բնակեալ էին յղեցաւ, մեծ և  
պատումասալից պատուիրանաւ մի՛ լսել բնաւ ամենեկին զայդպիսի  
բարբարոսս, մի՛ ընդունել ամենեկին զվնասաբեւ կորստական մո-  
լորական հերետիկոսեանն վարդապետութիւն»:

Ի՞նչ ենք տեղեկանում մենք այս հատվածից. անկասկած՝  
այստեղ խոսքն այն մասին է, որ նախ՝ նեստորական հերետի-  
կոսությունը կարողացել է Հայաստանում իր շարիքը սերմանել:  
Երկրորդ՝ Սահակն ու Մեսրոպը այս համարել են իրենց հան-  
ցանքի արդյունքը և շատ վշտացել են դրա համար: Եթե նեստո-  
րական հերետիկոսությունը մուտք գործած չլիներ Հայաստան,  
Սահակն ու Մեսրոպը ո՛չ տրամելու և ո՛չ էլ ողբալու առիթ կու-  
նենային: Երրորդ՝ նեստորականության ծավալումը տեսնելով՝  
Սահակն ու Մեսրոպը խիստ միջոցներ են ձեռք առել նրա պրո-  
պագանդան կանխելու համար, այն է՝ ամեն տեղ իրենց շուր-  
ջը մարդ են ուղարկել՝ խիստ ու սպառնագին պատվեր տալով  
չսել և չընդունել նման վնասակար, կորստական մոլորություն-  
ները, որիչ խոսքով՝ հակառակ պրոպագանդա են սկսել նեստո-  
րականության դեմ:

Նույն նամակի վերջը, սակայն, չի համապատասխանում  
վերև բերված նկարագրությանը. այդտեղ (Գիրք թղթոց, էջ 13)  
ասված է հետևյալը. «առժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այն-  
պիսի ինչ (Քեոզոր Մոպսուեստացու հետևողներ) աստ չև է յայտ-  
նելալ: ապա թէ իցէ ծածկեալ ի ժանգոյ աղտեղութեանն, ի հարկէ  
չան լիցի մեզ խել զխոշն, զգայթակղութիւնն զայն ի բաց կորու-  
սանել» և այլն:

Այստեղ հակասությունը նախորդ հատվածի վերաբերմամբ  
ակնհայտնի է և նկատված է բանասերների կողմից: Ադոնցն,  
որինակ, այս երկու հատվածները մեջ բերելով՝ այն կարծիքն է  
հայտնում, որ Ակակի ու Պրոկղի պատասխան թղթերում մեղմաց-  
քած են այն տեղերը, ուր խոսքը Քեոզորի ու նեստորի մասին է,  
և այդ մեղմացումները պետք է կատարված լինեն 6-րդ դարի  
առաջին կեսին, երբ հայերը մարտնչում էին նեստորականության  
դեմ, իբր հայերին «բնավ ցանկալի չէր ցույց տալ, որ նեստորի  
ուսմունքը հայտնի էր հայերին տակավին հայ դպրության արշա-  
լույսին»<sup>15</sup>:

<sup>15</sup> Ն. Ադոնց, Մաշթոց և նրա աշակերտները, էջ 280.



Հետևյալ երկու դոկումենտները՝ Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակա-  
կի թուղթը Հայոց Սահակ Հայրապետին և Սահակի պատասխանն  
Ակակին (Գիրք թղթոց, էջ 14—18)՝ համարյա ոչինչ չեն ավելաց-  
նում մեր արդեն իմացածի վրա: Ակակը հայերին նեստորականու-  
թյունից զզուշացնելու իմաստով թուղթ է գրում և վերջացնում է  
հետևյալ խոսքերով. «բայց մեզ երկիրը է, թէ գուցե ի Քեոզորէն  
Մամուեստեայ ռիմանէն աշակերտեալ ոք գտցի և ի շար ժանդէն  
նեստորի, ի միամիտ անձինս ազդիցէ: Զի զնորա մնացեալ գրեանն  
իբրև խնդիրս այս յայտնեցաւ, և մանաւանդ որ վասն մարմնա-  
խառնն գրեալ էր, վճիռ հրամանի ետուն սուրբ աշխարհաժողով  
եպիսկոպոսացն, որ չնփեսացոց քաղաքին եղև, ի մի վայր ժո-  
ղովել զընա գրեանն և այրել: Արդ փոյթ լիցի ձեզ առանց պղտո-  
րութեան զհաւատան պահել» և այլն: Սահակի պատասխանը  
կրկնություն է Պրոկղին տված պատասխանի և վերջանում է նրա  
նման. «Այլ յաղանդոյն որ գրեցեր գարշել, առ ժամանակս ի շնոր-  
հըս Աստուծոյ այսպիսի ինչ չև է հասեալ. ապա եթէ իցէ ինչ ծած-  
կեալ ի ժանգոյ անտի, ի հարկէ ջան լիցի խել զխոշն ի միջոյ»  
և այլն: Նրա մեջ էլ կան, իհարկե, նույն հակասական տեղեկու-  
թյունները:

Ավելի ուշագրավ է և մեզ հետաքրքրող հարցի վրա պաշտա-  
յույս է սփռում նույն Ակակ եպիսկոպոսի թուղթը հայոց նախա-  
րարներին (Գիրք թղթոց, 19—21):

Այս թղթի մեջ, էջ 21, կարդում ենք հետևյալը. «Ազաչեմք  
մի՛ ոք զձեզ խաբեսցէ, մի՛ պատուականութիւն երեսաց, մի՛ բազ-  
մութիւն, մի՛ թողացուցուք զճշմարիտ հարցն կրօնս և զհաւատ  
որով հաւատացայքն, որով ապրեցայքն. զայս հարկեցայ գրիլ առ  
սէր ձեր, զի ի գալ առ մեզ սիրելեաց մերոց երիցանց, Հոնայ,  
Քոթայ, Անձնայ, պատմել մեզ զբարի գործն: զոր գործեցեր, զի  
զգրեալսն Դիոզորի<sup>16</sup> կապեցեմ կնէեցեմ: Արդ մի՛ ոք հաւանեցուցէ  
զձեզ տալ անդրէն զայնոսիկ որք փութով և ախորժելով ստա-  
նան զայն ի կործանումն ստացողաց նոցա և լսողաց. զի եթէ  
նեստորիոս վերացաւ յամենայն եկեղեցեաց, զիա՛րդ Դիոզորն,  
գիրքն և խումն (sic!) ընդունելի իցէ, որք զնոյն միտս և վնա-

<sup>16</sup> Եթէ Դիոզորն այստեղ Քեոզորի աղավաղումը չէ, ապա խոսքը վերաբերում է նեստորականության 2-րդ հեղինակավոր ուսուցչին—Դիոզոր Տարսնացուն: Սա-  
կայն մեզ թվում է, որ նախադասությունը վերաբերում է Քեոզոր Մոպսուեստա-  
ցուն, որովհետև նեստորականության գլխավոր վարդապետը նա է և Դիոզորը  
միշտ երկրորդաբար է հիշվում:

«ակարութիւն ունին... յայնպիսեացն զզուշացիք, և նզովեայս  
համարեսչիք, և մի ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր բե-  
քեն առ ձեզ ի կողմանցն արեւելեայց»:

Այսպես, ուրեմն, նեստորականության դեմ մղվող պայքարն  
այնպիսի սուր բնույթ է ընդունել Հայաստանում, որ հարկ է  
զգացվել դիմել նախարարների միջամտությանը. նախարարներն  
իրոք միջամտել են և կարգադրել են փականքի տակ դնել նես-  
տորական ուսուցիչների գրվածքները, և հիմա Ակակը՝ զովաբա-  
նելով նրանց ձեռնարկած բարի գործը՝ խորհուրդ է տալիս շա-  
քունակել նույն քաղաքականությունը նեստորականության վե-  
րաբերմամբ, այսինքն՝ ճնշել այն բունի միջոցներով: Եթե այս  
էլ բուռն պայքարի արտահայտություն չէ հայոց եկեղեցու զե-  
կավարների և նեստորականության միջև, մենք չգիտենք, թե էլ  
ի՞նչը կարելի է պայքար ու կռիվ անվանել:

Վերև բերված հատվածի մեջ ուշադրության արժանի է նաև  
հետևյալ հատվածը՝ «մի՛ ընդունիցիք զսուտ համբաւս նոցա զոր  
բեքեն առ ձեզ ի կողմանցն արեւելեայց»: Ի՞նչ սուտ համբավների  
մասին է խոսքը և ի՞նչ պետք է հասկանալ արեւելյան կողմեր ասե-  
լով՝ դժբախտաբար մութն է թուրած: Թվում է, թե «արեւելյան կող-  
մեր» ասելով պետք է հասկանալ Պարսից պետության մայրաքա-  
ղաք Տիզբոնը, որտեղ նստում էր պարսկական քրիստոնեություն  
զլուխը՝ Սելեվկիա-Կտեզիֆոնի (կամ Տիզբոնի) կաթողիկոսը, որի  
աթոռը հենց այս ժամանակներից ընկնում է նեստորականների  
ազդեցության տակ և հետզհետե ուժեղանում է պարսից պետական  
քաղաքականության շնորհիվ, որոնք նեստորականների մեջ տես-  
նում են Բյուզանդիայի թշնամիներ և իրենց բարեկամներ: Այս  
գեպրում նրանց բերած սուտ համբավները պետք է անշուշտ վե-  
րաբերելին պարսից պետության նեստորականներին ցույց տրվելիք  
պաշտպանությունն ու արտոնություններին, որով նեստորականնե-  
րը կամենում էին գայթակղեցնել պարսից պետության մեջ եղած  
մյուս քրիստոնյաներին և դրանով իրենց թիվն ստվարացնել ու  
զիրքերն ավելի ուժեղացնել:

Այս կապակցությամբ ուշադրության արժանի է նաև այն  
հանգամանքը, որ Հայաստանի հարավային մասերը՝ ունենալով  
խառն ազգաբնակչություն՝ ունեն նաև ասորի եպիսկոպոսներ,  
որոնք հպատակվում էին Տիզբոնի կաթողիկոսին, մասնակցում  
էին նրա հրավիրած ժողովներին. այսպես՝ 5-րդ դարի առաջին  
քառորդի ժողովներին մասնակցում են Դանիել Արզունի, Ատաիկ



բեթ Մուկսայեի (Մուկաց), Արտաշահը Արմենի եպիսկոպոսները՝ Բնական է, որ այս երկրամասերում բավական ուժեղ պիտք է լիներ Տիզրոնի կաթողիկոսի և առհասարակ պարսկական քրիստոնեության ազդեցությունը: Զարմանալի չի լինի, եթե այս երկրամասերում նեստորականության բարոզը հենց սկզբից և եթե ավելի հաջողություն ունենար: Սակայն, դժբախտաբար, այդ մասին պակասում են տեղեկությունները:

Եթե նույնիսկ այս բոլոր տեղեկությունները շունենայինք մենք, բավական կլիներ միայն ժամանակակից Կորյունի վկայությունը, որպեսզի լիակատար իրավունք ունենայինք ասելու, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով բուն պայքար է մղվել նեստորականության դեմ և նեստորականությունը հալածվել է Հայաստանից: Ահա ինչ է ասում Մաշտոցի կենսագիր Կորյունը մեզ հետաքրքրող հարցի մասին.

«Տայնմ ժամանակի բերեալ երևեցաւ ի Հայաստան աշխարհին զիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առ ուրումն հոռոմի, որում թէոզորոս անուն: Վասն որոյ սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի: Եվ նոցա նշմարեաւէր փութով զայն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխարհափալած արտաֆոյ իրեանց սանմանացն մերժեցին, զի մի ի լուստոր վարդապետութիւն ծուխ ինչ սատանայական յարիցէ»:

«Այն ժամանակ բերվեցին—երևացին Հայաստան աշխարհում թեոզորոս անունով մի հոռոմ մարդու սուտապատում գրքերը, դատարկարան ավանդությունները: Սուրբ եկեղեցիների սինհոդոսական հայրապետներն այդ մասին գրելով իմաց տվին ճշմարտահաւատ փառաբանիչներ Սահակին ու Մաշթոցին: Եւ նրանց ճշմարտասեր ջանքով մեջտեղից վերացրին այն, աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս վանեցին, որպեսզի ոչ մի սատանայական ծուխ չխառնվի լուսավոր ուսմանը»<sup>17</sup>:

<sup>17</sup> Տե՛ս 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. Աղոց, անդ, էջ 38 շ. ք:

<sup>18</sup> Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 86 և 87: 5-րդ դարի հայ պատմիչներից մեկ էլ Ղազար Փարպեցին է հիշում նեստոր Անտիոքացուն և այն էլ լուի հերետիկոսների թվարկման ժամանակ՝ Արթուր Ապոլինարի, Եվտիմեոսի և Մանիի կողքին (տե՛ս Ղազար Փարպեցու Քուրճեք ա Վահան Մամիկոնյան: Պատմութիւն Հայոց, Տիգրիս, 1904, էջ 192): Իսկ Մովսէս Խորենացին (III ԿԱ, էջ 342 շար., հրատ. Մ. Արեղյանի և Ս. Հարությունյանի.

հնդիրը միանգամայն պարզ է. հիշված ոմն հույն թեոզորոսը մեզ հայտնի թեոզորոս Մոպսուեստացին է. սինհոդոսական հայրապետները, որոնք գրով զգուշացրել են Սահակին ու Մեսրոպին նրա մոլորությունից, վերևում հիշատակված Աղեքսանդրիայի Կյուրեղ, Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ, Մելիտինեի Ակակ և Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսներն են: Նրանց գրություններն ստանալով՝ Սահակն ու Մեսրոպը միացել են Եփեսոսի 431 թվականի ժողովի ղավանությունը, սուր պայքար են կազմակերպել նեստորականների դեմ, որոնք կամեցել են նեստորականության զլխավորագույն ուսուցիչ թեոզոր Մոպսուեստացու գրվածքները հայերեն, պարսկերեն ու ասորերեն թարգմանելով՝ ուժ տալ իրենց ուսմունքին ու տարածել այն, և ի վերջո նեստորականությունը վերացրել են Հայաստանից, կամ, ինչպես Կորյունն է ասում, «աշխարհից հալածելով՝ իրենց սահմաններից դուրս են վանել այն»:

Եթե սրա վրա ավելացնենք նաև Լիբերատուսի տված այն տեղեկությունը, որ մի քանի հայ վանականներ կատաղի պրո-

Տիգրիս, 1913)՝ հիշատակելով Եփեսոսի ժողովի հանգամանքները և նեստորի նշումը, ավելացնում է. «Եւ վասն զի ոչ հանդիպեցան յայնմ ժողովի մեծն Սահակ և Մեսրոպ՝ գրեն առ նոսա Կյուրեղ Աղեքսանդրացի և Պրոկղոս Կոստանդնուպոլսի և Ակակ Մելիտինեայ եպիսկոպոսք, զգուշացուցանելով զնոսա, քանզի լուսն, եթէ ոմանք ի շարափառացն աշակերտաց առեալ զգիրոս թեոզորոսի Մամուեստացոյ, զվարդապետին նեստորի, և զաշակերտին Դեոզորի՝ զնացին յաշխարհն հայոց»։ Գժրախտաբար Մովսէս Խորենացին չի պատմում անցուդարձի շարունակությունը, սակայն նրա գործածած դարձվածքներից («շարափառաց», «զգուշացուցանելով») պարզ երևում է, թե ի՛նչ զիրբավորում ունեն Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտները նեստորականների վերաբերմամբ, և կողմնակի կերպով հաստատում է այն, ինչ որ մենք արդեն գիտենք Կորյունից:

Ուշագրավ է և մեր մինչև այժմ ասածները հաստատում է նաև Հովհան Թափեցուն վերագրվող «Սակա ժողովոց որ եղին ի Հայք» գրությունը, որտեղ կարդում ենք. «Երբորդ ժողով արար սուրբն Սահակ և Երանելին Մեսրոպ յԱշտիշատ, յորժամ հասին թուղթքն ի Կյուրղէ և ի Պրոկղէ որ յԵփեսոս երկու հարիւրքն հաւանեալ եղէն, յորժամ զՓառք ի բարձունսն կարգեցին, յաճախելով ի բանս հովուացն, պարսպելով ընդդէմ նեստորի անիծելոյ» (Կիւրթ թղթոց, էջ 220):

Այս անցուդարձի մասին մի ազոտ հիշողություն պահպանված է նաև «Քուրթ Գրիգորիսի կաթողիկոսի հայոց ձայնակցութեամբ ընդհանուր ժողովոյ հայոց՝ պատասխանի թագաւորին հոռոմոց Մանուելի» (տե՛ս Քուրթ Ընդհանրական Ներսէսի Ենորհալույ, էջմիածին, 1865, էջ 252 շար.) գրության մեջ, այստեղ ասված է, թե Եփեսոսի ժողովի հայրերը նեստորի հերձվածք դուրս են շարտել եկեղեցուց և հայերին տվել են զգուշագրու հաւատ ժողովական թղթովք սրբոյն Կյուրղի Աղեքսանդրոս հայրապետի, զորս ընկալաւ հայրապետն հայոց մեծն Սահակ և խորշնցոյ զեկեղեցի մեր ի նեստորի շար հերձուածոյնս:



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 Քեոզոր Մոպսուեստացին, — ապա նեստորականության դեմ հայերի մղած պայքարի պատկերն ավելի ցայտուն կլինի:

Ամփոփելով մեր մինչև այժմ ասածը՝ տեսնում ենք հետևյալը. Առաջին, 431 թվականին Նիսեսոսի տիեզերական ժողովում դատապարտվել է նեստորը:

Երկրորդ, 435 թվականին կայսերական հրամանով արգելվել են և կրակի մատնվելու դատապարտվել նեստորի գրվածքները:

Երրորդ, այդ նույն ժամանակները, ուրեմն շուրջ 435 թվականին Հայաստան են բերվել Քեոզոր Մոպսուեստացու գրվածքների հայերեն թարգմանությունները<sup>19</sup> և անմիջապես պայքար է բորոքվել նեստորականության շուրջը: Մինչդուռևս հայրապետները զգուշացրել են հայերին, հայերը ժողով են ղուժարել և պատգամավորություն են ուղարկել Կոստանդնուպոլիս Պրոկղի մոտ՝ բա-

<sup>19</sup> Ն. Աղոնցը կամենալով ապացուցել իր այն թեզերը, թե խնդրը նեստորականների նորաթարգման գրքերի մասին չի եղել և պետք է ենթադրել, որ Քեոզոր Մոպսուեստացու գրվածքները հայտնի են եղել հայերին մինչև Նիսեսոսի ժողովը, այն կարծիքն է հայտնում, թե քանի որ նեստորի գրվածքների արգելումն ու Պրոկղի նամակը հայերին կատարվել են միևնույն 435 թվականին, անհնար էր, որ մի քանի ամսվա ընթացքում թարգմանվեին Քեոզորի գրքերը, զրկվեին հայերին, Ակակն ու Ռարուլասը զգուշացնեին հայերին, հայերն էլ ժողով անեին, դիմեին Պրոկղին և պատասխան ստանային: Սակայն մեզ թվում է, որ Աղոնցի այս փաստարկումները հիմնավոր չեն: Նախ, ինչո՞ւ պետք է Քեոզոր Մոպսուեստացու կամ Դիոզոր 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 զործը արդեն տանուլ է աված, որ նույնիսկ Անտիոքի ներկայացուցիչներն արդեն հրաժարվում են նեստորից և նրան նղովում, 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 Քեոզորի կամ Դիոզորի խոշոր ծավալ ունեցող մեկնաբանական երկերը կամ դավանաբանական մեծ գրվածքները, որոնք, իհարկե, տարիներ կպահանջեին: Վե՞հ ու պայքար առաջացնելու համար րավական 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 քաղվածքների մասին է և ոչ թե ամբողջական երկերի:

ցատրություն խնդրելով: Պրոկղը նույն 435 թվին ուղարկել է իր գավառական թուղթը, որ ընդունվել է հայերի կողմից, որով և պայքարը նեստորականության դեմ ավելի է սրվել, ինչպես վկայում է Լիբերատուսը:

Չորրորդ, իրենց կյանքի վերջին տարիներում<sup>20</sup> Սահակին ու Մեսրոպին վերջապես հաջողվել է վերջնականապես ջախջախել և հայոց երկրից վտարել նեստորականությունը՝ այդ նպատակի համար դիմելով նաև աշխարհիկ իշխանության՝ հայ նախարարների օգնությանը, ինչպես վկայում է Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակը: Կարելի է վստահությամբ ասել, որ 437 կամ 438 թվականներին նեստորականության վտանգը հայոց եկեղեցու համար արդեն անցած էտապ էր առաջիկա 2—3 տասնամյակի համար:

Բ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ  
60-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Այսպիսով, նեստորականությունը դուրս է մղվում բուն Հոռմեական պետության սահմաններից և որոշ ժամանակ ապաստան է գտնում Եդեսիայում, բայց տարածվում է զլխավորապես Պարսից պետության մեջ: Այս գործում զորեղ խթան է հանդիսանում Եդեսիայի Ռարուլաս եպիսկոպոսի հաջորդ Իբասի (435 թվից) նամակը Պարսկաստանի Արդաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին, որի մեջ Իբասը մանրամասնորեն բացատրում է նեստորի ու Կյուրեղի վեճի նյութը՝ ակնհայտնիորեն բունելով նեստորի կողմը և ցույց տալով իր հակակրանքը դեպի Կյուրեղը: Այս նամակը, — որ հետագայում Կոստանդնուպոլսի 553 թվականի 5-րդ տիեզերական ժողովի կողմից դատապարտվեց իբրև հերետիկոսական, Քեոզոր Մոպսուեստացու անձնավորության ու գրվածքների և Կյուրոսի եպիսկոպոս Քեոզորեաթի հակակյուրեղյան գրվածքների հետ միասին<sup>21</sup>, — Դիոզոր Տարսոնացու և Քեոզոր Մոպսուեստացու գրվածքների պարսկերեն թարգմանության հետ նեստորականությունը տարածեցին ամբողջ Պարսկաստանում: Ճիշտ է, նեստո-

<sup>20</sup> Պետք է նկատի ունենալ, որ Կորյունը վերև բերված հատվածից անմիջապես հետո պատմում է Սահակի և ապա Մեսրոպի մահը առանց նրանց այլևս որևէ գործունեություն վերադրելու: Սահակը վախճանվել է 439 թվի սեպտեմբերի 7-ին, իսկ Մեսրոպը՝ 440 թվի փետրվարի 17-ին:

<sup>21</sup> St' u. S. — Միևնայան, Հնդհանուր եկեղեցական պատմություն, հատ. I, Ճիլիածին, 1908, էջ 343:



րական տրամադրություններ ունեցող Իբասի Եղեսիայի եպիսկոպոս դառնալով կրթերը փոքր ինչ հանդարտվել էին և պայքարող կողմերի դիրքերը կալունացել հռոմեական պետության այս արվելյան ծայրասահմանում, բայց դեռ Ռարսուսը արտաքսել է Եղեսիայից այդ քաղաքի բարձրագույն դպրոցի նեստորամիտ սուցիչներին, որոնք արգեն տեղավորվել էին Մծբինում, այնպե՛ղ դպրոց հիմնել և եռանդով տարածում էին իրենց գաղափարները։ Այդ նոր դպրոցի հիմնադիրների և գործիչների մեջ ամենապատկառնություններն էին Բարժուման և Ներսես «Բարաք», երկուսն էլ վտարված Եղեսիայից։ Սրանցից առաջինը՝ Բարժուման իբրև Մծբինի եպիսկոպոս կամ մետրոպոլիտ (435—489) եռանդուն գործունեություն է ծավալում կյուրեղյան կուսակցությունը Պարսից պետության մեջ ոչնչացնելու ուղղությամբ և, օգտվելով Պարսից արքունիքի քաղաքական հակակրությունից հռոմայեցիների դեմ, կարողանում է շահել Պարսից Պերոզ թագավորի (457—484) հովանավորությունն ու վստահությունը և համոզել նրան, որ Պարսից պետության անվտանգության համար անհրաժեշտ է դավանական խտրությամբ անջրպետել Պարսից սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներին Հռոմեական պետության սահմաններում գտնվող քրիստոնյաներից։ Անհրաժեշտ է, ուրեմն, խրախուսել նեստորականությունը, հովանավորել նրան և մի տեսակ պարսկական պետական քրիստոնեական եկեղեցու կերպարանք տալ։ Եվ հիրավանք մեծ տեսնում ենք, որ քանի թուլանում են հունական հողերում նեստորականության կողմնակիցները, այնքան ավելի զորեղանում են նրանք Պարսից պետության մեջ։ Այս տեսակետից շատ ուշադրավ է վրացի հեղինակ Արսեն Սափարացու (IX դար) «Վրաց և հայոց րաժանման մասին» խառնաշփոթ դրության մեջ մնացած մեղ հետաքրքրող դեպքերի հիշողությունն և արձագանքը. «Եվ Պերոզ թագավորը ստիպեց հայերին պաշտել անաստված նեստորի կրոնը. իսկ հայերը կտրականապես հանձն շտան այս...» և այլն (տե՛ս Լ. Մելիքսեթ-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 հարձակո՞ղ նեստորականների մնացորդներին Հռոմեական պետության արևելյան սահմաններում հասցնում է Զենոն կայսրը, որը 489 թվին հրամայում է փակել Եղեսիայի հռչակավոր դպրոցը։ Այդ ժամանակվանից նեստորականությունն իբրև կազմակերպված ուղղություն դադարում է Հռոմեական կայսրության մեջ գոյություն ունենալուց և անցնում է անլեզու դրության, մինչդեռ Պարսից պետության մեջ նրանք հետզհետե ավելի ու ավելի մեծ ազդեցություն ունենում են ձեռք բերում, բազմաթիվ դպրոցներ են հիմնում, որոնցից ամենանշանավորը վերևում հիշատակված Մծբինի դպրոցն էր, և այդ դպրոցներում պատրաստում են ո՛չ միայն ուսուցիչ եկեղեցական գործիչներ ու հոգևորականներ, այլ նաև բժիշկներ ու փիլիսոփաներ։ Այդ դպրոցների սաներն են, որ թարգմանում են հունական կլասիկներին, հատկապես Արիստոտելի, Հիպոկրատեսի և Փալենի գրվածքները և լույսի ճրագ են դառնում՝ գիտությունը պահպանելով և բարբարոսների համար ուսուցիչ դառնալով։ Սրանք են միաժամանակ, որ քրիստոնեությունը տարածում-հասցնում են մինչև Ասիայի արևելյան ծայրերը՝ Հնդկաստան և Չինաստան<sup>22</sup>։

Այսպես ուժեղ կազմակերպված, բարոզության բուռն եռանդով օժտված եկեղեցական ուղղությունը, որը բացի այդ ամենից վայելում էր նաև Պարսից թագավորների հովանավորությունը, չէր կարող իհարկե այդ կողմից անուշազրության մատնել Հայաստանը և շաշխատել այնտեղ ևս արմատ բռնել կամ կողմնակիցներ շահել։ Անցողակի ասեմբլ, որ այս շրջանում էլ մենք նեստորականների 486 թվականի ժողովին մասնակցած ենք գտնում Արմենի կամ Հայաստանի Մովսես եպիսկոպոսին<sup>23</sup>, ինչպիսի մասնակցություն մենք տեսանք արդեն 424-ի ժողովին։ Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ այժմ արդեն նեստորական գունավորում ստացած Պարսից եկեղեցին պահպանել էր իր ազդեցությունը Հայաստանի որոշ մասերի վրա։ Գծբախտարար, «Հայաստանի եպիսկոպոս» անորոշ արտահայտությունը թույլ չի տալիս մեզ որոշելու, թե խոսքը Հայաստանի ո՛ր մասին է վերաբերում։

Մի կողմ թողած այս հանգամանքը, մենք հաստատուն տեղեկություններ ունենք, որ նեստորականներն այս շրջանում ևս աշխատել են հայոց եկեղեցու հետ հարողակցություն պահպանելու և, եթե հնար է, մինչև անգամ իրենց կողմը զրավելու նրան։

Մի կողմ թողած այս հանգամանքը, մենք հաստատուն տեղեկություններ ունենք, որ նեստորականներն այս շրջանում ևս աշխատել են հայոց եկեղեցու հետ հարողակցություն պահպանելու և, եթե հնար է, մինչև անգամ իրենց կողմը զրավելու նրան։

<sup>22</sup> Տե՛ս Petermann-Kessler, Nestorianer հոդվածը, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 13, էջ 723—736; Հմմտ. տե՛ս Hefele, Conciliengeschichte, 2. Auflage, 2. Band, Freiburg im Breisgau, 1875, էջ 287։

<sup>23</sup> Տե՛ս Braun, Das Buch der Synhados, էջ 64 և Chabot, Synodicon Orientale, էջ 299։



Այդպես, պատմվում է, որ նեստորական հայտնի Բարձր-ման եկեղ է նախ «Արզնարզին», ապա անցել է Մոկաց երկիրը անշուշտ իր վարդապետության համար գործելու: Թովմա Արծրունին (հրատ. 4. Պոլիս 1852, էջ 88 շար., հրատ. Պետերբուրգ, 1887, էջ 81) ուղղակի ասում է. «Եւ ինքն Բարձրումայ ի շքմեղս լինելով՝ եկն եհաս յԱրզնարզին և յաշխարհն Մոկաց, զի անդ գնացաւ արաւական աղանդոցն սեւմանիցէ սեւմանս»: Սակայն պատմիչը ասելով այդ նպատակն իրազործել նրան չի հաջողվել, որովհետեւ Արծրունյաց իշխան Մերշապուհը, «որ յայնժամ ի Տմորեացի ամրանայր բերդի, յղե առ նա ելանել զնալ ի սահմանացն չորսնոսիկ. ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելով ի նա վասն Պարսից արքային միայն սպառնական խտտարանութեամբ յղե առ նա պատգամս (նույն տեղում): Այնուհետև պատմիչն ավելացնում է, թե Բարձրուման բարկացած, երկրից հեռանալուց առաջ, Եղիշե վարդապետի պատմության միջից, որ ինքը նրանից խնդրել էր կարգադրել համար,— վրեժխնդրությունից կտրում-հանում է Արծրունյաց ամրին վերաբերող հատվածը:

Մենք մի կողմ ենք թողնում Եղիշեի Պատմության խաբար-ման վերաբերյալ հատվածը իբրև բոլորովին անհավանական քայց պետք է ասենք, որ Թովմա Արծրունու մնացած տեղեկությունները Բարձրումայի գործունեության մասին Հայաստանում միանգամայն հավանական են և պատմական իրադրությունը լավին համապատասխան: Որ Բարձրուման ամեն ուղղությամբ աշխատել է տարածել նեստորականությունը, այդ հայտնի է պատմությունից: Որ Բարձրուման վայելում էր Պարսից Պերոզ թագավորի հովանավորությունը և նրա գործունեության հաջողություններն, ի միջի այլոց, դրանով են բացատրվում, այդ էլ ակնհայտ ված է վերևում և Թովմա Արծրունու «ոչ ինչ ձեռնամուխ լինելու ի նա վասն Պարսից արքային» խոսքերն էլ ակներևաբար աչքի մատնանշում: Եվ, վերջապես, Բարձրումայի Հայաստան գալու մասին պատմում է ո՛չ միայն հայ մատենագիր Թովմա Արծրունու, այլ նաև ասորի պատմիչ Գրիգոր Բարհեբրեոսը: Վերջինս պատմում է. «Եվ երբ նա (Բարձրուման) շրջել էր ամբողջ Բեթ-Նուհարա երկրում, այն ժամանակ հայոց սատրապները լսեցին, որ նա պատրաստվում է իրենց երկիրը մտնելու. սակայն նրանք ուղարկեցին նրան (տեղեկություն) և սպառնացին երդվելով, որ նա

նրան տեսնեն, արյունը կթափեն: Այդ միջոցով կանգնեցրին նրան Հայաստան մտնելուց»<sup>25</sup>: Հայկական և ասորական տեղեկությունների միջև եղած տարբերությունը միայն այն է, որ Թովմա Արծրունու վկայության համաձայն՝ Բարձրուման արդեն Մոկաց երկրում է, ուրեմն Հայաստանի հարավային նահանգներից մեկում, և այնտեղից Արծրունյաց իշխանն արտաքսում է նրան. իսկ Բարհեբրեոսի ասելով՝ նա դեռ Հայաստան չի մտել, այլ մտնելու վրա է, երբ սպառնական հրաման է ստանում ետ կենալ իր մտադրությունից: Ես չեմ 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 ուղարկվեին Պարսից թագավորի հովանավորությունը վայելող Բարձրումային՝ շանելու այն, ինչ որ նա դեռ չէր արել:

Այն հանգամանքը, որ հայ նախարարներն անհանգստանում են և միջոցներ են ձեռնարկում Բարձրումայի նեստորական քաջորդ խափանելու Հայաստանում, իրավացի կասկածներ է առաջացնում մեր մեջ, որ այդ քարոզությունը երևի որոշ հաջողություն ունեցել է և մտքերի պղտորում ու շփոթություն է առաջացրել հայ եկեղեցու շրջաններում, հակառակ դեպքում որևէ կանխիկ կամ հալածական միջոցի ձեռնարկումը հիմնավորված չէր լինի, նույնիսկ անկարելի կլիներ:

Չափազանց ուշադրով է նաև այն, ինչ որ պատմում է Թովմա Արծրունին վերև մեջ բերված հատվածի սկզբում «Պատմած իշխատակի վասն արինահեղին Բարսումայի» գլխում: Ահա ինչ է ասում նա.

«Ընդ ժամանակս Պերոզի արքայից արքայի էր ոմն յաղանգոյն Նեստորի Բարձրումայ անուն, որ ունէր զանուն եպիսկոպոսութեան, զօրեղագոյնս զնեստորական հերձուածոյն բուն հարձալ, և քսութեամբ զնախարարացն հայոց առ Պերոզ վարելով՝ բազում ոճիրս արինահեղութեան գործեաց: Ի ժամանակին յայնմիկ էր ճոխացեալ պանծալի աթոռակալութեամբ սրբոյն Գրիգորի Տէր Քրիստափոր հայոց կաթողիկոս. զրէ առ կողմանս Ասորեստանի զգուշացուցանելով մի՛ խառնել ընդ նեստորականսն. զնոյն

<sup>24</sup> Այս մասին տե՛ս Ե. Տ.-Միևսյան, Եղիշեի վարդանանց պատմությունը, աշխարհաբար թարգմանություն, Երևան, 1946, ներածություն, էջ 11—14:

<sup>25</sup> Gr. Barhebr., Chron. Eccl. III 71; նույնը Assemani, Bibl. Orientalis՝ հատոր, էջ 393; Chronique de Michel le Syrien, էջ 413 բնագիր, 417 թարգմանություն: Հմմտ. այս անցուղարձի մասին Ե. Տ.-Միևսյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 79—81 և 128:



գրէ և առ որս ի Խուժաստանին էին ժողովուրդ ուղղափառացի-  
Գարձեալ գրէ և ի կողմն Գերջանոյ և Խաղտաց ձորոյ բնակիչսն և  
աշխարհակալ տեարս և առ եպիսկոպոսունսն: Զոր վթուղթսն խա-  
բող պատրանօք ի բուռն առեալ Բարձումայ՝ ետ տանել առ արքա  
Պերոս, 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 այրո»<sup>26</sup>:

Այս հատվածում բուն պատմական իրողությունները թև  
շփոթված են և զանազան ժամանակաշրջանների վերաբերալ գոր-  
ծերն իրար են խառնված, բայց այնուամենայնիվ հատվածը շա-  
կարնոր է նեստորական Բարձումայի և առհասարակ նեստորա-  
կանների ամբողջ գործելակերպը բացատրելու և ըմբռնելու հա-  
մար: Այստեղ հիշատակված Քրիստափոր կաթողիկոսը գոյություն  
չի ունեցել Պարսից Պերոզ թագավորի ժամանակ և ինչ որ պատմը-  
վում է նրա մասին, վերաբերում է 6-րդ դարի 30-ական թվա-  
կաններին հայրապետական իշխանություն վարած հայոց Քրի-  
տափոր 1-ին կաթողիկոսին<sup>27</sup>, որի ժամանակ Բարձուման լինել  
չէր կարող՝ մեռած լինելով մոտ 40 տարի առաջ: Բայց հետ-  
քրքրականն այստեղ այս հանգամանքը չէ, այլ նեստորական  
աղանդավոր Բարձումայի գործունեության նկարագրությունը: Այս  
նկարագրությունից մենք տեղեկանում ենք, որ Բարձուման նե-  
տորական հերձվածն ուժեղ կերպով տարածելու և հայ նախարար-  
ների կողմից հրեկ բուռն ընդդիմության հանդիպելու պատճառով  
քսությունը բանսարկություններ է կատարել նրանց մասին Պերոզ  
թագավորի առաջ և շատ արյունահեղությունների պատճառ է դար-  
ձել, որովհետև հայ նախարարներին ու կաթողիկոսին իբրև ապրե-  
տամբներ է ներկայացրել Պարսից թագավորի առաջ, իբր թե նրանց  
ուզում են Հունաց թագավորի հպատակության ներքո մտնել: Արդ-  
յոք կաթողիկոսի մասին պատմածի որոշ գծերը չեն վերաբերում  
Բարձումայի ժամանակի Հայոց կաթողիկոս Գյուտին և նրա հե-  
պատահած դեպքերի արձագանքները չեն<sup>28</sup>, որ շփոթել են թովմա

Արժրունին և այդ ժամանակ չեղած Քրիստափոր կաթողիկոսի մա-  
սին այդ ընդ այլո պատմություն հերյուրել:

Ուշագրության արժանի է նաև առհասարակ Բարձումայի գոր-  
ծունեության բնութագրությունը «Տեառն Գէորգեայ Հայոց վերա-  
դիտողի և հոգեշնորհ փիլիսոփայի, Պատասխանի թղթոյն Յովհան-  
նիսի Ասորոց Պատրիարգի» վերնագիրը կրող գրություն մեջ. «զոր  
զուր ձերով տգիտութեամբդ և դայն ևս եղծէք, քաղկեդոնականացն  
հետեւելով կատարմանց, զոր սերմանեաց ի ձեզ գիշերագող որոմ-  
նացանն այն, դարժան և դառնագոյն քղիւմանց աղբիւրն Բարսումա,  
նախ եղեալ աշակերտ նեստորի, և յաղագս այնորիկ հալածական  
յլկնտիոք և ի Հոռմ... և շրջեալ ընդ երկիր և յածեալ ամբարտաւա-  
նութեամբ ընդ երեսս երկրի, հասեալ առկայացաւ ի ձերում սահ-  
մանի և անդէն հարեալ հողմով հերձուածոյն իւրոյ զհաստատուն  
հիմն հաւատոյն և կարգաց և կատարմանց եկեղեցւոյդ սրբոյ, և  
եղծեաց զաւանդութիւն վարդապետաց ձերոց»<sup>29</sup>:

Ահա այս տեղեկություններն ի նկատի ունենիք մենք, նրբ  
մեր «Խորենացու քաղկեդոնական լինելու անասպելի շուրջը» հոդ-  
վածում ասել էինք, թե Սահակի ու Մեսրոպի օրով ծածկված ու  
զաղտնի կամ ետ մղված նեստորականությունը, ինչպես երևում  
է, նորից գլուխ է բարձրացրել նրանց մահից հետո և պայքարի  
ու հոգսերի առիթ դարձել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտների,  
ուրեմն նաև Խորենացու համար: Իսկ Ստ. Մալխասյանը այս ամե-  
նին անտեղյակ է մնացել և կատեգորիկ կերպով հայտարարում  
է, թե «այդ ժամանակամիջոցում (5-րդ դարում. Տ.-Միւն.) նե-  
տորականություն չկար Հայաստանում», և ապա ավելացնում է.  
«Նեստորականների մասին միայն մի տեղեկություն ենք գտնում  
«Ազգապատումի» մեջ (էջ 424), թե Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ  
(461—472) երեք նեստորականներ գալիս են Հայաստան քարո-  
զելու, թե Մարիամ կույսը աստվածածին չէ (Նեստորի բանաձևը),  
որոնց դեմ միջոց է ձեռք առնում կաթողիկոսը: Անհ' ինչ որ մեզ  
հայտնի է նեստորականների Հայաստանում լինելու մասին»<sup>30</sup>:

Կասկած չի կարող լինել, իհարկե, որ հիշատակված 3 նե-  
տորականների Հայաստան գալը և նեստորականություն քարոզե-  
լը նույնպես Հայաստանում երկար տարիներ տևած նեստորակա-  
նության դեմ մղվող պայքարի արձագանքն է: Որովհետև Ստ.

<sup>26</sup> Տե՛ս Քավմայի վարդապետի Արժրունայ Պատմութիւն տանն Արժրունեաց-  
ի լոյս էած Ք. Պ. Ս. Պետերբուրգ, 1887, էջ 80—81:

<sup>27</sup> Տե՛ս Ե. Տ.-Միւնասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց  
եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—124:

<sup>28</sup> Տե՛ս Ղազար Փարպեցի, Պատմություն Հայոց, Տփղիս, 1904, էջ 112—116:

<sup>29</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 344:

<sup>30</sup> Տե՛ս Ստ. Մալխասյան, «Մ. Խորենացին քաղկեդոնական էր» հոդվածը, «Տե-  
գեկագիր» Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի, 3—4, 1944, էջ 39:



Մալխասյանի հիշատակության ձևից նույնիսկ նրա կամքի հակառակ կարող է այնպիսի տպավորություն ստացվել, թե տեղեկությունը մի անհայտ բան է և ո՛վ գիտե ի՞նչ կասկածի աղբյուրից է քաղել Օրմանյանը, մենք պարտք ենք համարում շեղել հարգելի գիտնականին, որ այդ տեղեկությունը գտնվում է Գյուտ կաթողիկոսին վերագրվող և Դավիթ Անհաղթին ուղղված նամակի մեջ, որ անշուշտ շատ անդամներ կարդացել է Մալխասյանը, բայց մոռացել է: Սակայն պետք է ասել, որ Օրմանյանը նույնիսկ հիշատակում է իր աղբյուրը, ուրեմն և ոչ մի թյուրիմացության տեղիք չի տալիս: Խոսքը վերաբերում է «նախադրություններով խաչին» գրությունը, որը տպագրված էլ է նրան կարելի է հանդիպել բազմաթիվ ձեռագրերում<sup>31</sup>:

Այդ գրության մեջ պատմված է հետևյալը. Անտիոքի կամերից (ուրեմն այս անգամ ո՛չ թե արևելքից, այլ արևմուտքից) Աւլին կամ Ավլին գյուղից Հայաստան են գալիս 3 աղանդավորներ, որոնց անուններն են՝ Կոստանդին, Պետրոս և Քեոզորոս. և սկսում են քարոզել՝ «Ոչ գոյ զՄարիամ Աստուածածին և ոչ զխաչն՝ Աստուծոյ խաչ»: Կասկած չի կարող լինել այն մասին, որ այս վարդապետությունը զուտ նեստորական է. սրանից կարելի է հետևել, որ նեստորականությունը նույնիսկ հռոմեական կայսրության արևելյան սահմաններում ամբողջովին անտացած 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 «Բարձրացուցեմք» բանբեր սկավոր ներբողյանը:

Ուրեմն, դարձյալ մի ապացույց, որ նեստորականությունը 460-ական թվականներին նորից գլուխ է բարձրացրել, քարոզիչներ է ուղարկել Հայաստան, անշուշտ օգտվելով հայոց եկեղեցու այդ ժամանակվա շփոթ դրությունից, Պարսից պետական

արքայազնության հայոց եկեղեցու հակառակ ուղղությունից (հայաբարարների ոտնձգությունների շրջանն էր, որի հետևանքով արևմտյան կաթողիկոսը) և հավանորեն նաև Բարձրաձայի ոտնձգություններից, որոնք տեղի էին ունենում հենց այս ժամանակաշրջանում:

Գ. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 5-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 6-ՐԴԻ ՍԿՋՐԻՆ ԵՎ ԲԱԲԳԵՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՒ ԺՈՂՈՎՐ

Մենք տեսանք նախորդ գլխում, թե ինչպես Պարսից պետությանն ապավինած և Պարսկաստանում ապաստարան գտած նեստորականներն ամեն կերպ աշխատում էին տարածել իրենց ուսմունքը, ի միջի այլոց, նաև Հայաստանում: Տեսանք, թե ինչպես Պարսից պետական քաղաքականությունը Պերոզի օրով ըստ ամենայնի նպաստում էր նեստորականության զորացմանը Պարսկաստանում և աշխատում էր դավանական խտրությամբ այնպիսի մի խոր և անանցանելի վիճ փորել հռոմեական պետության և Պարսկաստանում ապրող քրիստոնյաների միջև, որ վերջիններս այնպես ոչ մի կերպով չկարողանային վտանգավոր դառնալ Պարսից պետության համար: Այն, ինչ որ 435-ից մինչև 480-ական թվականներին սկիզբը դեռ սուր պայքարի մեջ էր, իր գործն առաջ էր տանում քսությունը ու բանսարկությամբ Պարսից պետության մեջ նշած մյուս քրիստոնեական դավանությունների նկատմամբ, այժմ 484 թվականից սկսած հաստատուն կազմակերպական ձև է ստանում: Հիշված 484 թվականին Բեթ-Լապատի ժողովում Պարսից պետության մեջ եղած քրիստոնեական եկեղեցին ընդունում է նեստորական դավանությունը և այդպիսով բոլորովին և մի անգամ ընդմիջտ անջատվում մյուս քրիստոնեական եկեղեցիներից: Այս պարծում առանձնապես հիշատակելու արժանի են վերևում հիշված Թարծուման, ինչպես նաև Ակակ կաթողիկոսն (484—496) ու նրա հաջորդ Բաբեոսը (498—503): Սրանց օրով նեստորականությունը լրբե առանձին եկեղեցական կազմակերպություն վերջնական ձևակերպություն է ստանում Պարսկաստանում և նեստորական հորջորդումն էլ այս օրերից է սկիզբն առնում: Ինչպես երևում է, այդ անունը նրանց առաջին անգամ տվել է Մաբուզի եպիսկոպոս Փիլոքսենոսը կամ Քսենայասը—նոր Կտակարանն ասորերեն թարգմանող հայտնի միաբնակ գործիչն ու մատենագիրը<sup>33</sup>,—թեև հատ-

<sup>31</sup> Տե՛ս Դավիթ Անյազր փիլիսոփայի Մատենադրութիւնք և թուղթ Գյուտ կաթողիկոսի, Վենետիկ, 1833, էջ 100:

<sup>32</sup> Հիշատակում ենք միայն վերջինս այլ անթիվ մեր ձեռագրատան գրքերի մեջ պրպտումներ կատարելիս պատահաբար մեզ հանդիպածը. № 200 (1267 թ.), էջ 295: № 4139 (1267 թ.), էջ 377: № 3931 (1309 թ.), էջ 265: № 1324, էջ 437—438: № 2715, էջ 201 շար.: № 5443 (13-րդ դար), էջ 341—342: № 2819, էջ 403—404: № 2771, էջ 359, և այլն և այլն:

<sup>33</sup> Փիլոքսենոս Մաբուզեցու մասին տե՛ս Ն. Տ.—Միևնայան, Հայոց եկեղեցու արքայազնությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Էմիածին, 1908, էջ 305—312:



կապես Ակակը բողոքում էր այդ մականվան դեմ և չէր ընդունում նրա ճշմարտությունը: Սակայն Փիլոքսենոսի տված անվանակալումը այնքան դիպուկ է եղել և համապատասխանել է պատմական իրադրությունը, որ այն իրոք դարձել է եկեղեցական այդ ուղղության անունը և նեստորի անունը այնուհետև մուտք է գործել այսպես կոչված նեստորականների սուրբ գրքերի, այն է՝ եկեղեցական պաշտամունքի գրքերի մեջ, և հաճախակի գործ է ածվում նրանց մեջ<sup>34</sup>:

Այս արդեն վերջնական կազմակերպություն ստացած նեստորական եկեղեցու և հայոց եկեղեցու հարաբերությունների մասին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում մեզ «Գիրք թղթացը», որի մեջ տպագրած ղուկումենտներից մեկը՝ «Թուղթ հայոց և Պարսս առ ուղղափառ», ուրիշ խոսքով Բաբգեն կաթողիկոսի 1-ին թուղթը<sup>35</sup>, պատմում է մեզ հետևյալը.

Մինչ հայոց կաթողիկոս Բաբգենը կալատ թագավորի 18-րդ տարում (=505/506) իր բոլոր եպիսկոպոսներով, վանականներով և նախարարներով ժողովել էին հայոց մայրաքաղաք Դվինում, նրա մոտ է գալիս Պարսկաստանի քրիստոնյաների մի պատգամավորություն և հայանելով հայոց կաթողիկոսին, որ իրենց ուղղակող համայնքները կանգնած են նիկիական դավանության վրա, ասում են. «Զայս հավատ ստուգեալ ունէր աշխարհս մեր միաբնութեամբ, և ոչինչ ամենևին արատարութիւն յայտնի երևեց մինչև ի քաներորդ երկերորդ ամին քաղաութեանն Պերոզի Խսկ ի ժամանակին յայնմիկ երևեցաւ խմոր շարութեանն, որ էր ծածկեալ յանձինս անսուրբս, որք և սկսան այնուհետև պղտորել զյստակ հաւատ ճշմարիտ երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհապտատ մարմնասէր ցանգութեամբք, և տարածեցաւ երկրացութիւնն, և հիւանդացան բազումք զախտ անհնարին, մինչև ի տեղիս տեղիս ժողով աւարեալ զխաւորաց հայհոյութեան հերձուածոյն, երբեմն ի Գունտշապուն, երբեմն յԱսորեստանի, Ակակ և Բարձումայ, և Մանի, և Յոհանան, և Պաւլէ և Միքա, և այլնոցին հաղորդի, զնեստորի և զԴիողորի և զԹեոդորոսի միաձայնելով զմի ասացուածս և զամպարշտութիւնս անձանց. և այսու ձեռնարկութեամբ յամենայն ժամ առաջի իշխանաց և դատարաց

քաղում 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, հասար և առ ձեզ վասն նորին վտանգի և նեղութեան, դտանել օգնականութիւն վկայութեամբ աստուածային գրոց, որպէսդի հաստատուն կացցեն անշարժ սրբոց հարցն աւանդութիւնք և պատուէրք, և մի՛ հանապազորդ նեղութիւնք հոգեկան և մարմնական տարակուսանաք վասն այդպիսի իրաց տառապեցուացէ զմեզ»: Այնուհետև նամակի մեջ բերվում է հայոց հավատի համառոտ հանդանակը և ապա ասվում է. «Զայս հաւատ Հոռոմք և մեր Հայք և Վիրք և Աղուանք ունիմք: Բայց որպէս ասացին առ մեզ առաքեալքն առ ի ձէնչ եղբարք՝ Սամուէլ վանական, Շմաւոն երէց և այլ նոցին ընկերք, եթէ Բաբե՛ Ասորեստան կաթողիկոս, և այլ որ եպիսկոպոսք են նեստորիանոսք՝ զայս խօսին» (բերվում է ճշգրտորեն նրանց վարդապետությունը)... «զայս ասեն նեստորիանոսքն ընդդէմ մեր, աւատարեւամբ գրոց Դիողորի և Թեոդորի և նեստորի և Թեոդորի և Հարայի, կանոն է զոր եղին Ակակ և Բարձումէ և Մանի և Պաւլի և այլ ընկերք նոցուն: Եւ այդպես ասեն, թէ Հոռոմք և Հայք և Վիրք և Աղուանք զնոյն կանոն և զհաւատ ունին, զոր մերս ունիմք: Զայս լուսք ի սոցանէն թէ ասեն նեստորիանոսքն»<sup>37</sup>:

Ի վերջո Բաբգեն կաթողիկոսն առ այս, համաձայն նրանց խնդրի, հաղորդում է, թե «Հոռոմք և մեր 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 ղուկումենտի առանձին կարևորությունը՝ մենք լրիվ մեջ բերինք նրա ուշադրով հատվածները՝ կրճատելով այն միայն, ինչ որ վերաբերում է դավանությունների էությունը: Արդ, ի՞նչ է ասում մեզ այս վավերագիրը:

Այն ասում է մեզ հետևյալը.

Առաջին, մինչև Պերոզի թագավորության 27-րդ տարին (484 թվականը) Պարսից քրիստոնյաների եկեղեցին զևո չէր անցել վերջնականապես նեստորականության կողմը, թեև, ինչպես տեսանք, այդ եկեղեցու մեջ սուր պայքար էր մղվում հօգուտ նեստորականության:

<sup>37</sup> Առհասարակ տեքստերի մեջ կատարված ընդգծումները մերն են—Տ.—Մի՛ն.:

<sup>34</sup> Հմմտ. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 13, էջ 726—717.

<sup>35</sup> «Գիրք թղթաց», Տփլիս, 1901, էջ 41—46:

<sup>36</sup> Պերոզի քսանյութերորդ տարին կլինի 483/484 թվականը:







Բարգենի Պարսկաստանի «ուղղահաւատ» քրիստոնյաներին ուղղված առաջին 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 Դվին հասավ: Այդ տեսակետից Բարգենի թղթի խոսքերը ոչ մի կասկածի և թյուրիմացության տեղի չեն տալիս: Բարգենն ասում է. «Վասն զի ութ և տասներորդ ամի կառուցայ արքայից արքայի, մինչդեռ ես Բարգեն հայոց եպիսկոպոսացեալ, ամենայն եպիսկոպոսաւք և վանականաւք և նախարարաւք ժողովեալ էաք յԱյրարատ գավառ, յոստանն Հայաստան աշխարհիս ի Դուին քաղաք, եկեալ հասին առ մեզ առ մամնէ, որք ասացին զինքեանս լինել ի կողմանցդ յայդցանէ, ի Տեսքոնէ և ի Գարմիկանէ և ի Վեհարտաշիք նահանգէ...» և այլն: Ուրեմն, նեստորականության հարցը կողմնակի կերպով է մտնում ժողովի զբաղմունքների մեջ: Իսկ հիմնական հարցերը, որոնց վերաբերմամբ վճիռ կայացնելու համար հրավիրված էր Բարգենի 506 թվականի ժողովը, ամենայն հավանականությամբ ներքին եկեղեցական կարգ ու կանոնի խնդիրներն էին և Ձենոն կայսեր «Տենտոսիկոն» կոչված հրովարտակի ընդունումը:

Միանգամայն անկասկածելի պետք է համարել, որ այս ժամանակ են հայերն ընդունել Ձենոնի հենտոսիկոնը: Դրա համար մենք ունենք միաբնակության ակնավոր գործիչ և նեստորականության կատաղի հակառակորդ, Հայաստան եկած պատգամավորության անդամ Սիմեոն Բեթ-Արշամացու վկայությունը: Մծբինի եպիսկոպոս Բարծումային գրած իր նամակի մեջ նա ասում է, թե այս նույն ժամանակ հայերն ընդունել են Ձենոնի հենտոսիկոնը իրենց 32 եպիսկոպոսների և մարզպանի հետ միասին<sup>41</sup>: Եվ, հիրավի, արդեն Բարգենի 2-րդ թղթում որոշ կերպով հիշվում է ո՛չ միայն Քաղկեդոնի մեթոմը, որի ուսմունքը հայերն իբրև նպաստավոր հանգամանք են նկատել նեստորականության տարածման համար<sup>42</sup>, այլ նաև Ձենոն «բարեբանեալ կտակներ» հենտոսիկոնի ընդունելությունը:

<sup>41</sup> S'ns Assemani, Bibl. Orientalis, հատոր I, էջ 355.

<sup>42</sup> «Գիրք թղթաց», էջ 48—49: «... թէ որպէս աճեցեալ տակաին ևս առ իսին մուրովին վտանգեցուցանէ զճշմարիտ հաւատ եղբայրութեան ձեռք... արկածեալ սուրբ եկեղեցի ի ժողովոյն Քաղկեդոնի գորացեալ: Սկիզբն առնելով նեստորէ շարիմաց խորհեցաւզէ... եւ փախչիմ ուրացեալ զի Քաղկեդոնի»

Բարգենի երկրորդ, այս անգամ ոչ ժողովական, թուղթը<sup>43</sup> նույնպես առանձին կարևորություն ունի նեստորականության տարածման և գործունեության համար: Այդտեղ մենք կարողում ենք, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին երկրորդ անգամ Հայաստան է եկել և տեղեկացրել է, որ նեստորականները չեն ընդունել ուղղափառ ասորիների և հայերի դավանությունը ճշմարիտ հավատի մասին և դարձյալ աշխատում են ասորի ուղղափառ եկեղեցին վտանգել՝ «նսեմացնելով 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 նդովում են նեստորականության բոլոր պարագլուխներին, նրանց մեջ նաև Բարգենի ժամանակակից նեստորականների կաթողիկոս Բաբային կամ Բարեոսին<sup>44</sup>: 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 նդովված, բայց նրա և նեստորականության մեջ, ինչպես տեսանք, հավասարության նշան է դրված, և այդ միանգամայն հասկանալի է:

Արդեն Քաղկեդոնի ժողովում 451 թվին Իլյուրիայի և Պաղեստինի եպիսկոպոսները խորին կասկածանքով էին նայում կեղծոն 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

չին նեստորի եւ այլոցն նմանից»: Այս խոսքերը կարելի է միայն մի կերպ հասկանալ՝ «փախում, ուրանում ենք նեստորի և նմանների ստությունը, որոնց ուժ է ավելի Քաղկեդոնի ժողովը», կամ ինչպես հենց թղթի մեջ ասված է՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ»:

<sup>43</sup> «Գիրք թղթաց», էջ 48—51:

<sup>44</sup> Անդ, էջ 50: Բաբայի և նրա ժողովի մասին տե՛ս O. Braun, Das Buch der Synhados, էջ 83—92:



նեստորականություն շե<sup>45</sup> և իրոք նեստորականություն էլ համարել են: Հետաքրքրական է այս կողմից Մ. Աբեղյանի տեսակետը, որ հենվելով վերևում շակերտների 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 Բարգեն կաթողիկոսի մոտավորապես 508 թվին «ի Պարսս առ ուղղափառս» գրած երկրորդ նամակից: Պարսկաստանի «ուղղափառները», որոնք դավանակից են եղել հայերին, հայտնում են, թե նեստորականները «զմարտ պատերազմի» «նորոգելով»՝ պնդում են իրենց մոլորության վրա՝ «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ»: Այդ նշանակում է, որ այդ նեստորականները համարել են, թե Քաղկեդոնի ժողովով ընդունվել է նեստորի վարդապետությունը: Հայոց կաթողիկոսն իր թղթի մեջ գրում է. «Փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստուծին նեստորի և այլոցն նմանից, զոր գիտեմք կեղծաւորութեամբ փախուցեալ ի հեթանոսութենէ և հոնական մոլորութենէ<sup>46</sup>, և զնոյն խոստովանին զհեթանոսութիւն, միանգամայն և զհրէութիւն»: Բարգեն կաթողիկոսի նամակի այս կտորը համարել են երկդիմի: Բայց ոչ մի երկդիմություն չկա. դա վերաբերում է պարզապես Քաղկեդոնի ժողովին: «Ստուծին» բառով անվանվում է նեստորի վարդապետությունը, ինչպես որ Տիմոթեոս Կուղը... երկաբնակության համար գրում է «ստուծին, այդ ոչ հաւատ»<sup>47</sup>: Տիմոթեոսն ուրիշ տեղ<sup>48</sup> գրում է. «նզովեմ զամենայն հերձուածս... և զի Քաղկեդոնի եղեալ ժողովն»: Արդ, Բարգեն կաթողիկոսի թղթի մեջ գործածված է, Տիմոթեոսից ազդվելով, միևնույն բանաձևը, միայն «ժողով» բառի տեղ գրված է «ստուծին նեստորի և այլոց նմանից» և զեղջված է «եղեալ» բառը, ինչպես վարվում են հաճախ<sup>49</sup>—«ուրացյալ զի Քաղկեդոնին (եղեալ) ստուծին նեստորի և այլոց նմանից»,—ուրանալով (մեր-

ժելով) նեստորի և այլ նմանների ստուծունը, որ եղել է Քաղկեդոնում»: Այդ նշանակում է, թե Քաղկեդոնում եղած որոշումն ուրիշ բան չէ, բայց եթե նեստորի սուտ վարդապետությունը, ուստի անմիջապես հրեական մոլորություն է անվանում այդ: Այդպես և Մ. Խորենացին (Գ. 61) գրում է, թե նեստորը «հրեական իմացմանց հետեալ՝ հայհոյեաց...»<sup>50</sup>:

Սակայն ես պետք է ասեմ, որ հնարավոր չեմ համարում այնքան հեռու գնալ, ինչպես իմ ուսուցիչ բազմերախտ գիտնական Մ. Աբեղյանը: Նախ՝ «հրեական իմացմանց» մեղադրանքը նեստորի և նեստորականության նկատմամբ շատ հին է, նախաեփեսոսյան շրջանից և ավելի ևս հաստատվել էր նեստորի դատապարտումով Եփեսոսի ժողովում, այնպես որ միմյանցից բոլորովին անկախ ամեն ոք կրկնում էր այն և կարող էր կրկնել: Երկրորդ, եթե իրոք Քաղկեդոնի ժողովն իր որոշումներով պաշտոնապես դատապարտված լիներ Բարգեն կաթողիկոսի ժողովի կողմից 506 թվին, ինչպես պետք է ենթադրել Մ. Աբեղյանի վերև մեջ բերված խոսքերից, ապա այդ պետք է հիշատակվեր Բարգենի հենց առաջին թղթում և այնուհետև էլ ոչ մի հարկ չէր լինի դիմելու այն մանվածապատ արտահայտություններին, որ գործ է ածում Բարգեն կաթողիկոսը իր 2-րդ թղթում—«ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զօրացեալ» կամ «փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստուծին նեստորի և այլոց նմանից», այլ ուղղակի կասվեր, ինչպես հետագայում, մոտ 50 տարի անց, ներսես Բ-ի ստացած և գրած թղթերում՝ «նզովեմք զնեստորիսս պիղծ և զԹեոզորոսս և զԴևոզորոսս... և զժողովն Քաղկեդոնի և զտոմարն լեոնի»<sup>51</sup>: Երրորդ, հնարավոր չէ «փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստուծին նեստորի և այլոց նմանից» արտահայտությունը թարգմանել՝ «ուրանալով (մերժելով) նեստորի և այլ նմանների ստուծինը, որ եղել է Քաղկեդոնում», որովհետև այդ տվել Քաղկեդոնի ժողովն իր հայտնի որոշմամբ: Եվ Բարգենի

<sup>45</sup> Ե. Տ.-Միևնայան, Ընդհ. եկեղ. պատմություն, էջ 336, հմտ. նույնի Հայոց եկեղեցու հարաբ. ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 77 և շար.:

<sup>46</sup> Ընդդժմուր Մ. Աբեղյանին է, Տ.-Միև.:

<sup>47</sup> «Հակահատություն», էջ 150:

<sup>48</sup> Անդ, էջ 330:

<sup>49</sup> Օրինակ՝ Խորենացի, Պատմ. Հայոց, Գ. 28. «Նեսախ խոցոտել զի վերայ պարսպին», որ է «զի վերայ պարսպին եղեալսն»:

<sup>50</sup> Մանուկ Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, Երևան, 1944, էջ 636—637:

<sup>51</sup> Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 53 և 56:



թղթի այս զգուշավոր արտահայտությունները միանգամայն օրփնաչափ են և համապատասխանում են պատմական իրադրությունը:

Պետք է նկատի ունենալ, որ այս դեպքերը տեղի են ունենում Ջենոն (474—491) և Անաստաս (491—518) կայսրների իշխանության օրով, երբ քաղկեդոնականությունը փաստորեն ետ էր մղված և լուելյան մերժված էր, բայց հուզված մտքերը հանգստացնելու և կրքերը չգրգռելու համար թույլ չէր տրվում ուղղակի հարձակումներ գործելու հակառակորդների վրա: Այս մեթոդի համար հատկանշական է հենց Ջենոն կայսեր հենտիկոնի—միության հրամանագրի—վերջին պարբերությունը, «բայց զայնուհետև որ այլ ինչ խորհեցան և կամ խորհիցին այժմ և կամ երբ և իցե կամ ի Քաղկեդոնի և կամ յոր և իցե յայլ ժողով՝ զնոսս նզովեմք մանաւանդ զայնոսիկ, որ կոչեցան նեստորիանոսք և Եւտիբոսք, և որք զնոցայն խորհեցան կամ խորհին»: Հակահե հանվանեց նզովվում Քաղկեդոնը, բայց ասվում է, թե եթե մեկն այլ կերպ մտածել կամ հետազայում մտածելիս լինի, Քաղկեդոնի թե մի այլ ժողովում, այնպիսին նզովքի է ենթակա, ինչպես առանձնապես նեստորականներն ու եվտիբականները: Այս նույն զգուշավոր քաղաքականության ու մեղմացրած բանաձևերի արտահայտություն պետք է համարել անշուշտ նաև հայոց Բարզեն կաթողիկոսի 2-րդ թղթի մեջ բերված բառերը, որոնց մեջ, ճիշտ է, Քաղկեդոնի անունը տրված է, բայց բանադրվում ու նզովվում է նեստորականությունը, որը «ուժ է ստացել, զորացել է» Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներով: Չէ՞ որ, ինչպես ասացինք, այս նույն 506 թվի ժողովում պետք է հայերն ընդունած լինեն Ջենոնի հենտիկոնը, ուրե՞նչ և խոսք չի կարող լինել Քաղկեդոնի դավանության պաշտոնական դատապարտության մասին, այլ այն նկատի է առնվել իբրև մի անցած պատմական երևույթ, որի մասին այլևս որոշում կայացնել հարկավոր չէ:

Ինչ խոսք, որ բոլոր միաբնակները, ասորի թե հայ, իրենց օրտի խորքում հիմնովին դատապարտում ու նզովում էին Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեոնի տոմարը և այն համարում էին նեստորականության վերածնունդի և վտանգավոր դառնալու արմատական պատճառներից մեկը: Բայց քանի որ պետական ընդհանուր քաղաքականության տեսակետից չէր կարելի շոշափել շարժումը բուն արմատը, ուստի տեսնում ենք, որ բուն պայքարը ծավալվել է այս ժամանակաշրջանում այդ արմատից ուժ ու սեռանք ստացած նեստորականության դեմ:

Այս նույն ձևով է նկարագրում խնդիրը նաև Հովհան Օձնեցուն վերագրվող «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրությունը<sup>52</sup>:

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 զլխում բերած ընդհանուր ակնարկներից:

9. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ 6-ՐԴ ԴԱՐԻ ԿԵՍԵՐԻՆ ԵՎ ՆԵՐՍԵՍ Բ. ԵՎ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ Բ. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆԵՐԻ ՊԱՅԲԱՐԸ 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 Բարձումայի գործունեության առնչությամբ լուրջ թյուրիմացություն է և չի համապատասխանում պատմական հանգամանքներին: Այն հայ կաթողիկոսը, որ առհասարակ հարաբերություններ է մշակել հարևան քրիստոնյա միաբնակ եկեղեցիների հետ, չէր էլ հարևան երկրները ժողովրդին հոգևոր մխիթարություն մատակարարելու և նրանց համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու նպատակով, եղել է 530-ական թվականների Քրիստափոր 1-ին կաթողիկոսը: Սա է, որ թղթեր է գրել և զգուշացրել նեստորականներին ո՛չ միայն «ի կողմանս Ասորեստանի», և «առ որս ի Խուստանին էին ժողովուրդը ուղղափառացն», այլ նաև նույն իմաստով թղթեր է գրել «ի կողմն Դերջանոյ և Խաղտաց ձորոյ քնակիչսն», և այն էլ ո՛չ միայն եպիսկոպոսներին, այլ նաև «աշխարհակալ տերերին», այսինքն՝ նախարարներին<sup>53</sup>:

<sup>52</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 220—221. «Էինդերորդ ժողով արար Բարզեն ի Քաղաքաշատի, ի լԺԺ-երորդ ամի թագավորութեանն Կաստայ արքայի, յազազս և հերձուածոյն Ակակայ և Բարսումայի, որք պեղծ ազանդան վարժեալ անիմալ այստան նեստորի, ջանային շիջուցանել զուղղափառ հաստու կողմանց քնակից և անկել դժանդացեալ որոմն դաղձին վնասակարի նեստորի անիծելոյ»:

<sup>53</sup> Քրիստափոր 1 կաթողիկոսի այս գործունեության մասին տն՛ս Ե. Տեր-Մկրտչյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Միաժին, 1908, էջ 122—125:



Թովմա 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 ուժգնությունը պրոպագանդա է մղել իր տարածման համար բուն Պարսկաստանում—Ասորեստանի (=Բեթ-Արամայէ) և Խուժաստանի նահանգներում, այլև իր շոշափուկները հասցրել է մինչև Հայաստանի արևմտյան սահմանները և այն տեղերում է 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. Գաբեղեցու (556/557—571, մեռել է Կոստանդնուպոլսում 573 թվականին) ժամանակ կատարված իրադարձություններին. հատկապես նեստորականության կապակցություններ, որովհետև նրանց մնացած գործունեությունը մեր կողմից մանրամասն ուսումնասիրված և նկարագրված է մեր «Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ» գրքում<sup>54</sup> և այստեղ այլև 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: Այս թղթակցությունների մեջ ամենակարևոր տեղը զբաղում է «Ուխտ միաբանության հայոց աշխարհիս ի ձեռն Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի, և Մերշապհոյ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի, և Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, և այլոց աթոռակցաց, և տանուտէրանց և ազատաց, և համարէն ժողովրդականաց»<sup>55</sup>: Մեջ ենք բերում նրա առանձնապես ուշագրավ կետերի բնագիրը.

«Վասն զի եհաս մեզ վտանգ հոգևոր դիպուածի... վասն այնորիկ հարկեցաք առնել զմիաբանութիւն զայս համաշխարհական մեք ամենայն հայք, ի բասն և շորորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի (=554 թ.)... վասն շար աղանդին Խուժկաց նեստորականաց, զորս նղովիաց սուրբ հոգին ի ձեռն սրբոց ուղղափառ եպիսկոպոսաց ՅԺԼ-իցն ժողովելոց ի Նիկիայ, և ՃԾ-իցն ի Կոստանդիանուպոլիս և Մ-ոցն յնփեսոս, որոց անիծեալ զնեացաք

խղեցին ի բաց ընկեցին, արարեալ զնա հալածական յաւտար աշխարհ ի կողմանս Մծրնացոց, զորս երթեալ խմորեաց շարագիտ արուեստի իւրով զոգիս նոցա, արարեալ զնոսա փշաբերս և խաւարարնակս, յոր ըմբռնեցան և կողմանքն Խուժաստանի, յորոց ոմանք հասեալ յառաջագոյն յաշխարհ մեր, վանառաջանութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցոյ խոստովանելով զինքեանս միաբանաւ ընդ մեզ: Եւ ի տասն և եթներորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի (=547/548 թ.), ի մարդպանութեան Նիհորականայ, արարին իմն շինած յանուն Մանածիհր 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 եկեալ ձեռնարկեցին՝ զապականութիւն իւրեանց բերելով ի սուրբ և ի ճշմարիտ հաւատ մեր, և պատրեցին ի ժողովրդականաց տղիտաց զարս և զկանայս, հաղորդել հաւատոյ յաղտեղութեան աղաւթից նոցա, տանել հաց ընծայի ի տեղի անարէնութեան նոցա, ընդունել ի ձեռաց նոցա հաղորդութիւն՝ իբրև յովսէֆ նովիւրաց Պաղիկենաց, յանդգնեցան տալ զիւրեանց ջնշագիր կնիք անկնիք մանկանց ժողովրդեան մերոյ՝ առ ի մեռանել նոցա առանց մկրտութեան զմահն յաւիտեանական, և զգողս և զպոռնիկս և զայլ վնասակարս գոր մեք արտաքոյ եկեղեցոյ և արհնութեան առնեալ և շհամարեալ արժանի սրբոյ հաղորդութեանն, երբայիւն առ Էռաս և Էոֆա ընդունին յիւրեանց ի պիղծ և յանարէն արհնութիւնն և հաղորդութիւն ժողովարանին՝ հակառակ մեզ: Զայս աղէտ հոգևոր տեսանելով ի նոցանէն, նասալ՝ բէպէտ և անագան, ի վերայ պատճառող ստութեան նոցա, զի կեղծատրութեամբ ունելով զանուն քրիստոսութեան և ուրանան զճշմարտութիւնն: Իսկ մեր ոչ կարացեալ համբերել յայպիսի շար գործոց նոցա, համարէն ամենեքեան արաքալ գգիրս զայս ուխտի հաստատութեան ամենեցուն կամաց յամարութեամբ, առաջի տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, քանդեալ անբեցալ գտեղի ապաւինի անարէնութեան նոցա՝ և բարձալ ի մէջ գիշերայինն զայն խաւար»: Այնուհետև հիշատակվում են այս «Միաբանության ուխտը» ստորագրող կաթողիկոսը, եպիսկոպոսները, բազմաթիվ իշխանները և հայաբնվում է, որ այս կամավոր գործից դուրս չեն մնացել ժողովրդի հոգևորական և աշխարհական խավերից ոչ մեկը և «բարձաք ի միջոյ զնոցա կրճիմն շար»: Ի վերջո՝ որոշվում է «ամենևնիմ մի՛

<sup>54</sup> Հիշված գիրքը, էջ 86—110:

<sup>55</sup> Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 72—75:



վիճել ընդ նոսա հակառակարանութեամբ, այդ հետևանքի ի նոցանէն՝ արդարև որպէս ի թշնամեաց Քրիստոսի Աստուծոյ» և հաստատուն մնալ այս ուխտի վրա. իսկ ով այս հասարակաց ուխտից զառնայ թի մէնջ կամ ի զաւակէ և կամ ի զաւակաց զաւակէ մերմէ մինչև յաւիտեան», և անցնի նեստորականների կողմը, այնպիսին «նզովեսցի հոգւով, նզովեսցի մարմնով... և որոշեալ լիցի հալածանօք և արտաքս ընկեցեալ», — միևնույն է՝ կաթողիկոս լինի նա, թե եպիսկոպոս, քահանա, իշխան կամ այլ ժողովրդական: «նւ արարաք զայս հաստատութիւն պատուիրանի մեզ և որդոց և որդոց որդոց մերոց, մինչև ի կատարումն ժամանակաց, և կնքեցաք առաջին սրտիւք մերովք յուսովն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և ապա մատանեալք մերովք»:

Վերլուծելով բովանդակութեան տեսակետից այս միանգամայն վավերական փաստաթուղթը՝ մենք ստանում ենք նեստորականների գործունեության Ե նեստորականության տարածման հետևյալ պատկերը Հայաստանում.

Առաջին, հումեական կայսրության սահմաններից հալածված նեստորականները նախ հաստատվում են Մծքիեի կողմերում և այնտեղից հասնում են մինչև Խուժաստան, ուր և նրանք առհասարակ ամուր արմատ են բռնում և տարածվում Պարսից պետության զանազան կողմերը, ի միջի այլոց զալիս են նաև Հայաստան. ուրեմն այս անգամ շարժումն ընթանում է հակառակ ուղղությամբ՝ արևելքից դեպի արևմուտք: Այս նկարագրությունը միանգամայն ճիշտ կերպով է արտացոլում այն իրականությունը, որ մենք արդեն նկարագրել ենք սույն աշխատության առաջին մասում՝ խոսելով 5-րդ դարի 30-ական թվականների դեպքերի, ինչպես նաև 60-ական, 70-ական թվականների անցքերի մասին, ընդհուպ մինչև «արևելքից բերվող սուտ համբավներն» արտահայտությունը, որի մասին նույնպես խոսք եղավ վերևում:

Երկրորդ, Խուժաստանից նեստորականները Հայաստան են գալիս որպէս վաճառականներ (ավաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ) և հետզհետե բազմանում են այստեղ: Ամենևին հարկ չկա ենթադրելու, թե վաճառականությունը նրանց համար լուր պատրվակ է եղել՝ իրենց նեստորական ուսմունքը տարածելու համար: Միանգամայն բնական ձևով իրոք իբրև վաճառականներ նրանք եկել են Հայաստան և չեն խորշել հայոց եկեղեցուց, այլ այս սկզբնական շրջանում, ընդհակառակը, նրանք

«միահաւատ» են զգացել իրենց հայրի հետ իբրև քրիստոնյաների, առանց մտնելու դավանաբանական նորությունների 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 հոգեվոր միաթափությունն ու ծիսական կարիքները հոգացել են հայոց եկեղեցում և նրա պաշտոնյաների միջոցով:

Քանի որ վավերագիրը այս գրության վերջանալու ժամկետը դնում է Պարսից կայսրով թագավորի իշխանության 17-րդ տարին, ուրեմն 547/548 թվականը, հետաքրքրական է իմանալ, թե երբևէ այնտեղ է համարել նեստորականության խաղաղ թափանցումը Հայաստան: Այս բանը որոշելու համար մենք հաստատուն կույն ունենք նույն վավերագրի մեջ: Այնտեղ ասված է, որ Հայաստան մտած նեստորականները «վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր և ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցուց»: Եթե ընդունենք, որ այս խոսքերն ասող ժողովական եպիսկոպոսներն ու իշխանները հասակն առած մարդիկ պետք է լինեին բնականաբար, ուրեմն մոտ 45—50 տարեկան մարդիկ, և սրա վրա ավելացնենք նաև նրանց հայրերի կյանքի գոնե վերջին 20—25 տարին, կստանանք նեստորականության մուտքի թվականը Հայաստան շուրջ 480—490 թվականները, այսինքն՝ ներսն Բ-ի Գվիլի 554 թվականի ժողովից մոտ 60—70 տարի առաջ: Մտանում ենք մի թվական, որ զարձայ լիովին համապատասխանում է այն պատմական իրադարձություններին, որոնց մասին մենք արդեն խոսել ենք նախորդ գլուխներում:

Երրորդ, գրությունը միանգամայն փոխվել է 547/548 թվականից սկսած: Երեկ նեստորականների թիվն արդեն այնքան էր բազմացել Հայաստանում, և բացի իսկական վաճառականներից՝ նաև այնպիսի մարդիկ էին եկել Հայաստան նեստորականների մտավորական դասից, որ հարկ է զգացվել առանձնանալու և հատուկ եկեղեցական համայնք կազմելու, ունենալու իր սեփական եկեղեցին կամ ժողովարանը և իր սեփական առաջնորդը՝ եպիսկոպոսը: Վավերագրի մեջ պարզ ասված է, որ 547/548 թվին նեստորականներն իրենց համար հատուկ եկեղեցի են շինել Գրիգոր Մանաճիհի Ռափիկի անունով և իրենց համար առաջնորդ վարդապետներ են բերել: Եվ ո՛չ միայն այս. եթե միայն այսքանը լիներ, գուցե հայոց եկեղեցին կտրուկ կերպով միջամտելու հարկը չզգար: Ինչպես պարզ երևում է նույն վավերագրից, նեստորականներն



իրբն եկեղեցական համայնք առանձնանալով և իրենց համար հատուկ վարդապետներ և առաջնորդներ բերել տալով դրսից՝ մի-  
 ժամանակ պայքար են սկսել հայոց եկեղեցու դեմ այն իմաստով,  
 որ սկսել են պրոպագանդա անել իրենց դավանութեան ու կար-  
 գերի օգտին<sup>56</sup>, և ինչպես ասված է՝ նույնիսկ որոշ հաջողություն-  
 ներ են ձեռք բերել—«պատրեցին ի ժողովրդականաց տգիտաց  
 զարս և զկանայս», նրանց մասնակից են դարձրել իրենց աղոթ-  
 ներին, «ընծայի հաց» ընդունել նրանցից (երևի խոսքը քրիստո-  
 նական եկեղեցու պատարագի մեջ գործածվող նշխարի մասին է):  
 Հատուկ ձևով հաղորդություն բաշխել, հայ երեսներին մկրտել  
 և այլն: Վավերագիրն այնուհետև ասում է մեզ նաև նեստորական-  
 ների 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 և: Բայց նրանց  
 հաջողության գլխավոր պատճառն այդ չէր, այլ այն հանգամանքը,  
 որ ինչպես միշտ, այնպես էլ այս դեպքում նեստորականների հա-  
 մար շատ նպաստավոր էր Պարսից պետական քաղաքականու-  
 թյունը:

Չորրորդ, այստեղ նեստորականությունը կապվում է ինչ-որ  
 մի աղանդի հետ, որի հաղորդությունը վավերագրի մեջ անվան-  
 ված է «իբրև յուխտէ նուիրաց Պաղիկենաց»: Եթե Պաղիկենաց  
 բառը հասկանանք Պաղիկյան իմաստով, ապա պետք է ասենք,  
 որ միջնադարյան հայտնի և մեծ դեր կատարած այդ աղանդի  
 անունը առաջին անգամ այստեղ ենք հանդիպում: Մինչ այդ Պաղ-  
 դիկյանների մասին ամենահին տեղեկությունները տալիս էր մեզ  
 Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը 8-րդ դարի սկզբից, ուրեմն ներսե-  
 Բ-ից 150 տարի հետո: Հովհան Օձնեցին ասում է, որ «իր ժամ-  
 նակի Պաղիկյանները մնացորդներն են ներսես կաթողիկոսի

օրով հալածական եղած մի աղանդի»<sup>57</sup>, բայց նա միևնույն ժա-  
 մանակ այդ աղանդն անվանում է մծղնեություն: Սրա վրա հիմնը-  
 ված՝ հայտնի գիտնական Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը իրավունք է  
 համարում «այն կարևոր եզրակացության հանգելու, թե Մանա-  
 ճիհր Ռաժիկի վանքում հաստատված աղանդավորները պարզ  
 նեստորականներ չէին, այլ կապ ունեին նույն մծղնեից կամ «հա-  
 յոց աշխարհի» աղանդի հետ, որ բանադրվեցավ Շահապիվանի  
 ժողովում և որի մասին խոսում է Ղազար Փարպեցին»<sup>58</sup>: Կ. Տեր-  
 Մկրտչյանը շարունակում է. «Ինչպես հաստատվեցավ այդ կապը  
 (նեստորականների և մծղնեների միջև)—մեր ձեռքի տակ եղած  
 աղբյուրներով որոշել չենք կարող, բայց եթե ընդունենք ոմանց  
 գիտնականների այն կարծիքը, թե Մծղնե-Պաղիկյան աղանդը  
 իր ծագումը առնում է 2—3-րդ դարու Որդեգրականներից, որոնք  
 Պավղոս Սամոսացու բանադրվելուց հետո ցրվեցան և գաղտնի  
 համայնքներ հաստատեցին արևելքում՝ այն ժամանակ բավական  
 բան կպարզվի: Նեստորականությունը իր բնավայրում՝ Անտիո-  
 քում 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 Սամոսացին: Եթե ուրեմն  
 3-րդ դարում Անտիոքից և շրջակայքից փախած Որդեգրականնե-  
 րը ապաստան էին գտել և համայնքներ հիմնել Պարսից իշխանու-  
 թյան ներքո գտնվող երկրներում, նույն կերպ, ինչպես 5-րդ դա-  
 րում նոցա ժառանգ նեստորականներն արին, այդ ժամանակ ավելի  
 հասկանալի է լինում, թե ինչու վերջիններս այնպես սիրալիր  
 ընդունելություն գտան և այնպես հեշտ իրենց կողմը դարձրին  
 պարսկահպատակ քրիստոնյաներին: Նոքա ուրեմն շատ տեղ գա-  
 զափարակիցների էին հանդիպում և շուտով միանում նոցա հետ:  
 Այն խոժիկ նեստորականներն էլ, որ Հայաստան եկան, գուցե հին  
 Որդեգրականներից էին և առաջուց կապ ունեին այստեղ գտնվող  
 մծղնեների հետ, համենայն դեպս շուտով մտերմացան սոցա հետ  
 և սոցա միջոցով է երևի, որ այնպես արագ կերպով տարածեցին  
 իրենց ազդեցությունը հայ ժողովրդի վրա և այնչափ վտանգավոր

<sup>57</sup> Տե՛ս Յովհաննես իմաստասիրի Աձնեցոյ Մատենադրութիւնք, Վենետիկ,  
 1833, էջ 39:

<sup>58</sup> Տե՛ս Կարապետ ծ. վարդապետի Հայոց եկեղեցոյ պատմութիւն, մասն Ա.,  
 վաղարշապատ, 1908, էջ 207:

<sup>56</sup> Տե՛ս նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Միսական. Թիֆլիս,  
 1910, էջ 90, որտեղ ասված է, թե նեստորականներն այն ժամանակ «սկսան ան-  
 մանել զգարչելի և զպիղծ աղանդն իւրեանց»:



դարձան, մինչ հարկ եղավ ժողով գումարել և արտաքր կարգի միջոցներ ձեռք առնել նոցա դեմ»<sup>59</sup>։

Կ. Տեր-Մկրտչյանի այս ենթադրությունները շատ հավանական են և բացատրում են մի շարք մութ կետեր, որոնք անբացատրելի կմնային. սակայն թյուրիմացությունների և շահագանցությունների մեջ չընկնելու համար հարկ ենք համարում շեշտել, որ ինչքան էլ հին մծղներից, հետագայի Պաղիկեան աղանդավորներն այստեղ դեր կատարած և իբրև ժողովրդի ներքին շերտերում թաքնված տարրեր օժանդակած լինին նեստորականության տարածմանը Հայաստանում, այնուամենայնիվ պետք է ասենք, որ այստեղ գլխավոր դերը կատարողները և ամբողջ շարժումը գլխավորողներն անշուշտ բուն նեստորականներն են, և ամբողջ հետագա պայքարի պատմությունն էլ միմիայն բուն նեստորականների մասին է խոսում։ Մենք ինքնդրստիքյան հասկանալի ենք համարում, որ Հայաստանում էլ, ինչպես և այլուր, հայոց եկեղեցու դեմ սկսված պայքարի ժամանակ այդ եկեղեցուն հակառակ բոլոր աղանդավորական տարրերը բնականորեն պետք է միանային միմիայնց 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 նդովելով նաև Քաղկեդոնի ժողովն և քաղկեդոնականությունը<sup>60</sup>։

Այս վերջին հարցը ոչ մի կասկածի ենթակա չի կարող, ոչ միայն այն պատճառով, որ, ինչպես վերևում ասել ենք մենք, ամբողջ արևելքը նեստորականության անվան տակ հասկանում ու նդովում էր նաև քաղկեդոնականությունը, այլև այն պատճառով, որ մենք գրեթե ժամանակակից և հետագայի միանգամայն հավաստի ու վստահելի վկայություններ ունենք այդ մասին։

<sup>59</sup> Կ. Տեր-Մկրտչյան, *անդ*, էջ 207—208։

<sup>60</sup> Ի միջի այլոց նաև այն պատճառով, որ առհասարակ քաղկեդոնականությունը համարել են նեստորականության վերածությունը և այդ երկու անուններն իրար փոխարեն գործածել (տե՛ս Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. 13, էջ 399)։ Հմտ նաև Արամ Սափարացու խոսքերը Ներսես Աշտարակեցու ժողովի մասին և կրկին նշվածներն նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի որ կոչեցին նեստորական՝ համարված անաստված Արդիշոյի» (Ա. Մելիքեթ-Յեկ, *Վրաց աղբյուրները, Երևան, 1936*, էջ 40)։

Հիշենք միայն հետևյալները։ Ասորի ուղղափառների՝ Ներսես Բ-ին ուղղված թղթի մեջ նդովվում են նաև Քաղկեդոնի ժողովն ու Առն պապի տոմարը, նույնպես և Ներսես Բ-ի՝ ասորիներին ուղղված թղթի մեջ, որ ավելի կարևոր հանգամանք է, ինչպես և Արդիշոյի՝ հայերին ուղղված թղթում<sup>61</sup>։ 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 նդովել են նաև Քաղկեդոնականներին<sup>62</sup>։ Այսպե՛ս Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսը, որ իր աթոռը բարձրացել է 574-ից, առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս գրած թղթում նույնպես հիշատակում է, որ հայերն այս ժամանակ նդովել են Քաղկեդոնի ժողովը<sup>63</sup>։ Վերջապես, առհասարակ լավատեղյակ և մեծ մասամբ ժամանակակից աղբյուրներ ձեռքի տակ ունեցած Կոստանդնուպոլսի գիտնական Փոտ պատրիարքը (858—867, կրկին 878—886) հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին գրած թղթում նույնպես ասում է, որ մինչև Դվինի ժողովը ոչ մի հակառակություն չկար Քաղկեդոնի ժողովի մասին<sup>64</sup>, որինմն այդ ժամանակ էլ հայերը նդովել են Քաղկեդոնի ժողովը։ Այսպիսով, ոչ մի լուրջ հիմք չկա որևէ կասկածի ենթարկելու Քաղկեդոնի ժողովի մերժման հանգամանքը Դվինի 554-ի ժողովի կողմից և զարմանալի է, որ դեռ կան այնպիսի գիտնականներ, որ սրա մասին տարակուսանքներ են հայտնում և գտնում են, որ Քաղկեդոնի ժողովը այս ժամանակ պաշտոնապես չի դատապարտվել<sup>65</sup>։ Եթե այս բոլորը շիններ էլ, բավական է Հովհաննես Եփե-

<sup>61</sup> Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 53, 56, 62 և 67։

<sup>62</sup> Անդ, էջ 78—79։

<sup>63</sup> Տե՛ս Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի Փոռքը առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս, հրատ. Կարապետ Վ., էջմիածին, 1896, էջ 9 և 11. «Եւ վասն զի Հայր յասորեաց խարեցան, որ ելին արտաքր սրբոյ եկեղեցոյ վասն նդովելոյ նոցա զսորր ժողովն Քաղկեդոնի...»։ «Իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զոր նդովեցին հայրդ...»։

<sup>64</sup> Տե՛ս „Правосл. Палест. Сборник“, XI, 1. СПб., 1892, изв. А. И. Пандопуло-Керамевс, էջ 179—210, մեկ անհրաժեշտ հավանքը՝ էջ 180—181։

<sup>65</sup> Այդպես՝ Օրմանյան, Ազգապատում, 1-ին հատոր, Կոստանդնուպոլս, 1912, էջ 546—547, գրում է. «Ոմանք կզբեն թէ այս ժողովը դամարվեցավ հասարակ ժողովոյն Քաղկեդոնի («Գիրք թղթոց», 221), սակայն ժողովին պատկանող երեք վավերագրերուն մեջ ալ բնավ Քաղկեդոնի հիշատակություն կամ վերաբերություն չկա, այլ միշտ ասելիձեալ խուժկաց նեստորականաց» («Գիրք թղթոց», 70), «չար աղանդին կուժկաց նեստորականաց» («Գիրք թղթոց», 72) և «անիձեալ նեստորականաց» («Գիրք թղթոց», 76) վրա կղանա բոլոր խոսքը։



սացի ժամանակակից պատմիչի տված տեղեկությունն այն մասին թե Հովհաննես Բ-ը և իրեն հետ Կոստանդնուպոլիս փախած հայ եկեղեցականներն ու աշխարհականները սկզբում միամտությունը գնում և հաղորդվում էին Սինոդիտների (= քաղկեդոնականների) հետ նրանց եկեղեցում. բայց Հայաստանում երբ այս լսեցին նրանց խիստ թուղթ գրեցին և նրանք իրենց համար առանձին համայնք կազմեցին<sup>65</sup>: Արդ, եթե քաղկեդոնականությունը ներսե-Բ-ի օրով պաշտոնապես դատապարտված չլիներ, հնարավոր կլինեին նման դեպքերը լուկ այն հիման վրա, որ հայերը քաղկեդոնականությունը և նեստորականությունը նույնն են համարել: Չոր հայերին կարող էին իրավամբ առարկել, որ բյուզանդական քաղկեդոնական եկեղեցին էլ պաշտոնապես և անվերապահ ներկայում է նեստորին ու նրա հետևողներին:

Ինչ որ է, սակայն նեստորականության (և քաղկեդոնականության) ժողովական դատապարտությունը, նեստորականների վանքը կամ եկեղեցին քանդելով, նրանց հետ ամեն տեսակ հաղոր-

Հետևաբար պետք է ըսել, թե նեստորականներու և քաղկեդոնականներու միջև եղող առնչության պատճառով, կրցած են ումանք քաղկեդոնականներու դեմ եղած ըսել Դվնա երկրորդ ժողովը: Ինչպես վերև տեսանք, քաղկեդոնականության դատապարտվելու վերաբերյալ վիպությունները շատ ակներև են հավաստի, և միայն այդ երկու ուղղությունների միջև եղած առնչության պատճառով չէ, որ մենք ասում ենք, թե այդ ժամանակ դատապարտվել քաղկեդոնի ժողովը, իսկ առնչության վրա առաջինը մենք ենք մատնանք դեռ 1904 թվին մեր պերմաներեն լեզվով գրած գրքում (Die Armenische Kirche in Ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Leipzig, 1904, էջ 36, 46, 49 և այլն): Իսկ թե ինչու Դվնի ժողովական 3 վավերագրերում չի հիշվում քաղկեդոնի ժողովի դատապարտության մասին, դրա բացատրությունը մեր կարծիքով այն է, որ «Միաբանութեան ուխտի գիրը» որպէս զգործնական նպատակով է խմբագրված և ուղղված է միմիայն նեստորականության դեմ, և հարկ չկար, որ նրա մեջ հիշվեր կամ նդովվեր նաև քաղկեդոնականությունը: Ներսե Բ-ի ժողովը երկարատև ժողով է եղել, և ակն է գուցե 1—2 տարի, և նրա բոլոր պաշտոնական որոշումները մեր ձեռքը չեն հասել: Անշուշտ, ինչպես երևաց մեզ վերևում բերած փաստերից, այդպիսի մի, այժմ մեր ձեռքը չհասած, որոշման մեջ դատապարտվել է նաև քաղկեդոնը և քաղկեդոնականությունը: Այս մասին հիշատակում է Կարապետ Ժ. Վ., Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, էջմիածին, 1908, էջ 210—211:

<sup>65</sup> Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, գիրք 11, գլ. 23: Այս մասին մասին տե՛ս մանրամասն Ս. 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 նվազելով<sup>67</sup> խնդիրը չի վերջանում և նեստորականությունը չի անհետանում Հայաստանից: Չենք կարող մինչև անդամ վստահությունը ասել, թե ամբողջ հայոց եկեղեցին ու ժողովուրդը նեստորականությունը խստորեն դատապարտելու և հաշտվուրդը նեստորականությունը խնդիրն վերաբերող երկու գրուված և նույն նեստորականության խնդիրն վերաբերող երկու գրություններ, որոնք, համենայն դեպս, իբրև այդպիսի միաբանության և համամտության վկայական ծառայել չեն կարող:

Դրանցից մեկը ներսե Բ. կաթողիկոսի և իր աթոռակից Տ ժողովական եպիսկոպոսների թուղթն է Արծրունյաց, Ռշտունյաց, Մոկաց, Անձևացյաց, Ակեոյ, Պալունյաց, Զարեհավանից, Բժնունյաց և Մեհնունյաց (ուրեմն թվով 9) եպիսկոպոսներին, որի մեջ պատմելով խուժիկ նեստորականների «վաճառաշահության պատճառաւ» Հայաստան գալը և այժմ այստեղ առանձին եկեղեցի կազմելը առանձին եպիսկոպոսով, հայտնում է, թե այդ գործը կարգավորելու համար կաթողիկոսն իր աթոռակից եպիսկոպոսներով, նախարարներով ու ազատներով գրավոր հրաման ևս ուղարկել հիշյալ եպիսկոպոսներին՝ «փութապէս ի Դուին ի սուրբ եկեղեցիս ժողովելոյ. և աստ միաբանութեամբ ըստ հաճույցն Աստուծոյ առնել խորհուրդ և հնար լինել բառնալ զայսպիսի անհնարին աղէտս և ղհանապազորդ հեծութիւն հոգոց մերոց: Եւ ձեր ոչ ունելով գնախանձ վասն Աստուծոյ, հեղզացեալ սպառնացէք, և ի ձեր առնելոյ՝ բազում գործ սրբոյ եկեղեցւոյ մնաց. բանզի գործ Աստուծոյ է, և հանդէս հոգևորական. ձեր զմարմնոց հեշտութիւն կարևոր համարելով, որոց յո՛ւժ մեղադիր եմք»:

Հիմա էլ այս թուղթն ուղարկվում է նրանց, որ առանց հապաղելու ժողովի գան, և սպանալիք է կարգացվում եպիսկոպոսական աթոռից զրկելու նրանց, ովքեր առանց լուրջ պատճառի (հիշվում է հիվանդությունը) չեն մասնակցի ժողովին<sup>68</sup>:

<sup>67</sup> Ստեփանոս Օրբելյանը (անդ, էջ 90) խոսելով Պետրոս Սյունեցու մասին ասում է. «Սա դեպի ժողովն Դվնայ յառաջինն, որ եղև հրամանաւ ներսիսի կաթողիկոսի վասն Խուժիկացն նեստորականաց... զոր քակեալ ցան և ցիր արարին և մեծ կանոնաւ որոշեցին զմեզ յամենայն հաղորդութեէ եօցին, եվ սոսկալի եզրափակ փակեցին»:

<sup>68</sup> «Գիրք թղթոց», Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս, էջ 70—71:



Հիշատակված եպիսկոպոսներից Գրիգոր Արծրունյաց, Քրիստափոր Պալունյաց և Քաղեոս Մեհնունյաց եպիսկոպոսները ստորագրությունը կա «Ուխտ միաբանության հայոց աշխարհի» մեր արդեն վերլուծած վավերագրի տակը<sup>69</sup>, ուրեմն նրանք, կատարելով հրամանը՝ ներկայացել են ժողովին և հայտնել իրենց համաձայնությունը նեստորականությունը դատապարտելու վերաբերմամբ, իսկ մյուս 6 եպիսկոպոսները այնուամենայնիվ չեն ներկայացել: Դժվար է պատկերացնել, թե գլխավորապես Հայաստանի հարավ-արևելյան, Պարսկաստանին սահմանակից, երկրամասերի եպիսկոպոսները Գվինի 554 թ. ժողովին չեն մասնակցել միմիայն իրենց հեղգություն, եկեղեցական գործերով զբաղվել չկամենալու կամ «սբաւսանար 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 կամ այդ եպիսկոպոսներն իրենց ժողովրդով համակիր էին նեստորականության, կամ նեստորականությունը համարելով Պարսից պետական քաղաքականության կողմից խրախուսվող և արտոնյալ եկեղեցական ուղղություն, չեն կամեցել այնպիսի դիրք բռնել, որ կարող էր դաշույթ 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 Գվինի ժողովից հեռու պահելու խնդրում<sup>70</sup>:

Խիստ հատկանշական է և լուրջ խորհրդածություններ է առաջացնում նաև երկրորդ ժողովական թուղթը, որի վերնագիրն է «Որոշումն նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցոյ»<sup>71</sup> և որը ներսեւ Բ. կաթողիկոսի, Տարոնի և Մամիկոնեից Մերշապուհ եպիսկոպոսի և Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսի կողմից ուղղված է Գրիգոր Մարզպետական 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 մասնակցությունը կատարված գործի և եղած վճիռների մասին, մնում է անհասկանալի: Գրու-

թյան առաջին մասը ոչ մի բան չի ասում, այլ պատմում է միայն ժողովի վճիռը նեստորականներին ու նրանց կողմնակիցներին ու նրանց հետ հաղորդակցություն պահպանողներին նդովելու մասին: Երկրորդ մասում ասված է. «Եւ վասն ծանուցանելոյ ձեզ այնոցիկ, որոց շից է լուեալ զայս պատուէր, վասն նորին զայս թուղթ առ ձեզ տեսարս հրամայեցաք գրել»: այնուհետև պատվիրվում է բոլոր ժողովրդին— հեռու թե մոտիկ—հրամայել, «զի ամենեկին մի՛ հաղորդեսցին ընդ նոսա, այլ հեռացին ի նոցանէ ամենայն կարգաւ, որպէս ի վերոյ գրեալ է»: Ուրեմն դարձյալ ոչ մի նորություն և ոչ մի առիթ թուղթը գրելու: Մնում է ենթադրել, որ այդ եպիսկոպոսները գուցե «Միաբանութեան ուխտը» ստորագրել էին ընդհանուր հարկադրանքի ճնշման տակ և ժողովը ցրվելուց հետո կաթողիկոսն ու իր մերձավորագույն աթոռակիցները՝ կասկածելով, թե նրանք կարող են տեղերը վերադառնալուց հետո չկատարել կամ լրիվ չկատարել ժողովի վճիռները, կամեցել են մի անգամ էլ բարոյական ճնշում գործադրել նրանց վրա և ստիպել, որ ժողովի որոշումները կատարեն:

Այլևս կարիք չկա խոսելու փոխադարձ հալածանքների և նզովքների մասին, որոնց արձագանքները մնացել են Գիրք թղթոց ժողովածուում<sup>72</sup>, որովհետև դրանք ըստինքյան հասկանալի բաներ են և ոչ մի նորություն չեն ավելացնում մեր արդեն իմացածի վրա: Անցնենք նեստորականության դեմ մղված պայքարին ներսեւ Բ. Աշտարակեցի կաթողիկոսի հաջորդների, հատկապես Հովհաննես Բ. Գաբրիելեցու օրով:

Հովհաննես Բ. կաթողիկոսը իր աթոռակից մի շարք եպիսկոպոսների հետ մի թուղթ է գրել Սյունյաց վրթանես եպիսկոպոսին և Միհր-Արտաշիր իշխանին<sup>73</sup>, 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, երեկցաւ խմոր շարութեան և յաշխարհիս մերում, որ էր ծածկեալ յանձինս անսուրբս, որք սկսան պղտորել զյստակ հաւատս ճշմարիտ սուրբ Երրորդութեանն, պատրել զանձինս անհաստատաց մարմնասէր ցանկութեամբք, և տարածեցաւ երկրայութիւնն և հիւանդացան բազումք զախտ անհնարին: Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել

<sup>69</sup> Անդ, էջ 73:

<sup>70</sup> Այս խնդրի մասին այլ կապակցությամբ հմտ. նաև Н. Адоиц. Арменія в эпоху Юстиниана, СПб., 1908, էջ 339—340.

<sup>71</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 76—77:

<sup>72</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 52—54, 56, 57, 59—61, 62, 63, 67 և այլն:

<sup>73</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 78—80:



այսպիսի շարաշար և դառն հայհոյութեան, փութացաք<sup>74</sup> մեր և այլ աշխարհի հայոց եպիսկոպոսունք, ընդ որս էր և երանելի Պետրոս եպիսկոպոսն ձեր, և քահանայք և ուխտ սրբոյ եկեղեցւոյ և վանաց երիցունք, ազատք և համարէն ժողովրդականք ուղղփառք ժողովեալք ի սուրբ եկեղեցիս և միաբանութեամբ զպեղծ նեստորիանոսս և զՔաղկեդոնիտս և զայլ հերձուածողս ի մեր սուրբ եկեղեցւոյս նղովիւք հալածական արարաք և... պայման արարաք ամենևինք հեռանալ ի հաղորդութենէ նոցա և չլսել բանից նոցա մահաբերաց»:

Այսպես, պատմելով Դվինի 554 թ. ժողովի հանգամանքները թուղթն անցնում է իր բուն նպատակին, որը հետևյալն է. «Են 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»<sup>75</sup>, հիշեցնում է Գրիգոր Լուսավորչի մեծ վաստակը Հայոց և Սյունյաց աշխարհների վրա, այն լուսավոր և ճշմարիտ հավատք, որ ընդունել և այդ երկու երկիրները և ունին այժմ, միմյանց հետ ունեցած հագեոր սերը, ուստի և «առաւել քան զամենայն զայդ հոգ յանձն կալաք հեռացուցանել ի ձէնջ զշարի որոմանն սերմանս»: Այս նպատակով ուղարկվում է մի հավատարիմ մարդ՝ Մաթէոս քահանա անունով և առաջարկվում՝ ինչպես մինչև այժմ հավատարիմ են մնացել Գրիգոր Լուսավորչից և այլ հոգեկիր սուրբ հարերից ընդունած սուրբ ու ճշմարիտ հավատին, այսուհետև և 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 մերձեցէ՛ք և ամենայն ուղղափառաց պատուիրեցէ՛ք՝ մի՛ լինել հաղորդ անպրադուրեան գործոց նոցա, և մի՛ լսել հրապուրող և շարաշար 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-

<sup>74</sup> Թղթի այս մասը բառացի համընկնում է «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ զպատաս» գրութեան, ուրեմն Բաբգենի առաջին թղթի համապատասխան հատվածը (տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 43—44):

<sup>75</sup> Հմմտ. նաև Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Քիշին, 1910, էջ 94 և 97:

թյամբ, եթե միայն նրանք կամովին արտահայտում են իրենց զղջումը և գրավոր ձևով նղովում են նեստորին ու բոլոր հերձուածողներին, 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 կտրված 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 շարիքի առաջն առնել: Այլև Սյունյաց աշխարհում կատարվող անցուղարձին և իրենց թղթի ու խնդրի թողած ազդեցությանը հավաստիորեն ծանոթանալու համար՝ հատուկ հավատարիմ և երևի ուսմամբ ճոխացած ու գիտակ պատգամավոր են ուղարկում այնտեղ, Մաթէոս քահանային:

Ինչպես երևում է՝ նույնպիսի տագնապալից պիճակ է ստեղծվել նեստորականության և քաղկեդոնականության վերաբերմամբ նաև Աղվանից երկրում, որի Աբաս կաթողիկոսին և նրա աթոռակից եպիսկոպոսներին ուղղված է Հովհաննես Գաբեղենցու երկրորդ թուղթը, որի վերնագիրն է՝ «Թուղթ զոր տէր Յովհաննէս հայոց կաթողիկոս և այլ եպիսկոպոսունք առ Աղուանից եպիսկոպոսունս արարին»<sup>76</sup>: Այս թղթում ևս պատմվում է նեստորականության և քաղկեդոնականության զորանալու մասին Աղվանից երկրում, նղովվում են բոլոր հերձուածողները, հատկապես նեստորականության հիմնադիրներն ու Քաղկեդոնի ժողովը Լևոնի տոմարով հանդերձ, հորդոր է կարդացվում զգույշ լինել ուղղափառ հավատի պահպանության գործում: Այստեղ ևս ուղարկվում է նույն հավատարիմ Մաթէոս քահանան «լուխտէ մերմէ», այսինքն՝ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ կազմված ուխտից, «բերել զգրեալսն մեր առ ձեզ»: Աղվանից եպիսկոպոսներին էլ առաջարկվում է հիշված հերձուածողներին տուն

<sup>76</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 81—84:



չընդունել, ողջունչ չտալ, «ի տանց և ի սահմանաց ձերոց հալածել և զմահարներ վարդապետութիւն նոցա ամենեկին ոչ առնել արժանի լսելութեան», այլ և քանի որ «հարքն ձեր հաւատակից էին հարանց մերոց և դուք մեզ», լավ կլինի Յ կամ ավելի եպիսկոպոսներ ուղարկել Հայոց երկիրը՝ հավատի վերաբերյալ ճշմարտությանը վերահասու լինելու համար:

Այս նամակի կապակցութեամբ ուշադրութիւն է գրաւում այն հանգամանքը, որ իբրև Հայոց Հովհաննես Բ. կաթողիկոսի գործակիցներ նեստորականութեան և քաղկեդոնականութեան դեմ մղվող այս պայքարում հիշատակվում են Ուշտունյաց Քրիստոփոր և Մովսէս Սեկունդոս եպիսկոպոսները, որոնց անմիջական նախորդները, ինչպես վերևում հիշեցինք, չէին եկել 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 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 գլուղացի Համազասպ որդի Սահակի «պայման նամակն»<sup>77</sup> է, որի մեջ հիշյալ անձնավորութիւնը մեղա է գալիս, որ գայթակղվել է նեստորականների կողմից, նրանց հետ խնամութիւն է հաստատել կին առնելով և այժմ խոստում է տալիս ամեն հաղորդակցութեան կտրել իր կնոջ ազգականների հետ: Բերում ենք այդ իր տեսակ մեջ եզակի փաստաթուղթը. «Ձսահման հաւատոյ՝ զոր ուղղափառ վարդապետաց Հայաստան աշխարհիս հաստատեալ էր անշարժեց պահել, և հեռանալ յամենայն հերձուածոց, մանավանդ յաղանդոյն տարազիր եղելոյ ուրացողին նեստորի, և յորմէ առաւելագոյն պարտ էր փախչել և պիղծ և աղտեղի համարել, բարիատեսաց շար բանասարկուն մտամուլար և պակշտեալ պատրանաւք զիս գալթակղեցոյց, խնամութիւն առնելով ընդ աշակերտս անյիշելոք նեստորի: Վասն որոյ արժանի էի տանջանաց և իսպառ կորստեան ըստ անաւրէն գործոց իմոց, և դուք, տեարք, զողորմութիւն Ա-

տուծոյ արարէք ի վերայ իմ տալով ինձ տեղի ապաշխարութեան. և ես պայման արարի առաջի վարդապետաց իմոց և տէրանց աստուածային ուխտի, ամենեկին շահողորդել ընդ պատուիրանազանցս և թերահաւատ աղղին և որ ծնաւորն անուանեալ են կնոջ իմոյ, մի՛ յաղաթս, և մի՛ կերակուրս, և մի՛ յայլ ինչ երթեկութեան սէր ընդանութիւն, այլ որպէս զմի որ յաւատարկանաց համարել: Եւ թէ թերի գտայց միով իւրք, նղովեալ եղէց յամենասուրբ Երրորդութենէն, և ի ձէնջ տէրանց պատուհաս կրեցից և հազար ստեր զրամ տուգան տացից ի սուրբ եկեղեցի, և կնքեցից (sic!) զայս պայման նամակ, ես Սահակ Համազասպայ որդի յԱրածի գեղջէ իմ մատամբ: Այս վավերագրի վրա իրենց կնիքն են դրել «Մանասէ Բասենոյ եպիսկոպոս, Յովհաննէս Ամատունեաց Եպիսկոպոս, և Գիգ Դաշտկարին և Սարգիս Զարականեան և վարդապետ Քչկան»:

Այս վավերագիրը, որ միայն պատահաբար է հասել մեր ձեռքը, մեզ համար եզակի լինելով իր տեսակի մեջ՝ իհարկե եզակի 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 նեստորականութիւնը, ուշադրութիւն չդարձնելով նաև բարեկամական կամ խնամեական որևէ կապի վրա: Այս մեր ձեռքը հասած փաստաթուղթն ապացուց է, որ նրանք անշուշտ հաջողութիւն են ունեցել իրենց առաջադրած նպատակն իրականացնելու գործում:

Ե. ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 6-ՐԴ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ ԵՎ 7-ՐԴ ԴԱՐԻ ՍԿՋՐԻՆ ԵՎ ՎՐԱՅ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ

Որ հայոց եկեղեցու պայքարը նեստորականութեան դեմ բուն թափով շարունակվել է ներսես Բ. Աշտարակեցու և նրա հաջորդ Հովհաննես Բ. Գաբեղեցու ձեռք առած խիստ միջոցներից հետո և, և նեստորականներն էլ հանգիստ չեն մնացել, այլ շարունակել են իրենց պրոպագանդան, դրա մասին հիշողութիւններ են պահել, անշուշտ ավելի հին աղբյուրներից առնելով, Սամուել Անեցին և Կիրակոս Գանձակեցին:

Այդպես՝ Սամուել Անեցու մեջ կարդում ենք. «ՇՂ: (Լէ) Ի Լէ թուականիս եկին ի Հայս ասորիք արք քաջաբանք և կամէին սեռ-

<sup>77</sup> Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 108—109:



մանել գաղանդն նեստորի՝ և նզովեալք հալածեցան: Բայց ոմանք ընկալան. նորա թարգմանեցին նոցին գիրս սուտս—գԳօրտոսակ, զԿիրակոսակ, զՊօղոսի տեսիլն, զԱղամայ ասպաշխարութիւնն, զԴիաթեկն, զմանկութիւն Տեառն, և զՍեբիոս, և զՃիոն օրհնութեան և զանթաքչելի մատեանսն, և զաւետարանի մեկնութիւն զՄանեայ, և որ հաւատայ նոցա՝ նզովի»<sup>76</sup>:

Նույնը բառացիորեն տալիս է նաև Կիրակոս Գանձակեցի միայն նա սկզբի նախադասութիւնը ձևակերպում է այսպես. «Յ տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու և Լէ թուին հայոց» և այլն, և վերջացնում է՝ «նզովի յուղղափառաց բառերով. «նզովեալք հալածեցան»-ի փոխարեն էլ գրված է՝ «նզովեալ հալածեցին»<sup>77</sup>:

Թե՛ն այս հատվածի մեջ բերած թվականը, 588 կամ 590, մոտավորապես ճիշտ համարենք, ապա Կիրակոս Գանձակեցու «ի տասներորդ ամի Տեառն Աբրահամու» բառերը չեն համապատասխանում պատմական իրականությանը, որովհետև այդ թվականներին դեռ Մովսէս Եղվարդեցին (573/574—603/604) էր կաթողիկոսը, իսկ Աբրահամի կաթողիկոսության տարիներն են 606/607—611/612<sup>80</sup>:

Այնուհետև, այս հետաքրքրական հատվածի մեջ աղավաղված են նեստորականներին վերագրվող գրքերի անունները. «հասկացվում թե ի՛նչ են Գօրտոսակ, Կիրակոսակ (արդյոք Կիրակոսակ=տերունական), Սեբիոս, Ճիոն օրհնութեան և այլն. «կայն նկատի ունենալով մյուս անունները՝ Պողոսի տեսիլը, Աղամայի ասպաշխարութիւնը, Դիաթեկը, Տիրոջ մանկութիւնը և այլն պետք է ենթադրել, որ դրանք բոլորն էլ մասամբ նեստորական գրականության (Դիոդորի, Թեոդորի 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 ուղղություններ պայթարի ընթացքում միացել են իրար հետ և ընդհանուր ճակատ ստեղծել պաշտոնական եկեղեցու դեմ:

<sup>76</sup> Մամուլէի Բահանյի Անեցայ, Հաւարմունք ի դրոց պատմադրաց, Տ. Տեր-Միքէլյանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 76 շար.:

<sup>77</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1910, էջ 50:

<sup>80</sup> Հմմտ. Ն. Տ.—Միւնստրախ, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները 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 նեստորականության պայթարը հայոց եկեղեցու դեմ շարունակվել է 6-րդ դարի վերջին քառորդում և այն էլ հատկապես ժողովրդի ստորին խավերում, որովհետև հիշյալ գնոստիկյան-աղանդավորական գրվածքները հատկապես հաշվի էին առնում ժողովրդական այդ խավերը և տարածված էին նրանց մեջ<sup>81</sup>:

Նեստորականության խնդիրը մի անգամ էլ,—կարելի է ասել վերջին անգամ,—մեր հանդեպ է ելնում հայ-վրացական հարաբերությունների և վրաց եկեղեցու հայոց եկեղեցուց բաժանվելու կապակցությամբ 6-րդ դարի բուն վերջին և 7-րդ դարի սկզբին Մովսէս Եղվարդեցու կաթողիկոսության վերջին տարիները, ապա վրթանես Քերթոզի տեղապահության և Աբրահամ Աղբաթանեցի կաթողիկոսի իշխանության ժամանակ: Այս անգամ նեստորականության խնդիրը և նեստորականության անունը այնքան սերտորեն շաղկապված է քաղկեդոնականության հետ, այնքան հաճախ են այդ հորջորջումներն իրար հետ շփոթվում և իրար փոխարեն գործածվում, որ դժվար է լինում իսկապես որոշել, թե հիմա խնդիրն ում է վերաբերում՝ նեստորականությանը, թե քաղկեդոնականությանը: Չպետք է մոռանալ, որ հայ-վրացական հարաբերությունների սրումն այս շրջանում սկսվում է նեստորականության մեղադրանքով վրաց կաթողիկոսի հասցեին և վերջանում է վրաց եկեղեցու քաղկեդոնականություն ընդունելով և հայոց եկեղեցուց վերջնականապես բաժանվելով: Այս դեպքում իհարկե ճիշտ չէր բուն նեստորականության մեղադրանքը. պետք է տեսնել. ուրեմն, թե ի՛նչ է եղել խնդրի էությունը:

Խնդիրն այն է, որ Խուժիկ կոչված նեստորականները իրեն լաճառականներ տարածվել-հասել էին և իրենց գործունեությունն էին ծավալում ո՛չ միայն Հայաստանում՝ մեծամեծ շփոթություն-

<sup>81</sup> Այդ պատճառով էլ մեզ անհիմն է թվում Ն. Ալիևյանի այն պնդումը, թե Խուժիկ նեստորականները մանիքեցիներն են («Կիրթն կաթողիկոս վրաց», Վիեննա, 1910, էջ 181, հմմտ. էջ 176—177): Իրոք խնդիրը վերաբերում է բուն նեստորականներին, որոնց հետ, ինչպես վերևում ասացինք, բնականաբար խոսնվել էին մեն տեսակի աղանդավորական հին ու նոր ուղղություններ ու հոսանքներ, և այդ պատճառով էլ սրանց նեստորականությունը՝ իր մեջ այլազան տարրեր ընդունելով՝ որոշ կետերում փոփոխությունների էր ենթարկվել և իհարկե իր հակացողություններով, կարգերով ու սովորություններով լիովին այն չէր, ինչ որ 5-րդ դարի նեստորականությունը:



ների առիթ դառնալով, այլ բնականաբար անցել էին նաև Վրաստան և այնտեղ ևս նույնպիսի գործունեություն սկսել: Ինչպես որ Հայաստանում նրանց կենտրոնը Գլինն էր, այնպես էլ Վրաստանում Տփլիսն էր, որտեղ նրանք նույնպես հաստատել էին իրենց ժողովարանը: Ն. Ակինյանը մեջ է բերում Կառլենի հետևյալ տեղեկությունը. «Ձ. դարուն, վրաց եկեղեցին կրեց տևական ազդեցություն ասորիներեն: Ասորի քարոզիչները մեծապես նպաստեցին կրեանավորական կենաց վերածնության, սակայն նաև Մանիքեցի բողոքիչներ մուտ գտան ի Վիրս Ասորիքէն, և իրենց աղանդն արածելու համար ժողովարան մը հաստատեցին հոն: Վերջինքս սակայն շարաշար հալածվեցան, թեև իրենց գնոստիկյան գրություններն ձգեցին հոն և այսու ոչ սակաւ վնաս հասուցին»<sup>82</sup>: Ակինյանն իր կողմից ավելացնում է՝ «դժբախտաբար անհայտ է մեզի Կառլենի աղբյուրն վերջին տողերու 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, հուստիկ նեստորականք բուն գրին Վրաստան, և երկրին անհաստատ կառավարության օրերուն աճեցան և տարածեցին իրենց ամբողջ տառամբ: Այնպես որ Կյուրիոն զանոնք ի զորության գտավ ի Վիրս և զանոնք արտաքսելու, անոնց ազդեցությունը ջնջելու անհրաժեշտ հարկին առջև հրատարակեց ահագին կոիվ մը, որ բնականաց տարիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական»<sup>83</sup>:

Մենք պետք է ասենք, որ «ահագին կոիվը, որ թեև տևեց արիներ, բայց արդյունքն եղավ շահավետ և ելքն հաղթական», և ապացուցվում մեր ձեռքն եղած փաստաթղթերով: Ոչ մի բան չկա Վրաստանում չէ Ակինյանի այն ենթադրությունը, թե Կյուրիոն ինքնաբերաբար հասկացել էր իր սխալը նեստորականներին բողոքելու վերաբերմամբ և անկասկածն հալածել նրանց: Ընդհակառակը, նրա բոլոր գրածների և գործողությունների մեջ կրեվում է հանդուրժողական վերաբերմունքը դեպի նեստորականները և միայն հայոց Մովսես կաթողիկոսի, Կյուրիոնի հոգևոր հայր

և երախտավորի, զգուշացումից հետո է հալածել նեստորականներին և նրանց դեմ կարգադրություններ հրատարակել:

Այդպես, վրացիների հայերից բաժանվելու պատմության լավագույն աղբյուրներից մեկը, Ուխտանես կախկոպոսը, ամբողջությամբ մեջ է բերում այն թուղթը, որ Կյուրիոնը գրել է հայոց Մովսես կաթողիկոսը, երբ տեղեկություն է ստացել, թե Կյուրիոնը Կիս անունով մի խուժիկ նեստորականի մինչև իսկ կախկոպոս է ձեռնադրել, կամ ինչպես Ուխտանեսն ասում է, «օտարատեսուչ, այսինքն՝ աղանդաւոր կախկոպոս»<sup>84</sup>: Մենք քաղվածորեն մեջ կբերենք այդ թղթի ամենակարևոր հատվածները:

«... Բայց արդ լսեմ, թէ հերձուածք զոն ի քեզ. և սակաւ ինչ հաւատացի: Բայց հաւատացի, վասն զի ի հաւատարիմ վկայից եղև ծանուցեալ: Եւ լուսաք այսպէս, եթէ այր մի խուժիկ նեստորական եկև առ լեզ, և ի քէն առեալ ձեռնադրութիւն կախկոպոսութեանն. և զարմացայ յոյժ, զի զայնպիսին ո՛չ միայն ի պատիւն յայն ածել արժան էր, այլև պատժել, և ի ժողովս հաւատացելոց ո՛չ ընդունել, զի գայլ ո՛չ երբեք բնակի ի մէջ ոչխարաց... Արդ դիտեմք, զի անգիտութեամբ արարեր զայդ: Արդ դարձի՛ր և ապաշաւեա՛, ... Եւ պատուիրեա՛ մեծաւ սաստիւ, զի մի՛ ոք իշխեսցէ ընդունել զնա ի յարկս իւր, և մի՛ տալ նմա ողջոյն ամենին, և մի՛ տեղի բնակելոյ նմա ընդ իշխանութեամբ քո: Եւ դարձեալ մի՛ երբէք ողջոյն տալ նմա ի հաւատացելոց քոց... այլ դու ապաշաւեա՛ հանդերձ արտասուօք և ողորմութեամբ աղբատաց և ապաշխարեա՛ մեծաւ զղշմամբ, զի ապաշաւելն է դադարելն ի մեղացն... Արդ մի՛ լինիր շար ի յիշատակ և մի՛ գտիչք շարեաց, վասն զի ունիս բազում պատուիրանաց յիշատակ, զբարի գործովք մի՛ զանց առներ... Արդ պահեա զհաւատ և զխոստովանութիւն սրբոց հարցն, զոր ինքեանք դաւանեցին, և զնոյն մեզ աւանդեցին երեքհարիւր տասն և ութքն՝ որ ի նիկիայ, և հարիւր և յիսունքն՝ որ ի Կոստանդնուպոլսին, և երկբերեքն որ յնիսեսոս: Իմա՛ զայն՝ որ ի ժամանակս Կաւատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան հաւատոց, և Հռոմմ գՔազկեդոնին ընկալան զհաւատս, և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան և ղեռ ևս գրով կայ և պանի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ: Արդ, մի՛ ստեր ուխտի հարցն մերոց, որ եղին ի մէջ երկոցունց. և մի՛ մեկներ ի միաբանութեանէ

<sup>82</sup> Տե՛ս Kauten, Wetzler und Welte-ի Kirchenlexikon-ի 6-րդ հատորում 2-րդ հրատ. էջ 562: Հմտ. Ն. Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց, ՎՊԵՏՊ 1910, էջ 179—180:

<sup>83</sup> Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 181:

<sup>84</sup> Տե՛ս Ուխտանես կախկոպոս՝ հատուած երկրորդ, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 5:



մերմէ... և մի՛ մոռանար զովստն աստուածեղէն և մի՛ ձայնակից լինիր Հոռոմոց... Արդ հաստատուն կա՛լ զխոստովանութիւն երից սուրբ ժողովոցն, զոր հարքն մեր և ձեր միաւորական գրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ: Եւ փախի՛ր անշափ հեռավորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունակ տամարէն Լևոնի և նզովեա՛ զամենայն հերձուածողսն... Արդ զխոսիկն զայն հալածեա՛ յերկրէ քումմէ և յաշխարհէ, մի՛ դարձեալ արմատ դառնութեան ի վեր երևեալ, և նովաւ բազումք պղծեսցին Յիշեա՛, զի եկիր բնակեցար ընդ հովանեաւ սրբոյ կաթողիկէիս, և ծառայեցեր միամտութեամբ սրտի քո հոգևոր ծառայութեանն՝ որ քեզ հաստացաւ ի մէնջ. և մեք վստահացեալ ի կեանս քո՝ աւեր քո՛ արարաք զկամս քո՛ առաջնորդ զքեզ կացուցանելով աշխարհիդ այգամիկ. զի թէպէտև էիր ազգաւ և բնակութեամբ յաշխարհէդ, այլ վաղ ուրեմն հեռացեալ և օտարացեալ ի հոռոմացեացն վարեցար աշխարհէ: Արդ մի՛ լինիր պատեաւ կորստեալ քեզ և ժողովրդեան քում...»<sup>85</sup>:

Ն. Ակինյանը՝ պատմելով այս անցուդարձը՝ հարակցում է հետևյալը.

«Մովսես իր թուղթն հատկապես «Նեստորականաց» նկատմամբ կգրեր և անոնց զազիր վարդապետութենեն կզուլացներ. թեև յընդհանուրն կխօսեր Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին աբալց առանց թեթև իսկ կասկած հայտնելու, թէ Կյուրիոն անոնց որեիցէ կերպով թեկն կածե և այլն: Այս իմաստով կարդացած է Կյուրիոն թուղթը և բողոքած, երբ Աբրահամ (կաթողիկոսը) ուրիշ իմաստներու տարած է. Մովսես իր թղթին մէջ, կգրե Կյուրիոն կխօսեր «վասն զնեստորականսն ընդունելոյ, այլ ոչ եթէ վասն հաւատոյ ինչ գրեաց առ մեղ, թէ շէք ուղղահաւատ, որպէս դուք իսկ գրեցէքն»<sup>86</sup>:

Կարելի՞ է արդյոք Ակինյանի այս բացատրությունը պատմական իրողությունը լիովին համապատասխան, կամ նույնիսկ հավանական համարել: Մենք գտնում ենք, որ Ակինյանը դրանով չափազանց նվազեցնում է Մովսեսի թղթի խոշոր նշանակությունը՝ ցանկանալով Կյուրիոնին իր պաշտպանության տակ առնել Աբրահամ կաթողիկոսի հետագա մեղադրանքների դեմ, մինչդեռ անկասկած է, որ Աբրահամ կաթողիկոսը շատ ավելի ճիշտ է ըմբռնե-

Մովսեսի թղթի բուն իմաստը, քան Ակինյանը: Վերջինիս ասածի մեջ մի բան միայն ճշմարիտ է. այդ այն է, որ Կյուրիոնը այդ իմաստով է կարդացել, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ այդ իմաստով է կամեցել կարդալ Մովսեսի թուղթը՝ ուզենալով արդարանալ այն մեղադրանքներից, որ նրա դեմ հարուցել էր Աբրահամ կաթողիկոսը:

Արդարև, չի կարելի լրջորեն խոսել այն մասին, թե Մովսես կաթողիկոսի թղթի իմաստը «հատկապես նեստորականաց» նկատմամբ է, իսկ «Քաղկեդոնականաց և այլոց մասին» միայն «յընդհանուրն կխօսեր», երբ Մովսես կաթողիկոսի թղթի մեջ բառացի կարդում ենք՝ «Հոռոմ գՔաղկեդոնին ընկալան զհաւատս և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան, և դեռ ևս գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ: Արդ մի՛ ստեր ովստի հարցն մերոց, որ եղին ի մէջ երկոցունց, և մի՛ մեկնեի ի միաբանութենէ մերմէ»: Եթե խոսքը վերաբերում էր միայն նեստորականներին, էլ ի՞նչ հարկ կար մեջտեղ բերելու Քաղկեդոնի զավանուսթյունը և նրանից հեռու մնալու և երկու աշխարհների միաբանությունը չքակտելու հորդորներ կարդալու Կյուրիոն կաթողիկոսին. չէ՞ որ հայոց կաթողիկոսին շատ լավ հայտնի էր, որ քաղկեդոնականներն էլ նզովում էին նեստորին ու նեստորականներին: Մի՞թե միայն մի նեստորական եպիսկոպոս ձեռնադրելու և մի քանի նեստորականների ընդունելու համար է հայոց Մովսես կաթողիկոսը միևնույն թղթում երկու անգամ հիշատակում առաջին 3 տիեզերական ժողովների հավատն ու ավանդը անխախտ և սուրբ պահելու անհրաժեշտությունը. «Արդ պահեա զհավատ 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 միաւորական գրով հաստատեցին ի մէջ իւրեանց, որ դեռ ևս կայ» (Ուխտանէս, էջ 11): Ընդունենք մի բոպե, որ այս ամենը նեստորականների համար է ասված «հատկապես». բայց մի՞թե բանասիրական ճիշտ մեթոդի վկայական է՝ ասել, թե Մովսես կաթողիկոսը «ընդհանուր ձևով» է խոսում քաղկեդոնականության մասին, երբ մենք նրա նամակում կարդում ենք այսպիսի տողեր. «Եւ փախի՛ր անշափ հեռավորութեամբ ի պիղծ ժողովոյն Քաղկեդոնի և յանընդունակ տամարէն Լևոնի» (Ուխտանէս, էջ 11): Ինչո՞ւ

<sup>85</sup> Ուխտանէս եպիսկոպոս, անդ, էջ 8—12:

<sup>86</sup> «Աբրահամ» ամսագիր, էջմիածին, 1902, էջ 567: Տե՛ս Ակինյանի այս բացատրությունը նրա վերոհիշյալ գրքում, էջ 194—195:



պետք է հայոց Մովսես կաթողիկոսը վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին լոկ նեստորականներից զգուշացնելու համար ասեր, քն փախի՞ր Քաղկեդոնի պիղծ ժողովից և Լևոնի անընդունելի քրքից, էր Մովսեսը որոշակի կապ չնկատեր նեստորականության և քաղկեդոնականության միջև և Կյուրիոնի նեստորական եպիսկոպոս ձեռնագրելու մեջ ակնհայտնի վտանգ չտեսներ նրա՝ քաղկեդոնականության հարելու վերաբերմամբ:

Խնդիրը մեզ համար միանգամայն պարզ է: Մեր ընդգծած հատվածները Մովսեսի նամակում ակներխորեն ցույց են տալիս, որ հայոց Մովսես կաթողիկոսի միտքը շատ ավելի լուրջ վտանգ էր հրկյուղով 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 հանդուրժման քաղաքականությունը նեստորականության վերաբերմամբ դուռը բաց էր թողնում քաղկեդոնականության համար, և դրանից էր, որ վախենում էին հայերը: Պատմությունը ցույց տվեց, որ հայերի երկյուղն անհիմն չէր: Հնարավոր չէ ենթադրել, որ Կյուրիոնը 602-ի և 608-ի միջև հանկարծ քաղկեդոնական դարձավ: Խմորումը պետք է նրա մեջ վաղուց լիներ, որպեսզի հարձակա՞նք իր արտահայտությունը գտներ: Եվ իսկապես, երբ Սմբատ մարզպանը ետ կանչվեց Պարսկաստան և այլևս հնարավորություն չուներ միջամտելու հայոց և վրաց եկեղեցիների գործերին, էր այսպիսով թուլացավ հայոց եկեղեցու դիրքը և քաղաքական իշխանության երկյուղը վերացավ Կյուրիոնի զլխից, նա արդեն ուսանց քաշվելու բաց արեց իր բոլոր քարտերը, մեջտեղ քաշեց միջայն քողարկված դրության մեջ պահվող իր քաղկեդոնականությունը և վրաց եկեղեցին բաժանեց հայոց եկեղեցուց, որովհետև Կյուրիոնը, ինչպես փառաբանում է նրան կաթողիկ Ակինյանը, «հմայված էր վրաց եկեղեցին կաթողիկե (իմա՝ կարգիկ) եկեղեցվոյն հետ միացնելու վեհ գաղափարեն, որուն ծանոթացած էր Նիկոպոլիս»<sup>87</sup> եղած ժամանակ իր ուսումնասիրության 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

<sup>87</sup> Ակինյան, Կյուրիոն կաթողիկոս վրաց, էջ 223:

լինի դիմացինի համար: Գրանով է բացատրվում, որ Մովսես կաթողիկոսը այդքան խոսելով 3 աիեղերական ժողովների և նրանց առհասարակ հավատին հավատարիմ մնալու և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներից իրեն հեռու պահելու անհրաժեշտության մասին, ոչ մի տեղ ուղղակի մեղադրանք չի ուղղում վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսի հասցեին, թե նա դավաճանել է ընդհանուր հավատին, քաղկեդոնականություն է ընդունել և այլն: Նույն տակտն աշխատում էր պահպանել հետագայում նաև Աբրահամ կաթողիկոսը, բայց սրա օրով խնդրի բուն էությունն արդեն քանի զնում, այնքան ավելի էր պարզվում, այնպես որ շատ շուտով երկու կողմից էլ նկատվում են զրգուվածության և դիպչողական արտահայտությունների գործածություններ, որոնք հետզհետե որոշակի կերպարանք են ընդունում և ի վերջո գործը հանգում է բոլոր հարաբերությունների խզման:

Սակայն այստեղ մեզ հետաքրքրողը վրաց բաժանման հանգամանքները չեն ընդհանուր առմամբ վերցրած, և ո՛չ էլ Քաղկեդոնականության խնդիրը, որոնք արդեն բավականաչափ ուսումնասիրված են և պարզ, այլ բացառապես նեստորականության խնդիրը և այն ամենը միայն, ինչ որ առնչվում է նրա հետ:

Անցնելով կրկին այդ հարցին՝ մենք տեսնում ենք, որ Մովսեսի թուղթը շատ որոշ հետևանքներ է ունենում: Այս սկզբնական շրջանում Կյուրիոնը հարգալից պատասխան է գրում իր հոգևոր հայր և վարդապետ հայոց Մովսես կաթողիկոսին, որի մեջ նա հավատացնում է նրան, թե նեստորականների վերաբերմամբ «հանդերձ եպիսկոպոսի իմով և լաօֆ աշխարհիս խորհուրդ արարի»՝ զղջումն և ապաշխարություն արտահայտողներին ընդունել եկեղեցական հաղորդակցության մեջ, բայց երբ հետագայում պարզվում է «զնորա շարսփին, դարձեալ մերժեցաք ի մէջ և արդեյաք զմարդիկ ոչ տալ ողջոյն նմա»: Ապա հայտնելով, որ ինքը անխախտ պահպանում է հավատի միաբանությունը հայերի հետ՝ նամակը վերջացնում է հետևյալ բառերով. «Իսկ վասն խոժկին էիք հաստատեալ զհրամանս ձեր գրով և բանիւ, որպէս գրեցաք վերագոյն, վաղ մերժեցաք զնա ի մէջ, և հրամայեցաք մերոց ոչ ընդունել զնա: Այլ մեք յամենայնի հնազանդ եմք ձեզ և ձերոց հրամանացդ: Ողջ լինուք» և այլն<sup>88</sup>:

Կյուրիոնի պատասխանի իմաստն այն է, մանավանդ եթե

<sup>88</sup> Ուսումնական եպիսկոպոս, էջ 13:



նկատի ունենանք նրա վերջին բառերը՝ «վաղ մերժեցաք զնա ք 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 մեզմ ու հանդուրժամիտ վերաբերմունք ցույց տալով զղջացողների և ապաշխարողների վերաբերմամբ, բայց երբ տազայում նկատել է, որ այդ զղջումն ու ապաշխարութիւնը կեղծ է և նա (խուժիկ եպիսկոպոսը) շարունակում է շարութիւնը, նորից մերժել է նրան և արգելել որևէ հաղորդակցութիւն նրա հետ:

Սակայն, ինչպես երևում է, սա դեպքերի ճիշտ նկարագրութիւնը չէ: Արրահամ կաթողիկոսի երկրորդ թղթին տված «Մատասխանի» մեջ<sup>89</sup> 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 մեզ չէ գիտան. զի որ յառաջ քան զքեզ յայդ ի սուրբ եկեղեցուց վարդապետք էին, և որ ի մեր տեղուց վարդապետք լինէին, ընդ մի մեանս խաղաղութիւն էր և սէր, և մին հաւատ էր և կարգաւորութիւն, և մանաւանդ յիմ ի ժամանակիս, մինչ Մովսես աւրինեաց կենդանի էր՝ գրեաց առ իս, քէ չէր պարտ հաղորդել ընդ խուժիկս և գիտէի քէ արդար է: Ըստ նորա հրամանի հեռացուցի զնոսս ք մէնջ»:

Կյուրիոնի այս խոսքերը ակնբախ պարզութիւնով հայտնում են մեզ, որ Կյուրիոնը ինքնաբերաբար չի հեռացրել իրենից նեստորականներին, այլ ստանալով Մովսես կաթողիկոսի նամակը՝ կատարել է «նորա հրամանը»: Արդ, ո՞րն է այս երկու նկարագրութիւններից իրականութեան համապատասխանողը: Դժվար է կռահել, որ ճիշտ է և իրականութեանը համապատասխանում է այս երկրորդ նկարագրութիւնը, որովհետև եթե առաջինը՝ նեստորականներին ինքնաբերաբար հալածելու վերսիան, ճիշտ լինէր, այդ մի զորեղ ապացույց կլինէր Կյուրիոնի անկեղծութեան և նա ոչ մի առիթ չէր ունենա նրանից հրաժարվելու և մի նոր վերափոխութիւն, թե ինքը Մովսես կաթողիկոսի նամակն ստանալով կատարել է նրա հրամանը և հալածել նեստորականներին: Ըստ այսմ՝ դեպքերը միանգամայն ճիշտ է հասկացել ու նկարագրել Ուխտանես եպիսկոպոսը<sup>90</sup>, որը Կյուրիոնի արարմունքի և Մովսե-

սին տված պատասխանի մեջ նենգամտութիւն է տեսնում: «Թե այսոքիկ ասացեալքս լինէին նենգութեամբ. քանզի ծածկեալ էր զինքն նենգութեամբ: Զխուժիկն զայն որոշեալ եմք, ասէր, և հրամայեալ եմք մերոց ոչ տալ ողջույն նմա: Իսկ ինքն բնաւ ոչ մեկնէր ի նմանէ, թէպէտև ի ծածոկ զնա ունէր, մինչև ի ժամանակ քաջայայտ լինելոյ նորա յամբարշտութեանն», որպիսի քողարկեալ դրութիւնը տեսնում է 4—5 տարի, մինչև Արրահամի կաթողիկոս դառնալը: Ուստի և մենք բոլորովին անհիմն ենք համարում Ակինյանի մեղադրանքը Ուխտանեսի հասցեին, թե նրա մեջ բերածը «լոկ անձնական կարծիք է բոլոր ախորժանաց շինված, զուրկ որևիցէ բանավոր հիմն»<sup>91</sup>:

Հարկավոր է, վերջապես, հասկանալ, որ ինչպես առհասարակ արևելյան քրիստոնյաներն ընդհանրապես, այնպես էլ հայերը մասնավորապես, նեստորականութեան մեջ տեսել են քաղկեդոնականութեան արմատները և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները համարել են նեստորականութեան վերածնունդ, ուստի և հաճախ իբրև հոմանիշ զազափարներ են գործածել նեստորականութիւն և քաղկեդոնականութիւն բառերը: Այս բանը նախորդ շրջանների համար տեսանք և շեշտեցինք, բայց առավել ևս այդ մտայնութիւնը շոշափելի է մեր նկարագրած այս վերջին թղթակցութիւնների մեջ:

Այսպես՝ Վրթանես Քերթովը զգուշացնում է Կյուրիոնին հեռու մնալու նեստորի խմորից և նզովել ո՛չ միայն նրան, այլև... «առավելագոյն ևս զտիեզերակործան և զանյիշելի զժողովն Քաղկեդոնի»<sup>92</sup>:

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... զթէոզորոս և զԴիոզորէ, զանյիշելին նեստոր և զԹէոզորիտոս, զՍտիրքէս և զՍևերոս... զանաւրէն ժողովն Քաղկեդոնի և զպիղծ առմարն Առնի, որ գյոլովից յառաջ ասացելոցդ հաստատեաց հերձուածս...»<sup>93</sup>:

Արրահամ կաթողիկոսի «շրջագայական թղթում»<sup>94</sup> կարդում

<sup>91</sup> Ակինյան, Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց, էջ 196:

<sup>92</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 138. Հմմտ. Ուխտանես, էջ 42:

<sup>93</sup> Անդ, էջ 146:

<sup>94</sup> Անդ, էջ 189—195:

<sup>89</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 178:

<sup>90</sup> Ուխտանես եպիսկոպոս, էջ 15, Հմմտ. նաև էջ 130:



ենք՝ «Քանդի նոյնդ իսկ (Կիրիոն) սուտանուն՝ կացեալ զլուսկեղեցւոյն վրաց, ի նմին ժամանակս խոսրովու արքայի որդւոյ Որճմազդի, ընկալեալ ի նեստորի ուսմանէն եպիսկոպոս զամեն ի նոյն հայհոյող վարդապետութիւն զինքն տունալ, յառաջ ունելով զՔաղկեդոնի ախտն. ապա թէպէտ և զայրն մերժեալ՝ զի մրտա մեղացն պահեցին»<sup>95</sup>:

Յուրտավի Մովսես եպիսկոպոսն ասում է Կյուրիոնին. «Իսկ դու ... զխումիկդ գայդ ապականիչ ընկեցեր ի մէջ, զի եր յինքն խմոր դառնութեան ծածկեալ՝ զոր ունէր ի հնմէն և ի քացախառ շարութենէն Քաղկեդոնի ի հրէական զանկուածոյն ի նա հասեալ»<sup>96</sup>:

Նույն Մովսես Յուրտավեցին իր հօտին ուղղված «չըջարբեբական թղթում» ասում է, թե Քաղկեդոնի ժողովի առաջնորդները նեստորի աղանդակիցներն էին<sup>97</sup>:

Նեստորականության և քաղկեդոնականության փոխհարաբերության մասին Ուխտանես եպիսկոպոսն ասում է. «Վասն զի բուժական դեղն ... ոչ ընկալան՝ զի առողջասցին ի վիրաց անայ (խոսքը վրացիների մասին է—Տ.—Միւ.), զոր ընկալեալ էին ի նեախցն նեստորի՝ որ ի կապարես Քաղկեդոնականացն բազմեալս, և ձգեալ յաղեղնատէն Լևոնի»<sup>98</sup>:

Նույնպիսի արտահայտություններ նկատում ենք նաև Ստեփանոս Օրբելյանի մոտ. հայոց թվականի հաստատության կապակցությամբ, ասում է նա, Գվինում ժողով են գումարում, որտեղ ներկա է լինում նաև Սյունյաց եպիսկոպոս Վրդանեսը. ուղղում են տոմարը, հաստատում «սուրբ Աստուած որ խաչեցարն» ընդդէմ Քաղկեդոնականացն և նեստորի իմացմանցն<sup>99</sup>:

Վերջապես, Աբրահամ կաթողիկոսի «չըջազայական թղթի» մեջ նույն փոխհարաբերության մասին կարդում ենք. «քանզի յաւուրս Մարկիանոսի Հոռոմոց թազաւորի ... ժողովեալ ի Քաղկեդոնի, ի ճշմարտութենէն վրիպեցին, զի և զնոյն ինքն զբազմ

տուն ամենաշար կամացն նեստորի միաբանեալ, և ժողովեալն զյխատրք համախոնակք նմին, արձան կացուցեալ իւրեանց շարափառութեան զքողըն Լևոնի հաստատեաց զյառաջ եղեալ աղանդըն նեստորի և կամ զևս վերնագունին՝ զՍամուսացոյն»<sup>100</sup>:

Եվ հայերի հասկացողության մեջ հետագայում էլ մնում է նեստորականության և քաղկեդոնականության այս մերձեցումը կամ նույնիսկ նույնացումը:

Արդեն Սեբեոսի պատմության մեջ «Քաղկեդոնի առաջնորդ» Թեոդորիտոս եպիսկոպոսի մասին ասվում է, որ նա «զնեստորին խորհէր»<sup>101</sup>:

Թովմա Արծրունու «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» զբրբում կարդում ենք. «նախ յառաջ ախորժական թուէր Գազկայ անուանել զեկեղեցին փրկչական անուանակոչութեամբն մակաձայնել ոչ ուղղակի առ հաւատն մատուցեալ, զի նեստորականացն և Քաղկեդոնականին է այս իմացմունքն այլովքն ևս երկարեալ»<sup>102</sup>:

Նմանապես և Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» զբրբում կարդում ենք. «ոչ երրորդութիւն, այլ մանաւանդ շորրորդութիւն, որք են վատափառ և ըստ շարահաւատ հրեամիտ նեստորի, քանզի և յառաջնորդն Քաղկեդոնի ժողովոյն լինել ասեն զԹեոդորիտոս և զԻրաս զգուգախառացողն նեստորի»<sup>103</sup>:

Կամ նույն հեղինակի մոտ մի այլ տեղում. «Իսկ հրաժարականքն ի՛րաց կալ ամենեկն յամենայն միաբանութեանց հաւանելոցն Քաղկեդոնի, որք անգիտացեալք զնեստորին հաստատելով զաղանդ՝ ինքեանք զինքեանս եզովեցին և լուծին ի կենաց»<sup>104</sup>:

Կամ դարձյալ. «Յաւուրս Տեանն Վրդանեսի՝ Սիսեանց եպիսկոպոսի, եկին ոմանք նեստորականք և Քաղկեդոնիկք, և խարկանօք բնակեցան յաշխարհս Սիսական և յԱղուանս»<sup>105</sup>, նեստորականներն ու քաղկեդոնիկներն իրար կողքի:

Կարծում ենք՝ այսքանը լիովին բավական է ապացուցելու համար, որ հայերը հենց սկզբից եւթ եւ մինչև վերջն էլ նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունը նույնն են համարել կամ

<sup>95</sup> Անդ, էջ 194, հմմտ. Ուխտանէս, էջ 136:

<sup>96</sup> Ուխտանէս, էջ 20, հմմտ. էջ 113:

<sup>97</sup> Անդ, էջ 30:

<sup>98</sup> Անդ, էջ 97:

<sup>99</sup> Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 30. Հմմտ. նաև էջ 104, որտեղ Կյուրիոնի մասին պատմելով և նրան նեստորի աղանդով խմորված համարելով՝ միաժամանակ ասում է, որ նա Կողոնիայում բնակել է մի երկարեակ երեցի մոտ և «ենեկվել է նրա աղանդով», այսինքն՝ քաղկեդոնականությամբ:

<sup>100</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 192: Հմմտ. Ուխտանէս, էջ 134:

<sup>101</sup> Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1939, էջ 124. հմմտ. Ստեփանոս Առողիկ, 1885, էջ 95:

<sup>102</sup> Թովմա Արծրունի, Պետերբուրգ, 1887, էջ 255:

<sup>103</sup> Ստ. Օրբելյան, Թիֆլիս, 1910, էջ 120—121:

<sup>104</sup> Անդ, էջ 456:

<sup>105</sup> Անդ, էջ 97, այլ և 453—454:



միմյակցից բխած, ինչպես որ նշել է իրոք պատմական իրականություն մեջ<sup>106</sup>։

Վրաց բաժանումից հետո կամ նրան զուգընթաց մեր գրականության մեջ մի անգամ էլ հիշատակվում են նեստորականները։ «Սրբասիրի Տեառն Աբրահամու հայոց կաթողիկոսի ի Գրիգորէ նուաստ քերթողէ» գրություն մեջ (Գիրք բղրոց, 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 Պարսկաստանում<sup>107</sup>, ուստի և մեր այս ուսումնասիրության սահմանների մեջ չեն մտնում<sup>108</sup>։

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 ներսևսը, բայց այդ նրան չի հաջողվում, որովհետև աղվանները դիմում են հայոց Եղիա կաթողիկոսին, սա գալիս է Աղվանից երկիրը, ժողով անում, ներսևսը նզովվում 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 (Վենետիկ, 1842, էջ 16) հիշատակած «նաստուրիք» — «մոլորութեամբն նեստորի», որովհետև նրանք ևս Հայաստանի հետ գործ չունին և կոչվում են «բնակիչք աշխարհին Քաղղէացոց»։

Այսպիսով, նեստորականությունը իբրև հատուկ եկեղեցական

<sup>106</sup> Քաղկեդոնականության և նեստորականության միմյանց շատ մոտիկ լինելու մասին, բացի «ղաղանանքների պատմության» վերաբերյալ գրքերից, տես նաև Ն. Մոս (Аркауи, էջ 3—4). «Тем не менее христология халкедонитов была, конечно, очень близка к несторианству».

<sup>107</sup> Տե՛ս Սեբեոսի Եպիսկոպոսի Պատմութիւն ի ձեռն Ստ. Մալխասյանց Երևան, 1939, զլ. ԽԻ. էջ 122—124 և այլն։ Այլև՝ Ստեփանոսի Տարոնեցոյ Առաջին Պատմութիւն տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 94—95 և այլն։

<sup>108</sup> Պարսից ժողովի և այնտեղ հիշված նեստորականների մասին տե՛ս Ն. Մինասյան, Այսպես կոչված Պարսից ժողովը, «Արարատ», 1907, էջ 179—185 և նույնի Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, էջ 159—162, 1908, էջ 141—162։

ուղղություն, որ որևէ շարիվ կարող էր վտանգ սպառնալ հայոց եկեղեցու միասնությանը, 7-րդ դարի առաջին տասնամյակից հետո դադարում է գոյություն ունենալուց, և մենք այլևս նրա մասին տեղեկություններ չենք գտնում։ Պարտություն կրելով իր պրոպագանդայի ասպարեզում թե՛ Հայաստանում և թե՛ Վրաստանում, որտեղ նրա ժամանակավոր աշխուժացումից հետո վերջնականապես հաստատվում է նեստորականության արմատից ծագած, բայց նրան կատաղի թշնամի դարձած քաղկեդոնականությունը, նեստորականությունն այնուհետև ամփոփվում է իր նեղ սահմանների մեջ և հետագայում շարժվում է ո՛չ թե արևմտյան ուղղությամբ, ինչպես 5-րդ և 6-րդ դարերի ընթացքում, այլ ուղղվում է դեպի հարավ և մասնավանդ դեպի արևելք՝ հասնելով մինչև Հնդկաստան և Չինաստան։



ՏԵՄՈՒԹԵՈՍ ԿՈՒՉԻ «ՀԱԿԱՃԱՌՈՒԹԻՒՆ ԱՌ ՍԱՀՄԱՆՆԱԼՍՆ  
Ի ԺՈՂՈՎՈՅՆ ՔԱՂԿԵՌՈՆԻ» ԵՐԿԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԺԱՄԱՆԱԿԸ՝

Երբ 1908 թվականին տողերիս գրողը և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը հրատարակեցինք Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւնը», բնականաբար պետք է առաջաբանում խոսեինք նաև այն հարցի մասին, թե երբ է այս, հայոց եկեղեցու դավանաբանական գրականութեան համար դարազուլիս կազմող, և հայոց լեզվի պատմութեան ուսումնասիրութեան համար խոշոր կարևորութիւն ունեցող երկը հայերեն թարգմանվել:

Այդ հարցի մասին մեր առաջաբանում ասված է հետևյալը.

«Առանց արտաքին որևէ ցուցում կամ վկայութիւն ունենալու արդեն կարելի է ասել, որ այնպիսի մի գրվածք, ինչպես Տիմոթեոսի ներկա երկասիրութիւնն է, միայն այնպիսի պատմական շրջանում կարող էր թարգմանվել, երբ հայոց եկեղեցին ստիպված էր անհրաժեշտաբար մասնակցութիւն ունենալ դավանական վեճերի մեջ և այսպես կամ այնպես իր դիրքը որոշել բազմաթիվ կուսակցութիւնների և դավանութիւնների նկատմամբ: Հայոց եկեղեցու համար այդ շրջանն սկսվում է իսկապես Զ. դարի սկզբից, Բաբղենի կաթողիկոսութեամբ: Հայտնի է, որ Բաբղենը Դվինում մի ժողով գումարելով 505/506-ին մերժում է ամբողջ հայոց եկեղեցու հետ՝ նեստորականութիւնը, գուցե նեստորականութեան ներքո, ինչպես այդ ժամանակները հատկապես միաբնակների մոտ սովորութիւն էր, նաև քաղկեդոնականութիւն հասկանալով, և հավանորեն համաձայնութիւն է հայտնում Զենոնի «Հենոտիկոն» կոչված հրովարտակին:

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է Մատենադարանի «Բանբեր»-ում, Երևան, 1968, № 5:

«Ի՞նչ է լինում դրանից հետո հայոց եկեղեցում, դժբախտաբար, մանրամասն կերպով հայտնի չէ մեզ. այսքանը գիտենք միայն, որ Զ. դարի երեսնական թվականներին հայոց կաթողիկոս Քրիստափոր 1-ը ո՛չ միայն բացարձակ կերպով միաբնակների կողմն է բռնում, այլև ճանապարհորդում է Ասորիք՝ միաբնակներին մխիթարելու և նրանց համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու համար: Վերջնականապես և վճռական կերպով, սակայն, հայերը մերժում են քաղկեդոնականութիւնը 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, եպիսկոպոս ձեռնադրելով ասորիների համար հակասեբրյան, ուրեմն հուլիանիտ, միաբնակ Աբդիշոյին և ուղղափառ համարելով նրան: Մեր ունեցած բոլոր տեղեկութիւնների համաձայն՝ հենց այս ժամանակ էլ պետք է տեղի ունեցած լինի զանազան դավանական կուսակցութիւնների վճռական մաքառումը հայոց եկեղեցում, որից հաղթող են դուրս գալիս ծայրահեղ միաբնակները: Անշուշտ այդ պայքարի ժամանակ պիտի կատարված լինի Տիմոթեոս էլուրոսի այս գրվածքի թարգմանութիւնը, որ ամենալավ զենքերն էր մատակարարում հայ եկեղեցականներին նեստորականութեան և քաղկեդոնականութեան դեմ մաքառելու համար: Եվ մենք հիրավի տեսնում ենք, որ Տիմոթեոսի գրվածքը վրաց բաժանման շրջանի դավանաբանական գրութիւնների մեջ որոշ կերպով հիշվում է մի քանի անգամ<sup>2</sup>. ուրեմն ամեն կասկածից դուրս է, որ այն Զ դարի վերջին և է-ի սկզբին հայերեն թարգմանութեամբ գործածական էր արդեն»:

Այնուհետև, մեր ասածը հաստատելու համար որպես ապացույց բերել ենք Կ. Պոլսի Փոռ պատրիարքի (24 դեկտեմբերի 858—25 սեպտեմբերի 867. երկրորդ անգամ՝ 878—դեկտեմբեր 886) բացարձակ վկայութիւնը այն մասին, որ Տիմոթեոսի գրվածքը թարգմանվել է հայերեն Ներսես Բ. կաթողիկոսի օրով և ասորի Աբդիշոյի ձեռներեցութեամբ և եռանդուն մասնակցութեամբ, ուրեմն ճիշտ որ Զ. դարու կեսերին, դավանաբանական պայքարի ամենատար ժամանակը: Բայց Փոռի վկայութեան մասին մանրամասն ստորև:

Ապա շեշտել ենք նաև, մեծ նշանակութիւն ունեցող, այն հանգամանքը, որ Տիմոթեոսի այս գրվածքը մի տեսակ հայերեն է

<sup>2</sup> Տե՛ս «Դիրք թղթոց», էջ 101, 103, 126, 140:



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. Գաբրիելնցու (556/57—571, մեռել է 573) Աղվանից եպիսկոպոսներին ուղղված թղթի մեջ («Գիրք թղթոց», էջ 81—84) նշմարելի են արդեն Տիմոթեոսի հակաճառության պարզ հետքեր՝ թե՛ ոճի և թե՛ գաղափարների կողմից: Իսկ Վրաց բաժանման շրջանի դավանաբանական գրագրության մեջ, ինչպես տեսանք, այդ զբրվածքը մի քանի անգամ որոշակի հիշվում է իբրև ամենակարևոր հիշատակարաններից մեկը»<sup>3</sup>:

Թվում էր, թե խնդիրը միանգամայն պարզ է և այս պատճառաբանությունների դեմ ոչ մի առարկություն լինել չի կարող: Բայց Տիմոթեոսի «Հակաճառության» լույս տեսնելուց հազիվ մի ամիս անցած «Արարատ» ամսագրի 1908 թ. մայիս-հունիսի համարում (էջ 564—589) լույս տեսավ Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի «Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության հայ թարգմանության ժամանակը և այլն» վերնագրով հոդվածը, որի մեջ ասված է հետևյալը. «Ընդհանրապես ասած հրատարակիչների գլխավոր թեզիսների 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 երկու ժամանակաբանական ցուցում, որով հնարավոր է նշտիվ որոշել թարգմանության փառավայրը և որով հեղաշրջվում են ո՛չ միայն առաջաբանում բերված գլխավոր քեզիսները, այլև մեր, վերջին փառող դարում, հայագիտության մեջ մշակված ընդհանուր հայացքները հունարան դպրոցի, դավանաբանական վեճերի շրջանի և հատկապես՝ նրա սկզբնավորության վերաբերյալ: Մտա մի դարով ընդլայնվում է տեսության հորիզոնը դեպի հետ և փոխվում է այլ խնդիրներին վերաբերյալ հարցերի հիմնակետը»: (Ամբողջ ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—Մին.):

Ո՞րն է այդ ժամանակաբանական ցուցումը. Տիմոթեոս Կուզի

<sup>3</sup> Տե՛ս Տիմոթեոսի «Հակաճառութեան» հառաջաբանը, էջ XIV—XVIII:

գրվածքում եկեղեցական հայրերից բերված «պիտառուսություններից» մեկի վերնագիրը հետևյալն է. «Երանելոյ հար մերոյ Գիոսկորոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ և Խոստովանողի՝ ի գրեցելոյ առ Սեկունդինան թղթոյ ի Գանգրայ լեքսորաց, 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 եզրակացության, որ սեպտեմբերի 2—Հոռի վեցի դուրսավորությունը կարող է հանդիպել միայն 480—483 փառամյակին, ավելի ճշգրիտ՝ 29 փետրվարի 480—28 փետրվարի 484: Այստեղից Գ. Տեր-Մկրտչյանը եզրակացնում է. «անա այս փառամյակն է Տիմոթեոս Կուզի հայ թարգմանության հաստատուն և անխախտելի քվականը» և ապա՝ «այս գուգավորությամբ առաջին անգամ ունենում ենք հիմնեղանգր դարից, մաթեմատիկոսն նշված փառամյակ գրական աշխատության, որով և դրվում է առաջին հաստատուն հիմնաքար մեր գրականության ապագա նշգրտված ժամանակագրությանը...» (ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—Մին.):

Միաժամանակ Գ. Տեր-Մկրտչյանը աշխատում է փակել իր եզրակացության դեմ կասկած հարուցելու ուրիշ որևէ ճանապարհ: Օրինակ, նա գրում է. «Թերևս մեկը իրեն թույլ տա ենթադրել, որ հայ թարգմանը Հոռի 6 ղնելով կամեցել է հաշվել ոչ իր թարգմանության, այլ Գիոսկորոսի Սեկունդինանին գրած թղթի ժամանակը: Բայց այդպիսի հաշվի համար պակասում են անհրաժեշտ պայմանները: Միմիայն «սեպտեմբերի 2» ունենալով անհնար է այդպիսի հետադարձ հաշիվը, անհրաժեշտ էր ունենալ նաև թղթի գրության տարեթիվը»: Հետագարձ հաշիվ անելու հնարավորությունը Գ. Տեր-Մկրտչյանը ժխտում է նաև իր երկրորդ հոդվածում (տե՛ս «Շողակաթ» ժողովածու, «Հայ մատենագրության հնագույն թվականները» հոդվածը՝ էջ 155. «Ի՞նչպես հավանական համարել

<sup>4</sup> Պարտք ենք համարում այստեղ պարզել մի թյուրիմացություն, որ առաջացել է Տիմոթեոսի հրատարակիչների (տողերիս գրողի և Գ. Տեր-Մկրտչյանի) անուշադրությունից և առիթ է տվել բազմաթիվ էջեր գրելու գոյություն չունեցող մի հարցի մասին: Բանն այն է, որ համապատասխան տեղը Տիմոթեոսի ձեռագրում (№ 1958) ո՛չ թե ունի քաղք եւթներորդ, այլ պարզապես քովք եւթներորդ (տե՛ս էջ 269 ր), ինչպես կրկնակի ստուգեցինք 1958 թվականին:



թարգմանչի կողմից հետադարձ հաշիվ»): Հետադարձ հաշիվ հե-  
րավորության մասին մենք կխոսենք մի քիչ հետո:

Գ. Տեր-Մկրտչյանի այս վարկածը սկզբում ո՛չ միայն ընդա-  
նելություն չգտավ, այլև շատ հիմնավոր առարկություններ և ընդ-  
դիմաբանություններ առաջացրեց (տե՛ս Ն. Ակինյան, «Տիմոթեոս  
Կուզ հայ մատենագրության մեջ», Ազգային Մատենադարան ՄԸ,  
Վիեննա, 1909): Հետադաշում առանց լուրջ հիմնավորման Գ. Տեր-  
Մկրտչյանի հաշիվները ճիշտ համարեցին և նրա կողմն անցան  
Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը և Ստ. Մալխասյանը: Իսկ երբ 1926  
թվականին նրա դեմ գուրս եկավ ակադ. Հակոբ Մանանդյանը  
(«Հանդես ամսօրյա»-ում, ապա առանձին գրքով), սրա դեմ էլ  
իր առարկություններն արեց ակադ. Մանուկ Աբեղյանը (Հին հայ  
գրականության պատմություն, I հատ., Երևան, 1944, հինգերորդ  
հավելված, էջ 613—618):

Ամենից առաջ պետք է շեշտել այն հանգամանքը, որ պիտա-  
ռության վերնագրի մեջ խոսքը անկասկած վերաբերում է Դիոս-  
կորոսի մահվան ամսաթվին, որը շատ հասկանալի կերպով գրված  
է եգիպտական թովթ ամսի հաշվով: Մենք արդեն նշեցինք, որ  
Տիմոթեոսի երկի մեջ գրված է այդ ամսի անունը, ուրեմն «թուղթ»  
ընթերցվածը, որ պատահում է № 454 (Կ) ձեռագրում, էջ 230 (Տի-  
մոթեոսի տպագրություն, էջ 335) և «Կնիք հաւատոյ» ժողովածու,  
էջ 112, պետք է թյուրիմացություն համարել: Այդպիսով համա-  
պատասխան պիտառության վերնագիրը պետք կլինի վերականգ-  
նել հետևյալ ձևով.

«Երանելոյ հաւր մերոյ Դիոսկորոսի եպիսկոպոսապետի Ա-  
ղեքսանդրեայ և Խոստովանողի՝ ի գրեցելոյ առ Սեկունդինան  
թղթոյ, ի Գանգրա յեքսորաց, ուր զարշաւանն (կամ զընթացսն)  
կատարեաց ի Քրիստոս. Թովթ է., սեպտեմբեր Բ., Հոռի Զ.»:

Գ. Տեր-Մկրտչյանը գտնում է, որ ամսաթիվը պետք է լինի  
«Թովթ Ե., Սեպտեմբեր Բ., Հոռի 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 կլիներ տրամաբանականը  
և ավելի հավանականը: Գ. Տեր-Մկրտչյանը հենց ինքը բաց է  
անում գաղտնիքը. նրան հայտնի է, որ Դիոսկորոսը իրոք մեռել  
է սեպտեմբերի ոչ թե 2-ին, այլ 4-ին, իսկ սեպտեմբերի 4-ին հա-  
մապատասխանում 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 թարգման-  
վելուց հետո է-ն շփոթմամբ կարդացվել է Ե և վերջինիս դիմաց  
միայն հնարավոր էր դնել սեպտեմբերի 2» («Շողակաթ» ժողովա-  
ծու, էջ 157): Ինչպես տեսնում ենք, այս թվերի մեջ մեկի փոխա-  
րեն մի քանի սխալ կա: Նախ՝ ճիշտը Թովթ է-ն է և ոչ թե Ե-ն,  
երկրորդ՝ սեպտեմբերի 2-ի փոխարեն պետք է լինի անպայման  
սեպտեմբերի 4, իսկ թե ինչ պիտի լինի Հոռի 6-ը, այդ կտեսնենք  
հետո:

Դիոսկորոսի մահվան օրն ու տարին մեզ հաղորդում է նրա  
աշակերտ Թէոպիստը սկզբնապես հունարեն գրված և այժմ ասո-  
րերեն պահված կենսագրության մեջ, որ Ֆրանսերեն է թարգմանել  
F. Nau-ն<sup>5</sup>: Այդ կենսագրության մեջ պատմվում են Քաղկեդոնի  
ժողովին նախորդող իրադարձությունները, այդ ժողովի հրավի-  
րումը, Դիոսկորոսի Կ. Պոլիս մեկնելը, նրա ունկնդրությունը կայ-  
սեր մոտ, «նեստորականների» ինտրիգները, Քաղկեդոնի առաջին  
նիստը, Դիոսկորոսի պաշտոնանկումը, նրա ջանքերը՝ եպիսկոպոս-  
ներին նորից իր կողմն անցկացնել, նրա արքայությունը, Գանգրայում  
ապրելը և վերջապես նրա մահը, որը, Թէոպիստի ասելով, տեղի  
է ունեցել «էլուլ (=սեպտեմբեր) ամսի 4-ին գիշերվա ժամի 11-  
ին»: Թէոպիստը Դիոսկորոսի հետ զնացել է Գանգրա արքայ, մահ-  
վան ժամանակ նրա մոտ է եղել, նրա մահից երկու ամիս հետո  
զնացել է Պենտապոլիս (Cyrenaica), ուր և 455 թվականին գրել է  
այդ կենսագրությունը: Ուրեմն այստեղ մենք ունենք մի միանգա-  
մայն վստահելի, ակնատես լվա, որի տված տեղեկությունները  
ոչ մի կասկածի ենթակա լինել չեն կարող<sup>6</sup>: Պետրոս Վրացու վար-  
քի մեջ էլ ասված է, որ Դիոսկորոսը մեռել է էլուլ ամսի 7-ին<sup>7</sup>.  
այստեղ էլուլը գրված է անշուշտ Թովթի փոխարեն, կամ գուցե  
սխալ է այն:

Այստեղ անհրաժեշտ է մի հարց ևս շոշափել, որ սերտորեն

<sup>5</sup> 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:

<sup>6</sup> St' Felix Haase, Patriarch Dioskur I von Alexandria nach monophysitischen Quellen. 1909, S. 145 ff.

<sup>7</sup> 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 (համատ. 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 Ընդդեմ ժողովոյն Քաղկեդոնի»։ Բնականաբար ես ուզեցի ստուգել, թե արդո՞ք մեր Տիմոթեոսի Գիոսկորոսից բերված պիտառութուններն 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 ձեռագրի ստուգեն և ինձ հայտնեն: Վերջապես ես 1913 թվականի դեկտեմբերի 5-ին Գիսենից (Գերմանիա) պրոֆ. Գուտտավ 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 կլիներ 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 պիտառութունների 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 գու՛՛վող 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, պատերազ-

մը վերջանալուց հետո ես ստացա Բրիտանական թանգարանից 1947 թ. հունիսի 17-թվակիր մի գրութուն, որով ուղարկվում էր ինձ իմ ցանկացած պիտառութունների 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 գրած նամակից վերցրած պիտառության վերնագիրը հետևյալն է՝:

«Երանելոյ Գիոսկորոսի հար մերոյ և եպիսկոպոսպետի Աղեքսանդրեայ և խոստովանողի ի գրեցելոյ առ Սեկունդինոս թղթոյ, ի Գանդրա յեքսորաց, ուր զընթացսն կատարեաց ի Քրիստոսի Քշրին քղեմ յոթին (= թշրին I-ի յոթին)»:

Այս վերնագրի շուրջն ևս թյուրիմացություն 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 Զ»<sup>9</sup>, երբ ձեռագրում ասված է «թշրին քղեմ յոթ»:

Երկրորդ, ի՞նչպես պետք է հասկանալ «թշրին քղեմ» ամիսը. չէ՞ որ, որքան հայտնի է, թշրին քղեմը կամ թշրին I-ը չի համապատասխանում սեպտեմբերին, որը էլու է կոչվում, այլ համապատասխանում է հոկտեմբեր ամսին<sup>10</sup>: 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 թովթ ամսի 7-ը, որպես այս դեպքում Գիոսկորոսի մահվան վավերական թվական, իսկ մյուս թվերը թյուրիմացության արդյունք են:

Եթե այդպես է, եթե թովթ է—սեպտեմբերի 4 (ոչ 2) է Գիոսկորոսի մահվան ճիշտ թվականը, ապա մնում է լուծել հայերենի «Հոռի Զ»-ի խնդիրը: Գ. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով՝ դա Տիմո-

<sup>9</sup> Թե՛րում եմ գրաբար թարգմանությամբ, քանի որ մեղանում ասորերեն տառերով տպագրել անհնարին է:

<sup>10</sup> Այս տեղեկությունը հաղորդում է Ն. Ակինյանը, «Հանդես ամսօրյա», 1932, էջ 820<sup>9</sup>—90, առնելով հետևյալ գրքից. 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.

<sup>11</sup> Տե՛ս Eberhard Nestle, Syrische Grammatik, Berlin, 1888, էջ 132: Նաև Payne Smith, A Compendious syriac Dictionary, Oxford, 1903, էջ 623, որտեղ ասված է՝ թշրին քղեմ=հոկտեմբեր, թշրին խրայա=նոյեմբեր:



Թեոս Կուզի «Հակաճառութեան» հայ թարգմանութեան ժամանակն է նշում, որովհետև Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվը նշող հատվածում մահվան տարեթիվը չկա, «ուրեմն և ոչ մի հնարավորութուն հետադարձ հաշիվ»: Ճիշտ է, որ մեր պատմութեան վերնագրում չի նշված Դիոսկորոսի մահվան տարեթիվը, բայց նշանակում է այդ արդյոք, որ Դիոսկորոսի նման մեծութեան մահից դեռ լրիվ 100 տարի շանցած մարդիկ արդեն չգիտեին նրա մահվան տարեթիվը թեկուզ «անիծյալ» Մարկիանոս կայսեր արհեստով հաշված, այն Դիոսկորոսի, որ իր մահից հազիվ 10—15 տարի անցած «երանելի հայր մեր և խոստովանող» է կոչում և բոլոր նշաններից երևում է, որ սրբացած մարդու պատիվներ է վայելել և թերևս նաև հատուկ տոն ունեցել Կեղեցում: Մեզ թվում է, որ այդպիսի բան լինել չի կարող. Դիոսկորոսի մահվան թվականն անշուշտ հայտնի կլիներ՝ նրան այդքան պատիվներ աճող միաբնակներին: Ուրեմն հետադարձ հաշիվներ անել Դիոսկորոսի մահվան օրվա զուգադիպումների վերաբերյալ ո՛չ քն անկարելի պետք է համարել, այլ միանգամայն հնարավոր, մանավանդ հայոց եկեղեցու կապակցությամբ, որը, ինչպես երևում է, Դիոսկորոսին սրբերի կարգն է դասել և հատուկ տոն է սահմանել նրա հիշատակին: Մեր Մատենադարանի ձեռագրերում զանազան աղբյուրներով պրպտումներ կատարելիս մենք 1907 ձեռագրում (էջ 2բ) պատահեցինք Դիոսկորոսին նվիրված հետևյալ շարականին, որը վերջում ասված է, թե դա գտնվում է «ի մէջ շարակնոցին»:

«Գեղեցիկ շառաւիղ յարմատոյ սրբոց հարցն,  
Վերարուսեալ ծաղիկ հաւատոյ մեծ վկայն Քրիստոսի  
Սուրբն Դեոսկորոս, ոչ հաւանեալ անօրէն ժողովոյն,  
Նզովեաց զԼեոն և զտօմարն իւր պիղծ»:

Ուրեմն Գ. Տեր-Մկրտչյանի ամբողջ կառուցվածքի հիմքը, որն ընթացիկ նշված չլինելու պատճառով հետադարձ հաշիվ անելու հնարինությունը, իրականությունը չի համապատասխանում:

Գ.Տեր-Մկրտչյանն ինքն էլ ընդունում է, որ հետադարձ հաշիվներ արվել են, բայց դրա համար նա միշտ պարտադիր է համարում բացի ամսաթվից նաև տարեթիվը նշումը, գտնելով, որ կերպ համարողները ոչ մի դեպքում չէին կարող ճշտել զուգադիպումները: Այս պնդումն ևս չի համապատասխանում իրականությանը. մեր զրականության մեջ (տե՛ս Ասողիկ, էջ 78—79) պահված է հետևյալ ժամանակաբանական ցուցումը. «Եւ յետ պարագմին Վարդանայ՝ զԼինի երկուց ամաց սուրբ Գևորգեանք Յովսեփաւ հայրապետաւ կատարեցան յամսեանն հրոտից, որ օր ԻՁ էր ամսոյն, նոյն յուլիսի յաւուր կիրակէի: Ըստ որում ստուգեալ մեր զամս թագաւորացն՝ գտաք հանդիպեալ ի ժե ամն Յագեբարի և յԳ-ն Մարկիանոսի անիծելոյն»: Նույնը բերում է նաև Վարդան Բարձրբերդցին (Մոսկվա, 1861, էջ 76), միայն սա հիշում է Հագեբարի ժՁ տարին և նահատակությունը դնում է Հրոտից ամսի ԻԵ-ին:

Սա ցույց է տալիս, որ մեր նախնիք հնարավորություններ ունեցել են ժամանակաբանական բարդ հաշիվներ անելու, անշուշտ ձեռքբերել ունենալով ժամանակաբանական աղյուսակներ (կայսրների և թագավորների տարեթիվեր, հայրապետների կարգ, զատկական ցուցակներ և այլն), որով կարողացել են առանց տարեթիվն ունենալու այդ աղյուսակներով որոշել դեպքի տարեթիվը, բյուզանդական կայսրների և պարսից թագավորների տարիների համապատասխանությունը և այլն: Մեր դեպքի համար բավական էր իմանալ, որ Դիոսկորոսը մեռել է Մարկիանոսի կայսրության 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 հնարավորություններ են ունեցել, քան մենք կարծում ենք կրթման: Գալով մեզ հետաքրքրող խնդրին, պետք է ասենք, որ իրոք հայ թարգմանիչը, ինչպես երևում է, այդպիսի հետադարձ հաշիվ չի արել, այլ միայն նշանակել է Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվը զուգադիպությունը Տիմոթեոսի զրքի թարգմանության ժամանակի հայկական ամսաթվի 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 ԻՁ ընթերցվածից: Այդ դեպքում թուվթ է = սեպտեմբեր Գ = Հոռի ԻՁ զուգադիպության հանդեպ կունենանք 552—556 թվականները, իսկ թուվթ Ե = սեպտեմբեր Բ = Հոռի ԻՁ զուգադիպության հանդեպ, 480—484 քառամյակի փոխարեն, կունենանք



560—564 թվականները»<sup>11</sup>: Մի կողմ թողնելով թուրք Ե=սեպտեմբեր Բ=Հոռի ԻԶ զուգավորությունն իբրև սխալ և ավելորդ, մենք կունենանք միայն թուրք է. սեպտեմբեր Գ. և դրա դիմաց թարգմանչի ժամանակի հայերեն ամսաթվի զուգավորումը = Հոռի ԻԶ, որի համաձայն Տիմոթեոս Կուզի թարգմանության ժամանակը կդառնա 552—556 քառամյակը, որը միանգամայն համապատասխանում է պատմական իրականությանը և մեր ունեցած բոլոր սեղեկություններին:

Որ հայկական Հոռի ԻԶ չի մատնանշում Դիոսկորոսի մահվան թվականը, այդ երևում է այն հաշվից, որ Դիոսկորոսի մահվան տարին, 454 թվականին թուրք է=սեպտեմբերի 4-ին համապատասխանում է Հոռի 1-ը: Իսկ եթե հետևելով Ալիևյանի առաջարկած մի այլ ուղղումին, ուզենանք սեպտեմբերի Բ-ն կարգալ Թ, այն ժամանակ կգտնենք, որ 454 թվականին Հոռի 6-ին իսկապես համապատասխանում է սեպտեմբերի Թ ընթերցվածը, բայց այդ դեպքում էլ մեջտեղից վերանում է թուրք 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 կարդալն 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. ԺԳ. Վարք և յիշատակ և սքանչելի առն Գրիգորի պապին Հոռոմայ»: Ձեռագիրը համարվում է Ժէ—ԺԸ դարու գործ: Իսկ ձեռ. № 9220. Պատառիկ Յայսմավուրբից — ԺԵ—ԺԶ դար. էջ 109ա. նույնը ունի հետևյալ ձևով. «Արեգի. ԻԶ. և մարտի. ԺԳ. յիշատակ վարուց սքանչելի առն Աստուծոյ սրբոյն Գրիգորի Հոռոմայ 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-

<sup>11</sup> 2. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, «Հանդես ասորյա», 1926, էջ 442: Լույս է տեսել նաև առանձին դրոշմ:

ները հիմնված են մի անորոշ, բազմաթիվ պատահականությունների և սխալների ենթակա և բազմազան 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: Որո՞նք են այդ վկայությունները մեզ հետաքրքրող հարցի մասին:

Դրանցից մեկը և, մեր կարծիքով, ամենակարևորը մենք բերել ենք մեր հրատարակության առաջաբանում. դա հայտնի Փոտ պատրիարքի Թղթի հատվածն է Հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին, որտեղ կարդում ենք. «... Եւ հայք վտանգեալք ի հինից պարսից, ոչ զօրեցին և պարապեցան զալ ի ժողովն. վասն այնորիկ ոչ եհաս պատճառ ժողովոյն ի Հայք հաւաստեաւ. բայց հակառակութիւն ինչ վասն ժողովոյն ոչ գոյր, այլ ամենեքեան ընդունէին զժողովն մինչև ի ժողովն Դունայ... ցԶ ամն ներսեսի կաթողիկոսի, որ Աշտարակացն էր, որ արար զժողովն ի Դուին... ի ձեռն Աբղիշոյի ասորոյ, որ եկեալ էր ի Սասնոյ ի Սարաբթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա, որ ձեռնադրեցան. (ընկալան նաև) զԴիմոթէոս Աղեքսանդրացին, որում Կուզն կոչեն, ու զգրեանս քարգմանեցին ի հայս, որ կոչեն յետին թարգմանիչք, որ ունի բազում շարախոսութիւն վասն ժողովոյն Քաղկեդոնի ի նոցին թարգմանութեանն. և ի նոցունց աւանդութեանն՝ մի բնութիւն ավանդեցին Քրիստոսի աստուածութեանն և մարդկութեանն և զխաչեցարդ եղին սրբասացութիւնսն՝ հակառակ կարծելով ժողովոյն Քաղկեդոնի»<sup>12</sup>:

Սրա բուն աղբյուրը համարվում է «Յաղագս հայկական իրաց» (De rebus Armeniae) անանուն պատմությունը, որի մեջ ասված է<sup>13</sup>.

«Եւ այստեղ (Դվիի ժողովում) (Ներսես Աշտարակեցու օրով)

<sup>12</sup> „Правосл. палест. сборник“, т. XI, вып. I, СПб., 1892, էջ 179—210, ժեղ հետաքրքրող հատվածը, էջ 180—181:

<sup>13</sup> Migne, Patr. gr. 132, էջ 1243—1245. տե՛ս ն. Ալիևյան, Տիմոթեոս Կուզ հայ մատենագրության մեջ:



նդովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպես նեստորական՝ Արդի-  
շոյի խոսքի համաձայն: Որովհետև այդ նույն ժամանակները  
թարգմանեցին Աբղիշոյի բերած վերոհիշյալ Տիմոթեոսի և Փիլիբոս  
(անշուշտ՝ Փիլոքսեն) ասորիի գրքերը, գրված Քաղկեդոնի մեջ  
եղած որոշումների դեմ և նրանց դեմ, որոնք Քրիստոսի մեջ երկու  
բնություն են դավանում: Եվ այդ գրքերով համոզվեցին և Դվինի  
նույն ժողովին մեջ որոշեցին՝ մի բնություն ասել աստծու բանի և  
մարմնի մասին, և անմահ բնությամբ խաչված ու մեռած: Ուստի  
Սուրբ աստվածի վրա ավելացրին «ոչ խաչեցարք», համաձայն  
Պետրոս Քափիշի, որ վարակված էր Սաբեոսի մոլորությունը»<sup>14</sup>:

Երրորդ վկայությունը պատկանում է Վրաց կաթողիկոս Արսեն  
Սափարացուն. նա ասում է.

«Եվ կրկին նդովեցին նույն սուրբ ժողովը Քաղկեդոնի, որ  
կոչեցին նեստորական՝ համաձայն անաստված Աբղիշոյի, և նույն  
թվին երևան հանեցին մեկնողական գրությունն Տիմոթեոս և Փի-  
լոքսենոս հերձվածողներու, որոնք ասորի էին, և առաջինները  
եղան, որ գրեցին և Քրիստոս Աստծու երկու բնությունն ընդդիմա-  
դրելու մասին, և Կուղի գրվածքին ստորագրվեցին իրենց իսկ մեռչ-  
նելու համար և ասացին մի բնություն բանին աստուծո և մարմնու  
և անմահական բնութեամբ խաչացեալ և մեռյալ Քրիստոս քար-  
զեցին, այսինքն խաչեցեալ ավելացրին Սուրբ աստվածի մեջ, որ է  
խաչեցար, համաձայն Պետրոս Անտիոքացու, որ Սաբելիոսի աֆ-  
տով էր վարակված»<sup>15</sup>:

Վերջապես, վերջերս Պողոս Անանյանը հայտնաբերել է մի նոր  
պատմական հիշատակարան Դվինի Բ. ժողովի մասին, որը տրո-  
ված է «Բազմավեպ» հանդեսում<sup>16</sup>: 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 ներսեսի Հայոց Մեծայ  
և վասն Քաղկեդոնի»:

<sup>14</sup> Տե՛ս Ն. Ալիեյան, Տիմոթեոս Կուղ հայ մատենագրության մեջ, Վիեննա,  
1909, էջ 18:

<sup>15</sup> Լ. Մելիքսեբ-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Ե.  
էջ 10:

<sup>16</sup> Տե՛ս «Բազմավեպ», 1957, թիվ 5—6, մայիս-հունիս, էջ 112—113:

Այդ հիշատակարանում Դվինի Բ. ժողովի մասին ասված է  
հետևյալը...

«Եւ ի բաց մերժեցին զժողովն Քաղկեդոնի նդովիւք շափ. յո-  
րում ամի և զգիրսն իսկ թարգմանեցին զՏիմոթէոսի երկուրդ  
րդրին մեկնութիւն ի հայական (sic!) բառ, և զՓիլակսոնին. և  
հակառակ Քաղկեդոնի ժողովոյն ճառս ոչ սակաւս կարգեցին: Գրե-  
ցին և զսրբասացութիւնսն զխաչեցարդ կցուրդս ընդդիմակս նոցա  
բարժանմանն զՔրիստոսի միատրեալ բնութիւնն»<sup>17</sup>:

Մի կողմ թողնելով այս 4 հիշատակարաններում եղած մանր  
թյուրիմացությունները, ինչպես օրինակ Տիմոթեոսի և Փիլոքսենի  
գրվածքները «մեկնողական գրություն» անվանելը Արսեն Սափա-  
րացու վկայության մեջ կամ Տիմոթեոսի գրվածքը «Երկրորդ թղ-  
թին մեկնություն» կոչելը վերջին հիշատակարանում, տեսնում ենք,  
որ այդ պատմական հիշատակարանների մեջ շատ ճիշտ բնորոշ-  
ված են այն գործերը, որ կատարեց Դվինի Բ. ժողովը, այն է՝  
1) Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը՝ համարելով այն անշուշտ և անս-  
տորականության վերահաստատում. 2) Տիմոթեոս Կուղի և Փիլոք-  
սենոս Մաբուզեցու գրվածքների և այլ հակաքաղկեդոնական գոր-  
ծերի թարգմանությունը և 3) Սուրբ աստվածի վրա «որ խաչե-  
ցարք»-ի հավելումը: Այս 3 հարցերի վերաբերմամբ հիշված հիշա-  
տակարաններն արտահայտվում են շատ որոշակի և ոչ մի թյուրի-  
մացության տեղ չեն թողնում և վստահելի են միանգամայն:

Մեղ ահներև է թվում, որ այդքան բազմազան և միևնույն  
բանը չնչին տարբերություններով կրկնող վերոհիշյալ 4 հիշատա-  
կարանների տված տեղեկությունները ոչ մի զեպքում չի կարելի  
անտեսել միայն այն փաստարկումով, որ նրանք անզոր են Տիմո-  
թեոսի Հակաճառության մեջ իրր պահված թվական ճշգրիտ տրվ-  
յալի դիմաց: Մենք տեսանք, որ թվական այդ տվյալը բնավ ճշ-  
գրիտ չէ, զանազան ձևերով է ավանդված, ուրեմն աղճատված է,  
թույլ է տալիս զանազան բացատրություններ և չի արդարանում  
մեր ունեցած բոլոր հավաստի պատմական անխախտելի տեղե-  
կությունների հանդեպ:

Ուստի համառոտ կերպով քննենք մեր ունեցած պատմական  
այդ հավաստի տեղեկությունները և տեսնենք, թե արդյոք հնա-  
րավո՞ր է ընդունել, որ Տիմոթեոսի թարգմանությունը կատարվել  
է 480—484 թվականներին, Հովհան Մանդակունու կաթողիկոսու-  
թյան ժամանակ: Եթե Տիմոթեոսի Հակաճառությունը թարգմանվել

<sup>17</sup> «Բազմավեպ», 1957, էջ 113, տող 46—51:



է 480—484 թվականներին, ապա պետք է ընդունել, որ 480-ական թվականներին քաղկեդոնականության և հակաքաղկեդոնականության բուռն պայքար է եղել Հայաստանում. իսկ այդպիսի պայքարի ամենաշնչին հետք անգամ չենք գտնում Ե. դարի վերջին քսանամյա պատմության շրջանում: Նախ, այդ քսանամյա շենք Վահան Մամիկոնյանի պատմության երևում շրջանն էր, երբ Հովհան Մանդակունին նույնիսկ գլուխը հանգիստ դնելու տեղ չունեի, ո՛ր 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 առ ժամանակ, երբ նրանց առիպողական 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 92. 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 ուզում է վերագրել Հովհան Մանդակունուն, առանց խորը կոնադատելու այն հանգամանքը, որ եթե Հովհան Մանդակունին ընդունել է Զենոնի հենոտիկոնը, էլ ի՞նչպես կարող էր նա թարգմանել տալ Տիմոթեոս Կարգի Հակաճառությունը, որով նա նորից Քաղկեդոնի շուրջ մեծ վեճ ու բուռն պայքար պետք է հարուցեր, դեմ գնալով Զենոնի Հենոտիկոնի ոգուն, որի նպատակն էր լուծության մատնել Քաղկեդոնի ժողովը և խաղաղություն հաստատել կայսրության մեջ<sup>16</sup>: Առհասարակ անտեղի է, և թե շատ են անիմաստ, խոսել այն մասին, թե Հովհան Մանդակունին ընդունել է Հենոտիկոնը և «լուսլայն» դա-

<sup>16</sup> «Գիրք թղթոց», էջ 49:

տնապատել Քաղկեդոնի ժողովը, և միևնույն ժամանակ ասել, որ Տիմոթեոսի «Հակաճառությունը» թարգմանել է տվել նույն Մանդակունին, որովհետև Տիմոթեոսի «Հակաճառության» թարգմանությունը ո՛չ թե «լուսլայն» դատապարտություն է Քաղկեդոնի, այլ բացարձակ պատերազմ նրա դեմ, կտրական և հրապարակային մերժում նրա բոլոր որոշումների: Անկարելի է նաև ընդունել, որ Տիմոթեոսի «Հակաճառությունը» թարգմանելով 480-ական թվականներին, այնուհետև մոռացության է մատնվել շուրջ 100 տարի և միայն Վրաց բաժանման առթիվ ասպարեզ հանվել:

Այդ բոլոր անհեթեթությունների դիմաց իրերի բնական ընթացքին միանգամայն համապատասխան է այդ երկի թարգմանությունը դնել 552—556 թվականներին, որից հետո նա անշուշտ կարևոր դեր է խաղացել Սյունյաց և Աղվանից եկեղեցիներում Հովհաննես Բ. Գաբեղենցու օրով տեղի ունեցած մաքառման մեջ այդ երկրներում բուն դրած նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ և ավելի ևս Վրաց բաժանման առթիվ եղած վիճաբանությունների մեջ: Այդ ժամանակներից սկսած Տիմոթեոսի «Հակաճառությունը» եղել է այն ղինանոցը, որից հայ հոգևորականությունը դենքեր է քաղել քաղկեդոնականության դեմ մարտնչելու համար:

Այս է ահա մեր վերջնական եզրակացությունը քննարկվող հարցի մասին: Ոչ մի դեպքում չի կարելի Տիմոթեոսի «Հակաճառության» թարգմանությունը դնել 480-ական թվականներին. այն կարող է թարգմանված լինել միայն մեր առաջաբանում նշված ժամանակամիջոցում, ներսես Բ. կաթողիկոսի ժամանակ և կապված նրա հրավիրած Դվինի Բ. ժողովի հետ, ուրեմն շուրջ 552—556 թվականներին:

Մեր այս հոդվածը արդեն գրված և պատրաստ էր տպագրության հանձնելու, երբ մեր ձեռքն ընկավ բանասեր Պողոս Անանյանի «Պատմական հիշատակարան մը Դվինի Բ. ժողովրի մասին» հիմնադր ուսումնասիրության շարունակությունը «Բազմավեպ»-ի 1958 թվականի թ. 6—7, հունիս-հուլիսի համարում, էջ 117—131, որի մեջ հեղինակն ամփոփում է իր եզրակացությունները Տիմոթեոսի «Հակաճառության» մասին և մանրամասնորեն քննում է նաև այն հարցը, թե «ե՞րբ թարգմանվեցան Տիմոթեոսի Հակաճառության երկու գրքերը»: Նա մեջ է բերում հարցի ամբողջ պատմությունը, Գ. Տեր-Մկրտչյանի, Ն. Ակիլյանի, Հ. Մանանդյանի և Մ. Արեղյանի կարծիքները և իր առարկությունները նրանց



դեմ, գտնում է, որ «Երկու կողմի<sup>10</sup> փաստերն ալ դրական փաստեք են, ուստի անոնցմե մին կպարունակե անպայման սխալ մը»... «ուստի որոշելու համար այս երկու փաստերեն մեկին կամ մյուսին հաստատությունը, պիտի անցնինք քննելու հետևյալը. արդյոք 480—484 քառամյակին հնարավոր էր Տիմոթեոս Կուզի թարգմանությունը նույն ժամանակի պատմական շրջանին մեջ»: Եվ մանրամասնաբար ու բոլոր կողմերից քննության առնելով այդ հարցը՝ նույնպես գալիս է այն եզրակացության, որ իրոք, Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» թարգմանությունը կատարվել է Զ. դարի կեսերին և ոչ մի դեպքում չի կարող նրանից առաջ կատարված լինել:

<sup>10</sup> Տիմոթեոսի «Հակաճառության» թարգմանությունը 552—556 թվականները գործ համարողների և այն 480—484 քառամյակին թարգմանված համարողների մասին է խոսքը:

«ԶԳՕՆ» ԿՈՉՎԱՄ ԳՐՔԻ ԷՆՂԻՆԱԿԻ ԷՍՐՅԸ<sup>1</sup>

Ասորական գրականության ըուն 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 նախնական հորդորների կամ քարոզների, որոնք կոչվում են նաև նախնական հորդորների հեղինակ էր համարվում, հիմնվելով հինգերորդ դարի գործիչ Գեննադիոս Մարսելցու հեղինակության վրա<sup>2</sup>, Մծբինի եպիսկոպոս Հակոբը, իր ժամանակին մի շատ հայտնի անձնավորություն, որ մասնակցել էր 325 թվականի Նիկիո տիեզերական ժողովին և արիոսականության դեմ եռանդուն պայքարողի համբավ էր վայելում: Այս կարծիքը ավելի ևս հաստատվեց, երբ 1756 թվականին Նիկ. Անտոնելլին հրատարակեց այդ ճառերի հայերեն բնագիրը լատիներեն թարգմանությամբ, ժանոթագրություններով ու բացատրություններով<sup>3</sup>: Հետագայում 1824 թվականին Պոլսում լույս ընծայվեց նույն գրվածքի միայն հայերեն բնագիրը հետևյալ վերտառությամբ.

Գիրք որ կոչի Զգօն արարեալ սրբոյն Յակովբայ երիցս երանեալ Հայրապետին Մծբին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաուրչին, սակս մանկանց նորոյս Սիովնի (VI+430 էջ):

Դժբախտաբար, հայերեն բնագիրը լրիվ չէր: Այն պարունակում էր, փոքր-ինչ տարբեր դասավորությամբ, առաջին 19 ճառերը և չունեի վերջին շորսը (20—23), որոնցից վերջին երկուսը շատ կարևոր էին նրանցում հիշատակված ժամանակագրական տվյալների պատճառով: Հին հայերեն բնագրում էլ, էջ 394, պահված էր

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է «Պատմա-բանասիրական հանդեսում», 1964, № 1:

<sup>2</sup> „De viris illustribus“ գրվածքում, որը գրված է 496 թվականից առաջ:

<sup>3</sup> Nic. Antonelli. Sancti patris nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermo- nes, Romae, 1756.



թղթերից մեկի գրութան ճշգրիտ տարեթիվը, որով միանգամայն պարզվում էր տեղի ունեցած երկու տարրեր անձնավորությունների շփոթումը և թղթերն անտեղիորեն Մծբնա Հակոբ եպիսկոպոսին վերագրելը, սակայն, անհասկանալի պատճառներով, դիտանալով հետադարձները այդ տվյալի վրա ուշադրություն չդարձրին և հաստատություն գտավ այն սխալ կարծիքը, թե հիշված 23 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:

Հարմանալի վաղ է սկսվել անձնավորությունների այդ շփոթումը հատկապես նաև հայոց գրականության մեջ: Այդ շփոթման ու սխալի առաջին արտահայտությունը գտնում ենք Փավստոս Բուզանդի Հայոց պատմության մեջ (գլխավորում III, գլուխ 10)՝ Այնտեղ կարդում ենք հետևյալը.

«Ձայնու ժամանակաւ խաղաց զնաց մեծ եպիսկոպոսն Մծբնացոց, այր սքանչելի ծերունի, վաստակասէր ի գործս ճշմարտութեան, որում անուն Յակոբ, փոխանակ ազգան Պարսիկ կոչէր այր ընտրեալ յԱստուծոյ...»:

Բուրբուրին անորոշ, կարելի է ասել անհասկանալի է «փոխանակ ազգան Պարսիկ կոչէր» արտահայտությունը: Փավստոսի գեղեցիկ մաներեն թարգմանիչ Մ. Լաուերը զժվարություն տակից դուրս է եկել նրանով, որ համապատասխան տեղը թարգմանել է «anstammend nach seiner Familie der Perser hieß» — «փոխանակ ըստ իր ազգանվան (կոչվելու)՝ Պարսիկ էր կոչվում»<sup>4</sup>: Լաուերը հաշվի չի առել, որ եպիսկոպոսներն առհասարակ ազգանունով չեն կոչվում, այլ այնտեղի անունով, որտեղի եպիսկոպոսն են նրանք: Նույնպես զժվարության առաջ կանգնած է զգացել իրեն Փավստոսի Հայոց պատմության բազմաճմուռ ուսումնասիրող և աշխարհաբար թարգմանող ակադեմիկոս Ստեփանոս Մալխասյանը, որը այդ հատվածը թարգմանել է աշխարհաբար հետևյալ կերպով. «Որքանունն էր Հակոբ զգօն կոչված, պարսիկ Անակի որդին»<sup>5</sup>: Այդ հատվածի առթիվ գրած ծանոթության մեջ Ստ. Մալխասյանն

ասում է. «Բնագիրն այստեղ աղավաղված է. «Յակոբ, փոխանակ ազգան Պարսիկ կոչէր» — բանասերներն ուղղել են՝ Յակոբ որդի Անակա զգօն (զգօն), պարսիկ կոչէր. մենք թարգմանեցինք այնպես՝ որպես թե ընագրում գրված լիներ՝ Յակոբ Անակայ պարսիկ, որ զգօն կոչէր»: Մալխասյանն ավելացնում է նաև՝ «Այս գրվածքը ներկա բանասիրությունը վերագրում է պարսիկ Աֆրատ եպիսկոպոսին»:

Մ. Գևորգյանի ուսերեն թարգմանության մասին շեք խոսում, որովհետև նրա այդ հատվածի թարգմանությունը թեև լազերի ենք մենք՝ դուրս գցելով «փոխանակ» բառը:

Նախքան գրվածքի բուն հեղինակի մասին խոսելը՝ ասենք, որ Փավստոսի վերև բերված հատվածը հերթով աղավաղված է, բայց ոչ մի հարկ չկա այդ աղավաղումը վերացնելու համար գոյություն չունեցող «Անակա որդի» բառերը մացնելու 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 կարդալ այսպես. «Որում անուն Յակոբ, փոխանակաւ զգօն պարսիկ կոչէր, այր ընտրեալ յԱստուծոյ», այսինքն՝ «որի անունն էր Հակոբ, այլ անունով (անունը փոխանակելով կամ երկրորդաբար) կոչվում էր զգօն պարսիկ»<sup>6</sup>: «Չգօն» խաբիմա բառի թարգմանությունն է, որ նշանակում է «իմաստուն»։ 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 խաբիմա ֆարսայա կամ «իմաստուն» (զգօն) պարսիկ մականունը կրող ստորի հեղինակի գրվածքն էլ վերագրվել է Հակոբ Մծբնացուն:

Ե՛րբ է տեղի ունեցել Փավստոսի մեջ այս շփոթումը, զժվար է ասել. մենք ասացինք, որ այդ շփոթումն ունի Գեննադիոս Մարսելցին 496 թվականից առաջ գրած իր աշխատության մեջ, ուրեմն ոչ մի արգելադրություն հանգամանք չկա, որ Փավստոսն ինքը կամ նրա խմբագիրը գրած լինի այդ բառերը: Սակայն, ինչպես մեզ հաղոր-

<sup>4</sup> Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, von Dr. M. Lauer, Köln, 1879, 3. Buch, 10, Kapitel.

<sup>5</sup> Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1947, էջ 99—100 և ծանոթ. 31, էջ 315:

<sup>6</sup> Այս միանգամայն ճիշտ ուղղումն իր ժամանակին առաջին անգամ առաջարկել է Նորայր Բյուզանդացին, բայց բանասերները դարձանալիորեն չեն ընդունել այն: Տե՛ս Նորայր Բյուզանդացի, Կորյուն վարդապետ և նորին թարգմանությունը. Տփղիս, 1900, էջ 476—477:



դեց Փավստոսի ձեռագիրներով գրադված բանասեր 4. Մեկիք-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 ազգան պարսիկ» բառերը այլ գրում է լուկ «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 ազգան պարսիկ կոչէր» ընթերցվածը<sup>7</sup>: Սրանից գուցե կարելի էր եզրակացնել, որ «փոխանակ ազգան պարսիկ» բառերը հետագայում են ավելացրել բնագրի մեջ, բայց այդ հանգամանքը մեր խնդրի պարզաբանման համար առանձին նշանակություն չունի:

Հետագայի հայ գրականության մեջ հիշյալ երկու անձերին իրար հետ շփոթելու արձագանք են նաև Խոսրովիկ Թարգմանչի ու Գրիգոր Նարեկացու այս մասին ասածները: Այդ հեղինակներից առաջինը՝ Խոսրովիկ Թարգմանչիը (VIII դար), խոսելով VI դարի ասորական եկեղեցական գործիչ Յակոբ եպիսկոպոս Բարազայի մասին, ասում է. «Յակոբ՝ ոչ որ Մծբնայ քաղաքին եպիսկոպոսն էր, այլ հանձարեղ և կորովարան, որ ի կենդանութեան իւրում պեղում հերետիկոսաց էլից զբերանս և կապեաց զհայհոյիչ նոցա լեզուս, և զկնի վախճանին եթող յիշատակարան անձին բազում գրեան իմաստութեամբ զարդարեալս և ծաղկեալս»<sup>8</sup>:

Իսկ Գրիգոր Նարեկացին Յակոբ Մծբնացուն նվիրած ներբողում նույն ձևով արտահայտվելով՝ ասում է. «Սոփերս օգտակարս և զաշխարհակեցոյցս մատենագրեաց, որով սահմանաւ կշռութեան բանի զլարախօսաց բերանսն կարկեաց, և զհերձուածողականն խիստ դաւանութիւն ամենայնիւ իսկ ըմբերանեաց»<sup>9</sup>:

Քանի որ բացի մեր վերը հիշած անորոշ տեղերից, այլևս ոչ մի հիշատակություն չկա ո՛չ հայ և ո՛չ օտար գրականության մեջ:

<sup>7</sup> Բանասեր Վ. Առաքելյանն ևս Ստ. Մալխասյանի Բուզանդի աշխարհագրութեան թարգմանության առթիվ գրած իր հոդվածում տեղեկացնում է, որ «Վենետիկյան ձեռագիր շունի «փոխանակ ազգան պարսիկ» բառերը: Տե՛ս «Լեզվի ինտիտուտի աշխատությունների ժողովածու», հատ. III, Երևան, 1948, էջ 327:

<sup>8</sup> Տե՛ս Գ. Վ. Հովսեփյան, Խոսրովիկ Թարգմանչի, Վաղարշապատ, 1899 (1903), էջ 154:

<sup>9</sup> Տե՛ս Չ. Գ. Չ., Մատենադարան հայկական թարգմանութեանը նախնեաց (դար Գ-ԺԳ), Վենետիկ, 1889, էջ 23-24:

Թե Մծբնի հայտնի եպիսկոպոս Հակոբը գրվածքներ է ունեցել, եղած սխալը կամ թյուրիմացությունը պարզելու համար պետք էր գտնել այն անձնավորությունը, որը, իրոք, մեզ հետաքրքրող գրքի հեղինակն է:

Մենք վերևում ասացինք, որ հայերեն «Զգտն» գրքի մեջ տեղեկություններ են պահված, որոնց հիման վրա կարելի էր ամենայն հաստատությամբ ասել, որ այդ գիրքը չի կարող Հակոբ Մծբնացունը լինել: Սակայն գիտնականների ուշադրությունից վրիպեցին այդ տեղերը և երկու տարբեր անձնավորությունների շփոթումն ու ճակատագրական սխալը գիտություն մեջ տևեց մինչև 1869 թվականը, երբ անգլիացի նշանավոր գիտնական ասորագետ Վ. Ռայար հրատարակեց մեզ հետաքրքրող երկի ասորերեն լրիվ պահպանված բնագիրը<sup>10</sup>: Այդ բնագրում մի քանի տեղ հիշատակված են ճառերի գրության թվականները, որոնք միանգամայն պարզում են թե՛ հեղինակի անձնավորությունը և թե՛ այդ ամբողջ հարցն իր բոլոր կողմերով:

Տանք ամենից առաջ այդ ժամանակագրական տեղեկությունները՝ առնելով Հակոբ Աֆրահատի Ռայտի հրատարակած լրիվ բնագրից (Բերտի թարգմանությամբ), զուգահեռաբար տալով նաև այդ տեսակետից այն ամենը, ինչ որ պահպանված է հայերեն թարգմանության մեջ:

Ա) Հինգերորդ քարոզի մեջ (Bert, էջ 73—74) ասված է. «Բայց երբ եկավ հույն Ալեքսանդրը (Մակեդոնացին), նա սպանեց Մարաց և Պարսից թագավոր Դարեհին... Այն ժամանակվանից, երբ խորտակվեցին Խոյի երկու եղջյուրները (այսինքն՝ կործանվեցին Մարաց և Պարսից պետությունները) մինչև այժմ 648 տարի է» (648—311=337 թվականը): Հայերենը ևս ունի այս տեղեկությունը. «Իբրև եկն Ալեքսանդր յույն, եսպան զԴարեհ արքայ Մարաց և Պարսից... և ի ժամանակն անտի՝ մինչ փշրեցան երկոքեան եղ-

<sup>10</sup> Տե՛ս The Homilies of Aphraates, the Perstian Sage, Edited From Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum, with an English Translation. Vol. 1, the Syriac Text, London, 1869.

Երկրորդ հատորը, որ պետք է պարունակի անգլերեն թարգմանությունը, լույս չի տեսել: Դժբախտաբար, ձեռքի տակ չունենալ այս արժեքավոր հրատարակությունը, ուստի և օգտվում եմ գր. Գեորգ Բերտի ղերմաներին լրիվ թարգմանությունից (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).



շիրքն մինչև ցայսօր են ամբ 648» (648—311=337 թվականը) (Զգօն, էջ 86):

Բ) Տասնչորսերորդ 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 տասնչորսերորդը 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 որդու Փիլիպպեայ Մակեդոնացույ և էր ամ 35 Շապհույ 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, որը շակի 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 և որոնք ոչ մի ձևով թույլ չեն տալիս նույնացնելու Հակոբ Մծբնեայիսկոպոսին և մեզ հետաքրքրող գրքի հեղինակին: Դժբախտաբար հայերեն թարգմանությունը շունի 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 վերջում<sup>11</sup>, 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՛ր իմ, բեզ գրել եմ Մակեդոնացի Փիլիպպոսի որդի Ալեքսանդրի թագավորության 656 թվականի օր ամսին և Պարսից Շապուհի թագավորի 36-րդ տարում»: 656 թվականի օր ամսին համապատասխանում է 345 թվականի օգոստոսը:

<sup>11</sup> 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 ասորերեն այբուբենի տառերի կարգով և, ինչպես վկայում է XXII ճառի վերջաբանը, գրված են մի անհատի կողմից: Տասներորդ ճառի վերջում էլ հեղինակն ասում է, որ չիմ գրած այս տասը թղթերը կապված են իրար հետ և մեկը հիմնված է մյուսի վրա, դրանք իրարից մի՛ անջատիր. ես գրել եմ Ալեֆից մինչև Յոդը, մի տառը մյուսի հետևից»: 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 հաստատապես հայտնի է, որ նա մեռել է 338 թվին<sup>12</sup>:

Սակայն բացի այս արտաքին նշաններից, Զգօնի 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 անհարին կլիներ, եթե գիրքը գրած լիներ Մծբնի Հակոբ եպիսկոպոսը, որ, ինչպես մի անգամ ասացինք, մասնակցել է Արիոսի և նրա վարդապետության դեմ 325 թ. կայացած Նիկիայի տիեզերական 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 Շապուհի 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

<sup>12</sup> Տե՛ս „Chronicon Edessenum“, edidit et interpretatus est Ignatius Guidi (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri, Series III—Tomus IV) Փարիզ—Լայպցիգ, 1903, ասորերեն բնագիր, 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 (տե՛ս 5-րդ քարոզը). իսկ այդ պայմաններում պարսից թագավորի իշխանություն տարիների հիշատակումը եթե ոչ միանգամայն անհնարին, գոնե խիստ անփականական է դարձնում մեզ հետաքրքրող գրքի Մծբինում գրված լինելը: Չէ՞ որ այն էլ պիտի նկատի ունենալ, որ Զգօն՝ գրքի գրության տարիներին (337—345) Մծբինը գտնվում էր Հռոմեական կայսրության սահմաններում և Պարսից պետությանն անցավ միայն Հռոմեանոս կայսեր ամոթալի դաշնադրությունից հետո 364 թվականին: Եթե զիրքը գրված լիներ հռոմեական քաղաք 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» մականունը ցույց է տալիս, որ մեր հեղինակն ամենայն հավանականությամբ ապրել է Ասորիքի պարսկական մասում:

Պարզ է, ուրեմն, որ Մծբինի Հակոբ եպիսկոպոսը չէ մեր 23 ճառերի կամ քարոզների հեղինակը. մնում է գտնել այդ հեղինակին և պարզել նրա անձնավորությունը և նրա հետ կապված հանգամանքները, որչափ այդ հնարավոր է ասորական գրականության մինչև այժմ հայտնի գիտական տվյալներով: Այս խնդրի վերաբերյալ բոլոր տվյալները բերված են գր. Գ. Բերտի թարգմանության ներածության մեջ<sup>13</sup>, որից և համառոտակի քաղում ենք բոլոր անհրաժեշտ տեղեկությունները:

Գրքի հեղինակը մեզ իր անձնավորության մասին ոչ մի տեղեկություն չի հաղորդում իր 23 քարոզների մեջ: Բայց ձեռագրերում, որոնցից հնագույնը 474 թվականն է կրում, որոշ քարոզներ վերջում, տեղեկություններ են հաղորդված հեղինակի մասին. այդ տեղեկություններից մեկում, 23-րդ քարոզի վերջում ասված է հետևյալը. «Ավարտվեցին այս գրքում Մար Հակոբի, Պարսիկ Իմաստունի, բոլոր նամակները» և այլն: Իսկ 10-րդ քարոզի 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, իսկպպես, մեր հեղինակի համար նախընտ-

րում են գործածել այդ վերջին անունը: Պետք է ենթադրել, որ Աֆրահատը 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 Աֆրահատ ձևից՝ կա նաև ավելի ժողովրդական Ֆարհադ պարսկական ձևը, որպիսի անունով մեր հեղինակին կոչում է Բարհեբրեսոսը, ինչպես կտեսնենք ստորև:

Մենք այստեղ կանդ չենք առնի ասորական գրականության մեջ հիշված Աֆրահատների և նրանց մասին պատմվածքների վրա, որովհետև նրանցից ոչ մեկի նույնացումը մեր հեղինակի հետ հնարավոր չէ: Դժբախտաբար, չունենք ոչ մի այլ պատմական հաստատուն տեղեկություն մեր հեղինակի մասին: Այս գործում մեր ամենահին և միակ վկան է արաբացոց եպիսկոպոս Գեվորգը<sup>14</sup> (մոտ 687/688—724): Բայց սա էլ իր նամակում Աֆրահատի 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 քնակության 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 Տուխների և Ակուլիտների եպիսկոպոս Սուրբ Գեորգիոսի այն ինը հարցերի պատասխանը, որ ուղղել է նրան երեց Եշու մենակայացը»:

Սկզբում բացատրելով նամակն ուղացնելու պատճառները՝ հեղինակը շարունակում է.

«Առաջին գլուխ: Այն անձնավորության մասին, որ կրում է «Պարսիկ Իմաստուն» մականունը, և որը նամակների ձևով մի գրվածք է հեղինակել զանազան նյութերի մասին:

Ով է նշել այդ Պարսիկ Իմաստունը, այսինքն՝ ինչ աստիճան է ունեցել նա, եկեղեցական նվիրապետության մեջ, կամ ինչ է եղել

<sup>14</sup> Արաբացոց եպիսկոպոս Գեվորգի նամակի ասորերեն բնագիրը առաջին անգամ հրատարակեց զե Լապլազը, Analecta Syriaca, p. 108 ff. Առաջին անգամ այդ նամակը ղերմաներեն 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 Աֆրահատին և նրա քարոզների վերաբերող մասը Ռայսը վերատպեց Պարսիկ Իմաստունի երկի իր հրատարակության ներածության մեջ (էջ 19—27), որից և այն գերմաներեն է թարգմանել Բերտը և տպագրել իր վերոհիշյալ գրքում (էջ XXXVII—LI):

<sup>13</sup> Տե՛ս Գ. Բերտի թարգմանության ներածությունը, էջ VII—LI:



նրա անունը կամ բնակավայրի անունը, մենք ապահովապես առջև չենք կարող: Որովհետև նա իր գրվածքի ոչ մի տեղում սրանց կամ սրանցից մեկի մասին տեղեկություն չի տալիս, և որևէ այլ տեղում 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 ասելու հնարել, ինչ որ մտքներովս անցնի, որի մասին մենք հաստատուն համոզմունք չենք կազմել, և որի մասին որոշ շափով ապացույց բերել չենք կարող, մեզ և բոլոր ճշմարտություն սիրողներին անհարմար պետք է թվա՞հայց որ այդ մարդը մի սրամիտ անձնավորություն էր և ըստ կարելիության կարգացել և ուսումնասիրել էր կրոնական գրվածքները, այդ ցույց է տալիս նրա գրական գործունեությունը: ...Որ նա վանական է եղել և հոգևոր դասին պատկանել, ասում է հենց ինքի իր նամակներից մեկում... Սա ցույց է տալիս, որ «Պարսիկ Իմաստուն» մականունը կրող անձը վանական էր: ...Բայց թե նորանդ 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 կարծիքը, թե «Պարսիկ Իմաստունը» եղել է Եփրեմ Ասորու աշակերտը և մեջ բերելով Զոզնի գրքից այն բոլոր ժամանակագրական տրվյալները, որ մենք տվինք վերևում, այլև Քեոզորեստ Կյուրոսցու և Սոկրատեսի եկեղեցական պատմությունների տվյալները Մծբինի պաշարման և քաղաքի գրավման մասին, գալիս է այն եզրակացություն, թե ոչ մի խոսք չի կարող լինել այդ պնդման ճշմարտության մասին, քանի որ նրանց բաժանում է մոտ 50 տարի ժամանակամիջոց և ամենաշատը կարելի է ասել, որ Եփրեմը դեռ պատանի էր, երբ այս պարսիկ գրողը արդեն պատկանելի ծերունի էր:

Նկատի ունենալով վերոհիշյալ բոլոր հանգամանքները Sasse-ն գտնում է, և Բերան էլ համաձայն է նրա հետ, որ Աֆրահատը պետք է ծնված լինի շուրջ 280 թվականին, ուրեմն իր քարոզները գրելիս պետք է լինեն 57—65 տարեկան:

Ռայտը 1871 թվականին Բրիտանական թանգարանի ձեռագրերից մեկի լուսանցքում մի նշում գտավ, որ ասում էր, թե «Աֆրահատ Իմաստունը Հակոբն է, Մար-Մարայ վանքի եպիսկոպոսը»: Այն հանգամանքը, որ նա մի եկեղեցական ժողովից հանձնարարություն է ստանում մի գրություն ուղղելու քրիստոնյա համայնքին և նրա հոգևորականներին (տե՛ս 14-րդ քարոզը), ցույց է տալիս, որ Աֆրահատը, իրոք, բարձր եկեղեցական պաշ-

տոնյա է եղել և իբրև այդպիսին էլ նա խոսում է 6-րդ և 10-րդ քարոզներում: 22-րդ քարոզի 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-Մարայի 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-Մարայ 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 կյանքում<sup>15</sup>:

Ճարտրինակ է սակայն, որ իր հայրենիքում, ասորական եկեղեցու մեջ, շատ սակավաթիվ հետքեր են մնացել Աֆրահատի քարոզների օգտագործման կամ թողած ազդեցության մասին: Առաջին ասորի հեղինակը, որի գրվածքներում մեր քարոզների 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 Բահուլիի մոտ (X դար) Աֆրահատ անվան տակ հետևյալ ձևով՝ «գրախոսի վերաբերյալ գրքում հիշատակված Աֆրահատը ըստ ավանդության Պարսիկ Իմաստունն է»: XI դարու ասորի հեղինակ Եղիսա Բերսինեուան ևս հիշատակում է Պարսիկ Իմաստունին հետևյալ ձևով՝ «Աղամի տան տարիները (բերվում են) ըստ Աֆրահատի, Պարսիկ Իմաստունի հաշվումների»: Այնուհետև գալիս է հայտնի Գրիգոր Բարհեբրեսոսը (մեռել է 1286 թվականին): Նա գրում է՝ «Եվ նրա ժամանակ (այսինքն՝ Սելևկիայի 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 նամակներ ըստ այբուբենի տառերի»<sup>16</sup>: «Յորդոր» վերնագիրը կրող գիրք ասելով Բարհեբրեսոսը անշուշտ նկատի ուներ 23-րդ ճառը, թեև

<sup>15</sup> Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորացի եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122—133:

<sup>16</sup> Տե՛ս „Chronicon ecclesiasticum“, ed. Abbeloos et Lamy, Lovan, 1877. III, էջ 33:



«Յորգոր» վերնագիրը բովանդակության տեսակետից ավելի կվայելեր 14-րդ ճառին:

Նեստորականների եպիսկոպոս Էբեդ-Յշուան (մեռել է 1318 թվականին) իր ասորական եկեղեցական հեղինակների ցուցակում<sup>17</sup> տալիս է հետևյալ տեղեկությունը. «Երանելի Աֆրահատը Պարսիկ Իմաստունը, գրել է երկու հատոր, այլև ճառեր, որոնք դասավորված են այբուբենի կարգով»: Այստեղ Էբեդ-Յշուան շփոթում 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 կազմող ձեռագիրներն էլ երկու հատորի են բաժանել: Այս է այն ամենը, ինչ որ ասորական գրականության մեջ ասվում է Պարսիկ Իմաստուն Աֆրահատի մասին:

Մի բանի խոսք էլ Աֆրահատի ասորերեն լեզվի մասին: Գիտնականները շատ բարձր են գնահատում այն: Գր. Բերտն ասում է՝ «Մեր քարոզների լեզվի բնույթը մեզ հավաստիացնում է, որ նրանք ծագել են պարսից պետության ասորերեն լեզվով խոսող մասում: Մեր քարոզների լեզուն գերծ է ասորիների մոտ այնքան սիրված օտար բառերից և նրա շարահյուսությունը հատուկ սեմական ձև ունի»: Իսկ սեմական գիտության աշխարհահռչակ կորիֆեյը, Թեոդոր Նյոլդգեբեն, ասում է. «Ով որ ուզում է ասորերենի շարահյուսությունը գրել, նա զխավորապես պետք է հետևի Աֆրահատին»<sup>18</sup>:

Արտաքիններից Աֆրահատի քարոզների միակ արևմտյան վկան Գեննադիոսն է, որի մասին ասացինք վերևում:

Մնում է մեզ հիշատակել, որ Աֆրահատի քարոզները, Հակոբ Մծրնացուն վերագրվելով, ավելի մեծ ազդեցություն ու հարգ են ունեցել հայերի, քան թե ասորիների մեջ: Հայերեն Զգօնի սկզբում տպագրված է մի թուղթ (էջ 3—4), որի վերնագիրն է՝ «Թուղթ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսավորչին առ սուրբ Յակոբ եպիսկոպոսն Մրծբին քաղաքի», որով իբր Լուսավորչի խնդրում է Մծբինի եպիսկոպոսին իրեն հրահանգել քրիստոնեական հավատի և նրա հետ կապված խնդիրների վերաբերմամբ: Սակայն, ինչպես որ հիշատակված ճառերը կամ թղթերը Մծբինի Հակոբ եպիսկոպոսին չեն պատկանում, այնպես էլ միանգամայն անտեղի է այստեղ մեջ բերված Գրիգոր Լուսավորչի անունը: Գիմողը եղել է անշուշտ Գրիգոր անունը կրող մի հոգևորական, բայց առաջին

<sup>17</sup> Assemani, Bibliotheca Orientalis, t. I, էջ 532, t. III, pars I, էջ 3:

<sup>18</sup> St' u Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle, 1875, p. XXI.

սխալին՝ գրվածքը Մծբինի եպիսկոպոսին վերագրելուն անմիջապես հետևել է երկրորդը, որ Գրիգորը դարձրել է Գրիգոր Լուսավորչի, մոտավորապես ժամանակակից երկու նշանավոր գործիչների անունները կապելով միմյանց հետ:

Աֆրահատի գրքի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է անշուշտ V դարում և թվում է, թե ասորերենից կատարված առաջին թարգմանություններից մեկն է, ուրեմն կատարված պիտի լինի V դարի առաջին կեսին: Այդ երևում է, ի միջի այլոց, նրանից, որ հայերեն թարգմանությունը 2-րդ ճառի մեջ նույնությամբ պահպանել է այն հատվածը, որտեղ ասված է թե աշխարհի վերջը լիպանել է այն հատվածը, որտեղ ասված է թե աշխարհի վերջը լիպանել է այն հատվածը (այսինքն՝ հայկական տարեգրությամբ նկու 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:

Գծրախտաբար ձեռքի տակ շունեմ Ռայտի ասորերեն հրատարակությունը, որպեսզի հնարավորություն ունենայի հայերեն թարգմանությունը համեմատել ասորերեն բնագրի հետ և որոշել հայերեն թարգմանության որպիսությունն ու արժեքը: Այստեղ էլ հաստիպված եմ բերելու մի այլ գիտնականի՝ 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 աշխատել է տալ բնագրի ճշգրիտ և հավատարիմ թարգմանությունը այն աստիճան, որ նա հայերեն թարգմանության մեջ մտցրել է նույնիսկ ասորերենի որոշ առանձնահատկություններ: Եստեղեկում էլ սխալ է թարգմանել՝ կա՛մ իր ձեռքին եղած բնագրի սխալաշատ լինելու պատճառով, կա՛մ բնագիրը սխալ կարդալու 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 Մծրնացուն վերագրված այս ճառերի մասին ամե-



նայն մանրամասնությունները գրել է Հ. Գար. Զ.-ը իր «Մատենադարան Հայկական թարգմանությունց նախնյաց (դար Դ—ԺԳ)» գրքովածքում, Վենետիկ, 1889, էջ 20—46: Հ. Գար., Զ.-ը ծանոթ է ներկա գիտություն տվյալներին և էջ 22-ում ասում էլ է, թե «Զգոն» գիրքը ավանդությունը ընծայում է Մծբնացվույն, «իսկ այլ և առավելապես մեր ժամանակաց բարգավաճ գիտություն, ուսումնական հետազոտությունը և հնախուզական գյուտը՝ Ափրատա կամ Փրատա Ասորվո կուտան: Որչափ ալ բանասիրական նկատմամբ և արդի գիտության առջև անհակառակելի ու անվիճելի երևնա այլ կարծիք և ենթադրություն, սակայն մեզ հարկ է հիշեցնել, որ ...Սրբույն Հակոբս Վարուց գրիչը առ մեզ 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 շորորոք դարի ասորական արևելքի պատմության, հոռմեական-պարսկական հարաբերությունների, ասորական քրիստոնեության առանձնահատկությունների, վանականության և անապատականության ծագման և այլ հարցերի համար, բայց մեր այս հոդվածի նպատակների մեջ չի մտնում այդ հարցերի պարզաբանումը:

## ՀԱՅՈՑ ԳՐԵՐԻ ԳՅՈՒՄԻ ԹՎԱԿԱՆԻ ԵՎ ԱՅՆ ՀԱՐԱԿԻՑ ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ՝

Հայոց գրերի գյուտի թվականը, հենվելով Կորյունի տված հավաստի 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 վաղարշապատ բերվելու թվականը, ուրեմն հայ տառերի գյուտի աշխատությունների սկիզբը, իսկ բուն Մեսրոպյան տառերի գյուտը գնում է 412 թվականին, Կորյունի Բաբելասը փոխելով Բաբուլասի և կապելով այն Բաբուլասի Եղեսիայի եպիսկոպոս դառնալու հետ<sup>1</sup>:

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 գրքույկով՝ «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՝ Վոամշապուհ գահ է բարձրացել Պարսից Շապուհ թագավորի օրով (383—388): Կորյուն, աներկբա, այլ կարծիք ունի հիշյալ թագավորի

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է Մատենադարանի «Բանբեր»-ում, 1964, № 7:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Արարատ», 1912, մախի-հունիս, էջ 499—511:



ժամանակի մասին, քանի որ սարգ հայտնում է՝ «դպրութիւն հայոց լուսնորդ ամէ Յազկերտի առեալ սկիզբն», որ հավասար է 406/407 տարվան: Սակայն, շարունակում է Ն. Աղոնցը, և այս քվարձեք նսեմանում է և գրեթէ ոչնչանում<sup>3</sup>, քանի որ Կորյունը հավատացնում է, որ Մաշթոցը հասել է Եղեսիա և Ամիդ, որոնց եպիսկոպոսների անուններն են՝ Բարիլաս և Ակակիոս: «Արդարեւ արտաքին աղբյուրներից փառանայտ է, որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսն էր մտաավորապես սկսած 419/420 թվականից: 420 թվին իբրև նույն քաղաքի եպիսկոպոս ներկա էր Յահալլահայի ժողովին»: Այնուհետև Ն. Աղոնցը հիշատակում է իր այս տեղեկութիւնն աղբյուրը և համապատասխան էջը (Synodicon Orientale, p. 276 և Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, էջ 101): Ապա ավելացնում է, որ Բարիլասը պետք է ուղղել Բարիլաս<sup>4</sup>:

Այս հիմունքով ոչնչացնելով Ամիդի եպիսկոպոս Ակակի գոյութունը հայոց գրերի գյուտի ժամանակ և Բարիլասն էլ վերածելով Բարիլասի<sup>5</sup>, Ն. Աղոնցը որոնում է այլ հայտնի եպիսկոպոս, որ պետք է օգնած լինի Մաշթոցին գրերի գյուտի ժամանակ և հավանական է համարում, որ այդ անձը եղած լինի Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս հռչակավոր Թեոդորը: Թեոդոր Մոպսուեստացու և հայերի հարաբերութիւնների մասին տե՛ս ստորև:

Երկրորդ անվանի գիտնականը, որ լիովին որդեգրել է Ն. Աղոնցի տեսակետը և ըստ ամենայնի հետևում է նրան, ակադեմիկոս Հակոբ Մանանդյանն է:

Հ. Մանանդյանը այս խնդրին անդրադարձել է, որքան մեզ հայտնի է, երեք անգամ: Առաջին անգամ՝ «Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность» 1941 թվականին լույս ընծայած ռուսերեն գրքույկում, էջ 20—28: Երկրորդ անգամ՝ հետամհու «Հայ գրերի գյուտի տարեթվի հարցի շուրջը» 1952 թ. լույս տեսած հոդվածում («Տեղեկագիր ՀՍՍՀ գիտութիւնների ակադեմիայի», 1952 թ., էջ 41—57) և երրորդ անգամ՝ 1957 թ. տպագրված «Քննական տեսութիւն հայ ժողովրդի պատմութիւն», հատոր Բ, մասն Ա, էջ 259—266:

Երեք անգամն էլ անվանի գիտնականը հիմնականում կրկնում

<sup>3</sup> Այստեղ և հետագայում բոլոր ընդգծումները մերն են—Ն. Տ.—Միև.:

<sup>4</sup> Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 435—436:

<sup>5</sup> Ի միջի այլոց Բարիլասը Բարիլաս է կարդում առաջին անգամ ո՛չ թե Մարկվարտը, կամ Գ. Տեր-Մկրտչյանը, կամ այլ ոք, այլ Հ. Մ. Չամչյանը, տե՛ս «Պատմութիւն Հայոց», հատ. Բ, էջ 152:

է նույն պատճառաբանութիւնները և միանում է, ինչպես ասացինք, Ն. Աղոնցի այն կարծիքին, թե հայոց գրերի գյուտը պետք է տեղի ունեցած լինի 383—392 տասնամյակի մեջ, այն տարբերութիւնը միայն, որ Մանանդյանը կանգ է առնում 392 թվականի վրա և այն հայտարարում իբրև հայ գրերի գյուտի հաստատուն թվական, ճիշտ համարելով Ն. Աղոնցի այն կոահուսմը, թե քանի որ Կորյունի հիշատակած Ամիդի Ակակ և Եղեսիայի Բարիլաս եպիսկոպոսները 404—406 թվականների շրջանում գոյութիւն չեն ունեցել և հարկ կա Մաշտոցին օգնող մի այլ եպիսկոպոս փնտրելու, ապա այդ եպիսկոպոսը, հավանորեն, եղել է Թեոդոր Մոպսուեստացին, որ եպիսկոպոս է դարձել իրոք 392 թվականին:

Բերում ենք Հ. Մանանդյանի պատճառաբանութիւնները իր իսկ բառերով:

Հիշված ռուսերեն գրքույկի էջ 22 ասվում է.

«Рассказывая об изобретении письма, Корюи, 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 հակասութիւն է գտնում Կորյունի վերջաբանի տվյալների, որոնց համաձայն գրերի գյուտը տեղի է ունեցել 406 թվականին, և նույն Կորյունի բնագրում ասվածի մեջ, ըստ որի իբր չուրս 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, Корюи 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, окираясь на свидетельство Корюи, 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. Աղոնցի 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, այլ և հակասական և պատմական իրականութիւնն ու աղ-



բյուրներին անհամապատասխան են գտնում Կորյունի բացահայտված վկայությունը Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսի գոյություն 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 Փրանսերեն թարգմանությամբ: Կա նաև նույն աղբյուրի հիմնական մասերի գերմաներեն թարգմանությունը<sup>6</sup>:

Ն. Ադոնցը և Հ. Մանանդյանը վկայակոչում են Synodicon Orientale-ի էջ 276 և Labourt, Le Christianisme dans l'empire Perse, էջ 101: Տեսնենք, թե 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. «Յեզդեզերդ արքայից արքայի 21-րդ տարում (=420) ...Մար Յահրալլահա 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 Յահրալլահայի ժողովի ընթացքը, նորից հիշատակվում է Մար Ակակիսի որպես Հոռոմոց թագավորի ներկայացուցիչ Պարսկաստան գալը, նրա ջանքերը արևմտյան եկեղեցու կարգերը արևելյան եկեղեցում (Պարսկաստանում) ևս վերահաստատելու ուղղությամբ և այլն, և այլն: Ժողովի արձանագրությունն ստորագրել են առաջին տեղում Յահրալլահան, 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 Յահրալլահայի ժողովին որպես Հոռոմոց թագավորի դեսպան: Ոչ մի ձևով չի կարելի այս-

<sup>6</sup> *Sk'u Synodicon Orientale ou recueil de synodes Nestoriens*. Publié traduit et annoté par J. B. Chabot, Paris MDCCCIII (=1902) & *Das Buch der Synhados*. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert von Dr. O. Braun, Stuttgart und Wien, 1900.

տեղից եղրակացնել, որ Ակակը եպիսկոպոս է դարձել 419/420 թվականից և հայտարարել, որ դա քաջահայտ է արտաբխեց 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 արտաբխեց 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 Ակակիսի 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 Ակակիսը 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 (Յեզդեզերդ թագավորի 11-րդ տարում): Այստեղ ժողովի արձանագրության մեջ ասված է հետևյալը. Հոռոմոց թագավորի կողմից որպես խաղաղության առաջալ է ուղարկված Պարսկաստան Մապիերկաթի (Նփրկերտ, Մաշաֆարկին, 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 դրել են Արևմուտքում մեր հարգարժան հայրերը՝ եպիսկոպոսները»: Այս գործը կատարելուն օգնելու համար «Հոռոմոց երկրի գլուխներն ու հայրերը՝ Անտիոքի կաթողիկոս Պորփյուրիոս եպիսկոպոսը, Հալեպի Ակակիս եպիսկոպոսը, Եղեսիայի Պաքիդա եպիսկոպոսը, Տելլայի Եվսերիոս եպիսկոպոսը, Ամիդի Ակակիս եպիսկոպոսը և ուրիշներ... մի թուղթ են գրում իրենց հարգարժան եղբորը, մեր եկեղեցիների պարծանք Մար Մարութային և երզվեցնում են նրան, որ նա իրենց այդ նամակը անհապաղ հաղորդի Պարսից արքայից արքային»: Մնացած արձանագրությունը մեզ հետաքրքրող խնդրին չի վերաբերում, դրա համար էլ նրանից այլևս մեջբերումներ չենք անում: Իսկ նույն էջի



ժանոթ. 7 ասված է հետևյալը. «Ակադիոսը երկար ժամանակ գրավել է Ամիդի աթոռը: Նա ներկա է եղել Յահրալլահայի ժողովին 420 թվականին, բայց կասկած չկա, որ նա կողմնակից է եղել նեստորականությանը» (հմտ. Wright, Syriac Literature, p. 51):

Արձանագրությունից մեր մեջ բերած քաղվածքներն անհերքելիորեն ապացուցում են հետևյալը. եթե Ամիդի եպիսկոպոս Ակակիսը Մար Իսահակի 410 թվի սկզբին (հունվար-փետրվարին) կայացած ժողովին հոռմեական 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 պետք 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 այդ քաղաքի եպիսկոպոսն է եղել և 422 թվին վաճառելով իր եկեղեցիները զանձեբը՝ փրկագնել է մեծ թվով (մինչև 7 հազար) պարսիկ զբրիների, նրանց կերակրել է և հայրենիք վերադարձրել, որպիսի մեծահոգի վարձուների համար արժանացել է Պարսից Վուստ V թագավորի հիացմունքին, որը նրան Պարսկաստան է հրավիրել՝ իր շնորհակալությունը հայտնելու համար (Սոկրատ, Եկեղ. պատմություն, գիրք 7, դլ. 21): Բացի այդ, ն. Ակիսյանը Պատմություն վարուց Մ. Մարտոց վարդապետի («Հանդես ամսօրյա», 1949, էջ 290) հայտնում է, հիշատակելով աղբյուրը (Gams, series episcoporum), որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսն է եղել սկսած 400 թվականի մայիսի 9-ից «Մարասն էտքը»: Ն. Ակիսյանի այս տեղեկությունը հայտնի է եղել Հ. Մանանդյանին իր երկրորդ հոդվածը 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

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 թարգմանությունը. «419/420 թվականին Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսը կայսեր կողմից ուղարկվեց որպես նրա ներկայացուցիչը արքայից արքայի մոտ: Համաձայնելով նրա հետ՝ Յահրալլահան այդ նույն տարին մի ժողով գումարեց, որի արձանագրությունները հասել են մեզ: Ըստ Գադիշոյի արձանագրությունների՝ Ամիդի եպիսկոպոսի այս միջամտությունը անհրաժեշտ էր դարձել այն հերձվածի պատճառով, որ սպառնում էր Յահրալլահայի զլխավորությանը: Սակայն 420 թվականի ժողովի արձանագրությունը լուսմ է այս մասին: Ըստ երևույթին ամեն ինչ տեղի է ունեցել ամենամեծ կանոնավորությունը: 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 Märli ibn Sulaimān, Amr ibn Matal und Saliba ibn Johanan աշխատության մեջ, Berlin, 1901, էջ 142 և շարունակություն:

Մի քանի խոսք էլ Եղեսիայի եպիսկոպոս Բարիլասի 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

<sup>7</sup> Նամակագիր եպիսկոպոսներից մեկը՝ Եղեսիայի Պաքիդաս եպիսկոպոսը մեռել է 409 թ. օգոստոսին:



եղել հինգերորդ դարի առաջին տասնամյակում Եղեսիայի եպիսկոպոսը, ապա նրանք կգտնեն, որ եպիսկոպոսի անունը եղել է Պաքիդաս կամ այլ արտասանությամբ Բաքիդաս, որը Եղեսիայի 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 Եղեսիայի եպիսկոպոսը<sup>8</sup>: Եղեսիայի Բաքիդաս եպիսկոպոսի մասին 1932 թ. «Քաղմավեպ» հանդեսում էջ 259/260 գրել է Հ. Յ. Թորոսյանը, որի հոդվածը վրիպել է Հ. Մանանդյանի ուշադրությունից: Թորոսյանը գտնում է և ն. Ակինյանն էլ նրա հեռիովին 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 անձանոթ անունը, իսկ շատ հարազատ հայոց եկեղեցու կողմից տեղի ուղ Բաբելաս հայրապետի և Քաբելաս Մերի անունները: Եվ իրոք տառերի շփոթվելու տեսակետից էլ շատ ավելի հեշտությամբ Բաքիդասը կարող էր Բաբիլաս դառնալ (Բաքիդաս=Բաբիդաս), քան թե Բաբուլասը: Ինչպես ճիշտ նկատում է ն. Ակինյանը<sup>9</sup>, Բուֆինոս=Հուսիանոսի նմանողությամբ՝ Բաբուլասը Կորյունի գրչի տակ պետք է տառադարձվեր Հուսբուլաս, 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 Բաբիդաս-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, ուրման անշուշտ Բաքիդասի:

Այսպիսով, աղբյուրների մանրամասն քննությունը ցույց է

<sup>8</sup> *St'us Corpus scriptorum christianorum Orientalium, Scriptores syri, tomos IV. Chronica minora, Chronicon Edessenum, ed. et interpr. est Ignatius Guidi, ասոր. բնագիր էջ 4—7, լատին. թարգմանություն էջ 5—7.*

<sup>9</sup> *Տե՛ս ն. Ակինյան, «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 514: Այս կարծիքին միանում է նաև Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորյան (Նումուրթաճյան), «Շիրակ» ամսագիր, Բելյութ, 1956, № 4, էջ 137—139:*

ալիս, 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 միանգամայն ձախողված: Իրոք, «Ընեմանում և գրեթե ոչնչանում են» ո՛չ թե Կորյունի աված ճիշտ տեղեկությունները, այլ ն. Ադոնցի և նրա հետևողների տարօրինակ սխալների վրա հիմնված եզրակացությունները: Ի միջի այլոց, ինչպես երևում է, ն. Ադոնցը հետագայում խիստ ձևափոխել է իր տեսությունը այն մասին, թե հայերեն գրերը հորինված պիտի լինեն 383—392 տասնամյակի միջոցին: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության 1500-ամյակի առթիվ 1936 թ. գրած մի հոդվածի մեջ նա ասում է՝ «Մաշթոցի հետազոտությունները՝ հայ այբուբենն ստեղծելու համար, 392-ին սկսված, ավարտեցան 405-ին: Այս թվականին ո՛չ միայն տառերը պատրաստ էին, այլև Ս. Գիրքը, գեթ մասամբ, թարգմանված էր արդեն» («Հայացած Աստվածաշունչը և անոր պատմական տարողությունը», «Անահիտ», Փարիզ, 1936, № 3, էջ 16: Այս մասին տե՛ս նաև Մեսրոպ վրդ. Գրիգորյանի հոդվածը «Քաղմավեպ»-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 Վոամշապուհի 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 բանասերները,—ասում է Հ. Մանանդյանը<sup>10</sup>,—զժբախտաբար, աչքաքող են արել Ղազար Փարպեցու ժամանակագրական արժանահավատ վկայությունները, որոնք վճռական նշանակություն ունեն այս խնդրում»:

Արդ, տեսնենք, թե որո՞նք են Ղազար Փարպեցու այս խնդրում

<sup>10</sup> *Տե՛ս «Տեղեկագիր», 1952, էջ 51 և «Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության», հատ. Բ, մասն Ա, 1957, էջ 265:*



վճռական նշանակություն ունեցող ժամանակագրական արժանահավատ վկայությունները:

Ղ. Փարպեցու Հայոց պատմության (հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Մալխասյանց, Տիփլիս, 1904) էջ 13 կարդում ենք. «Եւ իբրև մերժեալ լինէր Խոսրով ի թագաւորութենէն՝ խնդրէին հայք ընդ Շապուհ՝ այլ թագաւոր իրեանց. և նա հաւանեալ թագաւորեցուցանէր նոցա զՎոամշապուհ՝ զեղբայր նորին Խոսրովու, յազգէ Արշակունեանց. և թագաւորեցուցեալ զՎոամշապուհ՝ արձակէր ի Հայս»: Խոսրը, իհարկե, պարսից Շապուհ Գ թագավորի մասին է, որի թագավորության տարիներն են 383—388: Ըստ այսմ՝ Վոամշապուհը թագավորած կարող է լինել ամենատուշը Շապուհի վերջին տարին, ուրեմն 388-ին, ինչպես և ընդունում են Ն. Աղոնցն ու Լ. Մանանդյանը: Այնուհետև, Ղ. Փարպեցին Սահակի և Մեսրոպի գործունեությունը մանրամասն պատմելուց հետո էջ 18 գրում է. «Եւ շնորհիւ ամենախնամ փրկչին Քրիստոսի կատարեալ այս ամենայն ի ժամանակս Վոամշապուհոյ, ըստ յառաջագոյն գրելոց, և լուսաւորեալ աշխարհս Հայոց՝ եկաց յեա այսորիկ թագաւորն Վոամշապուհ ամս Բաղուս, և հասեալ ի յերկար ծերութիւն՝ վախճանեցաւ յանկողնի յիրում խաղաղական հանգստիւ յաշխարհիս Հայոց: Յետ այսորիկ մեռաւ և Շապուհ արքայն Պարսից և թագաւորեաց Վոամ որդի նորա, որ էր Կրման արքայ, յորմէ խնդրեցին Հայք թագաւոր զնոյն միւսանգամ զԽոսրով եղբայր Վոամշապուհոյ...»:

Ի՞նչ է ասում մեզ Ղ. Փարպեցու այս հատվածը: Տառերի գյուտից և Սահակի ու Մաշտոցի լուսավորչական գործունեությունից հետո (առաջին «յետ այսորիկ»-ը անշուշտ սրան է վերաբերում) դեռ երկար թագավորում է Վոամշապուհը և ապա հանգիստ մեռնում յուր անկողնում: Իսկ ինչի՞ն է վերաբերում երկրորդ «յետ այսորիկը». եթե այն վերաբերում է Վոամշապուհի մահվան, դուրս է գալիս կատարյալ անհեթեթություն. Վոամշապուհին 388-ին թագավոր նշանակող Շապուհ Գ-ը մեռնում է, ուրեմն, Վոամշապուհի մահից հետո, որ, ըստ այսմ, պետք է տեղի ունեցած լինի 388 թվից առաջ: Անհեթեթությունը չի վերանա, եթե ասենք, թե երկրորդ «յետ այսորիկը» վերաբերում է դարձյալ Սահակի և Մաշտոցի լուսավորչական գործունեությանը, քանի որ Շապուհ Գ-ը մեռել է 388 թվին, երբ դեռ հայոց տառերը հնարված իսկ չէին և ոչ մի լուսավորչական գործունեություն Սահակի և Մեսրոպի կողմից տեղի չէր ունեցել: Իսկ եթե երկրորդ «յետ այսորիկը» վերա-

բերում է Վոամշապուհին թագավոր նշանակելուն, ապա այդ ամբողջ հատվածը իր տեղում չէ, այլ պետք է լիներ էջ 13-ում: Բացի այդ, երկրորդ «յետ այսորիկ»-ով սկսվող հատվածը կատարյալ անախրոնիզմ է: Ի՞նչպես կարող էր Վոամ Կրմանը, որ մեռել է 399 թվին, Վոամշապուհի մահից հետո՝ 413—414-ին հայերի համար նոր թագավոր նշանակել Վոամշապուհի եղբորը՝ Խոսրովին:

Ահա թե ինչպիսի կերպարանք ունի Ղ. Փարպեցու «ժամանակագրական արժանահավատ վկայությունը»: Միանգամայն ճիշտ է ասում Մարկվարտը՝ «Շատ կշեղեինք հոս մեր խնդրեն, եթե Ղաղարա խառնակ տեղեկությունը քննել ուզեինք»<sup>11</sup>:

Մենք ավելորդ ենք համարում ընթերցողներին մանրամասնորեն զբաղեցնել այս կարգի խառնափնթոր ժամանակագրական հաշիվներով, որոնց միջից դուրս գալու համար անհրաժեշտ է խեղաթյուրված, հետո ներմուծված և խմբագրված հայտարարել խկական 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, Տիփլիս, 1913) էջ 321 պատմում է, որ պարսից Շապուհ թագավորը (309—379) իր որդի Արտաշրին մեծ զորքով ուղարկում է Հայաստան, որը Խոսրովին զահլենկեց անելով և նրա տեղը Վոամշապուհին կարգելով ինքը շտապ Տիզրոն 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 Վոամշապուհին պետք է Հայոց թագավոր կարգած լիներ 379-ից առաջ կամ նույն թվին: Այսպիսով, Վոամշապուհի թագավորության սկիզբը կլիներ ո՛չ թե 388-ը, ինչպես կամենում են Օրմանյանը, Ն. Աղոնցը, Մանանդյանը և այլք, այլ 378/379-ը, այսինքն՝ 10 տարի առաջ: Հովհաննես Գրասխանակերտցին (հրատ. Էմինի, Մոսկվա, 1853) էջ 32, այս անհեթեթ թիվը փոքր ինչ մեղմացնում է՝ գործը կատարված համարելով Արտաշիր Բ-ի թագավորության ժամանակ (379—383), որով

<sup>11</sup> Տե՛ս Մարկվարտ, Պատմություն հայերեն նշանագրերու և վարուց ս. Մաշտոցի, գերմաներեն թարգմանեց Ա. Վարդանյան, Վիեննա, 1913 (Ազգային Մատենադարան, 4Ը), էջ 58:



Վոամշապուհի թագավորության սկիզբը կլինի ամենաուշը 382/383-ը: Սամուել Անեցին իր սխալաշատ ժամանակագրության մեջ, էջ 68 (հրատ. Ա. Տեր-Միքելյանի, Վաղարշապատ, 1893), հայոց գրերի գյուտը զնում է նԻԱ (=421) թվականին<sup>12</sup> պարսից Արտաշիւր թագավորի ժամանակ (379—383), որ դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն է:

Վերցնենք Ս ե բ ե ո ս ի պատմությունը: Այս գրքում (ՍՊՔ, 1879, էջ 18, հմմտ. Ստ. Մալխասյանցի հրատարակությունը, Երև-վան, 1939, էջ 19) ասված է.

«Յամի ԺԳ-երորդի Արկաղեայ կայսեր և ի Զ ամի Վոամայ պարսից արքային թագաւորէ հայոց Վոամշապուհ ամս Ը: Արկաղիոս ԺԳ, Վոամ Զ, Վոամշապուհ զառաջինն»:

Այս ժամանակագրությունից դուրս է գալիս, որ Արկաղիոս կայսեր (395—408) տասներեքերորդ տարին (=407/408) համընկնում է Վոամ Կրմանի (388—399) վեցերորդ տարվան (=394): Արդ, ո՞րն է Վոամշապուհի թագավորության առաջին տարին. 394-ը, թե՛ 407/408-ը: Իհարկե, ո՛չ մեկն է և ո՛չ էլ մյուսը: Բացի, այդ, ըստ Սեբեոսի՝ Վոամշապուհը թագավորել է միայն 8 տարի, որ այս հաշվով կլինի 394+8=402 (ուրեմն 394—402), կա՛մ 408+8=416 (ուրեմն 408—416): Դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն:

Ի միջի այլոց, երևի Սեբեոսի Վոամշապուհին տված այս 8 տարին նկատի ունի ն. Ակինյանը, որ Վոամշապուհի թագավորությունը զնում 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՝ զհինգերորդ ամն Վոամշապուհոյ արքայի հայոց, յորում Մաշտոցն երանելի... Յետ որոյ դարձեալ ևս

ի վեցերորդամն նորին Վոամշապուհոյ, որ է ամ առաջին Վոամ-Կրման արքայի՝ վերստին աստուածատուր նշանագիրք զնոյնս յեղանակեալ յորինէր. որով և դպրութիւնք և գիրք աստուածաշունչը ուղղեալ թարգմանին, որպես պատմեն Կորին և Ղազար»:

Ի՞նչ ենք իմանում մենք այս խառնակ ժամանակագրությունից. Արտաշրի երկրորդ տարուն (ուրեմն 380-ին) համապատասխանում է Վոամշապուհի հինգերորդ տարին, որով Վոամշապուհի առաջին տարին կլինի 375/376-ը, իսկ նրա վեցերորդ տարվան (=381-ին) համապատասխանում է Վոամ-Կրման արքայի առաջին տարին, որ է 388/389: Դարձյալ կատարյալ անհեթեթություն: Չմոռանանք հիշել նաև, որ մինչ մեր այլ պատմագիրները, հորենացուց սկսած, Վոամշապուհին 21 տարի թագավորություն են տալիս, Ասողիկը տալիս է միայն 15 տարի, որով Վոամշապուհը 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 Վոամշապուհի թագավորության սկիզբը տարբեր գիտնականներ տարբեր ձևով են հաշվում, ըստ այսմ (չնչին տարբերությունները հաշվի չենք առնում)՝ Մ. Օրմանյան, Լեո, ն. Աղոնց, Հ. Մանանդյան այն զնում են 388-ին, Աստուրյան 392-ին, Մարկվարտ, Քորոսյան, Կ. Տեր-Մկրտչյան 398/399-ին, Ակինյան, Մեսրոպ վրդ. Գրիգորյան 400/401-ին և այլն: Մենք շատ ուրիշ գիտնականների հետ Վոամշապուհի թագավորության սկիզբը համարում ենք 398/399-ը, որովհետև այն ճշտորեն համապատասխանում է ժամանակակից և ըստ ամենայնի ստուգապատում Կորյունի վերջաբանի մեջ տված տեղեկությունը գրերի գյուտի մասին: Ոչ մի հիմք չենք տեսնում խեղաթյուրված համարել և մի կողմ թողնել Կորյունի տեղեկությունները և հետևել զանազան խառնա-փրնթոր հաշիվներից հանված բոլորովին անհավաստի եզրակացությունների: Եթե նույնիսկ ճիշտ համարվի Վոամշապուհի թագավորության սկզբի համար 387/388 թվականը, այդ դեպքում իսկ թվականների անհամապատասխանության ավելի հավանական սրբագրումը կլինի Կորյունի արտահայտությունը Վոամշապուհի Ե և Զ տարիների մասին ուղղել՝ դրանք ԺԵ և ԺԶ կարդալով, ինչպես առաջարկել է Մ. Չամչյանը իր Հայոց պատմության 1-ին հատորի մեջ, էջ 763—764, որին հետևել են հետագայում նաև ուրիշները, ինչպես Գ. Տեր-Մկրտչյանը:

<sup>12</sup> Սամուել Անեցու երկի ժամանակագրության անճշտությունները ակնհայտի դարձնելու համար բավական է բերել միայն հետևյալ տվյալները. Նիկիո ժողովը նա զնում է 331 թ. (փխ. 325-ի), Կ. Պոլսի ժողովը՝ 396-ին (փխ. 381-ի), Վոամշապուհի թագավորությունը զնում է 419 թ., երբ Վոամշապուհը վաղուց մեռած էր. այնինչ Անեցին Վոամշապուհի մահը զնում է 440 թ., Արշակունյաց բարձումը զնում է 451 թ. (փխ. 428), Քաղկեդոնի ժողովը՝ 473-ին (փխ. 451-ի), Ղևոնդյանց եահատակությունը 482-ին (փխ. 454-ի), Ներսես Բ-ի կաթողիկոսությունը զնում 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 հետ: Կարծում ենք՝ այսքանը բավական է գրերի գյուտի ժամանակի մասին Սամուել Անեցու տվյալներից բոլորովին հրաժարվելու համար:







թով, տալիս է Կանոնք ս. հարց, բառգիրք, քարոզք, կարգ թագա-  
տրաց Հայոց և Պարսից, մեկնություն պատարագի, Խրատք իմաս-  
տասիրաց, վասն ազնիւ քարանց, անուանք քաղաքաց, զանազան  
օրացուցային հաշիվներ՝ լուանի ծնունդ, լրումն, ծուգատկի տա-  
րիներ, խավարումն՝ արեգական և լուանի, կանոնք աստղաբաշխա-  
կանք, տումար ժամանակաց և թուականաց ի Սարկաւագ վարդա-  
պետէ և այլն և այլն:

Այս ժողովածուի էջ 169ր-ից Հ. Մանանդյանը բերում է մի-  
կամայական կերպով կրճատված հատված: Այդ հատվածի վերնա-  
գիրն է «Թուականք». տալիս է թվականներ՝ Աղամից մինչև ջրը-  
հեղեղ, ջրհեղեղից մինչև աշտարակաշինություն, աշտարակաշի-  
նությունից մինչև Աբրահամ, Աբրահամից մինչև Քրիստոս, և ապա  
զալիս 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 ճԺԶ և ի գիւտ գրոյն հայոց մինչև ի հայ մեծ թուա-  
կանն ամբ ճԿ»: Հակոբ Մանանդյանն այստեղ կանգ է առնում,  
բայց ձեռագիրը գեռ շարունակում է՝ «ի ծնընդենէն Քրիստոսի  
մինչև ի նիկիոյ ժողովն ամբ 3ԻԲ (322), անտի մինչև ի Կոստանդ-  
նուպոլսի ժողովն ամբ 2Դ (322+74=396), անտի մինչև յմիսոսի  
առաջին ժողովն ամբ Մ (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՝ անխորհր սխալ լինելով՝ կվար-  
կարեկեին նրա «հաստատուն կովանք» և բնականաբար հարց ա-  
ռաջ կզար, 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 շահով հա-  
մապատասխանում են իրականությունը:

Այնուհետև, Հ. Մանանդյանի ուշադրությունից վրիպել է, որ  
նույն ձեռագրի 162ր 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 Սարկաւագ վարդա-  
պետին յաղագս 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 ճԼ (108),  
ի սրբոյն Գրիգորէ ի հայ թուականն ամբ ՄԾԲ (252)—(Ուրեմն  
Ս. Գրիգորի քարոզության սկիզբը դրվում է 300/301, ոչ թե 276-ը,  
ինչպես նախորդումն է),

ի ծնընդենէն Քրիստոսի ի հայ թուականն ամբ ՇԾԳ (553),  
ի ծնընդենէն Կոստանդիանոսի ի հայ թուականն ամբ ՄԺԳ  
(213) (Այս հաշվով Կոստանդիանոսը ծնված է լինում 340 թվին,  
այնինչ նա մեռել է 337 թվականին),

Յառաքելոյն Թաղէտէ ի Ս. Գրիգոր ամբ ՄԿԶ (266)—(Այս  
հաշվով էլ Գրիգորի քարոզությունն ընկնում է 300/301-ին Թա-  
ղեսոս առաքյալի քարոզությունը հաշվելով նրա 35 տարեկան հա-  
սակից):

ի ծնընդենէն Քրիստոսի ի նիկիոյ ժողովն ամբ ԳՃ քսաներկու  
(=322),

Անտի ի Կոստանդնուպոլսի ժողովն ամբ 2Դ (74+322=396),

Անտի յմիսոսի Ա. ժողովն ամբ Մ (50+396=446),

Անտի ի Քաղկեդոնի ժողովն ամբ ԻԷ (27+446=473),

Անտի ի Դունաս 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 ճՀԳ (=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 կարելի<sup>16</sup>:

Մյուս երկու ձեռագրերը (№ № 6644 և 8575) ո՛չ միայն չեն

<sup>16</sup> 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, Երե-  
վան, 1951, էջ 23 և ապա 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  
ձեռագրի վերև նշված էջերը (162ա—163ա): Այլև Աբրահամյանը իր հրատարա-  
կության էջ 90-ում ասում է. «Այդ նույն աշխատության (խոսքը «Պատճեն տումա-  
րին»-ի մասին է) մի հատված՝ ժամանակագրական բովանդակությամբ, մոտ 2 էջ  
ժամկով (սկսում է «յԱղամայ մինչև ի ջրհեղեղն մեծ, որ առ նոյն՝ ամբ  
ՄԾԲ...»), տառացի վերցված է Մատենադարանի № 1495 ձեռագրից, ուր հատ-  
վածի վերնագրում կոնկրետ նշված է, որ դա Հովհաննեսի աշխատությունն է»:



փրկում Մանանդյանի տեսությունը, այլ ավելի ևս ակներև են դարձնում նրա սխալը:

Մինչդեռ Մանանդյանի գրածից այնպես է դուրս դալիս, թե իբր հիշված 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՝ ՄՀԶ (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 3Գ (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 Լուսավորչին ՅԺԲ (312) ամ է... ի Լուսավորչէն մինչև ի գիւտ գրոյն ՃԺէ (117) ամ է. ի գիւտ 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 նույնպէս սխալ են, ինչպես № 1495-ինը:

Ուշադրության 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) տարի<sup>17</sup>:

<sup>17</sup> Սակայն, անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ նշել, որ Մանանդյանի առ հողվածը ապաված է հետմահու և կիսատ է մնացել, թեև նա չի կյանքի վերջին օրը հայտնել է, որ աշխատանքը վերջացնելու համար մնում է գրել 1—2 էջ... (Տե՛ս «Տեղեկագիր», էջ 57 աստղանիշով ծանոթագրություն): Եթե հեղինակը հնարավորություն ունեցած լիներ ինքը վերջնական կերպարանք տալու իր հողվածին և մի անգամ էլ համեմատելու ձևագրերի տվյալները, գուցե ինքն էլ նկատեր նշված անհամապատասխանությունները և նրանց վրա եղրակացություններ 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 ձևագրի գրիչը նկատել է ժամանակագրական տվյալների վերևում նրշված սխալներն ու անհամապատասխանությունները և այդ առթիվ իր տարակուսանքն է հայտնում, և այն էլ երկու անգամ. էջ 164բ— «նաև այլք բազումք գրեցին վասն ժամանակացն անցելոց. և ամենեքեան անմիաբան հանդիպին զոլ», և էջ 168ա— «Ոչ գիտեմ, թե հաշվողն է սխալեր և թէ գրիչս»:

\* \* \*

Ն. Աղոնցի և Հ. Մանանդյանի հայոց գրերի գյուտի մասին արած կոահումների և ենթադրությունների մեջ մեծ տեղ է բռնում այն, ինչ որ նրանք Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս Թեոդորին, Ամիգի և Եղեսիայի Ակակ և Բաքիդաս (=Բարիդաս) եպիսկոպոսների փոխարեն, համարում են Մեսրոպ Մաշտոցին օգնած անձնավորություն:

Մենք տեսանք, որ այդ կոահումներն ու ենթադրություններն առաջ են եկել այն սխալից, որ հիշյալ անվանի գիտնականներն առանց որևէ հիմքի, ավելի ճիշտ՝ հակառակ պատմական հաստատուն վկայության, ժխտել են Ամիգի 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 Մոպսուեստացու վրա: Թեև նրանց կոահումների 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 ասված է հետևյալը, որը բառացի մեջ է բերում Ն. Աղոնցը իր «Անձանոթ 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 առանձին գրքույկով «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների» վերնագրով, «Աղզային Մատենագարան», ՃՄԱ, Վիեննա, 1925):



«Քեոզոր երեցի յաղագս որ ի Պարսս մոզութեան, ի ճառ երիս կարդացել եմ՝ Քեոզորի գիրքը յաղագս որ ի Պարսս մոզութեան և զինչ որ ի բարեպաշտ հաւատոց զանազանութիւն (նորա) յերիս ճառս<sup>18</sup>: Ուղղված են նրանք առ Մաստուրիոս ծագումով Հայաստանից և ինքն քորեպիսկոպոս<sup>19</sup>... Առաջին ճառում խոսում է Պարսից պիղծ կրոնի մասին... մի խոսքով ամբարիշտ և զարշեփ կրոնը մեջ բերելով հերքում է առաջին ճառում: Իսկ մնացյալ երկու ճառերում խոսում է բարեպաշտ հավատի էութեան մասին, սկսելով աշխարհի արարչութիւնից և նմանապես խոսում է անցողակի նաև շնորհի մասին»:

Փոռ պատրիարքը իրավամբ ենթադրում է, որ հիշված Քեոզորը Մոպսուեստացին է, «որովհետև նեստորի աղանդի մասին մանավանդ երրորդ ճառում հաստատապես նախաբարոզ է հանդիսանում, այլև մեղավորների վերականգնման մասին է բանգադուշում»<sup>20</sup>:

Այս Μαστούβιος անունը Ադոնցն առաջարկում է ուղղել Μαστούβιος և նույնացնել Մաշտոցի հետ. զգուշացնում է նաև որ շփոթման Μασούβιος Մեսրոպը կարգալ (որպիսի ընթերցումը իրոք գայթակղեցուցիչ կլինէր), որովհետև Կորյուն և Ղազար կարգում են Մաշթոց. առաջինը Խորենացին է գործածում Մեսրոպ անունը: Ն. Ադոնցը չի մոռանում հիշելու նաև, որ Անանուն հույնի χαθολικοι τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας գրվածքում Մաշտոցի անունը հնչում է Μαστίγ և Μαστι(ν)γ<sup>21</sup>:

Այս առթիվ ամենից առաջ պետք է այն ասել, որ Փոռ պատրիարքի Bibliotheca-յում տրված տեղեկութիւնը չի համապատասխանում նեստորական գիտնական, 1318-ին մեռած էրեղ-Յեսուի (տե՛ս J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, հատ. 3-րդ, էջ 30—35) տված տեղեկութիւնը: էրեղ-Յեսուն որպես նրա երկերի 29-րդ համարը այդ վերնագրի տակ երկու գիրք է դնում և ոչ երեք (տե՛ս Loofs, Theodor von Mopsuestia հոդվածը. Realencyklo-

<sup>18</sup> Περὶ τῆς Περσίδι μαγακῆε... ἐν λόγοις τριῖσι.

<sup>19</sup> Πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὀρμιομένον. χωρεπισκοπον δὲ τοῦ χάνοντα.

<sup>20</sup> Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1925, էջ 195:

<sup>21</sup> Հմմտ. պրոֆ. դր. Լ. Մելիքսեր-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, հատ. Ա, Երևան, 1934, էջ 40 և 60—61 ծանոթագրութիւն, որտեղ Մելիքսեր-բեկը՝ մեջ բերելով Արսեն Սափարացու գործածած «Մաստոց» ձևը և հունարեն հայ կաթողիկոսների ցանկի վերևում նշված ձևերը՝ տարօրինակ է համարում, որ Ադոնցը միանգամայն անտես է անում 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 Փոռի տված տեղեկութիւնից Քեոզորի այս գրվածքից նույնիսկ հասակոտորներ չեն մնացել, այնպես որ դրա վրա ոչ մի ենթադրութիւն հիմնել չի կարելի:

Երկրորդ, Մաստուրիոսը Մաստուրիոս կարգալը և Մաշտոցի հետ նույնացնելը նույնպես կասկածներ է հարուցում: Ինչպե՛ս կարող էր միևնույն Մաշտոց անունը հույների մոտ մի անգամ Մաստուրիոս տառադարձվել, մի այլ անգամ Մաստիձե կամ Մաստենձե:

Երրորդ, Փոռի տված տեղեկութիւն համաձայն՝ Մաստուրիոսը քորեպիսկոպոս էր «ծագումով» Հայաստանից, իսկ մեր Մաշտոցին հայ մատենագրութիւն 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 վարդապետութիւն զեղեցիկ՝ երանելին հասանէր»<sup>22</sup>: Եթե Մաշտոցը քորեպիսկոպոս լինէր, կարո՞ղ էր այդ բանը հայտնի չլինել նրա աշակերտ և մտերիմ Կորյունին և ինչո՞ւ պետք է նա իր վարդապետի այդ աստիճանը թաքցնէր:

Իրականութիւն չի համապատասխանում նաև Ադոնցի և Ն. Ակինյանի ըմբռնումը քորեպիսկոպոսի պաշտոնի մասին: Ադոնցն ասում է՝ «Քորեպիսկոպոս էին կոչվում այն եպիսկոպոսները, որ օրինական աթոռ չունէին 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 ձեռնագրութիւն թվականը. «Այս տարւոյն (391—392) կընդունի Մաշտոց Հայոց Սահակ կաթողիկոսն «ձեռնագրութիւն քահանայութիւն» և կանվանվի «քորեպիսկոպոս» (Փոռի վկայութիւնը), այսինքն՝ շրջուն առաքյալ: Մաշտոցը իր բարեկամին հաղորդել է իր երեց դառնալը (որտեղի՞ց գիտե այս Ն. Ակինյանը) և խնդրել է Մոզութիւն դեմ գրվածքը, որ և կատարել է Քեոզոր: Մաշտոցի քորեպիսկոպոս տիտղոսը անծանոթ է Կորյունի, բայց անիկա կներկայացնէ զինքը շրջուն առաքյալ, որ կբարոզե զավանները ավետարանական վարդապետութիւնը, և այս էր արդեն քորեպիսկոպոսին պաշտոնը»<sup>23</sup>:

<sup>22</sup> Տե՛ս Կորյուն, Վարդ Մաշթոցի, հրատ. Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 44:

<sup>23</sup> Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 508—509:



Երկու գիտնականների 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 բորեպիսկոպոսները գյուղական համայնքների վերաբերմամբ:

Ինչպես եպիսկոպոսները, այնպես էլ բորեպիսկոպոսները կարող էին, իհարկե, նաև իրենց թեմերից դուրս գալ և քրիստոնեության քարոզության մեջ զբաղվել նույնիսկ հեթանոսների մեջ, բայց նրանց պաշտոնը այդ չէր և այդպիսի եպիսկոպոսները խիստ սակավաթիվ բացառություն էին: Այդպես էին, օրինակ, IV դարում գոթերի մեջ քրիստոնեություն քարոզող Ավդիոս եպիսկոպոսը և մեր IV դարի հայտնի գործիչ Դանիել Ասորին, որի մասին Փավստոս Բուզանդը որոշակի ասում է, թե նա բորեպիսկոպոս էր, բայց և ավելացնում է՝ «այլև ի կողմանս Պարսից յօտար տեղիս քարոզեաց սա, և անթիւս ի մոլորութենէ դարձոյց» (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 դարը<sup>24</sup>:

Չորրորդ, տարակուսանք է առաջացնում նաև այն, որ Փոսի արաբահայտությունը խիստ անորոշ է. նա Մաստուբիոսին հայ չի կոչում կամ Հայաստանցի, այլ «ծագումով Հայաստանից»: Այդ արաբահայտությունը առիթ է տալիս ենթադրելու, որ հիշյալ անձը Հայաստանում չէր ապրում, այլ միայն «ծագումով» Հայաստանցի էր: Այդ դեպքում՝ ավելի հավանական չէ՝ ենթադրել, որ Փոսի հիշած բորեպիսկոպոս Մաստուբիոսը Հայաստանի արևմտյան հունական բաժնում ապրող անձ է, ուստի և հասկանալի է, որ յուր տարակուսանքները փարատելու համար նա դիմել է Մոպսուես-

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 անել է Անտիոքում Թեոդոր Մոպսուեստացու և Հովհան Ոսկեբերանի հետ միասին: Երկրորդ, Կորյունի պատմելով՝ Մաշթոցը 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 Տարսուսում իր ուսուցիչ Գիոդոր Տարսուսացու 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 զբաղվել հայ գրերի գյուտով և գրանով պայմանավորված գրական ու թարգմանչական գործունեությամբ<sup>25</sup>:

Վերջապես, վեցերորդ, ընդունենք մի բույս, որ Փոսի Մաստուբիոսը իրոք մեր Մաշտոցն է և սա է Թեոդոր երեցից պարսկական մոզոթյան մասին գրվածք խնդրել 380-ական թվականներին: Հետևե՛մ է սրանից, որ գրերի գյուտի ժամանակ էլ (լինի 392-ին, թե 404/406-ին), սա է օգնել Մաշտոցին և ոչ թե Ամիդի Ակակ և Եղեսիայի 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. Աղոնցը, այն է, թե Մաշտոցը «իր երազների համար շրջել էր Մելիտին, Ամիդ, Եղեսիա, Սամոսատ, ծանոթացել էր Ակակին, Ռաբուլին, մյուս Ակակին (Մելիտինի), այլև Սամոսատի եպիսկոպոսին, մի խոսքով՝ Հայաստանի սահմանակից նշանավոր հոգևոր գործիչներին, նա չէր կարող զանց առնել<sup>26</sup> նույն շրջանի ամենից հեղինակավոր և

<sup>24</sup> S<sup>6</sup> u Fr. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München, 1903, էջ VI, 136:

<sup>25</sup> Այս ամենի մասին տե՛ս նաև Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորյան, «Բազմավեպ», 1961, № 3—5 (մարտ—մայիս), էջ 69—73:

<sup>26</sup> Ընդգծումը մերն է—Ն. Տ.—Մին.:











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 Հոսիանոսը դառնում է Քեղոզր Մոպսուեստացու աշակերտ և 399-ին մեկնում է Հռոմ՝ այնտեղ պելագյան վարդապետության հիմքը դնելու համար: Միաժամանակ ն. Ակինյանը գտնում է, որ Եփեսոսի 449-ի ժողովին մասնակցողների մեջ հիշվում է «Ռուփինոս եպիսկոպոս Սամոսատի», «թերևս կարելի ըլլա նույնացնել դիներ անոր հետ»<sup>36</sup>: Մեզ հաստատապես հայտնի է նաև, որ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի երրորդ նիստին (451 թ. հոկտեմբերի 13-ին) Դիոսկորոսին ժողովին ներկայանալու հրավիրող պատվիրակների մեջ, երկու այլ եպիսկոպոսների կողքին, հիշատակվում է նաև Սամոսատի եպիսկոպոս Ռուփինոսը<sup>37</sup>: Արդյոք գրիչ և գեղագիր Հոսիանոսը հետագայում Սամոսատի եպիսկոպոս է դարձել, դժվար է հաստատապես պնդել, բայց հնարավոր է, որովհետև ընդունելով որ Մաշտոցին օգնող գրիչ Հոսիանոսը 405/406 թվականին 30 տարեկան էր, նա 451 թվին կլիներ 75 տարեկան: Իսկ եթե զրեթի գյուտը ընդունենք 392 թվին, ապա Հոսիանոսը 451-ին դարձած կլինի 89—90 տարեկան, որը կդժվարացնի այդ անձնավորություններին նույնացնելու գործը:

Իսկ ինչ վերաբերում է գրիչ Հոսիանոսին պելագյան վարդապետության երևակայական հիմնադիր, Քեղոզր 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 պելագյան վեճերի և նրա առթիվ տեղի ունեցած բազմաթիվ ժողովների ժամանակ պելագյան աղանդի այդ երևակայական հիմնադրի անունը այլևս ոչ մի անգամ և ոչ մի տեղ չի հիշվում: Հնարավոր 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 Քեղոզր Մոպսուեստացու ուսմունքը և գուցե այս առթիվ Պելագիոսը ծանոթա-

ցել է նրա հետ և իր վարդապետությանը համաձայն գտել<sup>38</sup>: Մակայն ասորի Ռուփինոսի վերաբերյալ այս տեղեկության ճշտությունը շատ պատմաբաններ ժխտում են իրրև պատմական իրականությունը չհամապատասխանող և ամենահմուտ եկեղեցական պատմաբաններից մեկը, Լոոֆուսը, գտնում է, որ այդ Rufinus Syrus-ը թյուրիմացություն է և իր գոյությունը պարտական է արձանագրության մի հատվածի սխալ ըմբռնման: Ժողովում է, թե լագիոսի աշակերտ և հետևող Ցելեստիոսը 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 առլ, նա անվանում է Ռուփինոսին, որ Աքուիլեացի Պամմախիոսի հետ Հռոմում է եղել: Այդ Հոսիանոսը անշուշտ Աքուիլեացի հայտնի Ռուփինոսն է և Այդ Հոսիանոսը լինել, բանի որ վերջինս, եթե նա հերձի կարող Rufinus Syrus-ը լինել, բանի որ վերջինս, եթե նա հերձվածի հիմնադիր էր կամ նույնիսկ կողմնակից միայն, չէր կարող իրրև եկեղեցու ուղղափառ երեց վկայության կոչվել<sup>39</sup>:

Այնպես որ պետք է հրաժարվել «պելագյան աղանդի հիմնադիր» Հոսիանոսից և բավարարվել Սամոսատում ապրող գրիչ և գեղագիր Հոսիանոսով, որը միանգամայն բավական էր հայոց նորահնար տառերին գեղարվեստական ձև և ընդունելի կերպարանք տալու համար:

Ի՞նչ է մեր ընդհանուր եզրակացությունը:

Ընդհանուր եզրակացությունն այն է, որ հայոց գրերի գյուտի պատմության մեջ ո՛չ մի փոփոխություն 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 իշխանության տարիների ժամանակագրության մեջ, մի բան նա չէր կարող չիմանալ կամ շփոթել. այդ նրա տված այն տեղեկությունն է, որ Մաշտոցը իր մահից 35 տարի առաջ է հորինել հայերեն տառերը, իսկ այդ ցուցումը ճշտորեն համապատասխանում է 405/406 թվականին:

<sup>38</sup> St. Hergenröther *Kirchenlexikon* Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Vierte Aufl. von Kirsch. Erster Band, Freiburg im Br., 1902, էջ 535—539:

<sup>39</sup> Loojs, Pelagius und der pelagianische Streit. Realienzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. von A. Hauck. Band 15. Leipzig, 1904, էջ 747—774, հատկապես էջ 759, տող 42—48:

<sup>36</sup> Ն. Ակինյանը այս տեղեկության աղբյուր է մատնանշում J. Fleming-Acten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449. Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, № 7, 15. I (1917), էջ 6:

<sup>37</sup> St. Hefele, Conciliengeschichte, Zweiter Band, 2. Auflage. Freiburg im Br. 1875, էջ 443:



ՄԱՆՈՒԿ ԱՐԵՂՅԱՆՆԷ՝  
(1865—1944)

Մանուկ Արեղյանը ծնվել է 1865 թվի մարտի 17-ին Հին Նախիջևնի Աստապատ գյուղում: Նրա ծնողները եղել են անգրագետ, բայց ուսման ու գիտության հարգը ճանաչող ու գնահատող գյուղացիներ: Նա իր սկզբնական կրթությունն ստացել է իրենց գյուղում, ապա 1876 թվին մտել է Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանի դպրոցական 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 գիտության մեջ կատարելագործվելու համար: 1893—1895 թվականները նա անց է կացրել Եվրոպայում, որտեղ իբրև բանասիրության և գրականության ուսանող սովորել է Ենայի, Լայպցիգի, Բեռլինի և Փարիզի համալսարաններում: միաժամանակ լսել է նաև լեզվաբանական դասախոսություններ: Մանուկ Արեղյանն ուսումն ավարտել է 1898 թվին և Ենայի համալսարանում ավարտական քննություն տալով՝ ստացել է փիլիսոփայության դոկտորի աստիճան, ներկայացնելով որպես գիտերտացիա 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

<sup>1</sup> Առաջին անգամ տպագրվել է գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետազոտություններ» ժողովածուի մեջ, Երևան, 1946:

անմիջապես հրավիրվում Գևորգյան ճեմարանի հայոց լեզվի և գրականության դասատու: Սրանով սկսվում է նրա կյանքի ու գիտական-մանկավարժական գործունեության երկրորդ շատ կողմերով նշանակալից ու բեղմնավոր էտապը: 1898—1914 թվականներում բոլոր 16 տարի Մանուկ Արեղյանը 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 հուշակավոր բանասեր Կարապետ Կոստանյանին, խոշոր գիտնական Կարապետ Վ. Տեր-Մկրտչյանին, անզուգական երաժշտագետ Կոմիտասին, ականավոր բանասեր Գարեգին Վ. Հովսեփյանին, բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանին, հայտնի մանկավարժ Սեդրակ Մանգինյանին, ՀՍՍՀ հետազոտում ակադեմիկոս դարձած Հակոբ Մանանդյանին, ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի իսկական անդամ Հր. Աճառյանին, Մկրտիչ Ղազարյանին, Լեոն Գյանջեցյանին, Ստեփան Կանայանին, հայտնի հրատարակիչու և գրականագետ Մինաս Բերբերյանին, հայտնի վաստակավոր գործիչ Գարեգին Լեոնյանին և այլն, և արվեստի վաստակավոր գործիչ Գարեգին Լեոնյանին և այլն, և այլն: Եվ այս փայլուն կաճառի մեջ առաջնակարգ տեղերից մեկն էր գրավում Մանուկ Արեղյանը: Լինելով պահանջկոտ դեպի իր անձը ու գործը՝ Մանուկ Արեղյանը նույնը պահանջում էր նաև իր աշակերտներից ու ուսանողներից: Առանձնապես ուսանելի էին և արդյունավետ նրա հայոց գրականության սեմինարները ճեմարանի լսարանական բաժնում: Այդ սեմինարներում նա իր աշակերտների լսարանական բաժնում: Այդ սեմինարներում էր աշխատել հեղինակների և գրքերին իսկապես սովորեցնում էր աշխատել հեղինակների և գրքերի վրա, գրական-գեղարվեստական վերլուծություններ կատարել, ջոկել գլխավորը երկրորդականից, ուշագրությունը կենտրոնացնել հիմնականի վրա: Նա ստեղծեց երիտասարդ աշակերտների մի սերունդ, որոնք նրանից ուսածը գնացին ուսուցանելու հայ երիտասարդներին. և մինչև այսօր էլ, եթե հայոց դպրոցներում կան հայոց լեզվի ու գրականության լավագույն ուսուցիչներ, դրանք բոլորը, գրեթե առանց բացառության, Մանուկ Արեղյանի աշակերտներն են:

Բայց Մանուկ Արեղյանը 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 արատապուխություն «Արարատից»:

բ) «Հազար 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 բաղադատությամբ և ընդարձակ հառաջաբանով (Ս. Հարությունյանի հետ միասին), 1913:

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

Եվ աշակերտների ու ուսանողների կողմից հարգված ու սիրված բազմամյա արդյունավետ ուսուցիչը, հայոց լեզվի ու գրականության վերաբերյալ բազմաթիվ գրվածքների հեղինակ ակադեմիկոս զիտնականը 1914 թվի կեսին Գեվորգ 5-րդ կաթողիկոսի հատուկ կոնդակով արձակվեց ճեմարանի ուսուցչի պաշտոնից և ընդմիջտ հեռացավ էջմիածնից: Հատկանշական է, որ Մանուկ Աբեղյանին ճեմարանից արձակողը նույն այն կաթողիկոսն էր, որը 1913 թվականին Կոստանդնուպոլսից էջմիածին եկած և այնտեղ մնալու մտադրություն ունեցող, Մանուկ Աբեղյանի հետ տարիներ աշխատած հանձարեղ 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 գործեց 5 ուսումնական տարի: Այս շրջանը կարելի է նրա գործունեության 3-րդ էտապը համարել: Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներն էին: Մանուկ Աբեղյանի գործունեությունը այնպիսի պայմանների և այնպիսի շրջանակների մեջ էին գրված, որ նրա կա-

րողություններն ու հնարավորությունները չէին կարող փոքր ի շատե ծավալվել և նրան հոգեկան մխիթարություն ու բավարարություն պատճառել: Թիֆլիսում նա զբաղված էր ուսուցչությամբ ներսիսյան և Հովնանյան դպրոցներում, բայց նաև պետական գիմնազիաներում, որտեղ նա գործ ուներ հայ այլասերված բուրժուազիայի երես առած դավակների հետ, որոնք արհամարհում էին հայ ժողովրդին ու նրա լեզուն ու գրականությունը:

Այս վիճակին միանգամայն համապատասխան՝ մենք Մանուկ Աբեղյանի կարևորագույն երկերի ցանկում չենք պատահում այնպիսի մի գրվածքի, որ այս շրջանի նրա գործունեության հետ կապված լիներ. «Համրավաբերում» 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: Հայաստանում 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 մոտավոր գաղափար 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 ուսուցիչ ռազմական դասընթացներ:

Ֆորմի մասին: Այս ղեկուցման հիման վրա կատարվել է հայոց բում և հետո ռազմական դպրոցում:

2. Լուսժողկոմի կարգադրությամբ 1921 թվին հրապարա-

3. նույն թվին կարգվել է ուսուցիչ ռազմական դասընթացներ-

4. 1921 թ. կարգվել է դոցենտ Երևանի համալսարանում, որ-



տեղ և 1923—1925 թթ. վարել է նաև Երևանի պետհամալսարանի գրախան-պատմական ֆակուլտետի ղեկանի պաշտոնը:

5. 1924 թվին եղել է Կովկասի Կարմրագորշ Բանակի Ռազմա-Հեղափոխական խորհրդին կից կազմված թարգմանչական հանձնաժողովի անդամ:

6. 1925—1930 թթ. եղել է ՀԽՍՀ Գիտությունների և արվեստի ինստիտուտի խորհրդի նախագահ:

7. 1930—1936 թթ. նախագահության անդամ ՀԽՍՀ Գիտությունների ինստիտուտի, ապա կուլտուրայի պատմության ինստիտուտի, պատմության և գրականության ինստիտուտի և այլ ուրիշների:

8. 1926 թ. հաստատվել է Երևանի պետհամալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնում: Արեղյանի գործունեությունն ըստ արժանավույն գնահատվել է թե՛ գիտական հասարակության և թե՛ պետական օրգանների կողմից: Այսպես՝ նա 1935 թ. ստացել է գիտությունների վաստակավոր գործչի պատվանուն: Նույն թվին ստացել է նաև Ֆիլոլոգիական գիտությունների դոկտորի աստիճան honoris causa-առանց դիսերտացիա պաշտպանելու, լոկ էր ունեցած գիտական աշխատությունների հիման վրա:

1940 թվին ստացել է ՀՍՍՌ Գերագույն Սովետի նախագահությունից պատվոգիր: Իսկ 1943 թվին հաստատվել է ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի իսկական անդամ:

Թեև Մանուկ Աբեղյանը աչքերի հիվանդության պատճառով 1931 թվին հրաժարվել է Պետական համալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնից և անցել է կենսաթոշակի, բայց և այնպես առաջվա եռանդով ու տոկունությամբ շարունակել է աշխատել ինստիտուտներում և զանազան հանձնաժողովներում: Բավական է այս առթիվ միմիայն հիշատակել, որ նա գործուն մասնակցություն է ունեցել «Սասունցի Գավիթ» վեպի 1000-ամյա հոբելյանի կատարման հանձնաժողովի աշխատանքներին, նրա առաջարկությամբ որոշվել է 1000-ամյակը և կազմվել վեպի համահավաք բնագիրը:

Բայց Մանուկ Աբեղյանը մասնակցել է ո՛չ միայն գիտական հիմնարկների աշխատանքներին, այլ աշխույժ գործունեություն է ցուցաբերել նաև մեր երկրի հասարակական և պետական կյանքում: Այս ուղղությամբ պետք է անշուշտ հիշատակել, որ նա 1927 թ. ընթացքում ընտրվել է Երևանի քաղխորհրդի անդամ. 1925 թվին ընտրվել է ՀՍՍՀ 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 «ՀՍՍՀ բնակավայրերի անունների ճշտման և ձևավորման հանրապետական հանձնաժողովի»: Բացի այս բոլորից նրան հանձնարարվել է կազմել «Ռուս-հայերեն ուղղման քառարան» և շատ ուրիշ կարևոր գործեր: Կարելի է առանց սխալվելու ասել, թե չի եղել ՀՍՍՀ մեծ որևէ կարևոր մշակութային գործ, որին մասնակից եղած չլինի մեծանուն գիտնականը և յուրովյան օժանդակած այդ մշակույթի բարձրացմանը և վերելքին:

Չնայելով, որ մեր բերած այս համառոտ ցուցակից արդեն կարելի է մակարերել, թե ի՛նչպիսի հակայական օգտաշատ գործունեություն է ունեցել Մանուկ Աբեղյանը հիշատակված բոլոր ասպարեզներում, բայց և այնպես պատկերը լրիվ չի լինի, եթե չմատուցենք նաև այն հանգամանքը, որ նա թե՛ նախասովետական և թե՛ սովետական շրջանում եռանդուն կերպով աշխատակցել է նաև բազմաթիվ պարբերական հրատարակությունների, ինչպիսիք են՝ նախասովետական շրջանում—«Նոր Գար», «Մուրճ», «Արարատ», «Ազգագրական հանդես», «Համրավաբեր», «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 հայ ուսուցիչների արհեստակցական միության էջմիածնի գավառի ճյուղի և տարիներ շարունակ այս ճյուղի վարչության նախագահը, հրատարակական գասախոսություններ է կարդացել էջմիածնում, Թբիլիսիում, Բաքվում, 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 անդամ, 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 էլ ավելի աչքի ընկնող և խոր բնույթ են ստանում նրա բազմա-



տեղ և 1923—1925 թթ. վարել է նաև Երևանի պետհամալսարանի գրական-պատմական ֆակուլտետի ղեկանի պաշտոնը:

5. 1924 թվին եղել է Կովկասի Կարմրագրոշ Բանակի Ռազմա-Հեղափոխական խորհրդին կից կազմված թարգմանչական հանձնաժողովի անդամ:

6. 1925—1930 թթ. եղել է ՀԽՍՀ Գիտության և արվեստի ինստիտուտի խորհրդի նախագահ:

7. 1930—1936 թթ. նախագահության անդամ ՀԽՍՀ Գիտությունների ինստիտուտի, ապա կուլտուրայի պատմության ինստիտուտի, պատմության և գրականության ինստիտուտի և այլ ուրիշների:

8. 1926 թ. հաստատվել է Երևանի պետհամալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնում: Արեղյանի գործունեությունն ըստ արժանվույց գնահատվել է թե՛ գիտական հասարակության և թե՛ պետական օրգանների կողմից: Այսպես՝ նա 1935 թ. ստացել է գիտության վաստակավոր գործի պատվանուն: Նույն թվին ստացել է նաև Ֆիլոլոգիական գիտությունների դոկտորի աստիճան honoris causa-առանց գիտերտացիա պաշտպանելու, լոկ իր ունեցած գիտական աշխատությունների հիման վրա:

1940 թվին ստացել է ՀՍՍՌ Գերագույն Սովետի նախագահությանից պատվոգիր: Իսկ 1943 թվին հաստատվել է ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի իսկական անդամ:

Թեև Մանուկ Աբեղյանը աչքերի հիվանդության պատճառով 1931 թվին հրաժարվել է Պետական համալսարանի պրոֆեսորի պաշտոնից և անցել է կենսաթոշակի, բայց և այնպես առաջիկա եռանդով ու տոկունությամբ շարունակել է աշխատել ինստիտուտներում և զանազան հանձնաժողովներում: Բավական է այս առթիվ միմիայն հիշատակել, որ նա գործուն մասնակցություն է ունեցել «Սասունցի Գավիթ» վեպի 1000-ամյա հորելյանի կատարման հանձնաժողովի աշխատանքներին, նրա առաջարկությամբ որոշվել է 1000-ամյակը և կազմվել վեպի համահավաք ընդգրկը:

Բայց Մանուկ Աբեղյանը մասնակցել է ո՛չ միայն գիտական հիմնարկների աշխատանքներին, այլ աշխույժ գործունեություն է ցուցաբերել նաև մեր երկրի հասարակական և պետական կյանքում: Այս ուղղությամբ պետք է անշուշտ հիշատակել, որ նա 1927 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 ճշուման 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 որևէ կարևոր մշակութային գործ, որին մասնակից եղած չլինի մեծանուն գիտնականը և յուրովյան օժանդակած այդ մշակույթի բարձրացմանը և վերելքին:

Չնայելով, որ մեր բերած այս համառոտ ցուցակից արդեն կարելի է մակաբերել, թե ի՛նչպիսի հսկայական օգտաշատ գործունեություն է ունեցել Մանուկ Աբեղյանը հիշատակված բոլոր ասպարեզներում, բայց և այնպես պատկերը լրիվ չի լինի, եթե չմատնանշենք նաև այն հանդամանքը, որ նա թե՛ նախասովետական և թե՛ սովետական շրջանում եռանդուն կերպով աշխատակցել է նաև բազմաթիվ պարբերական հրատարակությունների, ինչպիսիք են՝ նախասովետական շրջանում—«Նոր Դար», «Մուրճ», «Արարատ», «Ազգագրական հանդես», «Համրավաբեր», «Հորիզոն», «Ժողովուրդ» և սովետական շրջանում «Նորհրգային Հայաստան», «Ժողովուրդ» և սովետական ինստիտուտի տեղեկագիր», «Նորք», «Հայաստանի գիտական ինստիտուտի տեղեկագիր», «Պետհամալսարանի գիտական տեղեկագիր», «Արմֆանի տեղեկագիր», «Հայկական ՄՍՌ Գիտությունների Ակադեմիայի տեղեկագիր» և այլն: Ամիսներ շարունակ նա վարել է «Նոր-Դարի» խմբագրությունը, մասնակցել է թատերական և այլ հասարակական գործերի, եղել է հիմնադիր Կովկասի հայ ուսուցիչների արհեստակցական միության էջմիածնի գավառի ճյուղի և տարիներ շարունակ այս ճյուղի վարչության նախագահը, հրատարակական դասախոսություններ է կարդացել էջմիածնում, Թբիլիսիում, Բաքվում, Երևանում և այլն և այլն: Հիշատակենք նաև, որ Մանուկ Աբեղյանն իր ուժերը փորձել է նույնիսկ ինքնուրույն բանաստեղծություն և թարգմանության մեջ:

Բայց Մանուկ Աբեղյանի բեղմնավոր գործունեությունը սրանով չի վերջանում, մինչև անդամ, կարող ենք ասել, սա չի ընդգրկում նրա գործունեության բուն կորիզը, որովհետև Մանուկ Աբեղյանն առաջին հերթին և ամենից առաջ խոշոր գիտնական էր: Մենք համառոտապի 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-











ցուցվում է հին, միջնադարյան և նոր երգերի փոխանցումն ու ստիճանական զարգացումը: Վերջապես պետք է հիշատակել նրա «Հայոց լեզվի տաղաչափությունը» վերնագիրը կրող ընդարձակ ուսումնասիրությունը (1933 թ.), որի մեջ անգերազանցելի հմտությամբ և մանագիտորեն հետազոտված է հայ տաղաչափության զարգացումն 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 առաջ էլ թույլ փորձեր ու ակնարկներ եղել են Հայոց հին գրականությունն ըմբռնելու իրրև 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 մաքսուման գրականություն» օտարերկրյա (պարսկական, 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, իրրև կրոնական նեղ աշխարհայացքից ազատագրվելու և կյանքի ու մտածողության աշխարհականացման զարգացման ու ծավալման գրականություն: Այդ վերածնության կարապետ է անվանում նա արդեն Գրիգոր Նարեկացուն, որ, նրա կարծիքով, թեև իր էությունը դեռ պատկանում է նախորդ շրջանին և քարտահայտիչ է ո՛չ թե ազնվականության ու քաղաքացիության աշխարհիկ ոգու, այլ այն դարի եկեղեցական դասի կրոնական ոգու, որով տոգորված էին և աշխարհականները», բայց և այնպես նրա մի բանի 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, Զարբհանալյանը և ուրիշները, տալիս են մեզ հեղինակների, այն էլ

գլխավորապես պատմագիրների, միայն պակասավոր կենսագրությունները, համառոտ կամ երբեմն նաև ընդարձակ շարագրում են նրանց երկերի բովանդակությունը, ապա խոսում են նրանց գրական աղբյուրների մասին, հիշատակելով նաև այդ գրքերի հրատարակություններն ու նրանց մասին եղած գրականությունը՝ համառոտ բեբլիոգրաֆիան, Մանուկ Արեղյանը այդ բոլորից անկախ հատկապես կանգ է առնում քննարկվող երկի գեղարվեստական բնույթի վրա և իր ուսումնասիրության նյութ է դարձնում մասնավորապես բանաստեղծությունը: Այսպես, օրինակ, խոսելով Եղիշեի կամ Փարպեցու մասին՝ Մանուկ Արեղյանը մանրամասն կանգ է առնում նրանց հերոսների հոգեբանական վերլուծության վրա և հատուկ պարագրաֆով ընդարձակորեն տալիս է նաև նրանց գրելու արվեստը, գրքի հորինվածքը, գեղարվեստական առանձնահատկությունները և այլն, մի բան, որ նորություն է հայոց հին գրականության պատմության մեջ և Մանուկ Արեղյանի անկապտելի առավելությունն է: Այս ուղղությունը Մանուկ Արեղյանի մեջ նույնպես շատ հեռվից է գալիս:

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

Նա մի խոշոր գիտնական էր, որը իրոք վիթխարի ժառանգություն է թողել մեզ, և մեր, հայոց գրականությանը զբաղվողներին, պարտքն է յուրացնել այդ ժառանգությունը, Արեղյանի նման հետևողականորեն տոկուն ու անդադրում աշխատել այն պրոբլեմների լուծման վրա, որոնք դեռ անլուծելի կամ սակավ ուսումնասիրված են մնացել: Միայն զրանով կարող ենք մենք լրջորեն արտահայտել մեր հարգանքն ու սերը մեր մեծ ուսուցչի հանդեպ, որը ակնավոր 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 ՑԱՆԿ

Աբաս, կարողիկոս Ազվանից 108, 371, 377	431, 433—435, 437, 443—445, 447—449, 451
Աբաս (Մար-Աբաս), նեստորական կարողիկոս 174, 276	Ազադ, Մար-Ազադ (վկա) 70, 72, 77, տե՛ս նաև Գոչրազադ:
Աբդիշո 107—109, 241, 270, 370, 371, 395, 405, 406, 450	Աբանաս Աղեմանդրացի 107, 109, 231, 247, 288, 292, 293, 323
Աբեղյան 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	Աբանաս, եպիսկոպոս Կիրեակոսի (Մայփերկաբի) 60—62
Աբեբիս 333, 336	Աբանաս, Պատրիարք Ասորոց 60, 62
Աբրահամ Նահապետ 10, 440	Աբեմե 122, 310, 451
Աբրահամ Խառավանդ 65, 66, 70—72, 78, 85, 87, 124, 133, 135, 136, 254, 288, 318	Աժդահակ 314
Աբրահամ, կարողիկոս Աղաթանեցի 36, 41, 42, 44, 57, 100, 116, 267, 380, 381, 384, 385, 387—390, 392	Ալիշան Ղևոնդ 123
Աբրահամ, երեց Աբեղի տե՛ս Աբուսամ	Ակակ, եպիսկոպոս Ամիդի 426—431, 443, 447, 448
Աբրահամյան Ա. Գ. 441	Ակակ, եպիսկոպոս Թերոյայի (կամ Հալիսի) 429, 430
Աբուլաձե Ի. Վ. 269	Ակակ, եպիսկոպոս Մելիտիենի 333, 336, 339, 340, 341, 343, 345, 447, 450
Աբուսամ (վկա) 67, 71, 72, 78	Ակակ կարողիկոս (484—496) 353, 354, 355, 357, 363
Ազարանդեղոս 83, 138, 168, 212, 213, 263—265, 304—307, 308, 309	Ակակ, նեստորական 37, 38, 40
Ադամ 18, 441	Ակեփսիմա, Ակեփշիմա (վկա) 67—71, 73, 78, 83—86
Ադապա 16—18	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
Ազարեսոսիար 84	Անեկան ամիս 83
Ազարչաբուր 84	Անմատյան շահաստան 100
Ազարհոսիբ 84	Ահրենա (Ahrens K.) 399, 449
Ազարհոսիբ տե՛ս Ազարհոսիբ	Ադան Արժուրի 323
Ադոնց Ն. 128, 146—148, 170, 210, 321, 322, 335—338, 344, 374, 425—429,	



Ազանդավորություն 261, 263  
Ազանյան Գյուս Բանան 197, 198  
Ազրիանու Եպիսկոպոս 211, 286  
Աղեֆանդրիա 96, 97, 105, 110, 121,  
191, 214, 222, 223, 229—231 233, 234,  
250, 274, 310, 311, 317, 336, 451  
Աղեֆանդրիայի դպրոց 258  
Աղեֆանդր 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,  
Անտոյան Հր. 225, 253, 254, 451, 455  
Ամելոն 18  
Ամենոն 18  
Ամենոֆիս Դ. 9  
Ամերիկա 7  
Ամիդ Բաղաթ 324, 426, 427, 447  
Amr ibn Matai 431  
Այիրալան 67, 68, 71, 73, 83—85  
Այվազյան (Այվազովսկի) Գաբրիել 196,  
206  
Այրարատ, Այրարատյան աշխարհ՝ գա-  
վառ 33, 41, 277, 358  
Այրարատայ Եպիսկոպոս 181, 183  
Անակ 412, 413  
Անանիա Բարգմանիչ 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 պապ (399—401) 452  
Անապատականության ծագումը 424  
Անատոլիոս, Անատոլ սպարապետ 147,  
154, 162, 189, 190  
Անատոլիոս, Պատրիարք Կ. Պոլսի 232,  
248  
Անգլիա 7  
Անդրիկյան Ն. 74, 76, 85—87  
Անտիոխ 162, 214, 222, 223, 230, 331,  
336, 352, 369, 447, 451

Անտիոխի դպրոց 234, 258  
Անտիոխոս Բագավոր 291  
Անտոնեյի Նիկ. 411, 416  
Անու, Երկնի աստված 17, 18, 22, 28  
Անու-Վոսա 323  
Աշխարհի ստեղծագործություն 8  
Աշտիշա 343  
Աշուշա, բղբիս Վրաց 160, 323  
Ապոլինարիա Լաոդիկեցի 223, 258, 288,  
293, 334, 342  
Ապոլինարիական բանաձև (ճմի է  
բնութիւն բանին աստուծոյ մարմնա-  
ցեալս) 104  
Ապուս, ճախնական օվկիանոս 13  
Առաջավոր Ասիա 120, 280  
Առաջին մարդիկ 8, 10  
Առաֆելյան Վ. 206, 414  
Ասիա 347  
Ասողիկ 45, 46, 55, 56, 59, 62, 99, 312,  
314, 436, 437  
Ասորական Եկեղեցի 233, 234  
Ասորական և հունական օրինաացիա  
209—212  
Ասորեան (Քեր-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 St. Ev. (Ասսեմանի) 39, 69,  
73, 75, 241, 242, 271, 349, 422, 444  
Աստուրանիպալ (Մարդանապալ) 13, 21,  
23  
Աստապատ գյուղ 454  
Աստղագիտություն, աստղաբաշխություն  
19, 300  
Աստվածաշնչի բարգմանությունը 120,  
210, 288, 290, 291, 292, 306, 308,  
311, 433, 437  
Աստվածների պատկերների պաշտա-  
մունք 25  
Աստվածաշունչ 7, 10, 11, 18—20  
Աստվածաշարժների հերձված 49  
Աստուրյան 437  
Ավան գյուղ 100  
Ավին կամ Ավշին գյուղ 352  
Ավարայրի՝ ճակատամարտ՝ պատերազմ  
152, 186

Ավգոր 2. Յ. 225  
Ավդիոս 446  
Ասոս Մոկացի 160  
Աստիկ, Եպիսկոպոս Մոկաց (Քեր-Մոկ-  
սայե) 341, 342  
Աստիկոս, Պատրիարք Կ. Պոլսի 261  
Ատախազիս 21, 22  
Ատորմիզը Արշական մարզպան 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  
Արեկի 7, 8, 45, 214, 230, 231, 235, 237,  
247, 250, 429, 446, 452  
Արեկյան Ասորիք 418, 421  
Արեկյան կայսրություն 224, 234, 248  
Արեկյան Բաղամակերություն 65  
Արևմտաք 8, 250, 255, 293, 429, 452  
Արգանդյուն 348  
Արիոս 293, 334, 342, 417  
Արիոսականություն 411, 417  
Արիստիդեսի չառագովություն 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, կարողիկոս 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 ծողով 122, 143  
Արտաշես Արշակունի 203, 298  
Արտաշիւր, որդի Պապակի 280, 281,  
306

Արտաշիւր II, որդի Շապուհ II-ի (379—  
383) 435—437  
Արտավան 306  
Արտու լեռ 123  
Արտուռ 26  
Արեկայոս Կեսարացի 261  
Արիլլես 314  
Աֆրանատ, Ափրանատ, Յարնատ, Պար-  
սիկ իմաստուն 104, 282, 289, 413,  
418, 419, 420, 421, 423, 424

Բաբայ Իգալացի 47  
Բաբայ, Մար-Բաբայ, Բաբես, Բաբե  
Ասորեստանի կարողիկոս (498—503),  
49, 355, 359  
Բաբգեն, կարողիկոս 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,  
Բաբելյաս հայրապետ 425, 426, 427, 431,  
432, 447  
Բաբելոս ծեր 432  
Բաբելյացիներ 8, 9, 14, 15, 19, 23  
Բաբելոն 7—10, 15, 18, 20, 21, 23, 24  
Բաբելոնական աշխարհաստեղծման ա-  
ռասպելներ 7, 10, 13  
Բաբելոնական առասպելը շրենկելի մա-  
սին 23  
Բաբելոնական իմաստություն 9  
Բաբելոնական օրենք, Բաղամակերու-  
րյուն 7—9  
Բագրատունի Աշոտ 151  
Բագրատունի Մյրատ 97  
Բագրատունի Սահակ 313, 316  
Բագրևանդ գավառ 141, 300, 364  
Բաղեմոս, Բաղամ վանաց Երեց (վկա)  
71, 72  
Բաղսահրա (Բաղսահրա) 77, 80  
Բաղիլիսկոս բռնավոր (476—477) 222,  
233  
Բառի Եպիսկոպոս 60  
Բարադայ տե՛ս Հակոբ Բարադայ  
Բարախիսիոս 72  
Բար Բահլույ Յեսու (բառարանագիր) 421  
Բարբալմեն Եպիսկոպոս 67, 71, 77  
Բարդայծան, Բարդեզանես 293



Բարդենհեյմեր Օ. (*Bardenhewer O.*) 217, 451  
Բարդուղիմեոս 213, 264, 265  
Բարբբլյամա 81  
Բարխաղբարա (վկա) 71  
Բարձուսա նեստրական 37, 38, 40, 116, 125, 126, 346, 348—351, 353—355, 356, 357, 358, 363  
Բարհերեոս Կրիզոս 39, 54—56, 59, 95, 96, 101, 348, 349, 419, 421  
Բարչարի Վանաց երեց 71  
Բարսեղ Կեսարացի 288, 293, 302, 323, 451  
Բաֆիդաս (կամ Պաֆիդաս), եպիսկոպոս եղեսիայի 443  
Բաֆու 459  
*Bedjan P.* 70, 73—75, 77, 78, 80, 84  
*Beer G.* 97  
Քեր-Փարմայ, աշխարհ զերմանացոց 72  
Քեր-Լապաս 353, 354, 356  
Քեր-Մադայե 51  
Քեր-Նունացոս 348  
Քեր-Սլոֆ 51, 67, 72  
Քեր-Սլոֆ տե՛ս Քեր-Սլոֆ  
Քել 13, 21—23, 27  
Քենարդաշիր Բաղաֆ 49  
Քեպիե 454  
*Bethune Baker* 332  
Քերբերյան Միևա 455  
Քերդիունֆ 141, 143  
Քերոսոս 13, 14, 20, 21  
*Bert G.* 415, 418—420, 422, 423  
Քյուզանդացի նորայր (Քենասեր) 69, 70, 74, 78, 85, 86, 216, 413, 432  
Քյուզանդ Փավստոս տե՛ս Փավստոս Քուզանդ  
Քյուզանդական Հայաստան 278  
Քյուզանդական եկեղեցի 235  
Քյուզանդական պետություն, կայսրություն 103, 193, 235, 276, 277, 279, 284, 285, 408  
Քյուզանդիա, Քյուզանդիոն 129, 150, 152, 188, 189, 210, 212, 214, 220, 223, 229—231, 233, 235, 244, 248, 254, 277, 279, 280, 285, 286, 308, 312, 323  
Քոզմիլներ 246

Բորբորիստե 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  
Գարբիել բժշկապետ, Գարբիել դուրուսպատ, Գարբիել Շիգգարացի 45—49, 51—57, 62, 63, 95, 96, 100  
Գարբիել, կաթողիկոս Վրաց 36  
Գազիկ 391  
Գազրիկ 142  
Գարբրեյան 2. 31—33  
Գայեն 347  
Գայֆայան կորեն վարդապետ 192  
Գանգրա 110, 397—399, 401  
Գաննի 142  
Գարմիկան 41, 358  
Գելցեր (*Gelzer H.*) 97  
Գեննաշիոս Մարտիկի 411, 413, 422  
Գեվորգ, արարացոց եպիսկոպոս 419, 420  
Գեվորգ Իգալացի 47, 49—56  
Գեվորգ, կաթողիկոս Հայոց 351  
Գեվորգ V, կաթողիկոս Հայոց 456  
Գերադիկոր (Գայրադիկոր, Գայրադիկոր) 63  
Գերմանիա 7, 454  
Գերմանացոց աշխարհ (Քեր-Փարմայ) 67  
Գերմանիկիա 63  
Գիգ Գաշակարիե 379  
Գիլգամշ 7, 10, 26—30  
*Gillmann* 446  
*Ginzel* 96  
Գիվարգիս նեստրական 94  
«Գիրֆ բրոց» 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  
«Գիրֆ բնդդիմուրեանց» (=«Եղծ Ազանդոց») 300  
Գյանշեցյան Լ. 455  
Գյուս կաթողիկոս 126, 183, 215, 225, 226, 228, 229, 255, 257, 313, 350, 351, 353

Գյուսերոֆ 148, 158, 162  
Գենի 254  
Գենտիկյան աղանջավարներ և նրանց գրվածքներ 301, 381, 382  
Գենոնի Արտակ 179  
Գոթեր 287  
Գոդրան կողմեր 447  
Գոչրազաղ (Գանիշտազաղ) վկա 76, 77: տե՛ս նաև Ազատ  
Գորիա և Շմոն 305  
*Graffin R.*—*Nau F.* 68, 70, 72, 81  
Գրիգոր Աստվածաբան Նազիանզացի 217, 218, 288, 293, 296, 302, 323, 324, 451  
Գրիգոր Արծրունյաց եպիսկոպոս 374  
Գրեբի գյուտի բվակներ 438—440, 442, 447, 452, 453  
Գրիգոր Կուսավարիչ 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 Մագիստրոս 246  
Գրիգոր Մարդաբանական եպիսկոպոս 371  
Գրիգոր Նարեկացի 414, 457, 463, 464  
Գրիգոր Նյուսացի 217, 218, 288, 302  
Գրիգոր ոմն 422  
Գրիգոր Պապ 404  
Գրիգոր Պորաբեցի 48  
Գրիգոր Մանանինե Ռամիկ 174, 175, 185, 186, 365, 367, 369  
Գրիգոր Քերբոլ 392  
Գրիգորիս կաթողիկոս Հայոց 343  
«Գրեբ և հատարներ» 296  
*Guidi Ign.* 47, 49  
Գունդիշապուն տե՛ս Քեր-Լապաս  
*Gunkel H.* 7  
Գուրգան տե՛ս Հյուրեանիա  
Գարիդմազան = Քեր-Մադայե 84  
Գադիշ 451  
Գադյան եպիսկոպոս 461  
Գայեգիոս ամիս 20  
Գայրադիկոր, Գերադիկոր 63  
Գայրադուրուստպատ 62  
Գանան 254

Գանդուլ (=Ցագգանդուլս) 84  
Գանիկ առորի 446  
Գանիկ, եպիսկոպոս Արզոնի 341  
Գանիկ երեց, վկա 71  
Գանիկյան նշանագրեր 425, 445  
Գաշանց բուրբ 439  
Գավանարանական գրականություն 188, 190  
Գավիր 24, 28  
Գավիր Աննադր 121, 122, 255, 302, 317, 352  
Գավիր երեց Մամիկոնյան 141, 318  
Գավիր և Մենե 461  
Գավիր փիլիսոփա Բագրավանցի 45  
Գարա 95, 154  
Գարաշար 91  
Գարեհ 415  
*Delehaye H.* 70, 72, 73, 77, 81, 84—86  
Գենշապուն (V դար) 145, 152, 170—173, 202—204  
Գենշապուն (VI դար) 172, 187  
Գեստատոս = Աղարխոսխար 84  
Գերայիդուրուս 62—63  
Գերան 350, 363  
Գերաշար = Աղարաշար 84  
Գիլլեն 197  
Գիմախյան Մուշ 141  
Գիզենիոս եպիսկոպոս եղեսիայի 432  
Գիզոր Տարսոնացի 332, 333, 340, 344, 345, 354, 355, 357, 361, 380, 389, 447, 450  
Գիովեթիանոս կայսր 283  
Գիովեթիոս Քրակացի 288  
Գիովեթիոս 190, 220, 223, 230—232, 248, 258, 397—399, 401—404, 452  
Գյուլորիե 438  
Դոնաթիստներ 293  
*Donnerstag* 10  
Դիլեն 31—33, 35, 37—41, 43—46, 98, 176, 354, 358, 373, 382, 389  
Դվեա ժողով 506 p. 35, 37—41, 43, 44, 117, 373, 394, 441  
Դվեա ժողով 554 p. 367, 371, 372, 376, 390, 395, 405, 406  
Դրախտի գրույց 16  
Դրասխանակերտ 142



Եանվե տե՛ս Յանվե  
 Եգիպտական Էկեղեցի 234  
 Եգիպտոս 9, 96, 97, 191, 231, 248, 310  
 Եղեսիական ժամանակագրություն (*Chronicon Edessenum*) 417, 431  
 Եղեսիա 54, 57, 95, 121, 299, 310, 346, 357, 426, 427, 431, 432, 447  
 Եզանդուխտ տե՛ս Յազզանդուխտ  
 Եզնիկ Կողբացի, Եզնիկ Եպիսկոպոս Բագրևանդա 254, 299, 300—302, 304, 338, 449  
 Եզր 113, 226  
 Եզրաս բարգմանիչ 255  
 «Eilrtanz auf Formeln» 224  
 Եկեղեցական-բաղաձայնական ժամանակագրականություն 464  
 Եղիա Ռեսիներու 421  
 Եղիա, կարողիկոս Հայոց 392  
 Եղիշե, Եպիսկոպոս Ամասունյաց 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  
 Եվնոմիոս 334  
 Եվսեբիոս Կեսարացի 288  
 Եվսեբիոսի Քրոնիկոն 296  
 Եվսեբիոս, Եպիսկոպոս Տելլայի 429  
 Եվտիմեոս, Եվտիմյաններ 114, 230, 232, 342, 362, 389  
 Երամոն 142  
 Երան անվանյալ կարողիկոս 99  
 Երան և Անեբան 187  
 Երևիա սարկավազապետ 254  
 Երեմ գրություն 448  
 Երեվան 457, 458, 459

Երկնային օվկիանոս 11  
 Երեմ 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  
 Երիմով 167  
 Երկրաչափ 167, 168  
 Զամինյան Ա. 146, 316  
 Զանգազան 141, 143  
 Զարբհանայան 195, 217, 268, 414, 424, 464  
 Զարհուշտ 84  
 Զարմայր 314  
 Զաֆարիա կարողիկոս Հայոց (855—876) 181, 371, 405  
 Զաֆարիա Հոնտու 337, 338, 399, 449  
 Զաֆարիա Պատրիարխ Երուսաղեմի 46, 56, 58, 94, 96, 99  
 Զգան գիրք 411, 413, 415—418, 420, 422  
 Զենոն կայսր (474—491) 31, 33, 36, 40, 102, 222, 238, 346, 358, 362, 408  
 Զիրուղ տե՛ս Զարհուշտ  
 Զկարթա դր Քեր-Քալան 185  
 Sonntag 10  
 Զրադաշտական կրոն 65, 281, 284  
 Զրվանականություն 300  
 Էա, ծովերի աստված 16—18, 21—23  
 Էբեդ-Յեշու (Էբեդ Յեսու) 422, 444  
 Էլեբերիոս պարսիկ = Կոչրազադ 77  
 Էլոլ ամիս 399  
 Ehrhard 73  
 Էնկիգու 26—28, 30  
 Էմմեդուրանի 19  
 Էպիկուրյաններ 300  
 Էլմիածին 454, 455, 456, 459  
 Էլմիածնի Գևորգյան նեմարան 454, 455  
 Էլմիածնի (Հայաստանի) Գիտական ինստիտուտ 65  
 Էրեխ կամ Ուրուկ Բաղաձ 26

Էրիզու 17  
 Քաղեսոս առաքյալ 213, 247, 262—266, 441  
 Քաղեսոս Եպիսկոպոս Մենենոնյաց 374  
 Քաղիկ 254  
 Քարուլ 255  
 Քամրե 13  
 Քամուլ 28  
 Քարգմանիչներ 120, 211, 287, 328  
 Քեկզի (վկա) 67, 71, 80  
 Քենոմ, Քենոմ 11—13, 15  
 Քեոզոս Եպիսկոպոս Կարգմանից 60  
 Քեոզոս կայսր 130, 162  
 Քեոզոսիա 205, 206  
 Քեոզոսիոս սարկավազ 334  
 Քեոզոտոս, Եպիսկոպոս Գերմանիկայի 60, 61  
 Քեոզոս սարկավազ 334, 336  
 Քեոզոս Մապոսեստացի 49, 232, 333—337, 339, 340, 342—345, 354, 355, 357, 361, 380, 389, 426, 427, 443—452  
 Քեոզոս Եպիսկոպոս Կյուրոսի 345, 355, 357, 389, 391, 420, 449, 450  
 Քեոզոս, Եպիսկոպոս Ամասիայի 60  
 Քեոզոս Ռշտունի 45  
 Քեոզոս Նեստորական 352  
 Քեոզոս Եպիսկոպոս Սամոսատի 61  
 Քեոպիստ աշակերտ Կրեոկոսի 399  
 Քեովն 288  
 Քերու, Բուր Շմավանի (վկա) 67, 71, 72, 80, 81, 83  
 Քինամա 11, 13—16  
 Քիֆիս 456, 457, 459  
 Քչրին Բրեյմ ամիս 401  
 Քոնդրակեցիներ 246  
 Քովր ամիս 397—399, 401, 403, 404  
 Քովմա Արծրունի 86, 125, 126, 132, 187, 348, 349—351, 363, 364, 391  
 Քովմա Առաքյալ 292  
 Քորոսյան 2, 3, 432, 437  
 Քուր-Արդին 48  
 Ժամագիրք 292  
 «Փաղովոց գիրք» („Sinodicon Orientale“) 52, 53, 174 *ևսմտ.* 47

Իա (վկա) 72  
 Իրաս Եպիսկոպոս Եղեսիայի 345, 346, 357, 391, 449  
 Իրն-Արի 176  
 Իզնատիոս աստվածազգյաց 288, 292  
 Իզալայի լեռներ Քուր-Արդին 48  
 Իլլյուրիա, Իլլյուրացիներ 231, 248, 359  
 Իշտար 26, 28  
 Իշուանո 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  
 Իսալիա 162, 232, 248, 310  
 Իրենիոս 288, 296  
 Իրենի = էլամական Իշտար 27  
 Լաբան 10  
 Լաբուրե 213  
 Labourt 426, 427, 428, 431  
 Լազարո դե 419  
 Lagrange F. 69  
 Լաուր Մ. 412  
 Le Beau 154  
 Լայպցիգ 155, 454  
 Լանգրուս 197, 198  
 Land 270  
 Լաշու 357  
 Լեո 437  
 Լեվիթարան 11, 12  
 Լեոն պապ 33, 231, 238, 359, 390  
 Լեոնի տոմար 33, 42, 45, 234, 236, 361, 369, 371, 377, 384, 389—391  
 Աոն կայսր (457—474) 222, 232  
 Լուսյան Գ. 455  
 Լեոնտիոս Բյուզանդացի 224  
 Լիբանիոս 451  
 Լիբերատոս Կարթագենացի 333, 335—337, 343, 345  
 Liber Heraclidis 332



Լոզոս 223  
Լոնդոն 400  
Լոոֆս (*Loofs Fr.*) 105, 109, 332, 444, 453  
Լոփնաս գետ 141—143  
Լփնաց աշխարհ 141

Խազիսատրա տե՛ս Ատրախազիս  
Խալարյան Բ. 461  
Խալարյան Գր. 134, 217, 315, 321, 462  
Խաղտյաց ձոր 350, 363  
Խաննանա Խրդնայարցի 49  
Խաչիկ բարգմանիչ 255  
Խաչիկյան Լ. 195  
Խիզիկի կարողիկոս (567—580) 49  
Խողոցիմ գյուղ 182, 183  
Խոշապ գետ 123  
Խոսրով բարգմանիչ 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 բազմավոր Հայոց 304, 305, 306, 434, 435  
Խոսրովիկ բարգմանիչ 59, 62, 63, 414  
Խորեն Խոստովանող 124, 318  
Խորեն ի Մրենն 141  
«Նրատ հաստոց» 93  
«Նրատ վարուց» 93  
Խրիմյան Հայրիկ 169  
Խուժաստան 70, 99, 350, 356, 363—366, 375  
Խուժիկ նեստրկաններ 364, 369, 371, 373, 381, 383, 387—390  
Խումբարս 27

Մավղեից աշխարհ 141

Կարարներ 246  
Կարոլիկ եկեղեցի 278, 279  
Կալիպատս 29  
Կամիշով մետրոպոլիտ 46  
Կամսարական Աշոտ 157  
Կամսարական Արշավիր 141—143

Կամսարականներ 324, 327  
Կանայան Ստ. 168, 455, 460, 461  
Կապադովկացիներ, մեծ 107, 323  
Կապարաշի 197  
Կապելետտի 197  
Կարգ բազմավոր Հայոց և Պարսից 440  
Կարինամարդիկ 29  
Կարին 100  
Կավատ I բազմավոր Պարսից (488—531) 32—35, 37—39, 56, 157, 170, 175, 178, 354  
Կավատ II Շերոյե 55  
Կարիեր 315  
Կարմիր ձով 12  
Կարբա դը Բեք-Սլոֆ 72, 154, 156, 173, 357  
Կարբա դը Լեզան 76, 357  
Կասպեն 382  
Կեկեկոն 240, 241, 266  
Կենաց հաց և կենաց չուր 17  
Կենաց և գիտության ծառ 16  
Կեսարիա 211, 213, 284, 286, 451  
Կերկուկ 72  
Կիլիկիա 333  
Կիպրոս 9  
Կիս, Խուժիկ նեստրկան 383  
Կիրակոս Գանձակեցի 59, 123, 379, 380, 382  
Կիրիլ և Մեթոդիոս 287  
Կոմսկո (*Komosko*) 69, 75  
Կյուլեսերյան Բարզեն 122, 124, 128, 134—140, 142, 144, 195, 321  
Կյուրեղ Աղեֆանդուրցի 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 Նիկեոսյան միաբնակություն 106, 255—256  
Կյուրեղ Նրոսաղեմացի 288, 323  
Կյուրիոն կարողիկոս Վրաց 31, 36, 41, 42, 44, 241, 267, 382—384, 385—390  
Կյուրոս բազմավոր Պարսից 314  
«Կնիփ հաստոյ» 88, 91—93, 102, 110, 114, 118, 240, 268, 450  
Կողոնիա 390  
*Кокочов П. К.* 68

Կոմիտաս կարողիկոս (Մամիկոնեից եպիսկոպոս) 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 ֆր. 315  
Կոստանդնուպոլիս 37, 122, 167, 178—181, 185, 190, 217, 232, 258, 274, 277, 299, 303, 334, 344, 364, 372, 385, 399, 451, 456  
Կոստանդնուպոլիս ժողով (381 թ.) 364  
Կոստանդնուպոլիս ժողով (553 թ.) 117, 251, 345  
Կոստանյան Կարապետ 98, 197, 455  
Կոստանդին եպիսկոպոս Ռոմայի 59—61  
Կոստանդին Մեծ, կայսր 282, 441  
Կոստանդին (Կոստան Բ) կայսր (642—668) 45, 58, 99, 277  
Կոստանդին, նեստրկան 352  
Կովկաս 458  
Կուրդաց աշխարհ 141  
Կուրյան 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 արքա 439  
Կրյուգեր Գ. (*Kruger G.*) 41, 103, 110, 111, 113, 335, 337, 399, 400, 449,  
Կրումբախեր 97  
Կուզենեեր Մ. 75  
Հարս (Իրաս) 355, 357  
Հազար 10  
Հագիերո I 426  
Հագիերո II 122, 124, 127, 152—157, 159, 160—163, 165, 166, 173, 176—178, 193, 194, 201, 202, 252, 320, 321, 403, 439  
Հագիերո III 176  
Հակաբաղկեղենականություն 218, 228, 254—258, 262, 272, 273, 278, 408  
Հակոբ Բարադայ (Բարադոս) 109, 269, 270, 414

Հակոբ Իմաստուն (Զգան) պարսիկ (= Աֆրանատ) 412—414, 418—422  
Հակոբ հավատացյալ (վկա) 71  
Հակոբ, Խրայիկի նանայիս 10  
Հակոբ եպիսկոպոս Մծրիճի 282, 289, 411—418, 423—424  
Հակոբ եպիսկոպոս Ռոմայի 270  
Հակոբ Սրենցի 289  
Հակոբյան Վ. Ա. 441  
Հակոբոս առաքյալի «Նախավեստան» 292  
Հակոբոս Տյանեկդրայր 292  
Հակոբիկներ 49, 266, 269  
Հաղբատ և Սանանին 93  
«Հանախապատուն» 297, 298  
Համմուրափ, բազմավոր Ֆարսիանի 8  
Համմուրափի օրենսգրքի 8, 9, 10  
Հայաստան, Հայոց աշխարհ՝ երկիր  
Հայք 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 արիքներ» 227  
Հայոց աշխարհի սղանդ 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, 374, 388, 378  
Հայոց բվական 438, 441, 442  
Հավասարմատ Արմատ հավատ 91, 93  
Հանուակ Ա. (*Harnaek A.*) 77, 94, 105, 107, 109, 111, 113, 231, 247  
Հարությունյան Ս. 198, 435, 456, 460  
Հերոս պատմիչ 392  
Հելլադա 310  
Հելլենականություն 211, 287



Չեմատոն վանք 400, 401  
Չեմոսիկոն 31, 33, 36, 39, 41, 102, 103, 222, 238, 358, 362, 394, 408  
Չեսու նավյա 167  
Չեքրաղներ 165, 166  
Չեֆելե (*Hefele*) 97, 337, 452  
Չին Կոակարան 7, 291  
Չերգենրյոտեր (*Hergenröter*), կարդինալ 453  
Չիպոկրատես 347  
Չիպպոլիա 296, 438  
Չյուրկանիա 156  
Չնդկաստան 347, 393  
Չորիանոս կայսր 418  
Չոմերոս 314  
Չոնաց աշխարհ, հոներ 181  
Չոսի ամիս 397—399, 401, 403, 404  
Չոտոմ, հոռոմներ, հոռոմ 37—39, 45, 190, 355, 383, 385  
Չոտոմոց զավաններ 160, 163  
Չովր 12  
Չովհան Ավանեցի 100, 277  
Չովհան Եկեղեցացի 254, 290  
Չովհան Կիսարբացի 61  
Չովհան Խոստովանող 254  
Չովհան Մայրազունցի 91, 93, 101, 112—114, 238—240, 266—268, 270  
Չովհան Մանդակունի 89, 90, 101—103, 126, 183, 249, 255, 257, 294, 295, 326—328, 407—409  
Չովհան Ոսկեբերան 288, 293, 447, 451  
Չովհան Տիկորեցի 441  
Չովհան Օձնեցի 97, 116, 245, 246, 249, 269, 270, 275, 343, 363, 368  
Չովհաննես եպիսկոպոս Ամատունյաց 379  
Չովհաննես եպիսկոպոս Անտիոքի 331, 332, 334, 337, 344, 448  
Չովհաննես պատրիարխ Ասորոց 336, 351  
Չովհաննես ք. Գաբեղենցի, կարդինոս Հայոց 37, 180, 363, 364, 371, 372, 375, 377—379, 396, 409, 450  
Չովհաննես Գրատիանակերտցի պատմաբան 37, 435  
Չովհաննես Նփեսացի 37, 175—177, 180, 185, 270, 336, 371, 372  
Չովհաննես եպիսկոպոս Նրուսաղեմի 108, 371

Չովհաննես եպիսկոպոսապետ Հայոց 102  
Չովհաննես Սարկավազ-Վարդապետ 440, 441  
Չովհաննիսյան Աշ. 202  
Չովհաննիսյան Խ. 196  
Չովհաննիսյան Չովհաննես 455  
Չովհաղար, մետրոպոլիտ Խրղհայարի 48  
Չովհաբան Քարզմանիչ 255  
Չովհան և Բարախիսիոս (=Քրիշոյ վկածիր 72  
Չովսեփ Թեր-Գորմացի (Շահրկերտ ֆադաֆից) 68, 71  
Չովսեփ երեց (վկա) 68, 71, 73, 74, 83, 85  
Չովսեփ երեց, կարդինոս Հայոց 145, 153, 168, 173, 181—184, 202, 203, 254, 256, 403  
Չովսեփ Պաղեացի 254, 290  
Չովսեփյան Գաբեղեն 62, 63, 205, 206, 414, 455  
Չորմիզդ III 49  
Չոֆման Գ. 47, 49, 50, 52, 62, 69, 72, 76, 156, 174, 185, 356  
Չոարուղլաս 432  
Չոփսիմե կույս 98, 304—306  
Չոոմ 8, 121, 222, 230, 233, 252, 274, 282, 284, 304, 310, 451—453  
Չոոմեական պետություն՝ կայսրություն 9, 119, 120, 281, 282, 345, 418  
Չոոմեական-սյուրսկական հարաբերություններ 424  
Չոոֆանոս 432, 451, 452  
Չրանոս Աբմեն 202  
Չրև 177  
Չրեշաակներ և հրեշաակապետներ 9  
Չրոսից 409  
Չուլյան տոմար 170, 438  
Չուլիանոս կայսր 76  
Չուլիանոս Հալիպոնացի, Չուլիոս Աղկորնացի 103, 104, 106—114, 116, 117, 241, 269, 270  
Չուլիակնություն, հուլիանիստներ 63, 64, 105, 109, 112, 113, 117, 245  
Չունաբան դպրոց 396  
Չունական ֆաղափարություն 65, 280, 285  
Չունական և Պարսկական օրինացիա 285

Չունական Հայաստան 322  
Չունաստան, հույների աշխարհ՝ երկիր 121, 163, 210, 219, 220, 228, 293, 310  
Չուստինիանոս կայսր 146, 148, 153, 154, 158, 162, 224, 278, 321, 322, 445  
Չուստինոս կայսր 179  
Չվիկ (Վանան Մամիկոնյանի մորախույր) 323  
Չագար 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, 204, 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  
Չագարիկ, Չագրիկ բարգմանիչ 254  
Չագարյան Մկրտիչ 198, 455  
Չագրիկյան 197  
Չաֆան (=Չաղան) 77  
Չեոնդ երեց 122, 141, 142, 144, 145, 254, 313, 316, 320  
Չեոնդ կարդինոս 37  
Չեոնդ Հայկազն 451  
Չեոնդիոս 333, 336  
Չեոնդյան 167, 171, 173, 403, 436  
Չեոնդ պատմիչ 316  
Չուկասյան Հ. 197, 198  
Չատական գրականություն 295  
Չարս պանակ 156  
Մազղախյաններ 161  
Մազղախազն 281  
Մազղախական կոնե 174  
Մարտառաղա 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  
Մակարայեցոց գրքեր 291  
Մանմեդ մարգարե 166  
Մանվան կերակուր, մանվան շուր 17  
Մամբրե Վերձանող 121, 255, 317, 327  
Մամիկոնյան Գավիթ երեց 124, 318  
Մամիկոնյան Համագասպ 424  
Մամիկոնյան Հմայակ 323  
Մամիկոնյան Վանան 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  
Մայաթարիկն, Մայփերկաք, Նիրկերա 63, 429  
Մանագլեհոս 59, 64  
Մանագլեհոսի 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 Բասնի 379  
Մանդիկյան Սեդրակ 455  
300, 301, 342, 354, 381  
Մանի, մանիքեյաններ, մանիքեյություն 300, 301, 342, 354, 381  
Մանի նեստորական 354, 355, 357  
Մանվել կայսր հոռոմոց 343  
Մանկություն ավետարան 292  
Մաշրոց, Մաշտոց տե՛ս Մեսրոպ Մաշտոց  
Մաշտոց գիրք 292  
Մաշու սարեր 29  
Մառ Նիկ. 79, 96, 225, 235, 237, 274—276, 392  
Մատենեն, Մաստիեն 445  
Մատոց 444  
Մատուրիոս 444, 445, 447, 448  
Մատուրիոս 444, 445  
Մատարի 291



Մաթրեոս Եպիսկոպոս Ամատունյաց 46, 56, 57, 91, 95  
Մաթրեոս Բահանա 376, 377  
Մար-Աբա տե՛ս Մար-Աբաս, Աբաս  
Մարա Եպիսկոպոս Ամիդի 430  
Մարաստան, Մարաց, կողմեր, Մարաց պետություն 51, 52, 447  
Մարգարեներ (Բարայելի) 25  
Մարգաց ամիս 96  
Մարդեղության խորհուրդ 231, 232, 247  
*Mardi* 10  
Մարզով 13—16, 20  
Մարբա կույս (վկա) 67, 70, 72, 80  
Մարի Եպիսկոպոս Արղաշի 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, մարկիոնականություն 301  
Մար-Մարայի վանք 420, 421  
Մարվիտոս 159  
Մարտիրոսաց Բաղաբ (Մարտիրոսապոլիս) 68, 136  
Մարտրաս, ասորի միաբնակ Եպիսկոպոս 46, 58  
Մարտրաս Եպիսկոպոս Մայիսերկարի 68—71, 75, 78, 85, 87, 136, 289, 420  
Մարտիրոս 170, 426, 432, 435, 437  
Մերոդիոս տե՛ս Կիրիլ և Մերոդիոս  
Մելե Եպիսկոպոս Շուշանա 67, 68, 71, 78, 85  
Մելիտան Մանազկերացի 126, 183, 256  
Մելիտան 148, 322, 447  
Մելիտիոս Եպիսկոպոս Անտիոքի 217  
Մելիթան-բեկ 240, 241, 266, 269, 346, 406, 444  
Մելիթ-Օնանջանյան Կ. 414, 461  
Մեկնաբանական գրականություն 296, 297  
«Մեղադրություն ստախոս արեղայից» 323, 324, 325  
Մեշան 79  
Մեսալյաններ 49

Մեսրոպ Մաշտոց, Մաշտոց 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. Գրիգորյան 432, 433, 437, 447  
Մերզանյան, քաղաքացի Պարսից 48  
*Mercredi* 10  
Մերջապոն Եպիսկոպոս Տարոնի և Մամիկոնեից 36, 238, 364, 374  
Մերջապոն 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 մարդկության» 405—407  
Միհր-Արտաշի, իշխան Սյունյաց 371, 375  
Միհրենրան 127, 131, 145, 159, 161, 167, 202, 283, 320  
Միշագետ 7—9, 62, 63, 154, 227, 281  
Միշին Ասիա 8  
Միքա Եպիսկոպոս Կալոմի 354, 357  
Միքայել Ասորի 59, 63, 64, 180, 349  
Միսիսթայաններ 96, 192, 206, 241, 249, 270  
Մծբին 49, 154, 160, 163, 164, 346, 347, 365, 366, 418—420  
Մծղեններ, մծղենություն 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 Եղվարդեցի 380—382, 383, 384—388  
Մովսես Խորենացի 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 Կաղանկատվացի 306, 392  
Մովսես Մանազկերացի 126, 183, 256  
Մովսես Սյունաց Եպիսկոպոս 268  
Մովսես Տարսուսի Եպիսկոպոս 390  
Մովսես Եպիսկոպոս (VII դար) 316  
Մովսես Եպիսկոպոս (IX դար) 316  
Մովսես փիլիսոփա 224, 225, 272  
Մովսես Քերթազ 268: Հմմտ. Մովսես Սյունյաց Եպիսկոպոս  
Մովսես Կրոնավոր 324  
Մովսիսական օրենք 9  
Մորդոման 35  
Մուշ 142  
Մուշ, Եպիսկոպոս Սյունյաց 324  
Մուշ Տարոնեցի 254  
Մուշկան Նիսալավորա 204  
Մուրվալան Ա. 269  
Ցագղանդովստ, Ցեզղանդովստ 67, 72, 140  
Ցանքալլանա կարողիկոս 426, 428, 430, 431  
Ցանվե 11—13, 15—17  
«Ցաղագս նայկական իրաց» 405  
Ցեզղեցերա I 428, 429  
Ցոհանան նեստորական 354, 357  
Ցորղան Հ. 113, 114  
Ցուսիփ (=Հովսեփ վկա) 67  
Նարոս Բաղաբ 405  
Նախնական օվկիանոս (Քենոմ) 11  
Նածրացի 283  
«Նամակներ և քրքիր» 295  
Նապոլեոն I 155  
Նաստուրի «մոլորություններ նեստորի» 392  
Նավասարդ 404  
*Nau F.* 399  
*Nestle Eb.* 69, 401  
Նեստոր 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  
Նեստորականություն, նեստորականներ 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  
Նեյման 197  
Ներզալ, ստորերկրյա աշխարհի աստված 30  
Ներշապոն Ռմբույան 149  
Ներսես Եպիսկոպոս 71  
Ներսես Մեծ 286  
Ներսես Բ. 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  
Ներսես Գ. Շինող 45, 56, 58, 99, 100, 226  
Ներսես Շնորհալի 93, 275  
Ներսես, առաջնորդ Աղվանից 392  
Ներսես «Քարոս» 346  
Նիգիր լեռ 22  
Նիկիո ժողով 364, 383, 385, 411, 417, 436, 440, 441  
Նիկոպոլիս 386  
Նիկոսական մարզպան 365  
Նիկոս Ասորեստանցի 314  
Նիմվե 21  
Նյուրնբերգ Թ. 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  
Նոյ 441  
Նունես 288  
Նորայր Բյուզանդացի տե՛ս Բյուզանդացի Նորայր  
Նոր Բաղաբ (վաղարշապատ) 31, 37  
Նուրիա 97  
Նիկիերա 136  
Նունե կույս 306  
Նուս 223  
*Chabot J.—B* 53, 60, 63, 180, 342, 347  
Շահապիվանի ժողով 202, 218, 219, 261, 325, 369  
Շահնուս Եպիսկոպոս և կարողիկոս Սելեկիա Կոնգրեգիոնի 67, 71, 72, 77



Շահին գործար 97  
Շահրեստան Յազգզերդ 156  
Շամաշ 19, 27, 29  
Շամիրամ 314  
Շանչյան 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 արխայոցի 160  
Շավասպ 187  
Շառականներ 293, 294  
Շիրին բագունի 46, 53, 95, 96  
Շիրինի-վանք 48  
Շմավոն Քերզամա երեց տե՛ս Աիմեռն  
Քեր-Արշամացի  
Շմավոն Եպիսկոպոս (վկա) 69, 72, 76,  
81  
Շմավոն Եպիսկոպոս Խառանի 60  
Շոշուար Բաղաթ 356  
Շպիգել (*Spiegel*) 153  
Շվարց (*Schwarz*) 401  
Շտայնդորֆ (*Steindorff G.*) 97  
Շրադի 7  
Շուրյալըմարան, մետրոպոլիտ Կարևա  
զը բեր-Սլոֆի 48, 51  
Շուշան Քիրքա 78  
Շուրիպպակ Բաղաթ 21  
  
Ոստանա ձոր 123  
Որդեգրական ազանդ 369  
Ումիզդ բագավոր Պարսից 156  
Ուսուֆար (= Ազարխոսթար) 84  
  
Չամչյան Մ. 60, 268, 337, 425, 426, 432,  
437  
Չաղար աստվածածին վանք 129  
Չաովաշք 192  
Չինաստան 347, 393  
Չոլ Նահանգ 156  
  
Պան դուա 185, 186  
Պաղեստին 24, 121, 191, 222, 231, 248,  
359  
Պամմաթիոս 453  
Պապ բագավոր 286  
Պապայ Եպիսկոպոս Սելևկիայի 421

Պամմանյան Կ. 216, 217  
Պավլիկյաններ, պավլիկեաց 246, 365,  
368  
Պավղե նեստորական 354, 355, 357  
Պատարագամատույց 292, 293  
Պատմագրություն 302, 303  
Պատրիարխ Կարգի 449, 450  
*Patrologia Orientalis* 70, 81  
Պարականոն զբեր 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 Բաղաթականություն  
368, 374  
Պարսից Քնշք (կրոնք) 444  
«Պարսից պատերազմ» 305, 309, 318  
Պարսկական Հայաստան, պարսից բաժնի  
Հայաստան 212, 322  
Պարսկանայք 39  
Պարսկաստան, Պարսի, Պարսից աշխարհ՝  
երկիր Կողմանք 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  
Պարուր Հայկազն 314  
Պարթևա (տե՛ս Բարթևա) 429—431  
Պերթինի (Մար-Պերթինի) վանք 48  
Պելագիոս 451—453  
Պելագյաններ 451  
Պենտապոլիս (Կյուրենեիկա) 399  
Պեչիտոս 291  
*Petermann-Kessler* 347  
Պետրոս առաքյալ 233  
Պետրոս Թափիչ 269, 406  
Պետրոս, նեստորական 352  
Պետրոս ասորի միաբնակ Եպիսկոպոս 46,  
58  
Պետրոս Վրացի 399  
Պետրոս Եպիսկոպոս Սյունյաց 364, 373,  
374, 376

Պետերս (*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  
«Պիտոյից զիրք» 313  
Պլատոն (Պլատոն) 300  
Պլատոն, Նոր 310  
Պլատոնականներ 300  
Պյուրպգոյաններ 300  
Պոդիկարպոս Զմյուռնացի 288  
Պոզոս Սամոսացի 369  
Պոնոս 322  
Պորփյուր 288, 297  
Պորփյուրիոս, պարսիարք Անտիոխի 429,  
431  
Պոսիդոնիպիզմներ 292  
Պոսիդ, պարսիարք Կ. Պոսի 223, 230,  
258, 333, 334, 336—340, 343—345,  
449 450  
Պոսիդ, փիլիսոփա 288, 297  
Պոսիդ (իոս) 153, 157, 158, 160, 161,  
308  
Պոսակ (վկա) 69, 72, 76  
  
Ջամասպ 32, 34, 35  
Ջավախիշվիլի 240, 241, 266  
Ջրենդեղ 20—22, 441  
  
Ռաբուլաս (Րաբուլաս) Եպիսկոպոս Եդե-  
սիայի 289, 333, 336, 343, 345, 346,  
425, 432, 448  
Ռայա (*Wright W.*) 68, 357, 400, 415,  
419, 420, 423  
Ռշտունյաց զավառ 123, 318  
Ռոսիինոս Ամվիլեացի (Րոսիինոս) 452,  
453  
*Rufinus Syrus* 452, 453  
Ռոսիինոս Եպիսկոպոս Սամսատի 451,  
452  
  
Սարել, Սարելիոս 406  
Սարբիշո, Մար-Սարբիշո, նեստորական  
կարողիկոս 48

Սաղոստ տե՛ս Շահոստ  
*Saliba ibn Johanan* 431  
Սահակ Բագրատունի, մարզպան 313, 316  
Սահակ Եպիսկոպոս Ռշտունյաց 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 Համազասպայ 378, 379  
Սահաունյաց տոհմ 308  
Սամոսա 447, 451  
Սամվել Անեցի 59, 98, 267, 379, 380,  
382, 436  
Սամվել վանական ասորի 355  
Սանգուստ կոյս 213  
*Sapor II* 81, 84  
*Sasse* 420, 423  
Սասանյաններ, Սասանյան պետություն՝  
հարստություն 119, 121, 135, 158,  
280—283  
Սասան, Սասուն, Սանասուն 405  
*Saturday* 10  
Սարաքս վանք 405  
Սարգիս աշակերտ Մայրազոմեցու 112,  
113, 116  
Սարգիս Եպիսկոպոս Պերագիկոսի կամ  
Սանասանցվոց 63, 64  
Սարգիս զորականյան 379  
Սարգսյան Հ. Բ. (Մխիթարյան) 63, 241,  
270  
Սերբոս 33, 45, 46, 55, 56, 57, 62, 94—  
96, 97—100, 135, 157, 175, 178, 391,  
392, 436  
Սելևկիա-Կոնզերվոն (= Տիգրան) 49, 71,  
285  
Սեկունդիան 397, 398, 401  
Սեկունդոս Եպիսկոպոս Մոկաց 378  
Սեղբետրոս պապ 315, 316  
Սեպագիր արձանագրություններ 8  
Սեբիանոս Գարաղացի 288  
Սեբոս Անտիոխացի 103, 105—111, 114,  
118, 269, 389  
Սեբյան հակոբիկներ 63



Սիդուրի Սաբխու աստվածունի 29  
 Սիլվանոս եպիսկոպոս Եդեսիայի 432  
 Սիմեոն (Շմավոն) Բար-Սաբույե 70, 75, 77  
 Սիմեոն Բեր-Արշամացի (Շմավոն Բեր-դաշմա երեց) 39, 40, 43, 56, 269, 270, 289, 355, 357, 358, 359  
 Սիմեոնյան Մարտիրոս 197  
 Սիմոն Դարայի եպիսկոպոս 60, 61  
 Սիմոն Խառանի եպիսկոպոս 60, 61  
 Սիմոն Տիգրանի եպիսկոպոս 282  
 Սինն սարկավագ (վկա) 67, 71, 78  
 Սինոպիաներ 181, 372  
 Սիպպար քաղաք 19  
 Սիսական աշխարհ 391  
 Սլավոններ 287  
 Սկյուրական վանականներ 224  
 Սմբատ մարզպան Բագրատունի 45, 46, 57, 96, 386  
 Սյունհայոս («ժողովոց զիրք») 47  
 Սյունիք, Սյունաց երկիր 31, 36, 42, 135, 324, 376, 377  
 Սյունյաց եկեղեցի 36, 409  
 Սոգոմոնոս 69, 75, 77  
 Սոկրատ. եկեղեցական պատմիչ 315, 420, 430  
 Սոդոմոն 24  
 Սպենյան Քերոլբե 76  
 Ստեփանոս Նախավկա 140  
 Ստեփանոս Տարսնեցի (=Ստոդիկ) 254  
 Ստեփանոս Սյունյաց եպիսկոպոս 91, 116, 117, 203  
 Ստոյիկյաններ 300  
 Ստորին Հայք 321  
 Սուգա քաղաք 146—148, 356  
 Սուսերներ 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 քաղաք Պարսից 159  
 Վաղարշապատ 33, 36—39, 44, 425  
 Վալյոց ձոր 182, 183  
 Վանա ծով 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, 128, 142—144, 146, 149, 152, 153, 155, 202—204, 303, 320  
 Վասիլ սարկավագ 334  
 Վասպուրական 278  
 Վարբակ Մարացի 314  
 Վարդ ճակատավոր կին 71  
 Վարդ Մամիկոնյան 33  
 Վարդան Այգեկցի 93  
 Վարդան Արևելցի 93  
 Վարդան Բարձրբերդցի 59, 403  
 Վարդան Հաղբասցի 93  
 Վարդան ոմե 93  
 Վարդանանց ապստամբություն՝  
 քաղմ 119, 121—124, 126—128, 130, 150, 178, 193, 194, 205, 212—214, 216, 217, 256, 318, 321, 327, 328, 329  
 նաև Ավարայրի ճակատամարտ՝  
 տեքստ:  
 Վարդանաշառ 142  
 Վարժ 197  
 Վարոս Բարգմանիչ 255  
 Վերեր Սիմոն 126, 245, 262, 264  
 Վեհարաշիր 41, 358  
 Վենդեշապուս 145, 159, 173  
 Վենմիրշապուս 203, 204  
*Westphal G.* 75, 86, 431  
 Վզուրկ Միներ 187  
 Վիմբեր շ. 7  
 «Վկայք Արևելից» 65, 69, 71, 85—87, 140, 156, 168, 289  
 Վուս V (Կրման) 154, 161, 202, 203, 430, 434—437  
 Վուսնապուս 425, 433—437  
 Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց 382, 386, 387, 395, 396, 409, 436

Վրաստան (*Gurzan*), Վիրք, Վրաց աշխարհ 31—33, 37—40, 42—44, 141, 174, 178, 273, 277, 355, 381, 382, 386, 393  
 Վրդանես (Վրբանես) եպիսկոպոս Սյունյաց 371, 375, 381, 389, 390, 391  
*Wright* Կոնստանդինոպոլսի Ռայա  
 Վուլֆիլա եպիսկոպոս 287  
 Վուրկ, եղբայր քաղաքներ կինաց 142  
 Տաբարի (*Tabari*) 96, 97, 154, 157, 161, 170, 171, 176, 201,  
 Տայք 277  
 Տաշյան շ. 69, 71, 76, 198, 217  
 Տատիանոս 104  
 Տարսն 447  
 Տելլ-Սմարեա 9, 24  
 Տեր Միհայան 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-Միհեյլյան Ա. 267, 436  
 Տեր-Մկրտչյան 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-Մկրտչյան 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, քաղաքը Հայոց 314  
 Տիգրանունի 314  
 Տիգրիս 17, 24, 281  
 Տիգրան, Տեպոն 41, 122, 177, 185, 317, 341, 356, 358  
 Տիլլեմոն 154  
 Տիմոթեոս Կուզ 88, 89, 102, 108, 109, 197, 239, 252, 257, 268, 270, 271, 278, 360, 394—398, 400—410

Տիմոթեոսի «Հակահառուրիս» 90, 102, 108, 109, 221, 240, 257, 269, 270, 394, 396, 400—404, 407—410, 450  
 Տիրայր Խորենացի 254  
 Տմարի 348  
 Տանայուց 292  
 Տրդատ, քաղաքը Հայոց 298, 304, 305, 313  
 Տարայեվա Կ. Ա. 68  
 Տփլիսի 382  
 Raabe R. 399  
 Բարսեղյան Կոնստանդին  
 Բանայր 11, 12  
 Ryssel 419  
 Zacharias Rhetor 399  
 Ցեխաթոս 453  
 Ցիմմերն շ. 7  
 Ցիլեգերլե Պ. 69  
 Ովստանես եպիսկոպոս 383, 385, 387—389, 390, 391  
 «Ովստ միաբանության Հայոց աշխարհին» 364, 374, 375, 378, 379  
 Ուոհա (=Նդեսիա) 42  
 Ուոնայիշոփ 21, 23, 29, 30  
 Ուրուկ = Երես 26—28, 30  
 Փարադիկես 225, 252  
 Փավստոս Բուզանդ 138, 213, 262, 263, 265, 304, 307, 309, 326, 412—414, 446  
 Փարիզ 454  
 Փարսի գյուղ 323  
 Փելական, Փիլիպոս Կոնստանդինոս  
 Փիլիպպոս Մակեդոնացի 416  
 Փիլոն Երուսաղեմի 135, 137, 321, 322  
 Փիլոստենոս Մարուգեցի կամ Նաբուկեցի, Քանեպատ 104, 106, 109—112, 113, 241, 242, 269, 271, 289, 353, 354, 357  
 Փոս պատրիարք Կ. Պոլսի 112, 181, 371, 395, 405, 443—447  
 Փորբուզալ փառա 196, 197  
 Փուսակ (=Պուսակ) 70



Քաղեացոց աշխարհ 392  
 Քաղաքապետ 37, 38  
 Քաղկեդոն 33, 36, 358, 359, 385, 390, 391

Քաղկեդոնականություն, երկարակություն  
 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

Քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական պայքար 218, 312

Քաղկեդոնի 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

Քաղցր ամիս 77, 179, 416

Քանան 9

Քանան երայ ամիս 77

Քենան 18

Քիվան աստված 49

Քենասեր տե՛ս Բյուզանդացի նորայր

Քոբեպիսկոպոս 445, 446

Քչկան վարդապետ 379

Քսենայա տե՛ս Փիլոֆսենոս

Քսիսուարոս 20, 21

Քրիստափոր Եպիսկոպոս Պալունյաց 374

Քրիստափոր Եպիսկոպոս 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 Սա. 368, 373, 390, 391

Օրբելյաններ 275

Օրիգենես 296

Օրմանյան Մաղափիա 95, 214, 262, 263, 351, 352, 371, 435, 437

Ֆակունդոս Եպիսկոպոս 337

Ֆասալիզմ 300

Ֆարնատ տե՛ս Ափրահատ

Ֆարուխան, պալատական 50, 54

Ֆիլոֆսենոս տե՛ս Փիլոֆսենոս

Ֆիրզուսի 157

Ֆլավիան, պատրիարք Կ. Պոլսի 231, 232, 234, 248, 253

Fleming 452

Ֆլուրենտիոս 154, 189, 190

Ֆնտզյան 225

Ֆրանսիա 454

Freitag 10

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Ի ն ս ա ի տ ու տ ի կ ո ղ մ ի ջ	5
Բարեխոնական և իսրայելական աշխարհաստեղծման առասպելների հարարե-րակցությունը	7
Բարդեն կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը	31
Այսպես կոչված Պարսից ժողովը	45
Մանազկերտի 726-ի ժողովի վեց ասորի եպիսկոպոսները և հոսրովիկ Քարգ-մանչի հիշած երկու ասորական վանքերը	58
Արրահամ հոստովանողի «Վկայք Արևելից»-ը և նրա ասորական սկզբնա-տիպը	65
«Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն և Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Զ և է դարերում	88
Եղիշի «Վարդանանց պատմությունը» և նրա քննադատները	119
Վերջին անգամ Ն. Ակիբյանն և Եղիշի «Վարդանանց պատմությունը»	199
Մովսես հորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը	209
Դարձյալ Մովսես հորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջը	243
Հայոց հին գրարար գրականության ծագումն ու ծաղկման շրջանը	230
Նեստորականությունը Հայաստանում	330
Տիմոթեոս Կուղի «Հակահառուփին առ սահմաննայնս ի ժողովոյն Քաղկեդո-նի» երկի թարգմանության ժամանակը	394
«Զգան» կոչված գրքի հեղինակի հարցը	412
Հայոց գրերի գյուտի թվականի և այլ հարակից խնդիրների մասին	425
Մանուկ Աբելյան	454
Յ ա ն կ ե ր	467



ԵՐՎԱՆԻ ԳԱՆՈՒՍՏԻ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՅԱՆ  
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. ԿԱՓԼԱՆՅԱՆ  
Սրբագրիչ  
Ա. Ա. ՂԱՓԼԱՆՅԱՆ

ՎՋ 03489      Պատվեր 570      Տպաքանակ 7000  
ԽՂԻ 1902      Հրատ. 3396

Հանձնված է արտադրության 20/VII 1970 թ., ստորագրված է տպագրության 9/IV 1971 թ., տպագր. 30,37 մամուլ + 1 ներդիր, հրատ. 26,35 մամուլ, թուղթ № 1, 60x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>: Գինը 1 ո. 90 կ:

Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան,  
Երևան, Բարեկամության 24



