

Հ.Գ. ՄԵԼԵՔՆՅԱՆ

ՀԱՅ-ԱՍՈՐԱԿԱՆ
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

9(2)
U246

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Г. Г. МЕЛКОНЯН

ИЗ ИСТОРИИ
АРМЯНО-СИРИЙСКИХ
ОТНОШЕНИЙ

(III—V BB.)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1970

9(48.925)
У-46

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԳԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Հ. Գ. ՄԵԼԻՔՈՆՅԱՆ

ՀԱՅ-ԱՍՈՐԱԿԱՆ
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

(III—V ԴԱՐԵՐ)

1409



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1970

Աշխատության մեջ քննության առարկա են առաջիմ հայագիտության մեջ նվազ ուսումնասիրված հայ-ասորական քաղաքական, տնտեսական և մշակութային կապերը, որոնք բուռն ծաղկում են ապրել մասնավորաբար III—V դարերում: Հեղինակը բազմալեզու աղբյուրների ուսումնասիրության հիման վրա բացահայտում է հայ և ասորի ժողովուրդների հարաբերությունների համակողմանի պատկերը, նրանց համատեղ պայքարը աշխարհիկ ու հոգևոր տիրույթների դեմ, վեր է հանում հետաքրքիր նոր նյութեր:

Ասորական աղբյուրների հիման վրա աշխատության մեջ քննարկված են նաև հայ-ասորական պատմադրական կապերը:

48603

Ա Ռ Ա Զ Ա Ր Ա Ն

Հայ ժողովուրդը իր դարավոր պատմության ընթացքում քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային սերտ կապեր է ունեցել շատ ժողովուրդների, այդ թվում և իր հարևան ասորիների հետ:

Թեև ասորիները զբաղեցնում էին պատմական Հայաստանի հարավային սահմաններից մինչև Միջագետք ու Պարստին ընկած լայնածավալ մի երկիր, այնուամենայնիվ նրանց թագավորության սահմանները չէին անցնում Եդեսիայի շրջակայքից այն կողմ, ու Եդեսիան էլ եղավ նրա մայրաքաղաքը:

Ճիշտ է, ասորիները քաղաքական նշանակալից կյանքով չեն ապրել, բայց ունեցել են հարուստ մշակույթ, որ տարածվել է Մերձավոր Արևելքից մինչև Հեռավոր Արևելքի երկրները: Մեր թվականության դեռ առաջին դարից սկսած, ասորիները հայտնի էին որպես Արևելքի և Արևմուտքի, և ընդհանրապես միջազգային առևտրի փորձառու միջնորդներ, ապրանք մատակարարողներ կամ քարավաններով այդ ապրանքները տեղափոխողներ: Նրանք նաև ճանաչված արհեստավորներ ու մասնագետներ էին: Ասորի քրիստոնյա քարոզիչները հնարավորություն են ունեցել իրենց հայրենակիցների քարավաններով ճանապարհորդել մինչև Հնդկաստան և տանել իրենց վարդապետությունն ու մշակույթի նմուշները: Այս ճանապարհորդությունների ու քարոզչական գործունեության ընթացքում, բնական է, նրանք ևս իրենց հերթին շփվում էին տեղական ժողովուրդների հետ, ծանոթանում նրանց մշակույթին ու նվաճումներին: Օրինակ,

II դարի կեսերից մինչև III դարի սկզբները ապրած Բարդաժանը իր ուսումը կատարելագործել է հելլենիստական մշակույթի խոշոր կենտրոններից մեկում՝ Հիերապոլսում և ապա ճանապարհորդել բարձր զարգացման հասած այլ երկրներ ու քաղաքներ։ Հասկանալի է, որ նա, ինչպես և նրա նման շատ շատերը, վերագառնալով հայրենիք, իրենց հայրենակիցներին ծանոթացրել են հարևան երկրների մշակույթին։

Ասորերեն ամենավաղ գրավոր հուշարձանները մեր թվականության առաջին դարից են։ Ասորիքում կատարված պեղումների ժամանակ Սերիխի մոտակայքում հայտնաբերվել է նդեսիայի Մաղնու թագավորի (մ. թ. առաջին դար) ասորերեն արձանագրությամբ տապանաբարը։ Նման մի արձանագրություն էլ, որի տառերը հիշեցնում են ասորերեն տառերի հին ձևը՝ «էստրանգելոն», հայտնաբերվել է Երուսաղեմում ինչ-որ Սաղգան թագուհու շիրիմի վրա։

Թեև այդ ժամանակաշրջանում արդեն եղել են ասորական գրեր, բայց առաջին ասորերեն գրքերը գրվել են Բարդաժանի կողմից, և հենց նա էլ համարվում է ասորական գրականության հիմնադիրը։

Ասորական գրականությունը կազմավորվել է քրիստոնեության օրոք, այդ գաղափարախոսության ազդեցությամբ, և այդ է պատճառը, որ մեզ հասած ասորական գրական հուշարձանների մեծ մասն ունի կրոնական բովանդակություն։

Ճիշտ է, կրոնական այս գրքերը չունեն հունական քրիստոնեական գրականության ու նրա խոշոր ներկայացուցիչների՝ Հովհան Ոսկեբերանի, Գրիգոր Նազիանզացու և այլ եկեղեցական հայրերի մտքի մեծածավալ թռիչքն ու փիլիսոփայական, աստվածաբանական նուրբ դատողություններն ու տեսությունները, բայց տողորված են բանաստեղծական խոր ներշնչմամբ և օժտված գեղարվեստական բարձր արժանիքներով։ Այդ հուշարձաններն իրենց մեջ խտացված ձևով պահում են արևելյան մշակույթի նվաճումները, և դրա

համար էլ այսօր ասորական վարքագրությունների էջերը հիացմունքով են ընթերցվում։ Իսկ ինչ վերաբերում է ասորական հին բանաստեղծությանը, որ թեև գրված է Գավթի «Սաղմոսներ»-ի, Սողոմոնի «Երգ երգոց»-ի, «Մարգարեություններ»-ի և Աստվածաշնչի այլ գրքերի ազդեցությամբ ու շնչով, բայց իր էությունով ինքնուրույն է։ Հիանալի են, օրինակ, Եփրեմ Ասորու բանաստեղծությունները, որոնց մեջ նա ողբում է մարդու և բնության մեջ գեղեցիկի հետզհետե այլակերպումն ու կյանքի կործանումը։ «Թաղումը» բանաստեղծության մեջ Եփրեմ Ասորին դիմում է բոլոր նրանց, ովքեր մարդկային օրենքներից հեռացած՝ անարդարությունների ու դժբախտությունների պատճառ են դառնում։

Ասորի մատենագիրների գործերում վերականգնացել են Հին Արևելքի՝ ասորա-բաբելական մշակույթի, հրեական բարձրարվեստ գրական կոթողների ավանդները, ավանդներ, որոնք շաղկապվել են արդեն հելլենիստական նրբերանգարվեստի հետ։ Ասորական հեղինակների գործերում դրսևորվել է արևելյան ժողովուրդներին հատուկ վառ երեակայությունն ու անմիջականությունը։

Ասորական գրականության մեջ իրենց արտացոլումն են գտել կամ պահպանվել ժողովրդական ստեղծագործության աննման էջեր։ Արևելյան ժողովրդական բազմաթիվ վեպեր և կրոնական «անվավեր» գրքեր մեզ են հասել միայն ասորերեն լեզվով։ Ասորիներին ենք պարտական այնպիսի երկերի գոյությունը, ինչպիսիք են՝ «Կալիլա և Դիմնա»-ն, «Մեծն Ալեքսանդրի վեպը», «Սինդիբանը կամ յոթ իմաստունները» և այլն։

Ասորական գրականությունը եղել է նաև Արևելքի ու Արևմուտքի մշակույթները միավորող կամուրջ։ Ասորի թարգմանիչների ու ասորական թարգմանությունների շնորհիվ Արևելքի շատ ժողովուրդներ ծանոթացել են հունական մշակույթի գանձերին։ Նրանց այս բազմաշխատ գործունեության շնորհիվ է, որ հույն փիլիսոփաների, հատկապես Արիստոտելի աշխատանքները տարածվել են արևելյան երկրներում։

Ասորերեն թարգմանությամբ են մեզ հասել նաև հունա-
կան գրականության բազում աշխատություններ, որոնց
քննադրերն այժմ կորած են, ինչպես, օրինակ, Արիստոտելի
«Ջատագություն»-ը, փիլիսոփա Մելիտոսի ճառը, արտա-
նանած Անտոնին Կեսարի առաջ, փիլիսոփա Ամբրոսիոսի
նամակը և այլն:

Լինելով հայերի անմիջական հարևանները, ասորիները
սերտ կապերի մեջ էին հայերի հետ. նրանցից շատերը դեռ
շատ վաղուց ապրում, աշխատում ու գործում էին հայկական
գավառներում և հետագայում իրենց սովորություններով ու
նիստուկացով մերվեցին հայերին: Քաղաքական նման
պայմաններն այս երկու ժողովուրդներին իրար էին մոտեցրել
ու եղբայրացրել: Նրանք հաճախ են համագործակցել ընդ-
հանուր թշնամու դեմ: Համագործակցությունը ոչ միայն
այս երկու, այլև ընդհանրապես Մերձավոր Արևելքի ժո-
ղովուրդների միջև ամուր հիմքերի վրա դրվեց պարթևաց
արքա Վաղարշ Ա-ի (51—75 թթ.) օրոք, երբ վերջինս հոռ-
մայեցիների առաջխաղացումը կանխելու նպատակով փոր-
ձում էր սիրաշահել Պարսկաստանի հարևան փոքր ժողո-
վուրդներին ու պետություններին ընդդեմ Հռոմի:

Վաղարշ Ա-ն Պարսկաստանի հարևան երկրների թա-
գավորական զահերին է նստեցնում իր եղբայրներին ու
աղջականներին, Հայաստանում՝ Տրդատ Ա-ին, Ատրպատա-
կանում՝ Բակուրին, Ադիաբենում՝ Մոնոբազին, Եգեսիայում՝
Փարնատասպատին: Քաղաքական իր այս քայլը նա ձգտել
է ամրապնդել հարևան ժողովուրդների հետ տնտեսական
ու մշակութային լայն կապեր հաստատելով:

Վաղարշի այս միջոցառումները, ինչպես ցույց են տալիս
փաստերը, տվեցին իրենց արդյունքը. այս երկրներում հա-
կահունական ու հակահռոմեական տրամադրությունների
ուժեղացմամբ հույն առևտրականների, արհեստավորների
և ընդհանրապես Մերձավոր Արևելքի զանազան քաղաքե-
րում հաստատված հույն բնակչության համար դժվարին
վիճակ ստեղծվեց, և նրանցից շատերը ստիպված լքեցին

իրենց բնակավայրերն ու հեռացան: Հույների հեռացմամբ
լայն ասպարեզ բացվեց հրեա, հատկապես ասորի առևտրա-
կանների ու արհեստավորների համար, որոնք հետզհետե
իրիսող դիրք էին ձեռք բերում ինչպես արհեստագործության,
այնպես էլ տարանցիկ առևտրում:

Ասորական աղբյուրների վկայությամբ, ասորի առև-
տրականներն ու արհեստավորներն էին գործում նաև Հայաս-
տանում: Հայոց լեզվի մեջ առևտրի ու արհեստների հետ
կապված ասորերեն բառերի առկայությունը լավագույն
ապացույցն է հայերի ու ասորիների այդ ասպարեզում ունե-
ցած գործակցության:

Ասորիների հետ հայերի ունեցած տնտեսական լայն
գործունեությունը հնարավորություն տվեց, որ քրիստոնեա-
կան վարդապետությունը հարավից առևտրական ճանա-
պարհներով ևս թափանցի Հայաստան, քանի որ քրիստոնեու-
թյունը ընդունած ասորի առևտրականներն ու քարոզիչներն
առևտրական քարավանների հետ միասին նոր զաղափարա-
խոսության սերմեր էին բերում: Նրանք, ինչպես կարելի է
եղբայրացնել մեր ձեռքի տակ եղած նյութերից, նոր վարդա-
պետությունը առաջին հերթին քարոզել են իրենց հայրենա-
կիցների՝ Հայաստանում ապրող հրեաների ու ասորիների
շրջանում, և, հասկանալի է, իրենց շարքերը մտած նոր հա-
վատացյալների օգնությամբ թափանցել են նաև հայ բնակ-
չության մեջ, հող նախապատրաստելով ասորերեն լեզվի ու
գրականության տարածման համար:

Ասորական և հայկական աղբյուրների վկայությամբ, IV
դարի սկզբներին Հայաստանի տարբեր շրջաններում բազ-
մած դպրոցներում հայ երեխաները հունարենից բացի սովո-
րում էին նաև ասորերեն: Հայաստանի հարավային գավառնե-
րում իրենց գործունեությունը աշխուժացրած ասորի քարո-
զիչներն իրենց նախաձեռնությամբ հիմնել էին նոր դպրոց-
ներ, որոնց մեջ քրիստոնեական վարդապետության հետ
մեկտեղ, բնականաբար, դասավանդվում էին ասորերեն
գրականությունն ու լեզուն:

Հայաստանում եկեղեցական արարողություններն ու սուրբ գրքերի ընթերցումը հունարենին զուգահեռ կատարվում էր նաև ասորերեն: Ընդհանրապես, Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը նպաստեց հայ-ասորական մշակութային կապերի մերձեցմանը, այդ կապերի զարգացմանն ու ընդլայնմանը:

Ասորական դպրոցների բացումը Հայաստանում կարեւոր դեր խաղաց հայ գրի ու գրականության ստեղծման գործում, որովհետև տեղական այս դպրոցներում իրենց նախնական ուսումն ստացած հայ երիտասարդները կարողացան զնալ Հայաստանից դուրս՝ ասորական դպրոցներում, հատկապես Եփրեմ Ասորու հիմնած Եդեսիայի նշանավոր «պարսկական դպրոցում» իրենց ուսումը կատարելագործելու և շփվելին ասորական ու հելլենիստական մշակույթի նոր կենտրոնների հետ: Պատահական չէր, որ հայկական գրեր հորինելու համար Մեսրոպ Մաշտոցն ու նրա ընկերները զնացին Եդեսիա ու գործակցեցին ասորի գիտնականների հետ:

Այս համագործակցության ու մերձեցման շնորհիվ V դարի սկզբներից ամրանում են հայ և ասորի մատենագիրների կապերը: Հայերեն գրերի ստեղծումից հետո մեր թարգմանիչներն առաջին հերթին ասորերենից թարգմանում են Աստվածաշունչը, որին հաջորդում է կրոնական ու պատմական այլ երկերի թարգմանությունը: Առաջին թարգմանիչները հենց այն մարդիկ էին, որոնք նաև հայկական ինքնուրույն գրականության հիմքը դրին, որ V դարում հասավ իր կատարելությանը:

* * *

Աշխատության մեջ հայ-ասորական քաղաքական ու տնտեսական փոխհարաբերություններին նվիրված է մի ակնարկ, որտեղ հեղինակն աշխատել է ավելի հանգամանորեն կանգ առնել ասորական աղբյուրների ընձեռած նյութի վրա: Առավել մանրամասն տրված է հայ-ասորական մշա-

կութային փոխհարաբերությունների և մատենագրական կապերի պատմությունը: Եկեղեցական կապերի հարցերի, ինչպես և նեստորականության խնդիրների վրա հարկ չենք համարել մանրամասն կանգ առնել, նկատի ունենալով, որ այդ հարցերը հանգամանորեն ուսումնասիրվել են պրոֆ. Խ. Տեր-Մինասյանի արժեքավոր գրքերում¹: Բացառություն է կազմում աղանդավորական շարժումներից անապատականության հարցը, որը փորձել ենք ներկայացնել նոր լուսարանությամբ:

¹ Խ. Տեր-Մինասյանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908: Նույնի, Նեստորականությունը Հայաստանում V—VI դարերում, ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», առաջին գիրք, Երևան, 1946:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունը լուսաբանող աղբյուրները բաժանվում են երեք խմբի:

1. Հայկական աղբյուրներ

Մեր թվականության առաջին դարերի հայ-ասորական հարաբերությունների մասին, դժբախտաբար, մեր պատմիչների տեղեկությունները կցկտուր են:

Ագաթանգեղոսի պատմությունը, որը թողել է մեզ ոչ միայն Հայաստան մուտք գործած քրիստոնեության, այլև այդ կրոնի պետականացման հետ կապված իրադարձությունների նկարագրությունը, դժբախտաբար, ոչինչ չի ասում մինչև Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում գոյություն ունեցող քրիստոնեական համայնքների մասին, ամենայն հավանականությամբ, ուղենալով քրիստոնեության տարածման գործում շեշտած լինել Գրիգոր Լուսավորչի դերը: Իրականում Գրիգոր Լուսավորչից շատ առաջ քրիստոնեական համայնքները Հայաստանում քիչ չէին և, ինչպես ցույց են տալիս պատմական աղբյուրները, Հայաստանում, հատկապես նրա հարավային շրջաններում այդ համայնքները կազմավորվել էին գլխավորապես ասորի քարոզիչների նախաձեռնությամբ:

Բայց և այնպես Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ պահպանվել է մի կարևոր տեղեկություն Հայաստանում ասորական մշակույթի ունեցած դերի մասին: Երբ Տրդատն ընդունում է քրիստոնեությունը, հրամայում է իր իշխանության տակ գտնվող զավառներից մանուկներ հավաքել և

նրանցից քրիստոնեական կրոնի քարոզիչներ պատրաստելու նպատակով դպրոցներ բացել: Այդ դպրոցներում, ինչպես կարդում ենք Ագաթանգեղոսի մոտ, երեսաներին «չերկուս բաժանեալ, զոմանս յԱսորի դպրութիւն կարգեալ, և զոմանս Հելլէն»²:

V դարի հայ հեղինակներից Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմութիւն»-ը հայ-ասորական հարաբերութիւնների վերաբերյալ ավելի շատ վկայութիւններ է պահպանել: Փավստոսը ծանոթ էր ասորական վարքագրութիւններին և Հակոբ Մծբնացու, Դանիել Ասորու, Շաղիտայի³ նման ասորի գործիչների մասին գրելիս՝ օգտվել է ասորական վարքագրական երկերից: Ճիշտ է, այդ վարքերում Հայաստանում քարոզած ասորի վերոհիշյալ անձնավորութիւնների կյանքի ու գործունեության պատկերը հրաշապատում զրույցներով մթափնվել ու ալլափոխվել է, բայց և այնպես ազավազված ձայն զրույցների մեջ ևս պահպանվել են պատմական կարևոր տեղեկութիւններ: Փավստոսի այդ արժեքավոր վկայութիւնները լույս են սփռում Հայաստանում գործած անապատականների ու անապատական կաղմակերպութիւնների գործունեության վրա:

Հայ-ասորական հարաբերութիւնների մասին հետաքրքիր և կարևոր մի փաստ է արձանագրված V դարի հեղինակներից Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում⁴: Ժամանակի քաղաքական ու եկեղեցական իրադարձութիւններին ակնհաստես ու քաջատեղյակ մատենագիրը իր ուսուցչի՝ Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրութիւնը շարադրելիս նկարագրում է Մեսրոպի դեպի Միջագետք կատարած ճանապարհորդութիւնը, պատմում հայոց գրերի ստեղծման աշխատանքներին

² Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909, գլ. ՃԻ, էջ 438:

³ Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1914, դպր. Գ, գլ. ԺԴ, էջ 55:

⁴ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, աշխատութեամբ Մ. Արեղյանի, Երևան, 1941, էջ 42, 44, 46:

ասորի գիտնականների ցույց տված աջակցութեան մասին: V դարի հայ-ասորական քաղաքական ու մշակութային փոխհարաբերութիւնների հստակմասիւրման համար արժեքավոր աղբյուրներ են Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն Հայոց»-ը և Հայաստանի մարզպան Վահան Մամիկոնյանին նրա գրած «Թուղթ»-ը⁵:

III—V դարերի հայ-ասորական կապերի հետազոտութեան բնագավառում առանձնակի արժեք ունի Մովսէս Խորենացու «Հայոց պատմութիւն»-ը, որովհետև հենց իր՝ հեղինակի վկայութեամբ, բազմաթիւ օտար աղբյուրների հետ միասին օգտագործված են նաև ասորի մի շարք պատմիչների երկեր, որոնք մեզ չեն հասել: Առաջին ասորի հեղինակը, որից օգտվել է մեր պատմահայրը, Մար Աբաս կատինան է: Խորենացին պատմում է, որ երբ Վաղարշակը բազմեց հայոց գահին, ցանկացավ իմանալ, թե «ոչք արդեօք և որպիսի արք տիրեալ իցեն ի վերայ աշխարհիս Հայոց մինչև զնա», ուստի «գտեալ զոմն ասորի Մար Աբաս կատինայ, այր ուշիմ և վարժ քաղղէացի և յոյն գրով», որին ուղարկեց Պարսկաստան իր եղբայր Արշակի մոտ: Պարսկական արքունական դիվանում Մար Աբասը գտնում է մի մատչյան «Հրամանաւ Աղեքսանդրի ի քաղղէացոց բարբառոյ փոխեալ ի յոյն, որ ունի զբուն հնոցն և զնախնեացն բանս»: Այս մատչանից էլ Մար Աբասը հանում է «զպատմութիւն հաւաստի» բերէ առ Վաղարշակ արքայ ի Մծբին յոյն և ասորի գրով»⁶:

⁵ Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեան, Տփղիս, 1904, էջ 187:

⁶ Մովսէսի Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Արեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, գիրք Ա, գլ. Ը, էջ 29: Խորենացին իր աղբյուրներից հանվան հիշատակում է նաև մեր թվականության III դարի պատմիչ Ափրիկանոսին, որը Նդեսիա քաղաքի դիվանից օգտվելով, գրել է 5 գրքից բաղկացած պատմաժամանակագրական աշխատություն:

Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի և նրան հաջորդող մի քանի դարերի հայ-ասորական հարաբերությունների, ինչպես նաև ողջ Մերձավոր Արևելքի պատմությանն ու սոցիալական շարժումներին վերաբերող կարևոր և արժեքավոր տեղեկություններ կան «Գիրք թղթոց»-ում⁷։ Այս ժողովածուն պարունակում է V—VII դարերում հայ և օտար ասորի, հույն, վրացի բարձրաստիճան հոգևորականների միջև գոյություն ունեցած նամակ-թղթակցությունները, որոնք թեև հիմնականում շոշափում են դավանաբանական հարցեր, բայց և այնպես ուշագիր ու մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանց հիմքում ընկած են տվյալ ժամանակաշրջանում հայերին հուզող քաղաքական և սոցիալական իրադարձությունները։

Թեև ե՞րբ է կազմվել նամակների այս հավաքածուն, հայտնի չէ։ Հրատարակիչները հավանական են գտնում, որ դա ժամանակակից է Կանոնագրերին (VIII դար)⁸։ Մ. Կեղևյանի ասելով՝ «Դա մի պաշտոնական խմբագրություն, VII դարի մեջ կազմված, քանի որ V—VII դարերի թղթակցությունները դասավորված են առանձին խմամբով և մի շարք հաջորդում են ժամանակագրական կարգով, իսկ շարժանակության մեջ գրությունները պատահականորեն են ժողովված և խառնիխուռն մեջ բերված»⁹։

տույնը։ Խորհնացին հիշատակում է նաև ասորական գրականության հայտնի դեմքերից Բարդաժանին, Ղերուբնային, Բար Սումային և այլոնք, որ «Հայոց պատմություն»-ը շարագրելիս օգտագործել է իրոհիշյալ անձանց երկերը (նույն տեղում, տե՛ս էջ 120, 161, 201, 207)։

7. Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901։

8. Նույն տեղում, էջ 6։

9. Մ. Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, 1944, էջ 362։ «Գիրք թղթոց»-ի վավերականության շուրջը կան տեղեկություններ։ Արեղյանը, տե՛ս նրա Ампельный епископ Херсонский (к критике армянской книги посланий), «Христианский Восток», СПб, 913, էջ 176։ Նորագույն ուսումնասիրությունները հաստատել են «Գիրք թղթոց»-ի վավերականությունը, տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Նեստորականությունը Հայաստանում V—VI դարերում։ М. Tallon, Livre des Lettres, Beyrouth 1955, p. 19.

V և հետագա դարերի հայ-ասորական կապերի ուսումնասիրության համար այս փաստաթղթերը անփոխարինելի հուշարձաններ են։

Հայկական աղբյուրներից կարելի է նշել նաև VII դարի պատմիչ Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» գիրքը¹⁰։ Հայագիտության մեջ ընդունված էր այս հուշարձանների հեղինակներ համարել IV դարի մատենագիր Զենոբին և VII դարի Հովհաննիս¹¹։ Խալաթյանը հենթադրում էր, որ այդ գործը կարող էր միայն VIII—IX դարերում ստեղծված լինել¹²։ Ըստ Աշ. Աբրահամյանի՝ այս երկը «ոչ թե մեկ կամ երկու հեղինակի գործ է, այլ պատմական նյութերի ժողովածու, մի ժողովածու, որը պարունակում է՝ նամակներ, պատմություններ, ժամանակագրություններ, աղոթաբարձրից հատվածներ»¹³։ Նա գտնում է, որ այս հավաքածուի կազմությանը Հովհան Մամիկոնյանից բացի այլ անձնավորություն չի մասնակցել։ Հրատարակչի հենթադրությունը, թե «Ժողովածուի հնագույն շրջանից մեկ հասած նյութերը հավանաբար գրված են եղել ասորերեն և ասորերենից էլ թարգմանվել հայերեն»¹⁴, դեռ ապացուցման կարիք ունի։

Այսպիսով, երբ ընդհանուր ակնարկ ենք գցում հայ-ասորական հարաբերությունների վերաբերյալ հայկական աղբյուրներում պահպանված տեղեկություններին, տեսնում ենք, որ դրանք թեև փոքրաթիվ են, բայց և շատ արժեքավոր այդ հարաբերությունների լուսաբանման համար։

10. 3. Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատությանը և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1941։

11. Գ. Զարեհանլեան, Պատմութիւն հայոց դպրութեան, Վենետիկ, 1886, էջ 411։

12. Գ. Խալաթյան, Զենոբ Գլակ, Համեմատական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1893, էջ 1։

13. 3. Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, էջ XXV։

14. Նույն տեղում, էջ XVII։

2. Ասորական աղբյուրներ

Ասորագիտությունը եվրոպայում փաստորեն սկսվում է XVIII դարի սկզբից, երբ առաջին անգամ ասորական որոշ աղբյուրների գիտական շրջանառության մեջ դրվեցին Ժոզեֆ Սիմոն Ասսեմանիի կողմից¹⁵:

Ասսեմանիի կազմած ասորական աղբյուրների ժողովածուները երկար ժամանակ եզակի էին: Սակայն XIX դարի առաջին կեսին, երբ Նիտրիայի շրջանում (Եգիպտոս) հայտնաբերվեցին V և հետագա դարերի ասորերեն մեծ թվով ձեռագրեր, մասնագետներն սկսեցին լուրջ ուշադրություն դարձնել ասորական գրականության և պատմության հարցերին: Անգլիական գիտնականներ Կյուրտոնը, Ռայտը և ուրիշներ հրատարակեցին ասորական մի շարք սկզբնաղբյուրներ, տալով դրանց մի քանիսի թարգմանությունները¹⁶:

Հրատարակված այդ բնագրերը մեծ մասամբ կրոնական բովանդակություն ունեն, սակայն նրանց մեջ կան նաև պատմական երկեր, ժամանակագրություններ ու գրական կոթողներ, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն ասորիների, ինչպես նաև նրանց հարևան ժողովուրդների պատմության ու մշակույթի մի շարք կնճռոտ հարցեր պարզաբանելու համար:

Ասորիների վաղ շրջանի պատմությունը և հայ-ասորական քաղաքական նույն ժամանակաշրջանի փոխհարաբերություններն ուսումնասիրելու համար բացառիկ արժեք ունի Ասսեմանիի հրատարակած ժողովածուի առաջին հատորում ղեկեղված «Եդեսիայի ժամանակագրություն»-ը, որի մեջ շատ համառոտ ձևով շարադրված է Սելևկյանների անկումից հետո Եդեսիայում հիմնված առաջին ասորական թագավո-

րության պատմությունը՝ սկզբից մինչև նրա կործանումը (մեր թվականության III դարը)¹⁷: Այս ժամանակագրության շնորհիվ պահպանվել են Եդեսիայում իշխողների անուններն ու նրանց հետ կապված պատմական դեպքերի մասին համառոտ տեղեկություններ¹⁸:

Հայ-ասորական փոխհարաբերությունների, հատկապես հայ-ասորական առևտրական կապերի լուսաբանման համար հետաքրքրական աղբյուր է VI դարի հեղինակ Մշիխա-Ջևիսայի «Ադիաբենի եկեղեցու պատմությունը»¹⁹: Մշիխա-Ջևիսան օգտվել է Եվսեբիոս Կեսարացու, Սուրբատիկոսի և այլ պատմիչների աշխատություններից, սակայն նրա գրքի հիմնական արժեքն այն է, որ հեղինակը օգտագործել է այնպիսի աղբյուրներ (օրինակ, Աբելի «Մարտիրոսների հավաքածու»-ն՝ կազմված 410 թ.), որոնք մեզ չեն հասել:

Միջագետքի, Հայաստանի և ընդհանրապես պարսկական տիրապետության մեջ մտնող երկրների IV դարի սոցիալական շարժումների, վանական կազմակերպությունների և վանքերի մասին հետաքրքրական վկայություններ է թողել IX դարի ասորի պատմիչ Թովմաս Մարգադին:

¹⁷ Assemani, Bib. Orientalis, t. I. pp. 388—417: L. Hallier, Untersuchungen über die Edessensische Chronik, Leipzig, 1892: H. B. Пигулевская, Эдесская хроника, „Палестинский сборник“ 4 (67) 1959.

¹⁸ R. Duval, Histoire d'Edesse, «Journal Asiatique», 8-serie, t. XVIII, p. 107. Թեև IX դարի ասորի պատմիչ Դիոնիսիոս Տելլ-Մահրադին եւ իր պատմության մեջ ունի այս թագավորների ցուցակը, սակայն, ինչպես պարզել են մասնագետները, «Եդեսիայի ժամանակագրություն»-ը ավելի վաղ շրջանից է և ավելի հավաստի աղբյուր:

¹⁹ Msiha-Zekha, Histoire de l'église d'Adiabène, éd. A. Mingana. Sources Syriacques, I, Mossoul, 1907.

²⁰ H. B. Пигулевская, Города Ирана в раннем средневековье, М.-Л, 1956, стр. 141,

¹⁵ Joseph S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis, Roma, t. I—III, 1719—1725.

¹⁶ W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London, 1855: W. Cureton, Ancient Syriac Documents, Amsterdam, 1937: W. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, t. I—I.1, 1870—1872.

Թողմաս Մարգացին գրել է «Կառավարիչների գիրք» խորագրով մի աշխատություն²¹, որի մեջ թեև նպատակ է ունեցել տալ Միջագետքի վանքերի, հատկապես Մարգայի վանքի պատմությունը, սակայն չի սահմանափակվել միայն կրոնական ու եկեղեցական հարցերով: Արժեքավոր են սոցիալական շարժումների մասին նրա տեղեկությունները: Մարգացին այն հոգևորական պատմիչներից է, որն իր բազմակողմանի զարգացման շնորհիվ չի բավարարվել եկեղեցական ժողովների կողմից վավերացված բացատրություններով ու եզրակացություններով և պատմական իրողությունների վերաբերյալ ունեցել է իր սեփական կարծիքը՝ խարսխված անձնական փորձի, գիտական պրպտումների ու վերլուծությունների վրա: Այս առումով Մարգացու աշխատությունը ասորական գրականության արժեքավոր հուշարձաններից է:

Ոչ նվազ կարևոր տեղեկություններ են պահպանվել IV դարի ասորական գրականության խոշոր գեմբերից մեկի՝ Ափրաատի ճառերում, որոնք հայերեն են թարգմանվել V դարում²² և հետագայում սխալմամբ վերագրվել Հակոբ Մծբնացուն:

Մերձավոր Արևելքի վաղ շրջանի պատմության և սոցիալական շարժումների ուսումնասիրության համար կարեւոր են ասորական վարժագրական երկերը, որոնք թեև հիմնականում կրոնական գրույցներ ու «հրաշքների» նկարագրություններ են, այնուամենայնիվ հաղորդում են պատմական կարևոր նշանակություն ունեցող փաստեր ևս: Մար Ավգինի, Հակոբ Մծբնացու, Դանիելի, Շալիդայի, Մար Մարիի և շատ ուրիշ վարքերի մեջ կան արժեքավոր տեղեկություններ Մերձավոր Արևելքի երկրներում քրիստոնեության տարածման անապատական շարժման ասորական-

դպրոցների և բազմաթիվ այլ պատմական եղելությունների մասին: Վերևում նշված վարքերը հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ IV դարի սկզբներից Մծբինում և նրա շրջակա գավառներում Մար Ավգինի, Հակոբ Մծբնացու և նրանց բազմաթիվ գործակիցների ծավալած քարոզչական և մանկավարժական գործունեությունը ևս նպաստավոր հող պատրաստեց երկու հարևան այս ժողովուրդների ավելի սերտ համագործակցության:

Հայ-ասորական մշակութային կապերի ուսումնասիրության համար շատ մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում եղեսիայի դպրոցի պատմությունը, որ հասել է մեզ²³:

Կարևոր են նաև ասորի հեղինակների պատմական երկերը, որոնք թեև քիչ տեղեկություններ են տալիս խնդրո առարկա հարաբերությունների և ընդհանրապես հայերի ու Հայաստանի մասին, բայց եղած այդ քիչ մեջ էլ կան արժեքավոր վկայություններ: Նման աշխատություններից կարելի է հիշել Յոշվա Սյունակյացի (VI դար) «Ժամանակագրություն»-ը²⁴, որի մեջ հանդիպում ենք Կավադի դեմ հայերի ապստամբության և ծայր առած ազատագրական շարժումների վերաբերյալ վկայությունների, որոնք բացակայում են հայկական աղբյուրներում: Նման և այլ բնույթի տեղեկություններ են հաղորդում Հակոբ Եղեսացին²⁵ (VII դար) և ասորի մյուս պատմիչները, որոնց գործերը օգտագործվել են աշխատության մեջ:

3. Բյուզանդական աղբյուրներ

III—V դարերում հայ-ասորական քաղաքական, տնտեսական, մշակութային փոխհարաբերությունների ուսումնա-

²¹ W. Budge. The book of Governors, The historia monastica of Thomas bishop of Marga, A. D. 480, London, 1893.

²² Գիրք, որ կոչի Զգոն, Կոստանդնուպոլիս, 1824:

²³ J. B. Chabot, La Chronique de Barhadbeschabba; concernant les écoles d' Edesse, de Nisibe et de Séleucie, „Journal Asiatique“, 1905, p. 157: P. Peeters, Orient et Byzance, „Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine“, Bruxelles, 1950, p. 25.

²⁴ W. Wright, The Chronicle of Josua the Stylite, Cambridge, 1852.

²⁵ Brooks, The chronological canon James of Edessa, 1889, p. 317.

սիրութեան կարևոր աղբյուրներ են նաև բյուզանդական պատմիչների գործերը, հատկապես նրանց, ովքեր եղել են կայսրութեան արևելյան նահանգներում, ծանոթացել այդ շրջանում ապրող ժողովուրդների նիստովակացին, գրականությանը: Այսպիսի պատմիչներից է Եվսեբիոս Կեսարացին, որի «Եկեղեցական պատմության» և «Ժամանակագրության» մեջ²⁶ արժեքավոր տեղեկություններ կան Միջագետքում և Հայաստանում քրիստոնեության տարածման մասին:

Եվսեբիոսի պատմությունը շարունակել է V դարի աշխարհիկ պատմիչ Սոկրատը²⁷: Նա գրել է եկեղեցու պատմություն, բայց որովհետև «ընթերցողացն ոչ յագղումն լինել յորմէ միայնով պարապել վիճարանութիւն եպիսկոպոսաց և որովք հակառակ միմեանց գործեցին», ուստի կարևոր է համարել կանգ առնել նաև քաղաքական ղեպքերի վրա²⁸: Սոկրատի գործում կան ուշագրության արժանի տեղեկություններ IV դարի երկրորդ կեսին Փոքր Հայքում և Միջագետքում բռնկված սոցիալական շարժումների մասին: Նա մասնավորապես կանգ է առել Սերաստիայում եվստաթիոսի կողմից ղեկավարվող հայերի շարժումների վրա:

Նույն այս սոցիալական շարժումների և զլխավորապես IV դարի սկզբում Հայաստանի և Միջագետքի գանազան շրջաններում ստեղծված անապատական շարժման ուսումնասիրության համար կարևոր է նաև V դարի մեկ այլ հույն պատմիչ՝ Սոզոմենի «Եկեղեցական պատմությունը»²⁹:

²⁶ Եվսեբիոսի Պատմությունը ծանոթ էր առաջին հայ մատենագիրներին, այն ասորերենից հայերեն էր թարգմանվել և որպես սկզբնաղբյուր օգտագործվել մեր պատմագրության մեջ: Տե՛ս Եսեբիոսի Կեսարացու Պատմություն եկեղեցուց, նոր թարգմանութեամբ Աբրահամ Ծաղկան, Վենետիկ, 1877: Եսեբի Պամպիլեայ Կեսարացու Ժամանակականք, Վենետիկ, 1818: Եվսեբիոսի «Ժամանակագրություն»-ը հասել է մեզ միայն հայերեն թարգմանությամբ:

²⁷ Սոկրատայ Սֆալաստիկոսի Եկեղեցական պատմություն, աշխատասիրութեամբ Մ. Տէր-Մովսէսեան, Վաղարշապատ, 1897, էջ 1:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 2:

²⁹ Sozomenus, Kirchengeschichte, Berlin, 1960.

Նրա աշխատության տվյալներից կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ Սոզոմենը անմիջական մասնակցություն է ունեցել անապատական շարժմանը, կամ էլ սերտ կապեր է ունեցել այդ շարժման խոշոր գործիչների հետ:

4. Գրականության տեսություն

Հայ-ասորական հարաբերություններով հետաքրքրվել են թե՛ հայ և թե՛ օտար մասնագետները: Այս հետաքրքրությունը հատկապես ուժեղացավ Եգիպտոսի Նիտրիայի շրջանում V—VI և այլ դարերի ասորական ձեռագրերի հայտնաբերման ժամանակից: Այս ձեռագրերի գիտական հրատարակություններն ու թարգմանությունները մեծապես ղյուրացրին ուսումնասիրողների աշխատանքները:

Գ. Զարբհանալյանը առաջին հայ պատմաբանն էր, որ փորձեց օտար լեզուներից հայերեն թարգմանված աշխատությունների մասին գրել իր «Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Գ—ԺԳ) գրքում»³⁰, որն այսօր էլ հրատարակվելուց շուրջ ութ տասնամյակ հետո չի կորցրել իր արժեքը: Հեղինակը ասորերենից հայերեն թարգմանված երկերից համառոտիվ կանգ է առնում «անվավեր» կամ «անհարազատ» կոչված գրությունների վրա և ենթադրում, որ դրանք մեծ հնություն ունեն կամ ստեղծվել են «յառաջ քան զժամանակ թարգմանչաց», և կամ «անոնց դարուն» են պատկանում:

«Անվավեր» գրքերը, ինչպես հայտնի է, գրվում կամ թարգմանվում էին պաշտոնական եկեղեցուն հակադիր դիրքերում կանգնած մարդկանց կողմից, որոնք աշխատում էին իրենց վարդապետությունն ու գաղափարները տարածել և արմատավորել ժողովրդի մեջ, և այս տեսակետից այդ գործերը չափազանց արժեքավոր են: Գ. Զարբհանալյանը, հետևելով իր ձեռքի տակ եղած գրչագրին, թվարկում է այդ

³⁰ Վենետիկ, 1889:

գրքերից մի քանիսը՝ «Աղամայ կտակն, Ճիռն օրհնութեան, Փրփրիանն, Գորտոսակն, Կիրակոսակն, Ղոսիմովն, Պետրոսի Տեսիլն, Դիաթիկն, Աստվածածնի պատմութիւնն, Սերիոսն, Փիւռհոնացիքն, Մանկութեան աւետարանն, Մանեայ մեկնութիւն աւետարանի, Լուսաւորչի Տեսիլն, Զանթաքելի մատեանն և Գրիգորիսի և Բարսղի հարցմունք»։ Ուշագրավ է այն, որ գրչագրում այս վերնագրերի թվարկումից հետո ավելացված է, թե «այս են անուանք ութնետասն սուտ գրոց որ եկեալ ի հերձուածող Ասորոց և ոչ յուղղափառաց Ասորոցն»³¹։

Զարբհանալանից հետո ասորերենից թարգմանությունների վրա հանգամանորեն կանգ է առել Հակոբոս Տաշյանը, որն իր հմուտ և բազմակողմանի հետազոտություններով գիտական ավելի բարձր հիմքերի վրա դրեց հայ-ասորական հատկապես գրական կապերի ուսումնասիրությունը։ Նա իր «Վարդապետութիւն Առաքելոց Անվաւերական Կանոնաց Մատեան»-ը³², աշխատության մեջ համեմատել է հայկական և ասորական եկեղեցական կանոնները և ցույց տվել հայկականի՝ ասորականից կրած ազդեցությունը. միևնույն ժամանակ նա ապացուցել է, որ այդ կանոններն ունեցել են արևելյան ծագում և հունականից չեն առաջացել³³։

Տաշյանի արժեքավոր աշխատություններից է նաև «Ազաթանգեղոս առ Գեորգայ ասորի եպիսկոպոսի» ուսումնասիրությունը³⁴, որտեղ նա ֆրանսիացի անվանի ասորագետ Լազարդի «Քաղուածոյք ասորականք» աշխատության կապակցությամբ վերլուծում է Ազաթանգեղոսի պատմությունը և «Վարդապետություն» բաժնում ցույց տալիս ասորական գրականության հետքերը։

Տաշյանը աշխատություններ ունի նաև այնպիսի ասորական «անվավեր» մատյանների վերաբերյալ, որոնց

միայն վաղ շրջանի հայերեն թարգմանություններն են մեզ հասել. դրանցից են՝ «Թուղթ վասն Պիղատոսի դատաւորի զոր գրեաց յաղագս տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի և առաքեաց առ Տիրերիոս կայսր ի քաղաք Հռոմ»³⁵ և «Առ Կորնթացիս» երրորդ անվավերական թուղթը³⁶։

Հայ-ասորական հարաբերությունների, հատկապես գրական կապերի վերաբերյալ իրենց աշխատություններում եվրոպացի բանասերներից ու պատմաբաններից ոմանք ասորիները՝ Հայաստանում ունեցած ազդեցությունը գերազանցատու էին։ XIX դարի ֆրանսիացի խոշոր գիտնական էռնեստ Ռենանը գրել է Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների միջև եղած գրական կապերի մասին մի աշխատություն, որի մեջ անդրադարձել է նաև հայ-ասորական գրական առնչություններին և գտել, որ քրիստոնեության տարածումից մինչև արաբական արշավանքները ասորիները ինչպես Պարսկաստանում, այնպես էլ Մերձավոր Արևելքի երկրներում մշակութային խոշոր դեր են խաղացել, իսկ ասորերենն էլ այդ ժողովուրդների, հատկապես հայերի համար դարձել է պաշտամունքային լեզու։ Ծիշտ է, գրում է նա, հայկական գրերի ստեղծումից հետո Հայաստանում հակասորական տրամադրություններ առաջացան, սակայն դա չխանգարեց, որ Մովսես Խորենացու նման խոշոր պատմիչը հայ ժողովրդի պատմության վաղագույն շրջանի վերաբերյալ տվյալներ որոնեի ասորական մատյաններում, որովհետև, ըստ Ռենանի, «Հայոց պատմության հետ կապված առաջին ժամանակագրությունների հեղինակները ասորիներ են եղել»³⁷։ Ռենանը նույն աշխատության մեջ հանգում է այն եզրակացության, որ V դարում Հայաստանում սկսված հակասորական տրամադրությունները չկարողացան խզում առա-

31. Նույն տեղում, էջ 20։

32. Վիեննա, 1898։

33. Նույն տեղում։

34. Վիեննա, 1891։

35. «Հանդէս ամսօրեայ», 1893, № 9, էջ 259։

36. «Հանդէս ամսօրեայ», 1894, № 9, էջ 282։

37. E. Renan, Histoire générale et Système comparé, Paris, 1858, pp. 279—280.

հորենացու «Հայոց պատմություն»-ը, ապա նաև Եփրեմ Ասորու Մեկնությունները, կցուրդները, բանաստեղծությունները և այլն, գրված են բարձր իմացականությամբ, պատմական հարուստ նյութի ուսումնասիրությամբ, գրական բարձր ճաշակով և կուռ ոճով:

Հայ-ասորական գրական կապերի վրա կանգ է առել «Գիրք թղթոց»-ի ֆրանսերեն թարգմանիչ Տալլոնը: Գրքի առաջաբանում նա գրում է, որ «ասորերենի ազդեցությունը շատ ուժեղ էր Հայաստանում, և հարավային բազմաթիվ գավառներում տիրապետող էր ասորերենը»⁴²: Ճիշտ է, ասորերեն լեզուն գործածվել է հայկական եկեղեցիներում, բայց տիրապետող ղեր չի ունեցել: Այսպես՝ Ղազար Փարպեցին թեև մի տեղ նշում է, որ «պաշտօն եկեղեցույց և կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի վանօրայս և յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս», սակայն ավելացնում է, թե «յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել և օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, և լինէր պաշտօնէիցն աշխատութիւն և ժողովրդոցն անշահութիւն յանլրութիւն լեզուին ասորւոյ»⁴³:

Ինչպես արդեն նշվեց, եվրոպացի վերոհիշյալ պատմաբանները հայ-ասորական գրական կապերի քննության մեջ թույլ են տվել ասորիների դերի որոշ գերազնահատում: Անշուշտ չի կարելի ժխտել ասորիների և ասորերենի մատուցած ծառայությունը հայ մշակույթին, սակայն ճիշտ չէր լինի նաև գերազնահատել այն, որովհետև ի վերջո յուրաքանչյուր գրականություն ծնվում է տվյալ ժողովրդի ծոցում և տվյալ ժողովրդի մտքի ու հոգու արգասիքն է:

Եվրոպացի և հայ պատմաբաններին ու գրականագետներին շատ է զբաղեցրել նաև Մար Աբաս Կատինայի անձնավորության և նրան վերագրվող պատմական երկի հարցը: Ուսումնասիրողների մի մասը պաշտպանում է այն կարծիքը, որ այդպիսի անձնավորություն գոյություն չի ունեցել,

որ դա Մովսես Խորենացու հորինածն է: Մի այլ խումբ ուսումնասիրողներ էլ հակված են ընդունելու Մար Աբասի պատմականությունը:

Մար Աբասն ու նրա «մատյանը» շատ են հուզել մասնագետներին, և այդ հարցով զբաղվելիս նրանք կանգ են առել նաև հայ-ասորական գրական ու պատմագրական կապերի վրա՝ քննելով ասորերենից կատարված թարգմանությունների հարցը ևս: Վերջինիս լուսաբանման համար կարևոր նշանակություն ունեցավ Գր. Խալաթյանցի «Գիրք Մնացորդաց ըստ հնագոյն հայ թարգմանութեան» աշխատությունը, որտեղ հեղինակը հայտնում է այն միտքը, թե վերոհիշյալ բնագիրը Աստվածաշնչի հայերեն առաջին թարգմանության նմուշներից է⁴⁴:

Աստվածաշնչից բացի ուսումնասիրվել են ասորերեն այն վարքերը, որոնք թարգմանվել են հայերեն և կամ օգտագործվել են մեր մատենագիրների կողմից: Այդ տեսակետից արժեքավոր է Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի «Ագաթանգեղոսի աղբիւրներից, Յիշատակ դատակնքաց Գորիա և Շմոնի վկայից, որ վկայեցին յՈւռհա» գիրքը⁴⁵: Տեր-Մկրտչյանը Ագաթանգեղոսի Պատմությունը համեմատելով ասորական գրականության վաղագույն գործերից Գորիայի և Շմոնի վարքի հետ, ցույց է տվել, որ Ագաթանգեղոսը օգտագործել է խնդրո առարկա գրվածքը⁴⁶: Նա համոզված էր, որ ասորա-

⁴⁴ Գր. Խալաթյանց, Գիրք Մնացորդաց ըստ հնագոյն հայ թարգմանութեան, Մոսկվա, 1899: Բարդուղիմեոս Գևորգյանը «Խորենացին է Աստուածաշնչի Մնացորդաց գրքերի առաջին հայ թարգմանող ասորերեն ընդգրկից» աշխատության մեջ գտնում է, որ Մնացորդաց գրքերի մեջ հաճախակի են հայկական եան և եանց վերջավորություններով հայրանվան կամ ազգանվան գործածությունը, այնինչ «Յոթնասանից»-ում դրանք խիստ հազվադեպ են: Ազգանունների և հայրանունների գործածության այդ ձևին հանդիպում ենք Մովսես Խորենացու մոտ և դրանից էլ պետք է եզրակացնել, որ նա է եղել Մնացորդաց գրքերի ասորերենից հայերեն թարգմանողը. տե՛ս «Բազմավեպ», 1905, էջ 426:

⁴⁵ Վաղարշապատ, 1896:

⁴⁶ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Ագաթանգեղոսի աղբիւրներից, Վաղարշապատ, 1896, էջ 5:

⁴² Tallon, Livre des Lettres, Beyrouth, 1955, p. 3.

⁴³ Ղ. Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, գր. Ա, գլ. Ժ, էջ 13:

կան վարքագրական գրականությունը զգալի դեր է խաղացել մեր վաղ շրջանի գրականության կազմավորման գործում: Իր այս կարծիքը հիմնավորելու համար Գ. Տեր-Մկրտչյանը հրատարակել է Աբրահամ Խոստովանողի ասորերենից հայերեն թարգմանված «Վկայք Արևելից»⁴⁷-ը, որը հայկական ձեռագրերում սխալմամբ նվիրված Ասորուն է վերագրվում:

Գր. Խալաթյանցը իր «Նղիշէի աղբիւրների առթիւ» հոգվածում ցույց է տալիս, որ Նղիշեն ևս օգտվել է ասորական վկայաբանություններից, և այդ առթիւ հատկապես նշում «Շմավունի» Վարքի հայերեն թարգմանությունը: Հեղինակը գտնում է, որ Նղիշեն «սոցանից օգտվել է (այսինքն՝ ասորական վարքերից) փոխ առնելով հատուածներ, նկարագրական նիւթեր, յարմարեցնելով նոցա իւր պատմութեան»⁴⁸:

«Վկայք Արևելից» երկի մասին ուսումնասիրություն է գրել Ն. Անգրիկյանը, որն իր այդ աշխատության մեջ կանգ է առել այս գրքի՝ հայ պատմիչների վրա ունեցած ազդեցության վրա և եկել այն եզրակացության, որ «Վկայք»-ը ծանոթ էր Ագաթանգեղոսի պատմության հեղինակին, որ այն «շատ ազդած է Նղիշէի մտաց վրայ, կարծես թէ իրեն սիրած ընթերցման գիրքը եղած ըլլայ. կարդացած միջոցը շատ տեղ ինքն իրենդ կը հարցնես Նղիշէի է՞ջ մը կ'ընթեռնում արդեօք. Նղիշէ ասկից ազդուած է ոչ միայն լեզուին, իմաստներուն և դարձուածներուն, այլև իր անուշ ու տխրախառն ոճին մեջ»⁴⁹:

Վիեննայի Մխիթարյաններից Ա. Վարդանյանն իր «Ի վկայսն Արևելից» ուսումնասիրության մեջ համեմատել է «Վկայք Արևելից» երկի ասորերեն և հայերեն բնագրերը և ցույց տվել, որ մեզ հասած հայերեն թարգմանության մեջ սողոսկիլ են սխալներ: Հակառակ Գ. Տեր-Մկրտչյանի ենթադրության, նա կարծում է, որ հավելվածում հրատարակված

ժի և ժԳ վկայաբանությունները ոչ թե հունարենից, այլ ասորերենից են թարգմանվել, միայն թե, գրում է նա, վերջին այդ վկայություններն ունեցել են անխիղճ ընթերցանող, որը «Վկայաբանության» «ընդարձակ յառաջաբանությունը կը համառոտագրէ շատ գեհհիկ սկզբնաւորութեամբ, ուրիշ վկայաբանութիւններէն գոց սորված ձեւերով ու ասութիւններով կը կարծէ պճնել իր խմբագրութիւնը, երբեմն համառօտելու համար սկզբնագիրը՝ կը հնարէ նոր փոփոխութիւններ ու Ակիսիմեայ վկայաբանութիւնը Յովսեփայ եւ Այիթայաւայ վկայաբանութեանէն բաժնելու համար կը կը կցկցէ առաջնոյն սովորական վերջաբանութիւն մը»: Այս դիտողություններից հետո Վարդանյանն ավելացնում է, որ այս թարգմանություններում պահպանվել է Աբրահամ Խոստովանողի «ինքնատիպ լեզուին կնիքը, ուր չկայ ոչ մէկ հետք յունարանութեան»⁵⁰:

Ն. Ակիւնյանը ևս իր «Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրդի» աշխատության մեջ անդրադարձել է այս հարցին և համաձայնելով Գ. Տեր-Մկրտչյանի հետ, հաստատել, որ Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ օգտագործվել է Գորիայի և Շմունի ասորերեն բնագրի հայերեն թարգմանությունը և «տեղիքներ փոխ առած է անկէ, նոյն իսկ բառական»⁵¹: Ակիւնյանի հոգվածում բնագրերի համեմատությամբ ցույց է տրված, որ Կորյունը նույնպես օգտվել է ասորերեն այս վարքերից:

Ասորական նման բնույթի աշխատություններից է «Աղգայի վարդապետությունը»⁵², որի հայերեն վաղ շրջանի թարգմանությունը պահպանվել է: Այն ոչ միայն օգտագործվել է մեր պատմիչների կողմից, այլև խաղացել է փաստա-

50 Ա. Վարդանեան, «Ի վկայսն Արևելից», «Հանդէս ամսօրեայ», 1922, № 4—5, էջ 271:

51 Ն. Ակիւնեան, Վկայաբանութիւն Սրբոյն Կիրդի (Կիրակոսի) եւ մօր նորա Աննայի, Ագաթանգեղոսի աղբիւրներէն, «Հանդէս ամսօրեայ», 1948, № 3—6, էջ 139:

52 Լարուրեայ, Թուղթ Աբգարու, Վենետիկ, 1868:

47 Աբրահամու Խոստովանողի Վկայք Արևելից, էջմիածին, 1921:

48 «Հանդէս ամսօրեայ», 1895, № 4, էջ 115:

49 Ն. Անգրիկեան, Արևելեան «Վկայք», «Բաղմավէպ», 1905, № 7—8, էջ 359:

Թղթի դեր՝ հայ եկեղեցու «առաքելականությունը» հաստատելու համար: Ոչ միայն «Աղգայի վարդապետության» կամ «Արգարի վրույց»-ի մասին, այլև ընդհանրապես հայ-ասորական գրական ու պատմական կապերի մասին շատ արժեքավոր ուսումնասիրություններ է գրել Ֆրանսիացի ասորագետ Դյուվալը: Նա իր բազմակողմանի հետազոտություններով մեծ ծառայություն է մատուցել հատկապես ասորագիտության և ասորական թագավորության հետ կապված որոշ հարցերի լուսաբանմանը⁵³:

Մեր պատմիչների վկայությամբ, դեռ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ կաթողիկոսի օրոք հայ գրականությունը հիմնականում թարգմանական էր (ասորերենից և հունարենից): Հայկական ինքնուրույն գրականությունը սկիզբ է առնում փոքր-ինչ ավելի ուշ: V դարի թարգմանությունների մի մասը թեև մեզ է հասել ժամանակի ընթացքում որոշ փոփոխությունների ու խմբագրությունների ենթարկվելով, սակայն դրանց մեջ հիմնականում պահպանվել են V դարի հայերենին հատուկ ոճական ձևերն ու լեզվական առանձնահատկությունները: Այդպիսի գործերից են Եփրեմ Ասորու «Ճառեր»-ը և այլն:

III—V դարերի հայ-ասորական տնտեսական հարաբերությունները հատուկ ուսումնասիրության առարկա չեն դարձել: Հ. Մանանդյանի «Հայաստանի առևտրի և քաղաքների մասին» կարևոր աշխատության մեջ կարելի է հանդիպել այդ խնդրին նվիրված առանձին էջերի: Բազմապատակ գիտնականը տարբեր ժողովուրդների և երկրների հետ հայերի առևտրական կապերը լուսաբանելիս կանգ է առել նաև հայ-ասորական տնտեսական փոխհարաբերությունների վրա: Նա մանրամասն ուսումնասիրել է ասորերենից հայոց լեզվի մեջ մուտք գործած առևտրական տերմինները և հանգել ուշագրավ եզրակացությունների⁵⁴:

III—V դարերի հայ-ասորական առևտրական և ընդհանրապես տնտեսական կապերի ուսումնասիրության համար կարևոր նշանակություն ունեն նաև Ն. Պիգուլևսկայայի աշխատությունները⁵⁵:

Հայ-ասորական ֆաղափական հարաբերությունների հարցը նույնպես հատուկ ուսումնասիրության չի ենթարկվել: Այդ խնդրին համառոտակի անդրադարձել են այն մասնագետները, որոնք գրել են Եգեսիայի թագավորության քաղաքական պատմությունը:

⁵⁵ Н. В. Пигулевская, Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э., М.-Л., 1940: *Նույնի*, Сирийские источники по истории народов СССР, М.-Л., 1941: *Նույնի*, Византия на путях в Индию, М.-Л., 1951: *Նույնի*, Византия и Иран на рубеже М.-Л., 1946.

⁵³ R. Duval, Histoire d'Edesse: La littérature syriaque, Paris, 1907.

⁵⁴ Я. Манандян, О Торговле и городах Армении, Ереван, 1954, стр. 85.

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

Հայ-ասորական քաղաքական հարաբերությունների մասին գրելիս անհրաժեշտ է համառոտակի ծանոթանալ Եդեսիայի կամ ասորական թագավորության պատմությանը, որովհետև հայերը հարավից հարևան լինելով այս թագավորությանը, երկար ժամանակ անմիջական կապերի և շփման մեջ են եղել ասորիների հետ:

Ասորիները արամեական այն ցեղերից են, որոնք Սելեկյանների պետականության թուլացումից հետո մ.թ.ա. երկրորդ դարում ստեղծել են իրենց փոքր իշխանությունները, որոնցից ամենահայտնին Եդեսիայի իշխանությունը կամ թագավորությունն էր:

Եդեսիայի թագավորության պատմության վերաբերյալ կարևոր տվյալներ կան ասորական երկու ժամանակագրություններում, որոնք առաջին անգամ հրատարակվել են XVIII դարի ասորագետ Ասսեմանիի կողմից: Ժամանակագրություններից մեկը պատմագիտությանը հայտնի է Դիոնիսիոս Տելլ-Մահրացու ժամանակագրություն անունով, որովհետև այն գրի է առնվել ու պահպանվել IX դարի Անտիոքի ասորի պատրիարք Տելլ-Մահրացու պատմական երկում¹: Երկրորդը պատմաբաններին ծանոթ է «Եդեսիայի ժամանա-

կագրություն» վերնագրով²: Այս երկերն իրենց ժամանակագրական սխալներով ու հակասություններով հանդերձ մնում են որպես ասորիների վաղ շրջանի պատմության միակ աղբյուրները:

Եդեսիայի թագավորության հիմնադրման հարցը աղբյուրների հակասական վկայությունների պատճառով դեռևս վիճելի է: Ըստ Տելլ-Մահրացու ժամանակագրության, ասորիներն առաջին անգամ թոթափում են Սելեկյանների լուծը և ստեղծում իրենց թագավորությունը «Աբրահամի 1880-րդ տարում» (մ. թ. ա. 137 թ.): Նույն աղբյուրի տվյալների համաձայն, ասորական քաղաքական առաջին իշխանության «հիմնադիրն է եղել Հեվիայի որդի Օրհայը, որը թագավորել է հինգ տարի»³: Դրան հակառակ «Եդեսիայի ժամանակագրություն» տվյալներով ասորի առաջին թագավորը Առյուն է, որ զահ է բարձրացել Սելեկյանների 180 թվականին (մ. թ. ա. 132 թ.)⁴: Եդեսիայի առաջին թագավորի մասին տեղեկություններ է պահպանել նաև VI դարի բյուզանդական պատմիչ Պրոկոպիոս Կեսարացին: Նա գրում է. «Գետի այս կողմը դառնվող (երկիրը), որը (Եփրատ) և Տիգրիսի մեջտեղում է, բնական է, կոչվում է Միջագետք, որի մի մասն ունի այլ անուն ևս. այսպես, մինչև Ամիդ քաղաքն (ընկած շրջանները) ոմանք անվանում են Արմենիա, իսկ Եդեսիան իր շրջակայքով կոչում Օսրոենե՝ Օսրոենի անունով, որն անցյալում թագավորել էր այնտեղ, երբ այդ երկիրը զաշնակից էր պարսիկներին»⁵:

Եդեսիայի իշխանությունը պատմությանը հայտնի է

² Նույն տեղում, հատ. Ա, գլ. XXX, էջ 387. F. Nau. Note sur la chronique attribuée par Assemani à Denys de Tell Mahré, «Journal Asiatique», 9^e série, t. VIII, Paris, 1896, p. 346.

³ Assemani, Bib. Orientalis, t. II, p. 98.

⁴ Նույն տեղում, էջ 388:

⁵ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, թարգմ. Հրաչ Բարթիկյանի, Երևան, 1967, էջ 45:

¹ Assemani, Bib. Orientalis, t. II, I part, XVI, p. 98.

նաև Օսրոենի իշխանությունն անունով: Եվրոպացի պատմաբաններէց Բայերը, Հիմնվելով Տելլ-Մահրացու և Պրոկոպիոսի վկայությունների վրա, գալիս է այն եզրակացության, որ Օսրոեն անունը առաջացել է այս թագավորության հիմնադիր Օրհայից (կամ ինչպես պարսկերենում է՝ Օսրոյից կամ Խոսրովից)⁶:

Դյուվալը իր «Եգիպտի պատմություն» մեջ առաջ է քաշում այն միտքը, որ Տելլ-Մահրացու տվյալները պատմական հիմքեր չունեն և հետևանք են Միջագետքում պարթևների ազդեցության ուժեղացման, իսկ այդ զրույցն էլ առաջացել է այն ժամանակ, երբ տեղական մանր իշխաններն ու թագավորները իրենց դիրքերն ամրացնելու և հեղինակությունը բարձրացնելու նպատակով զրույցներ էին հորինում իրենց պարթևական ծագումն ընդգծելու և պարսկական արքունիքին հաճոյանալու համար⁷: Այնպես որ, XIX դարի ֆրանսիացի այս գիտնականի կարծիքով Օրհան կամ Օսրոյը երևակայական անձնավորություն է, և Օսրոեն անունը գործածության մեջ է մտել մ. թ. IV դարում, երբ բյուզանդացիները, Միջագետքը երկու մասի բաժանելով, Ամիդն իր շրջակայքով անվանեցին Միջագետք, իսկ Եգիպտոս իր շրջակայքով՝ Օսրոեն: Իր այս ասածը հիմնավորելու համար նա վկայակոչում է վաղ շրջանի ասորի և հույն պատմիչներին, որոնք Եգիպտի թագավորությունը Օսրոենի թագավորության անունով չեն հիշատակել⁸:

Մ. թ. II դարի պատմիչ Տակիտոսը իր «Տարեգրություններ»-ի մեջ Եգիպտի թագավոր Աբգարին կամ Ակբարին անվանում է «արարների թագավոր»⁹: Նույն ժամանակա-

շրջանի մեկ այլ հռոմայեցի պատմիչ Պլինիոսը ասորիներին կոչում է «Ուռհայի արարներ, որոնք ապրում են Եգիպտոսից երեք շին» հեռավորության վրա և իրենց քաղաքներն են Եգիպտոս ու Կարհենը (Հարրանը)¹⁰:

Ասորի պատմիչները, այն էլ ոչ շրջանի, շատ հազվադեպ են գործածել Օսրոեն անունը: Ասորիները, որպես կանոն, իրենց երկիրն անվանել են Բեյտ-Նահրին (Beit-Nahrin):

Հատկանշական է, որ հայ պատմիչները նույնպես, որոնք հաճախ են օգտվել ասորական աղբյուրներից, ոչ մի տեղ և ոչ մի անգամ չեն հիշատակել Օսրոեն անունը: Նրանք այդ երկիրն անվանել են Միջագետք կամ Միջագետք Ասորուց:

Ասորիների հետ այնքան ամուր և երկարատև կապերի մեջ եղած հայերի՝ Օսրոեն անվան անիմացությունը խոսում է Դյուվալի ենթադրության օգտին, թեև հարցը լուծված չի կարելի համարել, որովհետև V դարի մեր աղբյուրները, նշելով Միջագետքի երկուսի բաժանումը, այնուամենայնիվ չեն հիշատակում Օսրոեն ձևը: Ըստ Երևույթին, Օսրոեն անվանումը հիմնականում գործածության մեջ է մտել ոչ թե IV, այլ VI դարում՝ Հուստինիանոսի օրոք¹¹:

Եգիպտի թագավորության զահին տիրել են տարբեր ազգության ներկայացուցիչներ, և դա, հավանաբար, պայմանավորված է եղել երկրի վրա հարևան պետությունների ազդեցությամբ: Այսպես, ասորական երկու ժամանակավորություններից պարզ երևում է, որ Եգիպտոսում իշխել են և՛

⁶ Bayer, Historia Osrhoena et Edessena, p. 33.

⁷ R. Duval, Histoire d'Edesse, pp. 107—108: Ասորացիները Ասսամանին, Գոլիոսը, Ռոզեն Մյուլլերը ենթադրում են, որ Ուրհան հունական րոհ-հոսե «հոսանք» (բառի արաբական ար-րոհա (الرحا) ձևն է և այդպես է անվանվել Եգիպտի ջրառատության պատճառով: Եգիպտ քաղաքի նախկին անունն էր Ուրհա, որը ծագում է Օսրոյից:

⁸ R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 108.

⁹ Tacite, Annales, Paris, 1878, LXII, p. 241.

¹⁰ Plinie, Histoires Naturelles, V, p. 28.

¹¹ Codex Justinianus, XI, 62, 8, ed. Krüeger, 1959, p. 448: Կարծում ենք, որ Օսրոենի թագավորության վերացումից հետո, երբ վարչական փոփոխություն է կատարվում, և Օսրոենը որպես առանձին իշխանություն վերացվում է և միացվում կայսրությանը որպես Արևելյան նահանգ, այլևս չի գործածվում նաև Օսրոեն անունը: Միայն Հուստինիանոսի վարչական փոփոխություններից հետո Միջագետքի մի մասը վերանվանվում է Օսրոեն, այս անգամ արդեն իբրև վարչական միավոր:

ասորիներ, և՛ արաբներ, և՛ պաթներ. օրինակ, ասորի Առյու թագավորից իշխանությունը խլում է արաբական ծագում ունեցող Մազդուրի որդի Աբգուն, իսկ սրան հաջորդում է պարթևական ծագում ունեցող Գեբարուի որդի Ֆրադաշտը, և այսպես մինչև մ. թ. երկրորդ դարի կեսերը: Ամենայն հավանականությամբ, Եդեսիայի գահին բազմել են նաև հայազգի անձնավորություններ: Դեռևս XIX դարի ֆրանսիացի պատմաբան Սեն-Մարտենը, իր երկհատորանոց «Արշակունիների պատմության հատվածներ» գրքում հունական, հայկական, ասորական աղբյուրների տվյալների հիման վրա եկել է այն եզրակացության, որ Եդեսիայի թագավորությունը հայկական պետականության ենթակա մի իշխանություն էր և մեր թվականության սկզբներից նրա գահին տիրել են հայ-պարթևական ծագում ունեցող թագավորներ¹²: Եղև են ժամանակներ, ճիշտ է կարճատև, երբ Եդեսիայի պետությունը պարզապես միացված էր Հայկական թագավորությանը: Եդեսիայի թագավորների ցուցակը, որ մեզ է հասել ասորական վերոհիշյալ երկու ժամանակագրություններում, մեր թվականության 91—109 թթ. Եդեսիայի թագավորի անուն չի հիշատակում: Արտահայտվել են կարծիքներ, որ այդ 18 տարիների ընթացքում Եդեսիայի պետությունը կազմում էր հայոց թագավորի իշխանության մի մասը¹³, և որ մեր թվականության 109 թ. Եդեսիայում Աբգար VII-ից սկսած հայերն են իշխել¹⁴:

¹² J. Saint-Martin, Fragments d'une Histoire des Arsacides, t. I, 1850, p. 129.

¹³ Gutschmid, Untersuchungen. S. 26: R. Duval, Histoire d'Édesse, p. 113. Այդ կապակցությամբ հետաքրքրական է Ն. Մանանդյանի այն ենթադրությունը, որ Մանատրուկ անունով թագավոր Հայաստանում թագավորել է ոչ թե մեր թվականության 11 դարի վերջերին այլ 75—110 թթ., տե՛ս Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատ. Բ, Երևան, 1957, էջ 19:

¹⁴ Աբգար VII-ի իշխանության տևողությունը հայտնի է ասորական «ժամանակագրություն»-ից: Դրովալը, հիմնվելով Շարբիլի Վարբում եղած այն վկայության վրա, որ Տրանյանոսի թագավորության XV տարին և Աբգարի

Ուշագրավ է, որ հայկական վաղ շրջանի աղբյուրներն էլ Օսրոենի թագավորությունը կամ քաղաքները հայկական են համարում: Փավստոս Բուզանդը իր «Հայոց պատմության» մեջ գրում է, որ երբ հայոց Պապ թագավորը «խոտորեաց զսիրտ իւր ի թագաւորէն Յունաց, և կամեցաւ խառնել զսէր իւր և առնել միաբանութիւն ընդ թագաւորին պարսից», պատգամավորներ ուղարկեց Հունաց թագավորի մոտ և հայտնեց, որ «Կեսարիաւ հետ՝ և տասն քաղաք մեր լեալ է, արդ ի բաց տուր և զՈւռհա՝ քաղաք շինեալ և նախնեացն մերոց»¹⁵: Իսկ Խորենացին գրում է, որ «Յետ մահուան Աբգարու բաժանի թագաւորութիւնն հայոց յերկուս. քանզի Անանուն որդի նորա կապեաց թագ՝ թագաւորել յԵդեսիայ, և քեռորդի նորա Սանատրուկ ի Հայս»¹⁶:

Հետաքրքրական է, որ ասորական «Ադդայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանության մեջ նույնպես Եդեսիայի թագավորությունը հայկական է համարվում: Խորենացին էլ իր հերթին այդ թարգմանությունը հետեւելով, Արգարին հայ է համարում:

Եդեսիայի թագավորության պատմության կարևորագույն իրադարձություններից էր քրիստոնեությունը երկրում պետական կրոն հայտարարելը: Ասորական աղբյուրները թեև ընդգծում են, որ ասորիները քրիստոնեությունը պետական կրոն են ճանաչել դեռ Աբգար V-ի ժամանակ, այսինքն՝ մեր թվականության առաջին դարի կեսին, բայց ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ ասորական աղբյուրների այդ վկայությունները հավաստի չեն: Ասորիները քրիստոնեությունը պետական կրոն են հռչակել Աբգար IX-ի օրոք (201—202 թվականներին):

III տարին համընկնում են, եզրակացնում է, որ Աբգար VII զահ է բարձրացել 109 թ.: Տեղ-Մահրաջին ցույց է տալիս, որ նա թագավորել է 6 տարի և 9 ամիս. հետևաբար Աբգար VII-ի թագավորության տարիներն են 109—116 թթ.:

¹⁵ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. Ե, գլ. ԼԲ, էջ 292:

¹⁶ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԳ, էջ 157:

Ասորիներին չի հաջողվում երկար ժամանակ պահպանել իրենց պետականությունը. 216 թվականին Կարակալա կայսրը Արևելք կատարած իր արշավանքների ժամանակ վերացնում է Եդեսիայի թագավորությունը և Ասորիքը դարձնում հռոմեական կայսրության արևելյան նահանգներից մեկը։ Այնուհետև երկիրը պատերազմական թատերաբեմ է դառնում Հռոմի և Պարսկաստանի միջև։

Ճիշտ է, մինչև III դարի կեսերը ասորիները իրենց թագավորությունը վերականգնելու փորձեր կատարեցին, բայց Եդեսիայի միջնաբերդում հաստատված կայսրության լեգեոնները ճնշում էին հակահռոմեական ամեն մի շարժում։

Ասորիներն իրենց պետականությունը կորցնելուց հետո շարունակում էին կարևոր դեր խաղալ Մերձավոր Արևելքի տնտեսական և մշակութային կյանքում։

IV դարում ասորիների և ընդհանրապես Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների տնտեսական կյանքը ուժեղ անկում էր ապրում. պատճառը պարսիկների ու հռոմայեցիների միջև անվերջ պատերազմներն էին, որոնք թուլացրել էին տարանցիկ առևտուրն ու քայքայել ներքին արտադրությունը։ Աշխատավոր մասսաների կեղեքումը սարսափելի չափերի էր հասել։ IV դարի հոգևորական խոշոր դեմքերից մեկը՝ Հովհան Ոսկեբերանը գրում է, որ հարուստները ճնշում էին աղքատներին, արհեստավորներն իրենց գործիքների սեփականության իրավունքը չկորցնելու համար ստիպված էին պարտքով փող վերցնել։ Առ և ծախի գործարքներում սուտն ու սուտ երդումն էին իշխում. հողատերերն անգույթ էին դարձել և վարձու աշխատողներին թե լավ և թե վատ բերքի ժամանակ նույն պահանջներն էին ներկայացնում. վարձվածներն իրենց տերերին բավարարելու համար հաճախ աշխատում էին ամբողջ ձմեռը, և երբ չէին կարողանում իրենց պարտքը փակել, ստիպված փող էին պարտք վերցնում մինչև 50 տոկոս վաշխ վճարելով¹⁷։

313 թվականի Միլանի հրովարտակը, որով քրիստոնեությունը հռոմեական կայսրության մեջ հանդուրժելի կրոն էր հայտարարվում, ժամանակավորապես ոգևորեց Արևելքի քրիստոնյաներին։

Հռոմի՝ Արևելքի քրիստոնյաներին սիրաշահելու քաղաքականությունը ամենևին էլ դուր չէր գալիս պարսկական արքունիքին։ Պարսկական տիրապետության տակ գտնվող քրիստոնյաների գործունեությունն ըստ էության դառնում էր հակապարսկական. այն նպաստում էր Հռոմի ազդեցության տարածմանը Արևելքում։ Այդ բանը շատ լավ էր հասկանում պարսից արքա Շապուհ Բ-ն։ Նա դաժան հալածանքների է ենթարկում պարսկական տիրապետության մեջ ապրող քրիստոնյաներին, որոնք բացառապես ասորիներ էին, որովհետև, ինչպես վկայում է ասորի պատմիչ Մշիխա-Ջեխան, պարսիկները քրիստոնյաներին համարում էին հռոմեական կայսրության «գործակալներ»¹⁸։ Ասորական աղբյուրներում և վարքագրական բազմաթիվ երկերում մանրամասն նկարագրված են այդ հալածանքները¹⁹։

Ասորական աղբյուրների մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը մեզ բերում է այն եզրակացության, որ IV դարում ասորիների և պարսիկների փոխհարաբերություններն ունեցել են երկու փուլ. մինչև մ. թ. 370 թվականը քրիստոնյաներն ընդհանրապես և ասորի քարոզիչները մասնավորապես պարսիկների համար հռոմեական լեգեոններից ավելի մեծ վտանգ էին ներկայացնում. նրանց քարոզչական գործունեությունը թուլացնում էր երկրի քաղաքական ու դադափառական միասնությունը, և պարսիկները այս վտանգավոր գործունեության առաջն առնելու համար IV դարի կեսերից սկսում են իրենց տիրապետության ներքո ապրող քրիստոնյաների, հատկապես ասորիների հալածանքը։ Սակայն 70-ական թվականներից պառկերը փոխվում է։ Հռոմեական կայսերական իշխանությունն իր վիճակը կայունացնելու և ամ-

¹⁷ Msiha-Zekha, Histoire d'Adiabène, p. 77.

¹⁹ Bedjan, Acta martyrum et sanctorum, t. II, Parisiis, 1891.

¹⁷ E. S. Bouchier, Syria as a Roman province, Oxford, 1916, p. 75.

րապնդելու համար աշխատում է օգտագործել իր եկեղեցու հեղինակությունը և նրա գերիշխանությունը տարածել մյուս քրիստոնյա եկեղեցիների վրա: Նա սահմանափակում է քաղաքների իրավունքները, դիմում ահաբեկումների, ստեղծում լրտեսների խիտ ցանց և զինվորական ուսուիկանության մեծ բանակներ: Դեպքերին ժամանակակից պատմիչ Կեղծ Արիստիդեսը վկայում է, որ «բոլոր նահանգները պահվում էին ահ ու սարսափի մեջ. բաղմաթիվ լրտեսներ շրջում էին քաղաքներում և լսում, թե ինչ են խոսում մարդիկ»: Նույն պատմիչը ավելացնում է, թե «անկարելի էր մտածել կամ ազատ խոսել, որովհետև վերացվել էին ազատ խոսքի ամենատարական պայմանները, և ամեն մարդ վախենում էր նույնիսկ իր սովերից»²⁰:

Քաղաքական նման պայմանները տեղական ժողովուրդների և քաղաքային բնակչության մեջ դժգոհություն առաջացրին: Առաջին քաղաքներից մեկը, որ ընդվզեց հռոմայեցիների դեմ Նդեսիան էր: Այդ գործում մեծ դեր խաղաց ասորական եկեղեցին: Ասորական մշակույթի հարուստ ավանդներով զինված ասորական եկեղեցին երկար տարիների գործունեությամբ կարողացել էր իր ինքնուրույնությունը պահպանել: Իսկ միջնադարի պայմաններում, պետականության չգոյության պայմաններում, եկեղեցու գործունեությունը, ըստ էության, քաղաքական էր: Պակաս դեր չխաղաց Մծբինի դպրոցը, իսկ հետագայում նաև Նդեսիայի դպրոցը, որ հիմնադրվեց 363 թվականից հետո Նփրեմ Ասորու կողմից, և հայտնի է որպես Պարսկական դպրոց²¹: Նդեսիայի դպրոցը, որ շատ արագ հսկայական հեղինակություն ձեռք բերեց, իր հիմնադրի գլխավորությամբ միացավ այն շարժ-

²⁰ Rostovtzeif, The Social and economic history of the Roman Empire, Oxford, 1926, p. 400.

²¹ VI դարի ասորի պատմիչ Բարհաղբեշաբան գրում է, որ դպրոցը «պարսկական» է կոչվել, որովհետև այստեղ էին գալիս սովորելու պարսկական տիրապետության մեջ մտնող բոլոր ժողովուրդների ուսման ծարավի երիտասարդներ: Sh' u J. B. Chabot, Narsai le Docteur et les origines de l'école de Nisibe, „Jour. Asiat.“, t. VIII, Paris, 1895, p. 159.

մանր, որն ասորական եկեղեցին պաշտպանում էր կայսրության ոտնձգություններից: Նփրեմ Ասորու բանաստեղծություններում ժողովրդին կոչ է արվում միահամուռ դիմադրել հռոմեական բռնակալությանը²²: Կայսրությունը ստիպված էր համառ պայքար մղել ասորական մշակույթի ու եկեղեցու դեմ:

Նրբ կայսերական լեզեոնները մտնում են Նդեսիա, վաղես կայսեր առաջին գործն է լինում աքսորել քաղաքի եպիսկոպոս Բարսեսին և շարժման ղեկավարներին: Նփրեմը մի փոքր առաջ վախճանվել էր: Հրապարակը թողնվում է արիտասականներին, որոնք հայտնի էին իրենց հռոմեասիրությամբ:

Այս ժամանակվանից է ահա, որ պարսկա-ասորական հարաբերությունների մեջ բեկում է առաջանում: Պարսկական արքունիքը, ելնելով հռոմայեցիների և ասորիների հակամարտությունից, փոխում է իր վերաբերմունքը ասորի քրիստոնյաների նկատմամբ և ձգտում Արևելքի ու Արևմուտքի քրիստոնյաների միջև ստեղծված հակասությունից օգտվել: Պարսիկները դադարեցնում են քրիստոնյաների հալածանքներն ու հետապնդումները:

387 թ. տեղի է ունենում Հայաստանի բաժանումը Հռոմի և Պարսկաստանի միջև: Հայաստանի մեծ մասն ընկնում է պարսիկների գերիշխանության տակ, իսկ մյուս մասը՝ հռոմայեցիների:

Պարսկական բաժնում հայերն ընդհանրապես և հայ եկեղեցու պաշտոնությունը մասնավորապես զրկվում են հռոմեական կենտրոնների հետ կապեր պահպանելու հնարավորությունից, որովհետև պարսիկներն ամեն կերպ խոչընդոտում էին: Նրանք հաշտ աչքով չէին նայում հայերի և հռոմայեցիների հարաբերություններին: Մովսես Խորենացու վկայությամբ, Հայաստանում պարսկասերների կուսակցությունը, պարսիկների օգնությամբ, հակահռոմեական

²² R. Duval, La littérature Syriacque, p. 333.

ուժեղ գործունեություն է ծավալում: Պարսկասերների պարագլուխ Մերուժանի կողմից, գրում է հորենացին, «այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք, դարձեալ ի բաժանել զաշխարհս Հայոց, շտային պարսիկ վերակացութն յոյն ումեք ուսանել դպրութիւն յիւրեանց մասինն, այլ միայն ասորի»²³:

Պարսկական բաժնում ապրող հայերին մնում էր օգտվել ասորիների նկատմամբ պարսիկների ունեցած բարյացակամ վերաբերմունքից և մշակութային կապերն ամրապնդել Նոգեսիայի հետ, որի հետևանքով հայերի և ասորիների փոխհարաբերությունները նոր հունի մեջ են մտնում:

2. ԱՌԵՎՏՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

Հայ-ասորական առևտրական կապերի հնագույն շրջանի մասին որոշակի տեղեկություններ չունենք: Առավել կամ պակաս չափով այդ հարաբերությունների մասին կարելի է խոսել մ. թ. ա. III դարից սկսած, երբ Մոփբի Հայկական թագավորությունը սերտ կապեր էր հաստատել իր անմիջական հարևան ասորիների հետ: Առևտրի և արհեստների զարգացմամբ կարելի է բացատրել այնպիսի կարևոր քաղաքների առաջացումը, ինչպիսիք էին Արշամաշատն ու Արկաթիա-կերտը²⁴:

Հայ-ասորական առևտրական կապերն էլ ավելի զարգացան Տիգրան Բ-ի թագավորության ժամանակ, երբ Միջագետքի ու Ասորիքի մեծ մասն ընկած էր Հայոց թագավորության գերիշխանության տակ: Կառուցվում է հայկական նոր մայրաքաղաք Տիգրանակերտը, որը ոչ միայն Արևելքի քաղաքական կենտրոններից, այլև առևտրական տարանցիկ ճանապարհներին ընկած կարևոր հանգույցներից մեկն էր

²³ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Գ. գլ. ՍԵ, էջ 329:

²⁴ Я. Манандян, О торговле, стр. 85.

գառնալու Ասորիքի. քաղաքներն այդ ժամանակաշրջանում Հայաստանի հետ առևտրական կապերի համար օգտագործում էին Տիգրանակերտ-Արտաշատ ճանապարհը, որը Մերձավոր Արևելք, Փոքր Ասիա, Միջին Ասիա տանող առևտրական մայրուղու մի մասն էր²⁵:

Ընդհանրապես հարավային ու հյուսիսային Միջագետքից դեպի Զեզմա, այնտեղից էլ Անտիոք ու Միջերկրականի փերր տանող առևտրական ճանապարհներն ու նավահանգիստները գտնվում էին Տիգրանի իշխանության ներքո²⁶: Տիգրանի ժամանակակից, մեր թվականության I—II դդ. հույն պատմիչ Պլուտարքոսի տեղեկություններից պարզվում է, որ Տիգրան Բ-ն հատուկ ուշադրություն է դարձրել միջագային առևտրի զարգացման հարցերին²⁷: Նույն պատմիչի վկայությամբ Տիգրանի գերիշխանության տարիներին Միջագետքում, Ասորիքում և ընդհանրապես Մերձավոր Արևելքի երկրներում տնտեսությունն ու միջազգային առևտուրը աշխուժանում են, «քաղաքները մեծանում ու բազմամարդ են գառնում»²⁸:

Տիգրան Բ-ի պարտությունը, պարթևների ու հռոմայիցիների միջև շարունակվող պատերազմները որոշ չափով կասեցնում են Հայաստանի քաղաքային և առևտրական կյանքի զարգացումը, մանավանդ, որ Հայաստանը հաճախակի դառնում էր պատերազմի թատերաբեմ:

Մեր թվականության առաջին դարի երկրորդ կեսին Հայաստանի գահին տիրանում են Արշակունիները: Հարբա-տության հիմնադիր Տրդատ Ա-ի նախաձեռնությամբ վերսկսվում է հռոմեական վերջին արշավանքների ժամանակ կործանված Արտաշատի վերակառուցումը: Սա հանդիսա-

²⁵ Г. Тирация, О торговых связях Армении с Сирией в античное время. „Палестинский сборник“, Вып. IV, 1959, стр. 78.

²⁶ Я. Манандян, О торговле, стр. 117.

²⁷ Plutarque, Les vies des hommes illustres, Lucullus, Paris, 1858, p. 603.

²⁸ Նույն տեղում, էջ 35:

ցավ երկրի տնտեսության կազմակերպմանն ու զարգացմանը նպաստող կարևոր ազդակ, որովհետև Հեռավոր Արևելքից եկող առևտրական քարավանները Արտաշատում էին կանգ առնում և այնտեղից շարունակում իրենց ճանապարհը դեպի Սև ծովի ափերը կամ Միջագետքի վրայով Միջերկրականի նավահանգիստները:

Արտաշատը միջազգային առևտրում սկսում է շատ ավելի կարևոր դեր խաղալ երկրորդ դարի երկրորդ տասնամյակից, երբ հռոմայեցի կայսր Տրայանոսը կործանում է հարավային առևտրական ճանապարհի վրա գտնվող Սելևկիան, Մծբինը, Եդեսիան: Միջազգային քարավաններն սկսում են հիմնականում երթևեկել հյուսիսային մայրուղու Եկբատան-Արտաշատ ուղեգծով, և ցամաքային ճանապարհներով կատարվող միջազգային առևտրի համար Հայաստանը ստանում է առաջնակարգ նշանակություն²⁹:

Թեև 163 թվականին հռոմայեցի զորավար Ստատիոս Պրիսկոսը նորից է կործանում Արտաշատը, բայց Հայաստանը շարունակում է պահպանել իր կարևորությունը միջազգային շուկայում, որովհետև առևտրական քարավաններն այս անգամ մտնում են Արտաշատից ոչ հեռու գտնվող Հայաստանի նոր մայրաքաղաքը՝ Վաղարշապատ: Սա, գրում է Մովսես Խորենացին, աճել էր նախկին Վարդգեսավանի տեղում և դարձել «քաղաքազիւղ վաճառօր»: Վարդգեսավանում էր, շարունակում է պատմիչը, որ Տիգրան Բ-ն «նստոյց զհասարակ առաջնոյ գերութեանն հրէից»³⁰:

Վաղարշապատը մեր թվականության առաջին դարերում առևտրական խոշոր բնակավայր էր, և նրա բնակչության էթնիկական կազմը շատ էր խաչաբեղետ: Այսպես՝ հայերի հետ միասին այստեղ ապրում էին ասորիներ, հրեաներ,

հույներ, հռոմայեցիներ, պարթևներ և այլ ժողովուրդների ներկայացուցիչներ³¹:

Հայ-ասորական առևտրական կապերի մասին, գրավոր աղբյուրներից բացի, տեղեկություններ են հաղորդում նաև հնագիտական պեղումների նյութերը: Այսպես օրինակ, Գառնիում հայտնաբերված ասորական ծագում ունեցող մի շարք իրեր վկայում են, որ I—II դարերում հայ-ասորական առևտրական կապերը շարունակում էին հաջողությամբ զարգանալ³²: I—II դարերից սկսած այդ գործում հսկայական դեր են խաղում ասորի քրիստոնյա վաճառականները:

* * *

Քրիստոնեական վարդապետությունը, որ ծագել և կազմավորվել էր հասարակության շահագործվող խավերի շրջանակներում և իր սկզբունքներով շատ ավելի առաջավոր ու համամարդկային էր, քան հեթանոսությունն ու մովսիսականությունը, պարարտ հող է գտնում Արևելքի, հատկապես Միջագետքի ու Ասորիքի ժողովուրդների ցածր խավերում և արագ կերպով տարածվում³³: Այդ բանը պայմանավորված էր նախ և առաջ Արևելքի տնտեսական կյանքի մի շարք գործոններով: Մեր թվականության առաջին և երկրորդ դարերում արևելյան երկրների տնտեսության մեջ կարևոր տեղաշարժեր էին տեղի ունենում, արհեստների և առևտրի զարգացումն իր հետ բերում էր դասակարգային նոր փոխհարաբերություններ: Սրվում էին արտադրողական ուժերի և արտադրական հարաբերությունների միջև եղած հակասությունները: Ստրկատիրական արտադրական հարաբերությունները չէին համապատասխանում արտադրողական ուժե-

³¹ С. Еремян, Развитие городов и городской жизни в древней Армении, „Вестник древней истории“, № 3, 1953, стр. 22.

³² Г. Тирацян, О торговых связях Армении с Сирией в античное время, стр. 78.

³³ Ղերութա Նդեսացի, Թուղթ Աբգարու, Երուսաղէմ, 1868, էջ 35:

²⁹ Я. Манандян, О торговле, стр. 117.

³⁰ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԿԵ, էջ 199—200:

րի զարգացմանը. սկսվել էր ստրկատիրական կացութաձևի ձգնաժամը:

Ստրկատիրական կարգերից դժգոհ տարրերին՝ իրենց պայքարի մեջ միավորող նոր գաղափարախոսություն էր պետք: Հեթանոսությունն իր նեղ աշխարհայացքով, միամիտ գաղափարներով ու շահագործող դասակարգերի շահերին հարմարեցված սկզբունքներով չէր կարող այդ դերը կատարել և դառնալ պայքարի գաղափարախոսություն:

Ասորիները, որ ցեղակից էին հրեաներին և նրանց հետ մշակութային ու լեզվական բազում ընդհանրություններ ունեին, միշտ էլ անմիջական շփման մեջ են եղել հրեաների հետ: Բացի այդ, Միջագետքում ասորիների հետ կողք-կողքի, երկար դարեր ապրել ու գործել են հազարավոր հրեաներ: Հրեա նշանավոր պատմիչ Հովսեփոս Փլավիոսի վկայությամբ Հրեաստանի և Միջագետքի առևտրականներն ու արհեստավորները սերտ կապեր են պահպանել միմյանց հետ³⁴: Հասկանալի է, որ հարևան Հրեաստանում ծագած քրիստոնեական վարդապետությունը պարարտ հող պետք է գտներ նաև Ասորիքում, և պարսկա-հռոմեական հակամարտության հետևանքով քաղաքական ու տնտեսական ծանր պայմաններում գտնվող ասորիները եղան այն առաջին ժողովուրդներից մեկը, եթե ոչ առաջինը, որ հրեաներից հետո ընդունեցին քրիստոնեությունը և դարձան նրա տարածողները:

Քրիստոնեություն ընդունած ասորիները մեր թվականության II դարից սկսած աշխուժացնում են իրենց թե՛ առևտրական և թե՛ քաղաքական գործունեությունը պարսկական տիրապետության մեջ մտնող երկրներում: Նրանց ազդեցությունը հետզհետե այնքան է ուժեղանում, որ միջազգային առևտրական ու դիվանագիտական հարաբերություններում հունարենի հետ մեկտեղ գործածության մեջ եղող արամեերենն իր տեղը զիջում է ասորերենին:

³⁴ J. Flavius, Antiquities of the Jews, Book XX, chpt. II, p. 482.

226 թվականին Պարսկաստանում իշխանություն զուլս են տնցնում Սասանյանները:

Պարսկաստանի վաղեմի հզորությունը վերականգնելու համար Սասանյաններին անհրաժեշտ էր կենտրոնացած իշխանություն, իսկ վերջինս էլ պահանջում էր ամուր տնտեսություն: Այդ իսկ նպատակով պետք էր կառուցել նոր քաղաքներ, վերակառուցել հները, քաղաքներ, որոնք ունենալին լրացված գործատներ, արհեստանոցներ, հարևան երկրներին հետ առևտրական կապեր հաստատելու լայն հնարավորություններ: Այս նոր քաղաքները պետք է պատկանեին արքային, և ստացված եկամուտներն էլ մոծվեին արքունի պանծարան:

Այս ծրագրի իրականացման համար Սասանյանները դիմում են գործնական քայլերի: Ձրի աշխատող ուժ ունենալու համար ամենից առաջ նրանք սկսում են նվաճել Պարսկաստանին սահմանամերձ մասն իշխանություններն ու թագավորությունները³⁵, որտեղից բռնի Պարսկաստան են տեղափոխում բազմահազար ընտանիքներ: Ասորական աղբյուրները արժեքավոր և հետաքրքրական վկայություններ են թողել պարսկական այս բռնագաղթերի մասին: Գաղթականներին տեղավորել են պարսկական այս նոր քաղաքներում ու աշխատեցրել թագավորական գործատներում, արհեստանոցներում և առևտրական տներում³⁶: Սասանյանները հաշվի են առել, որ ասորիները ճանաչված արհեստավորներ և առևտրականներ են, ուստի վարել են նրանց սիրաշահելու քաղաքականություն՝ բարձր պաշտոններ տալով³⁷:

Թեև պարսիկները IV դարի առաջին կեսին, հռոմեական կայսրության կողմից քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելուց հետո, սկսեցին ասորիներին որպես կայսրության «գործակալների» հալածել և նրանց վրա կրկնակի

³⁵ E. Herzfeld, Paikuly monument and inscription of the early history of the Sasanian empire, Berlin, 1924, p. 97: E. Honigmann et A. Maricq, Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis, Bruxelles, 1953, p. 269.

³⁶ H. B. Пигулевская, Города Ирана, стр. 221.

³⁷ Նույն տեղում, էջ 219—221:

հարկ դրեցին, բայց այդ հալածանքները, ինչպես կարելի է հետևանքներ ապրողներից ու վարքագրական երկերից³⁸, տեղ են մինչև նույն դարի 70-ական թվականները միայն: Դրանից հետո ասորիները նորից սկսել են կարևոր դեր խաղալ Պարսկաստանի և հռոմեական կայսրության փոխհարաբերություններում:

Ասորիները հայերի հետ ունեցած առևտրական սերտ կապերը չեն դադարեցնում նաև այդ ժամանակաշրջանում: Հին Հայաստանի առևտրի մեջ գերակշռող դեր են սկսում խաղալ ոչ թե հայերը, այլ գերազանցապես հրեա ու ասորի գաղթականները: Թե որքան ուժեղ է եղել սեմական ազդեցությունը Հին Հայաստանի առևտրական կյանքում, երևում է այն բանից, որ հայոց լեզվում առևտրի հետ կապված առավել սովորական մի շարք տերմիններ, ինչպես՝ շուկա, խանութ, հաշիվ և այլն, փոխ են առնված ասորերենից³⁹:

Այդ ժամանակաշրջանում վաղարշապատը դեռևս շարունակում էր մնալ միջազգային առևտրի կարևոր կենտրոն: Դա շատ որոշակիորեն երևում է IV դարի Իրաքի հրեաների առևտրական համայնքների գործունեությանը վերաբերող արժեքավոր փաստաթղթերից, որոնք հայտնի են «Բաբելոնյան դեմարաներ» անունով: Այդ փաստաթղթերի տվյալները ցույց են տալիս, որ վաղարշապատում էր Մերձավոր Արևելքի շուկաներում վաճառվող իրերի ծանրաչափը (բարոմետրը)⁴⁰: Այս շրջանում վաղարշապատից բացի հայկական այլ քաղաքներ ևս եղել են առևտրի կենտրոններ, որտեղ աշխույժ միջազգային առևտուր է ծավալվել և կամ առևտրա-

կան բարավաններն իրենց ապրանքներն այս քաղաքների վրայով տարբեր երկրներ են տեղափոխել: Մշիխա-Ջեխան իր «Ադիաբենի պատմության» մեջ գրում է, որ «ասորի առևտրականները իրենց բարավաններով մտնում էին հայկական Արգանեն (Արղան) քաղաքը, որտեղից անցնում Ադիաբենի քաղաքները և հասնում Արբելա մայրաքաղաքը»⁴¹:

Ասորիներից բացի Փոքր Հայքի վրայով հռոմեական կայսրությունից Հայաստան էին մտնում նաև հռոմայեցի առևտրականները: Ծիշտ է սրանց գործունեության մասին մանրամասնություններ հայտնի չեն, սակայն Ազաթանգեղոսի պատմության մեջ արձանագրված փաստը Հռիփսիմյանց կույսերի՝ վաղարշապատի շրջակայքում ուղունքի առևտրով զբաղվելու մասին⁴², դրա մի արձագանքը պիտի համարել: Համենայն դեպս, III դարում քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում, ասորի և հռոմայեցի քրիստոնյա գործիչների հաջողություններն այստեղ հայ-ասորական և հայ-հռոմեական առևտրական սերտ հարաբերությունների մասին են վկայում:

Առևտրի զարգացման հետ կապված՝ այդ ժամանակաշրջանում Հայաստանի քաղաքային կյանքը որոշ աշխուժության շրջան է ապրում⁴³: Չորրորդ դարի 50—60-ական թվականներին, երբ սրվում են հայ-պարսկական հարաբերությունները, և Շապուհ Բ-ը ծավալում է իր ավերիչ արշավանքները դեպի Հայաստան, սկսվում է հայկական քաղաքների տնտեսական կյանքի անկումը. որոշ քաղաքներ բոլորովին ջնջվում են երկրի երեսից, մի բանիսն էլ երկար ժամանակ կորցնում են իրենց նշանակությունը: Այդ մասին մանրամասն խոսում է Փավստոս Բուզանդը: Նա գրում է, որ պարսիկները Արտագերս բերդը գրավելուց և հայոց թագավորի գանձերը կողոպտելուց հետո «եկին ի քաղաքն մեծ յԱրտաշատ, և առին զնա, և կործանեցին զպարիսպ նորա, առին

³⁸ W. Cureton, Ancient syriac documents. p. 96: Bedjan, Acta mart. et sanct., t. I, Parisii, 1890: Ignatius Ephraem II Rahmani, Acta sanctorum confessorum. Guriae et Schamoniae, Rome, 1899: A. Wigram, An introduction to the Assyrian church, London, 1916, p. 56.

³⁹ Я. Манандян, О торговле, стр. 85.

⁴⁰ Ю. А. Солодухо, К вопросу об армяно-иракских торговых связях в IV веке, «Сборник в честь акад. И. А. Орбели», М.-Л., 1960, стр. 128.

⁴¹ Mšihā-Zekha, Histoire d'Adiabène, p. 76.

⁴² Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, գլ. ԺԳ, էջ 85—86:

⁴³ Г. Саркисян, Тигранакерт, Москва, 1960, стр. 112.

անտի զգանձս մթերեալս՝ որ կային .և գերեցին՝ զամենայն քաղաքն»։ Բնակչութեանը գերեվարելուց հետո պարսիկները «զամենայն շինուած քաղաքին հրձիգ արարին զփայտակերտն, և զքարակերտն քանդեցին զամենայն շինված քաղաքին մինչև ի հիմունսն, ապականեցին և ոչ թողին մի, և ոչ թողին բնաւ քար ի քարի վերայ, անմարդի և թափուր յամենայն բնակչաց իւրոց կացուցանէին»⁴⁴։ Զարիշատը և Վանը նույնպէս Արտաշատի այս տխուր ու դաժան ճակատագրին արժանացան։

Հայաստանում պարսիկների կատարած ավերածութիւններն էին պատճառը, որ V դարի հայ պատմիչների մոտ քաղաքները որպէս բնակելի վայրերի որոշակի կատեգորիա չեն հիշատակւում⁴⁵։

Պարսկական արշավանքների հետեանքով, Հայաստանի տնտեսական կյանքը ժամանակավոր անկում ապրեց, սակայն V դարի երկրորդ կեսից արդեն սկսւում է ծաղկել Դվին քաղաքն ու դառնում նաև վարչական կենտրոն։ Պրոկոպիոս Կեսարացին իր «Պատերազմների մասին» պատմական երկում տեղեկութուններ է տալիս Դվին քաղաքի առևտրական կյանքի ու դերի մասին։ Նա գրում է. «Դուրիոսը շատ հարուստ բնակատեղի է, ունի բավական լավ օդ ու ջուր և գտնւում է Թեոդոսուպոլսից ութ օր հեռավորութեան վրա։ Դաշտերն այստեղ լայնատարած են՝ ձիավարութեան համար մատչելի, կան իրար հարևան բաղմամբիվ մարդաշատ գյուղեր, ուր բնակւում են առևտրական նպատակներով (ժամանած) մեծ թվով մարդիկ։ Հնդկաստանից, հարևան Իբերիայից, մի խոսքով Պարսից ենթակա բոլոր երկրներից, որոշ շափով նաև հռոմեական (երկրից) ապրանքներ բերողները հենց այստեղ են իրար հետ առևտուր անում»⁴⁶։

Դվինի առևտրական կարևոր կենտրոն դառնալու մասին արժեքավոր փաստերի կարելի է հանդիպել «Գիրք թղթոց» ժողովածուում։ Այդտեղ ցույց է տրված, որ վաճառաշահութեան նպատակով Դվինում բնակութիւն էին հաստատել նաև նեստորական աղանդին պատկանող առևտրականներ, որոնք հավանաբար Բյուզանդական կայսրութեան հալածանքներից փախչելով՝ ապաստան էին գտել այս քաղաքում⁴⁷։

Այսպիսով, այլևայլ աղբյուրների ընձեռած նյութի հիման վրա կարելի է դալ այն եզրակացութեան, որ հայաստրական առևտրական կապերը, սկիզբ առնելով շատ վաղ ժամանակներում, հաջողութեամբ զարգացել են, իրենց հերթին նպաստելով հայերի և ասորիների քաղաքական ու մշակութային փոխհարաբերութիւնների մերձեցմանն ու փոխադրեցութեանը։

⁴⁷ Գիրք Թղթոց, էջ 70.

⁴⁴ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Ծն, էջ 220—222.

⁴⁵ Г. Саркисян, Тигранакерт, стр. 135.

⁴⁶ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, էջ 142.

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

ԱՆԱՊԱՏԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄԸ ՄԻՋԱԳԵՏՔՈՒՄ ԵՎ
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Քրիստոնեությունը կազմավորվել էր հրեաների մղած երկարատև քաղաքական ու սոցիալական պայքարի բուլում: Այս վարդապետությունը մի կողմ էր ուղղված բոլոր «վաժապականներին ու բռնավորվածներին»՝ միանալու և իրենց «հանգիստը» փնտրելու: Այդ «հանգիստը», որ բարոյում էին առաջին քրիստոնյա գործիչները, կարելի էր գտնել «ունեցվածքից հրաժարվելով» և «եղբայրության» սկզբունքն իրագործելով: Առաջին շրջանում քրիստոնյաները կողմնակից լինելով համայնական կյանքին, իրենց ողջ ունեցվածքը, հարստությունը բաժանում էին կարոտյալներին:

Մեռյալ ծովի ափերին գտնվող Կումրանի բարայրներում վերջերս հայտնաբերված մեծ քանակությամբ ձեռագրերն ու փաստաթղթերը վկայում են, որ մինչ քրիստոնեությունը Պաղեստինում գոյություն են ունեցել համայնքներ, որոնք հրաժարվել են սեփականությունից¹: Վաղ շրջանի գրավոր աղբյուրները և ինքը նոր Կտակարանը ցույց են տալիս, որ առաջին քրիստոնեական համայնքները նույնպես մերժում ու հրաժարվում էին սեփականությունից:

Սակայն ինչպես կարելի է հետևցնել II—IV դարերից մեկ հասած աղբյուրներից², քրիստոնեական համայնքների ընդլայնվելը սկսում է փոխվել. դրանց ներսում սկիզբ է առնում նրա անդամների ունեցվածքային շերտավորում: Այդ երևույթը պայմանավորված էր և այն բանով, որ հասարակության թեև ապահովված, բայց քաղաքական տեսակետից արհամարհված շերտն էր սկսում մոտենալ քրիստոնեական համայնքներին: Նրանք հռոմեական կայսրության տնտեսության մեջ խոշոր ազդեցություն ունեցող առևտրականների և ունեւորների խավից էին, որոնք իրենց գործատուներից և առևտրական գործարքներից կարողացել էին խոշոր եկամուտներ ապահովել և մեծ գումարներ կուտակել, բայց հակառակ իրենց նյութական կարողություններին, մնացել էին զրկյալի վիճակում, քանի որ պետական հիմնարկների, քաղաքապետարանների և այլ հաստատությունների դռները նրանց առջև փակ էին. այդ դռներից ներս մտնելու մենաշնորհը գլխավորապես վերապահված էր ազնվականներին:

Քրիստոնեության մեջ ունեւոր այս խավի հոսքը փոփոխություններ էր մտցնում նաև քրիստոնեական գաղափարախոսության ոլորտում: Եթե մինչ այդ քրիստոնեական համայնքները ձգտում էին հասարակական կարգի արմատական փոփոխությունների, ապա այս տատանվող խավը երազում էր բացել միայն իր առաջ փակված դռները: Այսպիսով, քրիստոնեական համայնքներում սկիզբ առած ունեցվածքային շերտավորումը ծնունդ տվեց նաև այդ համայնքների գաղափարախոսության շերտավորման:

Խիշանությունների կազմակերպած հալածանքները, համայնքի մեջ ուժեղացող հակասությունը, սոցիալ-տնտեսական ծանր դրությունը շատերին, հատկապես քրիստոնեական նախկին սկզբունքների հավատարիմ մարդկանց ստիպում էին տուն ու տեղ լքած փախչել անապատներ կամ անմարդարնակ վայրեր:

¹ И. Д. Амусин, Рукописи Мертвого моря, Москва, 1961, стр. 229.

² Գործք Առաքելոց: Թուղթ Արգարու:

313 թվականի Միլանի հրովարտակով քրիստոնեությունը հանդուրժելի կրոն է հայտարարվում: Միլանի հրովարտակը ազդարարում էր այն խավերի հաղթանակը, որոնք իրենց կապերը վերջնականապես խզել էին հասարակ մարդկանցից ու մոտել վերնախավի, արքունիքի սպասավորության կամ ծառայության մեջ: Քրիստոնյաների ունեւոր խավի՝ պետական ծառայության մեջ ներգրավվելու հանգամանքը եւ հուսահատեցնում էր հավատացյալներին և հատկապես հավատացյալ մտավորականներին, որոնք հանուն իրենց զաղափարների կրել էին ամեն տեսակի զրկանքներ ու տանջանքներ: Եվ ահա սրանցից շատերը ապաստանում էին անապատներում՝ ճգնավորության մեջ փնտրելով իրենց հոգեկան հանգիստը:

Հակասությունը քրիստոնեական կազմակերպություններում գնալով սրվում և ուժեղանում էր: Դավանաբանական տարբեր ըմբռնումների, հասկացողությունների, մեկնությունների քողի տակ առաջանում էին աղանդներ, որոնք հակադրվում էին արդեն նվիրապետական կարգ ստացած եկեղեցուն: Կոստանդիանոս կայսրը 325 թվին հրավիրված առաջին տիեզերական ժողովի միջոցով փորձում է ամրացնել պաշտոնական եկեղեցու դիրքերը, վերջ տալ դավանաբանական ներքին պայքարին, որովհետեւ այն բացասաբար էր անդրադառնում պետական շահերի վրա: Պետությանը կանոնացված սկզբունքները չդավանող քրիստոնյաներին «հերետիկոս» հայտարարելով, կազմակերպվում էր նրանց հալածանքը: Այդ միջոցառումները վրդովեցնում են հավատացյալների որոշ խավերին, որոնք քաշվում էին անապատները և այնտեղ էլ իրենց կազմակերպություններն ստեղծում:

Հասարակությունից խուսափելը կամ անապատներ քաշվելը դեռեւս վաղուց գոյություն է ունեցել և հանդիսացել է սոցիալական անարդարությունների դեմ բողոքի յուրահատուկ ձև:

V դարի հույն պատմիչ Սոզոմենը գրում է, որ անապատական շարժումը սկսվել է Հրեաստանում և քրիստոնյանե-

րի միջոցով տարածվել տարբեր երկրներ: Բայց միաժամանակ նա պատմում է. «Ուրիշների ասածի համաձայն անապատական շարժման առաջացման պատճառ են եղել ժամանակ առ ժամանակ հավատքի դեմ տեղի ունեցող հալածանքները, որոնցից խուսափելու համար մարդիկ ապաստան են փնտրել անապատներում, անտառներում»³:

Միջագետքում անապատական ու վանական շարժման ծագման ու զարգացման պատմության համար արժեքավոր տեղեկություններ են պահպանվել IX դարի ասորի պատմիչ Թովմա Մարգացու «Կառավարիչների գիրք»-ը աշխատության մեջ⁴: Թեև այս աշխատության մեջ հեղինակի նպատակն է եղել ի մի հավաքել Միջագետքի մինչ այդ գոյություն ունեցած վանքերի պատմությունը, սակայն նա զրանով չի սահմանափակվել և տեղեկություններ է հավաքել նաև հարևան երկրների կյանքից, հատկապես այն երկրների, որտեղ գործել են ասորի քարոզիչները: Մարգացին հետաքրքրական տեղեկություններ է հաղորդում IV դարի սկզբներին Մծբինի շրջակայքում ստեղծված առաջին անապատականների կազմակերպությունների մասին և հայտնում այն միտքը, որ, ճիշտ է, Եգիպտոսը թեև եղել է անապատականության կենտրոն, բայց անապատականությունը չի սկսվել Եգիպտոսից, այն էլ քրիստոնեության ժամանակ, այլ գոյություն է ունեցել մինչ քրիստոնեությունն էլ: Անապատականությունը, ըստ Մարգացու, հատուկ է բոլոր ժողովուրդներին և ծագել է հեթանոսական կրոններից, հավատալիքներից ու փիլիսոփայական ուսմունքներից: «Այսպես, օրինակ,—շարունակում է Թովման,—հույն փիլիսոփաներից Պիթագորասը, Հոմերոսը, Պլատոնը, Հիպոկրիտը իրենց տեսություններով խոշոր չափով նպաստել են անապատական զաղափարախոսության կազմավորմանը»⁵:

Ասորի պատմիչի այս մեկնաբանությունները ցույց են

³ Sozomenus, Kirchengeschichte, I, § 12. S. 16.

⁴ W. Budge, The book of governors. p. XVIII.

⁵ Նույն տեղում:

տալիս, որ նա եղել է բազմակողմանի զարգացած անձնավորություն և չի բավարարվել միջնադարին հատուկ և եկեղեցու կողմից վավերացված բացատրություններով:

Մինչև IV դարը անապատական շարժումը ունեցել է տեղական բնույթ և բավարարվել միայն մանր եկույթներով: Սակայն IV դարի սկզբներից այդ շարժումն սկսում է համակել մարդկային հոծ զանգվածներ և տարածվել Արևելքի ու Արևմուտքի երկրներում: Անապատականությունը այս շրջանում դարձել էր սոցիալական պայքարի հիմնական ձևերից մեկը: Ինչպես վկայում է Սոզոմենը, անապատականները գտնում էին, որ հասարակության մեջ շարիքի աղբյուր են ունեցվածքն ու հարստությունը, և շարիքը վերացնելու համար առաջարկում էին հրաժարվել սեփականությունից, իսկ քանի որ յուրատեսակ սեփականություն էին համարում նաև ընտանիքը, այդ պատճառով էլ ժխտում էին ամուսնությունը⁶: Նույն պատմիչի վկայությամբ, անապատականները հավատում էին, որ երջանիկ լինելու գաղտնիքը մարմնական վայելքներից հրաժարվելու մեջ է. դրա համար էլ այս շարժման մասնակիցները անապատներում, լեռներում ու դաշտերում ժուժկալ ու շարքաշ կյանք էին վարում⁷:

Անապատականները ոչ թե «կրոնական մոլեռանդությունից» էին միայն լքում իրենց տունն ու տեղը, այլ նախ և առաջ սոցիալական, տնտեսական և քաղաքական ծանր պայմաններից դրդված:

Ամայի վայրերում անապատականների «հոգու փրկություն» որոնելը սոցիալական պայքարի յուրահատուկ ձև էր. դրանով նրանք հակադրվում էին եկեղեցուն և նվիրապետության: Նրանք հավատացած էին, որ առանց եկեղեցու ու նվիրապետության էլ կարելի է «ամենաբարձր քրիստոնե-

յան դառնալ»⁸, գտնում էին, որ եկեղեցին, հոգևորականությունը և նրանց կողմից սրբազործված եկեղեցական խորհուրդները՝ մկրտությունը, ամուսնությունը, հաղորդությունը, եկեղեցական պահեցողությունն ու ծմապահությունը ավելորդ բաներ են:

Անապատական խմբավորումները կազմակերպված միասնական գործունեություն չեն ունեցել. յուրաքանչյուրն իր աշխատանքը ծավալել է ելնելով տեղական պայմաններից ու պահանջներից:

Հոգևորական պատմիչները անապատականներին երեք խմբի էին բաժանում⁹: Առաջինի մեջ մտնում էին. նրանց, ովքեր միայնակյացներ կամ ճգնավորներ էին (ἀναχωρηται): Սրանք քաշվում էին անմարդաբնակ վայրեր ու մենակության մեջ զրկանքներով անցկացնում իրենց կյանքը. սա պայքարի ամենակրավորական ձևն էր:

Երկրորդ խմբի մեջ էին մտնում «համայնականները» կամ, ինչպես ասում են, «կինոբիտները» (κοινόε համայնական և κοινο-հոն. «կյանք» բառերից): Համայնականները առաջիններից տարբերվում էին նրանով, որ ապրում էին ոչ թե առանձին-առանձին, այլ խմբերով. զանազան տեղերից եկած մարդիկ միանում էին մի մարդու շուրջը և կամ մինչ այդ գոյություն ունեցող խմբերին, իրենց համար տնակներ կառուցում և հավասար վայելում աշխատանքի արդյունքը:

Անապատականների երրորդ խմբը նույնացվում էր համայնականների հետ: Այս երրորդ խմբի մասին որոշակի վկայություններ կան IV դարի անապատական պատմիչ Հովհաննեսի վասսիանոսի աշխատության մեջ, որն այցելել էր արևելյան բազմաթիվ երկրներ, եղել անապատականների շրջապատում և ուսումնասիրել նրանց կենցաղը: Իր գրքում Կասսիանոսը

⁸ Ե. Տեր-Մինասեան, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հատ. II, Էջմիածին, 1908, էջ 280:

⁹ Sozomenus, Kirchengeschichte, I, 13. Hoistenus, Codex regularum, Romae, 1661, pars II, p. 562: Assemani, Bib. Orientalis, I, III, p. 303.

⁶ Sozomenus, Kirchengeschichte, I, 12.

⁷ Նույն տեղում:

մյուս պատմիչների¹⁰ հետևողությամբ անապատականներին երեք խմբի է բաժանում՝ միայնակյացներ, համայնականներ և ապստամբներ կամ «սարաբիտներ»¹¹, սակայն մանրամասնություններ է հաղորդում երրորդ խմբի մասին, որը նախորդ պատմիչների հատուկ ուշադրությանը չէր արժանացել: «Վերջիններս,—գրում է նա,—համայնականների պես նստակյաց կյանք չեն վարում. նրանք թափառաշրջիկներ են և չեն ենթարկվում ոչ պետական օրենքներին և ոչ էլ եկեղեցական կանոններին»¹²:

Ապստամբներ էին, օրինակ, սիգարյանները, կամ ինչպես նրանց այլ կերպ անվանում էին, «թափառաշրջիկները» կամ «շրջմուրիկները», որոնք «միաբան արարեալ զուխտ ժուժկալութեան, անուանեցին զանձինս վրեժխնդիրս արդարութեան և պաշտպանս նեղելոյն ի բռնութենէ իշխանաց: Ի կատարել զպարտս պաշտաման իւրեանց ազատութիւն առնէին ստրկաց, և ընթացեալք ընդ լայնարձակ փողոցս քաղաքաց՝ ստիպէին զմեծատունսն իջանել ի կառաց և գնալ հետիրոսս առաջի ծառայից և զծառայսն բռնադատէին ելանել բազմել ի կառս»¹³:

Ինչպես դժվար չէ կոհհել, սարաբիտները անապատական շարժման ամենամբոստ տարրերն էին և սոցիալական անարդարությունների դեմ պայքարողների մեջ ամենագործնականները:

IV դարի երկրորդ կեսից, երբ եկեղեցին միջոցների էր դիմում անապատականներին եկեղեցու հովանավորությամբ կազմակերպված վանքերի պարիսպներից ներս առնելու համար, ամենայն հավանականությամբ, սարաբիտներն էին,

որ դիմադրեցին և չենթարկվելով եկեղեցու ու պետության կիրառած ճնշումներին՝ շարունակեցին պայքարը:

* * *

Ասորական և բյուզանդական աղբյուրների վկայությամբ IV դարի սկզբներին անապատական շարժումը եգիպտոսից՝ Պաղեստինի և Ասորիքի վրայով մուտք գործեց Միջագետք¹⁴:

Եգիպտոսից Միջագետք էր եկել Ավգին անունով մի անձնավորություն և Մծբինի մոտակայքում գտնվող Այզալա կամ Իզլա լեռան վրա հիմնել անապատական առաջին կաղմակերպությունը:

Ասորական աղբյուրներում պահպանվել է Ավգինի վարքը, որտեղ հրաշապատում գրույցների կողքին կան նաև պատմական արժեքավոր մանրամասնություններ: Ըստ այդ վարքի Ավգինը ծնվել է եգիպտոսում՝ Կլուդմա գյուղում, որը գտնվում էր այժմյան Սուեզի մոտակայքում: Քսանհինգ երկար ու ձիգ տարիներ Ավգինը ծանր աշխատանք էր կատարել եգիպտացի մի տիրոջ մոտ: Նա իր բազմաթիվ բախտակիցների հետ ամեն օր սուղվել էր ջրի հատակը՝ իր տիրոջ համար մարգարիտ «որսալու»: Այդ անտանելի վիճակից իր գտնելու համար Ավգինը փախչում է և միանում այն անապատականներին, որոնք Պախոմոսի ղեկավարությամբ Ոգիպտոսում ստեղծել էին «համայնական» (կինոբիտների) անապատականությունը¹⁵: Միառժամանակ այնտեղ մնալուց հետո Ավգինն իր շուրջն է հավաքում յոթանասուն համակիրների և նրանց հետ միասին գաղթում Մծբին: Մծբինը այն ժամանակ սահմանային քաղաք էր և Արևելքի ու Արևմուտքի միջև կատարվող առևտրի խոշորագույն կենտրոն-

¹⁰ Sozomenus, Kirchengeschichte, I, 13: Holstenius, Codex regularum, p. 565.

¹¹ J. Cassianus, Collation, XVIII, cap. IV, Romae, 1588, p. 513.

¹² Սարաբիտ երբայցեքեն նշանակում է «ապստամբ». տե՛ս Quillet, Dictionnaire encyclopédique, Paris, p. 4249.

¹³ Ի. Փափազեան, Պատմութիւն եկեղեցական, Վենետիկ, 1848, էջ 190:

¹⁴ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 378: Sozomenus, Kirchengeschichte, VI, 33. S. Jargy, Les premiers instituts monastiques et principaux représentants du monachisme syrien, „Proche Orient chrétien“, 4, 1954.

¹⁵ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 376.

Ներքից մեկը: Հռոմի և Պարսկաստանի համաձայնությանը
երկու երկրների առևտրականներն իրենց քարավաններով
իրավունք ունեին մտնել այդտեղ և ապրանքներ վաճառել:
Ավզին իր համախոհների հետ, ամենայն հավանականու-
թյամբ, առևտրական քարավաններով եկել է այս քաղաքը
և ծավալել իր գործունեությունը:

¹⁶ *Նույն տեղում*, էջ 382: W. Budge, *The book of governors* vol. II, p. 27.

առարկնում թշուռներով անսահման բարձր են կանգնած մյուս-
ներից, որովհետև չբավորներն իրենց վերջին պատահից
չեն մոռանում բաժին հանել կարողալ ու թշվառ ընկերնե-
րին, իսկ ունեւորները մտածում են գտնել «լոք նկուն քան
գիրն», զի կլանել մարթայցեն»¹⁹;

¹⁹ «*2405*» *qhrp*, *tš* 352:

վորդներին համար խոշոր շարիք հանդիսացող պատերազմները: Նա դեմ է պատերազմներին, որովհետև գտնում է, որ պատերազմական ավերածություններից առաջին հերթին հասարակ մարդիկ են տուժում: Նա հավատում է, որ կգա այն օրը, երբ վերջ կտրվեն պատերազմներին, և մարդիկ «դսուինս իւրեանց արասցեն մանգաղս»²³:

«Այժմ,— գրում է նա,— ծրարեալ են օրէնք և կնքեալք վկայութիւնք... Իշխան խնդրէ զտուրն իւր և դատաւորն ասէ բե՛ր ինձ զկաշառ... Անգոսնեն, արհամարհեն զաղքատս և արգելուն խափանեն զտառապեալս երկրի: Հարթեն, խածանեն ատամամբք իւրեանց. և քարոզեն զխաղաղութիւն շինութեան: Խոտեն անարգեն զիրաւունս և թիրեն կամակորեն զամենայն արդարակորով ուղղութիւն»²⁴:

Այս ամենը բավական է համոզվելու, որ անապատական շարժումն ունեցել է դասակարգային բնույթ: Անապատական պայքարը Շապուհ Բ-ի արշավանքների դեմ²⁵ ցույց է տալիս, որ նայած ժամանակին և իրադրությանը, շարժումն ստացել է նաև ժողովրդա-ազատագրական պայքարի բնույթ:

Ավգինի և նրա համախոհների օգնությամբ Հայաստանում առաջանում են առաջին անապատական կազմակերպությունները: Փալատոս Բուզանդը իր Պատմության մեջ հիշատակում է այս անապատական խմբերին²⁶: Սոզոմենի այն վկայությունը, թե «անապատական կյանքի սկիզբը հայերի, պափլագոնացիների և մերձպոնտյան ժողովուրդների մեջ դրեց Սեբաստիայի հայկական եկեղեցու ղեկավար Եվստաթիոսը»²⁷, հավանաբար վերաբերում է անապատական մեկ այլ շարժման, որը հույների միջոցով Փոքր Հայքի վրայով թափանցել է Հայաստան չորրորդ դարի երկ-

րորդ կեսին²⁸: Եթե Միջագետքից եկած անապատականներն իրենց գործունեության կենտրոն էին դարձրել Կորդվաց աշխարհն ու Ռշտունիքը, ապա Փոքր Հայքից եկող այս անապատականները լինում էին Մոփքում, Աղձնիքում²⁹:

IV դարի կեսերին անապատական շարժման ծավալմանը նպաստում են նաև պարսկական և բյուզանդական հալածանքները: Պարսիկները, ինչպես վկայում է VI դարի ասորի պատմիչ Մշիխա-Ջեխան, Շապուհ Բ-ի թագավորության ժամանակ հալածում էին քրիստոնյաներին որպես «կայսրության օգտին գործող լրտեսների»³⁰: Իսկ բյուզանդացիները հնչում էին բոլոր նրանց, ովքեր չէին ուզում ենթարկվել բյուզանդական եկեղեցու գերիշխանությանն ու կանոններին³¹:

Շատերը խուսափելով այս հալածանքներից, ապաստան էին գտնում Հայաստանում:

Անապատական շարժումը IV դարի երկրորդ կեսի սկզբներին նոր իրադրության առաջ է կանգնում: Պաշտոնական եկեղեցին մինչ այդ չէր զգացել անապատական շարժման հեղինակության աճման խոշոր վտանգը³². Նա ոչ մի արգելք չէր հանդիսացել շարժման ծավալմանը: Չորրորդ դարի երկրորդ կեսին խոշոր հոգևորականությունն արդեն գործնական միջոցների է դիմում կանխելու ժողովրդական զանգվածների վրա անապատականների ունեցած ազդեցությունը: Այդ նպատակին հասնելու համար եպիսկոպոսների հովանավորությամբ և անմիջական ղեկավարությամբ ստեղծվում են վանքեր, որոնք իրենց բարձր պարիսպների ներսում պետք

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 324:

²⁵ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 376, t. IV, p. 263.

²⁶ Փալատոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, գլուխ Ե, գլ. ԻԵ, էջ 276:

²⁷ Sozomenus, Kirchengeschichte, III, § 14, 31, p. 33.

²⁸ Լ. Խաչիկյան, Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից (IV դար), Երևան, 1951, էջ 20:

²⁹ Փ. Բուզանդ, գլուխ Ե, գլ. ԻԶ—ԻԷ, էջ 277:

³⁰ Msiha-Zekha, Histoire d'Adiabène, p. 216.

³¹ R. Duval, La littérature Syriaque, p. 333.

³² Ե. Տէր-Միքսեան, Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հատ. II, էջ 280:

է փակեին ու զսպեին անապատականներին: Նրանք, ովքեր չէին կամենում բանտարկված մնալ այդ վանքերում և ենթարկվել այնտեղ իշխող կարգերին, փախուստի էին դիմում. նրանցից ոմանք ապաստան էին գտնում Հայաստանում և հայաբնակ վայրերում: Ինչպես հայտնի է, Բարսեղ Կեսարացին, Եվսեբիոսն ու Գրիգոր Նազիանզացին եկեղեցու շահերը պաշտպանելու լայն գործունեություն էին ծավալել: Սրանց դեմ հանդես եկավ Սեբաստիայի եպիսկոպոս Եվստաթիոսը, որը, ինչպես պարզվում է Բարսեղի, Սոկրատի վկայություններից և Գանգրայի ժողովի որոշումներից, իր շուրջն էր հավաքել բոլոր նրանց, ովքեր չէին ենթարկվում պաշտոնական եկեղեցուն³³:

Եվստաթիոսին և նրա համակիրներին Գանգրայի ժողովում մեղադրում էին ստրուկներին՝ իրենց տերերից փախչելու կոչ անելու համար, որ նրանք կանանց համոզում էին թողնել իրենց ընտանիքը և միանալ անապատական շարժմանը³⁴:

Մինչը իր «Աստվածաբանական հանրագիտարան»-ում այն կարծիքն է հայտնել, թե Գանգրայի ժողովի գլխավոր նպատակն էր ոչ միայն Եվստաթիոսին, այլ, ընդհանրապես, եվստաթիոսականների գործունեության շնորհիվ Հայաստանում ուժեղացած անապատական շարժման մասնակիցներին դատապարտելը³⁵:

Եվստաթիոսականների ազդեցությունը ժողովրդի վրա այնքան մեծ էր, որ Կապադովկիայի բարձրաստիճան հոգեվորականությունը, ի տարբերություն հունական եկեղեցական այլ կենտրոնների, մտածում էր որոշ զիջումներով համաձայնության գալ այս անապատականների հետ: Կապադովկիան «Հերձուածոց և հերեսիովտաց բոյն դարձել էր. արիո-

սեանք սաբելեանք և մակեդոնեանք գրաված էին բոլոր երկիրը և օրըստօր էկեղեցիներուն տիրելու վրայ էին»³⁶:

Եվստաթիոսականներն իրենց ազդեցությունը տարածելու էին նաև Կապադովկիայի, Գաղատիայի և Պոնտոսի շրջանների վրա, երբ Մելիտինեի եպիսկոպոսի հալածանքներից փախած «Եվիպալիոսի որդիները» գալիս են Սեբաստիա, նրանց սիրալիր ընդունելություն է ցույց տալիս Եվստաթիոսը³⁷: Լ. Խաչիկյանի կարծիքով, «Եվիպալիոսի որդիները» կամ «թոռները» պետք է որ Եղեսիայից փախուստի գլխավոր մեկնակցները կամ մծղնեականները եղած լինեին, որոնք, ինչպես հայտնի է, իրենց ունեցվածքը վաճառում էին, արդյունքը բաժանում աղքատներին և հրաժարվում աշխատանքից: Նրանք արհամարհում էին հասարակական ու պետական կարգերը, երկսեռ խմբեր կազմած շրջում էին բազմամարդ քաղաքներում և մուրացկանությամբ հոգում իրենց մարմնական սուղ պահանջները: Նրանք մերժում էին եկեղեցական խորհուրդները, որոնց թվում և մկրտությունն ու հաղորդությունը³⁸:

Եվստաթիոսի կողմից «Եվիպալիոսի որդիների» սիրալիր ընդունելությունը պատահական չէր: Դա կապ ուներ աշխարհայացքի ընդհանրության հետ³⁹:

Անապատականությունը կամ անապատական շարժման ավելի կազմավորված խմբերը՝ մծղնեականներ, եվստաթիոսականներ, հանդես էին գալիս ստրուկների շահագործման դեմ: Աշխատանքից մծղնեականների կամ բոլորրիտոնների հրաժարումը, ունեցվածքի ժխտումը, եվստաթիոսականների կողքը ստրուկներին՝ փախչել տերերից, լավագույն ձևով բնորոշում են այս շարժման սոցիալական բնույթը:

³³ Василий Великий, Творения, т. VI, Москва, 1872, стр. 242.
Սուրբատ, Եկեղեցական պատմություն, էջ 206: Migne, Encyclopédie théologique, Paris, 1847, t. 13, p. 945.

³⁴ Migne, Encyclopédie théologique, p. 946.

³⁵ Նույն տեղում, էջ 945:

³⁶ Ա. Սուրբեան, Ս. Բարսեղ և իւր երկասիրութիւնք, «Բազմավէպ», 1873, էջ 118:

³⁷ Լ. Խաչիկյան, Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից, էջ 34:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 35:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 33:

Բորբորիտոն կամ բարբարիտոն անունը մինչև այժմ պատմագիտության մեջ կապվում էր հունարեն բորբորոս (տիղմ, աղբ) և կամ բարբարոս բառերի հետ⁴⁰։ Ուսումնասիրողները ենթադրել են որ բորբորիտոն բառը ոչ թե աղանդավորական շարժման անվանում է, այլ անարգական մակդիր, որ եկեղեցական հայրերը օգտագործել են այդ շարժումը վարկարեկելու նպատակով⁴¹։ Այս ենթադրությունը, սակայն, ինչպես կոեսենենք, չի հաստատվում։ Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ձեռագրերում այս աղանդը հանդես է գալիս որպես աղանդ բորբորիտոնաց, բորբորիտոսաց, բորբորիտուաց, բորբարոսոսն⁴², իսկ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում՝ որպես բարբարիանոս, «բարբարոսակա՛ն աղանդն»⁴³։ Թվում է, թե այս անունը մեր պատմիչները կամ գրիչները (գուցե հունական աղբյուրների ազդեցության տակ) աղավաղել են։ Բոլոր դեպքերում Կորյունի բնագիրը անվանագրության ճիշտ ձևն է պահպանել, քանի որ, ամենայն հավանականությամբ, աղանդի հորջորջումը կապ չունի հունական «բորբորոս» (տիղմ, աղբ) բառի հետ. դա ասորական բար բարիտ բառակապակցությունն է, որ նշանակում է «անապատի որդի» կամ «անապատի որդիներ»։ Շատ հավանական է, որ անապատական շարժման մասնակիցները Միջագետքում ու Ասորիքում հայտնի էին Բարբարիտ անունով, որը հետագայում հույն հեղինակները գիտակցորեն կամ անգիտակցաբար բարբարոս կամ բորբորոս բառերի հետ են կապել։ Այս ենթադրությունը հաստատող նման այլ փաստի հանդիպում ենք հունական աղբյուրներում։ Այսպես՝ Ասորիքում, Պալմիրայի անապատներում

դոնովոլ մի ամալի դաշտ ասորիները անվանում էին Բարբարիա (որպես կյանքից հեռացողների բնակավայր)։ Բայց հետագայում հույները Բարբարիա դաշտը վերանվանեցին Բարբարիկոն՝ ենթադրելով, որ դա հունական բարբարոս բառն է⁴⁴։

Այսպիսով, Հայաստանը դառնում է այն վայրը, որտեղ Արևելքից և Արևմուտքից եկած անապատական շարժման մասնակիցները հնարավորություն են ստանում իրար հետ շփվել և միասնական ուժերով պայքարը շարունակել։

Հայկական աղբյուրները վկայում են Հայաստանում IV դարի ընթացքում ծավալված անապատական շարժման մասին։ Փավստոս Բուզանդը իր «Հայոց պատմության» մեջ հիշատակում է այդ շարժման այնպիսի պարագլուխների, ինչպիսիք են Հակոբ Մծբնացին, Գինդը, Դանիել Ասորին, Եպիփանը և ուրիշներ։ Նա գրում է. «Արք երկու կրօնաւորք անապատաւորք մինչ ղեռ նստէին ի լերինն, անուն միում Շաղիտա, և էր սա ազգաւ ասորի, և նստէր յԱռեւ լերինն, և միումն անուն Եպիփան, և էր սա ազգաւ յոյն, և նստէր սա ի մեծի լերինն ի տեղի դիցն զոր կոչեն աթոռ Անահատայ»⁴⁵։ Իսկ Գինդի մասին գրում է, որ նա էր «ի Տարօն դաւառէ, և լեալ սա աշակերտ մեծին Դանիէլի. և յետ նորա էր զլուխ արեղայից, և վարդապետ միանձանց, և առաջնորդ մենակեցաց, և վերակացու վաներայից, և ուսուցիչ ամենայն անապատաւորաց. և տեսուչ ամենեցուն՝ որք միանգամ վասն սիրոյն Աստուծոյ յաշխարհէ էին մեկնեալ, ի յանապատս բնակեալ, ի քարանձաւս ամրացեալք յայրս և ի քարածերպս երկրի, և միահանդերձք բոկազնացք զգաստացեալք խոտաճարակք ընդաբուտք արմատակերք, զօրէն պաղանաց ի լերինս շրջէին՝ լեշկամաշկօք և մորթօք, այծենեօք, նեղեալք տառապեալք և տարակուսեալք, յանապատի

⁴⁰ «Արարատ», 1895, № Ա, էջ 5։ Հ. Անադյան, Հայերեն արմատական բառարան, հատ. Ա, Երևան, 1927 էջ 1179։ Ստ. Մելիք-Բախչյան, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երևան, 1953, էջ 55։

⁴¹ Նույն տեղում։

⁴² Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Գ, գլ. ԾԸ, էջ 336։

⁴³ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 68։

⁴⁴ Theophylactus Simocatta, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae, 1884, V, 13, 3, p. 231: Kugener, «Oriens christ.», 1907, p. 408.

⁴⁵ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Գ, գլ. ԺԶ, էջ 340։

մոլորեալք, ի ցուրտ և ի տօթ, ի քաղց և ի ծարաւ վասն սիրոյն Աստուծոյ»⁴⁶:

Փաւստոսի տվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ Հայաստանում ևս անապատականներն ունեին բազմաթիվ հետևորդներ՝ իրենց կազմակերպութիւններով: Փաւստոսի վկայութիւններում ուշագրաւն այն է, որ այս անապատականների ղեկավարները մեծ մասամբ օտարազգիներ էին՝ ասորիներ, որոնք Հայաստանում գտնում էին բազմաթիվ համակիրներ: Նույն պատմիչը գրում է, որ Նաբիփանը հեռանալով Սոփաց գավառից՝ «եթող անդ բազում եղբարս միաբանս միահաւանս հավատացեալս կրօնաւորս քրիստոնէիցն, լեանականս ճգնաւորս միանձունս»: Նրանց թիվը հասնում էր հինգ հարյուրի, որոնցից ոմանք, շարունակում է Բուզանդը, «բնաւ ամենեկն այլ ինչ կերակուր չէր ճաշակեալ... ի մանկութենէ իւրեանց, բայց լոկ բանջար և ջուր. և զհամ գինւոյ գիտէին ոչ զիւրդ լինի»⁴⁷:

Թե ինչո՞ւ էին զբաղվում այս անապատականները Հայաստանում, Փաւստոսը ոչինչ չի գրում: Ինչպես եկեղեցական հայրերից շատերի գործերում, այնպես էլ Փաւստոսի մոտ հանդիպում ենք նրանց շարքաշ կյանքի գրվատմանը:

«Բարբարիտների» կամ «անապատականների» մասին տեղեկութիւններ կան նաև Կորյունի «Վարք Մաշտոցի»-ում⁴⁸ և Մովսէս Խորենացու Պատմութիւն մեջ⁴⁹: Անապատականները, այս պատմիչների ասելով այնքան էին ուժեղացել և բազմացել, որ IV դարի երկրորդ կեսին հայ եկեղեցին ստիպված էր խիստ միջոցների դիմել այդ շարժման առաջն առնելու համար: Պակաս չափով չէին անհանգստացել նաև աշխարհիկ ղեկավարները:

Զինվորական ծառայութիւնից կաթողիկոսութիւն կոչված Ներսէսը, որին եկեղեցին պատվել է «մեծ» մակդիրով,

փորձում էր անապատականներից սպառնացող խոշոր վտանգը կանխել, մի շարք միջոցառումներով կասեցնել նրանց շարժման ծավալումը: Նա բարեգործական նպատակներով հիմնված անկեղանոցների, աղքատանոցների, հիվանդանոցների, դպրոցների միջոցով աշխատում էր անապատական շարժումից հեռու պահել նյութական ծանր պայմաններում գտնվող մարդկանց: Միաժամանակ նա ջանք էր թափում նոր կառուցված վանքերի օգնութեամբ անապատականների գործունեութիւնը չեղոքացնել:

Թե՛ հայ եկեղեցու և թե՛ ընդհանրապես մյուս եկեղեցիների ձեռք առած միջոցառումներն ու հալածանքները չկարողացան լայն ծավալ ստացած սոցիալական շարժումները զսպել, շարժումներ, որոնք այս կամ այն աղանդի ձևով մասսաներին տանում էին իրենց ետևից: Անապատական շարժումը հայ և ասորի ցածր խավերի միասնական պայքարի ամենացայտուն արտահայտութիւններից մեկն է:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 340—341:

⁴⁷ Նույն տեղում, դպր. Ե, գլ. ԻԷ—ԻԸ, էջ 280—281:

⁴⁸ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 66, 68:

⁴⁹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Գ, գլ. ԾԸ, էջ 336—337:

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՄԱՐ ԱՎԳԻՆԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ՎԱՐՔՆ ՈՒ ՀԱԿՈՅ ՄԾՔՆԱՅԻՆ

Աշխատության նախորդ գլխում անապատական շարժման մասին խոսելիս նշեցինք, որ IV դարի սկզբներին ոմն Մար (Տեր) Ավգին իր յոթանասուն հետևորդներով Եգիպտոսից գալիս է Մծքին և նույն քաղաքի մոտակայքում, Իզլա կամ Այվալա լեռան վրա հիմնում անապատական առաջին կազմակերպությունը: Այստեղից Մար Ավգինն ու իր հետեւորդները իրենց գործունեությունը ծավալում են հարևան երկրներում ու քաղաքներում: Այս ամենի մասին մենք իմանում ենք Մար Ավգինի Վարքից¹, շարադրված նրա աշակերտներից մեկի՝ Միքայելի կողմից²: Վերջինս, ինչպես ինքն

¹ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, Parisiis, 1892, p. 376.

² Մար Ավգինին և նրա վարքն ուսումնասիրողներից ոմանք զանազան կարծիքներ են հայտնել: Օրինակ, Ասեմանին ենթադրում է, որ ասորական մատենագրության մեջ երկու Ավգինների շփոթել և միացրել են. տե՛ս Assemani, Bib. Orient., t. III, p. 864. note 1, Վեոտֆալը՝ Վարքը համարել է անարժեք, և այս նույն կարծիքին է նաև Լարուրը (տե՛ս Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der patriarchal Chroniken des Mari ibn Suleiman, Strasbourg, 1901, s. 69: Labourt, Le christianisme dans l'empire Perse, Paris, 1904, p. XVIII).

Սակայն ուս հայտնի պատմաբան Ա. Դյակոնովը իր հետաքրքրական ուսումնասիրության մեջ ցույց է տվել վերոհիշյալ մասնագետների անհիմն լինելը. տե՛ս А. Дьяконов. К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене. Петроград, 1918, стр. 143.

է նշում, ճանապարհորդել է իր ուսուցչի հետ և մասնակցել նրա քարոզչական աշխատանքներին: Միքայելն այս Վարքը իրր թե գրել է իր ուսուցչի մահից անմիջապես հետո: Մար Ավգինը վախճանվել է «հուլյների 674 թվի նիսան ամսի 21-ին» (մ. թ. 363 թ. ապրիլ)³: Խնդրո առարկա Վարքում կան բազմաթիվ տեղեկություններ հարավային Հայաստանում և Մերձավոր Արևելքի երկրներում Մար Ավգինի և նրա հետևորդների հիմնադրած անապատական կազմակերպությունների մասին: Վարքում ուղղակի ասված է, որ Մար Ավգինը և նրա աշակերտ ու գործակից Հակոբ Մծքնացին անձամբ եղել են Հայաստանում⁴:

Հետաքրքրական է, որ Հակոբ Մծքնացու՝ Հայաստանում ծավալած գործունեությունը հայկական աղբյուրներում բոս արժանվույն ցույց է տրված, բայց տարօրինակ է, որ Մար Ավգինի մասին այդտեղ չկա և ոչ մի հիշատակություն: Այդ ուղղությամբ կատարած մեր պրպտումներից պարզվեց, որ մեր նախնիները քաջաժանոթ էին այդ անձնավորությանը և նույնիսկ հայերեն են թարգմանել նրա Վարքը: Դրա հայերեն թարգմանությունը ժամանակի ընթացքում ալլևալ լամբագրությունների է ենթարկվել և սխալմամբ համարվել Հակոբ Մծքնացու Վարքը:

Դեռ XIX դարի սկզբներին Վենետիկի Մխիթարյան հայրերից Մկրտիչ Ավգերյանը իր բազմահատորանոց «Վարք Սրբոց» գրքում Հակոբ Մծքնացու Վարքը հրատարակելիս նկատել էր, որ մեր ձեռագրերում Հակոբ Մծքնացուն վերագրվել են տարբեր ժամանակներում շարագրված երկու գրություններ, որոնցից «նախկին գրիչ Վարուց մեծին Յազրություններ, որոնցից «նախկին գրիչ Վարուց մեծին Յազրույն հանաչի ժամանակակից և ականատես՝ աշակերտ ամուլակցի նորա Մարուգէի՝ Մաղաքիա անուն զոր ոմանք Շաղիտա անուանեն»⁵: Իսկ երկրորդ Վարքի մասին ճիշտ

³ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 477.

⁴ Նույն տեղում, էջ 435:

⁵ Մ. Ավգերյան, Լիակատար Վարք և վկայաբանություն սրբոց, Վենետիկ, 1814, էջ 54:

եղբարակացնելով գրել է, որ այն շարադրվել է մի դար ավելի ուշ՝ «գլխի թէոգորեոսոս եպիսկոպոս Կիրիոյ, ի սկիզբն մատենին՝ որ յաղագս վարուց սրբոց ճգնաւորաց կողմանցն Անտիոքայ ասորուց»⁶:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 1522 ձեռագրում պահպանվել է մի Վարք, որ վերագրված է Հակոբ Մծբնացուն: Սակայն այդ Վարքին ծանոթանալիս տեսնում ենք, որ գործ ունենք ոչ թե Հակոբ Մծբնացու Վարքի հետ, այլ նրա ուսուցիչ Մար Ավգինի: Այդ բանը պարզ երևում է, երբ համեմատում ենք այն Մար Ավգինի ասորերեն Վարքի հետ: Հայերեն թարգմանությունը ասորերեն բնագրի համեմատությամբ ունի որոշ տարբերություններ, որոնք բացատրվում են հայ թարգմանչի կամ գրիչների խմբագրական գործունեությամբ:

Մար Ավգինի Վարքի բնագիրը պահպանվել է ասորերեն չորս ձեռագրերում, որոնցից մեկը այժմ գտնվում է Բեռլինում, իսկ մյուս երեքը՝ Բրիտանական թանգարանում: Բեռլինյան օրինակն ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Նորից գրում ենք տեր-տեր Ավգինի՝ ճգնավորների մեծի օրհնյալ Վարքը՝ նա եկել էր յոթանասուներկու հետևորդներով պարսկական Մծբին (քաղաքի) Այդալա լեռը, Տեր, օգնիր ինձ, ամեն»⁷: Իսկ լոնդոնյան (Brit. Mus. Add. № 1217) օրինակի վերնագիրն է՝ «Նորից պատմում ենք սուրբ Մար Ավգինի մասին, որը Եգիպտոսից էր և իր հետևորդների հետ եկել էր պարսիկների երկիրը. գրեց նրա աշակերտ Միքայելը. թող նրա աղոթքը մեզ վրա լինի, ամեն»⁸:

Հայերեն թարգմանության ոչ միայն խորագիրն է փոփոխված, այլև, առաջաբանն ու վերջաբանը: Թարգմանիչը կամ ավելի ուշ խմբագիրը, կրճատել է ասորերեն բնագրի սկզբի շուրջ քսան էջը, որոնց մեջ Միքայելը նկարագրում է

Մար Ավգինի մինչմծբինյան գործունեությունը, քանի որ նրա հիմնական նպատակն է եղել թարգմանել կամ խմբագրել Վարքի այն էջերը, որտեղ խոսվում է Հակոբ Մծբնացու մասին: Հայերի նման հետաքրքրությունը դեպի Հակոբ Մծբնացին բացատրվում է այն ժողովրդականությամբ, որ վայելում էր նա Հայաստանում: Այդ է պատճառը, որ հայերեն այս բնագրում Մար Ավգինի գործունեությունը համախ վերագրված է Հակոբ Մծբնացուն:

Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանությունը ասորերեն բնագրի հետ համեմատելիս տեսնում ենք, որ բնագրի Մար Ավգին անվան փոխարեն թարգմանությունը տալիս է Մարուզե: Մար (mar) ասորերեն նշանակում է «տեր»: Մար-ը Ավգե անվան հետ միանալով (Մարավգե, Մարաւգե) դարձել է Մարուզե⁹: Ուրեմն ոչ միայն այս թարգմանության մեջ, և Մարուզեն կամ Մարուզե ճգնավորը նույն Մար Ավգինն է, Հակոբ Մծբնացու ուսուցիչը: Հայաստանում հիմնականում գործել էր Հակոբը և բնական է, որ հենց նա էլ այնտեղ ճանաչում էր գտել:

Մար Ավգինի վկայաբանության ասորական բնագրից բացի, ասորերեն ձեռագրերում պահպանվել է նաև V դարի հույն հեղինակ Թեոգորեոսոս Կյուրացու՝ Հակոբ Մծբնացու Վարքի ասորերեն թարգմանությունը¹⁰: Այս Վարքի հայերեն թարգմանությանը հետագայում կցվել է ոչ միայն Մար Ավգինի վարքի վերոհիշյալ թարգմանությունը, այլև խմբագրվելով մեջ է առել նաև Հակոբ Մծբնացու անվան հետ կապված զրույցները:

Այժմ ծանոթանանք, թե ինչ է պատմում Մար Ավգինի

⁹ Հ. Աճառյանը ենթադրում է, որ Մարուզե ձևը կարող է ասորերեն մերիֆա (merika «մարուք») բառից առաջացած լինել. տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Գ, Երևան, 1946, էջ 268: Բայց Ավգինը ոչ թե ասորական, այլ եգիպտական անուն է:

¹⁰ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. IV, p. 262.

⁶ Նույն տեղում:

⁷ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 376

⁸ Codex Londoniensis, № 1217.

Վարքի հեղինակ Միքայելը Հակոբ Մծբնացու հայաստանյան գործունեության մասին: Ներկայացնում ենք տվյալ հատվածի ասորերեն բնագրի մեր և հին թարգմանությունը:

Ասորերեն բնագիր¹¹

«Այն ժամանակ սուրբ Մար Հակոբը որոշեց զնալ այնտեղ, որտեղ նստեց տապանը՝ (Նոյան) Կարգու լեռան վրա:

Նա աղոթում և խնդրում էր տիրոջը ցույց տալ այն, ինչ պատճառ դարձավ աշխարհի նորոգմանը: Եվ եկավ նա սուրբ Մար Ավգինի մոտ, աշխատեց համոզել նրան՝ իր հետ զնալ: Այն ժամանակ Մար Ավգինը ասաց նրան. «Ես քեզ հետ գալ չեմ կարող»: Բայց դու մի՛ հրաժարվիր քո ծրագրից, որովհետև կլինի այնպես, ինչպես դու ես կամենում: Տեղը քեզ մոտ կուղարկի իր հրեշտակին, և նա քեզ ցույց կտա տեղն ու (փայտի) թաղված վայրը: Նա կպարզի ձեռքը և երկրի ծոցից կհանի օրհնված մի տախտակ: Այն ժամանակ Մար Հակոբը զնաց և հասավ լեռան ստորոտը. տիրոջ հրեշտակը առաջնորդում էր նրան և զնում սրբի առջևից: Երբ հասան տապանի նստած վայրը, այն ժամանակ (հրեշտակը) ցույց տալով ասաց. «Այս է այն տեղը որտեղ նստեց տապանը»: Այն ժամանակ սուրբը աղոթեց, և զոհություն հայտնեց տիրոջը: (Հրեշտակը) նրան տապանի մի տախտակ տվեց որպես ընծա և աստվածային օրհնություն. սուրբը մոտեցավ և

Հայերեն հին թարգմանություն¹²

Յայնմ ժամանակի խորհուրդի միտ արկեալ երանելոյն սըրբոյն Յակոբայ զնալ ուր հանգեալ տապանն ի լերինս Այրարադայ: Աղաթս առնէր հանապաղ և խնդրէր ի տեանէ զի ցուցցէ զտապանն, որ եղեւ նորոգումն երկրի նովա: Եւ եկեալ առ Սուրբըն Մարուգէ, հաւանեցուցանել զնա զնալ ընդ իւր: Իսկ նա ոչ առնոյր յանձն, ասելով նմա վասն ծերութեանն և անկարողութեան մարմնոյն: Ասէ ցմեծն Յակովբ, դու մի՛ խափաներ զըխորհուրդդ և մի՛ ծուլանար, լինի քեզ որպէս կամիս: Եւ առաքէ Աստուած զհրեշտակ իւր, և նա ցուցանէ զինչ ևս կամէ տեանն: Եւ մերձեցուցանէ հրեշտակն զձեռն իւր ի ծոց երկրի և հանէ քեզ տախտակ մի մասն ինչ յաղագս աշխատութեան քո: Իսկ սուրբն Յակովբ անյապաղ արար զզնայն իւր ի լեռանն: Եւ իրրեւ և հաս ի ստորոտ լերինն, հրեշտակ տեանն առաջնորդէր նմա և աշխատեալ աւուրս ինչ, յաղաթս եկաց և ննջեաց: Եւ առեալ հրեշտակին տեանն տախտակ

վերցրեց փայտը մեծ ուրախությամբ: Այն ժամանակ սուրբը տեղում վանք կոտուցեց՝ տիրոջը փառք տալու համար: Ապա վերցրեց փայտը և ուրախությամբ զիսց Մար Ավգինի մոտ»:

մի, եղ ընդ սնարաբ սրբոյն: Եւ ասէ, ի տեսլեանն, ոչ է պարտ տեսանել քեզ զտապանն, առ զտախտակդ ըստ փափագանաց զոց. և զարթեալ ի քնոյն: Եւ առեալ զտախտակն մեծաւ զոհութեամբ զոհանայր զտեանն է Եւ յուրի անկեալ զնայր յերկիր իւր: Եւ եկեալ առ սուրբն Մարուգէ ի փայտարն, որ բնակեալն էր սուրբն: Եւ պատմեաց նմա զլեռնէն, ուր էր տապանն: Եւ առեալ զտախտակն ի ձեռս իւր և համբուրէր, և արհնէր զերկայնամտութիւնն Աստուծոյ»:

Նրկու բնագրերը համեմատելիս տեսնում ենք, որ նրանք միմյանցից որոշ չափով տարբերվում են: Սակայն ամենակնիառու տարբերությունը կապված է լեռան անվան հետ: Ասորական բնագրում գրված է, որ Նոյան տապանը ջրհեղեղից հետո նստել է Կարգու լեռան վրա, իսկ հայերեն թարգմանության մեջ լեռը կոչված է Արարատ: Հասկանալի է, որ խոսքը Կորդվաց աշխարհի Արարատի մասին է, և ոչ Մասիսի: Անունների այս տարբերությունը բխում է Աստվածաշնչի երկու տարբեր թարգմանությունից: Աստվածաշնչի հատկապես Հին Կտակարանի ասորերեն հնագույն թարգմանության մեջ, որ հայտնի է «Պեշիտտո» անունով, գրված է. «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան և յեօթն ամսոյն ի լեռոն Կարգու¹³»: Մինչդեռ «Յոթնամանից»-ի թարգմանության մեջ ասված է. «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան և յեօթն ամսոյն ի լերինս Արարադայ»¹⁴:

¹³ Աստվածաշունչ (Պեշիտտո), Մենդոց, Ը, 4:

¹⁴ Աստվածաշունչ (Յոթնամանից), Մենդոց, Ը, 4: Ս. Երեմյանի «Հայաստանը ըստ Աշխարհացոյց»-ի աշխատության մեջ կարդում ենք. «Թման-գյուղ-Դէ-Հոփսիմյանց վարքում կոչվում է Թըմնիս... այժմ՝ Թեթմանին կամ Հեշտանե. այժմյան Զուղի-դաղ (հին Արարատ, Արարտու, Նիրուր) գաղաթի հարավային փեղերին: Ըստ տեղական ավանդության, Նոյի տապանը կանգ է առել այդ գաղաթի վրա, և Նոյը իր ազգով բնակու-

¹¹ Bedjan. Acta mart. et sanct., t. III, p. 435.

¹² Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռագիր № 1522, էջ 21 ր: Ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Պատմութիւն Վարուց սրբոյն Յակովբայ աշակե(րտի) Մարուգէի միայնակեցի». տե՛ս էջ 21ր: Իսկ վերոհիշյալ հատվածը սկսվում է էջ 32 ա-ից:

Պատմությանը հայտնի է, որ հայերը տրեղերական III ժողովից (431 թ.) հետո «Յոթանասնից»-ի հետևողությամբ վերանայում են իրենց եկեղեցիներում օգտագործվող Աստվածաշնչի օրինակները՝ գործածությունից հանելով մինչ այդ եղածները։ Ահա այս պատճառով էլ «Պեշիտոտ»-ում Վարդու ձևով հանդես եկող լեզու հայերեն թարգմանության մեջ («Յոթանասնից»-ից կատարված) հանդիպում է Արարատ ձևով։

Փավստոս Բուզանդն իր «Հայոց պատմության» ժ զուրբ նվիրել է Հակոբ Մծբնացու կյանքին ու գործունեությանը, ի մասնավորի նաև Նոյան տապանի հետքերով նրա Հայաստան դալուն։ Արդյո՞ք Փավստոսը այս զրույցի մասին գրելիս օգտվել է Մար Ավգինի Վարբից։ Մինչ այդ հարցին պատասխանելը, ներկայացնում ենք համապատասխան հատվածը։

Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, գլ. Ժ, էջ 37

«Զայնու ժամանակաւ զնաց մեծ եպիսկոպոսն մծբնացոց, այր սբանչելի ծերունի, վաստակասէր ի գործս ճշմարտութեան, որում անուն Յակոբ... չիրմէ քաղաքէ անտի գալ հասանել ի լերինս Հայոց, ի լեռնն Արարադայ¹⁵ ի սահմանս այրայրատեան տէրութեան ի գաւառն Կորդուաց...»

«Սա եկեալ ցանկացեալ փափաքեալ մեծաւ տեանսօք աղաշէր զԱստուած՝ տեսանել զփրկական տապանն նոյեան շինուածոց...»

Ելուն է հաստատել Թմանում։ Այս վայրի անունով ամբողջ Կորդուք գավառը կոչվել է Թմանիտիս (Tadmorit - Ստրաբոն, XI, 14, 5), Երևան, 1963, էջ 53։

¹⁵ Ըստ Մալխասյանի Փավստոսի մոտ Սարարադ ձևը կարող է կասկածելի լինել. «ԻԼԵՐԻՆՍԱՐԱՐԱՍԱՅ» տրոհել են ի լերին սարարատայ, փոխանակ ի լերին Արարատայ։ Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Թարգմ. Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1947, էջ 316։ Այս սխալը նախատիպար է հանդիսացել նաև մյուս տեղերի համար։

Մար Ավգինի Վարբի հայերեն հին թարգմանություն

«Յայնմ ժամանակի խորհուրդ ի միտ արկեալ երանելոյն սրբոյն Յակովբայ զնաւ ուր հանգեաւ տապանն ի լերինս Այրարադայ»։

«Աղաթս առնէր հանապազ եւ խնդրէր ի տեսնէլ զի ցուցցէլ զտապանն, որ եղև նորոգումն երկրի նովաւ»։

«Եւ ինքն ի նմին աշխատեալ զեզերէր՝ զինգրիին տեսանել առանց յապաղութեան»։

Այդ իրրեւ էր նա խոնճեալ ի վեր ի գմուարին տեղւոջն մօտ ի կատարն, ե կարի վաստակեալ էր, ննջեաց նա. ե եկն հրեշտակ Աստուծոյ, ե ասէ ցնա. Պակոբ, Յակոբ։ Եւ նա ասէ Աւասիկ, տէր։ Եւ ասէ հրեշտակն. Ահա ընկալաւ տէր զաղաշանս քո, ե կատարեաց զիսկորուածս քո. այդ, որ կա ընդ սնարս Կո, է ի փայտից տապանակին. ահա բերի բեզ, անտի է այդ. զի այլ մի եւ յաւելցես տեսանել զայն, զի տէր այդպէս կամեցաւ։ Եւ մեծաւ խնդութեամբ յոտն կացեալ, բազում զոհութեամբ երկրի պագանէր տեսնն, ե տեսանէր զտախտակն... Եւ առեալ զառնայր անտի, հանդերձ շնորհատուր պարգեւոյն ե որք ընդ նմայն երթեալք իւրովն ճանապարհորդ լինէր»։

Հակոբ Մծբնացու՝ Նոյան տապանի հետքերը որոնելու մասին Փավստոսի մոտ պահպանված այս զրույցի աղբյուրը, հնարավոր է, որ Մար Ավգինի Վարբի հին հայերեն թարգմանությունը եղած լինի։

Թարգեոս առաքյալի, Դանիել եպիսկոպոսի, Շաղիտայի ե այլ ասորի գործիչների մասին Փավստոսի գրածը նույն այս անձնավորությունների ասորերեն Վարբերի հետ համեմատելիս, տեսնում ենք, որ նա ծանոթ էր այդ աշխատությունների հայերեն թարգմանություններին։ Ավելի քիչ հավանական է, իհարկե, որ հայ պատմիչը իր փաստերը քաղած լինի ժողովրդական բանահյուսությունից։ Մի բան պարզ է, որ Նոյան տապանի ե ընդհանրապես ջրհեղեղի հետ կապված զրույցները թափանցել են Հայաստան սեմական, հավանաբար ասորական միջավայրից։ Ինչ վերաբերում է Հակոբ Մծբնացու՝ Նոյան տապանի հետքերով Հայաստան դալուն,

«Իսկ սուրբն Յակովբ անյապաղ արար զընալն իւր ի լեռնն»։

Եւ իրրեւ եհաս ի ստորոտ լերինն հրեշտակ տեսնն առաջնորդէր նմա. եւ աշխատեալ ատուրս ինչ, յաղաթս եկաց եւ ննջեաց։ Եւ առեալ հրեշտակին տեսնն տախտակ մի եղ ընդ սնարաւ սրբոյն։ Եւ ասէ ի տեսլեանն ոչ է պարտ տեսանել բեզ զտապանն, առ զտախտակդ ըստ փափագանաց զոց։ Եւ զարթեալ ի քնոյն։ Եւ առեալ զտախտակն, մեծաւ զոհութեամբ գոհանայր զտեսնն եւ յուղի անկեալ զնայր յերկիր իւր»։

ապա այդ զրույցն ասորական գրականության մեջ հանդիպում է միայն Մար Ավգինի վարքում:

* * *

Մար Ավգինի վարքը արժեքավոր է և իր հետաքրքրական տեղեկություններով՝ քարոզչական նպատակներով Հայաստան եկած ասորի գործիչների մասին: Դժբախտաբար այդ հատվածի միայն ասորերեն բնագիրն է պահպանվել, հայերեն թարգմանությունը մեզ չի հասել: Մար Ավգինի վարքագիր Միքայելը այս հատվածում պատմում է Հակոբ Մծբնացու և այլ «եղբայրների» Հայաստան կատարած երկրորդ այցելության մասին: Նա պատմում է, որ Հակոբ Մծբնացին, Մար Ավգինը և այլ «եղբայրներ» գալիս են Հայաստան՝ Կարգու լեռան ստորոտը, որտեղ Հակոբ Մծբնացին վանք էր կառուցել: Սրանք վանքի մոտակայքում գտնվող գյուղերում ու քաղաքներում քարոզչական աշխատանք են ծավալում: Որոշ ժամանակ այստեղ մնալուց հետո, նրանք քարոզելով շարունակում են իրենց ճանապարհը և հասնում Սարգուզա քաղաքը, որը վարքագրի ասելով կառուցել էր Սինխերիբի (Սենեքերիմ) որդի Շարասարը (Սանասարը)¹⁶: «Շարասարը,—կարդում ենք վարքում,—նինվեում իր հորը սպանելուց հետո փախել ու եկել հաստատվել էր այս վայրում ու հիմնել Սարգուզա քաղաքը: Այստեղ էլ իր հոր պաշտամունքին նվիրված տաճար էր կառուցել»¹⁷:

Մծբնից եկած այս քարոզիչները ինչպես Հայաստանի այլ շրջաններում, այնպես էլ Սարգուզայում քարոզում էին իրենց վարդապետությունը, կործանում հեթանոսական տաճարները և դրանց փոխարեն կառուցում քրիստոնեական եկեղեցիներ կամ աղոթատեղիներ, որտեղ, պատմում է Միքայելը, մկրտվելու էին գալիս քրմեր (Kurma), ագատներ (beni Khara), ծառաներ (beni beithon), գյուղացիներ (beni

Karita)¹⁸: Այստեղ Մար Ավգինը և Հակոբ Մծբնացին երեսուներին են հավաքում ու հիմնում դպրոց: Այս փաստը համոզիչ կերպով ցույց է տալիս, որ IV դարի սկզբներին Հայաստանի հարավային շրջաններում արդեն դպրոցներ էին գործում:

Այս ամբողջ ավանդության մեջ բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Սարգուզա քաղաքի հիշատակությունը, որի վրա անհրաժեշտ է հանգամանորեն կանգ առնել: Մեր ավանդություններից ու Աստվածաշնչի տվյալներից հայտնի է այն վայրը, ուր Սանասարն իր հորը՝ Սենեքերիմին նինվեում սպանելուց հետո եկել էր բնակվելու: Մովսես Խորենացին պատմում է, որ Սենեքերիմի որդիներ Ադրամեևիքն ու Սանասարը իրենց հորը սպանելուց հետո փախան «եկին առ մեզ», և ավելացնում է՝ «Յորոց զմինն յարևմտից հարաւոյ աշխարհիս մերոյ, մերձ ի սահմանս նորին Ասորեստանի, բնակեցուցանէ Սկայորդին մեր քաջ նախնին, այս ինքն է զՍանասարն. և ի ամանէ աճումն և բազմասերութիւն լեալ՝ լցին զՍիմն ասացեալ լեառն»¹⁹:

Նույն Սենեքերիմի որդիների Հայաստան փախչելու մասին տեղեկություններ կան նաև Աստվածաշնչում, որի «հայկական» թարգմանության Ծաայիի մարգարեության գրքում կարդում ենք. «Եւ դարձաւ անդրէն զնաց Սենեքերիմ արքայն Ասորեստանեայց, եւ բնակեաց ի նինուէ: Եւ մինչդեռ երկիր պագանէր ի տան իւրում Նասրաքայ կոոց իւրոց, Ադրամեևէք եւ Սարասար որդիք նորա սպանին զնա սրով, եւ ինքեանք զնացին փախստական ի Հայս»²⁰: Աստվածաշնչի նույն թարգմանության մեկ այլ գրքում (Դ. թագավորութեանց) գրված է. «Եւ շուեաց զնաց, եւ դարձաւ Սենեքերիմ արքայ Ասորեստանեայց՝ եւ բնակեաց ի նինուէ: Եւ եղև միչդեռ երկիր պագանէր ի տան նեսրաքայ աստուածոյ

¹⁶ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 446.

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 447:

¹⁹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Գիրք Ա, գլ. ԻԳ (ԻԳ), էջ 70:

²⁰ Ծաայի, գլ. ԼԷ, 38 (հայկական թարգմանություն):

իրում Ադրամելէք եւ Սարասար որդիք նորա հարին զնա սրով, եւ ինքեանք զերծան յերկիրն Արարադայ. եւ թագաւորեաց Ասորգան որդի նորա ընդ նորա»²¹։ Յերկիրն Արարադայ ասելով հեղինակը նկատի է ունեցել ոչ թե Արարադայ երկիրը կամ թագավորությունը, այլ Կորդվաց աշխարհը։ Այս ենթադրությունը հաստատվում է ասորերեն Հին Կտակարանի «Պեշխտոտ» կոչված հին թարգմանության միջոցով։ «Պեշխտոտ»-ի համապատասխան բաժնում Արարադի փոխարեն նորից գրված է Երկիրն Կարդու (Atra Kardu)²², այսինքն հիշտ այնպես, ինչպես Մար Ավգինի ասորերեն վարքում։

Արդո՞ք խորենացու վկայությունը և ընդհանրապես այս տեղեկության հետ կապված հայկական հին ավանդությունը բխում են Աստվածաշնչից։ Այս կապակցությամբ Արեղյանը գրում է. «Այս երկու պատմության նույնությունը շատ բացահայտ է. և պարզ է, որ մեր վեպի առաջին ճյուղը կազմված է Աստվածաշնչի ազդեցության տակ։ Բայց նույնությունը միայն այս էական մասում է, այն էլ ոչ բոլոր պատմումների մեջ։ Առասպելաշեն ժողովուրդը ս. Գրքի այս միջադեպն առել, իր ձևով մշակել, հայացրել է մեջը խառնելով հայոց պատմական կյանքի դեպքեր, ինչպես և շատ կենցաղական, վիպական, դուրացական գծեր, այնպես որ, եթե չլինեին Սենեքերիմ և Նրուաղեմ անունները, ինչպես և երկու եղբայրների՝ իրենց հորը կռատան մեջ սպանելը, դժվար կլիներ այս երկու պատմությունը նույնացնել»²³։ Անդրադառնալով Սանասարի հետ Սասունցիների ծագումը կապելու զրույցին, բազմավաստակ գիտնականը գրում է. «Զհերքելով որ մի գիտնական մարդու հարմարեցրած զրույց ևս կարող է անցնել ժողովրդին, մենք ոչ մի հիմք չունենք, սակայն, ասելու, թե խորենացին կամ Մար Աբասն են այս զրույցը

կապել Սասունին, և ոչ թե հիշված տոհմերը, և իրենք Սիմ լեռան բնակիչներն են երկու եղբորը Սասունում բնակեցրել և իրենց համարել Սանասարի սերունդ»²⁴։

Այս բոլորից հետո Արեղյանը եզրակացնում է, որ «մեր վեպի առաջին ճյուղի հնությունը հասնում է մինչև խորենացու ժամանակը»²⁵։

Ընդունում ենք մեծ գիտնականի այն կարծիքը, որ Աստվածաշունչը մեծ ազդեցություն է ունեցել հին հայերի վրա, և շատ իշխանական տներ փորձել են իրենց ծագումը կապել նրա հերոսների հետ։ Իսկ ինչ վերաբերում է սասունցիների ծագումը Սանասարի հետ կապելու զրույցին, ապա թվում է, որ այն ավելի հին է և դրա արմատները պետք է որոնել ոչ թե խորենացու ժամանակներում, այլ մինչ րրիստոնեությունը։ Այդ զրույցը գալիս է շատ հին դարերից և իր մեջ խտացնում է հայ հին հեթանոսական պաշտամունքի հետ կապված տվյալներ։ Մար Ավգինի վարքում պահպանված այն վկայությունը, թե Սանասարը Սարգուզայում ծավալեց իր հոր պաշտամունքը, հաստատում է այս զրույցի հնությունը։

Այս կապակցությամբ ավելորդ չի լինի զուգահեռ անցկացնել Փավստոսի պատմական երկի և Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 1522 ձեռագրում պահպանված Մար Ավգինի վարքի հայերեն հին թարգմանությանը կցված հրաշապատում մի զրույցի միջև։ Այս զրույցում Հակոբ Մծբնացին հանդես է գալիս որպես աղբյուրներ բխեցնող։ Փավստոսը գրում է. «Ապա մինչդեռ ելանէր ընդ դժուարին ընդ անջրդի ընդ ափափայսն անապատին Սարարտեան լերինն, աշխատեցաւ և ծարաւեցաւ նա և որք ընդ նմայն էին։ Ապա զնէր ծունր մեծն Յակոբ ի վերայ երկրին, և կայր յաղօթս առ տէր և ի տեղութն՝ ուր եղեալ էր զգլուխ իւր՝ բղխեաց աղբիւր, և արբին նա և որ ընդ նմայն էին որ մինչև ցայսօր ասեն

²¹ Դ թագաւորութեանց, գլ ԺԹ, 36—37 (հայկական թարգմանություն)։ Սասունցի Դավիթ, Երևան, 1939, էջ XXVI։

²² Նալի, գլ. Լէ, 38 («Պեշխտոտ» թարգմանություն)։

²³ Մ. Արեղյան, Երկեր, հատ. Ա, Երևան, 1966, էջ 381։

²⁴ Նույն տեղում։

²⁵ Նույն տեղում, էջ 383։

այնմիկ աղբիւր Յակոբայ»²⁶։ Փափատոսը նույն զրույցի մասին խոսում է իր աշխատության մեկ այլ տեղում ևս, և այս տարբերակը որոշ նմանություն ունի այն զրույցին, որ հանդիպում է Մար Ավգինի Վարբի հայկական թարգմանության վերջում։ Այսպես.

Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, գլ. Ժ, էջ 40

«Գայր հասանէր ի լեռն երկարահատաց և կապարահատաց, և որ ընդ նմայն էին, ընդ Ռշտունիս։ Եւ բաժանէր լեռն բարձր, ուստի երևէին գաւառքն բովանդակ, որում անուն Ընծաքիարս կոչէին։ Իբրև հուպ եղև յայն լեռն ի ստորոտ լեռինն, քանզի բազում աւուրք էին զի շէր ինչ բնաւ ամենեկին ճաշակեալ, և ծարաւաց խիստ ծարաւով։ Եկաց յաղօթս առ տէր, զնէր ծունր, և եղ զգլուխ իւր ի վերայ երկրի, և բխեաց աղբիւր, ուստի արբ ինքն և որք ընդ նմայն էին»։

Կարծում ենք, որ Սասունում քարոզչական գործունեություն ծավալած Հակոբ Մծբնացու մասին նման զրույցների հորինումը և Սանասարի զրույցի որոշ հատկանիշների նրան վերագրումը պատահական երևույթ չէր. այն արտացոլում էր հին հավատալիքների քրիստոնեականացումը։

²⁶ Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. Ա, գլ. Ժ, էջ 38։

²⁷ Այս հարցի կապակցությամբ կարևոր է նշել Սրբիլու հետևյալ դիտողությունը. «Ժողովրդի պատկերացումով հերոսն իր ուժերը քաղում է կենսատու տարերբի հետ շփվելուց։ Շատ հետաքրքիր է և այն զուգահրությունը, որ անց է կացնում Կ. Վ. Տրեվերը՝ Անթեոսի և Սանասարի միջև։ Ջրով հարուստ, բայց վարելահողով աղքատ Հելլադայի կյանքի պայմաններում, Անթեոսը իր զորությունն ստանում է հողից, իսկ Հայաստանի կյանքի պայմաններում, որի բարեկեցությունն ամբողջովին կախված է ջրից, Սանասարի ուժի աղբյուրն է հանդիսանում ջուրը» Հ. Օրբելի, Սասունցի Դավիթ, Երևան, 1939, էջ XXVI։

2. ՀԱԿՈԲ ՄԾԲՆԱՅՈՒ ԵՎ ՄԱՆԱՃԻԶՐ ԻՇԽԱՆԻ ՄԱՍԻՆ՝

Ասորական զրականության մեջ Հակոբ Մծբնացու մասին հիմնականում տեղեկությունները պահպանվել են Մար Ավգինի ինչպես և Թեոդորեոսի գրած Հակոբ Մծբնացու վարբերում²⁸։ Մատենագրական ծավալուն այս գործերում մեծ մասամբ տրված են հրաշապատում զրույցների նկարագրություններ, որոնք զուրկ են գեղարվեստական կամ պատմական արժեքից։ «Նյսպես՝ Մար Ավգինի Վարբի հարյուրից ավելի էջերում Մծբնացու մասին կան պատմական արժեք ներկայացնող քիչ տեղեկություններ. այն, որ ծագումով հրեա Հակոբ Մծբնացին IV դարի սկզբներին միացել է Մար Ավգինի հիմնած անապատական կաղմակերպությանը, որ իր ուսուցչի գիտությունամբ եկել է Հայաստան։ Պատմական որոշ արժեք ունի նաև հիշատակությունն այն մասին, որ Մծբնի եպիսկոպոսի մահից հետո նրա աթոռին է նստում Հակոբ Մծբնացին և 325 թվին մասնակցում է Նիկիայում գումարված առաջին տիեզերական ժողովին։ Եվ վերջապես այն, որ 338 թվին Մծբնի վրա Շապուհ Բ-ի կատարած արշավանքի ժամանակ նա դառնում է քաղաքի ինքնապաշտպանության ոգեշնչողն ու կաղմակերպիչներից մեկը և այլն։

Այս տեսակետից շատ ավելի աղքատ է Թեոդորեոսի գրչին պատկանող Հակոբ Մծբնացու Վարբը, որտեղ հեղինակն իր հերոսին մեծարելու ցանկությամբ տարված, պարզապես տվել է իբր թե նրա գործած բազում հրաշքների մանրամասն նկարագրությունը, որտեղ պատմական արժեք ներկայացնող փաստերը հազվադեպ են։

Ասորական VI դարի աղբյուր «Եդեսիայի ժամանակագրության» մեջ տրված է Հակոբ Մծբնացու մահվան թվականը միայն. «649 (մ. թ. 338—Հ. Մ.) թվականին մեռավ Մար Հակոբ Մծբնացի եպիսկոպոսը»²⁹։

²⁸ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 376: t. IV, p. 262.

²⁹ „Элесская Хроника“, стр. 90.

Հակոբ Մծբնացու մասին ավելի հարուստ տեղեկությունների հանդիպում ենք հայկական աղբյուրներում, որոնք, սակայն, կապված են հայ իրականության հետ:

Նախ և առաջ որոշակի կարևորություն է ներկայացնում Հակոբ Մծբնացու և Հայոց Մանաճիհր իշխանի հետ կապված մի զրույց, որի մասին գրել են Փավստոս Բուզանդն ու Մովսես Խորենացին: Նույն զրույցի մի երրորդ տարբերակը հասել է մեզ Մար Ավգինի Վարբի հայերեն հին թարգմանությունը կցված: Ըստ երևույթին, զրույցը կազմավորվել է IV դարի առաջին կեսերին, երբ Հայաստանի որոշ շրջաններում նախարարական կենտրոնախույս ուժերը ամեն կերպ աշխատում էին անջատվել Հայոց թագավորից: Նախարարների նման ցանկությունները, հասկանալի պատճառներով, քաջալերվում ու հովանավորվում էին պարսկական արքունիքի կողմից, որն առաջնորդվում էր «բաժանիր, որ տիրես» սկզբունքով: Այս զրույցում որոշ մանրամասներ և արժեքավոր տեղեկություններ են պահպանվել ինչպես 338 թվականին Մծբինի վրա Շապուհ Բ-ի արշավանքի, այնպես էլ Պարսկաստանի, ավելի ճիշտ Շապուհի հետ հայ նախարարների ունեցած կապերի մասին: Ներկայացնում ենք Հակոբ Մծբնացու և Հայոց Մանաճիհր իշխանի մասին զրույցի երեք տարբերակները:

Հայերեն հին թարգման., ճառերտիր № 1522 (Մար Ավգինի հավելվածը)	Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, գլ. Ժ, էջ 39—41	Մ. Խորենացի, գիրք Գ, գլ. է, էջ 263— 264
--	--	---

1	2	3
«Յայնժամ ելեալ այլն աստուծոյ ի վերայ պա- րըսպին շրջէր: Եւ ելեալ ղէմ յանդիման Շապուհ նստաւ. եւ զտախտակն առեալ եւ ի վերայ ոյսոյ իրոյ: Եւ երևեացաւ Շապ- ուհ իբրեւ զթագաւոր, որ զգեցեալ էր ծիրանիս: Եւ	«Ապա յետ այսորիկ լուր լուաւ յերկրէն Հա- յաստանէ սքանչելի ե- պիսկոպոսն Յակոբ, խա- ղաց գնաց առ մեծ իշ- խանն աշխարհատէրն մեծ ծառայն արքային Հայոց առ Մանաճիհր Ռշտունի, և եկն թափեցաւ յաշ-	«Յանցանք Մանա- նրիի առ մեծն Յա- կոբ եւ մահ: «Երթալ Մանա- ճիհր Հայոց Հարա- ւային զնդաւն և կի- լիկեցոց զօրօք ըզ- կողմամբ Ասորես- տանի, ճակատ տուե-

1

2

3

զարք հրեշտակաց բա-
ղումբ շուրջ զնովա իբրև
զդարս մարդկան երե-
վէին:

Եւ տեսեալ Շապուհ
արքայի յոյժ խոռվեցաւ
յոգի իւր: Եւ յերկիւղի
մեծի եւ ի դողման եղեալ,
որտմտութեամբ եւ բար-
կութեամբ լցեալ. հրամա-
նաց կոչել զայնոսիկ որք
առաջնորդք եղեն զայլըս-
տեան նորա. եհաա ի վե-
րայ նոցա վճիռ մահու եւ
ինքն փութանակի հան-
դերձ զարաւթ իւրովը
զնաց յերկիր իւր:

«Եւ Մանաճիհր Ռշտու-
նի առեալ զերի յերից-
անց և ի սարկաւագոց
զեղջեհիցն որ շուրջ զնո-
վան էին, և այլ բազու-
մբս յաշխարհականաց,
և գնաց յերկիր իւր. և
տարեալ եղ զնոսա ի բան-
դի, որ էր մերձ ի սահ-
մանս Ռշտունեաց, որ կո-
չի Մանազկերտ: Եւ զայլ
սքանչելի զարութիւն զոր
եցոյց աստուած ի ձեռն
երկրորդ եզեկայի: Զի
որպէս նա աղաւթիւր իւ-
րովը փրկեաց զերուսա-
ղէմ, և սա աղաւթիւր իւ-
րովը քարեցոյց զբաղա-
քըն: Եւ ես ասեմ իսկ
զոր ի վերայ քան զնա: Զի
բռնաւորն և ամպարիշտն
որ փրբացեալն էր ամ-

խարհ նորա: Վասն զի
լուեալ էր զնմանէ՝ թէ
այր շար և անըզգած է, և
զուր տարապարտ ի ցաս-
մանէ դառնութեան սըր-
տին իւրոյ կոտորէ ան-
թիւ մարդիկ: Եկն ուսու-
ցանել և խրատել զնա,
զի յահէ տեսնն երկու-
ցեալ՝ զարձցի լրնդանու-
թեան բարս, և մեկուսի
ի վայր դիցէ զանասնա-
բար զազանամտութիւն
մոլեգնութեանն իւրոյ:
Իսկ իբրև ետես զնա, տը-
համարհեաց, ծաղր և
այլան անել զանօրէնն
Մանաճիհր՝ զայլն Աս-
տուծոյ զՅակոբ եպիսկո-
պոսն: Եւ առ վայրենի
բարոցն իւրոց՝ զոր ու-
նէր յանձին իւրում, իբրև
նմա հեճուկս առնելոյ,
ուր հարիւր այլ՝ որ կա-
լին ի կապանս առանց
յանցման՝ ետ ածել առա-
ջի նորա, և հրամայեաց
ի զահէ միոջէ ի ծով
սքանչելի զարութիւն զոր
եցոյց աստուած ի ձեռն
երկրորդ եզեկայի: Զի
որպէս նա աղաւթիւր իւ-
րովը փրկեաց զերուսա-
ղէմ, և սա աղաւթիւր իւ-
րովը քարեցոյց զբաղա-
քըն: Եւ ես ասեմ իսկ
զոր ի վերայ քան զնա: Զի
բռնաւորն և ամպարիշտն
որ փրբացեալն էր ամ-

ալ ընդ Բակուր Բը-
դեշխի՝ սաստակէ ըզ-
նա, և զգօրս նորա և
զպարսիկս օգնակա-
նքս նմա հալածա-
կանքս առնէ. և զոր-
դին Բակուր զՀեշայ
ձերբակալ արարեալ՝
հանդերձ երկաթի
կապանօք առաքէ
Խոսրովու, և զգաւա-
որս իշխանութեան
նորա սրով զատի
յանխնայ, ոչ միայն
զմարտիկս, այլ և
զաւսիկ շինականս.
Եւ բազում զերիս ա-
ռեալ ի կողմանցն
Մծբնայ, ընդ որս և
սարկաւագունս ուր
զմեծի եպիսկոպո-
սին Յակովբայ: Զո-
րոց զհետ եկեալ
Յակովբայ՝ համոզէ
զՄանաճիհր արձա-
կել զգերութիւնն ուսմ-
կին, իբրև զոչ ինչ
մեղուցեկոց. որում ոչ
հաւանեալ Մանա-
ճիհր՝ պատճառէ՝
զարբայ:

Եւ Յակոբու դեմ
եղեալ առ արքայ, ա-
ղաւել ևս զարի
Մանաճիհր, և ի
սաղրելոյ զաւառա-
կանանց՝ զութեան
սարկաւագունս նորա
որք ի կալանսն էին,

1	2	3
բարտաւանութեամբ, բազմահար մեքենայիւք իւրովք ոչ կարաց յաղթել որ կործանեալ էր պարսպին ի ջրոյ անտի:	դուդին: Իսկ նա գնացեալ անտի մեծաւ տըրտմութեամբ՝ ըստ հրամանի պատուիրանին տեառն իւրոյ թօթափէր զփոշի ոտից իւրոց ի վերայ նոցայ: Գայր հասանէր ի լեառն երկաթահատացն կապարահատացն, և որքնոյ նմայն էին, ընդ Ըղըշտունիս: Եւ բաժանէր լեառն բարձր, ուստի երեւին գաւառքն բովանդակ, որում անուն Ընծաքիարս կոչէին: Իրբ և հուպ եղև յայն լեառն ի ստորոտ լերինն, քանզի բազում աւերք էին զի չէր ինչ բնաւ ամենեկին ճաշակեալ, և ծարաւաց խիստ ծարաւով: Եկաց յաղօթս առ տէր, զնէր ծունր, և եղ զգլուխ իւր ի վերայ երկրի, և բլսնաց աղբիւր ուստի արբինքն և որք ընդ նմայն էին: Եւ եղև այս ըստ առաջին օրինակին, որպէս արար ի Սարարադ լերինն, սոյնպէս և առ ոտին Ընծաքիարս լերինն ի ծովեզրն Ըղըշտունեաց ծովուն, որ ըստ առաջնոյն օրինակի կոչի և այս աղբիւր Յակոբայ մինչև ցայսօր ժամանակի:	հրամայէ ի ծով ընկենու: Զոր լուեալ մեծին Յակոբոս՝ գառնայ ի տեղի իւր լի բարկութեամբ որպէս Մովսէսն չերեսաց Փարաւոնի: Եւ ելեալ ի լեառն ինչ, յորմէ երեւէր գաւառն ամենայն, անէծ զը՝ Մանաճիհր և զգաւառ նորին: Եւ ոչ ինչ յամեցին դատաստանքն Աստուծոյ հասանել ի վերայ նման շերտովի պէս պէս ցաւովք սատակի Մանաճիհր. և պտղաբերութիւն ջրաւորաց գաւառին դարձաւ յազտադտուկ, եղեալ ի վերայ նոցա երկինք պղնձի ըստ Գրոց, և ծովն հակառակեալ լինքն ընդունէր զըսահմանս անդաստանացն: Զոր լուեալ մեծին Վրթանայ և արքային Խոսրովայ՝ ցատուցեալ հրամայեն արձակել զգերեալսն, և առ նոյն այր մաղթել ապաշխարութեամբ, զի դարձցի սրտմտութիւն Տեառն. զոր յետ ելից Յակոբայ յաշխարհէս՝ ժառանգ

1	2	3
թեամբ յերկրէն Մանաճիհր: Գայր հասանել յերկրէն Աղձեւաց, ի ձորն երկաթահանաց, մինչև ի սպառն: և անդ հանդեաւ: Եւ ծարաւեալ վասն զի ժամանակ ամարանոյ էր, և արեգակն խարչէր գամենայն ինչ տապով իւրով, և հանեալ ջուր ի տեղւոջ նշանաւոր առ ի զովացումն իւր և որքնոյ նմայն էին: Եւ ելեալ ի բարձրալանդակ տեղի և դարձեալ տեսանէր զերկիրն Ռըշտունեաց, և անէծ զՄանաճիհր և զգաւառն Ռըշտունեաց: Եւ ինքն շուեալ գնաց յերկիր իւր, և անդ լինէր: Եւ բազում ճգանց և աշխատութեան հանդիպեալ երանելին, և բազում նշանս արարեալ, և այնպիսի վարուք կեցեալ զամենայն աւուրս կենաց իւրոց: Եւ յետ սակաւ ժամանակի ննջեաց և փոխեցաւ յաշխարհէ յայսմանէ յերկիրն կենդանեաց յաթիւմանս փափաքելի: Եւ զկնի մահուան նորա պակասեաց դարբն հոռոմոց ի քաղաքէ անտի. և եկեալ արքայն պարսից առնուլ զքաղաքն, ոչ պատերազմաւ այլ սիրով: Իսկ Մանաճիհր՝ ըստ արժանոյն ընկալեալ զպատուհաս, որդնալից եղեալ սատակեցաւ: Եւ սուր ոչ պակասեաց յերկրէն նորա, որպէս ասաց երանելին և կատարեցաւ: Զի զերիս ամս յղիք նորա ոչ ծնանէին: Եւ երկիրն ամլացաւ ի ստղաբերութենէ: Եւ պէսպէս և ազգի ազգի ցասմամբ պաշարեալ էր երկիրն յաներեւոյթ սրոյն յանիծից առնն աստուծոյ:	քիարս, և նզովէր գաշխարհն զի մի պակասեանէր յերկրէն Աղձեւաց, ի ձորն երկաթահանաց, մինչև ի սպառն: և անդ հանդեաւ: Եւ ծարաւեալ վասն զի ժամանակ ամարանոյ էր, և արեգակն խարչէր գամենայն ինչ տապով իւրով, և հանեալ ջուր ի տեղւոջ նշանաւոր առ ի զովացումն իւր և որքնոյ նմայն էին: Եւ ելեալ ի բարձրալանդակ տեղի և դարձեալ տեսանէր զերկիրն Ռըշտունեաց, և անէծ զՄանաճիհր և զգաւառն Ռըշտունեաց: Եւ ինքն շուեալ գնաց յերկիր իւր, և անդ լինէր: Եւ բազում ճգանց և աշխատութեան հանդիպեալ երանելին, և բազում նշանս արարեալ, և այնպիսի վարուք կեցեալ զամենայն աւուրս կենաց իւրոց: Եւ յետ սակաւ ժամանակի ննջեաց և փոխեցաւ յաշխարհէ յայսմանէ յերկիրն կենդանեաց յաթիւմանս փափաքելի: Եւ զկնի մահուան նորա պակասեաց դարբն հոռոմոց ի քաղաքէ անտի. և եկեալ արքայն պարսից առնուլ զքաղաքն, ոչ պատերազմաւ այլ սիրով: Իսկ Մանաճիհր՝ ըստ արժանոյն ընկալեալ զպատուհաս, որդնալից եղեալ սատակեցաւ: Եւ սուր ոչ պակասեաց յերկրէն նորա, որպէս ասաց երանելին և կատարեցաւ: Զի զերիս ամս յղիք նորա ոչ ծնանէին: Եւ երկիրն ամլացաւ ի ստղաբերութենէ: Եւ պէսպէս և ազգի ազգի ցասմամբ պաշարեալ էր երկիրն յաներեւոյթ սրոյն յանիծից առնն աստուծոյ:	որդի Մանաճիհրի դեղեցիկ ապաշխարհութեամբ, ուժգին արտասուօք և հառաչմամբ, նորին բարեխօսութեամբ՝ գտեալ զրժշկութիւն գաւառին»:

Եւ անդադրեալ ի գեղեցկութենէ եւ մերկացեալ ի վայելութենէ եւ յարհնութենէն: Քանզի նման էր դրախտին երկիրն Ռշտունեաց մինչ չեւ եկեալ էին ի վերայ նորա անէծք սրբոյն Յակովբայ: Իսկ յորժամ անէծքն բարձան ի նմանէ, բարեգարդութիւնն այնուհետեւ ծաղկեցաւ, զոր ոչ ունէին ակնկալութիւն զի պաշարեաց զնոսա ստուգութիւնն: Եւ յետ այնորիկ ազգ եղև արանց խարաղնազգեստից, ի հոգւոյն սրբոյ եթե ոչ իցէ հնար արհնիլ երկրիդ ձեռում, եթե ոչ երթիցուք ի հանգիստ սրբոյն Յակովբայ: Եւ խնդրեսցուք ի նշխարաց սրբոյն մասն ինչ: Եւ բերեալ յաշխարհ ձեր որով արհնիք դուք եւ աշխարհ ձեր: Եւ լուեալ զայս կնոջն Մանաճիհի, եւ որդւոցն նորա, այնպազ փութով զնացին առանց յերկուանալոյ բազում ընծայիւք: Եւ հասեալ ի տեղին բազում անգաւառք եւ ուժգին հառաչմամբ արտասուելի պաղատանաբ անկանէին առաջի սուրբ եւ աստուածը՛կալ ոսկերացն պատուական նշխարաց սրբոյն Յակովբայ: Աղաչէին ի ձեռն նորա դրազումողորմն աստուած զի շնորհեսցէ նոցա թողութիւն բառնալով զանէծս դատապարտութեանն տալով նոցա զփափազելի զանձն: Եւ յետ այնորիկ լուաւ աստուած մաղթանաց մեղուցեցն. եւ ընկալաւ զհայցուածս նոցա բարեխաւութեամբ սուրբ Հայրնայեալին. եւ պարգեւեաց նոցա զխնդրելին: Եւ առեալ մասն ինչ ի նշխարաց սրբոյն ժառանգատրք եկեղեցւոյն. զճկոյթ աշոյ ձեռինն այնորիկ, որով զշնորհսն բաշխէր: Եւ բժշկութիւն կատարէր տալով նոցա: Եւ նոցա առեալ զնացին խնդրեամբ: Եւ բերեալ յաշխարհն իւրեանց շինեցին վկայարան յանուն նորա ի գլուխ գաւառին յաշխարհին իւրեանց: Եւ զնույն եղբայրանոցս կարգեցին, որով անգտեցան ի նշովիցն եւ արձակեցան յանիծիցն բարեխաւութեամբ եւ աղաթիւք սրբոյն Յակովբայ: Եւ մինչև ցայսար ոչ պակասին շնորհք բժշկութեան ի տեղւոյն յայնմանէ ի փառս եւ ի գովութիւն աստուծոյ:»

Ինչպէս տեսնում ենք, համաձայն Փափստոսի, Հակոբ Մծբնացին իմանալով գավառատեր ու Հայոց արքայի մեծ ծառա Մանաճիհի Ռշտունու գազանաբարո, վատ և անզգամ

լինելու մասին, գալիս է նրան խրատելու, բայց իշխանը արհամարհելով ու ծաղրելով Հակոբ Մծբնացուն, ի հեճուկս նրա հրամայում է ծովահեղձ անել ութ հարյուր անմեղ կալանավորներին: Նա հրաման է տալիս, նաև Հակոբին վտարել երկրից: Մծբնացին «Տիրոջ» հրամանով հեռանում և գալիս է երկաթահատների ու կապարահատների լեռը, որ կոչվում էր Լինձաքիարս, և այնտեղից նշովում Ռշտունիքը:

Փափստոսի այս տողերը ընթերցելիս մեզ համար անորոշ և անհասկանալի են մնում, թե ինչո՞ւ և որտեղի՞ց լսելով Ռշտունյաց Մանաճիհի իշխանի շար ու անզգամ լինելու մասին Հակոբ Մծբնացին գալիս է Հայաստան, ինչո՞ւ Մանաճիհի ծովահեղձ է անում ութ հարյուր կալանավորներին ի հեճուկս Հակոբ Մծբնացու, ովքե՞ր էին այդ կալանավորները:

Մովսես Խորենացին նույն այս դեպքերին անդրադառնալով գրում է, որ Հայոց Խոսրով արքայի ժամանակ (330—338 թթ.) Մանաճիհը Հայոց հարավային զնդով և կիլիկեցիների զորքով գնում է Ասորեստանի կողմերը, ճակատում այնտեղ՝ Բակուր բղեշխի դեմ, սպանում նրան, հալածում նրան օգնության եկած պարսիկ զինվորներին, գերի վերցնում Բակուրի որդի Հեշային և շղթայակապ ուղարկում Հայոց Խոսրով թագավորին: Մանաճիհը անխնա կոտորում է ոչ միայն Բակուրի մարտիկներին, այլև ուամիկ շինականներին: Նա Մծբնի կողմերից բազում գերիներ է առնում, որոնց թվում էին նաև Հակոբ Մծբնացու ութ սարկավագները, և բոլորին իր հետ բերում Հայաստան: Այդ է պատճառը, որ Հակոբ Մծբնացին Հայաստան է գալիս և խնդրում Մանաճիհին ազատել ուամիկ գերիներին: Մանաճիհը պատճառաբանում է, որ դա արքայի գործն է: Հակոբը ստիպված գնում է թագավորի մոտ: Մանաճիհը դրա վրա ավելի է չափանում և անսալով գավառականների սադրանքներին, նրա ութ սարկավագներին, որոնք կալանքի տակ էին գտնվում, հրամայում է ծովը նետել: Հակոբը լսելով այդ մասին, բարկությամբ լի բարձրանում է լեռան վրա և անիծում Մանաճիհին և «զգաւառ նորին»:

Մովսես Խորենացին այսպիսով լրացնում է Հակոբ Մծբնացու ու Մանաճիհրի միջադեպի վերաբերյալ Փավստոսի գրածը: Միայն մի հարց է մնում չլուծված. Հայոց հարավային գնդով ու կելիկեցիների զորքով «զկողմամբք Ասորեստանի» Մանաճիհրի գնալու պատճառը: Ահա այդ հարցի պատասխանն էլ գտնում ենք մեզ հայտնի երրորդ բնագրի մեջ:

Մար Ավգինի Վարբի ասորերեն բնագրում հեղինակը մանրամասն նկարագրում է Շապուհ Բ-ի 338 թ. Մծբնի վրա կատարած արշավանքը: Պարսից արքան իր բանակով եկել ու շրջապատել էր քաղաքը, սակայն բնակչությունը պարսիկներին յոթանասուն օր հերոսական դիմադրություն ցույց տվեց: Այս հերոսական պաշտպանության ոգեշնչոյն ու ղեկավարը, ըստ Վարբի, Հակոբ Մծբնացին էր: Պարսիկներին չի հաջողվում քաղաքը գրավել և նրանք ձեռնունայն վերադառնում են, ճանապարհին ավերելով անպաշտպան մնացած գյուղերը և գերեվարելով բնակիչներին³⁰:

Մար Ավգինի Վարբի հայերեն հին թարգմանությանը կցված հավելվածի համաձայն, Շապուհ արքայի այս արշավանքին, որպես դաշնակից, մասնակցել էր նաև Մանաճիհր իշխանը, որը վերագարձին գերի է վերցնում «յերիցանց և ի սարկաւազաց գեղջէիցն... և այլ բազումս յաշխարհականաց», որոնց արգելափակում է «մերձ ի սահմանս Ռշտունեաց, որ կոչի Մանազկերտ»: Գերիներին ազատելու համար Հակոբ Մծբնացին գնում է Մանաճիհրի մոտ, սակայն Մանաճիհրը փոխանակ ազատելու հրամայում է գերիներին «ի պտոյտս ջուրցն ծովահեղձիկ առնել»: Դրանից խուսված՝ Հակոբը հեռանում գնում է «յերկիրն Աղձնեաց», բարձրանում «ի բարձրավանդակ տեղի» և անիծում Մանաճիհրին ու Ռշտունիքը:

Խոսքով Գ-ի ժամանակ, ինչպես երևում է Փավստոսի վկայություններից, հին հեթանոսական կրոնը Հայաստանում դեռ

ուներ բազմաթիվ կողմնակիցներ: Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան այնպես արագ տեղի չէր ունեցել, ինչպես դա նկարագրված է Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ: Փավստոսը հաղորդում է, որ քրմական կուսակցությունը Տարոնում, Խոսրով Գ-ի կնոջ սաղրանքով որոշել էր Աշտիշատի եկեղեցում սպանել Վրթանես քահանայապետին: Դավադրությանը, Փավստոսի ասելով, մասնակից էր եղել մոտ երկու հազար մարդ: Սակայն սպանության փորձը անհաջող էր անցել: Ավելի վտանգավոր էին Խոսրով Գ-ի թագավորության երկրորդ կեսում ծավալված ապստամբությունները³¹:

Խոսրով Գ-ն, ինչպես դժվար չէ եղրակացնել Փավստոսի վկայություններից, գտնվում էր Վրթանես եպիսկոպոսապետի, Մամիկոնյանների և նախարարական այն խմբի ազդեցության տակ, որոնք համակիր ու կողմնակից էին հռոմեական կայսրության հետ գործակցելուն: Սասանյան Պարսկաստանը չէր կարող իհարկե հանդուրժել Հայաստանի քաղաքականության ու ազդեցությանը և սկսում է ներքին երկպառակություններ ու ապստամբություններ կազմակերպել: Պարսիկների զորամասեր, որ ապստամբություն բարձրացրեց Աղձնյաց Բակուր բեռնախը, և դավաճանության դիմեց Բղնունյանց իշխան Դատարենը³²:

Մովսես Խորենացու այն հաղորդումը, թե 338 թվականի իրադարձությունների ժամանակ չորրորդ բեռնախը կամ հարավային զորքերի հրամանատար Ռշտունյաց Մանաճիհր իշխանն էր, ճիշտ չէ: Այդ հարցում ավելի հավաստի է Փավստոսի վկայությունը, ըստ որի չորրորդ բեռնախը Բակուրն էր, որը դաշնակցելով պարսիկների հետ՝ ապստամբել էր Հայոց Խոսրով արքայի դեմ: Հենց սրա ապստամբությունը ճնշելու համար էր, որ Խոսրովը բազում զորքերով նրա դեմ է ուղարկում «զիշխանն Մոկիաց Շահէի Ներսէս և զիշխանն Սիւնեաց զՎաղինակ, և զիշխանն Հաշտենից զԴատ, և զիշխանն Բասենոյ զՄանակ»³³:

31 Զ. Մանեղյան, Քննական տեսություն, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 140:

32 Նույն տեղում, էջ 147:

33 Փ. Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, դպր. Գ, գլ. Թ., էջ 36:

³⁰ Bedjan, Acta mart. et sancti., t. III, p. 452: t. IV, p. 270.

Ուշագրավ է, որ այս իշխանների շարքում չի հիշատակվում Մանաճիհրի անունը, և դա հասկանալի է, քանի որ Փավստոսի վկայությունից պարզվում է, որ Մանաճիհրը ոչ թե արքունիքի քաղաքականության կողմնակիցներից էր, այլ Բակուրի, այսինքն՝ պատկանում էր պարսկասերների խմբակցությանը: Այստեղից էլ շատ հավանական է դառնում Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանությանը կցված այն հատվածի տեղեկությունը, որի համաձայն Մանաճիհրը մասնակցել է 338 թ. Շապուհ արքայի գեպի Մծբին կատարած արշավանքին³⁴:

Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանության սույն հատվածը գալիս է այս հարցում լրացնելու Փավստոսին և Խորենացուն:

Ավելորդ չէ այստեղ կանգ առնել նաև մի սկզբնաղբյուրի վրա, որը թեև իրականում Հակոբ Մծբնացու հետ որևէ առնչություն չունի, բայց հայ իրականության մեջ մինչև վերջերս համարվում էր Հակոբ Մծբնացու գրչի արգասիքը: Խոսքը IV դարի ասորի հեղինակ Ափրատի ճառերի հայերեն հին թարգմանության մասին է, որը վերնագրված է «Գիրք, որ կոչի Զգոն»: Հետաքրքրական է, որ հայերեն այս թարգմանության սկզբում Հակոբ Մծբնացուն է հղված Գրիգոր Լուսավորչի նամակը, որ սկսում է հետևյալ տողերով. «Բայց քեզ, սիրելի իմ՝ հարց և խնդիրս ողջոյն հոռւ բերել, վասն կարօտութեան իմոյ՝ որ է ինձ առ ի քէն հարցանել խնդրուածոց իմոց, դու յինէն մի՛ արգելցու...» Այսպէ՛ «... յառաջ քան դամենայն ինչ՝ որ կարի պիտոյ է ինձ գրեսցես, և խելամուտ արասցես զիս վասն հաւատոյ մերոյ, թէ զի՛արթ իցէ, և ո՛ր հիմն նորա³⁵»:

Անշուշտ Ափրատի ճառերի ասորերեն բնագրում նման նամակներ չկան. դրանք ավելացվել են հետագայում ինչ-որ մարդկանց կողմից Հակոբ Մծբնացու հեղինակությունը բարձրացնելու միտումով:

Մար Ավգինի Վարքի ասորերեն բնագրի համաձայն, Հակոբ Մծբնացին որպես Մծբին քաղաքի եպիսկոպոս, մասնակցել է 325 թ. Նիկիայում գումարված առաջին տիեզերական ժողովին: Հակոբ Մծբնացու մեծությունն ու հեղինակությունը րնդգծելու միտումով Վարքի հեղինակ Միքայելը այս դեպքը ճոխացրել է բազմաթիվ զրույցներով³⁶: Հետաքրքրականը, սակայն, այն է, որ այս զրույցները շատ փոքր տարբերությամբ հայտնի են Փավստոս Բուզանդին, և գուցե նա այդ հարցում որպես աղբյուր ձեռքի տակ ունեցել է Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանությունը:

Հակոբ Մծբնացու Նիկիո ժողովին մասնակցելու մասին գրել է նաև Մովսես Խորենացին, սակայն նրա գրվածքում մենք որևէ ընդհանուր եզր Մար Ավգինի Վարքի և Փավստոսի պատմության միջև չենք նկատում: Ներկայացնում ենք երեք րնագրերը.

Մար Ավգինի Վարք, Փ. Բուզանդ, զպր. Գ, Մ. Խորենացի, գիրք
Ռայերեն հին քաղգ., էջ 34 էջ 41 Բ, գլ. ԶԹ, էջ 239

1	2	3
«Սա ի սիւնհոդոսին Նիկիայ, առ Կոստանդիանոսի կայսեր Հրովմայեցոց, որ ի սակս Ռիոսի Աղեփանդոցոց, ի կողմանս եղիպատոսի: ՅժԺ հաբէն մեր առաջի կայսեր:	«Բայց այս Յակոբ գործէր սքանչելիս մեծամեծ. և սա ղիպեցաւ ի մեծ Սիւնհոդոսին Նիկիա, որ եղև յամս Կոստանդիանոսի կայսեր Հոռոմոց, ու ժողովեցան երեք հաբես և ուրբատան եպիսկոպոս, վասն անիծեալ ազանդոյն Արիանոսի աղէքսանդրացոյ, որ էր ի նահանգէ	«Ընդ այն ժամանակս երեցաւ Արիոս աղեքսանդրացի, որ ուսոյց շարաշար ամբարշտել, ոչ գոյ զՈրդի հաւասար Հօր և ոչ ի բնութենէ և յնութենէ Հօր, և ոչ ծնեալ ի Հօրէ յառաջ քան ղյաւիտեանս, այլ օտար գոմն և արարած և

³⁶ Նույն այս պատմությունը, անկասկած Միքայելի հետևողությամբ, Հակոբ Մծբնացու Վարքում շարադրել է V դարի հեղինակ Թեոդորեոսը: Տե՛ս Acta mart. et sanct., t. IV, p. 268. Իսկ վերոհիշյալ պատմությունը գտնվում է՝ Acta mart. et sanct., t. iii, pp. 424—427.

³⁴ «Յայսմաւորք» գրքում ևս վկայություն կա այն մասին, որ Մանաճիհրը մասնակցել է Շապուհի արշավանքին:

³⁵ Զգոն, էջ 3—4:

վել սփանելիք և յայտնել ծածկեալք: Եւ տեսանէր սքանչելին Յակովբ զի զգեցեալն էր արեւայն քուռն ի ներքոյ ծիրանեացն և պատմունանքն: Եւ հրեշտակ աստուծոյ պահապան էր նորա: Եւ զարմացեալ ասաց այլոց եպիսկոպոսացն: Եւ յոչ հավատալ նոցա: Եւ նա ասէ որ գիտէր զծածուկս ասացէք: Զինչ որ ի ներքոյ ծիրանեացն է թաղաւորին: Եւ մատուցեալ շաւղափէր և ցուցանէր զքուրծն ի ներքոյ ծիրանեացն. զցանկութիւնն զոր ունէր ի սէրն Քրիստոսի: Եւ տեսեալ թագաւորին զհրեշտակ աստուծոյ որ սպասաւորէր սրբոյ եպիսկոպոսին և անկեալ երկիր եպագ նմա: Եւ արկ զաթոռ նորա ի վերոյ քան զբաղմաց որ ի ժողովն էին: Բայց ոսկերք նորա շրջնորհեցան քաղաքին Աւագացոյց³⁷ ընդ այլ մթերնացիան, փախուցեալ անտի ի պատերազմացն յունաց և պարսից, փառաւորելով զհայր-և զորդի և զսուրբ հոգին այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից ամէն»:

անտի Եգիպտոսի: Արդ ամենայն եպիսկոպոսքն նստէին առաջի Կոստանդիանոսի. և ի Հայոց էր անդ Արիստակէս, որդի Գրիգորի սփանելոյ՝ առաջին կարողիկոսին Հայոց մեծաց: Սկսաւ երևել սքանչելիօք նշանաց Հոգւոյն սրբոյ այնմ Յակոբայ ծածկեալ զործք զարմանալի թագաւորին: Եւ տես զի արքայն Կոստանդիանոս քուռն զգեցեալ էր ի ներքոյ ծիրանեացն և պատմունանքն և հրեշտակն կայր պահապան սպասաւորել նմա: Զարմացեալ եպիսկոպոսն Յակոբ, ասաց այլոց բազմաւորեան ժողովոյն եպիսկոպոսացն զիրս հրեշտակին, որ ոչ հաւատային իրացն: Իսկ նա պնդեալ վիճէր և ասէր, որովհետեւ զուր գիտէր զիրս ծածկեալս, նախ զայդ յայտ արարէք, զինչ է այն որ զգեցեալն է թագաւորն ի ներքոյ պատմունանքն: Որ ինքն ի մէջ կացեալ, ի ձեռն Հոգւոյն սրբոյ յայտնէր զխոնարհութիւն կրօնազգեաց աստուածախորհրդեան նշանակ թագաւորին Կոստանդիանոսի. և զընեալ առաջի ամենեցուն

կրտսեր, և լիտ ժամանակի գոյացեալ, որ ըստ արժանեաց իւրոց ամբարիշտս այս Արիստ և զարշնկիսն ընկալաւ զստակումն: Վասն որոյ եւ հրաման յինքնեալ կէտն Կոստանդիանոսէ՝ ժողով լինել բազմութեան և եպիսկոպոսաց ի նիկիա Բիթանացոյց: Բայց և ոչ սուրբն Գրիգոր հաւանեցաւ երթալ զի մի՞ զառաւել պատիւ վասն խոստովանողական անուանն ի ժողովոյն ընկացի. որպէս զի այնպէս փափաղանօք և մեծափութով կոչէին: Այլ նորա առաքեն փոխաւորդ իւրեանց զԱրիստակէս, հանդերձ ճշմարիտ խոստովանութեամբ, երկոցունց զրով: Որոյ երթեալ հասանէ մի ծին Անտիոքի. և հանդիպի յայնմ ժամու, զի մկրտէր զԳրիգոր զհայն Գրիգորի աստուածաբանի. որ իրուն և ի ջրոյն՝ լոյս շուրջ փայլատակեաց

բնդ ծիրանեօքն քուրծն զգեցեալ էր առ սէր շնորհեալ հաւատոցն՝ որ առ Քրիստոս ունէր: Ապա ետես թագաւորն Կոստանդիանոս զհրեշտակն սպասաւոր երեսացն Յակոբայ, և անգաւ առաջի ստից նորա, և մեծապատիւ մեծապարզ և մեծարեաց զնա: Եւ արկ զաթոռ նորա ի վերոյ քան զբազումս ի նոցանէ, որք ի սինհոդոսին յայն էին: Բայց ոսկերք նորա շնորհեցան քաղաքին Աւագացոյց, ընդ այլ մթերնացիան ի փոխել նորա անտի անդր ի մարտս պատերազմայն Յունաց թագաւորացն ընդ թագաւորին պարսից»:

Այս բնագրերին ծանոթանալով տեսնում ենք, որ Խորենացիին ձեռքի տակ ունեցել է բոլորովին այլ աղբյուր, իսկ Փաւստոսի և Մար Ավգինի Վարքի հին հայերեն թարգմանություն միջև ընդհանրությունն ակնհայտ է:

4. ՇԱՂԻՏԱՅԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ՎԱՐՔԻ ՄԱՍԻՆ

Անապատական շարժման հայտնի ղեկավար, Մար Ավգինի աշակերտ Շաղիտան³⁸ Եգիպտոսից էր և փոքր հասակից հաստատվելով Ալեքսանդրիա քաղաքում, Թանախի մոտ փի-

³⁸ Շաղիտայի կյանքն ու գործունեությունը մեզ հայտնի է նրա վարքից, որ հրատարակել է Բեջանը. տե՛ս Acta mart. et sanct. t. I, Parisiis, 1890, p. 424: Վարքն սկսվում է «Աստուծո սիրո լույսով լեկադրված...» և վերջանում «ավարտում ենք նրա օշնությամբ» բառերով:

³⁷ Պետք է լինի Ամրացոյց, անկասկած գրչագրական սխալ է:

լիստիայութեան դասընթացներին էր հետեւել: Արիոսականները, օգտվելով Վալերիանոս կայսեր իրենց նկատմամբ ունեցած բարյացակամ վերաբերմունքից, լայն գործունեություն են ծավալում: Շաղիտան սկսում է պայքարել նրանց դեմ և այդ պատճառով էլ հալածվում ու բանտարկվում է³⁹: Բանտից դուրս գալուց հետո նա գնում է Բեյտ Պակում և միանում Եփեսոսի անապատական շարժման հայտնի ղեկավարներից Պախոմոսի ստեղծած «համայնական» անապատական կազմակերպությանը: Այստեղ նա ծանոթանում է Մար Ավգինին և նրա հետևորդների հետ միասին գալիս է Մծբինի մոտակայքում եղող Իզլա կամ Այզալա լեռը: Երեք տարի այստեղ մնալուց հետո Մար Ավգինի առաջարկությամբ նա գնում է Մոփք, որտեղ քարոզչական աշխատանք է ծավալում: Նրան հաջողվում է տեղացիների մեջ քրիստոնեություն տարածել: Ամրապնդելով իր դիրքերը, նա իր հետևորդների օգնությամբ կործանում է Մոփքի հայտնի տաճարը, որը ժամանակին կառուցել էր Զորաբաբելը⁴⁰: Առաքելությունն ավարտելուց հետո, նա շարունակում է իր ճանապարհը, գալիս Կորդվաց աշխարհի Սարիուլա քաղաքը, որը գտնվում էր Կաուլա լեռան ստորոտում, և այստեղ ևս տարածում քրիստոնեական վարդապետություն: Շաղիտային այստեղ այցի են գալիս Մար Ավգինն ու Հակոբ Մծբնացին:

Շաղիտան Կորդվաց գավառից գնում է Բեյտ Զաբդի և քարոզում ճանապարհին հանդիպած գյուղերում՝ Շաբանում, Մաղնասբում, Բեյտ Մուխալում և Զադունում⁴¹:

Շաղիտայի Վարքը, բնականաբար, հարստացված է հրաշապատում զրույցների բազում նկարագրություններով:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 441—442:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 445: Զորաբաբելը այն անձնավորությունն է, որը Պարսկաստանի Դարեհ թագավորի ժամանակ Միջագետքից հայրենիք վերադարձող հրեա գերիների ղեկավարը կամ իշխանն էր: Սա վերականգնում է Նրուսազեմի կործանված տաճարը: Թե ինչ տաճար էր նա կառուցել Մոփքում, հայտնի չէ (գուցե սինագոգ): Համենայն դեպս այս տեղեկությունը վկայում է, որ Մոփքում եղել է հրեական մի համայնք:

⁴¹ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. I, pp. 450—453.

Շաղիտայի գործունեության նկարագրությանը մենք հանդիպում ենք նաև Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ: Նա պատմում է, որ Շաղիտան Դանիել քրեպիսկոպոսի աշակերտն էր, ասորի այն Դանիելի, որին Հայոց Տիրան թագավորը խեղճամահ արեց: «Շաղիտայա, — գրում է Փավստոսը, — այր սուրբ էր լեալ աշակերտին մեծին Դանիելի և ի տղայութենի իրմ է սնեալ էր համակ յանապատս, և ընդ անապատսորս խոտաճարակ լեալ էր⁴²»: Ներսես կաթողիկոսի մահից հետո նա գնում է Կորդվաց գավառը և «զբազում մոլորեալս դարձուցանէր նշանօք և արուեստիք», շրջում «ի շէնս» և բժշկում հիվանդներին:

Բացառված չէ, որ Շաղիտայի մասին գրելիս Փավստոսը ծանոթ էր նաև Շաղիտայի այս Վարքին. նա օգտվել է Վարքի այն տեղեկություններից, որտեղ տրված են Շաղիտայի գործունեությունը Մոփքում ու Կորդվաց աշխարհում, ինչպես և այնպիսի մանրամասնություններից, որոնք համընկնում են խնդրո առարկա Վարքի տվյալների հետ: Խոսքը Շաղիտայի գետի վրայից քայլելու, նրա մահվան և այլ մանրամասնությունների մասին է:

Շաղիտայի մասին գրել է նաև Մովսես Խորենացին, բայց նրա տվյալները այս հարցում ևս չեն համընկնում ասորական սկզբնաղբյուրների և Փավստոսի տվյալների հետ: Նա պատմում է, որ Արշակի թագավորության 3-րդ տարում Ներսեսը եպիսկոպոսապետ է դառնում և Կեսարիայում ձեռնադրվելուց հետո վերադառնում ու լայն գործունեություն է ծավալում: Նրա հրամանով կառուցում են «աղբատանոցս ի խորշս և ի գերծ տեղիս, զի փոխանակ հիւանդանոցացն Յունաց լինիցին ի մխիթարութիւն մարմնոց վշտացելոց»⁴³: Բացի աղբատանոցներից ու հիվանդանոցներից նա հրամայում է «յամենայն գիւղս վանս շինել, զի լինիցին օտարանոցք, և տեղի աննդեան որբոց և ծերոց, և անուողաց տածումն»⁴⁴: Վանքե-

⁴² Փ. Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, դպր. Ե, գլ. ԻԶ, էջ 277—278:

⁴³ Մ. Խորենացի, Պատմություն Հայոց, գիրք Գ, գլ. Ի, էջ 279:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 280:

րից բացի «շինէ և յանապատ և յանմարդ տեղիս եղբայրա-
նոցս և մենաստանս և յատկանձնակաց խրճիթս»։ Ահա այս
անմարդ վայրերում կառուցված եղբայրանոցների, մենաս-
տանների ու խրճիթների «հայր և տեսուչ... կարգէ զՇաղի-
տայ և զԵպիփան և զԵփրեմ և զԳինդ, որ յաղգէն Սլկունեաց,
և զայլս ոմանս»⁴⁵։

⁴⁵ Նույն տեղում։

Գ Լ Ո Ւ Խ Դ

ԳՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ԳՐԵՐԻ ԳՅՈՒՏՆ ՈՒ Ե ԴԱՐԻ ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայ-ասորական մշակութային կապերի ամենապերճախոս
վկայություններից է հայ գրերի ստեղծման գործում հայ և
ասորի գիտնականների համագործակցությունը։ Կորյունն իր
«Վարք Մաշտոցի» երկում գրում է, որ Մեսրոպի, Սահակի և
Հայոց թագավոր Վռամշապուհի միջև տեղի ունեցող բանակ-
ցությունների ժամանակ Հայոց արքան պատմում է. «վասն
առն ուրումն ասորոյ եպիսկոպոսի աղնուականի՝ Դանիէլ ա-
նուն կոչեցելոյ, որոյ յանկարծ ուրեմն գտեալ նշանագիրս
աղփաբետաց հայերէն լեզուի»¹։ Որոշվում է Վահրիճ անունով
մեկին հատուկ գրություն մը ուղարկել Հաբել երեցի մոտ՝ Դա-
նիել եպիսկոպոսից այդ տառերը ստանալու։ Հայերը դիմում
են երեցին, որովհետև նա Դանիելի «մերձավորն էր»։ Հաբելը
«փութանակի հասանէր առ Դանիէլն, և նախ ինքն տեղեկա-
նայր ի Դանիէլէ նշանագրացն, և ապա առեալ ի նմանէ առա-
քէր առ արքայն յերկիրն Հայոց»²։

Մեր պատմիչները Հաբելին հիշում են Դանիելից հայկա-
կան նշանագրերը ստանալու կապակցությամբ, բայց ոչինչ չեն

¹ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, գլ. 2, էջ 42։

² Նույն տեղում, էջ 44։

ասում նրա ազգության և անձի մասին: Մինչև վերջերս հայագիտության մեջ ընդունված էր, որ Հաբելը հայ երեց է: Սակայն Ն. Ակինյանն իր «Հայերեն այբուբենի գյուտը» ուսումնասիրության մեջ եկավ այն եզրակացության, որ Հաբելը հայտնի իբրև կամ Հիբա ասորի գիտնական եպիսկոպոսն է, որը Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսից հետո 435 թվին բազմել է Եդեսիայի եպիսկոպոսական աթոռին³:

Հիբան կամ Իբասը, ըստ ասորական աղբյուրների, V դարի սկզբներից ղեկավարում էր Եդեսիայի հայտնի Պարսկական դպրոցը⁴: Նա միևնույն ժամանակ թարգմանիչ էր և մեկնող: Ասորական աղբյուրների համաձայն, նա V դարի սկզբներին ասորերեն է թարգմանել նեստորական վարդապետության հիմնադիրներից Թեոդոր Մոպսուեստացու, Թեոդորի և այլ նշանավոր նեստորական գործիչների երկերը և տվել նրանց մեկնությունները⁵: Այս տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ Հիբան իր ժամանակի խոշոր գիտնականներից էր և եթե նա անմիջապես Մոպսուեստացու աշակերտը չի եղել, ապա եղել է նրա գաղափարակիցն ու գործակիցը: Նա գրական, մանկավարժական գործունեությամբ հավանաբար հայտնի էր դարձել նաև հարևան երկրներում, և պատահական չէր Մեսրոպի ու նրա գործակիցների դիմումը Հիբային:

Դժվար է համաձայնել Ակինյանի՝ Դանիելի անձնավորության ու պաշտոնավարության տեղի վերաբերյալ ենթադրությունների հետ: Մարկվարտին հետևելով, նա գտնում է, որ Դանիելը պետք է որ Աղձնիքի եպիսկոպոսը եղած լիներ, և իր այս կարծիքը հաստատելու համար առաջարկում է Կորյունի բնագրի «ուրումն ասորույց եպիսկոպոսի ազնուականի՝ Դանիել անուն կոչեցելոյ» նախադասությունը «ուղղել» «ուրումն ասո-

րույց եպիսկոպոսի Արզնարզին կամ Արզնականին և կամ Արզնի (Աղձնի) Դանիել անուն կոչեցելոյ»⁶:

Ասորական աղբյուրները հիշում են Հիբայի քեռորդի, խառան քաղաքի եպիսկոպոս Դանիելին: Հետևաբար, եթե ընդունելու լինենք, որ Հաբելը Հիբան կամ Իբասն է, ապա ասորական աղբյուրների համաձայն, Դանիելը կլինի Հիբայի քեռորդին, խառանի և ոչ թե Աղձնիքի եպիսկոպոսը: Մեր այս եզրակացության օգտին է խոսում նաև խորենացու այն վկայությունը, որ երբ բերված նշանագրերը բավարար չեն լինում արտահայտելու հայոց լեզվի հնչյունները, Մեսրոպը իր աշակերտներով միասին գնում է խառան, այսինքն՝ Միջագետք, Դանիել եպիսկոպոսի մոտ, իսկ Աղձնիքը, ինչպես հայտնի է, չէր մտնում Միջագետքի մեջ:

Սակայն խառանում չհանդիպելով Դանիելին, աղբյուրների տվյալների համաձայն, Մեսրոպը գնում է Եդեսիա, վերջինիս եպիսկոպոս Բաբիլասի մոտ:

Պատմաբանները բավականին զբաղվել են Կորյունի և խորենացու մոտ հիշված Եդեսիայի եպիսկոպոս Բաբիլասով: «Եդեսիայի ժամանակագրություն»-ը, որ պահպանել է նույն քաղաքում աթոռակալած եպիսկոպոսների ցուցակը, չի հիշատակում նման անձնավորություն: Ըստ այդ ժամանակագրության, 387—395 թթ. Եդեսիայի աթոռի վրա բազմել է Սիրուսը, 396—398 թթ.՝ Սիլվանոսը, 398—409 թթ.՝ Պակիդասը, 409—412 թթ.՝ Դիոգենը, 412—435 թթ.՝ Ռաբուլասը, 435—457 թթ.՝ Իբասը: Մ. Չամչյանը, հետաքալում նաև Ն. Ադոնցը⁷, կարծում են, որ Ռաբուլասը գրչական սխալով փոփոխվել և դարձել է Բաբիլաս, այսինքն՝ Բաբիլասը նույն ինքը Ռաբուլասն է, մանավանդ որ խորենացու ձեռագրում կան այդ անվան հետևյալ այլ ընթերցվածները՝ Իրա բոսէ, Ի Բաբոսէ, յիւրաբոսէ, Իր ոսէ և այլն⁸:

³ Ն. Ակինեան, Հայերէն Այբուբենի գիտք, № 9—12, «Հանդէս մատօրեայ», 1938, էջ 296:

⁴ R. Duval, La littérature syriacque, p. 332.

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Ն. Ակինեան, Հայերէն այբուբենի գիտք, էջ 293—294:

⁷ Մ. Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց, հատ. Ա, Վենետիկ, 1784, էջ 785: Ն. Ադոնց, Մաշտոց և նրա աշակերտները. ըստ օտար աղբյուրների:— «Մեսրոպ Մաշտոց, Հոգևածների ժողովածու: Երևան, 1962, էջ 199:

⁸ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԾԳ էջ 327:

Ակինյանի ենթադրությամբ, գրիչների կատարած սխալի պատճառով Պակիդասն է, որ դարձել է Բաբելաս⁹, որովհետև ըստ ասորական կաթողիկոսների դավադանագրքի այդ ժամանակաշրջանում, 398—409 թթ., եպիսկոպոսական ավթոռին Պակիդասն էր նստած: Ակինյանի այս առաջարկությունն ավելի հավանական է թվում, երբ նկատի ենք առնում Կորյունի այն վկայությունը, թե «ի դպրութենէն Հայոց մինչ ցվախճան սրբոյն՝ ամբ երեսուն և հինգ» (404 թ.)¹⁰:

Ասորիները սիրով են ընդառաջում հայերին: Երբ Մաշտոցը իր աշակերտների հետ «Հասանէր ի կողմանս Արամի ի քաղաքս երկուս Ասորոց որոց առաջինն Եղեսիա կոչի, և երկրորդին Ամիդ անուն», նրանց դիմավորելու են դուրս գալիս այս քաղաքների եպիսկոպոսներ Բաբելասն ու Ակակիոսը «Հանդերձ կղերականօքն և իշխանօքն քաղաքաց... և բազում մեծարանս ցուցեալ»¹¹:

Թեև Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագիրը չի գրում, թե այս փառավոր ընդունելությունից հետո ասորիները Մաշտոցին ինչպիսի օգնություն ցույց տվեցին, սակայն Կորյունի պատմածները որոշ եզրակացությունների հանգեցու հնարավորություն են տալիս: Ինչպես երևում է, Մեսրոպը Եղեսիայում մեծ տքնությունից հետո ի վերջո հաջողության է հասնում և ստեղծում հայկական գրերը: Մաշտոցը, բնականաբար, այդ քաղաքում առանձնացած չի աշխատել: Եթե այդ գործը հնարավոր լիներ առանձին կատարել, ապա նա չէր ձեռնարկի նման դժվարին ճանապարհորդության, ուստի և պետք է ենթադրել, որ Եղեսիայի ասորի մասնագետները գործակցել են Մաշտոցի հետ: Եվ պատահական չէր, որ Սամոսատ քաղաքում Մաշտոցը Հոսփանոս գրչի օգնությամբ հայերեն գրերը ձևավորելուց ու կարգավորելուց հետո նորից վերադառնում է Եղեսիա: Այս-

⁹ Ն. Ակիճեան, Հայերէն այբուբենի գիտը, էջ 296: Տե՛ս նաև Երվանդ Տեր-Միևսպան, Հայոց գրերի թվականի և այլ հարակից խնդիրների մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», № 7, Երևան, 1964, էջ 25:

¹⁰ Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, գլ. ԻԹ, էջ 98:

¹¹ Նույն տեղում, գլ. է, էջ 46:

տեղ, ինչպես հաղորդում է Կորյունը, նշանագրերը Մաշտոցը նորից է ներկայացնում ասորի այն եպիսկոպոսներին, «որ յորոց նախընկալն եղև»¹²:

Հայկական գրերի գյուտի ժամանակաշրջանում և նրանից հետո լայն ծավալ են ստանում հայ եկեղեցու փոխհարաբերությունները ասորական և բյուզանդական եկեղեցիների հետ: Երկուսն էլ ասորական և բյուզանդական եկեղեցիներին առավել կամ պակաս սերտ կապեր ունեն ասորական եկեղեցու և ընդհանրապես ասորի գործիչների հետ, նեստորականության հանդես գալուց հետո պատկերը արմատապես փոխվում է:

Պարսիկները, նկատելով նեստորականների հակաբյուզանդական գործունեությունը, նպաստում և հովանավորում են նրանց: Պարսկական օգնությունից ոգևորված՝ ասորի գործիչները ձգտում են պարսկական տիրապետության մեջ մտնող եկեղեցիները վերցնել իրենց ազդեցության տակ: Նեստորական ասորիները պարսիկների օգնությամբ հալածում են հայ եկեղեցուն, կարողանում են նույնիսկ Սահակ Պարթևին զրկել տալ կաթողիկոսական ավթոռից և նրա փոխարեն բազմեցնել իրենց ասորի գործակալներից Շամուելին¹³: Ասորիների այս գործունեությունը և ընդհանրապես պարսիկների հետ նրանց համանեությունը Հայաստանում առաջացնում են հայ եկեղեցական գործիչների ու հայրենասիրական ուժերի վրդովմունքը, որոնք ամեն կերպ աշխատում են դիմադրել ու դիրքերը չզիջել: Այս պայքարում, բնական նախապայմաններ ստեղծվեցին հայ և բյուզանդական եկեղեցիների մերձեցման համար:

431 թ. Եփեսոսի երրորդ տիեզերական ժողովում նեստորի և նեստորականության նշույնները ամրացնում էր հայ եկեղեցու դիրքերը: Հայ եկեղեցին ավելի սերտ կապեր է հաստատում Բյուզանդիայի հետ:

Հայ-բյուզանդական կապերի այս սերտացման պատճառով է, որ Թեոդոս կայսրը թույլատրում է Մեսրոպին և նրա

¹² Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, գլ. Թ, էջ 50:

¹³ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք 9, գլ. ԿԵ, էջ 350:

գործակիցներին բյուզանդական Հայաստանում հայկական դպրոցներ բացել և տարածել հայ գիրն ու գրականությունը։ Բյուզանդիան շատ լավ գիտակցում էր, որ ուժեղ հայ եկեղեցին կարող է լավագույն ձևով հարվածել նենտորականներին, որոնք հակաբյուզանդական գործունեություն էին ծավալում պարսկական տիրապետության մեջ։

Եթե Եփեսոսը հայերի, բյուզանդացիների և հարևան այլ բրիտանոնյա ժողովուրդների մերձեցման գործում կարևոր դեր խաղաց, ապա Քաղկեդոնը հակառակ ազդեցությունը գործեց։

451 թվի մայիսի 17-ին Մարկիանոս կայսրը հատուկ հրովարտակով նիկիա քաղաքում հրավիրում է քրիստոնեական եկեղեցու տիեզերական ժողով, որը, սակայն, բյուզանդական կայսրության մեջ տիրող քաղաքական տագնապի պատճառով գումարվում է Կոստանդնուպոլսից ոչ հեռու՝ Քաղկեդոն քաղաքում։ Հրավիրվածներից մասնակցում է միայն 636 եպիսկոպոս, որոնցից շատերը, ինչպես պարզվել է, եկել էին Անտիոքի և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության սահմաններից։

451 թվի հոկտեմբերի 8-ին ժողովը բացվում է։ Առաջին իսկ նիստից ղգացվում է, որ կայսրը գիմել է արտակարգ միջոցների, ձգտելով օրենքի ուժ տալ իր նախօրոք կազմած ծրագրին։ Հրավիրված էին զինվորական հատուկ ջոկատներ, որոնք հսկում էին ժողովի ընթացքը և հարկ եղած դեպքում անգամ միջամտում։ Նիստերը ղեկավարում էին կառավարական պաշտոնյաները և թեկադրում իրենց կամքը։

Ընդունվում է Քրիստոսի երկու բնությունների մասին բանաձևը, որը հակասում էր Եփեսոսում նախապես հաստատված Քրիստոսի երկու բնությունների կատարյալ միավորմանը, այսինքն՝ «մի բնություն բանին մարմնացելոյ» բանաձևին։ Այս ժողովում ընդունվում են նաև այնպիսի որոշումներ կամ կանոններ, որոնք եկեղեցականներին արգելում էին զբաղվել հողի առևտրով, եկեղեցական պաշտոնների ու աստիճանների վաճառքով, վաշխառությամբ, պետական և կամ աշխարհիկ գործերով և այլն։ Ժողովը որոշում է նաև, որ առանց ստրկա-

տերերի համաձայնության ստրուկներին չպետք է ընդունել վանքեր¹⁴։

Նոյեմբերի 1-ին ժողովը փակվում է և ժողովականները վերադառնում են իրենց տեղերը։ Սակայն կրքերը հանդարտվելու փոխարեն ավելի են բորբոքվում։ Կայսեր և ընդհանրապես կայսրության հակառակորդները, նրա եկեղեցական քաղաքականության ղեկավարները համախմբվում են հակաքաղկեդոնական դրոշի ներքո և ուժեղացնում պայքարը, որը տևում է բավական երկար։ Հակաքաղկեդոնականությունը միաբնակ եկեղեցիների համար միշտ էլ եղել է բյուզանդական կայսրությանն ու վերջինիս եկեղեցու ազդեցությանը հակադրվելու զաղափարախոսություն։

Հայ ժողովուրդը 451 թվականին կենաց ու մահու պայքար էր մղում ընդդեմ պարսիկների։ Բնական է, որ այդ պայմաններում հայերը ի վիճակի չէին մասնակցելու ժողովին և երկար ժամանակ, ըստ երևույթին, չեն էլ զբաղվել կրոնական ու եկեղեցական վեճերով։ Մեղ հասած աղբյուրներից հայտնի է, որ հայ եկեղեցին պաշտոնապես ու որոշակի առաջին անգամ՝ Քաղկեդոնի ժողովով զբաղվել է 508 թվականին Բաբգեն կաթողիկոսի օրոք՝ Դվին քաղաքում հրավիրված ժողովում¹⁵։ Այստեղ պաշտոնապես հայ եկեղեցին առաջին անգամ մերժում է չի ճանաչում Քաղկեդոնի որոշումները։

Գարեգին Սարգսյանը իր «Քաղկեդոնի ժողովը և հայ եկեղեցին» աշխատությունում տվել է այս հարցի մանրակրկիտ ու ամբողջական ուսումնասիրությունը¹⁶, կանգ է առել այն զրդապատճառների վրա, որոնք հայ եկեղեցուն մղել են մերժելու Քաղկեդոնի ժողովը և երկար դարեր պայքարելու նրա որոշումների դեմ։ Հեղինակը ցույց է տվել, որ հայ եկեղեցին այդ պայքարի շնորհիվ պահպանեց իր ինքնուրույնությունը և

¹⁴ Migne, Encyclopédie théologique, t. XIII, Paris, 1847, pp. 417—423.

¹⁵ Գիրք թղթաց, էջ 42։

¹⁶ K. Sark'ssian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London, 1965.

գոյատեւեց մինչև մեր օրերը, և որ հայերը մերժելով Քաղկեդոնի ժողովը, շարժվել են այն համոզմունքի համաձայն, որը կազմավորվել էր քաղաքական ու կրոնական իրադարձությունների ազդեցության ներքո: Պարզ է, որ հայ եկեղեցին այդ ժողովը մերժել է, որպեսզի չենթարկվի բյուզանդական եկեղեցու գերիշխանությանը: Ընդունելի չէ, իհարկե, հեղինակի կարծիքը, որ հայ եկեղեցին առաջին հերթին աստվածաբանական իր համոզմունքից և ոչ թե քաղաքական պայմաններից ելնելով է մերժել Քաղկեդոնի ժողովը¹⁷:

Հետաքրքրական է նշել, որ Քաղկեդոնի ժողովում նեստորականության նկատմամբ ցույց տրվեց հանդուրժողական մոտեցում, նրանց նդովումը ձեական էր: Դա ցույց է տալիս, որ բյուզանդական եկեղեցին և պետությունը եկեղեցական քաղաքականության նոր դիմ որդեգրեցին: Քաղկեդոնականներն իրենց ընդունած «երկու բնության» բանաձևով փաստորեն նեստորականության հետ հաշտեցման եզր էին նախապատրաստում, իսկ հայ եկեղեցին չէր կարող համաձայնել նեստորականներին ի նպաստ ընդունված կամ կատարած որևէ որոշման կամ քայլի հետ և բնականաբար չպետք է հրաժարվեր նեստորականությունը վերջնականապես նդովող Եփեսոսի ժողովի որոշումների սկզբունքներից՝ հավատարիմ մնալով Ալեքսանդրիայի Կյուրեղ հայրապետի առաջարկությամբ նույն այդ ժողովում ընդունված «մի բնություն բանին մարմնացելոց» բանաձևին:

Ինչպես վերը նշեցինք, հայ եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովին չմասնակցեց: Հայաստանում որոշ քաղաքական կայուն վիճակ ստեղծվեց, երբ ժողովրդական ապստամբական շարժումները հաջողությամբ պսակվեցին և վահան Մամիկոնյանը 485 թվականին դարձավ Հայաստանի մարզպան: Այս շրջանում երկիրը որոշ վերելք ապրեց: Հայ եկեղեցին աստիճանաբար կայունացրեց իր դիրքերը: VI դարի սկզբներին նա Մերձավոր Արևելքի եկեղեցիների կյանքում սկսեց կարևոր դեր

խաղալ: Ինչպես վկայում են նեստորականների գումարած ժողովների մեղ հասած արձանագրությունները¹⁸, նեստորական եկեղեցին այդ ժամանակ ներքին պայքարից թուլացել էր: ոչ նեստորական ասորիները օգնության համար դիմում էին արդեն հայ եկեղեցական գործիչներին և խնդրում նրանց պաշտպանությունը¹⁹: Հայ եկեղեցին ձգտում էր իր շուրջը համախմբել բոլոր հարևան այն եկեղեցիներին, որոնք պայքարում էին իրենց ինքնուրույնության համար և դիմադրում պարսկական քաղաքականության համակիր նեստորականներին ու Բյուզանդիայի հենարան հանդիսացող բյուզանդական եկեղեցուն:

Ահա այս իսկ նպատակներով հայ եկեղեցին Բաբգեն կաթողիկոսի օրոք, Հայաստանի մայրաքաղաք Դվինում 506 թվականին և ապա 508 թվականին ժողովներ է հրավիրում, որոնք դատապարտում են նախ՝ նեստորականությունը և ապա՝ քաղկեդոնականությունը: Բաբգեն կաթողիկոսի Թղթերը շատ հետաքրքրական փաստեր են հաղորդում հայ և ասորի ժողովուրդների և ընդհանրապես հայ և հարևան եկեղեցիների միջև ստեղծված փոխադարձ կապերի մասին²⁰, պարզվում է, որ հայ եկեղեցին այն ժամանակ հանդես էր գալիս միաբնակ եկեղեցիների առաջնորդի դերում:

2. ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ԵՎ ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՌԱՋԻՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՅ

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունն իր կատարելությամբ հայ և օտար բանասերների բարձր գնահատանքին է արժանացել և անվանվել նույնիսկ «թագուհի թարգմանություն»:

Մեր պատմիչներն իրենց երկերում տեղեկություններ են տալիս Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին,

18 J. B. Chabot, Synodicon Orientale, Paris, 1902, pp. 310—318.

19 Դիրք թղթոց, էջ 52:

20 Նույն տեղում, էջ 48:

17 Նույն տեղում, էջ 74:

ասկայն դժբախտաբար այդ վկայութիւնները հստակ չեն և տեղիք են տալիս տարբեր մեկնաբանութիւններին:

Նախ հետեւենք Կորյունի հաղորդած տեղեկութիւններին: Նա գրում է, որ հայերեն նշանագրերի ստեղծումից հետո «ուշեղեալ երկոցունց երանելեացն (Սահակն ու Մեսրոպը — Հ. Մ.)՝ զիրեանց ազգին դպրութիւն առաւել յարգել և դիրացուցանել: Ձեռն ի գործ արկանէր ի թարգմանել և ի գրել մեծն Իսահակ՝ ըստ յառաջագոյն սովորութեանն»²¹:

Ինչպես տեսնում ենք, թեև Կորյունը գրում է Սահակ կաթողիկոսի թարգմանական աշխատանքների մասին, բայց անորոշ է թողնում այն, թե ի՞նչ էր նա թարգմանում: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանութեան մասին ավելի որոշակի վկայութիւն կա Փոքր Կորյունի մոտ. այս բնագրից իմանում ենք, որ հայերեն գրերի գյուտից հետո Եղիշին ու Հովսեփը ուղարկվում են Եգիպտոս, որպեսզի «յասորի բարբառոյն Սուրբ Գիրսնոր թարգմանեացեն ի հայ լեզու»²²:

Սուրբ Գիրք ասելով բնականաբար Կորյունը նկատի ունի Հին և Նոր Կտակարանները, ուրեմն այս վկայութիւնից պետք է եզրակացնել, որ Աստվածաշունչը առաջին անգամ հայերեն է թարգմանվել ասորերենից: Կորյունի մեկ այլ վկայութեան մեջ նույնպես հիշատակվում է այս թարգմանութիւնը՝ առանց անունը տալու: Հայտնի է, որ Սահակի և Մեսրոպի աշակերտները ժամանակի զիտութեան հետ ծանոթանալու նպատակով եղել են հունական մշակույթի կենտրոններում: Նրանցից ոմանք գնացել են նաև Կոստանդնուպոլիս և այնտեղից հայրենիք վերադառնալիս իրենց հետ բերել ոչ միայն նիկիայի առաջին և Եփեսոսի III տիեզերական ժողովների կանոնները, այլև Աստվածաշնչի ճշգրիտ օրինակը: Կորյունն այսպես է գրում. «Որոց յետ այնորիկ հաստատուն օրինակօք աստուածատուր գրոցն և բազում շնորհագիր հարց յետ այնր աւանդութեամբք, և նիկիական և Եփեսոսական կանոնօք, գային

երեկով աշխարհին Հայոց, և առաջի զնէին հարցն զբերեալ կտակարանսն եկեղեցոյ սրբոյ»²³: Այսպիսով, «աստվածատուր գրքերի», այսինքն՝ Աստվածաշնչի ստույգ օրինակը, որ անկասկած հունարեն «յոթնասնից»-ի օրինակն էր, աշակերտները բերում են Հայաստան և նրա հիման վրա է, որ Սահակ Պարթևը «դարձեալ յետ այնորիկ առեալ հանդերձ եղևակաւ զյառաջագոյն զյանկարծագիւտ զփութանակի զթարգմանութիւնս հաստատէր ճշմարիտ օրինակօք բերելովք: Եւ շատ ևս մեկնութիւն գրոց թարգմանէին»²⁴:

Այսպիսով պարզվում է, որ մինչև Եփեսոսի տիեզերական III ժողովը եղել է Աստվածաշնչի «յանկարծագիւտ» և «փութանակի» թարգմանութիւն, որը 431 թ. ժողովից հետո բերված հունական օրինակների հիման վրա վերանայվել է: Ուշագրւում է և այն (հետագայում այդ հարցի վրա առանձին կանգ կառնենք, որ ասորիներն էլ Եփեսոսի ժողովից հետո եկեղեցիներում և դպրոցներում գործածութիւնից հանում են մինչև այդ օգտագործվող Հին և Նոր Կտակարանների ոչ հունական տարբերակները և թարգմանում են հատկապես Նոր Կտակարանը:

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանութեան վերաբերյալ Մովսէս Խորենացու տեղեկութիւնները ավելի հստակ են և որոշակի: Նա պատմում է, թե ինչպես Մեսրոպը, Աղվանքում իր լուսավորական աշխատանքները ավարտելուց հետո, վերադառնում է Հայաստան և «գտանէ զմեծն Սահակ թարգմանութեան պարապեալ յասորոյն, յոչ լինելոյ յունի: Քանզի նախ ի Մեհրութանայ այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք. դարձեալ ի բաժանել զաշխարհս Հայոց՝ շտային պարսիկ վերակացուքն յոյն ումեք ուսանել զպրութիւն յիրեանց մասինն, այլ միայն ասորի»²⁵:

Աստվածաշնչի ասորերենից հայերեն առաջին այս թարգմանութեանը մասնակցում են Սահակից և Մեսրոպից բացի

²¹ Կորյուն. Վարդ Մաշտոցի, գլ. ԺԹ, էջ 74:

²² Պատմութիւն վարուց, Վենետիկ, 1894, էջ 32:

²³ Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, գլ. ԺԹ, էջ 76:

²⁴ Նույն տեղում:

²⁵ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Գիրք Գ, գլ. ԾԴ, էջ 329:

Եղնիկը, Հոհան Եկեղեցացին և Հովսեփ Պաղնացին, որոնք «սկսեալ յԱռակացն, բովանդակելով զքսան և զերկու յայտնիսն, և զնոր Կտակս յեղու ի հայ բան»²⁶: Հետագայում, Եփեսոսի ժողովից հետո, Աստվածաշնչի հունական «յոթանասնից» կոչված օրինակի հետևողութեամբ, այս անգամ Սահակն ու Մեսրոպը Եղնիկի մասնակցութեամբ «դարձեալ թարգմանեցին զմի անգամ թարգմանեալն փութանակի, հանդերձ նորօք վերստին յօրինեալ նորոգմամբ»²⁷:

Ղազար Փարպեցին ևս կանգ է առնում Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության վրա²⁸, բայց գիտակցորեն լռութեան է մատնում Աստվածաշնչի առաջին անգամ ասորերենից թարգմանվելու փաստը: Դա բացատրվում է այն ատեղությամբ, որ նա տածում էր ղեպի ասորիներն ու նրանց մշակույթը: Փարպեցին Եփեսոսի ժողովից հետո կատարված Աստվածաշնչի վերանայումը ներկայացնում է որպես առաջին թարգմանություն: Նա պատմում է, որ իր քարոզչական աշխատանքների ժամանակ «հոգացեալ յարածամ տրտմէր երանելի այրն Մաշտոց, տեսանելով զմեծ ջանն և զառաւելապէս ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս. որք բազում թողակօք և հեռագնաց ճանապարհօք և բազմածամանակեայ ղեգերմամբք մաշէին զաւուրս իւրեաց ի դպրոցս ասորի գիտութեան: Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ և կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի վանորայս և յեկեղեցիս հայաստան ժողովրդոցս, յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել և օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, և լինէր պաշտօնէիցն աշխատութիւն և ժողովրդոցն անշահութիւն յանլրութենէ լեզուին ասորւոյ»²⁹:

Այդ է պատճառը, որ երբ հայերեն գրերը ստեղծվում են, ինչպես Փարպեցին է պատմում, «Ամենայն անձն յորդորեալ փափագէր յուսումն հայերէն գիտութեան, որպէս ի խաւարէն»

յասորի տանջանացն, զերծեալք ի լոյս՝ խնդալին: Բայց տարակուսեալք կասէին յանչքութենէ Գրոց սրբոց. քանզի ոչ գոյին դեռ ևս հայերէն լսողութեամբ սուրբ կտակարանք եկեղեցւոյ»³⁰: Եվ միակ մարդը, շարունակում է Փարպեցին, որն իր հունարենի իմացութեամբ կարող էր Աստվածաշունչը հունարենից հայերեն թարգմանել, Սահակ կաթողիկոսն էր, և դրա համար էլ Մաշտոցը թագավորի, նախարարների, մեծամեծ տանուտերների, աւլաք քահանաների ընկերակցութեամբ գնում է կաթողիկոսի մոտ, որպեսզի վերջինս սկսի Աստվածաշնչի հունարեն օրինակից հայերեն թարգմանության շատ կարևոր գործը. «Արկանել զանձն յաշխատութիւն հոգեւոր և թարգմանել զաստուածաշունչ կտակարանս ի յոյն լեզուոյ ի հայ բարբառս»³¹:

Թեև Աստվածաշնչի հայերեն մեզ հասած օրինակում բանասերները մատնանշել են ասորաբանությունների հետքեր, սակայն պարզ է, որ այն «յոթանասնից»-ի հետևողութեամբ Եփեսոսի ժողովից հետո վերանայված տարբերակն է: Փարպեցին միայն հիշատակում է այս տարբերակը և լռութեան մատնում առաջինը, որն իր ժամանակ եկեղեցիներում և դպրոցներում չէր գործածվում:

Աստվածաշնչի ասորերենից կատարված հայերեն առաջին թարգմանությունից պահպանվել են միայն Մնացորդաց Ա և Բ Գրքերը էջմիածնի № 183 մի ձեռագրում (այժմ՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, № 354 ձեռագիր 1635 թ.): Այս ձեռագրի վրա առաջին անգամ ուշագրություն է դարձրել էջմիածնի միաբան Եղիա Հասան Զաւալյանցը և այդ մասին հայտնել այդ օրերին էջմիածնում գտնվող Գր. Խալաթյանցին: Հետագայում Սահակ կաթողիկոսն և իմանալով հրատարակվելիք ձեռագրի մասին, իր հերթին տեղեկացնում և ուղարկում է Գր. Խալաթյանցին Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց վանքում պահպանված 1269 թվի մի գրչագրից նույն Մնացորդաց Ա և Բ

²⁶ Նույն տեղում, գիրք Գ, գլ. ԾԳ, էջ 327:

²⁷ Նույն տեղում, գիրք Գ, գլ. ԿԱ, էջ 343:

²⁸ Յորանասնից է կոչվում Հին Կտակարանի վաղագույն հունարեն թարգմանությունը:

²⁹ Ղ. Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, գրուագ Ա, գլ. Ժ, էջ 13:

³⁰ Նույն տեղում, գրուագ Ա, գլ. Ժ, էջ 16:

³¹ Նույն տեղում, գրուագ Ա, գլ. ԺԱ, էջ 16:

Գրքերի մի այլ օրինակը: Գր. Խալաթյանցը երկու այս ձևազրկերը համեմատում է և իր գրքի առաջաբանում գրում. «Թէև միևնույն խմբագրութիւն են ներկայացնում, բայց ունին և բաւական մասն տարբերութիւններ, որովհետև այլ և այլ օրինակներից են հղել ընդօրինակուած: Էջմիածնայ օրինակի գլխաւոր տարբերութիւնը Երուսաղէմի օրինակից այն է, որ նա, ինչպես ասացի ենթարկուած լինելով Եօթանասնից թարգմանութեան արտաքին ազդեցութեան, ունի Նախադրութիւն կամ Առաջաբան, Յանկ գլխոց Ա և Բ գրոց և Դիւսաւամար, որոնք բնաւ պակասում են Երուսաղէմի օրինակում»³²:

Գր. Խալաթյանցը Մնացորդաց Գրքերի այս օրինակը հրատարակելիս, իր ասելով, համեմատել է եբրայական բնագրի հետ և եկել այն եզրակացութեան, որ «Մեր նորագիտ թարգմանութիւնը ամենայն հաւանականութեամբ հայերէն լեզուի ամենահին՝ թէ չասենք՝ անգրանիկ գրուածքներից մէկն է ընդունելու, որ հասել է մեր ձեռքը»³³: Նա ավելացնում է. «Գալով այն խնդրին, թե նորագիտ Մնացորդաց Գրքերը արգարև Ասորերէնից են թարգմանուած, այս մասին ես թույլ կը տամ ինձ այսպէս ձևակերպել իմ կարծիքս՝ թողնելով խնդրի մանրակրկիտ հետազոտութիւնը և վերջնական եզրակացութիւնը մասնագէտ ասորագէտներին. Մնացորդաց Գրքերի Ասորերէնը, գոնէ այն, որի հետ ես համեմատել եմ մեր նորագիտ թարգմանութիւնը, սակաւ նմանութիւն ունի մերինի հետ և, ընդհակառակը՝ աւելի մերձեցնում է Յունականին կամ Եօթանասնիցին. շատ աւելի մօտ է մեր նորագիտին Եբրայականը: Այսու ամենայնիւ ես ենթադրում եմ, որ Մնացորդաց Գրքերի առաջին հայերէն թարգմանութիւնը կատարուած է հղել Ասորերէնից՝ այն հնագոյն ասորերէն թարգմանութիւնից, որ ժանոթ

³² Գր. Խալաթեանց, Գիրք Մնացորդաց ըստ հնագոյն հայ թարգմանութեան, էջ Ե: Գր. Խալաթյանցը իր գրքի Բ էջի ծանոթագրութեան մեջ հայտնում է, որ դեռ 1773 թվին ս. Հակոբյանց միաբանութեան անդամներից Սարգիս արքեպիսկոպոսը նկատել էր այս թարգմանութեան տարբերութիւնը:

³³ Նույն տեղում, էջ Թ:

և Թարգում կոչումով, որ՝ ըստ կարգին, շատ մօտ էր Եբրայական բնագրին»³⁴:

Անկասկած, Գր. Խալաթյանցի ձեռքի տակ հղել է Աստվածաշնչի ասորերեն այնպիսի մի օրինակ, որ թարգմանված էր հունարեն «Յոթանասնից»-ի տարբերակից, և այդ պատճառով էլ նա դժվարացել է ճշգրիտ խոսք ասել:

Այժմ նախքան ասորերեն բնագրի հետ հին Մնացորդաց Գրքերի հայերեն առաջին այս թարգմանութեան որոշ հատվածների համեմատութեանն անցնելը, ծանոթանանք, թե Աստվածաշնչի ինչպիսի՞ ասորերեն վաղ թարգմանութիւններ են հղել:

Աստվածաշնչի ասորերեն առաջին թարգմանութեան, հատկապես Հին Կտակարանի մասին ասորական աղբյուրներում կան բազմաթիւ ավանդութիւններ: Ավանդութիւններից մեկի համաձայն, Հին Կտակարանի «Պեշիտո» (Peshitto) մեկի համաձայն, Հին Կտակարանի «Պեշիտո» (Peshitto) օրինակը թարգմանվել է մեր թվականութեան առաջին դարում: Է դարի ասորական գրականութեան անվանի մատենագիր Հակոբ Եդեսացին տեղեկացնում է, որ «Պեշիտոն» թարգմանվել է եբրայերէնից Աբգար թագավորի օրոք (13—50 թթ.): Աբգարը մարդիկ է ուղարկել Երուսաղէմ, որոնք Հին Կտակարանը եբրայերէնից ասորերէն են թարգմանել և իրենց հետ բերել³⁵: Թ դարի հեղինակ Հագիտա քաղաքի եպիսկոպոս Յեշուդադ Մերվացին իր «Աստվածաշնչի մեկնութիւն» աշխատութեան մեջ գրում է, որ «Հին Կտակարանի «Պեշիտոն» թարգմանել է Աղա անունով մի քահանա, որն այդ նպատակով էլ գնացել է Սամարիա»³⁶:

Հին Կտակարանի ասորերենի առաջին թարգմանութեան հարցով զբաղվել են բազմաթիւ գիտնականներ, որոնցից շատերը եկել են այն եզրակացութեան, որ այդ թարգմանութիւնը մի մարդու գործ չէ, ոչ էլ մի ժամանակի արգասիք. այն թարգ-

³⁴ Նույն տեղում, էջ Ժ:

³⁵ G. Phillips, Scholia on some passages of the Old Testament, by Mar Jacob, Londres, 1864.

³⁶ Barhebraeus, Le magasin des mystères, Beyrouth, 1890, p. 100.

մանվել է դարերի ընթացքում և տարբեր մարդկանց կողմից: Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն»-ից հայտնի է, որ մեր թվականության Բ դարի կեսերին արդեն եղեսիայում գոյություն ունեին քրիստոնեական համայնքներ³⁷: Այդ ժամանակ համայնքները մեծ մասամբ կազմված էին հրեաներից, որոնք մինչև այդ էլ ունեցել են հրեական աղոթավայրեր և կամ հավաքատեղիներ: «Աղղայի վարդապետություն»-ից իմանում ենք, որ Աղղան, քարոզելու նպատակով գալով Եղեսիա, իջևանում է իր հայրենակից Տոբիի տանը³⁸: Անկասկած, հենց այս միջավայրում էլ սկսեցին Հին Կտակարանը թարգմանել եբրայերենից ասորերեն³⁹: Սույն թարգմանության մեջ զանազան քրիստոնեական հասկացողությունների առկայությունը բանասերներին համոզել է, որ Հին Կտակարանի այս թարգմանիչները եղել են քրիստոնյաներ: Հետաքրքրական է նաև այն, որ Հին Կտակարանի այնպիսի գրքեր, որոնք ասորիների համար սկզբում կանոնական գրքեր չեն եղել, «Յոթնամանից»-ից ոչ մի ազդեցություն չեն կրել, մինչդեռ կանոնականների վրա այն զգացվում է: Այսպես, օրինակ, Եզրը, Նեմիմն, Նսբերը, Յովբը, Թագաուրուբանց գրքերը չառ հարազատ են «Թարգում»-ին, այսինքն՝ եբրայական բնագրին, իսկ Հնգամատյանը, Մարգարեները, Սաղմոսները գերծ չեն հունականի ազդեցությունից⁴⁰:

Հայտնի է, որ «Յոթնամանից»-ը քրիստոնյաներն էին օգտագործում, իսկ «Թարգում»-ը՝ հրեաները, և հունականի ազդեցությունը կարող էր հանդես գալ Մերձավոր Արևելքի քրիստոնեական համայնքների ներսում, երբ Բ դարի կեսերից

³⁷ Եվսեբիոսի Կեսարացու Պատմություն եկեղեցույ, դպր. Բ, գլ. Ա, էջ 75:

³⁸ G. Phillips, The doctrine of Addai, the Apostle, p. 5.

³⁹ M. Perles, Meletemata peschittoniana, Breslau, 1859: Cornill, Das Buch des propheten Ezechiel, Leipzig, 1896, S. 15: W. E. Borne, Apparatus to chronicles in the Peschitto, Cambridge, 1897.

⁴⁰ F. Berg, The influence of the Septuagint upon the Peschitto, Psalter, New-York, 1895: Mandi, Die peschitto zu Hiob, Leipzig, 1892.

այդ համայնքներում հրեաների փոխարեն այլ ժողովուրդների ներկայացուցիչները մեծամասնություն էին կազմում: Այսպիսով, եթե ասորիները Հին Կտակարանը սկսել են թարգմանել Բ դարի կեսերից, ապա այն Դ դարի կեսերին արդեն ավարտված էր, քանի որ նույն դարի ասորական գրականության երկու խոշոր գեմբերի՝ Ափրաատի և Եփրեմ Ասորու մեզ հասած դործերում վիպակոչված են Հին Կտակարանի «Պեշիտտո»-ից հատվածներ⁴¹: Այս երևույթն էլ բավական է եզրակացնելու, որ Դ դարում արդեն ասորական եկեղեցիներում, հատկապես Մծբինում, Եղեսիայում և նրանց շրջակայքում ու դրանց հարեվան մասերում գործածում էին Հին Կտակարանի «Պեշիտտո»-ն:

Նոր Կտակարանն ունեցել է ասորերեն մի քանի թարգմանություններ, որոնք Զ դարից սկսած վերանայվել են կամ վերստին թարգմանվել: Այստեղ կանգ ենք առնելու այդ թարգմանություններից միայն երեքի վրա, որոնք գոյություն են ունեցել մինչև V դարի առաջին կեսը: Այլ կերպ ասած, քննելու ենք այն օրինակները, որոնցից մեր թարգմանիչները կարող էին օգտվել:

Առաջին ասորերեն Ավետարանը եղել է «Դիատեսարոն»-ը կամ «Խառն» (Evangelion Dmakhla) կոչված Ավետարանը⁴²: Սա ասորերեն ամենահին Ավետարանն է, որ շուրջ 170 թ. կազմել է Հունտինիանոսի աշակերտ Տատիանոսը: Հեղինակը չորս Ավետարանների բովանդակությունը միացնելով մեկ Ավետարան է կազմել և այդ պատճառով էլ այն կոչվել է «Դիատեսարոն» (չորս) կամ «Խառն» Ավետարան: Թե առաջին անգամ ինչ լեզվով է գրված եղել «Դիատեսարոն»-ը, հայտնի չէ: Ենթադրում են, որ կազմվել է հունարեն, և դեռ կազմողի կենդանության օրոք մի ուրիշը թարգմանել է ասորերեն⁴³:

⁴¹ R. Duval, La littérature syriaque, p. 38.

⁴² Ասորերեն Dmakhla նշանակում է «խառն»: Եփրեմ Ասորու «Դիատեսարոն»-ի հայերեն թարգմանված «Մեկնության» մեջ այս Ավետարանը անվանված է «Համաբարբառ»:

⁴³ R. Duval, La littérature syriaque, p. 38.

Ոմանք էլ կարծում են, թե Տատիանոսը այս Ավետարանը ասորերեն է գրել⁴⁴։ Համենայն դեպս «Դիատեսարոն»-ը մինչև V դարի առաջին երեք տասնամյակները Եդեսիայում, Մծբինում և նրանց շրջակայքում ամենից շատ օգտագործված և ամենից շատ տարածված Ավետարանն է եղել։

«Աղգայի վարդապետության» վկայության համաձայն, Եդեսիայում հիմնված առաջին եկեղեցում «Դիատեսարոն» էին կարդում⁴⁵։ Եթե Ափրատի և Եփրեմ Ասորու մեզ հասած աշխատություններում Հին Կտակարանից վկայակոչումները, ինչպես ասացինք, «Պեշիտոտ»-ից են, ապա Նոր Կտակարանի վկայակոչումներն արդեն «Դիատեսարոն»-ից են⁴⁶։

Ասորական աղբյուրների վկայությամբ, «Դիատեսարոն»-ը եկեղեցիներում և դպրոցներում գործածվել է մինչև Եփեսոսի ժողովը։ Այդ ժողովից հետո Եդեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսն ինքը թարգմանում է Նոր Կտակարանը, արգելում է «Դիատեսարոն»-ի օգտագործումը և հրամայում այն ոչնչացնել։ Մեզ հայտնի է, որ միայն Կյուր քաղաքի եպիսկոպոս Թեոդորեն ոչնչացրել է երկու հարյուր օրինակ⁴⁷։ «Դիատեսարոն»-ի և ոչ մի ամբողջական նմուշ չի պահպանվել։ Մեզ են հասել նրա մի քանի հատվածներ և մի արաբերեն օրինակ, որը գտել է XIII դարի ասորի հեղինակ Աբուլ Ֆարաջը, բայց դա էլ, ինչպես մատնանշել են մասնագետները, այնպիսի խմբագրության է ենթարկվել, որ բոլորովին աղավաղված է⁴⁸։

Պահպանվել է «Դիատեսարոն»-ի Եփրեմ Ասորու գրած մեկնությունը, այն էլ միայն հայերեն հին թարգմանությամբ։ Մյուզինգերը Եփրեմ Ասորու այս մեկնությունը հայերենից

թարգմանել է լատիներեն, իսկ գերմանացի գիտնական Յանը Վատիններեն այս թարգմանության և Ափրատի ու Եփրեմ Ասորու աշխատություններում պահպանված վկայակոչումների միջոցով փորձեց վերականգնել բնագիրը⁴⁹։

Ավետարանների երկրորդ ասորերեն տարբերակը հայտնի է «Առանձին Ավետարաններ» անունով⁵⁰։ Այս «Առանձին Ավետարանները» (Evangelion Mepharreshê) պահպանվել են ասորական երկու ձեռագրերում, որոնցից առաջինը գտել և հրատարակել է անգլիացի ասորագետ Կյուրլոտոն⁵¹, իսկ մյուսը հայտնաբերել և հրատարակել է Ագնես Լվիդը⁵²։ Բուրկիտտը, որը վերջինիս հրատարակիչներից էր, այս երկու բնագրերն էլ համեմատել է իրար հետ և նշել, որ երկուսն էլ նույն խմբագրությանն են պատկանում։ Նա եկել է այն եզրակացության, որ «Առանձին Ավետարաններ»-ի ասորերեն տարբերակը հունարենից թարգմանվել է մեր թվարկության Բ դարի վերջերին Անտիոքում, որովհետև, ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, այս «Առանձին Ավետարաններ»-ը գործածվել են Անտիոքում և նրա շրջակայքում⁵³։ Պատմությունից գիտենք, զրում է անգլիացի մասնագետը, որ Բ դարի վերջերին Եդեսիա քաղաքի եպիսկոպոս Պալուտը իր եպիսկոպոսական աստիճանը ստացել էր Անտիոքի Սերապիոն եպիսկոպոսից։ Ըստ երևույթին, շարունակում է Բուրկիտտը, այդ ժամանակ էլ այն թարգմանվեց ասորերեն։ Բուրկիտտը համեմատում է «Դիատեսարոն»-ից հասած վկայակոչումներն ու «Առանձին Ավետարաններ»-ի ասորերեն բնագրերը և եզրակացնում, որ վերջինիս թարգմանիչը ծանոթ է եղել և կամ իր ձեռքի տակ ունեցել է «Դիատեսարոն»-ի օրինակը, որովհետև «Առանձին

⁴⁴ Th. Z. h1, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I Theil: Tatian's Diatessaron, p. 98.

⁴⁵ G. Phillips, The Doctrine of Addai, p. 46.

⁴⁶ Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte, p. 99.

⁴⁷ J. J. Overbeck, Ephraemi Syri, Opera Selecta, Oxford, 1865: p. 220.

⁴⁸ A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum Harmonicae arabice, Rome: 1888.

⁴⁹ Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte, p. 99.

⁵⁰ Ասորերեն Mepharreshê նշանակում է «առանձին»։

⁵¹ W. Cureton, Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, Londres, 1858.

⁵² The Four gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic pelimpsest by Agnes S. Lewis, Cambridge, 1894.

⁵³ C. Burkitt, Texts Studies, VIIth 2, Cambridge, 1901.

Ավետարաններ»-ի ասորերեն օրինակում հանդիպում ենք այնպիսի ոճերի, դարձվածքների ու բառերի, որոնք յուրահատուկ են «Դիատեսարոն»-ին⁵⁴։ Ինչպես կարելի է ենթադրել ասորական աղբյուրների վկայություններից, «Առանձին Ավետարաններ» Եղեսիայի ու Մծբինի շրջակայքում տարածում չեն ունենում. այս քաղաքների եկեղեցիներում ու դպրոցներում շարունակում են գործածել «Դիատեսարոնը» և այդ է պատճառը, որ մինչ և դարի կեսերը ապրող ասորի գործիչների աշխատություններում վկայակոչումները «Դիատեսարոնից» են։ Եղեսիայի Ռաբուլաս եպիսկոպոսն էր, որ 431 թվից հետո արգելում է «Դիատեսարոն»-ը և շրջանառության մեջ դնում իր կազմած Նոր Կտակարանը, որը գիտնականներին հայտնի է Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ» անունով։ Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ»-ն, ինչպես կարծում են ուսումնասիրողներից ոմանք, թարգմանվել է ուղղակի հունարենից, ուրիշները գտնում են, որ այն «Առանձին Ավետարանների» (mepharreshê) ասորերեն օրինակի վերանայված տարբերակն է⁵⁵։ Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ» տարբերակում մտել են, այսինքն կանոնական են համարվել «Չորս Ավետարաններ»-ը, «Գործք Առաքելոց»-ը, Պետրոս Առաքյալի «Առաջին Թուղթ»-ը, «Յուզհաննու առաջին Թուղթ»-ը, «Յակոբու առաջին Թուղթ»-ը և Պողոս Առաքյալի բոլոր Թղթերը։ Այսպիսով, Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ»-ում չեն մտել հունական կանոնական ճանաչված գրքերից Պետրոս Առաքյալի «Երկրորդ Թուղթ»-ը և ապա Հովհաննու Բ և Գ Թղթերը, Հուդայի Թուղթը, Հովհաննու Հայտնությունը։ Բացի այս բաժիններից, Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ»-ում պակասում են նաև Ղուկասի Ավետարանի ԺԲ գլխի XVII—XVIII հատվածները, Հովհաննու Ավետարանի Ը գլխի I—XI հատվածները և Հովհաննու առաջին թղթի Ե գլխի VII հատվածը⁵⁶։

Ի տարբերություն հակոբիկների, նեստորականները շարունակեցին օգտագործել թե՛ Հին Կտակարանի «Պեշիտոտ» օրինակը և թե՛ Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ»-ն, միայն այն տարբերությամբ, որ Նոր Կտակարանի բոլոր գրքերն էլ տարբեր հերթականությամբ դարձրել էին կանոնական⁵⁷։

Այսքանը Աստվածաշնչի ասորերեն թարգմանությունների պատմությունից։ Այժմ հարց է ծագում. եթե Աստվածաշունչը առաջին անգամ հայերեն էր թարգմանվել ասորերենից, ապա դա ո՞ր տարբերակից կարող էր լինել։ Ընդհանրապես Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության հարցին անդադարձել են ինչպես հայ, այնպես էլ օտար պատմաբաններ ու բանասերներ։

Գերմանացի գիտնական Գյոտտսբերգերը կասկածում է Բարհեբրաոսի այն վկայության վրա, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը հիմք է ունեցել ասորերեն բնագիրը և կարծում է, որ դա հաստատելը դժվար է։ Ճիշտ է, գրում է նա, «կան տեղեր, որոնք համաձայն են «Պեշիտոտ»-ի ընդհանրությանը, բայց դրանք ավելի հասարակաց աղբյուր են ենթադրում, քան ասորերենից ուղղակի փոխառություն»⁵⁸։

Ֆրեդերիկ Մակլերը հատուկ ուշադրություն է նվիրել Ավետարանների հայերեն առաջին թարգմանությանը և ձեռագրական բաղադատություններով ջանացել է վերականգնել հնագույն օրինակը։ Նա ստացված արդյունքը համեմատել է հունարենի հետ և եկել այն եզրակացության, որ հայերեն

⁵⁷ Այժմյան նեստորականների կանոնական գրքերը հետևյալներն են. Մատթեոսի, Մարկոսի, Ղուկասի, Յուզհաննու Ավետարան, Գործք Առաքելոց, Թուղթ առ Հովմայեցիս, (Պողոսի) առ Կորնթացիս Ա, առ Կորնթացիս Բ, առ Եփեսացիս, առ Փիլիպեցիս, առ Կողոսացիս, առ Թեսաղոնիկեցիս Ա, առ Գաղատացիս, առ Թեսաղոնիկեցիս Բ, առ Տիմոթեոս Ա, առ Տիմոթեոս Բ, առ Տիտոս, առ Փիլիմոն, առ Եբրայեցիս, Թուղթ Յակոբայ, Թուղթ Պետրոսի առ Տիմոս, առ Փիլիմոն, առ Եբրայեցիս, Թուղթ Յակոբայ, Թուղթ Պետրոսի Բ, Թուղթ Յուդայի, Յայտնություն։

⁵⁸ J. Goeftberger, Die syro-armenischen und die syro-keptischen Bibelzitate aus den Scholien des Barhebraeus, „Zeitschrift für die älteste Wissenschaft, 1901, № 21, p. 101.

⁵⁴ C. Burkitt, Évangélon de mepharreshê, 2 vol., Cambridge, 1904.

⁵⁵ R. Duval, La littérature syriaque, p. 38.

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 42։

Թարգմանությունն ունեցել է հունարեն սկզբնագիր⁵⁹։ Գերմանացի գիտնական Ա. Մերկը, սակայն, չի համաձայնել Մակկերի տեսակետին, մատնացույց անելով, որ նույնիսկ մեզ հասած Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի մեջ էլ կան բազմաթիվ տեղեր, որոնք ասորերենից նրա կրած ազդեցություն մասին են վկայում։ Այս ասորաբանությունները, հեղինակի կարծիքով, կարող էին մուտք գործել մեր այսօրվա հայերեն Ավետարանի մեջ միայն ասորերեն սկզբնագրից, նախնական թարգմանության ժամանակ, և կամ կարող էր հայ թարգմանիչը հունարեն բնագրից թարգմանելիս իր ձեռքի տակ ունեցած լինել ասորերենը⁶⁰։

Մի քանի գիտնականներ, երկարատև ու դժվարին աշխատությամբ, բազմաթիվ աղբյուրներից օգտվելով, փորձել են վերականգնել Մարկոսի Ավետարանի «Կեսարական»⁶¹ կոչված տարբերակներից մեկը։ Նրանք այս գործի համար օգտագործել են ինչպես ասորական, այնպես էլ հայկական ու վրացական նոր Կտակարանի օրինակները և ցույց տվել, որ թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանների վրացերեն թարգմանությունը պատկանում է արևելյան խմբին և այն շատ մոտ է մասնավորապես հայկականին և ապա ասորականին⁶²։ Այս հարցի շուրջը իրենց հետազոտություններն ավարտելով, նրանք եկել են այն եզրակացության, որ Մարկոսի Ավետարանի վրացական թարգմանությունը կատարվել է «Կեսարական» օրինակից, և քանի որ վրացերենը հայերենից է թարգմանվել, ուստի պետք է ընդունել, որ եղել է հայերեն մի հին թարգմանություն, որը չի պահպանվել, և եթե այժմյան վրացերեն Ավետարանը ավելի մոտ է «Կեսարական»-ի բնագրին, քան հայկականին, պատճառն այն է, որ հայերենը հետագայում սրբագրվել է։ «Մարկո-

Ավետարանի վրացական թարգմանությունը, գրում են մասնագետները, մեզ տանում է դեպի հայկականը, իսկ հայկականը՝ դեպի ասորականը, որպես այդ տեսակետը հաստատող էլ՝ դեպի ասորականը, որպես Ավետարանի Ա և ԺԱ զուխն-փաստ վկայակոչելով Մարկոսի Ավետարանի Ա և ԺԱ զուխն-փաստ վկայանված բազմաթիվ ասորաբանությունները⁶³։

Եվրոպացի բանասեր Լիոնեն ջանում է հակառակն ապացուցել. Մարկոսի Ավետարանը հայերեն է թարգմանվել «Կեսարական»-ի ոչ թե ասորերեն, այլ հունարեն օրինակից, և նույն Մարկոսի Ավետարանի Ա զվից նա մատնանշում է հունարեն օրինակին բնորոշ 59 հատկանշական ընթերցված-ներ⁶⁴։

Հայ ուսումնասիրողներից Մ. Գարագաշյանը գրում է, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը երաշյականի հետ բաղդատելիս «Զարմանք գիտեցաք, զի թէպես և թարգմանություն մեր զհետ երթայ բազում հաւաստեալ և ճշդիւ զթարգմանութեանն Եօթնասնից, ուրեք խոտորեալ ի նմանէ, մերձեւանութեանն Եօթնասնից, ուրեք խոտորմունս այս հայերէնին ի թարգմանութեանն Եօթնասնից»⁶⁵։

Ս. Կոզյանը իր «Մակաբայեցոց Բ գրքին հայերէն թարգմանությունը» աշխատությունում եկել է հետևյալ եզրակացության. «Հայը թէ Աղեքսանդրեան, թէ Վեցիջեան, թէ Ղուկիանեան ընթերցուածներ կը ներկայացնէ⁶⁶, ապարդիւն է պնդել, թէ արտաքինապէս միոյն այս կամ միւսին վրայէն կաղապարուած է։ Մակաբայեցոց հայերէն թարգմանութեան սկզբնագիրը

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 311։

⁵⁹ Fr. Makler, Le texte arménien de l'Evangile d'après Mathieu et Mark, Paris, 1919.

⁶⁰ A. Merk, Die armenischen Evangelien, Biblica, 1926, p. 40.

⁶¹ Նոր Կտակարանի այս օրինակը Կեսարական է կոչվել, որովհետև սրբագրվել է Կեսարիայում։

⁶² K. Lake, R. Blake, S. Now, The Caesarean text of the Gospel of Mark, "The Harvard Theological Review", 1928, № 4, p. 286

⁶⁴ St. Lyonnet, La version arménienne des Evangiles et son modèle grec: L'Evangile selon S. Mathieu, "Revue Biblique", 1934, p. 18: St. Lyonnet, Un important témoin de Texte Césarien de S. Mark: La version arménienne, "Mélanges de l'Université S. Joseph", t. XX, 1935, p. 25.

⁶⁵ Մ. Գարագաշյան, Աստվածաշունչ մատենան Հին և Նոր Կտակարանաց, Կ. Պոլիս, 1835։

⁶⁶ Այս ընթերցվածների մասին տեղեկություններ տալիս է Ն. Ակինյանը։

մեզի ծանօթ ոչ մէկ խմբագրութեան մէջ կը գտնենք: Հայն ունեցած է առանձնաշատուկ բնագիր մը՝ խառն նկարագրով»⁶⁷:

Ն. Ակինյանը գտնում է, որ Ս. Գրքի թարգմանությունը առաջին անգամ ավարտվել է 408—414 թվերին, և այս առաջին թարգմանությունը եղել է Ղուկիանյան, այսինքն՝ Անտիոքյան բնագրից⁶⁸: Իր տեսակետը հաստատելու համար նա բերում է հետևյալ պատճառաբանությունները.

1. Մաշտոցը Անտիոքի հետ հարաբերության մեջ էր:

2. «Առակաց դիրք»-ը թարգմանվեց Սամոսատում, որը անտիոքյան ազդեցության տակ էր: Ձեռագրերում կա մի վկայություն, որտեղ նշված է, թե հայերեն Աստվածաշունչը «ուղղեալ է Աղեքսանդրացւոց և յԵրուսաղէմացւոց օրինակաց. դարձեալ եւ ի Զորեքնոյն Ուլրիգենի»⁶⁹: Ըստ Ակինյանի, այս օրինակներն էին, որ Սահակի և Մեսրոպի աշակերտները բերեցին Կոստանդնուպոլսից և սրանց հիման վրա էլ վերանայեցին Անտիոքյան օրինակը:

Պ. Էսապալյանը պատասխանում է այն գիտնականներին, որոնք հայերեն Աստվածաշնչի մեջ հունականի ազդեցությունը նկատի ունենալով՝ միակողմանի եզրակացությունների են

⁶⁷ Ս. Կոզեան, Մակաբայեցւոց Բ գրքին հայերէն թարգմանութիւնը, Վիեննա, 1923, էջ 60—61:

⁶⁸ Ն. Ակինեան, Սուրբ գրքի հայերէն թարգմանութիւնը, «Հանդէս ամսօրեայ» № 10—12, 1935, էջ 550: «Աղեքսանդրացւոց» օրինակը, գրում է Ն. Ակինյանը, այն բնագիրն է, որ Հեսյուքիոսը կազմել է Ալեքսանդրիայում. այն տարածվել է ամբողջ եգիպտոսում: «Երուսաղէմացւոց»-ը կազմել են Պամփուլիոսը և Նվսերիոսը Կեսարիայում. սա տարածվեց Պաղեստինում և Փոքր Ասիայում: Իսկ «Զորեքիկնն Որոգինեան»-ը (Tetrapla), որ հանվել էր նախագաղափար «Որոգինեայ Վեցիչեան» օրինակից, թարգմանվեց և տարածվեց Անտիոք-Կ. Պոլիս գծի վրա: Ակինյանը հայտնում է, որ այս խմբերի մասին տեղեկությունները պարտական ենք Հերոնիմոսին (Praef. in Apol. adv. Ruf. 2. 27, տե՛ս էջ 556):

⁶⁹ Նույն տեղում: Հավատարմաբար ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը Եփեսոսի ժողովից հետո Նոր Կտակարանի օրինակը վերանայելիս իրենց ձեռքի տակ ունեցել են «Առանձին Ավետարաններ»-ի մի տարբերակը:

հանգում: Միայն Ավետարաններից նա վկայակոչում է հայերեն բնագրում եղած ասորական ազդեցության մոտ երկու հարյուր կետ⁷⁰:

Ընդունելով, որ հնագույն Ավետարանը եղել է Տատիանոսի «Համաբարբառ»-ը (Դիատեսարոնը) էսապալյանը փաստեր է բերում և մատնանշում, որ եղնիկը, Ագաթանգեղոսը, Ղազար Փարպեցին իրենց աշխատություններում Ավետարանից կատարած վկայակոչումները բերել են ըստ «Համաբարբառ»-ի⁷¹: Նա եզրակացնում է, որ գրերի գյուտից հետո հայերը ամենից առաջ թարգմանել են «Համաբարբառ»-ը, և այդ «Ավետարանն էլ օգտագործվել է հայկական եկեղեցիներում»:

Եփրեմ Ասորու «Համաբարբառի մեկնության» հայերեն թարգմանության առկայությունը էսապալյանի ենթադրության օգտին է խոսում: Միանգամայն հավանական է, որ հայերը ասորիների նման, մինչև Եփեսոսի ժողովը, գործածել են Տատիանոսի «Համաբարբառ»-ը (Դիատեսարոնը): Ժողովից հետո ինչպես ասորիները, այնպես էլ հայերը հրաժարվել են այդ օրինակից և գործածության մեջ դրել արդեն հունարենի հետևողությամբ պատրաստված թարգմանությունը: Այնուամենայնիվ, պետք է հավանական համարել, որ թարգմանիչներն իրենց ձեռքի տակ ունեցել են նաև «Համաբարբառ»-ը.

⁷⁰ Այստեղ բերում ենք նրա նշած տեղերից մի քանիսը. Մատթեոս՝ Դ—18, Ե—23, Է—4, Ը—17, ԺԲ—44, ԺԴ—6, ԺԷ—17, Ի—14, ԻԸ—10: Մարկոս՝ Ա—44, Բ—21, Է—19, Ժ—13, 16, ԺԴ—41, ԺԵ—19: Ղուկաս՝ Ա—61, Ի—49, Գ—11, Ե—10, Է—37, Ը—14, ԺԶ—21, ԺԸ—41, ԻՍ—21, ԻԲ—64, ԻԳ—15, 41, ԻԴ—1, 32: Յովհաննես՝ Դ—35, Է—36, Ը—20, ԻԲ—36, ԺԲ—22, Ի—12, ԻԱ—8 և այլն: Տե՛ս Պ. Էսապալեան, Հայերէն Ավետարաններու սկզբնագրի հարցը, և Ագաթանգեղոսի ու Ղազար Փարպեցւոյ կոչումները, «Հանդէս ամսօրեայ», 1935, № 10—12, էջ 577:

⁷¹ Մատթ.՝ Ե—15, Տատիան՝ 31, Մատթ.՝ Գ—8, 9, Տատիան՝ 37, Մատթ.՝ Ե—17, Տատիան՝ 59, Մատթ.՝ Ժ—11, 13, Տատիան՝ 84, Մատթ.՝ Ժ—23, Տատիան՝ 88, Մատթ.՝ ԺԶ—13, 17, Տատիան՝ 144, Մատթ.՝ ԻԸ—19, 20, Տատիան՝ 207, Յովհ.՝ Ա—14, Տատիան՝ 8, Յովհ.՝ Ա—18, Տատիան՝ 7, Յովհ.՝ Ա—29, 30, Տատիան՝ 28. տե՛ս Պ. Էսապալեան, նույն տեղում, էջ 595:

Մնացորդագ Ա.⁷⁷

3

«Աղամ, Շիթ, Ե-
նովշ, Կայիհան, Մա-
հալալէլ, Յարեդ,
Մաթոշալեդ, Լամեք,
Նոյ, Շեմ, Քամ, Յա-
փեթ:

Որդիք Յափիթյան.
Գոմէր, Մազովիչ,
Մադիկ, և Յաւան և
Թովրէի, Մուրօք, և
Թիրասս:
Եւ որդիք Գոմէ-
րայի, Խշխաճազ և
Իրիփիկ և Թողրա-
մաս: Որդիք Յաւանու
Ելիշայ, Թարիշ Բե-
թիմ և Դոգնիմ: Որ-
դիք Քամա, Քուշ և
Մենրիմ, Փութ և
Քանդան:
Եւ որդիք Քուշայ
Սարայ, Նադիլայ
Մաքարայ և Ռադա-
մայ և Սեբերկայ: Եւ
որդիք Ռադմայի,
Շարայ և Դադան: Եւ
Քուշ ծնաւ զՆեմրովիչ:

77. Ասորերեն Աստվածաշունչ («Պեշիտտո»), Ուրմիա, 1852, էջ 480
 սորերեն)։ զԼ. Ա., հատված 1—13։ Ասորերենից թարգմանելիս աշխատել
 է հայերենի հետևյալ տեքստի վրա՝

զւարիինացիս եւ զանաի-
մացիս եւ զնեփթիմացիս
եւ զպատրոսիմացիս եւ
զքառղոնիմացիս, ուստի
էլին անտի փղշտացիք,
եւ զքափթորիմացիս»:

Թովմինացիսն և զը-
Փաթերովմինացիսն և (ը)
զՔէրովղմինացիսն, ուստի
եղեն անտի Փոխնտացի-
քըն, և զԿափթովրիմացի-
սըն»:

Սա էր որ առաջին
սկայ էր ի վերայ ե-
րեսաց երկրի: Եւ
Մեսրիմ ծնաւ լու-
ւողիմացիսն զեն-
մամացիսն և զնեփ-
թովմացիսն զփաթ-
րովմացիսն և զը-
Քենաղիմացիսն, ուս-
տի եղեն անտի փը-
լշտացիքն զքափ-
թովրիմացիսն»:

Այս հատվածների բաղդատումից միանգամայն պարզ է
դառնում, որ Գր. Խալաթյանցի հրատարակած Մնացորդաց Ա
և Բ Գրքերի թարգմանությունը կատարված է ասորերեն
«Պեշիտտո» օրինակից: Խալաթյանցին թյուրիմացության մեջ
զցողը, ըստ երևույթին, իր ձեռքի տակ ունեցած ասորերեն
բնագիրն է, որը «Յոթնամյանից»-ի ասորերեն թարգմանու-
թյունն էր և ոչ թե «Պեշիտտո»-ն:

Այսպիսով, Մնացորդաց Գրքերի այս թարգմանությունը
հանդիսանում է առաջին թարգմանիչներից մեկ հասած մի
անգին զանձ, որը վկայում է ոչ միայն նրանց բաղմակողմանի
և հարուստ գիտելիքների մասին, այլև ցույց տալիս թարգ-
մանչական արվեստի մեջ ունեցած նրանց հմտությունը:

V դարի սկզբներին, հայերեն գրերի գյուտից անմիջապես
հետո կատարված այս թարգմանությունն իր կատարելությամբ
այսօր էլ կարող է հիացնել ամեն մի մասնագետի:

3. ԱՍՈՐԵՐԵՆԻՅ ԿԱՏԱՐՎԱԾ ԱՅԼ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Աստվածաշնչից բացի, V դարի սկզբներին հայերը ասո-
րերենից թարգմանում են նաև պատմական, վարքագրական և
եկեղեցական այլ երկեր: Այս թարգմանությունները կատար-
վում են Մաշտոցի և Սահակի անմիջական ղեկավարությամբ՝
նրանց աշակերտների ձեռքով: Ինչպես պատմում է Խորենա-

յին, Մեսրոպը իր աշակերտներ Հովսեփին և Եղնիկին ուղար-
կում է Եդեսիա, «զի որ մի անգամ գտցին անդ գիրք ասացեալ
նոցին սրբոց հարցն առաջնոց թարգմանեալ ի մեր լեզուս բեր-
յցն փութով»⁷⁸:

Պատմահայրը տեղեկություններ է տալիս Մեսրոպի թե-
լադրանքով Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմու-
թյան» թարգմանվելու մասին: Ինչպես հայտնի է, այդ աշխա-
տությունը հայերեն է թարգմանվել ասորերենից: Այս
կապակցությամբ Խորենացին գրում է. «Եւ վկայ քեզ ի մօտոյ
երաշխաւորեսցէ եկլէսիաստէ գիրք եւսեբի Կեսարացոյ, զոր
ետ թարգմանել երանելի վարդապետն մեր Մաշտոց ի հայ
լեզու»⁷⁹:

Եթե Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը V դարի
առաջին քառորդում ասորերենից թարգմանվում է հայերեն,
նշանակում է այդ աշխատությունը մինչ V դարը հունարենից
արդեն թարգմանվել էր ասորերեն: Ըստ երևույթին, ինչպես
վկայում են ասորական աղբյուրները, IV դարի երկրորդ կեսին,
ավելի ճիշտ 363 թ. հետո, երբ Եփրեմ Ասորու ղեկավարու-
թյամբ հիմնադրվել էր Եդեսիայի դպրոցը, կատարվել են
բաղմաթիվ թարգմանություններ:

Եդեսիայի դպրոցը այն գլխավոր կենտրոններից էր, որտեղ
ոչ միայն հունարեն լեզու էին դասավանդում, այլև ասորերեն
էին թարգմանում նշանավոր հույն եկեղեցական հայրերի
աշխատությունները: Ասորի այս թարգմանիչների մասին
ասորական զրականության մեջ տեղեկություններ չեն պահ-
պանվել: Միակ փաստը վաղ շրջանի ասորերեն այն ձեռագրերն
են, որոնց մեջ պահպանվել են այդ թարգմանությունների
նմուշները: Նման ձեռագրերից է Բրիտանական թանգարանի
ասորերեն ձեռագիրը (№ 12150)՝ գրված 411 թ.⁸⁰: Պատմագի-

⁷⁸ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Գ, գլ. 4, էջ 341:

⁷⁹ Նույն տեղում, գիրք Բ, գլ. Ժ, էջ 120:

⁸⁰ Հրատարակել է Պ. Դե Լապարը. տե՛ս Clementis romani recog-
nitiones syriace, Leipzig-London, 1861: Titi Bostreni, Contra Mani-
chaecos libri quatuor syriace, Berlin, 1859: Կա՛ն S. Lee, Eusebius on
the Theophania, London, 1842.

տութեան համար շատ ավելի մեծ նշանակություն ունի 462 թվականը կրող ձեռագիրը, որը պահվում է Լենինգրադում: Այս ձեռագրում է գտնվում Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» ասորերեն թարգմանության օրինակներից մեկը: Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ն ունեցել է տասը դպրություն. այս թարգմանության մեջ ամբողջությամբ պակասում է VI դպրությունը, իսկ V և VII դպրություններից մնացել են շատ փոքր հատվածներ⁸¹: Թե՛ երբ է առաջին անգամ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը ասորերեն թարգմանվել, հայտնի չէ, համենայն դեպս V դարի սկզբին, ինչպես ասել ենք, ասորերեն թարգմանությունը կար, և մեր առաջին թարգմանիչները Մեսրոպ Մաշտոցի թեմաքանքով այն հայերեն են թարգմանել: Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը շատ է օգտագործվել մեր պատմիչների կողմից, որոնք իրենց երկերը շարադրելիս աղղվել են այդ պատմական աշխատությունից: Այս գործի հայերեն թարգմանությունը⁸² իր հնությունից ու կատարելությամբ գրավել է եվրոպացի հետազոտողների ուշադրությունը⁸³: Երջանիկ պատահականությամբ պահպանվել է Եվսեբիոս Կեսարացու մեկ այլ գործի՝ «Ժամանականք»-ի միայն հայերեն հին թարգմանությունը⁸⁴:

⁸¹ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմության» ասորերեն պակասավոր թարգմանությունը հասել է մեզ նաև VI դարի ձեռագրերից մեկում, որը պարունակում է առաջին 5 դպրությունները, որոնցից առաջինի մի փոքր մասն է մնացել: Այս երկի ասորերեն թարգմանությունը հրատարակել են՝ Bedjan, Eusebe de Césarée, Histoire ecclésiastique, Leipzig, 1897. և Գիսապական հրատարակությունը՝ W. Wright and N. Mc. Lean, The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, Cambridge, 1898.

⁸² Եվսեբիոսի Կեսարացու Պատմություն եկեղեցու:

⁸³ A. Merx. De Eusebianae historiae eccl. versionibus syriaca et armeniaca, Florence, 1880, I, p. 199.

⁸⁴ Եսեբի Պամփիլեայ Կեսարացու Ժամանակականք: Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը իր «Հայ մատենագրության հնագույն թուականները» հոդվածում ժամանակագրական հաշվումներով գտնում է մի կովան Եվսեբիոսի եկեղեցական պատմության հայերեն թարգմանության ճշգրիտ ժամանակը որոշելու համար. նա գալիս է այն եզրակացության, որ այն թարգմանված կարող է լինել 29 փետր. 416—28 փետ. 420 թվականներին. տե՛ս Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Շողակաթ», հայագիտական ժողովածու, Վաղարշապատ, 1913, էջ 162:

Չի կարելի կանգ չառնել նաև IV դարի խոշորագույն գեմբերից Եփրեմ Ասորու գործերի՝ հայ գրականության վրա ունեցած ազդեցության վրա: Թե՛ և ասորական գրականությունը սկսում են Բարդաժանով, սակայն իսկական հիմքը դնում է Եփրեմը, որովհետև որպես աղանդավորականի երկեր, Բարդաժանի գործերը շատ շուտ ոչնչացվել են, և հիմնականում այս խոշոր գիտնականի՝ Եփրեմի գրական հուշարձաններն են մնացել գործածության մեջ: Ինչպես վկայում է Եփրեմի վարքագիրը, նա օգտագործել է ժողովրդական բանահյուսությունը⁸⁵: Եփրեմի բանաստեղծությունները⁸⁶ իրենց պարզությամբ ու գեղեցկությամբ այսօր էլ հրապուրում են ընթերցողին: Նրա չափածո երկերը երկու խմբի են բաժանվում՝ մադրաշաների (madraša—կցուրդ) և մեմրաների (memra—տաքավածք)⁸⁷: Առաջին քրիստոնեական համայնքներում հավատացյալները իրենց հավաքություններում սաղմոսներ էին երգում, որոնք, սակայն, քրիստոնեական գրականությանը չէին պատկանում: IV դարում գրվում են քրիստոնեական ոգով ստեղծված կցուրդներ, որոնք երգում էին սաղմոսների հետ միասին: Դրանք մեր շարականների նախատիպերն են, և վերահիշյալ կցուրդների հետ մեր Շարակնոցի համեմատությունը ավելի համոզիչ է դարձնում այս ենթադրությունը:

Եփրեմ Ասորու բաղմաթիվ կցուրդներից 51-ը ծանոթ են հայկական հին թարգմանության միջոցով. սրանց ասորերեն

⁸⁵ J. Assemani, Bib. Orientalis, t. I, cap. VI, p. 24: S. E. Assemani, S. Ephraemi Syri opera syriace et latina, Rome, 1737—1743: Bedjan, Acta mart. et sanct., t. III, p. 621.

⁸⁶ H. Burgess, Select metrical hymns and homilies of Ephraem Syrus, London, 1853, pp. 1, 9. 34, 51.

⁸⁷ Մադրաշա (madraša) կազմված է drš (առոբ. -դրըշ-«կցեցի») արմատից, իսկ մեմրա՝ amr (առոբ. -ամր-«ասել») արմատից. տե՛ս A. Baumstark, Geschichte der Syrischen Literatur, Bonn, 1922, pp. 39—40: Ա. Վարդանեան, Կցուրդք, «Հանդէս ամսօրեայ», 1929, № 3, էջ 177; Ն. Ակիկեան, Կցուրդք Ս. Եփրեմի խորին Ասորու, Վիեննա, 1957, էջ Թ: Եփրեմի կցուրդներում կան այնպիսիները, որոնք գրվել են զնոստիկյան զանազան ուղղությունների զեմ:

բնագրերը կորել են: Ն. Ակինյանն իր մի ուսումնասիրության մեջ ցույց է տվել հայերեն թարգմանության մեզ հասած կցուրդներում հանդիպող «ասորի ասութիւնք, մտածմունք, նոյնիսկ բառեր, որոնք կը մատնեն թէ ասորի բնագրէ կատարված է թարգմանութիւնս»⁸⁸: Բանասիրության համար ոչ նվազ արժեք ունեն նաև Եփրեմ Ասորու «մեմրաները» կամ «ասացուածքները», որոնք գրվել են այս կամ այն տոնակատարության առթիվ կամ քրիստոնեական բարոյականության հետ կապված հարցերի մեկնաբանության կամ պաշտպանության ցանկությամբ⁸⁹: Այս «մեմրաները» ունեն կցուրդների պարզությունն ու գեղեցկությունը և զրանցից տարբերվում իրենց պատմողական բնույթով: Նույն ոճական սլացիկությունն ունեն Եփրեմի այն չափածո գործերը, որոնք հայկական թարգմանությամբ մեզ են հասել «Աղոթք» անունով: Աղոթքները վերնագրված են «Աղօթք Զօրատուր սրբոյ հօրն Եփրեմի Խորին Ասորույ ասացեալ խօսք ընդ Աստուծոյ» և իրենց կառուցվածքով հիշեցնում են Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան Ողբերգութեան»⁹⁰-ը:

Աղոթքներից բացի, Եփրեմի գործերից պահպանվել են նաև Աստվածաշնչի նրա մեկնությունները, որ ամենահինն են մինչև հիմա մեզ հասածներից⁹¹: Դրանց արժեքն այն է, որ Եփրեմը մեկնել է Հին Կտակարանի «Պեշիտոտ» թարգմանությունը և նոր Կտակարանի «Համաբարբառը», որի ասորերեն

⁸⁸ Ն. Ակինեան, *Կցուրդք Ս. Եփրեմի, էջ ԻԱ*:

⁸⁹ Th. J. Lamy, Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones, t. I, Mechlintae, 1882, pp. 5, 339.

⁹⁰ Դիրք Աղօթից ասացեալ սրբոյն Եփրեմի Խորին Ասորույ, Երուսաղէմ, 1848, էջ 1:

⁹¹ Thomas J. Lamy, Sancti Ephraemi Syri, t. II, 1886. Ս. Եփրեմի Մատենագրութիւնք, հատ. Ա, Մեկնութիւն Արարածոց, Ելից, Ղևտացոց, Թուոց, Օրինաց, Յեսուայ, Դատաւորաց, Թազաւորութեանց եւ Մնացորդաց, Վենետիկ, 1836:

բնագիրը կորել է և մեզ է հասել միայն հայերեն հին թարգմանությունը⁹²:

Մեր մատենագրության մեջ Եփրեմ Ասորու գործերը թարգմանողի կամ թարգմանողների մասին տեղեկություններ չեն պահպանվել⁹³: Այդ կապակցությամբ Նորայր Բյուզանդացին իր «Կորին վարդապետ եւ Նորին թարգմանութիւնք» աշխատության մեջ գալիս է այն եզրակացության, որ Եփրեմի մատենագրական երկերը ասորերենից թարգմանած կլինի մեր թարգմանիչների «երկրորդ դասը» (ըստ նրան, առաջին դասի գլխավոր գործիչն է Եզնիկը): Նա գրում է. «Կը ցավիմ, որ չգիտեմ զոք ի թարգմանչացն յական է է Եփրեմեան»: Խոսելով թարգմանության լեզվի մասին, Նորայր Բյուզանդացին գտնում է, որ, «սոցա հայկաբանութիւնն է ընդհանրապէս հարթ եւ պարզ, բայց ոչ անմասն ի զարդուց եւ յաւելադրութեանց. միայն թէ ունին գլխաւոր թերութիւն մի՝ որ է յաճախ նիւթապէս թարգմանել զասորերէնն, օտարանալով յոգւոյ հայ լեզուի»⁹⁴:

⁹² Ս. Եփրեմի Մատենագրութիւնք, հատ. Բ, Մեկնութիւն Համաբարբառ որ ըստ աւետարանչաց, Վենետիկ, 1836: XIX դարի գերմանացի գիտնական Յանը փորձել է Եփրեմի «Համաբարբառ»-ի մեկնության հայերեն թարգմանության և Ափրատի և Եփրեմի գործերում եղած միջբերումների հիման վրա վերականգնել այս հուշարձանը. տե՛ս Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neustest. Kanons, I Theil, Tatiens's Diatessaron, Leipzig, 1881.

⁹³ Թ. Թոմեան, Հատընտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց, Վիեննա, 1891, էջ 19:

⁹⁴ Ն. Բիզանդացի, Կորին վարդապետ եւ Նորին թարգմանութիւնք, Տիփիս, 1900, էջ 18: Նորայր Բյուզանդացին տալիս է նաև ասորերենից հայերեն թարգմանված այն երկերի ցուցակը, որոնք հասել են մեզ: ա. Պատմութիւն վարուց սրբոյն Թեկղեայ:

բ. Մարութայի պատմութիւն Արեւելեան Վկայից (Թարգմանիչ՝ Աբրահամ Զեհակացի):

գ. Նորին մեկնութիւնք չորեքտասան թղթոցն Պաւղոսի, բացի թղթոյն առ Փիլիմոն. չորեքտասաներորդն է Գ. Կորնթացոց թուղթն:

դ. Նորին վեց ճառք յապաշխարութիւն Նիսուէացոցն:

ե. Զգան ճառք:

զ. Լարուրնայ՝ Վարդապետութիւն Աղէի:

է. Ս. Իգնատիոսի Անտիոքայ հայրապետի թուղթը:

ը. Ս. Կիրղի Երուսաղեմացոյ Կոշումն Ընծայութեան:

V դարում ասորերենից կատարված թարգմանություններին հայ մատենագրության վրա խոշոր ազդեցություն է թողել ասորական գրական լավագույն հուշարձաններից մեկը՝ Գորիայի և Շմոնի վկայաբանությունը, որն աչքի է ընկնում արևելյան բանաստեղծության նրբերանգ գույներով ու ճոխ պատկերներով⁹⁵։ Անմիջական զգացումներով ու այնքան կենդանի պատկերներով հարուստ այս վարքագրական երկը գրված է IV դարում⁹⁶։

Գորիայի և Շմոնի վարքի հայերեն հին թարգմանությունը, ինչպես իր տեղում արդեն նշել ենք, եղել է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» աղբյուրներից մեկը⁹⁷։ Ասորական վարքագրություններից Ագաթանգեղոսի Պատմության համար աղբյուր է ծառայել նաև Մարութայի կազմած «Վկայք Արևելից»-ը, որ V դարում թարգմանել է Աբրահամ Խոստովանողը⁹⁸։

Յ. Ս. Բարսղի Կեսարացույ Ճառք վասն Վեցարեայ արարչութեան։

Ժ. Ս. Յովհաննու Ոսկերեանի մեկնություն Աւետարանին Յովհաննու. «Երեքտասան Ճառք ի սկզբանէ»։ (Յուցակից դուրս ենք թողել եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը և Եփրեմի գործերը)։ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 28—30։ Տաշյանը ուսումնասիրել և ցույց է տվել, որ «Վարդապետություն առաքելոց» կոչված անվավերական կանոնաց Մատյանը V դարի սկզբներին թարգմանվել է ասորերեն բնագրից։ Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1893, № 12, էջ 380։

⁹⁵ E. Rahmani, S. confess. Guriae et Shamoniae, Rome, 1889. Հայկական թարգմանությունը հրատարակել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը՝ «Յիշատակ դատականքաց Գորիա եւ Շմոնի վկայից, որ վկայեցին յՈւռհա», Վաղարշապատ, 1896։

⁹⁶ Գորիայի և Շմոնի և Եղեսիայում զոհված ալլ մարտիրոսների՝ Շարբիլի և Բարսամիայի, Հաբիբի վարքերը թեև վերագրվում են տարբեր ժամանակների, բայց իրար հետ կապված մի ամբողջություն են կարծես նույն զրչի արտադրությունը։

⁹⁷ Գորիայի և Շմոնի վարք, էջ 9։

⁹⁸ Աբրահամու Խոստովանողի Վկայք Արևելից, աշխատասիրութեամբ Տէր-Մկրտչեանի, էջմիածին, 1921։ Առաջաբանում Տեր-Մովսիսյանը նորայր Բյուզանդացու հետևողությամբ ցույց է տալիս, որ հայկական ձեռագրերում այս գործը սխալմամբ վերագրել են Եփրեմ Ասորուն, մինչդեռ այն խմբագրել է V դարի նշանավոր ասորի գործիչ Մալպերկատ

Վարքագրական այս երկերը արժեքավոր են նաև նրանով, որ տալիս են պատմական, աշխարհագրական այնպիսի տեղեկություններ, որոնց մենք չենք հանդիպում տվյալ ժամանակաշրջանի գրական ու պատմական այլ աշխատություններում։ Այս հուշարձանների գնահատման համար ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ դրանք դատարանի, դատի, դատավորի և մեղադրյալի փոխհարաբերությունների մասին հաղորդում են կարևոր տվյալներ, որոնց հետազոտությունը նոր լույս է սփռում Մերձավոր Արևելքի քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական կյանքի այդ շրջանի պատկերման վրա։

(Նփրկերտ) քաղաքի եպիսկոպոս Մարութան. տե՛ս առաջաբան, էջ XVII։ Այս վարքի մասին կարևոր ուսումնասիրություն է գրել Ե. Տեր-Մինասյանը և մանրամասն կանգ առել ասորական բնագրի հեղինակի, դրա հայերեն թարգմանչի, ինչպես նաև ասորերեն, հայերեն և հունարեն բնագրերի հարցի վրա. տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, «Վկայք Արևելից»-ը և նրա ասորական սկզբնատիպը, «Բանբեր էջմիածնի», 1921—1922, էջ 115։

ՊԱՏՄԱԳՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՄԱՐ ԱՐԱՍ ԿԱՏԻՆԱՆ ԵՎ ՆՐԱ ՄԱՏՅԱՆԸ

Մովսես Խորենացին Հայոց պատմության վաղագույն շրջանը շարադրելիս, ինչպես ինքն է վկայում, օգտվել է Մար Աբաս Կատինայի մատյանից: Խորենացին հաղորդում է, որ պարթևական ծագումով պարսիկների ու պարթևների թագավոր Մեծն Արշակը ապստամբեց մակեդոնացիների դեմ և տիրեց ամբողջ Արևելքն ու Ասորեստանը: Ռազմական այս հաջողություններից հետո նա իր եղբայր Վաղարշակին Հայաստանի թագավոր նշանակեց և մայրաքաղաք դարձրեց Մծբինը: Վաղարշակը պետական գործերը կարգավորեց և ապա կամեցավ իմանալ, թե ովքեր են արդյոք Հայաստանում խշխել և տիրել իրենից առաջ՝ քաջեր, թե՞ ապիկարներ: Վաղարշակն իր այս ցանկությունը իրագործելու համար գտնում է մի ուշիմ ասորու, որի անունը Մար Աբաս Կատինա էր. սա քաղաքական և հունական գրության մեջ վարժ էր, և դրա համար էլ Վաղարշակը նրան ընծաներով հանդերձ իր եղբայր Մեծն Արշակի մոտ ուղարկեց: Սա հրամայեց, որ Մար Աբասի առաջ բացեն Նինվեի արքունական դիվանի դռները: Այստեղ Մար Աբասը գտավ «Այս մատեան հրամանաւ Աղեքսանդրի ի Քաղղէացոյց բարբառոյ փոխեալ ի յոյն, որ ունի զբուն հնոցն և զնախնեաց բանս» խորագրով մի մատյան¹:

Մար Աբաս Կատինան հենց այս գրքից էլ, ըստ Խորենացու, հանեց մեր ազգի հույն և ասորի գրերով գրված հավաստի պատմությունը և բերեց Մծբին՝ Վաղարշակին: Վերջինս հրամայում է այս գիրքը որպես թանկարժեք մատուցք պահել արքունիքում: Միևնույն ժամանակ Հայոց թագավորը Մար Աբասի բերած մատյանից մի հատված գրողմել է տալիս արձանագրության: Խորենացին, դիմելով իր մեկենաս Սմբատ Բագրատունուն, գրում է. «Յորմէ մեր հաւաստի ի վերայ հասեալ կարգի զրուցացս՝ երկրորդեմք այժմ քում հարցասիրութեանդ, ձգելով զմեր բնիկ նախարարութիւնս մինչև զՔաղղէացոյց Սարդանապաղդոս, և ևս մօտագոյնս»²:

Դեռ XIX դարի կեսերին սկսեցին կասկածանքով մոտենալ Խորենացու վերոհիշյալ վկայություններին: Ֆրանսիացի գիտնական Կատրլմերը իր մի հոդվածում ցույց է տալիս, որ Վաղարշակի կամ Արշակ Մեծի թագավորության ժամանակ Նինվե քաղաքը կործանված էր և ավերված, ուստի չէր կարող այնտեղ արքունական դիվան լինել: Նա կասկածում է նաև Մար Աբաս Կատինա անվանաձևի վրա և հայտնում այն միտքը, որ այս անունը քրիստոնեական է, որովհետև Մար (տեր) բառը հատուկ անուններից առաջ գրված սկսեցին գործածել քրիստոնեության ժամանակ³:

Նման կարծիքի է նաև Ֆրանսիացի գիտնական Ռընանը, որը գտնում է, թե Մար Աբաս անունը քրիստոնեական է, և Մար Աբասը պետք է որ Եդեսիայի դպրոցի ներկայացուցիչներից եղած լինի⁴:

Գուտշմիդտը եկավ այն եզրակացության, որ Մար Աբաս Մծուրնեցին ապրել է մեր թվականության IV դարում և գրել

² Նույն տեղում, գլ. Թ, էջ 31.

³ Quatremère, Observations sur la ville de Ninive, 3-e article, „Journal des Savants“, 1850, pp. 364—365.

⁴ Renan, Histoire générale des langues sémitiques, Paris, 1858. p. 262.

¹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Ա, գլ. Ը—Թ, էջ 28—30:

փորը-ինչ անհավաստի մի պատմություն. այս երկը ընկել է մեր Պատմահոր ձեռքը, որն այն փոփոխել ու ամբողջացրել է⁵:

Ֆրերեի կարծիքով, «Մար Աբասը, որ ապրում էր Քրիստոսից մեկ դար առաջ, կարող էր ճշմարիտ վկա լինել յուր ժամանակի դեպքերին, իսկ այն, ինչ նա գրում էր հնագույն շրջանի մասին, բոլորը վերցրել է եբրայեցի և ասորի հելլենագետների խառնաշփոթ առասպելներից, որոնց մեջ նկատվում է քաղդեական, ասորական և հունական առասպելական ավանդությունների համաձայնեցում Մովսես մարգարեի պատմության հետ»⁶:

Լանզլուան գտնում է, որ Մար Աբասը կարող էր մեր թվականության առաջին դարում ապրած լինել. նա հեթանոս էր և ոչ քրիստոնյա, որովհետև նրա մատյանի էջերում քրիստոնեական գաղափարների նշույլ անգամ չկա⁷:

Քերովբե Պատկանյանը միանում է այն գիտնականներին, որոնց կարծիքով, Մար Աբասը ապրել է մեր թվականության III—IV դարերում և իր տեղեկությունները հավաքել ոչ թե Նինվեի արխիվներից, որ իրեն մատչելի չէին, այլ իր հայրենիքի՝ Մծբինի և Նդեսիայի արխիվներից, որոնց մեջ ասորի գիտնականի համար դժվար չէր գտնել գրի առնված հայկական ավանդություններ, զրույցներ, ժողովրդական ասացվածքներ: Պատկանյանը եզրակացնում է.

1. Մար Աբասը չէր կարող այցելել Նինվեի արխիվը, որովհետև իր ժամանակ հիշյալ արխիվը գոյություն չուներ. այն ծածկված էր ավերակների ու հողի թանձր շերտի տակ:

2. Նա չէր կարող օգտվել արխիվից, եթե նույնիսկ այնտեղ մտնելու թույլտվություն ունենար, որովհետև չգիտեր սեպագրեր կարդալ:

⁵ A. Von-Gutschmid. Ueber die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren, Leipzig. 1892, s. 282—331.

⁶ Fréret, Mémoire sur l'Ere arménienne, „Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres“, t. XII, 47, p. 96.

⁷ V. Langlois, Etude sur les sources de l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, t. I, Paris, 1867, p. 7.

3. Ասորեստանի և Մարաստանի պատմության վերաբերյալ տեղեկությունները կցկտուր ձևով նա վերցրել է Կտեսիաա Կրեստացուց և ոչ թե Նինվեի արխիվից:

4. Ալեքսանդրի հրամանով թարգմանված մատյանը Մար Աբասի հնարածն է և արդյունք է նրա երևակայության:

5. Մար Աբասը քրիստոնյա է և իր աշխատությունը գրել է մինչև V դարը:

6. Հայերի պատմությունը շարադրելիս Մար Աբասն օգտվել է հայկական և ասորական ավանդություններից⁸:

Ք. Պատկանյանի հետ գրեթե համամիտ է Գարագաշյանը: Իր «Քննական Պատմութիւն Հայոց» գրքում նա գրում է. «Արդարև անաշու քննելով Մարիբասեան պատմութեան ներքին և արտաքին պարագաները՝ կը գտնենք զայն քրիստոնէական ժամանակի ծնունդ, որ չկարէ լինել հնագոյն քան զերկրորդ դար քրիստոնէութեան: Այսմ ապացոյց է իբր թէ հեթանոսական անուններով և ոճով, բայց ըստ էութեան և պարագայից Մննդոց գիրքէն առնուած պատմութիւնն զծագմանէ մարդկային ազգին յերից որդւոց Նոյի, զաշտարակաշինութենէ, զխառնակութենէ լեզուաց, զբաժանմանէ ազգաց և զազգաբանութենէ Յարեթի, յորմէ Մարիբասեան պատմութիւն կուտայ սերել զՀայկ, ծանօթ ազգին իբրև հսկայ գիւցազն մանաւանդ քան իբրև նահապետ»⁹:

Գարագաշյանը Մար Աբասի քրիստոնյա լինելը ապացուցելու համար, որպես կարևոր փաստ, հիշատակում է նրա մատյանից վերցված քրիստոնեական հետևյալ արտահայտությունը. «Յզացեալ ամբարտաւանութեամբ ծնան զամբարիշտ խորհուրդ աշտարակաշինութեան»¹⁰:

Հայտնի հայագետ Կարրիերն իր ուսումնասիրության մեջ փորձել է պատասխանել այն հարցին, թե արդյո՞ք Մար Աբաս

⁸ К. Патканов. Санские надписи и значение их для истории Передней Азии, СПб, 1881, стр. 63—65.

⁹ Ա. Գարագաշեան, Քննական Պատմութիւն Հայոց, մասն Ա, Թիֆլիս, 1895, էջ 125:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 143:

Կատինայի մատյանը Մովսես Խորենացու Պատմության համար աղբյուր է հանդիսացել: Նա գրում է, որ «Մար Աբաս անունով հեղինակ չի եղել, և ինչպես այդ անձնավորությունը, այնպես էլ նրա մատյանը Պատմահոր երեակայության արդյունքն են», որ «Մար Աբասը և Խորենացին նույն մարդն են»: Որպես այդ հաստատող փաստ, նա մատնանշում է, որ «Մար Աբաս Կատինայի գրքում ցույց է տրված Սիրաթը որպես Թիրասի ժամանակակից և սա չէր կարող Խորենացուց առաջ լինել և ոչ էլ հետո»¹¹:

Մկրտիչ էմիրը գտնում է, որ Մովսես Խորենացու, «Հայոց պատմության» առաջին գրքի Հայկազունյաց թագավորների մասին հատվածը իր վրա չի կրում օտար ազդեցության հետքեր և այնտեղ քաղդեական ոչինչ չկա: Հայկից սկսած մինչև Մեծն Տիգրան տեսնում ենք «իսկական ազգային հայ հերոսներ»¹², որ «ուշիմ ասորի Մար Աբասը կերեի մեզ երբեկ չեղած» և այն միայն հայոց պատմության հոր ծնած անձնավորություն է¹³, որ Խորենացին կարծում էր, և բոլորովին արգարացի, «եթէ այդ պատմությունը գրէ իւր հայրենիքում իսկապէս գոյութիւն ունեցող աւանդութիւնների համաձայն, նորադարձ հայ ժողովուրդը կարող է մերժել նորան՝ իբրև անբարիշտ հեթանոսական աղբիւրներից առաջ եկած մի գրուած: Ուստի Խորենացին ներկայացնում է իւր հայրենեաց սկզբնական պատմութիւնը ո՛չ միայն հանած Նինուէի դիւանից, այլև սրբագործած Սուրբ Գրքով, որովհետեւ նա առաջ է բերում Հայոց առաջին նահապետին Յաբէթից՝ Թորգոմի միջոցով»¹⁴:

Խալաթյանցը համաձայն չէ Գարագաշյանի և էմիրի այն տեսակետին, թե իբր Նինվեի արխիվը կեղծիք է: Նա ենթադրում է, որ «Խորենացին օգտվել է Մարաբաս Մծուրնեցվո

(Անանուն) անվավեր գրքից, որը դժվար թե գրված լիներ ավելի վաղ, քան VII—VIII դարերը»¹⁵:

Սեբեոսի Պատմության մեջ Մար Աբասի և նրա մատյանի մասին կա հետևյալ վկայությունը. «Անգր հայելով ի մատնան Մարաբայ փիլիսոփայի Մծուրնացույ, զոր եզիտ դրոշմեալ ի վերայ արձանի ի Մծրին քաղաքի, յապարանսն Սանատրուկ արքայի, հանդէպ դրան արքունական տաճարին, ծածկեալ յաւերածի արքունական կայենիցն»:

Քանզի զսինս տաճարին այնորիկ խնդրեալ ի դուն արքային Պարսից, և բացեալ զաւերածն վասն սեանցն՝ ըսդիպան արձանագրին, դրոշմեալ ի վերայ վիմի դամս և զաւուրս հինգ¹⁶ թագաւորացն Հայոց և Պարթեաց յունարէն դպրութեամբ. զոր իմ գտեալ ի Միջագետս ի նորին շաղկերտացն կամեցայ ձեզ զրուցակարգել. քանզի այսու ունէր վերնագիրն այսպէս.—

«Ես Ագաթանգեղոս գրիչ գրեցի ի վերայ արձանիս այսորիկ իմով ձեռամբս զամս առաջին քաղաւրացն Հայոց, նրամանաւ քաջին Տրդատայ՝ առեալ ի Դիւանէ արհմնի»¹⁷:

Գր. Խալաթյանցը կարծում է, որ Մովսես Խորենացու ձեռքի տակ եղել է վերոհիշյալ «Մարաբայ փիլիսոփայի Մծուրնացույ» գիրքը, և պատմիչն իր հայեցողությամբ դա փոփոխել ու օգտագործել է¹⁸:

Ն. Մառը ևս կանգ է առել այս հարցերի վրա: Նա գտնում է, որ ըստ Անանունի, Ագաթանգեղոսը ապրել է Մարաբասից առաջ, քանի որ Ագաթանգեղոսը Տրդատի հրամանով գրել է առաջին Արշակունիների պատմությունը: Սակայն, շարունակում է նա, եթե ընդունելու լինենք Անանունի այս հաղորդումը,

¹⁵ Г. Халатьянц, Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского, Москва, 1896, стр. 340

¹⁶ Այս հինգ բառի կապակցությամբ գիտնականների մոտ կան տարաձայնություններ:

¹⁷ Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն, բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջաբանի և ծանօթութեամբ Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 1—2:

¹⁸ Г. Халатьянц, Армянс ил э. ос, стр. 340.

¹¹ A. Carrière, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales, Paris, 1891, p. 46.

¹² Մ. էմիր, Մովսէս Խորենացին և հայոց հին վէպերը, Թիֆլիս, 1886, էջ 26:

¹³ Նույն տեղում, էջ 26:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 28:

ապա կկանգնենք հակասության առաջ, որովհետև, ինչպես նշեցինք, Անանունի վկայությամբ, հայ Արշակունիների առաջին պատմությունը գրվել է Տրդատի¹⁹ հրամանով, մինչդեռ Մարաբասի վկայությամբ առաջին Արշակունի թագավորի նախածնունդով: Այս երկու վկայություններից, Մառին ավելի ճշմարտապատում է թվում Մարաբասը, որովհետև նա կարծում է, թե Կեղծ Մարաբասն ավելի մոտ է կանգնած նախնական խմբագրությունը: Մառի համար Մարաբասի գրքի՝ նախնական խմբագրությանն ավելի մոտ լինելու ապացույց է ծառայում նաև այն, որ նա Մարաբասի բնագրում գտնում է ասորերենի հետքեր: Մառը կարծում է, որ Մարաբասն իր գիրքը առաջին անգամ գրել է ասորերեն, հետագայում այն տարբեր խմբագրությունների ենթարկվելով փոփոխվել է: Ըստ Մառի, Անանունն իր ձեռքի տակ ունեցել է այս փոփոխված բնագրերից: Իր ասածը հաստատելու համար նա բերում է փաստեր: Օրինակ, նշում է, որ Մարաբասի բնագրում ասորերեն կառիկա (իմաստուն) բառին ենք հանդիպում, մինչդեռ Անանունի մոտ այն փոխարինվել է հունարեն փիլիսոփա բառով: Այստեղ, անշուշտ, շարունակում է Մառը, նախընտրությունը պետք է տալ ասորերեն բառին՝ ասորի իմաստունին անվանելու համար²⁰:

Մառն իր դատողությունն ավարտում է հետևյալ եզրակացություններով.

1. Հայոց պատմության վաղ շրջանի վերաբերյալ հայերեն լեզվով մեզ հասած ամենահին հուշարձանը Անանունի աշխատությունն է, որ շարադրվել է, ինչպես հեղինակն է ընդունում, մասամբ՝ «հինգ թագավորների պատմության անվավեր գրքից, որ Անանունը գտել է Միջագետքում՝ ասորի փիլիսոփայի աշակերտների մոտ»:

¹⁹ Այսինքն՝ Տրդատ Գ-ի:

²⁰ Н. Март, О начальной истории Армении Анонима, К вопросу об источниках истории Моисея Хоренского, «Византийский Временник», том 1, вып. 2, 1894, стр. 263, 292.

2. Այս անվավեր Ագաթանգեղոսը կարելի է նույնացնել Հայոց դարձի պատմության հեղինակ Ագաթանգեղոսի հետ այն դեպքում միայն, եթե ընդունելու լինենք, որ «դարձի պատմությունը սկզբում անանուն է եղել և ապա թյուրիմացաբար վերագրվել Ագաթանգեղոսին»:

3. Անանունը հայրենասիրական զգացումներ արթնացնելու փորձ չի անում. չի զգացվում հունական գրականության հետ նրա անմիջական ծանոթությունը, մինչդեռ Մովսես Խորենացին հատուկ ջերմությամբ է կապված հունական մշակույթի հետ: Անանունը պտտվում է բերլիական ավանդությունների աշխարհում և ասորական իմաստության ու գիտական շրջանակներում, մի խոսքով, նրա Պատմությունը Հայաստանում ասորա-քրիստոնեական մշակույթի տիրապետության արդյունքն է, մի բան, որ հիանալի համընկնում է IV—V դարերի հայ վերջին թագավորների ժամանակագրական ցուցակի հետ:

4. Անանունի աշխատությունից հետագայում օգտվել է մեկ այլ անծանոթ հեղինակ ևս: Այս հուշարձանը (Կեղծ Մարաբասն) առանձին մեզ չի հասել:

5. Մովսես Խորենացին, որ ծանոթ էր երկու հուշարձաններին, նախընտրել է ավելի ուշ խմբագրությունը²¹:

Մարաբասի մատյանի հարցի վրա համառոտակի կանգ է առել նաև Ն. Աղոնցը: Նրա կարծիքով, Անանունի երկը VII դարում Ասորական Միջագետքում ընկել է Սեբեոսի ձեռքը, որն այն կցել է իր պատմական երկին, որ Խորենացու Մարաբասյան գիրքն իր ծագումով կապված է Մծբինյան և կամ Սեբեոսյան խմբագրության հետ²²:

Մ. Աբեղյանը ևս քննել է Մար Աբասի անձնավորության ու մատյանի հարցը և, անդրադառնալով խալաթյանցի ու էմինի կարծիքներին, գրել, թե նրանց բերած պատ-

²¹ Նույն տեղում, էջ 293—294:

²² Н. Адонц, Начальная история Армении «У Себеоса в ее отношениях к трудам Моисея Хоренского и Фауста Византийского», «Виз. Врем.», 1901, т. VIII, № 1—2, стр. 98.

ճառաբանությունները, թե Մար Աբասի մատյանը կեղծիք է և Մար Աբասն էլ հորենացու հնարածը՝ թույլ և խախուտ են և չափազանցության հասցված²³։ Աբեղյանը ցույց է տալիս, որ «Մ. հորենացու Հայոց Պատմութեան մէջ յիշուած առասպելները ոչ թէ կեղծիք են և շինծու, այլ իրօք եղել են Հայոց մէջ, հորենացին կամ ինքն անձամբ, կամ իւր աղբիւրների միջոցով, օգտուել է հայ ժողովրդական առասպելներին»²⁴։

Ն. Ակինյանը համամիտ լինելով Կարրիերին, գտնում է, որ հորենացին և Մար Աբաս Կատինան նույն անձն են²⁵։

Մարկվարտը քննության առնելով Մար Աբասի և հորենացու վկայությունները Բագարատունիների ճյուղագրության վերաբերյալ, հայտնում է հետևյալ մտքերը.

1. Մար Աբասի պատմությունը գրված է Հակոբ Եղեսացուց և Ղևոնդից հետո Տարոնում՝ իշխանաց իշխան Բագարատի արքունիքում IX դարի առաջին կեսում։

2. Մար Աբասը Փառնավազյան Բագարատին նկարագրելիս որպես կաղապար նկատի է ունեցել իշխանաց իշխան Բագարատին։

3. «Մար Աբասի այն վկայությունը, որ Արշակ արքան Փառնավազյան Բագարատին նշանակել էր իշխան և հրամանատար ամբողջ թագավորության մեջ, հարմարում է միայն Տարոնի իշխանաց իշխան Բագարատին, որը Հովհաննես կաթողիկոսի Պատմության մեջ ևս անվանված է հրամանատար և իշխան իշխանացու Հայոց»²⁶։

4. Եթե հորենացին Մար Աբասի վկայության հակառակ, Բագարատունիների նախահայր է համարում Շամբատ-Սմբատ-

տին՝ Բագարատ կոչվածին, պատճառն այն է, որ նա համակրում է Սմբատ հոսստովանողին և ատում Տարոնի հավատուրաց Բագարատին²⁷։

Թեև Հ. Մանանդյանը բարձր գնահատական է տվել Մարկվարտի այս մտքերին²⁸, սակայն Մալխասյանցը իր «հորենացու առեղծվածի շուրջը» աշխատության մեջ վերլուծելով եվրոպացի բանասերի կարծիքները, ցույց է տվել, որ դրանք հիմնավորված չեն։ Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Արդարև, Մարկվարտի առաջին երեք կարծիքները, որոնք կապ ունենին Մար Աբասի հետ՝ միանգամայն հակապատմական են և արժեքազուրկ, քանի որ այդ Մար Աբասը Սեբեոսի կողմից գլուխներում հիշված Մար Աբաս Մծուրնացին է, իսկ առաջին գլուխներում հիշված Մար Աբաս Մծուրնացին է, իսկ այդ երկու գլուխները Սեբեոսի գրածներն են 7-րդ դարի երկրորդ կեսի սկզբներին, ինչպես անկասկածելի կերպով ապացուցված է (տե՛ս իմ «Սեբեոսի պատմությունը և Մովսես-հորենացին» աշխատությունը և Ադոնցի՝ իմ այդ աշխատության մանրամասն քննությունը)։ Չէր կարող ուրեմն 9-րդ թվականի մանրամասն քննությունը և Ադոնցի՝ իմ այդ աշխատության մանրամասն քննությունը իշխան Բագարատին իբրև կաղապար դարձնել 8-րդ դարում գրող Սեբեոսի և նրա՝ Մար Աբասի Փառնավազյան Բագարատին»։

Մալխասյանցը շարունակում է, ավելացնելով, որ «շուր-րորդ կեսը մի անհիմն ու ծանր մեղադրանք է հորենացուն իբր թե սա ատելով հավատուրաց Բագարատին և համակրելով Սմբատ հոսստովանողին՝ խարդախել է պատմությունը և Բագարատունյաց նախահայր է կոչել Շամբատ-Սմբատին, փոխանակ Բագարատին, ինչպես ունի Սեբեոսյան Մար Աբասը։ Եթե այստեղ մի խարդախում կա՝ այդ կատարել է ոչ թե հորենացին պատմության վերաբերմամբ, այլ ինքը՝ Մարկվարտը հորենացու վերաբերմամբ»²⁹։

²³ Մ. Աբեղեան, Հայ ժողովրդական առասպելները, Մովսես հորենացու Հայոց Պատմութեան մէջ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 4։

²⁴ Նույն տեղում, էջ 594։

²⁵ Ն. Ակինեան, Մատենագրական Հետազոտություններ, հատ. 9, Վիեննա, 1930, էջ 286։

²⁶ Markwart, Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter des Mar Abas und Ps. Moses Chorenathi, „Caucasica“, Fasc. 6, 2 Teil, Leipzig, 1930, SS. 16, 49, 56.

²⁷ Նույն տեղում, էջ 67։

²⁸ Հ. Մանանդյան, հորենացու առեղծվածի լուծումը, Երևան, 1934, էջ 128։

²⁹ Սոս. Մալխասյանց, հորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940, էջ 46։

Այս դիտողություններից հետո Մալխասյանցը ուշադրավ փաստերով շարադրում է իր տեսակետը: Նա գտնում է, որ հորենացու Պատմությունը շարադրված է V դարում: Սեբեոսի Պատմության առաջին զլխում, որտեղ Մար Աբաս Մծուրնացու հետևողությամբ նա մի քանի անգամ գործածել է «Բէլն Տիտանեան», «Արֆայն Տիտանեան», «Տիտանեան» արտահայտությունները, հորենացու մոտ նույնպես հանդիպում են: Այս երեւոյթը, ըստ Մալխասյանցի, խոսում է այն մասին, որ երկու հեղինակներից մեկն, անշուշտ, օգտվել է մյուսից: «Քննությունն անկասկածելի կերպով ցույց տվեց» — շարունակում է նա, — թե այս հորջորջման ստեղծողը հորենացին է և միայն հորենացին կարող է լինել, իսկ Սեբեոսի Մար Աբաս Մծուրնացին (ուրեմն հետո մինչև 628 թվականը) օգտվել է հորենացու Պատմությունից»³⁰:

Գեորգ Աբգարյանը ևս իր ուսումնասիրության մեջ անդրադարձել է այս հարցին և հանգել հետևյալ եզրակացության. «Այս տեսակետից էլ անհավանական չի լինի ենթադրել, որ Մարաբբայի մատյանը և Փալստոս Բուզանդի զպրությունները, միևնույն ժողովածուի մասեր լինելով հանդերձ, ընդօրինակված են եղել առանձին հատորների մեջ»³¹:

Այս բոլոր տեսակետներին ծանոթանալուց հետո հետաքրքրական է իմանալ, ասորական գրականության մեջ արդ՞յոք պահպանվել է որևէ տեղեկություն Մար Աբայի և կամ նրա մատյանի մասին: Առաջին Մար Աբան, որի մասին վկայություններ կան ասորական գրականության մեջ, IV դարում ապրած Նփրեմ Ասորու աշակերտներից է: Նրա մասին աղբյուրները մանրամասնություններ չեն հաղորդում. միայն հայտնի է, որ նա գրել է «Հորի գրքի», «Ավետարանների» մեկնություններ. ունի նաև սաղմոսների բացատրություն,

սակայն ոչ մի հիշատակություն նրա պատմական գործեր գրելու մասին³²:

Հաջորդ Մար Աբան նեստորական պատրիարքական աթոռին է բազմել 540—552 թվականներին: Վարքագրական տեղեկությունների համաձայն, նա ծնվել է հեթանոս ընտանիքում և տիրապետել ասորերեն ու հունարեն լեզուներին: Այս Մար Աբան հայտնի է նաև Սեկեկիա քաղաքում բացած իր դպրոցով³³: Մոգերի հետ իր ունեցած հակամարտությունների պատճառով, պարսից թագավոր հոսրով Անուշիրվանը նրան աքսորել է Ատրպատական³⁴: Ասորի պատմիչները տեղեկություններ են տալիս, որ նա ոչ միայն հունարենից ասորերեն է թարգմանել ամբողջ Աստվածաշունչը, այլև գրել է այդ հուշարձանի մեկնությունը³⁵: Նրանից հասել են նաև եկեղեցական կանոններ, նամակներ, ճառեր և մի գրվածք՝ ամուսնալուծության մասին³⁶: Նա հունարենից ասորերեն է թարգմանել նաև «Նեստորի աղոթքը»³⁷:

Երրորդ Մար Աբան նույնպես նեստորական պատրիարք է: Սա պատրիարքական աթոռին է նստել 741—751 թվականներին: Ըստ Բար Հեբրայուսի, նա գրել է Գրիգոր Նազիանզացու գործերի մեկնությունը, իսկ XIII դարի ասորի հեղինակ Յեբեդյեշուն նրանից հիշատակում է վկայություններ, նամակներ, Արիստոտելի «Դիալեկտիկայի մեկնություն» երկի թարգմանությունը և մեկ գիրք զորավարների մասին³⁸:

³² Harris, Fragments of the commentary of Ephraem Syrus, London, 1895, p. 93.

³³ Bedjan, Histoire de Mar Jabalaha, Paris, 1896, p. 274.

³⁴ Նույն վարքի մեջ պատմվում է, որ նա ազատվել է արքայից և վերադարձել իր պաշտոնին, սակայն XIII դարի ասորի պատմիչ Բար Հեբրայուսի վկայությամբ, նա մահացել է արքայից, տե՛ս Barhebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, t. I, 1872, p. 95.

³⁵ Gismondi, Maris, Amri et Slibae commentaria, Rome, 1896, p. 41.

³⁶ J. Assemani, Bib. Orientalis, t. I, p. 75.

³⁷ F. Nau, Le Canoniste contemporain, Paris, 1891, p. 20.

³⁸ J. Assemani, Bib. Orientalis, t. I, p. 325.

³⁰ Նույն տեղում, էջ 108:

³¹ Գ. Արզախյան, «Սեբեոսի պատմությունը» և Անանունի առեղծվածը, Երևան, 1965, էջ 110:

Դժվար թե այս երեք Մար Աբաներից որևէ մեկը լինի այն հեղինակը, որի աշխատություններից օգտվել է Պատմահայրը: Առայժմ մնում է ենթադրել, որ խորենացու Մար Աբաս Կատինան եղել է այնպիսի մի անձնավորություն, որ հայրենիքից հեռու ապրելով, անծանոթ է մնացել ասորական գրական շրջանակներին:

Այս կապակցությամբ շատ հետաքրքրական է եվրոպացի պատմաբան Կարրիերի՝ 1897 թ. Հ. Տաշյանին գրած մի նամակը, որով նա ծանուցանում էր, թե Բրիտանական թանգարանի № 4402 ձեռագրում գտել է մի ասորատառ արաբերեն աշխատություն՝ կարշունի, որն ունի այսպիսի խորագիր՝ «Այժմ սկսում ենք ընդօրինակել Մեծն Մար Միքայելի՝ ասորվոց պատրիարքի ժամանակագրությունից, որ նա քաղել ու հավաքել է Քաղզեացի Մարիբասի, Սոկրատի, Թեոդորեոսի գրքերից»³⁹:

Այս ծանուցումը խորենացու հարցով զբաղվող բանասերների ու պատմաբանների վրա ցնցող տպավորություն է գործում. նրանք անհամբեր սպասում են վերոհիշյալ երկի հրատարակմանը:

Մամուլի միջոցով Կարրիերը հաղորդում է, որ ինքը պատրաստվել է այս գլուխի շուրջը ղեկուցում կարգալ 1897 թ. տեղի ունենալիք Արևելագիտական համագումարում: Սակայն համագումարում նա խորհրդակցում է հայտնի ասորագետ Շաբույի հետ և չի ընթերցում իր գրածը, հայտարարելով, որ այդ մասին ինքը հանդես կգա Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության»՝ Շաբույի պատրաստած ասորերեն բնագրի հրատարակումից հետո⁴⁰:

Կարրիերը ոչ միայն իր ղեկուցումը չկարդաց, այլև հրաժարվեց կարշունի բնագրի հրատարակությունից: Դա կատա-

³⁹ Մարիբաս Կատինայի ասորի բնագրին բեկորներուն գիտը, Յ. Տաշեան, «Հանդէս ամսօրեայ», 1897, № 1, էջ 2:

⁴⁰ Մ. Ասորու «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագրի Ա հատորը լույս տեսավ 1899—1900 թվականներին:

րեց եվրոպացի մեկ այլ պատմաբան՝ Մակլերը, որը, սակայն, իր գրած առաջաբանում խուսափում է Մարաբասյան այս բնագրի մասին տեղեկություններ տալուց⁴¹:

Շաբույին հաջողվել էր նույն Բրիտանական թանգարանի № 306 ասորերեն ձեռագրում գտնել ասորերեն մի բնագիր «Քաղզեացի Մարիբասի ժամանակագրությունից հատվածներ վերնագրով»⁴²: Այս և Մարիբասի «Ժամանակագրության» կարշունի բնագրի ուսումնասիրությունն ու մանրամասն քննությունը կատարեց ինքը Շաբուն: Նա պարզեց, որ Մարիբասյան կարշունի այս ժամանակագրությունը 1889 թ. մի ձեռագրից է, և այն Միքայել Ասորու «Ժամանակագրություն»-ից համառոտել է նույն ձեռագրի գրիչ Ղաբդ էլ-Ազիզը, իսկ ասորերենը ավելի ուշ արտագրված է կարշունի բնագրից⁴³:

Ինչպես կարելի է հետևցնել մինչ այժմ եղած պրպտումներից, հնարավոր չի եղել լուծել ինչպես Մար Աբասի, այնպես էլ նրա «մատչանի» հարցը:

Մենք բաժանում ենք այն գիտնականների տեսակետը, որոնք գտնում են, որ Մար Աբաս Կատինան, ինչպես անվանաձևն էլ վկայում է, ասորի քրիստոնյա է և ապրել է մեր թվականության IV դարի սկզբներին, այսինքն ճիշտ այն ժամանակ, երբ Մծբինի վրայով Մար Ավգինը, Հակոբ Մծբնացին, Դանիել Ասորին եկել են Հայաստան ու լծվել քարոզչական աշխատանքի: Ինչպես ցույց է տալիս նրանց վարքերի ուսումնասիրությունը, այդ գործիչներն անտարբեր չեն եղել տեղական զրույցների ու իրենց հայտնի պատմական եղելությունների նկատմամբ, և զրա համար էլ այդ վարքերը կարգալիս հանդիպում ենք բազմաթիվ վկայությունների: Մար Աբասն, ըստ երևույթին, Մծբինից եկած քարոզիչներից էր, որ գործել է Հայաստանում և մոտիկից կապվելով հայ ժողովրդի հետ գրել նրա հին պատմությունը՝ օգտագործելով իրեն ծանոթ

⁴¹ „Journal Asiatique“, 1903, p. 491.

⁴² J. B. Chabot, La prétendue chronique de Maribas le Chaldéen, „Jour. Asiatique“, 1905, p. 251.

⁴³ Նույն տեղում, էջ 254:

Միջազգետքի աղբյուրները և հայկական ժողովրդական բանաստեղծությունները:

2. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻՆ ԵՎ ԲԱՐԴԱՆԻ

Ասորական գրականության հիմնադիր Բարդաժանը ծնվել է Եդեսիայում Ալեքսանդրի 465 թվականին (մ. թ. 154 թ.) հեթանոս ընտանիքում⁴⁴: XIII դարի ասորի պատմիչ Բար Հերրայուսը վկայում է, որ Բարդաժանը 202—204 թվականներին առաջինը բրիտանոնությունն ընդունած Եդեսիայի ասորի թագավոր Աբգար Թ-ի մանկական ընկերն էր և «քաղաքից քաղաք ճանապարհորդելով գիտական-գրական աշխատանք էր ծավալում: Նա որոշ ժամանակ մնաց Աբգար Թ-ի արքունիքում և մեզ անհայտ պատճառներով լքելով հայրենիքը, բաշվեց հայկական Անի քաղաքը»⁴⁵:

IV դարի եկեղեցական հայրեր Եպիփանն ու Եփրեմ Ասորին հիացական խոսքեր են գրել Բարդաժանի և նրա գրական գործունեության մասին: Եփրեմը պահպանել է մի տեղեկություն, որը լույս է սփռում Բարդաժանի անձնավորության ու նրա հայացքների վրա: Ըստ Եփրեմի, «Բարդաժանը աշխարհիկ մարդ էր: Սիրում էր կյանքն ու ճոխությունը և հակադրվում Մարկիոնի ասկետիզմին»⁴⁶:

Բարդաժանի կյանքի ու գործունեության վերաբերյալ բազմակողմանի տեղեկություններ են պահպանվել «Աստղագետ Բարդաժանի կենսագրությունը» գրքում, համաձայն որի Բարդաժանի հոր անունը Նուհամ էր, իսկ մորը՝ Նահշիրամ. սրանք հունական 465 թվականին (մեր թվականության 154 թ., որ Նարսեսի որդի Սահրուկի թագավորության XIII տարին էր) գալիս են Եդեսիա: Դեռ քաղաք չմտած, Դալթան գետի ափին

ծնվում է երեխան, և նրան գետի անունով կոչում են Բար-Դալթան (այսինքն՝ Դալթանի որդի)⁴⁷:

Բարդաժանի մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաև Եվսեբիոս Կեսարացին: Նա գրում է, թե Բարդաժանը «էր այլ երեխի և հզոր բանիւք ի բարբառ ասորի»⁴⁸: Նույն այս պատմիչի ասելով, նա գրել է «ընդդէմ Մարկիոնի և ալոց ոմանց աղանդապետաց»⁴⁹:

Խորենացին նույնպես տեղեկություններ է տալիս Բարդաժանի մասին: Նա վկայում է, որ Բարդաժանը թեև պատկանում էր Վաղենտինիանոսի աղանդին⁵⁰, սակայն «յետոյ անարգեալ յանդիմանեաց. ոչ գալով ի ճշմարտութիւն, ալ միայն ի նմանէ զատուցեալ՝ ալ հերժուած յարդարեաց յինքենէ»⁵¹:

Թե Բարդաժանը ի՞նչ աղանդի հիմք դրեց, Պատմահայրն այդ մասին լուծում է: Եվրոպացի պատմաբաններից Կյումոնը, Բուրկիտտը իրենց ընդարձակ աշխատություններում հատուկ ուշադրություն են դարձրել Բարդաժանի հիմնադրած աղանդի հարցին: Նրանք տվյալ ժամանակաշրջանի աղանդների բազ-

⁴⁷ F. Nau Une biographie inédite de Bardésane, Paris, 1897, pp. 5—9. Բարդաժանին ինչ աղանդի պատկանելու մասին կան տարբեր տեղեկություններ. եկեղեցական հայրերից Հիպոլիտը Բարդաժանին համարում է հայ, Հովիանոս Ափրիկանոսը՝ պարթև, Պորփյուրը՝ բարելացի, Եվսեբիոս Կեսարացին, Եպիփանը և Հերոնիմոսը՝ միջազգետքի (F. Nau, Une biographie, p. 9):

⁴⁸ Եվսեբիոս Կեսարացի, Պատմություն եկեղեցու, դպր. դ. զլ. I, էջ 312:

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Մարկիոնական, վալենտինյան, բաղիլիտյան և նման այլ բազմաթիվ աղանդները գնոստիկյան ուսմունքի տարբեր ճյուղերն են. սրանք իրենց սկզբունքները բաղել են հրեական, հնդկական, պարսկական, բրիտանոնական կրոնների վարդապետություններից, ժողովրդական հավատալիքներից և հունական փիլիսոփայության դանազան ուղղություններից, մի հանգամանք, որ նրանց շատ բանով հեռացրել է բրիտանոնությունից: Գնոստիկյանները մերժում էին կրոնի հիմքը հանդիսացող «հավատքի» և «հայտնության» սկզբունքները. տե՛ս Bouillet, Dictionnaire, Paris, 1854, p. 1124:

⁵¹ Մ. Խորենացի, Պատմություն հայոց, գիրք Բ, զլ. ԿԶ, էջ 201:

⁴⁴ J. Assemani, Bib. Orientalis, t. I, p. 389.

⁴⁵ Barhebraeus, Chronicum Ecclesiasticum, t. I, p. 47.

⁴⁶ J. Assemani, Bib. Orientalis, t. II, p. 554: H. Burgess, Select metrical hymns and homilies of Ephraem Syrus, London, 1853, p. XXXI.

մակողմանի ուսումնասիրության հիման վրա եկել են այն եզրակացության, որ III դարի մանիքեական հայտնի շարժման հիմքում ընկած են Բարդաժանի սկզբունքներն ու վարդապետությունը⁵²:

Ինչպես խալսթյանցն է ցույց տվել, Մովսես խորենացին Բարդաժանի մասին գրելիս հավանաբար օգտվել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն»-ից: Այդ բանը ակնառու է դառնում հետևյալ զուգահեռներից.

Եսեբիոս, դպր. Գ, գլ. Լ, էջ 312

«Ի նմին իսկ արքայութեանն Անտոնինոսի Վերոսեայ, բազում էին աղանդը հերժուածոց ի Միջագետս յՈւռայ, Բարդէժան այր երեւի, որ ասորի լեզուով իմաստուն կորովի էր յոյժ, և ընդդէմ մարկիոնացւոցն և այլոցն որ վերակացու էին որոշեալ աղանդոյն, եկաց բանիւ իւրով. և գրեաց նա զխօսան յիւր լեզու հանգերձ ալլովք խօսիւք բազմովք. և էին նորա ընկերք և ծանօթք բազումք և զօրագոյն էին բանիւք. և նորա հանին զխօսս նորա ի լեզուէ ասորոց ի յոյն. և ի նոյն խօսան իւր է մաքառումն մի զոր ասացեալ է նորա մեծապէս վասն բաշխից զոր գրեացն Անտոնինոսի: Եւ այլ բազումս ասեն զնմանէ թէ գրեաց ի պատճառս հալածանացն, որ եղեն յայնմ ժամանակի: Բայց էր սա յառաջագոյն յուսման անդ Վանդենտիանոսի. իսկ իբրև անարգեցաւ յաշս իւր սա, և կշտամբեալ յանդիմանեաց զբազում պատմութիւնս նորա, և խորհեցաւ թէ որպէս ինքն

Մ. Խորենացի, գիրք Բ, գլ. ԿԳ, էջ 201

«Զրուցէ մեզ զայս Բարդաժան, որ յնդեպիայ: Քանզի նա յաւուրս Անտոնինոսի վերջնոյ երեւցաւ պատմագրող.....»:

«.....զի էր այր կորովի բանիւք»:

«.....Որ և առ Անտոնինոս համարձակեցաւ գրել թուղթ, և բազում ասացուածս արար ընդդէմ աղանդոյն Մարկիոնացւոց և բաշխից և կոռց պաշտաման, որ ի մերում աշխարհիս.... որ յառաջ աշակերտեալ էր աղանդին Վանդենտիանոսի, զոր յետոյ անարգեալ յանդիմանեաց. ոչ գալով ի ճշմարտութիւն, այլ միայն ի նմանէ զատուցեալ՝ այլ հերժուած յարդարեաց յինքենէ: Սակայն զպատմութիւնս ոչ ստեաց»:

յանձնէ իւրմէ փոխեսցի ի խորհուրդս առաւելս. այլ ոչ լի կատարեալ ջնջեաց նա յիւրմէ զաղտ առաջին հերժուածոյն»:

Սակայն վերոհիշյալ կարծիքը հայտնելուց հետո, առաջնորդվելով խորենացու Պատմության նկատմամբ իր ունեցած մոտեցմամբ, խալսթյանցն ավելացնում է, որ «այն, ինչ խորենացին գրում է Բարդաժանի մասին և չկա Եվսեբիոսի մոտ, բոլորը Պատմահոր հերյուրած տեղեկություններն են», այսինքն պատմական ոչ մի հիմք չունեն⁵³:

Այժմ ներկայացնում ենք խորենացու այն տեղեկությունները, որոնք չկան Եվսեբիոսի մոտ: խորենացու վկայության համաձայն, Բարդաժանը Անտոնինոսին գրած Թղթում «բազում ասացուածս արար ընդդէմ աղանդոյն Մարկիոնացւոց և բաշխից և կոռց պաշտաման, որ ի մերում աշխարհիս»: Նա գալիս է Հայաստան, որպեսզի «աշակերտել զոք կարասցէ ի խուժ հեթանոսացս»: Անհաջողության մատնվելով, «եմուտ նա յամուրն յԱնի, և ընթերցեալ զմեհենական պատմութիւնն, յորում և զգործս Թագաւորացն, յաւելլով իւր և որ ինչ առ իւրեան, և փոխեաց զամենայն ի լեզու ասորի. որ և ապա անտի յեղաւ ի յոյն բան»⁵⁴:

Խալսթյանցը այս բոլորը համարում է Մովսես խորենացու կողմից հերյուրված տեղեկություններ:

Բերենք խորենացու Պատմության այն հատվածը, որի համաձայն Հայոց վերջին արքա Տիգրանը «պատուեալ զգերեզման եղբօրն իւրոյ Մաժանայ քրմապետի ի բագնացն աւանի, որ ի Բագրեանդ գաւառի, բագին ի վերայ գերեզմանին շինեալ, զի ի զոհիցն ամենայն անցաւորք վայելեսցեն, և ընդունիցին հիւրք երեկօթիւք: Յորում և զկնի Վաղարշ տօն աշխարհախումբ կարգեաց ի սկզբան ամին նորոյ, ի մուտն

⁵² F. Cumont, Recherches sur le manichéisme, Bruxelles, 1908, p. 3: F. C. Burkitt, The religion of the Manichees, Cambridge, 1925, p. 74: F. C. Burkitt, Church and Gnosis, Cambridge, 1932, p. 105.

⁵³ Г. Халатъянц, Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского, Москва, 1896, стр. 296.

⁵⁴ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԿԳ, էջ 201:

նաւասարդի»։ Իր ասելով *Խորենացին* այս հատվածը վերցրել է Բարդաժանի գրքից. «Յայսմ պատմութենէ առեալ մեր երկրորդեցաք քեզ ի թագաւորութենէն Արտաւաղայ մինչև յարձանն խոսրովում»⁵⁵։ Խալաթյանցը կարծում էր, որ Տիգրան վերջինի հետ կապված այս հատվածը *Խորենացին* վերցրել է Ագաթանգեղոսից⁵⁶։

Մանանդյանը չի համաձայնում *Խալաթյանցի* այս տեսակետին և գտնում է, որ նրա կասկածները հիմնավորված չեն, որովհետև Տիգրան վերջինի մասին *Խորենացին* իր տեղեկությունները քաղել է Բարդաժանի երկից⁵⁷։

Մանանդյանի կարծիքը ավելի հավանական է գտնում, երբ նկատի ենք առնում նաև ասորական աղբյուրները, որոնք նույնպես վկայում են, որ Բարդաժանը եղել է Հայաստանում⁵⁸։

Բարդաժանը Հայաստան է եկել իր կյանքի վերջին տարիներին։ Երբ Կարակալա կայսրը 216 թ. վերացնում է Եդեսիայի թագավորությունը և այն դարձնում հռոմեական կայսրության արևելյան նահանգներից մեկը, Բարդաժանը, որ Եդեսիայի թագավոր Աբգար Թ-ի մանկության ընկերն էր ու հավանաբար նրա գործակիցը, ըստ երևույթին, ստիպված լքել է հայրենի Եդեսիան ու ապաստանել հայերի մոտ։ Հայաստանում իր ուսմունքը տարածելու փորձերի մեջ անհաջողության հանդիպելուց հետո, նա քաշվում է Անի ամրոցն ու նվիրվում գրական-պատմական գործունեության «և ընթերցեալ զմեհենական պատմութիւնն յորում և զգործս թագաւորացն, յաւելլով իւր և որ ինչ առ իւրեան, և փոխեաց զամենայն ի լեզու ասորի. որ և ապա անտի յեղաւ ի յոյն բան»⁵⁹։

Հայոց Երվանդ թագավորին (մ. թ. ա. III-II դդ.) հաջորդած Արտաշեսի և նրա օգնական Սմբատի ժամանակ կա-

տարված իրադարձությունների մասին գրելիս Մովսես Խորենացին նշել է իր աղբյուրը. «Եւ զայս մեզ ստուգապէս պատմէ Ողիմպ քուրմ Հանույ, գրող մեհենական պատմութեանց (ընդգրծումը մերն է—Հ. Մ.), և զայլ բազում գործս՝, զոր ասել կայ մեզ առաջի, որում և Պարսից մատենանքն վկայեն և Հայոց երգք Վիպասանաց»⁶⁰։ Ուրեմն պարզ է, որ Բարդաժանի օգտագործած Պատմության հեղինակը Ողյումպ քուրմն է։ Վերոհիշյալ տվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ *Խորենացին* Ողյումպի գրած Պատմությանը ծանոթ էր նաև անձամբ։

Գիտնականներից շատերը գտել են, որ Ողյումպ քուրմի և նրա «Մեհենական պատմության» մասին *Խորենացու* հաղորդած տեղեկություններն իր հորինածներն են։ Սակայն այս խմբի գիտնականներին հակադրվել է Մանանդյանը և գտել, որ հնարավոր է, որ Ողյումպի գործը աղբյուր հանդիսացած լինե՞ր Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» համար⁶¹։ Մանանդյանից հետո այս հարցին հատուկ ուշադրություն է դարձրել Գ. Սարգսյանը և իր մի ուսումնասիրության մեջ այդ մասին գրել, թե «հետզհետե ի հայտ եկող նորանոր նյութերը և նրանց հարադատությունը *Խորենացու* հաղորդածին բոլորովին անհնարին են դարձնում այն ենթադրությունը, թե նա Արտաշեսի պատմությունն անելիս հենվել է միմիայն ժողովրդի հիշողության վրա»⁶²։ Իր այս ասածն հաստատելու համար հեղինակը փորձել է սահմանազատում անցկացնել *Խորենացու* Պատմության վերոհիշյալ հատվածում՝ բաժանելով վիպասանականը Ողյումպի Պատմությունից։ Նա գրում է. «Վերլուծելով *Խորենացու* կողմից Վիպասանքի մի շարք դրվագներում մշտ-ցրված փոփոխություններն ու ներմուծումները և յուրաքանչյուր դեպքում հանգելով եզրակացության, որ դրանք ինչ-որ

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 201—202։

⁵⁶ Г. Халатьянц, Армянский эпос, стр. 297.

⁵⁷ Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 48։

⁵⁸ Barhebraeus, Chronicum Ecclesiasticum, t. I, p. 47.

⁵⁹ Մ. Խորենացի, Պատմություն Հայոց, էջ 201։

⁶⁰ Նույն տեղում, գիրք Բ, գլ. ԽԸ, էջ 176։

⁶¹ Հ. Մանանդյան, Արմավիրի հունարեն արձանագրությունները նոր լուսաբանությամբ, Երևան, 1946, էջ 30։

⁶² Գ. Խ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 142։

կԱ—ԿԵ գլուխները) օգտվել է Բարդաժանից, հավանական է, և մենք չենք բաժանում այն գիտնականների տեսակետը, ըստ որի դա մեր Պատմահոյ հորինածն է:

Խորենացին օգտվել է և՛ Բարդաժանից, և՛ ժողովրդական բանահյուսությունից: Նրա մեծությունն այն է, որ հակառակ իր հոգևոր կոչմանը, չի արհամարհել հեթանոսական զրույցներն ու ավանդությունները և դրանց հիմքում պատմական ճշմարտություններ է տեսել:

Խորենացին օգտվել է ժողովրդական այսպես կոչված «պառավական» զրույցներից, քաջություն է ունեցել և օգտագործել է Բարդաժանի նման «աղանդապետի» աշխատությունը և այդ մասին նույնիսկ նշել իր գրքում: Խորենացին այդպես է վարվել, որովհետև նրա բարեխիղճ պատմիչի զգացումը չէր հանդուրժում որևէ կեղծիք, և Խորենացին օգտվել է Բարդաժանից, որովհետև նա հայտնի պատմիչ էր, ու նրա մասին բրիստոնեությունից դեմ պայքարած III դարի փիլիսոփաներից Պորփյուրը վկայում է, որ Բարդաժանը, հիմնվելով Հնդկաստանից եղեսիայի վրայով Կոստանդնուպոլիս վերադարձող դեսպանների պատմածների վրա, գրել է Հնդկաստանի պատմությունը⁶⁵:

Մովսես Խորենացին Բարդաժանից բացի օգտվել է մեկ այլ ասորի հեղինակի՝ Բար Մումայի Պատմությունից, որը բովանդակում է Սասանյանների իշխանության գլուխ անցնելու՝ Արտաշիրի և Շապուհ Ա-ի ժամանակների իրադարձությունները⁶⁶:

⁶⁵ R. Duval, Histoire d'Edesse. p. 270: Այս ենթադրությունը բավարար չափով չի հիմնավորված: «Երկրների օրենքներ» աշխատությունը իր բնույթով ոչ թե պատմություն է, այլ ավելի ճիշտ բազմաթիվ ժողովուրդների կենցաղի, կրոնի, հավատալիքների, սովորույթների, նույնիսկ ավանդությունների ուսումնասիրություն: Հեղինակը, ինչպես երևում է, հետազոտական այդ աշխատանքը կատարել է ժխտելու համար ճակատագրի դերը, մարդու և հասարակության մեջ տիրապետող երկու սկզբունքների՝ չարի և բարու գոյությունը, որոնք «թեև անկախ են և սակայն պայքարում են իրար հետ»:

⁶⁶ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԿԹ, էջ 205:

այլ աղբյուրի տվյալների ներգործության հետևանք են, այժմ, թվում է, իրավունք ունենք ընդհանրացում անելու: Հենվելով այն հանգամանքի վրա, որ բոլոր դեպքերում Խորենացու մշտացրած ուղղումները տանում են դեպի տվյալ դրվագի պատմականացումը, իսկ դեպքերի մեծ մասում նույնիսկ դեպի նրանց առնչումը կոնկրետ՝ Արտաշես Ա-ի հավաստի աղբյուրներից մեկ հայտնի գործունեությունը, կարելի է մտածել, որ միշտ գործ ունենք միևնույն աղբյուրի ազդեցության հետ, աղբյուր, որը և իրականում արժանահավատ է, և Խորենացու աչքում բարձր արժեք է ունեցել, ավելի բարձր, քան Վիպասանը, ուստի և հիմք է ծառայել վերջինիս մատուցած նյութի մշակման համար»⁶³:

Բարդաժանը, ինչպես երևում է մեզ հասած նրա աշխատությունից⁶⁴, հատուկ հետաքրքրություն է ցուցաբերել դեպի տարբեր ժողովուրդների ավանդություններն ու պատմությունը: Հայաստանի Անի ամրոցում իր երկը շարադրելիս նա կարող էր օգտվել Ողյումպի «Մեհենական պատմություն»-ից, և Խորենացու այն վկայությունը, թե իր «Հայոց պատմության»՝ Արտավազդի թագավորությունից մինչև Խոսրովի արձան կանգնեցնելու բաժինը շարադրելիս (այսինքն՝ երկրորդ գրքի

⁶³ Նույն տեղում, էջ 165—166:

⁶⁴ Դժբախտաբար, Բարդաժանի հեղինակած բազում գործեր, ինչպես օրինակ, Դավթի «Սաղմոսներ»-ի նմանողությամբ նրա գրած բանաստեղծությունները՝ չեն պահպանվել: Դրանցից մի երկուսը հասել են մեզ եփրեմ Ասորու միջոցով: Բարդաժանից մեզ է հասել միայն մեկ գործ՝ «Գիրք երկրների օրենքների մասին»: Այս գրքի բնագիրն էլ կորած էր համարվում և մասնագետները գիտեին այն եփսեթոսի praeparatio evangelica աշխատությունից և ապա Կեղծ Կղեմեսի Recognitiones երկից: XIX դարի երկրորդ կեսին հայտնի ասորագետ Կյուրլետոնը VI—VII դարերի ասորական մի ձեռագրում գտավ դրա ասորերեն բնագիրը և անգլերեն թարգմանության հետ միասին հրատարակեց: Բարդաժանի այս գիրքը իր և իր աշակերտների միջև կատարված երկխոսություն է, որը գրի է առել նրա աշակերտ Փիլիպպոսը. տե՛ս W. Cureton. Spicilegium Syriacum, London, 1855:

Ասորական գրականության մեջ այս Բար Մումայի մասին ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել: Ասորիներին հայտնի են երկու Բար Մումաներ. երկուսն էլ ապրել են V դարում: Առաջինը եղել է նեստորական շարժման ղեկավարներից և այդ իսկ պատճառով 449 թ. աքսորվել Եդեսիայից, որից հետո եկել է Մծբին և դարձել քաղաքի եպիսկոպոսը: Երկրորդը եվտիքյան (միաբնականներ, որոնք Քրիստոսի մեջ ընդունում էին միայն «աստվածային» բնությունը և «մարդկայինը» համարում մի կաթիլ ջուր ծովի մեջ) վարդապետության հետևորդներից էր, որի համար և դատապարտվել էր 451 թ. Փաղկեդոնի ժողովում: Նա մահացել է 458 թվին:

Փաստերի սղությունը, դժբախտաբար, հնարավորություն չեն տալիս ընդհանուր եզրակացությունների հանդեպ, սակայն ինչպես Բարդաժանի, այնպես էլ Բար Մումայի կապակցության մեջ կարելի է ասել, որ Հայաստանում քրիստոնեական կրոնը տարածվելուց անմիջապես հետո ասորի գործիչները նպաստել են հայ մշակույթի զարգացմանը:

3. «ԱԴԴԱՅԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ» ՄԱՍԻՆ

«Ադդայի վարդապետությունը», ասորական գրականության այդ վաղագույն երկերից մեկը, XIX դարի երկրորդ կեսին քանասերների ու պատմաբանների հատուկ ուշադրության առարկան դարձավ: Պատճառն այդ երկի՝ քրիստոնեական գրականության առաջին հուշարձաններից մեկը լինելն է: «Ադդայի վարդապետության» մեջ պատմվում է հետևյալը. Եդեսիայի Աբգար Ուկամա (Սև) թագավորը երկար ժամանակ տառապում էր անբուժելի հիվանդությամբ: Մի անգամ, երբ նրա ուղարկած պատգամավորները վերադառնում էին Բեյտ Կուրրին (Ելեթրապոլիս) քաղաքում բնակություն հաստատած կայսեր ներկայացուցիչ Սաբինոսի մոտից, եղան Երուսաղեմում, ուր տեսան Հիսուս անունով մեկին, որը հրաշքներ էր գործում և բուժում հիվանդներին: Հայրենի քաղաք հասնելուց հետո այս պատգամավորներն իրենց տեսածը պատմեցին

Մաղնուի որդի Աբգար թագավորին: Թագավորը ուրախացավ և անհապաղ նամակ գրեց Հիսուսին. «Լսել եմ, որ հրեաները քեզ հայածում և տանջում են, և եթե այդպես է, եկ ինձ մոտ, բնակվիր իմ քաղաքում, որը թեև փոքր է, բայց գեղեցիկ»: Հիսուսն Աբգարին պատասխանեց, թե ինքը դեռ անելիքներ ունի, բայց խոստանում է իր աշակերտներից մեկին ուղարկել, որը կգա, կբուժի ու կվարդապետի նրան: «Հոգեզալուստից» հետո, երբ Հիսուսի 72 աշակերտները գնացին տարբեր երկրներ քարոզելու, Ադդան եկավ Եդեսիա ու իջևանեց իր հայրենակից Տուբիայի տանը: Աբգարը լսելով Ադդայի գալստյան մասին, հրավիրեց նրան պալատ: Նա բուժեց թագավորին և նրան շրջապատող հիվանդ իշխաններին և ապա լծվեց քարոզչական աշխատանքի: Քաղաքում հետզհետե շատացան Ադդայի հետևորդները, այսինքն՝ քրիստոնյաները, և Ադդան այս հավատացյալներից ամենից շատ աչքի ընկնողներին իր աշակերտները դարձրեց: Նրանք ոչ միայն պետք է օգնեին իրեն, այլև իր սկսած գործը շարունակեին: Բավական ժամանակ գործելուց, եկեղեցի կառուցելուց հետո նա իրեն հաջորդ նշանակեց Ազգային ու վախճանվեց: Աբգարը նրան փառքով թաղեց թագավորական գերեզմանոցում: Ըստ ասորական այս բնագրի, Ադդան մահանում է Եդեսիայում, և դրանից հետո է, որ նրա աշակերտները գնում են հարևան երկրներում քարոզելու:

Այս պատմությունը պահպանվել է V—VI դարերի ասորական երկու ձեռագրում: Առաջինը պակասավոր է. անգլիացի ասորագետ Կյուրբետոնը բնագիրը հրատարակել է անգլերեն թարգմանությամբ⁶⁷: Երկրորդը ամբողջական է և պահվում է Լենինգրադում⁶⁸:

⁶⁷ W. Cureton, Ancient Syriac documents. Amsterdam, 1967.

⁶⁸ Բնագիրը հրատարակել և անգլերեն թարգմանությունը կառարել է Ֆիլիպսը, տե՛ս G. Phillips, The doctrine of Addai, the Apostle, Cambridge, 1868.

Կյուրըտոնը ասորերեն ձեռագրերում գտել է «Աղղայի վարդապետության» մի շատ փոքր պատառիկ և նույնպես հրատարակել: Այս պատառիկի արժեքն այն է, որ տարբեր խմբագրության է պատկանում: Ըստ այսմ, Աղղան Եղեսիայից անցնում է Մոփք, որտեղ էլ Ագել ամրոցում⁶⁹ Աբգարի որդի Սևերոս թագավորի հրամանով իր աշակերտներից մեկի հետ նահատակվում է:

Եվսեբիոս Կեսարացին իր «Եկեղեցական պատմության» առաջին դպրության XIII գլուխը շարագրելիս որպես աղբյուր ունեցել է «Աղղայի վարդապետության» պահպանված մի տարբերակը:

Ասորական վաղագույն այս հուշարձանի ուսումնասիրության համար կարևոր արժեք է ներկայացնում «Աղղայի վարդապետության» հայերեն թարգմանությունը, որն ըստ մասնագետների կատարվել է V դարում⁷⁰:

Հայկական թարգմանությունը կարևոր է ոչ միայն այն պատճառով, որ թարգմանվել է վաղագույն մի խմբագրությունից, այլ նաև իր հետաքրքրական տարբերություններով: Հայկական թարգմանության համաձայն, Աղղեն կամ Թաղեսուր չի մահանում Եղեսիայում, այլ քարոզելուց և Ագգեին⁷¹ իրեն հանձնող նշանակելուց հետո գնում է «ընդ արևելս քարոզել զաւետարանն Քրիստոսի»⁷²:

Պահպանվել են «Աղղայի վարդապետության» հունարեն, լատիներեն, ղպտիերեն, արաբերեն թարգմանությունները,

⁶⁹ W. Cureton, Ancient Syriac documents, p. 109.

⁷⁰ Լաբուրենայ, Թուղթ Աբգարու: Ղերութնա եղեսացի, Թուղթ Աբգարու թագաւորի Հայոց, և քարոզութիւնք Ս. Թաղէի առաքելոյ, երուսաղէմ, 1868:

⁷¹ Ագգե-ն հայերեն թարգմանության մեջ հետագայում հայ գրիչները շփոթելով դարձրել են Աղղէ: Թաղեսու հունարեն ձևն է. ծագումը համարում են ասորական «իմաստուն» նշանակությամբ. տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Բ, Երևան, 1944, էջ 244:

⁷² Լաբուրենայ, Թուղթ Աբգարու, էջ 46:

որոնք շատ ավելի ուշ շրջանից են և պակասավոր կամ համառոտված⁷³:

Մովսես Խորենացին ևս օգտվել է «Աղղայի վարդապետության» հայերեն թարգմանությունից: Մինչ սրան անդրադառնալը, նախ տեսնենք, թե ասորական այս երկը երբ է ստեղծվել:

Դժբախտաբար, չի պահպանվել «Աղղայի վարդապետության» նախնական խմբագրությունը, և այդ պատճառով այժմյան բնագիրը բազմաթիվ ենթադրությունների տեղիք է տվել: Ֆրանսիացի գիտնական Տիքսերոնը եկել է այն եզրակացության, որ Կյուրըտոնի հրատարակած ասորերեն թերի բնագիրը առաջին անգամ գրի է առնվել III դարի սկզբներին, որպես աղբյուր ունենալով Եղեսիայի փաստաթղթերը: Եվսեբիոս Կեսարացին, գրում է նա, օգտվել է այս օրինակից: «Աղղայի վարդապետության» «ընդարձակ» օրինակը, այսինքն՝ Ֆիլիպսի հրատարակածը, Տիքսերոնի կարծիքով, ավելի ուշ, հավանաբար, IV դարում է խմբագրվել⁷⁴:

Գուտշմիդտի ենթադրությամբ, «Աղղայի վարդապետությունը» մի զրույց է, որի հիմքում ընկած է ասորիների՝ III դարի սկզբներին քրիստոնեություն ընդունելու պատմությունը, ուստի այն չէր կարող կազմավորվել մինչ III դարի առաջին կեսը, այլ դրանից հետո միայն⁷⁵:

Լիպսիուսը ևս գտնում է, որ «Աղղայի վարդապետությունը III դարի վերջերին, Աբգարի մահից շատ տարիներ հետո է առաջին անգամ գրի առնվել⁷⁶:

Դյուվալը եկել է այն եզրակացության, որ «Աղղայի վարդապետությունը» չի գրվել ինչ-որ որոշակի մի ժամանակ, որ

⁷³ Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris, 1888: Matthes, Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht, Leipzig, 1882.

⁷⁴ Tixeront, Les origines de l'église, p. 83.

⁷⁵ Gutschmidt, Untersuchungen, S. 2.

⁷⁶ A. Lipsius, Die Edessenische Abgarsage, Brunswick, 1880, S. 92.

այն խմբագրման երկար պրոցես է անցել: Նա ընդունում է Տիքսերոնի կարծիքը, որ «Ադդայի վարդապետությունը» կազմավորվել է III դարի կեսերին և խմբագրվել IV դարում⁷⁷:

Տիքսերոնը, Գուտշմիդտը, Լիպսիուսը, Դյուվալը՝ «Ադդայի վարդապետությունը» ավելի ուշ ժամանակի գործ համարող այս հեղինակները, առաջ են քաշում հետևյալ փաստարկները.

1. Զրույցի Աբգար Ուվաման (Սևը), ճիշտ է, ասորական աղբյուրների տվյալներով, Աբգար V թագավորն է, որն իշխել է մեր թվականության 4. թ.—50 թ. (ընդմիջում է եղել 7—13 թթ., որի ընթացքում թագավորել է Մադնուի որդի Մադնուն), սակայն քրիստոնեություն չի ընդունել. փաստերը վկայում են, որ նա հեթանոս էր: Մինչդեռ ասորական այլ աղբյուրներից հայտնի է, որ առաջին ասորի թագավորը, որ քրիստոնեությունը պետական կրոն հայտարարեց, Աբգար Թ-ն էր (179—214 թթ.). հետևաբար, զրույցը չէր կարող մինչ այդ հորինված լինել:

2. Զրույցի վերջում հիշատակված Փլատը կամ Պալտուը պատմական անձնավորություն է. նա եպիսկոպոս է ձեռնադրվել Անտիոքի մետրոպոլիտ Սերնպիոնից և Եդեսիայի եպիսկոպոսական աթոռին նստել մեր թվականության 190—220 թթ.: Բնականաբար, սա ցույց է տալիս, որ նա չէր կարող առաջին դարում գործել: Փլոտից բացի, Ադդայի աշակերտներ Բար Սամյան, Ավդիան և ուրիշներ նույնպես III դարի գործիչներ են եղել:

3. Զրույցի մեջ հիշատակված Աբգար թագավորի մայր Օգոստինան ոչ թե Աբգար Ե-ի, այլ Աբգար Թ-ի մայրն է:

4. «Ադդայի վարդապետության» մեջ նոր Կտակարանից վկայակոչումներ կան, մինչդեռ հայտնի է, որ առաջին դարի կեսերին նոր Կտակարանի գրքերը դեռ գոյություն չունեին և Եդեսիայում էլ հավատացյալներ չկային:

5. «Ադդայի վարդապետության» մեջ գրված է, որ հավատացյալները եկեղեցում կարդում էին «Դիատեսարոն», մինչդեռ հայտնի է, որ այն կազմվել է մեր թվականության 170 թվին:

Եթե «Ադդայի վարդապետության» մեջ հասած բնագիրը վերցնենք ամբողջությամբ, ապա վերոհիշյալ գիտնականների առարկությունները ճիշտ ու տրամաբանական են թվում, սակայն չէ որ գործ ունենք բազմաթիվ զրույցների մի հավաքածուի հետ, որի մեջ մտել են տարբեր ժամանակներում կազմավորված զրույցներ: Դյուվալը «Ադդայի վարդապետության» մեջ տեսնում էր չորս առանձին զրույցներ:

1. Աբգարի և Ադդայի զրույցը, որի մեջ մտնում են Աբգարի և Հիսուսի նամակները, Ադդայի Եդեսիա գալը, Աբգարի բռնվելը, Աբգարի մյուս նամակները և Ադդայի քարոզչությունը:

2. Եդեսիա քաղաքի օրհնված լինելու մասին զրույցը:

3. Հիսուսի նկարի զրույցը:

4. Կլավդիոս կայսեր կնոջ՝ Պրոտոնիկեի կողմից Հիսուսի խաչը գտնելու զրույցը⁷⁸:

Ուսումնասիրությունը մեզ բերել է այն եզրակացության, որ «Ադդայի վարդապետությունը» ոչ թե չորս, այլ վեց զրույցների հավաքածու է: Դյուվալի նշած չորսի վրա պետք է ավելացնել նաև երկուսը, որոնք, հավանաբար հետագայում, IV դարում են կցված և, ինչպես պարզվում է, չեն եղել այն օրինակում, որը Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» համար աղբյուր է ծառայել: Դրանք են՝

1. Ադդայի զրույցը: Սա Աբգար թագավորի կերպասագործն ու խույրարն էր, որ փոխարինեց Ադդային: Ադգան նահատակվում է Աբգարի հաջորդի հրամանով⁷⁹:

2. Ադգայի հաջորդ Փլոտի կամ Պալտուի զրույցը, որը

⁷⁷ R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 234: նույնի La littérature syriaque, p. 94.

⁷⁸ R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 244.

⁷⁹ Phillips, The doctrine of Addai, p. 39.

վերջին խմբագրության ժամանակ, այսինքն IV դարում, հավանաբար կցվել է «Աղղալի վարդապետությանը». այս հատվածը ևս չի եղել Եվսեբիոս Կեսարացու օրինակում:

Երբ թերթում ենք այս երկը, տեսնում ենք, որ դա զրույցների հավաքածու է, զրույցներ, որոնք պատահականորեն չեն կցված միմյանց, այլ ժամանակագրական հաջորդականությամբ: Զրույցների կողքին կարելի է հանդիպել և պատմական իրողությունների հիշատակության, այն է՝ Եղեսիայում քրիստոնեության տարածման, առաջին քրիստոնեական համայնքի ստեղծման, այդ համայնքի մինչև III դարի սկզբների պատմության, և վերջապես III դարի սկզբներին Եղեսիայում կազմավորված ու պետականորեն ճանաչված առաջին ասորական եկեղեցու պատմության վերաբերյալ տվյալների և այլն:

Ո՞վ էր Աղղան: Նա հաճախ նույնացվել է Հիսուսի տասներկու առաքյալներից մեկի՝ Ղեբեոսի հետ, որն, ինչպես իր Ավետարանում վկայում է Մատթեոսը, վերանվանվել էր Թադեոս⁸⁰: Նրան համարել են նաև Հիսուսի յոթանասուն կամ յոթանասուններկու աշակերտներից մեկը: Եղել են նաև այնպիսի գիտնականներ, որոնք կասկածել են Աղղալի պատմականության վրա⁸¹: Նա, ըստ երևույթին, Քրիստոսի անմիջական գործակիցներից չէր, այլ ուշ շրջանի հետևորդներից: «Գործք Առաքելոց»-ից գիտենք, որ առաջին քրիստոնյաները կոչվում էին նաև աշակերտներ: «Աղղալի վարդապետության» ասորական, հայկական, հունական աղբյուրների տվյալների հիման վրա կարելի է ասել, որ Աղղան ոչ թե առաջին, այլ երկրորդ դարի երկրորդ կեսի գործիչ է, որը գալով Եղեսիա, քրիստոնեական կրոնի առաջին քարոզիչն է դառնում և այս քաղաքում հիմնում քրիստոնեական առաջին համայնքը: Նրա աշակերտներն իրենց ուսուցչի թելադրանքով գնում են հարևան երկրները՝ Պարսկաստան, Ադիաբեն, Հայաստան և այլն, որտեղ հիմք

են դնում քրիստոնեական առաջին համայնքներին: Այդ պատճառով էլ բոլոր այս երկրների քրիստոնեական եկեղեցիները Աղղալին համարում են իրենց հիմնադիրն ու առաջին առաքյալը⁸²: Այսպես օրինակ, մեզ հասած ասորական պաշտոնական եկեղեցու եպիսկոպոսական զավազանագրքում Աղղան նշված է որպես իրենց եկեղեցու հիմնադիր:

Եթե Աղղան երկրորդ դարի գործիչ էր, ապա ո՞վ էր «Աղղալի վարդապետության» մեջ հիշատակվող Աբգար Թագավորը կամ Աբգար Ուկաման:

Դյուվալը իր «Եղեսիայի պատմության» մեջ գրում է, որ մեր թվականության երկրորդ դարի սկզբներից Եղեսիայում իշխանության գլուխ է անցնում հայ-պարթևական մի ճյուղ, որը սկսվում է Իգատի որդի Աբգար Է-ով: Հայկական ծագումով թագավորական այս տունը շարունակում է մնալ իշխանության գլուխ մինչև Մադնու Ը-ն, և այս է պատճառը, գրում է հեղինակը, որ Խորենացին Աբգար Ուկամային հայացրել է⁸³: Իգատի որդի Աբգար Է-ն Եղեսիայում իշխել է մեր թվականության 109 թ. մինչև 116 թ.: Դրանից հետո, երբ հռոմեական բանակները գրավում են Եղեսիան, թագավորական գահը երկու տարի թափուր է մնում: Ապա թագավորական իշխանությունը բաժանում են Իլուրը կամ Իլուդը և Իգատի որդի պարթմասպատը (118—122 թթ.): 122—123 թթ. թագավորում է միայն Պարթմասպատը, որին հաջորդում է Մադնու Է-ն (123—139 թթ.), ապա՝ սրա որդի Մադնու Ը-ն (139—163 թթ.), որից հետո երկու տարի թագավորական իշխանությունն այլ ընտանիքի ձեռք է անցնում: Սրանից իշխանությունը ետ է խլում Մադնու Ը-ի որդի Աբգար Ը-ն (165—167 թթ.)⁸⁴: Այսպիսով, երկրորդ դարի ընթացքում Օսրոենի գահի վրա հիմնականում իշխում են հայկական ծագում ունեցող Աբգարի որդիները, և հայկական ավանդության հիմքը, այսինքն՝ Աբգարի

⁸⁰ Աւետարան ըստ Մատթեոսի, գլ. Ժ, էջ 3:

⁸¹ Baumstark, Oriens christianus, 1901, p. 190.

⁸² J. B. Chabot, La chronique de Michel le Syrien, p. 110. Bedjan, Acta mart. et sanct., t. I, p. 95.

⁸³ R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 113.

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 206—212:

հայացումը, դալիս է հենց այստեղից: Իսկ ինչ վերաբերում է Աբգար Ուկամային, ապա սա ոչ թե Աբգար Ե-ն է, այլ Աբգար Ը-ն, և հաշվումներն էլ կարծես համընկնում են, քանի որ III դարի սկզբներին Եդեսիայի եպիսկոպոսական աթոռն զբաղեցրել է Պալուտը, որին նախորդել է Ագգան, իսկ նրան էլ Ադգան:

* * *

Մովսես Խորենացին «Ադգայի վարդապետության» հետևողությունամբ մեծ տեղ է հատկացրել Աբգարի զրույցին, այն տարբերությամբ միայն, որ նրա մոտ Աբգարն ու իր գործակիցները հայացված են: Կանգ առնելով այդ հարցին վերաբերող աղբյուրների վրա, Խորենացին գրում է. «Ղեբուբնայ որդի Ափշադարայ դպրի գրեաց զամենայն գործս, որ ինչ յաուրս Աբգարու և Սանատրիոյ, և եղ ի դիւանին յեդեսիայ»⁸⁵:

«Ադգայի վարդապետության» ասորերեն բնագրից ևս իմանում ենք, որ թագավորի դպիր Սենակի որդի Ղաբշադար⁸⁶ Լաբուբնան սկզբից մինչև վերջ գրի առավ Ադգա առաքյալի գործերը, իսկ Հանանը՝ թագավորի հավատարիմ քարտուղարը, հաստատեց և զրեց թագավորի մատչաններում, որտեղ պահվում էին թագավորական հրամաններն ու օրենքները, ինչպես նաև առևտրական մուրհակները⁸⁷:

Խորենացին, ճիշտ է, իր ձեռքի տակ ունեցել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն» երկը և օգտվել այնտեղ մեջբերված Աբգարի զրույցից, բայց ինչպես ցույց են տալիս մանրամասնությունները, իր հիմնական աղբյուրը

«Ադգայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանությունն է, որ մեզ է հասել «Աբգարի զրույց» խորագրով: Բացի այս երկուսից, Խորենացին օգտվել է նաև Ադգայի մասին եղած ժողովրդական բանահյուսությունից:

Խորենացին գրում է. «Թագաւորէ Աբգար որդի Արշամայ ի քսաներորդ ամի Արշարի արքայի Պարսից: Այս Աբգարոս կոչէր աւագ այր, վասն առաւել հեղութեանն և իմաստութեանն. որում յետոյ և տիբն, զայս ոչ կարելով ուղղախօսել Յունաց և Ասորոց՝ կոչեցին Աբգարոս»⁸⁸:

Աբգարի հայր Արշամի անունը գրավել է ուսումնասիրողներից ոմանց ուշադրությունը, հատկապես «Ադգայի վարդապետության» ասորերեն բնագրի հրատարակությունից հետո, որովհետև այդ բնագրում և ընդհանրապես ասորական աղբյուրներում չի հիշատակվում Եդեսիայում իշխած Արշամ անունով թագավոր⁸⁹: Աբգարի հայրը Մաղնուն էր: Այս տարբերության հիման վրա կարրիերը եզրակացրեց, թե Խորենացին ուղածի նման փոփոխել է աղբյուրները և այս կամայական փոփոխությունները կատարել է Աբգարի հայկական ծագումը հաստատելու համար: Նա գիտե, գրում է Կարրիերը, որ Աբգարը իր նամակում իրեն անվանել է Աուկամա (Սև), բայց գիտակցորեն այն աղավաղել և դարձրել է Արշամ⁹⁰: Նույն կարծիքըն է հայտնել և Խալաթյանը⁹¹:

Բայց Խորենացին այդ փոփոխությունը կատարել է ոչ թե ինքնակամ, այլ «Ադգայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանության հետևողությամբ, որովհետև համապատասխան տեղում ոչ թե Աուկամա է, այլ Արշամ կամ Արշամ: Հետաքրքրական է, որ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն» հայերեն հին թարգմանության ճիշտ նույն տեղում Աբգարը

⁸⁵ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԶ, էջ 161:

⁸⁶ Ղաբշադար, կարծում ենք, հատուկ անուն չէ, այլ պաշտոն. ասորերեն զարդ նշանակում «ծառա», իսկ շադար՝ «ուղարկել», «պատգամավոր»: Եվ եթե որպես պաշտոն թարգմանելու լինենք, ապա բնագիրն էլ հասկանալի կդառնա, այսինքն «Սենակի որդի պատգամավոր Լաբուբնան»:

⁸⁷ G. Phillips, The doctrine of Addai, p. 53.

⁸⁸ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԻԶ, էջ 142—143:

⁸⁹ Հմմտ. Մ. Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Թարգմանությունը Ստ. Մալխասյանցի, ծանոթ. 153:

⁹⁰ A. Carrière, La légende d'Abgar, p. 380.

⁹¹ Г. Халатьянц, Об Абгаре, царе Эдесском, по Моисею Хоренскому, стр. 4.

կոչված է ոչ թե Աուկամա, այլ Արչամ: Ուստի այս փոփոխությունը չի կարելի հորենացուն վերագրել: Այն հայերեն թարգմանությունից է գալիս: Գիտենք, որ «Աղդալի վարդապետության» ասորերեն բնագիրը ուշ շրջանից է և մինչ այդ ենթարկվել է այլ խմբագրությունների: Գիտենք նաև, որ Եվսեբիոս Կեսարացին իր «Եկեղեցական պատմություն»-ը շարադրելիս օգտվել է մեզ չհասած մի տարբերակից: Մեզ հասած Եվսեբիոսի Պատմության հունարեն օրինակում Աբգարը կոչված է ոչ թե Աուկամա, այլ իշխան, որն անկասկած ասորերեն Rišana «իշխան» բառի թարգմանությունն է⁹²: Պետք է կարծել, որ այս Rišana-ն⁹³ եղել է ինչպես «Աղդալի վարդապետության», այնպես էլ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմության» հայ թարգմանիչների օգտագործած բնագրում, որ հետագայում սխալ ընկալվելով կամ աղավաղվելով, դարձել է Արչամ կամ Արչամ:

4. ԹԱԴԵՈՍԻ ԵՎ ՍԱՆԴՈՒԽՏԻ ՎԱՐՔԻ ՄԱՍԻՆ

Մովսես Խորենացու վկայությամբ, «Ղերութնայ որդի Ափշադարայ դպրի գրեաց զամենայն գործս, որ ինչ յաւուրս Աբգարու և Սանատրկոյ, և եղ ի դիւանին յԵդեսիայ»⁹⁴: Ուրեմն Ղերութնան, կամ ինչպես ասորական գրականությանը հայտնի է՝ Լերութնան, Աբգարի գրույցից բացի գրել է նաև «Սանատրուկի զրույցը»: Ասորական գրականությանը մինչ այսօր հայտնի չէ նման մի գործ: Հայկական ձեռագրերում պահպանվել է մի աշխատություն, որ ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Վկայաբանութիւն Թադեոսի Առաքելոյն, քարոզութեանն և զալստեան ի Հայս և և կատարմանն որ ի Քրիստոս»⁹⁵: Նույն

այս աշխատության շատ համառոտ մի տարբերակը մեզ է հասել նաև հետևյալ վերտառությամբ՝ «Վկայութիւն սրբոյն Սանդխտոյ դստերն Սանատրկոյ արքայի»⁹⁶: Բացի այս Վարքից, հայ գրականության մեջ պահպանված է նաև Թադեոս առաքյալի, Սանդուխտ կույսի և նրանց հետևորդների նշխարները գտնելու կապակցությամբ գրված մի աշխատություն «Գիւտ նշխարաց» վերնագրով⁹⁷: Այս գործն, անշուշտ, գրված է ավելի ուշ, և դրան կանգրադառնանք հետո:

Թադեոսի Վարքը սկսվում է նահատակների փառաբանմանը նվիրված շատ գեղեցիկ մի ներբողով: Այս ներբողը, սակայն, իր ոճով ու կառուցվածքով չի մերվում ընդհանուր շարադրանքին և զգացվում է, որ դա այլ գրություն է, հավանաբար, հետագայում արհեստականորեն կցված Վարքին: Ներբողին հաջորդում է «Աղդալի վարդապետության» կամ «Աբգարի գրույց»-ի շատ համառոտ բովանդակությունը⁹⁸: Սակայն այստեղ Աղդալի գործունեության հիմնական դժերն ու ոգին փոխվել են: Եթե «Աղդալի վարդապետության» մեջ Աղդան ուղարկվել էր Եդեսիա, գործել այնտեղ և Եդեսիայի եկեղեցին հիմնադրելուց հետո մահացել այդ քաղաքում, ապա Վարքի մեջ նա ուղարկվում է Հայաստան, ճանապարհին ի միջի այլոց մտնում Եդեսիա և այնտեղից շտապ մեկնում Հայաստան: Ահա այս համառոտ տվյալներից հետո է, որ սկսվում է Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի Վարքը: Ըստ այս Վարքի, Թադեոսը քարոզում է Հայաստանում և տարածում քրիստոնեություն: Նորահավատների մեջ էր նաև Սանատրուկ թագավորի դուստր Սանդուխտը: Թագավորը երբ լսում է, որ

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 77:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 85:

⁹⁸ Երեկ նախկինում այս Վարքը անմիջապես սկսվում էր «Աբգարի գրույց»-ի այս տարբերակով և դա էլ հիմք է հանդիսացել, որ այն վերագրվի Լաբուրնային կամ Ղերութնային: Գուցե այդպիսի տարբերակի օգտագործումը Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի Վարքի սկզբում գիտակցորեն է կատարվել, որպեսզի «Աղդալի վարդապետության» հետ հավասարադրոր արժեք ստանա:

⁹² J. Payne-Smith, A compendious dictionary, p. 540.

⁹³ Պետք է ասել, որ Խորենացին այլ աղբյուրների տվյալների հիման վրա տալիս է Աբգարի հոր ճիշտ անունը՝ Մադնու. տե՛ս Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԻԴ, էջ 139:

⁹⁴ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԶ, էջ 161:

⁹⁵ Սոփերը Հայկականք, Ը, Վենետիկ, 1853:

դուստրը հրաժարվել է նախնիների հավատքից, իր մոտ է կանչում Սանդուխտին և համոզում, որ հրաժարվի քրիստոնեությունից, սակայն կույսը անդրդվելի է մնում: Հայրը ստիպված հրամայում է մահապատժի ենթարկել դստերը և Թադեոսին: Նրանց գործը շարունակում են Թադեոս առաքյալի աշակերտներ Զաքարիասն ու Զեմենդոսը⁹⁹: Մեր աղբյուրները այս երկուսի մասին տեղեկություններ չեն տալիս, միայն անվանաձևերից կարելի է ենթադրել, որ նրանք հայեր չէին, այլ, հավանաբար, հրեաներ:

Ո՞վ է գրել Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի նահատակության պատմությունը կամ Վարքը: Վարքի վերջում հանդիպում ենք հետևյալ ծանոթությանը՝ «Ես Սամուէլ եպիսկոպոս անարժան ծառայ Քրիստոսի, թարգմանեցի զվկայութիւն սուրբ առաքելոյն Թադէոսի, և զսրբոյ կուսին Սանդխտոյ, և ետու ամենայն Հայաստան աշխարհի»¹⁰⁰: Այս վկայության համաձայն, Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի մասին այս աշխատությունը թարգմանություն է, և այդ քարգմանել-բառը պատճառ է դարձել, որ հրատարակիչը որոնի Սամվել «թարգմանչին» ու գա այն եզրակացության, որ վերոհիշյալ Սամվել եպիսկոպոսը կարող էր այն ասորի Շմուել եպիսկոպոսը լինել, որը Սահակ Պարթևի կենդանության օրոք, պարսիկների ու մի խումբ պարսկասեր հայ նախարարների օգնությամբ, նստեց Հայոց կաթողիկոսական աթոռին:

Նախ պետք է ասել, որ Շմուելը չէր կարող նման աշխատություն թարգմանել, որովհետև այս գրության բովանդակությանը ծանոթանալիս տեսնում ենք, որ այն գրվել է ի հակալիշի Շմուելի և նրա ասորի հաջորդների՝ Հայաստանում ծավալած գործունեության: Ինչպես նշել ենք, ասորիները պարսիկների հովանավորությամբ այն ժամանակ ձգտում էին հայ եկեղեցին իրենց ենթարկել: Դրան հակառակ, Սահակ կաթողիկոսի և Մեսրոպ Մաշտոցի գլխավորությամբ ստեղծվել

էր գործիչների մի խումբ, որն ամեն կերպ աշխատում էր ասորիների այդ ձգտումները խափանել: Ամենայն հավանականությամբ, այս խմբի անդամներից մեկը ասորիներին հակադրելու համար էլ հենց գրում է վերոհիշյալ աշխատությունը: Ըստ Վարքի, Թադեոս առաքյալը կամ Ադդան հայ եկեղեցու հիմնադիրն է, իսկ Եղեսիա նա մտել է միայն ճանապարհին: Այս ձևով շեշտվում էր, որ հայ եկեղեցին ոչ միայն մայր եկեղեցի է, այլ նաև առաջնական, ուստի ասորիների բոլոր փորձերը հայ եկեղեցին իրենց ենթարկելու անհիմն են: Բնական է, որ այսպիսի սկզբունքներով շարադրված աշխատության ոչ հեղինակը, ոչ նույնիսկ թարգմանիչը չէին կարող ասորի լինել:

Երբ մոտիկից քննում ենք այս աշխատությունը, տեսնում ենք, որ այստեղ թարգմանության հետքեր չկան. այն շունի ասորական վարքերի համար բնորոշ գծերը և իր կառուցվածքով ու գեղարվեստական պատկերներով հարազատ է V դարի հայ գրականությանը: Այնպես որ գրվածքի վերջում հանդիպող քարգմանեցի բառը մեր այս եզրակացությունը ոչ մի կերպ չի կարող խախտել: Թարգմանել բառը, որ ասորերեն է, բացի մեզ համար սովորական իմաստից, նշանակում է նաև «ավանդել, մեկնել, ճառել, պատմել և այլն»¹⁰¹: Այս դեպքում քարգմանելը գործածված է «ավանդել» կամ «պատմել» իմաստով¹⁰²: Ուրեմն Սամվել եպիսկոպոսը¹⁰³ ոչ թե այս երկի թարգմանիչն է, այլ հեղինակը, որ Սահակ կաթողիկոսի կամ Մեսրոպի աշակերտներից կամ գործակիցներից էր:

¹⁰¹ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հատ. Ա, Վենետիկ, 1836, էջ 798:

¹⁰² Այս մասին տե՛ս նաև Է. Պիլագյան, Մովսես Խորենացու «Պատմություն» մի կարևոր հատվածի թարգմանության մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 2, 1963, էջ 268:

¹⁰³ V դարի առաջին կեսից մեզ հայտնի են երկու Սամվելներ. մեկը Մեսրոպ Մաշտոցի Վրաստանում ծավալած գործունեության ժամանակ Վրաստանի արքունի տան եպիսկոպոսն էր, մյուսը՝ Սամվել քահանան, որը, սակայն, եպիսկոպոսական աստիճան չունեց:

⁹⁹ Սոփերք, Ը, էջ 56:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 58:

Մովսես Խորենացին իր «Հայոց Պատմության» Բ գրքի Լ—ԼԳ գլուխներում բերում է «Աղգայի վարդապետության» համառոտ բովանդակությունը, իսկ ԼԳ գլխում՝ շարադրում Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի Վարքի նույնպես համառոտ բովանդակությունը: Նա գրում է. «Գտանի որ ինչ առ սոցա ժամանակա՝ յառաջագոյն գրեալ յայլոց, զգալուստ առաքելոյն Թաղէի ի Հայս, և հաւատալ Սանատրկոյ, և թողուլ զհաւատսն յերկիւղէ նախարարացն Հայոց, և կատարումն առաքելոյն և որք ընդ նմա՝ ի գաւառին Շաւարշան, որ այժմ կոչի Արտաղ, և պատառումն քարին և յիրեարս գալ և ընդունել զմարմին Առաքելոյն, և առնուլ անտի աշակերտացն և թաղել ի դաշտին. և մարտիրոսանալ դստերն արքայի Սանդուխտոյ հուպ ի ճանապարհն. և աստ ուրեմն յայտնել նշխարաց երկոցունց, և փոխել յառապարհ: Այս ամենայն, որպէս, ասացաք, յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ՝ ոչ ինչ կարևորագոյն համարեցաք ոճով երկորդել»¹⁰⁴:

Խորենացին նկատի է ունեցել, որ այս Վարքը գրված էր իրենից առաջ և ծանոթ էր շատերին, ուստի բավարարվել է միայն ընթերցողին համառոտ բովանդակությունը ներկայացնելով՝ առանց մանրամասն երկրորդելու:

Արեղյանը Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վերաբերյալ, ի հակադրություն Մալխասյանցի, որն «Աբգարի զրույց»-ը, Սանդուխտ կույսի ու Թաղեոսի վկայության ծագումը կապում է V դարում հայերի ասորական կողմնորոշման հետ՝ ուղղված հունասերների դեմ, մատնացույց է անում, որ Մովսես Խորենացին, հունական և ոչ ասորական կողմնորոշման տեր մի մարդ, Հայոց հայրապետական աթոռն անվանում է «աթոռ սրբոյ առաքելոյն Թաղէոսի» և այդ ավանդությունները (վկայաբանությունների բովանդակությունը) մեծ սիրով գրի առնում իր գրքում¹⁰⁵: Արեղյանը գտնում է, որ «այդ վկայաբանությունների նպատակը եղել է լուկ Հայոց եկեղեցու

սկզբնավորության հնացումը, իսկ պատմական հիմքն այն է, որ Գրիգորի քարոզությունից առաջ, ինչպես հայտնի է, քրիստոնեությունը որոշ չափով տարածված է եղել Հայաստանում»¹⁰⁶, որ «5-րդ դարի կեսերից և նույնիսկ ավելի վաղ սկսվում են պատրիարքական աթոռների գերադասության, նրանց հնություն կամ ծագման վերաբերյալ փառասիրական վեճերը: Բնականաբար, հայ աթոռականներն ու հայ եկեղեցականները ձգտել են Հայոց եկեղեցու ծագումն ավելի հնացնել և կապել որևէ «առաքյալի» կամ առաքյալների անվան հետ: Ասորիների մեջ արդեն 3-րդ դարում առաջ էր եկել Եղեսիայի Աբգար թագավորի ավանդությունը, որը գրված կա Լաբուբնա հեղինակի անունով»¹⁰⁷:

Իսկ ինչ վերաբերում է Աղգայի կամ Թաղեոս առաքյալի «ընդ Արեւելս» գնալուն ու Քրիստոսի ավետարանը քարոզելուն, ապա Արեղյանի ենթադրությամբ դա «Աղգայի վարդապետության» հայերեն թարգմանչի կատարած փոփոխությունն է, զի նրան ծանոթ է եղել բուն հայկական ավանդությունը Թաղեոս առաքյալի մասին¹⁰⁸:

Մալխասյանցը հակադրվելով Արեղյանին գրում է, թե «այդ ինչ բուն հայկական ավանդություն է»¹⁰⁹, որ հայտնի չէ եղել ոչ մի հեղինակի, մինչև Ագաթանգեղոսի գրության ծամանակը, Կորյուն, Եզնիկ, Եղիշե չգիտեն այդպիսի բան: Ագաթանգեղոսն էլ չգիտե, թեպետ նա պարտավոր էր գիտենալ, որովհետև «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի» մասում, որ գրեթե գրքի կեսն է կազմում, պատմվում է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, թե Քրիստոսի համբարձումից հետո նրա աշակերտները ցրվեցին զանազան երկրներ քարոզելու և մի առ մի

106 Նույն տեղում:

107 Նույն տեղում, էջ 343:

108 Նույն տեղում:

109 Այս հարցի շուրջը տե՛ս նաև Ե. Տեր-Մինասյան, Ե դարի հայ եկեղեցու պատմության և գրականության մի քանի հանգուցային հարցերի շուրջ, «էջմիածին», 1962, Ե—Զ, էջ 47: Նա հայտնում է, որ սա հին ավանդությունն է:

104 Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԳ, էջ 157:

105 Մ. Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, հատ. Ա, էջ 341:

թվարկում է, թե տասներկու առաքյալներն ու յոթանասուն աշակերտներն ինչ աշխարհներ գնացին քարոզելու (հոգվածներ 686 և 689), բայց այստեղ ոչ Հայաստան անունը կա երկրրների շարքում, և ոչ Թադեոսի անունը: Կարող էր բուն հայկական ավանդություն գոյություն ունենալ՝ եթե Ազատանդեոսը և Գրիգոր Լուսավորիչն անգամ չգիտեին այդ: Եվ որ ավելի դարձանալին է այդ բուն հայկական ավանդությունը թարգմանված է: Այս փաստարկումներից հետո նա եզրակացնում է, որ «Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը բուն հայկական ավանդություն չէ կարող լինել, քանի որ նա թարգմանված է ուրիշ լեզվից. հավանորեն ասորերենից ինչպես և Լաբուրնայի պատմությունը»¹¹⁰:

Այսպիսով, Մալխասյանցը պնդում է, որ Թադեոսի վկայաբանությունը հորինվել է ասորիների կամ ասորական կողմնորոշման համակիր մարդկանց կողմից ի հակադրություն Հայաստանում հունասերների ազդեցության:

Վերևում նշվեց, որ խնդրո առարկա վկայաբանությունը թարգմանություն չէ և ասորի գրիչի չի պատկանում, քանի որ Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի Վարքում ասորական եկեղեցին նսեմացված է: Դրա փոխարեն բարձրացված է հայ եկեղեցու հեղինակությունը, և Աբեղյանի հարցադրումը ավելի համոզիչ է: Ինչպես «Աղղայի վարդապետությունը», այնպես էլ Թադեոսի վկայաբանությունը նույն բանին են ձգտում. մեկը ձգտում է ասորական եկեղեցու առաքելականությունն ու նկույթունը հաստատել, իսկ մյուսը՝ հայ եկեղեցու:

Չարմանալու ոչինչ չկա: Հայկական նման ավանդություն կարող էր գոյություն ունենալ, որովհետև ոչ միայն Մերձավոր Արևելքի շատ ժողովուրդներ, այլև բազմաթիվ քաղաքներ նման ավանդություն ունեցել են և Աղղային կամ Թադեոսին համարել իրենց եկեղեցու հիմնադիրն ու առաջին քարոզիչը: Ասորական գրականության վաղագույն հուշարձաններից Մար Մարիի

Վարքում բազմաթիվ նման զրույցներ են պահպանված¹¹¹, թե ինչպես Աղղան կամ իր աշակերտները քարոզել ու գործել են տարբեր տեղերում: Ասորական այս աշխատության մեջ պատմվում է նաև Հայաստանի ղանազան վայրերում քարոզած Աղղայի աշակերտների մասին¹¹²: Այնպես որ, Մար Մարիի Վարքում եղած վկայությունները խոսում են Մալխասյանցի դեմ՝ հօգուտ Աբեղյանի:

Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի ավանդությունը ձևավորվել է Հայաստանում, և արդեն գրի առնված այս վկայաբանությունը ծանոթ էր նաև Փավստոս Բուզանդին: Նրա Պատմության մեջ կարգում ենք. «Ի քարոզութենէն Թադէոսի Առաքելոյ և նորուն յեկից և ի մարտիրոսութենէն մինչև ի կատարումն վարդապետութեանն Գրիգորի, և իւրոյ հանգըստեանն, և յառաքելասպան Սանատրկոյ արքային մինչև յամայ հնազանդելն հաւատոցն, և ի նորուն հանգստեան արքային Տրդատայ զանցեալ իրացն զառաջնոցն զվարսն լաւացն, և որ զնոցուն հակառակ ընդդիմակաց, այն ամենայն ի ձեռն այլոցն գրեցան»¹¹³:

Փավստոսի վկայությունից պարզորոշ երևում է, որ նա գիտեր Թադեոս առաքյալի վերաբերյալ ավանդությունը և գրել է հենց այդ մասին, մինչդեռ «Աղղայի վարդապետության» հետ նրա ծանոթության մասին պատմության մեջ ոչ մի ակնարկ չկա:

Իսկ խորենացին իր «Հայոց պատմությունը» շարադրելիս ձեռքի տակ ունեցել է ոչ միայն «Աղղայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանությունն ու Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը, այլև Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» համապատասխան բաժինը: Նա հիանալի վարպետությամբ այս բոլորը միահյուսել է, միաձուլել և ընթերցողին ներկայացրել հայկական ավանդությունների լույսի տակ:

¹¹⁰ Ստ. Մալխասյանց, Մատենագիտական դիտողություններ, Երևան, 1961, էջ 158:

¹¹¹ Bedjan, Acta. mar. et sanct., t. I, p. 45.

¹¹² Նույն տեղում, էջ 53:

¹¹³ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. Գ, գլ. Ա, էջ 17:

Այժմ կանգ առնենք «Աղղայի վարդապետութեան» վերջում կցված մի հատվածի քննութեան վրա, որը ուշ է միացվել այս զրույցին: Այդ հավելվածն ամփոփում է ավելի հնագույն շրջանի դեպքեր ու իրադարձություններ և դեռ միացված չի եղել «Աղղայի վարդապետութեան» այն բնագրին, որից օգտվել է Եվսեբիոս Կեսարացին, իսկ հայ թարգմանչի օգտագործած օրինակում այն տեղ է գտել, ուստի պիտի ենթադրել, որ այս հատվածը IV դարի վերջերին արդեն կցված էր «Աղղայի վարդապետութեան»: Այս հատվածում, ինչպես հետազոտողներն են ցույց տվել, արտացոլված է մեր թվականության II դարի վերջերին և III-ի սկզբներին տեղի ունեցած պատմական եղելությունները, և որովհետև խորհրդացու պատմածով մեր Սանատրուկ թագավորն էլ ժամանակակից էր այս իրադարձություններին, ուստի նախ տեսնենք, թե ինչ է գրված այդ հատվածում: Այնտեղ պատմվում է, որ Աբգարին¹¹⁴ հաջորդած նրա որդիներից մեկը, հոր փոխարեն թագավորելով, հայրենի առաքինության հետևորդ չեղավ, այլ կուռքերի մեհյանները կրկին բացեց և սկսեց հալածել քրիստոնյաներին: Այդ ժամանակ էր, որ նա մարդ ուղարկեց Աղղայի հաջորդ Ագգայի մոտ, որ սա իր համար ոսկյա խույր պատրաստի, ճիշտ այնպիսին, ինչպիսին նախկինում իր հայրերի համար է պատրաստել: Ագգան պատասխան ուղարկեց, թե «ես չեմ թողնի Քրիստոսի ծառայությունը, որ ինձ է հանձնվել Քրիստոսի աշակերտի կողմից, և քեզ նման անհավատի համար խույր չեմ պատրաստի»: Երբ թագավորը լսեց, որ նա իրեն չի ենթարկվում, մարդ ուղարկեց, որպեսզի նրա սրունքները կտրեն: Մարդը եկավ և կտրեց Ագգայի սրունքները, երբ սա եկեղեցում վարդապետում էր: Ագգան անմիջապես մահացավ, ուստի չհասցրեց իրեն հաջորդ նշանակել¹¹⁵: Ագգայի մահից հետո նրա աշակերտներից

Պալուտը գնաց Անտիոք և այնտեղից եպիսկոպոս Սերապիոնից եպիսկոպոսական աստիճան ստացավ¹¹⁶:

«Աղղայի վարդապետութեան» կցված այս հատվածին ծանոթ էր նաև Մովսես խորենացին, որի մոտ պակասում է միայն Պալուտի Անտիոք գնալն ու եպիսկոպոսական աստիճան ստանալը: Բերում ենք խորենացու համապատասխան հատվածը. «Դոյնպէս և որ ինչ վասն կատարմանն Աղղէի»¹¹⁷ աշակերտի առաքելոյն յԵդեսիայ յորդոյն Աբգարու՝ գտանի յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ:

Որ իբրև թագավորեաց յետ մահուան հօրն՝ ոչ եղև ժառանգորդ հայրենի առաքինութեանն, այլ եբաց զտաճարս կողոն և կալաւ զպաշտօն հեթանոսութեանն: Եւ չդեաց առ Աղղէ¹¹⁸, զի արասցէ նմա խոյր բեհեղեայ անգուածով ոսկւոյ, որպէս յառաջագոյն առնէր հօրն նորա: Եւ պատասխանի ընկալաւ, թէ «ոչ արասցեն ձեռք իմ խոյր գագաթան անարժանի, որ ոչ երկրպագէ Քրիստոսի Աստուծոյ կենդանւոյ»: Եւ իսկոյն հրամայեաց միում ի զինակրացն՝ կտրել զոտս նորա սրով: Որոյ երթեալ և տեսեալ զնա, զի նստէր յաթոռ վարդապետութեանն՝ էած սուսերաւ և ի բաց կտրեաց զսրունս նորա. և նոյն ժամայն աւանդեաց զհոգին: Զայս ծայրաքաղ արարեալ համառօտ յիշատակեցաք, որպէս զառ ի յայլոց պատմեալ նախկին»¹¹⁹:

Աղղայի վարդապետութեան» այս վերջին հատվածը, ինչպես ասել ենք, այնքանով է հետաքրքրական մեզ համար, որ խորենացին մեր Սանատրուկ թագավորին ներկայացնում է որպես Աբգարի որդու ժամանակակիցը: Նա պատմում է, որ երբ Աբգարի որդին Եդեսիայում իր ապարանքի վերնատանը մարմարե սյուն էր կանգնեցնել տալիս և ինքն էլ ներքևից հրամայում էր, թե ինչպես պետք է դա անել, սյունը դուրս

¹¹⁴ Այստեղ խոսքն Աբգար Բ-ի մասին է, որը թագավորել է մեր թվականության 179—214 թթ.: Նրա որդի Սեվերիանոսը հաջորդել է նրան 214 թ.:

¹¹⁵ G. Phillips, The doctrine of Addai, p. 49.

¹¹⁶ Նույն տեղում, էջ 50:

¹¹⁷ Այստեղ Աղղէն զրչական սխալ է. պետք է լինի Ագգէ:

¹¹⁸ Ագգայի մասին է:

¹¹⁹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԴ, էջ 157—158:

պրծավ բռնողների ձեռքից, ընկավ նրա վրա, ոտքերը ջախջախեց և սպանեց նրան:

Աբգարի որդու մահից հետո, շարունակում է պատմիչը, Եղեհիայի բնակիչներն իսկույն պատգամավոր ուղարկեցին Սանատրուկի մոտ, խնդրեցին ուխտով պայման դնել, որ նա իրենց քրիստոնեական հավատին շղիպչի, իսկ իրենք նրան կհանձնեն քաղաքն ու թագավորական գանձերը: Սանատրուկն ընդունեց պայմանը, բայց հետո դրժեց այն, նույնիսկ Աբգարի տան բոլոր զավակներին սրով կոտորել տվեց, բացի աղջիկներից, որոնց հեռացրեց քաղաքից, որ գնան Հաշտյանքում բնակվեն:

Խորենացու և Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության մեջ Սանատրուկի վերաբերյալ պահպանված հակասական տեղեկությունները պատճառ են դարձել Սանատրուկ թագավորի իշխանության ժամանակաշրջանի վերաբերյալ պատմագիտության մեջ արտահայտված երկու հակադիր կարծիքների: Հեղինակների մի խումբը (Գաթրճյան, Խալաթյան, Գ. Ասլան, Սանտալջյան և ուրիշներ) գտնում է, որ Սանատրուկը թագավորել է մ. թ. II դարի վերջերին: Գուտշմիդտը, Boissevain-ն ու ուրիշներ եկան այն եզրակացության, որ Սանատրուկը Եղեհիայի թագավոր էր մինչև 109 թ.: Այդ բանն հաստատելու համար Boissevain-ը դիմում է և այլ աղբյուրների: Այսպես, նա գտնում է, որ Կասսիոս Դիոնի հատվածը, որի մեջ հիշատակված են Սանատրուկը և նրա որդին, Վաղարշը ոչ թե Սեպտիմոս Սեբրոս կայսեր (192—211 թթ.) ժամանակին է վերաբերում, ինչպես պատմագրության մեջ ենթադրվում էր, այլ Տրալանոսի (98—117 թթ.) վերջին տարիներին, և, հավանորեն, 116 թվականին¹²⁰: Հ. Մանանդյանը համամիտ լինելով այդ կարծիքին, կոնկրետացնում է և գտնում, որ Սանատրուկը Հայաստանում թագավորել է 75—110 թթ. միջև¹²¹: Հ. Մանանդյանը հայկա-

կան աղբյուրներում Սանատրուկի վերաբերյալ տեղեկությունները քննում է և գալիս այն եզրակացության, որ դրանք «պատմական են ու արժանահավատ», միայն թե, շարունակում է նա, «հայկական աղբյուրները տալիս են մի քանի նաև այլ վկայություններ, որ համարվում են վիճելի ու անվստահելի»¹²²: Իբրև օրինակ նա նշում է, որ «Վկայաբանությունը սրբոյն Թադեոսի և Սանդուխտ կուսին» անվավեր, բայց բավական հին գրվածքի մեջ հիշատակված է նույն այս Սանատրուկ թագավորը՝ իր դուստր Սանդուխտին և Թադեոս առաքյալին սպանողը: Առասպելային այս հին ավանդությունը հետաքրքիր է և այն տեսակետից, որ այստեղ ևս, ինչպես և հունա-հռոմեական աղբյուրներում, Սանատրուկ թագավորի ժամանակը դրվում է մեր թվականության առաջին դարի երկրորդ կիսում»¹²³:

Հ. Մանանդյանը ճիշտ է, երբ գրում է, թե հայկական աղբյուրները պատմական են և արժանահավատ, բայց տեսանք, որ «Աղդայի վարդապետությունը» կամ «Աբգարի զրույց»-ը, ինչպես նաև Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը իրենց մեջ խտացրել և արտացոլում են ոչ թե մեր թվականության առաջին դարի, այլ երկրորդ դարի վերջի և III-ի սկզբների դեպքերն ու իրադարձությունները, ուստի Սանատրուկի թագավորության տարիների տեղափոխումը առաջին դարի իրականության չի համապատասխանում: Boissevain-ի այն ենթադրությունը, թե Կասսիոս Դիոնի հատվածը, որի մեջ հիշատակված են Սանատրուկը և նրա որդին, Վաղարշը, վերաբերում է Տրալանոս կայսեր (98—117 թթ.) վերջին տարիներին, համոզիչ չէ: Ավելի ճշմարտապատում կլինի, ինչպես պատմագրության մեջ մինչև այդ ընդունված էր, այն թողնել իր տեղում, այսինքն պահել Կոմմոդոս (180—192 թթ.) և Սեպտիմոս Սեվերոս (193—211 թթ.) կայսրերի թագավորության տարիներին: Ճիշտ է, Կասսիոս

¹²⁰ U. Boissevain, Ein verschobenes Fragment des Cassius Dio, Hermes, Bd. 25, 1890, pp. 329—339.

¹²¹ Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 14:

¹²² Նույն տեղում, էջ 18:

¹²³ Նույն տեղում:

Դիոնի տվյալները¹²⁴ հստակ չեն, սակայն նրա նշած Սանատ-
րուկի որդի Վաղարշը (194—216 թթ.) Վաղարշ Բ-ն է:

* * *

Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի Վարքի մասին
գրելիս հետաքրքրական է նաև կանգ առնել մեկ այլ երկի վրա,
որ գրված է վերոհիշյալ նահատակների և նրանց հետևորդների
«նշխարների գյուտի» կապակցությամբ և վերնագրված է
«Գիւտ նշխարաց Թադէոսի առաքելոյ եւ Սամուելի եւ Իսրայել-
ի եւ այլոց, որ բաղում ժամանակս կային ծածկեալ եւ էին
ամբողջ. եւ յայտնեցան առն ուրումն ճգնաւորի եւ սքանչեղա-
տեսի որ ի մանկութեան վարժեալ էր արժանաւոր կարգօք
Կիրակոս անուն»¹²⁵:

Այս Կիրակոսը պատմում է, որ ինքը միայնակյաց էր և
բնակվում էր Սանատրուկ լեռան ստորոտում, Շավարշանի
մոտ գտնվող քարայրում: Նրան տեսիլքում երևում է մի աղջիկ,
որ ցույց է տալիս լուսեղեն ավոտի մեջ բաղմած Թադեոս
առաքյալին և ասում «Մի՛ երկնչիր, ես քեզ ցույց կտամ նշ-
խարների թաղված տեղը»: Կիրակոսը շարունակում է, թե
աղջիկը «եցոյց ինձ արձան մի անտաշ յարեւից կողմանէ, և
ասէ. Աստ գտանես. և յերկիւղէն զարթեայ»: Տեսիլքի մի քանի
անգամ կրկնվելուց հետո Կիրակոսը գնում է նշված տեղը,
փորում և գտնում է Թադեոսի աշակերտներ Իսրայելի և Զա-
բարիայի, ապա և Թադեոսի ու Սանդուխտի նշխարները:

Բարեբախտաբար, այս աշխատության մեջ նշված է և
«գյուտի» ժամանակը. «Եւ եղև գիւտ նշխարացն ի շնորհաց
սուրբ Հոգւոյն յաւուրս հոգէզարդ, աստուածասէր և ճգնաղ-
գեաց տեառն Յովհաննու Հայոց կաթողիկոսի, և քաջանուն
և նախանձախնդիր աստուածային պատուիրանացն Վահա-
նայ Մամիկոնենից տեառն Հայոց մարգպանի և սպարա-
պետի»¹²⁶:

Ահա այս վկայությունից հաստատ իմացվում է, որ
«նշխարների գյուտը» տեղի է ունեցել հայ գրականության
հայտնի դեմքերից Մանդակունի հայրապետի և Վահան Մա-
միկոնյանի մարգպանության ժամանակաշրջանում, այսինքն
485 թվից հետո:

Թադեոս առաքյալի և նրա հետևորդների ենթադրյալ
նշխարների հայտնաբերումն հենց այդ ժամանակ պատահա-
կան չէր: Հայ եկեղեցին այդ շրջանում բարելավելով իր
դրությունը, սկսել էր զբաղվել միջեկեղեցական հարցերով:
Մանդակունի հայրապետի օրոք է, որ առաջին անգամ Քաղ-
կեղոնի ժողովի որոշումները և նեստորական եկեղեցու հար-
ցերը հատուկ ուշադրության առարկա են դառնում Հայաստա-
նում: Այդ կապակցությամբ պետք էր բարձրացնել հայ եկեղե-
ցու հեղինակությունը և դրա կարևոր միջոցներից մեկը հայ
եկեղեցու առաջնական լինելու հարցի առաջ քաշելն ու ընդ-
գրծումն էր: Թադեոս առաքյալի, Սանդուխտ կույսի և նրանց
հետևորդների «նշխարների գյուտի» առթիվ կաղմակերպված
ժողովրդական մեծ տոնախմբությունները ձգտում էին երկրի
ներսում ևս ամրացնել հայ եկեղեցու դիրքերը:

¹²⁴ Dio Cassius, LXXV, 9, 6.

¹²⁵ Սուփերք Հայկականք, Ը, էջ 86:

¹²⁶ Սուփերք Հայկականք, Ը, էջ 96:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻՑ՝ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԸ
ԸՍՏ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

1. ԳՐԻԳՈՐԻ ՎԱՐՔԸ

Հայագետ Լազարդը «Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien»¹ գրքում հրատարակել է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» տարբերակը և նրան կցել մի ուսումնասիրություն: Նա եկել է այն եզրակացության, որ Ագաթանգեղոսի Պատմությունը գրվել է ասորերեն և մնացյալ բնագրերը ասորերենից թարգմանություններ են²:

Հ. Տաշյանն իր «Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ ասորի Եպիսկոպոսին և ուսումնասիրություն Ագաթանգեղեայ գրոց»³ երկում ցույց է տվել, որ Լազարդի հրատարակած հունական տարբերակի ասորական հետքերը չնչին են ու աննշան, և ենթադրել է, որ Ճիշտ չէր լինի Ագաթանգեղոսի սկզբնագիրը համարել ասորերեն գրված. այն առաջին անգամ գրվել է հայերեն: Իր այս տեսակետը հաստատելու համար նա վկայակոչում է VIII դարի հեղինակ արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի մի նամակը⁴, որտեղ կենսագրական տեղեկություններ կան

¹ Göttingen, 1888.

² Նույն տեղում, էջ 127—129:

³ Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1891:

⁴ Նամակն առաջին անգամ հրատարակել է Լազարդը Բրիտանական թանգարանի № 860-ի ասորերեն ձեռագրից (Add. 12154). Analecta syriaca, Leipzig, 1858:

Գրիգոր Լուսավորչի վերաբերյալ: Այս նամակի մասին Տաշյանը գրում է. «Այս նամակիս արժէքն ոչ այնչափ այն է՝ որ նոր ծանօթութիւն ու նոր լոյս կը սփռէ Ագաթանգեղեայ պատմութեան վրայ, այլ այն, որ ըստ բաւականի նպաստամատոյց կ'ըլլայ մեզ Ագաթանգեղեայ աղբերաց քննութեանը»⁵: Հայկական ու ասորական այս երկու բնագրերը իրար հետ համեմատելով նա գտնում է, որ երկուսն էլ ունեն ընդհանուր նմանություններ, միայն այն տարբերությամբ, «որ ասորւոյն միահամուռ գրածը չենք գտներ ի միասին մէկտեղ առ հայ Ագաթանգեղեայ, այլ ընդհատեալ ուրիշ հատածներով»: Տաշյանը շարունակում է. «Հայն ավելի պատմական աղբիւրը կը ներկայացնէ, իսկ ասորին վկայաբանական աղբիւրէն քաղած կերեւայ: Զայս կը ցուցնէ նաեւ այն պարագայն՝ որ Գէորգայ հատածին համապատասխանող մասերը հայ Ագաթանգեղեայ քով գրեթէ տասն էջերու մէջ բաժանուած են իրարմէ մէջընդմէջ ընդհատելով այնպիսի պարբերութեամբ, որոնք պատմական նկարագիր ունին և որոնց մէջ կան այնպիսի մասեր (զոր օրինակ Հայոց վարչական և աւատական հանգամանաց նկատմամբ տեղեկություններ), զորոնք մատենագիր մը դիւրավ յանձնէ կարկատել չէր կրնար»⁶: Տաշյանը եզրակացնում է. «Գէորգայ տեսածը չէր այժմու յունարէն Ագաթանգեղոսն, որ լոկ թարգմանութիւն է հայոյն, վասն զի արդեն ցայժմ ըստածներէն ակնյանդիման է՝ որ այն ասորին յէական երբեմն կը տարբերէր Ագաթանգեղեայ, և կամ ըսենք՝ չէր այն ասորի բնագիրն արդի բաղադրեալ Ագաթանգեղոսին, այլ նախնական Ագաթանգեղոսներէն մին»⁷:

Ն. Մառը, որ դարիս սկզբներին հրատարակեց Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» արաբերեն տարբերակը, այդ առթիվ գրած իր ուսումնասիրության մեջ առաջ քաշեց այն միտքը, որ Ագաթանգեղոսի առաջին խմբագրությունը կատար-

⁵ Յ. Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ, էջ 10:

⁶ Նույն տեղում, էջ 27:

⁷ Նույն տեղում, էջ 38:

վել է Մեսրոպի և նրա աշակերտների ձեռքով V դարում: Նա գտնում է, որ հունարեն Ագաթանգեղոսը թարգմանված է ուշ շրջանի խմբագրությունից, իսկ արաբերենը ուշ ժամանակի հայկական խմբագրությունից⁸: Ագաթանգեղոսի Պատմության սկզբնագիրը, Մատի կարծիքով, չի հասել մեզ: Տաշյանին հակառակ, նա ենթադրում է, որ արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի ձեռքին եղել է Ագաթանգեղոսի նախնական բնագրի մի հունարեն թարգմանությունը⁹:

Գեորգի նամակը քննել է նաև Պետերսը և հանգել է այն տեսակետին, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Գեորգի համար աղոտ, նույնիսկ երկբայական անձնավորություն է¹⁰:

Գեորգը Հակոբ Եղեսացու ժամանակակիցն էր և մոտիկ կապեր ուներ ասորի այդ խոշոր գիտնականի, գրողի ու պատմիչի հետ: Գեորգը 686 թվին եպիսկոպոս է ձեռնադրվում և դառնում միաբան արաբների կրոնական առաջնորդ Ասորիքի Ակուլա (այժմ՝ Կուֆա) քաղաքում: Գեորգը եղել է իր ժամանակի բազմակողմանի կրթություն ստացած անձնավորություններից մեկը. այդ մասին են վկայում մեզ հասած նրա գործերից Արիստոտելի «Օրգանոն»-ի ասորերեն թարգմանությունը, մեկնություններն ու նամակները¹¹:

Խնդրո առարկա նամակը նա գրել է հուլյների 1025 թ. (714 թ.): Անաբ կամ Իննաբ քաղաքի քահանա ասորի Յեշունդիմել էր Գեորգին, խնդրելով պատասխանել իր մի քանի հարցերին: Գեորգը նրա ինը հարցերին պատասխանեց ինը գլխից բաղկացած մի նամակով, որի Ե գլուխը կամ Ե հարցը Գրիգոր Լուսավորչի մասին է:

Այդ գլխի առաջին բաժնում Գեորգը Գրիգոր Լուսավորչի մասին կենսագրական տեղեկություններ է տալիս օգտվելով,

⁸ Н. Марр, Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Аланов с. Григориюм, СПб, 1905, стр. 162—163.

⁹ Նույն տեղում, էջ 158:

¹⁰ P. Peeters, S. Grégoire l'Illuminateur, dans "Le calendrier lapidaire de Naples," Analecta Boll., t. 60, 1942.

¹¹ P. de Lagarde, Analecta syriaca, Leipzig. 1891.

ինչպես ինքն է գրում, Գրիգորի վարքից¹²: Երկրորդ բաժնում նա այդ վարքից հատվածներ է արտագրել: Երրորդում՝ փորձել է տարբեր վկայությունների միջոցով ճշտել Գրիգոր Լուսավորչի ապրած ժամանակը: Չորրորդ բաժնում Գեորգը գրել է հայերի և ասորիների պատարագի արարողության, ծիսական տարբերության մասին:

Գեորգի նամակին ծանոթանալով տեսնում ենք, որ Գրիգոր Լուսավորչի մասին նրա հաղորդած տեղեկությունների և Ագաթանգեղոսի վկայությունների միջև կան էական տարբերություններ, որոնցից կարելի է նշել հետևյալները.

1. Ագաթանգեղոսի մեզ հասած հայկական օրինակում Գրիգոր Լուսավորչի ծագումով պարթև Անակի որդին է, որը պարսից արքունիքի թելադրանքով եկել էր Հայաստան և սպանել Հայոց Տրդատ Գ թագավորի հայր Խոսրով Բ-ին: Գեորգի ձեռքի տակ եղած աղբյուրի համաձայն, Գրիգոր Լուսավորչի ծագումով հույն է և Հայաստան էր եկել Դիոկղեսիանոս կայսեր հալածանքներից փախչելով: Հետաքրքրական է, որ Գրիգորի հունական ծագման մասին վկայություն կա Ագաթանգեղոսի նաև Գարիտի հրատարակած հունարեն օրինակում. Տրդատ թագավորը Դիոկղեսիանոս կայսեր գրած նամակում Գրիգորին անվանում է կապաղովկացի: Նամակում կարդում ենք. «Ես նույնիսկ դառնագույն մահվան դատապարտեցի՝ Վիրապը գցեցի, ուր բնակվում են օձեր և հոշոտում են այնտեղ

¹² Նամակն առաջին անգամ գերմաներեն է թարգմանել Ռիսելը: Կառույցներ տվել է նամակի առաջին և հինգերորդ գլուխների անգլերեն թարգմանությունը. տե՛ս V. Rysse, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, Gotha, 1883: B. Cowper, Syriac miscellanies, London, 1861, p. 161. G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Vaticano, 1946, p. 408. Հ. Տաշյանը իրականացրել է V գլխի ոչ լրիվ դրաբար թարգմանությունը: Տե՛ս Բ. Տաշյան, Ագաթանգեղոս և Գեորգայ, էջ 4—10: Գարիտը իր աշխատության մեջ տվել է V գլխի ասորերեն բնագիրն ու լատիներեն թարգմանությունը, միայն այն տարբերությամբ, որ ելնելով բնագրի ներքին բովանդակությունից այն չորս մասի է ստորաբաժանել: Տե՛ս G. Garitte, Documents, p. 37:

նետվածներին, ինձ սիրելի մեկին, ոմն Գրիգոր Կապաղովկիացու (40)»¹³։ Նույն բնագրի մեկ այլ վկայությունը. «Երբ սուրբ Գրիգորը չհամաձայնեց զոհ մատուցել կուռքերին և բանտ նետվեց, կինը պատժի սպանալիքի տակ երկու որդիների հետ միասին փախել էր Կեսարիա քաղաքը՝ ամուսնու ազգականների մոտ (93)»¹⁴։ Գրիգոր Լուսավորչի հունական ծագման մասին վկայություն կա նաև «Նեստորական ժամանակագրության» մեջ։

2. Գեորգի նամակի տվյալներով, Գրիգորին մատնում են, մինչդեռ Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Տրդատը Գրիգորի քրիստոնյա լինելն իմանում է, երբ վերջինս հրաժարվում է հեթանոս աստվածներին զոհ մատուցել։

3. Գեորգը ղգիտե Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատմությունը։ Այս կապակցությամբ Գարիտը գրում է, որ Հռիփսիմյանց կույսերի պատմությունը Գեորգի աղբյուրում կարող էր լինել, բայց որովհետև նա գրում էր միայն Գրիգորի մասին, ուստի և ավելորդ է համարել կույսերի պատմությունը¹⁵։ Ավելի հավանական է թվում Ն. Մառի կարծիքը։ Նա ենթադրում է, որ Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատմությունը դեռ չէր մտել Գրիգորի Վարքի այն օրինակում, որն աղբյուր է ծառայել Գեորգին։ Մառը կարծում է, որ եթե Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակությունը ծանոթ լիներ Գեորգին, ապա նա իր նամակում որպես Տրդատ թագավորի խելագարության պատճառ կհիշատակեր Հռիփսիմին¹⁶։

4. Ըստ Գեորգի, Գրիգոր Լուսավորչին է մասնակցում Նիկիո առաջին տիեզերական ժողովին, մինչդեռ Ագաթանգեղոսի վկայությամբ՝ նրա որդի Արիստակեսը։

¹³ Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք), թարգմ. Հ. Բարթիկյանի, առաջաբան և ծանոթ. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, «Էջմիածին», Ը, 1966, էջ 47։

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 51։

¹⁵ G. Garitte, Documents, p. 420.

¹⁶ H. Mapp, Крещение, стр. 177.

V գլխի երկրորդ բաժինը ստորաբաժանված է վեց հատվածի։ Գարիտը գտնում է, որ դրանցից առաջինը մեզ չի հասել ոչ մի տարբերակում։ Երկրորդ հատվածը կա միայն Ագաթանգեղոսի հայերեն և ապա իր՝ Գարիտի հրատարակած հունարեն թարգմանության մեջ։ Երրորդ հատվածը կրճատ ձևով պահպանվել է Ագաթանգեղոսի հայերեն օրինակում, Գարիտի հրատարակած բնագրում և Մառի լույս ընծայած արաբերեն տարբերակում։ Չորրորդ ու հինգերորդ հատվածները շատ ավելի մոտիկ են արաբերենին։ Վեցերորդը չի պահպանվել ոչ մի տարբերակում¹⁷։ Այսպիսով, Գեորգի ձեռքին եղել է մեզ չհասած խմբագրություններից մեկը, այնպիսի մի խմբագրություն, որն, անկասկած, բովանդակում էր միայն Գրիգորի Վարքը¹⁸։ Դժվար է որոշակի խոսք ասել Գեորգի աղբյուրի լեզվի մասին։ Տաշյանը, ինչպես նշեցինք, կարծում է, որ Գեորգը հայերենից ասորերեն թարգմանված բնագիր է օգտագործել, և այս հաստատելու համար բերում այն փաստը, որ Գեորգը Գրիգոր Լուսավորչի հոր Վիրապում մնալու տարիները նշելիս երկամտության մեջ է ընկնում, թե Գրիգորը երեք, թե՛ 13 տարի է մնացել այնտեղ։ Տաշյանը գտնում է, որ նման երկամտություն կարող էր Գեորգի մոտ առաջանալ այն դեպքում, եթե նա իր ձեռքին ունենար ասորերեն բնագիր, որովհետև ասորերենում 3-ի և 13-ի միջև գրչական տարբերությունը չնչին է¹⁹։

Տաշյանը գուցե իրավացի է, ենթադրելով, որ Գեորգը ունեցել է ասորերեն օրինակ։ Բայց այդ ասորերեն օրինակը կաղապարվել է ոչ հայկական բնագրի հիման վրա։ Արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի ձեռքին եղած օրինակը բավական տարբերվում է հայկականից. այն ավելի մոտ է հունարենին, թեև ոչ նման։ Գեորգի օրինակում Գրիգոր Լուսավորչը պատկերված է որպես Հայաստանում գործած հույն քարոզիչ, մինչդեռ

¹⁷ G. Garitte, Documents, pp. 420—425.

¹⁸ Յ. Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ, էջ 38։

¹⁹ Նույն տեղում։

հայկականում նա հայ է և Տրդատի ազգականը: Գեորգի ունեցած բնագրի հայկականին ոչ մոտիկ լինելու մասին վկայում են նաև Գեորգի մոտ հանդիպող հատուկ անունների հունական ձևերը: Գեորգը, հավանաբար, ունեցել է Գրիգորի Վարքի հունարենի ասորերեն թարգմանությունը: Այս ենթադրության օգտին է խոսում ասորական գրականության (Նեստորական պատմություն) մեջ պահպանված, բայց արաբերեն գրված մի «Վարք Գրիգորի»²⁰: Այն շատ համառոտ է, բայց իր բնույթով ու բովանդակությամբ ավելի մոտ է կանգնած Գեորգի աղբյուրին: Այս Վարքն էլ չունի Հոփսիսիանց կույսերի նահատակության պատմությունը, ոչ էլ Գրիգորի վարդապետությունը: Այստեղ սա, ինչպես Գեորգի աղբյուրում, Գրիգորը հույն է: Ստորև տալիս ենք արաբերեն այդ բնագրի հայերեն թարգմանությունը. «Նա, ով հայերին քրիստոնյա դարձրեց, հույն էր և փախել էր Դիոկղեսիանոսից ու ապրում էր Հայաստանի լեռներում, որտեղ ծառայում էր աստծուն: Մի օր Հայոց Պատրիկը որսի գնաց նրա քարայրի մոտակայքը և զոհ մատուցեց իր աստվածներին: Նա շատ զարմացավ վերջինիս առանձնակեցությունից և ժողովությունից: Երկրորդ անգամ նա նորից որսի գնաց Հայոց թագավոր Վասայի²¹ հետ, որը սրբին տեսնելով նրան առաջարկեց իր աստվածներին զոհ մատուցել: (Թագավորը) առանց իմանալու, թե ով էր նա, հրամայեց խարաղանել նրան և նետել սողուններով լի մեծ հորի մեջ: Թագավորը կորցնելով իր բանականությունն ու զգացողությունը, սկսեց պատառոտել իր զգեստներն ու կրծոտել մարմինը: Իր կինը նրան խորհուրդ տվեց սրբին հորից հանել: Նա հանել տվեց նրան և խնդրեց աղոթել իր համար: Նրա աղոթ-

րից հետո նա իր հիվանդությունից բուժվեց և ամբողջ տնով մկրտվեց: Այդ օրվանից այս թագավորին սկսեցին եկեղեցում նշել «Կենդանիների» գրքում:

Համբավը հասավ հույներին: Եվ Վասա թագավորի խնդրանքով երեք հարյուր տասնութից²² մեկը՝ Լարիտոս Կեսարացին²³, նրան հայերի եպիսկոպոս ձեռնադրեց: Վասա թագավորին և Գրիգորիոսին հաջողվեց ամբողջ Հայաստանում տարածել քրիստոնեական հավատը: Նրանք կառուցեցին եկեղեցիներ և կործանեցին հեթանոսական տաճարները: Երբ Շապուհի բանակը արշավեց Վասայի դեմ, սա Գրիգորիոսի աղոթքի օգնությամբ ջարդեց նրան:

Հայերը հրաժարվեցին Քաղկեդոնի ժողովում նզովել Սավարային²⁴ և նրա աղանդը: Գրիգորիոսի մահից հետո հայերը շեղվեցին ինչպես իրենց հավատալիքներից, այնպես էլ հավատից: Ավագ հինգշաբթի օրը նրանք գառ են մատաղ անում, բայց ի տարբերություն հրեաների, մորթելուց առաջ գառանն աղ են տալիս»²⁵:

Համառոտ այս բնագրի արժեքն այն է, որ դրա մեջ խտացված են Գրիգորի Վարքի նախնական խմբագրություններից մեկի ընդհանուր գծերը. Գրիգորը Դիոկղեսիանոսի հալածանքներից փախած հասարակ մի ճգնավոր է, որը ապաստանել է Հայաստանի լեռներում: Մովսես մնում Գրիգորի և Հայոց Պատրիկի փոխհարաբերությունները: Ո՞վ էր Հայոց «Պատրիկը»: Հայոց Տրդատ Գ-ի պալատում հայտնի էր Օտա Ամատունին: Նրա մասին տեղեկություններ ունեն Ագաթանգեղոսն ու Մովսես Խորենացին: Խորենացին գրում է, որ երբ Տրդատը գալիս է Հայաստան, «գտան է զՕտայ սնուցեալ զքոյր իւր զԽոսրովիդուխտ, և պահեալ զգանձսն ամրոցաւն հանդերձ յոյժ երկայնամտութեամբ. քանզի էր արդարև համբերող,

²⁰ «Նեստորական պատմություն»-ը բանասերներն ընդհանրապես գրված են համարում IX դարում, սակայն հրատարակիչը այս աշխատության մեջ հանդիպելով 1226 թվին մահացած խալիֆ Ատթահիրի անվան, որոշ կասկած է հայտնել այդ տոթիվ. տե՛ս Addai Scher, Histoire Nestorienne (Chronique de Séert), „Pat. Orient.“, Paris, 1908, p. 217:

²¹ Զգրտե՛ք ինչպես է, որ Տրդատ թագավորի անունը այս բնագրում զարձեղ է Վասա: Արդյո՞ք այն Վաղարշակ անվան աղավաղված ձևն է:

²² Նիկիայի ժողովի մասնակիցներից:

²³ Ղևոնդոս Կեսարացի:

²⁴ Սավարան, ըստ երևույթին, Անտիոքի պատրիարք Սեվերիանոսն է, որին 518 թ. Հուստինոս կայսրն արքայից արքայ միաբնակի:

²⁵ A. Scher, Histoire Nestorienne inédite, 1-er partie (I), Paris, 1908, p. 160.

Ժուժկալ և առաւել իմաստուն. զի թէպէտ և ոչ ծանեաւ զճշմարտութիւնն յաղագս Աստուծոյ, սակայն զստութիւն կոռցն զիտաց: Նոյնպէս էր և սան նորա Խոսրովիդուխտ, կուսան համաստ որպէս, զօրինաւոր ոք, և ոչ ամենեին ունել անդունդ բերան, նման այլոց կանանց»²⁶: Եւ որպէս վարձատրութիւն իր ծառայութիւններին, «Տրգատ ի հազարապետութիւն Հայոց զՕտայն կացուցանէ և շնորհակալութեամբ պատուէ զնա»²⁷: Հետաքրքրական է, որ Սլկունիների նահապետ Սլուկը ապրստամբելով սպանում է իր փեսա Օտային²⁸: Խոսրովիդուխտի երազը, Օտայի Արտաշատ գնալն ու Գրիգորին Խոր Վիրապից հանելը²⁹ ցույց են տալիս, որ Գրիգոր Լուսավորիչը նախօրոք կապ է ունեցել Օտայի հետ և սրա միջոցով էլ Խոսրովիդուխտի: Բացառված չէ, որ Օտան և Խոսրովիդուխտը եղել են Գրիգոր Լուսավորչի առաջին գործակիցները: Օտան, Խորենացու վկայութեամբ, քրիստոնեութիւնը շնորհունած «զստութիւն կոռցն գիտաց»: Այս տեսակետից էլ կարծում ենք, որ «Նեստորական պատմութեան» մեջ պահպանված Գրիգորի այս համառոտ Վարբը շատ ավելի մոտ է կանգնած սկզբնական ավանդութեանը:

2. ԱՐԱՅԱՅ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԳԵՈՐԳԻ ՆԱՄԱԿՆ³⁰

Գլուխ 5, § 1

Գրիգոր եպիսկոպոսի մասին, որը քարոզեց հայերին

1. Ով ուսումնասիր, այն Գրիգորիոսը, որ քարոզեց հայերին, ինչպէս հայտնի է իր Վարբից, ազգութեամբ հույն էր. նա

²⁶ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԶԲ, էջ 224:

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ Նույն տեղում, գիրք Բ, գլ. ԶԴ, էջ 227:

²⁹ Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Ի, էջ 115:

³⁰ Ասորերեն այս բնագիրը 1946 թ. հրատարակել է Ժ. Գարիտը իր գրքում: Սույն թարգմանությունը կատարել ենք մենք Գարիտի հրատարակած ասորերեն բնագրից. ձեռքի տակ ունեցել ենք 2. Տաշյանի թարգմանությունը ևս: Գրաբարյան ձեռքը վերցրել ենք Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն» համապատասխան բաժնից:

մանուկ հասակից եկել էր հայերի երկիրը Դիոկղեսիանոսի քրիստոնյաների ղեմ հարուցած հալածանքներից խուսափելու և կամ մի այլ պատճառով, որը մենք չգիտենք:

2. Երբ նա Հայոց երկրում մեծացավ ու սովորեց նրանց գիրն³¹ ու լեզուն, նրա համբավը տարածվեց մինչև որ դարձավ հայերի երկրում իշխող Տրգատիս թագավորի սպասավորներից կամ ծառաներից մեկը:

3. Նա թագնում էր քրիստոնյա լինելը, և շատ քիչ մարդիկ գիտեին այդ մասին. նրանցից էլ ոմանք ահա բանը հայտնեցին Տրգատիս թագավորին: Եւ նա իր մոտ կանչեց Գրիգորիոսին, հարցուփորձ արեց նրան, և երբ նրանից իմացավ, որ դա ճշմարիտ է, փորձեց սիրաշահելով, սպառնալով, զանազան շարժարանների ենթարկելով նրան համոզել ուրանալու քրիստոնեությունը, բայց նա չհամաձայնեց: Ի վերջո վերցրեց և նրան նետեց մի հորի մեջ, որը լի էր մահաբեր սողուններով ու ապականությամբ:

4. 13 տարի հորի մեջ մնալուց հետո, ինչպէս իր Վարբն է ասում (բայց մենք, եթե կուզեք, ընդունենք միայն երեք տարի), թագավորը հաճույքի համար զնաց վայրի կենդանիների որսի. աստված իսկույն նրա վրա ուղարկեց շար ոգուն, և նա խելագարվելով, սկսեց կծոտել իր մարմինը:

5. (Թագավորը) իր կնոջ օգնությամբ հիշեց սրբին, մարդ ուղարկեց, հորից հանել տվեց նրան և իր մոտ բերեց. նա աղոթեց նրա վրա և բուժեց:

6. Երբ այս տեղի ունեցավ, թագավորի հրամանով և սրբի օգնությամբ Հայոց երկիրը դարձավ քրիստոնյա:

7. Որովհետև անհրաժեշտ էր եպիսկոպոս ունենալ, թագավորը կանչեց իր պատվական մարդկանցից ոմանց, հանձնեց նրանց Գրիգորիոսին և ուղարկեց Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքի եպիսկոպոս ու մետրոպոլիտ Լեոնտիոսի մոտ, որպեսզի նա Գրիգորիոսին եպիսկոպոս ձեռնադրի: Նա ընդու-

³¹ Հայկական ինչ գրերի մասին է խոսքը, հայտնի չէ:

նեց այս մարդկանց և կատարեց նրանց խնդիրքը. արձակեց նրանց խաղաղությամբ ու խնդությամբ:

8. Երբ սուրբը հեղինակությունն ամրապնդեց, նա Հայոց երկրում թագավորի հրամանագրով և պնշվականների եռանդով եկեղեցիներ և վանքեր կառուցեց. այնտեղ քահանաներ և սարկավազներ նշանակեց. զրեց անհրաժեշտ օրենքներ ու կանոններ:

9. Այնուհետև, երբ նիկիայում սուրբ ժողովը գումարվեց, նա մասնակցեց ժողովին՝ սուրբ Լեոնտիոսի հետ, որն իրեն եպիսկոպոս էր ձեռնադրել:

Գլուխ 5, § 2

Այսքանը պարզ և շատ համառոտ վարքից, թե ինչպես Գրիգորիոսը քարոզեց հայերին: Այժմ անհրաժեշտ է մեր խոսքի ճշմարտացիությունը համար որոշ տեղեկությունների վերջնել վարքից ցույց տալու համար, թե ինչպիսի մարդ էր նա: Նա այսպիսին էր.

1. Երբ Դիոկղետիանոսը իշխում էր պարթևների և հայերի վրա, Տրդատիսը լսեց, որ իր պալատում կա Գրիգոր անունով մի մարդ, որը չի պաշտում իր աստվածներին, այլ քրիստոնյաների հավատքը: (Տրդատիսը) կանչեց նրան և փորձեց բազում սպառնալիքներով փոխել նրան:

2. «Մի քիչ անց թագավորը կանչեց նրան և ասաց. «Որպես օտարական և անաշխարհիկ եկար մեզ մոտ և մեզնից շատ պատիվների ու փառքի արժանացար, այժմ ինչպես ես համարձակվում պաշտել մի աստծո, որին ես չեմ պաշտում:

3. Երկար ժամանակ, 13 տարի օրհնյալ անձնավորությունը մնաց սողուններով ապականված հորում և աստծո շնորհիվ պահպանվեց թունավոր սողուններից:

4. Եվ հետո թագավորը հրամայեց, որ իր բանակը գումարվի, որպեսզի զնան որսի: Երբ պատրաստ էր և ձիերը լծված էին կառքերին, ու նա պատրաստվում էր իր արքայական կառքը նստելու, աստծո բարկությունը ուղարկվեց

նրա վրա, և շար ոգին հարվածեց նրան. նա կառքից վայր տապալվեց երեսի վրա, խելագարվեց ու սկսեց ատամներով կծել իր մարմինը:

5. Եվ հետո սուրբ Գրիգորիոսը ծնկի է գալիս գետին և աղոթում ամենակարող աստծուն, որպեսզի բուժվի թագավորը. երկնքում մի ձայն է լսվում, որն ասում է. «Գրիգորիս զորացիր և քաջ եղիր, որովհետև ես քեզ հետ եմ հավիտյան. դու ինձ համար եկեղեցիներ կկառուցես, իմ սրբերի համար՝ բնակության վայրեր և կբարձրացնես նրանց եղջյուրը: Եվ որովհետև դու աղոթեցիր իմ առջև, ես կատարում եմ քո խնդրանքը, ինչ դու լանդրեցիր ինձնից»: Երբ այդ բանը ասվեց սրբին, նա դարձավ լապտավորին, շոշափեց նրա ձեռքերն ու ոտքերը. (թագավորը) վերստացավ իր մարդկային կերպարանքը՝ մեր տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի զորությունը:

6. Եվ նորից, այլ խոսքերից հետո, երբ թագավորը իմացավ (Քրիստոսի մասին), ուրախացավ և փառաբանեց աստծուն, և հրամայեց նրանց, ովքեր սատրապների ու մեծամեծների մեջ ալազ էին, հավաքվեն և զնան օրհնյալ Գրիգորիոսի հետ Կապադովկիա երկիրը, որպեսզի նա ընդունի քահանայությունը և Հայոց երկիրը վերադառնա: Նրանք եղան Կեսարիա քաղաքում, այնտեղ տեսան օրհնյալ Լեոնտիոս եպիսկոպոսին, և երբ նրան պատմեցին Հայաստանում կատարված այս իրադարձությունների մասին, նա Գրիգորիոսին եպիսկոպոս ձեռնադրեց՝ հավաքելով իրեն ենթակա եպիսկոպոսներին:

Գլուխ 5 § 3

1. Այսքանը համառոտակի վերցրինք Գրիգորիոսի ընդարձակ վարքից: Նրա՝ նիկիայի ժողովի 318 եպիսկոպոսներից մեկը լինելը հայտնի է այդ ժողովի արձանագրություններից, որտեղ գրված է նաև Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքի Լեոնտիոսի մասին, որը նույնպես մասնակցել է ժողովին:

2. Գրիգոր Աստվածաբանը ես վկայում է այս Լեոնտիոսի մասին: Իր հոր թաղման առթիվ արտասանած ճառում նա

ասում է, որ Նիկիա՝ Արիոսի ցնորամտությունը (դատապարտող ժողովին) մասնակցելու գալիս Լեոնտիոսը անցավ Արինդուից³², որտեղ քարոզեց, մկրտեց և բրիստոնյա դարձրեց իր հորը:

3. Հայ Գրիգորիոսի մասին ասված այս տեղեկություններից պարզ է դառնում նաև նրա ապրած ժամանակը: Հայտնի է, որ նա երեք Գրիգորներից մեկը չէր. նկատի ունենք Սքանչելագործին, Նյուսայի եպիսկոպոսին և Աստվածաբանին: Նա.ավելի կրտսեր է, քան Թադմարդացին և ավագ, քան մյուս երկուսը:

4. Գրիգոր Սքանչելագործը, որը Պոնտոսի նեոկեսարիա քաղաքի եպիսկոպոս էր և ապրում էր Ավրելիանոս կայսեր ժամանակ, Պոզոս Սամոստացու դեմ Անտիոք քաղաքում գումարված ժողովի մասնակից եպիսկոպոսներից մեկն էր: Այդ մասին Եվսեբիոսը գրում է իր «Եկեղեցական պատմություն» VII գրքի XXVII գլխում. «Հովիւքն որ էին յայլ եկեղեցիս, ժողովեցան լամենայն տեղեաց մասն այնր, որ եղեալ էր աղականիչ հօտին Քրիստոսի և ամենեքին փոյթ յանձին կալան ժեզովեցան և եկին յԱնտիոք քաղաք: Բայց ի սոսին իսկ յայտոսիկ Եթանչելի էին Պարմելիոս եպիսկոպոս Կեսարու կապադովկացւոց, և Գրիգորիոս, և Աթենաթորոս, որ էին եղբարք և հովիւք եկեղեցւոյն պոնտացւոց. և Հեղինոս եկեղեցւոյն տարսոնացւոց, և Նիկոմէ յԻկոնացւոց քաղաքին, և եկեղեցւոյն Նրուսաղեմի Հիմէնէոս և Թէոտիկնոս Կեսարիայ պաղեստինացւոց, և Մաքսիմոս որ սքանչելապէս առաջնորդէր եղբարցն, որ էին ի Բոսոր քաղաքի, և այլք բազումք զորս ոչ բաւական լինի մարդ համարել զնոսա»³³:

XXVIII գլխից. «Այլ իբրեւ եկաց յարքայութեան Գաղիոս զհնգնատասան ամ, Կղաւդիոս եկաց զտարի մի: Կալավ զլնի նորա Աւրելիանոս, որ յաւուրս նորա ժողովեցան եպիսկոպոսը

բազումք ի ժողով անդր. և յայտնի եղև և դսրովեցաւ յամենայն մարդոյ օտար ուսմամբն իւրով Պաւլէ, այն որ եղևն զլուս և առաջնորդ հերձուածոյն»:

5. Ավրելիանոս կայսրից, Պոզոս Սամոսատացուց նշուված ժողովից մինչև հավատացյալ Կոստանդին կայսրը և Նիկիո ժողովը անցել է 55 տարի: Ավրելիանոսն իշխեց 6 տարի, Տակիտոսը 6 ամիս, Պրոբոսը՝ 6 տարի, Կուրտը և նրա որդիները՝ 2 տարի, Դիոկղետիանոսը՝ 20 տարի, և Կոստանդիանոսը մինչև Նիկիո ժողովը՝ 20 տարի, և բոլոր տարիները հաշված մոտավորապես անում է 55 տարի, ինչպես ասել ենք: Այսպես նաև Նիկիո ժողովից մինչև Թեդոս Մեծ կայսեր օրոք Կոստանդնուպոլսում գումարված 150 (եպիսկոպոսների) սուրբ ժողովը, որին մասնակցում էր աստվածային զուգը, այսինքն՝ Գրիգորիոս Նյուսայի եպիսկոպոսը և Գրիգորիոս Աստվածաբանը՝ Սասիմոնի և Նազիանզի եպիսկոպոսը, նույնպես անցել է 55 տարի. 11 տարի են իշխել Կոստանդինոս Հաղթողը և իր որդիները՝ Կոստանդինոսն ու Կոստասը: Նիկիո ժողովից հետո անցել է 25 տարի. երկու տարի է իշխել Հուլիանոսը, Հովիանոսը՝ մեկ տարի, Վաղենտիանոսը, Վաղեսը և Գրատիանոսը՝ 14 տարի, Գրատիանոսը և Վաղենտիանոս փոքրը՝ մեկ տարի, Թեոդոսից էլ անցել է մեկ տարի, բոլորը միասին վերցրած անում է 55 տարի, ինչպես վերը ասել ենք:

Գլուխ 5 § 4

1. Այժմ վերջին հարցի մասին. դու ասում ես, թե Գրիգորիոսը ուղղափառ էր: Եթե այդպես է, ապա ինչու նա հայերին սովորեցրեց հաղորդության գինու մեջ ջուր չխառնել: Իմացիր, որ նա իրավունք ուներ իր հետևորդներին կարգադրել, որ (հաղորդության) գինու մեջ ջուր չխառնեն: Թե նա գինու մեջ ջուր խառնելու կամ չխառնելու հարցում ճշմարտացի էր կամ ոչ, չի որոշում նրա ուղղափառ լինելը կամ չլինելը, որովհետև այժմ էլ կան շատ ուղղափառներ, որոնք հաղորդության գինու մեջ ջուր չեն խառնում:

³² Հավանաբար, Արզն քաղաքն է:

³³ Եւսեբիոսի Կեսարացու Պատմութիւն եկեղեցւոյ, դպր. VII, գլ. ԻԸ, էջ 582—583:

2. Բայց նորից Գրիգորիոսը ամենևին չի կարգադրել ջուր շխառնել գինու մեջ, նա չի պատվիրել, որ Հարության սուրբ տոնին միայն քահանան, սարկավագներն ու մանուկները հաղորդություն ստանան, սրբապատկերներ չգնեն եկեղեցիներում: Թեև այս բոլորը նրան են վերագրում:

3. Բայց եթե նույնիսկ Գրիգորիոսը պատվիրել է նման մահացու կանոններ, այնուամենայնիվ նա սուրբ առաքյալներից մեծ կամ բարձր չի դասվում, առաքյալներ, որոնք կարգադրեցին երկնքի տակ գտնվող եկեղեցիներում հաղորդության սկիզի մեջ գինու հետ ջուր խառնել. Պետրոսն ու Պողոսը՝ Անտիոքում, Հռոմում և դրանց շրջակայքում, Պողոսն ու Հովհաննեսը՝ Եփեսոսում, Բյուզանդիոնում և նրանց իրավասության մեջ մտնող վայրերում, Ղուկասն ու Մարկոսը՝ Ալեքսանդրիայում, Եգիպտոսում և դրա շրջակա վայրերում: Այս ավանդությունը առաջացել, տարածվել և պահպանվել է այսօրվա բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներում:

Այժմ կան շորս պատրիարքություններ, որոնք ասում են, թե հաղորդության գինու հետ պետք է ջուր խառնել: Բայց նրանք իրենց մոտ տարածված այս ավանդությունից բացի այլ փաստ չունեն:

4. Եթե որևէ հայ հարցնի քեզ, թե Ավետարանում որտեղ է գրված, թե ջուր է խառնված այն սկիզի մեջ, որը մեր Տերը տվեց իր աշակերտներին, որպեսզի մենք էլ պարտավորվենք ջուր խառնել սկիզի մեջ, ապա դու նույնպես կարող ես հարցընել, որ նա ցույց տա Ավետարանի այն տեղը, որտեղ գրված է, թե ջուր չկա, և կամ մենք պարտավոր չենք խորհուրդի սկիզի մեջ ջուր շխառնել:

5. Բայց գուցե մեկն ասի, թե Ավետարանում գրված է, թե մեր Տերն ասաց իր աշակերտներին. «Բայց ասեմ ձեզ, ոչ ես արբից յայսմ հետէ ի բերոյ որթոյ մինչև ցօրն յայն՝ յորժամ արբից զդա ընդ ձեզ նոր յարքայութեան հօր իմոյ»: (Ուրեմն մեկը կարող է ասել, որ) խաղողի գինի ասելով հայտնի է, որ բաժակում անարատ գինի է և ոչ թե ջրախառն: Նրան ասա. «Ինչ ուրեմն, Աստծո արքայության մեջ և կամ հարությունից

հետո, երբ մեր փրկիչը 40 օր մնաց իր աշակերտների մոտ, կերավ ու խմեց նրանց հետ, (այն ժամանակ) գրված է, որ անխառն խմեց»: Ով այնքան հիմար կլինի և կասի թե ջուր չկար, այլ գինի միայն այն բաժակում, որ մեր Տերը առավ և մատուցեց և օրհնեց և խմեցին իր աշակերտները: Բայց եթե որևէ մեկը կուզենա հերքել վերևում իմ ասածը, ապա դրա համար կարիք կլինի ընդարձակ բացատրություն տալ ու գրել. այն ժամանակին թողնելով, անցնենք քո գրած մեկ այլ հարցին:

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Աբգար Ե (Ուկամա, Աբգարոս) 161—163, 165—168
- Աբգար (Արշամի որդի) 167
- Աբգար Է (Իզատի որդի) 165
- Աբգար Ը (Մաղնուի որդի) 165, 166
- Աբգար Թ 162, 176, 177
- Աբղարյան Գ. 146
- Աբրահամ Զենակացի 133
- Աբրահամ Խոստովանող 30, 31, 134
- Աբրահամ (Հրեաների նահապետ) 35
- Աբրահամյան Աշ. 17
- Աբդյան Մ. 15, 16, 82, 83, 143, 144, 173—175
- Աբել 19
- Ագգա (Աղղայի աշակերտ) 159, 160, 166, 175
- Ագաթանգեղոս 13, 14, 24, 29—31, 51, 93, 125, 134, 141, 143, 154, 173, 174, 182—187, 189, 190
- Ադնես Լ. 119
- Աղղա (առաքյալ) 116, 159, 160, 162, 167, 169, 171, 173, 177
- տե՛ս և Թադեոս առաքյալ
- Աղալ Շեր 188, 189
- Ադոնց Ն. 16, 103, 143, 145
- Ադրամելեք 81, 82
- Ադա (քահանա) 115
- Աթենադորոս (Պոնտացի) 194
- Ալեքսանդր (Մեծ) 15, 136, 139, 150
- Ալակիրոս (Կալսկոսոս) 104
- Ալինյան Ն. 31, 102—104, 124, 131, 132, 144
- Աճառյան Հ. 68, 75, 160
- Ամրոստիոս փիլիսոփա 8
- Ամուսին Ի. 54
- Ամպելիրոս (Խերսոնի եպս.) 16
- Աննա 31
- Անանուն 33, 141—143
- Անդրիկյան Ն. 30
- Անթեոս 84
- Անտոնինոս Վերոս 152
- Անտոնինոս Կեսար 8
- Առյու (Եղեսիայի թագավոր) 35 37
- Ասլան Գ. 178
- Ասսեմանի Ժ. 18, 19, 34—36, 59, 72, 131, 147, 150
- Ասսեմանի Ս. 131
- Ավգերյան Մ. 73
- Ավդիա 162
- Ավրելիանոս (կայսր) 194, 195
- Ատթահար (Խալիֆա) 88
- Արիոս 95, 96, 194
- Արիստակես (և Ռստակես) 95—97, 186
- Արիստոտել 7, 147
- Արիստիդես (կեղծ) 42
- Արշակ 15, 99

Արշակ Մեծ (պարսից արքա) 136, 137, 144
 Արշամ (Արգարի հայր) 167, 168
 Արտաշիր (Սասանյան արքա) 157
 Արտաշես (հայոց արքա) 154—156
 Արշավիր (պարսից արքա) 167
 Արտավազդ 153, 156
 Ափրատ 20, 32, 62, 63, 94, 117—119, 133
 Ափրիկանոս 15

 Բարդես կաթողիկոս 107, 109
 Բազարատ (իշխանաց իշխան) 144, 145
 Բազարատ (Փանավազյան) 144, 145
 Բակուր բղեշի 87, 91, 93, 94
 Բակուր 8
 Բայեր 36
 Բարդաժան 6, 16, 131, 150—158
 Բարթիկյան Հ. 35, 186
 Բար Սուժա 16, 157, 158
 Բարհեբրայուտ (Աբուլ Ֆարաջ) 115, 118, 121, 147, 150, 154
 Բարհադրեշարքա 21, 42
 Բար Սամյա 162
 Բարսեղ Կեսարացի 66, 67, 134
 Բարսես կաթողիկոս 43
 Բեդյան Պ. 41, 61, 64, 72—76, 80, 85, 92, 97, 98
 Բել (Տիտանյան) 146
 Բերդ Ֆ. 116
 Բերդ Վ. 20, 57, 62
 Բերդես Հ. 150
 Բլիք Բ. 122
 Բլուզանդացի Ն. 133, 134
 Բովշտարկ Ա. 131, 164
 Բուսանեն Յ. 178, 179
 Բույե Մ. 151, 152
 Բուշեկ Է. 40

Բուրկիտ Ֆ. 119, 120, 151, 152
 Բրուկս Է. 21

 Գաթրեճյան Հ. 178
 Գաղիոս (կայսր) 194
 Գարազաշյան Ա. 123, 139, 140
 Գարիտ Ժ. 185—187, 190
 Գրատիանոս 195
 Գևորգ (ասորի կաթողիկոս) 24, 182—188, 190
 Գևորգյան Բ. 29
 Գեթարու (Ֆրադաշտի որդի) 38
 Գինդ (Սլուսի) 69, 100
 Գիսմոնտի Բ. 147
 Գլուստրերդեր Ժ. 121
 Գրիգոր Աստվածաբան 96, 193—195
 Գրիգոր Լուսավորիչ 13, 62, 94—96, 173—175, 183—190, 192 տե՛ս և Գրիգորիոս
 Գրիգոր Նազիանզացի 6, 66, 147, 195
 Գրիգոր Նարեկացի 132
 Գրիգոր Նյուսայի կաթողիկոս 194, 195
 Գրիգոր Սրանչիկազործ 194
 Գրիգորիոս (Պոնտացի) 194
 Գրիգորիոս 189—196 տե՛ս նաև Գրիգոր Լուսավորիչ
 Գորիա 29, 31, 133, տե՛ս և Շմոն Գուրիուս 36
 Գուտշմիդտ Ա. 38, 137, 138, 161, 162, 178

 Դանիել Ասորի 14, 69, 79, 99, 149
 Դանիել կաթողիկոս 101—103
 Դավիթ (մարգարե) 7, 156
 Դատ (Հաշտենից իշխան) 93
 Դատաբեն (Բզնունյաց իշխան) 93

Դարեհ (արքա) 98
 Դիոգեն (Եղեսիայի կաթողիկոս) 103
 Դիոկղետիանոս (կայսր) 185, 188, 189, 191, 192, 195
 Դիոնիսիոս Տելլ-Մահրացի 19, 34—36, 39
 Դյակոնով Ա. 72
 Դյուվալ Բ. 19, 31, 32, 36—38, 43, 65, 102, 117, 120, 157, 161—163, 165

 Եզեկիա (մարգարե) 87
 Եզնիկ 110—112, 125, 129, 133, 173
 Եղիշե 30, 173
 Եպիփան 69, 70, 100, 150, 151
 Եսայի (մարգարե) 81, 82
 Եվսեբիոս Կեսարացի 19, 22, 66, 116, 120, 124, 130, 134, 151—153, 156, 160—164, 166—168, 175, 176, 190, 194
 Եվթաղ (Եզեսիայի կաթողիկոս) 97
 Եվթիպիոս 67
 Եվստաթիոս 22, 64, 66, 67
 Երեմյան Ս. 47, 77
 Եփրեմ Ասորի 7, 10, 28, 30, 32, 42, 43, 117—119, 125, 129, 131—134, 146, 147, 150, 156

 Զարհանայան Գ. 17, 23, 24
 Զաքարիա (Քաղեսոս առաքյալի աշակերտ) 170, 180
 Զեմենզոս (Քաղեսոս առաքյալի աշակերտ) 170
 Զենոր 17
 Զորարարել 98

 Էմին Մ. 140, 143
 Էսաբայան Պ. 124, 125

Բաղեսոս (առաքյալ) 79, 164, 168, 175, 178, 181 տե՛ս և Ազգա
 Թեոդոս կայսր 105, 195
 Թեոդոր Մոսպոնեստացի 102
 Թեոդոր 102
 Թեոդորեստոս Կյուրիոս կաթողիկոս 74, 75, 85, 95, 118
 Թեոդորեստոս (Վարդապետ) 148
 Թեոփիլանոս 194
 Թեոփիլակտոս Սիմոկատոս 69
 Թիրաս 140
 Թոռնյան Բ. 133
 Թովմաս Մարգարե 19, 20, 57
 Թորդոմ 140

 Ժարգի Ս. 61

 Իբաս (Հիրա) 102, 103
 Իգնատիոս (Անտիոքի հայրապետ) 133
 Իգնատիոս (Եփրեմ Բ Ռահմանի) 50
 Իլուր (Իլուդ) 165
 Իսրայել (Վկա) 180

 Լաբուրես (Ղերուրես) 16, 47, 133, 160, 166, 168, 169, 173, 174
 Լաբուր Ժ. 72
 Լազարոզ Դր Պ. 24, 129, 182, 184
 Լամի Թ. 132
 Լանգլուս Վ. 26, 138
 Լարիտոս Կեսարացի 189, 191, 194 տե՛ս և Դեոնդ (Կեսարիոս կաթողիկոս)
 Լեյկ Կ. 122
 Լի Ս. 129
 Լին Մակ Ժ. Ա. 130
 Լիոնեն 123
 Լիպսիուս Բ. 161, 162

Խաբաթիան Ս. (կաթողիկոս) 113
 Խալաթիանց Գր. 17, 29, 30, 113
 — 115, 126—128, 140, 141,
 143, 152—154, 167, 178
 Խաչիկյան Լ. 65, 67
 Խոսրով Անուշիրվան 147
 Խոսրով Բ (հայոց արքա) 156,
 185
 Խոսրով Գ (հայոց արքա) 87,
 88, 91—93
 Խոսրովիդուխտ 189, 190
 Կառուպեր Բ. 185
 Կասսիուս Դիոն 178—180
 Կավատ 21
 Կատրմեր 137
 Կարակալա կայսր 140
 Կարրիեր Ա. 139, 140, 144, 148,
 167
 Կղավդիոս (կայսր) 194
 Կղեմես 156
 Կյուրեղ Ալեքսանդրացի 108
 Կյուրեղ Երուսաղեմացի 133
 Կյուրեղ (Կիրակոս) 31
 Կյումոն Ֆ. 151, 152
 Կյուրակոս (ձգնավոր) 180
 Կյուրտոն Վ. 18, 50, 119, 156,
 159, 160, 161
 Կոզյան Ս. 123, 124
 Կոմոդոս կայսր 179
 Կոստանդինոս կայսր 56, 95—
 97, 195
 Կոստանդինոս (Կոստանդինոս-
 սի որդի) 195
 Կոստաս (Կոստանդինոսի որ-
 դի) 195
 Կորյուն 14, 27, 68, 70, 101—
 105, 110, 111, 133, 173
 Կուզենեթ Մ. 69
 Կուրոս 195
 Կտեսիաս Կրետացի 139

Կրուզեր Ժ. 37
 Հաբեթ 139, 140
 Հաբել Երեց 101, 102
 Հալլիե Մ. 19
 Հակոբ (Հակովորոս) առաքյալ 88,
 120, 121
 Հակոբ Եղեմացի 21, 115, 144,
 184
 Հակոբ Մծրնացի 14, 20, 21, 62,
 68, 72—76, 78, 81, 83—88,
 90—92, 94—98
 Հալկ (նահապետ) 149
 Հանան 166
 Հասան Եղիա Զալալյանց 113
 Հարրիս Բ. 147
 Հարությունյան Ս. 15
 Հեղիաս 87
 Հեղինոս (Տարսոնացի) 194
 Հեշա 87, 91
 Հեսուրբիոս 124
 Հեվիա (Օրհայի որդի) 35
 Հեթոնիմոս 124, 151
 Հերովդես 88
 Հերցֆելդ Է. 49
 Հիմենեսոս (Երուսաղեմի եպս.)
 194
 Հիպպոլիտ 151
 Հիպպոլիտ 57
 Հիսուս Քրիստոս 25, 138, 158—
 160, 163, 164, 168, 173, 175—
 177, 193, 194
 Հոլստենիուս 59, 60
 Հոմերոս 57
 Հոնիգման Է. 49
 Հովհաննես (առաքյալ) 88, 120,
 121, 125, 196
 Հովհաննես կաթողիկոս 144
 Հովհան Մանդակունի 180, 181
 Հովհան Մամիկոնյան 17
 Հովհան (Պարսից եպս.) 97

Հովհան Կասսիանոս 59, 60
 Հովհան Ոսկեբերան 6, 40, 134
 Հովսեփ (Մաշտոցի աշակերտ)
 110, 112, 129
 Հովսեփոս Փլավիոս 48
 Հովիանոս 195
 Հուգա (առաքյալ) 120, 121
 Հուլիանոս 195
 Հուլիանոս Ափրիկանոս 151
 Հուստինիանոս 37
 Հուստինոս կայսր 189
 Հոփսիմե 186
 Հոսիանոս դրիշ 104
 Դազար Փարպեցի 15, 27, 28,
 112, 113, 125
 Դարդ Էլ-Ազիզ 149
 Դաբդադար (Սենակի որդի) 166
 Դերեսո 164
 Դեոնդ (պատմիչ) 144
 Դեոնդ (Կեսարիոս եպս.) 96, 97,
 189
 Դուկաս (ավետարանիչ) 120,
 125, 196
 Զարյան Ա. 22
 Իսթան բրմապետ 153
 Իսախանյան Ստ. 15, 78, 141,
 145, 146, 167, 172—175
 Իսկիեր Ֆ. 121, 122, 149
 Իսդարիա 73
 Իսդրու 6
 Իսդրու (Աբգարի հայր) 167,
 168
 Իսդրու Է 165
 Իսդրու՝ Իսդրուի որդի 162
 Իսդրու Ը 165
 Իսնակ (Բասենի իշխան) 93
 Իսնաճիհ 85—94
 Իսնանյան Հ. 32, 38, 44—46,

50, 93, 145, 154, 155, 178, 179
 Իսնդի 116
 Իսա Ն. 141, 142, 183, 184, 186,
 187
 Իստիբնոս (ավետարանիչ) 121,
 125, 161, 164
 Իսար Աբա (ասորի կաթ. 5-րդ դ.)
 146
 Իսար Աբա (ասորի կաթ. 6-րդ դ.)
 147
 Իսար Աբա (ասորի կաթ. 7-րդ դ.)
 147
 Իսար Աբաս (Կատինա և Մծրնա-
 ցի) 15, 28, 29, 82, 136—149
 Իսար Ավդի 20, 21, 61, 62, 72—
 86, 92, 94, 95, 97, 98, 149
 Իսար Մարի 20, 174, 175
 Իսարկիանոս կայսր 106
 Իսարկիոն 150, 151
 Իսարկոս (ավետարանիչ) 121—
 123, 125, 196
 Իսարկարտ Ժ. 102, 144, 145
 Իսարովա 133—135
 Իսարիկ Ա. 49
 Իսթսիմոս (Բոսոր քաղաքի ա-
 ռաքսորդ) 194
 Իսիտոն փիլիսոփա 8
 Իսիթ-Բախչյան Ստ. 68
 Իհհրուժան 111
 Իհարոպ Մաշտոց 10, 14, 27, 32,
 101—105, 110—113, 124, 128
 — 130, 170, 171, 184
 Իերկա Ա. 122, 130
 Իերուժան 44
 Իինկանա Ա. 19
 Իիբայել Ասորի 148, 149
 Իիբայել (Վարբազիթ) 72—74,
 76, 80, 95
 Իինյ Մ. 66, 107
 Իյոդինգեր Ա. 118
 Իյուլիեր Բ. 36

Մշիխա-Զեխա 19, 41, 51, 65
Մոնոբալ (Ադիարենի թագավոր)
8

Մովսես Խորենացի 15, 16, 25—
27, 29, 39, 43, 44, 46, 68, 70,
82, 83, 86, 91—95, 97, 99,
103, 111, 128, 129, 136—138,
140, 141, 143—146, 148,
150—157, 161, 165—168, 176
—178, 189, 190

Մովսես (մարգարե) 88, 138

Յարալահ (Մար) 147

Յերեզիշու 147

Յեշու (քահանա) 184

Յեշուգաջ Մերվացի 115

Յոշվա (Սյունակյաց) 21

Նահշիրամ 150

Նարայ 42

Նեսրաբ (աստված) 81

Ներսես Շահնի 93

Ներսես 70

Ներսես Կաթողիկոս 99

Նե Ֆ. 27

Նիկոմե (Իկոնիայից) 194

Նո Ֆ. 35, 122, 147, 151

Նոյ (Նահապետ) 77, 139

Նուհամ 150

Շարո ժ. 21, 42, 109, 148, 149,
165

Շադիտա (և Շալիդա) 14, 20,
69, 75, 79, 97—100

Շամբատ-Սմբատ 144, 145

Շամուել 105

Շապուհ Ա. 157, 189

Շապուհ Բ. 41, 51, 64 65, 85—
87, 92, 94

Շարասար 80 տե՛ս և Սանասար

Շարբիլ 38

Շմոն 29, 31, 133, տե՛ս և Գորիա
Շմուել Կախակոպոս 170

Ողյուժի քուրմ 155, 156

Ուլրիզեն 124

Ջամշյան Մ. 103

Պալուտ (և Փլոտ) Եղեսիայի և-
պիսկոպոս 119, 162, 163, 166,
177

Պախոմոս 61, 98

Պակիրաս 103, 104

Պամփուլիոս 45

Պայն-Սմիթ ժ. 168

Պապ (Հայոց թագավոր) 39

Պատկանյան Բ. 138, 139

Պարթամասպատ (Իզատի որդի)
165

Պարմեդիոս (Կեսարիայի եպիս-
կոպոս) 194

Պեսերզ Պ. 21, 184

Պեսորոս (առաքյալ) 120, 121,
196

Պերլ Մ. 116

Պիդուկակյա Ն. 19, 33, 49

Պիթագորաս 57

Պիդատոս դատավոր 25

Պիվազյան է. 171

Պլատոն 57

Պլինիոս 37

Պլուտարքոս 45

Պոդոս (առաքյալ) 120, 121, 133,
196

Պոդոս Սամոստացի 194, 195

Պորփյուր փիլիսոփա 157

Պորթոս 195

Պրոկոպիոս Կեսարացի 35, 36,
52

Պրոտոնիկե (Կլավդիոս Կայսեր
կինը) 163

Ռարուլաս Կախակոպոս 102—104,
118, 120

Ռահմանի է. 134

Ռայտ վ. 18, 21, 62, 130

Ռեհան է. 25, 26, 137

Ռիսել վ. 185

Ռոստովցի Մ. 42

Ռատակես տե՛ս Արիստակես

Սարինոս 158

Սադգան թագուհի 6

Սահակ Պարթև (Կաթողիկոս) 32,
101, 105, 110—113, 124, 128,
170, 171

Սահրուկ (Նարսեսի որդի) 150

Սամվել Կախակոպոս 170, 171

Սամվել (վկա) 180

Սամվել (Վրաստանի արքունի
տան եպս.) 171

Սամվել քահանա 171

Սանասար 81—84 տե՛ս և Շա-
րասար

Սանատրուկ 38, 39, 141, 166,
168, 169, 172, 175—179

Սանտալչյան Ն. 178

Սանդուխտ Կույս 168, 170, 172,
174, 175, 178, 181

Սավարա (Սեվերիանոս, Ան-
տիոքի պատրիարք) 189

Սարգիս արքեպիսկոպոս 114

Սարգսյան Գ. 155

Սարգիսյան Գր. 51, 52, 107

Սարգանապաղոս 137

Սերես 24, 141, 143, 145, 146

Սենեքերիմ (թագավոր) 80, 81,
82

Սեն Մարտեն 38

Սեպտիմոս Սևերոս (Կայսր) 178,
179

Սեվերիանոս (Արգար Թ-ի որ-
դին) 160, 176

Սերապիոն (Անտիոքի եպիսկո-
պոս) 119, 162, 177

Սիլվանոս (Եղեսիայի եպիսկո-
պոս) 103

Սիրաթ 140

Սիրուս (Եղեսիայի եպիսկոպոս)
103

Սլուկ (Սկլուդինների Նահապետ)
190

Սկայորդի 81

Սմբատ 154

Սմբատ Բագրատունի 137

Սմբատ Խոստովանող 145

Սոզոմեն 22, 23, 56—61, 64

Սոլոդուխտ Յու. 50

Սոկրատ Սքրաստիկոս 22, 66,
148

Սոզոմոն (Իմաստուն) 7

Սուքրյան Ա. 67

Ստատիոս Պրիսկոս 46

Ստրարոն 78

Վալերիանոս Կայսր 98

Վաղարշակ (Հայոց թագավոր)
15, 136, 137, 153

Վաղարշ Ա (պարթևաց թագ.) 8

Վաղարշ (Սանատրուկի որդի)
178—180

Վաղենտինոս 195

Վաղենտինոս (աղանդավոր)
151, 152

Վաղես Կայսր 43, 195

Վաղինակ (Սյունյաց իշխան) 93

Վահան Մամիկոնյան 15, 108,
180, 181

Վահրեճ 101

Վառա (Հայոց թագավոր) 188,
189

Վարդանյան Ա. 30, 31, 131

Վիգրամ Ա. 50

Վռամշապուհ (Հայոց թագ.) 101

Արթանես Մեծ 88, 93

Տալոն Մ. 16, 28

Տակիտոս 36, 195

Տաշյան Հ. 24, 148, 182—185,
187, 190

Տատիանոս 117, 118, 124—126

Տեր-Ղևոնդյան Ա. 186

Տեր-Մինասյան Ե. 11, 16, 59,
65, 104, 135, 173

Տեր-Մկրտչյան Գ. 15, 29, 30,
31, 130, 134

Տեր-Մովսիսյան Մ. 22, 134

Տիբերիոս Կայսր 25

Տիգրան Բ 44—46, 140, 153, 154

Տիտոս Բոստրացի 129

Տիրան (Հայոց թագավոր) 99

Տիրացյան Գ. 45, 47

Տիբսերոն 161, 162

Տորի 116

Տուրիա 159

Տրալանոս 38, 46, 178, 179

Տրեվեր Կ. 84

Տրդատ Ա 8, 45

Տրդատ Գ 13, 141, 142, 175,
185, 186, 189, 192

Յան Թ. 118, 119, 133

Յիասկա Ա. 118

Փավստոս Բուզանդ 14, 39, 51,
52, 64, 65, 69, 70, 78, 79,
83, 84, 86, 90—95, 97, 99,
143, 145, 175

Փարնատասպատ 8

Փափազյան Ի. 60

Փերիխանյան Ա. 27

Փիլիմոն 133

Փիլիպպոս (Բարդաժանի աշա-
կերտ) 156

Փլոտ, տե՛ս Պալուտ

Օգոստինյա (Արգարի մայր) 162

Օսրոես 29, 35, 36

Օվերբեկ ժ. 118

Օտա Ամատունի 189, 190

Օրդելի Հ. 50, 84

Ֆիլիպս ժ. 115, 116, 118, 121,

122, 159, 161, 163, 166, 176

Ֆրերե 138

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ազել ամրոց 160

Ադիարեն 8, 51, 164

Ալեքսանդրիա 97, 124, 196

Ակուլա (այժմ Կուֆա) 184

Աղծնիք 65, 84, 89, 92, 93, 102,
103

Աղվանք 111

Ամիդ 35, 36, 95, 104

Այդալա (և Իզլա) 61, 72, 84, 98

Այրարադ (Արարադ-Արարատ,
Սարարատ) 76, 77, 78, 82,
83, 88

Անար (Իննար) 184

Անահատա աթոռ 69

Անի 150, 153, 154, 156

Անտիոք 34, 45, 74, 106, 119,
124, 176, 177, 194, 196

Աշտիշատ 93

Առևճ լեռ 69

Ասորեստան 81, 86, 91, 92, 136,
139

Ասորիք 6, 40, 44, 45, 47, 48,
61, 68

Ատրպատական 8

Արբելա 51

Արզանեն (Արզան) 103

Արինզու 194

Արկաթիակերտ 44

Արմենիա 35

Արշամաշատ 44

Արտազերս 51

Արտաղ 172 տե՛ս և Շավարշան

Արտաշատ 45, 46, 51, 52, 190

Բագրևանդ զավառ 153

Բելտ Զաբդի 98

Բելտ Կուպրին (Ելեթրապոլիս)
158

Բելտ Մուխլա (գյուղ) 98

Բելտ Նահրին 37

Բելտ Պակում (Եգիպտոսում) 98

Բյուզանդիա 33, 105, 106, 108

Բյուզանդիոն 196

Գաղատիա 67

Գանգրա 66

Գառնի 27, 47

Դայծան զեռ 150

Դվին (Դուրիոս) 52, 53, 107, 108

Եգիպտոս 57, 61, 72, 74, 95—
98, 124, 196

Եդեսիա 5, 8, 10, 15, 18, 19, 21,
34—40, 42—44, 46, 67, 102—
104, 110, 116—120, 129, 134,
137, 138, 150, 152, 154, 157—
169, 171, 173, 177, 178

Երուսաղեմ 6, 82, 87, 98, 114,
115, 158, 160

Եփեսոս 105, 106, 108, 110—
113, 118, 124, 125, 196

Եփրատ 35, 37

Հազուն (գյուղ) 98
 Զարիշատ 52
 Զեպմա 45

 Էջմիածին 30, 113, 114

 Ընձաքիարս 84, 88, 91

 Թամոնիտիս 78
 Թանախ (եգիպտոսում) 97
 Թեոդոսուպոլիս 52
 Թման գյուղ (այժմ Բեթմանին)
 77, 78

 Իբերիա 52
 Իրաք 50

 Խառան (Կարբհեն) 37, 103,

 Ծոփք 70, 44, 65, 98, 99, 160

 Կառույա լեռ 98
 Կապադոկիա 66, 67, 191, 193
 Կարգու լեռ 76—78, 80, 82
 Կեսարիա 39, 99, 122, 124, 186,
 191, 193
 Կիլիկիա 86
 Կլուզմա գյուղ 61
 Կոստանդնուպոլիս 64, 106, 110,
 124, 157, 195
 Կորգուք (գավառ) 66, 78, 82,
 98, 99

 Հադիտա (քաղաք) 115
 Հայաստան 8—10, 13—15, 19,
 21, 22, 25—28, 43, 45, 46,
 50—52, 54, 64—66, 68—70,
 73, 75, 78—81, 84, 85, 91, 93,
 105, 106, 108, 109, 111, 112,
 143, 149, 154, 156, 158, 164,

169, 170, 173—175, 178, 181,
 187—189, 193
 Հաշտլանք 178
 Հելլադա 84
 Հինբրապոլիս 6
 Հնդկաստան 5, 33, 52, 157
 Հոմ 8, 18, 25, 40, 41, 43, 62,
 196
 Հրեաստան 48, 56

 Եպանաք (գյուղ) 98
 Եանադկերտ 87, 92
 Եարաստան 139
 Եելիտինե 67
 Եեռլալ ծով 54
 Միջագետք 5, 14, 19, 20, 22,
 35—37, 44, 48, 54—57, 61, 65,
 68, 98, 103, 141—143, 152
 Միջերկրական (ծով) 45, 46
 Միջին Ասիա 45
 Մծրին 15, 21, 42, 45, 57, 61,
 62, 74, 85—87, 92, 94, 95,
 98, 117, 118, 136—138, 141,
 149, 158

 Նեոկեսարիա (Պոնտոսի) 194
 Նիկիա 85, 95, 96, 106, 110, 186,
 192—195
 Նինվե 80, 81, 136—140
 Նիտրիայի շրջան (եգիպտոսում)
 18
 Նիքիերտ 134

 Շաբան (գյուղ) 98
 Շավարշան 172, 180 տե՛ս և Ար-
 տաղ

 Ուոհա (Օրհա) 35, 37, 39, 134,
 152

 Պալմիրա 68

Պաղեստին 5, 54, 61
 Պարսկաստան 8, 15, 25, 39,
 40, 43, 49, 50, 62, 86, 93,
 164
 Պոնտոս 67

 Ռշտունիք 65, 84, 87—92
 Սամոմատ 104, 124
 Սանատրուկ լեռ 180
 Սասուն 83, 84
 Սարգուզա (քաղաք) 80, 81, 83
 Սարիուլա (քաղաք) 98
 Սերաստիա 22, 64, 66
 Սև ծով 46
 Սելեկիա 21, 46, 147
 Սերրին 6
 Սիմ լեռ 83

Սիովն 62
 Սուեզ 61

 Վաղարշապատ 22, 29, 46, 50, 51
 Վան 52
 Վարզգեսավան 46

 Տարոն 93, 144, 145
 Տիգրանակերտ 44, 45, 51, 52
 Տիգրիս 35

 Փոքր Ասիա 45
 Փոքր Հայք 22, 51, 64, 65, 67

 Օսրոյին 35, 37, 39
 Օրհա, տե՛ս Ուոհա



ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջաբան	5
Աղբյուրների և դրականության տեսություն	13
Գլուխ Ա Քաղաքական և անտեսական կապեր	34
Գլուխ Բ Սոցիալական շարժումների պատմությունից	54
Գլուխ Գ Մշակութային կապեր	72
Գլուխ Դ Գրական կապեր	101
Գլուխ Ե Պատմադրական կապեր	136
Հավելում	182
Անձնանունների ցանկ	193
Տեղանունների ցանկ	206

ՀԱՅԿ ԳՐԻԳՈՐԻ ՄԵԼԻՔՈՆՅԱՆ
ГАЙК ГРИГОРЬЕВИЧ МЕЛКОНЯН

ՀԱՅ-ՍՍՐԱԿԱՆ ՀԱՐԱՐԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՅ

(III—V դդ.)

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՀ ԳԱ
պատմության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

ՍՏՈՒԳՎԱԾ Է 1971 թ.

Պատ. խմբագիր՝ Հ. Մ. Բաբրիկյան
Հրատ. խմբագիր՝ Հ. Գ. Հակոբյան
Կազմը՝ Կ. Կ. Ղաֆադարյանի
Տեխն. խմբագիր՝ Ս. Կ. Զաֆարյան
Սրբագրիչ՝ Փ. Հ. Մաղաճյան

ՎՖ 03412 Հրատ. 3136 ԽՀԽ 1205 պատվեր 786 տպաքանակ 1500
Հանձնված է արտադրության 13/XI 1969 թ.: Ստորագրված է տպագրու-
թյան 28/V 1970 թ.: Տպագր. 13,25 մամ., հրատ. 9,33 մամ. պաշմ. 10,86
մամ., թուղթ № 1, 84 × 108¹/₃₂: Գինը 79 կոպ.:
Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության էջմիածնի տպարան

105-1970