

MISSOURI
LIBRARY

Ի ՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆ
Ն.Ս.Օ. Տ.Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ
ՍՐԲԱԶՆԱԿՈՅՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

ՀՐԱՄԱՆԱԻ
Տ.ՆԱԻԱՍԱՐԴ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿՃՈՅԵԱՆԻ
ԱՌԱՋՆՈՐԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱՆՈՐԴԻ ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԹԵՄԻ



ՕՇԱԿԱՆԻ
Ս. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ
ԴՊՐԱՏՈՒՆ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻ
Ս. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ ԴԴՐԱՏՈՒՆ

ՄՏԿԱԾՈՒՇԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
Ս. ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ
ԴԴՐԱՏՈՒՆ

«ՆՈՅԱՆ ՏԱՊԱՆ»
ԵՐԵՎԱՆ 2005

ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH
ST. MESROP MACHTOTS DPRATUN

BIBLICAL ARMENIA



«NOYAN TAPAN»
YEREVAN 2005

ՀՏԴ 23/28
ԳՄԴ 86.37
Ա 763

Երաշխավորված է Ս. Մեսրոպ Մաշտոց
Դպրատան գիտատրւոյի կողմից

Գլխավոր խմբագիր
ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս
ՎԱԴԻՄԻՐ ԲԱՐԵՈՒԴԱՐՅԱՆ

Խմբագրական խորհուրդ

Տ. Նավասարդ. Եպիսկոպոս ԿՃՈՅԱՆ, Ալֆրեդ. ՇԱՀՆԱԶԱՐՅԱՆ,
Արտավազդ. ՆԱԶԱՐՅԱՆ (պատասխանատու քարտուղար),
Արամ ԲԱՍՆԹԱՐՅԱՆ, Էդուարդ. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ, Հրաչյա ՄԻՐԶՈՅԱՆ

Մեկենասութեամբ ՏԻԳՐԱՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ՝
ի նշանավորումն Սուրբ Մկրտտիկյան եւ Սուրբ Դրոշմի
իր որդի ԱԲԳԱՐԻ

Ա 763 Աստվածաշնչական Հայաստան,
Միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու,
«Նոյյան Տապան», Եր., 2005 թ. 820 էջ:

Ա 0403000000 2005 թ.
804(01)2005

ԳՄԴ 86.37

ISBN - 99941-44-34-0

© «Նոյյան Տապան», 2005 թ.

ԾԱՅՐԱԳՈՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐԷ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱՇԻՆ



SUPREME PATRIARCH
CATHOLICOS
OF ALL ARMENIANS
MOTHER SEE OF HOLY ETCHMIADZIN

Թիվ 1980

19 նոյեմբերի, 2004 թ.

ԽՈՍՔ ՕՐՀՆՈՒԹՅԱՆ

Սիրով և բարձր գնահատանքով ենք ողջունում «Աստվածաշնչական Հայաստան» խորագրի ներքո հրավիրված գիտաժողովի նյութերի մեկ ժողովածուով հրատարակումը:

Մեծապես գնահատելի է, որ վաստակյալ գիտնականների և հոգևորականների ուսումնասիրություններով ներկայացվում է մարդկության կյանքում Սուրբ Գրքի ունեցած դերակատարությունը, ինչպես նաև՝ Աստվածաշունչ- Հայաստան և Հայաստան-Աստվածաշունչ զորեղ կապը:

Հայաստանի մասին սուրբգրային հիշատակությունները, պատմական ու մատենագրական տեղեկությունները վերստին մեր հայացքներն ուղղում են դեպի լյառն Արարատ, որ փրկության հանգրվանը դարձավ Նոյյան տապանի՝ խորհրդանշելով Աստծո անբավելի սերն իր արարածների հանդեպ: Արարատի փեշերից սկիզբ առավ մարդկության նոր կենսագրությունը, որի էջերին բազմադարյա շարադրանք է թողել նաև մեր ժողովուրդը՝ մանավանդ երբ աստվածփնտրումի ճանապարհին հավատաց Փրկչին և իր հոգում լույս դարձրեց փրկության հույսն ու հարության հավատքը: Աստվածաշնչական է Հայաստանը մեր ժողովրդի անցյալի հիշատակներով, քրիստոնեական հարուստ ժառանգությամբ և մեր հավատի ու հավատավոր կյանքի նորոթյա զարթոնքով, որի վկայությունն է նաև այս ընդարձակ ժողովածուն:

Ժողովածուի հրատարակման առիթով շնորհավորում և Հայրապետական Սեր օրհնությունն ենք բերում ուսումնասիրությունների հեղինակներին, խմբագրական կազմին և բոլոր այն անձանց, որոնց նվիրական և համախումբ ջանքերով իրագործված է այս գովելի նախաձեռնությունը:

Սեր Հայրապետական սերն ու օրհնությունն ենք բերում նաև ընթերցողներին՝ վստահ լինելով, որ այսպիսի հարուստ նյութերի ընթերցումով պիտի ձեռք բերեն Աստվածաշունչ մատյանին, Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու պատմությանը և քրիստոնեական սրբություններին վերաբերող նոր գիտելիքներ՝ առավել հաստատվելով իրենց հավատի ու սիրո մեջ առ Ամենակալ ու Ամենախնամ Աստված և իրենց հավատարմության մեջ Հայոց Սուրբ Եկեղեցուն:

Շնորհք, սեր և ողորմութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ամենեսեան. ամեն:

Օրհնությամբ՝

ԳԱԹԵԳԻՆ Բ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



ԺՈՂՎԱԾՈՒՆ ՆՎԻՐՎՈՒՄԷ

ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՌԱՋԻՆ

ՀՈԳԵԼՈՒՅՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՀԻՇԱՏԱԿԻՆ,

որն իր Հայրապետության արգասաբեր տարիներին

բարեզարդեց եւ նորովի իմաստավորեց

օշականյան սրբավայրը

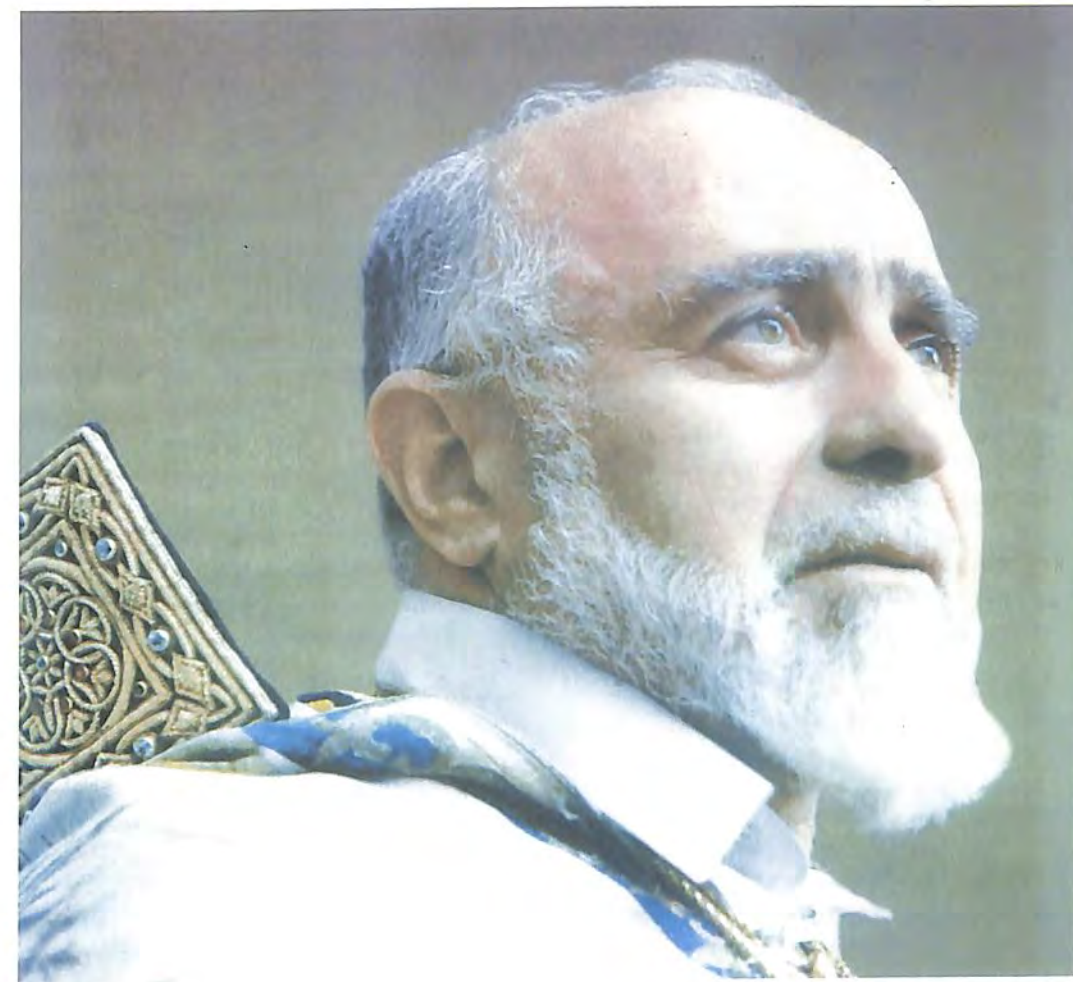
եւ 1600-ամյա Հայ գրերի

Հավերժության խորհուրդը Հաստատեց՝ դրանք

արարողի եւ Աստվածաշնչի առաջին թարգմանչի

ինկելի գերեզմանի կողքին Հիմնելով

Ս. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատուն



ՆԱՎԱՍԱՐԴ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿՃՈՅԱՆ

Արարատյան Հայրապետական Թեմի Առաջնորդական փոխանորդ

ԻՄԱՍՏՈՒՆ ԵՎ ՆՎԻՐՅԱԼ ՀԱՅՐԱՊԵՏԸ

«Հետքով անցնիլը ունի մէկ անուն, սրտապինդ,
ոգեչունչ եւ բարձրահայեաց՝ անմահութիւն»:

ԳԱՐԵԳԻՆ Ա

Բարձրահայաց անմահութեան Հետքով անցաւ իր երկրային կյանքի 67-ամյա ճանապարհը Գարեգին Առաջին Հոգեւոյս Հայրապետը, որ յուրահատուկ, անձնադրոշմ կյանքով ղգաց, խորհեց ու զործեց Աստծո եւ Հայութեան համար: Նա ճշմարիտ հոգեւորական էր, մեկ եւ ընդհանրական Հայաստանայց Առաքելական Եկեղեցու անձնդիր պատարագյալը, որ ինքնանվիրմամբ ձգտեց իրականութիւն դարձնել կաթողիկոսական աթոռների միասնութեան տեսիլքը: Նա մեր մեկ Ընդհանրական Եկեղեցու սրբազնասուրբ սեղանի առաջին պատարագիչն էր, այդ անավարտ պատարագի առաջին սաղմոսերգուն: Մեր միասնութեան, մեր համերաշխութեան, մեր փոխըմբռնման ու համեղբայրութեան, մեր կիսատ երազների իրականացման առաքյալն էր:

Որպես Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս՝ կարճատեւ գահակալութեան շրջան ունեցաւ Սբ. Էջմիածնում: Այդ կարճ ժամանակահատվածում արդունավետ գործունեութեամբ շենացրեց Հայ Առաքելական Եկեղեցու անդաստանը, վերանորոգեց, նոր կյանք ու լիցք հաղորդեց նրա առաքելութեանը:

20-րդ դարավերջի Հայ երեւելի հոգեւորականն ու մեծ մտավորականը անժամանակ արժեքների մի արտացոլում էր ժամանակի մեջ, որի լույսը որքան Հեռանում, այնքան ահագնանում ու զորեղանում է:

Այսօր ընդամենը 70-տարեկան է նա՝ աշխարհի երեւելիներից մեծարանքի արժանացած, աշխարհի գիտունների հետ բանավեճ վարած մեր իմաստուն ու նվիրյալ, մեսրոպառճ ու չքեղաչուք հովիւապետը:

Բարձրյալն Աստված կաթողիկոսների դարատրոփ երթում նրան ռահանորդի Հաղթական քայլը շնորհեց՝ անկախութեան Հայրապետ հռչակելով կորուսյալ երկրի աստանդական աթոռին 18 տարի գահակալած մաշտոցազգայց կաթողիկոսին:

Նրա իմաստնութիւնը սոսկ տեսական չէր, գիտելիքների հանրագիտարանային պաշարը՝ ոչ թանգարանային: Անսակարկ նվիրումով ու անսպառ եռանդով նա կյանքի էր կոչում ամբարած իմաստնութիւնը: Իր կյանքը ինքնին իմաստնութեան ու նվիրումի համագոյակցումն էր, անսահման նվիրումի բարբառուն վկաները նրա կատարած գործերն են, իսկ հզոր ճարտասանութիւնը՝ իմաստութեան արտահայտման ձեւը: Նվիրումը նրա էութեան ներքին կոչնակն էր, որ տրված էր ի վերուստ: Իմաստնութիւնը՝ այդ նվիրումի պտուղը:

Անմեկնելի ներշնչանք ունեւ, Հզոր երեւակայութիւն: Անձնապաշտ չէր, քանզի անբանքարաթաքույց կերպով իր անսպառ իմաստութեամբ հարստացնում էր մեր ներաշխարհը, պայծառացնում մեր միտքը: Թումանյանական գործութիւն կար նրա մեջ. մեր ազգային զգացումների, հույզերի ու խոհերի, ժողովրդական իմաստութեան խտացումն էր:

Երբեք չհեռացաւ իր արմատներից, չդավաճանեց ազգային ոգուն: Աշխարհում ամենասիրած վայրը Գալատուրանում Մովսի թաղի իր այգին էր՝ թզենու հովը, մտերմիկ դրույցի սրտամոտ միջոցը՝ քեսպնօքը՝ Քեսապի բարբառը, սիրտը հովացնող ջուրը՝ Կասիոս

...Վերջապես, քրիստոնեական դարձի այս գործընթացն իր բարձրակետին հասավ 5-րդ դարի սկզբին. Ս. Մեսրոպ Մաշտոցը ստեղծեց Հայերեն այբուբենը, եւ մեծ աշխատանք կատարվեց Սուրբ Գրքին ու ծիսական բնագրերը թարգմանելու համար: Այդ ժամանակ ժողովուրդն արդեն ապրում էր նոր հավատքով: Մշակույթի տեղականացման գործընթացն ամբողջական հուն էր մտել: Մինչ այդ ժողովուրդը չէր կարողանում լրիվությամբ ընդունել նոր կրոնը, քանի որ արարողությունը կատարվում էր հունարենով կան ասորերենով, իսկ Աստվածաշունչը դեռեւս թարգմանված չէր: Բայց այդ պահից սկսած քրիստոնեական հավատքն արտահայտվում եւ հաղորդվում էր Հայերենով ու այն թափանցում էր մարդկանց սիրտն ու կյանքը, որովհետեւ նրանք Աստծու խոսքն արդեն կարողանում էին լսել իրենց լեզվով: Ինչպես ասել է Կորյունը՝ Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի վարքագիրը. «Աստված խոսեց Հայերեն»:

Չրոյցներ Ջովանի Գուայոյայի Հետ, Ս. Էջմիածին, 1999, էջ 104, 105

Ե դարը, Ոսկեդար անունով մկրտուած Հայ ժողովրդի գիտակցութեան աւազանի մէջ, բնական իբրեւ հետեւանք Դ դարի այս յեղաշրջման շարժմանը, իրագործեց միացումը, աւելի ճիշդ միաձուլումը երկու տարրերի, իրար դէմ սկզբնապէս այնքան պայքարած, բայց խորապէս իրար հետ այդքան ներդաշնակօրէն չաղախուող – Հայութեան եւ Քրիստոնէութեան:

Եւ այնուհետեւ երկրի տէրն ու միանգամայն ծառան Հայ ժողովրդի, Հայաստանեայց Ս. եկեղեցին՝ Հանդիսացաւ նրա հոգու կրօնական, բարոյական, հոգեւոր դաստիարակութեան միակ օջախը, ուր Աւետարանի հոգեւոր ճշմարտութիւնների, Քրիստոսի քարոզած բարոյական բարձր սկզբունքների եւ աստուածաշնչական գրականութեան եւ կեանքի մի կենսատու մթնոլորտի ջերմութեան մէջ նոր թափ առաւ Հայի հոգին, նոր ու գեղեցիկ ըմբռնումների, բարքերի, սովորութիւնների իւրացումով եւ տիրացումով, եւ ստեղծագործական կեանքի բեղմնալից հունի մէջ մտնելով:

Հայաստանեայց եկեղեցու մայր կոչումից՝ կրօնական-հոգեւոր ծառայութիւնից է առաջանում իր սպասարկութեան այս ուղղութիւնը, որով նա դարերի ընթացքում եղաւ եւ միշտ մնաց զսպանակող ոյժը Հայ մշակույթի հարուստ բովանդակութիւնը կազմող այլազան ստեղծագործութիւնների, Հայ հոգու բազմակերպ եւ բազմայոլով արտայայտութիւնների:

Իր կրօնական առաքելութիւնը ի կատար ածելու համար նա պէտք ունենցաւ կենդանի խօսքի, բանաւոր քարոզութեան կողքին՝ մնայուն գիրին, մշտատեւ գիրքին, նրանց միջոցաւ իր ազդեցութիւնը, բարիքը յարատեւ եւ հաստատուն կերպով ընծայելու համար Հայ ժողովրդին:

Հայաստանեայց Եկեղեցին իւր «ծառայական կերպ»-ին մէջ մասն 1-ին, ., էջ 48-49, 50, 59

Քրիստոս չատոնց եկեր էր Հայաստան: Ան յաճախ կ'անցնէր Հայոց գաւառներէն: Բայց գաւառամիջեան սահմանագիւղներուն վրայ միշտ զգեստ կը փոխէր, երբեմն յունական, երբեմն պարսկական գոյներ ու գիծեր հագնելով: Դեռ իր խօսքը օտար կը հնչէր Հայուն: Տակաւին Հայը ինքնուրոյն Հայատիպ գիր չունէր: Ս. Գրիգոր անմատչելի, խորհրդաւոր մատեան էր իրեն համար: Աստուծոյ խօսքը, Քրիստոսի Աւետարանը Հայուն կեանքին մէջ կեանք դառնալու համար Հայոց ինքնագիր լեզուին կը կարօտէր, ինչպէս հոգը՝ արօրին:

Հայուն ինքնութիւնը, ինքնուրոյնութիւնը, ազատ ինքնարտայայտութիւնը, մէկ խօսքով՝ ազգային անկախութիւնը դամոկլեան սուրի տակ էր ինկած: Իր բնիկ երկրին մէջ, իր Հայրերու մշակած հողին վրայ, իր կառուցած սեպհական շէնքերուն եւ քաղաքներուն մէջ Հայը մտատանջութեան էր մատնուած իր ինքնութիւնը կորսնցնելու հեռանկարին դիմաց: Կարծես անապատէն կը քալէր, առանց կարենալ գիտնալու դէպի ո՞ւր... Երբայեցի ժողովուրդը անապատէն քալել էր քառասուն տարի, ոլորապտոյտ, ի

վերջոյ, սակայն, հասնելու համար... Աւետեաց երկիրը:

Երբայեցի Մովսէսը ունէր:

Մովսէս օրէնք բերել էր ժողովուրդին, բայց գտեր էր ժողովուրդը՝ անօրէն ու օրէնքի անարժան: Մովսէս ուղեր էր ժողովուրդը Աստուծոյ մօտեցնել, բայց գտեր էր ժողովուրդը՝ Աստուծմէ խուսափումի ճամբուն վրայ՝ երկրպագու՝ կեղծ, չինծու աստուածներու:

Դառնութիւնը լեցուել էր աչքերուն մէջ, իբր արտասուք ինք զայն թափել էր իր մորուքէն իր ոտքերուն:

Մովսէս լացե՛ր էր:

Հայուն կեանքն այ անապատ էր...

Ո՞ւր էր Մովսէսը Հայուն:

Հայու Մովսէսը ծնաւ Տարօնի մէջ եւ առաւ նոր անուն՝

Մեսրոպ Մաշտոց:

Մեսրոպ էլ երկար թափառել է տը Հայոց անապատացեալ եւ նոր փարաւոններէ սպառնացուած աշխարհին մէջ, վերջապէս նոր Սինայի բարձունքի իր որոնումին մէջ երկնքի աստղերու լոյսով ձեւաւորել էր Հայոց Գիրը, Հայուն նոր Տասնաբանեան:

Մաշտոցաշունչ,

Ս. Էջմիածին, 1997թ., էջ 28-30

Բացառիկ եւ խորիմաստ նշանակութիւն ունի մեզ համար այն իրողութիւնը, որ առաջին գիրքը, որ բացուեց Հայ մարդու աչքերի առաջ, իր սեպհական գրի տարադի մէջ, եղաւ Ս. ԳԻՐՔԸ, Աստծոյ Ծունչի կենդանի եւ կենդանարար պարունակը: Եւ առաջին իմաստը, որ պարզուեց Հայ մտքի առաջ, Հայ գրքի հանդերձանքի տակ, եղաւ՝

«Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ,

իմանալ զբանս հանճարոյ»:

Ամէն Հայ, մանկապարտէզի թոթովահունչ մանուկի անմեղութեամբ եւ թարմութեամբ պէտք է գոց սովորի այս տողերը: Մեսրոպաստեղծ Հայ տառի կաղապարիչ առաջին հոգեկան եւ իմացական աւիչն ու հիւթը եղան դրանք, որով առաջին անգամ Հայերէն ընթերցող մարդը որպէս նշանաբան ունեցաւ Աստծոյ իմաստութեան եւ խրատի ճանաչումը եւ հանճարի ծնունդ եղող խօսքերի իմացումը:

Հայաստանեայց Եկեղեցին իւր «ծառայական կերպ»-ին մէջ

Ս. Էջմիածին, 1996թ., մասն առաջին, էջ 48-49, 59

«Ճանաչել զիմաստութիւն», աստուածաշնչական իմաստով կը նշանակէ ապրիլ իմաստութեամբ՝ իմացական ըմբռնումը գործնական ապրումին խառնելով, ճշմարտութիւնը ուղեղէն ձեռքին փոխադրելով, մտահայեցողութիւններէն կենցաղավարութիւն առաջնորդելով:

Իմաստութիւնը (sagesse, wisdom)՝ գիտութիւնը (science) չէ սոսկ, այլ գիտութեան, մանաւանդ ինքնագիտութեան թարգմանութիւնը կեանքին մէջ՝ մարդուն երջանկութեան ի խնդիր

Լսելը, իմանալը քրիստոնէական ըմբռնումով կը նշանակէ ապրիլ, գործադրել: Այլապէս մարդու գիտութիւնը ուղեղի ճոխութիւն մը կրնայ ըլլալ եւ կրնայ առաջնորդել դէպի հպարտութիւն, այսինքն՝ մարդու ինքնարացարձակացումը, որ մարդու անկումին հիմնական պատճառն է:

Խօսքը սրտատարադի նշխարին պէս բաժանել եւ խժողովրդին,

Ս. Էջմիածին, 1999թ., էջ 190

Թարգմանչական շարժումը եղաւ սկիզբը մեր գրականութեան, Հայաստանեայց

մարդու մը տեսիլքին մէջ: Եթէ երրայեցի ժողովուրդը իր Օրէնքը երկինքէն առաւ՝ Սինայի բարձունքէն զայն պոկելով, Հայ ժողովուրդը իր Գիրը երկինքէն ստացաւ՝ Ս. Մեսրոպի աչքերէն զայն քաղելով... Այս տեսլական ճշմարտութիւնն է, որ կը հռչակէ սրբազան Հայ վարդապետը, երբ Ս. Մեսրոպին ձօնուած իր շարականին մէջ խօսքը Սուրբին ուղղելով կը ներբողէ երգաձայն.

«ՆՄԱՆԵԱԼ ՄՈՎՍԷՍԻ ՏԷՐ Վարդապետ

Բերելով զգիր օրինաց ի Հայաստան աշխարհ

Որով լուսաւորեցան ազգ որդւոց Թորգոմայ»:

Իմ ականջիս միշտ կը հնչեն, ու թող ձեր ականջին այսօր հեղ մը եւս հնչեն, այժմ հրեշտակներու մեղեդիին հետ տարալուծուած ձայնը անմահանուն Ջարեհ Ա. Կաթողիկոսին, երբ իր բամբ ձայնով, Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի 1600-ամեակին առիթով իր խօսքը կ'ուղղէր Հայ ժողովուրդին վրդովուած հոգիով ի տես Հայ գիրի եւ Հայ լեզուի չար գործածութեան.

«Մտահան պէտք չէ ընել, երբե՛ք, որ երկարատեւ խոկումի, ներշնչումի ու հոգեկան երկունքի արդիւնք եղող հրաշալի գիտը Ս. Մեսրոպի, հիմնական նպատակ ունէր Աստուածաշունչ Մատենան Հայերէն թարգմանութիւնը, որպէսզի այդ ճամբով հոգեպէս եւ մշակոյթի մարդէն ներս ի մի գային Հայաստան աշխարհի բոլոր բնակիչները... Ուստի, անհակաճառելի ճշմարտութիւն է, որ մեր գիրերը Հնարունեցան սուրբի մը կողմէ եւ սուրբ նպատակներու իրագործումին համար միայն»:

Հայ մարդը՝ Հայ գիրքին դիմաց...

Այնթիլիս, 1990. էջ 16-17, 40-41

Արդարեւ, Աստուածաշունչը, ինչպէս ասել է Օրմանեան Սրբազանը, «մի մատենան չէ, այլ մի մատենադարան»: Նա իբրեւ գրաւոր արտադրութիւն կազմաւորուել է դարերի ընթացքում, անցնելով բազմաթիւ հանգրուաններից, ենթարկուելով այլազան խմբագրութիւնների: Նա աճել եւ կազմաւորուել է Աստուծոյ խօսքը ժողովրդի կեանքում ապրելու ընթացքի միջից: Հետեւաբար, որքան էլ որ պարզ լինեն բառերը, արտաքնապէս եւ մակերեսային ձեւով մօտեցուած, այնքան եւ խորն են ու նրբերանգ իմաստներն ու առհասարակ ներքին բովանդակութիւնը կազմող իմացական ամբողջ աշխարհը: Ուստի բացարձակօրէն անհրաժեշտ է, որ ընթերցող ժողովուրդը ճիշդ հասկանայ Ս. Գրքի իմաստը: Ահա թէ ինչու Եկեղեցական Հայրերը սկզբնական դարերից սկսեալ մեկնաբանութիւններ են գրել այդ նպատակով, այսինքն՝ լուսաբանելու համար Ս. Գրքի բովանդակութիւնը եւ խորհուրդը:

Աւետարանական պատկերով փակելու համար մեր խօսքը Հայաստանեայց եկեղեցու հոգեւոր-բարոյական սնուցման յատուկ ծառայութիւնների մասին, պիտի ասել, որ քրիստոնէութիւնը աղ եղաւ մեր ժողովրդի հոգեկան կեանքի համար: Եւ Հայաստանեայց եկեղեցին Հանդիսացաւ աղամանը, որտեղից նա ստացաւ իր համեմիչ հիւթը՝ դրանով իր կեանքն անելու համար աւելի իմաստալի եւ ուրախալի, մանաւանդ երբ տրտմութեան եւ վշտի սլաքը սուր խոցում է սիրտը Հայի, եւ վհատութեան ամպը փորձում է թանձրօրէն նստել նրա հոգու մէջ...

Եւ ի՞նչ կարելի է սպասել որպէս աւելի մեծ ծառայութիւն, քան այս իմաստաւոր, ուրախալից եւ Հպարտառիթ վիճակի ստեղծումը Հայ կեանքի մէջ, ի հեճուկս մաշեցնող տառապանքին, հակառակ մահասփիւռ փոթորիկներին...

Հայաստանեայց եկեղեցին իր «Ժողովուրդի կեանք»-ին մէջ,

Ս. Էջմիածին, 1996թ. մասն 1-ին, էջ 71, 72, 58

Քաղեց եւ հրապարակման պատրաստեց
ԱԼԵԿՍԵՆ ԸՆԴՆԱԶԱՐՅԱՆԸ



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԲԻԲԼԻԱԿԱՆ ՍՈՑԻԱԼԵՏ

ՄԻԶԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՆՅՈՒԹԵՐ

21-24 ՀՈՒՆԻՍԻ 1999 Թ.



ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

«Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովը բացվեց 1999 թվականի հունիսի 21-ին Օշականում, երբ տոնախմբվում էր «Սրբոց Թարգմանչացն մերոց Սահակայ և Մեսրոպայ» տոնը: Այդ օրը կատարվում է ուխտագնացություն Մեծն Մաշտոցի մշտատենչ սրբավայր:

Օշականի մեծ ուխտավորն էր Ամենայն Հայոց Գարեգին Առաջին հոգեւոյս կաթողիկոսը, որը Արագածոտնի թեմի «երիտասարդ և աշխոյժ, հաւատքով աղեցուն, ծառայութեան կամքով զսպանակուած» առաջնորդի՝ գերաշնորհ Տ.Նավասարդ եպիսկոպոս Կնոյանի հետ հիմնեց Դպրատուն և ձոնեց Ս.Մեսրոպ Մաշտոցին: Վեհափառ Հայրապետի բարձր կարգադրութեամբ Դպրատան տնօրեն նշանակվեց Արագածոտնի թեմի հոգևոր խորհրդի ատենապետ, պատմաբան Ալֆրեդ Շահնազարյանը: Ամենայն Հայոց 131-րդ կաթողիկոսը երազում էր նորահաստատ Դպրատունը վերածել Մաշտոցի կենդանարար ներկայութեամբ շնչող հայագիտական և մշակութային մի նոր կենտրոնի, որ Հայաստանյայց Ս.Եկեղեցու ազգանվեր ավանդներին հավատարիմ՝ պիտի ծառայեր Աստծո հայահունչ խոսքը հայ հոգիների մեջ մշտավառ պահելու առաքելությանը: Եկել էր ժամանակը վերադառնալու մեր հայրերի ավանդներին՝ գիտության դոմենը բանալու եկեղեցու և եկեղեցու դոմենը՝ գիտության առջև: Նոր ժամանակներում Հայ Առաքելական Եկեղեցին Ս.Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատան հիմնադրմամբ առաջին կարևոր քայլը կատարեց ի նպաստ այդ մերձեցմանը:

1997 թվականի հոկտեմբերից, երբ Վեհափառ Հայրապետը Դպրատան աշխատանքներին աջակցելու կոչով դիմեց հայ մտավորականությանը, մաշտոցյան նորաբաց գիտամշակութային օջախը սկսեց շնչել բուռն կյանքով: Կարճ ժամանակում ձևավորվեցին Դպրատան մաշտոցյան թանգարանը, գրադարանը, գումարվեցին մի շարք գիտական համաժողովներ, անցկացվեցին հանդիսություններ: Հիմնվեց գիտական խորհուրդը, ապա կյանքի կոչվեցին գիտական, կրթական ու մշակութային ծրագրեր: Գիտխորհրդի առաջարկով և Վեհափառ Հայրապետի օրհնությամբ հունիսի 21-24-ը Դպրատանը հրավիրվեց «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտական համաժողովը, որը նվիրվեց Աստվածաշնչի հետ Հայաստան աշխարհի բազմաշերտ առնչակցություններին և դարձավ մի կարևոր իրադարձություն՝ նվիրված Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու 1700-ամյակին:

Գիտաժողովին համընթաց ծրագրվեցին մի շարք միջոցառումներ, որոնք նպատակ ունեին այն վերածել հայ քրիստոնեական մշակույթի տոնի: Կազմակերպական աշխատանքները ղուգահեռաբար ընթանում էին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Արագածոտնի թեմում, Դպրատանը, ՀՀ ԳԱ ակադեմիայում, Մատենադարանում, Ազգային գրադարանում, Արագածի գիտական կենտրոններում, Ազգային պատկերասրահում, գրողների, նկարիչների և կոմպոզիտորների միություններում:

Մատենադարանում բացվեց «Աստվածաշունչը հայ ձեռագրերում» ցուցահանդեսը, որտեղ ներկայացվեցին հազվագյուտ ձեռագրեր՝ 985 և 1238 թվականներին ընդօրինակված Ավետարանների պահպանակները, Լազարյան, Սբանջեալագործ, Էջմիածնի, Մեծշենի Ավետարանները, նշանավոր այլ ընդօրինակություններ:

Հայաստանի Ազգային գրադարանում բացված ցուցահանդեսը կրում էր «Հայ տպագիր Աստվածաշունչը» վերտառությունը: Ներկայացված էին գրադարանային ֆոնդի հայ և օտարալեզու հնատիպ գրքերից և 17-20-րդ դարերում լույս տեսած շուրջ 500 հրատարակություն: Գրքերի ցուցադրության մեջ տեղ էին գրավում նաև հայ հեղինակների աստվածաշնչյան թեմաներով ստեղծագործությունները՝ Գրիգոր Մագիստրոսի «Հագար-

տողյանը», սբ. Ներսես Շնորհալու «Հիսուս Որդին», Հովհաննես Թլկուրացու «Տաղ Հովհանու գլխատմանը», Առաքել Սյունեցու «Աղամագիրքն» ու «Դրախտագիրքը», Մարտիրոս Ղրիմեցու «Ողբ Երեմիա մարգարեին» և այլն:

Ազգային պատկերասրահը գիտաժողովի մասնակիցներին և հյուրերին ներկայացավ «Հայաստանը աստվածաշնչական երկիր» կերպարվեստի ցուցահանդեսով: Այն հայ և օտարագրի արվեստասերներին հնարավորություն ընձեռեց հիանալու Հովհաննես Այվազովսկու, Գևորգ Բաշինջադյանի, Վարդգես Սուրենյանցի, Գրիգոր Շլդյանի, Մարտիրոս Սարյանի և այլոց ստեղծագործություններով: Ցուցահանդեսում ներկայացված էին նաև Մոմիկի հարթաքանդակներից մեկի նմուշը, Նորավանքի մանրակերտը, հայրենի բնաշխարհը, ինչպես նաև Արևմտյան Հայաստանը պատկերող եզակի լուսանկարներ:

Հագեցած էր նաև գիտաժողովի հանդիսության համերգային հայտագիրը: Գիտաժողովի մասնակիցները Սուրբ Էջմիածնում ներկա եղան Մայր Տաճարի երգչախմբի համերգին: Համերգից հետո գիտաժողովի մասնակիցներին իր խոսքն ուղղեց կաթողիկոսական ընդհանուր փոխանորդ գերաշնորհ Ս. Գարեգին արքեպիսկոպոս Ներսիսյանը: Սրբազան Հայրը Գարեգին Առաքինի և Մայր Աթոռի միաբանության անունից ողջունեց և գնահատանքի խոսք ասաց գիտաժողովի մասնակիցներին՝ հայ քրիստոնեական մշակույթի արժեքների ուսումնասիրության, դրանք մեր ժողովրդին և աշխարհին ներկայացնելու համար: Գարեգին Արքեպիսկոպոսը առանձնապես շեշտեց, որ հայ մտավորական դասի աշույիսի մեծաքանակ ներկայացուցիչների հավաքական ներկայությունը Մայր Տաճարում արդեն իսկ նշանակալից երևույթ է մեր ժամանակների համար: «Թող այս երեկո հնչող շարականները որպես աղոթք առ Աստված բարձրանան Վեհափառ Հայրապետի հոգու և մարմնի ապաքինման համար», - իր խոսքն ապետեց ավարտելով՝ գերաշնորհ Ս. Գարեգին արքեպիսկոպոս Ներսիսյանը Պահպանիչ աղոթքով իր օրհնությունը բաշխեց գիտաժողովի մասնակիցներին:

Երաժշտական հաջորդ ձեռնարկը տեղի ունեցավ Երևանի Կոմիտասի անվան կամերային երաժշտության տանը:

Հոգևոր և ազգագրական երգերի կատարմամբ ուխտավորների, գիտաժողովի մասնակիցների և հյուրերի առջև հանդես եկան Արագածոտնի թեմի միացյալ, Դպրատան մանկական երգչախմբերը, մարզի այլ ինքնագործ երաժշտական խմբեր:

Առաջնորդանիստ Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եկեղեցում հավարտ սուրբ պատարագի տեղի ունեցավ Եկեղեցական-ազգային տոնական հանդես: Տոնախմբությունը եզրափակվեց Արագածի բարձունք՝ դեպի Լուսավորչի կանթեղ, կատարած ուխտագնացությամբ:

Գիտաժողովի կարևորագույն խնդիրներից մեկը անդրադարձն էր հայ ժողովրդի պատմության առավել կենդանի ժամանակահատվածի՝ Գ. Բ. III -I հազարամյակների իրադարձություններին, մեր ժողովրդի ծագումնաբանության հիմնահարցերին: Աստվածաշունչն ամբարում է վաղնջական տեղեկություններ ու պատկերացումներ՝ Շումերից մինչև հունահռոմեական ժամանակները, և կարող է արժեքավոր նյութ տրամադրել գիտնականներին:

Գիտաժողովը գումարվեց երեք լիագումար նիստերով և վեց մասնաճյուղերով՝ «Աստվածաշունչը և Հայ Եկեղեցին», «Հայաստանը Աստվածաշնչում», «Աստվածաշունչը և հայ բանասիրությունը», «Աստվածաշունչը և բնագրագիտությունը», «Աստվածաշունչը և հայ մշակույթը», «Աստվածաշունչը և հայ իրականությունը» խորագրերով: Երեք օրվա ընթացքում գիտաժողովը ցուցադրեց մեր գիտական ներուժի կարողականությունն ու հետաքրքրությունն շրջանակը:

Եզրափակիչ նիստում տրվեցին համաժողովի առաջին գիտական գնահատականներն ու արժևորումները: Հանուն Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Արամ Ա. կաթողիկոսի՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության միաբան հոգեշնորհ Ս. Անուշավան ծ. վարդապետ Դանիելյանը ողջունեց Աստվածաշնչին նվիրված գիտաժողովի մասնակիցներին:

Աստվածաշնչային միջազգային ընկերության ներկայացուցիչ Ու. Բերթոնին իր գոհունակությունը հայտնեց Աստվածաշնչին նվիրված այս գիտաժողովի առթիվ՝ մասնավորելով Աստվածաշունչի ընթերցանության ավանդույթի ամրակալումը ամեն հայ

ընտանիքում: Արագածոտնի թեմի առաջնորդ գերաշնորհ Ս. Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյանը գիտաժողովը համարեց արդի կարևոր մի իրադարձություն, դրվատեց կազմակերպիչներին և շնորհակալություն հայտնեց ներկաներին՝ գիտաժողովին արժեքավոր գեկուցումներով մասնակցելու համար:

Ամփոփելով «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի արդյունքները, ակադեմիկոս Վլադիմիր Բարխուդարյանն այն համարեց անվիճելի նվաճում արդի հայագիտության մեջ:

Գիտաժողովը ընդունեց մի շարք փաստաթղթեր, որոնք հարմար գտանք ամբողջությամբ հրապարակել այս ժողովածուի մեջ:

Սույն ժողովածուն ամփոփում է «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի գեկուցումները: Շոշափված թեմաներն առավել ամբողջական ներկայացնելու համար խմբագրությունը հարմար է գտել տպագրել նաև գիտական շրջանառության մեջ գտնվող կարեւոր ու արդիական նշանակության այլ նյութեր: Հրապարակումները գետեղված են հինգ խորագրերի տակ, որոնք, բնականաբար, չեն կրկնում գիտաժողովի վեց մասնաճյուղերի վերտառությունները: Հեղինակների ներկայացրած հոդվածներին գիտական առումով միջամտություններ չեն կատարվել:

Գրքի հրատարակության համար մեր որդիական երախտագիտությունն ենք հայտնում Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Երկրորդին, մեր խորին շնորհակալությունը՝ հովանավորին ու մեկենասին:

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ

**«ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ»
ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ԿԱԶՄՀԱՆՁՆԱԽՈՒՄԲ***

**ԲԱՐՁՐ ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹՅԱՄԲ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐԲ,
ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՒՅՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ
Ն.Ս.Օ. Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Ա-Ի**

Մեսրոպ արք Աշճյան– Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակման 1700-ամյակի եկեղեցական գրասենյակի վարիչ-տնօրեն

Վլադիմիր Բարխուդարյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս-քարտուղար, Գերագույն Հոգևոր խորհրդի անդամ

Շահեն արք Աճեմյան– Երեւանի պետական համալսարանի աստվածաբանական ֆակուլտետի ղեկան

Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյան– առաջնորդ Արագածոտնի թեմի

Ալֆրեդ Շահնազարյան– Ս. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատան տնօրեն

Գագիկ Սարգսյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ փոխնախագահ

Սեն Արեւշատյան– ակադեմիկոս, Մատենադարանի տնօրեն

Գեորգ Զահուկյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ Լեզվաբանության ինստիտուտի տնօրեն

Լենդրուշ-Լեւոն Խուրշուդյան – ակադեմիկոս, Երեւանի պետական համալսարանի Հայ

ժողովրդի պատմությունից ամբիոնի վարիչ

Հրանտ Ավետիսյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտի տնօրեն

Վաչե Նալբանդյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանի տնօրեն

Գրիգոր Խանջյան– ակադեմիկոս, ժողովրդական նկարիչ, Գերագույն Հոգևոր Խորհրդի

անդամ

Լեւոն Հախվերդյան– ակադեմիկոս, ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի տնօրեն

Պիոն Հակոբյան– բանասիրության դոկտոր, Գերագույն Հոգևոր խորհրդի անդամ

Սուրեն Սաղումյան– ՀՀ Մշակույթի նախարարության Հուշարձանների պաշտպա-

նության վարչության գլխավոր մասնագետ

Արամ Քալանթարյան– պատմագիտության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ

ազգագրության ինստիտուտի տնօրեն

Ռոբերտ Ամիրխանյան– ՀՀ կոմպոզիտորների եւ երաժշտագետների միության

նախագահ, ՀՀ Ազգային ժողովի պատգամավոր

Կարեն Աղաճյան– ՀՀ Նկարիչների միության նախագահ

Շահեն Խաչատրյան– ՀՀ Ազգային Պատկերասրահի տնօրեն

Դավիթ Սարգսյան– Ազգային գրադարանի տնօրեն

Հենրիկ Բախչինյան– Բանասիրության դոկտոր, Գրականության եւ արվեստի թանգա-

րանի տնօրեն

Արզար Ափինյան– ՀՀ Գրողների միության պատասխանատու քարտուղար

Արամ Քոսյան– պատմագիտության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության

ինստիտուտի փոխտնօրեն

Ալբերտ Մուշեղյան– բանասիրության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտ

էդուարդ Դանիելյան– պատմագիտության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ

Արտակ Մովսիսյան–պատմագիտության թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության

ինստիտուտ

Արտավազդ Նազարյան– ՀՀ Ժուռնալիստների միության անդամ, Ս.Մեսրոպ Մաշտոց

Դպրատան փոխտնօրեն

*Այս եւ մնացյալ բոլոր նյութերը ներկայացվում են անփոփոխ, ըստ զիտածողովի տարեթվի



ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔ
«ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ
ԲԱՅՄԱՆ ԱՌԹԻՎ

Գերաշնորհ Սրբազան Հայրեր, Հոգեշնորհ եւ Արժանապատիվ Հայրեր,
Գիտաժողովի Հարգարժան մասնակիցներ,
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հանուն Վեհափառ Հայրապետի բերում ենք Ձեզ մեր ջերմ ողջույնները եւ օրհնությունը Հայաստանում քրիստոնեությունից պետականացման 1700-ամյա դարակազմիկ տոնակատարությունների շրջագծում հրավիրված «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի բացման առիթով եւ մաղթում Ձեր առաքելության մեջ ամենայն հաջողություններ, հետաքրքիր, արդյունավետ աշխատանք:

«Աստվածաշնչական Հայաստան» առաջին մղումով մեր մտահայացքն ուղղվում է դեպի Հայաստանի մասին աստվածաշնչյան հիշատակությունները: Հնագույն բաղադրակրթության օրրան Հայկական լեռնաշխարհը՝ Մերձավոր Արեւելքի անցուղարձի կենտրոնում, բնականորեն ներկա է Աստվածաշնչյան դրվագներում, որոնց շարքում ամենահուզիչ խտացում պատկերներից է Արարատի փառաշուք զագաթին նոյյան տապանի հանգրվանումը՝ որպես Աստված-մարդ Հարաբերության մեջ Արարաչական անբավ Սիրո նոր դրսևորում, փրկագործության աստվածային նոր տնօրինություն: Արարատի մարտի փեշերից վերստին սկսվում է մարդկության կենսագրությունը, որի էջերին բազմադարյա շարադրանք է թողել նաեւ մեր բիրյական ժողովուրդը:

«Աստվածաշնչական Հայաստան» խորագրով գիտաժողովը կոչված է հարուստ նյութերով եւ գիտական գնահատականներով ամբողջացնելու Հայ ժողովրդի քրիստոնյա գոյության 2000-ամյա անցյալն ու ներկան, նրա քրիստոնյա նկարագիրն ու դիմագիծը եւ առավելաբար կոչված է արժևորելու աստվածփնտրումի ճանապարհին Հայ ժողովրդի անդարձ ընտրության՝ քրիստոնեական հավատքի լույս խորհուրդը:

Երանելի Արգար Թադավորի անթերահավատ հավատով մենք համընթաց դարձրինք մեր ուղին Երկնային Սիրո, Ուաչի եւ Հարության կենաց ճանապարհին, որպեսզի Եղիշի շուրթերով տարբերակենք «մահ իմացյալը» «մահ ոչ իմացյալից», որպեսզի Ավարայրում վարդանի եւ վարդանանց սխրանքով հաստատենք՝ «Թերահավատությունը մենք վաղուց ենք մերժել մեղնից»: Քրիստոնեությունը մեր ժողովրդի համար արտաքին զգեստավորում է, այլ մաշկի գույն, նկարագիր, էություն, որ ծաղկող գրչով դրոշմվել է մագաղաթին եւ մատյաններ շնչափորել, աներկրա հավատով հայրենյաց մեր սուրբ Հոգին մարմնավորվել որպես խաչքար, փանք ու եկեղեցի: Աստվածաշնչյան է Հայաստանը, Հայ Առաքելական մեր սուրբ Եկեղեցու գոյությունը, մեր ժողովրդի անցյալ ու ներկա հիշատակներով, ավելի եւս մեր հավատի նորոգյա վերադարձնելով, որպես Երաշխիք աստվածաշնչյան մեր հարատևություն:

70-ամյա աստվածամերժ պտույտից հետո շտկել է ընթացքը ժամանակի անիվը: Նորոգ մեր հավատով այսօր հիմնվում եւ վերաբացվում են եկեղեցիներ, Աստվածաշնչյան ճշմարտությունը կրկին ճանաչելի է դառնում մեր ժողովրդին, օգնում իմաստավորելու, հույսով, սիրով եւ ուրախությամբ լցնելու կյանքը, զորացնում՝ ստանձնելու ազատ ու բարօր

Հայրենիք կերտելու պատասխանատվությունը:

Թող այս գիտաժողովը եւս՝ հրավիրված Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոց նորարաց դպրատանը, ձոնված Հայաստանում քրիստոնեության պետականորեն ճանաչման 1700-ամյա մեծ տարեդարձին, որպես հարանորոգ ուխտի խորհուրդ՝ ծառայի ինքնություն մեր դիմագծին նորոգ հավատի կնիք ավելացնելու, դորացնի մեղ հավատարիմ լինելու հայրենյաց մեր ժառանգությունը եւ առանց թերահավատություն ընձյուղված մնալու հարանց մեր հավատին, կենաց մեր ճանապարհին՝ Քրիստոսի խաչով ուղենշված դեպ հաղթական հարություն:

ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՐԷԱՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԵՐՍԻՍՅԱՆ
Առաջնորդական Փոխանորդ Արարատյան Հայրապետական թեմի
22-ը հունիսի 1999 թ.

ՈՂՋՈՒՅՆԻ ԽՈՍՔ

Հայ ժողովուրդը երրորդ հազարամյակի շնորհիվ պատրաստվում է նշելու Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու 1700-ամյակը: Հազարամյակների անցյալ ունեցող Հայոց պատմություն մեջ դա կարճ ժամանակ է, սակայն այժմ, երբ Հայ ժողովուրդը ծանր փորձություններից հետո վերականգնվում է իր անկախ պետականությունը, ավելի քան ակնառու է դառնում Հայ Առաքելական Եկեղեցու, որպես հոգեւոր եւ մտավոր կարողությունների հովանու, ազգապահպան նշանակությունը բազում դարերի ընթացքում: Գնահատելով Հայ եկեղեցու դերը Հայ ժողովրդի պատմություն մեջ, կարելի է վստահորեն ասել, որ Աստծո տաճար լինելով հանդերձ, այն դժնդակ ժամանակներում դարձավ Հայոց ազգապետություն խորհրդանիշների կրողը, կյանքի հանգրվանը եւ հոգեւոր-իմաստասիրական Ակադեմիան:

Հայ Առաքելական Եկեղեցու, որպես ազգի հոգեւոր եւ մտավոր կարողությունների հովանավորի, ազգապահպան նշանակությունը ակնառու է եւ անժխտելի: «Թարգմանությունների թագուհին»՝ գրաբարյան Աստվածաշունչը կարելի է վկայություն է Հայոց հոգեմտավոր կատարելության: Մաշտոցի սխրանքից հետո Աստվածաշունչը ամբողջ սերունդներ կրթեց Գողթնից մինչեւ Գլաձոր եւ Տաթև, այսօր արդեն տիեզերքի տարածքները ներխուժող Հայ մտքի խիղախումների համար:

Նշանակալից է, որ Հայ եկեղեցու բազում կաթողիկոսներ եւ բարձրաստիճան հոգևորականներ եղել են աստվածաբաններ եւ հայագետներ՝ թողնելով հարուստ գիտական ժառանգություն: Գարեգին Ա Կաթողիկոսը, որ մեկն է նաեւ Հայ աստվածաբանության երախտավորներից, գիտական այս համաժողովի հրավիրման գլխավոր ոգեշնչողն է: Ուրախալի է, որ «Աստվածաշնչյան Հայաստան» գիտաժողովին միասնաբար իրենց մասնակցություն են բերում հոգևորականները եւ մեր ակադեմիայի գիտնականները: Այս նշանակում է, մենք ամենքս դավանում ենք նույն Հայրենական արժեքներին եւ Սուրբ Մաշտոցի ջահը այսօր հուսալի ձեռքերում է:

Գիտաժողովի մասնակիցներին ցանկանում եմ բարի երթ եւ բեղմնավոր աշխատանք:

ՖԱԴԵՅ ՍԱՐԳՍՅԱՆ
ՀՀ ԳԱ Ակադեմիայի նախագահ

ՆԱՎԱՍԱՐԴ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿՃՈՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՉԸ ԿՅԱՆՔԻ ՃԱՆԱՊԱՐՀ

Խոսք գիտաժողովի մասնակիցներին

«Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ».- ահա հայոց լեզվի նորահայտ գրերով առաջին նախադասութիւնը գրված ձեռամբ ս. Մեսրոպ Մաշտոցի: Աստվածաշունչ մատյանից կատարած առաջին թարգմանութիւնն է սա, մի հստակ եւ իմաստուն հորդոր, որ ուղեկիցը եղավ մեր ժողովրդի վերջին երկու հաղարամ-յակների ընթացքում:

Այսօր, Արագածոտնի թեմի կենտրոնը, սբ. Մեսրոպ Մաշտոց առաջնորդանիստ եկեղեցին եւ սբ. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատունը Աստվածաշնչյան այդ հորդորի ճառագումների մեջ բաց են արել իրենց դռները նրանց համար, ովքեր եկել են մեկ անգամ եւս իմանալու «Բանն Աստուծոյ», ովքեր աստվածաշնորհ հանճարի խոսքին ունկնդիր՝ շարունակում են այն մեծ գործը, որի հիմնադիրն ինքը՝ սբ. Մեսրոպ Մաշտոցն է: Աստվածաշունչ եւ Հայաստան, Հայաստան եւ Աստվածաշունչ. այս երկու բառերը՝ նվիրական ու սուրբ, երեք օրերի ընթացքին բաղձապատիկ արձագանքվելու են այս կամարների ներքո: Մաշտոցյան տեսականի իրազործումներից է սա մեր ապրած ժամանակներում, երբ բաղձադարյան ղեկերումներից հետո հայ ժողովուրդը այլևս մեկընդմիջտ վերակերտել է իր պետականութիւնը եւ անմնացորդ փարվել ազատութեան, անկախութեան եւ ինքնիշխանութեան գաղափարին: Մեր Մեսրոպաշունչ Հայրապետի՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Ա-ի սրտի փափագով է, որ հայ գիտական միտքն այսօր այտել է հանգրվանած, այս նորահաստատ օջախի մեջ, այս սուրբ տան մեջ, որ Վեհափառ Հայրապետի մտահղացմամբ կառուցվեց ու բարեզարդվեց որպէս մաշտոցյան ոգու հավիտենական բնակատեղի:

Առաջին անգամ չէ անշուշտ, որ համաշխարհային հանրութիւնը Աստվածաշունչը կապում է Հայաստանի հետ: «Աստվածաշնչական կամ Բիրլիական Հայաստան» բառակապակցութիւնը՝ որպէս սովոր արտահայտութիւն, մշտապես հնչել է հայ եւ օտար շուրթերից, հաճախ նույնիսկ չկապվելով իր իսկական բովանդակութեան հետ: Ամբողջատիրութեան տարիներին փորձ եղավ Աստվածաշունչ մատյանը, զրկելով իր ոգեղենականութիւնից, մատուցել որպէս դուտ առասպելարանութիւն: Դարեր շարունակ, որպէս Սուրբ Գիրք ընկալված, հավատացյալի հոգին լիցքավորող, նրան աստվածային իմացութեամբ լուսավորող մատյանը շուրջ 70 տարի զաղարեց խոսել մարդկանց հոգիների հետ:

Երկրի անկախացումից հետո ստեղծվեց նոր իրավիճակ: Մարտնչող աթեիզմը տեղի տվեց սթափ մտքին եւ հնոց ավանդած բաղձաթիվ արժեքների հետ սկսեցին վերաիմաստավորվել նաեւ Աստվածաշնչական ճշմարտութիւնները: Շատերի համար այն նորից դարձավ Գրքերի Գիրքը: Եվ սակայն Աստվածաշնչի ընթերցանութիւնը դեռեւս հարկ եղածի պէս կենցաղ չի մտել: Այնինչ, եթե հետեւենք Սուրբ Գրիգոր Տաթևացու խոսքերի իմաստին, թե «Աշխարհական մարմինս՝ է երկիր, եւ միտքը՝ մշակ եւ երկրագործ, եւ սերմն է օրէնքն Աստուծոյ՝ եթէ բնական, եթէ գրաւոր եւ եթէ Աւետարան: Որպէս մշակն, առեալ ի շտեմարանէ զսերմն, եւ բերէ սերմանէ, նույնպէս միտք մեր ի շտեմարանէ Սուրբ Գրոց առնի զսերմն օրինացն Աստուծոյ, եւ հաւատոյ իմաստութեամբ իրր ջրով ոռոգանէ զնա»: Եվ այսօր հույժ ցանկալի է, որ Սուրբ Գիրքը առավել մոտիկից ու առավել



ջերմությամբ խոսի ամեն Հայ մարդու սրտի Հետ, Հնչի ամեն Հայ օջախում, քանդի Աստվածաչնչի խոսքը եթե սերմանվում է մարդկանց հոգիներում, նրանց մղում է նաև ապրելու եւ գործելու այդ խոսքին համապատասխան: Իսկ նրա բացակայությամբ, պատմիչի խոսքերով ասած, սաստկանում է չարապառույթուներ:

Յալ ի սիրտ ասեսնք, որ մեր այսօրվա իրականությունը դեռ ձերբազատված չէ արատներից. մարդկանց չի լքում վախի զգացումը՝ վաղվա, անծանոթի հանդեպ: Ամեն մեկն ունի անհանգստության ներքին եւ արտաքին պատճառներ, որոնցից են տնտեսական ու քաղաքական անկայունությունը, միայնաց հանդեպ չարակամությունը, որոնք մարդու կյանքը հեռացնում են իր գոյություն նպատակներից: Նման պայմաններում ի հայտ են գալիս զանազան հակասություններ՝ լինեն դրանք քաղաքական միավորումների, ընկերային խմբերի, թե անհատի եւ հասարակության միջև:

Ընթացող խմորումների ընդերքում անպայմանորեն դրսևորվում է մարդու ձգտումը՝ փնտրելու եւ գտնելու իր Տեր Աստծուն, ապավինելու Նրա ողորմածությանը: Անվիճելի է, որ մարդուն տրված է Աստծուն մշտապես փնտրելու հատկությունը: Այդ հուրը դրված է Նրա հոգու կառուցվածքում՝ ճիշտ այնպես, ինչպես բանականության մաստվածային պարզելը: Սեփական վերջավորության, ժամանակի եւ տարածության մեջ իր սահմանափակության գիտակցումը, կյանքի ու մահվան իր համար խիստ առարկայական գոյությունը մարդուն մղում է որոնելու ավելի բարձր ճշմարտություններ, որոնք առկա են մաստվածային էության մեջ: Աստծո որոնման այդ ձգտումը աներկբայելի ստուգություն է:

Սույն ստուգությունը անչուշտ պայմանավորված է որեւէ ժամանակով, պատմական որեւէ դարաշրջանով: Այդ իմաստով մեր ապրած ժամանակները, որքան էլ ինքնահատուկ, դուրս չեն դրված մարդկային հասարակության զարգացման ներկա ընթացքից և կրում են նրա բոլոր հատկանիշները: Որքի մեջ, տվյալառքների կենտրոնում կրկին նույն մարդն է, որ ստեղծված է Աստծո պատկերով ու նմանությամբ:

Այս վերջին բնորոշումը, որ իսկապես ստորագրական է և հետևում է Ս. Բարդի գրքին, նկատի է չառնվում, անշուշտ, մարդու արտաքին նկարագիրը, այլ մեզ մատնացույց է անում մարդկային բնությունը՝ կարելի է երևանբեր. մարդն օժտված է ազատ կամքով, բանականությունով և պատասխանատվությամբ՝ ղգանքով: Այս երեք շնորհներով է պայմանավորված մարդ արարածի լինելությունը և նույնիսկ նրա առաքելությունը: Երբ մարդն իր անհատականությամբ ամենամեծ պարգևն է կամքի ազատությունը:

[illegible][illegible]

Ճշմարտությունից:
Անշուշտ այս ամենն առանց աստվածային խոսքով իմաստավորելու անհնար է
Տիրոջ կամքին համապատասխանող կյանքով պարել: Հաղորդվելով Աստվածաչնչի

խոսքին՝ միտքն ամեն անգամ վերալիցքավորվում է հոգեւոր իրականութեան լույսով, որով հաղթահարում է զգայական ու նյութեղէն հակումների ձգողությունը եւ հոգին այլեւս չի կարողտում երկրայինին՝ իր սնունդը ստանալով երկնայինի աղբյուրից:

Ուրեմն Աստվածաշունչը մեր օրերում եւս պետք է դիտել որպէս ուղենիշ մարդկային կեցութեան ու ձգտումների: Ինչպէս դարեր առաջ, Սուրբ Գիրքն այսօր եւս ի դորա է թե՛ իր բովանդակած իմաստութեամբ, թե՛ ոգեղինութեամբ ցույց տալու դժվարություններից ու տառապանքներից դուրս գալու ճանապարհը:

Մարդկությունն այսօր վկա է գիտութեան ու տեխնիկայի աննախադեպ զարգացման, շատ ավանդական հարաբերություններ հիմն ի վեր փոխվում են: Առաջընթացը շատ զեպքերում բարենպաստ հնարավորություններ ընձեռնելով մարդուն, երբեմն նրան օտարում է բարոյականութեան, ավանդապահութեան սկզբունքներից, հեռացնում հոգեւոր ոլորտից, դեպի մերձավոր ունեցած սիրուց, հավատքից: Զարգացման այս ճանապարհին տուժում են նաեւ աղգային սրբությունները, համամարդկային ճշմարտությունները, բարոյական չափանիշները՝ մարդու առաջ դնելով երբեմն անլուծելի թվացող խնդիրներ: Սակայն հաղթահարելով հոգեկան ու մտավոր այլադան հակումները, մարդն ի վերջո նորից ու նորից դիմում է Սուրբ Գրքին, Քրիստոսի վարդապետութեանը, որպեսզի փարվի, հաղորդվի այն փրկարար լույսն, որը մարդուն չի կարող տալ եւ ոչ մի տեխնիկական առաջադիմություն: Աստվածաշունչ մատնանում մենք գտնում ենք մեր ապրումների ու հույզերի, հուսահատությունների ու փորձությունների արտացոլումը, մեզ խոսվող ու մտահոգող հարցերի պատասխանները: Այս գիրքը հավիտենական խաղաղություն ու երջանկություն է պարգևում որոնումների մեջ գտնվող մարդուն. պայծառ լույսով լուսավորում նրա ճանապարհը: Աստվածաշունչն է այն խաչուղին, ուր մենք հանդիպում ենք Քրիստոսին՝ մեր Փրկչին, որն Իր անսուտ խոստումի համաձայն մենակ չի թողնի մեզ. «Եվ ահա ես ձեզ հետ եմ ամեն օր մինչեւ աշխարհի վերջը» (Մատթ. Ի-Ը 20):

Այսօրվա գիտաժողովը մի անդրադարձ է Աստվածաշունչին՝ մեր օրերի շնչով ու թելադրանքով: Այստեղ այն դիտարկվում է տարբեր տեսանկյուններից՝ մեկ որպէս պատմական անփոխարինելի աղբյուր, մեկ որպէս աստվածային ճշմարտությունների համարաբառ, մեկ որպէս մատաղ սերնդի կրթություն ու դաստիարակության անփոխարինելի միջոց, մեկ որպէս գիտելիքների շտեմարան: Վերջին տասնամյակներին թերեւս առաջին անգամ Աստվածաշունչը դիտվում է նաեւ որպէս ոգեղեն արժեք, որպէս ուղեցույց, որ մատնանում է դեպի հավերժություն տանող ճանապարհը: Այդ ճանապարհը, եթե սրտով ու հոգով հենվենք Սուրբ Գրքի վրա, Ինքը Քրիստոսն է: Իր Աստծուն փնտրելու խոկումների մեջ հայ մարդը այնտեղ պիտի գտնի ինքն իրեն ճանաչելու ուղին, քանզի ճանաչելով ու ընդունելով Քրիստոսին որպէս իր ու աշխարհի փրկչի, կճանաչի նաեւ ինքն իրեն: Վերջապէս հենց դա Աստվածաշունչի կարեւոր հորդորներից է՝ «Ծանիր զքեզ»:

Հանուն Արագածոտնի հոգեւոր թեմի, թեմական հոգեւոր խորհրդի, մարզի հայրենակերտ հավատացյալ բնակչության, ողջունում ենք «Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի բոլոր մասնակիցներին եւ հյուրերին, մաղթում նրանց բեղուն ու արդյունավոր աշխատանք:

ՄԵՍՐՈՊ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱՇՃԵԱՆ

1500-ԱՄԵԱԿԷՆ 1700-ԱՄԵԱԿ

Աստուածաշունչի Հայերէն թարգմանութեան հազարհինգհարիւրամեակի տօնակատարութեան մինչեւ Քրիստոնէութեան Հայաստանի պետական կրօն հռչակման հազարթիւսհարիւրամեակը

Քրիստոնէութեան Հայաստանի պետական կրօն հռչակման 1700-ամեակի առթիւ նախատեսուած դանադան եւ բաղամարժէք նախաձեռնութեանց կարգին իրեն յատուկ տեղն ունի Օշականի Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատան մէջ կայացող այս գիտաժողովը, որու անունն իսկ, «Աստուածաշնչական Հայաստան», մեր սրտերը կը լեցնէ խնդրութեամբ, առ Աստուած շնորհակալութեամբ եւ մեր երկրին հանդէպ սիրոյ ջերմագին զգացողութեամբ:

Այս գիտաժողովը կը գումարուի երկրորդ հազարամեակի վերջին տարուն, եւ կը կարապետէ քրիստոնէական աշխարհի երրորդ հազարամեակը, մեր ալ պաշտօնական քրիստոնէութեան 1700-ամեակը: Տեղին է, ուրեմն, պատմական թոուցիկ ակնարկ մը նետել մեր նախորդ 1000 տարիներուն վրայ, քանի ոչ միայն իբրեւ տարեդարձի մը պարտադրանք վերաբաղը կ'ընենք անցեալին, ո'չ միայն դարադարձի մը ելքին ենք, այլ լման տաս դարեր է որ սեւեռումի տակ կ'առնենք եւ կը բանանք հորիզոնները նոր 1000 տարիներու:

1700-ամեակի առթիւ, ճիշդ է, շատ ու շատ ձեռնարկներ ունինք, Երեւանի Մայր Տաճարի կառուցումէն մինչեւ քառասնեակ մը վանքերու նորոգութիւնը, ուխտաւորութիւններ, ցուցահանդէսներ, մշակութային այլադան շարժումներ... բայց այս բոլորին մէջ կը նշմարենք, որ կը պակսի զուտ հոգեւորը, ուստի եւ ես մեծ յոյսով կը նայիմ այս գիտաժողովին, ակնկալելով, որ այս գիտաժողովը դարձակէտային հանգամանք ունենայ մեր ժողովուրդի կեանքին եւ խորհողութեան մէջ, մեր ժողովուրդի աշխարհայեացքին մէջ, մեր ժողովուրդի բարեպաշտութեան մէջ:

Ահա թէ ինչո՞ւ հրաւեր կ'ուղղեմ Ձեզի. որ Աստուածաշունչի Հայերէն թարգմանութեան 1500-ամեակը զետեղենք մեր ժողովուրդի պատմութեան քառուղիներու վրայ, իսկապէս գնահատելու համար Աստուածաշունչ մատնան իբրեւ մեր քրիստոնէական հաւատքի խարիսխ, իբրեւ հայ մշակույթի վէմ, եւ իբրեւ հայ ժողովուրդը ոգեփոխող, յեղաշրջիչ գերազոյն աղգակ:

Հազարամեակի արշալոյսին Հայաստանը անկախ պետութիւն էր: Անիի հրաշք թագաւորութիւնը իր փառքի էջերը կը գրէր. Տրդատ ճարտարապետ Կաղարանիտէ թագուհին պատուէրով կը կառուցէր մայրաքաղաքին տաճարը: Հայ ժողովուրդը կ'ապրէր խաղաղութեան մէջ, բարգաւաճ էր, կրնար հազարումէկ եկեղեցիներ կառուցանել: Իր հողին վրայ էր. սեփական ճակատագրի տէր էր դարձած: Արարները հեռացեր էին, բիւզանդացիք իրենց դաւերն չէին սկսած, թուրք ցեղերը հորիզոնին վրայ չէին: Բայց կարճ ժամանակ մը յետոյ սկսաւ շարքը այդ ղէպքերուն, որոնց հետեւանքով աշխարհի քարտէզը պիտի վերագծուէր, Փոքր Ասիոյ մէջ նոր ոյժեր յառաջ պիտի գային, Մանազկերտի ճակատամարտին Բիւզանդիոն կայսրը գերի պիտի իյնար՝ կարծէք Անիի անկման պատիժը կրելով... Սելճուքները պիտի գային, եւ այլեւս Ալփասլաններ, Լենկթիմուրներ,



Կայացվում է որոշում «Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողով հրավիրելու մասին



Գիտաժողովի բացումը



Ծաղկեպսակ՝ Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի շիրմաքարին



Գիտաժողովի ընթացքը



Ա. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատունը Օշականում



«ԱՐՄԱՏ ԵՎ ԷՈՒԹՅՈՒՆ»

ՀԱՄԵՐԳ

ԱՍՏՎԱԾԱԵՆԶԻ ԹԵՄԱՆԵՐԸ
ՀԱՅ ԿՈՄՊՈԶԻՏՈՐՆԵՐԻ
ՍՏԵՂԵԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

24
հունիսի
(հինգշաբթի)

ԿՈՄԻՏԱՍԻ ԱՆՎԱՆ ԿԱՄԵՐԱՅԻՆ
ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅԱՆ ՏՈՒՆ
(Խաիակյան 1)



ՀՈԳԵՎՈՐ ՀԱՄԵՐԳ

ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐ Ս. ԷԶՄԻԱՇԻՆ
23 հունիսի (չորեքշաբթի), ժամը՝ 19.00

Գիտաժողովի օրերին կազմակերպված համերգների ազդագրերը



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԳԱՏԿԵՐԱՐԱՆԸ

Միջոց ձևավորում է ՄԵԳ

ՀԱՅԱՍՏԱՆ – ԱՍՏՎԱԾԱԵՆԶԱԿԱՆ ԵՐԿԻՐ

Ջուլիանայի

Բացումը՝ 1999 թ. հունիսի 22-ին, ժամը՝ 19.30



Ցուցահանդես Հայաստանի Ազգային Պատկերասրահում



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԳՐԱԳԱՐԱՆԸ
 Միրով հրապիրտւմ է Ձեզ
ԱՍՏՎԱՐԱՆՈՒՆԸ
 եւ, ՀԱՅ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՅՈՒՑԱՆԱԳԵՍԻՆ

Բացումը 1999թ. հունիսի 21-ին ժամը 17 00
 Գրացահանդեսը գործելու է հունիսի 21-25-ը
 ժամը 10 00 - 17 00
 Հասցեն Տեղյան փողոց 72

Աստվածաշնչի հրատարակությունների ցուցահանդես Ազգային Գրադարանում



Ժամերգություն



Ձեռագրերի ցուցահանդես Մատենադարանում



ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԸ
 Միրով հրապիրտւմ է Ձեզ
ԱՍՏՎԱՐԱՆՈՒՆԸ
 ՀԱՅ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՅՈՒՑԱՆԱԳԵՍԻՆ

Բացումը 1999թ. հունիսի 21-ին, ժամը 15 00



Ս. Պատարագ Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եկեղեցում



Ակադ. Վ. Բարխուդարյանի ամփոփիչ խոսքը



Գիտաժողովի հանդիսավոր փակումը

«ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ԸՆԴՈՒՆԱԾ ՓԱՍՏԱԹՂԹԵՐԸ

**ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐԺ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Ա-ԻՆ**

Վեհափառ տեր,
«Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի մասնակիցներս, որ այսօր հավաքվել ենք Օշականի Սբ. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատանը, ողջունում եմ մեր որդիական հարգանքներն ենք հղում Ձերդ Սրբությանը այս հիմնադրամի կարևոր ու հրատապ ձեռնարկումը կյանքի կոչելու համար:
Օշականը Ձերդ Սրբության սիրելի վայրն է: Այսօր հավաքվելով Սբ. Մեսրոպ Մաշտոցի ոգով առկեցուն, Հայոց Մաշտոցաշունչ Հայրապետի ձեռամբ շենացած եւ բարեգարդված ոգով առկեցուն, Հայոց Մաշտոցաշունչ Հայ Հոգևորականներս, գիտնականներս, նկարիչներս, այս հաստատությունում, մենք՝ Հայ Հոգևորականներս, գիտնականներս, նկարիչներս, երաժիշտներս, գրողներս, հավատում ենք, որ մեր բերած նպաստով Աստվածաշունչը նորից երաժիշտներս, գրողներս, հավատում ենք, որ մեր բերած նպաստով Աստվածաշունչը նորից ու նորից կխոսի ամեն Հայ մարդու հոգու եւ սրտի հետ, կդառնա ճշմարտության բանալին ամեն Հայ ընտանիքի համար: Մեր այսօրվա աշխատանքը կոչում ունի շարունակելու ամեն Հայ ընտանիքի համար: Մեր այսօրվա աշխատանքը կոչում ունի շարունակելու այն մեծ գործը, որին Ձերդ Սրբությունը նվիրել է տքնանքով լեցուն բազում տասնամյակներ: Այն մեծ գործը, որին Ձերդ Սրբությունը նվիրել է տքնանքով կազդուրված՝ կրկին մեզ հետ լինեք, Աղոթում ենք Աստծուն, որ շուտով հոգով ու մարմնով կազդուրված՝ կրկին մեզ հետ լինեք, մեզ ոգեշնչեք եւ հովվեք զեպի բրիստոնյա կյանք, ի փառս Աստծո, ի վերականգնումն Հայ Առաքելական Սբ. Եկեղեցու եւ վերաշինության մեր Հայրենիքի:

**Որդիական ականաճանքով համբուրելով Ձեր Սուրբ Աջը՝
«Աստվածաշնչական Հայաստան» գիտաժողովի մասնակիցներ**

**ՆՈՐԻՆ ՎՍԵՄՈՒԹՅՈՒՆ
ՏԻԱՐ ՌՈՔԵՐՏ ՔՈԶԱՐՅԱՆԻՆ
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԳԱՀԻՆ**

ԵՐԵՎԱՆ

Ձերդ Վսեմություն,

«Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի 90 Հայ մասնակիցները, Հավաքված սր. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատան մեջ չորս օրերի ժողովների ընթացքին խորհրդակցեցին եւ մտածեցին Հայաստանի մասին Աստվածաշնչի լույսի ներքո:

Ներկաները մտահոգ են մեր նոր սերնդի դաստիարակությամբ: Բոլորն էլ մտահոգ են մեր մշակույթի մասին, մանավանդ այն երեւույթների մասին, որոնք օտարամուտ են եւ ձգտում են ապազգայնացնել մեր նոր սերունդը:

Դիմում ենք Ձեզ եւ կոչ անում, որ վերամշակվի կրթական ծրագիրը, Հայ դպրոցականները կրթվեն մեր ավանդույթների, ազգային ոգու եւ կրոնի համաձայն:

Մենք համոզված ենք, որ Հայ Եկեղեցին իր դերն ունի կրթական մարդի մեջ:

Վստահ ենք, որ Ձեր բարձր հեղինակությամբ ընթացք կտաք մեր առաջարկին, հանձնարարելով Գիտության եւ կրթության նախարարությանը հատուկ ծրագիր մշակել մեր առաջարկի հիման վրա:

«Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի մասնակիցներ

Մեսրոպ արք. Աշոտյան
1700-ամյակի Եկեղեցական խորհրդի վարիչ-քարտուղար,

գիտաժողովի կազմկոմիտե

«ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱԿԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ»

**գիտաժողովի մասնակիցների կողմից Բրիտոնեուիցում
Հայաստանում պետական կրոն Հռչակման 1700-ամյակի առթիվ**

1. 2001 թվականը Հռչակել Աստվածաշնչի ընթերցման տարի՝ մեկ անգամ եւս քրիստոնեական շնչով ապրելու համար «Հոգեգալուստի փորձառությունը»:

2. Նախաձեռնել Աստվածաշնչի նոր տպագրության աշխատանքները՝ իրականացնելու համար Աստվածաշունչը բոլոր ընտանիքներին անվճար բաշխելու կամ մատչելի դնելու տրամադրելու շարժում եւ դրանով արգելակել աղանդավորական շարժման տարածմանը Հայաստանում:

3. Առավել խրախուսել աստվածաշնչային ընթերցումները կիրականօրյա վարժարաններում:

4. Հրատարակել Աստվածաշնչի մասին եւ աստվածաշնչային թեմաներով հանրամատչելի գրականություն եւ տարածել այն Հայաստանում եւ սփյուռքում:

5. Հեռուստատեսությամբ, ռադիոյով եւ մամուլով պարբերաբար ներկայացնել աստվածաշնչային ընթերցումներ եւ տպագրել հրապարակումներ այդ թեմաներով:

6. Աստվածաշնչային ընթերցումներ իրականացնել հատկապես պատանիների եւ երիտասարդների շրջանում:

7. Տեսաերիզներով բազմացնել եւ տարածել գրերի գյուտի եւ Աստվածաշնչի թարգմանության պատմությունը:

8. Պատրաստել նկարազարդ քարտեր տարբեր աղոթքներով եւ աստվածաշնչյան պատգամներով (Տերունական աղոթք, Տասնարանյա պատվիրաններ, երանիններ՝ կյանքի տարբեր իրավիճակներին համապատասխան եւ այլն) ու դրանք անվճար բաժանել ժողովրդին:

ՕՇԱԿԱՆ

24. Հունիս 1999թ.

1999 թվականի Հունիսի 21-24-ը Օչականում հրավիրված
«Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի
մասնակիցների
ՈՒՂԵՐՁԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻՆ

Հայ ժողովուրդն ապրում է իր բազմադարյան պատմության նշանակալից մի ժամանակահատվածը: Անկախ պետականության վերականգնումով մեր կյանքում հաստատվել են նոր հարաբերություններ, առաջադրվել են նոր խնդիրներ: Փոթորկալից շրջադարձների ու փոփոխությունների այս դարում տնտեսական ու ընկերային հիմնահարցերից զատ, գուցե եւ դրանցից ավելի հրատապ, հայության առջեւ կանգնած են սեփական ազգային դիմագծի պահպանման, հայ մարդկանց հոգեմտավոր բնականոն զարգացման խնդիրները:

Ազգային-պետական զաղափարախոսությունն ստեղծման ոչ դյուրին գործընթացներում իրենց անփոխարինելի դերն ունեն Հայ Եկեղեցին, Հայրենական գիտությունն ու մշակույթը, որոնց ներկայացուցիչներն այսօր, ի մի գալով Օչականի սբ. Մեսրոպ Մաշտոց Դպրատանը, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գարեգին Ա-ի բարձր հովանավորությամբ եւ օրհնությամբ մասնակիցը եղան «Աստվածաշնչական Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի:

Գիտաժողովի ընթացքում արծարծվեցին Հայ Եկեղեցու, Հայագիտության, արվեստի եւ մշակույթի բազմաթիվ հարցեր: Անկեղծ ու ճշմարիտ էր մեր ձգտումը՝ արժեւորել Հայ ժողովրդի ներդրումը համամարդկային մշակույթի զանազան ոլորտներում, քննել պատմական անցյալի եւ գալիք ժամանակների նրա առաքելության իմաստավորման խնդիրները:

Ուզում ենք հավատալ, որ Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակման 1700-ամյակի առթիվ նախատեսված միջոցառումների շարքում այս գիտաժողովը կարելու էր նշանակություն կունենա մեր ժողովրդի համախմբման, եւ նրա հավաքական աշխարհայացքի ամրապնդման գործում:

Այն երանելի պաշից ի վեր, երբ Հայ ժողովուրդը Հայոց արքայի ու կաթողիկոսի գլխավորությամբ դիմավորեց Հայ գրերի ստեղծող սբ. Մեսրոպ Մաշտոցին, Աստվածաշունչը Հայ լեզվով խոսեց մեր ժողովրդի սրտի ու հոգու հետ եւ երբեք չլքեց նրան իր կյանքի ամենածանր ու դժնի ժամանակներում:

Այսօր՝ քրիստոնեության մեծ Տոնի նախաշնչին, այլ է իրողությունը, անկախ պետականության գոյությունը խորին գոհունակություն, միեւնույն ժամանակ ամուր վստահություն է ներշնչում, որ հանձին նրա Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին, Հայ գիտությունն ու ստեղծագործական միտքը ունեն անփոխարինելի սատար եւ հովանավոր: Վստահ ենք, որ Աստվածաշունչ մատչանք, հատկապես այսօր, ի դուրս է կենարար ազդեցություն գործելու Հայ մարդու կյանքի եւ կամքի վրա, իր պետության հզորությունը կերտող մեր ժողովրդին մղել Հայրենանվեր արարումների: Ուրեմն թող իրականություն դառնա մեր Հովվապետի՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Ա-ի պատգամը, եւ մեզանից յուրաքանչյուրը, արժանի լինելով Թարգմանչաց սերնդի ավանդներին, դեպի ժողովուրդը տանի Աստվածաշնչի լույսը՝ «աստվածաշնչելու համար Հայ ժողովուրդը»:

Քրիստոնեության ջահը առնելով հենց իր՝ Փրկչի ձեռքից, ահա արդեն չուրջ 2000 տարի Հայ ժողովուրդն այն տանում է խավարչտին դարերի, տառապանքների ու ցավերի, նվաճումների ու հաղթանակների միջով: Որպես քրիստոնյա հնագույն ազգ նա այդ սուրբ առաքելության տերն է նաեւ այսօր: Մաղթենք, ուրեմն, որ Քրիստոնեական թվականության երրորդ հազարամյակը նրա համար բացվի պայծառ արշալույսով, եւ Տիրոջ անպարագիծ Լույսը նրա մշտական ուղեկիցը լինի դեպի հավերժություն տանող իր ճանապարհին:

Ամեն:

ՄԱՍՆ Ա
ՀԱՅԱՍՏԱՆԷ
ԱՍՏՎԱԾԱՆՇՆՉԵԼՈՒԿ

ԼԵՎՈՆ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ՝ ՍՈՒՐԲԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻՐ

Այն իրողությունը, որ Հայաստանն առաջինն է պետականորեն ընդունել քրիստոնեությունը, պետք է դիտարկել որպես պատմական անհրաժեշտություն: Այդ անհրաժեշտության արմատները շատ Հին են և ոչ պակաս կարևոր, քան Ք.Հ. 3-րդ դարի վերջի և 4-րդ դարի սկզբի պատմական, քաղաքական և հասարակական հանգամանքներն ու շարժառիթները:

ու չարժանիթները: Պատահական չէ, որ մեսրոպատառ անդրանիկ Գիրքը եղավ Աստուածաշունչը: Այն ոչ միայն հավատո հանգանակ էր, այլև այն ամենահեղինակավոր վկայագիրը, որն իր բազում զրկագներով առնչվում էր Հայոց պատմությանը՝ հաստատելով Հայ ազգի ծագումնաբանական կապը Նոր Ալիսարհի մարդկության հաճապետ Նոյի հետ, ինչպես նաև նախաջրհեղեղյան եւ ետջրհեղեղյան քաղաքակրթության առաջացման գործում:

Հայաստան աշխարհի ուղղակի եւ բացառիկ վարչապետ Վրէժնի
Դարեր չարունակ բոլոր նրանց համար, ովքեր առաջնորդվել են մարդկային
բանականությանը, Աստուածաշունչը հանդիսացել է հնագույն ժողովուրդների
տարեգրություն, նախաջրհեղեղյան եւ ետջրհեղեղյան դարաշրջանների կարեւորագույն
իրադարձությունների եղակի հիշատակարան: ՍՈՒՐԲ ԳԻՐՔ, ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆԶ ԳԻՐՔ
անվանման մեջ ի սկզբանե չեղեպած են երկու զլխավոր հանգամանքներ. առաջին՝ Արարչի
ներկայությունը մարդկային ցեղի բարոյական հատկանիշների ձեւավորման գործում,
երկրորդ՝ նկարագրվող երեւույթների, իրադարձությունների ճշմարտապատում լինելը:

Հակառակ տարախոհ գիտնական այրերի հավակնոտ դատախազությունների, զարգացող գիտությունն իր բոլոր ուղղություններով շարունակաբար հաստատել և հաստատում է Աստուածաշնչի տվյալների ու տեղեկությունների հավաստիությունը: Զորքինակ, 3000-ական թվականներին Միջագետքում հնագիտությունը վաղուց է ապացուցել, որ Ն.Ք. 3000-ական թվականներին ու հաստատված, որ համաշխարհային չափանիշի ջրհեղեղ իրոք եղել է: Հաշվարկված է ու հաստատված, որ Նոյի տապանում իրոք հնարավոր էր գետեղել նկարագրվածի համեմատ պարունակություն: Պատմական իրողություն է եղել Բաբելոնի աշտարակը (գիկուրատ) և այլն, և այլն: Այսօր այլևս անկասկած է, որ սուրբգրական տվյալներից ու տեղեկություններից որևէ մեկի ճշմարտապատում լինելու վերաբերյալ որևէ հնարավոր թերահավատություն դատապարտված է գիտական հիմնավորվածություն չունենալու հեռանկարին:

Սուրբգրական բազմաթիվ տեղեկություններ, որոնք վերաբերում են իրենց արժանի Հայ ժողովրդին, նույնպես վավեր իրողություններ են և ցարդ սպասում են իրենց արժանի մեկնաբանությունը, իրենց արժանի գիտական և Հասարակական գնահատականին:

Դրախտը ոռոգող գետը բխում էր Եղեմեյ՝ սկիզբ դնելով չորս գետերի, որոնք էին Փխտը (Ճորոխ), Գեհոնը (Երասխ), Տիգրիսը և Եփրատը: Սրանք Հայկական լեռնաշխարհի Հայտնի գետերն են, որ այսօր էլ շարունակում են իրենց մշտագո ընթացքը: Նշանավոր երգի «Հայաստան, երկիր դրախտավայր, Դու մարդկայնո ցեղի օրրան»

ՀԱՄԼԵՏ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ԱՇԽԱՐՀԱՐԱՐՄԱՆ ՄԱՍԻՆ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ

1. Ինչպես Աստվածաշուժ արտացոլված, այնպես էլ արիական եւ մինչսեմական միջագետքյան (չումերական) հոգեւոր-աշխարհընկալումային պատկերացումներում պատմական Մեծ Հայքի տարածքը ներկայացվում է որպես.

ա. մարդկության բնակության նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհ («Եղեմ»),

բ. Համաշխարհային աղետներից մարդկության փրկության եւ վերածննդի երկիր: Հնագիտական, դիցարանական եւ պատմա-լեզվաբանական ժամանակակից ուսումնասիրությունների արդյունքներն ու Ն.Ք. III հազարամյակի գրավոր սկզբնաղբյուրներում առկա փաստերը վկայում են, որ արիական եւ չումերական այդ պատկերացումները համակարգված ձևով գոյություն են ունեցել դեռևս մ.թ.ա. IV հազարամյակում: Հրեական ավանդական պատկերացումների համաձայն Հին Կտակարանի ձեռնարկումը սկիզբ է առել մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին քառորդում (Մովսես): Ժամանակակից գիտական հետազոտությունների համաձայն Հին Կտակարանի մեզ հասած տարբերակի վերջնական գրառման ու խմբագրման ժամանակ (Ն.Ք. I հազարամյակի II կես) օգտագործվել են շատ ավելի հին եւ ոչ սեմական ծագում ունեցող մի շարք սկզբնաղբյուրներ:

Փորձենք ուրվագծել առաջնային սկզբնաղբյուրը ծնած այն էթնո-հոգեւոր դաշտը, որում ձևավորված գաղափարները Ն.Ք. IV-II հազարամյակներում լայն տարածում գտան Առաջավոր Ասիայում, իսկ ավելի ուշ զրվեցին նաեւ Հին Կտակարանի հոգեւոր-աշխարհընկալումային համակարգի հիմքում:

2. Որպես այս խնդրի լուծման առաջին քայլ, անդրադառնանք աշխարհարարման արիական հնագույն պատկերացումներին, որոնք ընդհանուր գծերով ունեն հետևյալ բովանդակությունը:¹ Սկզբում միայն Արարիչն է: Նրանից բացի չկար ոչինչ անսահմանության ու հավերժության մեջ: Չկային Տիեզերքի բաղկացուցիչ տարրերը, նրանց ստեղծմանն անհրաժեշտ տարրերը (ջուր, հուր, օդ, հող):

Արարիչը նախ արարում է նախաստեղծ Տիեզերական (Երկնային) օվկիանոսը, որի ջրերը ներկայացնում էին «ջուր» եւ «հուր» տարրերը եւ այդ ջրերում լողում էին Կյանքի Սերմերը: Հաջորդ փուլում արարվում է նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհը, որպես Տիեզերական օվկիանոսում լողացող լեռ-կղզի: Հաղթահարելով լեռան դիմադրությունը, Արարիչը մինչեւ հիմքը հատում է լեռ-կղզին, որից հետո այն խարսխվում է օվկիանոսում: Հատված լեռ-կղզին ընդարձակվում է մինչեւ Երկրի համար նախասահմանված եզերքը: Երկատված լեռից Կյանքի Սերմերը դուրս են ժայթքում Զրի եւ Հրի ձևով: Հուրը բարձրանում

է Երկինք ու դառնում երկնային հուր՝ Արեգակ: Աղատված ջրերը բաժանվում են չորս գետերի եւ համաշխարհային լեռից ցած հոսում դեպի աշխարհի չորս կողմերը: Համաշխարհային լեռը մնում է աշխարհի կենտրոնում, որտեղով անցնում է աշխարհի առանցքը (axis mundi), դառնում է երեք աշխարհները (Երկինք, Երկիր, Ստորերկրյա Աշխարհ) կապող առանցք, երկնականարը բարձրացնող ու պահող զագաթ:

Լեռան զագաթի միջով աշխարհի առանցքի շարունակությունը դառնում է աշխարհի պտտման առանցք, որի շուրջը պտտվում են նաեւ Արեգակն ու երկնային մյուս լուսատուները: Առանցքի շարունակությունը դեպի ներքեւ ցույց է տալիս Ստորերկրյա Աշխարհի մուտքը: Լեռան հիմքը ներկայանում է որպես «աշխարհի պորտ»: Լեռան վրա է աճում (կամ լեռը մարմնավորում է) Կենաց Ծառը:

3. Աշխարհարարման պատմմի արիական տարբերակը թե էությունը, թե արարչական գործողությունների հերթականությամբ նույնական է Հին Կտակարանի տարբերակի հետ: Այստեղ եւս նախաստեղծ Երկիրը ներկայացնում է որպես ջրերով լրջապատված կղզի. «Թող երկնքի տակ գտնվող ջրերը հավաքվեն մի տեղ, եւ ցամաքը երևայ: ...Եւ Աստուած ցամաքը կոչեց Երկիր եւ հավաքված ջրերը կոչեց Ծով»:² Հին Կտակարանում որպես նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհ ու մարդկության ծագման օրրան է ներկայացվում «Եղեմը»: «Եղեմն», անշուշտ, արիական առասպելի համաշխարհային լեռան համապատասխանությունն է: Այն արեւելքի կողմն է:³ Նրանից սկիզբ առնող եւ առաջինը հիշատակվող գետի՝ Փիսոնի ավազանը առատ է «աղնիկ» ոսկով ու թանկարժեք բարերով:⁴ Անշուշտ «Եղեմը» համաշխարհային լեռան հետ նույնացնելու հարցում վճռորոշ է այն փաստը, որ «Եղեմից» են բղխեցվում Երկրի ջրերը, որոնք բաժանվելով չորս մասերի (Փիսոն, Գեհոն, Տիգրիս, Եփրատ) հոսում են դեպի Երկրի չորս կողմերը:⁵ Ընդ որում, Տիգրիս եւ Եփրատ գետանունների հիշատակումով միարժեքորեն վկայվում է, թե «Եղեմը» Մեծ Հայքի տարածքն է:

«Եղեմ»=համաշխարհային լեռ նույնացման օգտին վկայող արժեքավոր տեղեկություն է հաղորդվում Եղեկիէլի մարգարեության մեջ: Ըստ այդ տեղեկության, «Եղեմը» «Աստուծոյ սուրբ սարի» վրա է:⁶ Ղ. Ալիշանի վկայությամբ «Ամենայն ավանդությունը այ միարանին ընդ մեկնըչաց Ս. Գրոց, թէ դրախտն ի բարձրավանդակի կամ ի լեռնավայրի էր ... այս կարծիս հաստատեմք մեր նախնի վարդապետ մ'ալ. «Օրհնեաց Աստուած զնախաստեղծսն ի լեռինն յԱղին ընդ արեւելս. որ եւ որոշ լեռ մը կ'իմանայ լեռեմ, մանաւանդ զնոյն իսկ Աղին կ'իմանայ անուն լեռին եւ տեղւոյն դրախտին: Այսպիսի տեսություն կ' ընծայէ եւ Եղիկիէլ մարգարէ»:⁷ Այս հարցի վերաբերյալ կատարած ծանոթագրության մեջ Ալիշանն ավելացնում է, թե «Ընդ այսմ եւ մերս Վարդան. «Դրախտն որ կայ ընդ Արեւելս, յերկրի արմատացեալ, ի կատարս լեռինն բարձու, որ հավասար է զընտին լուսնի, անծորելի ուղղով, եւ անթառամ սաղարթիւք»:⁸

4. Աշխարհարարման եւ աշխարհարարումից հետո հաստատված աշխար-

¹Մենդոց, Ա. 9-10: Երրայերեն «ցամաք» եւ «կղզի» բառերի նույնիմաստության մասին տե՛ս Բառարան Սուրբ Գրոց, Կոստանդնուպոլիս, 1881, էջ 278:

²Մենդոց, Բ. 8:

³Մենդոց, Բ. 12-13:

⁴Մենդոց, Բ. 10-15:

⁵Եղեկիէլ, ԻԸ. 13-16:

⁶Ղ. Ալիշան, Հայաստան յառաջ քան զլինելն Հայաստան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1904,

էջ 11

⁷Նույն տեղում, էջ 256, ծանոթ. 28: Ալիշանը նույն աշխատության մեջ Եղեմը Մեծ Հայքի հետ նույնացման մի այլ եւ անչափ հետաքրքիր մեկնություն է տալիս: Նա Աղամի որդի Սեթից սերված մարդկության այն հատվածին, որը հետեւողականորեն ապրում էր առաքինության աստվածաշնորհ Օրենքներին համապատասխան ու շարունակում էր ապրել առաքինության հետ նույնացնում է Հին Կտակարանի «աստուծոյ որդիներին» հետ: Եղեմի շրջակա տարածքներում, նույնացնում է Հին Կտակարանի «աստուծոյ որդիներին» հետ: Եղեմից սերվածներին ու Սեթի զարմից նրանց, ովքեր շեղվել էին Օրենքներից ու հեռացել Կայսնից սերվածներին ու Սեթի զարմից նրանց, ովքեր շեղվել էին Օրենքներից ու հեռացել Եղեմի շրջակայքից, Ալիշանը նույնացնում է «մարդկանց» հետ (էջ 38-39): Ըստ Հին Կտակարանի

¹Տե՛ս օրինակ՝ Փ. Кейпер, Основополагающая концепция ведийской религии, "Труды по ведийской мифологии", Москва, 1986, ст. 28.

որոնց ջրերը չորս ջրանցքներով իջնում էին դեպի Հարթավայր:

Սարի գլխին, որպես երկու ոսկեզօծ գազաթներ, կանգնած էին Պոսեյդոնին ու Կլեյտոյին նվիրված ոսկեպատ տաճարները: Կղզու կենտրոնում՝ Պոսեյդոնի տաճարում կանգնեցվել էր պղնձե կոթող, որի վրա արձանագրված էին Պոսեյդոնի պատգամները եւ Ատլանտիդայի տիրակալներն ապրում էին այդ սրբազան աստվածային օրենքներով: Ատլանտիդայի պլատոնյան նկարագիրը հավանաբար ձևավորվել է համեմատաբար ավելի ուշ՝ քաղաքակրթական ավելի զարգացած միջավայրում, քան ի համաշխարհային լեռան արարչական նկարագրի մաս կազմող որոշ էլեմենտներ ներկայացվում են որպես մարդկային գործունեության արդյունք (Ատլանտիդայի տիրակալներն են սարի գազաթից բխող ջրերը բաժանում չորս մասերի ու ջրանցքներով իջեցնում հարթավայր (=երկիր), համաշխարհային լեռան ոսկեզօծ գազաթները ներկայացվում են որպես մարդկանց կառուցած ոսկեպատ զույգ տաճարներ եւ այլն):

Հին Հունական աղբյուրներում, հիմնականում արգոնավորդների առասպելի հետ կապված, համաշխարհային լեռան երկիրը հիշատակվում է մի այլ՝ Այա անունով: Այա (=Հայա = Հայա(սա) = Հայա(ստան)) երկրի միջով է հոսում Փասիս = Փիսոն = Բասին = Արաքս գետը, այն արեւի աստծո բնակավայրն է, արեւածագի երկիրն է եւ այլն:²¹ Ըստ Հին Հունական առասպելների, Հույն հայտնի հերոսները (Դեւելաիոն, Իո, Այատես, Հերակլես, Օրիոն, Ոդիսեւս, Փրիքսոս, Օրեսթես եւ այլք) Այա երկիր են գնում համաշխարհային աղետից փրկվելու կամ որեւէ գլոբալ կենսական խնդրի լուծմանն անհրաժեշտ գիտելիքներ ստանալու համար:

Հիպերբորիայի, Ատլանտիդայի եւ Այայի մասին պահպանված այս պատումներն, արդեն որպես առասպելական համաշխարհային լեռան ամբողջական ու համակարգված պատում, պահպանել են Հնդարիացիները:

5. Ռիգվեդայի օրհներգություններից մեկում արիացիների հայրենիքն անվանվում է ութ գազաթների, յոթ մայր գետերի եւ երեք անցում երկարություն հովտի երկիր:²² Այս հակիրճ բնութագրի իր մեջ ընդգրկում եւ խտացնում է Հնդարիական պատկերացումների համաշխարհային լեռան երկրի ամբողջական նկարագիրը: Հնդարիացիները համաշխարհային լեռն անվանում էին Մերու կամ Մումերու = Գեղեցիկ Մերու:²³ Մերու լեռը գտնվում է համաշխարհային օվկիանոսի ջրերով շրջապատված երկրի կենտրոնում: Մերուն աստվածների բնակավայրն է: Նրա գազաթի շուրջն են պտտվում Արեգակը, Լուսինը եւ աստղերը: Երկնային ջրերը նախ իջնում են Մերուի գազաթին եւ այնտեղ բաժանվելով, հոսում են դեպի աշխարհի կողմերը: Մերուն օղակաձև շրջապատված է յոթ համակենտրոն լեռնաշղթաներով, որոնք իրարից անջատվում են օղակաձև լճերով (համտ. Ատլանտիդա): Այլ կերպ ասած, Մերուն կենտրոնական ութերորդ աստվածային լեռն է, որի բարձրագույն գազաթը կոչվում է Մանդարա: Մերուն շրջապատող յոթ լեռնաշղթաներից դուրս տեղաբաշխվում են չորս աշխարհամասերը, որոնցից հյուսիսայինը կոչվում է Ուտտարակուրու: Ուտտարակուրույում չկա մասնավոր սեփականություն, չկա ֆիզիկական աշխատանքի անհրաժեշտություն, ցորենն աճում է ինքն իրեն: Ուտտարակուրուն ամենաերջանիկ երկիրն է (համտ. Հիպերբորեա): Հարավային

²¹ Հ. Մարտիրոսյան, Արգոնավորդների արշավանքը եւ Հայաստանը, «Հայոց պատմություն» եւ մշակույթի հարցեր» Հանրապետական գիտաժողովի թեզեր, Երեւան, 1997, էջ 27:

²² Rigveda, I, 35:

²³ Մումերու (այլ տարբերակներում Մումեր) անվանումը նույնական է չումերների երկրի Շումեր=Մումեր անվանման հետ: Հնդեվրոպացիների նախահայրենիքի առաջավորասիական վարկածի շրջանակներում քննարկվող որոշ պատմա-հնագիտական փաստեր վկայում են, որ Հնդարիացիների նախահայրենիքը գտնվել է Հայկական լեռնաշխարհից հարավ՝ հյուսիսային Միջագետքում: Այս պարագայում կարելի է ենթադրել, որ Մումերու եւ Շումեր անվանումների միջև գոյություն ունի ծագումնաբանական կապ: Այս ենթատեսակետում համեմատելի են նաեւ Հնդարիական դիցարանի 2-րդ սերնդի աստվածների ընդհանրական asura եւ ասորեստանցիների երկրի ու գլխավոր աստծո Ասուր (Աշուր), արեւի հնդարիական աստծո Surya եւ Սիրիա անվանումները եւ այլն:

աշխարհամասը կոչվում է Զամրուդիպա (dīpā = կղզի, ցամաք), որին Հնդարիական ավանդույթը նույնացնում է Հնդարիացիների հայրենիքի հետ:

6. Իրանական Ավեստան արիների առասպելական սրբազան նախահայրենիքը հիշատակում է Արիանա Վէջա անունով. «Հիասքանչ Դաիտյա (գետի) մոտ Արիանա Վէջան արարեցի ես, Ահուրամադդա, որպես առաջինը լավագույն տարածքներից ու երկրներից»:²⁴ Արիանա Վէջայում վեր է խոյանում ոսկեզօծ Հարա լեռը, որի նկարագիրը նույնական է Հնդարիական Մերուի նկարագրի հետ: Շատ հետազոտողներ այն տեսակետին են, թե Արիանա Վէջան պետք է տեղայնացնել Արաքսի ափերի մոտ:²⁵

7. Համաշխարհային լեռան երկրի վերաբերյալ տեղեկություններն առավել ծավալուն ու մանրամասն են Ն.Ք. III հազարամյակի չումերական սեպագիր սկզբնաղբյուրներում: Այժմ հակիրճ կանգ առնենք միայն մի առանցքային փաստի վրա: Ն.Ք. III հազարամյակի առաջին կեսի պատմական դեպքերը նկարագրող չումերական դյուցազնավեպում Մեծ Հայքն անվանվում է Արատտա:²⁶ Արատտա երկրի գաղափարագիր անվանաձևերից մեկն ուներ SU- KUR- RA²⁷ ձևը: KUR գաղափարագիրը նախապես կրել է բացառապես «լեռ» իմաստը եւ միաժամանակ Հանդես է եկել որպես Ստորերկրյա Աշխարհի անվանում:²⁸ RA սեպախումբը երբեմն կրել է սեռական հոլովի ցուցչի նշանակություն, սակայն որպես գաղափարագիր ունեցել է մի շարք իմաստներ, որոնցից մեկը համար կարելուով են «ջրի մեջ սուզված», «բոլոր կողմերից ողողված», «եղեղված», «ջրհեղեղ» իմաստները:²⁹ Հետեւաբար KUR-RA արտահայտությունը կրել է «ջրում ընկղմված լեռ» կամ «ջրհեղեղի լեռ» եւ չումերների կողմից օգտագործվել է որպես Մեծ Հայքի անվանումներից մեկը:

Միաժամանակ KUR- RA-ն արտահայտել է նախաստեղծ օվկիանոսի ջրերով շրջապատված ոսկեզօծ համաշխարհային լեռան նկարագիրը: Այդ մասին են վկայում KUR = «լեռ» բառի մյուս՝ «երկնային լուսատուի ծագում», «հուրհուր, շողողալ, փայլել», «բոցարձակ» իմաստները:³⁰ Համաշխարհային լեռն աստվածների բնակավայրն էր եւ բնական է, որ KUR-ը կրել է նաեւ «պալատ» իմաստը:³¹

Ուղղություն ցույց տվող իմ որոշիչի հետ (³² KUR-RA) KUR-RA-ն արտահայտել է «արեւելք» գաղափարը: Հիշենք, որ Հունական Այան արեւածագի երկիրն է, ըստ Հնդիրանական պատկերացումների արեւը ծագում է Մերու = Հարա լեռից, հին կտակարանում Եփրատի ու Տիգրիսի ակունքներն ընդգրկող Եդեմի տեղադրությունը բացատրելու ուղեցույց է նշվում «արեւելքի կողմը» արտահայտությունը եւ, վերջապես, «Սասնա Մոեր» դյուցազնավեպում Հայոց աշխարհը բնութագրվում է որպես «Արեւելից թագավորի երկիր»: Այսպիսով, KUR-RA-ն արտահայտել է աշխարհարարման աստվածային ակտի հետ կապված մի ամբողջական հոգեւոր-աշխարհընկալումային գաղափար:

Շումերական SU գաղափարագիրը կրել է «տոհմ, ցեղ, սերունդ, ազգ» իմաստները:³⁴ Հետեւաբար SU-KUR-RA³⁵ անվանումը կրել է «ջրում ընկղմված լեռան ազգի երկիր» կամ «ջրհեղեղի լեռան ազգի երկիր» բառացի իմաստները:

«Գիլգամեշը եւ անմահության լեռը» դյուցազնավեպում պատմվում է, թե

²⁴ Avesta, Videvdad, I, 2:

²⁵ И. Брагинский, Архана Велжа, Мифы народов мира, т. I, Москва, 1991, ст. 104. տես նաեւ այնտեղ բերվող գրականությունը:

²⁶ Մ. Գավուքչյան, Հայ ժողովրդի ծագումը, Մոսկվայում, 1982, Ա. Մովսիսյան, Հնագույն պետություն Հայաստանում. Արատտա, Երեւան, 1992, Վ. Մատթեոսյան, Մումերական աղբյուրները Արատտա երկիրը եւ Հայկական լեռնաշխարհը, «Հանդես Ամսորեա», Հունվար-դեկտեմբեր, 1995, էջ 285-302:

²⁷ С. Крамер, История древности в Шумере, Москва, 1965, ст. 180:

²⁸ R. Labat, Manuel d'epigraphie akkadienne, Paris, p. 151, #328:

²⁹ Նույն տեղում, p. 167, #366:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ R. Labat, Manuel d'epigraphie akkadienne, Paris, p. 45, #7:

Գիլգամեշը փառքի ու անմահության հետեւից որոշում է գնալ KUR-RA³²: Էնկիդուն Գիլգամեշին խորհուրդ է տալիս KUR-RA գնալու համար դիմել արևելի աստծո օգնությանը, բանգի «արևելի աստվածն է արարել KUR-RA-ն» (kur-ra dim-ma-bi³⁴ Utu-kam):³⁵ Արևելի աստվածը KUR-RA գնացող Գիլգամեշին է հանձնում դեպի Արատտա տանող հանապարհի յոթ ուղեկիցներ: Իմա՝ այստեղ եւս, որպես աշխարհագրական տարածքներ, Արատտան ու KUR-RA-ն նույնանում են: Նշենք նաեւ, որ Արեգակի աստվածը, որպես միակ Արարիչ, հանդես է գալիս միայն Հայոց ազգային (= Հեթանոսական) դիցարանում:

«Էնմերքարը եւ Արատտայի գերագույն բուրմը» դուցադնավեպում (տող 224) Արատտան բնութագրվում է որպես «Արատտա՝ աստվածային սրբազան օրենքների լեռ» (Aratta³⁶ kur-me-sikil-la): «Աստվածային սրբազան լեռ» = Արատտա հասնելու համար Էնմերքարի դեսպանը անցնում է յոթ այլ լեռներ:

Այս պատկերացումներն արդյունք են այն հոգեւոր-աշխարհընկալումային համակարգի ազդեցության, որի հիման վրա շումերների կողմից ստեղծվել են Մեծ Հայքին տրված մյուս անվանումները եւս. ^{kur}KUR - RA = «Ջրում ընկղմված լեռան երկիր» կամ «Ջրհեղեղի լեռան երկիր»: A-RAT-TA³⁷ = «Ջրի ակունքի երկիր»: SU-BIL³⁸ = «Կրակի զարմի երկիր» եւ այլն:

Այստեղ ավելացնենք միայն, որ վերոհիշյալ ազգերի հիշողությունը պահպանելով հոգեւոր-աշխարհընկալումային բուն պատկերացումները, ժամանակի ընթացքում մոռացության է մատնել այդ պատկերացումները ծնած ազգի ու երկրի սրբազան տեղանունների իրական աշխարհագրությունը, եւ արդյունքում այդ տեղանուններն առասպելական բնույթ են ստացել: Այս առումով բացառություն են կազմում շումերական սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները, ինչը, այլ պատճառներից բացի, պայմանավորված է նրանց գրառման հնութամբ եւ այն փաստով, թե շումերների համար ինչ կենսական կարեւորություն ունեին Շումերն ու Մեծ Հայքը իրար կապող եփրատի ու Տիգրիսի ջրերը:

8. Բնականաբար հարց է ծագում, թե ինչու՞ այդ ազգերը Հենց Մեծ Հայքն են ընկալել որպես նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհ ու Փրկության երկիր: Անշուշտ նման պատկերացումների ձևավորման համար նախ եւ առաջ հիմք են հանդիսացել Մեծ Հայքի աշխարհագրական դիրքի ու բնակլիմայական պայմանների առանձնահատկությունները: Մեծ Հայքը գործող հրաբուխների երկիր է, անհամեմատ բարձրադիր է չրջակա տարածքներից եւ այնտեղից սկիզբ առնող գետերը հոսում են դեպի Աշխարհի (իմա՝ Առաջավոր Ասիայի) չորս կողմերի ծովերը: Մյուս կողմից, քանի որ Մեծ Հայքի աշխարհագրական դիրքի ու բնակլիմայական պայմանների առանձնահատկություններն են արտացոլված աշխարհարարման եւ աստվածային աշխարհակարգի հաստատման արիական, շումերական եւ աստվածաշնչյան պատումների մեջ, ապա պետք է կարծել, որ հոգեւոր-աշխարհընկալումային նման պատկերացումները պիտի նախ ձևավորվեին Մեծ Հայքի բնիկների մոտ, իսկ հետագայում տարածվեին մերձակա ազգերի ու ցեղերի մեջ: Անշուշտ, այս տեսակետը հիմնավորող փաստերը պետք է գտնվեն Մեծ Հայքի տարածքում եւ բացահայտվեն միմիայն այնտեղ ապրած ու այդ պատկերացումները ծնած ազգի հոգեւոր-մշակութային համակարգում:

Հայկական լեռնաշխարհի ողջ տարածքի հնագիտական մշակույթը համասեռ է իր զարգացման բոլոր փուլերում, չարունակական է ու պահպանել է իր էությունը զարգացման տրամաբանությունը՝ նեոլիթից մինչեւ մեր ժամանակները: Հայկական լեռնաշխարհի հնագիտական նյութի, Հայոց ավանդական պատմագիտության, առասպելների, դիցարանության ու նրա հետ կապված սրբազան աշխարհագրության տվյալների համեմատական վերլուծության արդյունքներից միարժեքորեն բխում է, որ Հայերը Հայկական լեռնաշխարհի բնիկներն են նախապատմական ժամանակներից եւ

նրանք են այդ մշակույթի ստեղծողները:³⁴

Հնդեվրոպական նախահայրենիքի տեղորոշման վերաբերյալ առաջարկված ժամանակակից վարկածներից մեկում զարգացվում է դեռեւս XIX դ. եկող այն տեսակետը, թե Հնդեվրոպական նախահայրենիքն ընդգրկել է Հայկական լեռնաշխարհը:³⁵ Զարգացող եւ գիտական շրջանակներում ակտիվորեն քննարկվող այս տեսակետը Հայերի բնիկության մի հավելյալ հիմնավորում է:

9. Աշխարհարարման արիական պատումն իր մանրամասներով հանդերձ էպիկական ծածկագրմամբ կրկնվում է «Սասնա Մոեր» դուցադնավեպում, որը սկսվում է Հայոց Գագիկ թագավորի դուստր Մովինարին նվիրված պատմությամբ: Մովինարը բեռմոր եւ տասը աղջիկների հետ գնում է Կապոտ ծովի ափ՝ «սեյր անելու»: Կապոտ ծովը, որը բնութագրվում է «ծովին ծեր չկա» արտահայտությամբ, խորհրդանշում է նախաստեղծ Տիեզերական օվկիանոսը: Զկարողանալով խմել ծովի աղի ջուրը, ծառաված Մովինարը դիմում է Աստծուն.

Աստված, դու մեկ աղբուր հստեղ բուսցես,

Մեկ էլ ինձի մեկ լույս ու ճար անես:

Աստծո կամքով ծովի մեջ մի «ջոջ քար» է առաջանում, որից սկսում է համեղ ու կաթնաման ջուր բղխել.

Նայեց տեսավ՝ մեկ ջոջ քար կա ծովու պոռվ,

Սպիտակ աղբուր մի հոջ քարից կը թափ.

Ջուրն էլ հոջ քարի չորս բուրբ բունք էր,

Մարդ չէր կարնա առանց հալավ հանելու

էդ աղբուր հերթա, որ ջուր խմի:

Էպոսի այս դրվագի գործողությունները կատարվում են Աստծո կամքով ու հրամանով: Հետեւաբար դրանք պետք է ընկալել որպես արարչական ակտեր: Արարչության արդյունքն անծայր ծովում (= օվկիանոս) հայտնված «ջոջ քար» = լեռ կղզին է, որից բղխող ջուրը հոսում է դեպի «չորս բուրբ» = աշխարհի չորս կողմերը: Այսինքն տրվում է նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհի նկարագիրը (օվկիանոս, լեռ-կղզի եւ նրանից բղխող «անմահական» ջուր),³⁶ որպես աստվածային արարչության արդյունք: Նկարագրվում է եւ Կյանքի արարման գործողությունը: Նմելով «ջոջ քար»-ից բղխող ջրից, Մովինարը ջրի հետ ընդունում է Կյանքի Սեմերն ու Հղիանում Սանասարով ու Բաղդասարով.

Ինքն իր չորեր էհան, զնաց էդ աղբուր,

Բուռ էտու էդ անմահական աղբուրի մեջ,

Մի բուռ լիքը ջուր խմեց,

Մեկ էլ՝ մի բուռ կիսատ:

Աղբուրն ցամաքավ:

Էդ էրկու բուռ ջրից հղացավ:

Դրանով իսկ Սասնա Տան ծագումը կապվում է աշխարհի աստվածային արարման ժամանակաշրջանի հետ: Մովինարի Հղիանալը էպիկական ծածկագրմամբ վերջինն է տիեզերածնական գործողություններից եւ առաջինը այն պատմական գործողությունների շարքում, որոնք կազմում են «Սասնա Մոեր»-ի էպիկական սյուժեի առանցքը: Առասպելի որոշ տարրերակներ ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվել են Հեթանոսների ձեռով:

10. Այժմ փորձենք աշխարհարարման արիական պատումն արտապատկերել Մեծ Հայքի իրական պատմական աշխարհագրության վրա: Այն իրականացնելու համար արձանագրենք հետեւյալ փաստերը.

³⁴ Հ. Մարտիրոսյան, Հայոց ծագումը եւ աստվածները (պատրաստվում է տպագրության):

³⁵ Т. Гамкреладзе, В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. 1, 2, Тб, 1984:

³⁶ «Ջոջ քար»-ից բղխող կաթնաման ջուրը բաղկացած է «Ջուր» եւ «Ջուր» տարրերից, ինչը ցայտուն արտահայտված է նրանից ստեղծված Սանասարի էություն մեջ: Նա «հրեղեն» է ու «ծովային»:

³² S. Kramer, Gilgamesh and the Land of Living, JCS, 1, 1947, p. 3-46, տող 5:

³³ Նույն տեղում, տող 11:

ա. Արարչի Հատած լեռ – կղզին դառնում է երկգագաթ լեռ;

բ. Հին Կտակարանը եւ շումերական աղբյուրները նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհից դուրս Հոսող չորս գետերի անուններից Հավաստի Հաղորդում են երկուսի անունները՝ Եփրատ եւ Տիգրիս:

Եփրատը սկիզբ է առնում Բյուրակն լեռնազանգվածի Ծաղկավետ լեռների Ոսկեանք գագաթից: Նկարագրելով Բարձր Հայքը եւ փաստորեն նկատի ունենալով Բյուրակն լեռնազանգվածը, Անանյա Շիրակացին, կարելի է ասել, բառացի կրկնում է աշխարհարարման պատումի Սրբազան Աշխարհի նկարագրությունը: Նա գրում է. «... ինչպես ցույց է տալիս իր իսկ անունը, բարձր է ոչ միայն Մեծ Հայքի մնացած մասերից, այլեւ՝ ողջ աշխարհից, այդ պատճառով էլ նրան աշխարհի լեռնագագաթ են կոչել: Նա գետեր է արձակում աշխարհի չորս կողմերը»:³⁷ Ըստ Ղ. Ալիշանի, Բարձր Հայքը «գլխավոր մասն կամ կեղծոնն էր Եդեսայ»:³⁸

Բյուրակն լեռնազանգվածի բարձրագույն գագաթը Սերմանց լեռն է, որից սկիզբ է առնում Առաջավոր Ասիայի մյուս խոշոր գետը՝ Արաքսը, որը վեղայական հիմներում եւ իրանական աղբյուրներում հիշատակվում է Rāsa՝ Ռաճ անունով:³⁹ Սերմանց լեռը Անանիա Շիրակացին անվանում է «երկրի գագաթ» եւ ավելացնում է, թե Սերմանցը «կատար երկրի, յորմէ յոյժ բոլսն աղբյուրը»:⁴⁰

Սերմանց լեռնանունը բնիկ Հայերեն «սերմ» = «ցեղ, ծնունդ, սերունդ» արմատի հոգնակի սեռական ձեւն է եւ բառացի նշանակում է «Սերմերի լեռ», «Սերմնա (ժայթքող) լեռ»: Աշխարհարարման արիական պատումի աշխարհընկալումային դաշտում Սերմանց լեռնանունը կարող էր կրել նաեւ «Կյանքի արարման լեռ» իմաստը:

Այսպիսով, Հայոց ավանդույթյան Համաձայն Սերմանցը Երկրի գագաթն է, սերմնաժայթքող ու Երկրի վրա կյանք ծնող լեռ-կղզին է եւ երկրային ջրերի ակունքը (վերջինս արտացոլված է նաեւ ողջ լեռնազանգվածի Բյուրակն անվան մեջ): Բյուրակնյան լեռնազանգվածը Ստրաբոնը հիշատակում է Արոս անվան տակ. «... Գորդյունենի երկարությամբ գտնվում է Նիփատեսը, Հետո Արոսը, որից եւ Եփրատը, եւ Արաքսը. մեկը դեպի արեւմուտք, մյուսը դեպի արեւելք...»:⁴¹ Պլուտարքոսը խոսելով ջրի մասին, որպես ամենայն գոյոցի ծագման սկզբի, գրում է. «... Հելլենները սերմնաժայթքումն անվանում են ապուսիա»:⁴² Հունարեն «ապուսիա» բառը ծագում է հնդեվրոպական նախալեզվի ձր = «(կյանքի սերմեր պարունակող) տիեզերական ջրեր» արմատից եւ անկասկած Ստրաբոնի Հաղորդած «Արոս լեռ» անունը Սերմանց լեռ = «Սերմնաժայթքող լեռ» անվանման հունարեն թարգմանված տարբերակն է:

Արդյունքում, Հավաստիորեն կարող ենք պնդել, որ Բյուրակնյան լեռնազանգվածի Սերմանց գագաթը իրական, երկրային աշխարհագրության մեջ ներկայացնում է աշխարհարարման արիական առասպելի երկգագաթ լեռան գագաթներից մեկը:

Տիգրիսի վտակներից սրբազան է Համարվել Վանա լճի հարավային լեռներից սկիզբ առնող Արեւելյան Տիգրիսը, որն էլ շումերական աղբյուրներում ու Հին Կտակարանում անվանվում է Տիգրիս: Հնագույն ավանդույթները Տիգրիս գետը բոլորեցնում է Հայոց ամենասրբազան լեռից՝ Նպատից, անտեսելով Տիգրիսի իրական ակունքի եւ Նպատի միջուկ եղած մեծ հեռավորությունը, ինչի մասին վկայություն են տալիս նաեւ Ստրաբոնն ու Պլինիոսը:⁴³ Տիգրիսի մասին նման պատկերացումներ ունեին նաեւ շումերները:⁴⁴

³⁷ Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Թարգ., առաջարանը եւ ծանոթագր. Ա. Աբրահամյանի եւ Գ. Պետրոսյանի, Երևան, 1979, էջ 291-292:

³⁸ Ղ. Ալիշան, Հայաստան յառաջ քան ղլխներն Հայաստան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1904, էջ 10:

³⁹ Հ. Մարտիրոսյան, Ռիզվեղան եւ Հայկական լեռնաշխարհը, Գարուն, 3, 1996:

⁴⁰ Անանիա Շիրակացի, ..., էջ 293:

⁴¹ Strabonis Geographica, xi, 14, 2:

⁴² Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 34; (ВДП, т. 3, 1977, ст. 265).

⁴³ Լեռ, Երկրի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1966, էջ 133:

⁴⁴ W. Heimpel, The natural history of the Tigris according to the sumerian literary composition, JNES, 46, #4, 1987, p. 309:

Պահպանված ավանդույթյան Համաձայն Տիգրիսի ակունքի շրջակայքում «ամենայն ինչ ոսկեղեն է»:⁴⁵ Սրանք հիմնավոր փաստեր են հօգուտ այն տեսակետի, թե Նպատը աշխարհարարման արիական առասպելի երկգագաթ լեռան մյուս իրական գագաթն է:

Հայ մատենագիրների Հաղորդած տեղեկություններից հետեւում է, որ Նպատը Հայոց ամենասրբազան լեռն էր, եւ նրա ստորոտում գտնվող Ծաղկավետ ու Բագավան ավաններում էին կատարվում Հայոց հոգեւոր ու աշխարհիկ կյանքի երկու կարեւորագույն երեւույթները՝ Ամանորի տոնակատարությունները Նավասարդի 1 - ին եւ Աշխարհաժողովները: Նպատի ստորոտում, Արածանիի ջրերում ս. Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտեց Տրդատ Թագավորին ու Հայոց զորքին: Քրիստոնեությունը շրջանում Նպատ անունը Հաճախ ստուգարանվել է Նոյ անունով եւ լեռն անվանվել Նոյապատ: Նպատ եւ Նոյ կապը կամայական հարմարեցում էր կարող լինել, քանզի նախնայաց անշուշտ Հայտնի էր Նպատ լեռան կապը աշխարհարարման ժամանակների ու Համաշխարհային լեռան հետ:

Միանգամայն իրավացի է ն. Աղոնցը՝ ասելով, թե Արոս եւ Նպատ լեռնանունները ծագում են արիական Ապամ-Նապատ դիցանունից:⁴⁶ Հայոց Վահագնի հետ ընդհանուր չափ զգեցողությամբ Ապամ-Նապատի մակդիրները հիմնականում կազմված են «ոսկի» բառով, էությունը կապված է ջրի ու կրակ - լույսի հետ, Հանդես է բերում արարիչ աստծո էությունը: Դիցանվան Ապամ մասը կազմված է ձր արմատով ու բառացի նշանակում է «Տիեզերական ջրերի զարմ» եւ, ինչպես տեսանք, կապվում է Սերմանց = Արոս լեռնանվան հետ: Դիցանվան Նապատ մասը, որից ծագում է Նպատ լեռնանունը, հավանաբար կապված է կրակ - լույսի հետ:⁴⁸

Այդ մասին է վկայում եւ այն փաստը, որ Նպատից է սկիզբ առնում Հայկական լեռնաշխարհի չորրորդ խոշոր գետը՝ Արածանին, որը վեղայական օրհներգերում հիշատակվում է Sarasvati անունով (saras>արած, vati>ջուր, գետ) եւ անվանվում «մայրերի մայր գետ»:⁴⁹ Շիրակացու վկայությամբ Արածանիի ակունքը կոչվում է Ոսկիք:⁴⁹ Ստրաբոնի եւ Պլինիոսի վերահիշյալ վկայություններում ասվում է, թե մինչ ընդերքից դուրս գալը Տիգրիսի ու Արածանիի ջրերը հոսում են իրար վրայով, սակայն չեն խառնվում, քանզի Արածանիի ջրերը թեթեւ են, իսկ Տիգրիսինը՝ ծանր: Արածանիի ավելի թեթեւ ջրերը բոլորում են անմիջապես Նպատից:

Աշխարհի արարումից հետո Հաստատված աստվածային աշխարհակարգի Համաձայն Արեգակն իր օրեկան պտույտից հետո իջնում, մտնում է ստորերկրյա Տիեզերական օվկիանոսի ջրերը, այնտեղ մաքրվում, հանգստանում, ուժ առնում (ինչպես Սանասարը) եւ նորից բարձրանում Երկինք: Հենց այս պատկերացումներն են զրվել բարդված ու իմաստակիր Արածանի գետանվան հիմքում: Գետի բուն Արած անունը կազմված է «ար» եւ «ած» արմատներով: Գ. Ղափանցյանը գետանվան «ար» մասն իրավացիորեն բոլորեցնում է Հայ արիական դիցարանի Արարիչ Աստծո Ար (Արա) անունից, որը պաշտվում էր որպես Լույսի ու Արեգակի աստված:⁵⁰ «Ած» - ը բնիկ Հայերեն բառ է, որի հիմնական իմաստն է «բերել»:⁵¹ Հետեւաբար Արածանի գետանունը կրում է «Արին

⁴⁵ Գ. Սրվանձույանց, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 392:

⁴⁶ Ն. Աղոնց, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 320:

⁴⁷ Rigveda, II, 35:

⁴⁸ Բոլոր աստվածներին նվիրված Ռիզվեղայի վերահիշյալ հիմնում Ապամ - Նապատը հիշատակվում է այս-ներքի նահապետ Այս-ի հետ (ըստ մեզ՝ Ռիզվեղայի հիմնում այս-ներք անվան տակ ներկայանում են Հայերը): Ձեզ (երկրպագելու պահին) Ապամ - Նապատին դրեք առջևից, (Դրեք) առջևից Այսի երկու մայրերին: Այս-ի երկու մայրերը ջուրը եւ կրակ - լույսն են: Հայոց մեջ այս պատկերացումները շատ հին ծագում ունեն: Վահագնի Վիշապաբաղ մականվան մեջ ձր արմատով կազմված «վիշապ»-ը խորհրդանշում է ջուրը, իսկ «բաղ» = այծը՝ կրակ-կայծակ-լույսը: Սանասարը «հեղեն» է ու «ծովային» եւ այլն:

⁴⁹ Ս. Երեմյան, Հայաստանի ըստ «Աշխարհացույցի», Երևան, 1963, էջ 110:

⁵⁰ Գ. Կարապետ, Историко-мифологические работы, т. 1, Ереван, 1957, ст. 275:

⁵¹ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, տես «ած» բառահոգվածը:

բերող» բառացի իմաստը: Այսինքն, ըստ նախնյաց աշխարհընկալումային պատկերացումների, Նպատից բղխող Արածանիի ջրերի միջով է նախաստեղծ Տիեզերական օվկիանոսից պարբերաբար երկինք բարձրացել կրակ-լույսը՝ որպես երկնային կրակ-լույս Արեգակ:

Ընդհանրացնելով վերն ասվածը, հանգում ենք հետևյալ պատկերին.

ա. Բյուրակն (Սերմանց) - Նպատ լեռները մարդկության ծագման օրրան նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհի երկգագաթ լեռն է, որը երկրի գագաթն է, երկնքի հենարանն ու երկրային ջրերի (չորս գետերի) ակունքը:

բ. չորս գետերից եփրատն ու Արաքսը (Փիսոն) բղխում են Բյուրակն լեռներից՝ Տիեզերական օվկիանոսից իրենց հետ դուրս բերելով երկրային կյանքի սերմերը: Մյուս երկուսը՝ Տիգրիսն ու Արածանին (Գեհոն) բղխում են Նպատ գագաթից եւ նրանց ջրերը Տիեզերական օվկիանոսից երկինք են հանում երկնային կրակ-լույսին՝ Արեգակին:

գ. Բյուրակն (Արոս) - Նպատ լեռը նախնյաց կողմից պաշտվել է որպես աստված, որը վեղայական հիմնելու հիշատակվում է Ապամ - Նապատ անունով:

11. Ի վերջո Հակիրճ անդրադառնանք մի հետաքրքիր փաստի: Համաշխարհային լեռան արիական նկարագիրը կառուցված էր «1+7» բանաձևով, որտեղ 1-ը (որպես ութերորդ) 7 այլ լեռներով շրջապատված աստվածային կենտրոնական լեռն է (աստվածային Մերուն շրջապատված է յոթ այլ լեռներով, աստվածային սուրբ օրենքների լեռ Արատտա հասնելու համար պետք է անցնել յոթ լեռներ եւ այլն): Մագումով արիական այս բանաձևը հոգեւոր-աշխարհընկալումային պատկերացումներում հիմնաբար բնույթ ունի (օրինակ վեղայական հիմնելու երկրային յոթ քրմերի մեջ Ագնի = Վահագնը բնութագրվում է որպես «ութերորդ» աստվածայինը» եւ այլն): «Յոթ երկրայինների մեջ ութերորդ աստվածային» բնութագրի ծագումնաբանական ակունքները եւս Հայաստանում են.

- յոթ երկրային լեռների (Պարխար, Արագած, Մասիս, Վարագ, Կորդուք, Սիմ, Գրգուռ) մեջ է ութերորդ աստվածայինը՝ Նպատ - Բյուրակնը - ըստ Հայոց տոմարի ամսվա օրանունների:

- ըստ Անանիա Շիրակացու «Աշխարհացոյց»-ի, Այրարատ աշխարհը Հայոց Միջնաշխարհն է, որը շրջապատված է յոթ այլ աշխարհներով (Գուգարք, Տայք, Բարձր Հայք, Արցախ, Սյունիք, Վասպուրական, Տուրուբերան):

- Հայոց տաճարների մեջ կենտրոնականը ութերորդն էր. «ութերորդ պաշտոն Հոչակավոր, անուանեալն Վիշապաքաղն Վահագնի, յաշտից տեղիք թագավորացն Հայոց Մեծաց, ի սնարս լերինն Քարքեայի վերայ գետոյն Եփրատայ, որ հանդես Հայի մեծի լերինն Տավրոսի, որ եւ անուանեալ ըստ յաճախաշատ պաշտաման տեղեացն՝ Յաշտիշատ» (Ագաթանգեղոս, Հայոց Պատմություն, §809):

- ութ գագաթ ուներ Հայոց արքայական թագը:

- Թորգոմի ութ որդիների մեջ ավագն ու բոլորին կառավարողը Հայկ = Հաոսն էր

- ըստ վրացական աղբյուրների:

- յոթ լեռների հետեւում աստվածային ութերորդն է, ուր անմահական ջուրն է (անմահական խնձորը, հրեղեն ձին եւ այլն) - ըստ Հայ ժող. հեքիաթների:

- Հայոց սրբազան խորհրդանշաններից է երկու քառակուսիների համադրումը՝ ութանկյունը, ութ թեւանի կեռխաչը եւ այլն:

«Յոթ երկրայիններով շրջապատված ութերորդ սրբազան, աստվածային» Հայ - արիական աշխարհընկալումային պատկերացումը եւս իր արտացոլումն է գտել Հին Կտակարանում, որպես փրկության բանաձև: Ջրհեղեղից փրկված իր յոթ հարազատների մեջ Նոյը հանդես է գալիս որպես առաքինի ու արդարամիտ սուրբ, որպես երկրի վրա մարդկության ժառանգորդական գծի փրկիչ ու հետջրհեղեղյան մարդկության նախահայր:

12. Այսպիսով, ինչպես Հին Կտակարանում, այնպես էլ Հունական, հնդարիական, իրանական, չումերական հնագույն աղբյուրներում համաշխարհային լեռն ընդգրկող նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհը ներկայացվում է որպես այդ ազգերի պատմական բնակավայրի տարածքներից դուրս գտնվող առասպելական երկիր, որը աստվածային

արարչության վայրն է, առատության երկիր է, աստվածների բնակավայրն է, աստվածային Օրենքի ու Առաքինության երկիրն է:

Ի տարբերություն այդ պատկերացումների, աշխարհարարման արիական պատմի նույն հանգուցային գաղափարները հանդես են գալիս որպես Մեծ Հայքի կենտրոնական շրջանների սրբազան պատմական տեղանուններ եւ ներկայացնում են Մեծ Հայքի, որպես նախաստեղծ Սրբազան Աշխարհի, իրական պատմական աշխարհագրությունը:

ՄՈՒՐԱԴ ՕՀԱՆՅԱՆ

ՀԻՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ՀՈԳԵՎՈՐ ԷՊԻԿԵՆՏՐՈՆԸ

Գոյութիւն ունեցող բազմաթիւ տիպային համաձայն Արարչագործութեանը եւ Համաշխարհային Զրհեղեղին առնչվող պատկերացումները, նրանցով ձեւավորված աշխարհայացքը եւ նրանցից բխող տարաբնույթ դրսեւորումները հնում արտահայտվել են Միջագետքից եւ նրան հարող երկրամասերից անհամեմատ ավելի հեռու եւ ընդգրկուն շրջաններում, Բալկաններից մինչեւ Ջիննաստան, ընդգրկել Հնդկաստանի Հյուսիսը եւ սկյութների բնակութեան Հյուսիսային երկրամասերից մինչեւ Աֆրիկայի խորքերը: Այս ավանդույթային պատկերացումների հեռավոր արձագանքները ունեն շատ ավելի ընդգրկուն սահմաններ: Ի հակադրութիւն այսպիսի ընդգրկմանը, այս պատկերացումներով ձեւավորված Հիմնական ավանդութիւններում պահպանել են նախամոտիվի Հիմնական գծերը, անվանումների, բնութագրիչների եւ այլ տիպային համապատասխանութիւններն ու կրկնութիւնները: Նրանք թեւեւ Հիմնականում տեղայնացվել են, բայց էականորեն պահպանել են նախամոտիվին համապատասխանող տեղագրութեան մոդելը:

Այդ համապատասխանող եւ կրկնվող բնութագրիչները հետեւյալներն են.

1. Առաջին մարդը ստեղծվել է տարածաշրջանին կյանք տվող Մայր Գետերի ակունքներում:

2. Նույն երկրամասում է գտնվել Զրհեղեղից փրկվածներին ապաստան հանդիսացած Լեռը, որը եղել կամ համարվել է ամենաբարձր աշխարհում կամ տվյալ երկրամասում:

3. Մայր գետերը, փրկարար լեռները եւ Արարչագործութեանը եւ Զրհեղեղին առնչվող մյուս վայրերը եւ այն ընդգրկող երկրամասերը համարվել են սրբազան: Այդ երկրամասերը, որպէս կանոն, գտնվել են տվյալ երկրի կամ տարածաշրջանի ամենաբարձրագիւր, դժվարամատչելի, մեկուսի, սակավաբնակ, հաճախ լճառատ, հիմնականում ծայր Հյուսիսային շրջաններում, ինչից բխում է Սրբազան երկրամասը «Մայր Հյուսիսի երկիր» համարելու օրինակները:

4. Այդ շրջանը եւ Փրկարար Լեռը համարվել է Աստծո կամ աստվածների կայան, որտեղից նրանք կառավարել են Տիեզերքն ու Աշխարհը, մարդկանց համար գրել օրենքներ եւ հետեւել արդարադատութեանը: Այս գործոնների թելադրանքով նույն շրջանում են հիմնվել երկրամասի գլխավոր հոգեւոր կենտրոնները:

5. Անկախ Սրբազան երկրամասերի տեղագրութիւնից, նրանք, կամ այնտեղ գտնվող Փրկարար Լեռները մեծամասամբ կոչվել են միեւնոյն կամ նախնական անվանումից բխող նման անվանումներով:

Սրանք են այն հատկանշական բնութագրիչները եւ ընդհանրութիւնները, որոնց Հիմնական մասը հատուկ են Արարչագործութեանը եւ Զրհեղեղին վերաբերվող պատմութիւններին, նրանց հետ կապված վայրերին եւ այլ տիպայիններին:

Հին աշխարհի հիմնական սրբատեղիները եւ արարչագործութեանն ու Զրհեղեղին առնչվող հնագույն ավանդութիւնները

Արարչագործութեան եւ Համաշխարհային Զրհեղեղի ավանդութեան Աստվածաշնչյան պատմութիւնը հայտնի առավել ամբողջական տարբերակն է: Նրանում Փրկիչ Լեռը միանշանակ տեղադրվում է Հայկական Լեռնաշխարհում,

անկախ նրանից այն Կորդվաց թեւ Մեծ Արարատ Լեռներն են: Առաջին մարդու ծագման վայրը նույնպէս տեղադրվում է նույն շրջանում՝ Եփրատի ու Տիգրիսի ակունքներում, որին համադրված է նաեւ Գեհնո-Նեղոսի եւ Փիսուն-Հինդոսի ակունքների շրջանը, որը հունասկյութական Հին պատկերացմամբ գտնվել է Հիմալայներում:

Աստվածաշնչում Մայր գետերի ակունքներում գտնվող մարդկութեան օրրան Եղեմը, նրանում գտնվող սրբախորհուրդ Կենաց ծառը եւ Արարատ լեռը համարվում են աստվածային ու երկրային շփման նախնական, գլխավոր սրբավայրեր: Այստեղ Աստծուց շունչ ու հոգի առավ առաջին մարդը, եւ այստեղ Նոյը Հիմնեց առաջին սրբարան-սեղանը՝ առաջին գոհը եւ խնկարկումը մատուցելով Աստծուն:¹ Աստվածաշնչում Արարատ-առաջին զոհը եւ խնկարկումը մատուցելով Աստծուն: Աստվածաշնչում Արարատ-Հայաստանը Ասքանադի, Միննիի ու Մարաստանի հետ համարում է «Հիւսսոյ» կամ «Ի Հայաստանը Ասքանադի, Միննիի ու Մարաստանի երկրները»: Այս Հյուսիսային երկրներում, որպէս ծագացն Հիւսսոյ, ի հեռաստանաց» երկրները:² Այս Հյուսիսային երկրներում, որպէս «Բարձրեալի» գահին առավել մոտ գտնվող սրբազան վայրեր, առավել կարեւորվում են «Կողմանս Հիւսսոյ առ Եփրատ, ի վեր լեռանց բարձանց» շրջանները:³ Այսինքն Աստվածաշնչում տեղագրական եւ տեղանվանական միանգամայն որոշակի եւ համապատասխանող տիպայնորով, Արարչագործութեան ու Զրհեղեղից փրկութեան, համապատասխանող տիպայնորով, Արարչագործութեան սրբազան վայրերը միանշանակ տեղակայվում են Հայաստանում՝ ծնունդ առնող մայր գետերի ակունքներում:

Հաջորդ Հայտնի ամենահին աղբյուրները, որոնցում տեղ են գտել քննարկվող պատմութիւնները, Հին միջագետքյան՝ շումերա-աքքադական վավերագրերն են: Նրանցում տեղ գտած սույն թեմային վերաբերող պատմութիւններն ու մյուս տիպայնորը էականում կրկնված են Աստվածաշնչում, ինչը միանգամայն սպասելի է, քանի որ վերջինս նույնպէս հանդիսանում է նույն՝ Հին միջագետքյան աղբյուրներից մեկը:

Հանրահայտ «Գիլգամեշ» էպոսի տարբերակներում Փրկարար Լեռը կոչված է «Նիցիր-Նիսիր»: Զրհեղեղից հետո Նոյ-Ուտնափիլիսիումի աստվածները ընդունում են իրենց շարքերը եւ բնակեցնում ինչ-որ հեռավոր գետաբերանում, որտեղ Գիլգամեշը հասնում է անցնելով «երկնային ձուլվածքին» հասնող անմատչելի Մաշու լեռների դարպասներով, այնուհետեւ նավարար Ուշանարիի հետ ղեպի վեր նավարկելով: Այս նավարկութիւնը ըստ ամենայնի ընթացել է Եփրատ գետով, ինչի օգտին է վկայում այն, որ Գիլգամեշը Եփրատի ափին գտնվող Ուրուկ է վերադառնում նույն նավավարի հետ:⁴

«Գիլգամեշ» էպոսում խոսվում է նաեւ աստվածների խորհրդի կամ ժողովի մասին, որոնցից մեկը տեղի է ունենում Զրհեղեղից հետո «Նիցիր» լեռան վրա, որտեղ Նոյ-Ուտնափիլիսիում աստվածներին զոհ է մատուցում: Ընդհանրապէս շումերա-աքքադական տարբեր ասքերում հաճախ է հանդիպում երկնահիմք հանդիսացող, երկնքի արքադական տարբեր ասքերում հաճախ է հանդիպում աստվածների ժողովի ու նրանց հետ երկրի շփման ամենաբարձր կետում, լեռան գագաթին աստվածների ժողովի ու նրանց վարած դատերի թեման,⁵ որոնց շարքում հատկանշական է աքքադական այն պատկերավորած «Լեռներկիրը», րաբարտեղը, որում Տիգրիսի ու Եփրատի ակունքներում պատկերված «Լեռներկիրը», նույնպէս կոչված է «Աստվածների ժողովի լեռ»:⁶

¹ Ծննդոց Բ, Ը:

² Բ. Օրինաց, ԻԸ 49, Եղեկիկ, ԼԸ 6, Երեմիա, Ա 14, 15, Դ 6, Ե 15, Զ 1, 22, 23, ԻԵ 26, ՈՁ 10-11, 6: (Մատեան Հին եւ Կոր կտակարանաց, Վննետիկ 1805, արեւելահայերեն՝ էջմիածին, 1994, արեւմտահայերեն՝ Կ.պոլիս 1896, Ստոկհոլմ 1896)

³ Նույնը, նաեւ՝ Եսայիա ԺԴ 13, 14:

⁴ Գիլգամեշ, IX-XII պնակիտներ:

⁵ Հին արեւելքի պոեզիա, «Արեւի Հմայանք», Եր. 1982, էջ 96

⁶ Ա.Քասունի, Նախահայկական Հայաստան, էջ 36, Պեյրուիթ 1950: Այս քարտեղի գոյութիւնը ճշգրտելու անհրաժեշտութիւն ունի:

դաշնակիցների հետ հաղթել է, ինչը անկասկած համապատասխան նշանակություն է ունեցել Հին աշխարհի հավատքային ուղղությունների ընտրության պայքարում Հայաստանի կողմից առաջնություն եւ ազդեցիկ դիրքի ձեռքբերմանը կամ պահպանմանը:

Այս տվյալները պահանջում են պատշաճ ուշադրություն վերաբերվել Հին Հայաստանի դավանաբանության պատմությանը եւ այլ տեսանկյունով քննել Հայաստանում Քրիստոնեությունը առաջինը պաշտոնապես ճանաչելու իրադարձությունը, որի իրական շարժառիթները հական ճշգրտումների անհրաժեշտություն ունեն:

Հայկի եւ Բելի պայքարի մեղ հայտնի դրվագները ըստ ամենայնի վերաբերվում են նախնական միջուկից էթնոսների ու նրանց առաջադրած հավատքային նոր պատկերացումների տրոհման ամենանախնական փուլին, որը ըստ Հայ պատմագրության, տեղի է ունեցել Բաբելական Աշտարակաշինությունից եւ լեզուների բաժանումից անմիջապես հետո: Բելը Հին Աշխարհում ծավալուն գերիշխանություն նվաճելով, առաջադրել է նոր հավատք, փորձելով գերիշխանության հասնել նաեւ կրոնա-հոգեւոր բնագավառում, որը ըստ ամենայնի պատկանել է նախնական կենտրոնին՝ Հայաստանին:

Բելի այս նկրտումը մերժել է Հայկը, իր համախոհներով ու դաշնակիցներով պաշտպանել նախապես ավանդված «Աստուծոյ ճշմարտությունը»: Ըստ ամենայնի նման սցենարով է ընթացել հետագայում այլ հավատքային ըմբռնումների առաջադրումը, ինչն էլ հանգեցրել է սեփական դավանաբանությունների, Սրբազան եկրների ու հոգեւոր կենտրոնների ստեղծմանը:

Սրբազան երկրա- լեռնանունների ստուգաբանությունը

Կարելու հետևությունների են հանգեցնում նաեւ Սրբազան երկրների ամենուր կրկնվող անվանումների բառակազմական վերլուծություններն ու ստուգաբանությունները: Սա լեզվաբանական մանրակրկիտ եւ բանիմաց վերլուծություն պահանջող խնդիր է, որի քննարկմանն են ենթակա ներկայացված անվանումների ակնհայտ համապատասխանությունները:

Սրբազան երկրների Նիցիր, Կա-Նցուրա, Մուծուր-Մուծաժիր, Մազան-Մազար⁴⁰-Մազանդարան, Մեսաորիա, Մնծուր, Մեծրաց անվանումները կազմված են երկու արմատներով: Առաջինը «նից, նիս, մես, մաս, մազ, մուծ, մած, մեծ», իսկ երկրորդը՝ «իւր, ուր-րու, ար, որ» նույնահունչ, կրկնվող բառարմատներն են: Սրբազան երկրների հաստատուն կրկնվող այս իմաստաբանության բացահայտումը առաջնային կարելու-րություն ու հետաքրքրություն է ներկայացնում: Այս հարցում թերեւս վճռորոշ նշանակություն կունենա հետեւյալ տվյալը:

«Գիլգամեշ» էպոսում Սրբազան երկրամաս եւ Փրկարար Նիցիր լեռը տանող ճանապարհը անցնում է «Մաշու»⁴¹ կոչվող լեռներով: Մաշուի շրջանը համապատասխանում է սեպագիր եւ Հին հունական աղբյուրներում «Խծալա-Խզալա, Մասիուս, եւ Նիսիրի-Նիսիրին» տարբերակներով կոչված երկրամասին: Ըստ ամենայնի Հին Միջագետքիների նախնական պատկերացումներով Մայր գետեր Տիգրիսն ու Եփրատը սկիզբ են առել Նիսիրի-Մծրինի շրջանից, որն էլ ըստ ամենայնի հանդիսացել է Սրբազան երկրի նախնական տարբերակը: Թերեւս Սրբազան երկրի ու Նիցիր լեռան տեղադրությունը Եփրատի անմիջապես ակունքներ են տեղափոխվել հետագայում: Այս ենթադրությունն

⁴⁰ Մարական «Մազար» անվանումը հիշատակում է Հերոդոտը (I, 156, 160, 161):

⁴¹ Ուրարտական սեպագրերից մեկում հիշատակվում է «Նիլեի Ուայան դարպասներին», այնուհետեւ ինչ որ լեռներին զոհաբերություն կատարելու մասին: Այս սրբավայրի նկարագրությունը հիշեցնում է Մաշու լեռը, որի դարպասները անցնելով Գիլգամեշ գետում է Նիցիր լեռան մարդ-աստված Նոյ-Ուտանափիլիտի մոտ: Մաշուի դարպասներն ու նրա տեղադրությունը բխականացնում են կարող էին հայտնի լինել հենց «Գիլգամեշ» էպոսից, որը բաջ հայտնի էր նրանց: Այն գրվել է կավե սալիկների վրա եւ նույնիսկ բեմադրվել Ուրարտական թատրոններում (Գ. Ա. Տիրացյան, Հ.Ա.Կարապետյան, Արմավիրի 1985-1986 թթ. պեղումները, ՊՔՀ 1988, 3): Այս ենթադրությունն է հաստատում «Նիլե» անվանումը, որը համադրվում է Մծրինի շրջանի «Մաշու» եւ հատկապես «Նիսիրի» անվանատարբերակներին:

են հաստատում Մծրինի շրջանի «Մաշու, Մասիուս, Նիսիրի» անվանումների համապատասխանությունը ներկայացված աղբյուրներում հիշատակված Սրբազան երկրների կամ Փրկարար լեռների «Նիցիր, Կա-Նցուրա, Մուծիր, Նիսա, Մասա, Մեսիա, Մնծուր, Մասիս» եւ նման այլ անվանատարբերակներին: Հայկական աղբյուրներում «Մծրին» կոչված տեղանվան առնչությունն այս անվանումներին, ինչպես նաեւ նրանց հետ համադրվող «Մենձ, Մեծ» արմատներն ունեցող «Մնծուր, Մեծրաց» անվանումների հետ ենթադրել է տալիս, որ Սրբազան երկրների անվանումներում «նից, նց, մուծ, նիս, նյուս, մյուս, մաս, մես, մեզ» եւ մյուս նույնահունչ արմատները կարող են ծագած լինել Հայերեն «մեծ-մծ» մայր հնդեվրոպերեն՝ *Meg(h)րատից: Դա են հաստատում «մեծ» արմատով կազմված հայկական մյուս՝ «Մծուր-Մծուրք, Մեծրաց, Մնծուր-Մենդուր-Մզուր-Մուզուր» եւ այս տիպի այլ տեղանվանումները, որոնք ոչ միայն ընդգրկված են Եփրատի սրբազան ակունքների շրջանում, այլեւ կազմված լինելով «մծ-մեծ-մենձ-մնձ» եւ «ուր-ար» կրկնվող բառարմատներով, շատ ավելի ակնհայտորեն կրկնում են «նից-իր, /Կա/Նցուրա, Մուծ-րու, Մուծ/ած/-իր, Մազ-ար, Մեսա-որ, Մես-ուր, Մասս-եր» կոչված, նույն *Meg(h)-մ(ն)եց-մե(ա)ս-մե(ու)ծ եւ նման բառարմատներից ծագող Սրբազան երկրների անվանումները⁴²:

Եթե առաջադրված ենթադրությունները հաստատվեն, ապա դրանից կհետեւի, որ Սրբազան երկրների ներկայացված անվանումները կազմված են *Meg(h)-«մեծ» եւ «ար» արմատներից, ինչից հետեւում է նախնական «Մեծ Ար» անվանումը: Եթե այստեղ առաջին արմատը Հայերեն *Mag(h)-«մեծ» բառն է, ապա երկրորդը ըստ ամենայնի «Ար» կոչվող աստծո անունն է, որը թերեւս շատ Հին ծագում ունի: Մեծ «Ար-Արարու» կոչվող աստված հիշատակվում է շումերա-աքքադական աղբյուրներում եւ «Գիլգամեշ» էպոսում: Մեծ Արարուն դա կավի եւ իր էություն շաղախով մարդուն ստեղծող աստվածն է, որը նույնանում է ըստ Աստվածաշնչի Տիեզերքը եւ նույն կերպ մարդուն ստեղծած Գերագույն Աստծուն⁴³: Մեծ Արարուն խեթական դիցարանում համապատասխանում է Երկնքի ու Տիեզերքի Թագավոր, աստվածների նախնական՝ առաջին սերնդի գլխավոր աստված Ալալուն⁴⁴:

Այստեղ անհրաժեշտ է նկատի առնել, որ Հայ միջնադարյան աղբյուրներում (Նորենացի, Ազաթանգեղոս, Թովմա, Շիրակացի, Նարեկացի եւ այլն) եւ ժամանակակից Հայերենում Ամենայնի ստեղծող համարվող Գերագույն Աստվածը հաճախ կոչվում է Ամենարար, Արարիչ Աստված, կամ ուղղակի Արարիչ: Սա ենթադրել է տալիս, որ «Ար-Արարու-Ալալու» աստծո անվանումից է ծագում Հայերեն «ԱՐԱՐ-իչ-ող» բառը: Սա իր հերթին հանգեցնում է այն ենթադրությանը, որ Սրբազան երկրների կամ Փրկարար լեռան ներկայացված «նից Իր(նիցիր), նց Ուր(կանցուրա), Մուծ Իր(Մուծուր-Մուծաժիր), Մազ Ար(Մազար-Մազան), Մես Ար(Մեսաորիա)» անվանումները, համադրվելով Հայկական Մծ Բին(Մծրին), Մծ Ուր(Մծուրք), Մեծ Ար(Մեծրաց), Մեծ Իր(Մեծիրանք), Մնձ Ուր(Մնծուր), Մես Ար(Մսր) տեղանվանումների հետ, ըստ էության ծագում են Գերագույն Աստծո Հայերեն «մեծ Ար-Արարիչ» անվանաձեւից⁴⁵: Տիեզերաստեղծ Արուրու-Ալալու անունից կարող են ծագած լինել նաեւ «Ուրարտու» եւ «Արարատ» անվանումները:

Այսպիսով, ներկայացված տվյալները հանգեցնում են այն ենթադրությանը, որ

⁴² «Մ, ձ, ս, ց» հնչյունափոխությունները բնորոշ են նաեւ Հայերենին՝ Մեծկերտ-Մազկերտ, Մնծուր-Մնզուր, Մեսաորիա-Մեծրայիմ, Մեսխեթ, Մծխեթ եւ այլն անվանումներում:

⁴³ Մենդոց, Ա, Բ

⁴⁴ «Պոեմ երկնային թագավորությունների մասին», Հին արեւելքի պոեզիա, էջ 178-179:

⁴⁵ Այս համադրություններից ենթադրելի է, որ հունական «Մեզարա-Մեզարիս» տեղանունները, որը հայտնի է Պառնասից հարավ ընկած երկրամասից եւ Կիլիկիայից, կազմված է հնդեվրոպական *Meg(h) >, Հայերենում «մեծ» հնչող (Գ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Եր. 1987, էջ 51, 137, 603) բառարմատից եւ «Ար-Արարիչ» անվանումից, այսինքն այս անվանումից նույն ստուգաբանությամբ ստացվում է «Մեծ Ար-Արարիչ» աստծո անվանումը: Նույն կերպ «Մազնեսիա» անվանումից հետեւում է «Մեծ Նեսիա» ստուգաբանությունը, ինչով թերեւս բացահայտվում է հունական բուն Նիսայի տեղադրությունը:

ԱՐՏԱԿ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ

ՇՈՒՄԵՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԱՐԱՏՏԱ ԵՐԿԻՐՆ
ՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ԱՐԱՐԱՏԸ

Արարատ երկրանունն Աստվածաշնչում հիշատակվում է հինգ անգամ: Նախ այն հանդես է գալիս Ծննդոց գրքում (Ը, 4)¹ կապված համաշխարհային ջրհեղեղի պատմության հետ: Թագավորաց Դ (ԺԹ, 37), Տուլբիթի (Ա, 24) գրքերում եւ Եսայու մարգարեությունում (ԼԷ, 38) Արարատ երկիրը հիշվում է որպես Ասորեստանի Սենեքերիմ (Սինախների) արքայի հայրասպան որդիների ապաստանատեղի, իսկ Երեմիայի մարգարեությունում (ՄԱ, 27) նշվում անիրավ Բաբելոնի դեմ պատերազմի կոչվող թագավորությունների շարքում: Աստվածաշնչի թարգմանություններում ու վաղ շրջանի մեկնություններում այն հաճախ փոխարինվում է «Արմենիայով» եւ «Հայքով»², ուստի անկասկած է Արարատ-Հայաստան նույնությունը:

Ջրհեղեղի պատմությունից առաջ Ծննդոց գիրքը (Բ, 8-15) Հայկական լեռնաշխարհում է հիշատակում Եղեմ-դրախտը (որից ելնող չորս գետերից երկուսը Տիգրիսն ու Եփրատն էին): Այնտեղ արարվեցին մարդկության առաջնեկները, ինչից էլ ակնհայտ է, որ աստվածաշնչյան աշխարհածնությունն պատկերացումներում Հայաստանն ընկալվել է իբրեւ սրբազան վայր, որում արարվել է մարդկությունը, վերածնունդ ապրել (փրկվել աշխարհակործան ջրհեղեղից), որում կնքվել է Աստծո ու մարդկության հավիտենական ուխտը:

Դեռեւս անցյալ դարում սկզբնավորված սեպագիր աղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Հին Կտակարանի բազմաթիվ (այդ թվում՝ դրախտի, ջրհեղեղի եւ այլ) սյուժեները ծագում են Հին առաջավորասիական սկզբնաղբյուրներից³, ուստի եւ անսպասելի չէ Արարատ երկրավան կամ նրա որեւէ համարժեքի հիշատակությունը հնագույն սեպագիր արձանագրություններում:

Շումերական սեպագիր աղբյուրներում տեղեկություններ են պահպանվել Ն.Ք. III հազարամյակում գոյություն ունեցած Արատտա երկրի մասին: Առաջին իսկ հայացքից զայնթաղիչ է նմանությունը Արատտա եւ Արարատ անունների, մանավանդ, որ Արատտան շումերական աղբյուրներում հայտնի է «սուրբ օրինաց երկիր» պատվանուն-մակդիրով, ինչը համադրելի է աստվածաշնչյան պատկերացումներում Արարատ-Հայաստանի կերպարին: Սակայն անունների նմանությունը որքան էլ զայնթաղիչ, կարող է պատահական լինել, ուստի հնարավոր վերաբերյալ տեղեկությունները համար նախ քննության առնենք Արատտա երկրի տեղորոշմանը վերաբերող տվյալները⁴:

¹ Տե՛ս Ինգլիզեան Վ., Հայաստան Սուրբ Գրքի մեջ, Վիեննա, 1947, էջ 5-21:

² Այս խնդրի վերաբերյալ կա հսկայածավալ գրականություն: Հին արեւելյան բնագրերի համադրումը Հին Կտակարանի հետ առավել ամբողջական տե՛ս Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament (ed. by J.B.Pritchard), New Jersey, 1969:

³ Արատտայի տեղագրության խնդրին, այդ մասին հրատարակված նախորդ տեսակետներին անդրադարձել ենք մեր «Հնագույն պատմությունը Հայաստանում. Արատտա» (Երեւան, 1992) գրքում (էջ 10-23): Նշված հարցի վերաբերյալ տեղեկությունները չեն սահմանափակվում այդքանով եւ սույն հոդվածում գրքում բերվածներից բացի կրենենք առկա այլ փաստեր եւս:

«Էնմերբարը եւ Էնսուխքեշգաննան» վիպերգի համաձայն՝ Արատտայից Շումեր ռազմական արշավանք է իրականացվել «Ուրուկի գետով»⁵, որը, բնականաբար, պետք է լիներ Եփրատը: Սկզբնաղբյուրներից հայտնի է Արատտայի բարձր լեռնային երկիր լինելը, իսկ Ուրուկից մինչեւ Հայկական լեռնաշխարհի հարավը եղբորդ Մասիուս/Մասիոն լեռները ձգվող տարածքում ամենաբարձր կետը չի անցնում 1000 մետրից: Հետեւաբար՝ Արատտան պետք է փնտրել նշված լեռների եւ ավելի հյուսիս ընկած լեռնային տարածքում, Եփրատի վերին հոսանքի շրջանում:

Շումերական «Լուգալբանդան լեռների խավարում» եւ «Լուգալբանդա» վիպերգերում՝ Շումերից Արատտա ճանապարհին հիշատակվում է Ջամուա երկիրը, ինչը ենթադրում է Արատտայի՝ Շումեր-Ջամու գծի շարունակության վրա գտնված լինելը: Ջամուա երկիրը գտնվել է Ջագրոսի հյուսիսային շրջանում⁶, Ուրմիո լճից հարավ: Այսինքն՝ Արատտան պետք է փնտրել Ուրմիո լճի ավազանում եւ կամ հարակից շրջաններում:

Շումերից Արատտա ճանապարհին հիշատակվում է մի վայր եւս՝ հստ-սս-սս-սս-սս-սս, որը սկզբնապես վերծանվում էր որպես Խուռում (իմա՝ խուռիների) երկիր⁷, իսկ Ք. Վիլքեն առաջարկեց այն ընթերցել որպես հասարակ անուն՝ «Գեռան քարայր» իմաստով⁸: Առաջին մեկնարանությունն ղեկավարում, ելնելով այն հանգամանքից, որ Ն.Ք. երրորդ հազարամյակի առաջին կեսին խուռիները պետք է բնակվեին Միջագետքի հյուսիսում եւ դրանից արեւելք ընկած շրջաններում, հավանական է Արատտայի տեղագրությունը Միջագետքից հյուսիս տարածվող լեռնային շրջանում, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհում: Բայց քանի որ հնարավոր է հստ-սս-սս-սս-սս-սս-ի այլ մեկնարանություն եւս, այս փաստը չենք օգտագործի խնդրի լուծման նպատակով:

Շումերական դիուցազնավեպի «Գիլգամեշ» ու անմահության երկիրը՝ վիպերգում (որը դարձել է աքքադական /բարելոնյան/ «Գիլգամեշ» էպոսի գաղափարաայուժենային սկզբնաղբյուրը) անմահության գաղտնիքին հասնելու համար Արեւ (շումեր. Ութու) աստվածը Գիլգամեշին շնորհում է «ղեպի Արատտա ճանապարհն իմացող» յոթ մոզական էակներ⁹: «Գիլգամեշ» էպոսի խեթական տարբերակում անմահության հասնելու համար Գիլգամեշն իր ընկեր էնկիդուի հետ գնում է Եփրատի հոսանքն ի վեր¹⁰, իսկ աքքադական (բարելոնյան) տարբերակում հաղթահարում է Մաշու լեռները¹¹, որոնք վաղուց նույնացվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավը եղբորդ Մասիուս/Մասիոն լեռների հետ: Ուշագրավ է, որ ինչպես «Գիլգամեշ» էպոսի «անմահության ծաղիկն» է համադրվում Ծննդոց գրքի «կենաց ծառին», այնպես էլ երկու սկզբնաղբյուրներում նույնանում է դրանց գտնվելու վայրը՝ Հայկական լեռնաշխարհը:

Արատտայի հյուսիսային տեղորոշման օգտին է խոսում նաեւ երկրանվան գրությունը Շ/Սուբուր (Շ/Սուբարտու, Շուբրիա) երկիրը ցույց տվող գաղափարանշանով¹², որից կարելի է եզրահանգել Արատտա-Սուբուր նույնությունն՝ գոնե տարածքային ընդգրկման առումով, կրկին գալով Արատտայի՝ Հայկական լեռնաշխարհի առնվազն հարավում գտնված լինելու տեսակետին: Նշված փաստարկներից դատ կա

⁴ Kramer S.N., From the Tablets of Sumer, Indian Hills, Falcon, 1956, p. 232-234; Kramer S.N., History begins at Sumer, New York, 1959, p. 204-207; Berlin A., Enmerkar and Ensuhkesdanna, Philadelphia, 1979, p. 48-49:

⁵ Kramer S.N., From the Tablets of Sumer, p. 235-238; Kramer S.N., History begins at Sumer, p. 207-211; Wilcke C.W., Das Lugalbandaepos, Wiesbaden, 1969:

⁶ Арутюнян Н.В., Топономия Урарту, Е., 1985, с. 78:

⁷ Տե՛ս օրինակ Kramer S.N., The Sumerians, Chicago, 1963, p. 275:

⁸ Wilcke C.W., նշվ. աշխ., էջ 36-38:

⁹ Поэзия и проза Древнего Востока, М., 1973, с. 130-135 (թարգմանությունը Վ. Կ. Աֆանասևայի):

¹⁰ Myths from Mesopotamia (translation by Stephanie Dalley), London, 1989, p. 126:

¹¹ Պնակիտ 9-րդ, տե՛ս Հին Արեւելքի պոեզիա, Ե., 1982, էջ 143-145 (թարգմ. էդ. Սարոյանի):

¹² Labat R., Manuel d' Epigraphie akkadienne, Paris, 1948, p. 250:

անուշադրություն մատնված չափազանց կարեւոր մի տեղեկություն, որը գալիս է վերջնականապես հաստատելու թե՛ Արատտայի՝ Հայկական լեռնաշխարհում գտնվելը, թե՛ Արատտա-Արարատ նույնականությունը՝ կապվելով համաշխարհային ջրհեղեղի պատմության հետ:

Դեռեւս 19-րդ դարում վերծանված ջրհեղեղի մասին արքայական բնագիրը («Գիլգամեշ» էպոսի 11-րդ պնակիտ) իր բոլոր մանրամասներով զուգադրվում է Մենդոց գրքի տեղեկություններին: Ջրհեղեղից փրկված նալը, արքայական ավանդության համաձայն, կանգ է առել Նիմուշ (հին ընթերցմամբ՝ Նիսիր¹³) լեռան վրա, որը գտնվել է Հայաստանի հարավում (ըստ Մենդոց գրքի, տապանն իջել է Արարատի լեռներին): Մեր դարասկզբին գտնվեց նաեւ վերջինիս սկզբնաղբյուր-նախօրինակը հանդիսացող շումերական ջրհեղեղի պատմությունը, որում, թերեւս վնասվելու պատճառով, չկար տապանի հանգրվանի անունը: Ջրհեղեղի մասին գրի առնված հնագույն բնագրի այդ բացը լրացնելու է գալիս «էնմերքարը եւ Արատտայի տիրակալը» վիպերգում Արատտայի ժողովրդին տրված հետեւյալ բնորոշումը.

Նրանք, որ կանգնեցին ջրհեղեղի մեջ,

այն ժամանակ, երբ ջրհեղեղը սրբեց ամեն բան...¹⁴

Այս հատվածը լրացնում է ջրհեղեղի մասին շումերական պատմության մեղ չհասած մասը եւ ամբողջացնում Արատտա երկրի վերաբերյալ մեր պատկերացումը:

Ի մի բերելով տեղեկությունների ամբողջությունը¹⁵, տեսնում ենք, որ շումերական աղբյուրներում հիշատակված Ն.Ք. երրորդ հաղարամյակի Արատտան եւ Արարատը միեւնույն երկրի՝ Հայաստանի հնագույն անվանումներն են շումերական աղբյուրներում եւ Աստվածաշնչում: Այդ նույնությունը հաստատվում է նաեւ համաշխարհային ջրհեղեղի մասին միեւնույն սկզբնաղբյուրից ծագող շումերական եւ հին երրայական ավանդու-թյուններում որպես ջրհեղեղից փրկվելու վայր, համապատասխանաբար, Արատտայի եւ Արարատի հանդես գալը:

Ավելորդ չենք համարում նշել, որ Արատտա-Արարատ-Հայաստանը նույն կերպ է ներկայանում ինչպես շումերական (միջագետքյան), այնպես էլ աստվածաշնչյան վաղ պատկերացումներում: Երկու տեղում էլ Հայաստանը սրբազան, աստվածաբնորոշ տարածք է, դրախտ, ուր արարվում են մարդկության առաջնեկները, երկուսում էլ աշխարհակործան ջրհեղեղից հետո Հայաստանը դառնում է մարդկության վերածննդի երկիրը, որտեղ կնքվում է Աստծո ու մարդկանց հավիտենական ուխտը, երկուսում էլ Հայկական լեռնաշխարհը կրում է անմահության խորհուրդը (կենաց ծառ եւ անմահության ծաղիկ)՝ փակվելով անարժան մարդկության առաջ (ճառագող մարդակարիճները՝ Մաշու լեռներում, քերթվեները եւ ամեն կողմ դարձող բոցեղեն սուրը՝ դրախտի դիմաց, կենաց ծառի ճամփին): Ի դեպ, երկուսում էլ մարդկությունը կորցնում է անմահ լինելու հնարավորությունը օձի միջամտության հետեւանքով:

Հետաքրքրական է նաեւ, որ հնագույն միջագետքյան պատկերացումները անմահության մասին՝ կապված Գիլգամեշի հետ, պահպանվել են Առաջավոր Ասիայում երկար ժամանակ. անմահության որոնման սյուժեում Գիլգամեշին փոխարինում է Ալեքսանդր Մակեդոնացին: Գիլգամեշին «անմահության երկիր» հասնելու համար տրվում են «ղեպի Արատտա ճանապարհն իմացող» ուղեցույցներ, եւ նա Եփրատի հոսանքն ի վեր բարձրանալով՝ անցնում է Մաշու լեռներն ու հասնում «անմահության երկիր»: Նույն նպատակին հասնելու համար Ալեքսանդր Մակեդոնացին, ըստ հունական վեպի (գրի առնված Ն.Ք. 240թ.), բռնում է «ճանապարհը զեպի Հայոց երկիր», ուր «ակունքներն են

¹³ Lambert W.G., Nisir or Nimus?, "Revue d'Assyriologie", 1986, 80, p. 185-186:

¹⁴ Gohén S., Enmerkar and the Lord of Aratta, Ann Arbor, 1973, p. 140:

¹⁵ Եւս երկու տեղագրական փաստերի՝ լավարդ թանկարժեք քարի եւ Սուղայի ու Անշանի հիշատակությունների բացատրությունը հանգամանորեն անդրադարձել ենք մեր վերոնշյալ գրքույկում (էջ 18-22), ուստի այստեղ դրանք չենք քննարկում:

Եփրատի ու Տիգրիսի»¹⁶: Իսկ Ալեքսանդրի մասին սիրիական վեպում նրա ճանապարհին հիշվում է Մասիս անունով լեռնաշղթան¹⁷: Փաստորեն, հին արեւելյան եւ հելլենիստական վիպական ավանդույթներով Գիլգամեշի ու Ալեքսանդր Մակեդոնացու անմահության որոնումներում «ղեպի Արատտա ճանապարհը» փոխարինվում է «ղեպի Հայոց երկիր որոնումներում», Մաշու լեռները՝ Մասիս լեռնաշղթայով, երկու դեպքում էլ հերոսները ճանապարհում են զեպի Եփրատի ակունքները: Փաստերն այնքան պերճախոս են, որ մեկնաբանությունները, կարծում ենք, ավելորդ են:

Վերջում նշենք, որ Արատտա-Արարատ-Հայաստան նույնության ապացույցները այսքանով չեն սպառվում, սակայն ասվածն էլ բավարար է այն հիմնավորելու համար: Այլ փաստերի կանդրադառնալ մեր առաջիկա հրապարակումներում:

Աստվածաշնչի տեղեկությունները Հայաստանի մասին բաժանելի են երկու խմբի՝ նախապատմական (դրախտ, ջրհեղեղ) եւ պատմական: Այս խմբերին միավորում են Արատտա-Արարատի մասին տեղեկությունները, որոնք կամրջում են Ն.Ք. երրորդ հաղարամյակի եւ 6-րդ դարի պատմական իրադարձությունները:

¹⁶ Lipinski E., El's abode, "Orientalia Lovaniensia Prodiat", 1971, 2, p. 46:

¹⁷ Lipinski E., նշվ. աշխ., էջ 47:

**ՊԱՎԵԼ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ԲՈՒՈՒՅԱՆ**

ՏԻԳՐԻՍԻ ԵՒ ԵՓՐԱՏԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐՆ ԸՍՏ
ԱՍՏՎԱԾԱՇՆԶԻ

Դրախտի տեղայնացման ու նկարագրությունների հետ զուգորդվող Սուրբ Գրոց հիշատակությունները վկայում են, որ գործ ունենք սրբազան տարածքի նկարագրություն հետ, որը համապատասխանում է առասպելաբանված տիեզերքի եռամաս մոդելին: Ընդ որում, աստվածաշնչական վարկածն իր առարկայական հագեցվածությամբ եւ կառուցվածքով համադրվում է այն առասպելներին, որտեղ գետերը հանդես են գալիս որպես սրբազան տարածքի տոպոլոգիական կանոնիկությունն ապահովող առանցք՝ շաղկապում են «տիեզերքի երեք ոլորտները», բխում են համաշխարհային լեռան (աշխարհի առանցքի) տոպոլոգիական տիրույթներից՝ գազաթից, ստորոտից, կամ լեռան տակ գտնվող «անդունդից» (համաշխարհային ջրից, նախաստեղծ օվկիանոսից եւ այլն): Այս առումով մի հետաքրքիր պատկեր ենք ստանում Եփրատի ու Տիգրիսի ակունքների մասին աստվածաշնչական հաղորդումների համադրության դեպքում: Նախ, աչքի է զարնում այն պարագան, որ Սուրբ Գրոց մեջ, երբ խոսք է գնում Տիգրիս-Եփրատյան ակունքների մասին, հյուսիսն ու արեւելքը խաչվում են մի կետում: Եղեմը, որտեղից բխում է ջուրը (որը դրախտը ոռոգելով, բաժանվում է ճյուղերի), գտնվում է արեւելքում (Մենդ. Բ 8-15): Մարդկության տեղաշարժի եման կետերը նույնպես արեւելքում են (Մենդ., ԺԱ. 1-3: Եզեկ. , ԽԳ 2, 4): Սրա հետ մեկտեղ, Եզեկիելի մարգարեություն մեջ դրախտը նույնացվում է Աստծո սուրբ լեռան հետ (Եզեկ., ԻԸ. 13-16), իսկ Եսայյու մարգարեությունում աստվածների ժողովի լեռը հյուսիսում է (Ես., ԺԴ. 13): Մեկ այլ հատվածում Աստծո զոհը նույնպես հյուսիսի երկրումն է, Եփրատի ափին (Երեմ., ԽԶ 6-7, 10, ԽԷ. 2): Ավելացնենք նաև, որ բազմաթիվ են այն երկրների մասին (Սուբա, Մոսոբ, Թորգոմա տուն) հիշատակությունները, որոնք ընկած են Եփրատի եւ Տիգրիսի վերին հոսանքներում եւ երբեմն կապվում են հյուսիսի հետ (Եզեկ., ԼԸ. 6: Ա Թագ., ԺԴ. 47: Բ Թագ., Ը. 3-14, Ժ. 6-8: Բ Մնաց., Ը. 3): Աստծո լեռան, երկու գետերի եւ դրանց ակունքը ներկայացնող ջրի, իրական երկրների տեղագրական համապատասխանությունները եւ հյուսիսի ու արեւելքի մեկտեղումն այս տարածքում, վկայում են, որ սուրբ Գրոց մեջ ներկայացված է աշխարհի առանցքն իր երեք ոլորտներով. լեռան գազաթին՝ Դրախտը, ստորոտին՝ մարդկանց աշխարհը, ընդերքում՝ Մեծ ջուրը, որից սկիզբ են առնում կենարար գետերը (Հմմտ. Նեղոսի, Ինդոսի, Գանգեսի, Դանուբի առասպելությունների հետ)՝ Տիեզերքի աստվածաշնչական մոդելի առանձնահատկությունը կայանում է նրանում, որ այն կոդավորված է իրական աշխարհագրություն ունեցող իրողություններով, ինչը կանխորոշված է Եփրատի եւ Տիգրիսի ակունքների տեղագրությամբ:

Հատկանշական է, որ Տիգրիս-Եփրատյան ակունքներին չաղկապվող

[illegible]

² M. Witzel, *Ninchursag und Enki, Orientaliq*, 1946, 15, p. 245-251; S. Kramer, *Sumerian mythology*, New York, 1961, p. 76:

³ Նույն տեղում, էջ 77-78:

⁴ Նույն տեղում, էջ 81:

⁵ *Նույն տեղում*, էջ 77-78; *С. Крамер, История начинался в шумере*, М., 1967, с. 206; *Мифы народов мира*, т. II, с. 662:

⁶ С. Крамер, *История начинается в Шумере*, с. 200, мифы предков шумеров.

⁷ W. Heimpel, *Natural history of Tigris according to Sumerian texts* (Chicago, 1978), *Near-Eastern Studies*, 1987, 46/4, p. 309-318.

⁸ А. Кифшиш, Географические воззрения древних шумеров при патеях Гудеи Кишского царства, Тбилиси, 1967, стр. 13, с. 64.

⁹ М. Бернашвили, *Древо жизни. Кавказ в системе палеометаллических культур*, СПб., 1987, с. 262, прим. 38.

¹ Мифы народов мира, т. II, М., 1988, с. 374-376.

«...Երկնքից կախված, ինչպես ամպեր, որոնց չեն հասնում թեւալոր թռչունները»¹⁰: Ն. Հարովթյունյանը հիշատակված երկրի տեղադրությունը տեսնում է Արեւելյան եւ Արեւմտյան Տիգրիսների միախառնման վայրում¹¹: Ա. Փիլիպոսյանն անդրադառնալով ^{kur}Ha-rali, ^{uru}Hararia, ^{kur}Haria երկրանուններին, առանձնացնում է «Hara» բառարմատը, ցույց տալով, որ «li» մասնիկը երկրանվանակերտ վերջածանց է եւ այս երկրանվան ղեպըում ունենք «խարացիների երկիր» հասկացությունը¹²: Ավելացնենք նաեւ, որ Գ. Կոմորոցին ինքնաբերական համարում է Սուրարթուի Հյուսիսային դուռը¹³: Խնդրո առարկա հարցերի շարժանակում, հիշյալ երկրի տեղադրության հարցերը կարեւորել ենք այն պատճառով, քանի որ, վերջինս միջազգետրյան տեքստերում ներկայացվում է, որպես «անդրաշխարհ»: Եթե վերը բերված դիտարկումները հիմք ընդունենք, չպետք է բացառել նաեւ ինքնաբերական համարում երկրանունների դուզագրելիության պարագան:

Հատկանշական է, որ միջագետքյան սկզբնաղբյուրները ոչ միայն առասպելներով են ընդգծում երկու գետերի ակունքների տեղի ու դերի մասին իրենց պատկերացումները, այլև կոնկրետ մատնանշումներով: Բանն այն է, որ Արեւմտյան Տիգրիսի վտակներից մեկը (ներկայիս Զիքենեսու գետը) իր ակունքների շրջանում հոսում է ստալակտիկային բնական թունելի միջով, որի ելքի պատերին Թիզատապալասար I-ը եւ Սալմանասար III-ը արձանագրություններ են թողել (աղ. I, նկ. 3, աղ. II, նկ. 8, 9): Ըստ վերջինիս նա արշավել է Նաիրի, գրավել Տիգրիսի եւ Եփրատի ակունքների շրջանը եւ իր անունը գրել «Տիգրիսի ակունքների վրա», աստվածների օգնությամբ գրավել է «արեւի ելքի եւ արեւամուտի հզոր լեռները»: Այնուհետեւ, իր տարեգրության մեջ Սալմանասարը լրացուցիչ հաղորդում է, որ Տիգրիսի ակունքի շրջանում՝ «որտեղից բխում են ջրերը», նա մաքրել է Աշուրի զենքերը, զոհեր մատուցել իր աստվածներին եւ աղբյուրների աստծուն¹⁴: Ակնհայտ է, որ հիշյալ տեքստը մեզ է ներկայացնում, որպես անդրաշխարհի մուտք կամ անդրաշխարհ ընկալված կոնկրետ տեղանք, սրբազնացված տարածքի կարեւորագույն մի բաղկացուցիչ: Այստեղից է բխում ջուրը, ծագում եւ մայր մտնում արեւը, այստեղ է բնակվում աղբյուրների աստվածը (= ընդհանրապես ջրերի = նախնական օվկիանոսի աստվածը): Հատկանշական է, որ Դիարբեքիի շրջանից գտնվել է Ն.Բ. II հազարամյակի I քառորդով ժամանակագրվող, նվիրատվական տեքստով մի բրոնզե դաշույն՝ երկու առյուծների զարդաքանդակով: Տեքստում նշված է, որ դաշույնն ընծա է ներգալի տաճարին¹⁵: Այս ուշագրավ փաստը հուշում է, որ նշված շրջանում եղել է անդրաշխարհի ներգալ աստծո տաճարը (դեմ-դիմաց հառնող առյուծների քանդակազարդով արձանադրուղ համարվում է ներգալի հիմնական խորհրդանիշը): Նշենք նաեւ, որ Բալավաթյան դարպասների վրա, Սալմանասար III-ի, դեպի Նաիրի արշավանքի պատկերագրության մեջ, Տիգրիսը ներկայացված է որպես լեռներ «ճեղքող» գետ (աղ. II, նկ. 7): Միջագետքյան պատկերագրության մեջ «Տիգրիսի կենտրոնը» խորհրդանշվում է լեռան վրա մայրի կամ նոճի պատկերելով: Կա տեսակետ, որ «վայրի նոճու լեռը», որի տիրակալն է Ուտուն (արեւի աստվածը) համապատասխանում է Արեւելյան Տավրոսին¹⁶: Միջագետքյան առասպելներում Ուտու-Շամաշը ծագում է անդրաշխարհից: Կնիքների վրա եղած պատկերագրությունները, որոնք կապված են արեւի ծագման հետ, մատնանշում են այն լեռները, որտեղից սկիզբ են առնում երկու գետերը (աղ. II, նկ. 5, 6): Այս պատկերներում

¹⁰ W. Horowitz, *The Babylonian map of the World, Iraq, 1988*, L, p. 155, 162:

¹¹ Н. Арутюнян. Топонимика Урарту, Ереван, 1985, с. 223:

¹² Տրված է ըստ՝ «Հին Հայասանի ոսկին» աշխատության II գլխում, Ա. Ս. Փիլիպոսյանի վերլուծությունները: Գիրքը ներառված է Հրատարակության:

¹⁵G. Komoroszy, *Das Mythische Goldland Harali im Alten Vorderasien*, *acta Orientalica*, 1972, XXVI, p. 19.

¹⁴ C. F. Lehman-Haupt, *Armenien einst und Jetzt*, Berlin, 1910, B. I, 430-462, 1931, B. II, 834-847; Hrusell, *Assyrian monuments of the Tigris tunnel*, *Arastirma sonoclari Toplantisi*, Ankara, 1985, III, p. 361-363.

¹⁵ K. Bittel, *Hattusha, N4*. Oxford, 1970, p. 109.

¹⁶ R. Whallon, S. Kantman, *Early Bronze Age Development in the Keban Reservoir, East central Turkey*, *Current Anthropology*, 1969, 10/1, p. 131:

[illegible]

¹⁷ В. Афанасьева, Гилгамеш и Эпиду. М., 1979, с. 56-58.

¹³ P. Amiet, *Introduction à l'étude archéologique du panthéon systématique et des panthéons locaux dans l'Ancien Orient*, *Orientalia*, 1976, 45/1-2, 18, 22; D. Collon, *Near Eastern Seals*, London, 1990, fig. 20, 32; Б. Афанасьева, *Одна шумерская песня о Гильгамеше и Эпиду*. М., 1979.

1990, հր. 20,32; Բ. Աֆայասևա, *Օմա փյունյեյի քաղաքի մասին*, Երևան, 1990, հր. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53; Ա. Պետրոսյան, *Արամի առասպելը*, Հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում եւ հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 135-138:

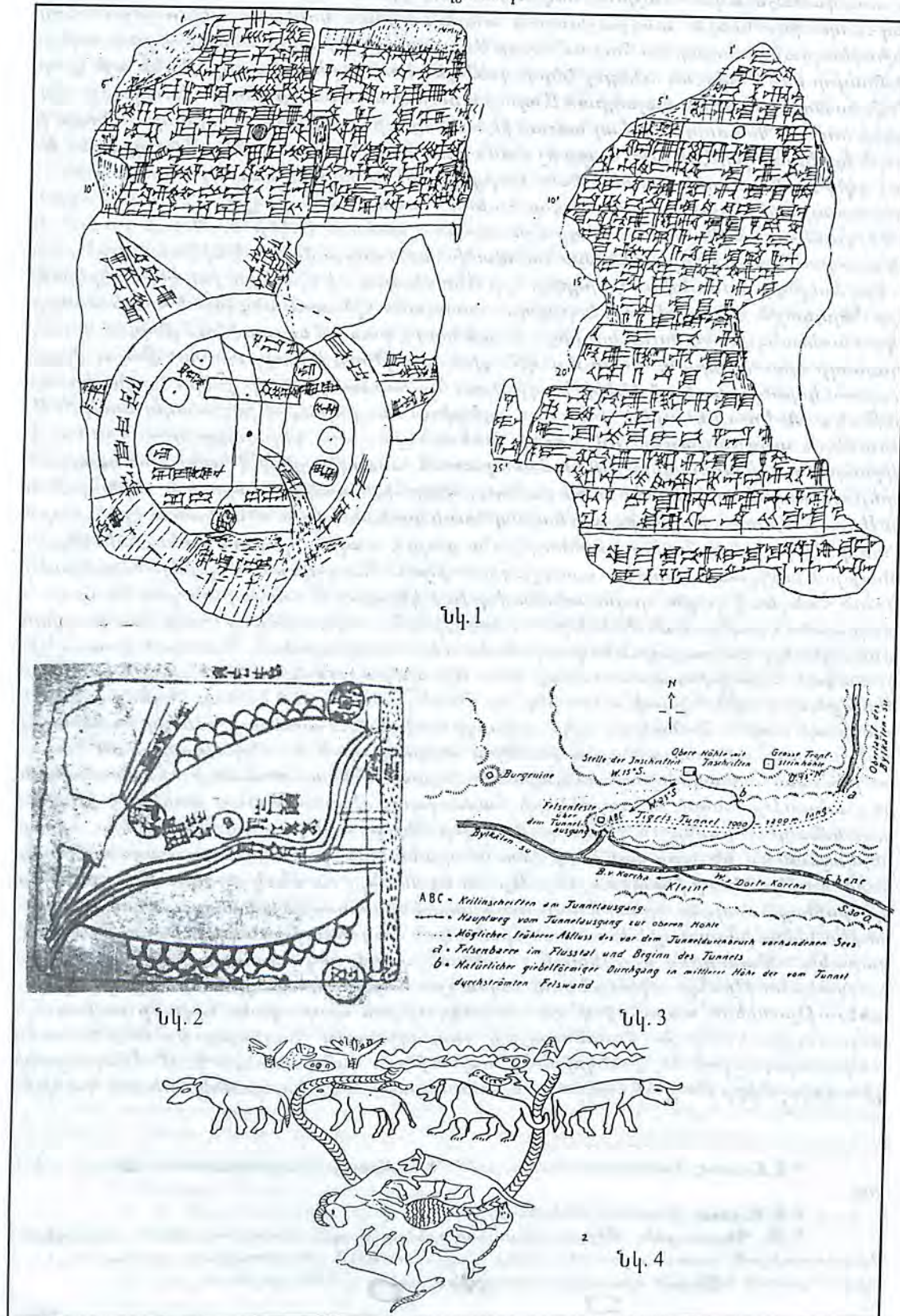
Թ. Հակոբյան. Ս. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան,
Ե. Շահինյան 1986. էջ 958:

Երրի տեղանունների բառարան, Հ. 1, Երևան, 1980, 52
Լ. Մ. 1987 Ս. 22, Դ. II, և. 662-663:

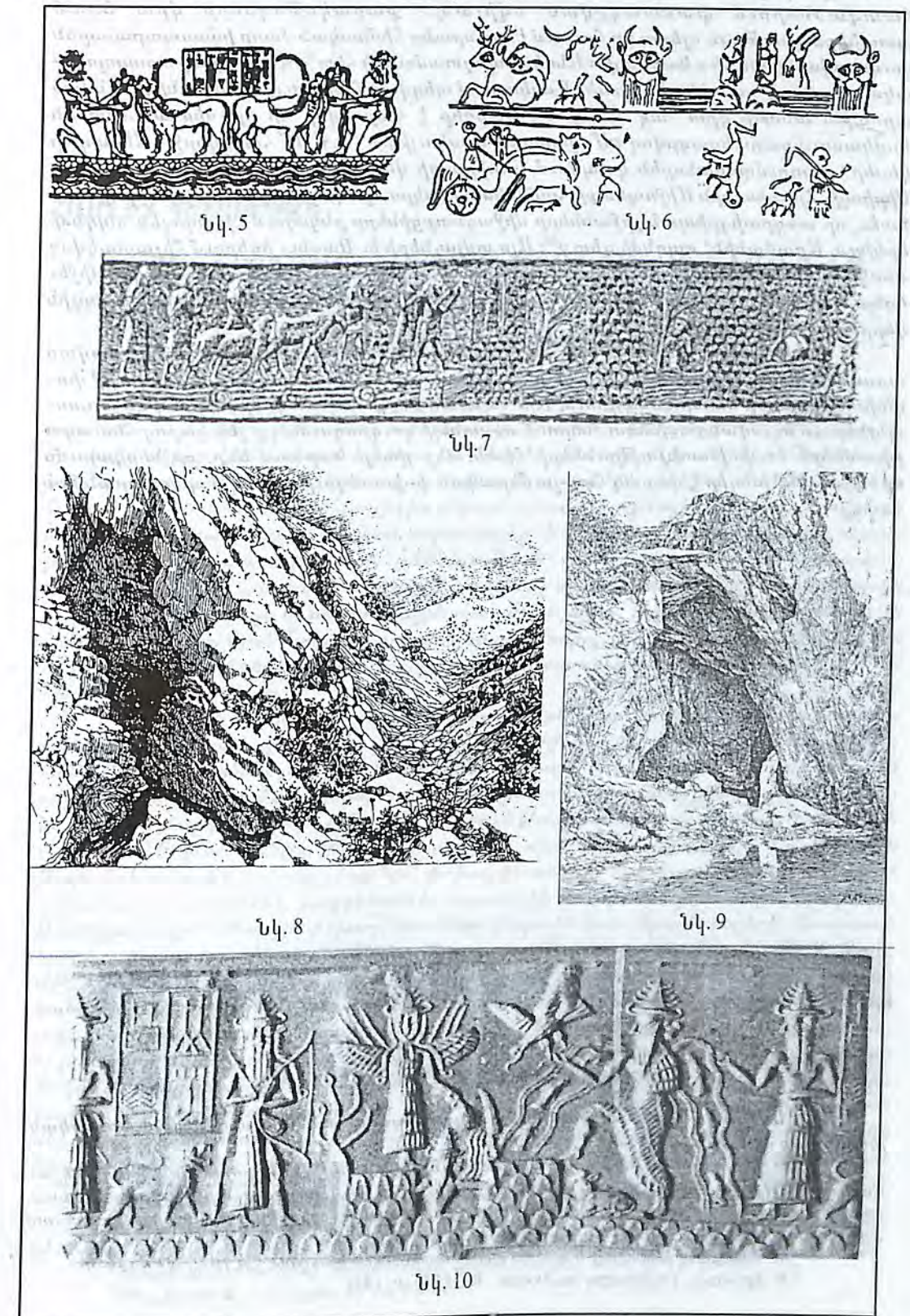
²¹ Мифы народов мира. т. I, М., 1987, с. 22, т. II, л. 602-603.

²³ R. Starr. *Nuzi*, London, 1939, p. 23, pi. 55 U:

Աղյուսակ I



Աղյուսակ II



Կուեռայի պաշտամունքի գոտում³³: Ավելին, Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր հատվածներում փաստագրված «վիշապ» քարակոթողների վրա եղած պատկերազրույթյան «լեզուն» հուշում է, որ սրանց հիմնական մասը իմաստաբանորեն զուգորդվում է Կուռի = Կուեռայի = Անգեղի պաշտամունքի հետ³⁴: Վերոհիշյալ «տոպոլոգիական կոդն» է պատկերված նաև Մայկուպում պեղված հայտնի դամբարանից գտնված արծաթե անոթի վրա (աղ. I, նկ. 4): Կարծիք է հայտնվել, որ Հյուսիս-արևմտյան Կովկասում քարտեզագրվող «Մայկուպյան մշակույթը» (Ն.Ք. IV հազ. վերջ - III հազ. -ի կեսեր) ծագումնաբանորեն կապվում է Եփրատի վերին հոսանքների եւ Հյուսիսային Սիրիայի, Հյուսիսային Միջագետքի համաժամանակյա մշակույթների հետ³⁵: Ավելացնենք նաև, որ անդրտիգրիսյան շրջանները միջագետքից են ընկալում էին որպես «պղնձի երկիր», Արածանին՝ «պղնձի գետ»³⁶: Այս տվյալների եւ Սասնա ծռերում հիշատակվող «ոսկե ակի կամ խնձորի = արևի» հանգրվան «Պղնձի քաղաքի» առասպելովի միջև եղած տեղագրական համապատասխանությունը կարծես թե իմաստավորվում է Ուտուխ վերբերվող առասպելներով:

Ամփոփելով, հարկ է նշել, որ շումերական վիշապամարտի վերը բերված առասպելները աքքադական եւ հետագա շրջանում կերպարների եւ սյուժեի լուրջ փոփոխություններ են արձանագրում: Այս հանգամանքը հուշում է, որ հայկական առասպելներում եւ ավանդապատումներում տեսանելի զուգորդումները չեն կարող հետագա շրջանների եւ փոխառնությունների հետեւանք լինել: Կարծում ենք, որ ներկայումս օրապահանջ խնդիր է դարձել հայ-շումերական փոխառնությունների պարզարանման հարցը:

³³ Ս. Հմայակյան, Կուեռա-Կուռա աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ, 1990, N1, էջ 152-167:

³⁴ Ա. Պետրոսյան, Վիշապ-քարակոթողները որպես հնդեվրոպական առասպելա-մտածողության արտահայտություններ, էջ 33-39, А. Петросян. Армянские этнонимы, древнеармянская модель мира и вопрос о локализации древнейших армянских племен; Вестник Ереванского Университета, 1991, N2, с. 102-104.

³⁵ М. Андреева, К вопросу о южных связях майкопской культуры, СА, 1971, N1, с. 39-56.

³⁶ Б. Брентъес, От Шумера до Аккада. М., 1976, с. 135:

ՀԱՄԼԵՏ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՏԱՊԱՆԻ ԻԶՄԱՆ ՀԻՆԿՏԱԿԱՐԱՆՅԱՆ ԴՐՎԱԳԸ ԵՒ ՄԱՍԻՍԸ ԱՐԱՐԱՏ ՎԵՐԱՆՎԱՆՎԵԼՈՒ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ԱՌԱՍՊԵԼԱԿԱՆ ՀԱՆԳԱՄԱՆՔՆԵՐԸ

Հին միջագետքյան քաղաքակրթությունները՝ սկսած իրենց սկզբնավորումից առանձնահատուկ վերաբերմունք ունենի դեպի Հյուսիսում գտնվող լեռնային աշխարհը, որտեղից սկիզբ էին առնում Եփրատ ու Տիգրիս գետերը: Այդ գետերը հարավային քաղաքակրթությունների կենսագործունեության հիմքը լինելով հանդերձ, իրենց հաճախակի հեղեղումներով առաջ էին բերում «համաշխարհային» աղետի իրավիճակ կամ էլ նման իրավիճակի մշտական սպառնալիք: Ն.Ք. երրորդ հազարամյակից սկսած շումերա-աքքադական, ապա եւ նրանց հետեւությունները՝ ասուրա-բաբելական ու եբրայական սկզբնաղբյուրները Հյուսիսի լեռնային տարածքները պատկերում են որպես աստվածաին բարեհաճության, բայց եւ աստվածային պատժի աղբյուր: Սակայն միջագետքյան ոչ մի պատում մարդկության ճակատագրում այնքան վճռորոշ չի դարձրել Հյուսիսի լեռնային երկիրը, որքան ջրհեղեղի պատումը, որի գրական մշակումները հայտնի են արդեն Ն.Ք. III հազարամյակից սկսած:

Ջրհեղեղի աստվածաշնչյան զրույցը, որն ըստ էության այդ հիմնարար ավանդույթների ամփոփումներից մեկն է, տապանն իջեցնում է «Արարատի լեռների վրա» (Մնն. Ը, 4, եբրայեցերեն բնագիր): Աստվածաշնչի վաղ թարգմանությունները մի դեպքում անփոփոխ են թողնում եբրայեցերեն բնագրի Արարատը (սամարացիների, յոթանասնից եւ հայերեն թարգմանություններ), մի դեպքում թարգմանում այն որպես «Արմենիայի լեռներ» (Յոթանասնից թարգմանությունները որոշ տարբերակներ, լատիներեն թարգմանություն), երրորդ դեպքում՝ փոխարինում այն Քարդու (հայերեն՝ Կորդուք) տեղանունով (ասորերեն, քաղդեերեն եւ արաբերեն թարգմանություններ): Արարատ-Արմենիա/Հայք/եւ Քարդու փոխարինումները առկա են նաև Աստվածաշնչի՝ Արարատի երկրի ու թագավորության մասին այլ հիշատակությունների (Եսայեայ 1, 38; Դ. Թագ. ԺԺ, 37; Երեմ. ՄԱ, 27) եբրայեցերեն բնագրի եւ նրա թարգմանությունների միջև, ինչպես նաև Տովրիթի հունարեն բնագրում (Ա, 21)¹: Աստվածաշնչական հաղորդումներից դատ տապանակիր լեռան տեղագրության համար հիմք են ծառայել նաև զանազան գրավոր եւ բանավոր ավանդույթներ, ինչպես թարգմանական, այնպես էլ հայկական. օրինակ Հակոբ Մծբնացու վարքը Բուզանդի մոտ², Քսիստիթես-Նոյի պատմությունը եւ այդ մասին հայերի մոտ բանավոր զրույցների առկայությունը ըստ Ուրենացու³, Ուրենացուն վերագրվող «Պատմություն սրբոց Հոսիսիմեանցը», Եվսեբիոսի Քրոնիկոնի հայերեն թարգմանությունը⁴: Նկատի ունենալով հայ առաջին թարգմանությունների երկու

¹ Մանրամասն տես՝ Ինգլիզյան Վ., Հայաստան Սուրբ գրքի մեջ, Վիեննա, 1947, էջ 5-6:

² Փառառոսի Բուզանդացու Պատմություն Հայոց ի չորս գլուխներում, Վենետիկ, 1914, էջ 37-39:

³ Մովսիսի Ուրենացու Պատմություն Հայոց, Տիգրիս, 1913, էջ 23, 25-26:

⁴ Ինգլիզյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 45, 51-52:

հիմնական՝ ասորական եւ հունական աղբյուրները, ավելի քան հավանական է, որ տապանակիր լեռը Կորդուքում տեղադրելը՝ ասորական, իսկ ընդհանրապես Հայաստանում՝ հունական ավանդույթի արտահայտությունն է: 5-րդ դարում, երբ Հայերեն էր թարգմանվում Աստվածաշունչը, Հայաստանի միջնաշխարհը, նրա կենտրոնական գավառն ու դաշտը եւ արքայական ոստանը կոչվում էին Այրարատ(եան)՝ գրովթամբ եւ հնչողովթյամբ համարյա նույնական էին Արարատ-Արարադի հետ, սակայն ոչ այս անվանաշարքը եւ ոչ էլ այստեղ գտնվող՝ Լեռնաշխարհի արտաքնապես եւ իրականում ամենաարարձր լեռը՝ Աղատն Մասիսը, ընդհուպ մինչեւ 11-րդ դարի կեսերը՝ ջրհեղեղի հետ չէին կապվում: Նախ նշենք ամենակայուն ավանդույթի մասին. Արարադ-Արարատի երկիրը, որի լեռների վրա ըստ Աստվածաշնչի իջել է տապանը, թե՛ աշխարհագրորեն եւ թե՛ ծագումնաբանորեն (վերջինը խիստ կարեւոր է Հայաշխարհի «արարման» առասպելի առումով)՝ Հայկական աղբյուրները չէին կապում Այրարատի հետ: Ըստ խորենացու Հայկը «յետ ծնանելոյ զորդի իւր Արամանեակ ի Բաբելոնի»՝ չու արարեալ գնայ յերկիրն Արարադայ, որ է ի կողմանս հիւսիսոյ»⁵, Արարադի երկրից հյուսիս արեւմուտք գնալով Հայկը մտնում է հետագայի Հարքը եւ Բելի զորքին դիմառաջ է լինում «յեզր ծովակի միոյ, որի աղի են ջուրք»՝ այսինքն Վանա ծովակի ափին⁷: Նույն տեղագրությունը կրկնում է Սեբեոսը, հյուսիս-արեւմուտքի փոխարեն դնելով միայն հյուսիսը⁸: Արարատը գտնվում է Արարադից եւ Հարքից շատ ավելի հյուսիս (Հայկի որդի Արամանյակը Հարքից «խաղայ յարեւելս հիւսիսոյ, եւ երթեալ իջանէ ի խորին դաշտավայր մի»⁹): Այսինքն՝ Բաբելոնից հյուսիս գտնվում էր Արարադի երկիրը, նրանից հյուսիս՝ Հարքը, նրանից էլ հյուսիս՝ Այրարատը: Ըստ Հայերի ազգածնութեան առասպելի Հայկն ու իր ժառանգները Հայաշխարհը ստեղծում-յուրացնում են վերջինիս անանուն (այսինքն՝ բնական, չմշակութայնացված, անպատկան) տարրերը անվանակոչելով (այսինքն՝ մշակութայնացնելով-կարգավորելով-սեփականելով): Ուշագրավ է, որ «Արարադը» այս առասպելի այն եզակի տեղանուններից է, որ դուրս է մնում արարչագործական անվանակոչություն համակարգից. տապավորությունն այնպիսին է, որ այն կար (մշակութայնացված էր) մինչեւ Հայկի Հայաստան գալը: Ի հակադրություն Արարադի Այրարատն ունի «արարման» կանոնավոր, առասպելի տրամաբանությունը ենթարկվող ձեւ. ըստ առասպելի այն իր անունը ստացել է Հայկի հետնորդներից մեկի՝ Արա Գեղեցիկի անունից («դաշտն Արայի, որ եւ յանուն նորա անուանեալ Այրարատ», «...Արայն գեղեցիկ, որով անուն իսկ դաշտին այնորիկ կոչեցաւ յանուն Այրարադ», «Իսկ Արայի զչինութիւն աշխարհի տնօրինեալ՝ իւր անուն զրնակութեան իւրոյ վայրս կոչէր Այրարատ»¹⁰): Վաղ միջնադարում տապանակիր լեռան տեղորոշման առումով արտակարգ նշանակություն ունի Բուզանդի մոտ տեղ գտած Սուրբ Հակոբ Մծրնացու վարքը, ըստ որի Հակոբը «յիւրմէ քաղաքէ անտի գալ հասանել ի լերինս Հայոց, ի լեռնն Սարարադայ ի սահմանս այրարատեան տէրութեան ի գաւառն Կորդուաց»¹¹: Հաշվի առնելով, որ ի լեռնն Սարարադայ ակնհայտորեն ուղղվել է ի լերինս Արարադայ¹², սա կարելի է տապանակիր լեռան տեղագրությունն ու պատկանելիությունը վաղմիջնադարյան ընկալման ամենահամապարփակ եւ հստակ ձեւակերպումը համարել. տապանակիր Արարատ լեռը աշխարհագրորեն մասն է կազմում Հայոց լեռների, պատմա-

⁵ Ըստ Ղ.Ալիշանի, Հ.Գեղեցիկի, Ս.Վեբերի, Վ.Ինգլիզյանի Մասիսը միայն 12-13-րդ դարերից է դիտվել տապանակիր:

⁶ Խորենացի, էջ 33:

⁷ Խորենացի, էջ 35:

⁸ Պատմություն Սեբեոսի, Եր., 1979, էջ 48:

⁹ Խորենացի, էջ 38, Հմմտ. Սեբեոս, էջ 50, նորից միայն հյուսիսային ուղղությունը չեղտվածով:

¹⁰ Խորենացի, էջ 49, Սեբեոս, էջ 50, Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցույ պատմություն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 18:

¹¹ Բուզանդ, էջ 37:

¹² Այդ մասին մանրամասն տես՝ Փալստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Թարգմ., ներած. եւ ծանոթ. Ստ. Մալխասյանցի, Եր., 1968, էջ 315, ծան. 26:

իրավական առումով այն գտնվում է Այրարատյան (Հայկի սերունդների) տերությունների սահմաններում՝ նրա Կորդուք գավառում: Բուզանդի հետ համեմատելիս է Թովմա Արծրունին. «յետ կատարման աստուածային հրամանին՝ ի ծիական ջուրցն բերեալ տապանն յարեւելեայն ի միջոց աշխարհի՝ հանգեալ ի լերինս Կորդուաց»¹³: Փոքր ինչ անորոշ է խորենացին, չնայած նրա հաղորդած տեղեկությունների հիմամբ¹⁴ մեծ հավանականություն կարելի է ենթադրել, որ տապանի իջման վայրը նորից Կորդուքն է: Դրասխանակերտցին րավարարվում է միայն Հայաստանը ցուցելով. «յետ ակամայ կամաւ նավարկութեանն Նոյի եւ ի ցամաք ելանելոյ ի Հայս ըստ հրամանի Տեառն որդւովք եւ կանամբ հանդերձ եւ այլովք ... սկիզբն ապա դարձեալ առնու աստուածային այցելութեամբն անկութիւն ծննդոց երկրի»¹⁵: Տապանի իջման վայրի այս ընկալումները, ինչպես տեսնում ենք, որեւէ ձեւով չեն կարեւորում ոչ Արարատ-Այրարատ հնչյունական նմանությունը, ոչ էլ Այրարատում գտնվող Մասիս կամ Աղատն Մասիս լեռը: Ավելին, հետեւելով Մասիսի անվանակոչության առասպելական տրամաբանությունը, որ բերում են խորենացին, Սեբեոսը եւ խորենացու հետեւությունները՝ Դրասխանակերտցին, կարելի է պնդել, որ Մասիսը միանշանակ ընկալվում էր որպես Նոյից դարեր հետո մշակութայնացված: Խորենացին, այս լեռը մինչեւ Հայկի ծոռ Ամասիայի անունով Մասիս կոչվելը («Բայց զլեռնն՝ Ամասիա անուանէ իրով անուամբ Մասիս»)՝¹⁶, հիշատակում է որպես «հարաւային արեւմտական լեռն», «ծեր լեռն», «լեռնն հարաւոյ»¹⁷, այսինքն որպես անանուն՝ հետեւաբար եւ չմշակութայնացված ու անցյալ չունեցող բնական մի գոյացություն, նույնն է Դրասխանակերտցու մոտ՝ «Իսկ Ամասիա ... շինեալ զհրաւակողմ լերինն ստորոտս՝ զլեռն յիւր անուն Մասիս յորջորջէ»¹⁸: Այս ամենն անշուշտ կրացատվել, եթե Մասիսը համարվել տապանակիր: Ուշագրավ է, որ Սեբեոսը լեռան անունը բխեցնում է ոչ թե Հայկյաններից, այլ Արրահամի ընդոծին Մարայակից՝ որն ըստ պատմիչի, Իսահակի հալածանքների հետեւանքով փախչում է Դամասկոսից ու բնակվում Արայի դաշտում: «Եւ անուանէ զլերինս յանուն իւր. որում Աղատն կոչեն լեռն»¹⁹: Այս դեպքում էլ անվանակոչությունը տեղի է ունենում ջրհեղեղից դարեր անց, ուրեմն Սեբեոսն էլ չգիտի այս լեռան տապանակիր լինելու մասին: Այդ մասին չգիտի Ագաթանգեղոսի անունով պատմություն կազմողը. Վաղարշապատում առաջին քրիստոնեական վկայարանները կառուցելու նախօրեին Տրդատը «խնդրեաց հրաժեշտ ի սրբոյն Գրիգորէ եօթնօրեա ճանապարհ կալեալ ի վեր ի րարձր լեռն ի Մասիս: Եւ անտի ի գլխոյ լեռնէն առեալ վէմս արաստոյս, անտաշս, անիոկս, յաղթն ծանունս, երկայնս ստուարս եւ մեծամեծս, որ զմի մի ոչ ումեք լինէր հնար, թե եւ ի դիպելոյ բազմութեան ի մարդկանէ՝ դայն չարժեւ. արդ՝ առեալ սկայաղօրն հայկաբար զուլթ արձանան՝ ի վերայ իւրոց թիկանցն դայն դնէր եւ

¹³ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմություն տանն Արծրունեաց, Եր., 1985, էջ 32:

¹⁴ «Յետ նաւելոյ Քսիսութեան ի Հայս եւ դիպելոյ ցամաքի, գնա, ասէ, մի յորդոց նորա կոչեցեալն Սեմ ընդ արեւմուտս հիւսիսոյ դիտել զերկիրն, եւ դիպեալ դաշտի միում փոքու առ երկայնաստիւ միով լեռամբ, գետոյ ընդ մէջ նորա անցանելով, ի կողմանս Ասորոստանի, դադարէ առ գետովն երկուսնեայ աւուրս անուանէ յանուն իւր զլեռնն Սիւմ, եւ դառնոյ անդրէն յարեւելս հարաւոյ, ուստի եկն: Իսկ ի կրտսերագունից որդւոցն նորա Տարբան անուն, երեսուն ուստերօք եւ հնգետասան զստերօք եւ նոցին արամբք մեկնեալ ի հօրէն՝ բնակէ անդէն ի նոյն գետեզեր, իւրոյ անուն եւ զգաւառն անուանէ Տարան, եւ դանուն տեղւոյն ուր բնակեցան՝ կոչէ Յրօնս, զի անդ զառաջինն սկիզբն եղեւ բաժանելոյ որդւոցն նորա ի նմանէ»՝ Խորենացի, էջ 26: Եթե Տարոն եւ Սիւմ լեռ Սեմը հասել է տապանի իջման տեղից հյուսիս-արեւմուտք շարժվելով, կնշանակի, որ տապանի իջման վայրը գտնվում է Տարոնից հարավ-արեւելք, որպիսի ուղղությունը գտնվում է եւ Կորդուքը: Խորենացու ասելով Քսիսութեան պատմությունը ինքը լսել է Դավիթ փիլիսոփայից, որն էլ իր հերթին այն լսել է հույն Օլիմպիոդորոս փիլիսոփայից:

¹⁵ Դրասխանակերտցի, էջ 11:

¹⁶ Խորենացի, էջ 40:

¹⁷ Խորենացի, էջ 39, 40:

¹⁸ Դրասխանակերտցի, էջ 16:

¹⁹ Սեբեոս, էջ 52:

անձնեալ բերէր ի վկայարանս տաճարացն»²⁰: Ինչպիսի եղակի Հնարավորութիւն ոչ այն խոսելու տապանի մասին, ինչպես նկատել է Ս.Վերբերը²¹, այլեւ տեսնելու տապանը ունիսկ մասունք վերցնելու նրանից, եթե իրոք Մասիսը տապանակիր լեռ էր դիտւում: Երբեք միայն, որ Փարպեցին, որ ստեղծել է Այրարատյան գավառի ու դաշտի վերամբարձ-տիկ կերպարը, ներկայացնելով այն Ավետյաց երկրի նկարագրման եզրաբանութեամբ Ժրախտի Հետ ուղղակի համեմատութիւններով, միայն ընդհանուր խոսքեր է ասում լեռների մասին՝ չհիշելով անգամ Մասիսը (այն դեպքում, երբ մանրամասն կայացնում է Այրարատի քրիստոնեական սրբութիւնները՝ Վաղարշապատը, կույսերի այրանները, Էջմիածնի տաճարը եւն)՝²²: Թովմա Արծրունին Մասիսը գիտի որպէս ռավազդի կործանման թատերաբեմ՝ «լերանցն Այրարատեան աղատն Մասեաց, ուր ռավազդն Արտաշէսեան քարաւիժեալ խոհեմանայր ի կոշտն կոհակին»²³: Կարելի է նշանակ եղրակացնել, որ Մասիսի վաղ միջնադարյան հիշատակութիւններն ու սրբաբանութիւնները ներկայացնում են նրա ավանդական, աղգային-առասպելական, ցոյց ոչ քրիստոնեական կերպարը. այն նման կերպավորում վաղ միջնադարում ուղղակի լեռնեցի:

Այսպիսով, տապանի Հայաստանում իջնելու ավանդույթը, Այրարատի՝ ռաստանի քաղաքական, կրօնա-մշակութային կենտրոն լինելու Հանգամանքը եւ արատի Հետ ունեցած Հնչունական նմանութիւնը, Մասիսի երկնասլաց եւ փառահեղ սրբը այդպէս էլ բավարար Հիմք չհանդիսացան, որպէսզի վաղ միջնադարում Մասիսը անվանվի Արարատի: Ըստ Ս.Վերբերի դրա հիմնական պատճառը կայանում է նրանում, «թերեւս Հայերի աղգային ավանդութիւնը հստակորեն չէր ցուցում Մասիսը որպէս տապանակիր լեռ»²⁴: Այս չափ նուրբ կոհեմանը կարելի է ավելացնել երկու հիմնավորում

ա. Ջրհեղեղի վտանգից դերծ եւ Ջրհեղեղի սեփական առասպել չունեցող Հայերն ու երեւելի իրենց համար հատուկ չէին կարեւորում «Համաշխարհային» այդ սրբաբանութիւնը: Ընդհանրապէս կարելի է նկատել, որ Ջրհեղեղի, Նոյի եւ տապանի նման վաղմիջնադարյան ընկալումը իր մեջ աղգային տարրեր չի պարունակում. տապանի յաստանում իջնելու Հանգամանքը ընդհանուր քրիստոնեական փաստ էր եւ ոչ ավելին: Վաղ միջնադարյան Հայ աղբյուրներում քիչ չեն այնպիսի իրավիճակները, երբ թվում է, Հեղինակը պիտի օգտագործի առիթը՝ չեղտելու Հայաստանում տապանի իջման բերութիւնները Հայերի կամ գոնե Հայ քրիստոնեութեան համար, բայց դա տեղի չի տեսնում: Եղիշեի մոտ, օրինակ, Ղեւոնդը Ավարայրին նախորդած իր Հայտնի ճառում, երբ նշանակներ է բերում Հայ զորքին ոգեւորելու նպատակով, Նոյին համարում է կատարյալ արդկանցից, որը մեղմեց Տիրոջ ցասումը եւ սկիզբ դրեց մարդկութեան բազմացմանը, այց նույնիսկ չի ակնարկում Հայաստանի Հետ նրա կապի մասին, ինչն այնքան տեղին չէր²⁵: Փարպեցին, կարեւորում է Նոյի մինչեւ 500 տարեկանը կույս մնալը, իսկ Ջրհեղեղի ընդգծում է պատժի պահը²⁶: Ծիրակացին ընդգծում է Նոյի ուղղամտութիւնը եւ ստժի պահը²⁷, Դրասխանակերտցին ընդհանրապէս տապանի իջման գործում որեւէ փոքր չի հատկացնում Նոյին՝ չեղտելով, որ դա եղավ նրա կամքից անկախ, երկրի արդկութեան աճն էլ, որով նա կարեւորում է տապանի իջնելը, եղավ աստվածային ցելութեան Հետեւանքով՝ «սկիզբն ապա դարձեալ առնու աստուածային այցելութեան ցելութիւն ծննդոց երկրի»²⁸:

²⁰ Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 390:

²¹ Անդ, էջ 70:

²² Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն Հայոց եւ թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1904, էջ 9-11:

²³ Թովմա Արծրունի, էջ 392:

²⁴ Ս.Վերբեր, էջ 72:

²⁵ Եղիշէի վասն վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Եր., 1957, էջ 106-107:

²⁶ Փարպեցի, էջ 190:

²⁷ Անանիա Ծիրակացի, Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Եր., 1940, էջ 23,33:

²⁸ Դրասխանակերտցի, էջ 11:

Նկատի ունենալով Հայկական լեռնաշխարհի բարձրակա դիրքը, կլիմայական պայմանները, կարելի է հավաստել, որ ընդհակառակը, այստեղ գոնե Ն.Ք.Մ հազարամյակից սկսած, երբ կանգնեցվում էին Ջրերի ակունքները պահպանող վիշապ կոչվող ձկնակերպ կոթողները, միշտ էլ Ջրի ոչ թե ավելցուկ, այլ պակաս է զգացվել: Ջրագոյացման բազմաթիվ լեզները ու հրաշագործների դիմաց Հայերը չունեն Ջրհեղեղի սեփական որեւէ զրույց: Ուրեմնացին, ինչպէս նշվեց, բերում է Քսիսութիւնի պատմութիւնը, որտեղ Հայկական Սիմ, Տարոն եւ Յրոնք տեղանունները բացատրվում են այդ առասպելի հանգամանքներով: Ուշագրավ է նաեւ, որ պատմիչը ավելացնում է, թե «Բայց առաւել յաճախագոյն Հինքն Արամաղնեայց ի նուագս փանդոան եւ յերգս ցցոց եւ պարոց զայսոսիկ ասեն յիշատակաւ»²⁹: Սակայն այս պատմիչ՝ Ջրհեղեղի միջնադարյան առասպելի մի տարբերակն ու փոխառութիւն լինելու հանգամանքն ավելի քան ակնհայտ է: Ինչպէս կտեսնենք ստորեւ, 12-րդ դարից սկսած Նոյի պատումն էլ այնքան տեղայնացվեց, որ վերածվեց Հայերի աղգածնութեան մի երկրորդ առասպելի: Նույնը ավելի վստահ կարելի է ասել Գրգուռի եւ Մասիսի վերաբերյալ ավանդութեան մասին³⁰, անկախ առաջացման ժամանակից (իմ համոզմամբ այն Մասիսի տապանակիր լինելու հետագույն ժողովրդական բացատրութեան փորձ է) այն նորից Նոյի առասպելից է ելնում:

բ. Մասիս լեռը վաղուց արդեն Հայերի սուրբ լեռն էր, ուներ իր հիմնարար-ժողովրդական կերպավորումը, եւ նոր, քրիստոնեական վերագրութեան համար ավելի դորեղ հիմքեր էին անհրաժեշտ: Փորձեր վերականգնել Մասիսի ընդհանրական կերպարը վաղ միջնադարում: Նրա մակղիրը Ագատ էր, որ նշանակում էր սուրբ, աղնվատոհմիկ³¹. սրբացված էին նրա Հետ կապված չափումները՝ համարվում էր, թե նրա շուրջը կարելի է պատվել երեք օրում³², թե հիմքից մինչեւ գագաթը յոթ օրվա ճանապարհ է³³: Առավել սուրբ էր նրա գագաթը, որի վրա հանգստանում էր արեգակը, ծնվում էին Հայոց զուցազունները, բնակվում էին Հայ արքայական տների Հովանավոր ոգիները՝ քաջերը³⁴: Նրա գագաթը, որ բարձրանալ չէր կարելի, Հայերի դարձի ժամանակ, ինչպէս նշեցինք, բարձրանում է Տրդատը, որը նմանվելով Հայկին՝ հսկայորեն ութ քար է բերում գագաթից՝ դնելու վկայարանների ու եկեղեցիների հիմքում³⁵:

Ի հակադրութիւն գագաթի՝ Մասիսի ստորտը (որի Հետ հաճախ նույնանում էր լեռան բնական վիճ-խառնարանը, որն իրեն զգացնել էր տալիս տեղական բնույթի երկրաշարժերով, ծխի եւ գազի արտանետումներով) ներկայանում էր որպէս մար Աւղահակի (ածի - պարսկերեն նշանակում է վիշապ-օձ) հետնորդների՝ վիշապազ-գիների բնակատեղի³⁶: Այս վիշապազգիները փորձում են Հայոց թագուհի Սաթենիկի օգնութեամբ դավադրութիւն կազմակերպել Հայոց արքա Արտաշեսի դեմ, սակայն արքայորդի Արտավազը կոչվում է նրանց³⁷: Հերոսականի Հետ մեկտեղ նաեւ վիշապային կերպավորում ունեցող Արտավազը (ըստ առասպելի՝ «Վիշապազունք գողացան դմանուկն Արտավազը եւ դե փոխանակ եղին») ի վերջո հակառակվում է եւ Հորը ու նրա անեծքի Հետեւանքով գերվում Մասիսի քաջերի կողմից ու շղթայվում լեռան քարանձավներից մեկում³⁸: Արտավազի երկու հավատարիմ շները կրծելով ջանում են

²⁹ Ուրեմնացի, էջ 27:

³⁰ Տեւ. Ղանալանյան Ա. Ավանդապատմ., Եր., 1969, էջ 26:

³¹ Աճառյան Հ. Հայերեն արմատական բառարան, Հ. Ա, Եր., 1971, էջ 83:

³² Ուրեմնացի, էջ 390:

³³ Ագաթանգեղոս, էջ 390:

³⁴ Ուրեմնացի, էջ 39, 75-76, 192:

³⁵ Ագաթանգեղոս, էջ 390:

³⁶ Ուրեմնացի, էջ 83:

³⁷ Անդ, էջ 181-182:

³⁸ Հակադրվելով արքային՝ Արտավազը ըստ էութեան հակադրվում է եւ Մասիսի քաջերին՝ արքայական տան պահապան ոգիներին: Ու պատժելի է ոչ միայն Հորը հակադրվելը, այլ նախ եւ առաջ նրա ձգտումը դեպի Մասիսի գագաթը. ըստ իս Արտաշեսի անեծքում պատահական չի չեղտվում, որ Արտավազը ոչ թե ուղղակի որսի է գնալու, այլ գնալու է դեպի լեռան գագաթը՝ «յԱգատն ի վեր ի Մասիս»: Ուրեմնացի, էջ 192:

ըստանձնեալ բերէր ի վկայարանս տաճարացն»²⁰: Ինչպիսի եղակի հնարավորութիւնն ոչ միայն խոսելու տապանի մասին, ինչպես նկատել է Ս.Վերբերը²¹, այլև տեսնելու տապանը եւ նույնիսկ մասունքը վերցնելու նրանից, եթե իրոք Մասիսը տապանակիր լեռ էր դիտւում: Ուշագրավ է, որ Փարպեցին, որ ստեղծել է Այրարատյան գավառի ու դաշտի վերամշարման պոետիկ կերպարը, ներկայացնելով այն Ավետայց երկրի նկարագրման եղբարանութեամբ ու Դրախտի հետ ուղղակի համեմատութիւններով, միայն ընդհանուր խոսքեր է ասում նրա լեռների մասին՝ չհիշելով անգամ Մասիսը (այն դեպքում, երբ մանրամասն ներկայացնում է Այրարատի քրիստոնեական սրբութիւնները՝ Վաղարշապատը, Կույսերի վկայարանները, Էջմիածնի տաճարը եւն)²²: Թովմա Արծրունին Մասիսը զիտի որպէս Արտավազդի կործանման թատերաբեմ՝ «լերանցն Այրարատեան աղատն Մասեաց, ուր Արտավազդն Արտաշէսեան քարաւիժեալ խոհեմանայր ի կոշտն կոհակին»²³: Կարելի է միանշանակ եզրակացնել, որ Մասիսի վաղ միջնադարյան հիշատակութիւններն ու նկարագրութիւնները ներկայացնում են նրա ավանդական, ազգային-առասպելական, բայց ոչ քրիստոնեական կերպարը. այն նման կերպավորում վաղ միջնադարում ուղղակի չի ունեցել:

Այսպիսով, տապանի Հայաստանում իջնելու ավանդույթը, Այրարատի՝ Հայաստանի քաղաքական, կրոնա-մշակութային կենտրոն լինելու հանգամանքը եւ Արարատի հետ ունեցած հնչյունական նմանութիւնը, Մասիսի երկնասլաց եւ փառահեղ տեսքը այդպես էլ բավարար հիմք չհանդիսացան, որպէսզի վաղ միջնադարում Մասիսը վերանվանվի Արարատի: Ըստ Ս.Վերբերի դրա հիմնական պատճառը կայանում է նրանում, որ «Թերեւս Հայերի ազգային ավանդութիւնը հստակորեն չէր ցուցում Մասիսը որպէս տապանակիր լեռ»²⁴: Այս չափն սուրբ կոհաններ կարելի է ավելացնել երկու հիմնավորում եւս.

ա. Ջրհեղեղի վտանգից զերծ եւ Ջրհեղեղի սեփական առասպել չունեցող Հայերն ըստ երեւույթին իրենց համար հատուկ չէին կարեւորում «Համաշխարհային» այդ իրադարձութիւնը: Ընդհանրապես կարելի է նկատել, որ Ջրհեղեղի, Նոյի եւ տապանի իջման վաղմիջնադարյան ընկալումը իր մեջ ազգային տարրեր չի պարունակում. տապանի Հայաստանում իջնելու հանգամանքը ընդհանուր քրիստոնեական փաստ էր եւ ոչ ավելին: Վաղ միջնադարյան Հայ աղբյուրներում քիչ չեն այնպիսի իրավիճակները, երբ թվում է, թե հեղինակը պիտի օգտագործի առիթը՝ շեշտելու Հայաստանում տապանի իջման կարեւորութիւնը Հայերի կամ գոնե Հայ քրիստոնեութեան համար, բայց դա տեղի չի ունենում: Եղիշի մոտ, օրինակ, Ղեւոնդը Ավարայրին նախորդած իր Հայտնի ճառում, երբ օրինակներ է բերում Հայ դորքին ոգեւորելու նպատակով, Նոյին համարում է կատարյալ մարդկանցից, որը մեղմեց Տիրոջ ցասումը եւ սկիզբ դրեց մարդկութեան բազմացմանը, բայց նույնիսկ չի ակնարկում Հայաստանի հետ նրա կապի մասին, ինչն այնքան տեղին կհնչեր²⁵: Փարպեցին, կարեւորում է Նոյի մինչեւ 500 տարեկանը կույս մնալը, իսկ Ջրհեղեղի մեջ ընդգծում է պատժի պահը²⁶: Շիրակացին ընդգծում է Նոյի ուղղամտութիւնը եւ պատժի պահը²⁷, Դրասխանակերտցին ընդհանրապես տապանի իջման գործում որեւէ դեր չի հատկացնում Նոյին՝ շեշտելով, որ դա եղավ նրա կամքից անկախ, երկրի մարդկութեան աճն էլ, որով նա կարեւորում է տապանի իջնելը, եղավ աստվածային այցելութեան հետեւանքով՝ «սկիզբն ապա դարձեալ առնու աստուածային այցելութեան աճելութիւն ծննդոց երկրի»²⁸:

²⁰ Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 390:

²¹ Անդ, էջ 70:

²² Ղազարայ Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց եւ թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Տիֆլիս, 1904, էջ 9-11:

²³ Թովմա Արծրունի, էջ 392:

²⁴ Ս.Վերբեր, էջ 72:

²⁵ Եղիշի վասն վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Եր., 1957, էջ 106-107:

²⁶ Փարպեցի, էջ 190:

²⁷ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Եր., 1940, էջ 23, 33:

²⁸ Դրասխանակերտցի, էջ 11:

Նկատի ունենալով Հայկական լեռնաշխարհի բարձրակա դիրքը, կլիմայական պայմանները, կարելի է հավաստել, որ ընդհակառակը, այստեղ գոնե Ն.Ք. II հաղարամյակից սկսած, երբ կանգնեցվում էին ջրերի ակունքները պահպանող վիշապ կոչվող ձկնակերպ կոթողները, միշտ էլ ջրի ոչ թե ավելցուկ, այլ պակաս է զգացվել: Ջրագոյացման բազմաթիվ լեզնեղների ու հրաշաղրույցների դիմաց Հայերը չունեն ջրհեղեղի սեփական որեւէ դրույց: Խորենացին, ինչպես նշվեց, բերում է Քսիսութիւնի պատմութիւնը, որտեղ Հայկական Սիւ, Տարոն եւ Յրոնք տեղանունները բացատրվում են այդ առասպելի հանգամանքներով: Ուշագրավ է նաեւ, որ պատմիչը ավելացնում է, թե «Բայց առաւել յաճախագոյն Հինքն Արամաղենայց ի նուագս փանդոան եւ յերգս ցցոց եւ պարուց զայսոսիկ ասեն յիշատակաւ»²⁹: Սակայն այս պատումի՝ Ջրհեղեղի միջադեպի առասպելի մի տարբերակն ու փոխառութիւն լինելու հանգամանքն ավելի քան ակնհայտ է: Ինչպես կտեսնենք ստորեւ, 12-րդ դարից սկսած Նոյի պատումն էլ այնքան տեղայնացվեց, որ վերածվեց Հայերի ազգածնութեան մի երկրորդ առասպելի: Նույնը ավելի վստահ կարելի է ասել Գրգուռի եւ Մասիսի վերաբերյալ ավանդութեան մասին³⁰, անկախ առաջացման ժամանակից (իմ համոզմամբ այն Մասիսի տապանակիր լինելու հետագույն ժողովրդական բացատրութեան փորձ է) այն նորից Նոյի առասպելից է ելնում:

բ. Մասիս լեռը վաղուց արդեն Հայերի սուրբ լեռն էր, ուներ իր հիմնարար-ժողովրդական կերպավորումը, եւ նոր, քրիստոնեական վերագրութեան համար ավելի զորեղ հիմքեր էին անհրաժեշտ: Փորձենք վերականգնել Մասիսի ընդհանրական կերպարը վաղ միջնադարում: Նրա մակդիրը Ազատ էր, որ նշանակում էր սուրբ, ազնվատոհմիկ³¹. սրբացված էին նրա հետ կապված չափումները՝ համարվում էր, թե նրա շուրջը կարելի է պտտվել երեք օրում³², թե հիմքից մինչեւ գագաթը յոթ օրվա ճանապարհ է³³: Առավել սուրբ էր նրա գագաթը, որի վրա հանգստանում էր արեգակը, ծնվում էին Հայոց ղյուցագուները, բնակվում էին Հայ արքայական տների հովանավոր ոգիները՝ քաջերը³⁴: Նրա գագաթը, որ բարձրանալ չէր կարելի, Հայերի դարձի ժամանակ, ինչպես նշեցինք, բարձրանում է Տրդատը, որը նմանվելով Հայկին՝ հսկայորեն ութ քար է բերում գագաթից՝ դնելու վկայարանների ու եկեղեցիների հիմքում³⁵:

Ի հակադրութիւն գագաթի՝ Մասիսի ստորոտը (որի հետ հաճախ նույնանում էր լեռան բնական վիճ-խառնարանը, որն իրեն զգացնել էր տալիս տեղական բնութի կերպաշարժերով, ծխի եւ գազի արտանետումներով) ներկայանում էր որպէս մար Աժդահակի (աժի - պարսկերեն նշանակում է վիշապ-օձ) հետնորդների՝ վիշապաղ-գիների բնակատեղի³⁶: Այս վիշապաղ-գիները փորձում են Հայոց թագուհի Սաթմեիկի օգնութեամբ զավաղրութիւն կազմակերպել Հայոց արքա Արտաշեսի դեմ, սակայն արքայորդի Արտավազդը կոչվում է հաղթում է նրանց³⁷: Հերոսականի հետ մեկտեղ նաեւ վիշապային կերպավորում ունեցող Արտավազդն (ըստ առասպելի՝ «Վիշապաղունք գողացան դամուկն Արտավազդ եւ դն փոխանակ եղին») ի վերջո հակառակվում է եւ հորը ու նրա անեծքի հետեւանքով գերվում Մասիսի քաջերի կողմից ու չղթայվում լեռան քարանձավներից մեկում³⁸: Արտավազդի երկու հավատարիմ չները կրծելով ջանում են

²⁹ Խորենացի, էջ 27:

³⁰ Տեա՛ Ղանալանյան Ա. Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 26:

³¹ Աճառցան Հ. Հայերեն արմատական բառարան, հ. Ա, Եր., 1971, էջ 83:

³² Խորենացի, էջ 390:

³³ Ագաթանգեղոս, էջ 390:

³⁴ Խորենացի, էջ 39, 75-76, 192:

³⁵ Ագաթանգեղոս, էջ 390:

³⁶ Խորենացի, էջ 83:

³⁷ Անդ, էջ 181-182:

³⁸ Հակադրվելով արքային՝ Արտավազդն ըստ էութեան հակադրվում է եւ Մասիսի քաջերին՝ արքայական տան պահապան ոգիներին: Ու պատճելի է ոչ միայն հորը հակադրվելը, այլ նախ եւ առաջ նրա ձգտումը դեպի Մասիսի գագաթը, ըստ իս Արտաշեսի անեծքում պատահական չի շեշտվում, որ Արտավազդը ոչ թե ուղղակի որսի է գնալու, այլ գնալու է դեպի լեռան գագաթը՝ «յԱղատն ի վեր ի Մասիս»: Խորենացի, էջ 192:

արձակել նրա շղթաները: Քանի որ նա ազատվելով՝ կկործանի աշխարհը, («Ջրուցեն զսմանէ պառաւտունք, եթե... ջանայ ելանել եւ առնել վախճան աշխարհի»), դարբինները պարբերաբար կռաններով հարվածում են սային, որից շղթաները նորից ամրանում են³⁹:

Մասիսի լանջով ցած են հոսում երկու գետակներ: Մեկը կոչվում էր Սեւ ջուր, մյուսը՝ Գինո գետ: Գինո գետի ափունքը Արտավազգի երկրային կյանքի իդեալական վայրն էր, ուր նա վարադի եւ վայրի էջի որս էր անում: Գինո գետի ափին էր գտնվում մարդկանց առաջին բնակավայրը եւ առաջին խաղողի այգին (որոնք հետագայում կապվեցին Նոյի անվան հետ), բուժիչ եւ «անհատնում» աղբյուրը (որը հետո կոչվեց Սր. Հակոբի անունով): Ըստ միջնադարյան հայ բժշկարանների Ակոռու շրջակայքում էր աճում կուսական կամ ոսկի ծաղիկը: Հեշտ չէր քաղել ոսկի տվող այդ ծաղիկը. պոկելիս այն արյուն էր ցայտում («կուսազրկվում» էր), որը պոկում էր քաղողի ձեռքի մաշկը⁴⁰: Գինո գետ, իդեալական որսատեղի եւ այգի, «անհատնում» աղբյուր եւ ոսկի ծաղիկ. սրանք իմաստարանական այն տարրերն են, որոնք Մասիսի միջնաշխարհը վերածում էին մարդկային բնակություն համար իդեալական այգի-աշխարհի:

Փաստորեն սուրբ լեռն այն «կառույցներից» էր, որը մոդելավորում էր հայերի աշխարհը եւ կյանքը: Ուղղաձիգ եռամաս այս կառույցի գագաթը ցուցում էր երկնային-աստվածային ոլորտը, ստորոտը՝ մութ-վիշապային աշխարհը, միջնամասը՝ մարդկանց իդեալական աշխարհը: Սոցիալական առումով այն արտապատկերում էր հասարակական եւ ընտանեկան հիերարխիան՝ աստված(արքա)-հերոս-վիշապ, հայր-որդի-կին, պատմաքաղաքական առումով հայերին եւ նրանց թշնամիներին (Տիգրանի եւ Ածղահակի սերունդներին): Այս աշխարհների սահմանադատման, բայց եւ փոխադարձ կապերի միջոցով է իմաստավորվում կյանքը (տիեզերական թե մարդկային) եւ զինամիկա ստանում պատմությունը: Ու եթե «հավերժ» լեռը ցուցում է նման բաժանման անվերջությունը, ապա Արտավազգն էլ, թվում է, այն կերպարն է, որ զինամիկա է հաղորդում այս կառույցին. նա հերոս է եւ վիշապ, նա կոխվ է տալիս թե ներքեւի եւ թե վերեւի հետ, նա տիեզերական դիտվող պատմության սկզբունքն է, բայց եւ պիտի լինի վերջում:

Ավանդական մի շարք պատկերացումներ էլ Մասիսը ներկայացնում էին որպես արարչագործ մի ուժ, ծննդաբերող մի մայր: Պատահական չէ, որ Մասիսը տարուստված էր այն առումով, որ նրա գագաթը բարձրանալ չէր կարելի: Հայկական մի ավանդություն պատմում է, թե Մասիսը ու Արագածը քույրեր են եղել: Մի անգամ վիճում են, թե ով է իրենցից ավելի գեղեցիկն ու բարձրը եւ անիծում իրար: Եւ ի՞նչ է անիծում Արագածը՝ «Թող աշխարհի վրա մարդ չբարձրանա քո կատարին»⁴¹: Ակնհայտ է, որ սա հետագույն մի փորձ է բացատրելու արդեն ավանդական դարձած արգելքը: Այս առումով ուշագրավ է ֆրանչեսկյան միաբան Ուիլյամ Ռուբրուքի հաղորդումը, որը 1225 թ. մի քանի օր մնացել է Մասիսի ստորոտում. «... այս լեռն ինձ այնքան բարձր չէր թվում, որ մարդիկ չկարողանային բարձրանալ: Մի ծերունի մի շատ բանական պատճառաբանություն տվեց... նրանք անվանում են լեռը Մասիս, որ իրենց լեզվի մեջ իզական սեռին է պատկանում: «Ո՛հ ոք, - ասաց նա, - չպիտի բարձրանա Մասիսը, նա աշխարհի մայրն է»⁴²: Եվ սա այն դեպքում, երբ հայերենում գոյականը սեռ չունի:

Այսպիսով, Մասիսն ուներ իր հիմնարար-ժողովրդական կերպավորումը եւ նոր վերագրության համար ավելի զորեղ հիմքեր էին անհրաժեշտ, քան նրա պլացիկ տեսքը եւ Արարատ-Այրարատ հնչյունական նմանությունը:

Սկսած 11-րդ դարի վերջերից՝ խաչակրաց արշավանքների նախապատրաստմանն ու առաջին քայլերին զուգընթաց Հայաստանում զորեղանում է Արեւմուտքից փրկություն ստանալու հույսը, որի առաջնարժիք ուժը Գրիստոնեական

սրբությունները «անօրեններից» ազատագրելու գաղափարն էր: Այս հիմքի վրա լայն տարածում է գտնում մի առասպել, թե դեռեւս ներես Մեծն է մի տեսիլք տեսել, ըստ որի հայերի փրկությունը գալու է արեւմուտքից⁴³: Ահա թե ինչ է գրում Մատթեոս Ուռհայեցին 1096 թվականի՝ այսինքն խաչակրաց արշավանքի առաջին տարվա տակ իր ժամանակագրությունում. «Յայսմ ժամանակի կատարեցաւ մարգարէութիւն սրբոյն Ներսեսի Հայոց կաթողիկոսիս, զոր վասն Հոռմայեցոց ելիցն խօսեցաւ ընդ նախարարս եւ ընդ իշխանս Հայոց... Եւ ահա յայսմ ամի շարժեալ եղեւ ամենայն Իտալիա եւ Սպանիա մինչեւ լԱֆրիկէ եւ խորին աղզն Ֆոանգաց՝ եւ զրոհեա անթիւ եւ ահագին բազմութեամբ եւ անհամար դասապետութեամբ, որպէս զմարախ որ ոչ թուի, եւ կամ որպէս զավաղ ծովու՝ որ ոչ քննի մտաց, եւ ահաւոր մեծութեամբ եւ բարձրագահ իշխանութեամբ ելեալ գային իշխանք աղզին ֆոանգաց. եւ իւրաքանչիւր զօրօքն գային յօգնականութիւն քրիստոնեից եւ առ ի փրկել յայլաղճեաց զսուրբ քաղաքն Երուսաղէմ եւ ազատել ի Տաճկաց զսուրբ Գերեզմանն աստուածընկալ...»⁴⁴: Ըստ երեւույթին խաչի ընդգծված պաշտամունք ունեցող հայերին առանձնահատուկ ներշնչանք է պատճառել նաեւ եվրոպական ասպետների խաչանշան հանդերձը: Բերենք մի բնորոշ օրինակ: Վարդանին վերագրվող Աշխարհացուցում պատմվում է, որ երբ Տրդատ արքան այցելում է Սեպուհ լեռան այլերից մեկում ձգնող Գրիգորին, վերջինս «ասաց նման զջնջումն աղզին Արշակունեաց, եւ առեալ զթուրն օճեաց որպէս զխաչ եւ եղ ի յօղն բանիւն Աստուծո, եւ ասաց թե Յեկանեն արիական աղզին ֆրանկաց երեւի նշանս այս, որ առեալ չըջնուցանեին ընդ ինքեանս...»⁴⁵:

Փրկության կանխագուշակման պատիվը վերագրվել է նաեւ Գրիգոր Լուսավորչին, Սահակ Պարթևին: Փրկիչների կերպարում հանդես են եկել հոռմեացիները, լատինները, ֆրանկները, նույնիսկ մոնղոլները⁴⁶: Փրկագործական ապրումների եւ սպասումների այս մթնոլորտն էլ, ըստ իս, պայմանավորեց, որպեսզի Հայաստանի հետ կապվող ամենահայտնի աստվածաշնչային-քրիստոնեական սրբությունը՝ տապանակիր Արարատ լեռը 12-13-րդ դարերի ընթացքում նույնացվի Մասիսի հետ⁴⁷: Արարատի՝ Մասիսի հետ նույնական լինելու միտքը հայտնվում է Սուփերքում՝ Սուրբ Հակոբ Մծրնացու վարքի մեջ, ապա ճաղընտիրներում եւ Հայսմավորքում, այսինքն՝ ակնհայտորեն լայն շրջանառության եւ «գործնական» կիրառություն ունեցող գրքերում, ապա Վարդան Արեւելցու եւ Հովհաննես Երզնկացու մոտ: Բերենք միայն մի քանի վկայություններ. «Նստաւ տապանն

⁴³ Այս մասին մանրամասն տես՝ Հովհաննիսյան Ա. Դրվագներ Հայ ազատագրական մտքի պատմություն, հ. Ա, եր., 1957, էջ 16-17:

⁴⁴ Մատթեոս Ուռհայեցի, ժամանակագրություն, եր., 1981, էջ 270, 272:

⁴⁵ Աշխարհացույց Վարդանայ Վարդապետի, Բարիդ, 1960, էջ 22:

⁴⁶ Կիրակոս Գանձակեցին մոնղոլների առաջին արշավանքներին հայերի ու վրացիների անպատրաստ լինելու պատճառ է համարում մոնղոլների մասին տարածված սուտ լուրերը «թե մոգը են եւ քրիստոնեայք հաւատով, եւ նշանագործք, եւ եկեալ են ի վրէժխնդրութիւն քրիստոնէից, որ ի բռնութենէն տաճկաց»։ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, եր., 1961, էջ 202:

⁴⁷ Առաջին քայլերն այս ուղղությամբ ըստ երեւույթին կատարվել են 11-րդ դարի վերջերին: Ինձ հայտնի ամենահին վկայությունը վերաբերում է 1066 թ., այն Ավետարանի հիշատակարան է՝ գրված Սեբաստիայում. «ԾԺԵ (1066) թուոյս Հայոց շրջագայիս: Ես Գրիգոր քահանայ ի նուազել աղզիս Հայոց, ի ժամանակի Հայածանաց մերոց յաղգէն Իսմայելի, սահնալք ի կողմանց արեւելից, ի լերանցն Այրարատ, ի գեղջէն որ կոչի Արկուտի, զկնի աստուածասէր թագաւորին մերոյ Սենեբերիմայ, եկեալ բնակեցաք ի քաղաքիս Սեբաստիա...» Տես՝ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., աշխատասիրություններ Ա. Ս. Մաթեոսյանի, եր., 1988, էջ 105: Կարելի է ենթադրել, որ նման գաղափարների ծնունդը Բյուզանդիա գաղթած կամ բռնագաղթված հայերին ավելի հարկ էր. հայրենիքի կարոտին այս դեպքում ավելանում էին Բյուզանդիայում քարոզվող եւ եվրոպայից թափանցող «ազատագրական» հույսերը: Ինչպես ցույց է տվել Ա. Հովհաննիսյանը, փրկագործական գաղափարախոսության ստեղծման եւ տարածման գործում զգալի դեր է խաղացել եւ Բյուզանդական Մակեդոնական հարստության կողմից Արշակունիների ժառանգական իրավունքի շահարկումը. տես՝ Հովհաննիսյան Ա. Նշվ. աշխ., էջ 37-38:

³⁹ Անդ., էջ 192:

⁴⁰ Ալիշան Ղ., Այրարատ, վեներիկ, 1890, էջ 463:

⁴¹ Ղանալանյան Ա., Նշվ. աշխ., էջ 10-11:

⁴² Հակոբյան Հ., Ուղեգրություններ, հ. Ա, եր., 1932, էջ 13:

ի լեռինն Արարատայ որ է Աւագ Մասիս, եւ այն գոլութիւն եւ պարծանք է աղգիս եւ աշխարհիս մերոյ»⁴⁸, «յետ Համաթխարհական ջուրցն Հեղեղին պատուեցաւ լեռնն այրարատեան բարձրակառոյցն Մասիս, տեղի Հանգստեան եղեալ տապանին, որ ունէր զխորհուրդ եկեղեցւոյ եւ եղեւ վերստին ծնող մարդկութեանս»⁴⁹, «գեոդն Ակուռի, որ ստուգարանի Արկ-ուռի, յիտն Աւագ Մասեաց վասն զի յեղանելն Նոյի ի տապանէն եւ յիջանելն ի լեռնէն, անդ տնկեաց այգի, եւ անուանեաց զտեղին Արկուռի»⁵⁰: Այս տեսակետից Հատուկ ուշադրութեան է արժանի վարդան Արեւելցու կողմից 1261 թ. կազմած «Լիով պատճառ արարածոց» մեկնութեան մի Հատվածը, որը Լ. Ուաշիկյանը ի շարս այս գործից առանձնացրած բազմաթիվ այլ Հատվածների Համարել է եւ հրատարակել որպես Եղիշեի ամբողջական տեքստով մեզ Հասած «Արարածոց մեկնութեան» մաս: Ահա այն. «Արարատու լեռնն ոմանք զԿորդուացն ասեն, այլ ճշմարտութիւն յայտնի առնէ զնա ի Մասիս գոլ: Գոյ ի Պաղեստին եւ ի Գամիրս Արարատ, այլ մերս Այրարատ: Երկու գետով եւ տապանաւն գեր ի վերոյ եմք, քան զյուլովս: Եւ թէ զինչ օգուտ է, նախ՝ իմաստութեան պատճառ է մեզ, անմոռաց պահելով զԱստուծոյ արարչութեան, եւ ակն ունել փոփոխմանն ի նույն, ապա եւ երիս բարեխոսութիւն ունիմք առ Աստուած, զի այն որ եղեւ պատճառ փրկութեան միտ տանն, լիցի եւ մեզ: Եւ գետքն հրավիրակ են մեզ, զի յակն գնասցուք ուստի գան սոքա»⁵¹: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ նախ լուծված է Արարատ-Այրարատ տարբերութեան խնդիրը, ինչը վաղ միջնադարում մնում էր անհաղթահարելի, երկրորդ՝ աչքի է զարնվում Արարատու անկանոն ձևը: Կարելի է նաեւ նկատել այս Հաղորդման ընդգծված կատարածարանական ուղղվածությունը, ինչը Նոյի եւ տապանի իջման վաղմիջ-նադարյան բնութագրերում, այդ թվում եւ Եղիշեի կողմից տրված, բացակայում է. այն բնութագրական է դառնում Հենց 12-րդ դարից սկսած: Ինչպես տեսնում ենք տապանակիր լեռանն այստեղ ավելացված է եւ «կորուսյալ դրախտի» Հայաստանում գտնվելու պատկերացումը, նույնպես ակնհայտ փրկագործական ակնկալներում⁵²:

Միջնադարի ժամանակաշրջանի Համեմատ այս փոփոխությունը տեղի ունեցավ շատ արագ՝ հաճախ տարակուսանքի մեջ գցելով նաեւ գիտականներին:

Ուշագրավ է, որ Հակոբ Մծբնեցու պատմության ձեռագրերից մեկում գրիչը տարակուսում է, թե ի վերջո որ լեռն է բարձրացել Սուրբ Հակոբը. «Արդ, որ այսչափ հրաշագործէր սուրբն Յակոբ, զիա՞րդ անգիտանայր վասն տապանին, թե ու՞ր կառուցեալ կայ: Ոմանք ի լեռնն Կորդուաց ասացին եւ ոմանք ի լեռնն Մասիս որ յԱյրարատեան գավառին, նա աւանիկ եւ յոտն Մասեաց աղբիւր բղխեալ կայ եւ եկեղեցի յիւր անուն կոչեցեալ մինչեւ ցայսօր ժամանակի»⁵³:

Այս ժամանակներից սկսած կաթոլիկ միսիոներներն ու ճանապարհորդները Եվրոպա էին հասցնում զանազան պատմություններ Հայաստանի կենտրոնում վեր խոյացող Արարատ լեռան, Նոյի տապանի եւ մարդկության երկրորդ բնօրրանի մասին⁵⁴: Գարեթի ընթացքում տապանի իջնումը լրացվեց մի շարք տեղական մանրամասներով եւ վերածվեց Հայկական «աշխարհաստեղծ» մի առասպելի, իր «արարչագործական» մեխանիզմով հար եւ նման Հայկի եւ նրա սերունդների կողմից Հայաշխարհի ստեղծման առասպելին՝ անվանել եւ նշանակում է ստեղծել: Տապանի իջման վայրը կոչվեց

⁴⁸ Ալիշան Ղ. Այրարատ, էջ 468:

⁴⁹ Յովհաննէս վարդապետի Երզնկացւոյ Ներբողական գովեստի ի Սուրբ Լուսաւորչին Հայոց Գրիգորիոս, Սուփերք, Ե, Վենետիկ, 1855, էջ 124:

⁵⁰ Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1680, էջ 313:

⁵¹ Լ. Ուաշիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը», Եր., 1992, էջ 245:

⁵² Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ Հ. Պետրոսյան, Հայ միջնադարյան պատկերացումները իդեալական կենսատարածքի եւ կենսընթացի մասին. աշխարհը որպես այգի. Եւ. Ինքնություն, թիվ Բ (Հանձնված է հրատարակության), ինչպես նաեւ՝ H. Petrosyan, Symbols of Armenian Identity: The world as a Garden In: Armenian Traditional Culture and Identity, Ed. By L. Abrahamian and N. Sweezy, to be published by Indiana University Press.

⁵³ Պատմություն Սբն Յակովբայ Մծբնայ Հայրապետին. Սուփերք, Վենետիկ, 1861, ԻԲ, էջ

Նախիջևան՝ նախնիների իջեւան կամ չվարան, Նոյի արձակած ագռավից առաջանում է Ագռավու քարը, Նոյի տնկած խաղողի որթից՝ Ակոռի-Արկուռին, առաջին վայրը, որ երեւաց տապանից՝ կոչվեց Երեւան, Եղվարդ՝ «այսինքն արդ եղեւ դադարումն ջրոց», Օշական՝ «այսինքն երանի աչաց մերոց», Մարանդ, Զարուանդ, Նպատ, Քանաքեռ եւն, եւն⁵⁵:

Սկսած 18-րդ դարից, երբ Հայաստանը Հայտնվում է եվրոպական եւ ռուսական քաղաքականությունների ոլորտում, Մասիս-Արարատը վեր է ածվում Հայաստանի միանշանակ սիմվոլի: Ռուսաստանի Եկատերինա Բ կայսրուհուն են ուղարկվում արգեն էջմիածնի կաթոլիկոսարանում պահվող տապանի մասունքներից: Նրա պատվերով պատրաստվում է ապագա Հայաստանի գերբը՝ կենտրոնում տապանակիր լեռով: Այն դառնում է Հայաստանը ազատագրող Հայ կամավորական ջոկատների դրոշների պարտադիր նշանը, տեղ է գտնում Երեւանի ազատագրմանը նվիրված մեդալի վրա՝ այնգործիկ իմաստ Հաղորդելով ռուսական զենքի հաղթանակներին: Սուրբ լեռը դառնում է ժողովրդական վարպետների սիրելի թեման, Հայտնվում ծխախոտատուփերի, տնային սպասքի, զանազան զարդերի վրա: «... գրեթէ անհնար է այսուհետեւ անջատել զերկոսին իմաստն, զլեռինս Մասեաց ասեմ եւ Զհեղեղին. զիտուն եւ տգէտ, քրիստոնեայ եւ անքրիստոնեայ՝ այսու յիշատակաւ վերակնէ՝ ի կատարս այս եւ խոնարհի երկիր», գրում է Ալիշանը⁵⁶:

Սուրբ լեռը եւ նրա լանջին փռված խաղողի այգին տեղ են գտել դեռ անցած դարում ստեղծած Հայաստանի մարդի եւ մեր դարի Հայաստանի երեք հանրապետությունների զինանշաններում: Այսօր էլ Արարատի մասին եւ Արարատի շուրջ ստեղծվում են գիտական եւ կեղծ-գիտական, ֆանտաստիկ եւ զվարճալի տեսություններ եւ գաղափարախոսություններ: Հայաստանը լիքն է Արարատ անուններով, Հայաստանի խանութները, կրպակներն ու տոնավաճառները լի են Մասիս-Արարատի հարյուրավոր պատկերներով՝ պատրաստված ամենատարբեր նյութերից, տեխնիկաներով եւ ոճերով: Դրսից եկողին Հայերը Մասիսներ են նվիրում, դուրս գնալիս Մասիսներ են տանում:

Թվում է, թե այլ են պատմական հանգամանքները, բայց առասպելը շարունակում է իր հանդիսավոր երթը:

⁵⁴ Այդ մասին Ուիլյամ Ռուբրուքի, Մարկո Պոլոյի եւ Ռույ Գոնցալես դե Վլադիխոյի Հաղորդումները տես՝ Հակոբյան Հ. Նշվ. աշխ., էջ 18, 48-49, 108:

⁵⁵ Զահկեցի Ղ. Գիրք Աստուածաբանական, որ կոչի դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 540, Թաղիադյան Մ. Ուղեւորություններ, Հոգվածներ, Նամականք, վավերագրեր, Եր., 1975, էջ 106-111:

⁵⁶ Ալիշան Ղ. Այրարատ, էջ 468:

Թագաւորութեանցն եւ Ասքանազեան գնդին» ձեւակերպմամբ (Հունարենում՝ «Βασιλεὺς Ἀραρὰτ πᾶρ εἰσοῦ καὶ τοῖς Ἀσχαναξέοις»)։ Արարերեն եւ քաղղերեն թարգմանությունները դարձյալ խմբագրել են «Քարդու կամ Քարդա թագավորություններ» անվանումով։ Մինչդեռ ասորերեն թարգմանությունը (Պեշիտտա) երեմիայի Հիշատակած թագավորությունների անվանումներն ընդօրինակել է «Արարատ, Արմենի եւ Աշկենազ» խմբագրությամբ։ Այսինքն՝ ասորիները «Մաննա», կամ «Մեննի» երկրի անվանումը միանգամայն վստահ եւ աներկբա ընկալել եւ մակարերել են «Արմենի» (Ar-Meni)։ Ուշագրավ է, որ այդ նույն երկրանունը «Har-Mine» կամ «Hur-Mine» գրություններով Հիշատակում է նաեւ Հին Կտակարանի մեկնաբան Հովնաթան Բաբունին։ Ելամի Շուտրուկ Նախունտե Բ թագավորը (Ն.Ք. 717-699 թթ.) «մանացիների երկիրն» անվանում է Har-Minaja կամ Kar-Minija։ Դարեհ Ա-ի (Ն.Ք. 522-486 թթ.) եռալեզու տարեգրություններում ելամերեն Har-Minija-ն միանշանակ գործածվում է որպես Հին պարսկերեն Ar-Minia-ի եւ արքադերեն Mat Urastu-ի համանիշ անվանում։ Այսպիսով վերոհիշյալ վկայություններից ակնհայտ է դառնում, որ Իրանում բնակվող Հին ժողովուրդները Հայաստանին ծանոթացել են անմիջաբար Մանա երկրի միջոցով եւ նրա անվանումը (Har, Ar- «երկիր») իմաստ արտահայտող նախդիր որոշիչներով ընդհանրացրել բովանդակ Հայաստանի եւ Հայ ժողովրդի վրա։

ՍԻՄՈՆ ԿՐԿՅԱՇԱՐՅԱՆ

ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ԶՐՀԵՂԵՂԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ԸՍՏ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ, ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԵՎ ԱՅԼ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

Աստվածաշնչում եւ Հունագիր երրայեցի պատմիչ Հովսեպոս Փլավիոսի երկերում գրառված համաշխարհային ջրհեղեղի պատմությունը եւ դրան հաջորդած դեպքերի նկարագրությունը բացառիկ կարեւորություն ունեն տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում եւ Հայ ժողովրդի, ծագման հարցերը լուսարանելու առումով։

Սկզբնաղբյուրների համաձայն, համաշխարհային ջրհեղեղով փաստորեն ավարտվում է մարդկության զարգացման հնագույն, կարելի է ասել՝ առաջին պատմափուլը եւ սկիզբ է առնում մարդկանց նոր հասարակության առաջացման ու զարգացման նոր՝ երկրորդ փուլը։

Համաշխարհային ջրհեղեղի մասին պատմող զրույցը մի շարք տարբերակներով տարածված է եղել խոշոր գետերի ավազաններում բնակված զանազան ժողովուրդների մոտ, ինչը հաստատապես վկայում է դրա իրական փաստ լինելու մասին։ Զրհեղեղի վերաբերյալ պատմմանից առավել տարածվածները աստվածաշնչայինն է եւ Հունականը։ Որոշ հետաքրքրություն ներկայացնում են նաեւ սեպագիր սալիկներով մեղ հասած Գիլգամեշի մասին պատմող դյուցազնավեպի՝ ջրհեղեղին վերաբերող հատվածները։

Տարբերակներում եղած նմանությունները հիմք են տալիս ենթադրելու, որ դրանց բոլորի հիմքում ընկած է մի ավելի Հին, դեռեւս մեղ անհայտ, ընդհանուր սկզբնաղբյուր, իսկ նրանցում նկատվող տարբերությունները լրացնում են իրար եւ օգնում մեղ ջրհեղեղի մասին ամբողջական պատկերացում ստանալու։

Համառոտ ծանոթանանք մեղ հետաքրքրող տարբերակներին։

Սկսենք Հունական դիցաբանությունից մեղ հասած տարբերակներից¹։

Մարդկանց ամբարտաւանությունից զայրացած Զեւսը որոշում է ջրհեղեղի միջոցով պատժել մարդկային ցեղը եւ իսպառ ոչնչացնել այն։ Իմանալով Զեւսի այդ մտադրությունը, մարդկության բարերար Պրոմեթեւսը (Հիշենք, որ նա մարդկանց տվել էր կրակը, սովորեցրել էր ճարտարապետություն, ծովագնացություն, բժշկություն, գրել ու կարդալ), հակառակ Զեւսի կամքին, խորհուրդ է տալիս իր որդուն՝ Դեւկալիոնին, Թեսսալական Փիթա քաղաքի թագավորին, կառուցել նավ, որով Հնարավոր կլինի փրկվել վերահաս աղետից։ Ըստ դիցաբանության, Դեւկալիոնը ոչ միայն Պրոմեթեւսի որդին էր, այլեւ Հապետոսի թոռը։ Նկատենք, որ Հապետոս անունը հանդես է գալիս նաեւ աստվածաշնչային պատմմի մեղ։ Լսելով Պրոմեթեւսի խորհուրդը, Դեւկալիոնը նրա օգնությամբ նավ է կառուցում, որի վրա փրկվում են միայն երկու մարդ՝ ինքը եւ կինը՝ Պիրրան։ Զրհեղեղից ինն օր անց, երբ ջրերը քաշվում են, նավն այդ նստում է Հունաստանի Պաոնասոս լեռան գագաթին (բարձրությունը՝ 2460մ)։ Երկրի վրա մենակ մնացած ամուսինները դիմում են հարցումով Թեմիս դիցուհու պատգամատունին, որը գտնվում էր նույն Պաոնասոս լեռան վրա, թե ինչպես վերածնեն մարդկային ցեղը։ Պատգամատուն

¹ Մ. Ն. Բոտվիննիկ, Մ. Ա. Կոզան, Մ. Բ. Ռաբինովիչ, Բ. Պ. Սելեցկի, Դիցաբանական բառարան, Երևան, 1985, էջ 54, «Դեւկալիոն» բառի տակ։

պատասխանում է, թե նրանք պետք է իրենց ուսերի վրայով դեպի ետ նետեն մեծ մոր ոսկորները: Ամուսինները հասկանում են, որ մեծ մայրը բոլորին ծնունդ տվող մայր երկիրն է, իսկ քարերը մայր երկրի ոսկորներն են: Դեկլայիոնի նետած քարերը փոխակերպվում են տղամարդկանց, իսկ Պիրրայի նետածները՝ կանանց: Դեկլայիոնը Պիրրայից ունենում է երեք որդի, որոնցից ավագի անունը եղել է Հելլեն: Սա էլ համարվում է Հելլենների նախահայրը եւ անվանադիրը:

Ուսումնասիրողները հնարավոր են համարում, որ Դեկլայիոնի մասին առասպելը ունի արեւելյան ծագում եւ տարածվել է Միջագետքից:

Շատ գայթակղիչ է Դեկլայիոնի մասին հին Հունական առասպելի վերջին հատվածում տեսնել արարչագործության մասին աստվածաշնչային պատումի զուգահեռը: Երկու դեպքում էլ մարդ արարած ստեղծելու նախանյութը դառնում է մայր հողը:

Համաշխարհային ջրհեղեղի մասին պատումի մի շարք դրվագներ արտացոլված են նաեւ սեպագիր պնակիտների միջոցով մեղ ավանդված միջագետքյան «Գիլգամեշ» դյուցազնավեպում: Այստեղ ջրհեղեղին վերաբերող հատվածներում գլխավոր գործող անձի անունն է՝ Ուտնապիշտիմ, որը շումերական Ձիուդսուդրա (տարբերակ՝ Քսիսուսթրոս) անվան տառացի թարգմանությունն է՝ «երկար կյանք գտած, երկար կյանքի արժանացած»: Նա Ուրուկից հյուսիս գտնվող Շուրիպպակ փոքր քաղաքի արքան է:

Ջրհեղեղի մասին պատումը կազմում է Գիլգամեշի դյուցազնավեպը բովանդակող 12 պնակիտներից տասնմեկերորդի հիմնական բովանդակությունը: Քաղվածաբար ծանոթանանք դրան.

Ուտնապիշտիմը բարբառում է Գիլգամեշին.

Գաղտնիքն աստվածների քեզ կպատմեմ ես:

Շուրիպպակյան քաղաքը, որ ընկած է Եփրատի ափին,

Մեծ աստվածների սիրտը տրամադիր է նրանց ջրհեղեղ անել:

Ուրհուրդ արեցին նրանց հայրը՝ Անուն, էլլիլ-հերոսը,

Նրան սուրհանդակ Նինուրտան, նրանց ջրպետ էննուգին,

Լուսակն էան նրանց խոսքը հայտնեց.

«Շուրիպպակեցի, Ուրար-Տուտուլի որդի,

քանդիր կացարանդ, նավ կառուցիր,

թող հարստությունդ, կյանքը որոնիր,

Ատիր ունեցվածքը, հողիդ կենդանի պահիր:

Նավիդ վրա բեռնե ամեն կենդանի բան:

Այն նավը, որ դու կկառուցես,

թող քառանկյուն լինի ուրվագծերով:

Շարունակության մեջ Ուտնապիշտիմը պատմում է տապանի պատրաստումը ավարտելու մասին եւ հայտնում.

Բեռնեցի այն ամենով, ինչ ունեի արծաթե,

Բեռնեցի այն ամենով, ինչ ունեի ես ոսկե,

Բեռնեցի այն ամենով, ինչ կենդանի արարած ես ունեի,

Բարձրացրի նավի վրա ողջ ընտանիքն ու ցեղն իմ:

Առավոտյան հորդ անցրեւ տեղաց, իսկ աղջամուղջին

Հացաբեր անձրեւ տեղաց երկնքից անջինջ:

Ես եղանակի դեմքին նայեցի՝

Սարսափելի էր եղանակին նայել:

Ես մտա նավի մեջ, ձյութեցի նրա դռները...

Հազիվ էր փայլատակել ցուքն առավոտի,

Երկինքների հիմնամասից սեւ ամպը ելավ...

Ինչ որ լուսավոր էր, խավարի վերածվեց...

Առաջին օրը փոթորկում է Հարավի քամին,

Արագ վրա տվեց, ջրասույզ անելով լեռները...

Փչում է քամին վեց օր, յոթ՝ գիշեր,

Փոթորիկը ջրհեղեղով երկիրն է ծածկում:

Յոթերորդ օրը ծագելիս՝

Հանդարտվեց ծովը, լռեց փոթորիկը, ջրհեղեղը դադարեց:

Ես բացեցի օդանցքը՝ լույսն ընկավ դեմքիս,

Ես նայեցի ծովին՝ լուսթյուն էր իջել,

Եվ ողջ մարդկությունը կավ էր դարձել...

Սկսեցի հայացքով ծովի մեջ ափ որոնել՝

Տասներկու ասպարեղ հետու կղզի բարձրացավ:

Նիցիր լեռան մոտ նավը կանգ առավ:

Նիցիր լեռը կանգնեցրեց նավը, չի թողնում ճոճվել...

Յոթերորդ օրը ծագելիս՝

Հանեցի աղավինն եւ բաց թողեցի,

Հեռանալով, աղավինն ետ վերադարձավ,

Տեղ չգտավ, թռավ ետ եկավ:

Հանեցի ծիծեռնակին եւ բաց թողեցի,

Հեռանալով ծիծեռնակը ետ վերադարձավ,

Տեղ չգտավ, թռավ ետ եկավ:

Հանեցի ագռավինն եւ բաց թողեցի,

Իսկ ագռավը, հեռանալով, ջրի իջվածք նկատեց,

Չվերադարձավ, կոտում է, ուտում եւ փթրում:

Ես դուրս եկա, չորս կողմերի վրա զոհաբերություն կատարեցի²

Այստեղ ավարտվում է «Գիլգամեշ» դյուցազնավեպի՝ ջրհեղեղի մասին եղած պատումը: Դրան հետո դարձյալ կանդրադառնանք:

Այժմ անցնենք Հովսեպոս Փլավիոսի պատմածներին: Հրեա մեծանուն պատմիչը գրում է իր «Ընդդեմ Ապիոնի» երկի մեջ.

«Իսկ այժմ ես արդեն կասեմ մեր մասին քաղղեացիների մոտ գրվածները եւ պատմվածները, որոնք շատ բաներում համաձայն են մեր սեփական գրքերին: Այս բոլորի վկան է Բերոսոսը, ծագումով քաղղեացի... Ահա այս Բերոսոսը, հետեւելով եւ տեղի ունեցած ջրհեղեղի, եւ դրա ժամանակ պատահած մարդկանց կործանման մասին եղած հնագույն տարեգրություններին, Մովսեսի նման ինքը եւս պատմել է տապանի մասին, որի մեջ Նոքոսը, մեր ցեղի նահապետը, փրկվեց, երբ այն քչվեց եւ կանգ առավ Հայկական լեռների բարձունքներում»:

Հրեա մատենագիրը իր գլխավոր երկի՝ «Հրեական Հնախոսություն» մեջ, վերաշարադրելով ջրհեղեղի մասին աստվածաշնչային պատումը, որոշ մանրամասներ ավելացնելով, գրում է.

«Երբ աստված նշանը տվեց եւ անձրեւն սկսվեց, ջուրը ամբողջ քառասուն օր թափվում էր, այնքան, որ բարձրացավ երկրի երեսին մինչեւ հիսուն կանգուն: Եվ այդ էր պատճառը, որ (մարդկանց) մեծագույն մասը չկարողացավ փրկվել, փախուստի ապավեն չունենալու պատճառով: Երբ հորդ անձրեւը դադարեց, ջուրն արագորեն սկսեց իջնել հարյուր հիսուն օրվա ընթացքում, մինչեւ ամսի սկիզբը, տասնօրյակի յոթերորդ օրը, եւ այն քիչ առ քիչ սկսեց նահանջել, երբ ամիսը նահանջելու մոտ էր: Այնուհետեւ, երբ տապանը կանգ առավ Հայաստանում գտնվող մի լեռան վրա, Նոքոսը այս տեսնելով, բացեց

² Հին արեւելքի պոեզիա, Երևան, 1982, էջ 155-160:

(տապալանը) եւ նրա շուրջը փոքր մի հողակտոր նկատելով, հույսը վերածնվեց նրա մեջ, եւ նա մնաց այնտեղ: Իսկ քիչ օրեր անց, երբ ջուրն աստիճանաբար նահանջում էր, նա մի ագռավ արձակեց, իմանալու համար, արդյոք երկրի որեւէ մի այլ մաս եւս դուրս է եկել ջրից, որից հետո (տապալանից) դուրս գալը անվտանգ կլիներ. Բայց ամբողջ երկիրը դեռեւս լճացած տեսնելով, ագռավը վերադարձավ Նոքոսի մոտ: Իսկ յոթ օր հետո նա մի աղավանի արձակեց, իմանալու համար երկրի դրուժյունը: Այն վերադարձավ ցեխոտված եւ միաժամանակ ձիթենու կանաչ ուտ բերելով, որից ել Նոքոսն իմացավ, որ երկիրը ազատվել է ջրհեղեղից. եւս յոթ օր սպասելուց հետո նա բաց թողեց տապանի անասուններին, ինքն էլ իր գերդաստանով դուրս գալով, աստծուն զոհեր մատուցեց եւ խնջույք արեց ընտանիքի անդամների հետ: Հայերը մինչեւ օրս այս վայրը կոչում են իշնելու տեղ (ἀποβατήριον), քանզի այնտեղ է ջրհեղեղից փրկվել տապանը, եւ մինչեւ օրս այդ վայրում ցույց են տալիս դրա բեկորները»:

Շարունակելով իր խոսքը, Հովսեփոս Փլավիոսը գրում է.

«Այս ջրհեղեղի եւ տապանի մասին հիշատակում են բոլոր նրանք, որոնք գրել են բարբարոսների պատմությունները. նրանցից է Բեռոսոս Քաղդեացին, որը պատմելով ջրհեղեղի ժամանակ տեղի ունեցած դեպքերի մասին, այսպիսի բաներ է գրում. «Ասվում է, թե մինչեւ հիմա էլ նավի մի մասը գտնվում է Հայաստանում, Կորդվաց լեռների մոտ, եւ որ ոմանք (նրա վրայից) պոկելով կուպրի կտորներ են բերում. եւ մարդիկ դրանք կրում են իրենց վրա իբրեւ հուռուիթ»։ Դրանց մասին հիշատակում են նաեւ Հիերոնիմոս Եգիպտացին, որը գրել է Փյունիկյան Հնախոսությունը, եւ Մնասեասը եւ շատ ուրիշներ, ինչպես նաեւ Նիկողայոս Դամասկոսցին իր 96-րդ գրքում պատմելով այդ ամենի մասին, այսպես է ասում. «Մինիաս (երկրից) վերեւ Հայաստանում կա մի խոշոր լեռ Բարիս կոչվող, որտեղ, պատմության համաձայն, շատերն ապաստանելով փրկություն են գտել ջրհեղեղի ժամանակ, իսկ մեկը տապանի վրա տարվելով, իջել է գագաթին եւ տախտակների բեկորները երկար ժամանակ պահպանվել են։ Սա հավանաբար այն մարդն է, որի մասին գրել է Մովսեսը, հրեաների օրենսդիրը»։

Հետևազա շարադրանքի ընթացքում Հովսեփյանը տալիս է Նոյից սերած ժողովուրդների ծննդաբանությունը, գրելով. «Իսկ Նոքոսի որդիները զավակներ ունեցան, որոնց պատվելու համար էլ որոշ երկրների առաջին բնակիչները ազգերին կոչեցին նրանց անուններով: Այսպես, Յափեթը, Նոքոսի որդին, ունեցավ յոթ զավակ. նրանք բնակվում են սկսած Տավրոս եւ Ամանոս լեռներից եւ առաջ են գնացել Ասիայում մինչեւ Տանայի գետը, իսկ Եվրոպայում մինչեւ Գաղեյրա երկիրը, նվաճելով այն, ու քանի որ նախապես այդ երկրները չէին բնակեցվել, իրենց անունները թողեցին այնտեղի ազգերին: Նրանք, որոնց հեղինակները զալատներ են անվանում եւ կոչվում են գոմարյաններ, Գոմարը հաստատեց: Մագոգեսը հաստատեց մագոգյան կոչվածներին, որոնց հեղինակները սկյութներ են անվանում: Յափեթի որդիներ Յավանոսից եւ Մադեսից առաջացել են այս մեկից՝ մադերը, որոնց հեղինակները մեդեր են կոչում, իսկ Յավանոսից սերել են Յոնիան եւ բոլոր հեղինակները: Մինչդեռ Թեոբելոսը հաստատում է Թեոբելյաններին, որոնք այժմ կոչվում են իբերներ: Եվ մեաքենները, որոնց հաստատել է Մեսքեսը եւ այժմ կոչվում են կապ պարոլկիացիներ. սակայն նրանց հնագույն անվանման ապացույցը ակներե է, որովհետեւ նրանց մոտ կա մի քաղաք, որը մինչեւ Հիմա էլ կոչվում է Մագակա եւ հասկացողներին թելադրում է ենթադրելու, որ այդպես է կոչվում ամբողջ ազգը: Թիբեսը իր անունը թողեց թիրյաններին, որոնց վրա ինքը իշխել էր, իսկ հեղինակները նրանց վերանվանեցին Թրակիացիներ: Ահա այսքան ազգեր են հաստատվել Յափեթի կողմից: Իսկ Գոմարը ունեցավ երեք զավակ, որոնցից Աքքանաքսեսը հաստատեց աքքանաքսյաններին, որոնց հեղինակներն այժմ կոչում են հոեպյաններ, Հոփաթեսը՝ հոփաթյաններին, որոնք պափլագոններ են կոչվում, Թյուզրամեսը (հաստատեց) թյուզրամյաններին, որոնց հեղինակները ճիշտ համարեցին փոյուզներ անվանել: Իսկ Յափեթի որդի Յավանոսը երեք զավակ ունեցավ, որոնցից Հալիսասը իր անունը տվեց հալիսեցիներին, որոնց վրա ինքն իշխել էր, եւ որոնք այժմ էոյաններն են. իսկ Թարսոսն (իր անունը տվեց) Թարսյաններին, որովհետեւ այսպես էր նախկինում կոչվել Նիլիկիան: Ապացույց, որ նրանց քաղաքներից

ամենանշանավորը, որը եւ քաղաքամայրն է, կոչվում է Տարսուս...

Իսկ Նոքոսի երրորդ որդին՝ Սեմը, ունեցավ Հինգ զավակ, որոնք ընակեցրել են Ասիան, սկսելով Եփրատից մինչև Հնդկաց օվկյանոսը: Այսպես՝ Ելիմոսի Հետնորդներն էին ելիմայեցիները, որոնք պարսիկների նախահայրերն են. Ասսուրասը Հիմնադրում է Նինոսի քաղաքը եւ իր Հպատակներին անվանում ասսուրացիներ, որոնք մեծապես բարգավաճեցին: Արփաքսաղեսը իշխելով այժմյան քաղղեացիներին, նրանց անվանեց արփաքսաղեաններ. իսկ Արամոսը տիրում է արամեացիներին, որոնց հեղինները սիրիացիներ կոչեցին: Նրանց, ում հեղիններն այժմ լյուդիացիներ են կոչում, այն ժամանակ Լյուդասը հաստատեց: Հայաստանը (Հաստատեց) Ուրոսը...»³:

Այստեղ ավարտվում է Հովսեպոսի պատմածը ջրհեղեղի մասին:

Այժմ մեջ բերենք ջրհեղեղի վերաբերող ամենակարևոր աղբյուրի՝ Աստվածաշնչի տվյալները:

«Եվ եղավ որ յոթն օրից հետո Զոհեդեղի Զուրը ելավ երկրի վրա....

Եվ ջրհեղեղը քառասուն օր եւ քառասուն գիշեր եղավ երկրի վրա, եւ ջուրը չատացավ ու տապանը վեր հանեց եւ բարձրացրեց երկրի վրա: Եվ ջուրը սաստկաանում էր եւ շատ շատանում երկրի վրա, եւ տապանը տարվում էր ջրերի վրա: Եվ ջուրը երկրի վրա շատ ու շատ զորացավ ու ծածկեց երկնքի տակ եղած բոլոր սարերը: Զրբը տասնհինգ կանգուն վեր բարձրացան ու ծածկեցին բոլոր բարձր սարերը:.... Եվ ջնջվեց երկրի երեսի վրա եղած ամեն էակ՝ մարդուց մինչեւ անասունը, սողունները եւ երկնքի թռչունները: Բոլորը ջնջվեցին երկրից. եւ միայն Նոյը մնաց եւ նրա հետ տապանում եղածները: Եվ ջրերը երկրի վրա հարյուր հիսուն օր բարձրացան:

Եվ Աստված Հիշեց Նոյին եւ բոլոր գազաններին եւ բոլոր անասուններին եւ բոլոր թռչուններին եւ բոլոր սողուններին, որ նրա Հետ տապանում էին. եւ Աստված երկրի վրա քամի բերավ եւ ջրերը նվազեցին: Եվ անդունդի աղբյուրները եւ երկնքի դռները փակվեցին եւ անձրեւը երկնքից դադարեց եւ ջրերը երկրի վրայից քաշվում էին: Եվ Հարյուր Հիսուն օր Հետո ջրերը պակասեցին եւ տապանը յոթերորդ ամսում տասնյոթերորդ օրը նստեց Արարատ սարի վրա: Եվ ջուրը Հետզհետե նվազում էր, մինչեւ տասներորդ ամիսը: Իսկ տասնմեկերորդ ամսի առաջին օրը երեւացին սարերի գլուխները: Եվ եղավ, որ Քառասուն օր Հետո Նոյը բացեց իր շինած տապանի դռնակը եւ ազտավ առաքեց, տեսնելու՝ թե արդյոք ջրերը Հանգստացան: Այն դուրս գալով չվերադարձավ մինչեւ երկրի վրայից ջրերը չչորացան: Եվ նրա ետեւից առաքեց աղավնուն, տեսնելու՝ արդյոք ջրերը քչացել են երկրի երեսից եւ աղավնին իր ոտքերի Համար Հանգիստ չգտնելով, վերադարձավ տապան նրա մոտ, քանի որ բոլոր երկրի երեսին ջուր կար, եւ իր ձեռքը երկարելով առավ նրան եւ բերեց իր մոտ տապանի մեջ: Եվ յոթն օր էլ սպասելով, աղավնուն նորից արձակեց տապանից: Եվ իրիկվա դեմ աղավնին վերադարձավ նրա մոտ եւ նա բերանում ուներ ձիթենու տերեւ: Եվ Նոյը իմացավ, որ ջրերը երկրի վրա նվազել են: Եվ յոթն օր էլ սպասեց եւ նորից աղավնուն արձակեց եւ այն այլեւս նրա մոտ չվերադարձավ»⁴:

Ըստ էության այստեղ ավարտվում է աստվածաշնչային պատումը Ջրհեղեղի մասին: Դրան հետևում է Նոյից սերած տոհմերի թվարկումը, ինչին կանդրադառնանք առանձին:

Վերոբերյալ բոլոր պատումներում կան ակներև տարբերություններ և նմանություններ:

Առավել նկատելի տարրերով թյուր կենտրոնական դեմքի անվան (Դեկալիոն, Ուտնապիխտիմ, Քսիսուստրոս կամ Զիուդսուդրա, Նոքոս, Նոյ եւ տապանի նստած ընտան

³ Ստորա աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, Հ. 9, Հովսեփոս Փլավիոս. Դիոն Կասսիոս, Երևան, 1970, էջ 28 և 54-56:

⁴ *Մենդոզ, 11 է-Ը:*

անվան մեջ է (Պառնասոս, Նիցիր, Բարիս, Արարատ): Նկատելի է նաև անձրեւների եւ ջրհեղեղի տեւողութեան օրերի թվաքանակի տարբերությունը, սակայն առավել հիշատակվող 7 եւ 40 թվերն են: Տարբեր է նաև ջրերի բարձրությունը վերագրվող թիվը. Աստվածաշնչում՝ 15 կանգուն, Հովսեպոսի մոտ՝ 50: Մեր կարծիքով, այս տարբերությունները էական նշանակություն չունեն:

Կարելի էրվում են բոլոր պատումներում եղած նմանությունները: Այսպես, մեղավոր մարդկությունը Աստծո կողմից պատժվում է Համալսարհային մեծ աղետով: Աստված իր սիրած մարդուն խորհուրդ է տալիս տապան կառուցել եւ փրկվել նրա մեջ: Ջրերը քչանալուց հետո ընտանիքի զլուխը՝ ստուգելու համար բաց է թողնում աղավնի եւ ազնավ՝ հերթականությամբ: Բոլոր պատումներում տապանը նստում է բարձր լեռան զագաթին:

Տապանում փրկվածներից էլ սկիզբ է առնում մարդկանց նոր սերունդը: Այդ սերունդի տոհմագրությունը տալիս են Աստվածաշունչը եւ Հովսեպոս Փլավիոսը: Այն մեծապես կարելի էրվում է հնագույն ժողովուրդների ծագման հարցերն ուսումնասիրելու առումով:

Հովսեպոսի հաղորդումները մենք արդեն հիշատակեցինք: Ծանոթանանք նաև Աստվածաշնչի տվյալներին.

«Սրանք են Նոյի որդիներ Սեմի, Քամի եւ Յաբեթի ծնունդները...»

Յաբեթի որդիները՝ Գոմեր, Մազոգ, Մադայ, Յովան, Թոբել, Մոսոք ու Թիրաս: Եվ Գոմերի որդիները՝ Աքքանազ, Րիփաթ եւ Թորգոմա: Եվ Յովանի որդիները՝ Եղիա եւ Թարսիս, Կիդացիք եւ Ռոդացիք: Սրանցից որդվեցին ազգերի կղզիները իրենց երկրներում, յուրաքանչյուրն ըստ լեզվի իրենց ցեղերով եւ ազգերով: ...Եվ Քամի որդիները՝ Քուշ, Մեսոբաթ, Փուգ եւ Քանան: Եվ Քուշի որդիները՝ Սաթա, Եփլա, Սաբաթա, Ռեգմա, Սաբաթաթա: Եվ նրա թագավորության սկիզբը Բաբելոնը եւ Արեքը եւ Աքադը եւ Քաղանեն էր՝ Սենաար երկրում: Այդ երկրից դուրս եկավ Ասուրը եւ կառուցեց Նինվեն...»

Եվ Սեմի որդիները՝ Էլամ, Ասուր, Արփաքսադ, Լուգ եւ Արամ: Արամի որդիները՝ Հուս եւ Հուլ եւ Գաթեր եւ Մոսոք...»⁵

Մենք զանց արեցինք այն անունները, որոնք չեն առնչվում մեր նյութին: Մեջ բերված անունների մի զգալի մասը նույնական է Հովսեպոսի հիշատակած անուններին, ինչպես՝ Յաբեթ, Գոմար, Մազոգ, Յավանոս, Մադես, Թեոբելոս, Մեսքես, Թիրաս, Աքքանաքես (Աքքանազ), Ելիմոս, Արփաքսադ, Արամոս, Ուսես եւ վերջապես՝ Ուրոս (Ուրոս):

Հայագիտության մեջ, սկսած Փավստոս Բուզանդից ու Խորենացուց մինչեւ օրս, այս անունները, առավել կամ պակաս համոզականությամբ մեկնարանվել եւ ուսումնասիրվել են: Մենք այս հարցին անդրադարձել ենք Հովսեպոս Փլավիոսի հայերեն մեր թարգմանության համապատասխան ծանոթագրություններում: Բանն այն է, որ նրանցից յուրաքանչյուրը համարվում է այս կամ այն ցեղի անվանադիր նախահայրը:

Ինչքան մեզ հայտնի է, ուսումնասիրողների ուշադրությունից վրիպել է Հովսեպոս Փլավիոսի այն հաղորդումը, թե՛ Հայաստանը հաստատեց Ուրոսը (կա նաև Ուրոս տարրնթերցումը, ինչպես Աստվածաշնչում, որտեղ Ուրոսը նշվում է որպես Արամի որդի): Մենք չափեցինք ենք համարում Արամ եւ Ուրոս զույգի հիշատակումը: Անհավանական է, որ Ուրոս անունը Արարատյան թագավորության արքայական Ռուսա անունն է: Ուստի, այդ թագավորության երկու արքաների՝ որպես հայր ու որդի հիշատակումը, որոնցից վերջինիս էլ վերագրվում է Հայաստանի հաստատումը, արժանի է հետագա առավել լուրջ ուսումնասիրության, ինչը կարող է նոր լույս սփռել Ուրարտու-Հայաստան առնչությունների կնճռոտ հարցի վրա:

⁵ Ծննդոց, գլ. 1:

Վերջում, ի դեպ, լեռան անվան մասին՝ Արարատ թե Սարարադ: Լեռ բառը Աստվածաշնչում դրված է հոգնակի թվով (ἐπὶ τὰ ὄρη Αραράτ), որը պիտի թարգմանել ոչ թե եզակիով՝ ի լեռին Սարարադա, այլ հոգնակիով՝ ի լեռինս Արարատայ: Ուրեմն, մենք գտնում ենք, որ ճիշտ է Արարատայ ընթերցումը: Այդ մասին կարելի է առավել եւս պնդել, նկատի առնելով այն, որ նշված դեպքերից շատ ավելի ուշ առաջացած զրույցը տապանի իջման զագաթը անպայման պիտի համարեր տարածաշրջանի ամենաբարձր կետը՝ Արարատ սարը:

⁶ Այս մասին հանգամանալից տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, թարգմ. ներածութ. եւ ծանոթ. աղագ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1968, էջ 315, ծնթ. 26 - խմբ.:

ԳԵՎՈՐԳ ԱՐԳԱՐՅԱՆ ՎԱՀԱԳՆ ԱՐԳԱՐՅԱՆ

ԱՐԱՐԱՏԸ ԿՈՒՄՐԱՆԻ ՁԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ

1947 թ. արաբ մի պատանի, որի անունն արժե Հիշել, Մուհամմեդ Աղըհ-Դիր, կորած այծր որոնելիս բարձրացավ Մեոյալ ծովի Հյուսիսարևմտյան կողմում գտնվող Կուժրանի քարայրները, որոնցից մեկում գտավ բազմաթիվ կճուճներ: Սրանց հետքերով գնալով՝ Հնագետները հետագա տարիներին նաև այլ վայրերում հայտնաբերեցին կավե ամաններում թաքցված մագաղաթյա փաթեթներ, պապիրուսներ, պղնձի եւ փայտի վրա փորագրված գրություններ, դրամներ, կենցաղային իրեր: Մագաղաթների եւ մյուս առարկաների վրա գրված էին երբայերեն, արամեերեն, հունարեն, լատիներեն եւ այլ լեզուներով տեքստեր: Հնագիտական արչավանքի մասնակից ամերիկյան գիտնական Վիլյամ Օլբրայթը կուժրանյան հայտնագործությունները դասում է մեր ժամանակների մեծագույն հայտնագործությունների շարքը: Հայտնաբերված նյութերի ուսումնա-սիրությունից պարզվեց, որ Մեոյալ ծովի արևմտյան կողմերում, հասարակությունից մեկուսի շուրջ 300 տարի ապրել է գաղտնի մի համայնք, որը Ն.Ք. առաջին դարում վերացել է ասպարեզից, սերունդներին ժառանգելով քարայրներում թաքցված անգնահատելի գանձեր: Համայնքը վարել է վանքային միաբանությունը հատուկ կյանք, որն արտացոլված է կուժրանյան ձեռագրերում: Համայնքի անդամներն օգտվել են հավասար իրավունքներից, ունեցել են ընդհանուր սեփականություն, առաջնորդվել են բարոյական անաղարտության սկզբունքներով: Սա փաստորեն Քրիստոսից առաջ Քրիստոսի հետագա քարոզների ոգով ապրած մի ուստաիական հասարակություն է: Աստվածաշնչային որոշ դրույթներ կարծես թե քաղված են Կուժրանի մագաղաթներից:

Մեր սույն հոդվածը վերաբերում է Կուժրանում հայտնաբերված արամեերեն եւ եբրայերեն երկու տեքստերի: Արամեերեն տեքստը բովանդակում է մի հատված Աստվածաշնչի «Մենդոց գրքի» արամեերեն պարականոն շարադրանքից, որի գոյության մասին գիտությունը մինչև Կուժրանը հայտնի չէր: Նկատի ունենք համաշխարհային Ջրհեղեղի ավանդությունը: Արամեերեն Աստվածաշնչում եւ նրա հետեւողությամբ նաև «Պեշիտտա» կոչվող ասորերեն թարգմանությունում, Նոյի տապանը նստում է Քարդու լեռան վրա: Այս ավանդությունը հայտնի է եղել դեռևս Ն.Ք. 3-րդ դարում ապրած բաբելացի բուրմ բերոսոսին: Վերջինիս եւ այլ աղբյուրների հիման վրա հույն ժամանակագիր Եփեսոսի Կեսարացին Ք.Հ. 4-րդ դարում հայտնում է, որ Նոյի տապանը իջել է Հայաստանում: Նա գրում է. «Եւ ի նաւէն՝ ուր չոգաւ դադարեաց ի Հայս, եւ ցայժմ սակաւ ինչ մասն ի Կորդուացւոց լերինն ի Հայոց աշխարհին մնալ նշխար ասեն, եւ ոմանց բերել բերել ի ծեփածոյ նաւին նաւթոյ՝ ի բժշկութիւն եւ ի ջնջոց ցաւոց ինչ բժժանաց»¹: Նոյը տապանը ծեփել էր կուպրով: Այս համոզմամբ Կորդվաց լեռների մերձակայքում

¹ Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացւոյ ժամանակականք, աշխատասիրութեամբ Հ. Մկրտիչ Վարդապետի Մխիթարեան Աւգերեանց, Մասն Ա, Վենետիկ, 1818, էջ 36-37:

ապրած ժողովուրդը բարձրացել է լեռ եւ բերել է նավի մնացորդների վրայի ծեփը, որպեսզի օգտագործի դանադան Հիվանդություններ բուժելու համար: Ինչպես երևում է Հայաստանում գտնված այդ լեռան բույսերն ունեցել են արտակարգ բուժիչ հատկություններ, որոնք վերագրվել են տապանին:

Քարդուի ավանդությունը 5-րդ դարում Փալստոս Բուզանդին հայտնի է եղել ավելի ամբողջական տեսքով: Հայ պատմիչը հայտնում է, որ Նոյի տապանն իջել է «... ի լերինս Հայոց ի լեռանն Սարարադայ ի սահմանս Այրարատեան տէրութեանն ի գաւառն Կորդուաց»²:

Կուժրանյան քարայրներում հայտնաբերված պարականոն «Մենդոց գրքի» արամեերեն բնագիրը վերջանել է ֆրանսիացի կուժրանագետ Լինյեն, որի մենագրությունը լույս է տեսել 1963 թ. Փարիզում³: Մենք օգտվել ենք ֆրանսերեն թարգմանությունից: Արամեերեն բնագրի 10-րդ սյունակի 12-րդ տողում հայտնվում է, որ Ջրհեղեղից հետո տապանը «նստում է Արարատի լեռներից մեկի վրա»⁴: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե այստեղ կրկնված է Աստվածաշնչի եբրայերեն բնագրից հայտնի Արարատի անունը: Սակայն ձեռագրում արամեերեն Աստվածաշնչից քաղված բառացի արտագրությունները ցույց են տալիս, որ քաղվածքների աղբյուրը ոչ թե եբրայերեն, այլ արամեերեն Աստվածաշնչն է: Իսկ սա նշանակում է, որ Արարատի անունը նույնպես քաղված է արամեերեն Աստվածաշնչից: Այս դեպքում մնում է ընդունել, որ այդ Աստվածաշնչի սկզբնական տեքստում հիշատակված է եղել Արարատը: Քարդուի ներմուծումը պարունակող արամեերեն Աստվածաշնչի այսօր մեզ հայտնի տեքստն անհամեմատ ավելի նոր է, քան Կուժրանի ձեռագիրը, որում ներմուծումը դեռ չի կատարված եւ Նոյի տապանն իջնում է Արարատյան լեռներում: Այսպիսով, Կուժրանի ձեռագրի շնորհիվ Արարատը վերստանում է իր կորցրած տեղը եբրայերենից թարգմանված արամեերեն Աստվածաշնչում:

Նոր բացահայտված փաստը հնարավորություն է ընձեռում հետեւելու Ջրհեղեղի ավանդության երկփեղկման ընթացքին, այսինքն պարզելու աստվածաշնչային Արարատից Քարդուին անցնելու ուղին: Երբ արդեն գիտենք, որ արամեերեն Աստվածաշնչում նախապես հիշատակված է եղել Արարատը եւ երբ Քարդուն հիշատակող հնագույն գրավոր հուշարձանը Ն.Ք. III դարում ապրած Բերոսոսի պատմածն է, պետք է Քարդուի ավանդության գրառման ժամանակն առայժմ համարենք նվաճող: Բերոսոսն ասուրաբաբելական մշակույթի ամենաբանիմաց քրմերից էր, որն աշխարհի պատմությունն սկսում է անդրջրհեղեղյան ժամանակներից: Նրա պատկերացմամբ՝ Քսիսութիոսի/Նոյի տապանն սկզբից եւեթ իջել է Հայաստանում գտնվող Կորդվացվոց լեռներում (Քարդու): Այսպիսով անկախ լեռնանունների տարբերություն (Արարատ, թե Քարդու), Հայաստանը Նոյի տապանի իջեւանատեղի են համարում երկու հնագույն գրավոր հուշարձաններ՝ Աստվածաշնչի եբրայերեն բնագիրը, որը լեռը կոչում է Արարատ (Արարատյան լեռներ), եւ Բերոսոսը, որը հիշատակում է Կորդվաց լեռները:

Եթե Աստվածաշնչի արամեերեն թարգմանությունում սկզբից եւեթ հիշատակված լինեք Քարդուն, կարելի կլինեք մտածել, որ թարգմանիչներն ինքնուրույն կերպով եբրայերեն բնագրի Արարատը փոխարինել են Քարդուով, բայց քանի որ արամեերեն թարգմանության սկզբնական բնագրում հիշատակված է եղել Արարատը, պետք է ընդունել, որ թարգմանիչները հարադատ են մնացել իրենց թարգմանության աղբյուրին՝ եբրայերեն բնագրին, որից եւ արտագրել են Արարատի անունը: Իսկ Քարդուն հետագա դարերում արամեերեն Աստվածաշնչի մեջ ներմուծվել է Բերոսոսին հայտնի եղած հիշյալ ավանդության ազդեցությամբ:

Բարելոնի մայրաքաղաք Նինվեում անցյալ դարում հայտնաբերվեցին եւ

² Փալստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Ք. Պատկանյանի, թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987, էջ 36-38:

³ J. Carmignak, E. Cothenet et H. Lignme, Les Textes de Qumran, Paris, 1963.

⁴ Նշվ. աշխ., էջ 225:

վերծանվեցին՝ Ն.Ք. VII դարում գրված արձանագրություններ, որոնք բովանդակում էին ասորաբարբելական «Գիլգամեշ» էպոսը: Այստեղ աշխարհի ամենամեծ լեռը կոչվում է Մաշու, որը մասնագետները նույնացնում են Մասիսի հետ: Քանի որ Հայտնի են Մասիս եւ Արարատ անուններով մի քանի լեռներ, զիտական գրականության մեջ շրջում են այդ լեռների վրա իջած տապանի մասին տարակարծություններ: Վիճարանություններից զոյացած գրականությունից անկախ գոյություն ունի նաեւ այն իրական փաստը, որ այսօր Նոյի տապանի հետքերը գտնելու համար մարդիկ բարձրանում են ոչ թե Քարդուի կամ մոտակայքի լեռները, այլ Արաքսի ափին խոյացող սպիտակափառ Արարատը: Կնչանակի, ժողովուրդը հենց այս լեռն է համարում տապանի վայրէջքի համար հարմար վայր: Եւ մենք որեւէ հիմք չունենք պնդելու համար, թե Արարատի անունը երբայերեն Աստվածաշնչում գրանցվելու ժամանակ ժողովուրդը նույն տրամադրությունը չի ունեցել: Կարելի էր համարում հիշել Նոյի տապանի մեկ այլ ավանդություն, որի համաձայն տապանն իջել է այժմ Իրաքում գտնվող Զուդի լեռան վրա: Այս ավանդությունը կարելի է այն առումով, որ Զուդի լեռը սեպագիր արձանագրություններում, Ն.Ք. IX-VIII դարերում, կոչվել է Արարդի,⁵ որը հիշեցնում է Ուրարտու-Արարատ տեղանունը եւ ցույց է տալիս, որ ջրհեղեղի աստվածաշնչային բոլոր ավանդությունները վերջին հաշվով հանգում են Արարատ-Ուրարտուին: Մահմեդ մարգարեն, որը քաջ ծանոթ էր Աստվածաշնչին եւ կրկնում է նրա որոշ դրույթներ, Նոյի տապանի վայրը փոխանակ Արարատը համարելու, նշում է Զուդին. «Եւ իջավ ջուրը, եւ կատարվեց Աստծո պատվիրանը, եւ այն (տապանը) հաստատվեց Ալ-Զուդիի վրա» (սուրա 11, տուն 46):

Քրիստոնյա Հայ մատենագիրները հավատարիմ մնալով Աստվածաշնչի Արարատին, խուսափում են ջրհեղեղի առիթով Մասիսը հիշատակելուց, բայց որ նրանք Աստվածաշնչի Արարատը նույնացնում են Մասիսի հետ, այդ մասին են վկայում Մասիսի՝ որպես սրբազան լեռան մասին Հայտնի ավանդությունները, որոնք գրի են առնված դեռեւս մեր դարում թայան արչալույսին: Ազաթանգեղոսը Հայտնում է, որ Տրդատ թագավորը Հոփիսիմի վկայարանը կառուցելու համար քարերը բերում էր Մասիսից⁶: Քարաշատ Հայաստանում կային ավելի լավ շինարարական քարեր, բայց Մասիսի քարերը սրբազան են: Ղազար Փարպեցին Այրարատյան աշխարհը կոչում է «հռչակավոր»⁷, նկատի ունենալով անշուշտ Նոյի հռչակը: Սերեոսի Պատմությանը կից Անանունը Մասիսի անունն ստուգաբանում է Աստվածաշնչի Մասեքով⁸:

Գրիգոր Նարեկացին սրբազան լեռը կոչում է մերթ Արարատ, մերթ Մասիս: Կնչանակի աստվածաշնչային Արարատը Մասիսի հետ նույնացնելու տրամաբանությունը ոչ միայն այսօրվա, այլեւ հազար տարի առաջ ապրած մարդու տրամաբանությունն է: «Ողբերգության մատյանում» բանաստեղծը սեփական մեղքերի նժարն իջնելում է ընդհուպ մինչեւ գետին, իսկ իր արդար գործերի նժարը բարձրացնող ձողի բարձրությունը հասցնում է Արարատի կատարին⁹: Նարեկացու մեկ ուրիշ ստեղծագործությունում, որը կրում է «Տաղ յարութեան» խորագիրը, Մասիսին փոխարենարար հատկացվում է ավելի առաջավոր դեր, քան աստվածաշնչային Սինային: Վերջինս Հին Կտակարանում ներկայանում է որպես Աստծու կողմից թելադրված օրենքները գրի առնելու վայր: Սակայն Նոր Կտակարանում նախապատվությունը տրվում է Ավետարանին: Գրիգոր Նարեկացին հետեւելով Նոր

կտակարանին, Մասիսը փոխարենարար հակադրում է Սինային: Նա նկարագրում է Մասիսի աջ կողմով իջնող սալը, որը բռնված է Հին Կտակարանի գրքերով եւ տեղից չի շարժվում, մինչեւ որ «ձորտն այն ճապուկ» (Հովհաննես Ավետարանիչը) չի ազդարարում Ավետարանի քարոզչությունը սկիզբը¹⁰: Այսպիսով, Նարեկացին սրբազան լեռը աստվածացնում է ինչպես Արարատ, այնպես էլ Մասիս կոչելիս:

Արամենեն պարականոն «Մենդոց գրից» բացի Կումրանի միեւնույն քարայրում Հայտնաբերվել է նաեւ երբայերեն մի ընդարձակ տեքստ պարունակող մագաղաթյա փաթեթ, որն ամբողջությամբ պահպանված գրեթե ամենաներկար մագաղաթն է ի շարս մյուս մագաղաթների: Նրանից ավելի երկար է միայն այսպես կոչված «Պղնձյա փաթեթը», որը պղնձի վրա փորագրված մի փաթեթ է, ավելի քան 8 մետր երկարությամբ: Մագաղաթյա փաթեթն այժմ պահվում է Երուսաղեմի Համալսարանի գրադարանում: Երբայերեն տեքստը վերծանել է Վիլյամ Օլբրայթը 1955 թ.¹¹: Մենք օգտվում ենք նրա վերծանությունից: Գրադաշտի 21-րդ սյունակի 19-րդ տողում կարդացվում է Արարատի անունը: Այս անգամ խոսքը վերաբերում է ոչ թե Նոյան տապանին, այլ Ասորեստանի թագավոր Սենեբերիմի որդիներ Ադրամեելեքին եւ Սարասարին, որոնք սպանել են իրենց հորը եւ փախել են Արարատյան երկիր: Սա քաղված է Աստվածաշնչի «Մարգարեություն Եսայայ» գրքից, որն ընդօրինակված է Կումրանի ձեռագրում: Նորահայտ տեքստը մեղ հետաքրքրում է մի քանի առումներով: Առաջին. Աստվածաշնչի Հունարեն թարգմանությունում եւ նրանից թարգմանված Հայերենում Սենեբերիմի որդիները փախում են ոչ թե Արարատի երկիր, ինչպես որ է երբայերենում, այլ՝ Հայաստան: Կումրանի ձեռագիրը հարյուրավոր տարիներով ավելի հին է (Ն.Ք. III-II դ.) երբայերեն մեղ հասած բնագրից եւ կարող է նպաստել խնդրի պարզարանմանը: Երկրորդ. արամենեն եւ ասորեն թարգմանություններում Սենեբերիմի որդիների փախուստի վայր է նշվում Քարդուն: Քանի որ Հունարենի միջոցով Հայտնի է, որ երբայերենի Արարատը Հայաստանն է, ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ Քարդուն նույնպես Հայաստանն է: Բայց դրա համար պետք է, որ Կումրանի ձեռագրում գտնենք Արարատի հիշատակությունը: Երրորդ. Մովսես Խորենացին Սենեբերիմի որդիներից մեկին կոչում է Սանասար¹², այն դեպքում, երբ Աստվածաշնչի Հունարեն եւ Հայերեն տեքստերում Սարասար է: Արդյոք «Սանասար» ձեռք գրչական վրիպակ է¹³, որն առաջացել է «Սանա ծոերի» ազդեցությամբ:

Թվարկված խնդիրների պարզարանման ակնկալությամբ Կումրանի ձեռագրին դիմելիս նկատում ենք, որ Սենեբերիմի որդիների փախուստի վայրն Արարատն է, այնպես, ինչպես երբայերեն Աստվածաշնչի մեղ հասած բնագրում: Նշանակում է արամենեն եւ ասորեն թարգմանություններում Քարդուն նույն Հայաստանն է: Ինչ վերաբերում է Խորենացու գործածած Սանասար կամ Սարասար անուններին, ապա Կումրանի ձեռագրում հանդիպում է միայն մեկ ձև՝ «Ծրածր»: Սա անվան ասուրա-բարբելական արտասանության գրառումն է, որին երբայերեն բնագրում համապատասխանում է՝ «Ծարեծր»: Աստվածաշնչի Հունարեն եւ Հայերեն թարգմանություններում, ինչպես ասվեց, Սարասար է: Այսպես պետք է եղած լինի նաեւ Խորենացու երկի հեղինակային բնագրում: Պատմահայրը միաժամանակ Ծարաշան է կոչում Սարասարի սերունդներից մեկին¹⁴: Ինչպես երևում է, Պատմահայր երկում «Սանասար» եւ «Ծարաշան» ձևերով մեղ հասած անուններն սկզբնապես եղել են «Սարասար» եւ «Ծարաշար»: Երկու դեպքում էլ նախնական բնագրի «ը» տառը փոխարինված է «ն»-ով: Եվ սա տեղի է ունեցել «Սանա ծոերի» Սանասարի ազդեցությամբ: Հակառակ դեպքում պետք է ընդունենք, որ Խորենացին գիտակցորեն չեղվել է Աստվածաշնչից:

⁵ Հմմտ. Յովհաննէս Կարապետեան, Հայկական Լեռնաշխարհը սեպագիր աղբյուրներում, հատոր 1, գիրք 1, Սեպագիր տեղանուններ, Երևան, 1998, էջ 277:

⁶ Ազաթանգեղայ Պատմություն Հայոց, աշխատություններ Գ.Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ.Կանայեանց, Տիգրիս, 1909, էջ 398:

⁷ Ղազարայ Փարպեցույ Պատմություն Հայոց, աշխատություններ Գ.Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ.Մալխասեան, Տիգրիս, 1904, էջ 9:

⁸ Պատմություն Սեբեոսի, աշխատություններ Գ.Վ.Արզարյանի, Երևան, 1979, էջ 52: [Այս մասին տե՛ս Գ. Վ. Արզարյան, Մասիսի անվանադրության ավանդություններն ըստ Մովսես Խորենացու եւ Անանունի, «Էջմիածին», էջ 25-30.-խմբ.]

⁹ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենան Ողբերգություններ, աշխատասիրություններ Պ. Մ. Խաչատրյանի եւ Ա. Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1985, էջ 277:

¹⁰ Տես Գ.Արզարյան, Վերծանություն Գրիգոր Նարեկացու «Հարություն տաղի», «Էջմիածին», Ա-Բ համարներ, 1974, էջ 42-48 եւ 40-48:

¹¹ Albright W.F., New Light on Early recensions of the Hebrew Bible; Bulletin of the American School of Oriental Research, New Haven, Conn, 1955, number 140, p.29-30.

¹² Մովսիսի Խորենացույ Պատմություն Հայոց, աշխատություններ Մ.Արեղեան եւ Ս.Յարությանեան, Տիգրիս, 1913, էջ 70, 116, 331:

¹³ Խորենացի, էջ 116:

Ինչպես տեսնում ենք, Հեռավոր Մեծյալ ծովի շրջակայքում Հայտնաբերված երրայերեն և արամեերեն տեքստերը որոշակի Հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև Հայ մատենագրությունից: Մրա Համար Հայագիտությունը պարտական է 5-րդ դարի մեր դասական թարգմանիչներին, որոնք Աստվածաշնչի թարգմանությանը Հայ մատենագրությունը դուրս են բերել միջազգային ասպարեզ: Այսօր Աստվածաշնչին վերաբերող ամեն մի նորություն, որտեղ էլ Հայտնի դառնա և ինչ լեզվով էլ գրված լինի, առնչվում է նաև նրա Հին թարգմանություններին, որոնցից է նաև Հայերեն թարգմանությունը:

ՄԻՄՈՆ ՀՄԱՅԱԿՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՉԸ ԵՎ ԱՐԱՐԱՏՅԱՆ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հին Կտակարանում Արարատը (RRT) Հիշատակվում է «Մենդոց» և «Թագա-վորութեանց» գրքերում, Եսայու և Երեմիայի մարգարեություններում:

Արարատը որպես լեռներ Հիշատակվում է Մենդոց գրքում, Հետևյալ ենթատեքստում. «Եւ նստաւ տապանն յեթներորդում ամսեանն ի քսան և յեթն ամսոյն ի լերինս Արարատայ» (Ը, 4-5):

Այս, Արարատի լեռների տեղադրության շուրջ գոյություն ունի երկու Հիմնական տեսակետ, որոնցից առաջինի Համաձայն, խոսքը Հայկական Տավրոսի¹ Կորդուքում տեղադրվող լեռնազագաթներից մեկի մասին է², որին արաբական ավանդությունը տալիս է Զուդի անունը (այժմ՝ Զուդի դագ), Նիկողայոս Դամասկոսեցին՝ Բարիս³, Փավստոս Բյուզանդն ու Պորենացին՝ Արարադ: Ասուրական սկզբնաղբյուրներում այս լեռն անվանվում էր Նիրուր (Նիպուր)⁴, անուն, որը նույնանում է Շումերի ամենա-Հռչակավոր պաշտամունքի քաղաքի՝ Նիպուրի անվան Հետ, քաղաք, որի գլխավոր աստծո՝ Էնլիլի նախաձեռնությամբ և սկսվեց Զրհեղեղը⁵:

Ջարգացած միջնադարում, մանավանդ արևմտաեվրոպական սկզբնաղբյուրները, Հենվելդի Հայկական ավանդությունների վրա, որպես Նոյյան Տապանի Հանգրվան դիտարկում են Մասիս լեռը⁶: Ավանդություն, որը ձևավորվել է թերևս ուրարտական շրջանում, և ուշագրավ է, որ տեղացիները որպես Նոյի առաջին Հանգրվանի տեղ ցույց էին տալիս ավերակներ⁷, որոնք Մինուխինելեն կարող էր լինել: Քաղաք, որը գտնվում էր

¹ Հովսեպոս Փլավիոսը Հղելով առ Բերեսոս (Բերուշա՝ 350-280) ասում է Հետևյալը. «Ասվում է, թե Հիմա էլ, նավի մի մասը գտնվում է Հայաստանում, Կորդվաց լեռների մոտ և որ ոմանք Նրա վրայից/ պոկելով կուպրի կտորներ են բերում և մարդիկ դրանք կրում են իրենց վրա իբրև Հուռութք» (Հովսեպոս Փլավիոս, Հրեական Հնախոսություն, տե՛ս Հին Հունական աղբյուրներ, Ա, Երևան, 1976, գրքում՝ էջ 55)

² Հովսեպոս Փլավիոս, Հրեական Հնախոսություն, տե՛ս Հին Հունական աղբյուրներ, Ա, էջ 55:

³ Զուդի լեռան և Նիրուրի նույնությունն ակնառու է Մինիսերիբի՝ Զուդի լեռան վրա գտնվող արձանագրության առկայությամբ, արձանագրություն, որտեղ պատմվում է ղեպի Նիրուր կատարած Մինիսերիբի արշավանքի մասին:

⁴ C. H. Крамер, Мифология Шумера и Аккада, см. Мифология древнего мира, М., 1977, с. 145. В. К. Афанасьева, Шумер, см. Мифы народов мира, т. 2, М., 1988, с. 662-663. Дж. Фрезер, Фольклор в Ветхом Завете, М., 1985, с. 65-73. Ս. Հ. Հմայակյան, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիաշա քաղաքը Նիրուրի լեռներում, «Պատմա-բանասիրական Հանդես», 1992, N1, էջ 130-131:

⁵ Այս կարծիքը եվրոպայում Հայտնի դարձավ 13-րդ դ., փլիհամ Ռուբրուքի ուղեւորությունից Հետո, լինելով Հայաստանում, Ռուբրուքը վերապատմել է այն ավանդությունները, որոնք այստեղ պատմում էին Մասիս լեռան մասին, որպես մի վայր, ուր Հանգրվանել է Նոյյան տապանը (տե՛ս Հովհ. Հակոբյան, Ուղեգրություններ, Հատ. Ա, Երևան, 1932, էջ 18-19):

⁶ Տե՛ս Հովհ. Հակոբյան, Ուղեւորություններ, Հատ. Ա, էջ 18-19:

(ինչպես օրինակ. Հայկը «...յետ ծնանելոյ զորդի իւր զԱրամանեակ ի Բաբելոնի՝ չուարարեալ գնայ յերկիրն Արարադայ, որ է ի կողմանս Հիւսիսոյ ... չինէ անդ տուն բնակութեան կալուածոց եւ տայ ի ժառանգութիւն Կաղմեայ...» եւ այնուհետեւ. «... Տիտանեանն Բէլ ամրոխիւ հետեւակ զօրաց, գայ հասանէ ի Հիւսիսի, յերկիրն Արարադայ, մերձ ի տանն Կաղմեայ» (Նորենացի, Ա, Ժ-Ժա): Այն դեպքում, երբ Նորենացու մոտ վկայված «Այրարատեան թագավորութիւնը» նույնական է դիտված Երեմիայի մոտ Հիշվող Արարատյան թագավորութեան՝ այսինքն, Հայաստանի հետ. «Եւ զի արդարեւ զայնու ժամանակաւ էր ազգիս մերոյ թագաւորութիւն՝ վկայէ եւ Երեմիա մարգարէ ի բանս իւր, հրաւիրելով ընդդեմ Բաբելոնի ի պատերազմ. «Հրաման տուր, ասէ, Այրարատեան թագաւորութեանն եւ Ասքանազեան գնդին» (Ա, իբ):

Այս իրադրութիւնը՝ վերարտադրված մեր մատենագիրների մոտ, որոշ առումով արդյունք է Հին Կտակարանից եկող տվյալների վերլուծության եւ Արարադ ու Այրարատ տեղանունների՝ թերեւս պատահական համահնչյունության: Եվ թվում է, որ սա է այն հիմնական պատճառը, որ Արմավիրն է Նորենացիի դիտում որպես Հայաստանի առաջին մայրաքաղաք, Վանի փոխարեն:

Այնուամենայնիվ փաստ է, որ Հայաստանում, Այրարատից բացի գոյություն են ունեցել նմանահունչ երկու՝ Ուրարտու եւ Ուր/ու/ատրի, քաղաքական միավորներ. առաջինը Վանի թագավորությունն էր, երկրորդը՝ Նիրուրի լեռների շրջանում ձեւավորված հայտնի դաշնակցությունը:

Ն.Ք. 6-րդ դարից սկսած՝ արդեն չփոխվում էին Արմինա եւ Ուրաշտու-Ուրարտու հասկացությունները: Ընդ որում, Ուրարտուի վերջին հիշատակությունը գտնում ենք Դարեհ 2-րդի (424-404) մոտ, Urastu ձեռով¹⁹:

Արարատյան թագավորությունը վաղ հելլենիստական շրջանից սկսած ընկալվել է որպես Հայաստան (Արմենիա) անվան տարբերակներից մեկը. ինչպես օրինակ, Բերոսոսի մոտ է. «Իսկ քաղաքացիների կողմից Հայրասպանության համար երկրից վտար-վաճները հեռանալով, հասան Հայաստան, մինչդեռ թագավորությունը ժառանգեց Սենաքերիմի որդիների իրավունքը ոտնահարած Ասարխոդասը»²⁰:

Արարատի երկիրը, նույնիսկ այն ժամանակներում, երբ ընդգրկված էր Ադիարենների կազմում, ընկալվում էր որպես մասը Հայաստանի, ինչպես ականատես է Հովսեփոս Փլավիոսի «Հրեական Հնախոսություն» քննությունից²¹:

Այս առումով ուշագրավ է, որ համանման էր վիճակը եւ Սինախերիբի օրոք, քանի որ Նիրուրի իշխանությունները (Թումուրի, Շարում, Էդամա, Կիաչու, Նալբուդա, Կուա, Կանա) էին ընդգրկված Ուրարտուի կազմում: Այս իշխանությունների դեմ պատերազմել է Սինախերիբը իր գահակալության հինգերորդ տարում, իր այս արշավանքի մասին արձանագրություններից մեկը գտնվել է հենց Զուղի լեռան վրա, որտեղ նվաճվել է, որ «Այդ իշխանությունները՝ գտնվող ինչպես արծվի բույն Նիրուրի գագաթներին, որոնք դարձնում էին ինչպես Նախնիների օրոք Հզոր էին ու հպարտ, չգիտեին իշխանության վախ»²²: Չնայած այս հանգամանքին, նույն Սինախերիբը, Ասորեստանի եւ Ուրարտուի միջև որպես սահմանային է նշում Թաա լեռը, որն ավելի հարավ էր Նիրուրից,²³ փաստորեն, որպես Ուրարտական դիտարկելով Նիրուրի իշխանությունները:

Կարծում եմ, որ հենց այս, ավանդաբար հարատևող իրադրությունն է պատճառը երկու Արարատների գոյության, որոնցից մեկն անվանվում էր Արարատի երկիր ու տեղագրվում էր Նիրուրի լեռներում ու հարեւանությունը, իսկ մյուսը՝ Արարատի թագավորություն, եւ համապատասխանում էր Ուրարտուին:

¹⁹ M. Salvini, *Geschichte und Kultur der Urarter, Darmstadt, 1995, 15 207.*

²⁰ Հովսեփոս Փլավիոս, Հրեական Հնախոսություն, էջ 57:

²¹ Հովսեփոս Փլավիոս, Հրեական Հնախոսություն, էջ 81:

²² ABNH, N58.

²³ ABNH, N60. Թաա լեռը գտնվում է Նինվեից 60-70 կմ հյուսիս (նույն, ծան. 1 եւ 7):

ԳԵՎՈՐԳ ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ

ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ԲԱՆԱՁԵԻՆԵՐԻ ՀՆԱՐԱՎՈՐ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆՈՒՅԹԻ ՄԱՍԻՆ

Եւ զի արդարեւ զայնու ժամանակաւ էր ազգիս մերոյ թագաւորութիւն՝ վկայէ եւ Երեմիա մարգարէ ի բանս իւր, հրաւիրելով ընդդէմ Բաբելոնի ի պատերազմ. «Հրաման տուր, ասէ Այրարատեան թագաւորութեանն եւ Ասքանազեան գնդին»: Եւ այս հաւաստի գոյոյ մերոյ թագաւորութեանն առ այնու ժամանակաւ:

Մովսիսի Խորենացոյ
Պատմութիւն Հայոյ, գիրք Ա, գլուխ ԻԲ

Ուրարտական արձանագրությունների եւ դրանց առանձին հատվածների սկզբում սովորաբար տրվում են կաղապարային հետևյալ միատիպ բանաձևերը

1. ¹⁹Haldini kuruni ²⁰Haldini ²¹šurii(i) kuruni(e)...
2. ²²Haldini ušmašini/alsuišini/baušini (այսինչը) alie...
3. ²³Haldini uštabi masine ²⁴šure...

Սրանք ուրարտագետները թարգմանում են հետևյալ կերպ.

1. Նալդը Հզոր է, Նալդի զենքը (սուրը) (ավելի) հզոր է.
2. Նալդի Հզորությունը (մեծությունը) հրամանով (այսինչը) ասում է.
3. Նալդը ելավ (արշավանքի) իր զենքով (սրով)¹:

Երկար տարիներ նվիրելով ուրարտական արձանագրությունների լեզվի ուսումնասիրությանը՝ մենք եկել ենք այն եզրակացության, որ Հիշյալ բանաձևերի բառապաշարն ու քերականական կառուցվածքը հնարավոր է մեկնել Հայերենով, այսինքն՝ այդ բանաձևերը համարել Հայոց լեզվի առաջին գրավոր տեքստերը:

Հայերեն բառերի եւ բառաձևերի սեպագրային արտահայտությունը, իհարկե, ունեցել է իր առանձնահատկությունները: Մասնավորապես հավանական է բառավերջի թուլացած ձայնավորների հաճախակի արտահայտությունը i-ով կամ e-ով, իսկ երկարաբար i-ով եւ այլն²:

Առաջին բանաձևի kurani եւ šuri բառերը հետագա կուռն (սեռ. կուռն, հոգն. ուղղ. կուռնք) եւ սուր (սեռ. սուր) բառերի սկզբնաձևերն են՝ հավանաբար ըստ այն վիճակի, երբ չեղարկվել են ինքնիշխան, եւ արդեն առկա էր վերջնականային անչեղարկ ձայնավորների

¹ Հմմտ. օրինակ, Գ. Ա. Меликишвили, *Урартские клинообразные надписи. М., 1966, с. 94-95:*

² Հմմտ. М. Л. Хачикян *Хурритские и урартские языки. Ер., 1985, с. 30.*

որոշ թույլացում, այս հանգամանքը բաղմիցս նշված է հայերենի համեմատական ուսումնասիրություններում: Այսպիսով, կուռն բառի վերականգնված ձևը պետք է լինի **կո'ւտուն** (հմմտ. հոգն. ուղղ. **կուռնք**, որտեղ **ու**-ն չեղտի տակ պահվել է), իսկ սուր բառինը՝ **սո'ւրո** (հմմտ. վրաց **გური** «գինի», որ, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է հայերենից նախքան ուղղականի -ո վերջավորության անկումը): Այս երկու ձևերը հիշյալ բանաձևում արտահայտված են **kuran** և **šuri** գրություններով:

Եթե նկատի ունենանք, որ հայերենի ի նախդիրը կարող էր սեպագրության մեջ անջատ չարտահայտվել, ապա վերելում բերված առաջին բանաձևը գրաբարում կունենար հետևյալ տեսքը (¹ և ² զետեղման տիպերը բաց ենթ թողնում):

Ուալլին (կամ **Ուալլեան**) **կուռն** **Ուալլին** (կամ **Ուալլեան**) **սուր** ի **կուռն**:

Հարկ ենք համարում նշել, որ ե'ւ կուռն ե'ւ սուր բառերը բնիկ հայերեն են հնդ-եվրոպական բավականին վստահելի դուգահեռներով: Այդ երկու բառերի ուրարտական արձանագրություններում ունեցած տարբեր գործածությունները շատ լավ համընկնում են հայերեն բառերի իմաստային տարբեր գործածությունների հետ:

Երկրորդ բանաձևի տարբերակներում փոխարինող **ušmasini**, **alsu(i)šini** և **baušini** բառաձևերը, որոնք ուրարտագիտական աշխատություններում մեկնաբանվում են որպես **ušmaše** «հզորություն», **alsu(i)še** «մեծություն» և **bauše** «խոսք, հրաման» բառերի գործիական հոլովաձևերը, իրականում կարող են դիտվել որպես հին հայերենի -ն հոլովման անունների բացառական ձևեր, եթե, մանավանդ, ընդունենք այն հավանական գրույթը, որ ի նախդիրը այդ ժամանակ զեռ չէր դարձել բացառականի անբաժան մասը: Այդ բառերը առանց -ո-ի հաղվազեպ են գործածվում, և կարելի է ասել, որ այստեղ առկա են **անձն** տիպի բառերի բացառականի (յ) **անձն** տիպի ձևեր, որոնց համար վերականգնելի են (յ) **անձն** տիպի սկզբնաձևեր (այդ շրջանում առանց նախդիրի): Այսպիսով, **ušmašini**, **alsu(i)šini** և **baušini** ձևերը կարող են լինել բացառական սկզբնաձևերի կանոնական սեպագրային արտացոլումները: Եթե նկատի առնենք, որի հին հայերենի -ն-ով շատ հիմքեր ծագում են ոչ -ն-ով հիմքերից, և որ հին հայերենում -ն հոլովմամբ հոլովվում են նաև ոչ -ն-ով վերջացող հիմքեր, ապա կարելի է ասել, որ քննարկվող բանաձևերի մեջ արտացոլված է հետագա -ն-ով հիմքերի կազմավորման ընթացքը:

Ինչ վերաբերվում է բերված հիմքերին, ապա կարելի է հավաստել դրանց հնդեվրոպական ծագման, այսինքն՝ բնիկ հայերեն լինելու հնարավորությունը:

Ուրարտա-հնդեվրոպական դուգահեռների նվիրված աշխատություններում (նաև մեր գործերում), նշված է ուրարտական **bauše**-ի և **հայ բայ, բան, բառ** բառերի ծագումնային ակնհայտ ընդհանրությունը. հայերեն բառերը ծագում են հնդեվրոպական ***bha-** «խոսել» արմատից և **bauše/baušini** ձևերի համար կարելի է ենթադրել նաև **բաան** (**baušini**) «Բան խոսք, հրաման» տիպի սկզբնաձև: Այս վերականգնումը կատարելուց հետո, նկատեցինք, որ սրա հետ համընկնում է **զբաւս** (**զբոս**) արմատը, որի նախնական -ն-ով հիմքի օգտին են խոսում **զբաւսուլ**, **զբաւսանիլ** ձևերը: Այս արմատի սկզբնական իմաստը պետք է համարել «խոսք, խոսակցություն», որից ծագել է «զրուել, զրույց անել, խոսակցություն (զրույցով) ժամանակ անցկացնել» իմաստը. սա առկա է **զբաւսանք** բառի որոշ վաղ գործածություններում: Ահա թե ինչ է ասված Փիլիտի «Լինելություն խնդրոց և լուծմանց» աշխատության մեջ. «Ձերկայն խաւսս և զճառսն սովորեցանք կոչել զբաւսանս»³: Ամենայն հավանականությամբ, այս իմաստի ընդլայնմամբ են ծագել «մի բանով ժամանակ անցկացնել», «միտքը մի բանի տալ», «զբաղվել», «զվարճանալ» իմաստները:

³ *Sl'v*, օրինակ, **A. Meillet**, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*. Vienne, 1936, p. 19. Ըստ մեր «Հին հայերենի հոլովման սխառնք և նրա ծագումը» աշխատության (Երևան, 1959) այս երևույթը ունեցել է հատուկ ձևարանական պայմանավորվածություն՝ չեղտվել են հատկապես հիմքերը, և անշեղտ են եղել հատկապես վերջավորությունները:

⁴ **J. Pokorny**, *Indogermanisches etimologisches Wörterbuch*, 1. Bern und München, 1959, S. 397-398, 542; **Գ. Զահուկյան**, Հայոց լեզվի պատմություն, Երևան, 1987, էջ 126, 131:

⁵ Փիլոնի Երրայեցոց Մնացորդը ի Հայս. Հ. Բ, Վենետիկ, 1826:

Զբաւս-ը ակնհայտորեն կազմված է **զ** նախդիր-նախածածնցով, և բուն **բաւս**-ը թերևս պետք է ծագել ***bha-** «խոսել» արմատից հնդեվրոպական ***-ek/k-** ածանցի բաղադրումով. ***bha-ek-** ի մեջ ***ek>us** փոփոխությունը հայերենի առանձնահատկությունն է և **հանդես** է գալիս նաև **ուս-անիմ** բայի մեջ (***ek/uk-** հնդեվրոպական արմատից): Եթե **բաւս**-ը նշանակում է «խոսք, զրույց», ապա **զբաւսը** **զ** սաստկանան նախդիր-նախածածնցով պետք է նշանակեր «շատ զրույց, շատ խոսք», որ լիովին համապատասխանում է **զբաւս**-ի իմաստի հին մեկնություններին:

Հայկական բնույթի առումով շատ տիպական է **ušmaše** (-šini) «զորություն, ուժ, հզորություն» բառը: Ինչպես հայտնի է, իր գրավոր շրջանում հայերն այդ գաղափարներն արտահայտել են փոխառյալ իրանական հիմքերով՝ **ոյժ**, **զաւրութիւն**, **հզաւրութիւն**: Բնական է ենթադրել, որ ուրարտական շրջանում պետք է լինին հավանաբար բնիկ հայերեն բառեր: Սրանցից մեկը կարող է լինել փախառյալ **ոյժ** բառի հիմքում ընկած հնդեվրոպական ***aug-/ug** «աճեցնել, մեծացնել, բազմացնել» արմատից ծագող և ուրարտական արձանագրություններում **ušmaše** (-šini) ձևով արտացոլված բառը. հնդեվրոպական ***ug-mo-** կամ ***ug-mat-** նախաձևի դիմաց հայերենը պետք է ունենար ***uc-mo->*us-mo** կամ ***uc-mat->*us-mat-** տիպի ձևերի հիման վրա կազմված ***usmans/-in** տիպի մի ձև, որ ինչպես տեսնում ենք բավական հարազատորեն արտացոլված է ուրարտական արձանագրություններում: Հմմտ. Հ. հնդկ. **धृमात** «ուժ», լատ. **augmen** (lum), լիտվ. **augmas** «աճ, աճում»⁶:

Լիովին հնարավոր է նաև **alsu(i)še** (šini) բառի բնիկ հայերեն լինելը: Այն կարող էր ծագել հնդեվրոպական ***al-** «աճել, աճեցնել, սնել» արմատից՝ ***sko-** ածանցով, կամ թերևս այդ արմատի -l- ածական քմայնացմամբ ծագած ձևից՝ ***altjo->այլ. alco-** (ուրարտ. **alsu-** գրություն), հմմտ. լատ. **altus** «բարձր»: Այսպիսով, **alsu(i)še** (-šini) բառը պետք է նշանակեր ավելի շուտ «բարձրություն», քան «մեծություն»:

Երրորդ բանաձևում **šuri** «սուր» բառը հանդիպում է **šure** ձևով, որ ուրարտագետները մեկնում են որպես տրական հոլովաձև: Սակայն տվյալ տեքստաչառում այդ մեկնությունն իրեն չի արդարացնում: Ավելի ճիշտ կլինի **-e**-ն դիտել որպես թուլացած ձայնավորի նույնպիսի նշանակում, ինչպիսին **-i**-ն է: Բանաձևի բառերից **uštabi**-ն պետք է ներկայացնել հայերենի **-աւ**-ով անցյալ կատարյալի նախնական նշանակումը: Մեր ուրարտագիտական աշխատություններում **ušt**-ն համեմատվել է հնդեվրոպական ***st**- (կանգնել, կանգնեցնել, դնել) արմատի հետ: Սակայն հայերենում այդ արմատը պահպանվել է միայն ածանցական ձևով և իմաստային յուրահատուկ անցմամբ՝ ***st** - **no-mi** > **ստանամ**, այս ձևն էլ անցյալ կատարյալում ներկայացված է միայն ցոյական հիմքով (**-ց** - տարրով)՝ **ստացաւ**, ինչպես **աւ** խոնարհման բոլոր բայերը: Եթե **uštabi**-ն ներկայացնում է հայկական ծագման որևէ բայի արտացոլում, ապա այն կարող է լինել **ոստնում** «ցատկել, վեր թռչել, դուրս թռչել, հեռանալ» բայի անցյալ կատարյալի **ոստնաւ** ձևի նշանակումը: Այս բառը առանձին համատեքստում ունի հատկապես «եղնել, դուրս գալ, արագ դուրս գալ, հեռանալ» իմաստը և Նոր Հայկադյան բառարանում բացատրված է նաև «ի բաց հեռանալ». հմմտ. «Ոստնար ի բաց ի գրկացն հայրենեաց», «ի կողմն ի բաց ոստուցեալը՝ դարձան և պաշտէին զաստուած», «Ո՞ կարէ լսել զմա... կամեցաւ ի բաց ոստուլ», «Յորժամ այս տեսիլ իրաց աստուածայնոց ածցէ զքեզ... ի բաց ոստնուս»:

Երրորդ բանաձևի **masine**-ն Գ. Մելիքիչվիլին դիտում է որպես **masi** «իր, իր սեփական» գերանվան **ni(e)**-ով ձև: Սակայն ուրիշ ուրարտագետներ տալիս են միանգամայն այլ մեկնություններ⁷:

3. Ֆրիդրիխը որևէ հիմք չի տեսնում **masini(e)**-ն գերանուն համարելու՝ **masi** և **masini** ձևերի նմանությունը դիտելով պատահական: Մ. Մերեթեյին այն համարում է գոյական և թարգմանում «հզորություն»: Ի. Ի. Մեչչանինովը գտնում է, որ այդ բառի իմաստը շարունակում է մոլթ մնալ, մանավանդ, որ այն հանդիպում է նաև **masinili** ձևով անթարգմանելի մի տեքստում:

⁶ Հիշյալ ածանցներից զուրկ ձևից է ծագում իրան. **دژ** > **այլ. ոյժ** բառը:

⁷ **И. И. Мещанинов**, *Аппотированный словарь урартского (биайнского) языка*. Л., 1978. с. 204.

Մենք հակված ենք masini-ն թարգմանելու «հոր» եւ հայերենի միջոցով կապելու հնդեվրոպական *magh-li- «հորություն» ձևի հետ (*magh- «կարողանալ, զորել, ի վիճակի լինել, օգնել» արմատից): Հնդեվրոպական *magh-li-no- > *mačino- (ուրարտ. ձևով masini) անցման համար հմտ. *rok- -li- > հայ, թեև հնարավոր է նաև *magh-ljo- տիպի նախաձև: Ուրարտեանում ավանդված masini ձևը ստուգաբանորեն լիովին համարժեք է ուս. מוֹשֵׁנִי ձևին: Այս նույն արմատից է համարվում *-thro- ածանցով կազմված հայ. մարթանք «հնարք» (*magh-thro-+-անք) բառը:

Ուրարտական կոշված արձանագրությունները ներածական բանաձևերի՝ վերելման տրված վերլուծության հիման վրա կարելի է հանգել հետևյալ էական եզրակացություններին.

1. Բավական համոզություն մեզ ապացուցվում է այդ բանաձևերի հայկական բնույթը. դրանց բառապաշարը հիմնականում հայկական է, քերականական առանձնահատկությունները հնարավոր է բացատրել նախագրաբարյան շրջանի քերականական առանձնահատկություններով:

2. Այդ բանաձևերը հնարավորություն են տալիս կատարելու հայերենի նախագրաբարյան շրջանի բառային վերականգնումներ⁸, պարզելու հետագա փոխառությունների (մանավանդ իրանական ծագման բառերի) բուն հայկական համարժեքները՝ հնդեվրոպական նախաձևերի եւ ուրարտական կոշված արձանագրությունների ձևերի համեմատության հիման վրա:

3. Մեր կողմից տրված մեկնաբանության խոցելի կողմն այն է, որ առայժմ բաց է մնում այդ բանաձևերի եւ «ուրարտական» տեքստերի լեզվական բուն առնչությունը: Հայտնի է, որ մեր նշած բանաձևերում առկա բառերը հանդիպում են նաև այլ արձանագրություններում, եւ համապատասխան համատեքստերի (տեքստաշարերի) ստուգումը եւ սրանց լեզվի ու քննված բառաձևերի լեզվի համակողմանի համեմատությունը խիստ անհրաժեշտ է: Ճիշտ է, որոշ բառերի՝ մեր կողմից նշված իմաստները առանձին դեպքերում կարծես թե ավելի լավ է մեկնաբանվում (հմտ. kurguni), բայց դրանց հետագա մանրազննին մեկնաբանությունը մնում է ուրար-տագետների եւ հայագետների կարևոր խնդիրը:

4. Ուրարտագետների ընդհանուր ջանքերով առանձնացվել է սեպագրական նշանների ընթերցանության տարբերակներից մի որոշակի ստանդարտ, որ կիրառվում է եղած տեքստերի նկատմամբ: Այդ տարբերակների հետագա քննությունը, համեմատությունը ու վերականգնված ստանդարտի ճշգրտումը, այլև սրանց հետ կապված սեպագիր տեքստերի արտալեզվական ուղղվածությունը հմտ. վերլուծությունը կարող են չատ բան տալ եւ նույնիսկ հեղաշրջող նշանակություն ունենալ:

⁸ Առայժմ ձեռնպահ ենք մնում որոշ համարձակ վերականգնումներից եւ համեմատություններից. այսպես, օրինակ, կարելի է ենթադրել, որ Haldi դիցանունը դեք բառի հիմքի դի-ով նույնպիսի կազմություն է, ինչ Aršibedini դիցանունը (Aršibi > հետագա արծուի, եւ դի, ինչպես այն մեկնաբանված է մեր «Հայկական շերտը ուրարտական դիցաբանում» հոդվածում): Այս դեպքում Haldi- բաղադրիչը կարելի էր նույնացնել հայ. հաղ «անգամ» սկզբնապես բաղաձայնահիմք բառի հետ, որ իրանական ժամանակ բառի փոխառությունից առաջ կարող էր լինել այդ գաղափարի բնիկ հայկական նշանակումը (հմտ. անգլ. time «ժամանակ» եւ «անգամ»): Այլ կերպ ասած՝ Haldi- ի բուն հայկական Հաղի ձևը այս մեկնաբանությամբ պիտի նշանակեր «ժամանակի աստված»:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿԱՐԱԳՅՈՋՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՁԸ ԵՎ ՍԵՊԱԳԻՐ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

(նորագույն տվյալներ)

Առաջավոր Ասիայում գերիշխանություն հասնելու համար Ասորեստանի եւ Ուրարտուի միջև ծավալված պայքարը գնալով ստանում էր անդիջում եւ կատաղի բնույթ: Ասորեստանը արեւելքից եւ արեւմուտքից առաջանալով դեպի հյուսիս, ամեն կերպ ցանկանում էր արքանի մեջ առնել Հայկական լեռնաշխարհը եւ, հնարավորության դեպքում, ոչնչացնել իր գլխավոր ու զորեղ հակառակորդին՝ Ուրարտական պետությունը: Եվ հակառակը, Ուրարտուն եւս իր հերթին նույնպես արեւելքից եւ արեւմուտքից աստիճանաբար ներխուժում էր հարավ եւ ամեն կերպ աշխատում էր շրջափակել Ասորեստանը եւ, հարմար դեպքում, խեղդամահ անել իր դարավոր թշնամուն:

Այս կատաղի պայքարում թե՛ Ասորեստանը, թե՛ Ուրարտուն ձգտում էին ամեն կերպ իրենց կողմը գրավել Զագրոսի եւ հարակից շրջանների, ինչպես նաև Եփրատի ավազանում գտնվող թագավորությունների ու իշխանությունների տնտեսական եւ ռազմական ուժը՝ բարեկամական դաշինքի հիման վրա:

Այդպիսի նշանավոր քաղաքական կազմավորումներից մեկը Դամասկոսի իշխանությունն էր, որը բացարձակորեն անցել էր Ուրարտուի արքա Սարգուրե Բ-ի (764-735) կողմը: Այդ նույնը չարունակվեց նաև այն ժամանակ, երբ Ուրարտուի գահին արդեն բազմել էր Ռուսա Ա-ն (735-713):

Ասորեստանյան սեպագիր աղբյուրների համաձայն թիզլաթպալասար Գ-ի (745-727) օրոք Դամասկոսի (Ասորիքի) թագավորն էր Ռաժունը¹, որը նախապես բարեկամ էր ձեռնում Ասորեստանին: Սակայն, քաղաքական դեպքերի զարգացումը հասցրեց այն բանին, որ Ռաժունը բացարձակապես անցավ Ռուսա Ա-ի կողմը՝ ընդդեմ թիզլաթպալասար Գ-ի: Բարեբախտաբար, այս մասին բավական մանրամասն տեղեկություններ են պահպանված նաև Աստվածաշնչում:

Այսպես, օրինակ, Ասորիքի արքա Ռեժունը (սեպագիր աղբյուրներում՝ Ռաժուն, Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ՝ Ռասոն) արչավում է Հուդայի թագավորության վրա²:

Հուդայի թագավոր Աբազը (735-715), նեղվելով թշնամիներից, դեսպան է ուղարկում Ասորեստանի արքա թիզլաթպալասար Գ-ի մոտ՝ օգնություն հայցելու նպատակով, չմոռանալով նաև նամակ եւ թանկարժեք նվերներ ուղարկել:

Աբազը գրում է. «Մառաշք եւ որդիք եմ ես, ել եւ փրկեա զիս ի ձեռաց արքային Ասորեոց եւ ի ձեռաց արքային Խորայի յարուցելոց ի վերայ իմ»: Սրանից անմիջապես հետո Աստվածաշունչը վկայում է. «եւ ա՛ռ Աբազ զարծաթ եւ զոսկի զգտեալս ի տան Տեառն եւ ի գանձս տան թագաւորին, եւ առաքեաց արքային Ասորեստանեայց

¹ И. М. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту ("Вестник древней истории", 1951, №2, стр. 311):

² Գ. Թագ., ԺԵ, 37, ԺԶ, 5:

պատարագս: Եւ լուաւ նմա արքայն Ասորեստանեայց, եւ ել արքայն Ասորեստանեայց ի Դամասկոս եւ առ զնա, եւ վարեաց զնա ի գերութիւն ի Կիւրէն, եւ զՌասոն սպան»³:

Այսպիսով, Աստվածաշունչը ինչ-որ չափով կրկնում է սեպագիր աղբյուրների տվյալները, վկայում նաեւ Ասորիքի արքայի սպանությունը, որը իրոք, տեղի է ունեցել Թիգլաթպալասար Գ-ի (745-727) օրոք, 732 թ. Դամասկոսում⁴:

Թվում է, թե ասորեստանյան սեպագիր աղբյուրների եւ Աստվածաշնչի վերոհիշյալ տվյալներով Ռասոնի մասին եղած պատմական արժանահավատ հիշատակությունները սրանով էլ սպառվում են:

Բարեբախտաբար, դա այդպես է:

Ուրարտական սեպագիր աղբյուրներում կատարած մեր պրպտումները ցույց տվեցին, որ Ռասոնը հիշատակվում է նաեւ Սարգուրե Բ-ի (764-735) Գանձադուան տարեգրություն մեջ, մոտավորապես 748-746 թթ. միջև: Այդ մասին ասված է Հետեւյալ Հատվածում (վերնագրային Հայտարարության մեջ, որտեղ ուրարտական դիցարանի գերագույն գլխավոր աստվածը՝ Խալդեն, «արչավում եւ գրավում է նույնը, ինչ որ քիչ Հետո թագավորը» եւ ուր Խալդենի վերագրված մասը «մի տեսակ ներածական է, կամ գուցե ավելի լավ ասած, մի տեսակ վերնագիր է թագավորի կողմից ճիշտ նկարագրվելիքի համար»⁵. «Խալդեն արչավեց, սեփական զենքին ենթարկեց Ռաշունե արքային եւ Ռուիշիանական երկիրը...»⁶ (^DHal-di-né uš-ta-bé, ma-si-i-né-e^{GIS} šū-re-e ka-ru-né [Ra-šū-ú-ni-<né>] LUGA'L KUR Ru-i-šī-a-né-e-i KUR e-ba-né-i-e)⁷:

Դժբախտաբար, տվյալ Հատվածին (վերնագրային Հայտարարության) Հաջորդող մասը՝ բուն տեքստը մանրամասնությանը, որը փորագրված է եղել տարե-գրության Հաջորդ նիստի վերին մասում, չի պահպանվել, քանի որ այն, Հավանաբար ջրաղացքար պատրաստելու նպատակով կտրվել եւ տարվել է, որի Հետեւանքով (եթե նկատի ունենանք տարեգրության չորս նիստերը) այժմ բնագրից պակասում է առնվազն 100 տող:

Սարգուրե Բ-ի հիշատակած սույն Ռաշունե արքան անկասկած ասորեստանյան աղբյուրների Ռաժուն կամ Աստվածաշնչի Ռեժոն (Հայերեն թարգմանության մեջ՝ Ռասոն) թագավորն է:

Այս տեսակետը Հաստատվում է նաեւ այն փաստով, որ Ռաշունե արքան ուրարտական աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես Ռուիշիանական երկրի թագավոր, որի բուն անվանումը (եթե նկատի ունենանք ուրարտերենի լեզվական օրինաչափությունները) կլինի Ռուիշիանե:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ ուրարտական աղբյուրների սույն Ռուիշիանե երկրանունը փոխարինում է Համրնդ-Հանուր ճանաչում գտած Ասորիք անվանը, որը ասորեստանյան սեպագիր աղբյուրներում հիշատակվում է միայն նրա մայրաքաղաքի՝ Դամասկոսի անունով:

Հետեւաբար, եթե միեւնույն արքան տարբեր աղբյուրներում կրում է Ռաժուն, Ռեժոն, Ռաշունե, Ռասոն անվանումներ, ապա վերոհիշյալ Ասորիք, Դամասկոս եւ

³ Նույն տեղում, ԺՁ 7-9:

⁴ Д. Ч. Садаев, История Древней Ассирии, Москва, 1979, стр. 100:

⁵ Գ. Ա. Ղափանցյան, Ուրարտուի պատմությունը, Երևան 1940, էջ 114: Ուրարտական աղբյուրներում գոյություն ունեցող վերնագրային Հայտարարությունների մասին Հետագայում ավելի հստակեցված ձևով իր դիտողություններն է հայտնել նաեւ Ն.Վ. Հարությունյանը. Н.В. Арутюнян, Заглавные декларации урартских надписей и их значение при изучении вопросов топонимики (ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիրը», Հաս. գիտ., 1954, N8, էջ 81-93):

⁶ Հ.Հ. Կարապետյան, Ուրարտական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի եւ Հարեւան պետությունների մասին («Հայ ժողովրդի պատմության քրեատմատիա», Հատոր 1, Երևան, 1981, էջ 77):

⁷ Н.Я. Марр, И.А. Орбели, Археологическая экспедиция 1916 г. в Ван, Петербург, 1922, табл. XI եւ այլոց մոտ (Г.А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960 стр. 279, N155, С, տող 49-51: F.W. König, Handbuch der chaldischen Inschriften, Graz, 1955-1957, էջ 122, N 103, 5, I):

Ռուիշիանե երկրները՝ եւս անհրաժեշտաբար պետք է նույնը լինեն:

Հին Արեւելքի տարբեր պետական կազմավորումների անուններն ստուգելիս, մենք Հանդիպեցինք խիստ զայթակղիչ մի փաստի: Դա Հետեւյալն է: Եգիպտոսի փարավոն Սենուսերտ (Սա-նա-ուասրա) Գ-ի (1886-1848) ժամանակաշրջանի դամբանական եգիպտական արձանագրություններից մեկում (որը պատկանում է արքայական թիկնապահների հրամանատար Խուսերեկին) հիշատակվում է, որ փարավոնը արչավում է դեպի Հյուսիս եւ որոշ տարածքներ նվաճելուց Հետո, գրավում նաեւ Ռեշենու երկիրը⁸, որը միավորում է Պաղեստինի Հյուսիսային եւ Սիրիայի (Ասորիքի) Հարավային մասերը⁹:

Հետեւաբար, զժվար չէ կոահել, որ Սիրիայի (Ասորիքի)՝ ուրարտական աղբյուրներում պահպանված Ռուիշիանե երկրանունը եգիպտական մեհենագիր արձանագրություններում վկայված միեւնույն Ռեշենու երկրի անունն է:

Այսպիսով, Ռեշենու-Ռուիշիանե, որը այլ դեպքերում կոչվում է նաեւ Սիրիա (Ասորիք), անգամ Դամասկոս՝ երկրի մայրաքաղաքի անունով: Ուստի, Դամասկոսի (Սիրիա, Ասորիք) արքա Ռաժունը (Ռեժոն) եւ ուրարտական սեպագրերի Ռուիշիանե երկրի թագավորը (Ռաշունե), ինչպես նաեւ Աստվածաշնչի՝ Ասորիքի (Սիրիա) թագավորը (Ռեժոն, Ռասոն) միեւնույն անձնավորությունն են:

Հետեւաբար, Աստվածաշնչի, ինչպես նաեւ եգիպտական, ասորեստանյան, ուրարտական եւ այլ աղբյուրների զուգահեռ ուսումնասիրությունը խիստ կարեւոր եւ անհրաժեշտ է եւ պետք է գտնվի արեւելագետների (հայագետ, ուրարտագետ, ասորագետ, եգիպտագետ) ուշադրության կենտրոնում:

⁸ В.В. Струве, Д.Г. Редер, Хрестоматия по истории Древнего Востока, Москва, 1963, с. 54:

⁹ Նույն տեղում, էջ 55 ծան.9:

ԲԱՐԿԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ԹՈԳԱՐՄԱ ԵՐԿԻՐԸ ԵՎ ՀԱՅԿՅԱՆՆԵՐԸ

Թորգարմա երկիրը կամ Թորգոմա տունը Աստուածաշնչում հիշատակվում է երկու անգամ Եզեկիելի մարգարեության մեջ: Անդրադառնալով Տյուրոսի առեւտրական գործունեությանը, մարգարեն գրում է. «Եւ ի տանէ Թորգոմայ (բնագրում Թորգարմա - Հ.Բ.) ձիովք եւ հեծելովք եւ ջորովք լցին զվաճառա քո» (Եզեկիել, ԻԷ, 14), իսկ մեկ այլ կապակցությամբ, խոսելով Եհովայի՝ Գոգին ուղղված սպառնալիքի մասին, նշում է, որ «Գոմեր եւ ամենեքին որ շուրջ են զնովաւ, եւ տունն Թորգոմայ ի ծագացն հիւսիսոյ, եւ ամենեքին որ շուրջ են զնովաւ, եւ ազգք բազում ընդ քեզ» (Եզեկիել, ԼԸ, 6): Պատմա-գիտության մեջ Թորգարմա տունը սովորաբար նույնացվում է խեթական եւ ասորեստանյան արձանագրությունների՝ Համապատասխանաբար Թեգարամա եւ Թիլ-Գարիմմու երկրներին: Սակայն եթե Ֆր. Դելիչի ժամանակներից սկսած Թեգարմա-Թեգարամա նույնությունը՝ կասկածի տակ չի առնվել, ապա Թեգարմա տուն--Թիլ-Գարիմմու նույնացումը անվերապահորեն չի ընդունվել: Ի. Դյակոնովը գտնում է, որ Թեգարամա--Թիլ-Գարիմմու նույնացման փորձը դրանով իսկ Թեգարմա տուն--Թիլ-Գարիմմու Համարժեքությունը, տեղագրական առումով Հավանական է, սակայն բռնադրուսիկ է լեզվագրական տեսակետից¹: Հեղինակի կարծիքով, Թիլ-Գարիմմու քաղաքը, որ գտնվել է Մելիդ-Կամմանուի թագավորության մեջ եւ սովորաբար Համարվում է անտիկ Գաուրանենի եւ ժամանակակից Գյուրուն քաղաքի Համարժեքը, ավելի շուտ նույնանում է Թալիգալիմմու կամ Թարիկարիմմու լեռանը, որը հիշատակվում է խեթական արձանագրություններում, սահմանամերձ մի ինչ-որ շրջանում²: Այսուհանդերձ, Հեղինակը տարակույս չունի այն խնդրում, որ այն տարածաշրջանը, որտեղ Ն.Ք. II Հադարամյակում գտնվել է Թեգարաման, Ն.Ք. I Հադարամյակի սկզբին գտնվել է Մելիդ-Կամմանուի թագավորության մեջ: Վերջապես, Ի. Դյակոնովը Հայ Հեղինակների երկերում պահպանված «Թորգոմ» անունը կապում է ոչ թե խեթական Թեգարամայի հետ, այլ Համարում է «Թորգոմ» անունը կապում է ոչ թե խեթական Թեգարամայի հետ, այլ Համարում է փոխառություն Աստուածաշնչից, որը վերաիմաստավորվել է: Ըստ որում, Հեղինակի տրամաբանությամբ աստվածաշնչյան Թորգարման իրոք Համապատասխանում է խեթական շրջանի Թեգարամային³: Անհրաժեշտ ենք գտնում Հենց սկզբից նշելու, որ բացառվում է Թորգոմա տան փոխառումը Աստուածաշնչից: Այն իրողությունը, որ աստվածաշնչյան Թորգարմա տունը Հայ թարգմանիչները տվել են Թորգոմայ տուն կամ տունն Թորգոմայ Համարժեքով, մեր կարծիքով, աներկբայորեն ցույց է տալիս, որ Թորգոմա տուն երկրանունը Հայկական իրականության ծնունդ էր եւ ոչ թե քրիստոնեության

ընդունման Հետեւանքով Հայ իրականության մեջ Աստուածաշնչի ազդեցության դրսևորում, ինչպես հակված է կարծելու ուսումնասիրողների մեծ մասը: Իրականությունն այն է, որ Թորգոմա տունը երբայերենից փոխառնելու դեպքում ոչ մի թարգմանիչ մտքով անգամ չէր անցնի Թորգարման վերածելու Թորգոմայի, Հետեւաբար ամենահավանական բացատրությունն այն է, որ թարգմանիչը կամ թարգմանիչները Հիանալի գիտեին, որ աստվածաշնչյան Թորգարման Հայ իրականության Թորգոման է: Համենայն դեպս թարգմանություններ կատարելիս Հայ Հեղինակները փոխառությունները կատարել են Հարազատ մնալով բնագրի լեզվի Հնչունական օրենքներին, որի Հետեւանքով՝ ի տարբերություն ռուսների, Հայերն այսօր Հնչում են ոչ թե ВАРԿ այլ կրկես, ոչ թե ВАСУԱՄ, այլ Բարսեղ, ոչ թե ХԱՄԱՅ, այլ քիմիա եւ այլն:

Քննության առնենք այժմ մի քանի Հարց, կապված Թեգարամա-Թորգարմա նույնության եւ տեղադրության հետ: Ելնելով նախորդ ուսումնասիրողների Հետա-դոտության արդյունքներից եւ մեր քննությունից, պետք է ընդունել, որ Թեգարմա կամ Թորգոմա տուն անվանումը ծագումնաբանորեն կապվում է խեթական աղբյուրների Թեգարամայի հետ, սակայն տարածքային առումով Թեգարամա եւ Թորգոմա տուն երկրները չեն նույնանում: Ինչպես շուտով կհամոզվեք, եթե Թեգարաման ցեղային փոքր երկիր էր կամ ցեղային միության երկիր, ապա Թեգարմա կամ Թորգոմա տունը նույնանում է Հայոց թագավորությանը:

Արդ, ինչպիսի՞ տարածք էր ընդգրկում Թեգարաման: Ի. Դյակոնովը գտնում է, որ Թեգարաման գտնվել է ներկայիս Թոխմա (ըստ «Աշխարհացոյց»-ի Կավկասյա) գետի ավազանում, սկսվելով արդի Գյուրունից եւ տարածվելով մինչեւ մի ինչ-որ կետ Եփրատից արեւելք⁴, այլ խոսքով, Հեղինակը Թեգարամայի մի Հատվածը, թեկուզեւ ոչ մեծ, տեղադրում է Եփրատի ձախափնյակում: Ճանաչված սեպագրագետը Թեգարամայից արեւմուտք տեղադրում է Թումաննա եւ Պալա երկրամասերը, չնայած ինքն էլ առանձնապես վստահ չէ նմանօրինակ տեղադրությանը: Մոտավորապես այս կողմերում նա տեղադրում է Արմատանա երկիրը⁵:

Թեգարամայի տեղադրությունը փորձենք ճշտել Համաձայն խեթական արձանագրությունների: Սուպլիուլիումի ակկադերեն լեզվով թողած տարեգրության մեջ՝ ի թիվս խեթական տերության դեմ ապստամբած երկրների եւ քաղաքների, հիշատակվում է նաեւ Թեգարաման, որի տարածքի կեսը դրադեցրել են Ուարանա կամ Ուառանա լեռները⁶: Վ. Ուաչատրյանը, մի շարք ուսումնասիրողների նման, Թեգարամա երկիրը տեղադրում է ներկայիս Հասան-Չելերի բնակավայրի շրջակայքում, ուստի գտնում է, որ միակ լեռը, որ կարելի է նույնացնել Ուարանա լեռներին, ներկայիս Չալգանն է⁷: Զ. Գարստանգը եւ Օ. Գրընին, անտարակույս հիմք ընդունելով Համահնչյունությունը, Ուարանա լեռների անունը ծագումնաբանորեն կապում են Կլավդիոս Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության» մեջ հիշատակված Արանե կամ Առանե քաղաքանվան հետ⁸: Անունների նմանությունը կամ գրեթե Համահնչյունությունը առանձին տարակույսներ չի Հարուցում, սակայն Հույն աշխարհագրագետի թողած կոորդինատների անկատարելությունը եւ վերջիններիս որպես կանոն մղոնաչափերից ծագելը Հնարավորություն չեն տալիս փաստարկելու դրանց նաեւ տարածական Համընկնումը, ուստի մնում է բավարարվել Հիշյալ անունների ծագումնային նույնության վարկածով: Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության» հրատարակիչ Կ. Մյուլլերը, առաջնորդվելով հին մղոնաչափերի տվյալներով, հակված է Առանեն նույնացնելու

¹ Անդ:² Անդ, էջ 84-85:³ Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig, 1916, I, 1 (Այսուհետեւ КВ):⁴ В.Н. Хачатрян, Восточные провинции Хеттской Империи (Вопросы топонимики), Ереван, 1971, ст. 94:⁵ J. Garstang, O. Gurney, The Geography of the Hittite Empire, London, 1959, էջ 48: St'u Claudii Ptolemaei Geographia, e codicibus recognovit, prolegomenis, annotatione, indicibus, tabulis instruxit Carolus Müllerus, Voluminis Primi, pars secunda, Parisiis, 1901, V, cap. 6, 20:¹ Fr. Delitch, Wo lag das Paradies. Leipzig. 1881, էջ 246 (տե՛ս Հ Մանանդյան, Երկեր,

Հատոր Ա, Երեւան, 1977, էջ 16):

² И.М.Дьяконов, Предыстория армянского народа, история Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н.э., Хурриты, лувийцы, протоармяне, Ереван, 1968, ст. 180:³ Անդ:⁴ Անդ, էջ 84:

Ալաջա-խան բնակավայրին, թեկուզև թեականորեն¹⁰:

Թեգարամա երկրի մասին արժեքավոր տեղեկություններ է պահպանել Մուրչիլ Բ-ի կողմից կազմված Սուպիլուլիումի տարեգրությունը: Վերջինիս հաղորդման համաձայն, խուռինների կողմից ինքնակառ տերություն Նուրմուրիգա քաղաքը պաշարելիս, ինքնակառ թագավոր Սուպիլուլիումը շարժվում է Թեգարամա երկիր և վերջինիս Տալալա քաղաքում կազմակերպում է զորատես: Այնուհետև նա իր տղային՝ Առնուվանդային և թիկնախմբի ղեկավար թեգարամացի Յիդային ուղարկում է Նուռի երկիր¹¹: Բերված տեղեկությունից Վ. Նաչատրյանը հանգում է այն եզրակացություն, որ Թեգարաման հարավից սահմանակցել է Նուռի երկրին¹²: Այս եզրակացությունից դժվար է հստակեցնել սահմանագիծը Թեգարամայի և Նուռի երկրի միջև, այսուհանդերձ մյուս տեղեկությունների լույսով այն որոշ ճշգրտումների հնարավորություն տալիս է: Արևելյան սահմանագլխին Թեգարաման Եփրատ գետով բաժանվում էր Իսուվա կամ Իշուվա երկրից: Նման եզրահանգումը բխում է Իսուվայի կողմից Թեգարամա քաղաքը ավերելու փաստից¹³, քանի որ բոլոր տեղեկությունների համաձայն Իսուվան դրադեցրել է Արածանի գետի ստորին հոսանքի շրջանը: Հայտնի է նաև, որ Ացի երկիրը գրավել է «Վերին երկրները», որի հետևանքով սահմանը Հաթի երկրի հետ անցել է Սամուխա քաղաքի մերձակայքով¹⁴, որը՝ դատելով արձանագրություններից, գտնվել է Բիտլիյայից (ամենայն հավանականությամբ՝ Բթառիճը-Գր.Ղ.) քաղաքից ոչ հեռու, Եփրատի ափին, հավանաբար գետի ոլորանի շրջանում¹⁵: Վերջապես մեզ հայտնի է, որ Արմատանա քաղաքի դուրքը, հարձակվել է խեթական երկրների վրա և Կիցուվատնա քաղաքը դարձրել է սահման¹⁶: Կիցուվատնայի տեղագրությունը, ելնելով մասնագիտական գրականության մեջ տեղ գտած Կիցուվատնա և Կումանի (անտիկ Կոմանան) քաղաքների նույնությունից¹⁷, հստակ է, քանի որ անտիկ Կոմանան տեղադրվում է Սարոս (ներկայիս Սելհան) գետի վերին հոսանքի շրջանում¹⁸: Ձեռքի տակ ունենալով վերը նշված տեղեկությունները, կարելի է գալ այն մտքին, որ Թեգարամա կամ Թագարամա երկիրը դրադեցրել է բավականին համեստ տարածք, ընդգրկելով Կիցուվատնա կամ Կոմանա քաղաքից արևելք մինչև Եփրատ գետն ընկած հողերը և տարածվելով Մալդիա (ներկայումս՝ Մալաթիա) քաղաքից մինչև Տիվրիկի շրջակայքը:

Արվածի լույսով քննության առնելով աստվածաշնչյան Թոգարմա տան տեղագրության խնդիրը, պետք է արձանագրել, որ Թեգարաման իր համեստ չափերով ոչ մի կերպ չի կարող տարածքային առումով նույնանալ առաջինի հետ: Եթե Թեգարաման, ինչպես վերը տեսանք, գտնվել է Մալաթիա քաղաքի շրջակայքում, ապա Թոգարմա տունը մեծ տարածք ընդգրկող երկիր է, որը տեղադրվում է «ի ծագացն հիսիսոյ»: Վերջինս պետք է հասկանալ ոչ այլ կերպ, բայց եթե Կովկասի կողմերում, քանի որ ծայր հյուսիսի գաղափարը ոչ մի կերպ չի առնչվում փոքրիկ և առանձնապես ոչ շատ հյուսիսում գտնվող Թեգարամայի հետ: Իսկ Կովկասյան լեռները, որ մի տեսակ անջրպետ էին հանդիսանում քաղաքակիրթ աշխարհի և հյուսիսի բարբարոս ցեղերի միջև, կարող էին համարվել ծայր հյուսիս: Հարկ է խոստովանել, որ Թեգարամա երկիրը, որ Փոքր Հայքի մի փոքր մասն էր զբաղեցնում և պատմական աղբյուրներում առանձնապես չի հիշատակվում որպես ձիարուծություն երկիր, հազիվ թե Տյուրոսի շուկաները լցնել նժույգներով, կառավարում

և ջորիներով: Այդպիսին կարող էր լինել իրոք «ի ծագացն հիսիսոյ» գտնվող, Կովկասի կողմերից մինչև Մաժաք (Կեսարիա) ձգվող Հայոց թագավորությունը, որը համաձայն Հերոդոտոսի և Ստրաբոնի հաղորդումների, վերածվելով Արեմենյան Պարսկաստանի սատրապության, ոչ միայն տարեկան 400 տաղանդ հարկ էր վճարում, այլև ամեն տարի որպես տուրք 20000 ձի էր ուղարկում Պարսկաստան Միհրական տոհմի համար¹⁹: Հասկանալի է, որ այս երկիրն իրոք կարող էր Տյուրոսի շուկաները լցնել նժույգներով, կառավարում և ջորիներով: Հետևաբար, այն իրողությունը, որ Հայերն իրենց Թորգոմի ազգ էին համարում, իսկ երկիրն էլ Թորգոմա տուն կամ Թոգարմա, բոլորովին էլ անիմաստ չէ, հանգամանք, որ ստորև կփորձենք հիմնավորել:

Ստրաբոնի «Աշխարհագրություն» մեջ պահպանվել է մի ավանդություն, որի համաձայն «Արմենոսը Թեսալիայի Արմենիոն քաղաքից, որ գտնվում է Փերեսի և Լարիսայի միջև, Բոյբեիս լճի վրա, ինչպես ասացինք, Յասոնի հետ արշավեց Հայաստան: Սրա անունով է [Հայաստանը] կոչվում Արմենիա, ինչպես ասում են Կիրսիլիոս Փարսալացին և Մեդիոս Լարիսացին, երկուսն էլ զինակից Ալեքսանդրի: Նաև թե Արմենոսի հետ [եղողները] բնակվեցին Ակիլիսենում (իմա՝ Եկեղիք), որ նախապես Մուփքի իշխանության տակ էր, մյուսները Սյուսպիրիտիսում մինչև Կալաքենե և Ադիարենե, Հայաստանի սահմաններից դուրս»²⁰: Այս նույն տեղեկությունը հեղինակը մեջ է բերում մեկ այլ կապակցությամբ ներքոհիշյալ տեսքով. «Ասում են, թե Յասոնը՝ Թեսալացի Արմենոսի հետ Կողքիս նավարկության ժամանակ [=Արգոնավորդների արշավանքը] առաջացել է մինչև Կասպից ծով, և անցել է Վրաստանը, Ադվանքը և Հայաստանի ու Մարաստանի շատ մասը, ինչպես վկայում են Յասոնականքը և շատ բազմաթիվ հիշատակարաններ: [Ասում են] նաև, թե Արմենոսը՝ Արմենիոն քաղաքից էր, որ գտնվում է Բոյբեիս լճի մոտ՝ Փերեսի և Լարիսայի միջև, թե իր հետ եղողներն էլ բնակվեցին Ակիլիսենում (=Եկեղիք) և Սիսպիրիտիսում (=Սպեր)»²¹ մինչև Կալաքենե և Ադիարենե. սա է, որ իր անունը տվել է Հայաստանին»²²:

Չնայած ավանդությունը գրի է առնվել Ալեքսանդր Մակեդոնացու զինակիցներ Կիրսիլիոս Փարսալացու և Մեդիոս Լարիսացու կողմից և մեզ հասել վերջիններիս գրառումներից կամ աշխատություններից օգտված Ստրաբոնի «Աշխարհագրության» միջոցով, ինչպես վարը կտեսնենք, այն պարունակում է վերին աստիճանի արժեքավոր տեղեկություններ Հայաստանի հնագույն պատմության վերաբերյալ: Հարցի քննությանը մեծապես նպաստում է հիշյալ ավանդության տվյալների քարտեզագրումը: Մի պահ վերանալով Հունաստանի Թեսալիա երկրամասի տեղանուններից, նշենք, որ Արմենոսի և նրա զինակիցների կողմից բնակեցրած չորս երկրամասերից, որոնցից երկուսը Հայաստանի տարածքից դուրս են, անվերապահորեն տեղադրվում են երեքը. Ակիլիսենն, Կալաքենեն և Ադիարենեն, որոնք ըստ հերթականության համապատասխանում են Եկեղեցացին լայն առումով, Տիգրիսի և նրա վտակ Մեծ Զարի միջագետքին ջրկիցի շրջանում և հյուսիսային Ասորեստանին: Առայժմ չանդրադառնալով Սիսպիրիտիսի տեղագրությանը, որը տարբեր տեսակետների տեղիք է տվել, փորձենք հունական ավանդությունը վերլուծել իր անաղարտության մեջ: Այսպես, եթե իրոք Արմենոսը եկել է հյուսիսից՝ Կողքիս կողմից, ինչպես հավաստում է այն, ապա Սիսպիրիտիսի տեղագրությունը Սպերի տարածքում պարզապես բացառվում է, քանի որ ըստ նկարագրության Սիսպիրիտիսը պետք է տեղադրվեր Ակիլիսենից հարավ Կալաքենե տանող ճանապարհին: Ավելին, Սիսպիրիտիս-Սպեր նույնացումը առաջ է բերում մի տեսակ դատարկություն Ակիլիսենի և Կալաքենեի

¹⁰ Claudii Ptolemaei Geographia, էջ 836:

¹¹ KBo, V, 6. Տե՛ս նաև B.H.Хачатрян, նշվ.աշխ., էջ 95:

¹² B.H.Хачатрян, նշվ.աշխ., էջ 95:

¹³ KBo, VI, 28: Տե՛ս նաև B.H.Хачатрян, նշվ.աշխ., էջ 108:

¹⁴ KBo, VI, 28: J. Garstang, O. Gurney, The Geography of the Hittite Empire, էջ 37:

¹⁵ Keilschriftkunden aus Boghazköi, Berlin, 31, թիվ 79:

¹⁶ A. Goetze, Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography, New Hawen, 1940, էջ 21-

¹⁷ Անդ, էջ 9:

¹⁸ «Հայկական ՍՍՌ-ի ատլաս», Երևան-Մոսկվա, 1961, քարտեղ 102, 103, 104:

¹⁹ Herodotus, Historiarum libri IX, Cambridge, Mass.-London, 1946-1960 (Loeb Classical Library), III, 93: The Geography of Strabo, in eight Volumes Cambridge, Mass.-London, 1969, (Loeb Classical Library), XI, 14, 9:

²⁰ Strabo, XI, 14, 12: Տե՛ս նաև Ստրաբոն, քաղեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Եր., 1940, էջ 60-63:

²¹ Սիսպիրիտիսի Սպերի հետ նույնացման փորձ կատարում է Հ. Աճառյանը:

²² Strabo, XI, 4, 8: Տե՛ս նաև Ստրաբոն, էջ 32-33:

միջև, որը բոլորովին էլ տրամաբանական է: Ուստի, մեր կարծիքով, ճշմարտությունը մոտ են այն գիտնականները, որոնք փորձում են Միսախրիստիսիսը նույնացնել ասորեստանյան արձանագրությունների Շուալրիային²³: Երկրորդ տեղա-դրության դեպքում, անկասկած, չափ Հարցեր պատասխան են ստանում, սակայն ոչ մի կերպ Հնարավոր չէ պատկերացնել Արմենոսի եւ նրա ղինակիցների շարժումը Ակիլիսենից կամ Եկեղեցացից դեպի Աղձնիք, որն ամբողջությամբ կամ մասամբ զբաղեցրել է Շուալրիան: Այնպես, որ անտարակույս, ճիշտ են այն հեղինակները, որոնք Արմենոսի եւ նրա կողմնակիցների շարժումը փորձում են պատկերացնել երկու ուղղությամբ՝ դեպի Հյուսիս-արեւելք, այսինքն դեպի Ակիլիսին եւ դեպի Հարավ-արեւելք, այսինքն դեպի Միսախրիստիս-Շուալրիա, Կալաբենե եւ Աղիարենե²⁴: Նման մոտեցման դեպքում Արմենոսի եւ նրա յուրաքանչյուրի գալուստը Հյուսիսից ըստ էության բացառվում է: Ուստի եւ Հակոբ Մանանդյանը եւ մի շարք հեղինակներ եկել են այն եզրակացության, որ Հունական ավանդությունը իբրեւ թե տեղեկություններ է պահպանել Բալկանների փոյուզացիների հետ Փոքր Ասիա ներխուժած արմենական ցեղերի Հայկական լեռնաշխարհ մուտք գործելու ուղիների վերաբերյալ²⁵: Հ. Մանանդյանն անգամ գտնում է, որ հայերի նախահայրերի գաղթի ու տարածման ուղին ցույց է տրված նաեւ Մար-Աբասի ու Մովսես խորենացու մոտ Վանա լճի ու Տավրոսյան լեռների հարավակողմից դեպի Հյուսիս՝ դեպի Տարոն ու Հարք եւ այնտեղից էլ դեպի Այրարատ²⁶: Բոլորովին Համաձայնելով հարգարժան հեղինակի արմենական ցեղերի Հայաստան, կամ, որ ավելի ճիշտ է, Հայկական լեռնաշխարհ գաղթեցնելու տեսության հետ, պետք է խոստովանել, որ շատ սրամիտ է եւ իրական Հայկի եւ Բելի պատմության եւ Հունական ավանդության միջև կապ տեսնելը:

Փորձենք քննության առնել Հունական ավանդության եւ Հայկի ու Բելի պատմության քարտեզագրման արդյունքները: Հունական ավանդությունից պարզվում է, որ Արմենոսի ղինակիցները հասել են մինչեւ Աղիարենե հարավ-արեւելյան ուղղությամբ: Համաձայն Հայկի եւ Բելի պատմության, Հայկը Բաբելոնի անհաջող աշտարակաշինությունից հետո, չկամենալով ենթարկվել Բելին, Բաբելոնից ուղղվում է Արարադի երկիրը, որ գտնվում էր Հյուսիսի կողմերում: Մովսես խորենացու պատմությունը, օգտվելով անշուշտ, Մար-Աբասի երկրից, այդ մասին գրում է. «Որում (Բելին-Հ.Բ.) ոչ կամեցեալ հնազանդ լինել Հայկայ, յետ ծնանելոյ զորդի իւր զԱրամանեակի Բաբելոնի՝ չու արարեալ զնայ յերկիրն Արարադայ, որ է ի կողմանս հիւսիսոյ, հանդերձ որդուկը իւրովը եւ դստերօք եւ որդւոց որդուկը, արամբք զօրաւորօք, թուով իբրեւ երեքհարիւր, եւ այլովք ընդծծօք եւ եկօք յարեցելովք ի նա եւ բոլոր աղխիւ: Երթեալ բնակէ ի լեռնոտին միում ի դաշտավայրի, յորում սակաւք ի մարդկանէ յառաջագոյն ցրուելոցն դադարեալ բնակէին, զորս հնազանդ իւր արարեալ Հայկ՝ չինէ անդ տուն բնակութեան կալուածոց եւ տայ ի ժառանգութիւն Կաղմեայ որդւոյ Արամանեակայ: Այս արդարացուցանէ զանգիր հին ասացեալ զրույցս»²⁷: Հայկը սակայն երկար չի մնում այդ կողմերում: Պատմահոր հաղորդմամբ «Եւ ինքն խաղայ, ասէ, այլով աղխին ընդ արեւմուտս հիւսիսոյ, գայ բնակէ ի բարձրաւանդակ դաշտի միում, եւ անուանէ զանուն լեռնադաշտին Հարք, այս ինքն թէ Հարք են աստէն բնակեալք՝ ազգի տանն Թորգոմայ: Ծինէ եւ գիւղ մի, եւ անուանէ յիւր անուն Հայկաշէն: Յիշի եւ աստանօր ի պատմութեանս՝ ի հարաւոյ կողմանէ դաշտիս այսորիկ, առ երկայնանստիւ միով լերամբ,

²³ J. Marquart, *Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*, Berlin, 1901, էջ 159: Նույնի *Die Entstehung und Wiederherstellung der Armenischen Nation*, Potsdam, 1919, p. 16: Տե՛ս նաեւ Գր. Կապույան, *Хайаса-колибель армян*, Ереван, 1947, ст. 156: Հակոբ Մանանդյան, *Քննական տեսություն Հայ ժողովրդի պատմության*, հատ. Ա, Երևան, 1944, էջ 26: «Հայ ժողովրդի պատմություն», ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ., հատ. Ա, 1971, էջ 245:

²⁴ Հակոբ Մանանդյան, *Քննական տեսություն...*, հատ. Ա, էջ 25-27: Տե՛ս նաեւ քարտեզը:

²⁵ Անդ, էջ 25-28:

²⁶ Անդ, էջ 28:

²⁷ Մովսես խորենացի, *Պատմութիւն Հայոց*, Տիփլիս, 1913, գիրք Ա, գլ. Ժ:

բնակեալ յառաջագոյն՝ արք սակաւք ինքնակամ հնազանդեալ դիւցազինն: Արդարացուցանէ եւ այս դասացեալ զրոյցս անգիրս»²⁸:

Բելը իրեն ենթարկելով բոլոր հսկաներին, փորձում է հպատակեցնել նաեւ Հայկին: Ուղղադ ճանապարհով ՀՀասնելով իր ուղածին, նա մեծ բանակով շարժվում է դեպի Արարադի երկիրը եւ Վանա լճի ափին, Հայոց ձորում ճակատամարտ է տալիս Հայկին: Վերջինս սպանում է Բելին, որի գործը ցրվում է: Հայոց նախնին «գտեղի ճակատուն չինէ զաստակերտ, եւ անուն կոչէ Հայք, վասն յաղթութեան պատերազմին. այսորիկ աղազաւ եւ գաւառն այժմ անուանի Հայոց ձոր: Իսկ զբլուրն, ուր քաջամարտկօքն անկաւ Բէլ՝ անուանեաց Հայկ Գերեզմանս. որ այժմ ասին Գերեզմանակք: Բայց զգիւակն Բելայ պաճուճեալ զեղովք, ասէ հրամայէ Հայկ տանել ի Հարք եւ թաղել ի բարձրաւանդակ տեղուջ, ի տեսիլ կանանց եւ որդւոց իւրոց: Իսկ աշխարհս մեր կոչի յանուն նախնւոյն մերոյ Հայկայ՝ Հայք»²⁹:

Պատմահոր հետագա շարադրանքից պարզվում է, որ Հայկի որդին՝ Արամանյակը, իր եղբայրներ խոռին ու Մանավազին եւ Մանավազի որդի Բազին թողնելով Հարքում, շարժվում է Հյուսիս-արեւելք ու հաստատվում Այրարատյան դաշտում, իր անունով իբրեւ թե կոչելով Արագած լեռը եւ Արագածոտնի իր կալվածքները: Ըստ որում զարմացած Պատմահայրը նշում է, որ «Բայց սքանչելի իմն ասէ պատմագիրն, թէ ի յոյով տեղիս գտանէին բնակեալք ի մարդկանէ յերկրիս մերում ցան ու ցիր սակաւք յառաջ քան զգալուստ բնկին մերոյ նախնւոյն Հայկայ»³⁰: Արամանյակի հաջորդ Արամայիսը կառուցում է Երասխ գետի ափին Արմավիրը, իր որդի Շարային ուղարկում է, նրա ամբողջ աղխով, Արագած լեռան թիկունքը, որի անունով դավառը կոչվում է Շիրակ: Արամայիսի որդի Ամասիան բնակվում է Արմավիրում, որի որդի Գեղամը Երասխից հարավ Մասիսի ստորոտում կառուցում է երկու ավան, որոնք՝ ժառանգություն տրվելով նրա որդիներ Փառոսին եւ Յոլակին, ստանում են նրանց անուններով Փառախոտ եւ Յոլակերտ անունները: Պատմահայրը հակված է կարծելու, որ Ամասիայի անունից իր անվանումն է ստանում Մասիս լեռը: Գեղամը, իր որդի Հարմային թողնելով Արմավիրը, գնում հաստատվում է մի ծովակի ափին, որ ստանում է Գեղարքունի անունը: Նրա Գեղարքունիքում ծնված Սիսակ անունով որդին հորից ժառանգում է ծովակից մինչեւ արեւելքում ընկած մի դաշտ, ուր Երասխը մուտք է գործում՝ կտրելով լեռները եւ ձիգ ու նեղ խոխոմները: Պատմիչի հավաստմամբ, նա աշխարհն իր անունով կոչում է Սյունիք, որը պարսիկները առավել հստակ կոչում են Սիսական³¹: Հարմայից հետո իշխում է Արամը, որի «բազում գործք քաջութեան պատմին մարտից նահատակութեան, եւ ընդարձակել զսահմանս Հայոց յամենայն կողմանց, յորոյ անուն եւ դաշխարհս մեր անուանեն ամենայն ազգք, որպէս Յոյնք՝ Արմէն, իսկ Պարսիկք եւ Ասորիք՝ Արմէնիկք»³²:

Մովսես խորենացու մեկ այլ հաղորդմամբ Սիսակի սերնդից Առանը հայոց Վաղարշակ թագավորի օրոք նշանակվում է Հյուսիս-արեւելյան կողմի կուսակալ, որի տիրույթները գտնվում էին Կուր գետի ափին եւ ձգվում էին Երասխից մինչեւ Հնարակերտ ամրոցը՝ ընդգրկելով Աղվանից դաշտը եւ վերջինիս լեռնակողմը: Պատմահայրը նշում է, որ «աշխարհն յանուն քաղցրութեան բարուց նորա անուանեցաւ Աղուանք. զի աղու ձայնէին զնա: Եւ ի սորա ծննդոց այս Առան անուանի եւ քաջ կարգեցաւ կողմնակալ բիրաւոր ի Պարթեւէն Վաղարշակայ: Ի սորա գաւակաց ասեն սերեալ զազգն Ուտէացւոց եւ Գարգանացւոց եւ Ծաղէացւոց եւ Գարգարացւոց իշխանութիւնն»³³: Շարայի որդիներից Գուշարը ժառանգում է Մթին լեռը կամ Կանգարքը, Զավաթի կեսը, Կողբը, Ծորը, Զորը մինչեւ Հնարակերտ ամրոցը, իսկ Աչոցքի տերությունը եւ Տաշրաց

²⁸ Անդ:

²⁹ Անդ, գիրք Ա, գլ. ԺԱ:

³⁰ Անդ, գիրք Ա, գլ. ԺԲ:

³¹ Անդ:

³² Անդ:

³³ Անդ, գիրք Բ, գլ. Ը:

սեպհականությունը ստանում են Գուշարի զավակները:

Մեր կողմից Մովսես Խորենացու տեղեկությունների բավականին մանրամասն մեջբերումը, ինչպես շուտով կհամոզվենք, բոլորովին էլ աննպատակ է: Եթե փորձենք բերված տվյալների հենքի վրա տեղադրել նաև սեպագրական շրջանի կցկտուր նյութը, ապա քարտեզը մեզ համար հետաքրքիր եղրակացությունների դաշտ է ստեղծում: Պատմահոր հաղորդմամբ, Հայկի գերդաստանը՝ որդիները, դուստրերը, որդիների որդիները, կազմում էր մոտ 300 մարդ, չհաշված ընդոծիններին և նրա գերդաստանին եկած միացածներին, որոնք, եթե ոչ անմիջապես, ապա շատ չանցած որդեգրվում էին և վերածվում գերդաստանի իրավահավասար անդամի: Ինչպես վերջերս Հիանալի կերպով ցույց տվեց երիտասարդ ուսումնասիրող Սիմոն Հմայակյանը, Հայկի գերդաստանի 300 հոգուց բաղկացած լինելը, ամենայն հավանականությամբ, պատմական հիմքեր ունի և բնավ էլ պատահական տեղեկություն չէ³⁴: Այն իր հաստատումն է գտնում Թիզլատ-Պալասար Ա-ի (1115-1077թթ. Ն.Ք.) թողած արձանագրություններից մեկում: Իր վեցերորդ արշավանքի ժամանակ ասորեստանյան թագավորը պաշարում է Կումանի երկրի արքունի քաղաք Կիպչունան և վերջինիս թագավորը, ասորեստանյան զորքերից սարսափահար, ընդունում է Թիզլատ-Պալասարի տիրապետությունը, հարկադրված քանդում է քաղաքի թրծված աղյուսից կառուցված պարիսպներն ու աշտարակները, վերածելով դրանք հողաբլուրների: Կումանի արքան ստիպված եղավ Կիպչունույից արտաքսել 300 ընտանիքների, որոնք չէին հնազանդվել Ասորեստանին, հավանաբար ծառայության էին անցել նրա մոտ և այժմ ընդունվում են Թիզլատ-Պալասար Ա-ի կողմից³⁵:

Կիպչունա քաղաքը ուսումնասիրողների կողմից սովորաբար նույնացվում է ներկայիս Գեֆչե բնակավայրին, որը գտնվում է Արեւելյան Խաբուր գետի ավազանում, Զախո քաղաքից 14 կմ հյուսիս-արևելք³⁶: Սակայն պահպանված տեղեկությունները տեղադրության հարցում ծնում են որոշ տարակույսներ: Եթե Թիզլատ-Պալասար Ա-ի արձանագրությունը դրա տեղադրության վերաբերյալ տվյալներ չունի, ապա Սինախերիբի արձանագրություններում («Թեյլորի պրիդման» և Զուդի-դադի արձ.) Կիպչուն Տումուրրուի և մի քանի այլ բնակավայրերի հետ միասին հիշատակվում է Նիրուր լեռան (ներկայիս Զուդի-դադ լեռը) վրա, որոնք որպես արծվի բներ գտնվել են Կուտմուխու մարզի սահմանին³⁷: Սինախերիբի հաղորդումներով Կիպչուն անշուշտ կարող է նույնանալ Գեֆչեին: Սակայն Կումանի տեղադրությունը ներկայիս Կուման կամ Կովանե վայրում Մեծ Զարի մերձակայքում գտնվող Ամադիայից 9 կմ դեպի հարավ-արևելք³⁸ կարծես թե, Կիպչունան Արեւելյան Խաբուրի ավազանից տեղափոխվում է Մեծ Զար գետի ավազան: Մեր բնաբնակից հարցի տեսանկյունից նման տեղադրությունները որևէ էական խնդիր չեն ծնում: Սակայն կա մի հանգամանք, որը, մեր կարծիքով, խոսում է հոգուտ Կիպչունա-Գեֆչե նույնացման: Հիշյալ 300 ընտանիքները անհնազանդ էին դիտվում ասորեստանցիների կողմից ղեռ մինչև Կումանի երկրի արքունի քաղաքի պաշարումը: Հետևաբար, այստեղ կարելի է տեսնել որոշակի կապ հունական ավանդության համաձայն Ադիարենեում հաստատված Արմենոսի զինակիցների և նշված 300 անհնազանդ ընտանիքների միջև: Հասկանալի է, որ ասորեստանցիները պետք է փորձեին իրենց ենթարկել բուն Ասորեստանի տարածք մուտք գործած և Ադիարենեում հաստատված եկվորներին, որոնք էլ չենթարկվելով անցնում են Կումանի և ծառայության մեջ մտնում նրա թագավորի մոտ, անշուշտ, վերջինիս տրամադրության տակ դնելով իրենց ռազմական ուժը: Սակայն Թիզլատ-Պալասար Ա-ից պարտություն կրած Կումանի թագավորը

³⁴ Ս. Հմայակյան, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիրչա քաղաքը Նիրուր լեռներում, ՊԲՆ, 1992, թիվ 1, էջ 125-132:

³⁵ И. М. Дьяконов, Ассирийско-вавилонские источники по истории Урарту, N10 (VI, 22): Այսուհետև АВИИУ:

³⁶ Н.В. Арутюнян, Топопонимика Урарту, Ереван, 1985, стр. 108:

³⁷ АВИИУ, N57: Տե՛ս նաև N58:

³⁸ Н.В. Арутюнян, Топопонимика Урарту, стр. 108: Տե՛ս նաև էջ 119:

ստիպված էր եկվորներին հանձնել ասորեստանյան թագավորի ողորմածությանը: Չնայած Պատմահոր հաղորդմանը, թե Հայկը ոչ մի կերպ չհնազանդվեց Բելին, Կումանի անկումից հետո հիշյալ 300 ընտանիքները, որոնք, մեր կարծիքով ևս, նույնանում են Հայկյաններին, ստիպված եղան ժամանակավորապես հնազանդվել Թիզլատ-Պալասար Ա-ին և ծառայության անցնել նրա մոտ: Սեպագիր արձանագրություններն այլևս ոչինչ չեն հայտնում նշված ընտանիքների հետագա ճակատագրի վերաբերյալ, սակայն այդ բացը լրացնում են Մար-Արասի միջոցով Խորենացու «Պատմություն Հայոց»-ին փոխանցված լրագրությունները: Ծառ չանցած Հայկյանները դադարում են հնազանդվել ասորեստանցիներին և, չարժվելով հյուսիս-արևմուտք, հաստատվում են մի լեռնամերձ դաշտավայրում, որն, անկասկած սեպագիր արձանագրությունների Կատմության երկիրն էր: Հայկի և Բելի պատմությունը հավաստում է, որ Հայկը այստեղ իրեն է ենթարկում տեղի բնակիչներին, իրողություն, որը հաստատող անգիր դրույցները ղեռ կենդանի էին Մովսես Խորենացու ժամանակներում: Դրանից հետո Հայկը իր գերդաստանի մեծ մասով շարժվում է կրկին հյուսիս-արևմուտք և Հարբի դաշտավայրը դարձնում իր բնակության վայր: Արդեն նրա կենդանության օրոք Հայկյանները հաստատվում են Վանա լճի ավազանում, իսկ նրա հետնորդների օրոք՝ մինչև Արամը, Հայկյանները տարածվում են Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական և արևելյան շրջաններում:

Ասվածի լույսով, փորձելով շարժվել հունական ավանդության, Հայկի և Բելի պատմության և սեպագիր արձանագրությունների տվյալները, դժվար չէ տեսնել, որ ցեղերի և ցեղախմբերի մի ինչ-որ տեղաշարժ կա սկզբում արևմուտքից հարավ-արևելք ուղղությամբ, իսկ այնուհետև արևելքից հյուսիս-արևմուտք և հյուսիս-արևելք ուղղությամբ: Պետք է աներկբայորեն ընդունել, որ Հայկի և Բելի պատմությունը որոշ խմբագրության է ենթարկվել մեր քրիստոնյա Պատմահոր կողմից, որի արդյունքում Հայկը խմբագրության է ենթարկվել մեր քրիստոնյա Պատմահոր կողմից, որի արդյունքում Հայկը հայտնվում է Հայկական լեռնաշխարհում Բարեյոնից: Բավական է հրաժարվել հայտնվում է Հայկական լեռնաշխարհում մտքից և պարզ է դառնում, որ նրանք հունական Հայկյանների Բարեյոնից գալու մտքից և պարզ է դառնում, որ նրանք հունական ավանդության Արմենոսականներն են, որոնք Ադիարենեում հաստատվելուց շատ չանցած ստիպված են լինում ասորեստանյան ճնշման ներքո ետ դառնալ և այնուհետև մուտք գործել Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական շրջանները:

Նման հարցադրումը կարծես թե ջուր է լցնում Հայերի թրակա-փոյուզական ծագման տեսության ջրաղացին: Ստացվում է, որ Հայկյանները եկվոր են, նրանք իրենց են ենթարկում տեղական բնակչությանը և, բազմապիսի տեղացիներին ձուլելով, ծնունդ են տալիս հայ ժողովրդին: Սակայն այդ միայն առաջին հայացքից: Իրականությունն այն է, որ, ինչպես հավաստում են հին աղբյուրները՝ Հայկին հռչակելով Թողարմայի կամ Թողարմի որդի, Հայկյանները գալիս էին Թեգարամայից և նրանց բախտ էր փճակված մակարդի ղեռ կատարելու Հայկական լեռնաշխարհի բազմացեղ բնակչության համար, որի արդյունքում ձևավորվեց հայ ժողովուրդը: Բավական է թուուցիկ հայացք նետել քարտեզին, համոզվելու համար, որ Արմենոսի և զինակիցների, իսկ այնուհետև Հայկի գերդաստանի շարժումը իր մեջ ներառում է Թեգարամային անմիջապես հարող և Եփրատից արևելք տարածվող երկրամասերը:

Ժամանակին մեզ թվում էր, որ դրա պատճառը Հայկական ցեղերի բնակության նախնական տարածքի Փոքր Հայքում գտնվելն էր: Սակայն այսօր պատմագիտության վերջին նվաճումների լույսով, դժվար չէ տեսնել, որ հայ ժողովրդի ձևավորման շրջանն իր մեջ ներառում էր առաջին հերթին Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական ու արևելյան տարածքները և, միայն անհամեմատ ուշ, հայ ժողովրդի կազմավորման մեջ ներառվեցին Փոքր Հայքի և նրա շրջակա տարածքները:

Արդ, ինչպես ենք մենք պատկերացնում այդ գործընթացը: Հայտնի է, որ հայոց շարժական տոմարի սկիզբը օգոստոսի 11-ն էր, որով սկսվում էր նավասարդը՝ տարվա առաջին ամիսը: Դ. Ալիշանը, հանճարեղորեն օգտագործելով այդ իրողությունը, փորձեց գտնել Հայկական տոմարի սկզբնավորման տարեթիվը, կապելով այն Հայկի և Բելի կողմի հետ: Եվ քանի որ Ն.Ք. 428 թ. նավասարդի 1-ը համապատասխանում էր օգոստոսի 11-ին, նա շարժական տոմարի 1460 տարի ընդգրկող 2 պտուտաշրջան վերագրելով

Հայկյանների Հայկական լեռնաշխարհում հաստատվելուն, Հայոց տոմարի սկիզբը համարեց Ն.Ք. 2492 թիվը: Իրոք, լուրջ դարձանալ կարելի է Ղ. Ալիշանի մտքի սրությամբ և թարմությամբ վրա: Սակայն մեր ուսումնասիրությունները, խարսխված հնագույն տեղեկությունների վրա, որոնց ստորեւ կանգնողառնանք, բացառում են չարժանի տոմարի 2 պտույտի հնարավորությունը, ուստի Հայոց բուն թվականը պետք է սկսվեր ոչ թե Ն.Ք. 2492 թ. այլ 1032 թվականին:

Վերը մենք կանգ առանք Թիգլատ-Պալասար Ա-ի դեպի Կումանի (Կումենու) երկիրը կատարած արշավանքի վրա, որը Ս. Հմայակյանը իրավացիորեն առնչում է Հայկյանների Հայկական լեռնաշխարհ տեղափոխվելու ժամանակներին: Ասորեստանյան արշավանքը տեղի է ունեցել Ն.Ք. XII դարում, ուստի որոշակիացնել կամ չորոշակիացնել արշավանքի տարին, ըստ էության ոչինչ էի փոխում, որովհետև XII դարը բացառում է Ղ. Ալիշանի առաջարկած 2492 թվականը, բայց եւ միաժամանակ նախորդում է տոմարի մեկ պտուտաշրջանի դեպքում տոմարի սկիզբը համարվող 1032 թվին: Հետեւաբար, եղրակացությունը միանշանակ է. ամենայն հավանականությամբ, տոմարի սկիզբը չի առնչվել ոչ Հայկյանների Հայկական լեռնաշխարհում հաստատվելու, ոչ էլ անմիջականորեն Հայկի եւ Բելի կոմի ավանդական պատմության հետ:

Մեր ուսումնասիրությունները ենթադրել են տալիս, որ տոմարի սկիզբը՝ Ն.Ք. 1032 թ. օգոստոսի 11-ը եղել է Հայկյանների կողմից Հայկական լեռնաշխարհում պետություն կամ, որ ավելի ճիշտ է, թագավորության հռչակման թվականը: Հայկյանների ծննդաբանությունը մինչև Արամ, ինչպես վերը տեսանք Հայկի եւ Բելի պատմությունից, ներկայացնում է ներքոհիշյալ պատկերը. **Հայկ, Արամանյակ, Արամայիս, Ամասիա, Գեղամ, Հարմա, Արամ:** Մենք միանում ենք հայագետների եւ կովկասագետների այն խմբին, որոնք Արամին նույնացնում են ասորեստանյան արձանագրությունների ուրարտական կոչված Արամե կամ Արամու թագավորին: Վերջինիս գահակալության տարիները մոտավորապես համարվում են Ն.Ք. 859-843 թթ: Հետեւաբար Հայկի գերդաստանի Կումանիից դեպի Հայկական լեռնաշխարհ շարժվելու եւ Արամեի գահակալության վերջի միջև ընկած ժամանակաշրջանը կազմում է 265-266 տարի: Միջին հաշվով, Հայկյանների առաջին յոթ ներկայացուցիչներից յուրաքանչյուրին ընկնում է 36-37 տարի, որը հեռու է անհավանական դիտվելուց: Ըստ որում, գրեթե նույն պատկերն է նկատվում, եթե մենք փորձում ենք այս հաշվարկը կիրառել 1032 թ. հետո Հայկյանների նշված շարքի վերջին հինգ ներկայացուցիչների համար: Նման հաշվարկներ կատարել է նաեւ հայագիտության նշանավոր երախտավորներից մեկը՝ Միքայել Չամչյանը: Նրա կարծիքով Արամանյակը իշխել է 46 կամ ըստ «Եօթանասնից»-ի 66 տարի, Արամայիսը՝ 40, կամ ըստ «Եօթանասնից»-ի 60, Ամասիան՝ 32, կամ ըստ «Եօթանասնից»-ի 82, Գեղամը՝ 50, կամ ըստ «Եօթանասնից»-ի 100, Հարման՝ 31, կամ ըստ «Եօթանասնից»-ի 70 եւ Արամը՝ 58 տարի³⁹: Ժամանակին մենք փորձել ենք նշանակություն տալ Միքայել Չամչյանի բերած թվերին, սակայն այդ անիմաստ է, քանի որ նրա իսկ խոսքերով «Ըստ այսմ օրինակի չափեալ մեր եւ դայս, դչափեալսն եղաք կանոն եւ չափ այլոց. որով եւ կարգեցաք իւրաքանչիւր նահապետաց մերոց որոշեալ ժամանակս, սկսեալ ի Հայկայ մինչեւ ի Վահէ, ոչ իւր անվրէպ ստուգութեամբ, այլ իւր վարկմամբ եւ հաշուելով (այսինքն թահմինով եւ հիսապ ընելով)»: Իսկ գՀայկայ ժամանակն չափեցաք նաեւ ըստ ծննդեան նորա եւ ըստ տեւողութեան կենացն, համեմատելով ընդ այնա՝ որոց ծնունդը եւ տեւողութիւնը կենաց աւանդին յԱստուածաշնչի՝ գոլով Հայկայ ի ժամանակս նոցա ըստ նոցին յաջորդութեան»⁴⁰: Չամչյանը հիմնվել էր բերել մտքի անօրինակ թարմություն ու սրություն եւ շատ դեպքերում դարձանահրաշ գիտողականություն ու համաշխարհային իրադարձությունների հետ Հայկյանների ժամանակագրությունը շաղկապելու անուրանալի

չնորք, սակայն ստեղծվածը, այնուամենայնիվ, արհեստական կառույց է, շատ դեպքերում, եթե չասենք գերազանցապես, մտային վարժանքի արդյունք, ուստի ստիպված ենք առաջնորդվել առաջին Հայկյանների գահակալության կամ նահապետության՝ միջին հաշվով վերցրած տարիներով:

Պատմահայրը Արամայիսին է վերագրում Արմավիրի կառուցումը. «... չին է իւր տուն բնակութեան ի վերայ ոստոյ միոյ առ եղերը գետոյն, եւ անուանէ զնա յիւր անուն Արմաւիր. եւ դանուն գետոյն յանուն թոռին իւրոյ Երաստայ՝ Երասխա»: Այսօր Արմավիրի տեղադրությունը հստակ հայտնի է: Քաղաքը գտնվել է Երասխի հին հունի վրա եւ գետի հունի փոփոխության հետ կապված, ղրկվելով ջրից, անչքացել է ու վերածվել աննշան բնակավայրի: Հայոց Երվանդ թագավորն ստիպված է եղել մայրաքաղաքը տեղափոխել նոր կառուցված Երվանդաշատ քաղաքը՝ Երասխի եւ Ախուրյանի ջրկիցի շրջանում: Պեղումները նաեւ ցույց տվեցին, որ Արմավիրի բլրի վրա է գտնվել վանյան շրջանի Արգիշտիսինիլի քաղաքը, որը հետագայում իրր հայերը կոչել են Արմավիր: Դատելով պեղումների արդյունքներից, մինչև Արգիշտիսինիլի քաղաքի հայտնվելը, կարծես թե, բլրի վրա կարելու բնակավայր գոյություն չի ունեցել, հետեւաբար եւ բնականաբար օդի մեջ կախված է մնում Արմավիրի կառուցման խնդիրը Արամայիսի ժամանակներում: Այսուհանդերձ, կա մի հանգամանք, որի կողքից չի կարելի անցնել: Խորենացին իր «Պատմութիւն Հայոց»-ը գրում էր հիշյալ դեպքերից ավելի քան տասնհինգ դար անց, որի ընթացքում կարող էին բնակավայրերը իրենց տեղը փոխել, նոր վայր բերելով իրենց հին անվանումները: Այնպես, որ Պատմահայրը կողմից բերված տեղեկությունը պետք է դիտել որպես Արմավիրի հիմնադրության մասին հին վկայություն, որը նա հարմարեցրել է իր ժամանակների Արմավիրի տեղադրության հետ:

Մեր առաջարկած ժամանակագրությամբ, Ն.Ք. XII-IX դարերում, որը Հայկի եւ նրան հաջորդող վեց ներկայացուցիչների նահապետության կամ գահակալության շրջանն է, ծաղկում է ապրում Մեծամորը⁴¹: Այն վերածվում է իր ժամանակների համար նշանակալից քաղաքի, ղրաղեցնելով շուրջ 80 հա տարածք: Մետաղաձուլական համալիր ունեցող Մեծամորը⁴², որի անունը պատմությունը մեզ համար չի պահպանել, սովորական քաղաք չէր: Արդեն ղրաղեցրած տարածքի չափերը, բնակչության մեծությունը ամենաուժեղ կոմաններն են այն իրողություն, որ գործ ունենք պետության հետ: Արմավիրը կարող էր հիմնվել նախկին մի ինչ-որ բնակավայրի տեղում Արամայիսի կողմից եւ վերածվել Հայկյանների ծնունդ առած պետության մայրաքաղաքի, որը հետագայում ինչ-ինչ իրադարձությունների հետեւանքով անկում է ապրում, իսկ նրա բնակիչները տեղափոխվում են Արգիշտիսինիլի, իրենց հետ տանելով նաեւ իրենց քաղաքի անունը: Արմավիրի հիմնադրումը եւ Արամայիսի թագավոր հռչակվելը պետք է տեղի ունենար 1032 թ. օգոստոսի 11-ին, որը եւ դառնալու էր Հայկական բուն տոմարի սկիզբը:

Առաջին հայացքից պիտի դարձանալի թվա, որ մի բուռն մարդիկ՝ ընդամենը 300 բնտանիքներ, որոնց թիվը ընդոժինների եւ եկած միացածների հետ կարելի է հասցնել թերեւս 500 բնտանիքի, կարողացել են իրենց իշխանություն տակ առնել Հայկական լեռնաշխարհի տարածքի գերակշիռ մասը: Իրականում դարձանալի ոչինչ չկա: Նշված 500 բնտանիքները կարող էին կազմել շուրջ 5000 մարդ, որից առնվազն 1500-ը զենք կրելու ընդունակ կլինեին: Հանդես գալով որպես առավել կազմակերպված ուժ, նրանք կարող էին իրենց ենթարկել տեղական այնուայլ Հայկական ցեղերին: Համեմատության համար նշենք, որ Լեհական պետության հանդես գալու շրջանում, որը Հայկյանների ժամանակներից բաժանում են քսաներկու դար, արքունի բանակը կազմում էր ընդամենը 5000 զինվոր կամ Օսմանյան կայսրության եւ թուրքական ժողովրդի ձեւավորման միջուկը կազմեցին Զալալ-ադ Դինի ջախջախված բանակի 400-500 վրան կազմող զինվորները, որոնք ծառայության անցան Իկոնիայի սուլթանի մոտ, ստանալով մի աննշան բեյլիք

³⁹ Միքայել Չամչյան, Հայոց Պատմություն, սկզբից մինչև 1784 թվականը, հատ. Ա, Երևան, 1985, էջ 69-76:

⁴⁰ Անդ, էջ 7:

⁴¹ Տե՛ս մանրամասն Յ.Յ. Ханзаян, Мецмор, Москва., 1991.

⁴² «Մեծամոր», Երևան, 1973, էջ 67-102:

Բուրսա քաղաքի մերձակայքում:

Հայկականների պետությունը, դատելով ավանդական պատմությունից, արդեն «Նինոսի» ժամանակների Արամի օրոք ընդգրկում էր Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական եւ արեւելյան շրջանները: Անշուշտ, կարող է հարց ծագել, թե ինչու այն որեւէ ձեւով չի արտացոլված սեպագիր արձանագրություններում: Պատասխանը հստակ է: Նախ, այնուամենայնիվ, այն որոշ արտացոլում գտել է, որին չուտով կանգրդառնանք, եւ երկրորդ՝ թուլացած Ասորեստանը, անկարող լինելով ներխուժել Հայկական լեռնաշխարհ, գրեթե ոչինչ չի արձանագրել, իսկ Հայկյաններն էլ զբաղված էին իրենց պետության ընդարձակման գործով: Թիզլատ-Պալասար Ա-ի հաջորդ Աշշուրբեկալայի (1076-1059 ? թթ. Ն.Ք.) օրոք ասորեստանյան զորքը անցնում է խինի [...] լեռները եւ Յատկունը, [...] դա եւ Սամանուն գետերը ու մտնում Ուրուատրու երկիրը կամ ուրուատրու ցեղերի երկիրը⁴³: Առանձնապես չխորանալով հարցի էության մեջ, որովհետեւ միայն հիշատակված բնակավայրերի ցուցակը առանձին ուսումնասիրության խնդիր է, նշենք միայն, որ ասորեստանյան թագավորի արշավանքը առավելապես առնչվում է Հայաստանի ծայր հարավային գավառներին, որոնք այդ ժամանակ որեւէ ձեւով չէին կարող առնչվել Հայկյաններին, առավել եւս, որ դեռ չէր ձեւավորվել պետությունը: Աշշուրբեկալայի երկրորդ արշավանքի ժամանակ զբաղվում են խինի եւ Բարգուն երկրները, որոնք վերաբերում են հարավային Հայաստանում գտնվող Ուրուատրին⁴⁴:

Ասորեստանյան բեւեռագիր արձանագրությունները մի քանի տասնյակ տարիներ լույսի են մատնում Հայկական լեռնաշխարհը եւ մեզ հայտնի հերթական արձանագրությունը վերաբերում է Ադադներարի Բ (911-890 թթ. Ն.Ք.) թագավորին, երբ արդեն Հայկյանների պետությունը գոյություն ուներ: Ասորեստանյան թագավորը արշավում է կուսանցիների դեմ եւ գրավում նրանց երկիրը, կաղմակերպելով մեծ կոտորած ու ավերածություն: Այնուհետեւ նա արշավում է **Սաբլու երկիրը**, հնադանդեցնում Մեխրի կամ Մեհրի երկրի շատ բնակավայրեր⁴⁵: Հիշյալ արշավանքը ձեռնարկվել է 910 թ. Ն.Ք.: Ադադներարին ձեռնարկում է նոր արշավանք դեպի նշված կողմերը միայն 895-894 թթ. Ն.Ք.: Չնայած ասորեստանյան թագավորի պարծենկոտ հայտարարություններին, նրա նվաճումների գոտին Ասորեստանի անմիջական հարեւան **Կատմուխին է, Մեխրին, Սալուան, Ուրատուն, Ներքին Սաբլին** եւ այլն⁴⁶: Թեեւս նրա ամենամեծ հաջողությունը Այդի երկրի գրավումն էր եւ Սարխուի հնադանդեցումը, որոնք ամեն ինչից դատելով, չէին մտնում Հայկյանների պետության մեջ:

Թուկուլտի-Նինուրտա Բ-ի (889-884 թթ. Ն.Ք.) ժամանակներում ասորեստանյան ծավալումը տեղի է ունենում կրկին հարավային Հայաստանում: 885 թ. նա շարժվում է դեպի Սուրենատ գետը (ներկայիս Զիրեն-սու անունը կրող Տիգրիսի վտակը), կտրելով Կաշիյարի լեռները⁴⁷: Թագավորի ռազմավարի մեջ հիշատակվում է նաեւ Գիլդանու երկիրը⁴⁸, որի տեղագրությունը թեեւ տարակարծությունների տեղիք է տվել, այնուամենայնիվ տեղորոշումը բոլոր ուսումնասիրողների կողմից կատարված է հարավային Հայաստանում⁴⁹: Ասորեստանյան առաջխաղացումը կարծես թե լայն ծավալ է ընդունում Աշշուրնասիրապալ Բ-ի (884/3-859 թթ. Ն.Ք.) օրոք: Իր թագավորության առաջին տարում նա արշավում է դեպի Տուամե՝ երկիր, որտեղից իջնում է Կիրուրի եւ հարկ հավաքում մի քանի ցեղային երկրներից: Այնուհետեւ նա շարժվում է Ներքին Սարխու եւ ավերում Ուսու, Արուա եւ Արարդի լեռների միջեւ գտնվող նրա բնակավայրերը⁵⁰, որոնցից վերջին լեռը, դատելով ամեն ինչից, նույնանում է Արարադ կամ Սարարադ լեռանը: Հույս-

օգոստոս ամիսներին Աշշուրնասիրապալը արշավում է Նիրուր եւ Պացատա լեռների շրջանը եւ մեծ ավերածություններ գործում: Այստեղից նա, անցնելով Տիգրիսը, արշավում է Կատմուխի երկիր, ինչպես նաեւ Մուշկի, որոնցից հարկ է ընդունում⁵¹: Ն.Ք. 882 թ. ասորեստանյան զորքերը հայտնվում են Սուրենատ գետի ակունքների շրջանում, որտեղ համաձայն արձանագրության գտնվում էին Թիզլատ-Պալասար Ա-ի եւ Թուկուլտի-Նինուրտա Բ-ի պատկերները: Աշշուր-նասիրապալ Բ-ն պատրաստել է տալիս նաեւ իր պատկերը (թերեւս բարձրաքանդակ) եւ տեղադրում դրանց հարեւանությունը: Հետագա գործողությունները տեղի են ունենում Իցալա երկրում, Կաշիյարի լեռներում, Նիրբուում եւ Թուշխա կամ Թուշխան քաղաքում (ներկայիս Կարխ բնակավայրը Տիգրիսի ափին)⁵²: Ասորեստանյան զորքերը հասնում են մինչեւ Շուպրե երկրի լեռները, այնուհետեւ ետդարձի ճանապարհին ավերում են Կաշիյարի լեռներում գտնվող Նիրբու երկիրը⁵³, մտնում են Կատմուխի երկիրը, հնադանդեցնում են Մատիատուն, ընդունում են Սարխու երկրի հարկը եւ բանակում են Իրսիա քաղաքում⁵⁴: Ասորեստանյան թագավորը մարտական գործողություններ է ծավալում Եփրատի երկայնությամբ Սաթթե երկրի հարեւանությամբ, Ամադանի եւ Արկանիա լեռներում, Մուա գետի (Մուլք լճից սկիզբ առնող Տիգրիսի վտակը) շրջանում, Բիթ-Չամանիում եւ այլուր⁵⁵: 879 թ. Ն.Ք. Աշշուրնասիրապալին տեսնում ենք Կատմուխում, որտեղից նա Աստվածուհիների լեռնանցքով մտնում է Կիրակու (ներկայիս Կիվախ գյուղը Զեզիրեթ-իւրն Օմարից արեւմուտք) եւ այնուհետեւ Մատիատուն (ներկայիս Միդիադը) եւ Զազիրորա բնակավայր, Իրսիա քաղաք եւ Կաշիյարի լեռներ: Դրանից հետո ասորեստանյան զորքը շարժվում է Նաիրի երկիր: Նրանք մտնում են Պիտուրա երկիր եւ շարժվում դեպի Արբակու (ներկայիս Արվախ բնակավայրը Բոհտան-սու (Նախկին Զերմ) ավազանում), որը գտնվում է Ներքին Սարխուում⁵⁶: Ասորեստանյան թագավորը զբաղվում է Ուլլիբան, Նիրբուն, Արբակուն, հարկ է վերցնում Շուբրե երկրից եւ հնադանդեցնում Սանիգալբատ երկրի Շուրա քաղաքը⁵⁷: Որչափ էլ Աշշուր-նասիրապալը փորձում է հավատացնել, որ ինքը մեծ նվաճումներ է կատարել, իրականությունն այն է, որ նա ստիպված էր անգամ կրկին գրավելու Ասորեստանին անմիջական հարեւան Կատմուխի երկիրը եւ ընդհանրապես հյուսիսում նրա ռազմական ձեռնարկումների գոտին առավելագույնս տարածվում է մինչեւ Հայկական Տավրոսի լեռները, այլ խոսքով նա անմիջականորեն չի բախվում Հայկյանների պետությանը:

Հետաքրքիր տեղեկություններ են պահպանել Սալմանասար Գ-ի (859-824 թթ. Ն.Ք.) թողած արձանագրությունները: Իր թագավորության առաջին տարում նա զբաղվում է Արիդուն, ավերում է Սուրուշկիան, շարժվում է դեպի Սուգունիա, որը Ուրարտացի Արամուի ամրացված քաղաքն էր: Նա պաշարում եւ գրավում է քաղաքը, կոտորում նրա պաշտպաններին, գերում է շատ բնակիչների, կրակի է տալիս քաղաքի շրջակա 14 բնակավայրեր եւ այնուհետեւ իջնում Նաիրի երկրի ծովը, որտեղ նա լվանում է իր զենքը եւ զոհ մատուցում աստվածներին: Այստեղ նա թողնում է իր արձանը, հավանաբար բարձրաքանդակի տեսքով, եւ իր հաղթանակները գովերգող արձանագրություն⁵⁸: Պատմագիտական գրականության մեջ Արամուն կամ Արամեն համարվում է Հայկական լեռնաշխարհում հանդես եկած Ուրարտական պետության հիմնադիրը: Եվ քանի որ նա հիշատակվում է 859 թ. իրադարձությունների հետ կապված, հիշյալ տարեթիվն էլ համարվում է նրա գահակալության սկիզբը եւ Ուրարտական պետության հանդես գալու տարին, չնայած որ Արամուն կարող էր թագավորել մինչեւ այդ իրադարձությունները:

⁴³ ABHUY, N.19: Տե՛ս նաեւ ծանոթությունը:

⁴⁴ Անդ:

⁴⁵ Անդ, N20:

⁴⁶ Անդ, N21:

⁴⁷ Անդ, N22:

⁴⁸ Անդ:

⁴⁹ H.B. Арутюнян, Топонимика Урарту, стр. 64-65:

⁵⁰ ABHUY N23: Տե՛ս նաեւ N24,25:

⁵¹ Անդ:

⁵² Անդ:

⁵³ Անդ:

⁵⁴ Անդ:

⁵⁵ Անդ:

⁵⁶ Անդ, N 26:

⁵⁷ Անդ:

⁵⁸ Անդ: N27: Տե՛ս N 29,30,31:

856թ. Ն.Ք. Սալմանասար Գ-ն մտնում է Բիթ-Ջամանի, այնուհետև էնդիտե, որը գտնվում էր Իշուա երկրում: Այստեղ Սալուրու կոչված վայրում, որտեղ բնական անցք կար, նա թողնում է իր բարձրաքանդակը եւ արձանագրություն: Դուրս գալով էնդիտուից ասորեստանյան թագավորը անցնում է Արծանիա գետը (իմա՝ Արածանի) եւ մտնում Սուխմու երկրին, որի ամրացված Ուաշթալ քաղաքը նվաճվում է, իսկ Սուխմու երկիրը ավերվում: Դրանից հետո Սալմանասար Գ-ն իջնում է Դայանի երկիրը, որն ամբողջությամբ ավերվում է, իսկ ասորեստանյան զորքերը շարժվում են դեպի Արգաշկու, Ուրարտացի Արամուի արքունի քաղաքը: Արամուն թշնամու զորքերի ճնշման ներքո թողնում է քաղաքը եւ շարժվում լեռները, որտեղ նրա բանակը պարտություն է կրում թշնամուց: Արգաշկուն եւ նրա շրջակա բնակավայրերը ավերվում են, կողոպտվում եւ հրկիզվում, որից հետո թշնամին շարժվում է էրիտիա լեռը, որտեղ Սալմանասար Գ-ն թողնում է իր բարձրաքանդակ պատկերը եւ արձանագրություն: Այնուհետև ասորեստանցիները շարժվում են Արամալե երկիր եւ ավերում նրա քաղաքներն ու բնակավայրերը: Հետո թշնամին Ջանդիուենայի վրայով իջնում է Նաիրի երկրի ծովը, որտեղ թագավորը լվանում է իր զենքը: Այստեղից նա շարժվում է Գիլգան երկիրը, ընդունում է վերջինիս հարկերը եւ թողնում իր բարձրաքանդակ պատկերն ու արձանագրություն: Այստեղից Սալմանասարը շարժվում է Շիլայա, Կակի թագավորի ամրացված քաղաքը խուրուչկիա երկրում, որը գրավվում է եւ ավերվում: Արշավանքը սկսելով էնդիտուի լեռնանցքով, նա Կիրրուրի երկրի լեռնանցքով վերադառնում է Արբելա⁵⁹: Այս ամենի մասին հավաստում է Թուլսանի (Կարխի) արձանագրությունը: Նշված իրադարձություններն իրենց հաստատումն են գտնում Սալմանասար Գ-ի տարեգրություններում, Կալսուի (Նիմրուդ) «Սեւ կոթողի» արձանագրության մեջ, որտեղ, իմիջիայոց, խոսվում է դեպի Կաշիյարի հինգերորդ տարում, դեպի Լալլա Մելիդցու Գանեսալ քաղաքը Եփրատի աջափնյակում 23-րդ տարում եւ ուրարտացի Սեդուրի դեմ կատարած արշավանքի մասին⁶⁰: Ասորեստանցիները անցնում են Արծանիա գետը եւ նրանց դեմ է դուրս գալիս Սեդուրը, վստահելով իր զորքերի բազմությունը, սակայն, եթե հավատանք Սալմանասար Գ-ին, պարտություն է կրում⁶¹: Ասորեստանցիները Սալմանասար Գ-ի 30-րդ տարում անցնելով Զար գետը, մտնում են խուրուչկիա, իսկ 31-րդ տարում՝ Մուսասիրի երկիր եւ Գիլգան⁶²: Սալմանասար Գ-ի կառավարման առաջին 16 տարիների հատվածական տարեգրությունների մեջ ասվում է, որ նա 15-րդ տարում արշավում է Նաիրի երկրի վրա: Տիրիսի ակունքների շրջանում, այսինքն Սուբնատի վերին հոսանքում ասորեստանյան թագավորը թողնում է իր բարձրաքանդակ պատկերը, որտեղ գետնուղով ջուրը դուրս է գալիս, եւ թողնում արձանագրություն իր հաղթանակների եւ սխրանքների մասին: Անցնելով Տունիրունի լեռնանցքը, նա ավերում է ուրարտացի Արամուի բնակավայրերը մինչեւ Եփրատի ակունքները եւ հրկիզում: Մոտենալով Եփրատի ակունքներին (իմա՝ Արածանի), Սալմանասարը աստվածներին զոհեր է մատուցում եւ իր զենքը լվանում նրա մեջ: Դայանու երկրի թագավոր Ասիան հպատակություն է հայտնում նրան եւ տուրք վճարում: Դայանու երկրում եւս թագավորը թողնում է իր բարձրաքանդակ պատկերը⁶³: Մենք փորձեցինք տալ մեզ հետաքրքրող տարածաշրջանի մեզ հայտնի հիմնական իրադարձությունների պատկերը: Դժվար չէ տեսնել, որ ուրարտացի Արամուի (ըստ Պատմահոր՝ Արամի) տիրույթները տարածվում էին մինչեւ Տունիրունի լեռնանցքը եւ Վանա լճի հարավային ափերը, քանի որ Սուգունիան գտնվել է Վանա լճից ոչ հեռու, խուրուչկիայի հարեւանությամբ: Մասնագիտական գրականության մեջ փորձ է արվել Սուգունիան նույնացնել ու ժամանակների Սուկան-Սագան-Սուկանի կամ Սիկիանիս-Սիկանիսին Մեծ Աղբակի շրջանում: Ռուսական տասվերստանոց քարտեզում Զուլամերկի եւ Բաշկալեի միջեւ, Զուլամերկից դեպի Զերմ (Բոհտան) գետ տանող ճանապարհին վերջինիս ակունքի

⁵⁹ Անդ:

⁶⁰ Անդ, N28:

⁶¹ Անդ:

⁶² Անդ:

⁶³ Անդ N31: Տե՛ս նաեւ N32,33:

շրջանում հանդիպում են Սակունիս եւ Սյուկունիս բնակավայրերը⁶⁴: Նմանությունն ակնհայտ է, սակայն հաղիվ թե տեղադրությունը ընդունելի է, որովհետեւ դժվար թե Սուգունիայից հետո անմիջապես հիշատակվեր Նաիրիի ծովը, եթե Սուգունիան տեղադրվեր Աղբակի կողմերում: Համենայն դեպս, այդ դեպքում հարեւանությունը խուրուչկիային դառնում է լրիվ կասկածելի: Այս հոգվածում անիմաստ է քննության առնել Սուգունիայի տեղադրության խնդիրը, ուստի մենք բավարարվում ենք այն ամենայն հավանականությամբ, Վանա լճի հարավային շրջանում տեղորոշելով, որով ստացվում է, որ ուրարտացի Արամուի տիրույթների հարավ-արեւմտյան եւ արեւմտյան սահմանները համընկնում են Հայկյանների տարածման նշված սահմանագծին:

Բերված նյութերից ենթադրելի էր, որ Սեդուրը Արամուի որդին է, սակայն նա իր ասուրներեն արձանագրության մեջ (Վանի ժայռի ստորոտին) իրեն անվանում է Լուտիպրիի որդի Սարգուր, մեծ թագավոր, հզոր թագավոր, տիեզերքի թագավոր, Նաիրի երկրի թագավոր, որին հավասարը չկա, անվախ թագավոր, որ իրեն է ենթարկում անհնազանդներին: Նա իրեն հռչակում է արքայից արքա, որը տուրք է հավաքել բոլոր թագավորներից եւ Ալնիունի քաղաքից քարեր բերելով, կառուցել է Տուչպայի պարիսպը⁶⁵: Արամու-Արամեն վերջին անգամ հիշատակվում է Սալմանասար Գ-ի կառավարման 15-րդ տարում, իսկ Սեդուր-Սարգուրը հիշատակվում է ասորեստանյան թագավորի 27-րդ տարում, այսինքն 832 թ. Ն.Ք.: Ավելի քան մեկ տասնամյակ ոչինչ հայտնի չէ Վանի թագավորության մասին: Արամու-Արամեն կարող էր իշխել Ն.Ք. 859 թ. առաջ եւ, հասկանալի է, 844 թ. Ն.Ք. հետո: Եթե անգամ ընդունենք, ինչպես գրում է Ն. Հարությունյանը, թե նա Ն.Ք. 843 թ. թողել է զահը, ապա պարզ չի, թե ո՞վ է փոխարինել նրան, Լուտիպրին, թե նրա որդի Սարգուրը⁶⁶: Փաստեր չկան, թե Լուտիպրին եղել է Արամուի որդին կամ էլ, որ նա հանդիսացել է այլ արքայատոհմի ներկայացուցիչ: Պետք է ենթադրել, թե Լուտիպրին երբեք չի թագավորել կամ էլ նրա իշխանությունը շատ կարճատև է եղել: Գ. Ա. Մելիքիչվիլին, անդրադառնալով այդ խնդրին, այն կարծիքն է հայտնել, թե ուրարտական ցեղերի խոշոր միավորման առաջացմանը, հավանաբար, նպաստել է ասորեստանյան ծավալումը Ալլուրնասիրապալ Բ-ի օրոք Նաիրիի դեմ: Խմբավորման գլուխ կանգնում է այդ ժամանակվա ամենահզոր ուրարտական ցեղը Արամեի զլխավորությամբ: Սակայն Արամեի կրած ծանր պարտությունները Սալմանասար Գ-ի կողմից ծանր հարված են հասցնում Արամեի ցեղի գերիշխանությանը, որի հետեւանքով քաղաքական գերիշխանությունը անցնում է Լուտիպրիի որդի Սարգուր Ա-ի ցեղին: Դրա հետեւանքով Սարգուր Ա-ի Տուչպա քաղաքը դառնում է պետության մայրաքաղաք: Ինչ վերաբերում է Լուտիպրին, ապա Գ. Մելիքիչվիլու կարծիքով, հավանաբար, եղել է ղեկավար իր երկրամասի արքայիկը⁶⁷:

Գ. Մելիքիչվիլու հարցադրումը, եթե զիտարկենք Հայկյանների պետության տեսանկյունից, ապա խնդիրը հստակ լուսարանում է ստանում: Բավականաչափ հզորացած Ասորեստանը ծավալվում է Հայկական լեռնաշխարհի խորքերը եւ բախվում Այրարատյան թագավորության հետ, որի Արամու-Արամե թագավորը լուրջ անհաջողություններ է կրում: Դրա հետեւանքով Տուչպայի արքայիկ Լուտիպրիի որդի Սարգուր Ա-ն անկախանում է եւ հիմք դնում Վանի թագավորությանը, որն աստիճանաբար հզորանալով տիրանում է Հայկական լեռնաշխարհի տարածքի մեծ մասին: Հայկյանների Այրարատյան թագավորությունը, ինչպես կարելի է եզրակացնել Մար-Արասի հաղորդումներից, չդադարեց գոյություն ունենալուց եւ, գոնե, սկզբնական շրջանում ամփոփվեց Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիսային շրջաններում: Արա Գեղեցիկի, Արայան Արայի, Անուշավան Սոսանիների խնդիրը թողնելով ապագային, քանի որ նման շատ հարցեր

⁶⁴ Н.В. Арутюнян, Топонимика Урарту, ст. 171:

⁶⁵ Г.А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, Москва-, 1960, и. 1:

⁶⁶ Н.В. Арутюнян, Бнайинили -Урарту, Военно-политическая история и вопросы топонимики, Ереван, 1970 ст. 119-120:

⁶⁷ Г.А. Меликишвили, Напри-Урарту, Тбилиси, 1954, ст. 202:

դեռեւս մեզ համար չատ կողմերով րացատրելի է են, նշենք, որ ինչ-ինչ պատճառներով, որի ակունքները հասնում են մինչեւ Մար-Արասի մատյանը, թե Պատմահոր սխալի հետեւանքով Հայկյանների տոհմածառը բեկվում է եւ Արամին վերագրվում են դեպքեր եւ անցքեր, որոնք վերաբերում են Ն.Ք. VII դարին: Պատմահոր հաղորդմամբ «Այս Արամ սակաւուք ամօք յառաջ քան զտիրելն Նինոսի Ասորեստանեայց եւ Նինուէի, նեղեալ յազգացն որ շուրջ զիւրեաւ՝ ժողովէ զբազմութիւն ընտանի արանց քաջաց եւ աղեղնաւորաց, եւ որք ի տէգ նիզակի կամակատարողք, նորատիք եւ հարուստք յոյժ եւ յաջողաձեռնութիւն իսկ, եւ երեսաւորք ի սիրտ եւ ի պատրաստութիւն պատերազմի, իբր թէ բիւրս Հինգ: Պատահէ Մեղացւոցն երիտասարդաց, որոց առաջնորդէր Նիւբար ոմն ասացեալ Մադէս, այր հպարտ եւ պատերազմասէր, որպէս ցուցանէ նույն ինքն պատմագիրն, յեղերս սահմանացն Հայոց: Որոց միանգամ քուչանարար Հինիւ սմբակակոխ արարեալ զսահմանս Հայոց՝ ծառայեցոյց ամս երկուս: Որում յանկարծօրէն ի վերայ հասեալ Արամ յառաջ քան զծագել արեգական՝ սատակեաց զբազմութիւն ամբոխիցն, եւ զնոյն ինքն զՆիւբարն զկոչեցեալն Մադէս ձերբակալ արարեալ ածէ յԱրմաիր, եւ անդ ուրեմն ի ծայրս աշտարակի պարսպին ցից վարեալ երկաթի ընդ ճակատն, յորմն վարսել հրամայէ, ի տեսիլ անցաւորաց եւ ամենայն եկելոց անդր. եւ զաշխարհն նորա մինչեւ ի լեռոնն անուանեալ Զարասպ՝ ի ծառայութեան հարկի կալաւ մինչեւ ցլթագաւորութիւնն Նինոսի ի վերայ Ասորեստանի եւ Նինուէի»⁶⁸: Նինոսի ժամանակակից Արամը, թեկուզեւ ժամանակագրական որոշ սխալով, նույնանում է այսպես կոչված ուրարտական Արամուին, սակայն Նյուբար Մադեսի դեմ պատերազմած Արամը, անտարակույս, VII դ. Ն.Ք. անձնավորութիւն է, քանի որ Մադես-Մադիոսը իրական պատմական դեմք է, սկյութական առաջնորդ Պարտատուայի որդին⁶⁹: Ըստ որում, տոհմածառի բեկման հետեւանքով Պարտատուան, որ համապատասխանում է Պատմահոր Պարուրին, փոխանակ նախորդելու Մադեսի ժամանակակից Արամին, հաջորդում է նրան: Մովսես Խորենացին, նրան համարելով Հայկյան, նշում է, որ «Սա այր աշխատասէր եւ հայրենասէր եղեալ, որպէս ցուցանէ նոյն պատմագիր, լավ համարէր զմեռանելն ի վերայ հայրենեացն, քան թէ տեսանել զորդիս օտարածնաց կոխելով զսահմանս հայրենեացն եւ հարադատից արեան նորա տիրել արանց օտարաց»⁷⁰: Եթե փորձենք վերլուծել ստեղծված կացութիւնը, ապա երկու Արամների միջեւ ընկած շրջանը զարմանալիորեն համապատասխանում է Վանի թագավորութեան ժամանակաշրջանին: Ելնելով Պատմահոր հաղորդումից, Վանի թագավորութիւնը, որի բնակչութիւնը գերակշռաբար հայկական էր, եւ գահակալող արքայատոհմը, ամեն ինչից դատելով, հայացել էր, գրավվում է սկյութների կողմից, որոնց առաջնորդներից Սկալորդու որդի Պարուր-Պարտատուան մարաց Վարրակես թագավորի կողմից ճանաչվում է Հայոց թագավոր: Հայկական ավանդական պատմութիւնը, ճանաչելով նրան Հայոց թագավոր, որի համար Պատմահայրը խնդրութիւն է ապրում⁷¹, զարմանալիորեն թշնամի է ճանաչում նրա որդուն՝ Մադեսին: Մադեսի ժամանակակից Արամը, ինչպես ցույց է տալիս քննութիւնը, նույնանում է այսպես կոչված ուրարտական **Էրեմնեային**, որը պիտի համապատասխաներ հայկական Արամանի անվանը: Որ Արամի իսկական անունը պետք է Արամանի լիներ, անուղղակիորեն բխում է Խորենացու այն տեղեկութիւնից, թե հարեւանները հայերին Արամի անունով կոչել են **արմեն** (հույները) եւ **արմենիկը** (պարսիկները եւ ասորիները)⁷²: Հազիվ թե կարող է կասկած ծագել, որ Արամի անունից ոչ արմեն հանդես կգար եւ ոչ էլ արմենիկը: Բայց Արամանի անունից իրոք կարող էին ծագել թե մեկը եւ թե մյուսը, առավել եւս, որ պարսիկները մինչեւ այսօր էլ հայերին կոչում են **արմանի**, իսկ հույները **արմենիոս**:

⁶⁸ Մովսես Խորենացի, գիրք Ա, գլ. ԺԳ:

⁶⁹ Այս հարցերի մասին մանրամասն տե՛ս Բ. Հ. Հարությունյան, Հայաստանի հայ-իրանական հարաբերությունների եւ Առաջավոր Ասիայի հնագույն պատմութեան մի քանի խնդիրների շուրջ (Ն.Ք. VII-VI դդ.), Երեւան, 1998, էջ 47 - շարունակութիւն:

⁷⁰ Մովսես Խորենացի, գիրք Ա, գլ. ԺԳ:

⁷¹ Անդ, գիրք Ա, գլ. ԻԱ (ԻԲ):

⁷² Անդ, գիրք Ա, գլ. ԺԲ:

Արամ-Արամանիի օրոք վերականգնվում է Հայկյանների իշխանութիւնը, որոնց պետութիւնը ավանդույթի ուժով կոչվելու էր **Այրարատյան թագավորութիւն**, սակայն թոգարմական ծագման պատճառով նաեւ **Թոգարմա կամ Թոգրոմա տուն**: Թե մեկ եւ մյուս անվանումը Հայաստանի համար տեղ է գտել Աստուածաշնչում: Ավելի ուշ, համաձայն հայերենի հնչյունական օրինաչափութիւնների, Թոգարման կամ, որ ավելի ճիշտ է **Թոգարման ա>ո** անցման հետեւանքով վերածվում է, **Թոգրոմա-Թոգրոմա**-ի (հմմ. Տարբու>Տորք, Կարգու>Կորգուք եւ այլն), աստիճանաբար ստանալով Թոգրոմա տեսքը «գ»-ի եւ «ր»-ի տեղափոխութեամբ:

Աստուածաշնչյան Թոգարմայի մեր առաջարկած տեղադրութիւնը հաստատում է նաեւ Մովսես Խորենացու տեղեկութիւնների արժանահավատութիւնը՝ կապված Արամի աշխարհակալական գործունեութեան հետ: Այն կասկածը, թե Արամ-Արամանիի ժամանակ, եթե Հայոց թագավորութիւնը, ինչպես հավաստում է Պատմահայրը, հզոր թագավորութիւն է, ապա ինչո՞ւ այդ իրողութիւնը չի արտացոլել սկզբնաղբյուրներում, ժխտվում է ոչ միայն Աստուածաշնչի վերորերյալ տեղեկութիւններով, այլեւ այն կացութեամբ, որ ժամանակակիցների ողջ ուշադրութիւնը բեւեռված էր հոգեւարք ապրող Ասորեստանի դեմ Մարաստանի եւ Քաղդեական Բաբելոնիայի պայքարին:

Պատմահոր հաղորդմամբ, Արամ-Արամանին, հաղթելով Մադեսին, գրավում է **Ասորեստանի դաշտի մեծ մասը**⁷³, կապաղովկիայի կողմերը՝ պարտութեան մատնելով Պայապիս Քաղեային⁷⁴: Արեւմուտքում գրավված հողերում, եթե հավատանք Խորենացուն, նա «հրաման տայ բնակչաց աշխարհին՝ ուսանել զխօսս եւ զլեզուս հայկական. վասն որոյ մինչեւ ցայսօր ժամանակի անուանեն Յոնք զկղիմայն դայն Պոտին Արմենիան, որ թարգմանի Առաջին Հայք: Եւ զդաստակերտն, զոր չինեաց յանուն իւր Մշակ կողմնապետն Արամայ, փոքրագունիւք պարսպեալ որմովք, անուանէին հինք աշխարհին՝ Մաժար, որպէս ոչ կարելով ուղղախօսել. մինչեւ յետոյ յոմանց ընդարձակագոյն չինեալ՝ անուանեցաւ Կեսարիա: Ըստ նմին օրինակի ի տեղեացն այնոցիկ մինչեւ ցրուն իւր սահմանն, զբաղում անրնակ երկիր կլից բնակչօք, որք Երկրորդ եւ Երրորդ անուանեցան Հայք, այլ եւ Չորրորդ»⁷⁵:

Այս տեղեկութիւնը, որ առաջին հայացքից, կարծես թե արժեք չի ներկայացնում, իր մեջ կարեւոր տվյալներ է պարունակում: Ամենից առաջ եփրատից դեպի արեւմուտք ընկած հողերը կամ առավել հստակ Փոքր Հայքի տարածքը, որ հայագիտութեան մեջ համարվում է Հայ ժողովրդի ձեւավորման նախնական շրջան, իրականում մի երկրամաս է, որը հայացման ուղին պետք է բռնի Արամ-Արամանիի կողմից գրավվելուց հետո: Արամ-Արամանին արեւմուտքում գրավված տարածքներում «թողեալ զոմն Մշակ անուն յազգէ Արամանին արեւմուտքում գրավված տարածքներում»⁷⁶: Եթե ինչ-ինչ արմենական **ցեղախմբի** անվան հետ, այլ թագավորի անունն է, որ սկզբում տարածվում է թագավորութեան արեւմուտքում հաստատված փոյուզացիների վրա, իսկ այնուհետեւ տարածվում է Հայաստանի բոլոր բնակիչների վրա: Հետեւաբար, Հերոդոտոսի կողմից հիշատակված **արմենները**, որ ըստ հեղինակի փոյուզացիների գաղութներն էին⁷⁶, տվյալ իրադրութեան մեջ համապատասխանում են հայերին, սակայն նրանց փոյուզացիների գաղութ լինելը գալիս է մի շատ հին աղբյուրից, երբ հայոց թագավորի անունը տարածված

⁷³ Անդ, գիրք Ա, գլ. ԺԳ:

⁷⁴ Անդ:

⁷⁵ Անդ:

⁷⁶ Հերոդոտոս, Պատմութիւն ինը գրքից, թարգմանութիւնը Սիմոն Կրկյաշարյանի, Երեւան, 1986, VII, 73:

էր միայն փոյուզացիների վրա: Հունական աշխարհը, գտնվելով արեւմուտքում, չփոխում էր Հայաստանի հետ հենց այդ փոյուզացիների միջոցով, որոնց արմեն անունը տարածվել էր նաեւ պետութեան ողջ բնակչութեան վրա, սակայն հույների համար արմեններ էին առաջին հերթին հիշյալ փոյուզացիները, որոնց լեզուն ընդհանրություններ ունէր փոյուզերենի հետ կամ էլ նույնանում էր նրան⁷⁷: Հայերենը, լինելով հանդերձ հնդեվրոպական լեզու, չէր կարող նույնանալ փոյուզերենին այն պարզ պատճառով, որ Արամ-Արամանիի համար Մաժաքի շրջակայքի բնակիչները օտարալեզու էին եւ նա նրանց պարտադրում էր հայերեն լեզուն սովորել: Որպէս նախնական եւ հիմնավորում պահանջող դրույթ, կարելի է ենթադրել, որ հայերենի կրողները սկզբնական շրջանում բնակվում էին լեռնաշխարհի կենտրոնական եւ արեւելյան շրջաններում: Միավորելով լեռնաշխարհի ցեղերին իրենց գերիշխանութեան ներքո եւ նրանց տալով իրենց անունը որպէս էթնոնիմ, Հայկյանները ստիպված եղան ընդունելու հայերենախոս ցեղերի լեզուն, որն ավելի ուշ Արամ-Արամանիի տարածքային ձեռքբերումների շնորհիվ տարածվեց նաեւ լեռնաշխարհի արեւմտյան շրջաններում: Հայոց թագավորը, ինչպէս կարելի է եզրակացնել Հերոդոտոսի անուղղակի տվյալներից, իրոք գրավել է Կեսարիա քաղաքի շրջակա տարածքը, որի հին Պատուկա անունը նրա մոտ աղավաղվելով վերածվել է Պակտյուիկէի: Չնայած Հայոց թագավորի ջանքերին, այս երկրամասում հայերենի հաջողությունները մեծ չէին:

Հույների կողմից հայերին տրված արմենիոս անվանումը անմիջականորեն, ինչպէս վերը ցույց տվեցինք, ծագում էր Արամ-Արամանիի անունից: Այդ է պատճառը, որ Քսենոփոնը, չիմանալով Հայոց թագավորի Արամանի-Արամանիոս-Արմենիոս անվան մասին, նրան պարզապէս համարում է արմենների թագավոր:

Արամ-Արամանիի իշխանութեան ներքո Հայտնվում է մի հսկայական տարածք, որը ձգվում էր Կուր եւ Երասխ գետերի ջրկիցից մինչեւ Եփրատի կամ Սեւ ծովի ափերը⁷⁸, մինչեւ Մաժաք քաղաքի արեւմտակողմը: Այն իրոք ունեցել է պատկառելի ուժ, զբաղեցնում էր ծայր Հյուսիսի երկրամասերը եւ Եդեսիի մարզարեն կարող էր Եհովայի անունից Գոգին սպառնալիք ուղղել ի նկատի ունենալով այս թարմ եւ նոր ուժը:

Տրված լուսարանությունից բխում է, որ Վանի թագավորութեան անկումից հետո սկսված թագական արքայատոհմին անմիջապէս փոխարինելու եկան Հայաստանում ոչ թե Երվանդունիները կամ Երվանդյանները, ինչպէս ցայսօր ընդունված է մասնագիտական գրականութեան մեջ, այլ Հայկյանները ի դեմս առաջին գահակալ Արամ-Արամանիի, ինչպէս նաեւ Երվանդի, Տիգրան Հայկազնի եւ ուրիշների: Երվանդյանների արքայատոհմի ձեւավորումը պետք է դնել միայն հայերի 522-521 թթ. Ն.Ք. հակապարսկական ապստամբությունից հետո, երբ Հայկյանների թագավորող ճյուղը, որ պարսից կյուրոս Մեծ թագավորի մահից հետո զրկվել էր արքունի իշխանությունից, հավանաբար Տիգրան-Հայկազնից անմիջապէս հետո, խնամիական կապերի մեջ է մտնում պարսից յոթ նշանավոր իշխաններից Հյուդառնեսի ընտանիքի հետ, պատճառ դառնալով Երվանդունիների՝ Հյուդառնեսի տոհմից սերելու մասին տեղեկութեան հանդես գալու համար:

Վերջերս լույս տեսավ Ա.Քոսյանի «Տուն Թորգոմայ» ուշագրավ աշխատությունը, որտեղ փորձ է արված պատասխան տալ Թորգոմայի հետ կապված բազմաթիվ հարցերի: Հեղինակը, ելնելով առկա ուսումնասիրություններից, որոնք Հայկյանների ժամանակաշրջանը գերազանցապէս թվագրում են Ն.Ք. XII դարով կամ քիչ ավելի ուշ շրջանով, հակված է կարծելու, որ նման մոտեցումը «Տուն Թորգոմայի» փուլը անհրաժեշտորեն պիտի տանի ավելի վաղ ժամանակաշրջան, մի բան, որ նրա տեսակետով այնքան էլ նպատակահարմար չէ⁷⁹: Անշուշտ, հեղինակը փորձում է հիմնավորել ոչ

նպատակահարմարութեան խնդիրը: Ավելին, նրա կարծիքով ընավ էլ պարտադիր չէ «Տուն Թորգոմայ»-ի փուլը տեղադրել Հայկին նախորդող ժամանակահատվածում: Զարգացնելով իր միտքը, նա գտնում է, որ, եթե «Տուն Թորգոմայ» նախորդած լինէր Հայկի տեղաշարժերին, ապա՝ 1) Հայկի տոհմի տեղաշարժից հետո «Թորգոմայի արեւալը, պիտի զգալիորեն զրկվեր իր հայկական դիմագծից, 2) Ն.Ք. VIII-VII դդ. Մելիդ-Թեգարամայի տարածքում ստեղծված պետությունը որեւէ կերպ չի առնչվել հայկական էթնոսի հետ, կամ էլ հայալեզու տարրի դերը չնչին պիտի լինէր (ինչը եւ հավաստվում է խորենացու ներկայացրած՝ Հայկյանների գործունեությունից աշխարհագրությունը)⁸⁰: Այս հարցադրումների հետ դժվար է համաձայնվել, քանի որ կամենում ենք, թե ոչ, հունական ավանդության քարտեզագրումը հստակ ցույց է տալիս, որ Փոքր Հայքի տարածքից կա ցեղային տեղաշարժ, որը ժամանակագրական առումով նախորդում է Հայկյանների շարժմանը դեպի Հայկական լեռնաշխարհի խորքերը: Մար-Արասի տեղեկությունները, ինչպէս նաեւ սեպագիր արձանագրությունների տվյալների նոր լուսարանությունը հավաստում են հայկական ցեղերի գտնվելը Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական եւ արեւելյան շրջաններում, ուստի Թեգարամայի շարժումը Հյուսիս-արեւելք եւ հարավ-արեւելք չէր կարող որեւէ ձեւով ազդել «Թորգոմայի արեւալի» հայկական դիմագծից զրկվելուն: Մելիդի թագավորությունը՝ հանդես գալով Եփրատի աջափնյակում ոչ նույնանում է էթնիկական առումով Թեգարամային եւ ոչ էլ Թիլ-Գարիմուն համարժեք էր Թեգարամային: Թորգոմա կամ Թորգոմա տունն է, որ ծավալվում է դեպի արեւմուտք, հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացի մեջ առնելով ապագա Փոքր Հայքի տարածքի ցեղերին⁸¹:

Հայք-Թորգոմա տունն նույնությունը այնքան ամուր էր նստած Հայքի մեջ, որ ոչ միայն V դարի Հայ հեղինակները, այլեւ հետագա դարերի շատ պատմիչներ Մեծ Հայքի թագավորությունը կոչում էին Թորգոմա տուն, իսկ Հայերին՝ Թորգոմի ազգ:

⁷⁷ Անդ. էջ 55:

⁸¹ Առանձին ուսումնասիրության խնդիր է Թեգարամա կամ Թագարամա երկրանվան ծագման հարցը: Չի բացառվում, որ անունը կապված է սեմական գաղթականության հետ եւ աղերս ունի նարամսուն թագավորի հիշատակած Արմանի երկրի հետ:

⁷⁷ Հիշյալ տեղեկությունները պահպանել են Եփրոստը (IV դ. Ն.Ք.), որի խոսքերով արմենների լեզվում շատ բան փոյուզերենից է, եւ Դիոնիսիոս Հալիկաոնացին, որ արմեններին ու փոյուզացիներին համարում էր համալեզու (I դ. Ն.Ք.): Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն Հայ ժողովրդի պատմություն, հատ. Ա, էջ 13:

⁷⁸ Հերոդոտոս, III, 93:

⁷⁹ Արամ Քոսյան, Տուն Թորգոմայ (առասպել եւ իրականություն), Եր., 1998, էջ 53-54:

ԱՐԱՄ ՔՈՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԾՈՒՆԶՐ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԱԶԳԱԾԱԳՄԱՆ ԽՆԴԻՐԸ
ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ «ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ՄԵԶ

Հայոց պատմության հնագույն շրջանին նվիրված բոլոր ուսումնասիրություններում իրավացիորեն նշվում է, որ Պատմահոր երկի Առաջին Գրքում ներկայացված Հայոց ազգաժառանգման մոդելը կրում է Աստվածաշնչի ուժեղ ազդեցությունը: Այդ մասին կարելի է դատել բազմաթիվ պարագաների հիման վրա, ինչպիսիք են, օրինակ, Հայոց նախահայր Թորգոմին Աստվածաշնչային ծննդաբանական ծառ ներմուծելու, Հայկին բարելոնյան ելակետ վերագրելու փաստերը:

Ինքնին վերոհիշյալ երեւույթը լիովին հասկանալի ու բացատրելի է Պատմահոր՝ վաղ քրիստոնեական հեղինակ լինելու, Աստվածաշնչի անվերապահ հեղինակության եւ այլ հանգամանքների առկայությամբ: Սակայն արդյոք Հայոց ազգաժառանգման մոդելի Աստվածաշնչյան բաղադրատարրերը զուտ արհեստական ներդրումներ են, որոնց նպատակը ազգային պատմության ակունքներին ավելի մեծ հավաստիություն հաղորդելն է եղել: Կամ, համենայն դեպս, հնարավոր չէ՞ արդյոք Աստվածաշնչի հեղինակության գործոնի կողքին տեսնել առայժմ աննկատ մնացած մի ավելի խորքային գործոն:

Առաջարկվող հոգված-վարկածում փորձ կարվի նախանշել սույն խնդրի այլընտրական մեկնաբանություններից մեկի օգտին վկայող փաստերի ու փաստարկների ուսումնասիրության հեռանկարները:

Իր վերջին շրջանի հետազոտություններից մեկում ակադ. Գ. Ս. Սարգսյանը առաջ քաշեց մի հետաքրքիր վարկած, ըստ որի Խորենացու «Հայոց պատմության» Առաջին Գրքում ավանդված Հայոց ծագումնաբանության վերականգման համար առկա են եղել ինչ-որ տեղական աղբյուրներ, որոնք Պատմահայրը ղգալիորեն չղարչել է Աստվածաշնչային տարրերով¹: Խոսքը Հայկ Նահապետի Բարելոնյան ելակետի մասին է, որը, Գ.Ս. Սարգսյանի մեկնաբանությամբ, փոխարինել է իրական՝ արեւելափոքրասիական (Տուն Թորգոմայ-Թեգարամա) ելակետին:

Հարկ է նշել, որ այս տեսակետի օգտին կարելի է բերել նաեւ այլ բնույթի փաստարկներ, որոնցից առանձնահատուկ տեղ ունեն Ն.Ք. XII-XI դարերում Հայկական լեռնաշխարհի հարավում եւ արեւմուտքում գրավոր աղբյուրներով եւ հնագիտորեն վկայված ժողովրդագրական խոշոր տեղաշարժերը², եւ որոնք պիտի մասամբ արտացոլվեին Հայկի եւ նրա մերձակա սերունդների կողմից Հայկական լեռնաշխարհի

տարրեր շրջանների յուրացման մասին Խորենացու շարադրանքում:

Մեր հետազոտության նպատակների տեսանկյունից կարելի է նշանակություն ունի ոչ այնքան Հայկ Նահապետի եւ նրա տոհմի միջազնային (Աստվածաշնչյան ազդեցության) կամ արեւելափոքրասիական (ենթադրյալ բուն Հայկական ավանդություն) ելակետներից որեւէ մեկի հավաստության աստիճանի պարզաբանումը, որքան Խորենացու ազգաժառանգման մոդելի համադրությունը Աստվածաշնչում արտացոլված հրեական ժողովրդի ծագումնաբանության մոդելի հետ: Ստորեւ փորձ կարվի առանձնացնելու երկու մոդելների միջեւ առկա մի շարք հիմնական պահեր, որից հետո կներկայացվեն դրանց ակնհայտ նմանության օրելկտիվ եւ սուբյեկտիվ պատճառները:

Հայոց նախահայրը՝ նախքան իր տոհմի համար նոր բնակության վայրեր տեղափոխվելը, բնակվել է Միջագետքում: Հրեական ցեղերը Պաղեստին են եկել այլ վայրերից³: Ընդ որում, մինչեւ ինքնուրույնություն ձեռք բերելը, Թե Հայկի տոհմը, Թե Քանաանում եւ Եգիպտոսում հայտնված խորայնցիները, գտնվել են օտար տիրապետության տակ (Հայկը՝ Բեյլի, խորայնցիները՝ խեթերի եւ եգիպտացիների):

«Հայկի տոհմ» պայմանական անվանումը կրող էթնիկական խումբը իրականում պիտի նշանակեր լեզվակից ցեղերի եւ տոհմերի մի ամբողջություն: Ասվածի վկայությունը՝ Հայկի սերունդների բաղմաթիվ տեղաշարժերը Հայկական Տավրոսի շրջանից մինչեւ Արարատյան դաշտ, Սեւանի ավազան եւ Սյունիք: Կասկածից վեր է, որ Հայկանների նման ընդարձակ տեղաշարժ դժվար է պատկերացնել: Նման եղանակով պատմահայրը ցանկացել է Լեռնաշխարհի բոլոր հայալեզու եւ ոչ հայալեզու շրջանները ներառել մեկ՝ Հայկյան տոհմի գործունեության շրջանակներում: Հայոց պատմության «Հայկյան փուլը» մեծ թվով պետական կազմավորումների միաժամանակյա առկայության փուլն է:

Ն.Ք. XIII վերջերին Քանաան մուտք գործած հրեական 12 ցեղեր ղեռ երկար ժամանակ պահպանեցին իրենց ներցնդային ինքնուրույնությունը: Միացյալ հրեական պետությունը (Սալուդ, Դավիթ, Սողոմոն, Բովոամ արքաների օրոք) գոյատևեց միայն մեկ դարից քիչ ավելի, տրոհվելով երկու պետության՝ Հուդա եւ Իսրայել:

Հայոց եւ հրեական էթնոսների վաղ պատմությունը բնորոշող վերոհիշյալ երկու առանձնահատկությունները կարող են հիմք ծառայել հետևյալ եզրակացության համար:

Ազգակից տոհմերի եւ ցեղերի տեղաշարժերը աշխարհագրական լայն տարածքում, նրանց հիմնավորումը որեւէ ավելի սահմանափակ արեալում եւ դրան հետեւած պետականության կազմավորումը, անկասկած, տվյալ էթնոսների ազգագոյացման շրջադարձային փուլի արտացոլումն են, այն պահի արձանագրումը, որի անմիջական հետեւանքը ղեպի էթնիկ ինքնագիտակցություն տանող ճանապարհի հարթումն է:

Որպեսզի վերոհիշյալ եզրակացությունը չհնալի լոկ Հայկական եւ հրեական նյութի վրա, նշենք, որ ժողովուրդների կազմավորման նմանօրինակ մեկնաբանություններ են պահպանվել նաեւ շատ այլ ժողովուրդների մոտ (Հույներ, Հռոմեացիներ, պոլինեզիացիներ եւ այլք)⁴: Ի դեպ, էթնիկական խմբի տեղաշարժը, ինչպես ցույց է տալիս համաշխարհային

² Լեռնաշխարհի հարավում եւ արեւմուտքում նշված ժամանակահատվածում ընթացած էթնիկական տեղաշարժերի եւ ժողովրդագրական փոփոխությունների մասին տես Ա.Վ. Քոսյան, «Արեւելյան» եւ «արեւմտյան» մուշկիների խնդիրը, ՊՔՀ, 1996, 1-2, էջ 207-220: Նույնի՝ Իսուվան (Մոփր) մ.թ.ա XIII-XII դդ., ՊՔՀ 1997, 1-2, էջ 177-192: Նույնի՝ The Mushki Problem Reconsidered, «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», fasc. XXXIX/2, 1997, pp. 253-266: Նույնի՝ Իսուվան եւ Գորդիոնը (Համեմատական վերլուծություն), ՊՔՀ, 1998/3, էջ 177-194.

³ Աստվածաշնչում խորայնցիների՝ Քանաանում հայտնվելու մասին նախնական երեք ավանդությունները (Արրահամը՝ Հյուսիսային Միջագետքից, Հակոբն ու էսանը՝ Սիրիայից, երրորդը սկզբում ղեպի Եգիպտոս, հետո՝ Քանաան) հետագա հեղինակների կողմից միահյուսվել են մեկում (S. Sharpe, The History of the Hebrew Nation and its Literature, Edinburgh, 1890, p. 10):

⁴ Հղենք այս երեւույթի դիպուկ բնորոշումը. «Շատ երկրների պատմությունը սկսվում է մի ցեղի կամ մի շարք բնույթների՝ հետո վայրից զայստյան մասին պատմությունից, նրանց խաղաղ կամ բռնի բնակեցումից ավելի թույլ կամ հետամնաց բնիկների շրջանում...» (Sharpe, The History, p. 1)

¹ Գ.Ս. Սարգսյան, Մոսկես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» եւ սեպագրական աղբյուրները, «Պատմաբանասիրական հանդես» (այսուհետեւ՝ ՊՔՀ) 1992, 2/3, էջ 27-50.

շարժվելը՝ դիտել որպես հայեց էթնոգենեզի եւ, համապատասխանաբար, պետականութեան կարեւորագույն օջախ: Իզուր չէ, որ Պատմահայրը հենց այս տարածքներում է տեղադրում Հայկի եւ նրա տոհմի գործունեութեան սկիզբը, ինչու չէ, նաեւ՝ հաջորդ Հայկյաններին (Արամ, Արա Գեղեցիկ, Արայան Արա, Անուշավան) նրանց պարբերաբար առնչելով Միջագետքի տիրակալների հետ: Ասվածից չի կարելի միանշանակ եզրակացնել, թե հայալեզու ցեղերի գործունեութեան արեալը պիտի սահմանափակվի միայն հիշյալ տարածքով: Ոոսքը այն մասին է, որ էթնիկական խմբի կոնսոլիդացիան անհամեմատ ավելի արագ է ընթանում քաղաքակրթութեան առաջատար կենտրոններին հարող շրջաններում, ինչպիսիք էին մեղ հետաքրքրող դարաշրջանում Հայկական Տավրոսը եւ վերինեփրատյան ավազանը (սիրիա-միջագետքյան եւ խեթական աշխարհները): Անկախ այն հանգամանքից, թե ինչպիսի տոկոսային հարաբերակցություն էր տիրում վերոհիշյալ կոնսոլիդացիան գոտու երկրներում հայալեզու եւ ոչ հայալեզու բնակչության միջեւ, դրանք կարող են եւ պիտի դիտվեն որպես հայոց էթնոգենեզի կարեւորագույն կենտրոններ:

ԷԴՈՒԱՐԴ ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՈՒՄ ԵՎ

ԵՂԻՇԵԻ «ԱՐԱՐԱԾՈՅ ՄԵԿՆՈՒԹԻԻՆ» ԵՐԿԸ

Աստվածաշնչում նկարագրված դրախտի եւ Արարատի լեռների մասին հաղորդումները¹ թվում է թե վիճարանությունների տեղիք չէին կարող տալ, քանզի հայտնի են թե՛ Եփրատ, եւ թե՛ Տիգրիս գետերի, եւ թե՛ Հայկական լեռնաշխարհի բարձրագույն գագաթի՝ Արարատի հետ կապված պատմաաշխարհագրական բոլոր մանրամասները: Ինչ վերաբերում է Գեհն եւ Փիսոն գետերի, ինչպես նաեւ Արարատի լեռների հոգնակի թվով հիշատակմանը, ապա բննարկումը պետք է ընթանա գետաբանների պարզաբանման եւ տեղադրման, ինչպես նաեւ Արարատով պսակված լեռնաշխարհի ընդհանրական պատկերի շրջանակներում: Ուստի, երբ, որպես ճշմարիտ հոգեւոր պատմություն հիմք ընդունվել են Աստվածաշնչի պահպանած տեղեկությունները, ապա դրախտի եւ տապանակիր լեռան տեղադրությունը դիտարկվել է պատմական Հայաստանի տարածքի առումով: Այլ պարագաներում խնդրո առարկա հարցի շուրջ հայտնվել են զանազան կարծիքներ, որոնք, երբեմն այնքան են հեռացել սկզբնաղ-բյուրից, որ միտումնավոր բնույթ են ստացել: Եղած մոտեցումները թե՛ սկզբնաղ-բյուրային մեկնությունների եւ թե՛ հետադոտական բնույթի են: Այդ տեղեկություններին տրվող ժամանակագրական եւ էթնիկական բնութագրերում հոգեւոր էություն անտեսումը նույնպես չի նպաստում խնդրի ամբողջական լուսաբանմանը:

Դեռեւս Ա. դարում փորձ էր կատարվել ժխտել դրախտի տեղադրությունը մասին աստվածաշնչային տեղեկությունների կապը Հայաստանի հետ: Այսպես, Փիլոն Երրայեցին (Ն.Ք. 25-Ե.Ք. 50թթ.) Մենդոց եւ Ելից գրքերի իր մեկնություններում գրել է. «Ո՛ր է գետն, որ յայդենայ ելանէր, յորմէ դրախտն ոռոգանի. եւ չորք պատառին գետք. Փեսովն եւ Գեհն եւ Տիգրիս եւ Եփրատէս: Ասին Դկղաթայ եւ Արածանայ աղբիւրքն ըղխել ի Հայոց լեռանցն. եւ անդ դրախտ ոչ է, այլ եւ ոչ երկուք եւ այլ աղբիւրք գետոյն: Արդ՝ մի գուցէ թէ դրախտն հեռի ուրեք ի մերմէ բնակութենէ՝ աշխարհիս է. եւ գետ ունի հոսելով ընդ երկրաւ, որ քաղումս եւ մեծամեծս ոռոգանէ երակս: Զի նորա յառնելով առաքեսցեն յայլ ընդունիչ երակս ընդարձակ լինելով. եւ սորա յորձանօք ալեացն ճնշեալք, այլ՝ որ ի ներքս ի նոսա բռնութիւնն է, ի վեր կոյս բերանացանէ, է որ ի Հայոց լեռինսն, եւ է որ յայլում: Եւ սորա են կարծեցեալ աղբիւրքն, գետոցն հոսմունք՝ առաւել, կամ աղբիւրք յիւրալի կարծեցեալք՝ վասն յամենայնին անսուտ գոլ աստուածային գրոց, յորս գեկուցեալ լինին չորից գետոցն իրք. զի սկիզբն է գետ, այլ ոչ աղբիւր»²:

Փիլոնը, գրելով դրախտից դուրս եկող գետի չորս ճյուղերի բաժանվելու մասին, ինքն է խոստովանում, որ, ասում են, թե Դկղաթ (Տիգրիս) եւ Արածանի (Արեւելյան Եփրատ) գետերի ալունքները Հայոց լեռներում են: Ուստի դրախտի տեղադրությունը

¹ Մենդ. Ա. 2-14, Ը. 4:

² Փիլոնի Երրայեցւոյ Մնացորդք ի Հայս որ են մեկնութիւն Մենդոց եւ Ելից, ի վեներտիկ, 1826, էջ 9:

վերաբերյալ հնում գոյություն ունեցած այդպիսի կարծիքի մասին է վկայում հենց Փիլոնի «ժխտումը»: Փիլոնը հակասելով Ս. Գրքի տեղեկություններին, դրախտից դուրս եկող գետը համարում էր ստորգետնյա հոսանք, որից իրեն թե առանձին գետեր են բխում երկրի տարբեր վայրերում, ինչպես նաև Հայոց լեռներում: Անհրաժեշտ է նշել, որ հնում եղել են պատկերացումներ որոշ գետերի ստորգետնյա հոսանքների մասին (օրինակ՝ Տիգրիսի, Օրոնտասի եւ այլն)³, սակայն Աստվածաշնչում նման երևույթի մասին խոսք չկա:

Վերջին տասնամյակներում եւս «վարկածներ» են առաջ քաշվել Աստվածաշնչում նկարագրված դրախտի տեղադրությունը Հայաստանից հեռացնելու նպատակով: Դրանց արձագանքը պետք է համարել Աստվածաշնչի հանրագիտարանային մի բառարանում կատարված նշումը, թե «ընդ արեւելս» արտահայտությունը չի նպաստում դրախտը Հայաստանում տեղադրելուն, քանի որ վերջինս «գտնվում էր հյուսիսում»⁴: Անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել, որ Աստվածաշնչում դրախտի կապակցությամբ, մինչ «արեւելքի» առաջին հիշատակությունը, աշխարհագրական բնույթի ոչ մի տեղեկություն չկա, որի համապատասխան կատարվել դրախտի տեղադրությունը: Ինչ վերաբերում է Աստվածաշնչի նույն պարբերության շարունակությունում «արեւելք» բառի օգտագործմանը՝ Աստ-րեստանի կողմերում Տիգրիսի հոսանքի ուղղությունը նշելու կապակցությամբ⁵, ապա Ասորեստանի հիշատակությունը դրախտի խորհրդապաշտական ժամանակներից դուրս իրողության արտացոլում է եւ մեկնողական բնույթ ունի, քանզի այն ընդգրկում է Հայկական լեռնաշխարհից սկիզբ առնող Տիգրիսի ուղղության բնութագրերը:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Աստվածաշնչում բերվող տեղեկությունները ժամանակագրական առումով միանշանակ չեն: Խորհրդապաշտական բնույթի հաղորդումները (որոնք պատմական ժամանակագրման ենթակա չեն եւ բնութագրվում են հատուկ արտահայտություններով. «Ի սկզբանէ», «Սկզբից էր Բանը», «Մոտում ենք Նրա մասին, որ սկզբից էր», «Ձեզ տրված չէ իմանալ այն ժամերը եւ ժամանակները, որ Հայրը հաստատեց իր իշխանության մեջ», «Աստծո զորությունը պահված էիք հավատով՝ փրկության համար, որ պատրաստ է Հայտնվելու վերջին ժամանակներում», «Հայտնության ժամանակ Հիսուս Քրիստոսի»⁶) առանձնանում են պատմական ժամանակագրությունը հայտնի տեղեկություններից:

Դրախտի մասին խորհրդապաշտության տեղագրական նկարագրությունը պատմաաշխարհագրական որոշակի անուններով է բնութագրվել, ինչը կարելի է այն՝ իր միջավայրում պատկերացնելու համար: Դրան նույնիսկ չի հակասում «եթով-պագիների երկրի» մասին հիշատակությունը: Այս կապակցությամբ ուշադրության է արժանի Ստրաբոնի (Ն.Ք. 64-ե.Ք. 20) «Աշխարհագրության»՝ Պոսելոնիոսից (Ն.Ք. 135-51) քաղված մի դրվագը, ուր միևնույն պարբերության մեջ հիշատակվում են «արմենները», «արամեացիները», «արամերները», եւ այս երեքը, նշվում են որպես «արարական» ցեղանուններ, ընդ որում «էրեմներ» ընթերցումը հավանական չի համարվում, քանզի, ինչպես Ստրաբոնն է նշում, այն ավելի հատուկ էր եթովպացիներին⁷:

Այստեղ ցեղանունների բացարձակ խառնաշփոթ է, քանզի, ինչպես Ստրաբոնն է նշել, հատկապես օտար անուններում, փոփոխությունները հույների մոտ հաճախ էին: Պարզ է, որ արմենների անունը ոչ մի կապ չունի արարների հետ: Սեմա-քամական լեզվաշխարհում հնդեվրոպացի արմենների հիշատակությունը այլ ցեղանունների շարքում կարող էր շատ հին իրողության արտացոլում լինել, այնպիսի հին, ինչպիսին էր, օրինակ, Հայկական լեռնաշխարհից գնացած Հիքսոսների հետ արեւմտասեմական ցեղերի ունեցած

³ Strabo VI. 2.9., XVI. 2.7., Plin. Nat. hist. VI. 31.

⁴ Encyclopedic Dictionary of the Bible, London, 1963, p. 1420.

⁵ Աստվածաշնչի մատենան Հին եւ Նոր Կտակարանից ըստ ճշգրիտ թարգմանությունների նախնեաց մերոց, Համեմատություններ Երբայական եւ յունական բնագրաց, Կոստանդնուպոլիս, 1895, էջ 2, ծան. 11, The Hebrew-English Old Testament, London, 1971, p. 2 եւ այլն:

⁶ Մենդ. Ա. 1: Յովհ. Ա. 1: Ա Յովհ. Ա. 1: Գործք. Ա. 7: Ա Պետր. Ա. 5, 7:

⁷ Strabo XVI. 4. 27:

չփումները:

Հիքսոսների անվանումը եգիպտերենում իմաստավորվել է որպես «հովիվների կառավարողներ», «օտար երկրների առաջնորդներ կամ տիրակալներ»⁸: Մովսես Ստրենացին, գրելով Եգիպտոսում գահակալած Հարստությունների մասին, հիշատակել է «Հովուացն Հարստություն»⁹, որը գահակալել էր Ն.Ք. 1710-1560 թթ.: Ըստ Մանեթոնի (Ն.Ք. III դ.), Հիքսոսները հիմնեցին Ավարիսը՝ Եգիպտոսում եւ Երուսաղեմը՝ Քա-նանում¹⁰: Հիքսոսների էթնիկական պատկանելության մասին Հայտնված իրարամերժ կարծիքների¹¹ փակուղուց նրանց ծագումնաբանության հարցը դուրս բերելու համար կարելի է այն տեսակետը, որի համաձայն Հիքսոսները Եգիպտոս ու Քանան էին գնացել Հայկական լեռնաշխարհից: Հ. Յ. Ավգերը Հիքսոսների ինքնանվանումը նույնացրել է Հայք անվանման հետ¹²: Այսպիսի տեսակետին նպաստում է Հիքսոսների անվան «Հակ» ("Hak") ձևը¹³: Հիքսոսները, ըստ Ռ. Գրեյվսի, Քանան էին գնացել Հայաստանից երկաթագործ խալդու (Հուն. «երկաթ») - տիրարենների¹⁴ հետ միասին¹⁵: Նկատի ունենալով հնագույն ժամանակներից Հայկական լեռնաշխարհի կարելի տեղը Առաջավոր Ասիայի հոգեւոր, ռազմա-քաղաքական եւ տնտեսական կյանքում¹⁶ կարելի է ասել, որ Ն.Ք. II հազարամյակի առաջին կեսի պատմության առումով Հիշատակվող Հիքսոսները իրենց էթնո-հոգեւոր արմատներով Ն.Ք. IV-III հազ. սերող Հայ-արիական քաղաքակրթության կրողներն էին, ինչի մասին մտածել են տալիս, թե՛ Լույսի վկայության բնորոշներից հոգեւոր այլքի սփռումը եւ թե՛ թեթեւ անվաճաղերով մարտակառքերի, մետաղամշակության զարգացած եղանակների, ամրոցաշինության եւ քաղաքաշինության ուրույն ձևերի ներմուծումը Եգիպտոս եւ Մերձավոր Արեւելքի երկրները:

Ստրաբոնի կողմից Պոսելոնիոսից քաղած վերոհիշյալ տեղեկությունում հետաքրքիր է ինչ-որ կերպ համադրության մեջ ներկայացված՝ «արմեն»-«էրեմեն»-«եթովպացի» շարքը: Այսպիսի ընկալման լույսի տակ՝ Հայոց արքա Արգարին «արարական» ծագում վերագրող կեղծ վարկածը (որի հիմքում «սեւ» բնութագրմամբ «Ուրամա» անվանումն է¹⁷) կորցնում է իր նշանակությունը:

Պետք է նաև նկատի ունենալ, որ «էրեմեն» ընթերցումը մոտ է սեպագիր արձանագրություններից հայտնի մեկ այլ իմաստ ունեցող «էրիմենա» անվանը: Ի տարբերություն այն եթովպացիության, որ «էրիմենան», որպես թագավոր իրոք գոյություն

⁸ Josephus. Contra Apionem, with an English transe, by H. Thackeray, London, 1961, I, 75-105, p. 193-209.

⁹ Մովսես Ստրենացի. Պատմություն Հայոց, Երևան, 1991, էջ 28:

¹⁰ Manetho. The Aegyptiaca, with an English transl. by W. Waddell, London, 1948, p. 89.

¹¹ A. Alt. Die Herkunft der Hyksos, in Neuer Sicht, Berlin, 1954, S. 3-5; J. Van Seters. The Hyksos, New Haven and London, 1966, p. 181-190.

¹² Հ. Յ. Ավգեր. Դասեր Հայոց եւ Հայաստանի հնագույն պատմության, «Բազմավեպ», 1912, թիվ 7-9, էջ 280-286:

¹³ Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացույ ժամանականք երկմասնեայ, մասն Ա, Ժամանակագրություն պատմական, վենետիկ, 1818, էջ 223-229:

¹⁴ Թորել՝ «պղնձի ու երկաթի հմուտ դարբին» (Մենդ. Դ. 22): Tubal = Tibar, ըստ երեւույթին Հայերեն՝ «տիւ» բառարմատից («ցերեկ, առավոտ»), որի հնդեվրոպական նախնական արմատն է -*dei - «փայլել, լուսավորել», հինսեմիտերեն Deiuos - «Աստված, երկինք», լատիներեն -Deus «Աստված» (Հր. Աճառյան. Հայերեն արմատական բառարան, Հ. Դ, Երևան, 1979, էջ 410):

¹⁵ R. Graves. The Greek Myths, vol. 1, 2, London, 1960, p. 235-236: P. Грейвс, Греческие мифы, М. 1992, էջ 444, ծան. 3.

¹⁶ Դեռեւս Նոր Քարի դարում Հայկական լեռնաշխարհից վանակատ էր արտահանվում Մերձավոր Արեւելքի եւ Միջագետքի երկրներ (J. Dixon, J. Cann and C. Renfrew. Obsidian and the Origins of Trade. - "Scientific America", 1968, N 18, p. 46):

¹⁷ Տե՛ս Ասորական աղբյուրներ. Բ. Անանուն Եդեսացի, Ժամանակագրություն, թարգմ. բնագրից, առաջաբան եւ ծան. Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան, Երևան, 1982, էջ 239, (ծան. 588):

արձանագրություններից Հայտնի մեկ այլ իմաստ ունեցող «էրիմենա» անվանը: Ի տարբերություն այն ենթադրության, որ «էրիմենան», որպես թագավոր իրոր գոյություն է ունեցել Վանի թագավորությունում¹⁸, կարծիք է Հայտնվել, որ «էրիմենախի» անհրաժեշտ է հասկանալ Ռուսա (Գ) «էրիմենա (Արմենիա) երկրի էթնոսից»-«էրիմենական»¹⁹: «էրիմենախին» կարող էր իրոր էթնիկական ծագում ցույց տալ, հնչելով այնպես, ինչպես, օրինակ, հետագայում Իսիդոր Քարակացին (Ն.Ք. I դար) հիշատակել է Տիգրան Բ Մեծին - Տիգրան Հայ²⁰:

Հ. Կարագեոզյանն իր գրքում բերել է ևս ուշադրության արժանի համարել Ալ. Շահնազարյանի բանավոր կարծիքը, որի համաձայն դրախտի տեղագրության նկարագրությունում հիշատակվող «եթովպացիները», թերևս, կարող էին չփոխված լինել սևազգի աղբյուրների «եթիոպացիների» հետ: Ավելին, Հ. Կարագեոզյանի կարծիքով՝ Հայք անվանման սևազգի արտահայտություններից էր «եթիո»-ն²¹:

Այս կարծիքները, Ստրաբոնի պահպանած տեղեկությունների լույսի ներքո, աղերսվում են այն տեսակետին, որի համաձայն Գեհոնը համապատասխանում էր Երասխին, Փիսոնը՝ Ճորոխին կամ նրանից հյուսիս հոսող Փասիսին, Խավիլատը՝ Խաղտիքին, նկատի ունենալով նաև Բարձր Հայքի Սպեր գավառի ոսկու հանքերը²²: Հիշենք, որ Ճորոխի ակունքներից մեկը գտնվում է Ծաղկավետ լեռներում՝ Ոսկեաց լեռան հարևանությամբ, որոնցից հարավ՝ Այրարատ աշխարհի Բասեն գավառն է, որի հայ բնակչությանը Քսենոփոնը (Ն.Ք. 430-354) այդ իսկ գավառանունով կոչել է «փասիաններ»²³, այսինքն «բասենցիներ»:

Ինչպես տեսնում ենք, նշված աշխարհագրական անվանումները Լույսի վկայության վայրի խորհրդապաշտության տեղագրական բնութագրերն են, և կարիք չկա ստեղծել մի նոր աշխարհագրական անվանում, որպիսին երբեմն համարվում է «Եդեմը», և այն փնտրել այլուր: Իրականում դրա իմաստն է «gan eden», «παράδεισος τῆς τρυφῆς» «դրախտ փափկության», ինչպես առկա է Աստվածաշնչի երրայնքեն, հունարեն ու հայերեն տեքստերում:

«Էնմերկարը և Արատտայի տերը» շումերական դյուցազնավեպում Ուռ. քաղաքում կառուցվող տաճարի վեհությունը համեմատվում էր «սուրբ ծեցերի երկիր» Արատտայում (համտ. Արարատի լեռներ) գտնվող «զաննունից» կամ «զաննուներից» ծագող Արեգակի հետ²⁴: «Գան» արմատի առկայությունը հնդեվրոպական, շումերերեն և սեմական լեզուներում այն իրողության արտացոլումն էր, որ հնդեվրոպական նախահայերնիքում՝ Հայկական լեռնաշխարհում վկայած հշմարիտ Աստվածապաշտության բառիմաստային արտահայտությունը ներկայացնող հիմնադրուղի շումերական միջնորդությամբ և այլ էթնո-հոգեւոր ուղիներով հետագայում ազդել է նաև Մերձավոր Արևելքի քաղաքակրթությունների ոլորտում հարավից՝ Արարական թերակղզուց եկած սեմական ցեղերի ու նրանցից առաջացած ժողովուրդների վրա: Ժողովրդակազմավորման

¹⁸ Б. Б. Пиотровский. История и культура Урарту. Ереван, 1944, էջ 38, 134-135.

¹⁹ К. Мещанинов. К ассирийскому имени Эрменна - Язык и мышление I, 1933, էջ 37.

²⁰ Տե՛ս է. Լ. Դանիելյան. Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները». - Պատմա-բանասիրական հանդես, 1971, N4, էջ 173, Նույնի՝ Հայաստանի Ն.Ք. VII-VI դդ. պատմությունից. - «Լրաբեր» (հաս. գիտ.), 1974, N11, էջ 80-82:

²¹ Յովհաննես Կարագեոզյան. Հայկական լեռնաշխարհը սևազգի աղբյուրներում, Հ. Ա., գիրք Ա. Սևազգի տեղեկություններ, Երևան, 1998, էջ 215-216:

²² Տե՛ս Պատմություն Աստվածաշունչ Սուրբ Գրքից Հին Կտակարանի, գրեթե Ա. Գալաթեան, Թեոդոսիա, 1862, էջ 10:

²³ Xen. Anab., IV, 6.5.

²⁴ S. Kramer. Enmerkar and the Lord of Aratta: a Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran, Philadelphia, 1952, տող 132; M. Kavoukjian. Armenia, Subartu and Sumer. The Indo-European, Homeland and Ancient Mesopotamia, Montreal, 1987, p. 69: Ա. Մովսիսյան, Հնագույն պետությունը Հայաստանում. Արատտա, Երևան, 1992, էջ 29-32:

եղեմ» բառը, ըստ Աստվածաշնչի, Աստծո տնկած դրախտի բնութագիրն է, այլ ոչ թե վայրի անվանում կամ երկրանուն, ինչպես երբեմն պատկերացվել է հետագայում²⁵: Ուստի, «արեւելք» բառը դրախտի խորհրդապաշտության առումով կապված է Արեգակի ելնելու և ծագելու բուն վայրի հետ, որպիսին, ըստ Հայկական ազգագրական նյութերի²⁶, ինչպես նաև շումերական և լեռնական սկզբնաղբյուրների²⁷, պատկերացվում էր Հայկական լեռնաշխարհը և հատկապես Վանա լճի ավազանը: Վահագնի ծննդի երգը, արեգակնային նախակերպարի մարմնավորմամբ²⁸, այդպիսի խորհրդապաշտության արգասիք է:

Ս. Գրքի խորհրդապաշտական տեղեկություններին տրվող թերի մեկնություններին թվին է պատկանում նաև տապանակիր լեռան վերաբերյալ Փիլոնի մոտեցումը: Նա գրել է. «Նստաւ տապանն ի վերայ գլխոց լեռանց յաշնանային զուգօրութեան»²⁹:

Մենդոց գրքի երրայնքեն³⁰ և հունարեն՝ Եօթանասնիցի³¹ տեքստերին համապատասխան հայերեն թարգմանությունն է «ի լերինս Արարատայ», իսկ լատիներենի (Վուլգատա)՝ super montes Armeniae³²:

Եթե հիշենք Ա դարի պատմիչ Հովսեպոս Փլավիոսի մեկնությունը տապանակիր լեռան մասին, ապա, ի տարբերություն Փիլոնի, նրա մոտեցումը որոշակի է: Նա գրել է, որ Նոյը փրկվեց, երբ տապանը նստեց «Հայաստանի լեռների կատարներին» կամ «Հայաստանում՝ լեռան զագագթին»³³: Ավելին, նա գրել է. «Հայերը մինչև օրս այդ վայրը կոչում են իջնելու տեղ (համտ. Նախիջևան), քանի որ այնտեղ է (Ջրհեղեղից) փրկվել տապանը, և մինչև օրս այդ վայրում ցույց են տալիս դրա բեկորները»: Սակայն Հովսեպոս Փլավիոսը նշել է, որ ըստ Բերոսոս Քաղկեացու (Ն.Ք. 330-250) «նավի մի մասը գտնվում է Հայաստանում, Կորդուաց լեռների մոտ» (ըստ Նիկողայոս Դամասկացու՝ «Բարիս» լեռան)³⁴:

Կորդվաց լեռների հիշատակությունը առկա է նաև Ս. Գրքի ասորերեն «Պեշիտտա» կոչվող թարգմանությունում*, ինչը վկայում է այն մասին, որ ասորական միջավայրում ձևավորվել էր մի պատկերացում Հայոց լեռների՝ Կորդվաց գավառում տապանի իջման մասին, ինչը արտացոլվել է նաև որոշ հույն³⁵ և հայ³⁶ պատմիչների երկերում: Նույնիսկ այսպիսի պատկերացման դեպքում տապանի իջման վայրը նշվել է Հայկական լեռնաշխարհում: Իսկ Կորդուքի լեռների հիշատակության մասին Գ. Արզախյանը

²⁵ The Genuine Works of Flavius Josephus the Jewish Historian, vol. I., London, 1811, p. 14; A Hebrew and English Lexicon, p. 727.

²⁶ Գ. Վ. Սրուանձտեանց. Գրոց և բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, Կ.Պոլիս, 1874, էջ 107, 109-110:

²⁷ Т. В. Гамкрелдзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы, Т. II. Тбилиси 1984, էջ 896:

²⁸ Գր. Կապանյան, Хеттские боги у армян, Ереван 1940, с. 65:

²⁹ Փիլոն երրայնցի, էջ 112:

³⁰ Biblia Hebraica, Stuttgart, 1937.

³¹ The Septuagint Version of the Old Testament, Michigan, Gen. 8.4, 1970.

³² Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart, Gen. 8.4, 1975.

³³ Jos. Contra Apionem, I.130, p. 214-215, Նույնի՝ Jewish Antiquities, with an English transl. by H. Thackeray, London, 1961, I. 90, p. 42.

³⁴ Jos. Ant. I. 93-95, Հովսեպոս Փլավիոս, Հրեական Հնախոսություն: Թարգմ. բնագրից, առաջարան և ծան. Ս.Մ. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1976, էջ 54-55:

³⁵ Տե՛ս Հ. Գ. Մելքոնյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, 1970, էջ 82.- խմբ.:

³⁶ Եսեբի Պամիլիկեայ Կեսարացու ժամանակաք երկմասնայ, Ա. Վենետիկ, 1818, էջ 36-37:

³⁷ Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1987, էջ 38, Թովմայի վարդապետի Արծրունույ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Ս. Պետերբուրգ, 1887, Ա:

փոխարեն ներմուծել են մի լեռան (Կարդու) անուն: Բայց 1947թ. Մեռյալ ծովի մերձակայքում, Կուժրանում գտնված երրայերեն ձեռագրերը ցույց են տալիս, որ Աստվածաշնչի ասորերեն թարգմանությունը միտումնավոր կերպով կեղծված է»³⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, Հայաստանի կապակցությամբ Փիլոն Երրայեցու մոտեցումները թե՛ դրախտի եւ թե՛ տապանակիր լեռան առումով առավել քան թերի են, ինչը, հոգեգրկելով Աստվածաշնչի մեջ արտացոլված Լուսապաշտության վկայությունների խորհրդապաշտությունը, բացասական հետք է թողել աստվածաբանության մեջ: Ժամանակի ընթացքում Աստվածաշնչի հաղորդումների կապակցությամբ՝ սկզբնաղբյուրային տարբեր մոտեցումներով հայտնվել են կարծիքներ, որոնք, իրենց հերթին, երբեմն գիտություն մեջ ծագած խնդրահարույց մեկնաբանությունների հետեւանքով, ավելի են խճճել խնդրի լուծումը: Որոշ հետազոտողներ³⁸, չնայած խոսել են Արարատի (որպես տապանակիր լեռան) տեղադրության մասին, սակայն այդ անվանումը բխեցրել են դրա «Ուրարտու»՝ ասուրական անվանաձեռից, այլ ոչ թե հակառակը, ինչի հետեւանքով բնիկ հայկական Արարատ անվան ծագումը արհեստականորեն կտրվել է առնվազն Ն. Բ. Գ հազարամյակից եկող իր արմատներից, իսկ հայերը համարվել են եկվոր ցեղեր: Այսպիսի մոտեցմամբ, որը հատկապես վերջին հարյուրամյակի ընթացքում պատմաստվում էր պատմագիտության մեջ, հոգեգրկվում էին Հայոց պատմության ընկալման ակունքները: Հայոց էթնո-հոգեւոր պատմությունը կտրվում էր Ն. Բ. III-II հազարամյակներից եւ ավելի վաղ ժամանակներից եկող իր արմատներից: Հայ ազգի հոգեւոր ակունքները, որոնք խորհրդապաշտված էին որպես դրախտ, տապանակիր լեռ, Հափտենական Ուխտ եւ սեղան Աստուծոյ, այսինքն Լուսի պաշտամունքի վկայություններ, արհեստականորեն ցամաքեցվում էին: Հայկազունների ճամարիտ աստվածապաշտությունը ժխտվում էր, վերաձեւվում էր Հայոց Հնագույն պատմությունը, այլափոխելով հայի տոհմիկ կերպարը, ոգին, աշխարհընկալումը: Իսկ այդտեղից արդեն մեկ քայլ է մինչեւ Հայ Առաքելական եկեղեցու ազգային ակունքների մասին պատկերացումների աղավաղումը, որոնց ամրության գրավականը դավանանքային անադարտությունն է: Պետք է հիշել, որ Հայկազունների սրբազործած ժամանակների մասին Պատմահայրը նշել է. «Բանդի ինձ այսօրիք արք ի մերոց թագաւորաց են սիրելիք, որպէս բնիկք եւ իմոյ արեան առուք եւ հավաստի հարադատք: Եւ սիրելի էր ինձ՝ յայնժամ գալ Փրկչին եւ դիս գնել, եւ առ նոքօք յաշխարհ զմուտն իմ լինել, եւ նոցա տէրութեամբն խրախճանալ, եւ յարդեացս ապրել վտանգիցս»³⁹:

Եթե նեստորականության դեմ պայքարում Տիեզերական եկեղեցին միասնական դուրս եկավ, իսկ քաղկեդոնականության հանդես գալը լի էր ընդհանրական եկեղեցու մասնատման վտանգով, ապա ճամարիտ հավատքին չի ծառայում հուղայականությունը բրիտոնեությունը սպասավոր դարձնելը՝ ձին եւ նոր Ուխտերի եղբերի շփոթումով, ինչին դեմ են եղել Առաքելական հայրերից Բարնաբասը եւ Իգնատիոսը, գրելով. «Մովսեսը հասկացավ եւ իր ձեռքից վայր գցեց երկու տախտակները, եւ նրանց Ուխտը փշրվեց, որպեսզի սիրելի Քրիստոսի Ուխտը կնքվի ի սիրտս մեր նրա հավատի Լուսով»⁴⁰, «Հրեշտավոր է խոսել Հիսուս Քրիստոսի մասին եւ հուղայականորեն վարվել»⁴¹: Այսպիսի նախադրույացումների անտեսումը կարող է հանգեցնել հոգեւոր աղետի, քանզի առանց փրկչական ակունքների գիտակցման, հոգեպես ազգազրկվածները կընկնեն Փիլոնի դավանած՝ «Մեսիական դարաշրջանում հուղայականության համընդհանուր կրոն դառնալու» եւ «Մովսիսական օրենքը հափտենական հոգակվելու» գաղափարների

ծուղակը, որոնք նրա աշխարհայացքի հիմքն են կազմում, քանզի նա գրել է. «Ես կարծում եմ, որ յուրաքանչյուր ազգ կհրաժարվի իր սեփական ուղիներից, եւ, դեն գցելով իր տոհմական սովորությունները, կսկսի հարգել միայն մեր օրենքները, քանզի, երբ դրանց փայլքի պայծառությունը կուղեկցվի ազգային բարգավաճումով, այն կխավարեցնի մյուսների լույսը, ինչպես ծագած արեւն է խավարեցնում աստղերը»⁴²:

Մովսես Նորենացին, կանխազգալով Հայոց էթնո-հոգեւոր պատմության ակունքների լուսաբանմանը սպառնացող օտարածին կրոնա-գաղափարական համակարգերի վտանգը (ինչը Հղի էր Հայ ժողովրդին իր բուն հայրենի արմատներից գաղափարապես օտարացնելու հետեւանքներով), գրել է. «Աստուածայնոյն Գրոյ դիւրսն ի բաց հատեալ յինքն սեպհական ազգ՝ ելիք զայլոցն իրը զարհամարհեալսն եւ իւրոց անարժան կարգելոց բանից: Զորոց մեք սկսեալ ճառեսցուք՝ որքան է կարողութիւն, որպես գտաք զհավաստին ի Հնոց պատմութեանց, մերով մասամբ ամենեւին անսուտ»⁴³:

Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը» կարեւոր սկզբնաղբյուր է Հայոց հոգեւոր եւ գիտական ոլորտներում խնդրո առարկա հարցերը լուսաբանելիս: Եղիշեն իր կարծիքն է հայտնել հետեւյալ մեկնությունում. «Արարատու լեռնն ոմանք զԿորդուացն ասեն, այլ ճշմարտութիւն յայտնի առնէ զնա ի Մասիս գոլ: ... Երկու գետով (Տիգրիս եւ Եփրատ-հեղ.) եւ տապանաւն գեր ի վերոյ մեք քան զյոլովս... Եւ գետքն հրաւիրակք են մեզ, զի լակն գնացուք ուստի գան սոքա»⁴⁴: Վրարը Հայոց Հինգհազարամյա պատմության մեջ այն ժամանակաշրջանն է, երբ սուրբ Վարդանանց պայքարը, որպես Հայոց Քրիստոսակոչ Ազատամարտի փարոս, պսակվեց Եղիշեի հոգիւնկալումներով սրբազան հայրենիքի լուսավոր ակունքների մասին, որոնք Աստվածաշնչում վկայած են թե՛ դրախտի եւ թե՛ տապանակիր՝ Արարատյան լեռների, որպես արդարության փրկվողների, եւ թե՛ Արարատյան երկրից ակնկալվող փրկության խորհրդա-պաշտություններ: Վերջինիս մասին Աստվածաշնչում ասված է, որ երբ եգիպտացիները՝ «առ Եփրատ գետով, որ ի Քարքեմիս» բաբելոնացիների նարոզողոնոսոր արքայից պարտություն կրեցին, նրանք փախան Հյուսիսի կողմերը եւ Եփրատ գետի մոտ ուժասպառ եղան ու կործանվեցին, եւ «զոհ Տեառն Զօրութեանց է յերկրէն Հիւսիսոյ ի վերայ գետոյն Եփրատայ»: Երեմիայի մարգարեության շարունակությունում ասվում է. «Զի ել ի վերայ նորա ազգ ի Հիւսիսոյ...: Ահա ասիկ գունդ գալ ի Հիւսիսոյ, եւ ազգ մեծ... Առէք նշան ի վերայ երկրիդ. փող հարէք ընդ ազգս ամենայն, հրաւիրեցէք ի վերայ դորա գունդս: Պատուեր տուք յինն Այրարատեան թագաւորութեանցն եւ Ասքանաղեան գնդին...»⁴⁵:

Անհրաժեշտ է նշել, որ, տարբեր առումներով, Հայ բանասիրության մեջ չոչնչով է Եղիշեի վրա Փիլոնի երկերի գործած ազդեցությունը հարցը, սակայն ուշադրություն չի դարձվել, որ բացի որոշ տեքստաբանական ընդհանրություններից, հավատքային եւ գաղափարական առումով, Քրիստոսի հավատքի նվիրյալ Եղիշեն չեղտակիորեն տարբերվում էր Փիլոնից, որի կարծիքով «Լոգոսը» արարված էր եւ «աստված էր կոչվում նրանց կողմից, ովքեր անկատար գիտելիք ունեն իրական Աստծո մասին»⁴⁶:

Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում Եփրատի վերին ավազանի առումով դրախտի հետ կապված պատկերացումների արձագանք կարող է լինել «Հացեաց դրախտ» անունով միայնարանի հիշատակությունը Մովսեսի⁴⁷:

³⁷ G. Abgarjan. Selbstbild der Armenier. Bild der Armenier in Deutschland. - "Europäische Hochschulschriften", Reihe, XXI, Berlin, 1993, Bd. 123, S. 104-105.

³⁸ Հ. Վ. Ինգլիզյան. Հայաստան Սուրբ Գրքի մեջ, Վիեննա, 1947.

³⁹ Մովսես Նորենացի, էջ 66-67:

⁴⁰ The Apostolic Fathers., with an English transl. by K. Lake, vol. I, London, 1959, The Epistle of Barnabas, IV. B, Ignatius to the Magnesians, X.3.

⁴¹ De vita Mosis II, 7, 44, տե՛ս՝ Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism,

Christianity, and Islam by H. A. Wolfson, vol. II, Cambridge, Mass. 1962, p. 415.

⁴² Մովսես Նորենացի, էջ 17:

⁴³ Լ. Նաչիկյան. Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը», Երևան, 1992, էջ 245:

⁴⁴ Երեմ. ԽՁ. 1, 6, 10; Մ. 3, 41: ՄԱ. 27:

⁴⁵ Legum Allegoria, III, 73, 207; De Somniis, I, 39, 229-230, տե՛ս Philo. Foundations of Religious Philosophy, vol. I, p. 234

⁴⁶ Մովսես Նորենացի, էջ 272:

ԱԼԲԵՐՏ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

Ո՞Ր ԼԵՌԱՆ ՎՐԱ Է ԻՋԵԼ ՆՈՅԱՆ ՏԱՊԱՆԸ*

(Ըստ ասուրա-բաբելական, հունա-հռոմեական, ասորական եւ հայկական աղբյուրների)

ՋՐՀԵՂԵՂԻ ՇՈՒՄԵՐԱ-ԱՔՔԱԴԱԿԱՆ ԵՎ ՔԱՂԴԵԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆԸ

Անդրպատմական ջրհեղեղի մասին պատմող ավանդություններ պահպանվել են բազմաթիվ ժողովուրդների բանահյուսություններում: Ներկայումս ամենից տարածված թերեւս ամենահին առասպելը ծագել է Առաջավոր Ասիայում, նրա հայրենիքը պետք է համարել Միջագետքը եւ հայկական լեռնաշխարհը: Առաջինն իր ցածրագույն հարթավայրով եւ երկու հորդահոս գետերով (Տիգրիս եւ Եփրատ) անհիշելի ժամանակից ենթակա է եղել ջրհեղեղի սպառնալիքին եւ ծնունդ է տվել շումերա-աքքադական առասպելներին ջրհեղեղի մասին: Երկրորդի՝ հայկական լեռնաշխարհի հետ պատմական ավանդույթն ի սկզբանե անտի կապել է ջրհեղեղից փրկվելու մարդկության հույսը:

Համոզված կարելի է ասել, որ Գիլգամեշի էպոսը եւ ջրհեղեղի ավանդությունը հայտնի են եղել նաեւ ուրարտական շրջանի հայաստանում: Ինչպես ցույց են տվել պատմական գիտությունների ղոկոտորներ Ի. Մ. Դյակոնովը եւ Ն. Բ. Յանկովսկայան, Գիլգամեշի էպոսի եզրափակիչ դրվագի թեմայով ներկայացում է բեմադրվել ուրարտական արքունիքում, հավանորեն, Սարգուրի II-ի թագադրման պատվին, որը զահ է բարձրացել մ.թ.ա. մոտ 760 թ.: Էլամի նոր թագավորական դինաստիայի հիմնադիր Հումբանտահ-հուի հետ միաժամանակ: Բեմադրման էլամերեն բնագիրը պարունակող երեք կավե տախտակ հայտնաբերվել է Արմավիրի (Արգիշտի/սինյե) պեղումների ժամանակ՝ Գեւորգ Տիրացյանի ղեկավարած արշավախմբի կողմից: Ենթադրվում է, որ թագադրումը ղուգակցվել է Ուրարտուի արքայի եւ էլամի արքայազատեր պաակադրման հանդեսով, որին մասնակցել է էլամական թատերախումբը¹: Հիշյալ ներկայացման սեպագիր տեքստում ակնարկներ կան թե՛ ջրհեղեղի աքքադական առասպելի եւ թե՛ աքքադական Նոյի՝ Ութ-նապիշտիմի անմահության արժանանալու մասին²:

Դասական բանասիրության եւ բանագիտության մեջ դիտարկված են ջրհեղեղի առասպելի շումերա-աքքադական, ասուրա-բաբելական, քաղղեական եւ երբայական խմբագրություններ, որոնք իրար հետ աղերսվում են մեկ ընդհանուր բանահյուսական-

վիպական հենքով՝ չնայած դրանց միջեւ եղած որոշակի, երբեմն նույնիսկ շատ էական տարբերություններին: Այս բոլոր առասպելները միավորում է մի ընդհանուր հերոս, որը ինքնաշեն նավով կամ տապանով փրկվում է ջրհեղեղից եւ կրում է ըստ էության մեկ ընդհանուր անուն (բացի Նոյից)՝ չնայած որ նա տարբեր կերպ է կոչվում տարբեր առասպելներում: Շումերական առասպելում հերոսի անունն է Զիուսուդրա, շումերների լեզվով՝ «երկար օրերի կյանք (այսինքն՝ անմահություն) գտած»³: Աքքադական առասպելում եւ բաբելոնյան «Գիլգամեշ» էպոսում (տախտակ XI) այդ հերոսը կոչվում է Ութ-նապիշտիմ՝ «գտավ շունը»⁴, որ փաստորեն Զիուսուդրա անվան աքքադերեն թարգմանությունն է: Իսկ Բերոսոսի քաղղեական պատմության մեջ նա կոչվել է Քսիսութրոս, ինչպես եւ Սիսութրոս կամ Սիսիթրոս⁵, որոնք պարզապես Զիուսուդրա անվան հեյլենացված ձևերն են⁶: Կնչանակի, նախնական շումերական Զիուսուդրա անունը փոխանցվել է բոլոր հետագա ալլախեղու ավանդություններին՝ թարգմանաբար կամ հունարեն տառադարձումով:

Միայն երբայական ավանդության մեջ Նոյ անունը (եբր. Nôah, հուն. Νῶε, լատ. Noachus, արար. եւ պարս. Nueh), մեր կարծիքով, թարգմանությունն է անմիջապես աքքադական (հին սեմական) «Ութ-նապիշտիմ» անվան՝ «շունը գտավ» եւ նշանակում է «հանգիստ», «մխիթարություն» կամ «հանգստացնող»⁷: Այս հանգամանքը, ինչպես եւ Նոյան տապանի հանգրվանելը Արարատ երկրի լեռներում, մեր կարծիքով, թույլ են տալիս խոսել համաշխարհային ջրհեղեղի հայ-երբայական ավանդության մասին, հակառակ որի ջրհեղեղի շումերա-աքքադական առասպելը սոսկ տեղական բնույթ էր կրում եւ կապված էր Միջագետքի երկու հորդահոս գետերի պարբերական վարարման հետ:

Ավելի ընդարձակ հրատարակության թողնելով այս առասպելների ազդակցության համեմատական քննությունը, այստեղ կանոնադրաբանորեն ներկա ուսումնասիրության համար առավել կարեւոր եւ առավել վիճելի հարցին՝ ո՞ր լեռան վրա է իջել Նոյան տապանը եւ ո՞րտեղ է գտնվում այդ լեռը:

ԱՐԱՐԱՏԸ ՍՈՒՐԲ ԳՐԲՈՒՄ

Համաշխարհային ջրհեղեղի հայ-երբայական ավանդությունը պահպանվել է երբայական Կտակարանի Մանդոց գրքում, որը Նոյան տապանի իջման մասին հաղորդում է այսպես (gen. 8,4). «Vatanax hatava baxodes hasēvii bešivaasar yom laxode š al harey Ararat» (Եվ կանգ առավ տապանը յոթերորդ ամսին, ամսի տասնյոթերորդ օրը Արարատ(ի) լեռներում):

³ B. K. Афанасьева. Зусудра.— «Мифы народов мира», т. I, М., 1980, с. 467.

⁴ Նույն տեղում, էջ 467:

⁵ Քսիսութրոս անունը ջրհեղեղի ավանդության հետ վերցրել են Ալեքսանդր Բաղմավեպը եւ Արյուդենոսը, իսկ նրանցից էլ՝ Եփսեբիոս Կեսարացին («Ժամանակականք») — Մովսես Խորենացին (Պատմութիւն Հայոց, գիրք Ա, գլ. Դ եւ Զ): Իսկ Սիսութրոս (Σισουθρος) կամ Սիսիթրոս (Σισιθρος, Σισιθρος) ձևը հանդիպում է Արյուդենոսի մոտ՝ Եփսեբիոսի (Praeparatio Evangelica) եւ Սինկելլոսի քաղվածքներում:

⁶ Բառարան Սուրբ Գրոց, Կոստանդնուպոլիս, 1881, էջ 420:

⁷ Мифы народов мира II, с. 224. Նոյի անվան այս ստուգաբանությունը հավանորեն ծանոթ է նաեւ Մովսես Խորենացին, որը «Հայոց Պատմության» սկզբում (Ա, Դ, էջ 16) բերում է Նոյի հոր՝ Ղամբերի մարգարեական խոսքը որդու ծննդյան առթիվ. «Սա, ասէ, հանդուսցէ (կհանգստացնի- Ա. Մ.) զմեզ ի գործոց մեռոց» եւ ի տրտմութենէ (Մանդ. ի տրտմութեանց) ձեռաց եւ յերկրէ՝ զոր անէծ տէր Աստուած» (Մանդ. Ե, 29):

*Տպ. «Պատմաբանասիրական հանդես», 2004 թ. [թիվ 1 (նմբ.)

¹ И. М. Дьяконов и Н. Б. Янковская. Эламский диалог Гильгамеша и Сидури и другие эламские тексты из Аргуштихинеле (Армавир).— «Историко-филологический журнал», 1989, 2, с. 61–62.

² Նույն տեղում, էջ 60:

Հունարեն Septuaginta («Յոթանասնից») թարգմանությունն⁸ այստեղ ունի՝ «Καὶ ἔκαθισεν ἡ κιβωτὸς ἐν μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ, ἑβδόμη καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ»⁹ (Gen. 8,4)։

Հայերեն Աստվածաշունչը, որ թարգմանվել է V դ. առաջին տասնամյակներին Հունարենից՝ Սահակ Պարթև կաթողիկոսի ձեռքով, հաղորդում է՝ «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան եւ յեօթն ամսոյն ի լերինս Արարատայ» (Մենդ. Ը, 4)։

Մինչև այժմ էլ բուռն վեճեր են գնում այն մասին, թե ինչպես պետք է հասկանալ երրայեքեն Մենդոց գրքի սույն վկայությունն մեջ Արարատ անունը՝ լեռան, թե՞ երկրի անուն։ Բանասերներն իրարամերժ կարծիքներ են հայտնել երբ. al harey Ararat եւ դրանից թարգմանված Հունարենն էլ տա Եփրատ Բարատ բառակապակցությունն ստույգ իմաստի վերաբերյալ, որ հայր թարգմանել է «ի լերինս Արարատայ»։ Հունարեն բառակապակցությունն մեջ Արարատ անունը գործածված է ոչ թե սեռական հոլովով հատկացուցչի, այլ երրայեքենի նման՝ ուղղակի բացահայտչի ձևով՝ հոգնակի հայցական հոլովով եւ կարող է թարգմանվել «Արարատ լեռներում», որից եւ ծագել է Նոյան տապանի լեռան Արարատ անունը։ Ուստի կարելի է ասել՝ Արարատն իրեն տապանակիր լեռան անուն գալիս է «Յոթանասնից» կոչված Հունարեն Հին կտակարանից եւ նույնքան էլ պատկառելի հնություն ունի։

Արդյո՞ք Նոյան տապանն իջել է Արարատ կոչվող լեռներին, թե՞ Արարատ երկրի լեռներին։ Ամենեւին էլ կարելի է, թե մենք այսօր ինչպես ենք մեկնաբանում այդ բառակապակցությունը։ Հակառակ մինչև այժմ հնչած թերեւե՛տ կարծիքների, կարող ենք պնդել, որ V դ. հայ թարգմանիչը էլ տա Եփրատ միանշանակ ընկալել է ոչ թե «Արարատ (կոչված) լեռներին», այլ «Արարատ (երկրի) լեռներին», այսինքն՝ երրայեքեն կտակարանի Մենդոց գրքում Արարատ ոչ թե լեռան, այլ երկրի անուն է։ Եվ իրոք, Արարատ անունը Հին կտակարանում գործածված է հինգ անգամ (Մենդ. Ը, 4, Դ Թագ. ԺԺ, 37, Ես. ԼԷ, 38, Երեմ. ՄԱ, 27, Տովրիթ Ա, 24), ըստ որում երրայեքենում այն երկու անգամ կոչված է երկիր (II Թագ. 19, 37 - Ես. 37, 38)¹⁰ եւ մեկ անգամ՝ Թագավորություն (Երեմ. 51, 27)։ Իսկ թե ո՞ր երկրի մասին է խոսքը, այս հարցին եւս հնուց ի վեր աներկրա պատասխան է տրված։ Դա ասուրա-բաբելական սեպագիր արձանագրություններում հիշատակվող Ուրարտու երկիրն է, Հայաստանը։ Արարատ-Հայաստան նույնությունը անառարկելիորեն ամրագրված է այնպիսի դասական հուշարձաններում, ինչպիսիք են երրայեքեն Հին կտակարանի Հունարեն «Յոթանասնից» (Septuaginta)¹¹, լատիներեն (Vulgata)¹² եւ Հայերեն

⁸ Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graeca iuxta LXX interpretes. Deutsche Bibelstiftung. Stuttgart, 1935, p. 11.

⁹ Ենթադրվում է, որ Մենդոց գրքի Հունարեն թարգմանության մեջ սկզբնապես եղել է του Ararat (եզակի սեռական հոլովով), ինչպես հանդիպում է Աստվածաշնչի 1126 թ. մի Հունարեն ձեռագրում (Codex Oxenienensis), որից էլ Հայերեն Հին թարգմանությունը «Արարատայ» ձևն ունի։ Բայց այդ ենթադրյալ աղավաղումը պետք է տեղի ունեցած լինե՞ր դեռևս Հովհան Ոսկերեանից առաջ (+405 թ.), որի Մենդոց գրքի մեկնության մեջ եւս Նոյան տապանն իջնում է ընդ տὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ (Migne. Patrologia Graeca, tom. 53, col. 234).

¹⁰ Երրայեքեն կտակարանի II Թագավորաց (երրայեքեն՝ Մաաբիմ) գիրքը համապատասխանում է Հայերեն Աստվածաշնչի Դ. Թագավորությունից գրքին, քանի որ երրայեքեն բնագրում Ա եւ Բ Թագավորաց գրքերը վերնագրված են՝ «I եւ II Գիրք Սամուէլի»։

¹¹ Մ.թ.ա. III դ. առաջին կեսին 72 գիտնական-երրայեքեն եզդիպտոսի թագավոր Պտղոմեոս երրայեքենի (ֆիլադելֆոսի 285-246) պատվերով Ալեքսանդրիայում բնագրից Հունարեն թարգմանեցին երրայեքեն (Հին) կտակարանը, որը եւ կոչվեց Septuaginta («Յոթանասնից»)։

¹² Աստվածաշնչի Հին եւ Նոր կտակարանների լատիներեն թարգմանությունը կատարել է նշանավոր աստվածաբան եւ մեկնիչ Հիերոնիմոսը (330-419 կամ 420 թթ.) եւ թողել անավարտ՝ Հասնելով մինչև Նոր կտակարանի Գործք Առաքելոց գիրքը։

(գրարար)¹³ թարգմանությունները։ Դա երևում է հետևյալ դրվագներից։ Հունարեն Մենդոց գրքի տա օրη τὰ Ἀραράτ բառակապակցությունը կրկին հանդիպում է Հունարեն Հին կտակարանի Τοβιτ (Tobias) գրքում καὶ ἔφυγον εἰς τὰ ὄρε Ἀραράτ (1, 24)¹⁴, որ հայն այս անգամ ավելի որոշակի թարգմանել է «եւ փախեան նոքա ի լերինս Հայոց» (Տովրիթ, Ա, 24)¹⁵։ Կնչանակի, «ի լերինս Արարատայ» խոսքը եւս Մենդոց գրքում պետք է հասկանալ «ի լերինս Հայոց», այսինքն՝ Արարատ երկրի՝ Հայաստանի լեռներին։ Այսպես էլ հասկացել է լատիներեն Հին կտակարանի՝ Vulgata-ի թարգմանիչ Հիերոնիմոսը, երբ. al harey Ararat թարգմանելով լատիներեն՝ super montes Armeniae (Հայաստանի լեռների վրա)։ Սրանով իսկ Հիերոնիմոսը հակադրվում է «Յոթանասնից» Հունարեն թարգմանությանը՝ հաստատելով, որ երրայեքեն բնագրի Արարատը Հայաստան երկիրն է, այլ ոչ թե լեռանուն, ճիշտ այնպես, ինչպես ընկալել է V դ. հայ թարգմանիչը։

Հրեա պատմագիր Հովսեպոս Փլավիոսը (մ.թ. I դ.), որին դժվար է կասկածել երրայեքենը թյուրըմբռնելու մեջ, հետևելով Մովսես մարգարեի Մենդոց գրքին, նույնպես գրում է «Հրեական Հնախոսություն» մեջ (I, 90)՝ «(Նոքոսի) տապանը կանգ առավ ինչ-որ լեռան գագաթին՝ Հայաստանում» (ἔπειτα τῆς Ἀρμενίας περὶ ἄκραν τινὰ ὄρεος σταθείσθαι κατὰ τὴν Ἀρμενίαν)։ Այստեղ միանգամից բացահայտվում է երկու իրողություն՝ ըստ Փլավիոսի երրայեքեն Մենդոց գրքի ջրհեղեղի դրվագում հիշված Արարատը Հայաստան երկիրն է, իսկ տապանը կանգ է առել մի լեռան վրա, որի անունը Փլավիոսն այստեղ չի հիշատակում։

Արարատ-Հայաստան նույնությունը հաջորդ անհերքելի ապացույցը մեզ տալիս է Աստուրեստանի Սենեքերիմ թագավորի սպանությունից հետո, որը Հին կտակարանում ունի երեք դուգահեռ վկայություն։ Երրայեքեն բնագրում երկրորդ Թագավորաց գրքի (19, 37) եւ Եսայիի մարգարեությունից (37, 38) դուգահեռ վկայություններում ասված է, թե երբ Աստուրեստանի Սենեքերիմ թագավորը Նինվեում երկրպագում էր իր Աստծուն Նեսարքի կուտանը, նրա որդիները՝ Աղրամեղեք եւ Սարասար, սպանեցին նրան սրով, եւ իրենք փախան Արարատի երկիրը։ Թեեւ Դ Թագավորաց գրքում (ԺԺ, 37) սույն դրվագում Հունարեն եւ Հայերեն թարգմանությունները հետևել են երրայեքեն բնագրին եւ անփոփոխ պահել Արարատ երկրանունը՝ αυτοὶ ἐσώθησαν εἰς γῆν Ἀραράτ¹⁶ («ինքեանք զերժան յերկիրն Արարատայ»), սակայն լատիներեն Vulgata-ն կասկած չի թողնում, որ այստեղ եւս խոսքը Հայաստանին է վերաբերում «in terram Armeniorum» (փախան) Հայոց երկիրը)։ Սրան ճիշտ հակառակ, Սենեքերիմի սպանությունից հաջորդ վկայությունն մեջ (Ես. ԼԷ, 38) թե՛ Հունարեն եւ թե՛ Հայերեն թարգմանությունները երբ. Արարատ երկրանվան դիմաց ունեն Հայաստան-Sept.: αἱτοὶ δὲ διεσώθησαν εἰς Ἀρμενίαν (p. 616-617), «եւ ինքեանք զնացին փախստական ի Հայս»։ Մինչդեռ Vulgata-ն այստեղ հետևել է երրայեքեն բնագրին՝ «in terram Ararat» (դեպի Արարատ երկիրը), որի առթիվ գրած մեկնության մեջ Հիերոնիմոսն Արարատ անվերապա հիշում է իրեն. Հայաստան, ինչպես ավելի մանրամասն կտեսնենք ստորև։

Նույն դրվագի երրորդ վկայությունն մեջ վերն արդեն հիշված Tobias (Տովրիթ) գրքի Հունարեն բնագրում կարգում ենք, որ երկու Հայրասպան որդիները փախան Արարատ

¹³ Ըստ Կորյունի, Հայերեն Աստվածաշունչը թարգմանվել է Հունարենից Սահակ Պարթև կաթողիկոսի ձեռքով 420-ական թվերին եւ վերջնական խմբագրման ենթարկվել եզնիկ Կողբացու մասնակցությամբ Եփեսոսի ժողովից հետո՝ 432-435 թթ.։

¹⁴ Septuaginta, Tobias, p. 1005.

¹⁵ Գիրք Աստուածաշունչը Հին եւ Նոր կտակարանաց. Վենետիկ, 1860, էջ 486։

¹⁶ Septuaginta, p. 739.

լեռները՝ "ἐν τοῖς εἰς τὰ ὄρη Ἀραράτ" (Tob. 1, 21), որը հայը թարգմանել է՝ «Եւ ոչ անցին աւուրք յիսուն՝ մինչեւ սպանին զնա (զՍենեքերիմ) երկոքին որդիքն իւր, եւ փախեան նոքա ի լերինս Հայոց» (Տովբիթ, Ա, 24):

Յուրովի է պատմում Հովսեփոս Փլավիոսը Սենեքերիմի սպանության եւ նրա որդիների փախուստի դրվագը՝ «Սենեքերիմը Եգիպտոսի զեմ մղած պատերազմից Երուսաղեմ վերադառնալով հասավ այն ժամանակ, երբ զորավար Հրափսակեսի (Հրամանատարության) տակ եկող զորքը ժանտախտի արհավիրքի առաջ էր գտնվում: <...> Այս աղետի պատճառով նա ընկավ մեծ երկյուղի եւ տազնապի մեջ, ու փախնալով իր ամբողջ բանակի համար, զորքի մնացած մասով հեռանում է իր թագավորությունը, որը կոչվել է Նինոսի անունով: Եվ այնտեղ կարճ ժամանակ մնալուց հետո դավադրաբար սպանվում է իր ավագ որդիներ Անդրոմաքոսի եւ Սելեկարոսի կողմից ու փախճանվում, եւ նրա (դիակը) դրվեց իր իսկ սեփական տաճարում, որը կոչվում էր Արասկես: Իրենց քաղաքացիների կողմից հայրասպանության համար երկրից վտարվածները հեռանալով, հասան Հայաստան, մինչդեռ թագավորությունը ժառանգեց Սենեքերիմի որդիների իրավունքները ոտնահարած Ասարախոդասը»¹⁷: «Հրեական հնախոսություն»-ից բերված այս հատվածում, երկու հայրասպան որդիները, որոնց անունները տարբեր են Աստվածաշնչից, դարձյալ ապաստան են գտնում Հայաստանում:

Մովսես Խորենացին եւս, հաստատելով Հին կտակարանի հաղորդումը Սենեքերիմի որդիների Հայաստան փախչելու մասին, վկայում է՝ «... զոր սպանեալ որդւոց նորա Ադրամելքայ եւ Սանասարայ՝ եկին փախստական առ մեզ», եւ շարունակելով այդ դրվագը, պատմում է, թե նրանցից մեկին՝ Սանասարին, մեր քաջ նախնի Սկայորդին բնակեցնում է մեր աշխարհի հարավ-արեւմուտքում, Հենց նույն Ասորեստանի սահմանի մոտ, Սիմ լեռան ստորոտում, որից եւ առաջ եկավ Աղձնյաց բղջխությունը, իսկ Արդամոդանին (Ադրամելքին)՝ նույն կողմի հարավ-արեւելքում, որից եւ առաջացան Արծրունի եւ Գնունի տոհմերը»¹⁸:

Այսպիսով, Հին կտակարանի երեք հնագույն դասական թարգմանությունները, այդ թվում Հունարեն Septuaginta-ն, իր պատկառելի հնությունը (մ.թ.ա. III դար), անհերքելի հաստատում են, որ Հին կտակարանի առնվազն չորս վկայություններում հիշատակված Արարատ երկիրը բուն Հայաստանն է՝ Ուրարտուն: Միայն Երեմիայի մարգարեությունը (ՄԱ, 27) վկայության մեջ հիշյալ երեք թարգմանությունները հարազատ են մնացել երբայրերն բնագրին եւ «Այրարատեան թագաւորութեանցն» թողել են անփոփոխ: Բայց այստեղ էլ մեզ օգնության է գալիս V դարի մեր պատմահայր Մովսես Խորենացին, որը «Այրարատեան թագաւորութիւն» ասելով հասկանում է Հայոց թագավորությունը: Նա գրում է այս առթիվ՝ «Եւ զի արդարեւ զայնու ժամանակաւ էր ազգիս մերոյ թագաւորութիւն՝ վկայէ եւ Երեմիա մարգարէ ի բանս իւր, հրաւիրելով ընդդէմ Բաբելոնի ի պատերազմ. «Հրաման տուր, ասէ, Այրարատեան թագաւորութեանն եւ Ասքանագեան գնդին: Եւ այս հաւաստի գոյոյ մերոյ թագաւորութեանն առ այնու ժամանակաւ»¹⁹:

Ուրարտու-Արարատ երկիրը՝ Հրեա մեծ մարգարեներ Եսայիի²⁰ եւ Երեմիայի²¹ ժամանակակիցը իր հզորության շրջանում զսպում էր Ասորեստանի եւ Բաբելոնի զավթողա-

¹⁷ Հովսեփոս Փլավիոս. Դիոն Կասիոս, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթագրություններ Ս. Մ. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1976, էջ 57:

¹⁸ Մովսիսի Խորենացու Պատմություն Հայոց, աշխատություններ Մ. Արեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տիգրիս, 1913, գիրք Ա, գլ. ԻԳ (ԻԳ), էջ 70:

¹⁹ Խորենացի. ԻԲ (ԻԳ), էջ 67:

²⁰ Մարգարե էր Երուսաղեմում 759-709 թթ. մ.թ.ա.:

²¹ Մարգարե էր ըստ ավանդության մ.թ.ա. 628-586 թթ.:

կան նկրտումները: Ասորեստանի եւ Բաբելոնի արքաները խեղդում էին արյան մեջ Հրեա ժողովրդին, կողոպտում ու կործանում Երուսաղեմը, գերեվարում հրեաներին: Ուստի Հրեա մարգարեների հույսը մնում էր Հյուսիսային երկիրը՝ Արարատը, որը սաստելու էր ասորա-բաբելական ամբարտապան արքաներին: Ահա թե ինչու Երեմիա մարգարեն գոչում է. «Կող Հարէք ընդ ազգս ամենայն, հրաւիրեցեք ի վերայ դորա (Բաբելոնի) գունդս: Պատուէր տուր յինչն այրարատեան թագաւորութեանցն եւ ասքանագեան գնդին» (Երեմ. ՄԱ, 27): Այրարատյան թագավորությունը Հենց Ուրարտու երկիրն է, որի արքաներն իրենց արձանագրություններում պարծենում էին ոչ թե ժողովուրդներ կոտորելու եւ կողոպտելու, գանգերի բուրգեր կանգնեցնելու անհագուրդ մարմաջով, այլ իրենց կառուցած քաղաքներով ու ջրանցքներով:

Հակառակ մերօրյա որոշ Հայ ուրարտագետների, որոնք Ուրարտու երկիրը եւ նրա ժողովրդին տարանջատում են Հայաստանից ու Հայ ժողովրդից, Բեռլինի «Ֆրիդրիխ Վիլհելմ» Համալսարանի ուսուցչապետ, գերմանացի իրանագետ եւ պատմական աշխարհագրության հմուտ հետազոտող Էռնստ Հերցֆելդը 1934 թ. Բրիտանական ակադեմիայում կարդացած դասախոսություններում հայտարարում էր. «Ուրարտու-Հայաստանի պատմությունը եւ հնագիտությունը գնալով ավելի հստակ են ուրվագծվում՝ արձանագրությունները վերծանելու առաջադիմությունը զուգընթաց, չնայած որ երկիրն այլեւս գոյություն չունի: Դա բերլինական Արարատ երկիրն է»²² (ընդգծումը մերն է - Ա. Մ.):

ՆՈՅԱՆ ՏԱՊԱՆԸ ՀԱՆԳՐՎԱՆԵԼ Է ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Այն, որ Նոյան տապանը հանգրվանել է Հայաստանում, միաբերան վկայում են նաեւ նախաքրիստոնեական մի շարք հեղինակներ՝ Բերոսոս Քաղդեացին (330-250 մ.թ.ա.), Հույն պատմագիր Ալեքսանդր Բաղմավեպը (ծնվ. մ.թ.ա. մոտ 105 թ., մահ. մ.թ.ա. 49 թ. հետո), Նիկողայոս Դամասկացին (մ.թ.ա. I դ.), Հովսեփոս Փլավիոսը (մ.թ. I դ.), Աբյուդենոսը (մ.թ. II դ.) եւ ուրիշներ, չխոսելով արդեն Հույն եւ լատին քրիստոնյա մատենագիրների մասին: Տարակարծությունները ծագել են հիմնականում այն հարցի շուրջ, թե Հայաստանի ո՞ր լեռներում է իջել Նոյան տապանը կամ Քսիսութրոսի նավը:

Ջրհեղեղի քաղաքական առասպելում փրկարար նավն իջնում է Նիսիր (Փրկություն) լեռան վրա, որի գտնվելու վայրի մասին հստակ տեղեկություն չեն տալիս ոչ Ասորեստանի թագավոր Ասուրնասիրպալ II-ի (մ.թ.ա. IX դ.) սեպագիր արձանագրությունը, ոչ էլ Գիլգամեշի էպոսում պահպանված Ջրհեղեղի պատմությունը: Ուստի առասպելական լեռան տեղադրման մասին մեր պատկերացումները կախված են Հին աշխարհի պատմության եւ պատմական աշխարհագրության մասնագետների ավելի կամ պակաս հիմնավոր կոհեմունքից: Ոմանք էլ կարծում են, թե քաղաքական Նոյի՝ Ութ-նապիշտիմի նավը կանգ է առել Գիլգամեշ էպոսում հիշված Մաշու լեռան վրա, եւ վերջինս նույնացնում են Մասիսի հետ:

Մ.թ.ա. III դ. առաջին կեսին, երբ Ալեքսանդրիայում (Եգիպտոս) Պտղոմեոս Եղբայրասեր թագավորի (285-247 թթ.) հրամանով հունարեն էր թարգմանվում Մովսեսի Հնգամատյանը՝ եբրայական կտակարանի մյուս կանոնական գրքերի հետ միասին, այդ նույն ժամանակ Սելեւկիայի թագավոր Անտիոքոս I Սոտերի օրոք (281-261 թթ.) Բաբելոնում Բելի տաճարի քրմապետ Բերոսոսը շարադրում էր իր եռամասն «Քաղդեական պատմությունը», այստեղ էլ անդրադարձել է Ջրհեղեղի քաղդեական ավանդությանը, ըստ

²² Archaeological History of Iran by Ernst Herzfeld, D. Phil. Professor ord. of the Friedrich-Wilhelmuniversity of Berlin. The Schweich lectures of the British Academy 1934, London, 1935, p. 11.

որի քաղղեական նոյն՝ Քսիսուծրոսի նալը ջրհեղեղի նվազման ժամանակ իջնում է Հայաստանի Կորդվաց լեռներում: Փաստորեն Բերոսոսն առաջինն է, որ երրայական Արարատն անվանում է Հայաստան եւ, հակառակ հունարեն «Յոթանասնից» թարգմանության, Քսիսուծրոսի նալն իջեցնում է Կորդվաց լեռներում, այլ ոչ թե Արարատ լեռներում:

Այս ավանդությունից գրեթե նույնանման հատակտորներ են մնացել Հովսեփոս Փլավիոսի եւ Եվսեբիոս Կեսարացու պատմական երկերում՝ այլ հեղինակների փոխանցմամբ: Հովսեփոսը «Հրեական Հնախոսություն» մեջ՝ գրված հունարեն մ.թ.ա. I դ. վերջին, 94-95 թթ., նշելով, ըստ երրայական Մենդոց գրքի, որ Նոքոսի տապանը կանգ է առել Հայաստանում՝ ինչ-որ լեռան գագաթին, անմիջապես էլ բերում է ջրհեղեղի մասին Բերոսոսի թողած քաղղեական ավանդությունը²³, որտեղ եւ հիշված է լեռան անունը՝ «Այս ջրհեղեղի եւ տապանի մասին հիշատակում են բոլոր նրանք, որոնք գրել են բարբարոսների պատմությունները. նրանցից է Բերոսոս Քաղղեացին, որը պատմելով ջրհեղեղի ժամանակ տեղի ունեցած դեպքերի մասին, այսպիսի բաներ է գրում. «Ասվում է, թե մինչեւ հիմա էլ նալի մի մասը գտնվում է Հայաստանում, Կորդվաց լեռների մոտ, եւ որ ոմանք (նրա վրայից) պոկելով կուպրի կտորներ են բերում. մարդիկ դրանք կրում են իրենց վրա իրեն հուռութեք» (գիրք առաջին, 93)²⁴: Բերոսոսի հաղորդած ջրհեղեղի քաղղեական ավանդության մասին համանման տեղեկություն է տալիս նաեւ Այբերտ Մուշեղյանը, որի պատմությունից հատակտորներ են պահպանվել Եվսեբիոս Կեսարացու Քրոնիկոնում: Ահա մեզ հետաքրքրող հատվածը V դ. Հայ մատենագրի թարգմանությունում. «տեղին՝ յորում վայրի ելեալ կային. Հայոց աշխարհն է: <...> Եւ ի նաւեն՝ ուր (կամ որ) չողաւ դադարեաց ի Հայս, եւ ցայժմ սակաւ ինչ մասն ի Կորդուացուց լերինն ի Հայոց աշխարհին մնալ նշխար ասեն. եւ ոմանց քերել բերել ի ծեփածոյ նաւին նաւթոյ՝ ի բժշկութիւն եւ ի ջնջոց ցաւոց ինչ բժժանաց»²⁵:

Թեեւ Աբլուդենոսը Բաղմավեպի նման վերապատմում է Բերոսոսի հաղորդած ավանդությունը՝ Քսիսուծրոսի կամ Սիսիթրոսի նալը անձրեւների նվազման ժամանակ դեպի Հայաստան նավարկելու մասին, բայց, հակառակ Բաղմավեպի, չի հիշատակում Կորդվաց լեռները. «Մինչդեռ առազաստ ձգեալ նաւարկել ի Հայս կամէին, յանկարծակի հասանէին նաւավարքն յԱստուծոյ», «Եւ անդէն վաղվաղակի դիքն զնա (զՍիսիթրոս) ի մարդկանէ Հետակորոյս առնէին. եւ նաւն երթեալ յաշխարհն Հայոց դադարէր եւ ի փայտիցն զեղ օգնականութեան բնակչաց աշխարհին պարգեւէր»²⁶:

Նիկողայոս Դամասկացին (ապրել է մ.թ.ա. 37-4 թթ. Հերովդես Մեծի պալատում) 144 գրքից բաղկացած իր ընդհանրական պատմության 96-րդ գրքում տապանի հանգրվան է համարում Հայաստանում գտնվող Բարիս մեծ լեռը. «Մինիսս (երկրից) վերեւ Հայաստանում կա մի խոշոր լեռ Բարիս անունով, որտեղ, պատմության համաձայն, շատերը ապաստանելով փրկություն են գտել ջրհեղեղի ժամանակ, իսկ մեկը տապանի վրա տարվելով, իջել է գագաթին, եւ տախտակների մնացորդները երկար ժամանակ պահպանվել

²³ Բերոսոսի այս հաղորդման հիման վրա էլ վերահիշյալ պրոֆ. Հերցֆելդը փրկարար Նիսիր լեռը, որ տեղական զամուռ ցեղի լեզվով կոչում էր նաեւ Կինիպա, տեղադրում է Կորդվաց գագաթում (Ernst Herzfeld, The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of the Ancient Near East, Wiesbaden, 1968, pp. 201, 203):

²⁴ Հովսեփոս Փլավիոս. Դիոն Կասիոս, էջ 55:

²⁵ Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացու ժամանակակից երկմասնեայ, թարգմ. ի լատին բարբառ, աշխ. հ. Մկրտիչ վարդապետի Միսիթարեան Աւգերանց, մասն Ա, ի Վենետիկ, 1818, էջ 36-37:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 49-50:

են: Սա հավանաբար այն մարդն է, որի մասին գրել է Մոյսեսը, հրեաների օրենսդիրը»²⁷, - այս հատվածը պահպանվել է Հովսեփոս Փլավիոսի «Հրեական Հնախոսություն» գրքում:

Մենդոց գրքի եթովպերեն մի յուրօրինակ չարագրանքում, որ բանասիրությունը Հայտնի է «Հորեյանների կամ փոքր Մենդոց գիրք» անունով եւ գրված պետք է լինի Պաղեստինում մ.թ. I դ.՝ հին երրայական ավանդության հիման վրա, տապանի մասին ասված է (գլ. V). «Եւ նա զնաց եւ նստեց Արարատի լեռներից մեկի՝ Լուբարի գագաթին»²⁸:

Այս Լուբար լեռը հիշատակում է նաեւ Եպիփան Կիպրացին (+404) «Ընդդեմ Հերակլիոսի» գրքում²⁹:

ԱՐԱՐԱՏ-ԿԱՐԴՈՒ ԿԵՂՄԻՔԸ ԵՎ ԴՐԱ ԲԱՅԱՀԱՅՏՈՒՄԸ

Ինչպես այժմ, այնպես էլ վաղ ժամանակներում եւ հատկապես երրայերեն կտակարանը զանազան լեզուներով թարգմանելու շրջանում, տարբեր ազգությունների պատկանող գիտունների ու մտածողների, իսկ քրիստոնեության շրջանում՝ հոգեւոր Հայրերի ու եկեղեցական մատենագիրների միջեւ բուռն վեճեր էին բորբոքվում պատմական եւ կրոնաավանդական նշանավոր իրադարձություններն ազգայնացնելու, այս կամ այն ժողովրդին վերագրելու միտումով: Այնպես որ ազգայնացման եւ անհիմն յուրացման այս միտումը հինավուրց երևույթ է եւ ամենեւին հատուկ է միայն մեր օրերին, երբ որեւէ ազգի վերագրված եւ համընդհանուր ճանաչում գտած պատիվը փորձում էին խզել եւ վերագ-

²⁷ Հովսեփոս Փլավիոս. Դիոն Կասիոս, էջ 55: Բարիս եւ Մասիս լեռնանունների փոխարկման մասին հետաքրքիր վարկած է առաջարկում Արտակ Մովսիսյանը (Սրբազան լեռնաշխարհը, Երեւան, 2000, էջ 50-52): Կապված սեպագրերում «բար» - «մաս» մասնիկների չփոխման հետ: Եթե այս վարկածը ճիշտ է, ապա տապանակիր լեռը ավելի ստույգ որոշելու համար անհրաժեշտ է մատնանշել եւս մի լրացուցիչ աշխարհագրական փաստարկ, քանի որ ենթադրվող Բարիս լեռը ոչ միայն «Ազատ» կամ «Ավագ» Մասիսը կարող է համարվել, այլև այն որոնել են նաեւ Բղնունյաց (Վանա) ծովի շրջակայքում: Բարիս լեռը կարող է նույնացվել Փափսոս Բուզանդի մոտ հիշատակվող Ապահունյաց երկրի (գագաթի) Մասիս մեծ լեռան հետ (Պատմություն Հայոց, Գ. Ի. Երեւան, 1987, էջ 83), որ Նեխ-Մասիքն է կամ Սիփանը՝ Բղնունյաց ծովից հյուսիս-արեւմուտք, եւ սրանով կարգարանա Յ. Մարկիվարտի ենթադրությունը Բարիս-Սիփան (Նեխ-Մասիք) նույնացման վերաբերյալ: Ընդամենը, Միսուս տեղանքը Մարկիվարտը չի կապում Մին(ն)ի երկրի հետ, այլ որպես «Միսուսի (Մենուայի) քաղաք» նույնացնում է Մանավաղակերտի (Մանաղկերտ) հետ, որը մտնում էր Հարթ գավառի մեջ (Նորենացի. Ա, ԺԲ, էջ 38), իսկ նրանից վերեւ՝ Ապահունիք գավառում բարձրանում էր Սիփանը՝ (Նեխ-Մասիք կամ Մասիս), որը Հայտնի էր իբրեւ տապանի լեռ (J. Markwart, Armenien und die Tigrisquellen, Wien, 1930, S. 15-16): Բացի այդ՝ Բարիս լեռը կարող է նույնացվել Բղնունյաց ծովից հարավ ենթադրվող Մաշու լեռնազանգվածի հետ, որի տակով անցնող գետնուղին հաղթահարելով՝ ըստ առասպելի, Գիլգամեշը Հայտնվում է դրախտի պարտեզում եւ հանդիպում անմահության արժանացած Ութ-Նապիշտինին եւ նրա կնոջը: Հենց այս պատճառով էլ պետք է կարծել, թե Նիսիր լեռը, որի վրա կանգ էր առել Ութ-Նապիշտինի նալը, նույն Մաշու լեռնազանգվածի գագաթն է: Ինչպես նշում է Լեման-Հաուպտը, Գիլգամեշի էպոսում նկարագրված «Մաշու (Մասիս)» լեռան մթին թունելը պետք է որոնել իրողությունը. ընդ որում երախտաշատ հնագետը առասպելական Մաշուի թունելը նույնացնում է Հայկական Տավրոսի (Վասպուրականից հարավ) միջով անցնող այն ստորերկրյա հունի հետ, որով հոսել է Արեւելյան Տիգրիսի (Բոհատան-սու) գլխավոր հոսանքը («Հանդես Ամսօրեայ», Վիեննա, 1927, ~11-12, էջ 795 - հաջ.):

²⁸ A. Dilmann, Das Buch der Jubilæen oder die Kleine Genesis, aus dem Äthiopischen übersetzt, Jahrbuch der Biblischen Wissenschaft von N. Ewald, Bd. II, 1849, Göttingen 1850, S. 243, տե՛ս նաեւ՝ F. Murad, Ararat und Masis, Studien zur armenischen Altertumskunde und Literatur, Heidelberg, 1901, S. 24.

²⁹ Epiphani Opera, ed. G. Dindorfius, vol. I, Lipsiac, 1859, p. 283.

րել սեփական կամ մի այլ ազգի ու երկրի: Օրինակ, վաղուց Հայտնի ավանդություն է, որ աստվածային դրախտը գտնվում էր Հայաստանում եղեմ կոչվող գավառում, Հայոց չորս մեծ գետերի հոսանքում, որոնք են՝ Փիսոն (Փասիս կամ Աղյուս), Գեհոն (Երասխ), Տիգրիս (Դգղաթ) և Եփրատ (Արածանի): Այս ավանդությունը հենվում է երբայական (Հին) Կտակարանի Մենդոց գրքի հետևյալ վկայության վրա. «Եւ գետ ելանէր յեղեմայ ոռոգանել զգրախտն. Եւ անտի բաժանի ի չորս առաջս: Անուն միումն Փիսովն. նա է որ պատէ դամենայն երկիրն Եւիլատայ, անդ ուր ոսկին է, եւ ոսկի երկիրն այնորիկ աղնիւ. եւ անդ է սուտակն եւ ալն դահանակ: Եւ անուն գետոյն երկրորդի Գեհովն. նա պատէ դամենայն երկիրն եթովպացոց: Եւ գետն երրորդ՝ Տիգրիս, նա է որ երթայ յանդիման Ասորեստանի: Եւ գետն չորրորդ՝ Եփրատէս» (Մենդ. Բ, 10-14):

Եվ ահա, մեր թվարկության սահմանադրված Փիսոն երբայեցի (Աղեքսանդրացի) նշանավոր աստվածաբանը, որին Ֆր. Էնգելսն անվանում էր «քրիստոնեության Հայր», դրախտի պատիվը Հայաստանից խլելու համար այսպես էր հիմնավորում իր վատ քողարկված հակահայ միտումը. «Ո՞չ է գետն որ յաղենայ (Եղեմից - Ա. Մ.) ելանէր. յորմէ դրախտն ոռոգանի. եւ չորք պատառին գետը. Փիսովն, եւ Գեհոն, եւ Տիգրիս, եւ Եփրատէս: Ասին Դգղաթայ եւ Արածանոյ (Տիգրիսի եւ Եփրատի - Ա. Մ.) աղբիւրքն բղխել ի Հայոց լեռանցն. եւ անդ դրախտ ոչ է, այլ եւ ոչ երկուք եւս այլ աղբիւրք գետոց: Արդ՝ մի՞ գուցէ թէ դրախտն հեռի ուրեք ի մերմէ բնակութենէ աշխարհիս է. եւ գետ ունի հոսելով ընդ երկրաւ, որ բազումս եւ մեծամեծս ոռոգանէ երակս: Զի նոքա յառնելով առաքեսցեն, յայլ ընդունիչ երակս ընդարձակ լինելով. եւ սոքա յորձանօք ալեացն ճնշեալք, այն՝ որ ի ներքս ի նոսա բռնութիւնն է, ի վեր կոյս բերանացանէ, է՛ որ ի Հայոց լեռինսն, եւ է՛ որ յայլում: Եւ սոքա են կարծեցեալ աղբիւրքն, գետոցն հոսմունք՝ առաւել, կամ աղբերք յիրաւի կարծեցեալք՝ վասն յամենայնին անսուտ գոլ աստուածային գրոց, յորս զեկուցեալ լինին չորից գետոցն իրք. զի սկիզբն է գետ, այլ ոչ աղբիւր»³⁰: Քանի որ Մենդոց գրքում հիշված են միայն չորս գետերի անունները, բայց երկրի անունը չի նշված, ուստի Փիսոնը իր մեկնությամբ փորձում է հերքել երբայական Կտակարանի հիման վրա Հաստատված եւ իր ժամանակ, ըստ երեւույթին, լայն տարածում գտած կարծիքը, որ դրախտը գտնվում է Հայոց երկրի տարածքում, եւ դա անում է այն պատճառաբանությամբ, թե Հայոց լեռներից բխում են միայն Տիգրիսի եւ Եփրատի աղբյուրները, բայց ոչ մյուս երկու գետերինը. բացի այդ, Մենդոց գրքում չորս գետերը (առաջս - երբ. ras) սկիզբ են առնում մեկ գետից (երբ. nahar), այլ ոչ թե աղբյուրից՝ «զի սկիզբն է գետ, այլ ոչ աղբիւր», եւ, ուրեմն, «անդ դրախտ ոչ է»: Ուստի Փիսոնը «չորս գետերը» հասկանում է փոխաբերաբար՝ իբրեւ մարդկային բնության չորս հատկությունների այլաբանություն (խոհեմություն, քանասիրություն, բարկություն եւ արդարություն): Այսօր արդեն իմաստ չունի, թեկուզ եւ ձեռական տրամաբանության առումով, հերքել Փիսոնի փաստարկները: Նշենք միայն, որ նման միտումով Փիսոնը միայն հասնում է հակառակ արդյունքի՝ մեզ գրավոր հիշատակ թողնելով այն մասին, որ մեր թվարկության սահմանադրված գոյություն է ունեցել եւ մինչեւ Ալեքսանդրիա տարածված եղել մի գեղեցիկ ավանդություն, թե դրախտը գտնվել է Հայոց երկրում. ինչ կարելու է, թե Փիսոնը համաձայն էլ դրա հետ - չատ մեծ բան: Այսպես էլ Հայոց Աշխարհացույցը, ընդգծելով Մեծ Հայքի առաջին աշխարհի՝ Բարձր Հայքի դիրքը՝ մատնանշում է, թե ուրիշներն այն կոչեցին «Կատար երկիր», քանզի աշխարհի չորս կողմի վրա արձակում է չորս հզոր գետ՝ Եփրատ, Երասխ, Գայլ եւ Վոհ. «Եւ բարձր ոչ միայն քան զՀայք, այլ եւ քան զամենայն երկիր. ւասն որոյ Կատար երկրի կոչեցին զնա, զի ի չորս գետս զօրեղս, զԵփրատ՝ յարեւմուտս, եւ զՅերասխ՝ յարեւելս, զԳայլ՝ ի հարաւ, զԱկամսիս որ է Վոհ ի

հիւսիս»³¹:

Հայաստանի դեմ ուղղված Հաջորդ ուշագրավ փաստը կապված է երբայական Կտակարանը միտումնավոր աղավաղելու անսքող փորձի հետ: Երբայերեն Կտակարանի «Յոթանասիրց» կոչված հունարեն թարգմանությունից հետո (մ.թ.ա. III դ.) ժամանակագրական կարգով երկրորդ կարելու թարգմանությունը արամեերեն թարգման է, որը մ.թ.մ. 70 թ. Հռոմի կայսր Ադրիանոսի հրամանով երուսաղեմը կործանելուց եւ երբայերենն արգելելուց հետո, Եղեախայի եւ Միջագետքի մյուս հրեական համայնքներում II դ. փոխարինելու եկավ երբայերեն Կտակարանին եւ ձեռք բերեց չուտով նույնպիսի Սուրբ Գրքի արժեք: Սակայն ի տարբերություն երբայերեն բնագրի, մեր ձեռքը հասած արամեերեն թարգման ունի որոշ շեղումներ. այսպես, Նոյի տապանը ջրհեղեղի դրվագում թարգմանի Մենդոց գրքում կանգ է առնում ոչ թե Արարատի լեռներում (երբ. 'al harey Ararat), ինչպես վկայում է երբայերեն բնագիրը, այլ Կարգու լեռներում (արամ. 'al turey Kardu): Նույն կերպ Դ. Թագավորաց (19,37) եւ Եսայիի մարգարեության (37,38) գրքերում Սենեքերիմի որդիները իրենց հորը սպանելուց հետո փախչում են ոչ թե Արարատի երկիրը, ինչպես երբայերեն բնագրում է, այլ Կարգու երկիրը (Atra Kardu): Սա ոչ թե սոսկ բանասիրության, այլ պատմական աշխարհագրության համար կարեւոր խնդիր է, որի վրա թեեւ վաղուց ուշադրություն են դարձրել ականավոր ուսումնասիրողներ, այսուհանդերձ առաջարկվող լուծումները հեռու են բավարար լինելուց:

Դեռեւս 1947 թ. Հայտնաբերված կումրանյան ձեռագրերում հնագետները նկատեցին, որ երբայական Կտակարանի Եսայիի մարգարեության մեջ (մ.թ.ա. II-I դդ.) հակառակ արամեերեն թարգմանի, պահպանվել է երբայական բնագրի Արարատ (hwrāt) երկրանունը³²: 1963 թ. Փարիզում լույս տեսավ «Կումրանի տեքստեր» գիրքը³³, որի մեջ հեղինակներից մեկը՝ Լինյեն, հրապարակել էր արամեերեն պարականոն Մենդոց գրքի մի հատված իր վերծանությունը եւ թարգմանությունը: Այս գրքի վրա առաջինը մեղադրում ուշադրություն դարձրեց ականավոր Հայագետ, բանասիրության դոկտոր Գեորգ Արզարյանը «Արարատը Կումրանի ձեռագրերում» հոդվածով, որը մինչեւ այժմ անտիպ է: Նորահայտ արամեերեն պարականոն բնագրի 10-րդ սյունյակի 12-րդ տողում նշված է, որ ջրհեղեղից հետո տապանը «նստում է Արարատի լեռներից մեկի վրա»: Այս առթիվ Գ. Արզարյանը արժեքավոր դիտարկումներ է անում հիշյալ անտիպ հոդվածում. «Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե այստեղ կրկնված է Աստվածաշնչի երբայերեն բնագրից Հայտնի Արարատի անունը: Սակայն ձեռագրում արամեերեն Աստվածաշնչից քաղված բառացի արտագրությունները ցույց են տալիս, որ քաղվածքների աղբյուրը ոչ թե երբայերեն, այլ արամեերեն Աստվածաշնչն է: Իսկ սա նշանակում է, որ Արարատի անունը նույնպես քաղված է արամեերեն Աստվածաշնչից: Այս դեպքում մնում է ընդունել, որ այդ Աստվածաշնչի սկզբնական տեքստում հիշատակված է եղել Արարատը: Քարդուի ներմուծումը պարունակող արամեերեն Աստվածաշնչի այսօր մեզ հայտնի տեքստն անհամեմատ ավելի նոր է, քան Կումրանի ձեռագիրը, որում ներմուծումը դեռ չի կատարված, եւ Նոյի տապանն իջնում է Արարատյան լեռներում: Այսպիսով, Կումրանի ձեռագրի շնորհիվ Արարատը վերստանում է իր կորցրած տեղը երբայերենից թարգմանված արամեերեն Աստվածաշնչում»:

Կումրանյան պարականոն Մենդոց գրքի եւ վերը հիշված Եսայիի մարգարեության արամեերեն բնագիրը գալիս է Հաստատելու, որ երբայերեն Կտակարանի արամեերեն նախնական թարգմանության՝ Թարգումի մեջ անխաթար առկա է եղել Արարատ անու-

³¹ Աշխարհացույց Մովսիսի Սորենացու, Հրատ. Սուբրի. Վենետիկ. 1881, էջ 29-30:

³² Б. Пуотровский. Вавское царство (Урарту). М., 1959, с. 33.

³³ J. Carmignak, Լ. Chothenet et H. Lignac. Les textes de Qumran. Paris, 1963, II, pp. 205-242.

³⁰ Փիսոնի երբայեցույ Մնացորդը ի Հայս որ են Մեկնութիւն ծննդոց եւ. Ելից. ճառք ի Սամփսոն, ի Յովնան, եւ յերիս մանկունս, կամ ի հրեշտակս Վենետիկ, 1826 (ԺԲ), էջ 9:

նր: Նշանակում է, երբայերեն Կտակարանն արամեերեն թարգմանողները Հարադատ են մնացել սկզբնաղբյուրներին: Եվ սա, ավելացնենք, վերաբերում է նաև Թարգումի մյուս գրքերին, որտեղ այժմյան «Կարդու երկիր» արտահայտությունն փոխարեն թարգմանությունն սկզբնագրում պետք է եղած լինե՝ «Արարատի երկիր»:

Ինչպես է կատարվել այդ փոփոխությունը: Մ.թ. II դ. կեսերին, երբ Միջագետքի եւ Հատկապես Եդեսիայի Հրեական Համայնքներում ազդեցիկ դիրք գրավեցին ասորի քրիստոնյաներն ու նրանց մեկնիչները, նրանք Հանկարծ Հիշեցին, որ քաղղեացի Բերոսոսի Հաղորդած ջրհեղեղի ավանդության մեջ, որ բերում է Հրեա պատմագիր Հովսեպոս Փլավիոսը, Նոքոսի (Նոյի) տապանը կանգ է առել Հայաստանի Կորդվաց լեռներում³⁴: Վերականգնացնելով քաղղեական ավանդությունը, ասորի մեկնիչները արամեերեն Թարգումի մեջ թույլ տվեցին մի շարք միտումնավոր նորամուծություններ, որոնք զգալի չափով չեղվում էին երբայական բնագրից եւ ուղղված էին Հիմնականում Հին կտակարանի «Յոթանասինգ» Հունարեն թարգմանության դեմ, որը Եսայիի մարգարեության մեջ երբայական Արարատը նույնացնում էր Հայաստանի Հետ: Նախ, միտումնավոր լուծության տալով, որ Կորդվաց գավառը ըստ Բերոսոսի մտնում էր Հայաստանի մեջ, նրանք, Հակառակ երբայերեն բնագրի եւ Հունարեն թարգմանության, արամեերեն Թարգումի ջրհեղեղի դրվագում ջնջեցին Արարատ անունը եւ տեղը մուծեցին Կարդու: Այս նորամուծությամբ էլ խմբագրված Թարգումում Նոյի տապանը Հանգրվանում է ոչ թե Արարատի լեռներում («ի լերինս Արարատայ»), այլ Կարդու լեռան վրա, ինչպես Քսիսութրոսի նավը Բերոսոսի քաղղեական ավանդության մեջ:

Ըստ այսմ, մեր ձեռքը Հասած արամեերեն Թարգումում ջրհեղեղի դրվագում միտումնավոր միախառնված են երկու տարբեր ավանդություն՝ երբայական եւ քաղղեական, որոնք երկու տարբեր դարաշրջանների, մշակույթների եւ աշխարհագրական միջավայրերի արգասիք են, ըստ որում քաղղեականը շուրջ 1200 տարով ավելի կրտսեր է երբայական Մենդոց գրքից: Ըստ ավանդության, Հրեաների մեծ մարգարե Մովսեսը (ծնվել է մ.թ.ա. 1571-ին եւ ապրել 120 տարի) իր Հնգամատյանը՝ Մենդոց գրքով Հանդերձ թելադրել է ուխտունն անց տարիքում, ուրեմն՝ 1491-1451 թթ. ժամանակահատվածում, իսկ քաղղեացի Բերոսոս քուրմն իր «Բաբելոնականք» կամ «Քաղղեականք» եռամասն պատմությունը գրել է մ.թ.ա. III դ. առաջին կեսին սելեւկյան թագավոր Անտիոքոս Սոտերի օրոք (281-261):

Ասորի մեկնիչները չգոհացան միայն ջրհեղեղի ավանդությունը եղծելով, այլ Թարգումի մյուս գրքերում՝ ջրհեղեղի Հետ առհասարակ չառնչվող երկու այլ դրվագներում եւս՝ II Թագ. 19, 37 - Ես. 37, 38, Արարատ երկրի փոխարեն մուծեցին Կարդու (Կորդուք) երկիրը: Այսկերպ Արարատ-Ուրարտու-Հայաստան երկրի փոխարեն արամեերեն Թարգումի մեջ տեղ գտավ Հայաստանի Հարավարեւելյան ծայրագավառ Կորդուքը³⁵, որով թույլ տրվեց աշխարհագրական բացահայտ կեղծիք: Ավելին, Երեմիա մարգարեի Հայտնի վկայությունն (51, 27), որ երբայերեն բնագրում ունի՝ «Կոչեցէք ի վերայ դորա [Բաբելոնի] զթա-

³⁴ Josephus Flavius. 'Αρχαιολογία, Flavii Josephi Opera, 7 voll. Berolini, 1887, Vol. I, 90(I, III, 5-6).

³⁵ Ըստ Աշխարհացույցի (Հրատ. Սուքրի, էջ 42) Կորդուքը Մեծ Հայքի 6-րդ աշխարհ Կորճքի կամ Կորճաքի (Մոկքից արեւելք) 10 կամ 11 գավառներից առաջինն էր՝ «զԿորդուս յորում Թման առ Ասորեստանեա...»: Հնարավոր է, որ Կորդվաց գավառի անվան տակ Հին աղբյուրները նկատի ունեն ամբողջ Կորճաք աշխարհը, որ գտնվում էր Մոկքից արեւելք, Պարսկահայքից արեւմուտք եւ Վասպուրականից հարավ:

գաւորութիւնս Արարատայ, Մինւոյ եւ Ասքանաղայ»³⁶, Թարգումի խմբագիրները, Արարատի թագավորության տակ դարձյալ Հասկանալով Կորդուքը, Արարատ-Հայաստան նույնացումը ժխտելու համար Minni երկրանունը փոխեցին Armeni, այն է՝ Հայաստան, փորձելով Հայաստանն ու Հայերին դուրս դնել աստվածաշնչական Արարատ երկրից:

Ավելի ուշ, երբ քրիստոնյա ասորիները Հին կտակարանը թարգմանում էին ասորերեն, Պեշիտտո («պարզ») կոչված այդ թարգմանության մեջ եւս, արամեերեն Թարգումի օրինակով³⁷, Մենդոց գրքում (8, 4) - Եսայիի մարգարեության մեջ (37, 38) Արարատ անվան փոխարեն մուծեցին Կարդու: Իսկ II Թագավորության³⁸ 19, 38-ում եւ Երեմիայի մարգարեության 51, 27-ում թեեւ Արարատ անունը ձեւականորեն մնաց անփոփոխ, բայց դա իր աշխարհագրական դիրքով եւ տարածքով այլեւս երբայերեն բնագրի Արարատը չէ, այլ նույնանում է Կորդուքի Հետ: Դա ցայտուն երևում է Հետեւյալ Համեմատությունից: Ինչպես նշեցինք, երբայերեն բնագրի երկու զուգահեռ դրվագներում (II Թագ. 19, 37 - Ես. 37, 38) Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի երկու որդիները՝ Ադրամելեք եւ Սարասար, իրենց հորը Նինվում կոռուտան մեջ սպանելուց Հետո առաջին դեպքում փախչում են Արարատ երկիրը, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Կարդու երկիրը³⁹: Կնչանակի Արարատ երկիրը Պեշիտտոյում նույնացվում է Կորդվաց գավառի Հետ: Այսպես էլ գրել է IV դարի նշանավոր մեկնիչ Եփրեմ Ասորին (+373)՝ Եսայիի Հիշյալ վկայությանը կցած իր մեկնության մեջ Սենեքերիմի Հայրասպան որդիների մասին (բերում ենք լատիներեն թարգմանությամբ)՝ "qui, ut dictum est, fugerant in terram Carduorum, quae et Ararat"⁴⁰ («որոնք, ինչպես ասված է, փախան Կորդվաց երկիրը, որ է Արարատ»), իսկ զուգահեռ դրվագի (II Թագ. 19, 37)՝ "in terram Ararat" («դեպի Արարատ երկիրը») բառերի կապակցությամբ էլ Եփրեմն ավելացնում է՝ "montes sunt in Armenia, idem, qui et Carduoi alio nomine dicuntur, ad quos Noe arcam applicuit" («լեռներ են Հայաստանում, որոնք եւ նույնպես այլ անունով Կորդուք են կոչվում, որոնց վրա Նոյը կանգնեցրեց տապանը»)⁴¹: Կնչանակի ըստ Եփրեմ Ասորու՝ Արարատ եւ Կորդուք նույն լեռների անուններն են, որոնք, սակայն, նա տեղադրում է Հայաստանում, Հակառակ Պեշիտտոյի:

³⁶ Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր կտակարանաց, ըստ ճշգրիտ թարգմանությունն նախնեաց մերոց. Համեմատություններ երբայական եւ յունական բնագրաց. Վիեննա, 1929, էջ 835, ծան. 9: Սրա փոխարեն Հայերեն Աստվածաշունչն ունի՝ ըստ Հունարեն «Յոթանասինգ» թարգմանության՝ «պատուէր տուք յինէն Այրարատեան թագաւորութեանցն եւ Ասքանաղեան գնդին»: Այստեղ Հունարենի Հետեւողությամբ զեղջված է Մինի երկրի անունը:

³⁷ Արամեերեն Թարգումի ազդեցությունը Հին կտակարանի՝ ասորերեն Պեշիտտոյի վրա մանրամասն Հետադոտել է Յոզեֆ Պեռլեսը (Joseph Perles. Melctemata Peschitthoniana. Breslau, 1859): Այդ ասորերեն թարգմանությունը Պեշիտտո (պարզ) է կոչվել ի տարբերություն Հին գրական արամեերեն Թարգումի: Ըստ Յ Պեռլեսի, թարգմանությունը տեւել է II դ. կեսերից մինչեւ IV դ. կեսերը: Թեեւ ըստ մասնագետների, թարգմանությունը կատարվել է երբայերենից, սակայն պարզ է, որ թարգմանիչները իրենց ձեռքին մշտապես ունեցել եւ ընդօրինակել են արդեն խմբագրված արամեերեն Թարգումը:

³⁸ Համապատասխանում է Աստվածաշնչի Հայերեն թարգմանության Դ Թագավորությանց գրքին:

³⁹ Հայերեն Աստվածաշնչի նույն դրվագներում առաջին դեպքում ունենք՝ «զերծան յերկիրն Արարաղայ» (Դ Թագ., ԺԹ, 37), իսկ երկրորդ դեպքում՝ «Գնացին փախստական ի Հայս» (Ես. 1է, 38): Երրորդ անգամ նույն դրվագը կրկնվում է Տովբիթ գրքում (Ա, 24), դարձյալ չհետևելով Հայաստանը՝ «Եւ ոչ անցին աւուրք յիսուն՝ մինչեւ սպանին գնա (զՍենեքերիմ) երկրքին որդիքն իւր, եւ փախան նոքա ի լերինս Հայոց»:

⁴⁰ Ephraem Syri Opera omnia, quae exstant Graeca, Syriace, Latine, Tom. II Syr. Et. Lat., Romae, 1740, p. 82.

⁴¹ Ephr. Syr. Opp. T. I. Syr. et Lat. Romae, 1737, p. 560.

Բացի այս, Եփրեմն անդրադարձել է նաև Երեմիայի Հայտնի վկայությունը (51, 27), որ ասորերեն Պեշիտտոյում զարգյալ խմբագրվել է արամեերեն թարգմանի օրինակով եւ Minni երկրի փոխարեն ունի՝ “Annunciate contra illam regnis Ararat et Armeniis, et Aschenez” (Կոչեցեք նրա դեմ Արարատի եւ Հայոց, եւ Ասքանաղի թագավորությունները): Այս ցեղերի մասին էլ Եփրեմ Ասորին գրում է՝ “Populis, qui Carducos montes incolunt et eorum confinibus Armeniis ac Scythiis” (Ժողովուրդներ, որոնք բնակվում են Կորդվաց լեռներում եւ նրանց սահմանակից Հայեր, ինչպես եւ սկյութներ): Ըստ այսմ, Արարատյան թագավորությունը Եփրեմը զետեղում է Կորդվաց գավառում, իսկ Հայերին ընդամենը սահմանակից է համարում Արարատ-Կորդուքին, որի լեռներում իջավ Նոյան տապանը, մինչդեռ նախորդ մեկնություն մեջ Եփրեմը Կորդվաց լեռները դնում է Հայաստանում: Աշխենես ցեղանվան տակ էլ Հասկանում է սկյութներին:

ԱՐԱՐԱՏ-ԿՈՐԴՈՒՔ ՆՈՒՅՆԱՑՄԱՆ ՀԵՐՔՈՒՄԸ

Արարատ-Կորդուք նույնացումը չի հաստատվում ոչ միայն ասուրա-բարեկական պատմական արձանագրություններով եւ վիպական սեպագիր տեքստերով, այլեւ միանգամայն անհայտ է մ.թ.ա. III դ. սկզբից մինչև մ.թ. I դ. վերջը գործած պատմագիրներին՝ Բերոսոսից մինչև Փլավիոսը ներառյալ: Ուստի զարմանալի է, որ կրոնական մեկնիչների հերյուրած այդ աշխարհագրական նորամուծությունը հիմք ծառայեց նաև նորագույն ժամանակների բանասեր-պատմաբանների նույնօրինակ հետևությունների համար:

Հիմնավոր չէ Բ. Պիտտորովսկու կարծիքը, որ իբր սկզբնապես «Արարատի լեռներ էին կոչվում Բուրդիստանի լեռները, որոնք հարավից եզերում էին Վանի թագավորությունը: Սակայն հետագայում այդ տերմինը փոխադրվեց հյուսիս, Արարատ սկսեց կոչվել Աղդի-դաղի լեռնաշղթայի ամենաբարձր գագաթը (Հայ. Մասիս), ինչպես եւ Արաքսի միջին հոսանքի հովիտը (Հայ. Այրարատ)»⁴²:

Ավելի ճիշտ եզրակացություն է հանգում Ս. Վերբերը, ըստ որի «Արարատ թե՛ նահանգ է եւ թե՛ գեթ օտարներու համար անուն մըն է, որ ամբողջ պետությունը կը ցուցընե, ինչպես Allemagne ըսելով Գերմանիան կհասկըցվի. [...] Փափստոսի»⁴³ եւ խորենացվոքով անանկ տեղեր կան, որոնցմե կերեւա թե Հայերն այ Արարատ ըսելով ամբողջ երկիրը կը հասկընային: Գավառին սկզբնական անվան՝ ամբողջ Հայաստանի վրա տարածվելուն մեկ հնախոսական հետքը թեր-ս կարելի է գտնել Ալարոդեան անվան ու բնակավայրին մեջ. Հերոդոտոս Ալարոդեան ըսելով կը հասկընա հյուսիսային Հայաստանի մեջ ցեղ մը եւ իրավամբ կ'ուզեն տեսնել այս ցեղին մեջ Ուրարդեանց կամ Արարատեանց անունը: Այս հիման վրայ Ս. գրոց մեջ Արարատ անունը Հայաստանի հին անունն է. այս անունը կը տրվեր մասամբ թագավորության մեկ նահանգին միայն եւ կը նշանակեր Հայոց ամբողջ թագավորության մեծագույն երկիրը»⁴⁴:

Հայոց միջնաշխարհ Այրարատը թագավորարանակ նահանգ էր ոչ միայն Մեծ Հայքի Արշակունյաց Հարստության չրջանում՝ I-V դդ., այլեւ հնում՝ Ուրարտուի Հզորության դարաշրջանում, որովհետեւ այստեղ էին կառուցվել եւ բարգավաճել Արգիշտիսինելե (Արամավիր) մայրաքաղաքը, էրեբունի ամրոցը, Կարմիր բլուրի արքայական ապարանքը: Հենց այդ է վկայում մ.թ.ա. VII-VI դդ. ապրած Երեմիա մարգարեի հիշատակած Արարատյան թագավորությունը: Այս վկայությունից (Երեմ. ՄԱ, 27) կարելի է եզրակացնել, որ Արարատ թագավորանիստ նահանգի անունով էին երրայեցիք Հայաստան պետությունը կոչում Արարատ, իսկ ասորեստանցի թագավորները՝ Ուրարտու: «Հին արեւելյան գրադա-

րանի» հրատարակիչներից մեկը՝ ասուրագետ է. Վայդները, որը հատկապես զբաղվել է Ուրարտուին վերաբերող արձանագրություններով, գտնում է, թե նույնիսկ Սալմանասար Ա-ի արձանագրության մեջ (մոտ 1270 թ.) հիշված Ուրուատ (կամ՝ դ) լին կարող է նույնացվել հետագայի Ուրարտու-Հայաստանի հետ⁴⁵: Իսկ էր. Շրադերի կարծիքով ասորեստանցիք նախապես Ուրտու (Ուրարտու) էին կոչում հյուսիսարեւելյան Հայաստանը, եւ ի վերջո այդ անունը տարածվեց ամբողջ Հայաստանի վրա⁴⁶, տեսակետ, որ ուղղակի հակառակ է Բ. Պիտտորովսկու եզրակացությանը:

Մար Աբասի մատյանում Հայոց նախնի Հայկը աշտարակի կործանումից հետո, չվերլով Բաբելոնից, գալիս է Արարաղի երկիրը⁴⁷: Հ. Գեյցերն այստեղ Արարաղի երկիր է անվանում Կորդվաց կողմերը⁴⁸. Նրա հետ համամիտ է Ստ. Մալխասյանը, որը նույն զրվագի աղթիվ աշխարհաբար թարգմանություն ծանոթագրության մեջ նշում է՝ «Արարատի երկիրը Այրարատյան նահանգը չէ՝ Հայաստանի կենտրոնում, այլ նրանից արեւմտահարավ ընկած երկիրը, Վանա լճից հարավ»⁴⁹: Նման կարծիքին նպաստել է այն հանգամանքը, որ Արարաղի երկիրը հասնելով, Հայկն այստեղ բնակություն տուն է շինում եւ այն ժառանգություն թողնում իր թոռ Կաղմոսին: Վիեննայի Միջինարարներից Վահան Ինգլիզյանը, ըստ որի Արարաղի երկիրն ընկած էր Նեմրուժ լեռից հարավ, սրամիտ, բայց անհաջող ստուգարանությունը գտնում է, որ հեղինակը (Մար Աբասը) Հայկ նահապետի թոռան Կաղմոս անունն ինքն է հորինել ասորերեն «առաջին» բառից, ցույց տալու համար, թե այդ երկիրն ամենահին հայկական նահանգն է (հարավից հաշված)⁵⁰, ըստ այսմ Ինգլիզյանը Կաղմոս անունը համարում է Կորդուքի էպոնիմ: Նա տեղյակ չէ, որ Կաղմոս անունը գալիս է հին հունական առասպելից՝ դա փյունիկյան արքա Ագնորի որդին էր, որը հույներին բերեց հին հունական այրուբներ՝ կաղմնական գիրը:

Ինչի՞ մասին է խոսքն իրականում: Մար Աբասի մատյանից խորենացու քաղաքում զործ ունենք պարզապես Հայ հին հեթանոսական ավանդավեպի հետ: Բաբելոնյան աշտարակաշինության ժամանակ, հսկաների ամբարտապանությունից պատճառով, աստվածների ցասումից ահավոր հողմ փչեց, կործանեց ամբարտակը եւ մարդկանց տալով միմյանց անհասկանալի լեզուներ՝ աղմուկ եւ շփոթ գցեց նրանց մեջ, ցրելով նրանց ամբողջ երկրի լայնությունը: Հենց այդ ժամանակ էր, որ Տիտանյան Բելը բռնացավ բոլոր հսկաների եւ դուրացողունների վրա, որոնցից մեկը՝ Հայոց նախնի Հայկը, խրոխտացավ նրա դեմ, երբ մարդկային ցեղը տարածվում էր ամբողջ երկրի երեսին, եւ իր որդիներով ու թոռներով, ընդոծիներով եւ նրանց հարաց եկվորներով Բաբելոնից չվում է «յերկիրն Արարաղայ ի կողմանս հիւսիսոյ»⁵¹:

Հայկական քրիստոնեական ավանդությունը յուրովի է պատմում Բաբելոնյան աշտարակի կործանման մասին, որը բաղդատելով Մար Աբասի պատմածի հետ՝ կպարզենք Հայոց նախնի Հայկի ժառանգած երկիրը. «Եւ հուր ահագին հողմախառն չողի Հոգւոյն Աստուծոյ, որ սովորն է զմարդիկ յուղղութեան հաստատել, <...> այն հուր անկեալ ի վե-

⁴⁵ Altorientalische Bibliothek, Bd. I (Die Inschriften der altassyrischen Könige, bearb. Von E. Eberling, S. Meißner, E. F. Weidner). Leipzig, 1926, S. 113, Anm.

⁴⁶ Eb. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Gießen, 1878, S. 555.

⁴⁷ Խորենացի. Ա, Ժ, էջ 33:

⁴⁸ Պրոֆ. Հ. Գեյցեր. Համառոտ պատմություն Հայոց, յաւելուածովք թարգմանչին, թարգմանեց Հ. Գր. Վ. Գալեմբարեան, Վիեննա, 1897, էջ 6 - հաջ.:

⁴⁹ Խորենացի. Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը եւ ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի. Երևան, 1968, ծան. 27, էջ 328:

⁵⁰ Vahan Inglisian (mechitarist), Armenien in der Bibel. Wien, 1935, S. 32.

⁵¹ Խորենացի. Ա, Ժ, էջ 33:

⁴² Б. Б. Плотников. Нշվ. աշխ., էջ 33:

⁴³ Փալստոս. Նշվ. աշխ., Գ, Ժ: Խորենացի. Ա, ԻԲ (Ծան. Ս. Վերբերի):

⁴⁴ Ս. Վերբեր. Արարատը Ս. Գրոց մեջ, 2. ~8, օգոստոս, 1901, էջ 226-227:

բուստ, կտրեալ զաշտարակն՝ վերուստ ի վայր փլուզեալ հոսեաց, տապաստ դաշտացն ցան եւ ցիր կացուցանէր: Արդ իբրեւ այս նոցա նորացոյց անբարդտութեանցն խափան լինէր, ցրուեալք ընդ վիճակս իւրաքանչիւր՝ ըստ կամացն Աստուծոյ ի վերայ երկրի սփռեցան, եօթանասուն եւ երկու նահապետք լեզուաց կացեալ՝ բաժանեցան ընդ երկիր, հաստատեալք յիւրաքանչիւր սահմանս»⁵²: Ըստ Ագաթանգեղոսի Պատմութեան, Բարեկոնյան աշտարակաշինութեան ժամանակ աստվածային հեղմախառն հուրը փլուզեց աշտարակը, եւ մարդկային միայնեցուցեց բաժանվեց 72 ազգի՝ իրենց առանձին լեզուներով, որոնք ցրվեցին ամբողջ երկրի երեսին՝ ի վերուստ սահմանված իրենց բնակություն վիճակները, եւ 72 նահապետ կարգվեց յուրաքանչյուր լեզվի սահմաններում՝ Բրիստոսի ապագա 72 առաքյալների թվին համապատասխան⁵³: Հայոց նախնի Հայկը՝ 72 նահապետներից մեկը, Բարեկոնից չվում է դեպի Հայոց ազգի համար սահմանված վիճակը՝ Արարադի երկիրը, որ գտնվում էր Հյուսիսային կողմերում, ուստի եւ Հայկն իր տոհմակիցներով հասնում է մինչեւ Բղնունյաց ծովի Հյուսիս-արեւմտյան բարձրավանդակ դաշտը, իր բնակատեղին, եւ լեռնադաշտն անվանում է Հարք՝ ի պատիվ Թորգոմի տան Հայրերի⁵⁴: Սրանով էլ Նորենացին ակնարկում է, որ Արարադի երկիրը կոչվել է նաեւ «Տուն Թորգոմայ», որը հետո Հայոց նախնի Հայկի անունով կոչվեց Հայք⁵⁵: Երեմիայի մարգարեություն մեջ (ԾԱ, 27) կողք-կողքի հիշվում են Արարատյան թաղավորությունը (իմա՝ Թորգոմա տունը) եւ Ասքանազյան գունդը, որովհետեւ Թորգոմը եւ Ասքանազը ըստ Ծննդոց գրքի եղբայրներ էին: Այնպես որ Մար Աբասի Արարադի երկիրը երրայական Կտակարանի նույն Արարատն է, որի մեջ էր մտնում նաեւ Կորդուքը:

Իսկ որ Արարադի երկիրը հասնելով, Հայկն իր բնակության առաջին տունը հիմնեց եւ ժառանգություն տվեց իր թոռ Կաղմոսին, զրանով Նորենացին նկատի ունի այն սահմանապահ կուսակալությունը, որ շնորհվեց Կաղմոսի տան ժառանգներին՝ Կաղմյաններին: Ինչպես պարզվում է Հայկազն Արամի պատմական դրույցից⁵⁶, Կաղմյանները սահմանապահ կուսակալներ էին նշանակված Մեծ Հայքի հարավում Ասորեստանի կողմից, ինչպես Սիսակյանները (Սյունյաց իշխանները)՝ արեւելքում: Այս երկու սահմանապահ տոհմերի վերաբերյալ տեղեկությունը Նորենացին, անտարակույս, քաղել է Հայ նախարարների Զորանամակից, ըստ որի Հայ նախարարներն իրենց ղորքերով բաժանված էին չորս խմբի՝ երկրի չորս կողմերին համապատասխան, որոնցից յուրաքանչյուրի գլուխ կանգնած էր կուսակալը կամ կողմնակալը:

«Արեւմտեան դուռն
Անգեղ տուն

Արեւելեան դուռն
Սիւնի

Հիւսիսային դուռն
Բղեշխն Գուգարաց

Հարաւային դուռն
Կաղմեացի»⁵⁷

⁵² Ագաթանգեղայ պատմություն Հայոց, աշխատություններ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանալեանց, Տիֆլիս 1909, § 579, էջ 294: Տե՛ս նաեւ § 297 – § 321:

⁵³ Նույն տեղում, §§ 612, 686:

⁵⁴ Նորենացի. Ա. Ժ, էջ 34:

⁵⁵ Նույն տեղում, Ա. ԺԱ, էջ 37:

⁵⁶ Նույն տեղում, Ա. ԺԳ, էջ 46. «զարեւելեանն եւ զհարաւայինն նուաճեալ [Արամայ], յանձնեալ էր ի ձեռն երկուց ցեղիցս այսոցիկ. Սիսակեանցն զարեւելս, եւ որք ի Կաղմեայ տանն»՝ զԱսորեստանին»:

⁵⁷ Զորանամակի բնագիրը տես՝ Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана. Изд. второе, Ереван, 1971, с. 251–252.

Զորանամակի որոշ տարբերակներում «Կաղմեացի» կուսակալի փոխարեն նշված է «կորդուացի»⁵⁸:

Ինչպես վերը տեսանք, Կարդու անվան հետ կապված վկայությունները Պեղիտոյից փոխանցվել են նաեւ IV–V դդ. ասորի եկեղեցական հայրերի մեկնություններին, որոնք, ինչպես Եփրեմ Ասորին, աշխատել են նույնացնել Արարատ եւ Կարդու տեղանունները եւ զրանով իսկ հարթել ասորերեն Պեղիտոյի եւ երրայներեն Կտակարանի միջեւ առաջ եկած շեղումները:

Արարատ անունը «Հայաստան թե՞ Կորդուք» մեկնելու պատճառով IV–V դդ. անդիջում բանավեճ ծավալվեց՝ մի կողմից ասորի եւ հրեա, մյուս կողմից՝ հույն, լատին եւ հայ եկեղեցական հայրերի ու մեկնիչների միջեւ: Ի պատասխան Եփրեմ Ասորու եւ նրա այլ համախոհների վերը բերված մեկնաբանություններին, Եվստատիոս Անտիոքացին (+337), հենվելով Փլավիոսի հաղորդման վրա, գրում է. «Իսկ տապանը ջրերի բարձրանալուց կանգ առավ Հայաստանի մի լեռան զազաթին <...> եւ այդ տեղը այժմ բնակիչները Ապո-րատերիոն (իջման տեղի) են կոչում»⁵⁹: Իսկ Կ. Պոլսի պատրիարք Հովհան Ոսկերեանը (+405) Պողոս առաքյալի Առ Թեսաղոնիկեցիս Ա թղթի մեկնություն մեջ զարմացած թե՛ զայրացած հարց է տալիս. «Հաւատացէ՞ք արդեւք՝ եթէ եղև ջրհեղեղ, եթէ առանցիկոց ինչ բանք թուիցին ձեզ (թե՛ պառավների բամբասանք եք կարծում ... Ա. Մ.). ուր եւ լեռինք յորս տապանն զազարեաց՝ վկայեն, զհայոց լեռանցն ասեմ»⁶⁰: Նույն հարցը նա տալիս է նաեւ «Կատարյալ գրություն մասին» ճառում՝ «Մի՞թե չեք լսել ջրհեղեղի եւ այն համատարած կորստյան մասին <...>, մի՞թե վկա չեն դրան Հայաստանի լեռները, ուր հանգրվանեց տապանը: Մի՞թե նրա մնացորդները մինչեւ այժմ չեն պահվում այնտեղ մեզ հիշեցնելու համար»⁶¹: Մինչդեռ Եպիփան Կիպրացին (310–404 թթ.) փորձում է հաշտեցնել բանավեճը եւ տապանի համար մի միջանկյալ հանգրվան է առաջարկում՝ «Ջրհեղեղից հետո Նոյի տապանը կանգ է առել Արարատ լեռներին»⁶², Հայաստանի եւ Կորդուքի միջև՝ Լուրար կոչված լեռան վրա» (...μετά δὲ τὸν κατακλυσμὸν ἐπιστάσης τῆς λαρυακὸς τοῦ Νωε ἐν τοῖς Ἀραράτ, ἀπὸ μέσον Ἀρμενίων καὶ Καρδύων ἐν τῷ Λουβάρ ὅρει καλουμένῳ «63»). Մեզ թվում է, որ այս բանաձևը Եպիփանը վերցրել է IV դ. սկզբի պատմագիր, Հայոց Տրդատ թագավորի քարտուղար Դավիթ Հոովմայեցու հունարեն «Եկեղեցիաստե» գրքից, որից մի հատված թարգմանել է Մովսես Նորենացին՝ «Պատմություն սրբոց Հովսիսիմեանց» վերնագրով: Այս գրվածքում եւս, ըստ ասորական դրույցի, Նոյի տապանը կանգ է առնում Կորդվաց եւ Հայաստան զավառի միջև, Բերկրացվոց զավառի Սողոմի լեռան գլխին: Ըստ Երեմիայի, Դավիթի հունարեն բնագրում էլ լեռան անունը եղել է Լուրար, ինչպես Եպիփան Կիպրացու մոտ, որ Նորենացին թարգմանել է Սողոմի կամ Սաղոմի եւ իբր նավը, լեռան գլխին հասնելու պես, սղոցաձուկը տակից արգելակել է նրա ընթացքը, եւ Նոյը բացականչել է. «Մ, սաղոմի», որի համար էլ լեռը կոչվեց Սողոմի. «... նորա [Հովսիսիմեանք]

⁵⁸ Ստեփաննոս Օրբելեան. Պատմություն նահանգին Սիսական. Փարիզ, 1859, գլ. է. էջ 64:

⁵⁹ Migne. Patr. Græc., t. 18, col. 753.

⁶⁰ Յովհաննու Ոսկերեանի Կոստանդնուպոլսի Եպիսկոպոսապետի յաւեստարանագիրն Մատթէոս, գիրք երկրորդ, Վենետիկ, 1826՝ ճառ քառասներորդ երրորդ. Առ թեսաղոնիկեցիս Ա, էջ 389–390, հուն. բնագիրը՝ Migne, Patr. Græc., t. 62, col. 442.

⁶¹ Migne. Patr. Græc., t. 56, col. 287.

⁶² Eriphani Opera, ed. G. Dindorfius, vol. I, Lipsiae, 1859, p. 283.

⁶³ Հունարեն «ἐν τοῖς ὄρεσι τοῖς Ἀραράτ» արտահայտությունը (հոգնակի տրական հոլովով)՝ Համապատասխանում է հունարեն «3 թիվանանից» թարգմանություն (Gen. 8, 4) «ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ» (հոգնակի Հայցական հոլովով) խոսքին:

գաղտ գնացեալ ընդ մէջ Կորդուաց ընդ լեռուն Սողոմի, 'ի Բերկրացւոց գաւառին⁶⁴ <...> Բայց այսր լերին տապանն 'ի զլուխ լերինն, որ է Սարարաղայ. եւ ընդ մեջ անցեալ սղոցաձուկնն արգելու գնաւն. եւ ասաց Նոյ՝ որդւոյն իւրոց, Ու, Սաղոմի. այսինքն թե՛ սղոցաձուկն զիպեցաւ նաւիս եւ զնոյնս⁶⁵ Հաստատեցին ի մուտս լերինն զանունն Սարարաղայ⁶⁶. եւ անուն քաղաքագեղջն կոչեցաւ Թմնիս, այսինքն թէ ութ ոգիք ելին 'ի տապանէն: Եւ անտի գնացեալ <...> 'ի կողմն Տմորեաց, 'ի ծառաւէտ ընկուղւոյ տեղիս: Եւ անտի փոխեալ ելանեն 'ի Հայաստան գաւառն⁶⁷: Մեզ թվում է նույնիսկ, որ Դավիթ Հռովմայեցու այս հունարեն հատվածում, որ քաղել է Եպիփանը, թարգմանված է հենց Սարարաղ անվան գաղտնիքը: Հանդիպելով այստեղ τοις Ἀραράτ (Արարատներին) հոգնակի անբնական արտահայտությունները՝ հունարեն το չեղոր հոգի հոգնակի տրական հոլովով, երիտասարդ խորենացին τοις Ἀραράτ կցադիր արտահայտությունը կարդացել է τοι Σαραράτ ... «այսինքն՝ Սարարաղի» եւ, ըստ այսմ, Հոփսիսիմյանց պատմությունն մեջ թարգմանել է «'ի զլուխ լերինն, որ է Սարարաղայ», ուրեմն տապանը հասել է Բերկրացվոց գավառի լեռան, այսինքն՝ Սարարաղի զլխին: Հունարեն τοι Σαραράτ ճշտվում է համապատասխանում է Հայերեն «որ է Սարարաղայ» արտահայտությունը, ուստի կարող է դիտվել իբրեւ Սարարաղ անվան ծագման ամենահավանական վարկածը⁶⁸:

Գերմանացի Հայագետ Հ. Գելցերը մատնանշում է, իբր V դ. Հայ պատմիչներ Փ. Բուզանդը եւ Մ. խորենացին Արարատ ասելով նկատի ունենին ոչ թե ներկայիս Մասիսը, այլ Կորդվաց աշխարհի Արարատ լեռը, որի վրա նստել է Նոյի տապանը: Այս պարագան դիտել են տալիս նաեւ Յ. Մարկվարտը, է. Հերցֆելդը, Ռ. Թոմսոնը եւ ուրիշներ: Մասնավորապես Գելցերը վկայակոչում է խորենացու Պատմությունից Ոլիմպիոդորոսի Անգիր հին զրույցները, որոնց համաձայն Քսիստոթրիոսի Հայաստան նավելուց հետո նրա որդիներին Սեմը այստեղից գնալով դեպի Հյուսիս-արեւմուտք, հանդիպում է Տարոնի դաշտին եւ Սիմ լեռանը: Կնչանակի, խորենացին ընդունում է, որ Տարոնից դեպի հարավ-արեւելք՝ Կորդվաց կողմերում՝ Արարաղում է գտնվում այն վայրը, ուր ցամաքի հանդիպեց տապանը⁶⁹: Հ. Գելցերի տեսակետը պաշտպանում է եւ Մ. Արեղյանը⁷⁰: Ըստ երևույթին, Գելցերին ծանոթ է խորենացու հաղորդածը, որ նույնիսկ ասորիների մեջ տարածված զրույցի համաձայն, հեղեղների ջրերը նվազելու ժամանակ տապանը կանգ է առել ոչ թե Կորդվաց գավառում, այլ Բերկրացվոց գավառի Սողոմի լեռան զլխին: Սրա հետ մեկտեղ, քանի որ խորենացու պատմած Ոլիմպիոդորոսի Անգիր հին զրույցների համաձայն, Սեմը բնակվել էր տապանի ցամաք ելած տեղում⁷¹, Գելցերը հակված է Սեմի մնացորդներին նույնացնելու այն սակավաթիվ մարդկանց հետ, որոնց հետագայում Հայոց նախնի Հայկը հանդիպեց Արարաղի երկրում: խորենացին ըստ Մար Աբասի պատմում է, թե Հայկը Արարաղի երկիրը հասնելով, առաջին անգամ բնակվում է մի լեռան ստորոտում, դաշտա-

⁶⁴ Հայաստան գավառ անունով Դավիթ Հռովմայեցին նկատի ունի ոչ թե ամբողջ Հայաստան երկիրը, այլ Հայոց ձոր գավառը, որն այսպես էր կոչվում ըստ Մ. խորենացու (Պատմություն Հայոց. Ա. ԺԱ, էջ 37)՝ մեր նախնի Հայկի շինած Հայք Դաստակերտի անունով:

⁶⁵ Բերկրացվոց գավառը, որը տարբեր է Բերկրի (Արերանի) գավառից (Վանա լճի Հյուսիս-արեւելքում), Ս. Երեմյանը նույնացնում է Թովմա Արծրունու մոտ հիշատակված Կրերեաց գավառի հետ (Ս. Տ. Երեմյան. Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի), էջ 61:

⁶⁶ Շեղագիր բառերը լրացրինք Ղ. Ալիշանի հրատարակած տեքստից. «Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց», Վենետիկ, 1895, էջ 57:

⁶⁷ Սրբոյ, Հօրն մերոյ Մովսիսի խորենացւոյ մատենագրութիւնք. Վենետիկ, 1865, էջ 300-301:

⁶⁸ Տե՛ս մեր 93-րդ ծանոթությունը:

⁶⁹ Հ. Գելցեր. նշվ. աշխ.:

⁷⁰ Մ. Արեղյան. Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. խորենացու «Հայոց պատմություն» մեջ». Երկեր Ը, էջ 126-129:

⁷¹ խորենացի. Ա. Զ. էջ 25-26:

վայրում, որտեղ ապրում էին սակավաթիվ մարդիկ առաջուց ցրվածներից՝ «Երթեալ բնակէ ի լեռնոտին միում ի դաշտավայրի, յորում սակաւք ի մարդկանէ յառաջագոյն ցրուելոցն դադարեալ բնակէին»⁷²:

Ըստ այսմ, շատ ավելի հիմնավոր կլինի կարծել, որ Մար Աբասի մատյանում Հայկին հանդիպած սակավաթիվ մարդիկ աշտարակի կործանումից հետո Բաբելոնից ցրվածներն են եղել: Նույնը վերաբերում է Տարոնի դաշտում երկայնանիստ լեռան ստորոտում բնակված Տարբանի⁷³ ժառանգներին: Դրա համար էլ պատմահայրը, երկու անգամ սակավաթիվ ցրվածներին ակնարկելով, ավելացնում է՝ «այս արդարացուցանէ զանգիր հին զրույցս»⁷⁴. սրանով արդարանում են Անգիր հին զրույցները: Դա երեւում է նաեւ նրանից, որ պատմահայրը երրորդ անգամ հիշելով այս առաջագույն ցրված սակավաթիվ մարդկանց, գոհունակությամբ նշում է՝ «Բայց սքանչելի մի բան է ասում (Մար Աբաս)՝ պատմագիրը, թե շատ տեղերում ցիրուցան բնակվում էին սակավաթիվ մարդիկ մեր երկրում՝ նախքան մեր բնիկ նախնի Հայկի գալուստը»⁷⁵: Հետեւապես խորենացին վերստին հաստատում է, որ աշտարակի կործանումից հետո աղբերի սփռման ժամանակ առաջագույն (Հայալեզու) ցրվածներն ապրում էին ամբողջ մեր երկրում, այլ ոչ միայն Կորդվաց կողմերում կամ Սիմ լեռան ստորոտում, ինչպես կարծում է Գելցերը:

Եթե խորենացին համամիտ լիներ Հ. Գելցերին, ապա տապանի լեռը Կորդվաց գավառում տեղադրելու համար ավելի լավ առիթ էր ունենա, քան «Հայոց պատմություն» Ա, Զ գլխում Բերոսյան Սիրիլյայի վկայակոչումը՝ Քսիստոթրիոսի Հայաստան նավարկելու մասին, որ նույն գլխում տարբեր առիթներով կրկնում է երեք անգամ⁷⁶, բայց ոչ մի անգամ չի հիշատակում Կորդվաց գավառում հանգրվանելը, ինչպես անում են Բերոսոսը, Բազմավեպը, Փլավիոսը:

խորենացին մերժում է Կորդուքի հետ կապված ասորական նորամուծությունները: Ըստ Եփրեմ Ասորու՝ Երեմիա մարգարեն Արարատյան թագավորություն է անվանում Կորդվաց թագավորությունը, մինչդեռ խորենացին իրավամբ դրա մեջ տեսնում է Երեմիա մարգարենի ժամանակակից Հայոց հին թագավորությունը, ուստի եւ պարծանքով գրում է՝ «Եւ զի արդարեւ դայնու ժամանակաւ էր ազգիս մերոյ թագաւորութիւն՝ վկայէ եւ Երեմիա մարգարէ ի բանս իւր, հրաւիրելով ընդդէմ Բաբելոնի ի պատերազմ. «Հրաման տուր, ասէ, Արարատեան թագաւորութեանն եւ Աքքանաղեան գնդին»: Եւ այս հաւաստի գոլոյ մերոյ թագաւորութեանն առ այնու ժամանակաւ»⁷⁷: Ինչպես տեսանք, Եփրեմ Ասորին Աքքանաղ համարում է սկյութների էթնոնիմը, մինչդեռ Կորյունի եւ խորենացու համար «Աք-

⁷² խորենացի. Ա. Ժ, էջ 33:

⁷³ խորենացի. Ա. Զ, էջ 26: «Եւ զանուն տեղւոյն ուր բնակեցան՝ կոչէ Յրօնս, զի անդ դառաջինն սկիզբն եղեւ բաժանելոյ որդւոց նորա ի նմանէ» □ Ստ. Մալխասյանը թարգմանում է. «Իսկ այն տեղը, որտեղ (Տարբանը) բնակվեց, կոչում է Յրոնք, որովհետեւ այնտեղ առաջին անգամ որդիները բաժանվեցին նրանից»: Մալխասյանը սխալվում է՝ փակագծերում ավելացնելով Տարբան անունը, որի պատճառով հիմա էլ Տարոնի դաշտն է կոչվում Յրոնք, մինչ այդ Սեմի կրտսերագույն որդիներից Տարբանի անունով դաշտը կոչվել էր Տարան: Իրականում խոսքը տապանի ցամաք ելած վայրին է վերաբերում, որը եւ կոչվեց Յրօնք, որովհետեւ այստեղ առաջին անգամ որդիները բաժանվեցին Քսիստոթրիոսից:

⁷⁴ խորենացի. Ա. ԺԱ, էջ 33:

⁷⁵ խորենացի. Ա. ԺԲ, էջ 91:

⁷⁶ խորենացի. Ա. Զ, էջ 23 (2 անգամ) եւ 26:

⁷⁷ խորենացի. Ա. ԻԲ (ԻԳ), էջ 67:

քանազան ազգ»⁷⁸ եւ «Ասքանազյան գունդ»⁷⁹ ոչ այլ ինչ են, քան «Հայոց ազգ» եւ «Հայոց գունդ»։ Եվ վերջապես, խորենագին անուղղակի հակադարձում է Եփրեմ Ասորուն, ըստ որի Սենեքերիմ թագավորի որդիները փախան Կորդվաց երկիր, այնինչ պատմահայրը պնդում է, որ նրանք փախան եկան մեզ մոտ՝ եւ մեզ նախնի սկայորդին Սարասատին բնակություն տվեց մեր երկրի հարավ-արեւմուտքում, Սիմ լեռան ստորոտում, իսկ Արդամոզանին՝ հարավ-արեւելքում։ Ահա այսպես էին V դ. մեր քրիստոնյա հեղինակները պահպանում եւ նվիրագործում դեռեւս հեթանոս ժամանակներից ժառանգություն մնացած Հայոց ազգային ավանդները՝ չընկրկելով նույնիսկ շատ պատկառելի եկեղեցական Հայրերի առջեւ։ Իսկ Եփրեմը իսկապես մեծ հեղինակություն էր վայելում Հայաստանում, որի մասին վկայում են նրա բազում երկերի վաղագույն թարգմանությունները։

V ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳԻՐՆԵՐԻ ՈՒ ՊԱՏՄԻՋՆԵՐԻ ՊԱՅԲԱՐԸ ԸՆԴԵՄ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՆԿՐՏՈՒՄՆԵՐԻ

Մեր օրերում եւս հետազոտողները անհարկի տուրք են տվել ասորական Պեշիտտոյի «Կարդու» խմբագրությունը։ Այսպես, հիմք ընդունելով Մովսես խորենացու վկայությունը, որ Սահակ Մեծ կաթողիկոսը Աստվածաշունչը սկզբնապես ասորերենից է թարգմանել Հայերեն, եւ այդ գործում հավելյալ նշանակություն տալով Պեշիտտոյին, ասորագետ Հ. Մելքոնյանը ենթադրում է, թե Աստվածաշունչի այդ սկզբնական Հայերեն թարգմանությունն մեջ եւս ասորական Պեշիտտո հնագույն թարգմանության օրինակով գրված է եղել՝ «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան եւ յեօթն ամսոյն ի լեռոն Կարդու», եւ իբրեւ Հայերը տիեզերական III ժողովից (431 թ.) հետո, «Յոթնասնից»-ի հետեւողութամբ լեռան Կարդու անունը վերանայված Հայերեն Աստվածաշունչում փոխել են Արարատ⁸⁰։ Հաստատ կարելի է պնդել, որ նշված ժողովից առաջ էլ, ինչպես եւ հետո, Հայերեն Աստվածաշունչում տապանի լեռը չէր կարող Կարդու կոչվել նախ այն պատճառով, որ Կորյունի եւ Ղ. Փարպեցու առավել ստույգ վկայությամբ Աստվածաշունչը հունարենից է Հայերեն թարգմանվել Սահակ կաթողիկոսի ձեռքով⁸¹, եւ ապա՝ Սահակ Պարթևը, ունենալով հունական փայլուն կրթություն, քաջատեղյակ էր, որ հունարեն «Յոթնասնից» թարգմանության մեջ Արարատ երկիրը նույնացվում էր Արմենիա-Հայաստանի հետ (Ես. Լէ, 38), ուստի չէր կարող հանդուրժել որպես Հայ եկեղեցու առաջնորդ, որ Հայերեն Աստվածաշունչում տեղ գտնի Պեշիտտոյի «Կարդու» կեղծիքը։

Վերելում մեջբերեցինք Եփրեմ Ասորու մեկնություններից Համապատասխան Հատվածներ՝ դիտարկելով լատիներեն թարգմանությամբ. այժմ ճիշտ ժամանակն է ձայնը տալու Հայ թարգմանչին։ V դ. Հայերեն վաղ թարգմանություններից է Դ. Թագավորությանց գրքի Եփրեմ Ասորու մեկնությունը։ Թեև սույն մեկնության Հայերեն թարգմանության մեջ հիշատակվում է Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի արշավանքը դեպի Երուսաղեմ՝ «Դարձեալ յամին չորեքտասաներորդի եղեկիայ արքայի եկն եհաս Սենեքերիմ ի

վերայ Երուսաղեմի <...>»⁸² (Համապատասխանում է Աստվածաշունչի Դ. Թագ. ԼԸ գլխին՝ 13 եւ Հաջ.), սակայն չափազանց ուշագրավ է, որ Հայ թարգմանչին անմիջապես անցնում է Նարեկոդոնոսոր արքայի արշավանքներին դեպի Երուսաղեմ եւ դուրս է թողել մեկնության այն դրվագը, որտեղ Եփրեմը հիշատակում է Սենեքերիմի սպանությունը եւ երկու հայրասպան որդիների փախուստը Արարատի երկիր, եւ դա, անտարակույս, այն պատճառով, որ Եփրեմն այստեղ Արարատի երկիրը նույնացնում է Կորդվաց լեռների հետ, ինչպես տեսանք լատիներեն թարգմանությունից՝ «լեռներ են Հայաստանում, որոնք եւ նույնպես այլ անունով Կորդուք են կոչվում, որոնց վրա հանգրվանեց Նոյի տապանը»։ Այս փաստն անհերքելիորեն ապացուցում է Հայ եկեղեցու մերժողական վերաբերմունքը դեպի Արարատ-Կորդուք նույնացումը՝ անկախ Եփրեմ Ասորու հանդեպ տածած հարգանքից։

Անհիմն է նաեւ Հ. Մելքոնյանի պնդումը, թե Սենեքերիմ թագավորի սպանության դրվագում (Դ. Թագ., ԺԹ 37), «Յերկիրն Արարադայ ասելով հեղինակը նկատի է ունեցել ոչ թե Արարատյան երկիրը կամ թագավորությունը, այլ Կորդվաց աշխարհը»⁸³։ Իր այս կարծիքը նա հաստատում է նրանով, որ Պեշիտտոյում Եսայիի մարգարեությունն Համապատասխան տեղում (Լէ, 38) Արարադի փոխարեն գրված է Երկիրն Կարդու (Atra Kardû)⁸⁴։ Միանգամայն անհասկանալի է, թե ինչպես կարելի է ուշ շրջանի ասորի թարգմանչի կամայական նորամուծությունը վերագրել երբայցի հեղինակին՝ Եսայի մարգարեին։ Իսկ որ Կարդու երկիրը, այն է՝ Կորդվաց գավառը, առանձին վերցրած երբեք Արարատ չի կոչվել, այլ ընդամենը Արարատյան թագավորություն կամ Հայաստանի հարավարեւելյան ծայրագավառներ, այդ գիտեն նույնիսկ քաղղեացի Բերոսոսը, հույն Աղեքսանդր Բազմավկապը, հրեա պատմագիր Հովսեպոս Փլավիոսը, չխոսելով արդեն Հայոց Աշխարհացույցի մասին, ըստ որի Կորդուքը՝ «Յորում Թման՝ առ Ասորեստանեա»։ Մեծ Հայքի վեցերորդ աշխարհ Կորճէքի տասնմեկ գավառներից մեկն էր։

Անշուշտ ափսոսանքի արժանի է, որ մեր ասորագետը տեղյակ չէ արամեերեն Թարգումի մեջ թույլ տրված միտումնավոր նորամուծությանը Արարատ երկրանվան վերաբերյալ, որին հետեւել են եւ Պեշիտտոյի թարգմանիչները։

Ասորի քարոզիչները եռանդուն տարածում էին Կորդվաց լեռան վրա իջած Նոյան տապանի իրենց տարրերակր ոչ միայն ասորերեն ձին կտակարանի՝ Պեշիտտոյի, այլեւ դանադան հրաչափառ զրույցների միջոցով։ Դրանցից մեկն է IV դ. ասորի քարոզիչ Մար Ավգինի աշակերտ Միքայելի հեղինակած զրույցը՝ Հակոբ Մծրնացու ձեռքով Կարդու լեռից Նոյան տապանի փայտը բերելու մասին, որը պահպանվել է թե՛ ասորերեն եւ թե՛ հայերեն վարքերում։ Այդ զրույցը կապելով հատկապես Հակոբ Մծրնացու անվան հետ, նրանք նպատակ ունեին Կորդվաց լեռներում Նոյան տապանի իջնելու վարկածը ավելի հավաստի դարձնել Հայերիս համար մի անձի միջնորդությամբ, որը հատկապես մեծ հեղինակություն էր վայելում Հայաստանում։

Ընդգծելով, որ V դ. Հայ պատմիչներ Բուզանդը եւ խորենագին Նոյան տապանի լեռը տեղադրում են Կորդվաց գավառում, սրանով հանդերձ օտարազգի եւ մեր հայրենի Հայագետներն աչքաթող են անում Հայ պատմիչների ու մատենագիրների մղած անդիջում բանավեճն ընդդեմ ասորի հոգեւորականների տարածած զրույցների։ Եվ առհասարակ, ճիշտ չէր լինի կարծել, թե մեր հին պատմիչներն ու մատենագիրները մեղանից պակաս պատվախնդիր էին սրբազան լեռան հարցում։ Ծճարտությունը բացահայտվում է համեմատություն եւ փաստերի համադրման միջոցով։ Հակոբ Մծրնացու ձեռքով Նոյան տապանի փայտը բերելու զրույցի ասորերեն բնագրում, որ թարգմանել է ասորագետ Հ. Մել-

⁷⁸ Կորյուն. վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Երևան, 1941 (Հատված Ա.), էջ 22։

⁷⁹ Խորենացի. Ա, ԻԳ (ԻԴ), էջ 70-71։

⁸⁰ Հ. Գ. Մելքոնյան. Հայ-Ասորական հարաբերությունների պատմությունից. Երևան, 1970, էջ 77-78, 111։

⁸¹ Կորյուն. վարք [Հատված ԴԹ], էջ 76, Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն Հայոց եւ թուղթ առ վահան Մամիկոնեան. Տիփսիս, 1904, դրուագ Ա, ԳԼ, Ժ, ԺԱ, էջ 16։

⁸² Սրբոյն Եփրեմի մատենագրութիւնը, հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 458։

⁸³ Հ. Գ. Մելքոնյան. նշվ. աշխ., էջ 82։

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 81-82։

քոնյանը, ասված է. «Այն ժամանակ սուրբ Մար Հակոբը որոշեց գնալ այնտեղ, որտեղ նստեց տապանը՝ (Նոյան) Կարդու 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 գնալ: 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 գնաց եւ հասավ լեռան ստորոտը. Տիրոջ Հրեշտակը առաջնորդում էր նրան եւ գնում 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 գոհություն հայտնեց Տիրոջը: (Հրեշտակը) նրան տապանի մի տախտակ տվեց որպես ընծա եւ աստվածային օրհնություն. սուրբը մոտեցավ եւ վերցրեց փայտը մեծ ուրախությամբ:

Այն ժամանակ սուրբը տեղում վանք կառուցեց՝ Տիրոջը փառք տալու համար: Ապա վերցրեց փայտը եւ ուրախությամբ գնաց Մար Ավգինի մոտ»⁸⁵:

Այս աստիճանի վարքի հիման վրա ստեղծված Հակոբ Մծրնացու հայերեն վարքում՝ «Պատմություն Վարուց սրբոյն Յակովբայ աշակե(րտի) մարուգէի միայնակեցի»⁸⁶, այլ հրաշապատում գրույցների շարքում թարգմանաբար ղեկավարված է նաեւ տապանի փայտը բերելու գրույցը.⁸⁷ «Յայնմ ժամանակի խորհուրդ ի միտ արկեալ երանելոյն սրբոյն Յակովբայ գնալ ուր հանգեալ տապանն ի լերինս Այրարաղայ: Աղաթնառնէր հանապաղ եւ խնդրէր ի տեառնէ զի ցուցցէ զտապանն, որ եղեւ նորոգումն երկրի նովաւ: Եւ եկեալ առ սուրբն Մարուգէ, հաւանեցուցանել զնա գնալ ընդ իւր: Իսկ նա ոչ առնոյր յանձն, ասելով նմա վասն ծերութեանն եւ անկարողութեան մարմնոյն: Ասէ ցմեծն Յակովբ, դու մի՛ խափաներ զխորհուրդդ եւ մի՛ ծուլանար, լինի քեզ որպէս կամիս: Եւ առաքէ Աստուած զՀրեշտակ իւր, եւ նա ցուցանէ զինչ եւ կամ է տեառն: Եւ մերձեցուցանէ Հրեշտակն զձեռն իւր ի ծոց երկրի եւ հանէ քեզ տախտակ մի մասն ինչ յաղագս աշխատութեան քո: Իսկ սուրբն Յակովբ անյապաղ արար զգնալն իւր ի լեռան: Եւ իրրեւ եհաս ի ստորոտ լերինն, Հրեշտակ տեառն առաջնորդէր նմա, եւ աշխատեալ աւուրս ինչ՝ յաղաթն եկաց եւ ննջեաց: Եւ առեալ Հրեշտակին տեառն տախտակ մի, եղ ընդ սնարաւք սրբոյն: Եւ ասէ ի տեալեանն՝ ոչ է պարտ տեսանել քեզ զտապանն, առ զտախտակդ ըստ փափագանաց քոց. եւ զարթեալ ի քնոյն:

Եւ առեալ զտախտակն մեծաւ գոհութեամբ գոհանայր զտեառնէ: Եւ յուղի անկեալ գնայր յերկիր իւր: Եւ եկեալ առ սուրբն Մարուգէ ի փապարն, ուր բնակեալն էր սուրբն: Եւ պատմեաց նմա զլեռանէն, ուր էր տապանն: Եւ առեալ զտախտակն ի ձեռս իւր եւ համբուրէ, եւ աւրհնէր զերկայնմտութիւնն Աստուծոյ»⁸⁸:

Այս երկու գրույցները բաղդատելով, ասորագետ-թարգմանիչ Հ. Մելքոնյանը գրում է. «Ամենաակնառու տարրն թերթումը կապված է լեռան անվան հետ: Ասորական բնագրում գրված է, որ Նոյան տապանը ջրհեղեղից հետո նստել է Կարդու լեռան վրա, իսկ հայերեն թարգմանությունն մեջ լեռը կոչված է Արարատ: Հասկանալի է, որ խոսքը Կորդվաց աշ-

խարհի Արարատի մասին է, եւ ոչ Մասիսի»⁸⁹: Չի կարելի համաձայնել ասորագետի այս հայեցակետը եղբայրացության հետ: Առաջին հայացքից իսկապես կարող է թվալ, թե հայերեն թարգմանությունն մեջ գործածված է Կարդու լեռան հայկական անվանումը՝ Այրարաղ. կամ Արարաղ: Այդպես էլ հասկացել են մինչ այժմ բոլոր հետազոտողները՝ հայ եւ օտար, որից եւ առաջ է եկել Կորդվաց գավառի Արարատ(դ.) կամ Սարարաղ մտացածին լեռը: Իրականում Կորդվաց գավառում Արարաղ, առավել եւս Սարարաղ անունով լեռ գոյություն չի ունեցել⁹⁰: Դա նույնպիսի թյուրընկալման արդյունք է, ինչպես Կորդուք գավառի եւ Արարատ երկրի նույնացումը: Պարզապես հայ թարգմանիչը զեն է նետել Հակոբ Մծրնացու աստիճանի գրույցի «Կարդու լեռան վրա» խոսքը եւ դրա փոխարեն հայերեն թարգմանությունն մեջ վերականգնել հայերեն Աստվածաշնչի Մենդոգ գրքի հարադատ ընթերցվածը «Ի լերինս Արարաղայ», ինչպես որ ունեն երոսյական բնագիրը եւ «Յոթնանասնից» հունարեն թարգմանությունը: Դրանով իսկ հայ թարգմանիչը եւ հանձնա նրա Հայ եկեղեցին մերժում են ասորական Պեչիտտոյում վկայված «Կարդու» կեղծիքը: Եվ կարեւորագույնը՝ մինչ այժմ անուշադրություն է մատնվել, որ այս եւ այլ դեպքերում հայ թարգմանիչը ոչ միայն Կարդու լեռնանունն է փոխում Արարատ, այլ այդ Արարատ լեռը մտովի փոխադրում, վերադարձնում է իր բնաշխարհը, որտեղ ավանդաբար գտնվել է տապանակիր լեռը, ճիշտ այնպես, ինչպես ասորի մեկնիչները Կարդու-Արարատ նույնացումով Արարատ (Ուրարտու) երկիրը տեղադրում էին Կորդվաց գավառում: Հ. Մելքոնյանը ուշ չի դարձրել նաեւ, որ հայ թարգմանիչը ոչ միայն տապանի լեռան Կարդու անունն է փոխում Այրարաղ, այլև զիտել է տալիս, որ այդ Այրարաղի լեռները գտնվում էին Հայաստանում, ոչ թե այն երկրում, որտեղից եկել էր Հակոբ Մծրնացին: Դա երևում է հետևյալ խոսքից, որ գրույցի վերջում ավելացրել է իր կողմից Վդարի հայ թարգմանիչը՝ նշելով, թե սուրբ Հակոբը տապանի փայտը բերելուց հետո «յուղի անկեալ գնայր յերկիր իւր» (հանապա՛հ ընկավ գնաց իր երկիրը), որը բացակայում է ասորերենում՝ «Ապա [Մար Հակոբը] վերցրեց փայտը եւ ուրախությամբ գնաց Մար Ավգինի մոտ»: Ասել է, թե տապանի լեռը Հակոբ Մծրնացու եւ Մարուգեի երկրում չէր գտնվում, այլ Հայաստանում:

Բանն այն է, որ 431 թվին Եփեսոսում գումարված III տիեզերական ժողովը, հաստատելով Հին եւ Նոր կտակարանների ստույգ բնագրերը, պաշտոնապես արգելեց ասորերեն Հին կտակարանի Պեչիտտո կոչված խմբագրությունը⁹¹ եւ դրա հետ միասին նաեւ Կարդու լեռան վերաբերյալ կեղծիքը: Ինչպես հայտնի է, ժողովում բանադրվեց Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորը եւ նրա ուսմունքը: Նեստորական ասորիները հայտարարվեցին աղանդավորներ եւ, ուղղափառ եկեղեցուց հալածվելով, ապաստան գտան Բյուզանդիային թշնամի Սասանյան Իրանում, որտեղ եւ շարունակեցին գործածել Եփեսոսում պաշտոնապես արգելված Հին կտակարանի Պեչիտտո խմբագրությունը, որը դարձավ

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 77:

⁹⁰ Ասորա-բարեկական արձանագրություններում Կորդվաց լեռների նշանավոր գագաթը կոչվել է Նիբուր (տե՛ս Ernst Herzfeld, Նշվ. աշխ., էջ 202, ծան. 5. այստեղ Nibur տպված է վրիպակով՝ Nicur, հմտ. Ս. Տերմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 39, 53): Դա արար Հեղինակներին հայտնի Ջերել-Ջուդին է, որի վրա իրրեւ կանգ է առել Նոյի տապանը: Նիբուրի հետ ոմանք նույնացնում են Նիսիր փրկության լեռը Ասորնասիրպալ II-ի արձանագրությունից (մ.թ.ա. IX դ.): Նիբուր գագաթն Արարատ անվանելու համար կարող էր հիմք ծառայել թերեւս Ասորնասիրպալի արձանագրության մեջ հիշատակված Արարդի կամ Արարդի լեռը, որը, սակայն, ասորագետները որոնում կամ տեղադրում են արեւելքում՝ ստորին Ջարից մինչեւ արեւմուտքում՝ Եփրատի ավազանը ընկած լայնածավալ տարածքում կամ, որ ավելի համոզիչ է, պարզապես համարում են Արարատ երկրանվան տարբերակներից մեկը:

⁹¹ Հ. Մելքոնյան. Նշվ. աշխ., էջ 111:

⁸⁵ Հ. Գ. Մելքոնյան. Նշվ. աշխ., էջ 76-77, ասորերեն բնագիրը՝ Bedjan, Acta mart. Et sanct., t. III, p. 435.

⁸⁶ Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռագիր ~1522, էջ 21ր եւ հաջ.:

⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 32ա եւ հաջ.:

⁸⁸ Հ. Գ. Մելքոնյան. Նշվ. աշխ., էջ 76:

Նրանց Մուրբ Գիրքը⁹²: Դրան հակառակ ուղղափառ ասորիները՝ Հակորիկները, դավա-
նում էին Եփեսոսում հաստատված Աստվածաշունչը: Նեստորական ասորիները 430-ա-
կան թվականներին Սասանյան արքունիքի օգնությամբ նույնիսկ հաջողեցին ձեռք գցել
Հայ եկեղեցու կաթողիկոսական աթոռը: Նրանք Կարդու լեռը (...) հռչակեցին Նոյան տա-
պանի հանգրվանն, V դ. կեսերին այդ լեռան վրա՝ տապանի իջման ենթադրյալ տեղում,
նույնիսկ վանք կառուցեցին, որ կոչեցին Տապանի վանք. ասորերեն՝ Dairā d'beth kēwēla,
լատիներեն՝ Coenobium chibotae. որտեղ տարեկան տոնախմբություն էին կատարում տա-
պանի իջման օրվա առթիվ: Այդ ձեռնարկին հնությունն է հավաստություն կերպարանք
տալու համար վանքի կառուցումը նեստորական ասորիները վերագրեցին IV դ. առաջին
կեսին ապրած Հակոր Մծրնացի հայրապետին և վերջինիս ասորերեն Վարքի մեջ մուծե-
ցին Կարդու լեռան վրա տապանի փայտը գտնելու ժամանակ Հակոր Մծրնացու ձեռքով
տեղեկություններ վանք կառուցելու տեղեկությունը, որ բացահայտ հետամուտ ընդմիջար-
կություն է: Ուստի բոլորովին պատահական է, որ Հայ թարգմանիչը V դ. առաջին կեսին
տապանի փայտը բերելու զրույցն ասորերենից թարգմանելիս, այնտեղ չի հանդիպել այդ
ժամանակավոր հավելմանը, որ ակնհայտ երևում է ասորերեն բնագրի և զրա հայերեն
հին թարգմանության բաղդատումից: Ասորերեն բնագիր (թարգմ. Հ. Մելքոնյանի)՝ «Մուրբ
(Հակոր Մծրնացին - Ս. Մ.) մոտեցավ և վերցրեց փայտը մեծ ուրախությամբ: Այն ժամա-
նակ սուրբը տեղում վանք կառուցեց՝ Տիրոջ փառք տալու համար: Ապա վերցրեց փայ-
տը և ուրախությամբ գնաց Մար Ավգինի մոտ»: Հայերեն թարգմանություն՝ «Եւ առեալ
զտախտակն մեծաւ գոհութեամբ գոհանայր զտեառնէ: Եւ յուղի անկեալ գնայր յերկիր
իւր: Եւ եկեալ առ սուրբն Մարուգէ ի փապարն, ուր բնակեալն էր սուրբն»:

Առավել անհանդուրժող է այս բանավեճում Փափստոս Բուզանդը: Վերը բերված թե-
սուրբերեն և թե՛ հայերեն զրույցներում գրեթե նույն բովանդակությամբ պատմվում է
Հակոր Մծրնացու ձեռքով տապանի փայտը բերելու մասին: Եվ ուշագրավ է, որ երկու
զրույցներում էլ որևէ հիշատակություն չկա, թե տապանի իջման լեռը որտե՞ղ և ո՞ր
երկրում է գտնվել: Սրան հակառակ, Փափստոս Բուզանդը Հակոր Մծրնացու հայերեն Վար-
քի այս նույն դրվագն իր «Հայոց պատմության» մեջ ղեկավարելով (դպր. Գ, գլ. Ժ), «լուե-
լայն» բանավեճում է ասորի վարքագրի հետ. պատմիչը չի բավարարվել Հայ թարգմանչի
նման միայն Կարդու լեռնանունը Այրարադ փոխելով, այլ եռանդագին հայկականացրել է
այդ Այրարադ (Սարարադ) լեռը, նշելով ու մատնանշելով, որ լեռը գտնվում էր Հայաս-
տանում, Հայոց լեռներում, Այրարատյան տերություն սահմաններում, ահավասիկ՝ «Ձայ-
նու ժամանակաւ խաղաց զնաց մեծ եպիսկոպոսն մծրնացոց, այր սքանչելի ծերունի, վաս-
տակասէր ի գործս ճշմարտութեան, որում անուն Յակոր, <...> այր ընտրեալ յԱստուծոյ,
յիւրմէ քաղաքէ անտի գալ հասանել ի լերինս Հայոց, ի լեռնն Սարարադայ»⁹³ ի սահմանս

⁹² Ըստ Դիոնիսիոսի ժամանակագրության, 1077 թվին (Բրիստոսի 766 թվականին) Կարդու
լեռան վրա գտնված Տապանի վանքը երկնային կայծակի հարվածից մոխրակույտի վերածվեց՝
այնտեղ հավաքված ողջ նեստորական բաղմությունը հետ մեկտեղ (Joseph S. Assemani,
Bibliotheca Orientalis, Roma, 1725, t. II, p. 113): Ավելորդ չէ նշել, որ Մասիս (Արարատ) լեռան
վրա եւս Ակոռի գյուղից վերեւ միջին դարերում կառուցվել էր մի եկեղեցի ի հիշատակ Նոյան
տապանի իջման, որը 1840 թ. հուլիսի 2-ին հրաբխի ժայթքման ժամանակ կործանվեց:

⁹³ Մ. Էմինը և Ստ. Մալխասյանը ենթադրում են, թե Սարարադ անունը Փափստոսի մոտ
առաջ է եկել «ի լերինս Արարադայ» կից գրված բառերի սխալ տրոհումից՝ «ի լերինս
Արարադայ»: Թվում է, թե Փափստոսի աղբյուրը Հակոր Մծրնացու Վարքը, որը հայտնի էր
այն ժամանակ հիշյալ հայազետներին, իսկապես արդարացնում է նրանց վարկածը, որովհետև
այստեղ իրոք առկա է «ի լերինս Արարադայ» արտահայտությունը: Չնայած սրան, հաղիվ թե
կարելի է հավատալ, որ որևէ հայ մատենագիր չկարողանար ճիշտ տրոհել Մանդոց գրքի այդ
չափ սովորական արտահայտությունը: Ուստի այդ վարկածը մեղ համար ընդունելի է:

Այրարատեան տէրությունն ի գաւառն Կորդուաց. այր լի շնորհօքն Բրիստոսի, որպէս զօ-
րութիւնք նշանաց և արուեստից ինէին ի ձեռաց նորա: Սա եկեալ ցանկացեալ փափա-
քեալ մեծաւ տենչանօք աղաչէր զԱստուած՝ տեսանել զփրկական տապանն Նոյեան շի-
նուածոյն, զի յայս լերին հանգեաւ նա ի ջրհեղեղէն, քանզի զամենայն ինչ որ հայցէր,
առնոյր ի Տեառնէ: Ապա մինչդեռ ելանէր ընդ զժուարին ընդ անջրդի ընդ փափայսն
անապատին Սարարադեան լերինն, աշխատեցան և ծարաւեցան նա և որք ընդ նմայն
էին: Ապա զնէր ծունը մեծն Յակոր ի վերայ երկրին. և կայր յաղօթն առ Տէր. և ի տեղւոյն՝
ուր եղեալ էր զգլուխ իւր՝ բղխեաց աղբիւր, և արբին նա և որ ընդ նմայն էին. որ մինչեւ
ցայսօր ասնն այնմիկ աղբիւր Յակորայ: Եւ ինքն ի նմին աշխատեալ ղեգեբէր՝ զխնդրելին
տեսանել առանց յապաղութեան, առնէր աղօթն առ տէր:

Արդ իրրեւ էր նա խոնճեալ ի վեր ի զժուարին տեղւոյն մօտ ի կատարն և կարի վաս-
տակեալ էր, ննջեաց նա. և եկն հրեշտակ Աստուծոյ և ասէ ցնաւ. Յակոր, Յակոր: Եւ նա
ասէ. Աւասիկ Տէր: Եւ ասէ հրեշտակն. Ահա ընկալաւ Տէր զաղաչանս քո, և կատարեաց
զխնդրութեամբ քո. այդ, որ կայ ընդ սնարս քո, է ի փայտից տապանակին. ահա բերի քեզ,
անտի է այդ. զի այլ մի՛ եւս յաւելցես տեսանել զայն. զի Տէր այդպէս կամեցաւ: Եւ մեծաւ
խնդութեամբ յօտն կացեալ, բազում գոհութեամբ երկիր պագանէր Տեառն, և տեսանէր
զտախտակն՝ իրրեւ զի կացնեաւ հատեալ հանեալ ձեղքեալ ի մեծ ինչ փայտից: Եւ առեալ
դառնայր անտի, հանդերձ շնորհատուր պարգեւելովն, և որք ընդ նմայն երթեալք՝ իւ-
րովքն ճանապարհորդ լինէր»⁹⁴:

Փ. Բուզանդը նույնիսկ ս. Հակորի շարժման ուղղությունն է փոխում: Նրա սկզբնաղբ-
յուրն ասում է, թե սուրբ Հակորը գնաց, ուր տապանն էր իջել՝ «գնալ ուր հանգեաւ տա-
պանն», մինչդեռ հայ պատմիչը շեշտում է, թե ս. Հակորն իր քաղաքից եկավ հասավ
Հայոց լեռները՝ (Ս)արարադ(տ) լեռը, որ Արարատյան տերություն սահմաններում էր՝
Նոյան տապանի լեռը բարձրանալու համար. «յիւրմէ քաղաքէ անտի գալ հասանել ի
լերինս Հայոց, ի լեռնն (Ս)արարադայ ի սահմանս Այրարատեան տէրություն, ի գաւառն
Կորդուաց»:

Թվում է, թե Փ. Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ Նոյան տապանի կապակցությ-
յամբ Կորդուաց գավառի հիշատակումը միանգամայն ավելորդ է և պետք է համարել
հետագա ընդմիջարկություն երկու պատճառով՝ նախ Փափստոսի օգտագործած աղբյու-
րում՝ Հակոր Մծրնացու հայերեն Վարքում, արդեն իսկ ջնջված էր Կարդու անունը, և
Փափստոսը չէր կարող այն վերականգնել: Եվ ապա V դ. երկրորդ կեսին, երբ գրվում էր
Փափստոսի պատմությունը, Նոյան տապանի հանգրվանի հարցը և Կարդու լեռան մեր-
ժումը իրրեւ Նոյան տապանի լեռ՝ ձեռք էր բերել բացահայտ հականեստորական պայ-
րարի բնույթ: Հավելումն արված է այն միտումով, իրրեւ Հակոր Մծրնացին Նոյան տա-
պանի փայտը բերել է Կորդուաց գավառից⁹⁵. մինչդեռ անկարելի է, որ V դ. կեսին Հայ
պատմիչը հետևեր արգելված Պեչիտոյին և զրանով տոն տար նեստորական ասորի-
ների նկրտումներին:

⁹⁴ Փափստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Գ, Ժ, էջ 36, 38:

⁹⁵ Եղիշեի և Փ. Բուզանդի երկերում ասորի հոգևորականների և մասնավորապես նեստո-
րական ասորի եպիսկոպոս Բարծուայի ձեռնմխություն մասին վկայում են Ղ. Փարպեցին և
Թովմա Արծրունին. այս առթիվ ավելի մանրամասն տե՛ս մեր հոդվածը՝ «Հայ եկեղեցու և
Հայոց պետության փոխհարաբերությունները V դարի Հայ մատենագրության մեջ» («Հայոց
եկեղեցի և պետություն», Երևան, 2000, էջ 54-55):

ՀԻԵՐՈՆԻՄՈՍԻ ԵԶԱԿԻ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՏԱՊԱՆԱԿԻՐ ՄԱՍԻՍ ԼԵՌԱՆ ՄԱՍԻՆ

Կորդվաց լեռների գագաթը, ինչպես էլ այն կոչվելիս լինե՞ր՝ Նիսիր, Նիրուր, Գուդրուն, Ջերել-Ջուդի, իր ընդամենը 2089 մ բարձրությամբ կարող էր հարմար գալ միայն Միջագետքում ծնունդ առած ջրհեղեղյան առասպելին: Կորդվաց լեռների հետ չէր կարող կապվել համաշխարհային ջրհեղեղից մարդկային ցեղի փրկության հույսը: Այդպիսի աստվածային պատուհասից փրկագործող լեռը պետք է որ անհամեմատ ավելի պատկառելի բարձրություն ունենար:

Պատահական չէ, որ զանազան հեղինակների հաղորդած ավանդություններում, ինչպես եւ հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ հատկապես շեշտվում է փրկարար լեռան «խոշոր», «բարձր», «ամենաբարձր» լինելու հանգամանքը:

Այսպես, 144 հատորանոց համընդհանուր պատմության հեղինակ, համապարփակ գիտելիքների տեր Նիկողայոս Դամասկացին չէր կարող, անշուշտ, տեղյակ չլինել ջրհեղեղի քաղղեական առասպելին, բայց նրա հեղինակած պատմության 96-րդ հատորում տալանք հանգրվանում է ոչ թե Հայաստանի Կորդվաց լեռներում, ինչպես ավանդում է Բերոսոսը, այլ «Մինիաս երկրից վերեւ, Հայաստանում գտնվող Բարիս անունով խոշոր լեռան վրա, որտեղ շատերը մեծ հեղեղի ժամանակ ապաստան գտան...»: Ուրեմն շատերի ապաստան կարող էր լինել միայն խոշոր լեռը:

Այս իմաստով բազմաթիվ հիշատակարանների մեջ եղակի արժեք է ներկայացնում լատին նշանավոր աստվածաբան եւ մեկնիչ Հիերոնիմոսի (342-420) մեկնությունը: Լատիներեն Աստվածաշնչում Եսայիի մարգարեություն 37, 38 վկայություն առթիվ, որտեղ խոսվում է Ասորեստանի Սենեքերիթ թագավորի երկու հայրասպան որդիների «Արարատ երկիրը» (in terram Ararat) փախչելու մասին, Հիերոնիմոսը ուշադրավ բացատրություն է տալիս Արարատ անվան առթիվ: Սրանով հանդերձ նա եղակի տեղեկություն է հաղորդում Հայաստանի եւ Նոյան տապանի հանգրվանի վերաբերյալ իր ժամանակ գոյություն ունեցած ավանդության մասին: Բերոսը ենք նրա լատիներեն ընագիրը եւ մեր թարգմանությունը:

“Qui (Adramelech et Sarasar) cum fugissent in terram Ararat, quod intelligitur Armenia, <...> Ararat autem regio in Armenia campestris est, per quam Araxes fluit, incredibilis ubertatis, ad radices Tauri montis, qui isque illuc extenditur. Ergo et arca, in qua liberatus est Noe cum liberis suis, cessante diluvio, non ad montes generaliter Armeniae delata (var. deleta) est, quae appellatur Ararat, sed at montes Tauri altissimos, qui Ararat imminent Campis”⁹⁶ - «որոնք [Ադրամեղեք եւ Սարասար], փախան Արարատ երկիրը, որ հասկացվում է Հայաստան. <...> Արարատը, բացի այդ, դաշտային նահանգ է Հայաստանում, որի միջով հոսում է Արաքսը, - անհավատալի պտղաբերությունը [Հայտնի՝ Տավրոսի լեռների ստորոտում, որ մինչեւ այստեղ է ձգվում: Ուրեմն եւ տապանը, որի մեջ փրկվել է Նոյն իր զավակներով, ջրհեղեղից տարվելով՝ իջել է ոչ թե ընդհանրապես, Արարատ կոչվող Հայաստանի լեռներում, այլ Տավրոսի ամենաբարձր գագաթին, որ վեր է խոյանում Արարատ (յան) դաշտի (բառացի՝ դաշտերի - campis) վրա»:

Սույն եղակի նկարագրության մեջ Հիերոնիմոսը երեք անգամ, կարծես միտումնավոր, շեշտում է, որ Արարատ կոչվում էր Հայաստանում ոչ թե տապանի իջման լեռը, այլ այն նահանգը (regio) կամ դաշտավայրը (campis), ինչպես եւ ընդհանրապես Հայաստանը, որտեղ գտնվում էր Տավրոսի ամենաբարձր գագաթը:

Նույն կերպ է նկարագրում Արարատյան դաշտը նաեւ Մովսես Խորենացին՝ «Բարձրագագաթ լեռներով շրջապատված մի խոր դաշտավայր, որի միջով մի կարկաչահոս

րագագաթ լեռներով շրջապատված մի խոր դաշտավայր, որի միջով մի կարկաչահոս գետ է անցնում արեւմտյան կողմից, <...>, իսկ հարավային արեգակնալաց լեռը, սպիտակափառ գագաթով, ուղիղ ընկնել է երկրից՝ պինդ գոտեւորված մարդու երեքօրյա ճանապարհի շրջապատով, ինչպես ասաց մերոնցից մեկը, եւ հետզհետե սրվում է դեպի վեր, իսկապես մի ծերունի լեռ երիտասարդացած լեռների մեջ»⁹⁷:

Հիերոնիմոսը հստակ տարբերակում է երկու Արարատ. առաջինը, ընդարձակ առումով, երրայական Կտակարանի Արարատ երկիրն է, Հայաստանը, ասորական արձանագրությունների Ուրարտուն: Իսկ երկրորդը, նեղ առումով Արարատ նահանգն է (regio)՝ Հայաստանի միջնաշխարհում, ըստ Աշխարհացույցի՝ Մեծ Հայքի տասնհինգ աշխարհներից մեկը, որի դաշտավայրով հոսում է Արաքս գետը: Եվ այս պատճառով էլ Հույն աշխարհագետ Ստրաբոնն այդ դաշտավայրն անվանում է Αραξηνὸν πεδιον⁹⁸ (Արաքսի հարթավայր), մինչդեռ Ղազար Փարպեցին V դ. վերջին այսօրվա նման այն կոչում է «Դաշտն Այրարատու»: Հակառակ Ստրաբոնի, Հիերոնիմոսը գիտե եւ գործածել է դեռեւս Փարպեցուց առաջ հայերեն ճշգրիտ անվանումը՝ „Ararat campus„ (Այրարատի կամ Արարատյան դաշտ), որը տարածվում էր Տավրոսի լեռների ստորոտում: Այստեղ հիշված Տավրոսը Հայկական Պարն է կամ Հայկական Տավրոսը, որը հիշատակվում է նաեւ Ստրաբոնի եւ Պտղոմեոսի աշխարհագրության ձեռնարկներում:

Ըստ Պտղոմեոսի, (Անտի)տավրոսի մի ճյուղը, Կապադովկիայում զատվելով Տավրոսից եւ կտրելով Եփրատը, Հայաստանի միջով ձգվում է դեպի արեւելք⁹⁹: Տարօրինակ է, որ Պտղոմեոսին ծանոթ չէ Աղատ կամ Ավազ Մասիսը: Դրա փոխարեն նա Հայաստանում հիշատակում է իրրեւ Տավրոսի մաս Արաս անունով նշանավոր լեռը, որը, դատելով տրված աշխարհագրական չափումներից¹⁰⁰, գտնվում էր Կորդվաց լեռներից Հյուսիս-արեւելք: Մեր կարծիքով Արաս լեռնանունը աղճատված է Աղատ կամ Ավազ մակերի հունարեն տառադարձումից: Այսպես անհնար է պատկերացնել, որ Պտղոմեոսն իր աշխարհագրության մեջ զանց առնե՞ր Հայաստանի եւ նույնիսկ ամբողջ Առաջավոր Ասիայի ամենաբարձր լեռը (5156 մ): Արաս լեռան տեղադրումն էլ համապատասխանում է Մասիսի գտնված վայրին:

Հիերոնիմոսը քաջ ծանոթ է ըրրլիական լեռան շրջապատներին: Տավրոսությունն այնպիսին է, որ նա Աստվածաշունչը լատիներեն թարգմանելիս անձամբ այցելել է Հայաստան, չի ջնջել թագավորարանի Այրարատ ոստանում, տեսել Արարատյան դաշտն ու նրա միջով հոսող Արաքս գետը, հիացել դաշտի աներեւակայելի պտղաբերությամբ: Եվ, որ զլխավորն է, լատին աստվածաբանն իր այս դիտարկումների հիման վրա ընթերցողների համար բացահայտում է Արարատ կոչվող Հայաստանը եւ Արարատ կոչվող Հայկական նահանգը, ցույց տալով, որ Նոյի տապանը իջել է ոչ թե Արարատ կոչվող Հայաստանի լեռներում ընդհանրապես, այլ որոշակի՝ Արարատյան դաշտի վրա վեր խոյացող Տավրոսի ամենաբարձր գագաթին: Ու թեև Հիերոնիմոսը չի հիշատակում այդ լեռան անունը, այսուհանդերձ որեւէ կասկած չի մնում նույնիսկ թերահավատի համար, որ նրա նշած տապանակիր լեռը Արարատյան դաշտի Աղատ կամ Ավազ Մասիսն է:

Եթե մտածենք, որ Հիերոնիմոսը երբեք չի եղել Հայաստանում, ապա եղրակացություն-

⁹⁷ Խորենացի (Թարգմ. Մալխ.), Ա, ԺԲ, էջ 90:

⁹⁸ Strabo, XI, p. 527, 531.

⁹⁹ Ptolemaei Geographia. Parisiis, 1901, Lib. V, Cap. 12, » 2, p. 934.

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 935: Պտղոմեոսը նշել է Արաս լեռան միջօրեականն ու դուրահեռականը՝ 77° - 41° 10', ինչպես եւ Կորդվաց լեռներին՝ 75° - 39° 40': Նույն Արաս լեռը, միայն Abos ձևով հիշում է նաեւ Ստրաբոնը (XI, 14,2), որը, սակայն, Յ. Մարկվարտը տեղադրում է էրզրումից հարավ, ակնհայտ ուշ չգարձնելով Պտղոմեոսի նշած աշխարհագրական չափումներին (J. Markwart. Südarmenien und die Tigris-quellen. Wien, 1930, S. 13):

⁹⁶ Hieronimus Opera omnia, ed D. Vallarsi, Tom IV, col. 467. Տե՛ս նաեւ՝ Migne. Patrologia latina, T. 24, col. 403, p. 389.

նր նույնքան տպավորիչ պետք է լինի, կնշանակի լատին աստվածաբանը Այրարատ նահանգի ամբողջ բնապատկերի եւ այնտեղ գտնվող տապանակիր լեռան մասին իր բոլոր տեղեկությունները քաղել է գրավոր աղբյուրից կամ էլ իրեն հանդիպած հայերի պատմածից, հանգամանք, որ դարձյալ վկայում է, որ մոտ 400 թվականին Հայաստանում իրոք գոյություն է ունեցել ավանդադրույց՝ Արարատյան դաշտի Մասիս լեռան գագաթին իջած տապանի մասին: Երբայերեն Հին Կտակարանի հատուկ անունների մեկնությունը նվիրված իր աշխատության մեջ Հիերոնիմոսը Արարատյան դաշտի տապանակիր լեռն ուղղակի անվանում է «Ararat» – բացատրում դրա իմաստը՝ *mons vellicatus* (զատված, դուրս ցցված լեռ) կամ *convulsus* (սասանվող, ցնցվող), այս մակդիրով լատին աստվածաբանն ակներևաբար նկատի ունի լեռան միայնակ, վեհատեսիլ զանգվածը եւ նրա հրաբխային բնույթը:

V դ. առաջին կեսի Հայ մատենագիրներն իրենց հերթին քաջ ծանոթ էին Հիերոնիմոսին իբրեւ աստվածաբանի եւ թարգմանչի: Հայերեն վաղ թարգմանություններից մեկն է Աստվածաշնչի լատիններեն թարգմանության Հիերոնիմոսի «Prologus Galeatus» առաջաբանը (բառացի՝ «Առաջարանություն սաղաւարտեալ»), որի մեջ լատին աստվածաբանը մանրամասն տեղեկություն է տալիս երբայերեն Կտակարանի կանոնական եւ պարականոն գրքերի մասին¹⁰¹:

Այժմ անդրադառնանք այն կարեւոր հարցին, թե Հայ մատենագրության մեջ ե՞րբ է Մասիսն արժանացել տապանակիր լեռան պատվին եւ կոչվել Արարատ: Ստ. Մալխասյանցը եւ նրա հետ շատ հայրենի եւ օտար հեղինակներ կարծում են, որ Արարատ անունը եւ տապանակիր լեռան պատիվը Մասիսին են անցել միջին դարերում: Որքան հայտնի է, առաջինը գերմանացի հայագետ Հ. Գեյցերն էր, որ ուշ դարձրեց Հիերոնիմոսի սույն մեկնության վրա, բայց ոչ այն նպատակով, որ դրանով հաստատի Հայոց Մասիս-Արարատին վաղ միջնադարում վերագրված փրկարար լեռան պատիվը, այլ հատկապես ցույց տալու համար, իբր Հիերոնիմոսի վկայությունը հայտնի չի եղել Հայ մատենագիրներին համեմատյան դեպք մինչեւ VIII-X դդ., եւ որ հայ պատմիչները՝ Փավստոս Բուզանդից մինչեւ Թովմա Արծրունի եւ այլք համոզված են, թե Նոյան տապանը ջրհեղեղի նվազման ժամանակ իջել է Կորդվաց լեռներում:

Գեյցերի ցիտատից հետո, նույն ոգով գրում է եւ Վիեննայի Մխիթարյան Վահան Ինգլիզյանը 1947 թ. «Եթե ԺԱ մինչեւ ԺԲ դարեն հառաջ ընդհանրապես Մասիսի ավանդությունը գոյություն ունեցած ըլլար, այն ժամանակ ապահովապես այսչափ երկար ժամանակամիջոցներ վկայություն մը մեղի հասած պիտի ըլլար: Որովհետեւ այս ժամանակաշրջանի շատ մը մատենագիրներ եւ ոմանք կրկին ու կրկին անգամ Նոյի, Ջրհեղեղի եւ տապանի մասին կխոսեին, եւ սակայն ամենադուրյն կերպով իսկ չեն ականարկեր թէ որ լեռան վրայ տապանն իջած է»¹⁰²: Եվ այնուհետեւ շարունակում է՝ Հ. Գեյցերին բոլորովին հար եւ նման. «Ուրեմն ըսածներեն կտեսնվի որ Ե-Ժ դարու Հայ մատենագրությունն ասորական եկեղեցվոյն հետ Կորդվաց լեռն իբր տապանակիր լեռ կճանչնա եւ Մասիսի մասին

¹⁰¹ Hieronymi Liber de situ et numinibus hebraeicis – Migne, Patrologia Latina, T. 23, Col. 818, 868. Յերոնիմոսի Վասն ի. քսան եւ յերկուս զիրա առ ի Հերբայեցւոց զպատմութիւնսն բաժանելոյ. գերմաներէն-հայերէն ներածութեամբ եւ հայ-լատին բնագրով հրատարակեց Արիստակէս Վարդանեան Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա, 1920, էջ 58-76: Կարծիք կա, որ այս հնագույն թարգմանությունը կատարվել է հունարենից՝ ավագ թարգմանիչներից մեկի ձեռքով. տե՛ս Նորայր Բիւզանդացի, Կորին վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնը, Տիգրիս, 1900, էջ 26: Տե՛ս նաեւ՝ Franz Wutz, Onomastica sacra, Leipzig, 1914-1915 s. 507, Հմմտ՝ Իմպլիդեան, Հայաստան Սուրբ Գրքի մէջ, էջ 13:

¹⁰² Վ. Ինգլիզեան. Հայաստան Սուրբ Գրքի մեջ. Սուրբ գրական-աշխարհագրական ուսումնասիրություն. Վիեննա, 1947, էջ 42:

իբր այնպիսի բան չի գիտեր»¹⁰³:

Այսպես, Վ. Ինգլիզյանը բառացի կրկնում է այն, ինչ դրանից ավելի քան 50 տարի առաջ ասել էր գերմանացի հայագետը, կարծես այդ ընթացքում ոչինչ չի փոխվել Հայ բանասիրության մեջ: Եվ եթե Հայ հեղինակն է անհաղորդ հայրենի մատենագրության ընթերցանության, ապա ինչ կարելի է պահանջել օտար հեղինակներից: Մինչդեռ արդեն իսկ Հայոց Պատմության սկզբում պատմահայր Մովսես Խորենացին նշում էր, որ Ջրհեղեղի եւ Նոյի Հայաստան նավարկելու դրույցը շատ ավելի հաճախ Արամյան (Հայոց) աղգի Հին մարդիկ (ծերերը) փանդիոի նվազակցությամբ Հիշատակում են ցուցքերի եւ պարերի երգերում. «Բայց առաւել յաճախագոյն Հինքն Արամազնեայց ի նուագս փանդուռն եւ յերգս ցցոց եւ պարուց զայսոսիկ ասեն յիշատակաւ եւ այսոքիկ զրոյցք սուտ եւ կամ թէ արդար-լեալ՝ մեղ չէ ինչ փոյթ»¹⁰⁴: Անկախ «ցցոց, ցուցք» բառին տրված հակասական իմաստներից¹⁰⁵, Խորենացու այս չափազանց ուշաբժան տեղեկությունից հետեւում է, որ Ջրհեղեղի բուն հայկական ավանդությունը լայն տարածում ունեւր V դ. Հայաստանում, ցուցադրվում էր ժողովրդական հանդեսներում, ինչպես սույն աշխատության սկզբում մեր Հիշատակած Ջրհեղեղի էլամերեն բեմադրությունը «Գիլգամեշ» էպոսից, եւ երգվում էր փանդուռահար ծեր գուսանների նվազակցությամբ:

Սակայն փաստերը ցույց են տալիս, որ Ավագ Մասիսը հռչակված է եղել Նոյան տապանի հանգրվան հենց Հայաստանում, դեռեւս V դ.: Այդ են վկայում Հայ մատենագրության մեջ պահպանված ավանդադրույցները, որոնք նոր ուժ են ստանում Հիերոնիմոսի վկայության լույսի տակ: V դարի մի այդպիսի ավանդության նշմարները մեղ մատուցում է Հայսմավուրքը:

Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ~2711 ձեռագիր «Հայսմավուրք» (1480 թ.) 427 էջում «Յայսմաւուր յիշատակ տեսլեան սուրբ Հօրն մերոյ խաչիկ Վարդապետին» վերնագրի տակ պատմում է. «Սա էր յաշակերտաց սրբոց թարգմանչացն Սահակայ եւ Մեսրոպայ, որ շրջեալ քարոզէր սուրբ վարդապետն խաչիկ զրանս աստուածային գրոց վարդապետութեամբ՝ ի լսելիս հաւատացելոց: Եւ ի տաւնի աստուածային յայտնութեանն հանդիպեցաւ նա ի գեաւղն Ակոռի, որ ստուգաբանի Արկ ուռի, յոտն Աւագ Մասեաց, վասնզի լեւանեն Նոյի ի տապանէն եւ յիջանեն ի լեռնէն՝ անդ տնկեաց այգի եւ անուանեաց զտեղին Արկուռի...»: Իհարկե, Սահակի եւ Մաշտոցի աշակերտների մեջ խաչիկ կամ խաչատուր անունով վարդապետ V դ. չի Հիշատակված, բայց դա մեղ չպետք է մտահոգի: Ակներեւաբար, այստեղ գործ ունենք մկրտության անվան հետ. շատ հնարավոր է, որ դա Սահակի եւ Մեսրոպի այն աշակերտներից էր, որ չէր կրում քրիստոնեական անուն (ինչպես Արձան, Կորյուն, Խոսրովիկ եւ այլն), եւ կրոնավոր ձեռնադրված ժամանակ մկրտվել է խաչիկ անունով, ճիշտ այնպես, ինչպես Հեթանոս Տրդատ թագավորը Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով Արածանի գետում մկրտվելով, կոչվեց Հովհաննես¹⁰⁶: Ազաթանգեղոսը բերում է քրմերի որդիներից ձեռնադրված 12 եպիսկոպոսների ցուցակը՝ Մովսես, Եւսեբիոս, Յովհաննէս, Ազապէս, Կիւրակոս եւ այլն, որոնք մկրտության եւ ձեռնադրման անուններ են, բայց ոչ ամենեւին քրմական:

Նոյ նահապետի ձեռքով տապանի լեռան ստորոտում խաղողի որթ (ուռի) տնկելու թեման եւս Ջրհեղեղի հայկական ավանդության էական մասն է կազմում եւ հայտնի էր

¹⁰³ Նույն տեղում, էջ 61:

¹⁰⁴ Խորենացի. Ա. 2, էջ 27:

¹⁰⁵ Մ. Էմին՝ «ցուցք-ներկայացում», Հր. Աճառյան՝ «ցուց-ցնծություն», Ստ. Մալխասյան՝ «ցուցք-կենտապար» եւ այլն:

¹⁰⁶ A. Dilmann. Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem Äthiopischen übersetzt. Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft von N. Ewald, Bd II, 1849, Göttingen, 1850, S. 243.

արդեն իսկ նախաքրիստոնեական շրջանի Հայաստանում:

Այս առթիվ մեր արդեն հիշատակած «Հորեկյանների զրքի» (մ.թ. I դ.) 7-րդ գլխից տեղեկանում ենք, որ Նոյր խաղողի որթեր տնկեց Արարատի լեռներից մեկի՝ «Աուբար կոչված լեռան վրա, որին նստել էր տապանը»¹⁰⁷: Այս մասին հիշատակում է նաև Հովսեփոսը «Հրեական Հնախոսություն» մեջ (I, 6, 3): Հովսեփոսի այն խոսքը, թե տապանի իջման տեղը Հայերը (Հունարեն թարգմանությամբ) Αποβατηριον (Ապոբատերիոն) են անվանում¹⁰⁸, լավագույն ապացույցն է, որ Հրեա պատմագիրը հենց Հայերից է լսել այս պատմությունը կամ Հայաստան այցելած իր Հայրենակիցներից: Ոմանք, ինչպես Ֆ. Մուրադը, «Ապոբատերիոն» թարգմանում են «Նախիջևան» և սրանով տապանի իջման տեղը թյուրիմացաբար նույնացնում են Մասիսից 100 կմ հեռավորության վրա գտնվող Նախճավան (ներկայումս՝ Նախիջևան) քաղաքի հետ¹⁰⁹: Մինչդեռ Նոյի իջման տեղը կամ Նախիջևանը պետք է գտնվեր, բնականաբար, Ակոռի (Արկուռի) գյուղից վերև, Մասիսի բարձրագույն լանջին կամ գագաթի մոտ: Այդպես էլ երևում է Նաչիկ Վարդապետի Հայկական դրույցից՝ «Յեղանելն Նոյի ի տապանէն և յիջանելն առ ոտս Մասեաց արկ ուռի»: Հովսեփոսի «Ապոբատերիոն» բառի նշանակությունն անդրադարձել է լատին աստվածաբան Հիերոնիմոսը, որն էլ նրանց վկայությունը թարգմանել է այսպես՝ «Այս վայրը Հայերն անվանում են¹¹⁰ իջման տեղի (Exitus) կամ ելման տեղի (Egressus)»:

Արդեն իսկ IX դ. Արարատյան դաշտի Մեծ և Փոքր Մասիսները Հայ մատենագրությունում մեջ հանդես են գալիս լերինք Արարատեան հանդիսավոր անունով, որի հետ Աստվածաշունչն անխղելի կապում է տապանակիր լեռան համբավը. «Դիմացից երևում էին Արարատյան լեռները՝ Աղատն Մասիս, ուր Արտավազդ Արտաշեսյանը քարավեժ էր եղել ու գլորվել կոշտ կոհակների մեջն»¹¹¹:

Թովմա Արծրունին է պատմողը, որը, սակայն, գերադասում է հիշել Աղատն Մասիսի փհի մեջ գահավիժած և չղթված Արտավազդին (ըստ խորհրդանշանաբան Պատմության), բան աստվածաշնչային շատ սովորական դարձած ջրհեղեղի դրույցը: Նույն մտքով էլ նա իր Պատմության հենց սկզբում գերադասում է մեջբերել Հայ ընթերցողին անծանոթ ջրհեղեղի ասորական դրույցը, իբրև Միջերկրային եկած տապանի իջել է Կորդվաց լեռներում՝ պատմիչի Հայրենի Վասպուրականին այդքան մոտ. «Աստվածային Հրամանը կատարվելուց հետո այնժույի ջրերը տապանը բերեցին Միջերկրային արևելքը և այն նստեց Կորդվաց լեռներին»¹¹²:

X դ. վերջին Գրիգոր Նարեկացին իր «Մատենան ողբերգություն» քերթվածում (բան թ, տող 13-15) բանաստեղծական հակադրություն է ստեղծում իր մեղքերի ահավոր ծանրությունը և Արարատյան լեռան փխթաբար դանգվածի միջև.

«Նա զի թէ զմայրս Լիբանանու ի մի լուծ կշոռց զաղեցից,
Եւ կամ զլեռնս Արարատեան
Ի կէտ ամբարձման նժարի միոյ
Արդարութեան միջնորդ կացուցից.

¹⁰⁷ Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցու Պատմություն տիեզերական, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 60. «Իսկ սուրբ Տրդատ՝ կոչեցեալն յաւազանէն Յովհաննէս»:

¹⁰⁸ Josephus, Antiq. Jud. I, 90 ff. (I, 3, 5) □ "apobathrion mentoi ton topon tou'ton Armenioi kalou'siu".

¹⁰⁹ F. Murad. Ararat und Masis, S. 62.

¹¹⁰ Hieronimus, Opera omnia, ed. Vallarsi, t. III, p. 125 (տե՛ս նաև՝ Onomastica Sacra, ed. de Lagarde, t. I, p. 82).

¹¹¹ Թովմա Արծրունի և Անանուն. Պատմություն Արծրունյաց տան (Թարգմ. Վ. Վարդանյանի), զպր. Գ. Գ. Իթ, Երևան, 1978, էջ 259:

¹¹² Նույն տեղում, զպր. Ա. Գ. Ա. էջ 42:

Ոչ հաւասարէ այնր հարթութեան համադուգակցել»:

«Եւ Լիբանանի մայրիններն եթե զողելով շինելու լինեմ կշեռքի լծակ,
Ու նժարներից մեկի մեջ դնեմ լեռն Արարատյան»

Դարձյալ չի կարող հավասարվել նա իմ մեղքերի հետ»¹¹³:

Անշուշտ, Նարեկացին այստեղ նկատի ունի մարդկային ցեղի մեղքերը քաղով փրկարար լեռը, բայց ենթատեքստում իր սեփական մեղքերն ավելի ահավոր է համարում, քան մարդկության գործած մեղքերը:

Վարդան Արեւելցու մոտ (XIII դ.) պահպանված մի վկայության մեջ, որ ըստ Լ. Ուալկլանի քաղված է եղել Վարդանանց պատմիչ Եղիշի «Արարածոց մեկնություն» գրքից, կարդում ենք. «Արարատու լեռն ոմանք զկորդուացն ասեն, այլ ճշմարտություն յայտնի առնէ զնա ի Մասիս գոյ: Գոյ ի Պաղեստին և ի Գամիրս Արարատ, այլ մերս Այրարատ: Երկու գետով և տապանաւն գեր ի վերոյ եմք քան զյուրվս: <...> ապա և գերիս բարեխօսս ունիմք առ Աստուած, զի այն որ եղև պատճառ փրկութեան միոյ տանն, լիցի և մեղ»¹¹⁴:

«Երկու գետով» ասելով հեղինակը նկատի ունի Հայոց դրախտից դուրս եկող Տիգրիսն ու Եփրատը՝ երկու գետով և տապանով շատ ազգերից ավելի բարձր ենք, և դրա շնորհիվ երեք բարեխօս ունենք Աստծո առաջ:

XIII-XIV դդ. նշանավոր մտածող, բանաստեղծ և եկեղեցական գործիչ Հովհաննես Երզնկացին (1250-1329) Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված իր ներբողյաններից մեկում¹¹⁵ փառաբանում է իր Հայրենի Սեպուհ լեռը՝ Հայոց ազգի մեծ Լուսավորչին ապաստանելու և նրա աշյունն իր մեջ ամփոփելու համար և այս առիթով մի առ մի թվում է նաև մյուս Հոգևակավոր լեռներին շնորհված փառքը, որոնց շարքում իբրև առաջինը փառաբանում է Այրարատյան լեռը՝ բարձրակառույց Մասիսը, որ համաշխարհային ջրհեղեղի ժամանակ արժանի եղավ տապանը հանգրվանելու պատվին. «Բազում լերինք ըստ զանազան պատճառաց Հոգևակի անուամբ յաշխարհի մեծարեալ պատուին. զի նախ յետ համաշխարհական ջուրցն հեղեղին պատուեցաւ լեռնս այրարատեան բարձրակառույցն Մասիս, տեղի հանգստեան եղեալ տապանին, որ ունէր զխորհուրդ եկեղեցւոյ և եղև վերստին ծնող մարդկութեանս»¹¹⁶: Եվ այնուհետև՝ «Ուրախ լեր լեռնս Սեպուհ և խորին խորհրդով խնդաքան զայրարատեանն և բարձրակառույցն Մասիս, զի անդ տապանն հանգեալ կազմեալն ի Նոյէ փայտեղէն նիւթով. իսկ ի քեզ տապանն ապրեցուցիչ Գրիգորիոս, կազմեալ կամացն Հօր զթութեամբ, յօրինեալ քրիստոսանման առաքինութեամբ, գեղեցկացեալ Հոգւոյն սրբոյ զօրութեամբ, այն տապան ի ջուրցն արկածից զմարմինս մարդկան ապրեցուցանէր և զազս գազանաց. իսկ այս կենդանի տապան ի հոսանաց մեղաց և կռապաշտութենէ զոգիս բանական Հայաստան ազանց կեցուցանէր. լինէր սերմն ուղղափառութեան, որ է ճշմարիտ և բարիոք կենդանութիւն: Յայնմ տապանէ իբր ի մօր արգանդէ ծնեալ նահապետին Նոյի և պատարագ Աստուծոյ մատուցանէր ի ցամաքել ջրոյն, իսկ ի յայսմ տապանէ յորդարուիս բան ի քաղցր քարոզէ ծնեալ վերստին Հայաստան ազգ՝ և

¹¹³ Գրիգոր Նարեկացի. Մատենան ողբերգություն, աշխատասիրությամբ՝ Պ. Մ. Ուալկլանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1985, էջ 227:

¹¹⁴ Լեռն Ուալկլան. Եղիշի «Արարածոց մեկնություն», խմբագրությամբ՝ Լ. Տեր-Պետրոսյանի, Երևան, 1992, էջ 245:

¹¹⁵ Սուրբ Հայկական. Հ. Ե. Վենետիկ, 1853, էջ 84-164: Սույն ընդարձակ ներբողյանի լրիվ վերնագիրն է՝ «Ասացուած ներբողական գովեստի ի սուրբ Լուսավորչին Հայոց Գրիգորիոս. Ասացեալ յօր յիշատակի նորա զօր տօնեն մեծածողով հանդիսի ի լեռն Սեպուհ, որ է տեղի ճգնութեան նորին և հանգստարանի, յոգնահաւաք հանդէս քահանայական դասուց և վարդապետաց ոմանց և ժողովք հաւատացելոց բազմաց անդր գումարելոց»:

¹¹⁶ Նույն տեղում, էջ 123-124:

պատարագ Աստուծոյ կենդանոյ եւ միայն ճշմարտին մատուցանեն ցամաքեալը յախտից եւ մաքրեալը ի մեղաց»¹¹⁷ :

VII դարի Հույն աշխարհագետ Գեորգ Կիպրացին Հաղորդում է Մեծ Հայքի Սասնա լեռներում, խութեցիների եւ սասունցիների մեջ պահպանված մի ավանդություն, թե ինչպես Նոյի տապանն անցել է Մարութկեն լեռան վրայով եւ քսվել դադաթին. «(Միջագետքի) Հյուսային կողմում սկսվում է Մեծ Հայքը, որտեղ Տավրոս լեռան վրա այս նույն երկրամասի հարեւանութեամբ ապրող երկու ցեղերից մեկը կոչվում է խութեցիներ, իսկ մյուսը սասնաւունցիներ (սասունցիներ)։ Կա եւ մի բարձր լեռ, որ անվանում են Մարութկեն (իմա՝ Մարաթուկ, Մարութասար - Ա.Մ.), որի վրայով անցնելիս Նոյի տապանը, ջրերից տարվելով քսվել է դադաթին, եւ դա գիտեն այդ կողմերի բոլոր տեղաբնիկները մինչեւ այսօր»¹¹⁸ :

Այնուհետեւ Վանա լճի հարավ արեւմտյան կողմում տապանը հանդիպում է Գրգուռ լեռանը, որի մասին Ղեւոնդ Ալիշանը Հաղորդում է հետեւյալ ավանդությունը. «Ջրոց նուազելու ատեն Տապանին տատանելով յաճիլն լեռն է ի լեռ, հանգրստեան յարմար դիրք մը գտնելու, եւ գալով այս շատ անգամ յիշուած Աղթամարայ ծովուն կողմերը, անոր հիմայ ծանօթ լեռան մի ըսել,

«Գրգուռ, ընկալ զիս. եւ ասոր պատասխանն,

«Գընա՛ ի Մասիս,

«Զի բարձր է քան զիս»¹¹⁹ :

Նշանավոր ազգագրագետ եւ բանագետ Գարեգին Սրվանձտյանցը գրի է առել մի Հաղվագյուտ գողտրիկ ժողովրդական ավանդություն Նոյյան տապանի մասին՝ «Ահա Սիփանա սարը, այդ ահագին, բարձր, մասիսակերպ սարը, զոր եւ Թովմաս Արծրունին Մասիք կ'անվանե եւ գերմանացի Վազները՝ Գոռոզ լեռ։ Բնակիչները մեկ բան կ'երգեն այս լեռան վրա իբրեւ հին երգ եւ կ'ըսեն.

«Նոյա տապանն եկավ ի Սիփան,

Ասաց.

«Սիփան, ա՛ռ զիս, ա՛ռ զիս»:

Սիփանն ասաց.

«Գընա՛ ի Մասիս, գընա՛ ի Մասիս,

Որ մեծ է քան զիս, որ բարձր է քան զիս»:

Տապանն Կորդուաց լեռներեն գալով առ Սիփան՝ Գրգուռա գլխով անցեր¹²⁰ եւ քսվելով կամ գրգռվելով՝ այս լեռան սուրուն գլուխը տաշեր անցեր է եղեր։ Սիփան լեռը վեհափառաբար յուր ձյունոտ գլուխը ամեն բարձր լեռներեն վեր կը ցուցնե Վասպուրականի եւ Տարոնոտ բոլոր կողմերեն գրեթե»¹²¹ :

Եվ, վերջապես, եզրափակելով, կրկին ցանկանում եմ ընդգծել, որ Հիերոնիմոսի վերը բերված մեկնությունը՝ թվագրված մոտ 400 թ. եւ կնքված օտարազգի հույնական աստվածաբանի ձեռքով, այն հավաստագիրն է, որում տապանակիր լեռն առաջին անգամ մանրամասն տեղագրությամբ ներկայացվում է հայկական բնաշխարհում, այն անձնագիրը, որով Մասիս կամ Արարատ լեռը կարող է բաց ճակատով ներկայանալ աշխարհին իբրեւ տապանակիր լեռ:

¹¹⁷ Նույն տեղում, էջ 127-128:

¹¹⁸ Georgii Cyprii Descriptio Orbis Romani, edidit. Henricus Gelzer, Lipsiae 1890, p. 48.

¹¹⁹ Տապանի հանդիպումը Գրգուռի հետ պետք է տեղի ունեցած լինե՞ր ոչ թե ջրերի նվազման, այլ բարձրանալու ժամանակ, ըստ առասպելի տրամաբանություն, քանի որ ջրերը նվազելուց հետո տապանը Մասիս դադաթին էր կարող հասնել:

¹²⁰ Ղ. Ալիշան. Հին հաւատք կամ Հեթանոսական կրօնք Հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 56-57:

¹²¹ Գարեգին Սրվանձտյանց. Երկեր, հ. 1. Երևան, 1978, էջ 53:

ՖՐԻՆԱ ԲԱԲԱՅԱՆ

ԲԱԶՄԱԹԵՎ ԱՍՏՂԱԶԱՐԴԵՐԸ ԻԲՐԵՎ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱՅԻՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇՆԵՐ (ըստ Հնագիտական նյութերի)

«Երբ Յիսուս ծնունդը Հրեաստանի Բեթղեհեմ քաղաքում, Հերովդէս արքայի օրով, ահա արեւելքից մոգեր եկան Երուսաղեմ եւ ասացին. «Ուր է Հրեաների արքան, որ ծնունդը, որովհետեւ նրա աստղը տեսանք արեւելքում եւ եկանք նրան երկրպագելու»:

«Եւ երբ Հերովդէս արքան լսեց այս, խոտվուեց...»: Այն ժամանակ Հերովդէսը գաղտնի կանչեց մոգերին եւ նրանցից ստուգեց աստղի երեւալու ժամանակը: Եւ նրանց Բեթղեհեմ ուղարկելով՝ ասաց. «Գնացէ՛ք ստուգե՛ք իմացէ՛ք մանկան մասին...»: Մոգերը գնացին եւ արեւելքում տեսան այն աստղը, որը գնաց եւ կանգնեց այն տեղի վրա, ուր մանուկն էր: «Աստղը տեսնելուն պես չափազանց ուրախացան: Եւ երբ այն տունը մտան, տեսան մանկանը իր մօր՝ Մարիամի հետ միասին եւ ընկան ու երկրպագեցին նրան...» (Մատթ. Բ, 11):

Ուրեմն Աստվածաշնչի մեջ Հիշատակված փայլող աստղն է ազդարարել ամենքին Քրիստոսի ծնունդը: Եւ այդ աստղն է, որ դարձել է խորհրդանիշ քրիստոնյաների համար:

Աստղագետ Կեսպերը, սակայն ենթադրել է, որ մոգերը թերեւս տեսել են Լուսնի թագ եւ Երեւակ կոչված մոլորակները, որոնք Քրիստոսի ծննդից վեց տարի առաջ մեկ գծի վրա են երեւացել:

Հավաղելով¹ է արդյոք սրբազան պատմության խոսքը սույն տեսակետի հետ: Ոչ այնքան, քանի որ աստղերի պատմությունը շատ հին է եւ դրանց մեկնաբանությունների հիմքը պետք է փնտրել նախնադարյան հասարակության գաղափարաբանության մեջ:

Տիեզերքը, որը մշտապես գտնվել է մարդու տեսահորիզոնում, հավերժ սկզբի խորհրդանիշ է հանդիսացել եւ բնականաբար այլեւայլ տարբերակներով արտացոլում է գտել նրա իսկ ստեղծած մշակույթում:

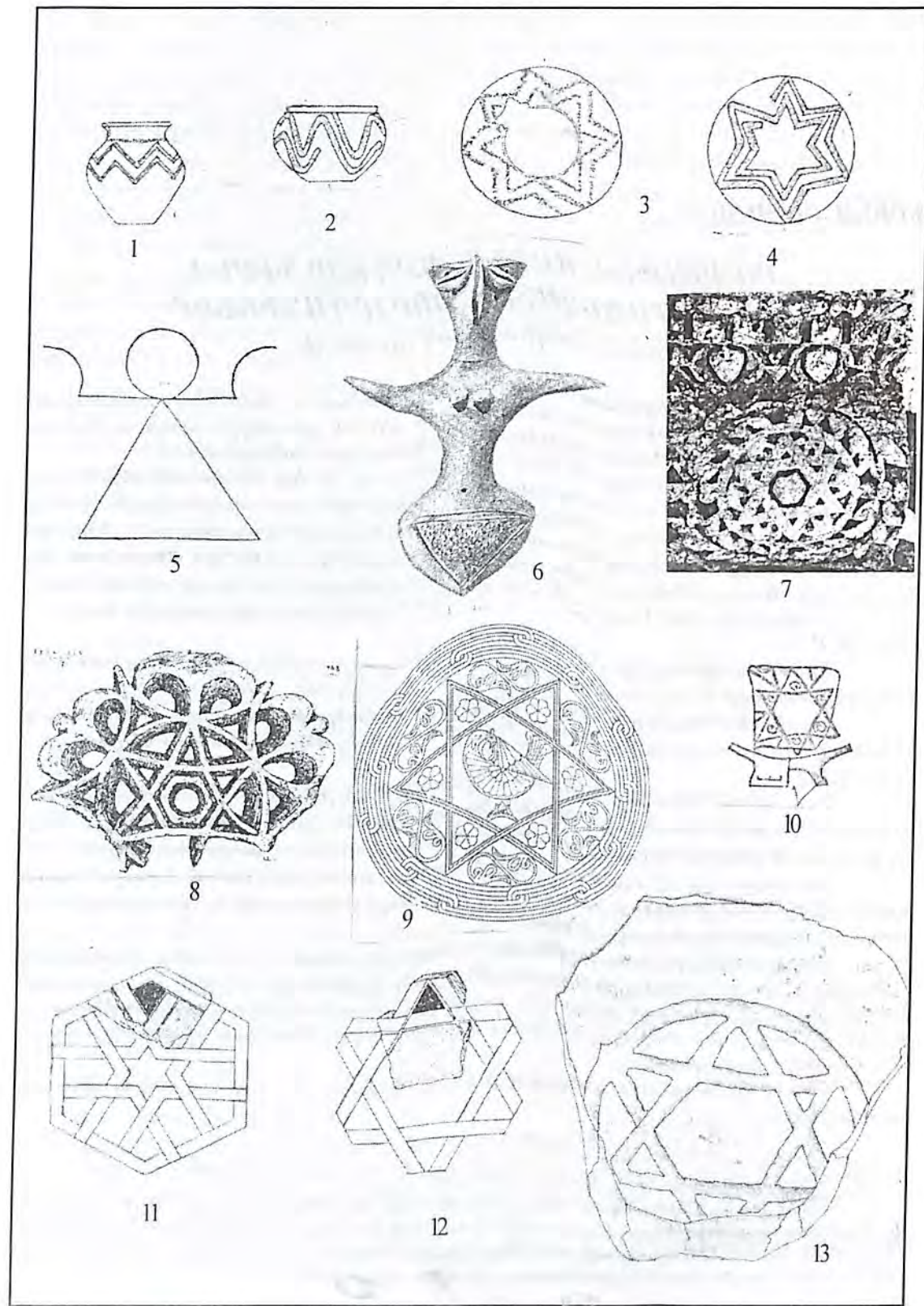
Սկսվառականների, ճառագայթների, եռանկյունի, քառաթեւ, հնգաթեւ, վեցանկյուն, ութանկյուն պատկերների քննությունը թելադրել է գիտնականներին հանգելու այն հետեւություն, որ դանազան ձևերով եւ տարբեր հանգամանքներում հանդես եկող այս դարձերը հնուց ի վեր ամփոփել են իրենց մեջ տիեզերքի, բնության, պտղաբերության հետ կապված գաղափարներ²:

Դրանք հիմնականում այն նշաններն են, որոնց միջոցով մարդը պատկերել է Աստծո թարի յույսը:

¹ Բառարան սուրբ գրոց, Երևան, 1992, էջ 55:

² Տիեզերական պատկերացումների մասին տես՝ Գ. Հ. Կարախանյան, Պ. Գ. Սաֆյան, Սյունիքի ժայռապատկերները, Հայաստանի Հնագիտական հուշարձանները, պրակ 4, Երևան, 1970, էջ 35: Նաեւ Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Իսրայելյան, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Հայաստանի Հնագիտական հուշարձանները, Երևան, 1971, էջ 12:

Աղյուսակ 1



Վերը նշված գծադարձերից մեկ հետաքրքրող եռանկյունին տարածված զարդ է եղել և հանդիպում է ամենուրեք: Դրանք երեք գծերից կազմված երկրաչափական պատկերներ են, որոնք հիմնականում հանդես են եկել անոթների, զենքերի, զարդերի և այլ իրերի վրա³: (Հայաստանում այն հանդես է գալիս դեռևս 4-րդ հազ. ադ. 1, նկ. 1, 2, 3, 4): Նույն եռանկյունին է եղել պտղաբերության աստվածուհի Աստարտայի սիմվոլը⁴:

Ալթին-Թեփեից (Թուրքմենստան) հայտնաբերված կնոջ կավե արձանիկների վրա պտղաբերության արտահայտող նույն նշանն է⁵ (ադ. 1 նկ. 10): Ալթին-Թեփեիցից չրջանակը, եռանկյունին, զեկսագրաման, Մերկուրի կարևոր տեղ են զբաղեցրել: Վերջիններիս օգնությամբ հնարավոր է դարձել ոչ ազնիվ մետաղներից ստանալ ոսկի և արծաթ՝ այսինքն արեւի և լուսնի մետաղներ⁶:

Հայտնի է նաև, որ երկու եռանկյունիները արտահայտել են երկու հակամարտ տարրեր, ջրի և կրակի ներդաշնակությունը (նաև օդի և հողի)⁷:

Պարզ եռանկյունիները ծնվելով վաղ շրջանում, չարունակել են ունենալ զարգացման տարրեր ելևեջներ:

Դրանց տարբերակներից են հնգաթև, վեցաթև նշանները, որոնք չարունակել են հանդես գալ իրենց երբեմնի նշանակությամբ: Փայլուն օրինակը Հոռոմի (Շիրակ) թիվ 3 դամբարանի պեղումներից ի հայտ եկած բազմաշնարակ թասն է, որի վրա հնգաթև աստղ է պատկերված: Հոռոմի պեղումների ղեկավար Ռուբեն Բադալյանը թասը թվագրել է Ն. Բ. 11-9-րդ դդ.: Նույն աստղերն են կրկնվում ուրարտական և հետագա շրջանների նյութերում⁸:

Ն. Բ. 1-ին դարի սկզբներին աստիճանաբար ծնունդ առավ նոր զաղափարախոսություն, որի հիմնադիրը և տարածողը Հիսուս Բրիստոսն էր⁹: Եվ Աստծո Որդին էր, որ ասաց. «Մի կարծեք, թե օրենքը կամ մարգարէներին ջնջելու եկայ, չեկա ջնջելու այլ լրացնելու (Մատթ. 5): Իսկապես, նոր զաղափարախոսությունը վերցրեց, զարգացրեց և լրացրեց նախկին եղածը: Տվեց նրան յուրովի մեկնաբանություն: Ոնգրո առարկա նշանները դրա վառ ապացույցներն են: Վերջիններս միջնադարում չարունակել են հանդես գալ անոթների, բովանդակություն պարունակող նկարների կենտրոնում, առնվել են հիմնականում շրջագծի մեջ, լրացվել են բուսական, երկրաչափական զարդերով, կենդանիների, թռչունների պատկերներով:

Հանդիպում են 9-13-րդ դդ. միջնադարյան հուշարձաններից (հիմնականում՝ Դվին, Անի)¹⁰ (նկ. 1, 2, 3,) հայտնաբերված հնագիտական հավաքածուներում քանդակագործական արվեստում, մանրանկարչական թեմաներում, ազգագրական, նյութերում:

Մանրանկարչության մեջ հանդես եկող այս նշանակը, ըստ Ասատուր Մնացականյանի ներկայացել է իրեն հիմք ծնող զույգերի, կենաց ծառերի, միահյուսած զույգ ճյուղերի համար¹¹:

Այդ առումով հիշատակելի է Սեւանի Առաքելոց եկեղեցու դռան փայտե խոյակը

³ Օ. Մ. Խնկելյան, Միջին բրոնզեդարյան դամբարանների պեղումները Սիսիանում, «Լրաբեր», 1990, թիվ 7, նաև Ս. Գ. Деведжян, Лори-берг, I, Ереван, 1981, табл. X-XI, տե՛ս նաև Т. С. Хачатрян, Материальная культура древнего Армника, Ереван, 1963, табл. 27:

⁴ Տե՛ս Ա. Ծ. Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1959, էջ 240-242:

⁵ В. М. Массон, Алтин-Депе, А., 1981, табл. XI:

⁶ Կ. Ղաֆադարյան, Ալթին-Թեփեի պատմական հայաստանում, Երևան, 1940, տե՛ս նաև Г. Бугерман, Энциклопедия символов, М., 1996, стр. 15,

⁷ Г. Бугерман, նշվ. աշխ., էջ 52:

⁸ Որին շնորհակալություն հրատարակված նյութը մեզ տրամադրելու համար: Տե՛ս նաև՝ Б. А. Куфтин, Урартский колумбарий у подножия Арапата и Куро-Аракский неолит, Тб. 1944, табл. XVIII:

⁹ Աշոտ Մելքոնյան, Հայոց պատմություն, Երևան, 1998, էջ 35:

¹⁰ Ֆրինա Բարայան, Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական խեցեղենի զարդաձևերը, Երևան, 1981, նկ. 23, 24, 24ա:

¹¹ Ա. Ծ. Մնացականյան, նշվ. աշխ., նկ. 564-567:

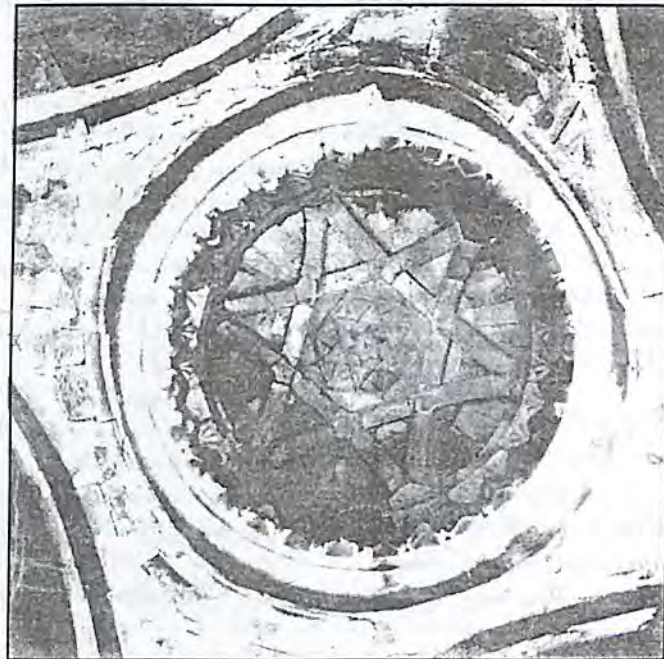
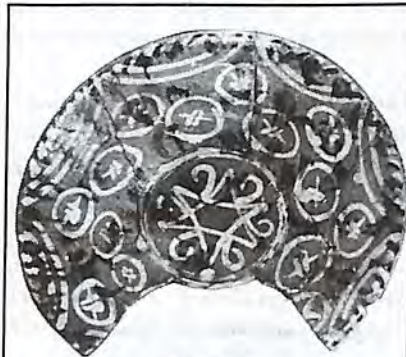
(9-րդ դ. նկ. 7): Այստեղ փորագրված հնարանքով մեկը մյուսին ներդաշնակող բուսական և երկրաչափական զարդերի, ինչպես նաև պտղաբերություն արտահայտող բողբոջների երկու կողմերում կանգնած թռչուններից յուրաքանչյուրի մարմինը հենված է չրջանակի մեջ առնված վեցաթև աստղերին¹²: Հիշատակվող զարդերը հիմնավոր տեղ են գտել միջնադարյան աշխարհիկ և հոգևոր շինությունների ճարտարապետական մանրամասներում:

Հայտնի են Դվինի պեղումներից հայտնաբերված գիպսե հարդարանքի մասերը¹³ (12-րդ դ., աղ. 1, նկ. 8): Նույն զարդերի հիանալի օրինակները կրկնվում են նաև միջնադարյան Անիի Պարոնի պալատի չքամուտքի շուրջը¹⁴ (11-րդ դ.):

Եզակի է Նորակերտի եկեղեցու (Թումանյանի չրջան) գմբեթի ներսը (նկ. 4):

Գեղարվեստական կառուցվածքային հնարանքով փոխհատվող վեց ջլակա-մարները զույգ-զույգ միանալով կրունկի մասերում կազմում են վեցաթև աստղ: Վերջինս դիտվում է բոլոր կողմերից: Նման հարդարանք հանդիպում է նույն դարաշրջանի գավիթների ծածկերում (Նորանաչատ, Մակարավանք, Նեղուց, Հառիճավանք և ուրիշներ)¹⁵:

Թեղենյաց վանքի կաթողիկե եկեղեցու բեմի ճակատային մասի քանդակազարդ բարերից մեկի վրա վեցաթև աստղի ներսում թռչուն է պատկերված: Հատվող եռանկյունիների անկյուններում վեցաթև վարդյակներ են փորագրված, թվով 6 հատ¹⁶:



Ձախ կողմում, վերից վար՝ նկ. նկ. 1, 2, 3:
Աջ կողմում՝ նկ. նկ. 4

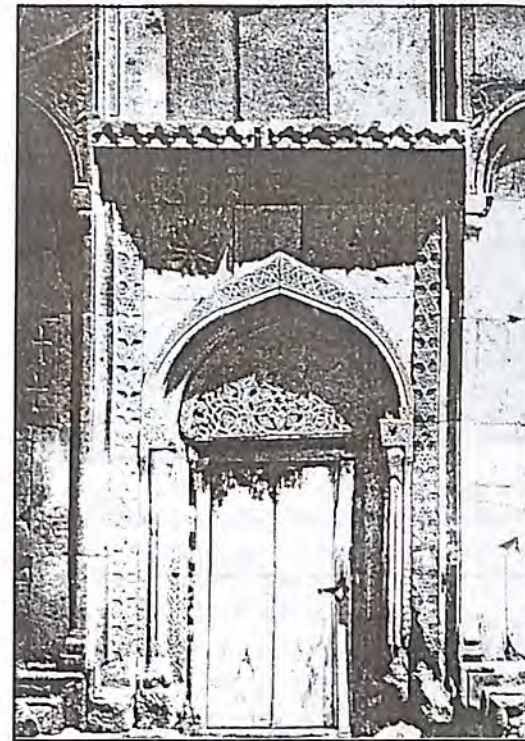
¹² Օ. Խ. Խալպախյան, Гражданское зодчество Армении, М. 1971, стр. 997.

¹³ Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952, էջ 127:

¹⁴ Օ. Խ. Խալպախյան, указ. соч., стр. 107.

¹⁵ Գառնիկ Շախկյան, Լոռի, Պատմության բարակերտ էջերը, Երևան, 1986:

¹⁶ Գ. Սարգսյան, Թեղենյաց վանքի պեղումները, ՊԲՀ, 1990, թիվ 2, էջ 133:



Նկ. 5

Բոլորին հայտնի է նոր Գետիկի կամ Գոշավանքի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու չքամուտքը, որի վրա քանդակված են վեցաթև աստղեր¹⁷ (12-13-րդ դդ. նկ. 5):

Համոզված ենք, որ սա լուրջ գեղարվեստական ճաշակ է, այլ գիտություն և հոգևոր մշակույթի բարձր իմացություն՝ բնորոշ այն համայնությանին, ուր դասավանդվում էր փիլիսոփայություն, նկարչություն, գրչություն, արվեստ, երաժշտություն և այլ առարկաներ:

Միթե՞ այդ իմացությունը արտահայտություններ չեն նաև Հովհանավանքի բեմի ճակատային մասում տեղադրված հնգաթև աստղերը, որոնք ներդաշնակորեն ձուլվել են եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասների հետ (13-րդ դ.):

Նուրբ փորագրության հնարանքով վեցաթև աստղը պատկերված է նաև Ուշիի վանքահամալիրի պեղումներից ի հայտ եկած սեւ և վարդագույն քարերի վրա (թվով վեցը)¹⁸ (նկ. 6):

Իրրև հոգու անմահության նշանակ մեզ հետաքրքրող զարդը հանդիպում է և տապանաքարերի վրա¹⁹:

Թափառող այս զարդը հանդես է գալիս Միջին Ասիայի (աղ. I, նկ. 10), Ղրիմի, Վրաստանի, (աղ. I, նկ. 13) Բուլղարիայի, Պարսկաստանի և այլ երկրների նյութական մշակույթի օրինակներում (9-14-րդ դդ.), արաբական գերեզմանաքարերի վրա (9-րդ դ.)²⁰: Այսօր այն հրեական զինանշան է: Գիտական չրջանառության մեջ է մտել «Դավիթի սաղավարտ» կամ «Սողոմոնի կնիք» անունով:

Հայտնի է, թե այն որ ժամանակից է այդպես կոչվել: Հրեական հին օրինակներն են Ն.Բ. 7-րդ դ. կնիքը՝ արձանագրությանը և 2-3-րդ դդ. Կապարնաումի սինագոգի ֆրիզի վրայի հնգաթև աստղը սվաստիկայի հետ²¹ (աղ. I, նկ. 7):

Առաջին անգամ այն հիշատակվում է հրեական տեքստերում (12-րդ դ.), որտեղ ներկայացվում են յոթ հրեշտակներ: Յուրաքանչյուրի անվան տակ տեղադրվել է նշված զարդը: Ղուրանը այն դիտել է իրրև պաշտոնական զենք, կամ հրեական մոզական նշան: Արաբ հեղինակները զարգացրել են այս լեզենդը, Սողոմոնի ուժը և հաջողությունը

¹⁷ Ի. Բ. Էլլարյան, Աղստևի հովտի պատմության և կուլտուրայի հուշարձանները, Երևան, 1980, նկ. 8:

¹⁸ Ֆրինա Բարայան, Ուշիի 1999 թ. պեղումների նյութերից:

¹⁹ Ս. Սաղումյան, Գուգարքի մեմորիալ կոթողները, Երևան, 1980 (տե՛ս Ձաղիձորի խաչքարը):

²⁰ Г. П. Михалевич, Сообщение Насир Аг-Дина Туси о резном изумруде Хорезмшаха Текеша, Средняя Азия и Иран, Сборник статей, Л., 1972, рис. 2. А. Л. Якобсон, Средневековый Херсонес (XII-XIV вв.) М.-Л., 1950, табл. IX-XXII, տես նաև В. А. Крачковская, Арабские надгробия музея Палеографии Академии Наук СССР, Л., 1929, стр. 19. Г. В. Шишкина, Глазурированная керамика Согда; Ташкент, 1979; М. Н. Мицишвили, Производство поливной керамики в средневековой Тбилиси (IX-XII вв.) Тб. 1979 обл XII (վրացերեն): Early Islamic pottery (Mesopotamia, Egypt and Persia), by A. Lane, London, 1947.

²¹ Роберт Г. Бойд, Курганы, гробницы, сокровища, Чехословакия, 1881, стр. 183.



Նկ. 6



կապելով նրա մոզական մատանու հետ²²:

Արեւմտյան լեզենդներում այն հանդես է եկել նաեւ Պենտագրամայի ձեւով: Կա նաեւ մեկ այլ տարրերակ. հնգաթեւ եւ վեցաթեւ, նաեւ ութաթեւ աստղերը ներկայանում են իրրեւ քրիստոնեության իմաստացի²³:

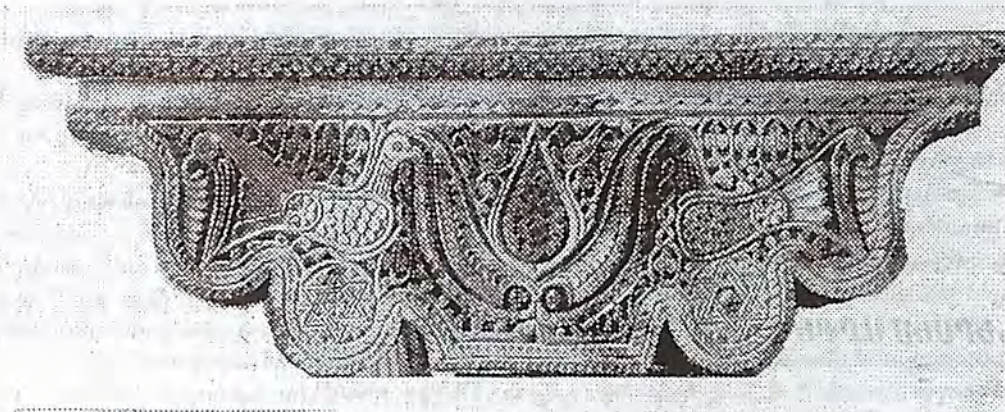
Հրեաները վերցրին մի նշան, որ լիովին կարող էր փոխարինել Քրիստոսին եւ խաչին: Մեր կողմից ընդունելի այս տարրերակը բացատրելի է: Դավիթ թագավորը իմաստասեր էր, հանճար: Սողոմոնը հզոր էր, իմաստուն: Նա էր, որ ավարտեց Աստծո տաճարի կառուցումը: Ուրեմն վերը նշված իմաստակիր աստղազարդերը իրավամբ կարող էին եւ խորհրդանիշ դառնալ վերջիններիս համար:

Հայտնի է, որ թե՛ սկաստիական, թե՛ բաղամթեւ աստղը Հայաստանում հայտնի են եղել ավելի վաղ: Ի դեպ որոշ գիտնականներ բավականաչափ փաստարկված ապացույցներ են բերում, որ Քրիստոսի ծնունդը երկրպագած մոզերը եկել են Հայաստանից կամ Հայալեզու հարեւան երկրներից, հետեւելով աստղի շարժմանը²⁴: Մեր տարածաշրջանը այն ժամանակ հրեաները, որպես կանոն, համարում էին արեւելք: Եւ բնավ անհնարին չէ, որ աստղանշանին հրաշափառ ծննդի խորհուրդ տրված լիներ հենց Հայաստանում:

²² Еврейская энциклопедия, т. XIV, стр. 447.

²³ Encyclopedia Judaica, Jerusalem, 1971, էջ 688:

²⁴ St'ya Die heiligen drei künige in literatur und kunst, von Dr. Hugo Kehren-Verlag Von E. V. Seemann, Leipzig, 1909, Հ. Բ. Սարգիսեան, Երեք սուրբ թագաւորներն մատենագրութեան եւ գրականութեան մէջ, «Բաղմավէպ», 1909, թիւ 7, էջ 289-294, նույնի Երեք թագաւոր մոզերու զրոյցն Հայկական մատենագրութեան մէջ եւ անոր կարեւորութիւնը, «Բաղմավէպ», 1910, թիւ 1, էջ 3-12, թիւ 2, էջ 62-70, թիւ 3, էջ 97-107, А. Э. Джилберт, Тайны волхов, Москва, 1998. Խմբ.:



Նկ. 7

Հայկական միջավայրում օգտագործվող սույն նշանը չի ներկայացվել իրրեւ «Դավիթի սաղավարտ» կամ «Սողոմոնի կնիք»:

Անշուշտ, որ մեր նախնիները սիրել են սաղմոսներն այնքան, որքան «Հայր մերը», որովհետեւ ցանկացել են Դավիթի նման լինել «աստվածախոս եւ Սողոմոնի նման իմաստուն»²⁵: Սակայն թափառող այս զարդը մեզանում, հատկապես միջնադարում զարդաձեւ լինելուց բացի ընդհանրացրել է մեկ այլ որոշակի գաղափար. այն է՝ Քրիստոսի «առավոտյան աստղ»-ը, որ երկնից լուսաւորաց մեջ պայծառագոյնն է եւ կը տեսնուի ցորեկը» (Յայտ. ԻԲ. 16): Այն որպես այդպիսին ընկալվել է նաեւ ժողովրդական ստեղծագործությունների մեջ եւ իր արտահայտությունը գտել բաղմավթիվ կենցաղային ու պաշտամունքային առարկաների հարդարանքի մեջ: (Նկ 7)

Այսպիսով, տիեզերքի հետ կապված պատկերացումները դարերի ընթացքում բյուրեղանալով եւ իրրեւ վաղեմի պաշտամունք սեղմվելով մտել են նաեւ քրիստոնեական հավատալիքների համակարգը, դարձել ընկալելի եւ շոշափելի խորհրդանիշներ աստվածաշնչային կերպարների համար:

²⁵ Գիրք Սաղմոսաց Դավթի ըստ 1868-ին Երուսաղեմի մեջ տպագրուած բնագրին, Երուսաղեմ, 1988, էջ 7:

ՆԵՐՍԵՍ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊՈԶԱՊԱԼՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Աստվածաշունչ մատյանը պատկանում է ողջ մարդկային ցեղին: Ապահովարար Ս. Գիրքը կարող ենք համարել «թուղթ ընդհանրական»՝ ուղղված ողջ մարդկությանը: Աստվածաշունչը Աստծու կողմից տրված պատգամ է Ընդհանրական եկեղեցուն, ինչպես նաև ամեն մեկ անհատի, այն պատկանում է ողջ մարդկությանը՝ առանց տարիքի, սեռի, լեզվի եւ ազգի խտրության:

Աստված հայրն է բոլորի, նրա խոսքը բոլոր ժամանակների մարդկությանն է ուղղված: Աստծու խոսքը փրկության խոսքն է: Աստվածաշունչ Մատյանը՝ «Բանն Աստծոյ»-ն, Աստծու խոսքն է մեզ հայտնում: Աստծու խոսքը փրկության խոսքն է, որ Աստված հայտնել է Իր Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի միջոցով: Աստված Հիսուս Քրիստոսով ամբողջ աշխարհի մարդկությանը փրկության է խոստանում, եւ այդ փրկության պատգամը Աստվածաշունչն է մեզ բերում: «Սկզբից Աստված ստեղծեց երկինքն ու երկիրը»: Այս նախադասությամբ է սկսվում Աստվածաշունչը եւ ավարտվում հաղթանակի այսպիսի հավաստիացնող խոսքերով. «Ահա գալիս եմ շուտով, եւ ինձ հետ են իմ վարձերը, որպեսզի հատուցեմ յուրաքանչյուրին ըստ իր գործերի: Ես եմ Ալֆան եւ Օմեգան, սկիզբը եւ վախճանը, առաջինը եւ վերջինը»:

Աստվածաշունչը մարդկությանը տրվել է նրա պատմության արշալույսին, տրվել է աստվածային ներշնչմամբ, եւ հայոց մեջ հայտնի է հենց իր այս խորհրդանշանությամբ՝ իրրեւ Աստծո շունչ: Իսկապես, դա աստվածաճանաչումի առաջին քայլն էր, որ մինչ այդ դեռ պարզունակ հասարակությունը ի զորու չէր ըմբռնել եւ մեն միակ Աստծո փոխարեն աստվածացնում ու պաշտում էր հենց նրա ստեղծածները՝ բնության երեւույթները, չարի ու բարու դեռ չվերացարկված այս կամ այն խորհրդանիշ, պատկեր, քանդակ, կուռք: Միաստվածությունը եկավ որպես ժխտումն կոապաշտության ու հեթանոսության, որն իր հերթին ծնունդ էր տվել բազմաթիվ չարափառությունների ու մեղքերի: Աստվածաշունչը բացեց մարդկանց աչքերը եւ նրանց ցույց տվեց կենդանի Աստծուն, որ ամենայն ինչի ստեղծողն է, երկրայինների ու երկնայինների հայրը:

Հին Կտակարանի ներշնչման ու ստեղծման ժամանակը գնում է հաղարամյակների խորքը: Աստվածաշունչն սկսվում է արարչագործության փառավոր պատմությամբ եւ ավարտվում՝ Աստծու անշարժ թագավորության հավիտենապես հաստատումով: Այս երկու իրողությունաց տարածքի միջեւ է գտնվում Աստվածաշունչը, Աստծու մեծագործություններով, աստվածային սկզբունքներով, օրենքներով, պատգամներով, բազում հայտնություններով եւ մանավանդ Հիսուս Քրիստոսի մարդեղությանը, քարոզությանը, նրա մատնությանը, խաչելությանը, թաղմանը, հարությանը եւ համբարձումով եւ ասպա նրա երկրորդ գալստյան պատգամով:

Հին Կտակարանի աշխարհն իր մեջ ընդգրկում է ամբողջ Մերձավոր արեւելքը՝ Հնդկաստանի սահմաններից մինչեւ Հունաստան, Թուրքիայից մինչեւ Եթովպիա:

Հին Կտակարանի պատմությունը եւս իր մեջ բովանդակում է պատմությունը Մերձավոր արեւելքում ապրող զանազան ազգերի եւ ցեղերի՝ ներառյալ նրանց մշակույթն ու քաղաքակրթությունը:

Ուրեմն, Հին Կտակարանի պատմությանց թատերաբեմը միայն Հին Պաղեստինը չէ՝ իր բազմազան ցեղերով եւ ժողովուրդներով, այլ նաեւ Եգիպտոսը՝ իր մշակույթով, սումերները, բաբելոնացիները, հեթիթները, միտանիները, ուրարտացիները, Ասորեստանը, Սիրիան, Փյունիկեն՝ իր առեւտրական կապերով եւ Ա ու Բե-ով, եւ Պարսկաստանը՝ իր հզոր կայսրությամբ: Հին աշխարհի պատմության ուսուցման ընթացքում դրանք անցնելիս չըջանցել Աստվածաշունչը, ուղղակի հանցավոր սխալ է:

Հին Կտակարանի պատմությունն սկսվում է արարչագործությամբ եւ ավարտվում պարսկական տիրապետությամբ՝ ողջ Մերձավոր արեւելքի վրա, Ն. Բ. Ե դար, երբ հրեա ժողովրդի մեկ զգալի մասը վերադարձել էր բաբելոնյան գերեզմարությանց: Բնականաբար այն չէր կարող չանդրադառնալ Հայաստանին, որ հնագույն ժամանակներից մասն էր կազմում քաղաքակրթության մարդկության: Արարչագործության պատմությունն ինքը կապված է մեր տարածաշրջանի հետ. այստեղ ստեղծվեց մարդը, այստեղ հիմնվեց Աստծո պարտեզը՝ Եդեմը, որի մեջ մարդն ակամա ճաչակեց իմաստության պտուղը: «Գետ էր բխում Եդեմից, որպէսզի ոռոգէր դրախտը, եւ այնտեղից բաժանում էր չորս ճիւղերի: Մեկի անունը Փիսոն էր: Նա է, որ պատում է ամբողջ Եփրատ երկիրը... երկրորդ գետի անունը Գեհոն է: Նա պատում է Եթովպացոց երկիրը: Երրորդ գետը Տիգրիսն է: Սա հոսում է դէպի Ասորեստան: Չորրորդ գետը Եփրատն է:» (Մենդ. 2.): Եդեմի իսկական տեղադրությունը նշող այս նախադասությունները տարբեր դարերում մեկնվել են տարբեր կերպ: Եղել է, որ Փիսոնը նույնացրել են Գանգեսի, Գեհոնը՝ Նեղոսի հետ: Բայց նրանց մեկ ակունքից բխելու խնդիրը չի բացատրվում՝ լուրջայն թշուրմբռնում վերագրելով Աստվածաշնչին: Մինչդեռ Եփրատ երկիրը կարող էր Հայաստանի հյուսիս-արեւելքը նշանակել, որի միջով հոսում էր Փասիս-ձորոխը, իսկ Եթովպիան անհնար չէ նույնացնել Եթիունի երկրի հետ, որ ոռոգվում էր Արաքս գետով: Իսկ Տիգրիսն ու Եփրատը այն ժամանակ եւս ամենքին էին հայտնի:

Հայաստան են մատնաշում նաեւ նույն Գրքի 6, 7, 8 գլուխները՝ պատմելով Մեծ Ջրհեղեղի եւ Նոյի մասին, որ փաստորեն մարդկության երկրորդ ծնունդն է: Ներկա գիտաժողովի ընթացքում այս փաստերն արդեն իսկ ենթարկվում են մանրադնին գիտական քննության, ինչպես եւ Ս. Գրքի Հայաստանին վերաբերող մյուս հատվածները, որոնց անդրադարձել է դեռեւս պատմահայր Ս. Մովսես Խորենացին՝

Սակայն պետք է նշենք, որ Աստվածաշունչը տարբեր եւ հավաստի պատմական տեղեկություններ է հաղորդում ոչ միայն Հայաստանի, այլեւ նրա մոտիկ ու հեռավոր հարեւանների մասին, որոնք պակաս կարեւոր չեն Հին աշխարհի, մասնավորապես մեր հայրենագիտության համար: Աստվածաշնչի ընդգրկած ժամանակաշրջանում Մերձավոր արեւելքի պատմությունն արձանագրում է մի չարք կարեւոր դեպքեր, մշակույթներ եւ քաղաքակրթություններ: Հավանաբար մարդկային պատմության մեջ նստակյաց քաղաքակրթություն ստեղծող ժողովուրդներն են եղել եգիպտացիները եւ սումերները: Այս երկու ժողովուրդներն ունեին իրենց քաղաքներն ու գյուղերը, իրենց կառավարչական ձևերը, քաղաքակրթությունը, Ն. Բ. 4000-1800 թվականներին այս երկու պետությունները տիրապետել են Մերձավոր արեւելքին: Ն. Բ. 3000 թվականներին եգիպտացիներն ունեին արդեն իսկ կենտրոնացյալ պետական կազմ, գիր ու գրականություն: Այս շրջանում է, որ կառուցվել են հսկա բուրգերն ու մեհյանները:

Այս նույն շրջանում մեծ պետություն էր նաեւ Բաբելոնը: Ն. Բ. Բ. հաղարամյակին նրա երկու նշանավոր թագավորներն են եղել Սարգոն Ա-ն եւ մեծ օրենսդետ Համուրաբին: Սարգոնը նշանավոր եղավ իր զինվորական նվաճումներով, իսկ Համուրաբին՝ իր օրենքներով, որոնք մինչեւ այսօր իրենց պատվո տեղն ունեն օրենսդրության պատմության մեջ:

մեծ մասն անցկացրեց: Սամարիա՝ Գալիլիայի եւ Հրեաստանի միջեւ, Հորդանան գետի արեւմտյան կողմում: Հրեաստան՝ Մեոյալ ծովի արեւմտյան կողմում: Բերիա՝ Հորդանան գետի արեւելյան կողմում: Հերովդեսի մահվանից հետո այս չորս նահանգի վրա իշխում էին տարբեր կառավարիչներ:

Գալիլիայի եւ Բերիայի վրա իշխում էր Հերովդես Անտիպասը, իսկ Հրեաստանի վրա կուսակալ էր Պոնտացի Պիղատոսը:

Ներքին հարցերում Պաղեստինն անկախ էր եւ ուներ իր ներքին կրոնա-համայնքային դատարանը, սակայն հարկատու էր Հռոմին: Քաղաքական դատարանը հռոմեացիների իրավասության տակ էր գտնվում:

Տուրքերը հավաքվում էին մաքսավորների կողմից, որոնք ատելի էին հրեաներին՝ նկատվելով գործակիցներ Հռոմին:

Հիսուսի ժամանակ կային հետեւյալ կրոնական կաղմակերպությունները.

Քահանայից դաս, որի գլուխն էր քահանայապետը: Հիսուսի ժամանակ քահանայապետ էր Կայափան:

Վերոհիշյալ դասի կողքին կար կրոնական մեծ ժողովը՝ Սանհեդրինը, որը բաղկացած էր յոթանասուն անդամից:

Պաշտամունքի մեծագույն կենտրոնն էր Երուսաղեմի տաճարը: Այստեղ էին կատարվում կարեւոր զոհաբերությունները, եւ ակնկալվում էր, որ ամեն հրեա տարին երեք անգամ ուխտի գնար տաճար՝ իր աղոթքը, զոհն ու նվերը մատուցելու Աստծուն:

Տաճարից դուրս գոյություն ունեին բազմաթիվ ժողովարաններ, որոնք բաղաձայնում էին հրեաներին, որ չաբաթ օրերին կրոնական առաջնորդների կողմից կարգացվում եւ մեկնաբանվում էին Հին Կտակարանից հատվածներ:

Հիսուսի ժամանակ գոյություն ունեին հետեւյալ կուսակցությունները:

Փարիսեցիները, որոնք համարվում էին մաքրակրոն, խիստ ավանդապաշտ մարդիկ, որոնք, սակայն, ղեկի օգտագործման հակառակ էին եւ խուսափում էին հեղինակաւ մշակույթի ազդեցությունից:

Սադուկեցիները, որոնք թեեւ կրոնական հոսանք չէին համարվում, բայց քահանայապետը սրանց միջից էր ընտրվում: Հունական մշակույթի հանդեպ սրանք սեր ունեին: Աստծու նախախնամության եւ հոգու անմահության չէին հավատում: Սիրում էին վայելքը, ընդունում էին օրենքը, սակայն մերժում էին ավանդությունը:

Հերովդեսյանները, արքայական գահի կողմնակիցներն ու պաշտպաններն էին: Սրանք ղեկ էին Հիսուսի բարոյություններին:

Նախանձահույզները թունդ աղգայնականներ էին: Կրոնը նրանց համար իմաստ ուներ միայն իրենց քաղաքական ազատությունն ապահովելու համար: Զինյալ ընդհարումներ էին ունենում հաճախ հռոմեական բանակի հետ: Ժողովրդին զրգուում էին Հռոմի դեմ: Ասում էին հարուստներին, որոնք իրենց էին օգնում:

Ճգնավորները քաղաքական հակում չուներ ու կրոնականներ էին: Ապրում էին առանձնացած, խոկումով եւ իրենց աշխատանքով՝ մեծիայի գալստյան ակնկալությամբ:

Հիսուսի ժամանակ մոտավորապես կային չորս հազար ճգնավորներ, որոնց ձեռագիր գրքերը հայտնաբերվեցին Մեոյալ ծովի չորակայքի լեռների քարայրներում 1948-52 թվականներին, եւ որոնք այսօր ծանոթ են Կումրանի ձեռագրեր անունով:

Դպիրները զբաղվում էին Հին Կտակարանի գրքերի ընդօրինակությամբ եւ մեկնաբանությամբ:

Սրտանց շնորհավորում ենք «Աստվածաշնչային Հայաստան» միջազգային գիտաժողովի բոլոր մասնակիցներին սույն քառօրյա միջոցառման առիթով: Իր տեսակի մեջ առաջինն է սույն գիտաժողովը՝ նվիրված Աստվածաշնչին, մեր սրտագին մաղթանքն է, որ այն պսակվի գերազանց հաջողությամբ, որպեսզի ավելի ծավալվեն նոր սերունդի կրոնական դաստիարակությունը նվիրված գործերը ի Հայաստան: Հնարավոր դառնա պատրաստել ուսուցչական մի նոր սերունդ, որն ի վիճակի լինի Հանձն առնել Հայ մատաղ սերունդի հոգևոր-բարոյական դաստիարակության աստվածահաճո գործը:

Աստվածաշնչին, ինչպես նշեցինք, օգտակար է իր անվիճելի պատմականությամբ: Սակայն ինչպես անցյալ դարերում, քրիստոնեություն Ս. Գիրքն այսօր էլ պահպանում է իր այժմեականությունն ու արդիականությունը եւ կարող է հսկայական դեր կատարել Հայ մատաղ սերնդի միտքն ու հոգին կրթելու եւ դաստիարակելու խնդրում:

Ի՞նչ չափանիշներ են անհրաժեշտ այդ վսեմ գործն իրագործելու համար: Բոլորս էլ լավ ծանոթ ենք, որ նախկին վարչակարգի մոտ յոթանասուն տարիների ժամանակաշրջանում զարգացել էր այլ հանրային հաստատություններում մանուկների եւ պատանիների դաստիարակության գործն առավելապես վստահված էր այնպիսի մարդկանց, որոնք կրոնական հասկացողություններից չափազանց հեռու էին եւ դաստիարակված էին մարքսիզմ-լենինիզմի ուսմունքով եւ, բնականաբար, իրենց հերթին այդ տեսանկյունից էին մանուկների դաստիարակության գործը առաջ տանում:

Այսօր մեր երիտասարդության մեջ, իբրեւ հետեւանք իրենց ստացած դաստիարակության, եսասիրությունը, ընչաքաղցությունը, այլամեթությունը եւ անհանդուրժողությունն են արմատավորված: Այս բոլորին ծանոթ ենք մենք մեր առօրյա կյանքում եւ չընկալում:

Այսօր ժամանակները փոխվել են, նոր պատմական ժամանակաշրջան է սկսել մեր հայրենիքում, նախկին ըմբռնումները տեղի են տվել նոր, ազատ մի աշխարհայեցողության առաջ:

Սակայն նոր ժամանակների հետ մեր առաջ ծառանում են նոր խնդիրներ, որոնք իրենց լուծումն են պահանջում մեզից:

Պատմության փորձը ցույց է տվել, որ բոլոր ժամանակներում սերունդների դաստիարակության գործն առողջ հիմքերի վրա դրվում է այն ղեկավար, երբ այն արմատավորված է լինում քրիստոնեական-կրոնական գաղափարների եւ ուսուցումների վրա: Մենք այսօր եւս միայն այդ մասնապարհով կարող ենք նոր սերնդի կրոնական, հայրենասիրական դաստիարակության գործն առաջ տանել եւ ստեղծել մի նոր սերունդ, որն ունի բարոյական ամուր նկարագիր:

Ահավասիկ մեզ են Հանձնվել Հայ ազգի մատաղ սերնդի ներկայացուցիչները, որոնք շատ աղուտ գաղափար ունեն Աստվածաշնչի բովանդակության, Հայ քրիստոնեական կրոնի, Հայ Եկեղեցու եւ նրա պատմության մասին: Մենք ենք լինելու նրանց հոգիների հավիտենական պատգամների մեջ, սիրել միմյանց, նույնիսկ սիրել մեր թշնամիներին, լինել մարդասեր, ողորմած ու զթած:

Ողջ քրիստոնյա աշխարհում դժվար է գտնել իրեն քիչ թե շատ մտավորական համարող մարդու, որ անտեղյակ լինի Աստվածաշնչին: Աստվածաշնչյան գիտելիքները մատաղ սերնդին հաղորդելու տարբեր մեթոդներ են գործում, սկսած ընտանիքից մինչեւ միջավայր, եկեղեցի եւ դպրոց: Ցավոք, մեր դպրոցը ղեկ աղատված չէ անցյալի բեռից, դասավանդվող առարկաների շրջագծում որեւէ հիմնավոր գիտելիք չի հաղորդվում աշակերտությանը*: Կրոնի կամ կրոնագիտության դասավանդումը այս վիճակը չտեղադրվում է անշուշտ: Սակայն մինչ այդ էլ մեր ուսուցչությունը կարող է մատաղ սերնդի հոգուն եւ սրտին մերձեցնել Ս. Գիրքը: Պատմության, լեզվի ու գրականության դասերի ընթացքում ուսուցիչն հնարավորություն ունի իր սաների սեփականությունը դարձնել շատ կարեւոր գիտելիքներ, առանց որոնց անհնար է պատկերացնել ժամանակակից մարդուն: Ստորեւ փորձում ենք շարադրել այն դրույթները, որոնք առանցքը պիտի կազմեն աշակերտների աստվածաշնչական կրթությունը: Այսօր մենք ապրում ենք հարափոփոխ գաղափարների եւ շփոթեցուցիչ երևույթների մի ժամանակաշրջանում: Իբրեւ արդյունք արտաքին այս երևույթների՝ մեր մեջ տիրում է անորոշությունը հոգևոր եւ բարոյական արժեքների նկատմամբ: Մասնավորապես սերունդն անորոշությունը այս խառնաշփոթի մեջ հակամետ է կենցաղային վայելքների հետեւից ընկնելու՝ կորցնելով

*2003 թվականից դպրոցներում օրինակացվեց «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդումը: Արդեն հրապարակվի վրա են «Հայ եկեղեցու պատմություն» 4-րդ, 5-րդ, 6-րդ, 7-րդ եւ 8-րդ դասարանների համար նախատեսված դասագրքերը- Խմբ.:

կյանքի չափն ու կշռույթը եւ իր ընտանիքից ու դաստիարակներից ստացած սկզբունքները: Այսպիսով նրանք կարող են կորցնել կյանքի, պատմության եւ իրենց գոյության իմաստը:

Ահա կյանքի այդպիսի շփոթ վիճակներում չսայթաքելու համար Աստվածաշունչը մեզ մատուցում է հետևյալ հոգևոր կանոնները.

ա. Աստված է երկնքի եւ երկրի Արարիչը, որ այսօր եւս կառավարում է աշխարհը եւ մշտարթուն հսկողն է մարդկության պատմության:

բ. Մարդն արարչագործության գագաթնակետն է՝ ստեղծված Աստծո պատկերով: Բայց նա աստվածային շնորհած փառքից ընկել է եւ խաթարվել:

գ. Հիսուս Քրիստոս Աստծո գերագույն Հայտնությունն է, Փրկիչն աշխարհի եւ Որդին Բարձրյալն Աստծու:

դ. Հիսուս Քրիստոսով է իրագործվելու փրկությունը մարդկության եւ նրա արժանացումը Հավիտենական կյանքի:

Ահա այս կարեւորագույն կոմանների վրա է խարսխված Աստվածաշնչի արդիականությունը: Հայ մատաղ սերնդի հոգևոր դաստիարակության գործը, Քրիստոսի ամենահաղթ լույսով նրանց հոգիները լուսավորելու խնդիրը կարող է չատ բան բարեփոխել մեր երկրի վաղվա հոգևոր, քաղաքական ու տնտեսական ու մշակութային նկարագրի մեջ, իսկ դա բոլորիցս պահանջում է հետեւողական աշխատանք, անմնացորդ նվիրումն եւ կոչման գիտակցություն սրբազան առաքելության ճանապարհին:

Մենք հավատում ենք, որ յուրաքանչյուր մարդ այս ոգով կմոտենա իրեն վստահված աշխատանքին եւ այդպիսով կհասնի ակնկալված հաջողության:

ՄԱՍՆ Բ
ՄՏՎԵԼՈՒՄԻՉԸ ԵՎ
ՀԵՅ ԵԿԵՆՑԻՆ

ՆԱՎԱՍԱՐԴ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿՃՈՑԱՆ

ՀԻՍՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾԱՄՈՐ ԿԵՆԴԱՆԻ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ, ՈՐՈՆՔ ԵՂԵԼ ԵՆ ՀԱՅՈՑ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ

2000 տարի առաջ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Անսկիզբ Բանի մարդեղացմամբ եւ Ավետարանի փրկարար խոսքի քարոզչությամբ Համաշխարհային նոր՝ քրիստոնեական քաղաքակրթության սկիզբը դրվեց: Քրիստոնեությունը շատ ժողովուրդների Համար դարձավ աշխարհընկալման կերպ. ապրելաձեւ, Հասարականան Հարաբերությունների ուղղորդիչ:

Հայ ժողովուրդն առաջինը պետականորեն ու ազգովին Ավետարանը դարձրեց իր կյանքի ուղեցույցը, քրիստոնեությունը՝ իր ազգային գաղափարախոսությունը: Հայոց քրիստոնեական քաղաքակրթության բաղկացուցիչը եղավ Հայոց քրիստոնեական մշակույթը, որն իր առանձնահատուկ եւ ուրույն տեղն ունի Համաշխարհային քրիստոնեական մշակույթի գանձարանում: Հայոց իմաստասիրական, ճարտարապետական, գրական եւ արվեստի բոլոր գործերը քրիստոսաշունչ եւ քրիստոսադրոշմ են: Մշակութային այս արժեքները ինքնանպատակ չեն ստեղծվել կամ կյանքի կոչվել զուտ գեղագիտական ըմբռնումներից եւ մղումներից ելնելով: Դրանք աստվածանվիրյալ Հոգեւոր ապրումի նյութեղենացված գրսեւորումներ են, որոնք միջոց էին նաեւ աստվածաճանաչողության, աստվածապաշտության եւ աստվածամերձեցման:

Այս նպատակին ծառայեց նաեւ կերպարվեստը: Բարեպաշտ քրիստոնյաների Համար ի սկզբանե Հարգի էին ավետարանական պատկերները, Հատկապես Հիսուս Քրիստոսի եւ Աստվածամոր նկարները: Ավետարանական պատկերն աչքի առջեւ ունենալով Հավատացյալները զրանց միջոցով ավելի ջերմեռանդորեն եւ սրտագին էին աղոթք Հղում առ Աստված:

Անշուշտ, եկեղեցական կերպարվեստով Հետաքրվող մարդկանց, առավել եւս եթե նրանք արժանահավատ են Համարում ավետարանական պատմությունները, կհետաքրքրի թե այդ պատկերների մեջ եղե՞ն եւ արդյոք այնպիսիները, որոնք, ըստ պատմական Հավաստի տեղեկությունների, ստեղծվել են Հիսուս Քրիստոսի եւ Սբ. Աստվածածնի կենդանության օրոք:

Հուրախություն մեզ՝ այդպիսի պատկերներ եղել են. դա Ս. Դաստառակն է. այն Հայտնի է նաեւ Փրկչի կենդանի պատկեր անվամբ, որը շնորհվել է Եղեսիայի Արքար թագավորին, ինչպես նաեւ Տիրամոր պատկերը, որը Բարդուղիմեոս առաքյալը Հայաստան է բերել եւ Հաստատել Հոգեաց վանքում: Այս երկու պատկերներն էլ ի սկզբանե Հայոց աշխարհում են գտնվել, որով եւ կարող են ասել, թե մեզանում Հնուց եղել է սրբապատկերների Հարգություն:

Ս. ԴԱՍՏԱՌԱԿ

Բոլոր ժամանակներում բարեպաշտ քրիստոնյաները ընթերցելով Ս. Ավետարանը ճանաչել են Հիսուս Քրիստոսի Անձը: Սակայն ինչպիսին է եղել Նրա դեմքը, ամեն ոք յուրովի է պատկերացրել, մանավանդ որ Ավետարանում չկան Հիսուսի արտաքինը ներկայացնող նկարագրություններ: Այդուամենայնիվ տարբեր ժամանակներում նկարիչներն իրենց ստեղծագործություններում պատկերել են Հիսուսին՝ ներշնչանքի աղբյուր ունենալով Ավետարանը: Այդ նկարները կրում են ինչպես ժամանակի շունչը, այնպես էլ տվյալ նկարչի ազգային պատկանելության դրոշմը, նրա անձնական ոճն ու ընկալումները: Քրիստոսին պատկերող այդ գործերից շատերը արվեստագետների կողմից բարձր գնահատականի են արժանացել եւ արվեստի տեսակետից մեծ արժեք ունեն: Սակայն Հետաքրքրություն չի կարող չառաջացնել նաեւ այն հարցը, թե մինչեւ այսօր պահպանված նկարներից ո՞րն է առավել ճշգրիտ ներկայացնում Հիսուսի իրական դեմքը:

Այդ նկարներից առավել հայտնին, հնագույնը, ինչու՞ չէ, նաեւ եղակին, Ս. Դաստառակն է՝ Եղեսիո Ս. պատկերը, որը Հիսուսի երկրային կյանքի օրոք տրվել է Եղեսիայի հայոց Արգար թագավորին: Նա առաջին թագավորն էր, որ ընդունեց Հիսուսին որպես Աստծո որդի եւ Փրկիչ:

Հայ առաքելական Սուրբ Եկեղեցին հավերժացրել է Արգար թագավորի հիշատակը. եկեղեցական տոնացույցում նշվում է տոնը «Սրբոյ Արգարու նախավկայ եւ ի Քրիստոս անդրանիկ հաւատացեալ թագաւորին մերոյ» (Տ. Արգար նախավկայի եւ Քրիստոսին առաջինը հավատացող թագավորի տոնը): Այդ օրը Հայոց եկեղեցիներում նշվում է Արգար թագավորին մեծարող ու պանծացնող շարական. «Ով երանելի եւ բարեպաշտ Արգար մեծ թագաւոր, բարեխօս լեր վասն մեր առ թագաւորն երկնաւոր թողուլ մեզ զմեզս մեր» (երանելի եւ բարեպաշտ Արգար մեծ թագավոր, բարեխոս եղիր մեզ համար երկնավոր Թագավորի մոտ, որպեսզի ների մեր մեղքերը) (Շարակնոց):

Պատմահայր Մովսես Խորենացին Արգարի մասին պատմում է, թե նա անբուժելի հիվանդ էր: Լսելով Հիսուսի աստվածային հրաշագործությունների մասին հավատում է, որ եթե Հիսուս իրեն այցելի, ինքը կբժշկվի ախտերից: Ուստի մի պատվիրակություն է ուղարկում Եղեսիա: Հիսուսը թեւեւ չի գալիս Արգարի մոտ, սակայն թուղթ է ուղարկում նրան, որի մասին Խորենացին գրում է «Այս թուղթը բերեց Արգարի սուրհանդակ Անանը եւ նրա հետ Փրկչի կենդանագիր պատկերը, որ մինչեւ հիմա մնում է եղեսացիների քաղաքում»¹:

Քանի որ Խորենացին ինքն անձամբ եղել է Եղեսիայում եւ, ըստ իր վկայության, ուսումնասիրել է այդտեղի դիվանը, պետք է ենթադրել, որ Ս. պատկերի մասին նրա ստույգ տեղեկությունները քաղված են, հավանաբար. «Ս. Եփրեմի կտակ» կոչված անվավեր հիշատակարանից:

Եղեսիայի Ս. պատկերի մասին Խորենացու խոսքերը գրեթե նույնությամբ կրկնում են Ուխտանես եպիսկոպոսը եւ Ստեփանոս Ասողիկը: Վերջինս նաեւ վկայում է Ս. պատկերի Եղեսիայից Բյուզանդիա փոխադրության մասին: Այս պատկերի մասին տեղեկություններ են հաղորդում նաեւ Եփեսոսի Կեսարացին, Հովհաննես Դամասկացին:

Սակայն Ս. Դաստառակի մասին ամենահնագույն եւ արժանահավատ տեղեկությունը ավանդում է Արգար թագավորի քարտուղարը՝ Լաբուրնիա Եղեսացին, որն ասում է թե Արգարի քարտուղար Անանը «Ընտիր ներկերով նկարեց Հիսուսի պատկերը, որովհետեւ թագավորի պալատական նկարիչն էր»²: Եվ Արգարն այդ պատկերն ընդունում է մեծ ուրախությամբ եւ դնում ապարանքի սենյակի պատվավոր տեղում:

Թե ի՞նչ է լինում Ս. Դաստառակը Արգարի մահից անմիջապես հետո, հավաստի ոչինչ հայտնի չէ: Ավանդությունն ասում է, որ այն զրված էր Եղեսիայի պալատի ճակատային մասում: Երբ Եղեսիայի ժողովուրդը վերստին կոապաշտության է տրվում, Աղղե եպիսկոպոսը աղյուսով այն ամուր ծածկում է: Այդ վիճակում նկարը մնում է մինչեւ

539 թ. երբ Պարսկաստանի Նոսրով թագավորը պաշարում է Եղեսիան: Քաղաքի եպիսկոպոսը հրաշքով գտնում է Ս. պատկերը եւ նրա զորությունները հալածում թշնամիներին: Քրիստոնեությունից հաղթանակներից մեկն էր այդ, որից հետո զարմանահրաշ պատումներ են սկսում շրջել քրիստոնյաների մեջ կապված Ս. Դաստառակի հետ:

Հետաքրքրականն այն է, որ ավելի ուշ շրջանից մեզ հասած ավանդություններում Ս. Դաստառակն այլեւս չի հիշատակվում որպես Արգար թագավորի նկարչի ձեռքի գործ, այլ ներկայացվում է որպես անձեռագործ պատկեր: Հայսմավուրքում ասվում է, որ մեր եկեղեցին ամեն տարի Նավասարդ ամսվա 6-ին (օգոստոսի 16-ին) նշում է Քրիստոսի Ս. Դաստառակի հիշատակը: Այդ օրն ընթերցվում էր Ս. Դաստառակի պատմությունը: Եվ այդ հիշատակարանում Ս. պատկերի ստեղծումը ներկայացվում է այսպես. Անանը, տեղեկանալով, որ Փրկիչը չի ընդունել Արգարի հրավերը, սկսում է նկարել Նրա պատկերը: «Հենց որ սկսեց նկարել, երիտասարդական հասակում էր, ինչպես որ կար, իսկ երբ նորից նայեց Նրան, Նրան ծեր տեսավ եւ, ջնջելով առաջինը, սկսեց այդպես նկարել. երբ դարձավ նայեց Նրան, տեսավ Նրան 12-ամյա պատանի, հետո զարհուրելով թողեց նկարելը»³:

Փրկչի կերպարանափոխ լինելը հակառակ չէ Ավետարանին: Ինչպես Հիսուսի պայծառակերպության մասին է ասված, թե «նրանց առաջ կերպարանափոխվեց, եւ նրա դեմքը փայլեց ինչպես արեգակը»⁴: Նմանապես Հայսմավուրքի մեջ, մոգերի գալստյան եւ երկրպագության մասին նշված է, որ երբ մոգերն առանձին-առանձին մտնում են Ս. Ծննդյան այրը, Հիսուս Մանուկին տեսնում են դանազան կերպարանքներով⁵:

Ահա այս ավանդությունները պատճառ եղան, որ Ս. Դաստառակը համարվեց ոչ թե նկարչի գործ, այլ Հիսուսի հրաշագործություններից մեկը: Հայսմավուրքն այս մասին տեղեկացնում է, թե Հիսուս, տեսնելով Անանի տագնապը, Դաստառակը դնում է իր երեսին. «Վերցնելով սպիտակ վուշից մի գրկաչափ թաշկինակ, եղբերը ոսկեթել եւ ծիրանի, դրեց աստվածային դեմքին, եւ իսկույն դրա վրա դրոշմվեց Տերունական պատկերը՝ աչքերն ու հոնքերը, քիթն ու բերանը, դեմքի դիրքը եւ մորուսը, գույնով եւ ձևով անթերի»⁶:

Հավանաբար անձեռագործ պատկերի այդ ավանդությունը ստեղծվել է այն ժամանակ, երբ քրիստոնյաների մեջ սրբապատկերների գործածության հետ կապված վեճ գոյություն ուներ: Պատկերամարտները մերժում էին սրբապատկերները, այն համոզմունքով, թե դրանք, որպես մարդու ձեռքի գործ, նույնն են, ինչ հեթանոսական պատկերները, եւ դրանց հարգանք ընծայելը կնշանակեր վերագրած դեպի հեթանոսություն: Նրանք, ովքեր կողմ էին սրբապատկերների օգտագործմանը, ի պաշտպանություն Ս. Դաստառակի, հավանաբար փորձել են հանդես բերել ավելի շատ փաստեր եւ հիմնավորումներ: Սա է պատճառը, որ մեզ հասած ավելի ուշ շրջանի ավանդապատումներում Ս. Դաստառակի մասին հայտնվում է, թե Փրկչական պատկերի հեղինակը Ինքը՝ Քրիստոսն է, այն անձեռակերտ է եւ ոչ թե Արգար թագավորի քարտուղար-նկարչի ձեռքի գործը: Այդուամենայնիվ, ուսումնասիրողներն ավելի շատ հակված են այն կարծիքին, որ Եղեսիայի Ս. պատկերը նկարչի ձեռքի աշխատանք է: Թվում է, թե պատկերը ջրաներկով է արված, որի վրա նկատելի են թեթեւ վրձնահարվածներ:

Ինչ վերաբերում է Ս. Դաստառակի հետ կապված հետագա պատմություններին, նշենք, որ պատմական աղբյուրները վկայում են, որ 944 թվին այն Եղեսիայից տեղափոխվում է Բյուզանդիա: Բյուզանդիայի Ռոմանոս 2-րդ կայսրը Եղեսիայի արար Սուրբյան իշխանից գնում է Ս. պատկերը՝ վճարելով 12 հազար դահեկան եւ վերադարձնելով 300 գերի: Ս. Դաստառակի Եղեսիայից Բյուզանդիա փոխադրության հետ կապված զարմանահրաշ զրույցներ եւ ավանդապատումներ են ստեղծվում, որոնք շարժում են այդ ժամանակ բոլոր քրիստոնյաների հետքերը: Հույն եկեղեցու տոնացույցում օգոստոսի 15-ին (այդ

³Հայսմավուրք, Նավասարդ 6:⁴Մատթ., Ժ 2:⁵Հայսմավուրք, Քաղոց 29:⁶Հայսմավուրք, Նավասարդ 6:¹Մովսես Խորենացի, «Հայոց պատմություն» գլ. ԼԲ:²Ղերութնա Եղեսացի, Թուղթ Արգարու թագաւորի Հայոց եւ քարոզութիւնը սրբոյն Թաղեի առաքելոյ, Երուսաղեմ, 1868, էջ 5,6:

(Անարատ ծնողից կենդանագիր պատկերը
դնում ենք քո անոխակալ տերությանդ առջև)

Սա վկայում է, որ 7-րդ դարում եւս Տիրամոր կենդանագիր պատկերի պաշտամունքը տարածված էր Հայոց մեջ:

Գրիգոր Նարեկացին Ս. Աստվածածնին նվիրված ներբողում ասում է.

«Ծունր կրկնեսցի արժանապատիւ քումդ պատկերի»:

(Բաղմիցս ծունկի կգամ քո արժանապատիւ պատկերի առջև):

Նկատի ունենանք, որ Հայ Եկեղեցում Աստվածածնի պատկերի օրհնության ժամանակ Հիշատակվում է Հոգեաց վանքում ամփոփված Ս. պատկերը, մասնավորապես ասվում է. «Տպաւորեա ի սմա զներգործութիւն շնորհաց այնմ հրաշագործ պատկերին երջանիկ Մօր քո եւ Կուսի, զոր եղ ի վերայ ամենամաքուր երեսաց իւրոց յաւուր հրաժարման իւրոյ եւ ետ սրբոց առաքելոց»¹⁰: Այս ամենը նկատի ունենալով պետք է ենթադրել, որ Հայ եկեղեցում օգտագործվող Տիրամոր պատկերները Հնում պետք է որոշակիորեն նմանութուն ունենային Հոգեաց վանքի պատկերին: Սակայն անհնարին է ճշտել, թե ինչ առանձնահատկութիւն ունենալով պատկերը, քանի որ դրա նկարագրութիւնը ոչ մի տեղ չկա:

Միանշանակ է մի բան, որ այդ պատկերում Ս. Կույսը պատկերված էր առանց Հիսուս Մանկան: Եվ քանի որ Հնուց Հայոց երկրում Աստվածածնի անվամբ բազմաթիվ վանքեր են եղել, պետք է կարծել, որ այդ եկեղեցիներն ունեցել են նաեւ Ս. Աստվածածնի նման պատկերներ:

ԻԳԻԹ ՂԱՐԻԲՅԱՆ

ՀՐԱՇԱԳՈՐԾ ՍՈՒՐԲ ԳԵՂԱՐԴԸ*

«Այլ զինուորներից մեկը տեղով խոցեց նրա
կողը, եւ իսկույն արիւն եւ ջուր եղաւ»

Ավետարան Հովհանու

Գլ 19, 34.

Էջմիածնի Մայր տաճարի թանգարանի ցուցափեղկում ցուցադրվում է երկաթից պատրաստված տեղի ծայր, կրկնակի խաչաձև տեսքի, իր արծաթե զրվագված պահարանով հանդերձ, որը մեր մատենագրության մեջ եւ Հոգեւոր գործիչների ու ժողովրդի կողմից անվանվում է ՍԲ. Գեղարդ: Պահարանի թիկունքին եղած արձանագրության հավաստմամբ այն վերջին անգամ նորոգման է ենթարկվել 1687թվին: Փորձենք Հայ եւ օտար մատենագիրների հաղորդած կցկտուր տեղեկութիւններով հետամուտ լինել Սբ. Գեղարդի անցած ուղուն, նրա հետ կապված ավանդազրույցներին մինչ մեր օրերը հասնելը:

Մեզ հասած ավանդության համաձայն այդ գեղարդը հոռմեացի զինվորներից մեկի նիզակի ծայրն էր, որով վերջինս խոցեց Հիսուս Քրիստոսի խաչված մարմնի կողը, իբր թե ստուգելու համար նրա մարդկային, թե աստվածային ծագման իսկութիւնը եւ իսկույն արյուն եւ ջուր եղավ: Նույնպէս համաձայն ավանդության Քրիստոսի ավագ աշակերտներից մեկը՝ Թադեոս առաքյալը Հիսուսի խաչվելուց եւ համբարձվելուց հետո փշե պսակի հետ միասին այդ Գեղարդը Երուսաղեմից բերում է Եղեսիա՝ Աբգար թագավորին բուժելու համար, ինչպէս որ կանխավ ապսպրել եր Հիսուս Քրիստոսը:

Պատմահայր Մովսես Խորենացին այդ մասին վկայում է, որ Եղեսիայի Աբգար թագավորը, որը ժամանակակից էր Քրիստոսին, տարիներ շարունակ տառապում էր անբուժելի հիվանդութեամբ եւ լսելով Հիսուսի հրաշագործութիւնների մասին հիվանդների բուժելու գործում, նամակով դիմում է նրան եւ խնդրում այցելի իրեն Եղեսիա եւ բուժի հիվանդութիւնը: Խորենացին այդ մասին վկայելով շարունակում է. «Իսկ ինքն Փրկիչն մեր յայնմ ժամանակի յորժամ կոչեացն զնա Աբգար՝ ոչ առ յանձն. բայց թղթոյ արժանի արար զնա, որ ունի օրինակ զայս. «...եւ յորժամ համբարձայց՝ առաքելոց զմի յաշակերտաց աստի իմոց, զի զցաւս քո բժշկեսցէ, եւ կեանս քեզ եւ որոնց ընդ քեզ են շնորհեսցէ»¹:

Նույն ավանդության համաձայն Հիսուսը հենց Թադեոս առաքյալին է հանձնարարում այդ պարտավորության կատարումը: Թադեոս առաքյալը գալով Եղեսիա իր հետ ունենալով սբ. Գեղարդը եւ Փշե պսակը բուժում է Աբգար թագավորին անբուժելի համարվող հիվանդութիւնից որով վերջինս տառապում էր տառնեղկու տարի:

Աբգար թագավորը բուժվելու համար, որպէս երախտագիտության տուրք, Խորենացու վկայութեամբ կատարում է հետեւյալը. «...եւ մկրտեցաւ ինքն Աբգար եւ ամենայն քաղաքն եւ զգուրս տաճարաց կոոցն փակեցին. եւ որ ի վերայ բազնին եւ սեանն կային պատկերքն՝ ծածկեալ պատեցին եղեգամբ. եւ ոչ զոք ածէր բոնութեամբ ի հաւատս, բայց

Տպ. «Էջմիածին», 2003, Գ-Դ, ապա՝ առանձին, Երեւան, 2004, -Պմբ.:

¹ Խորենացի, գիրք Բ, ԳԼ.ԼԲ

¹⁰ Մայր Մաշտոց, Կ. Պոլիս, 1807:

որ ըստ օրէ յաւելեալ ի հաւատացեալսն բաղմանային»:² Ահա այդ ժամանակներից ի վեր Գեղարդը իբր պահվում է Հայաստանում:

Նույն է վկայում նաև Յայսմավուրքի Թաղեոս առաքյալին նվիրված ղեկտեմբերի 23-ի ճառը. «Յորժամ եկն առ նա (Սանատրուկ թագավորի մոտ- ծան. Ի. Ղ.) սուրբ առաքեալն Թաղեոս ունելով ընդ ինքեան զԳեղարդն Աստուածամուխ՝ որով առնեմ նշանս մեծամեծս եւ փարատեմ զամենայն չար ակստ հիւանդութեանց. վասն որոյ եւ բաղումք հաւատացին ի Քրիստոս, նաեւ դուստր թագաւորին Սանդուխտ»:

Ազաթանգեղոս պատմիչին վերագրվող, իսկ հետագա բանասերների կողմից անվավեր համարվող «Դաշանց թղթի» մեջ գեղարդի մասին կարդում ենք. «Անդ (Հայաստանում - Ի. Ղ.) կայ եւ գեղարդն Ղուկիանոսի հարիւրապետին՝ որով խոցեցաւ կող փրկչին՝ եւ բղխեաց ջուր եւ արիւն, նշանակ մկրտութեան եւ հաղորդութեան»:³

Վերոհիշյալ Գեղարդը Յայսմավուրքի հեղինակները վերագրում են Ղուկիանոս հարյուրապետին, քանի որ վերջինիս խնդրանքով Պետրոս առաքյալը փրկչական խաչի կտորի հետ իրեն էր տվել եւ որովհետեւ Ղուկիանոսը ի ծնե կույր էր, դրանով բուժվում է: Այնուհետեւ այդ մասունքները վերցնելով Ղուկիանոսը գալիս է Գամիրքի (Կապադովկիա) իր հայրենի Սանդալիս կամ Սանդրալիս ազգաբաղը ու հաստատվում այնտեղ, զբաղվում հիվանդներ բուժելով: Բայց չուտով Տիրերիոս կայսեր հրամանով նահատակվում է Ղուկիանոս հարյուրապետը, որի գլուխը բերում են Պիղատոսին: Վերջինս կաշառք առնելով ետ է վերադարձնում այն: Այդ նահատակության համար Ղուկիանոսը դասվում է սրբերի շարքը, իսկ Գեղարդը վերագրվում նրան:

Այս դեպքերի մեկ այլ շարադրանքի հանդիպում ենք մեր մատենագրության մեջ «Պատմութիւն Ս. Կենսաբերին եւ սոսկալի Ս. Նշանին, թէ որպէս բերաւ յաշխարհն Արշարունեաց ի Կկամրջաձորոյ»:⁴ Այլիչանը այս առթիվ գրում է. «...յաջողեաց բաղդիւ գտանել մեջ ի նորաստաց մատենի» տալով Կամրջաձորի տեղագրության վերաբերյալ հետ-յալ բացատրությունը՝ կա երկու Կամրջաձոր. «... առաջին ի Լիկանդոն գաւառի Փոքուն Հայոց, ընդ մէջ երկոցուն աշխարհացն Բ(II) - Գ(III) Հայոց, որք են Կեսարիա եւ Մելիտինէ. ուր ի վաղեմի դարուց հաստատեալ վկայի վանք եւ անդ պատուեալ եւ պահեալ եւ սքանչելոք հռչակեալ կենսաբեր Ս. Նշանին: Նշանս այս, ըստ պատմութեանն՝ մասն էր Ուաչին Քրիստոսի հատեալ ի նմին իսկ ի Պետրոսէ առաքելոյ, ըստ խնդրոյ Ղուկիանոսի Հարյուրապետի եւ տուեալ սմա, ազուցանելով յակն Ուաչին մասունս յայոց եւս տէրու-նական սրբութեանց. զոր առեալ Ղուկեանոսի ընդ աստուածամուխ Գեղարդանն՝ դայ ի հայրենիս իւր ի Գամիրս...»⁵, իսկ երկրորդը բնականաբար Արշարունիքի Կամրջաձորն է:

Վերոհիշյալ «Պատմութեան» հավաստմամբ Ղուկիանոսը. «Գայ ի գաւառն Գամ-րաց՝ Երկրորդն կոչեցեալ Հայք, եւ բնակէ ի լեւինս, քսան եւ ութ ամս յանապատին: Եւ զօրութեամբ սուրբ Կենսաբերին հանէր ի մարդկանէ զղեւս, եւ բժշկութիւնս բազումս կատարէր: ... Եւ իբրեւ լուաւ զհամբաւ Ս. Կենսաբերին զատաւորն Գամրաց, որում անուն էր Ոկտաւիոս, հրամայեաց կոչել զՂուկիանոս»:⁶ Հարցուփորց անելով ի վերջոյ զլիսատում է նրան եւ թաղել տալիս. «... ի պատուաւոր տեղուջ, եւ ինքն հաւատացեալ ի Քրիստոս մկրտեցաւ ամենայն տոհմի եւ տամբ իւրով. սպասաւորէր աստուածամուխ Գեղարդին եւ Կենսաբեր Ս. Ուաչին, մեծաւ երկիւղիւ: Եւ ահա անցին ազգք զկնի ազանց՝ մինչեւ յամս 960. ⁶ Եւ աստուածընկալ Գեղարդն եւ Կենսաբեր Ուաչն սպասաւորէր այլ յայմէ, ընկալեալ որդիք ի հարց եւ ի հաւուց, եւ փոփոխէր տեղաց ի տեղս: Եւ ապա յետ աւուրցս այսոցիկ բազմաց՝ թագաւորեաց ի վերայ Հունաց Ռոմանոս, եւ չարչարէր»:⁷

² Անդ. ԳԼԼԴ.

³ Ազաթանգեղոս, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 347

⁴ Այլիչան, Այրարատ, էջ 547: Նույնը, տես նաեւ Գարեգին Կաթողիկոս Հովսեփյան, Հիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 169-178

⁵ Այլիչան, նույն տեղում:

⁶ Մեկ այլ բնագրի համաձայն թվականը նշվում է 939:

⁷ Այլիչանը ավելացնում է «զանհատանս Քաղկեդոնի Ժողովոյն»: Բյուզանդական Ռոմանոս I եւ II կայսրերը զահակայել են համապատասխանաբար 920-944 եւ 959-963 թվերին:

Այնուհետեւ պատմություն հեղինակը գրում է, որ այդ ժամանակ մասունքները հանգրվանել էին Լիկանտոնի Կամրջաձոր (Փոքր Հայք) մենաստանում հայր Հովհաննեսի վանահայրությունում. «Բայց զօրութիւն եւ համբաւ սքանչելաց Ս. Կենսաբերին տարածէր ընդ կողմանս կողմանս նահանկին այնորիկ, եւ գային յամենայն գաւառացն, եւ բժշկէին յիւրաքանչիւր ակստիցն՝ հոգւոց եւ մարմնոց: Եւ իբրեւ զիտաց Հայրն Հովհանէս եթէ թագաւորն Ռոմանոս ոչ միայն զոսմիկ մարդիկն նեղէ՝ այլ եւ զվանականս, խորհեցաւ փախչել յաշխարհէն Յունաց. եւ մանաւանդ երկեաւ իսկ եթէ կայսրն Ռոմանոս յափշտակեաց զՍ. Նշանն եւ եղեալ տարադէմ աշխարհէն, Լիկանտոնացւոց՝ հանդերձ Ս. Կենսաբերին եւ քառասուն մարդովն, փախուստեայ լինէին, եւ գային հասանէին յաշխարհս Հայոց, ի սահմանս Արշարունեաց նահանկին, որ էր ընդ տէրութեամբ Արասայ թագաւորի որդւոյ Սմբատայ Տիեզերակալի»:⁸

Արաս թագավորը ուրախությունը ընդունում է փախստական հոգեւորականներին, հյուրասիրում, ապա տեղեկանալով փախուստի պատճառներին Հայր Հովհաննեսին հուսադրում եւ առաջարկում է. «ահա առաջի ձեր են ամենայն աշխարհս իմ, ուր եւ հաճոյ իցէ ձեզ բնակել՝ լիցի ձեզ տեղին այն, եթէ զիւղ լինի եւ եթէ բերդ»:⁹ Հայր Հովհաննեսը շրջելով Արշարունիքում ընտրում է. «Այս տեղս ունի զնմանութիւն Կամրջաց ձորոյ զոր ունէաք մեք յաշխարհին Լիկանտոնոյ. եկայք եղբարք, շինեցուք զայս տեղիս:

Եւ ապա սկսան ի գործ շինութեանն, եւ կատարեցին ի պակաս աւուրս, եւ հաս-տատեցին եկեղեցի. եւ բազմեցաւ Ս. Կենսաբերն յառազաստի խորանին. եւ անուանեցին զանուն վանացն Կամրջաց ձոր. եւ էր թաւական յայնժամ 329 (939): Իսկ բարեպաշտ արքայն Հայոց Արաս յառաջ քան յայտնութեան պահքն գայր ի վանքն բազում ընծայիւք, հանդերձ ազատօքն իւրովք եւ մեծաւ ամբոխիւ. եւ արարին նաւակատիս Ս. Նշանին. եւ յայնմ աւուր բազում բժշկութիւնք կատարեցան ի ձեռն սրբոյ Ուաչին ի վերայ այսահարաց եւ զօսացելոց եւ ամենայն ցաւազնելոց. եւ տեսեալ զսքանչելիսն ամենայն Հայկազանց՝ տային փառս Աստուծոյ»:¹⁰

Ասողիկ պատմիչը շարադրելով Արաս Բագրատունու (928-953) գործունեությունը այլևայլ դեպքերի հետ հաստատելով մեր աղբյուրի տեղեկությունը հավաստիությունը շարադրում է. «Յայսմ ժամանակի ծաղկեալ պայծառանայր կարգ կրօնաւորական հանդիսից յաշխարհիս Հայոց: Եւ ի յոյով տեղիս շինեցան եղբայրանոցք, եւ ժողովեցան միաբանակեացք սիրովն Քրիստոսի:

Նախ առաջին՝ մեծահռչակ ուխտն Կամրջաձորոյ ի գաւառին Արշարունեաց, որոյ առաջնորդ հայր Հովհաննէս, որ հալածեալ յարեւմտեայ աշխարհէն յեզերացւոց»¹¹ գաւառէն, ի քաղկեդոնական մարդադաւան աղանդիցն, բերեալ ընդ իւր զհրազէն նշանն»¹² տեղումնական: Եւ ընդ որ անցանէր՝ բազում սքանչելիք եւ նշանք եւ բժշկութիւնք լինէին ի ձեռն պատուական Ուաչին, որպէս եւ ի մերում ժամանակիս աչոք մերովք տեսանեմք, զի

⁸ Այրարատ, էջ 547-8

⁹ Անդ

¹⁰ Այրարատ, 548.

¹¹ «յեզերացւոց գաւառ», մեր կարծիքով այստեղ կա անվան բնագրական աղավաղում, դեռևս XIII դ. ձեռագիրն արտագրող գրիչի կողմից, որը ամենահին ձեռագիրն է (տես Մատենադարան, ձեռ. 2825, էջ 197ա): Նախ էջերաց աշխարհը (Սեւ ծովի արեւելյան առափը Ասողիկի կողմից չէր կարող գավառ կոչվել, երկրորդ՝ էջերացիները հայերիս համար հյուսիսարևակ են եւ ոչ թե արեւմտյան: Ուստի, նկատի ունենալով, որ Կապադովկիայի տարածքում կա «էրզիաս լեռ», որը շարադրանքում կտար «էրզիացւոց» տեղանունը, կարող էր արտագրող գրչի կողմից հասկացվել «յեզերացւոց գաւառ»: Մեղ զարմանք է պատճառում, որ ոչ Մ. Էմինը եւ ոչ էլ Ստ. Մալխասյանը ուշադրություն չեն դարձրել այդ հանգամանքին:

¹² Հրազէն բառը Մ. Էմինը բնագրական վրիպակ է համարում, քանի որ այն որեւէ իմաստ տվյալ ժամանակ չէր կարող ունենալ (Հրազէն, Հրացան) եւ ուղղում է Հրաչագէն ձեռով: Ստ. Մալխասյանը համաձայնվում է նրա հետ: Հետեւաբար խոսքը Հրաչագէն Գեղարդի մասին է: Տես, Անդ, ծանթ. 109, էջ 379

բազում հիւանդք եւ ակտաժէտք բժշկեցան: Եւ հանապազ կայ եւ կատարէ զիւր հրա-
շագործութիւն»:¹³

Այնուհետեւ Ս. Նշանի պատմութեան հեղինակը. շարունակում է մեկ առ մեկ հիշատակել Կամրջաձոր Վանքի առաջնորդներին մինչ Ստեփանոս Վարդապետը « զոր Ասդնիկն կոչեն»¹⁴, նաեւ Դվինի երկրաշարժը, Վանքի փլվելը եւ վերաշինումը: Իսկ XI դարի կեսին. «...ազգն Հագարու յաշխարհս մեր լցին իբրեւ զմարախ բազմութեամբ...եւ առին Պարսիկքն (պետք է հասկանալ Սելջուկ Թուրքերը) զԿարս եւ զԿապոյտ եւ զԿեչրոր եւ զԿաղզվան, եւ յայսմ աւուրքս վախճանեցաւ Հայր վանացն Ստեփանոս, որ եւ Ասդնիկ: Եւ իբրեւ զիտացին եղբարքն՝ եթէ Տաճիկքն անխնայ կոտորեն զքրիստոնեայս, եւ աւարի առնուն զստացուածս, ամփոփեալ պահեցին զարդս եկեղեցւոյն, զգիրք եւ զխաչ. Իսկ զԿենսաբեր Ս.Նշանն՝ էղին ի նոր պուտլի (հավանաբար նաեւ Գեղարդը-Ի. Ղ.) եւ ծածկեցին զերկրաւ. եւ է տեղի պահստեան Ս. Կենսաբերին՝ հանդէպ վանացն, ի տեղի Գողգոթայ, յարեւելից հիւսիսոյ. որ մինչեւ ցայսօր լեռնակն այն անուանեալ կոչի Ուաչգիւտ: Եւ եկաց նա անդ ամս 177, սպասաւորեալ ի հրեշտակաց. քանզի ուր խաչն է անդ է եւ խաչեցեալն ի նմա: Եւ իբրեւ չչուկն շատացաւ եւ ահն հասաւ, ցրուեցան միաբանքն յայլ գաւառս, եւ վանքն անմարդ եւ ամայի մնաց»¹⁵

Վանքի տարածքում բնակություն են հաստատում այլազգիները, որոնցից Սամսամի կիներ երազ է տեսնում, կարգադրում է փորել այդ տեղը. «Յայնժամ զարհուրեալ տիկնոջն առնու ընդ իւր աղջիկ մի առանց առն փորձոյ, եւ զայ զազաթն բոկ եւ հետիոտս, եւ հրամայեաց կուսին առնու զՍ.Ուաչն՝ հանդերձ անօթովն. եւ բերեալ ի վանքն՝ եւ եղ յեկեղեցւոյն. եւ կացոյց զԿոյսն սպասաւոր, լոյս վառել եւ խունկ արկանել...», ապա հիշվում են մի քանի վանականներ որ սպասարկել են այն:¹⁶

Բացի այս պատմությունից, Գեղարդի մասին ընդհուպ XII դարը, զրափոր որեւէ այլ հիշատակություն չենք հանդիպում, ոչ մեր եւ ոչ էլ օտար պատմիչների կամ եկեղեցիական գործիչների աշխատություններում: Միայն 1119 թվականին գրված «Օրհնութեան նամակում» կա հետևյալ վկայությունը. «Ծինեալ է ... ի յերկիրս Վանայ, հանդէպ բերդին յարեւելից կուսէ, ի գիրկս լերինն Վարազայ, ի վերայ ...բլրոյ միոյ ձեռամբ Թաղէոսի սրբազան առաքելոյն ... որ երբ ի Հայս ...զիշխուղն եւ զԳեղարդն աստուածամուխ եւ զբեւեռն աստուածահեղուս եւ զքօղն Տիրամայր սուրբ Աստուածածինն ...:

Գրեալ էր օրհնութեան նամակն օրինակիս ի թուականութեանս Հայոց ԵՃԿԸ (= 1119) ամին, երկիրս Վասպուրական, ի մայրաքաղաքս Վան, ընդ հովանեաւ Կարմրաւոր սուրբ Աստուածածինն... »¹⁷

¹³ Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան, Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, գիրք III, գլ. VII, էջ 173-174

¹⁴ Այլիւսի կարծիքով Ստեփանոս Ասողիկը, պատմիչ Ստեփանոս Ասողիկն է, որ մահացել է Գագիկ Թագավորի Հունաստան տեղափոխվելուց հետո: Գագիկ Բագրատունին կարող է Գագիկ II լինել, կամ Գագիկ Արապյանը, ուստի Ասողիկի մահը պետք է ընել 1045 - 1060 թվականներին

¹⁵ Այրարատ, 548 - 549

¹⁶ Ավարտվում է Ս.Ուաչի եւ Գեղարդի պատմությունը, առանց այլ թվական հիշելով. բացի այն որ պուտուլի մեջ Հողի տակ պահվել է 177 տարի: Եթե ընդունում ենք, որ սելջուկ - թուրքերի սպառնալիքի հետեւանքով է թաքցվել սրբությունները՝ 1050 - 60 - ական թվերին, 177 գումարելով ապա կստանանք 225 - 235 թվականին է որ նորից հայտնաբերվում է այն: Այդ հաշվարկը միանգամայն արդարացիվում է, ինչպես կտեսնենք. Սբ. Գեղարդը 1260 - ական թվերին արդեն հանգրվանել էր Այրիվանքում, ժամանակի ռազմական եւ պետական նշանավոր գործիչ Պոռչ Ուաղբակյանի ֆանքերով:

¹⁷ Գ. Հովսեփեան, Հիշատակարանք ձեռագրաց, Հ - Ա, էջ 331 - 332: Այս վկայությունը Հակասություն համարյա չունի նախորդի տեղեկությունների հետ, որովհետեւ սրանով մի անգամ եւս վերհիշվում է, որ Ս.Գեղարդը Հայաստան բերել է Թաղեոս առաքյալը: Իսկ նախորդ պատմությունը համաձայն, այն մինչեւ X դարի սկիզբը, պահվում էր Կամրջաձորի վանքում, որը նույնպես Հայաստան էր, ավելի ստույգ՝ երկրորդ Հայքում:

Քառասուն տարի անց նորից է հիշատակվում Ս. Գեղարդը՝ 1159 թվին: Այդ մասին 1768 թվին Պոլսում տպագրված Շարակնոցի Թաղեոս առաքյալին եւ Գեղորգ զորավարին նվիրված կանոնների ծանոթագրություն մեջ հրատարակիչը տալիս է այս հետաքրքիր ծանոթագրությունը. «Երկրորդ շարականքս այսօրիկ... այսինքն, սուրբ առաքելոյն Թաղէոսի եւ սրբոյն Գէորգեայ եղեն գտանեցեալ ի հին եւ եղծեալ շարակնոցէ ումէքէ, որ է գրեալ ի թուին հայոց ի : ՈԸ: (608+551=1159), եւ վասն այնր եղաք աստ»: Այնուհետեւ «Կանոն Թաղէոսի առաքելոյն» շարականում կան հետևյալ տողերը.

Այսաւր զգեղարդն պատուական
Ետ մեզ նշան պահպանութեան՝
Ներկեալ արեամբ կենարարին.
Որով փրկիմք եւ ամրանամք
Յորոգայթից կրկին որսողաց.
Վասն որոյ մաղթանաւք սորա
Կեցո զմեզ մարդասէր փրկիչ:¹⁸

Ուսումնասիրող բանասերներից ոմանք Թաղէոս առաքյալին նվիրված այս կանոնը վերագրում են XII դարի կեսերի եկեղեցական եւ մշակութային խոշորագույն գործիչ Ներսես Շնորհալուն:

Միխայել Ասորի պատմիչը (XII դ.) վկայում է հետևյալը. «Եւ Գեղարդն աստուածամուխ պսակաւն փչեայ ի Թաղէոսէ բերեալ, եւ կայ անդէն ի Հայս ի պարծանս ազգին եւ ի փառս Աստուծոյ»,¹⁹ բայց թե որ վանքում է պահվել տվյալ սրբությունը, պատմիչը լուրջ է : Միայն Վարդան Արեւելցին է, (XIII դ.) որ իր «Աշխարհացոյց»-ում որոշակիություն է մտցնում այդ հարցում՝ հիշատակելով այսպես. «Իսկ ի կողմն Գառնոյ Դարունից մեծ եկեղեցին է, որ է Հայոց Թառ... եւ Այրի վանքն, ուր կայ գեղարդն սուրբ աստուածամուխ՝ ներկեալ արեամբ(ն) կենարարին, եւ տախտակն սուրբ տապանին Նոյայ նահապետին, եւ նա է տուն հաւատոյ Հայաստանեայցս՝ հաստատեալ ի սուրբ Լուսաւորչէն»:²⁰

Պարզվում է. որ խնդրո առարկա Գեղարդը ոչ միայն նշանավոր անցյալ ունեցող սրբություն է համարվել, այլեւ տարբեր մասունքների հետ պահվել է Այրի վանքում, որը այդ պատճառով էլ սկսած XIII դարի կեսերից, ի պատիվ գեղարդի, կոչվել է նաեւ Գեղարդավանք: Երջանկահիշատակ Գարեգին Հովսեփյան կաթողիկոսի խոսքերով ասած. «Գեղարդը արեւելեան Հայոց ամենամեծ սրբութիւններից մէկն է եղել Նոյան տապանի կտորի եւ Հաւուց Թառի փրկչական պատկերի հետ»:²¹ Միաժամանակ հարկ է նկատել որ Վարդան Արեւելցու վերը արտահայտած այդ կարծիքը, Այրի վանքի նշանակությունը մասին, ցույց է տալիս նրա վայելած մեծ հռչակն ու հեղինակությունը մյուս վանքերի շարքում: Պատահական չէ, որ մինչեւ վերջերս ուխտավոր Հայ բնակչությունը այցելում է Այրիվանք, տարին երկու անգամ՝ Համբարձման տոնին մատաղ անելով աշնանամուտին եւ հարգանք մատուցում սբ. Գեղարդին:

Իրոք որ, հենց XIII դարն է Այրի վանք-Գեղարդավանքի պատմության ամեփառավոր շրջանը: Դրան նպաստեց Ուաղբակյան Պոռչ Մեծ իշխանը, երբ Այրի վանքը իր շրջակա լեռներով ու դաշտերով գնեց Զաքարյանների կանխիկ դրամով: Այդ մասին Գեղարդի

¹⁸ Սահակ Վրդ. Ամատունի, Հին եւ նոր պարականոն կամ անվաւեր շարականներ, Վաղարշապատ, 1911, էջ 31- 32:

¹⁹ Տեառն Միխայելի պատրիարքի Ասորւոց, Ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870, էջ 600

²⁰ Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի, քննական հրատարակութիւն Հայկ Պէրպէրեանի, Համեմատութեամբ 24 ձեռագրի եւ տպագրի, Բարիդ, 1960, տող 71 78 (էջ 30)

²¹ Գ. Հովսեփեան, Ուաղբակեանք կամ Պոռչեանք Հայոց պատմութեան մէջ, Անթիլիաս - Լիբանան, 1969, էջ 201

մեծ եկեղեցու խորանի աջ կողմի պատին թողնելով ընդարձակ մի վիմագիր ուր մասնավորապես ասվում է. «Շնորհիւն Աստուծոյ, ես Պոռ իշխան որդի Վասակայ յազգէ Հաղբակայ, գանձայգին արարի ի տերանց աշխարհիս սուրբ ուխտս Այրիվանք լերամբ եւ դաշտաւ եւ ամենայն կազմութեամբ որ կայր ի սմա, եւ (արար ի աւելուած) ոսկի – արծաթի խաչ եւ պահարանք, սկի (Հք եւ ք) առվարք եւ քչոցանի (?)», եւ շինեցի եկեղեցիք եւ կանկնեցի սուրբ նշանաւք եւ յարդարեցի գերեզմանայտուն ինձ եւ ազգի իմոյ յաւիտեան եւ ետու սպասաւորութիւն սրբոցս զիմ Հալալ գանձայգին գեղն զՈղջայբեր, զԲերդաղն եւ :Ժ :Բ: (10.000) սպիտակ... »²² եւ այլն: Վիմագիրը փորագրված է 1283 թվականին: Կարծեք թե Պոռ խաղբակյանը այս վիմագրով Հանրազումարի է բերել իր գործունեությունը եւ նվիրատվություններն Այրի Վանք = Գեղարդավանքին:

Պոռ իշխանի կողմից վիմագրում հիշատակված ոսկե եւ արծաթե խաչերի, մասունքի պահարանների, բուրվառների եւ քչոցների Այրիվանքին նվիրելու իրական լինելու օգտին վկայում է 1268 թվականով հիշատակագրված, Պոռ իշխանի անունից պատրաստված սբ. Գեղարդի պահարանը, որ հասել է մեզ, ճիշտ է ոչ իր նախնական անաղարտ տեսքով, այլ վերրանորոգված է 1687թ. Պոռչյան տոհմի շառավիղներից մեկի կողմից, որի մասին խոսք կլինի ստորեւ:

Պահարանի թիկունքին պահպանվել է 28 տող արձանագրություն հետեւյալ բովանդակությամբ.

1. Ի թվին ԶԺԷ (717+551=1268)
2. Այս արժիափայլ նը–
3. շան ահաւոր եւ Աստուածային
4. զէն անպարտելի, նէրկեալ ար–
5. եամբ որդոյն: Սա է աստուածամուխ սուսե–
6. ր սուրբ մեծ եւ հզօր սպանիչ վիշա–
7. պին, որ զցօղ անապակն արեանն է–
8. հեղ ի փրկութիւն աշխարհի: Այս գեղ–
9. արդ աստուածաշուք եւ հիազօր արձան լուս–
10. ատու կանգնեալ ի փառս Հայաստան աշխարհի հրափայլ եւ
11. Ծաղկանկար արեամբն Քրիստոսի, վառեալ եւ վայելչացեալ պսակ պար–
12. ծանաց կաթողիկէ եկեղեցւոյ, եւ թագ արքունական
13. ի գլուխ քրիստոնէից: Ուստի ի կամս բարձելոյն
14. զօրհնեալ. եւ Պոռ իշխան որդի Վասակա ար–
15. ժանաւորեալ աստուածազէն սուրբ նիզակիս զարդարեցի
16. զսա պատուական պահարանաւ բարեխօս ինձ ու–
17. նելով յահաւոր ատենին Քրիստոսի եւ մեծաւ յուսով
18. ընծայեցի իմ գանձագին գերեզմանատունս
19. ի սուրբ ուխտս Այրիվանքի, յիշատակ յաւիտեանական
20. ինձ եւ զաւակաց իմոց Պապաքին, Ամիր Հասանին
21. եւ Վասակա, եւ կենակցի իմոյ Սուրբ խաթունին ի Քրիստոս
22. փոխեցելոյ եւ Մկրեմին եւ Գօհար խաթունին
23. որ կիսօրեայ ելին յաշխարհէ: Յորոց վերա ամենեցուն
24. սոցա կենդանեաց եւ մեռելոց ծագէ շնորհ ու–
25. զորմութեան Քրիստոսի միշտ եւ հանապաղ եւ փոխանակ այ–
26. սմ նիզակի շնորհեսցէ Քրիստոս բարեպաշտ իշխա–
27. նին Պոռչա խորան արեգակնափայլ եւ անճա–
28. ոելի եւ լուսափառ պսակ կաղմեալ ի ձեռն Աստուծոյ:²³

²² Անդ, էջ 305

²³ Անդ, էջ 304

Գարեգին կաթողիկոս Հովսեփյանը կարծում է, որ պահարանի արձանագրություն հեղինակը պետք է, որ Վարդանը լինի, հիմնավորելով՝ որ այն սովորական արձանագրություն չէ նման դեպքերում գրված, այլ այդ սրբության մեծարանքի եւ պաշտամունքի բանաստեղծական արտահայտություն է իր սկզբնամասով: Որ Պոռ իշխանը չէր կարող դրա հեղինակը լինել, այլ նրա մերձավոր անձանցից մեկը, երեւում է արձանագրության նա– վերջամասից: Այս տեսակետը կարելի է հիմնավոր համարել, քանի որ միջին դարերում սովորություն կար ճառեր եւ շարականներ գրել եւ երգել սրբերի ու տաճարների նավա– կատիկների, մասնավորապես այս դեպքում սուրբ Գեղարդի փառավորության՝ պահա– րանի պատրաստման առիթով: Իսկ որ Վարդանը բարեկամական կապեր պիտի ունենար Պոռ խաղբակյանի հետ որեւէ կասկածից վեր է: Չէ որ Վարդանը 1268թ. ավարտում է իր Դանիելի մեկնությունը Աղջոց սբ. Ստեփանոս վանքում, որը հետո չէր Այրիվանքից եւ խաղբակյանների հեղինակավոր հոգեւոր կենտրոններից մեկն էր: Կամ 1270 թվին գումարված Զագավանի ժողովի ղեկավարը Վարդանն էր, իսկ նրա հովանավորը Պոռ իշխանը: Ավելին. միջնադարյան բազմաթիվ շարականների մեջ կա մեկը՝ նվիրված սբ. Գեղարդին, ըստ Սարքիս երեցի նույնպես Վարդանին է. «Եւ զգեղարդեանն իսկ դու պարծանքդ պարծանաց... Սուրբ Վարդապետին Վարդանա է ասացեալ», որն ունի հետեւյալ բովանդակությունը.

Իսկ դու պարծանքդ պարծանաց, Գեղարդ սուրբ եւ գերազանց,
Որ ձեռամբ Թադէոսի սուրբ եւ ընտրեալ առաքելոյն
Առաքեցար մեզ ապաւեն՝ Հիմն բարեաց Հաստատութեան.
Քեւ զՔրիստոս բարեբանեմք, Հիմն բարեաց եկեղեցւոյ:

Թեւաւոր սուր երկայրի եւ բանալի անճառ շնորհաց.
Զի դու բացեր զկողն կենաց, ջուր եւ արիւն արտաբերեալ.
Որով մկրտիմք եւ Հաղորդիմք ի բնակութիւն երրորդութեան.
Քեւ զՔրիստոս բարեբանեմք, Հիմն բարեաց եկեղեցւոյ:

Գեղեցիկ գոյն գովելի ներկեալ արեամբն Քրիստոսի,
Ի փառս ազգիս Հայաստանեաց արձանացար յերկրի մերում.
Աշտարակ բարձր եւ ամուր, պարիսպ հրեղէն շուրջանակի.
Քեւ զՔրիստոս բարեբանեմք, Հիմն բարեաց եկեղեցւոյ:

Առնտուածամուխ սուսերդ սուրբ աստուածախսոն զաւրութեամբ,
Որով կտրին արմատք ախտից եւ ցաւք մեղաց եւ յանցանաց.
Քեւ փրկեսցուք ի փորձանաց – յամենայն որոգայթից .
Քեւ զՔրիստոս բարեբանեմք, Հիմն բարեաց եկեղեցւոյ:

Աստուածաներկ սուր փայլածու նիզակ ի ձեռն Յիսուսի,
Որով փախչին փաղանգ դիւաց եւ բնակին գունդը հրեշտակաց.
Քեւ կնքեսցուք զգայարանս, եւ զրոշմեսցուք զմիտս եւ զհոգիս,
Տալով պատիւ Երրորդութեանն՝ Հաւր եւ Որդւոյ եւ սուրբ Հոգւոյն,
Կենդանութեան եւ յետ մահու եւ յանսպառ յաւիտենից:

Գեղապաճոյճ գեղարդն սուրբ եւ թարգմանիչ անմահ որդւոյն,
Որով ցուցաւ մարդ եւ Աստուած ստոյգ մեռեալ եւ կենդանի.
Յոր հաւատաց Հարիւրապետն եւ վկայեաց Աստուածութեանն.
Քեւ զՔրիստոս բարեբանեմք, Հիմն բարեաց եկեղեցւոյ:²⁴

²⁴ Սահակ վրդ. Ամատունի, նշվ. աշխ., էջ 130 □ 131

Ամենայն Հավանականությունը այս շարականը Վարդան Վարդապետը հորինել է 1260-ական թվականների վերջին Պոռչի կողմից սբ. Գեղարդի Համար արծաթյա պահարան պատվիրելու առիթով: Մատենադարանում պահվող ձեռագրերի մեջ կան Ս. Գեղարդի նկարագրությունը նվիրված առանձին Հիշատակություններ, որոնցից մեկը դեռևս 1898թ. հրատարակել է Մեսրոպ Մազիստրոսը «Արարատ» ամսագրում, «Պատմություն ս. Գեղարդեանն եւ այլ տնօրինականացն Քրիստոսի» վերնագրով, իսկ մյուսը «Քառակ գիրք» կոչվող ձեռագրի Հիշատակարանն է, թվագրված 1221 թվականով, հրատարակել է Գարեգին Հովսեփյանը:²⁵ Սրանք Համարյա նույն բովանդակությունն ունեն առանձին շեղումներով, որը ցանկանում ենք ներկայացնել ընթերցողի ուշադրությանը:

«Սուրբ Վարդապետն Հայոց Վարդան յարեւելից առաքեաց ի Հոռմկլայ զայս գիր:²⁶ Վասն սուրբ եւ փրկական տնօրինական սրբութեանցն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ այս գտաւ ի գրոց, զի ոսկի գրով կայր ի գրի գրեալ ի քաղաքն Կոստանդնուպոլիս, որ կոչի թագաւորութիւն: Եւ այսպես պատմեցաւ: (Յորժամ առին զթագաւորութեան քաղաքն՝ մեծ թագաւորն Ֆրանկաց):²⁷ Եւ բացեալ զմեծ եկեղեցին Սուրբ Սուփի եւ մեծաւ պարսաւանօք կոչեր զամենայն քաղաքն եւ զպատրիարքն եւ զմեծամեծ քաղաքին եւ զժառանգաւորս եկեղեցւոյն եւ խնդրէր զփրկական սրբութիւնս: Եւ նոքա, զոր ունէին, ցուցին, եւ ապա բերին զմեծ գրոցին պատմարանն եւ էր այսպես գրեալ... (մի առ մի հիշվում են, թէ որ սրբութիւնները որտեղ են գտնվում)... Այլ կենաց զեղարդն, որ ի կողահոս փրկական աղբեր արեանն հոսաւ, առեալ Ղունգիանոս, որ կոյրն էր ի ծնէ եւ տիգախոց կողէն լուսաւորեցաւ (կա ի Գեղարդ):²⁸

Աստուածարեան ներկեալ սուրբ զեղարդն եւ պսակ փշոցն եւ Յովսեփա Արեւմտացւոյն աջն եւ զսուրբ չիլ իւղոյն ազնուի եւ զԱստուածամօրն պատկերն սուրբ առաքեալն Թադէոս ի Հայք տարաւ: Եւ այս է նշան սուրբ Գեղարդեանն Քրիստոսի, որ տեսանէք եւ ճանաչեք եւ բերեք, որ ոչ խաբեն զձեզ նենգաժող ազգն Հայոց:²⁹ Որ թագաւորք սուրբք եւ աստուածասէրք բերեալ զերկնային պսակն սուրբ Հաւատոցն Քրիստոսի եւ ամենայն սուրբ եկեղեցեացն Հոռմայեցոց: Այլ սուրբ զեղարդն Քրիստոսի երկնային գանձ լուսոյ կայ ի յաշխարհն Հայոց եւ որք տեսանեն զնա՝ ոչ տեսանեն զմահն յաւիտեանից եւ [ոչ յամօթ կրեն աւուրն աներեկի]³¹ եւ ոչ տեսանեն զնեռն: Եւ ոչ թագաւորութիւն կայ իմացեալ եւ պատուեալ, նա ոչ անցանէ թագաւորութիւն այնմ աշխարհի: Եւ նմանութիւն սուրբ եւ աստուածակիր զաղարդեանն այս է:³¹

Գմբեթածեւ ի վեր քաշեալ զլուսն սորա, որպէս նիզակի սուր առեալ եւ դ (4) մատին չափ է լայնութիւն մէջ սորա եւ հրեշտակաց ձեւեալ, նման խաչի փորեալ եւ զփորեալ Հատուածն անդէն ի յերկուս կողմ երեսաց սուրբ խաչին բեւեռեալ դ (4) բեւեռօք, որպէս զտէրն ի խաչին: Եւ խնծորաթոռ խաչին աղիւսանման վեցկուսի եւ ի վայր կողմն փող նիզակին ոչ այլ ինչ քանդակմամբ նաշխեալ, այլ ամենեւին անարատ: Այս է (նշան) սուրբ Գեղարդեանն Քրիստոսի:

Այլ Աստուածամօրն պատկերն ի Հոգե/ա/ց ³² վանքն կա՝ յԱղրակայ ³³ գաւառին: Եւ

²⁵ Գարեգին Հովսեփեան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 815 – 816

²⁶ Արարատում այս նախադասությունը բացակայում է, էջ 226

²⁷ Հիշատակարանում բացակայում է: Ինչպես Հայտն է 1204թ. խաչակիրները տիրեցին Կոստանդնուպոլիսն մինչև 1261թ.: Այդ նկատի ունի հեղինակը:

²⁸ Հիշատակարանում բացակայում է: Ավելացված է Արարատում, էջ 227

²⁹ Արարատ, ունի «Յունաց», էջ 228

³⁰ Արարատում բացակայում է այս բառակապակցությունը, էջ 228

³¹ Գեղարդի նկարագրությունը առաջին անգամ է հանդիպում մատենագրությունում մեջ եւ լիովին Համապատասխանում է այժմ մայր տաճարի թանգարանում պահվող օրինակին: Առաջօրինակ այս նկարագրությունը մի շարք անդամներ կրկնվում է տարբեր հեղինակների կողմից Համարյա նույնությամբ՝ սկսած XVI դարից, ընդհուպ XIX դարը:

³² Արարատ, ունի «Հոգաց», էջ 228

³³ Արարատ, ունի «Ի Թողկաց», անդ

չիլ յիւղոյն յերկիրն Տարօնոյ ի վանքն Եղրդի:³⁴ Արեւմտացոյն աջն ի յԱրեւնեան³⁵ գաւառին ի գեղն, որ Թադէոս Առաքելոյ անուանի: Եւ պսակ փշոցն իւր վէմն ³⁶ կա, ուր նա Հատակեցաւ առաքեալն սուրբ ի Զարեանդ գաւառի: Եւ արդ այսպէս օրինակեցաւ տնօրինական սրբութիւն, եւ օրինակս թարքմանեցաւ ի հոռոմ գրոց ի Հայ գիր՝ ի թվին ՈՉ (1221)³⁷ ամէն: Հայր մեր»:³⁸

Ամենայն Հավանականությունը Մեսրոպ Վարդապետի հրատարակած ձեռագիրը նախագաղափարն է եղել, որից 1221 թվին արտագրվել է Հիշատակարանը, այն վերագրելով Վարդան Արեւելցուն եւ բաց թողնելով կամ ավելացնելով առանձին բառեր եւ նախադասություններ, աղավաղել տեղանուններ ու առանձին իմաստ հաղորդել, ինչպես օրինակ «նենգաժող ազգն Հունացը» փոխարինել «ազգն Հայոց»-ով եւ այլն:

Այսպիսով, միանգամայն պարզ է դառնում, որ դեռևս XII-XIII դարում բյուզանդական եւ հայկական եկեղեցիների միջև վեճ էր սկսվել, թե իրական Գեղարդը ո՞ր ժողովրդի սեփականությունն էր: Հետևաբար Հայաստանում գտնվող խնդրո առարկա Գեղարդը չպետք է չփոխվել Վատիկանում պահվող նմանատիպ մեկ այլ Գեղարդի հետ: Դեռևս XII-XIII դարերի Հայ եւ օտար ազգի պատմիչները գիտեին նրա գոյությունը մասին եւ մանրամասն անդրադառնում են տվյալ խնդրին բացատրելով թե ինչպես է առաջացել կրկնօրինակ Գեղարդը:

Մասնավորապես, Միխայել Ասորի պատրիարքը վկայում է, երբ Զանգի ամիրան պատերազմում հաղթեց Արթուրսին եւ տեղ գարձավ սուրբ վայրերին, այդ ժամանակ (XII դար) Հոռմի պապը այցելում է Երուսաղեմ, իսկ այնտեղից Անտիոք: Տեղի հոգեւոր Հայրերը նրան են ցույց տալիս Քրիստոսի անունով Գեղարդը: Վերջինս ասաց. «զբուն Գեղարդն Քրիստոսի գիտեմ, եթէ Թադէոս առաքեալն ի Հայք տարաւ. այս ոյթ է. եւ գտաւ պետմութիւն զնմանէ որ գրեալ էր, թէ ազգն Հրէից որ բնակեալ էր ի Տիրերիա՝ յաւուր ուրբաթու խաչելութեանն Տեառն գողացան մանուկ մի եւ տարան յանապատ, եւ խաչեցին զնա եւ փշով պսակեցին եւ ծիրանի եւ կարմիր զգեցուցին, եւ զեղարդեամբ խոցեցին զնա. եւ զամենայն որպիսութիւն կատականաց Տեառն արարին նմա. նոյնպէս եւ հրաշք Տեառն մերոյ կատարեցան ի վերայ մանկանն զի խաւարեցաւ արեգակն եւ շարժեցաւ երկիր եւ պատառեցան վէմք եւ արիւն եւ ջուր բղխեաց ի տիգախոց կողէն... եւ այս է զեղարդն այն ուստի լինի ի սմանէ մեծամեծ սքանչելիք. եւ լուեալ պապուն զգրեալն Հաւատաց. եւ փառաւորեաց զԱստուած եւ երկրպագեաց նմա»:³⁹ Հավանաբար նման կարգի զրուցի մեկ այլ տարբերակ է, որ դեռևս 1702թ. հրատարակվել է «Հայելի Վարուց» կոչվող ժողովածուի 334 էջում հետևյալ բովանդակությամբ.

«Պատմեաց մեզ զսուրբն Աթանաս Աղեքսանդրոս Հայրապետն, թէ ի Բիւրիտոն քաղաք՝ մերձ յերուսաղէմ, ի սահմանս Տիւրոսի եւ Սիդոնի, բազում հրէայք բնակեալ էին խառն ընդ քրիստոնեայս: Եւ մի ոմն ի հրէիցն խնդրէր տուն ի վարձու, եւ առեալ ընդ իւր այլ սիրելիս հրէայս եւ զնացին գտին տուն մի դատարկ, յորմէ քրիստոնեայք ելեալ էին, եւ մոռացեալ էին յորմն յարեւելից կուսէ կախեալ զտէրունական պատկերն: Եւ յորժամ մտին ի տունն հրէայքն տեսին զպատկերն, եւ ասէին զմիմեանս, թէ՝ «Այս պատկերս

³⁴ Արարատ, ունի «Եղեգնի», անդ

³⁵ Արարատ, ունի «Ի Արեւրան», անդ

³⁶ Արարատ, ունի «Վանքն», անդ

³⁷ Արարատ, ունի «Եւ բերաւ ի Հայս, յորում էր թիւս ՃՃԶ (=726) Քրիստոսի փառք յաւիտեանս»: Հրատարակող Մեսրոպ վարդապետն ավելացնում է որ ձեռագրիս տարեթիւը յայտնի չէ.

³⁸ Գարեգին Հովսեփյանը տալիս է նաեւ այս ծանոթագրությունը. «ձեռագիրը ստացել է ոմն մահդասի Կարապետ» ի յիշատակ իւր կողակից Թովին, որ թվին ՌՂԷ (=1628) ամին է փոխեցաւ առ Քրիստոս: Կան ուրիշ «Յիշատակարաններ» ՌՁ (=1631), ՌՁԲ (=1633) եւ ՌՂԷ (=1648) թուականներով, նույն Կարապետ Մահդասու անձի եւ ընտանիքի հետ կապված» (Եր, 330-331):

³⁹ Միխայել Ասորի, էջ 422 – 423

զալիլեացույն է, եւ որպէս արարին Հարքն մեր ընդ նմա՝ արասցուք եւ մեք ընդ պատկերս նորա»։ Եւ առեալ եղեգն, Հարկանէին զգլուխն եղեգամբ, եւ ծեծէին զծնօտսն, եւ թքանէին յերեսն, եւ ծակեցին սրով զձեռսն եւ զոտսն։ Եւ յորժամ խոցեցին զկողն պատկերին, առժամայն եւ արին եւ ջուր։ Եւ զայն տեսեալ զահիւհարան, եւ ընթացեալ պատմեցին քահանայապետիցն իւրեանց եւ այլ Հրէիցն։ Եւ նոքա փութանակի գնացին ի տունն եւ տեսին զպատկերն, որ խոցուածոյն բոլիւր ջուր եւ արին։ Եւ ասեն քահանայապետքն. «Փորձեսցուք, եթէ ճշմարիտ է, զոր ասեն քրիստոնայքն»։ Եւ Հրամայեաց բերել աման եւ ժողովեաց զարինախառն ջուրն, եւ երթեալ, օծեցին զՀիւանդս իւրեանց՝ զկոյրս, զխնդս, զկաղս եւ զանդամալոյծս։ Եւ առժամայն բժշկէին։ Եւ միահամուռ ժողովեցան եւ գնացին առ Եպիսկոպոս քաղաքին եւ պատմեցին զամենայն եղեալ զսքանչելիս, եւ յարուցեալ գնացին զՀետ նոցա ի տունն։ Եւ տեսին զպատկերի երեսն յորպէս զարեգակն պայծառացեալ եւ զաղարեալ բոլորումն ի կողից։ Եւ առժամայն ամենայն Հրէայքն Հաւատացին ի Քրիստոս եւ մկրտեցան, եւ ուրախութիւն մեծ եղեւ քաղաքին յայմնիկ։ Եւ նուիրեցին զտունն զայն ժողովողեանն, զոր եւ շինեցին եկեղեցի, յորում կայր պատկերն զսքանչելի, եւ եղին զանունն Ամենափրկիչ...։ Եւ յետ բազում ժամանակաց թագաւորն Չմշկիկ գնաց ի Հոմս եւ Հառ զՔրիստոսի պատկերն եւ Հողաթափն պատուական, եւ եկեալ ի Բիրիտոն, Հառ զպատուական պատկերն զայն եւ տարեալ ի Կոստանդնուպոլիս, եւ եղին ընդ սրբութիւնսն ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, որ է օրհնեալ յաւիտեանս, ամէն»։⁴⁰

Քրիստոսի պատկերի մասին է Հիշատակում նաեւ Մատթէոս Ուռհայեցի պատմիչը մեջբերելով Չմշկիկ կայսեր (969-976թ.թ.) Աշոտ Բագրատունի Ողորմածին գրած նամակը։ Բյուզանդական Կայսրը Պաղեստինում Հազարացիների դեմ տարած Հաղթանակների առիթով գրում է այսպես.

«Այժմ բովանդակ փյունիկեն, Պաղեստինն ու Ասորիքը ազատագրվել են տաճկաց Հպատակութիւնից եւ ընդունել Հոռոմոց գերիշխանութիւնը։ ...Ահա, իմացիր, որ աստված քրիստոնյաներին այսպիսի Հաղթանակներ պարգեւեց, որոնց նմանը դեռ չէր եղել երբեք։ Գարավոն քաղաքում մենք գտանք մեր Քրիստոս-աստծո Հողաթափերը, որոնցով նա չրջեց երկրի վրա, նմանապես եւ մեր Փրկչի պատկերը, որն անցյալում Հրեաները խոցել էին եւ որից իսկույն արյուն եւ ջուր էր Հոսել. մենք գտանք նաեւ գեղարդը։ Այդ քաղաքում մենք գտանք նաեւ Կարապետի՝ Հովհաննես Մկրտչի գլխի պատվական մազերը»։⁴¹

Նույն պատմիչը մեկ այլ առիթով, արդեն 1098 թվականի դեպքերի շարադրանքում գրում է. «Փրանկներն սկսեցին տառապել սովից (խոսքը խաչակրաց արշավանքի մասնակիցների մասին է-Ի.Ղ.), որովհետեւ քաղաքում Հացն արդեն վերջացել էր։ Ծայրաստիճան ճարահատեալ, որոշեցին, Կերպողայից անձեռնմխելիութան մասին երդում ստանալով, քաղաքը Հանձնեն նրան, իսկ իրենք գնան Փրանկների երկիրը։ Բայց Աստված, տեսնելով նրանց տագնապալի վիճակը, զթաց։ Գիշերը նրանց մի սարսափելի տեսիլք երեւաց. մի աստվածապաշտ ֆրանկ երազում սուրբ առաքյալ Պետրոսին տեսավ, որն ասաց նրան. «Եկեղեցու ձախ կողմում պահված է այն գնեք, որով անաստված Հրեաները Քրիստոսի անարատ կողը խոցեցին. այն գտնվում է խորանի առջև։ Հանեք այն եւ, նրանով մարտի դուրս գալով, կՀաղթեք ձեր թշնամիներին, ինչպես Քրիստոսը Հաղթեց սատանային»։ Նույն տեսիլքը երեւաց երկրորդ եւ երրորդ անգամ։ Այդ մասին պատմեցին Կոնդուիրեն, Պեմունդին եւ բոլոր իշխաններին։ Սկսեցին աղոթել եւ սուրբ Պետրոսի կոչվող եկեղեցու նշված տեղում գտան Քրիստոսի գնեքը։ ...Այլազգիների զոր-

⁴⁰ Այս նույնը տես նաեւ Հայելի Վարուց, աշխատասիրութեամբ Քնարիկ Տեր-Դավթյանի, Երեւան, 1994, էջ 319 - 320։ Միայն թե վերջինս որոշ ճշգրտումներ է մտցրել տեքստի մեջ որից եւ մենք սիրահոգաբար օգտվեցինք։ Այդ գրքի ծանոթագրութիւններից իմանում էնք, որ «Հայելի Վարուց» գրույցների ժողովածուն գրված է եղել լեհերեն, որից էլ XVII դ. կեսերին Հայերենի է թարգմանել Սեմեոն Լեհացին եւ մեզ է Հասել բաղմամբով ձեռագիր եւ տպագիր օրինակներով։

⁴¹ Մատթէոս Ուռհայեցի, ժամանակագրութիւն, Երեւան, 1973, էջ 17-18

քերը ողողել էին լայնատարած դաշտը՝ տասնՀինգական Հոգուց բաղկացած շարքերով։ Զննիլը Քրիստոսի գնեքը բարձրացրեց Կերպողայի դրոշների դեմ։ ...Նրանք մեկ մարդու պես երկնքում ցոլացող եւ լեռներն այրող կրակի պես թափվեցին այլազգիների վրա - ողջ բանակը զլխովին փախուստի մատնեցին։ ...Փրանկների զորքը անթիվ ավարով ու բազում գերիներով մեծ ուրախութեամբ վերադարձավ Անտիոք քաղաքը»։⁴²

Հաջորդ 1099 թվականի դեպքերի առիթով պատմիչը շարունակում է. «Այդ տարին կոմս Զննիլը Անտիոքում Հայտնաբերված Քրիստոսի գնեքը տարավ տվեց Հոռոմոց կայսր Ալեքսին (1081-1118թ.թ.) իսկ ինքը վերադարձավ գնաց Փրանկների (երկիրը)»։⁴³

Այս դեպքերի առիթով է որ XIII դ. պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին մասնավորապես գրում է. «Բայց Հաւուրս Հաւուն նորա Ալեքսի (Պոսքը Մանվել կայսրին է վերաբերում 1143-1180) կոմս ոմն եկն յերուսաղէմէ յԱնտիոք։ Եւ իրբեւ եմուտ ի տաճար սրբոյն Պետրոսի առաքելոյ եւ Հաղորդ եղեւ պաշտամանն երեւցաւ նմա սուրբ առաքեալն Պետրոս եւ ասէ. «Ի պատուՀանին եկեղեցւոյդ թաղեալ կայ գեղարդն, որով խոցեցին զփրկիչն մեր, առեալ տարցես յաշխարհն քո»։ Եւ նա առեալ խնդութեամբ, եկն ի Կոստանդնուպոլիս։ Եւ լուեալ Ալեքսի կայսեր՝ մեծարանս արար նմա յոյժ, եւ ետ նմա գանձս բազումս, եւ խնդրեաց ի նմանէ զգեղարդն, եւ թող առ նմա կոմսն, եւ գնաց ճանապարհս իւր»։⁴⁴ Ամենայն Հավանականութեամբ նույն դեպքերի նկարագրութեանն է վերաբերում Վարդան Արեւելցու Հետեւյալ վկայութիւնը. «ՀինգՀարյուր քառասունյոթ (1098թ.) թվին Պաղտույն կոմսն առնում է Թլպաշարն ու Ուռհան։ Եվ Հաջորդ տարին զորավար Բեկիարուքը գալիս է Անտիոք, փռանգի վրա, նրանցից կոտորում է մոտավորապես ութ բյուր մարդ, քանի որ սուրբ Պետրոսի (եկեղեցու) ձախ կողմում գտնում են այն գեղարդը, որով Հրեաները կատակով խոցեցին փրկչի պատկերը, եւ այնտեղից դուրս ելավ արյուն ու ջուր, որպես Տիրոջ կողից։ Եվ այդ գնեքը պատվի է արժանանում որպես աստվածամուկ /Աստծու մեջ մտած/ գնեք, որը գտնվում է Հայերի մոտ։ Դրանով Հորանալով Փրանկները կոտորում են իրենց թշնամիներին եւ ասպա այն ուղարկում Ալեքսին»։⁴⁵

Մխիթարյան միաբանութեան Հայրերից Մկրտիչ Ավգերյանը սրբերի վարքերի յոթերորդ Հատորում Ղուկիանոս Հարյուրապետին վերաբերող ծանոթութեան մեջ գրում է. «Իսկ յաղագս աստուածամուկս Գեղարդեանն, զորմէ աւանդութիւն է ազգիս ի Հայաստան լինել՝ բերեալ ի Բարդուղիմեայ (իրականում Թադեոս պիտի լինի.-Ի. Ղ.) առաքելոյն, բերեն Բոլլանդեանք զաւանդութիւնս արեւմտեայց՝ որպէս թէ առ նոսա իցէ, գրելով այսպէս. «Յաղագս Գեղարդեան՝ որով խոցեցաւ կող Փրկչին, որ ոք կամի քաջ խելամուտ լինել ամենայնի, ընթերցի զՅակոբ Բոսիոս. գիրք ա (I), 39 (390). յաղթական խաչի. զլ 17. ուր ճոխագոյն բացատրէ, թէ զիարդ ընդ սուրբ խաչափայտի եւ ընդ այլ գործեաց չարչարանաց Տեսոն յերկիր թաղեցաւ այն ի Հրէից, եւ ընդ նոսին գտաւ ի Հեղինեայ զխոյն ի մօրէն մեծին Կոստանդիանոսի։ Եւ թե, սովոր էր պահիլ այն յայնմՀետէ ի գաւթի տաճարի սուրբ գերեզմանին, ուսուցանէ Հեղինակ գրոցն՝ որ յաղագս սուրբ տեղեաց, Համառօտեալ՝ որպէս կարծի, ի պատուականն Բեթալէ։ Անդանօր առ նմին Բոսիոսի մարտի է վերձանել, թէ որպէս նոյն սուրբ Գեղարդն յամի 1118 կամ 1098, սքանչելեոք գտեալ յԱնտիոք՝ սքանչելապէս ազատեաց զայն քաղաք ի սաստիկ պաշարմանէ։ Եւ թէ որպէս նոյնն անկաւ ի ձեռս կայսերն Կոստանդնուպոլսոյ՝ որոյ զսայր նորա խարտոցեալ՝ զառաջինն եւ ի պարզեւի մասին Վենէտիկեցոց, եւ ասպ յեւաց ընծայ առ սուրբն Լուդովիկոս արքայ Գաղղիացոց»։⁴⁶ Իսկ մնացեալ երկաթն՝ որ մնաց ի թագաւորական քաղաքին, յառման անդ նորա անկաւ ընդ ձեռամբ կայսերն թուրքաց

⁴² Անդ. էջ 174 - 175

⁴³ Անդ. էջ 177

⁴⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1961, էջ 150

⁴⁵ Վարդան Արեւելցի, Տիեզերական պատմութիւն, Երեւան 2001, էջ 155:

⁴⁶ Լյուդովիկոս արքան սուրբ Գեղարդի իրեն ուղարկած մասի Համար պատվիրում է ոսկեգօծ արծաթե պահարան եւ կախել է տալիս Նյուրեմբերգ քաղաքի Սուրբ Հոգուն նվիրված տաճարի առաստաղից։

Մահմեդյան երկրորդի, յամի տեառն 1453: Եւ անդ էր մինջեւ որդի նորա Պայազխտ կամեցեալ ուղերձ ինչ մատուցանել մեծի զօրավարի գնդին Երուսաղէմացուց, եւ զգուշացեալ՝ զի մի թողացուցէ նա, կամ յանձին կայցէ դարձուցանել յետս զեղբայր իւր զվանեալն յիւրմէ պատերազմաւ, զայն սուրբ երկաթն յղեաց առ պապն Իննովկենտիոս Ը (8-րդ), յամի 1492, զոր մեծաշուք փառօք ընկալեալ՝ պատուով մեծաւ բերին ի տաճարն Վարիկանու՝ ուր եւ ցարդ պահի: Զայս ամենայն ասեմ, զորոց ճոխ եւ անվրէպ ճառէ Բոսիոս, մարթ է ընթեռնուլ առ նմա: Այլ այսպիսի աւանդութիւնս իւրաքանչիւր ազգ զիւր միտս հաճի»⁴⁷

Միանգամայն հասկանալի է նման ավանդազրույցի առաջանալու հիմնական դրդապատճառները, առավել եւս, որ հայ եւ օտար պատմիչները նույնպէս անդրադարձել են դրանց եւ տվել նման գրույցների ծագման իրենց վարկածը: Ինչեւէ վերոշարադրյալից միանգամայն պարզ է, որ հայկական ավանդութիւնը առավել հին եւ հիմնավորված է սուրբ Գեղարդի մասին, քան կաթողիկէ եկեղեցուն է: Հայերը իրենց ավանդութիւնը սկսում են Քրիստոսի ավագ աշակերտ Թադեոս առաքյալից եւ շարունակական շարադրում են մինչ այսօր, իսկ եվրոպացիներն առավելագույնս 1098 կամ 1118 թվականից, երբ այն իբր գտան Անտիոք քաղաքում եւ տարան Կոստանդնուպոլիս Ալեքսիոս կայսերը նվեր: Իսկ Բյուզանդիայի անկումից հետո 1492 թվականին նվեր ուղարկվեց Հռոմ: Առավել եւս հաստատվում է պատմիչների վկայութիւնը, որ Հռոմ տարված գեղարդն այն է, որով հրեաները կատակով խոցեցին փրկչական պատկերը Բիւրիտոն քաղաքում, ինչպէս որ վկայում են միջնադարյան հայ եւ օտար պատմիչներ Միխայել Ասորին, Մատթեոս Ուռհայեցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Վաչգան Արեւելցին եւ ուրիշներ:

Այսպիսով, ի մի բերելով պատմիչների բոլոր վկայութիւնները, մասնավորապէս նկատի առնելով XIII դարի հեղինակ Վարդան Արեւելցու արժեքավոր վկայութիւնը, պարզվում է, որ այն Գեղարդը որով հրեաները կատակով խոցել են Փրկչի պատկերը Բյուրիտոն քաղաքում, պատվի է արժանանում ժամանակակիցների կողմից ու տարվում Անտիոք պահ տրվում սուրբ Պետրոս առաքյալի անվան տաճարին: Իսկ տարիներ անց երբ խաչակիրների զորքերը շատ նեղն են ընկնում հազարացիների (արաբները) կողմից, Գեղարդը հանվում է զորքի առաջ եւ նրանով ոգևորված խաչակիրները փայլուն հաղթանակ են տանում: Հաղթանակը վերագրվում է ս. Գեղարդի հրաշագործութեանը: Այնուհետեւ խաչակիր կոմսերից Զնջիլը այն տանում է Կոստանդնուպոլիս եւ ընծայում Ալեքսիոս Կոմնենոս կայսրին (1081-1118թ.թ.): Վերջինս այդ գեղարդը բաժանում է երեք մասի, մեկը՝ ուղարկում Վենետիկ, մյուսը՝ Լյուդովիկոս կայսրին, իսկ երրորդ՝ ամենամեծ կտորը պահում իրենց: Բյուզանդական կայսրութեան անկման պատճառով՝ 1453 թվին, այն քրիստոնեական ուրիշ մասունքների հետ միասին անցնում է թուրքերին, որոնք 1492 թվին այն օգտագործում են զիվանագիտական հաջողութիւններ ապահովելու նպատակով եւ ուղարկվում Հռոմի պապին, ուր մինչ այժմ այն պահվում է Վատիկանի թանգարանում Քրիստոսին վերագրվող բազմաթիւ այլ մասունքների հետ միասին:

Հետաքրքրական է որ ողջ XIV դարի ընթացքում, ոչ մի անգամ չի հիշատակվում սր. Գեղարդը ոչ մի առիթով: Պատճառը հավանաբար դժնդակ ժամանակներն էին, որի հետեւանքով անկում էր ապրում Պոռչյան Ֆեոդալական երեւմի հզոր տունը, որի հովանավորութեան տակ էր գտնվում Այրիվանք-Գեղարդավանքը: Հատկանշական է որ XIV դարի ընթացքում գրված հայկական ձեռագրերի հիշատակարանների շուրջ 850-ի մեջ զեթ մեկ անգամ չի հիշատակվում Գեղարդավանքը, այնտեղ չի գրվել (կամ մեզ չի հասել) ոչ մի ձեռագիր: Ուստի որեւէ տեղեկութեան չունենք գեղարդի մասին:

Միայն XV դարի սկզբին նորից հիշատակութիւն կա Գեղարդի մասին: Մասնավորապէս 1429 թվին գրիչ Գրիգորի կողմից Գառնո գավառի Մանվելի կոչվող անապատում արտագրված «Մանրուսմունք» կոչվող ձեռագրի հիշատակարանում

⁴⁷ Հայր Մկրտիչ Աւգերեանց, էջ 358, նույնը տես նաև Հովհ. Ծահլաթունեանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ էջմիածնի եւ հինգ զաւառացն Արարատայ, Հ- Ա, էջմիածին, 1842, էջ 57-58

կարդում ենք. «Արդ, յանդ եղեալ աւարտեցաւ Հոգիարարու Մանրուսմունս, որ կոչի տետր, ի գաւառս Գառնոյ, ի յանապատս, որ կոչի Մանուէլի, որ է ի սիրտս լերինս Այրիվանուց, յորում բազմեալ կայ գեղարդն աստուածամուկս, ընդ հովանեաւ սուրբ Աստուածածնիս, ... Արդ գրեցաւ ի թվականութեանս Հայոց ՊԶԸ (=1429) ձեռամբ յոգնամեղ եւ փցուն վարդապետիս Գրիգորի, ի դառն եւ յանրարի ժամանակի, զոր փախստական եկաք ի յանապատս, եւ ամիս երկու մնացաք ի տեղ: Եւ մենարանիս Հայրն իւր միաբանաւ ծառայութիւն ոչ սակաւ արարին, զի բազում աշխատանք կրեցին ի վերայ մեր եւ խնդրեցին զայս Մանրուսմունքս...»⁴⁸

Հաջորդ հիշատակութիւնը Գեղարդի մասին պատկանում է XV դարի խոշոր մշակութային դեմքերից մեկին՝ Թովմա Մեծոփեցու գրչին: Պատմագիրը, որ Մեծոփա վանքի առաջնորդն էր էջմիածնում հայոց կաթողիկոսութիւնը Սահգ Արեւելյան Հայաստան՝ էջմիածին տեղափոխելու առիթով 1441 թ. գումարված ժողովի մասնակիցը, իր ճանապարհորդութեան մասին գրում է. «Եւ ապա ուրախութեամբ մեծաւ եւ աներկբայ յուսադրութեամբ ելեալ գնացաք յամենալից եւ օրհնեալ գաւառն ի Դարօնս (Հին Բայազետ), եւ յՈսն Մասեաց ի յԱկոռի եւ անտի մտաք ի կենդանաթաղ գերեզմանն Լուսաւորչին ի սուրբ Վիրապն, եւ անտի յերկրպագութիւն սուրբ Գեղարդեանն (որը Այրիվանքում էր — Ի.Ղ.) եւ սկզբնատիպ Պատկերի Մարգեղութեանն Քրիստոսի: Եւ պատահեալ զիպեցաք մեծ վարդապետին մերոյ՝ եւ առեալ եկաք ի գյուղաքաղաքն Երեւան»:

Ղեւոնդ Ալիշանը Այրարատում մեջ է բերում 1441 թվին գրված Ծարականի գրիչ Մատթեի հիշատակարանը գրում է. «...ի սուրբ եւ գերահռչակ յականաւոր եւ ի մեծահանդէս սուրբ Ուխտս Այրիվանքս, ի սկիզբն եւ ի մայրն ամենայն վանորայից, ընդ հովանեաւ սքանչելագործ Տիգրիս եւ արեամբ ներկեալ անմահին Յիսուսի սուրբ Գեղարդեանն, եւ այլ բազմութեան Սրբոցս, եւ սրբասէր եղբարցս», այնուհետեւ թվարկում է ութ անձանց անուններ որ բարին հիշեն նրանց:⁴⁹

Ընդամենը սրանից երեք տարի անց, արտագրված Յայսմավարքի հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ, գրեցաւ օրինակ սորին ի թուարեութեանս Հայկազեան տոմարի ՊԶԳ (=1444), ...ի մենաստանս Այրիվան, ընդ հովանեաւ հրաշափառ սուրբ լուսոյ մօր կաթողիկէ սուրբ Աստուածածնին, ներկեալ արեամբ կենարարին սուրբ Գեղարդեանն, եւ ամենայն սրբոցն, որ անդ հուաքեալ կան»: Ապա հիշատակում է Սիմէոն րարունապետին նրան անվանելով «մեծ վարժապետն Հայոց զՍիմէոն, որ յայնմ ժամանակի փայլէր ի մէջ եկեղեցոյ իբրեւ զարեգակն, եւ մեծաւ յուսով եւ եռափափազ սիրով սկսավ նորոգել եւ զարդարել զվանորայս Արարատեան նահանգիս, որ խախտեալ կային ի սահմանաց եւ ի կրօնից յառաջին հարցն: ...դարձեալ եկն բնակեցաւ ի մեծափառ սուրբ ուխտն յԱյրիվանս, ...»: ⁵⁰ Կնչանակի XV դարի առաջին կեսին Այրիվանք եւ Գեղարդավանքը Արեւելյան Հայաստանի վանքերի շարքում դեռեւս շարունակում էր պահպանել իր ուրույն տեղը, նույնիսկ համարվում էր մնացյալ բոլոր վանքերի «սկիզբն ի մայրն ամենայն վանորայից», ուր իրենց համար ժամանակավոր բնակութեան վայր էին ընտրում այնպիսի հռչակավոր ուսուցչապետ ինչպիսին էր տվյալ դարաշրջանում նշանավոր Սիմեոն րարունապետն իր աշակերտներով հանդերձ: Իսկ վերջինս հայտնի էր առաքելական կրօնի սպասավորների վարքի ու կենցաղի անաղարտ պահպանելու ջատագով, հանդիմանում վերջիններիս նրանց թույլ տված վրիպումների ու զանցանքների համար, ինչպէս վկայում է Յայսմավարքի հիշատակարանագիրը:

1452 թվականին Այրիվանքում գրվում է Ծարակնոց, որի գրիչ Մատթեոսը գրում է. «Արդ, եղեւ աւարտ գրչութեան այսմ մեծահանդէս ոսկիազարդ եւ հոգելից տառիս ի շրջագայութեան հայկազեան տոմարի ՋԱ (=1452), ի դառն եւ ի չար ժամանակի, որով նեղիմք ի բռնութենէ անօրինաց: Ի հայրապետութեան տէր Գրիգորի յառաքելական աթոռն ի սուրբ էջմիածինն, որ ի սկիզբն եւ ի մայր ամենայն վանորայից, ընդ հովանեաւ

⁴⁸ Ժե դարի հիշատակարաններ, մասն Ա., էջ 391

⁴⁹ Այրարատ, էջ 346

⁵⁰ Ժե, մասն Ա, էջ 560 - 561

լուսոյ մար սուրբ Աստուածածնիս, եւ արեամբ ներկեալ անմահին Քրիստոսի սուրբ Գեղարդեանս, եւ այլ սրբոցս, որ աստ հաւաքեալ կան. ձեռամբ ամենամեղ եւ փցուն գրչի Մատթէոսի, որ զանունս միայն ունիւմ կրօնաւորի, ի խնդրոյ եւ յարդեանցս երիցս երանելոյ Դանիէլ կրօնաւորի»:⁵¹

Ընդամենը վեց տարի անց, նույն Այրիվանքում արտագրած Մաշտոցի գրիչ եւ ծաղկող Հովհաննէսը համարյա նույն խոսքերով է բնութագրում վանքը եւ նրա սրբությունները. «Փառք... որ ետ կարողութիւն անարհեստ եւ փցուն գրչի հասանել ի վերջին գիծ աստուածաբողոք տառիս, որ կոչի յանուն սուրբ Հայրապետին Մաշտոցի. ի թուարեւորութեանս Հայկազեան տոմարիս ԶԷ (=1458), ձեռամբ յոգնամեղ եւ փցուն գրչի Յոհաննէս սուտանուն արեղայի, որ զանունս միայն ունիւմ եւ ոչ զգործս, ի վանքս որ կոչի Յայրիվանս, սուրբ տիգիս՝ աստուածամուկս սուրբ Գեղարդեանս, եւ այլ բազմագումար սրբոցս, որ աստ կան հաւաքեալ...»:⁵²

Հաջորդ տարին մեղ արդեն Հայտնի Մաթեոս գրիչը արտագրում է Այրիվանքում մի ճաշոց, իսկ Ստեփանոսը ծաղկազարդում է այն. «Արդ գրեցաւ սա ի յերկնահանգէս եւ ի գերահոգակ սուրբ ուխտս Այրիվանս վերաձայնելոյ, ընդ հովանեաւ մաւրս լուսոյ սուրբ Աստուածածնիս, եւ հրաշափառ եւ երկնանման Կաթողիկէիս, եւ աստուածընկալ սուրբ Նշանացս, եւ արեամբ ներկեալ անմահին Յիսուսի սուրբ Գեղարդանս, եւ սուրբ աջերոյս՝ Յովհաննու Մկրտչին՝ ձեռնադրողին Քրիստոսի եւ սուրբ աջոյն Բարդուղիմէոսի առաքելոյն, եւ յամարէն ամենայն սրբոցս, որ աստ կան հաւաքեալ աւժանդակութեամբ հոգւոյն սրբոյ եւ կամակցութեամբ սուրբ եղբարցս»:⁵³ Հետաքրքիր է, որ մինչ այդ, եթե որպէս նշանավոր սրբություն հիշատակվում էր միայն Գեղարդը, իսկ մյուս սրբությունները Հայկազանի անունով, ապա այս դեպքում հիշատակվում են նաեւ նշանավոր նոր սրբություններ որ մինչ այդ չեն հիշվում: Կնշանակի թեեւ Հայաստանը ապրում էր քոչվոր անասնապահ Աշ-Կոյունլու եւ Կարա-Կոյունլու ցեղերի անընհատ կրկնվող ավարառությունների ժամանակաշրջան, այնուամենայնիւ, Այրիվանք-Գեղարդավանքի միաբանությունը ծաղկում էր թե՛ տնտեսապէս եւ թե՛ վանքում հավաքված նշանավոր սրբություններով, որն հնարավոր էր ձեռք բերել լուրջ գումարներ վճարելով ու մեծամեծ ջանքեր գործադրելով:

Պատահական չի կարող դիտվել շուրջ քսան տարի անց արտագրված Ավետարանի գրիչ Ստեփանոսի հետեւյալ վկայությունը. «Արդ, ես՝ անարժանս եւ յոգնամեղ եւ փծուն եւ անարհեստ գրիչ Ստեփանոս սկսեալ գծագրել ի վանս հրաշալի Այրիվանս, ընդ հովանեաւ սուրբ եւ հրաշափառ Կաթողիկէիս, եւ ներկեալ արեամբն Քրիստոսի սուրբ Գեղարդեանս, եւ շնորհաբաշխ սուրբ աջոյս Յովհաննու Մկրտչի, եւ այլ բազում եւ անթիւ սուրբ նշանացս, որ աստ կան հաւաքեալ... ի յառաջնորդութեան սուրբ ուխտիս տէր Հոհաննէս եպիսկոպոսի, եւ եղբար նորին տէր Ստեփանոս նորընծա եպիսկոպոսի, ... Գրեցաւ ի թվականիս Հայկազեան տոմարի Զ - ԻԵ (=1476)»:⁵⁴

Հաջորդ տասնամյակում շարունակվում է նոր սրբությունների հավաքումը: Այդ է վկայում 1488 թվին արտագրված Յայսմավուրքի հիշատակարանը. «Արդ, եղև զրաւ գրչութեան սորա՝ այս մեծահանգէս ծաղկազարդ եւ հոգելից տառի, ի շրջագայութեան Հայկազեան տաւմարի ԶԼԷ (=1488), ի դառն եւ ի չար ժամանակի, որով նեղիմք ի բռնութենէ անաւրինաց, յանիւրո պահանջողաց: ... Ի սուրբ եւ ի գերահոգակ ուխտս որ կոչի Այրիվանս, որ եւ հիմնարկեալ է ի սուրբ Լուսաւորչէն Գրիգորի, ընդ հովանեաւ սուրբ Աստուածածնիս, եւ արեամբ ներկեալ Քրիստոսի սուրբ Գեղարդեանս, եւ սուրբ աջոյս Յովհաննու, եւ խոտակերաց սուրբ Նշանիս, եւ տապանակի սուրբ Յակոբին եւ այլ բազմահաւաք սրբութեանցս, յառաջնորդութեամբ տեղոյս իմոյ անարժանութեանս՝ Յոհաննէս եպիսկոպոսի, եւ հարազատ իմոյ՝ գեղեցկատիպ մանկանս տէր Ստեփանոս

⁵¹ ԺԵ, մասն Բ, էջ 15

⁵² ԺԵ, մասն Բ, էջ 99

⁵³ Անդ, էջ 120

⁵⁴ Անդ, էջ 397 - 398

եպիսկոպոսի...»:⁵⁵ Ինչպէս նկատելի է, Այրիվանք-Գեղարդավանքում պահվող սրբությունների շարքին ավելանում է Պոռչյան տոհմին պատկանող հեղինակավոր սրբություններից մյուսը՝ խոտակերաց սուրբ Նշանը, որի համար արժաթե հիանալի պահարան էր պատվիրել Պոռչի թոռ Ամիր Հասանի որդի՝ էպչեն դեռեւս 1300 թվին: խոտակերաց վանքը, որը գտնվում էր Վայոց ձորի Նորավանքից ոչ հեռու, ժամանակակից խաչիկ գյուղի մոտ ամենայն հավանականութեամբ անկում էր ապրել, կամ լուրջ պարտքերի տակ ընկել, որ ստիպված էր զիջելու ս. Նշանը Այրիվանքին:

Իսկ մի քանի տարի անց Այրիվանքում արտագրված Ավետարանի գրիչը հիշատակարանում ավելացնում է. «Գրեցաւ... ի հրաշալի Այրիվանս, ընդ հովանեաւ սուրբ եւ հրաշափառ եւ շնորհաբաշխ աջոյն Յովհաննու Մկրտչին եւ սուրբ Յակոբ բարեխաւսի, զոր բերեալ հրեշտակն ի Նոյան տապանէն, եւ այլ բազում սուրբ նշանացս, որ աստ կան: Գրեցաւ լուսազարդ մատեան ի թվ. Հայոց Զ-ԽԲ (=1493).... Գրեցաւ ձեռամբ Ստեփանի... եւ առաջնորդութեան սուրբ ուխտիս տէր Յովհանիսի եւ եղբար նորին տէր Ստեփանոսի, որ... ի նոյն ամի փոխեցաւ ի Քրիստոս, եւ յառաջնորդ նոցին տէր Բարսեղ եպիսկոպոսի, որ է թոռն մեծին Պռաւշայ»:⁵⁶

Հետաքրքիր է, որ վերջին հարյուրամյակի ընթացքում առաջին անգամ է, ինչ վանքի սրբությունների մեջ առաջինը չի հիշատակվում Ս. Գեղարդը: Հիշատակվում է Բարսեղ եպիսկոպոսը, որը Պոռչի թոռ է համարվում, այսինքն այդ տոհմի շառավիղ, քանի որ շուրջ 200 տարի անց չէր կարող Պոռչի թոռը լինել: Կնշանակի Պոռչյան ֆեոդալական տան ներկայացուցիչները դեռեւս շարունակում էին տիրել իրենց Հայրենական կալվածքներին եւ համարվում էին տվյալ տարածքի խոշորագույն վանքերի առաջնորդներ:

XVI դարի Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները զգալիստաբար չի հրատարակվել, իսկ Մատենադարանում մեծ մասշտաբի նորոգում է ընթանում, որը հնարավորություն չի տալիս ծանոթանալու ձեռագիր հիշատակարաններին եւ պարզելու արդյոք Ս. Գեղարդը շարունակում էր հիշատակվել Այրիվանքի սրբությունների շարքում:

Տեղին է անդրադառնալ այն հանգամանքին, որ Հով. Շահխաթունյանցը XIX դ. առաջին կեսին իր Հանրահայտ աշխատությունում այսպես է գրում. «Այլ զի երբեմն երբեմն պահէին կաթողիկոսունք Աթոռոյ էջմիածնի դայս սուրբ Գեղարդ ի Տաճարիս այսմիկ մեծի Կաթողիկէի առ ինքեանս...: Քանզի յինչ ինչ կոնդակս Կաթողիկոսաց յիշատակի ընդ այլ սրբութեանց եղել ոց յԱթոռ այսր եւ Գեղարդն սուրբ ներկեալս արեամբ Յիսուսի: Յառաջին կոնդակի գրեալ ի թուին Հայոց ԶԱ (=1452), ի ա (1) դեկտեմբերի ի Գրիգոր Ժ կաթողիկոսէ: յերկրորդ ումն գրեալ ի թուին Հայոց ԶԾԳ (=1504), ի ԻԳ (=25) նաւասարդի յեղիշայէ Բ կաթողիկոսէ: յերրորդումն գրեալ ի թուին Հայոց ԶՂ (=1541), ի Գրիգորէ ԺԱ կաթողիկոսէ: Եւ ի չորրորդումն գրեալ ի թուին Հայոց ԲԺԲ (=1563) ի Միքայէլ կաթողիկոսէ: Սերաստացւոյ: Իսկական օրինակը այսօրիկ կոնդակաց գտանին ընդ այլ հնութեանց ի վանս Ստեփաննոսի նախավկայի՝ որ ի ձորն Հին Զուղայու առ Մաղարթայ լերամբ»:⁵⁷

Այս վկայությունը հավաստիությունը թողնելով Հով. Շահխաթունյանցի խղճին, այնուամենայնիւ արձանագրենք, որ համենայն դեպս 1452թ. Գրիգոր X կաթողիկոսի կոնդակի հավաստիությունը ս. Գեղարդի մասին, որ գտնվել է էջմիածնի վանքում, հավանաբար, անվավեր է: Մենք արդեն հիշատակել ենք 1441, 1444, 1447, 1452, 1458, 1459 եւ հետագա տարիներին ս. Գեղարդը գտնվում էր Այրիվանք-Գեղարդավանքում, որի մասին բազմիցս վկայում են թե՛ տվյալ վանքի առաջնորդները, թե՛ այնտեղ ձեռագիր արտագրող գրիչները եւ թե՛ վանքը այցելած հեղինակավոր անձինք: Հետեւաբար անվավեր է այն պնդումը թե 1452թ. Գեղարդը գտնվում էր էջմիածնում: Ամենայն հավանականությամբ այդ տարիներին էջմիածնի նորահաստատ (1441թ) կաթողիկոսությունը զահակալները հեղինակավոր դարձնելու համար իրենց դիրքը, սբ. Գրիգոր Լուսավորչի աջի եւ մյուս մասունքների թվում հիշատակել են նաեւ սբ. Գեղարդը: Հետագա՝

⁵⁵ Հ. Գ., էջ 109

⁵⁶ Անդ, 194

⁵⁷ էջ 53 - 54

29. «Իսկ ի թվին ՌՃԼ եւ Զ - ին (=1687), եւ Դաւիթ Վարդապետ
30. առաջնորդ ս/ուր/ը ուխտիս Այրիվանից յազգ -
31. էն խաղրակա եւ Պոռչա, որդի Ինանիկին ե -
32. տու նորոգել զպահարան ս/ուր/ը Գեղարդա առա -
33. լել պայծառ քան զառաջինն սակս յուսոյն
34. զոր առ /Բ/րիստո/ս յիշատակ ինձ եւ ծնողաց իմոց եւ
35. հորեղբարցն իմոց Դաւիթ եպ/իսկոպո/սին եւ Ստեփան -
36. նոս վարդապետին հանգուցելոց ի Բ/րիստո/ս եւ
37. եղբարցն իմոց Բեկ Ասրին, Կիրակոսին եւ քեռն ի -
38. մոյ Մարիամու յորոց առհասարակ կենդանեաց եւ մեռ -
39. ելոց ամենեցուն ողորմեսցի: Եւ կազմողի սորի -
40. ն Գրիգորի եւ Սարգսի»:⁶³

Դաւիթ Բ. կողմից պատրաստված կամ նորոգված Գեղարդի պահարանն է, որ այժմ պահվում է Էջմիածնի Մայր Տաճարի Թանգարանում եւ ունի հետևյալ տեսքը. «Ի կերպ աղիւսակի, ունելով զրունս երկրացիկս» ինչպես նման պահարանները նկարագրում է Ստեփանոս Օրբելյանը՝ նկատի ունենալով նաեւ իր կողմից Տաթևի Վանքին նվիրած ոսկե պահարանը եւ Էաչեի կողմից խոտակերաց վանքին տրվածը: Պահարանի երկարությունն է 56 սմ, լայնությունը՝ 24, իսկ հաստությունը՝ 5,5 սմ: Այն երկփեղկ զոնակով է, ներքևի մասում ուղիղ, իսկ վերևը երկկենտրոն՝ սուր կամարով: Պահարանի երեսը ամբողջովին պատված է բուսական զարդամոտիվով, իսկ զոնակների վրա զարդարանքից զատ կա չորս պատկերազարդություն: Վերին տեսարանը Ավետումն է: Հրեշտակը աջից մոտենում է կույս Մարիամին, որը ձեռքին սափոր ունի բռնած, իսկ նրանից ներքև պատկերված է խաչելություն տեսարանը՝ աջից Հավհաննես Մկրտիչն է, ձախից Մարիամ Աստվածածինը՝ ձեռքերը կրծքներին դրած: Խաչելություն զիմաց մյուս զոնակի վրա, բուսական զարդարանքի մեջ պատկերված է լուսապսակով եւ երկարազգեստ հագուստով տղամարդու պատկեր: Գրեթե չորս մետրից կարծիքով դա Գրիգոր Լուսավորչի պատկերն է՝ աջ ձեռքում՝ խաչ, իսկ ձախում՝ Հովվական գալաղան: Այդ միտքը հաստատելու համար նա դուգահեռ է անցկացնում խոտակերաց սբ. Նշանի պահարանի վրա պատկերված Գրիգոր Լուսավորչի անվանագիր պատկերազարդության հետ: Պահարանի նորոգող Սարգիս եւ Գրիգոր ոսկերիչները Գեղարդի մասնատուփի վրա զրվագած անձանց պատկերազարդությունը չեն կարողացել տալ անհրաժեշտ կենդանություն: Պատկերների գեմքերը նիհար են, աշխարհիկ կյանքից զուրկ դիմագծերով, սակայն շարժումները դինամիկ են, կեցվածքները՝ բնական: Հագուստները ծալքավոր են, մինչ-ծնկները հասնող: Բացի Գրիգոր Լուսավորչից բոլորը ոտաբոբիկ են: Պահարանի զոնակները ամուր ծղխնիով ամրացված են իրանին, իսկ կենտրոնում բավականին կոպիտ փական կա, մեր կարծիքով հետագա դարերում ավելացրած, որովհետեւ այն իր պատրաստման վարպետությունը խիստ զիջում է ոսկերիչներին բնորոշ նմանատիպ սուրբ աշխատանքներին: Դոնակների բաց վիճակում պահարանի կենտրոնում, երկաթե նիզակը կամ գեղարդն է, հատուկ իրեն համար պատրաստված փոսորակի մեջ: Պահարանի ներսի դաշտը եւ զոնակների երեսները զրվագված են նույնատիպ բուսական զարդերով: Նմանատիպ զարդերով է զրվագված նաեւ պահարանի կողերը: Դրվագման տեխնիկան եւ բուսական զարդեր բնորոշ են XVI-XVII դարերի համանման զարդերին:

Գեղարդի համար նոր պահարան պատրաստելու կամ նորոգելուց ընդամենը հինգ տարի անց, Նոր Զուգայում 1692թ. Ազարիա Զուգայեցին մի ձեռագիր է գրում, որտեղ բազմաթիվ մասունքների մասին խոսելիս անդրադառնում է նաեւ Գեղարդին՝ մասնավորապես գրելով. «Եւ արդ՝ սուրբ Գեղարդն Բրիստոսի երկնային գանձն լուսոյ կայ... յաշխարհին Հայոց եւ որք տեսանեն զնա, մի տեսցեն զմահ յաւիտենից: Եւ նմանաթիւն Աստուածակիր Գեղարդին այսպես է. Գմբէթաձեւ ի վեր քաշեալ զգլուխ նորա որպէս նիզակին սուր

Թաուփաւոր, եւ ձեւեալ որպէս զխաչ. եւ փորեալ Հատուածին երկու կողմանց երեսաց սուրբ խաչին բեւեռեալ. եւ վայր կողմն նիզակին, չորս մատնիչափով, բայց ոչինչ քանդակեալ՝ այլ անարատ հաւասար: Այս է նշան սուրբ Գեղարդին»:⁶⁴

Համանման նկարազրույթյան հանդիպում ենք նաեւ Ոսկեփորիկ ժողովածուում, որը Գեղարդի նկարազրույթյան համարյա բառացի կրկնություն է: Այս նկարազրույթյունը մեզ հիշեցնում է XIII դարով թվագրվող ձեռագրի Հիշատակարանում արդեն մեր կողմից օգտագործած եւ «Արարատ» ամսագրում հրատարակված Ս. Գեղարդի պատմության նկարազրույթյանը: Հավանաբար դրանք մեկը մյուսից են վերցրել: Բոլոր դեպքերում Ազարիա Զուգայեցին չի ճշտում, թե որ վանքում է գտնվում իր կողմից նկարազրույթված Գեղարդը: Իսկ որ այն դեռեւս գտնվում էր Այրիվանք-Գեղարդավանքում իմանում ենք Խտալացի ճանապարհորդ Ջեմելլիի վկայությունից: Նա 1694թ. Հունիսի 2-ին այցելում է Երեւան, ապա Նշում է, որ ութ ժամ ձիավարելով հասնում է Գեղարդավանք, ուր հիշատակում է նաեւ սբ. Գեղարդի գոյություն մասին:⁶⁵

Վերջապես XVIII դ. սկզբին Աբրահամ կաթողիկոսը շրջագայություն է կատարում Այրարատի վանքերը, երկու օր հյուրընկալվում Այրիվանքում, այդ մասին գրելով. «Ի Սուրբ Գեղարդն, որպէս ասէ, մնալով անդ երկու գիշեր»:⁶⁶ Նաղիբ Շահի տիրապետության ժամանակ Ս. Գեղարդը հավանաբար դեռ Այրիվանք-Գեղարդավանքում էր, քանի որ վանքը չեն էր, եւ միաբաններով լեցուն, հետեւաբար, նրանք իրենց այդքան մեծ հեղինակություն ունեցող մասունքից անհնար էր որ հրաժարվելին:

Դարի կեսին Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսը իր Զամբո աշխատությունում, որն ավարտել է 1765թ. Գեղարդավանքի մասին հաղորդում է, որ այն բազմաթիվ գյուղերի, այգիների, ձիթհանքների եւ ջրաղացների սեփականատեր էր, հետեւաբար ուներ բազմանդամ միաբանություն եւ պետք է ենթադրել որ վանքին պատկանող սրբություններն էլ դեռեւս այնտեղ էին: Միայն նույն դարի 70-ական թվերին, օգտվելով Պարսկաստանում տեղի ունեցող զահակալական կոփվերից, կովկասի լեզգիները մի շարք ավարառու արշավանքներ են ձեռնարկում Անդրկովկաս, մասնավորապես՝ Հայաստան: Դրա հետեւանքով մի շարք բնակավայրեր եւ վանք-մենաստաններ թալանվում ու ամայանում են: Դրանց թվում էր նաեւ Այրիվանքը: Այդ մասին է վկայում 1813թ. Հայաստան այցելած Անգլիացի դիվանագետ Ջեյմս Մորիերն, որը ճանապարհորդելով Արեւելքում, այցելում է Երեւան, ապա հարկադրական պարապուրդից օգտվելով ուղեվորովում է Այրիվանք - Գեղարդավանք ու իր տպավորությունները գրում այսպես. «...Վանքը...կառուցված է քարից ինչպես մյուս բոլոր եկեղեցիները Երեւանի ամբողջ Հողամասում, եւ մի շարք կոպիտ սենյակներ կան նրա շուրջը, որոնք ծառայում են կրկնակի նպատակով, այն է պաշտպանություն եւ վանականների բնակություն համար: Այս եկեղեցու հետաքրքրական մասերն են մի կարգ փորված սենյակները, որոնք նմուշներ են այն նեղություններին ու աշխատանքին, որ գործ են ածվել այս շենքի ամբողջացման համար: Այս սենյակները թվով երեքն են, լուսավորված վերելից ժայռի միջի բացվածքով եւ հղկված են ու վերածված խորանների, մենաստանների ու խոստովանարանների...: Հայերը լքել են այս վայրը քառասուն կամ հիսուն տարիներից ի վեր: Գտնվում է տակավին բավական լավ վիճակում, չնորհիվ իր կառուցվածքի ամրություն, եւ շատ քիչ ծախքով կարելի է այն կատարյալ դարձնել: Տարվան որոշ եղանակին հայերը հաճախում են այստեղ որպես ուխտավայր...»:⁶⁷

Մորիերի վերոհիշյալ վկայությունից երևում է, որ ս. Գեղարդը Այրիվանք- Գեղարդավանքի կործանումից ու լքվելուց հետո XVIII դ. վերջին տեղափոխում են Էջմիածին ու հռչակում Հայոց կաթողիկոսներին պատկանող նշանավոր մասունքներից մեկը: Թե, որոշակի երբ են տեղի ունեցել այդ դեպքը պարզ չէ: Բազմավաստակ Հայագետ Ալեք-

⁶⁴ Շահիաթունեանց, էջ 50, նաեւ Այրարատ, 348 ծան.

⁶⁵ Ալիշան, Այրարատ, էջ 348

⁶⁶ Անդ.

⁶⁷ Ուղեգ., 2 - 2, էջ 349 - 350

սանդր Երիցյանը, որ քաջատեղյակ էր էջմիածնի կաթողիկոսարանի բոլոր անցքերին՝ գրել է. «Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի Հայք XIX դարում» երկհատոր ուսումնասիրությունը, ուր անդրադարձել է նաեւ խնդրո առարկա սբ. Գեղարդին:

Պարզվում է, որ սբ. Գեղարդի Հրաչագործությունների նկատմամբ մեծ հավատ են ունեցել ոչ միայն Կովկասի Հայերը, այլեւ օտարազգիները՝ վրացիներ, մահմեդականներ եւ այլն, ու մեծամեծ դժբախտությունների ժամանակ (ժանտախտ, համաճարակներ եւ այլն), միշտ դիմել են նրա Հրաչագործ գործության օգնությանը: Օրինակ, 1797թվին Թիֆլիսում սկսում է մոլեգնել ժանտախտ: Վրաց Գեորգի թագավորը խնդրանքով դիմում է ժամանակի Հայոց կաթողիկոսին Գեղարդը Թիֆլիս տանելու թույլտվությամբ: Էջմիածնից Գեղարդը երկու եպիսկոպոսի ուղեկցությամբ տարվում է Թիֆլիս եւ ակա- նատեսների վկայությամբ ցավը շուտով վերանում է: Հավատալով այդ սրբության Հրաչագործ կարողությանը, ջերմեռանդ վրաց թագավորը կամենում է ընդմիջտ սեփա- կանացնել այն, պահել Գեղարդը իր մայրաքաղաքում եւ տարիներ շարունակ չէր շտապում վերադարձնել էջմիածին:

Նա նույնիսկ առիթը բաց չէր թողնում, հիմնավորելու իր այդօրինակ վարմունքը: Երբ, 1799թ. դեկտեմբերին իր մահկանացուն կնքեց Տեր Ղուկաս կաթողիկոսը, ռուսահայ թեմի առաջնորդ Հովսեփ Արղունյան արքեպիսկոպոսը եռանդուն գործու- նություն ծավալեց կաթողիկոս ընտրվելու համար, աջակցություն ունենալով Ռուսաց կայսր Պավելին, վրաց Գեորգի թագավորին ու ռուսաստանի մեծահարուստ Հայերին: Բայց էջմիածնի միաբանությունը մտավախություն ուներ, որ նման պարագայում մահմեդական թուրքիան եւ Պարսկաստանը խիստ անբարյացակամ դիրք կգրավեն Ս. Աթոռի նկատմամբ, որը գտնվում էր վերջինիս տիրապետության տակ: Ուստի շտապեցին կաթողիկոս ընտրել Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Դանիելին եւ Դավիթ եպիսկոպոսին հրավիրակ ուղարկեցին, որ վերջինս շտապի, քանի դեռ Հովսեփը չի հասել էջմիածին: Հենց այդ օրերին էջմիածին են գալիս Վրաց թագավորի եւ Թիֆլիսի Հայոց պատվիրակները ու պահանջում են միաբանությունից, որ Հովսեփ Արղունյանին անսպասելի ընտրեն կաթողիկոս, հակառակ դեպքում սպառնացին. «Սբ. Գեղարդը չեն վերադարձնի Աթոռին»:

Սա այնպիսի սպառնալիք էր որ իրարանցում առաջացրեց միաբանության մեջ: Վերջիններս հուսահատված կրկին ժողով են գումարում եւ որոշում են ընտրելի համարել ինչպես Դանիել պատրիարքին, այնպես եւ Հովսեփ արքեպիսկոպոսին ու այդ մասին շտապ հաղորդում են Պոլսի հայությունը՝ թողնելով նրանց կամքին՝ ընտրեն երկուսից որին կամենան: Հովսեփ Արղունյանի տարածած եւ մտորումների տեղիք տվող մահվան պատճառով, կաթողիկոսի ընտրության խնդիրը ձգձգվեց եւ Սբ. Գեղարդի էջմիածին վերադարձնելը դրվեց կասկածի տակ: Այդժամ Թիֆլիսի հոգևորականներից մեկը՝ Հովհաննես եպիսկոպոսը, ստիպված գիշերով գողանում է Թիֆլիսից Սբ. Գեղարդը եւ գաղտնի, մեծ դժվարություններով հասցնում էջմիածին, որի համար արժանանում է «Հովհաննես Գեղարդակիր եպիսկոպոս» պատվանունին:

Գեղարդը մնաց էջմիածնում մինչև 1805 թվի, երբ Իշխան Յիգիանովը անհաջող փորձ կատարեց Երեւանը պարսիկներից գրավելու, բայց վերահաս ձմեռը, զորքի մեջ տարածված հիվանդությունները եւ սննդամթերքի պակասը, ստիպեցին նրան դա- ժդարեցնել պաշարումը եւ վերադառնալ Թիֆլիս: Վերադարձի ճանապարհին Յիգիանովի հրամանով էջմիածնի վանքից մի շարք հարստությունների թվում Թիֆլիս է տարվում նաեւ ս. Գեղարդը, պատճառաբանելով, որ իրենց հեռանալուց հետո պարսիկները կթա- լանեն Մայր Աթոռի թանկագին գույքը: Այս մասին տեղեկություն է հայտնում նա- նապոյեռնի դեսպան գեներալ Գարգանը 1807- 8թ.թ. ճամփորդություն կատարելով Արեւմտյան Հայաստանում եւ Պարսկաստանում: Մասնավորապես Արարատ լեռը նկա- րագրելիս գրում է. «Այս լեռան ստորոտումն է գտնվում էջմիածնի վանքը, թուրքերեն անվանում են Ուչ-Քիլիսա: Ռուսները երբ 1805- ին գրավեցին էջմիածինը, թալանեցին եկեղեցին, գանձարանը եւ մատենադարանը: Ավելի ուշ, երբ պարսիկները վերագրավեցին,

գրքերից փամփուշտներ պատրաստեցին եւ տպարանի տառերը հալեցնելով գնդակներ շինեցին»:⁶⁸

Գեղարդը մնաց Թիֆլիսում մինչև 1810 թվականը: Այն ժամանակ, երբ Ռուսաստանի Հայոց թեմի առաջնորդ Եփրեմը կաթողիկոս ընտրվեց, էջմիածին մեկնելիս Թիֆլիսից իր հետ տարավ նաեւ Մայր Աթոռին պատկանող սրբությունները, որոնց թվում եւ Ս. Գեղարդը: Բայց Հաջորդ 1811 թվին նորից ժանտախտ է բռնկվում Թիֆլիսում եւ տեղի Հայերի ու գեներալ Տրոմասովի միջնորդությամբ Գեղարդը նորից է տարվում Թիֆլիս ու այնտեղ պահվում մինչև համաճարակի ավարտը: Բոլոր դեպքերում 1813թ. Ս. Գեղարդը արդեն էջմիածնում էր, որովհետեւ այդ թվին անգլիացի դիվանագետ Ջեյմս Մորիսը Երեւանում եղած ժամանակ այցելում է էջմիածին հանդիպելու Եփրեմ կաթողիկոսին ու նկարագրելով Մայր Տաճարում իրեն ընդունելության մանրամասները, մասնավորապես գրում է. «Ապա նրանք մեծ արարողությամբ մեզ ցույց տվին եկեղեցու թանկագին մասունքները: Առաջինը եւ ամենագլխավորը, ասում էին, թե գլուխն էր այն նիզակի, որով հռովմեացի զինվորը ծակեց մեր տիրոջ կողքը: Երբ բերին այն ու դրին խորանի վրա, բո- լոր Հայերը խոր խոնհարհեցրին իրենց գլուխը: Նրա ձեւը այնպես էր (հեղինակը զետեղել է Գեղարդի գրչանկարը) մոտ մեկ ոտք երկար: Այս մասունքը, որի վրա նրանք նայում են որպես իրենց ունեցածներից ամենաառաջինի վրա, բացի ուրիշ Հրաչքներից, ասում են թե, կարող է կասեցնել ժանտախտի տարածումը, նոր էր այնտեղ բերված, որովհետ- չիչատակված չէ այն բաների մեջ, որ Ծարդենը տեսավ (Հեղինակը տալիս է հետեւյալ ծանոթագրությունը. - Նախապես պահում էին դա Գեղարդի եկեղեցում, ասում են թե չինված հատուկ դրա համար, բայց /վանքը / լքված լինելով, նիզակի գլուխը փոխադրված է էջմիածին»:⁶⁹ Մեկնաբանություններն ավելորդ են:

Այնուհետեւ, Հաջորդ 1814 թ. կրկին Թիֆլիսում ժանտախտ է տարածվում: Թիֆլիսի կառավարիչ գեներալ Բուրչեյի խնդրանքով Եփրեմ կաթողիկոսը Գեղարդը ուղարկեց այնտեղ, որտեղից միայն 1815 թվին ետ վերադարձվեց էջմիածին: Այդ մասին տեղեկանում ենք ծագումով անգլիացի նկարիչ եւ հնագետ Ռոբերտ կեր Պորտերի 1817թ. նոյեմբերին Թիֆլիսից էջմիածին կատարած իր ճամփորդական գրառումներից. «Ոտորանը / էջմիածնի վանքի / տակավին փայլում է ոսկով ու գոհարով, թեեւ մի քանի տարի առաջ միա- րաններից մեկը հափշտակել էր նրա հարստության մեծ մասը... եւ իր նպատակին հասնելով, սուրբ անոթները գաղտնորեն ուղարկեց Աստրախան ու վաճառեց: Բայց գողությունը եւ նրա կատարողը անմիջապես երեւան գալով, նա դատապարտվեց ցկյանս բանտարկության մի խուցի մեջ...: Այս մարդը հիմա շատ ծերունի է եւ տակավին գտնվում էր արգելափայրում, երբ ես էջմիածնում էի: Սուրբ նշխարներն այլեւս առուտորի շահաբեր առարկա չլինելով, մնացին անխախտ եւ նրանք մնում են այն վիճակում, ինչ որ Ծարդենը նկարագրել է, տալով այնքան մանրամասն մի ցուցակ, որ ես հարկ չեմ դրում կրկնելու այստեղ եւ պիտի հիշատակեմ միայն մի քանի ամենանշանավորները: Այն քարը, որի վրա Ս. Գրիգորը նստել է կամ քնել է, իր երազ տեսած ժամանակը, եւ այն Գեղարդը, որով զինվորը ծակեց մեր տիրոջ կողքը»:⁷⁰

Այնուհետեւ ուղեգրության հեղինակը մանրամասն խոսում է Գեղարդի մասին, պատմում է թե որ երկրներում կան գեղարդներ, հիշատակում է միջնադարյան աղբյուրները, հերքում է գեղարդի հետ կապված առասպելը եւ ենթադրում է, թե այս գեղարդը Կոստանդնուպոլսից է բերված էջմիածին եւ այլն: Հաջորդ այցելության ժամանակ, որ տեղի ունեցավ 1819թ. հոկտեմբերի վերջին, Ռոբերտ կեր Փոյտերը գրում է. «Նրա գանգը (Ս. Հովսեփի մեկը), Ս. Գրիգորի աջի հետ պահվում է մի արծաթյա տուփում՝ էջմիածնի ամենանվիրական մասունքների հետ, Գողգոթայի Գեղարդի գլուխը, որ ավելի է հարգված քան սրանք, բոլորը միասին դուրս են բերվում ժողովրդի առաջ հանրային աղետների առթիվ: Այսպիսի մի պատճառով, ես նորից չկարողացա տեսնել Գեղարդը,

⁶⁸ Անդ. էջ 101

⁶⁹ Անդ., էջ 328 - 729

⁷⁰ Անդ., էջ 756 - 757

որովհետեւ մի քանի օր առաջ ուղարկված էր Երեւան՝ ամօքելու համար Երեւանի բնակչության մեջ ավեր գործող մի սոսկալի ջերմ»:⁷¹

Ռուս-թուրքական վերահաս պատերազմը, որը Կովկասյան ռազմաճակատում սկսվեց 1828թ. հունիսի 14-ին կարճ ժամանակում, տեղի հայերի համակողմանի համակրանքի եւ օգնության արդյունքում, զենքերալ Պասկեիչին հաջողվեց զրավել Կարսը, Ախալքալաքը, Արդահանը եւ Ախալցխան: Թուրքերի պարտությունը պատերազմի այս թատերաբեմում կատարյալ էր: Դրանից ոգեւորված Հայկական մարզի կառավարիչ գեներալ Ա. Ճավճավաճեն, փոքրթիվ բանակով հարձակում սկսեց Բայազետի ուղղությամբ: Օգոստոսի 27-ին Բայազետի մոտ պարտության մատնելով թուրքական առաջապահ ուժերին, մոտեցավ քաղաքին: Պաշարված Բայազետի վիճակը խիստ ծանրացավ: Տեղի հայ բնակչությունը ճնշում գործադրելով հարկադրեց թուրքական կայազորին հաջորդ օրը՝ օգոստոսի 28-ին անձնատուր լինել: Շուտով դրան հաջորդեց Դիաղինի եւ Ալաշկերտի գրավումը: Սեպտեմբերի կեսերին Բայազետում մոլեգնում է ժանտախտը, որը սպառնում էր ոչ միայն տեղի բնակչությանը, այլեւ մարտնչող զորքին: «Լավ ճանաչելով տեղացի բնակչության բնավորությունը, - գրում է մի ռուս հեղինակ, - Իշխան Ճավճավաճեն աշխատեց ներգործել նախ եւ առաջ ժողովրդի բարոյական եւ հոգեկան ուժի վրա եւ դրանով ավելի լավ հասավ իր նպատակին, քան թե կարանտինական խիստ հսկողությունները: Նրա հրամանով բերեցին էջմիածնից Ս. Գեղարդը եւ ակա-նատեսները պատմում են, որ ամենուրեք ուր որ տանում էին այդ սրբությունը՝ թե հիվանդանոցներում, թե մասնավոր տներում, եւ թե քաղաքիս վարակված թաղերում՝ ցավը անմիջապես դադարում էր: Ժողովուրդը սրտանց հավատում էր այդ սրբության փրկարար զորությունը: Եվ ժողովրդի հավատը փրկում էր նրան»:

Իրոք, որ արդեն հոկտեմբերի վերջերին Բայազետում եւ նրա շրջակա գյուղերում դադարում է ժանտախտը, իսկ Ս. Գեղարդը հազիվ էր վերադարձվել էջմիածին, երբ լուր տարածվեց, որ այդ ահավոր ցավը, որը սովորաբար սկսվում է ամռան շոգերին ջրի աղտոտության հետեւանքով, այս անգամ սկսեց մոլեգնել նույնիսկ ձմեռ ժամանակ Սուրմալուի գավառի գյուղերում, մասնավորապես Կողբի աղահանքերում եւ մեծ քանակի մարդկանց մահվան պատճառ դարձավ: Տեղի հայ բնակչության ներկայացուցիչները եկան էջմիածին եւ խնդրեցին Եփրեմ կաթողիկոսից ուղարկել Ս. Գեղարդը ժանտախտը իրենց գավառում դադարեցնելու համար: Վեհափառը ընդառաջ է գնում ժողովրդի թախանձանքին եւ մի եպիսկոպոս ու մի քանի վարդապետներ թափոռով տանում են Սուրմալու, պատեցնում գյուղե-գյուղ, ուր ժողովրդի ջերմ հավատը, զեպի Գեղարդի հրաշագործ զորությունը, փրկում է նրանց այդ համաճարակից համեմատաբար քիչ կյանք խլելով: Կովկասյան կորպուսի հրամանատար Կոմս Պասկեիչը որը դժգոհություն էր հայտնել գեներալ Ճավճավաճեի ինքնագլուխ գործողության համար Ս. Գեղարդը Բայազետ տանելու հետ կապված, այժմ իմանալով որ Եփրեմ Կաթողիկոսն էլ այն ուղարկել է Կողբ, 1829 թվի փետրվարի 12-ին Վեհափառին գրում է հետեւյալ ուղարկելով Ս. Գեղարդը Կողբ գյուղում եղած վարակիչ հիվանդության պատ-րոմանդակության մի նամակ. «Կողբ գյուղում եղած վարակիչ հիվանդության պատ-րոմանդակության գործադրել է հարկաւոր միջոցները եւ կարանտինական զգուշությունը, ճառով տներում թիւնը գործադրել այդ վնասակար ցավը եւ չտարածուի ուրիշ տեղերում: Այժմ «Հայոց որպեսզի դադարի այդ վնասակար ցավը եւ չտարածուի ուրիշ տեղերում: Այժմ «Հայոց աշխարհի» վարչությունը տեղեկացնում է ինձ, որ վերոհիշեալ գյուղն են գնացել էջմիածնից մի եպիսկոպոս, վարդապետ ու նրանց հետ եղած մարդիկ, որոնք տարել են իրենց հետ Գեղարդը, որով ըստ ավանդության, խոցուած է եղել Յիսուս Քրիստոսը: Նրանք հայտնել են, թե ուղարկուած են ձեր վեհափառության կողմից ժանտախտը դադարացնելու համար: Նրանց ներկայությունը միջոցին անդադար խոնավում էր ամբողջ գյուղի ժողովուրդը. բոլոր նրանց ներկայությունները, որոնք արդեն վարակված էին ցավից, խառն պատվում էին այն գերդաստանները, որոնք արդեն վարակված էին ցավից, խառն պատվում էին ամբոխում այնպիսիների հետ, որոնց առողջությունը կասկածելի էր, եւ ընդհանուր անկարգություն առաջացավ: Թեեւ այս եղելությունը զեմ եւս պետք եղած միջոցները գործ են դրված եղել, բայց ձեր վեհափառություն, ինքներդ բարեհաճեցեք համաձայնվելու, որ

⁷¹ Անդ., 815

այդպիսի գործողությունները խախտված են բարձրագույն իշխանություն հաստատված կարանտինական այն կանոնները, որոնց ոչ ոք պիտի զանց առնէ: Եթէ այդ մասին առա-ջուց նախազգուշացնելք տեղական վարչությունը, որի գլխավոր պարտականությունն է հոգ տանել ժողովրդի բարօրության համար, այն ժամանակ, բավականություն ապրով Կողբի բնակիչների ցանկությունը սրբազան ծիսակա-տարություն մասին, վարչությունը պատշաճ տնօրինություն կաներ եւ պետք եղած կարգը կապահովեր: Վասն որոյ խնդրում եմ Ձեզ, հովիվապետ, որպեսզի այսուհետեւ այդպիսի գործերում եւ դեպքերում ոչինչ չձեռնարկեք առանց կանխապես խորհրդակցելու տեղական իշխանության հետ»:⁷²

Հավանաբար այս տհաճ նամակի բովանդակությունն էր պատճառը, որ 1830թ. ամ-ռանը Թիֆլիսում նորեն բռնկված ժանտախտի ժամանակ Թիֆլիսահայ բնակչությունը թախանձազին դիմում է հղում Եփրեմ կաթողիկոսին, ժանտախտի դեմ պայքարելու արդեն մի քանի անգամ փորձված միջոցին, այն է Ս. Գեղարդը այնտեղ ուղարկելու համար, սակայն ստանում են վերջինիս մերժողական պատասխանը: Պարզվում է կաթողիկոսը Թիֆլիսեցիների խնդրանքը հաղորդել էր կոմս Պասկեիչին, բայց վերջինս անդրդվելի էր մնացել իր որոշման մեջ: Բոլոր դեպքերում 1830-40-ական թվերին Ս. Գեղարդը էջմիածնի մասունքների թվում էր, որի մասին մանրամասն հաղորդում է վանքի միաբանության անդամ, Հով. Շահխաթունյանը իր վերոհիշյալ աշխատության մեջ:

Սակայն, երբ 1846-47 թվերին ժանտախտի համաճարակը նորից կրկնվեց Անդրկովկասում, ցարական իշխանության պաշտոնյաները ոչ միայն թույլատրեցին, այլեւ իրենք եղան խնդրողը, որ Ս. Գեղարդը էջմիածնից դուրս բերվեց: Դրա ապացույցը Անդրկովկասի քաղաքական վարչության պետ, գեներալ Լադինսկու 1846թ. մարտի 2-ին գրած նամակ-խնդրանքն է ներսեւ Աշտարակեցի կաթողիկոսին՝ հետեւյալ բովանդակությամբ. «Ձեր վեհափառություն, ողորմած հովիվապետ: Ձեր վեհափառությունը հայտնի է, որ խոլերան ջարդ անելով Պարսկաստանում, այժմ մերձենում է մեր սահմաններին...:

Ես դառնում եմ Ձեր վեհափառությանը ոչ իբրեւ պետ երկրիս քաղաքական վարչություն, այլ որպէս ձեր ծանօթ Պետր Անտոնովիչ եւ խոնարհաբար խնդրում եմ՝ արդեօք Նախիջևանի եւ Երեւանի գավառներում խօշորա երեւցած միջոցին յարմար եւ կարելի չէ՞ք համարիլ դուք, որ Ս. Գեղարդը պատշաճաւոր բարեբերությունը պատեցնուի այն հայ գիւղերում, ուր կլինի ցուր: Ես բոլորովին հաւատացած եմ, որ հիւանդությունը ոչ միայն կը քչանայ, այլ եւ բոլորովին կը կտրուի: Այդ կարող են տեսնել նաեւ մահմեդականք, եւ հաւատալ: Երանի եւ նոցա, որոնք չհաւատացողներին հաւատքի կը բերեն: Իսկ եթէ որեւիցէ պատճառով այդ կը համարէք անկարելի կամ հակառակ եկեղեցական կանոնաց, այն ժամանակ խնդրում եմ ձեր սրբությունից թողնէք այս միայն ի գիտություն ձեր եւ նամակս ամբողջապէս այրէք: Այլ ես կը մնամ հաստատ հաւատով եւ յուսով փրկություն...: Խոնհարագույն ծառայ Պետր Լադինսկի»:⁷³

Այս նամակ-խնդրագրին որպես պատասխան ներսեւ Աշտարակեցու թույլ-տվությամբ Ս. Գեղարդը եպիսկոպոսների ու վարդապետների ուղեկցությամբ 1846թ. պատեցնում են Նախիջևանի եւ Երեւանի գավառների գյուղերում, ապա 1847թ. տարվում է Թիֆլիս ու նույն տարում էլ վերադարձվում էջմիածին: Սա վերջին դեպքն էր, որ Ս. Գեղարդը դուրս տարվեց էջմիածնից եւ, որքան մեզ հայտնի է, նույնիսկ 1915-20թ.թ. Երեւանում բռնկված ժանտախտի ժամանակ Ս. Գեղարդը Մայր Աթոռի գանձատնից չհանվեց: Այսօր էլ Ս. Գեղարդը իր պահպանումը հանդերձ զարդարում է Մայր Տաճարի թանգարանի ցուցափեղղը եւ դիտվում է Ս. Աթոռի ամենահեղինակավոր մասունքներից մեկը:

⁷² Ա. Երիցյան, էջ 411-413

⁷³ Ա. Երիցյան, 411

ՎԻԳԵՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱՅՔԱԶՅԱՆ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅԻՈՅ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԿԱՆ ԱԹՈՌԻ ԻՆՔՆՈՒՐՈՅՆՈՒԹԵԱՆ ՍԿԶԲՆԱԽՈՐՈՒՄԸ

«Գնացէք այսուհետեւ աշակերտեցէք
զամենայնս հեթանոսս, մկրտեցէք զնոսս
յԱնուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»¹

Ըստ Մատթէոս Աւետարանիչի, Յիսուսի Քրիստոսի այս խօսքին հետեւելով՝ առաքելները զանազան շրջաններ եւ երկրներ գացին վարդապետութիւնը տարածելու համար: Եւ ըստ եկեղեցւոյ աւանդութեան անոնցմէ երկուքը՝ Ս. Թադէոսը եւ Ս. Բարթողիմէոսը գացին Հայաստան քարոզելու: Հայ եկեղեցւոյ նուիրապետութեան հիմքերը կը կազմեն Ս. Թադէոս Առաքելի հիմնած Արտաղի եպիսկոպոսական աթոռը եւ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի հիմնադրած եպիսկոպոսութիւնները:

Հակառակ որոշ պատմաբաններու եւ աստուածաբաններու աշխատանքներու եւ գոյութիւն ունեցող իրարու հակասող տեսակէտների՝ Հայ եկեղեցւոյ առաքելականութիւնը կը կարծուի լուրջ ուսումնասիրութեան եւ լուսարանութեան:

Այստեղ անհրաժեշտ կը գտնենք յիշել, որ Հայ գրականութիւնը սկիզբ առաւ Ե. դարու առաջին տարիներուն: Ե. դարը մեզի համար եղաւ Ոսկեդար, ուր Հայ լեզուն եւ գրականութիւնը դասական գրաբարով հասաւ իր գագաթնակէտին, եւ պետք է ըսել, որ նույն դարու ամենահին պատմիչներուն մօտ իսկ վկայութիւններ կան Հայոց եպիսկոպոսական Աթոռի առաքելական ծագման մասին: Հայոց պատմութիւնը մեզի հասած է Ե. դարու պատմիչներ Կորիւնի Որոննացիի, Եղիշէի, Ագաթանգեղոսի եւ Բիւզանդի աշխատանքներէն, սակայն ինչ որ մեր նիւթին կը վերաբերուի կը գտնենք Փաւստոսէն եւ Որոննացիէն հասած տեղեւորութիւններուն մեջ:

Լաբուրնիայի ասորական գործէն մեզի ծանօթ է, թէ Յուդա-Թովմաս 12 առաքելներէն մէկն էր: Ան Թադէոս Դիդիմոս երկուորեակը, որ 70 աշակերտներէն մէկն է, զրկեց Եղեսիա կատարելու Քրիստոսի տուած խոստումը:

Լաբուրնիայի այս պատմութիւնը գրեթէ նոյնութեամբ կը կրկնուի Եւսեբիոս Կեսարացիի «Եկեղեցւոյ պատմութեան» մէջ², ինչպէս նաեւ Որոննացիի «Հայոց պատմութեան» մէջ³: Լաբուրնիայի պատմութեան մէջ Թադէոս Եղեսիոյ մէջ մեռած կը յիշուի: Իսկ Եւսեբիոսի մօտ անոր մահուան մասին ոչինչ չէ յիշուած: Իսկ Որոննացիին Լաբուրնիայի ըսածները նոյնութեամբ կը կրկնէ եւ կաւելացնէ նաեւ, որ Արգարը Հայոց թագաւոր էր, ինչ, որ պատմագիտութեան մէջ զանազան կարծիքներու տեղիք տուած է⁴: Որոննացիին եւս մէկ բանով կը տարբերի Լաբուրնիայի ասորերէն պատմութենէն եւ

Եւսեբիոսէն, որ Թադէոսին մահուան տեղը կը հիշէ Հայաստանի մէջ՝ Արտաղ⁵:

Շատեր կ'եզրակացնեն, թէ այս պատմութիւնը գրուած է երրորդ դարուն, իսկ Tixeront-ը կ'ըսէ նկատելով, որ Եւսեբիոսը օգտագործած է այն, ուրեմն առաջին օրինակը գրուած պէտք է ըլլայ երրորդ դարուն, իսկ երկրորդ օրինակը, որ Եւսեբիոսը չունէր եւ չէ օգտագործած, ուրեմն չորրորդ դարուն պէտք է գրուած ըլլաւ: Մենք կը հաւատանք այդ չորրորդ դարու երկրորդ անձի մը կողմէ սրբագրուած ըլլալու տեսակետին: Անշուշտ, Եւսեբիոսը, կրնանք ըսել, մինչեւ այսօր մեր ունեցած տեղեւորութիւններէն առաջինն է եղած, որ օգտագործած է այս պատմութիւնը: Ան իր պատմութեան մէջ կը գրէ, թէ երբ այս գիրքը, կը գրեր, ոչ միայն պատմութիւնը ուներ իր առջեւ, այլ նամակները, այսինքն Արգար թագաւորի գրած նամակը Քրիստոսի եւ Քրիստոսի պատասխանը անոր եւ նոյնութեամբ կ'ընդօրինակէ զանոնք⁶:

Հին ասորերէն առաքելական կանոններն ալ Հայոց առաքելաւ եղող Թադէոսի համար կ'ըսեն «Որ է մի յերկրտասան առաքելոցն»⁷:

Որոննացիին միակ Հայ պատմագիրը չէ, որուն մօտ կը հանդիպինք Թադէոս Առաքելի Հայաստան գալուն եւ Քրիստոնէութիւնը քարոզելուն մասին: Այս մասին կը հանդիպինք նաեւ մեր պատմիչներէն Փաւստոս Բուզանդի մօտ:

Բուզանդն ալ իր «Պատմութիւն Հայոց»-ին մէջ կը գրէ, թէ Թադէոսը Հայաստան քարոզած է եւ հոն նահատակուած:

Հայկական ձեռագիրներուն մէջ կայ նաեւ ուրիշ գործ մը, որ ավելի ուշ ժամանակէ հասած է մեզի եւ որ կը կոչուի «Վկայութիւն Թադէոսի Առաքելոյ քարոզութեանն եւ գալստեանն ի Հայս եւ կատարմանն որ ի Քրիստոս»⁸: Գրեթէ նոյն պարունակով եւս, սակայն աւելի համառոտ տարբերակն մըն ալ մեզի հասած է հետեւեալ վերնագիրով. «Վկայութիւն Սրբոյ Սանդիստոյ դատերն Սանատրկայ Արքայի»⁹: Այս երկու գործերուն մէջ ալ Թադէոս կը յիշուի որպէս Հայ եկեղեցւոյ առաքելաւ եւ լուսաւորիչ, իր Հայաստան գալը, ապա Սանդիստին քրիստոնէայ ըլլալը, եւ երկուսին Սանատրուկ թագաւորի հրամանով նահատակուիլը¹⁰: Այս գործին մէջ ցոյց կը տրուի, թէ Թադէոս, Եղեսիա կ'երթայ պարզապէս, որովհետեւ Եղեսիա Հայաստանի ճամբուն վրայ կը գտնուէր:

Հայ կաթողիկէ Հայրերը միշտ ուզած են Հայոց եկեղեցւոյ ծագումը կապել Լուսաւորիչին՝ մերժելով սակայն անոր առաքելականութիւնը: Անոնցմէ գլխաւորները՝ Հացունի¹¹, Ս. Կոզեան¹², Կ. Ամատունի¹³, գլխաւոր նպատակ ունեցած են Հայոց եկեղեցին ենթակայ ընել Հռոմի աթոռին, եւ զայն դնել Պապին գերիշխանութեան ներքեւ: Սակայն նկատի ունենալով Հայ մատենագիրներին եւ անոնց գրութիւնները ու մեզի թողած իրենց ժառանգութիւնը ոչ մէկ կասկած չեն ձգել Հայ եկեղեցւոյ առաքելականութեան մասին: Այսպիսով նշուած կաթողիկէ եղբայրներու գրութիւնները ոչ մէկ համոզիչ հիմք ունին:

Լուսաւորիչէն յետոյ տեղի ունեցած եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւնները ցոյց կու տան, թէ Հայոց աթոռը երբեք ենթակայ չէ եղած Հռոմի աթոռին, ոչ ալ ստորագասը: Օրինակ մը ցոյց տալու համար, երբ Արիստակէս ձեռնադրուեցաւ Հայաստանի մէջ¹⁴, ըսել է թէ Հայաստանի մէջ գոյութիւն ունէին աւելի քան երկու եպիսկոպոսներ: Քանի որ

⁵Մովսէս Որոննացւոյ Մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1843, էջ 111:

⁶Եւսեբիոս Կեսարացի, էջ 61-62:

⁷W. Curetton, Ancient Syriac Documents, Amsterdam 1967, p. 37:

⁸Սոփերը Հայկականը, Բ., Վենետիկ, 1853:

⁹Նույն, էջ 77:

¹⁰Նույն, էջ 99:

¹¹Հ. Վարդան վրդ. Հացունի, Կարեւոր խնդիրներ Հայ եկեղեցւոյ Պատմութեան, Վենետիկ, 1927:

¹²Ս. Կոզեան, Հայոց եկեղեցին, Պեյրուի, 1961:

¹³G. Amadouni, Eglise Armenienne et la Catholicite, Venezia, 1978:

¹⁴Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, Տիֆլիս, 1909, էջ 452:

¹Մատթէոս ԻԸ 18:

²Եւսեբիոս Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1878, էջ 62-66, 75:

³Մովսէս Որոննացի, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1991, էջ 149-152:

⁴Ասորական աղբիւրներ, Ա. Կեղծ Յովսէփ Ստիլիս, Թարգմ. Հ. Գ. Մելքոնյան, Երեւան, 1976, էջ 47-53, Ասորական աղբիւրներ, Բ., Անանուն Եղեսացի, Ժամանակագրութիւն, Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, Երեւան, 1982, էջ 20-21:

Նիկիոյ կանոններուն հայմաձայն, եպիսկոպոսական ձեռնադրութեան համար երեք եպիսկոպոս եւ մէկ արքեպիսկոպոս պէտք էր:¹⁵ Երկրորդ՝ Արիստակէսի ձեռնադրութեամբ դարձեալ կը փաստուի, թէ Հայոց եկեղեցին Հռոմին կապուած չէր:

Ոչ միայն անցեալին, այլ նաեւ 20-րդ դարու մեր մեծագոյն մասնագետներէն Մաղաքեա արք. Օրմանեան, Կարապետ Տեր-Մկրտիչեան, Մանուկ Աբեղեան, Երուանդ Տէր Մինասեան¹⁶ եւ Հայկ Մելքոնեան եկած են այն եզրակացութեան՝ Հիմնուելով օտար եւ Հայ մատենագիրներու եւ պատմաբաններու գործերուն վրայ, թէ Հայոց եկեղեցին առաքելական է եւ ենթարկուած չէ Հռոմի աթոռին:

Համադրելով, ի մի բերելով ու Հիմնուելով Եւսեբիոսի, Փաւստոս Բյուզանդի եւ Մովսէս խորենացիի մեզի թողած ստույգ տեղեկութիւններու վրայ, Հայերն ալ Համար-ձակորդն կ'ըսեն ու Համոզուած են, որ Թաղէոս Առաքեալը առաջինը եղած է Հայաստանի մէջ քրիստոնէութիւնը քարոզելու: Այդպիսով Հայերը վստահ են, թէ Հայ եկեղեցիին ակունքները կու գան առաքելական շրջանէն՝ եւ առանց միջնորդութիւններու, այլ ուղղակի Քրիստոսի աշակերտներէն՝ Թաղէոս եւ Բարթողիմէոս Առաքեալներով:

Եպիսկոպոսական աթոռներու սկիզբը մինչեւ առաքելական շրջան կ'երթայ: Ազաթանգեղոսն իր Պատմութեան մէջ կու տայ Հայ եպիսկոպոսներուն ցանկը. «Որ յաստիճան եպիսկոպոսութեան լինէին արժանի կալոյ, առեալ ձեռնադրութիւն ի նմանէ, որոց առաջնոյն Աղբիւսն անուն, որ ապա կողմանցն Եփրատական գետոյն լինել վերակացու. Երկրորդին՝ Եւտաղիոս, որ ի կողմանս վայրացն Բասենոյ կացեալ լինէր Հովիւ. երրորդն՝ Բասոս, չորրորդն՝ Մովսէս, Հինգերորդն Եւսեբիոս, վեցերորդն՝ Յովհաննէս. եօթերորդն՝ Ազապէս, ութերորդն Արտիթէս, իններորդն՝ Արսուկէս, տասներորդն՝ Անտիոքէս. մետասաներորդն՝ Տիրիկէս, երկուսասաներորդն՝ Կիրակոս»:¹⁷

Հակառակ անոր, որ Ազաթանգեղոսի Պատմութիւնը մեզի ճշգրիտ տեղեկութիւններ կու տայ, սակայն միւս կողմէն իր գիրքին մէջ կը տեսնենք կարգ մը չափազանցութիւններ: Օրինակին համար ան կ'ըսե, թէ Լուսաւորիչը ձեռնադրեց չորս Հարիւր եպիսկոպոսներ: «Եւ բազմացոյց, կացոյց տեսուչս եպիսկոպոսս յամենայն գաւառս Հայոց իշխանութեան իւրոյ, եւ որ յաստիճան եպիսկոպոսութեան ձեռնադրեցան ի նմանէ՝ աւելի քան զչորեք Հարիւր եպիսկոպոս, որ կացին տեսուչք տեղեաց տեղեաց»:¹⁸ Անշուշտ, եպիսկոպոսներու այս թիւը մեզի չափազանց կը թուի: Հաւանաբար այս հատուածը վերջէն ներմուծուած ըլլայ Ազաթանգեղոսի պատմութեան մէջ: Եւ կամ յաճախ Ազաթանգեղոսը թիւերը կը չափազանցնէ: Նկատի ունենալով, որ նոյն գրքին մէջ կը հանդիպինք 12 եպիսկոպոսներու թիւին, որոնք աթոռակալներ են իրենց շրջաններուն մէջ, որը եւ հաւանաբար կարելի է նկատել որպէս ճշգրիտ թիւ մը:

Ուխտանէս Եպիսկոպոս (մօտ. 940-1000) տասներորդ դարու պատմիչն ալ կը յիշէ 400 եպիսկոպոսներ, նախ Լուսաւորիչի ձեռնադրած 30 աթոռակալներու ցանկը, այնուհետեւ եւս 370 եպիսկոպոսներ, «որ եւ նոքա կարգեցան ի տեղիս տեսուչք եւ Առաջնորդք յուրաքանչիւր գաւառս ի փառս Աստուծոյ»:¹⁹

Իսկ Ստեփանոս Օրբելեան (մօտ. 1260-1304) պատմիչ կ'ըսէ, թէ Հայերը ունէին 36 եպիսկոպոսաց աթոռներ:

Ադոնցը իր յօդուածին մէջ կը մերժէ բոլոր այս թիւերը եւ չափազանցուած կը գտնէ:²⁰ Նկատի ունենալով նախարարական դրութիւնը եւ Վաղարշապատի մէջ

Լուսաւորիչին կողքին աշխատողները՝ մենք երբեք չափազանցուած չենք գտներ եպիսկոպոսական աթոռներուն թիւը: Ան կ'ըսէ, թէ Հինգերորդ դարու կեսերուն 18²¹ եպիսկոպոսական աթոռ գոյութիւն ունէր, որոնց անուններու ցանկը կը գտնուի 505 թուի Դուինի ժողովին մէջ, իսկ վեցերորդ դարու կէսերուն գոյութիւն ունէին 27 եպիսկոպոսական աթոռներ:²² Եւ մենք ալ համոզուած ենք, առանց նկատի ունենալու Ազաթանգեղոսի յիշած 400 եպիսկոպոսները, այլ պարզապէս 12 եպիսկոպոսները, որ յիշած է, եւ Օրբելեանի յիշած 36 եպիսկոպոսներն ու Ուխտանէսի յիշած 30 եպիսկոպոսները, թիւերը չափազանցուած չեն թուիր:

«Տուաւ ինձ ամենայն իշխանութիւն յերկինս եւ յերկրի...»:²³ Վերոյիշեալ խօսքերով Քրիստոս իր աշակերտներուն կու տայ երկու իշխանութիւն՝ առաջինը՝ առաքելութիւնը իր վարդապետութեան՝ ուսուցումը եւ մկրտելը, իսկ երկրորդով՝ ըսել կ'ուզէ, թէ իրենց տրուած է ոչ միայն երկնքի իշխանութիւնը, այլեւ երկրի: Իր Հօր կողմէ իրեն յանձնուած եկեղեցւոյ իշխանութիւնը Ինքը կը փոխանցէ իր աշակերտներուն, տալով իրենց իշխանութիւնը մկրտելու եւ ուսուցանելու: Եւ Քրիստոս ինքը կ'որոշէ իր իշխանութեան սահմանները:

Եւ այսպիսով, Քրիստոս ըլլալով եկեղեցւոյ հիմքը, կը զնէ անոր ձեւը, որուն հետեւելով ապա ձեռնադրուցան եպիսկոպոսներ կամ տեսուչներ, քահանաներ եւ սարկաւազներ, որոնց պարտականութիւնն էր ժողովուրդը հովուել:

Այսպիսով առաքեալները հիմնեցին, կազմակերպեցին եկեղեցիներ, իւրաքանչիւր տեղ հաստատելով աթոռներ: Ուրեմն անոնցմէ յառաջացած ճյուղաւորումները բնականաբար իրենց սնունդը կը ստանային առաքեալին հիմնած կեդրոնէն:

Քրիստոսի 12 աշակերտներէն երկուքը՝ Թաղէոս եւ Բարթողիմէոս, Հայաստան եկան իրենց Տիրոջ վարդապետութիւնը քարոզելու:²⁴ Անոնց հիմնած աթոռները Արտաղի եւ Սիւնիքի մէջ դարձան առաջնակարգ աթոռներ: Անոնցմէ Թաղէոսը նախ քարոզեց Կապադովկիոյ եւ Եդեսիոյ մէջ, ապա անցաւ Հայաստան, իսկ Բարթողիմէոս՝ Պարսկաստանէն մինչեւ Հնդկաստան, ապա Հայաստան, ուր եւ նահատակուեցան:²⁵ Հետեւաբար Հայ եկեղեցւոյ Հայրապետութիւնը հիմնուեցաւ Թաղէոս եւ Բարթողիմէոս առաքեալներուն կողմէ: Ուստի ան կը նկատուի անկախ, ինքնուրոյն եւ ինքնագլուխ եկեղեցի մը, հիմք ունենալով այն փաստը, որ անոր Աթոռը հաստատուեցաւ ուղղակի առաքեալներով եւ ոչ ուրիշներու միջոցով:

¹⁵ Կանոնագիրք Հայոց, աշխատ. Վազգէն Յակոբեանի, Հ Ա., Երեւան, 1964, Նիկիոյ ժողովի Կանոններ, Կանոն 4, էջ 119:

¹⁶ Երուանդ Վարդապետ Տեր-Մինասեան, Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիներին հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 1, 3, 9, 26, 41:

¹⁷ Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, Տիպոյ, 1909, էջ 441-442:

¹⁸ Նոյն, էջ 448:

¹⁹ Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց, Հատուած Առաջին, Պատմութիւն Հայրապետաց եւ թագաւորաց Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 100:

²⁰ Nikolai Adontz, Armenia in the Period of Justinian Trnsd by Nina Garsoian, Lisbone, 1970:

²¹ Նոյն, էջ 259:

²² Նոյն, էջ 260:

²³ Մատթէոս ԻԸ, 18:

²⁴ Մաղաքիա Արքեպս. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին եւ իւր պատմութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911 (Երեւան 1993), էջ 24:

²⁵ Նորայր Արք. Պողարեան, Կրօնագիտութիւն, Երուսաղէմ, 1992, էջ 15, 17:

է նաեւ, որ Հայոց առաջին լուսավորիչ Թադեոս առաքյալի Համաժին եղբայր Թովմաս Երկվորյակը (Դեղիմոս) եւս Ասորիքի եւ Հայքի վրայով քարոզելով անցնում է խոր Արեւելք եւ ամենուր Հաստատելով եկեղեցիներ ու քահանայական դաս, նահատակվում է Հնդկաց աշխարհում⁴: Մեզ հասած մի այլ ավանդույթի Համաձայն Հուդա-Թադեոս (Ղեբեոս) առաքյալը «գորավիզ ունենալով Սուրբ Հոգին», Արեւելքի բազում երկրներում քարոզելուց եւ եկեղեցական վիճակներ Հաստատելուց հետո Հաստատվում է Հայոց Պարսկահայք աշխարհում եւ «գործակցութեամբ Սիմոնի առաքելոյ Կանանացույ» բազմապատկում Հավատացյալների թիվն ու եկեղեցական վիճակները: Պարսկահայքի Ուրմի քաղաքում էլ առաքյալը նահատակվում է եւ թաղվում: Հետագայում նրա գերեզմանի վայրում Հավատացյալները եկեղեցի են կառուցում, իսկ աճյունը «յետ դարուց ասի բերեալ յարեւմուտս»: Այդ վայրը դարեր շարունակ ուխտատեղի էր եւ նշանավոր իր «բժշկութեանց աղբիւրով»⁵:

Այսպիսին է Հայաստանում քրիստոնեության տարածման ավանդույթի ամփոփ բովանդակությունը, որի նկատմամբ ինչպես ընդհանուր քրիստոնեական, այնպես էլ Հայ եկեղեցական մատենագրություն մեջ հստակորեն սահմանադրվում են երկու մոտեցում: Դրանցից առաջինը, որը գերակշռում է ընդհանրական եւ Հայ մատենագրության ու աստվածաբանական գրականության շրջանակներում, Հայոց առաջին լուսավորիչներ են համարվում Քրիստոսի «յոթանասնից» աշակերտ Թադեոս-Լեբեոն, ինչպես նաեւ «յերկոտասնից» առաքյալներ Բարդուղիմեոսն ու Հուդա-Թադեոսը⁶: Ըստ էության նույնն է նաեւ քույր եկեղեցիների ճանաչված տեսակետը⁷:

⁴Մանրամասնություններ տե՛ս Վարք Սրբոյն Թովմայի առաքելոյն.-Լիակատար վարք եւ վկայաբանություն սրբոց, Ե, Վենետիկ, 1813, էջ 252-272: Ռուսական աղբյուրները հայտնում են, որ Թովմաս Երկվորյակը նախապես քարոզել է Պաղեստինում եւ Միջագետքում: Առաքյալի Պարթևական քարոզության վերաբերյալ տեղեկություններ են հաղորդում Որիգենեսը, Եվսեբիոս Կեսարացին, Ռուֆինոսը եւ Սոկրատես սքոլաստիկոսը, Եթովպիական առաքելության վերաբերյալ՝ Հովհ. Ոսկեբերանը, Հնդկաստանի մայրաքաղաքի ավերի առաքելության վերաբերյալ՝ Գրիգոր Աստվածաբանն ու Գրիգոր Նյուսացին: Տե՛ս Христианство: Энциклопедический словарь в 3-х т. т.3, с. 131. Ն. Տալբերգը նույնպես պնդում է, որ առաքյալը քարոզել է Պարթևական երկրում, Հնդկաստանում եւ Հարակից կղզիներում: Տե՛ս Тальберг Н., История Христианской церкви. М.-Нью-Йорк, 1991, с. 19.

Այսպիսով, քրիստոնեական ավանդույթը Թովմաս առաքյալի լուսավորչական գործունեության հիմնական տարածքաշրջանն է համարում Պարթևական տերությունը եւ Հնդկաստանի Մալաբարական ավերը, ուր նա հիմնադրել է Մալաբար եկեղեցին (միաբնակ դավանանքի եկեղեցի) եւ նահատակվել ու թաղվել այնտեղ:

⁵Այդ մասին տե՛ս Վարք եւ վկայություններ Սրբոյն Սուրբայի առաքելոյ՝ Թադեոս կոչեցելոյ.-Լիակատար վարք եւ վկայաբանություններ սրբոց, Թ, էջ 477-480: Ռուս նշանավոր աստվածաբան-եկեղեցագետ Ա. Պ. Լոպուխինը համարում է, որ Հուդա Թադեոս առաքյալը նախապես քրոզել է Պաղեստինում, ապա Արարիայում, Ասորիքում, Միջագետքում եւ մարտիրոսական մահվան է արժանացել Հայաստանում: Տե՛ս Христианство: Энциклопедический словарь в 3-х т. т.1, с. 655 Ն. Տալբերգը մատնանշում է, որ ըստ ավանդությունների առաքյալը քարոզել է Լիբիայում, իսկ ըստ այլ ավանդությունների՝ Ասորիքում եւ Հայաստանում: Այնուհանդերձ նա պաշտպանում է այն տեսակետը, որ Հուդա-Թադեոսը նահատակվել է Հայաստանում: Տե՛ս Тальберг Н., История Христианской церкви. М.-Нью-Йорк, 1991, с. 20.

⁶«Հայաստանեայց Հայր Հոգեւոր առաջին սր առաքեալն Թադեոս՝ էր մի յերեւոյց ե ՚ի գլխավորաց ՚ի մէջ յոթանասուն եւ երկու աշակերտացն Քրիստոսի, երկուորեակ եղբար համարեալ սրբն Թովմայի առաքելոյ՝ որ մին է յերկոտասնից»: Տե՛ս Լիակատար վարք եւ վկայաբանություններ սրբոց, Դ, էջ 14:

⁷Տե՛ս օրինակ Библейская энциклопедия, М., 1891., с.371, 507, Энциклопедический словарь, С.Пб., Т.5, 1891, с. 574; Т. 41, 1904, с. 877-878 եւլն: Այդ տեսակետը իր կողմնակիցներն ունի նաեւ Հայաստանում, տե՛ս Ծնորդ արք. Գալուստեան, Աստուածաշունչական Սուրբեր. Խառամպուլ, 1977, էջ 162, 165, Արթուր Հատիսյան, Վկայաբանություն Թադեոս առաքյալի քարոզության...-«Էջմիածին», 1982, է, էջ 32, Աբրահամ վրդ. Մկրտչեան, Նախաշավիղ քրիստոնեական կրթության, էջմիածին, 19 էջ 48:

Սակայն գոյություն ունի նաեւ խնդրո առարկա հարցի արժեքավորման տրամադծորեն հակադիր տեսակետ, որի կողմնակիցները պրագմատիկ նպատակներով Հայ եկեղեցական ավանդույթը համարում են անձնահաճ, անորոշ ու կամայական դատողությունների եւ եզրակացությունների ամբողջություն եւ վճռապես մերժում են նրա պատմական հիմքերը:

Մասնավորապես, անդրադառնալով Թադեոս առաքյալի վերաբերյալ Հայկական սկզբնաղբյուրների վերլուծությանը, մի խումբ հեղինակներ դրանք համարում են բրիստոնեական պատմագրության հեղինակավոր երկերի ընդմիջարկություններ: Այդ տեսակետը հիմնավորելու նպատակով նրանք առաջին հերթին վկայակոչում են Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունը» (որը տեղեկություններ է պահպանել միայն Թադեոս առաքյալի եղեսական գործունեության վերաբերյալ)⁸, ինչպես նաեւ Եղեսիայի արքունի դպիր Լարուրնային վերագրվող «Վարդապետություն Աղղայի» ասորական վավերագիրը (որը պնդում է, թե Արգարի դարձից եւ Եղեսիայում բրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո Թադեոսը խաղաղությամբ մահացել ու թաղվել է Եղեսիայում, իրեն հաջորդ թողնելով Ազգային)⁹:

Ի մի ընթերցում Հայկական եւ օտար աղբյուրների նշված անհամապատասխանությունը, այդ տեսակետի կողմնակիցներից ոմանք հանգում են այն հետևություն, թե քանի որ «Թադեոսի առաքելությունն ու վկայությունն ի Հայս ոչ ոք զիտէ օտարներէն, ոչ Եւսերեսոս, եւ ոչ միւս ասորական աղբյուրները», «եւ ոչ յոյներեն եւ լատիններէն մինչեւ Ձ դար», ապա դրանք բոլորն էլ ուղղակի հերքում են Հայկական սկզբնաղբյուրների վավերականությունն ու ճշմարտացիությունը¹⁰:

Քննարկվող հարցի վերաբերյալ ամբողջական պատկեր կազմելու գործընթացում չնսեմացնելով հանդերձ նշված օտար սկզբնաղբյուրների անհրաժեշտությունն ու պատմական արժեքը, նշենք միայն, որ դրանց վկայակոչումը ամենիւն էլ բավարար չէ համապատասխան Հայկական սկզբնաղբյուրների վավերականությունը մերժելու համար:

Այդ եղրահանգման օգտին վկայող բազմաթիվ փաստարկներից անդրադառնանք մի քանիսին:

Ամենից առաջ մատնանշենք ուսու եկեղեցագիտության հանրաճանաչ այն տեսակետը, որ առաքելական շրջանի քարոզիչներից ոմանք մասին տեղեկություններ այնքան քիչ են պահպանվել, որ «...Եվսեբիոսն անգամ նրանց մասին որեւէ բան է հաղորդում անվստահությամբ»: Ի վերջո առաքյալների վերաբերյալ տեղեկություններ Եվսեբիոսը վերցնում է միայն մեկ աղբյուրից՝ Ծննդոց գրքի Որիգենեսի մեկնության 3-րդ հատորից, ուր աստվածաբանը պնդում է, որ «Փրկիչի Սր. Առաքյալները եւ աշակերտները

⁸Տե՛ս Եւսեբիոս Կեսարացու Պատմություն Եկեղեցւոյ..Վենետիկ, 1877, դպր. առաջին, դր. ԺԲ:

⁹Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հայկ Մեղրոնյան, Ասորական աղբյուրները Հայ եկեղեցու մասին, «Էջմիածին», 1987, է, էջ 45:

¹⁰Տե՛ս Վարդան Հ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ Հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն..Վենետիկ, 1927, էջ 13, 24, Լ. Ս. Կոզեան Հայոց եկեղեցին մինչեւ Փլոքնետեան ժողովը.-Պէյրոյթ, 1961, էջ 30 եւլն: Այդ տեսակետի պաշտպանության զորքերից հանդես են գալիս նաեւ Հ. Մենեվիչյանը, Գէորգ-Մեսրոպը եւ այլ Հայ հեղինակներ: Տե՛ս Հ. Մենեվիչյան, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1896, էջ 174 (ժանով.), Գէորգ-Մեսրոպ, Քրիստոնէութեան մուտքն ի Հայս Գրիգոր Լուսաւորիչէն առաջ..Կ. Պոլիս, 1910, էջ 24-25:

Հարկ ենք համարում նշել, որ վերը նշված Հայ հետազոտողները հաշիւ չառնելով պատմա-եկեղեցական գիտությունների կողմից Հայնարեւմտ նոր վավերագրերը, իրենց հետևություններում պարզապես կրկնում են արեւմտյան հեղինակների կողմից վաղուց աստիճանավորված տեսակետները: Մասնավորապես, դեռեւս անցյալ դարավերջին Ա. Կարիերը պնդում էր, որ Հայկական թաղական տեղեկվել է Է-Ը դարերի սահմանագծում եւ մերժում էր նրա վավերականությունը: Տե՛ս A. Carriere, La legend d' Abgar., Paris, 1895, p. 372-373, 377-378. Ըստ էության համահունչ է նաեւ Տուրնբրիդի տեսակետը: Տե՛ս Turnebiz, Historie, politique et religieuse de l'Armenie, Paris, 1910, p. 68.

տարածվեցին ողջ տիեզերքում»¹¹։ Իհարկե, դրանից անուղղակի հետևում է, որ քրիստոնեության տարածման շրջանում առաքյալների ուղեծրում պետք է գտնվեր նաև Հայաստանը, որը քաղաքակիրթ աշխարհի՝ «տիեզերքի» կենտրոնատեղիներից էր։ Մյուս կողմից, չպետք է մոռանալ եւ այն, որ եվանգելիստ Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունը» նկարագրելով քրիստոնեական եկեղեցու հիմնադրման ու ծավալման պատմությունը մինչև Նիկեայի Ա. Տիեզերաժողովն ընկած շրջանը, ոչ մի հիշատակում չի պարունակում Հայաստանում քրիստոնեության պետականացման եւ, անգամ, Գրիգոր Լուսավորչի մասին։ Նույնպիսի լուրջություն է պահպանում նաև ընդհանրական եկեղեցու հանրաճանաչ մի այլ մատենագիր Սուրբատես պատմիչը։ Եվ եթե առաջնորդվենք հիշյալ տեսակետի տրամաբանությամբ, ոչ միայն պետք է մերժենք Հայաստանի քրիստոնեական դարձի, այլև՝ Գրիգոր Լուսավորչի Վարքի վավերականությունը այն պարզ պատճառով, որ միայն Եղբոր քրիստոնեյա պատմիչ Սողոմոնյանն է հիշատակում 301 թ. Հայաստանում կատարված անցքերի մասին, թեև նա եւս լիակատար լուրջություն է պահպանում Գրիգոր Լուսավորչի մասին։ Կարելի է բաղմամբ պատկեր օրինակները, բայց համոզված ենք, որ եղածն էլ բավարար է վստահորեն պնդելու, թե հարցի լուծմանն ուղղված որոնումները ամենից առաջ պետք է խարսխվեն ազգային մատենագրության ճշգրտված տվյալների վրա։

Այժմ համառոտակի կանգ առնենք քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ Հայկական ու ասորական սկզբնաղբյուրների համեմատական վերլուծության վրա։ Ինչպես արդեն նշվել է, ի հակակշիռ Հայկական «Թուղթ Արգարու» վավերագրի, որտեղ մատնանշվում է, որ եղեսական առաքելությունից հետո «... Կամեցաւ Աղղէ առաքեալ գնալ ի կողմանս արեւելից եւ յերկիրն Ասորեստանի քարոզանելու եւ ուսուցանելու անդ զնոր վարդապետութիւնն Քրիստոսի եւ շինել յեկեղեցիս յամենայն գաւառս եւ ի գեօղս ի կողմանս արեւելից»¹², ասորական «Աղղայի վարդապետությունը» տրամագծորեն այլ կերպ է ներկայացնում Թադեոս առաքյալի կենսագործունեությունը վերջին շրջանը, որն էլ անհաշտ տարակարծությունների տեղիք է տվել։

Հայագիտական հետազոտություններն այսօր միահամուռ պնդում են, որ «Աղղայի վարդապետությունը» պահպանվել է երկու ձևագրերում. դրանցից առաջինը Եղբորից է, թերի, եւ հրապարակվել է անգլիացի ասորագետ Ու. Կյուրտոնի կողմից, իսկ երկրորդը՝ Զ դարի է, ամբողջական, որը հրատարակվել է Գ. Ֆիլիպսի կողմից։ Բանասիրական հետազոտություններով հաստատված է համարվում նաև, որ Եղբոր ամբողջական ձևագիր է հանդիսանում նաև «Թուղթ Արգարու» Հայկական վավերագիրը։ Այդ իսկ պատճառով էլ մեծ կարևորություն է ձեռք բերում ասորական եւ Հայկական բնագրերի միջև առկա աղբյուրների բացահայտումը։ Այս հարցը, որը բավականին մանրակրկիտ քննարկման առարկա է հանդիսացել ինչպես Հայրենական, այնպես էլ օտար մատենագրության շրջանակներում, հետազոտողների ճնշող մեծամասնությունը բերել է այն համոզման, որ «Աղղայի վարդապետության» բնագիրը ձևավորվել է Գ-Դ դարերի ընթացքում, իսկ ինչ վերաբերվում է Հայկական տեքստին, ապա միանգամայն հիմնավորված կերպով հաստատվում է, որ այն հանդիսանում է գիտությունը դեռևս անհայտ ասորական մի բնագրի թարգմանությունը, որից մեզ են հասել առանձին պատառիկներ¹³։

¹¹ Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Поснов М. Э. История христианской Церкви (по разделение церквей-1045 г.), с. 76. Ի դեպ, հետևելով Կղեմես Ալեքսանդրացուն, եվանգելիստ եւս հաղորդում է այն մասին, որ Թովմաս առաքյալի քարոզչական փիճակը եղել է Պարթևստանը։ Տե՛ս Եւսեբիոս Կեսարացու Պատմություն Եկեղեցու, զար. երրորդ, գլ. Ա։

¹² Տե՛ս Ղեբուբնա Եղեսացի, նշվ. աշխ., էջ 42 կամ Լաբուբնայ դիվանագիր դպիր Եղեսիոյ, նշվ. աշխ., էջ 38։

¹³ Այդ մասին մանրամասնությունները տե՛ս Հ. Ղ. Ալիշան Արշալոյս Քրիստոնեությունից Հայոց. - Վենետիկ, 1901, էջ 11-12, Հ. Գ. Մելքոնյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, 1979, էջ 158-164, Նույնի Ասորական աղբյուրները Հայ եկեղեցու մասին, էջ 52, 53։

«Աղղայի վարդապետության» ասորական ձևագրի այդ պատառիկը խիստ համահունչ է Հայկական վավերագրին եւ հայտնում է այն մասին, որ «Աղղան Արգար թագավորի ժամանակ քարոզեց Եղեսիայում ու Միջագետքում։ Եվ երբ նա Բելթ Մոփայում (Մոփքում) էր, Արգարի որդի Սեվերոսը /մարդ/ ուղարկեց եւ նրան եւ նրա երիտասարդ աշակերտին Ագել Ոսանայում (Անգղում) սպանել տվեց»¹⁴։ Ոխտ արժեքավոր են նաև վաղ քրիստոնեական մեծարժեք վավերագրերից մեկի՝ «Վարդապետություն Առաքելոց» ասորական կանոնագրքի հաղորդած տեղեկություններն այն մասին, որ «Եղեսիան ու ամբողջ շրջակայքը, որոնք նրա բոլոր կողմերում են, եւ Մոփքը, եւ Ղարորը (Արուաստանը), եւ Միջագետքի սահմանների վրա գտնվող բոլոր երկրները քահանայական ձեռնադրության (եպիսկոպոսության) իրավունքը ստացան Աղղա առաքյալից, որը յոթանասուն երկու առաքյալներից մեկն էր»¹⁵։ Իսկ Ղուկաս ավետարանի «Առաքելական կանոնները» վկայում են, որ «Առաքյալներից քահանայական ձեռնադրություն ստացավ Ուր-ՆԱ (Եղեսիա) քաղաքի եւ ամբողջությամբ նրա շուրջը գտնվողներով, Մծրինի եւ Արաբիայի եւ Միջագետքին սահմանակից աշխարհների, եւ Հայքի վրա՝ ամբողջությամբ Հյուսիսով եւ հարավով ԹԱԴԵՈՍ Առաքյալը, որ մեկնել էր տասներկու առաքյալներից... (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»¹⁶։

Այդ ամենն էլ աներկբայելիորեն վկայում են, որ անարդյունք են նաև ասորական հեղինակավոր սկզբնաղբյուրների միջոցով Հայկական վավերագրերի ճշմարտությունը հերքելու միտումները։ Իսկ ինչ վերաբերվում է Ա. Գուտշմիդտի եւ նրա Հայացքներին հետևող Վ. Հացունու այն պնդմանը, թե, իբր, ասորական այդ վավերագրերը կազմվել են Հայկական ավանդության ազդեցությամբ, ինչպես նաև Ս. Վերերի այն համոզմանը, թե Հայկական ավանդույթն ավելի հին է ասորականից եւ միայն ուղ շրջանում է իր վրա կրել ասորական ազդեցություն¹⁷, կարիք ունեն հետագա ճշգրտումների եւ հիմնավորման։

Միանգամայն սնանկ են նաև Հայկական եկեղեցական ավանդույթի եւ այն հիմնավորող մյուս վավերագրերի ճշմարտացիությունը եւ վավերականությունը հերքելու միտումով Վ. Հացունու, Լ. Կոզյանի եւ այլոց առաջ քաշած այն «հիմնավոր փաստարկը» եւս, ըստ որի վաղ շրջանի Հայ մատենագիրների՝ Ագաթանգեղոսի, Եղիշեի եւ մյուսների կողմից Հայկական ավանդույթի վերաբերյալ տեղ գտած «անտեղյակությունը» այն բանի հետեւանքն է, որ Եղբորում այն դեռևս ձևավորված չէր։ Իսկ ինչ վերաբերվում է այդ մասին Փափսոս Բուզանդի հիշատակումներին, ապա դրանք համարվեցին «ձախող լուեւածներ ոճով ու լեզվով», իսկ Որոնեացու պատմության համապատասխան հատվածները պարզապես որակվեցին իբրեւ «Հայ ասորասերների ստեղծած կեղծիք ընդդեմ Հունասերների» կամ էլ առաջ քաշեցին այն սնանկ տեսակետը, թե, իբր, Թադեոսի վկայարանությունը Հայերեն է չարադրվել է-Լ դարերի սահմանագծում, իսկ Ը դարի պատմիչ Որոնեացին Լաբուբնայի եւ Եվսիբիոսի բնագրերի «Հայանպաստ շեղման» հիման վրա է կազմել «ազգային-եկեղեցական ավանդավեպը»¹⁸։

¹⁴ Տե՛ս Հայկ Մելքոնյան, Ասորական աղբյուրները Հայ եկեղեցու մասին, էջ 52։ Բնագիրը տրված է W. Cureton, Ancient Syriac Documents, Amsterdam, 1967, p. 109.

¹⁵ Տե՛ս Հայկ Մելքոնյան, Ասորական աղբյուրները Հայ եկեղեցու մասին, էջ 54։ Բնագիրը հրատարակվել է W. Cureton, նշվ. աշխ., էջ 34, որին լիովին համապատասխանում է Հայկական թարգմանությունը, միայն այն տարբերությամբ, որ առաքյալ է համարում ոչ թե Թադեոս-Լեբեքին, այլ «երկուսանից» առաքյալ Հուդա-Թադեոսին։ Այդ կապակցությամբ կարդում ենք, որ «Ընկալաւ ձեռնադրութիւն քահանայութեան յառաքելոցն Ուրհայ եւ ամենայն քաղաքն որ շուրջ զնովսա, Մծրին եւ Արաբ եւ սահմանակից Միջագետաց, Հայք եւ ամենայն հիւսիս եւ հարաւ՝ ի Թաղէէ առաքելոյ, որ է մի երկուսան առաքելոցն (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)...»։ Տե՛ս Կանոնագիրը Հայոց (աշխատ. Վ. Հակոբյանի)...-Հ. Ա. Երևան, 1964, էջ 61։

¹⁶ Ղուկաս Ավետարանիչ, Առաքելական կանոններ, Երևան, 1995, էջ 52։

¹⁷ Տե՛ս Վարդան Հ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 24, «Արարատ», 1903, 2, էջ 537։

¹⁸ Այդ մասին տե՛ս Վարդան Հ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 8-9, Լ. Ս. Կոզեան, նշվ. աշխ., էջ 30-32, Գէորգ-Մեսրոպ, Քրիստոնեությունից Հայոց Գրիգոր Լուսավորչին առաջ, էջ 24-25 եւլն։

Այնինչ, անկողմնակալ մոտեցումը հանգեցնում է միանգամայն հակադիր արդյունքների: Այսպես, երբ 1971 թ. Մ. Վան էսբրոեքը Փարիզում հրատարակեց Ագաթանգեղոսի պատմության մի նոր բնագրի՝ Երուսաղեմի Հակոբիկյան ասորիների Սր. Մարկոսի վանքի քարտուղի ձեռագիրը, լուծվեց Թաղեոսի վկայաբանության հետ կապված եւս մեկ կնճիռ*: Ինչպես հայտնի է, Փալստոս Բուզանդը նկարագրելով Թաղեոս առաքյալից հետո Հայաստանում տեղի ունեցած իրադարձությունները, գրում է. «Թաղեոս առաքյալի քարոզությունից եւ նրա մարտիրոսական վախճանից մինչեւ Գրիգորի վարդապետության վերջն ու նրա վախճանը, եւ առաքելասպան Սանատրուկ թագավորից մինչեւ Տրդատ թագավորի ականա հնադանդերը՝ քրիստոնեական (կրոնին ու նրա վախճանը, – այնցայլ հին անցքերի ու առաքինի անձերի վարքի մասին, ինչպես նաեւ նրանց հակառակորդների ու դիմադրողների մասին՝ բոլորը ուրիշների կողմից արդեն գրված են»¹⁹: Շատ հատադոտողներ այդ հատվածը ոչ միայն համարել են գայթակղության քար կամ բնագրային շեղում, այլեւ ձգտել են այն ներկայացնել որպես ուշ շրջանի «ներմուծում» եւ համարել են, որ պատմիչը ձեռքի տակ չէր կարող ունենալ անցյալի եւ ոչ մի գրավոր հիշատակություն: Սակայն այդ վկայության հիմքերը գտնում ենք Ագաթանգեղոսի քարտուղի ձեռագրում, որը սկսվում է Թաղեոսի հակիրճ վկայաբանությամբ եւ հայտնում, որ «Հայաստանի թագավոր Սանատրուկի օրոք Լեւոն, Թաղեոս անվանվածը, այսինքն Աղղան եկավ (Հայաստան), նա նրանց քարոզեց հավատի խոսքը... եւ այնտեղ էլ նրանց կողմից նահատակվեց եւ թաղվեց հավատացյալ մարդկանց կողմից»²⁰:

Դժվար չէ համոզվել, որ Թաղեոսի ավանդությունը Հայ իրականության մեջ ունեցել է խոր արմատներ եւ հայտնի է եղել ժամանակաշրջանի մատենագիրներից շատերին: Այնպես, որ արդեն Ե դարի առաջին կեսին հրապարակ են իջել թե Հայ մատենագրության առանձին պատմմաները եւ թե «Թուղթ Արգարու» վավերագիրն ու դրանց հիման վրա կազմված Թաղեոսի վկայաբանությունը: Այդ հիման վրա էլ պատմահայր Սորենացին Թաղեոսի եւ նրա աշակերտների հայաստանեայց գործունեության նկարագրությունը համառոտելով գրում է. «Այս էլ ծայրաքաղ անելով համառոտ հիշատակեցինք, քանի որ առաջուց ուրիշներից պատմված է (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»²¹: Ու այդ ավանդույթի ուժով էլ Պատմահայրը ոչ միայն հաղորդում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի «Հղությունը» տեղի է ունեցել Թաղեոսի՝ «սուրբ առաքյալի գերեզմանի մոտ», այլեւ պնդում է, որ դրա հետեւանքով էլ Լուսավորիչը Թաղեոսի շնորհը ստացավ «... որ նրա հանգստարանի մոտ գոյություն գտավ եւ նրա հոգեւոր մշակության պակասը լրացրեց»²²: Իսկ բուզանդարան պատմությունը միանգամայն հստակեցնում է, որ «Թաղեոս առաքյալը քարոզել ու վախճան է ունեցել Հայաստանում», որի պատճառով էլ Հայոց կաթողիկոսական աթոռը նրա կողմից անվանվում է «Թաղեոսի աթոռ», որին համախոհ է եւ Մովսես Սորենացին»²³:

Վիճարկվող հարցի համակողմանի վերլուծության համար ընդհանրական արժեք եւ նշանակություն ունեցող տեղեկություններ կարող ենք քաղել նաեւ Եղիշեի Պատ-

մությունից: Մասնավորապես, չահեկան է պատմիչի ավանդումն այն մասին, որ երբ Տրդատում հայ նախարարները հանձն առան առերեսույթ դավանափոխությունը, պարսից ընտանիքում գտնվող զանազան ազգությունների քրիստոնյաները ծանր վշտով նախատեցին, նախարարներին եւ խիստ պախարակեցին հայ քահանաների խմբին, ապելով. «Առաքելական (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.) քարոզության վարդապետներ էիք, այժմ այն մոլար (իմա՝ գրադաշտություն) աշակերտ պիտի լինեք»²⁴: Չափազանց արժեքավոր է նաեւ պատմիչի մի այլ վկայություն: Նկարագրելով Հայոց սուրբ ուխտի անձնագրությունը պատմիչը գրում է, որ ուխտի բոլոր անդամները հանձն էին առնում ամեն տեսակ չարչարանք ու նեղություն կրել եւ «դրանով նորոգել իրենց անձերը», հռչակում էին նրանք, «... մեզ հայր ենք ճանաչում սուրբ ավետարանը եւ մայր՝ առաքելական (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.) կաթողիկե եկեղեցին»²⁵: Ճիշտ է, Եղիշեն չի հիշատակում հայ եկեղեցու հիմնադիր առաքյալների անունը, սակայն դա էական չէ: Անառարկելի այստեղ այն է, որ Եղիշեն եւս քաջաճանոթ էր եւ հավոր պատշաճի օգտագործում է Հայ եկեղեցու առաքելական սկզբնավորման մասին ավանդույթը:

Ինչ վերաբերում է Բարդուղիմեոս առաքյալի վկայաբանությանը, ապա այստեղ եւս Վ. Հացունու, Լ. Ս. Կոզյանի հետազոտական մոտեցումը մերժողական է: Իրենց տեսակետը հիմնավորելու նպատակով նրանք դարձյալ վկայակոչում են քրիստոնեական մատենագրության ականավոր ներկայացուցիչների՝ Եվսեբիոս Կեսարացու, Հովհ. Ոսկերեքանի, Սոկրատես պատմիչի, Հերոնիմոսի, Եփրեմ Ասորու եւ այլոց երկերը եւ եզրակացնում, որ հայ եկեղեցական ավանդույթին «... հակառակ կ'ելլեն Յոյն, Լատին, Ասորի եկեղեցիները, որոնք նման հայ նախնական ավանդութեան՝ չեն ճանչնար Բարթողիմեոսը իրրեւ Առաքելայ Հայոց»²⁶:

Այս կապակցությամբ նախ հարկավոր է կրկին ընդգծել, որ եթե քրիստոնեության առանձին մատենագիրներ չեն հիշատակել Բարդուղիմեոս առաքյալի հայաստանեայց լուսավորչական գործունեության մասին, ապա դա ղեռ բավարար չէ հարցի մասին ամբողջական պատկեր կազմելու համար, քանի որ քույր եկեղեցիները, ինչպես վերը տեսանք, այդ հարցում համախոհ են հայ եկեղեցական ավանդությանը: Ավելին, այդ մոտեցման անհետևողականությունը մասին է վկայում եւ այն, որ ուշ շրջանի օտարալեզու մատենագիրները անցյալի վավերագրերի հիման վրա հավաստում են, որ «Բարթողիմեոսը երեք տարվա ընթացքում քարոզեց Հայաստանում» եւ ապա Հերոստիոս թագավորը նրան խաչել տվեց. նրան թաղեցին այն եկեղեցում, որը նա կառուցել էր այս վայրում²⁷: Ավելին, այլազգի եկեղեցագետները միանգամայն հիմնավորված կերպով ցույց են տալիս, որ թեեւ Եվսեբիոսի վկայության համաձայն Բարդուղիմեոսը քրիստոնեություն է տարածել Հնդկաստանում, ապա այլոց վկայության համաձայն նա քարոզել է նաեւ Արարիքայում եւ Հայաստանում, որտեղ էլ գլխավոր խաչվելով մարտիրոսական լուսապսակի է արժանացել²⁸:

Ինչ վերաբերվում է ընդդիմադիր հոսանքի հաջորդ «փաստարկին», ապա այս առումով առավել տիպական է Վ. Հացունու այն պնդումը, թե, իբր, «Ոչ միայն արտաքին մատենագրաց, այլ նոյն Հայոց լրույթեան եւս անձանոթ է Բարթողիմեոսի առաքելութիւնն իրենց երկիրն ամբողջ Դ-է դարերուն մեջ: Ապացոյց՝ գրութեան միահամուռ լուրթիւնն անոր մասին, բաց ի Սորենացուն», որին էլ երկրորդելով Լ. Ս. Կոզյանը

²⁴ Եղիշե, Վարդանի եւ Հայոց պատերազմն մասին.-Երեւան, 1989, էջ 111:

²⁵ Անդ, էջ 135:

²⁶ Այդ մոտեցումների մասին տե՛ս Լ. Կոզյան, Նշվ. աշխ., էջ 23, Վարդան Հ. Հացունի, Նշվ. աշխ., էջ 58-62: Համահունչ է նաեւ Գևորգ-Մեսրոպի տեսակետը, տե՛ս Գեորգ-Մեսրոպ, Նշվ. աշխ. էջ 29: Այդ տեսակետի մեթոդաբանական հիմքերը եւս ունեն իրենց պատմությունը: Մասնավորապես, այս հարցում նրանք հետեւում են Տուրքերիի տեսակետին: Տե՛ս Turnebiz. Histoire, politique et religieuse de l'Arménie, p. 70-71, 113 (ծանոթ.) 417.

²⁷ Տե՛ս Ժամանակագրություն Տեառն Միխայելի Ասորաց պատրիարքի. Յերուսաղեմ, 1871, էջ 101:

²⁸ Տե՛ս Христианство: Энциклопедический словарь в 3-х т. т.1, с. 335-336.

* Տե՛ս M. van Esbroeck, Un nouveau I moine du livre d'Agathange, RFA, Paris, 1971, p.13/167: Հետազոտելով այս բնագիրը նա հանգում է այն եզրակացության, որ նրա ասորերեն նախորինակը պետք է հայերենից թարգմանված լինեք: Եվ իրապես, այս է ցույց տալիս ասորերեն նախորինակի հայտնաբերումն ու հրատարակումը. M. van Esbroeck, I rezume siriaque de i' Agathange, „Analocia Bollandiana“, Երեւան, 1987-խմբ.

¹⁹ Փալստոս Բուզանդ, Հայոց Պատմություն, Երեւան, 1987, էջ 13:

²⁰ Այդ մասին տե՛ս Ա. Տեր -Ղեւոնդյան, Ագաթանգեղոսի մի նոր բնագիր., «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1973, Բ. էջ 303: Տե՛ս նաեւ Հայկ Մելքոնյան, Ասորական աղբյուրները Հայ եկեղեցու մասին, «Էքմիածին», Ժ-ԺԱ-ԺԲ, էջ 177:

²¹ Մովսես Սորենացի, Նշվ. աշխ., էջ 183:

²² Անդ, էջ 219:

²³ Տե՛ս Փալստոս Բուզանդ, Նշվ. աշխ., էջ 13, 49, 67, 113, Մովսես Սորենացի, Նշվ. աշխ. էջ 238:

վրա բեռներ նոր վարդապետության քարոզիչների ուղղորդությունը: Անկասկած այդ իրողության հեռավոր արձագանքն է հայ եկեղեցական ավանդույթի այն պնդումը, թե հայոց Արքար թագավորին այցելելով Թադեոս-Աղդեն հանգրվանում է հրեա Տաբեի որդի Տուբիայի տանը եւ քրիստոնեությունը տարածելով՝ առաջինը՝ ձեռնադրում է հրեա կերպասագործ Ազգային⁴⁵:

Ճիշտ է, Հայաստանում գործող հրեական գաղութը եւս հանդես էր գալիս որպես ներփակ կրոնական համայնք, որի պատճառով էլ նրանում եւս քրիստոնեությունը դեռեւս լիովին չէր ձեռնարկվել «հրեականության զգեստից», սակայն աներկբայելի է եւ այն, որ տեղաբնիկների հետ այդ համայնքի շփումներն ու փոխհարաբերությունը, ինչպես նաեւ առաջին քրիստոնյա քարոզիչների անձնավոր գործունեությունը մեծապես նպաստեցին այն բանին, որ հայ ազգաբնակչության մի մասը եւս աստիճանաբար ընդգրկվեց քրիստոնեական համայնքներում:

Այն, որ արդեն Ա դարավերջին Հայաստանում գործում էին առանձին քրիստոնեական համայնքներ, մեզ արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես ազգային, այնպես էլ ասորական աղբյուրները: Մասնավորապես, Հայտնվում է այն մասին, որ ողջ Պարսկաստանը, Հայաստանը, Մարաստանը, Ուռուստանը, Գիլանը եւ դրանց հարեւան երկրները մինչեւ Հնդկաց ափերը քահանայական ձեռնադրման իրավունք են ստացել Ազգա աշակերտից⁴⁶: Կարելի է բաղմապատկել օրինակների թիվը, սակայն համոզված ենք, որ եղածն էլ բավարար է փստահորեն պնդելու, որ արդեն Ա դարի վերջին քառորդում Հայաստանի առանձին հատվածներում գործել են քրիստոնեական համայնքներ, որոնց ձեւավորմանը մեծապես նպաստել են ինչպես հրեական կրոնական համայնքները, այնպես էլ առանձին հրեա-քարոզիչները:

Հայաստանում քրիստոնեության տարածման գործընթացի ակտիվ ազդակներից հաջորդը հարեւան երկրների քրիստոնեական կենտրոններն են, ինչպես նաեւ երկրում բնակություն հաստատած առանձին քրիստոնեական համայնքները: Հայաստանում քրիստոնեական համայնքների ծնունդ տվող եւ գոյատևող արտածին այդ պայմանների ազդեցությունը մասին որոշակի տեղեկություններ կարելի է քաղել Բ դարի քրիստոնեա գործիչ Տատիանոսի ճառերից քաղված «Ոսկյանց քահանաների» եւ «Սուբիասյանց մարտիրոսների» մասին պահպանված վկայաբանություններից:

Մասնավորապես ավանդվում է, որ Փոքր Հայքում քարոզելուց հետո Մեծ Հայք վերադառնալիս Թադեոս առաքյալը հանդիպում է Սանատրուկ թագավորի մոտ եկող հոռմեացի Հինգ դեսպանների, որոնց առաջնորդում էր Ուոյուսին (Հուն.՝ ոսկի): Առաքյալին հաջողվում է դարձի բերել նրանց, որոնք հրաժարվելով աշխարհիկ կյանքից, քահանայություն աստիճան են ընդունում: Առաքյալի նահատակությունից հետո Ոսկյանք նախ ապաստանում են Մաղկանց լեռներում, իսկ քիչ անց՝ քարոզչական գործունեություն են ծավալում Հայոց արքունիքում: Այստեղ նրանց հաջողվում է դարձի բերել թագուհու հետ Ալանքից եկած 17 կամ 18 իշխանների⁴⁷: Սակայն 107 թ. նրանք նահատակվում են արքայորդիների ձեռքով: Ոսկյանց գործը շարունակում են Հայոց թագավորի պալատական ալան իշխանները, որոնք Բահադրասի (մկրտության անունը՝ Սուբիաս) գլխավորությամբ հեռանալով արքունիքից, հաստատվում են Ջրաբաշխ լեռներում եւ քարոզչական ակտիվ գործունեություն են ծավալում մերձակա

⁴⁵ Լաբուրենայ դիվանագիր դավիթ Եղեպոյ, Թուղթ Արգարու յեղեալ յասորւոցն ի ձեռն Ս. Թարգմանչաց, էջ 7, Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, էջ 178-179 եւլն:

⁴⁶ Այդ մասին տե՛ս W. Cureton, Ancient Syrius Documents, p. 34. Նույնն է հաղորդում նաեւ հայկական թարգմանությունը. տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, աշխատ. Վ. Հակոբյանի, Ա, էջ 62:

⁴⁷ Տե՛ս Վկայաբանություն Սբ Ոսկեանց. տե՛ս Հ. Մ. Աղեբեան, Լիակատար վարք եւ վկայաբանություն սրբոց, Բ, Վենետիկ, 1811, էջ 121-127:

բնակչության շրջանում, ձեռք բերում նորանոր հետնորդներ: Սակայն սրանք եւս չուտով նահատակվում են ազգակից ալանների ձեռքով⁴⁸:

Պատմական գիտությունը թողնելով այդ վկայություններում տեղ գտած ժամանակագրական անճշտությունների վերլուծությունն ու պարզաբանումը նկատենք միայն, որ այդ պարագայում անգամ անգամ առնչվում ենք պատմական որոշակի եղելությունների՝ Հայաստանում օտարազգի քարոզիչների մասին հիշատակումների, ինչպես նաեւ տեղեկանում նրանց դեմ կիրառված բռնությունների ու հալածանքների տարեգրությունը: Բայց այդ տեղեկությունները որքան էլ անհրաժեշտ, այնուհանդերձ բավարար չեն քննարկող հարցի վերաբերյալ ամբողջական պատկեր կազմելու համար: Այդ իսկ պատճառով էլ առանձնահատուկ նշանակություն է ձեռք բերում Հայաստանին սահմանակից մյուս երկրների կրոնական կենտրոնների ու եկեղեցական համայնքների դերի բացահայտումը:

Հանրաճանաչ է, որ Ասորիքի, Ադիաբենի, Օսրոնի, Կապադովկիայի ու հարեւան այլ երկրների հետ Հայաստանն ուներ տնտեսական, քաղաքական, մշակութային ու տարաբնույթ այլ կապեր ու հարաբերություններ, որոնք զրոսեւորվում էին հասարակական կյանքի բոլոր, այդ թվում նաեւ՝ կրոնական ոլորտներում: Այդ համակարգում առաջին հերթին հարկ է առանձնացնել ասորական գործոնը, որի վերաբերյալ, ինչպես վերը ցույց տրվեց, ամենատարբեր հիշատակումներն են պահպանվել ինչպես հայկական, այնպես էլ ասորական բազմաթիվ աղբյուրներում: Դրանք բոլորն էլ վկայում են, որ առաջին քրիստոնեա քարոզիչները Հայաստան են մտել Միջագետքի ու Ասորիքի վրայով եւ, բնականաբար, կապեր են հաստատել հարեւան երկրների քրիստոնեական համայնքների միջեւ: Այդ մասին արժեքավոր տեղեկություններ է հայտնում հատկապես ասորական գրականության վաղ հուշարձաններից Մար Մարիի Վարքը, ուր պատմվում է նաեւ Հայաստանի զանազան վայրերում Աղդայի աշակերտների քարոզչական գործունեության մասին⁴⁹:

Պատմական վավերագրերը հաստատում են նաեւ, որ այդ կապերն ու հարաբերությունները պահպանվել եւ բավականին սերտաճել են նաեւ հետընթաց ժամանակաշրջանում: Այդ ճանապարհով է Հայաստան ներթափանցել նաեւ զնոստիկյան ուսմունքը, որը, սակայն, էական հաջողություններ չի ունեցել մեղանում⁵⁰:

Առանց մանրամասնությունների մեջ խորանալու մատնանք ենք այն հանրաճանաչ փաստը, որ գործնականում նույնպիսի դեր են կատարել նաեւ վաղ քրիստոնեության այնպիսի կենտրոններ, ինչպիսիք են Ադիաբենը, Կապադովկիան⁵¹ եւ, անկասկած, Փոքր Հայքը: Իսկ այդ ամենը գալիս են վկայելու, որ Հայաստանում քրիստոնեության տարածման ու եկեղեցական վիճակների հիմնավորման գործընթացում զգալի դեր են կատարել նաեւ առաջին դարի Փոքրասիական եւ Առաջավորասիական քրիստոնեության նշանավոր կենտրոնները:

Եվ չնայած այն բանին, որ այդ փաստերից շատերը հայտնի էին նաեւ անցյալում, ակնհայտ է, որ դրանք «չեն բավարարել» Հայաստանում վաղ քրիստոնեության առկայությունը մերժող հեղինակներին, որոնք իրենց տեսակետը փորձում էին «հիմնավորել» այն մեղակապարանոց պնդմամբ, թե իրը դրանք բոլորն էլ «միակողմանի են, եւ չեն հաստատվում «օտար հեղինակություններով»⁵²: Բայց նման մոտեցումն ինքը չի դիմանում քննադատությանը:

⁴⁸ Տե՛ս Վկայաբանություն Սբ Սուբիասանց. - Լիակատար վարք եւ վկայաբանություն սրբոց, Բ, էջ 90-112:

⁴⁹ Այդ մասին տե՛ս Հ. Գ. Մելքոնյան, Հայ- ասորական..., էջ 174-175:

⁵⁰ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, էջ 211-212:

⁵¹ Այդ մասին տե՛ս Հ. Գ. Մելքոնյան, Ադիաբենի պատմություն եւ Հայաստանը, Երևան, 1980, էջ 131-134, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1984, էջ 73 եւլն:

⁵² Այդ մասին տե՛ս Վարդան Հ. Հացունի, կարեւոր խնդիրներ Հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն, էջ 120-122, 138-145, Լ. Ս. Կոզեան, «Հայոց եկեղեցին» մինչեւ Փորբնտեան ժողովը, էջ 59-60:

Ինչպես հայտնի է, Գործք Առաքելոցը հաղորդում է, որ Պենտեկոստերի (Հոգեգալուստ՝ Ա. Բ.) օրերը լրանալուց հետո Սուրբ Հոգու իջմանը ներկա էին բազմաթիվ ազգերի ներկայացուցիչներ. «Պարթևներ եւ Մարք եւ Եղամացիք, եւ բնակողներ Միջագետի, Հրէաստանի եւ Կապադովկայի, Պոնտոսի եւ Ասիայի մէջ, Փոփուգայի եւ Պամփիլիայի մէջ, Եգիպտոսումը, եւ Լիբիացիների կողմերումը, Կիրենէի մօտ, եւ նորանկ Հռովմայեցիներ, Հրէաներ եւ նորահաւատներ, Կրեացիներ եւ Արաբացիներ»⁵³։ Ընդհանրական եկեղեցու Հայրերից մեկը՝ ականավոր աստվածաբան Տերտուլիանոսը աստվածաշնչական այդ հատվածը տեղագրական եւ իմաստային ճշգրտման ենթարկելով, ներկայացնում է այսպես. «Որո՞ւ (բայց եթե Քրիստոսին) հաւատացին այլեւայլ ազգք. Պարթևք, Մարք, Եղամացիք, եւ որք ի Միջագետս եւ ի Հայաստան, ի Փոփուգիա»։ Տերտուլիանոսի հետեւութեամբ նույն սրբագրումը կատարել է նաեւ քրիստոնեական եկեղեցու ականավոր մի այլ ներկայացուցիչ՝ Օգոստինոս Նիպոնացին⁵⁴։ Իսկ այդ «օտար հեղինակությունների» վկայությունները գալիս են հաստատելու, որ Հայաստանը մեկն էր այն երկրներից, ուր արդեն Ա-Բ դարերում քրիստոնեությունը հաստատուն տարածում էր գտել։

Մինչգրիգորյան Հայաստանում քրիստոնեության գոյությունը փաստարկելու համար ընդհանրական արժեք ու նշանակություն ունի նաեւ մի այլ «օտար հեղինակություն»՝ Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունը», ուր Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս Դիոնիսոսի թղթակցություններում հիշատակվում է նաեւ 254 թ. Հայաստանի եպիսկոպոս Մեհրուժանին ուղարկված «Վասն ապաշխարության» նամակը։ Վերջինս, որը պարունակում է հալածանքների հետեւանքով ուրացողներին թողություն չնորհելու մեկնաբանություններ եւ հրահանգներ⁵⁵, երկակի նշանակություն ունի քննարկվող պարզաբանման համար։ Դատելով նամակի նյութից, նախ, կարելի է, վստահորեն պնդել, որ Հայաստանում Գ դարի առաջին տասնամյակներում տեղ են գտել քրիստոնեական հալածանքներ։ Այդ մասին արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում նաեւ Մովսես Խորենացին՝ մատնանշելով Կապադովկական Կեսարիայի Փերմելիանոս եպիսկոպոսի գրչին պատկանող եկեղեցական հալածանքների պատմությունը եւ պնդում, որ «... մեր աշխարհում էլ շատերը նահատակվեցին Խոսրովի ձեռքով եւ նրանից հետո ուրիշները ուրիշներից»⁵⁶, իսկ Ղ. Ալիշանը հայկական եւ օտար սկզբնաղբյուրների անկողմնակալ ուսումնասիրության հիման վրա տալիս է այդ հալածանքների ընդարձակ նկարագիրը։ Եվ երկրորդ, Դիոնիսիոսի նամակը լավագույն վկայությունն է այն բանի, որ արդեն Գ դարի առաջին կեսին Հայաստանում ոչ միայն գործում էին բավականին կայուն քրիստոնեական համայնքներ, այլեւ այն, որ արդեն այդ շրջանում կազմավորվել եւ ակտիվ գործունեություն էր ծավալել դրանց հոգեւոր կենտրոն հանդիսացող կենտրոնական եպիսկոպոսական վիճակ, որն իր կապերի ու փոխհարաբերությունների շնորհիվ ճանաչման էր արժանացել միջեկեղեցական շրջանակներում։

Ծիշտ է, ընդդիմադիր տեսակետի դրույակալիկներ Վ. Հացունին, Լ. Կոզյանը եւ ուրիշներ իրենց հատուկ «հետեւողականությամբ» ձգտում են բոլորակերպ նսեմացնել այդ վավերագրերի նշանակությունը, որի պատճառով էլ Մեհրուժան եպիսկոպոսին համարում են Փոքր Հայքի նվիրապետ եւ այդ հիման վրա առաջ քաշում Մեծ Հայքից «քրիստոնեության հետքերը ջնջելու» մի նոր փաստարկ⁵⁷, սակայն դա եւս նպատակավորեալ է եւ զուրկ որեւէ հիմնավորումից։

⁵³ Գործք Առաքելոց, Բ, 9-11։

⁵⁴ Այդ մասին տե՛ս Ղ. Ալիշան, Արշալոյս Քրիստոնէութեան Հայոց, էջ 9-11, Մաղաքիա արք. Օրմանյան, Ազգապատում, Ա հատոր, մասն Ա, էջ 22, նույնի Հայոց եկեղեցին..., էջ 28, եւլն։

⁵⁵ Տե՛ս Եվսեբիոս Կեսարացի, Եկեղեցական պատմություն, վեցերորդ դար., գլ. Լ2։

⁵⁶ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, Հայոց Պատմություն, էջ 119։

⁵⁷ Տե՛ս Վարդան Հ. Հացունի, Կարեւոր խնդիրներ Հայ եկեղեցու պատմութեանէն, էջ 115-119, Լ. Ս. Կոզեան, «Հայոց եկեղեցին» միջն. Փլորենտեան ժողովը, էջ 45-49։

Հայտնի է, որ Հոռոմեական կայսրության արեւելյան նվաճողական քաղաքականությունը Ա դարասկզբում ճգնաժամ ապրեց, որի հետեւանքով կայսրությունը ոչինչ էլ չէր մնում, քան հանդուրժել կախյալ թագավորությունների՝ Պոնտոսի, Փոքր Հայքի, Կոմմագենի, Կապադովկայի, Պալմիրայի, Հրեաստանի եւ մյուսների ժամանակավոր գոյությունը։ Սակայն արդեն 17 թ. Տիրերիոս կայսրը եղբոր՝ Գերմանիկոսի ջանքերով Մեծ Հայքին սահմանակից վասալ թագավորությունները վերածեց Հոռոմեական պրովինցիայի, որն առաջ բերեց այդ երկրների ռազմաստրատիգիական ավագանու եւ ազգաբնակչության ղեկավարությունը։ Այդ իսկ պատճառով էլ Արեւելյան այդ երկրների համակրությունը չահելու նպատակով Կալիգուլան 37 թ. կրկին վերականգնեց Կապադովկայի, Կոմմագենի եւ Փոքր Հայքի վասալ թագավորությունները, մինչեւ որ իր հզորության գագաթնակետին հասած կայսրությունը չհանդուրժելով այլեւս այդ վիճակը, Վեսպասիանոս կայսեր ջանքերով 72 թ. Պոնտոսը, Կոմմագենը եւ Փոքր Հայքը միավորվելով Կապադովկային, հռչակվեց Հոռոմեական պրովինցիա⁵⁸։ Իսկ դա նշանակում է, որ արդեն Ա դարի վերջին քառորդից սկսած Փոքր Հայքը դադարեց գոյություն ունենալուց որպէս առանձին պետական միավոր եւ, բնական է, այն էլ կարող նույնացվել Հայաստան-Մեծ Հայքի հետ։

Ավելին, բազմաթիվ հեղինակների հետազոտություններում հիմնավորված է նաեւ, որ Գ-Ե դարերի ողջ ընթացքում Փոքր Հայքի բոլոր եպիսկոպոսները կրել են հիմնականում Հունա-Հոռոմեական կամ աստվածաշնչական անուններ այն դեպքում, երբ «Մեհրուժան» անունը համարում են հայկական։ Միաժամանակ, չպետք է մոռանալ եւ այն, որ Փոքր Հայքի եպիսկոպոսները կոչվել են նաեւ իրենց աթոռանիստ քաղաքների անունով, հետեւաբար դրանցից ոչ մեկը էլ կարող ճանաչվել իբրեւ Հայաստանի եպիսկոպոս⁵⁹։

Ահա թե ինչու մնում է եզրակացնել միայն, որ Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու նամակը հասցեագրված էր աշխարհին հայտնի միակ Հայաստան-Մեծ Հայքի եպիսկոպոս Մեհրուժանին, իսկ նամակի բովանդակությունը վերաբերվում է Մեծ Հայքի քրիստոնեական համայնքների հարկադրանքով դավանափոխված հավատացյալների ապաշխարությանը, համայնքներ, որոնց գոյությունը քրիստոնեական աշխարհին քաջածանոթ էր դեռեւս Տերտուլիանոսի ժամանակաշրջանից։

Հանրագումարելով այդ ամենը կարող ենք վստահորեն պնդել, որ Առաջավոր Ասիայի մյուս երկրների նմանությամբ, Ա դարի վերջին քառորդից սկսած քրիստոնեությունը տարբեր ճանապարհներով ներթափանցում է նաեւ Հայաստան։ Այդ գործընթացին մեծապես նպաստել են ինչպես ներքին (հրեական գաղութ-համայնքներն եւլն), այնպես էլ արտաքին (քրիստոնեա քարոզիչների գործունեություն, սահմանակից երկրների կրոնական կենտրոնների ազդեցություն) պայմանները։

Դատելով պահպանված վավերագրերից կարելի է եզրակացնել, որ Հայաստանում քրիստոնեական առաջի համայնքները սկզբնապես տարածում են գտել գերադանցապես օտարազգիների շրջանում։ Սակայն նոր վարդապետության համամարդկային եւ դեմոկրատական սկզբունքների ազդեցությամբ այն աստիճանաբար դուրս է գալիս «օտար շրջանակներից» եւ հաստատուն տեղ գրավում Հայաստանի տարբեր շրջաններում։

Արդեն Գ դարում քրիստոնեությունը Հայաստանում հեղինակություն է վայելում։ Այդ շրջանում էլ նախապատրաստվեցին բոլոր անհրաժեշտ նախադրյալները քրիստոնեությունը պետական կրոն վերածվելու համար, ինչն էլ իրականացվեց 301 թ. Տրդատ Մեծի եւ Գրիգոր Լուսավորչի ջանքերով։

⁵⁸ Այդ մասին մանրամասնություններ տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երեւան, 1971, էջ 704, 712, 721, 768։

⁵⁹ Այդ մասին Ղ. Գեղեցիկի, Ա. Հատնակի եւ այլոց տեսակետների հանգամանալից չարադրանքը տե՛ս Երուսաղեմի վրդ. Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ., էջմիածին, 1908, էջ 13-16։ Տե՛ս նաեւ Եգնիկ քհն. Պետրոսյան, Հայ եկեղեցու պատմություն, մաս Ա, էջ 13։

ազգէր, քանի որ 301 թուականին իրադարձութեամբ քաղաքակրթութեան պատմութեան նոր դարաշրջանը Հայաստանից սկսուեց: Այս պատճառով է Ագաթանգեղոս պատմիչը գրում. «Յայնմ ժամանակի երանելի ցանկալի եւ անպայման սքանչելի լինէր երկիրն Հայոց»¹: Գրիգորի յաջորդները, մասնատրապէս ս. Ներսէս Մեծը, չարունակեցին այս գիծը: Պատմիչը գրում է. «Եւ ինքն (Ս. Ներսէսը: Ռ. Հ.) երթալ Հասանէլ ի կողմանս Տարօն գաւառին, եւ ժողովէր առ ինքն զանազան եպիսկոպոսոնս Հայոց աշխարհին: Ժողովեցաւ ի զիւղն Աշտիշատ, որ զառաջինն զեկեղեցին էր շինեալ, զի նա էր մայր եկեղեցացն եւ ի տեղի լեալ նախնեացն ժողովոց սինհոդոսի: Ի ժողով Հաւանութիւնս եկեալ ամենեցուն, եւ խորհուրդ բարեաց ի մէջ արկանէին, կատարել արդ զաշխարհական կարգս եկեղեցւոյն եւ ժողովն Հաւատոցն Հաւասարութեան: Յայնմ ժամանակի կարգեցին կազմեցին կանոնեցին յօրինեցին, եւ արարին զամենայն Համաշխարհի, բայց միայն յամուսնութեան օրինացն²: Զայս միայն զառաքելակարգ կանոնսն ի վերայ ամենեցուն կացուցանէր սուրբ զեպիսկոպոսապետն Ներսէս: Ամենեցուն խրատատու եւ առաջնորդ յորդորիչ եւ նախանձաւոր լինէր զործոց բարեաց... առ Հասարակ զնոյն օրինակ առնել Հրամայէր յամենայն աշխարհս եւ ի գաւառս եւ ի կողմանս, ի կոյսս կոյսս, ի խորշս խորշս սահմանացն Հայոց»³:

Յետագայ բոլոր ժամանակներում Հայաստանեաց եկեղեցին իր դաւանա-րանութեամբ ու կազմակերպական կառույցով, ի Հայաստան եւ ի սփիւռս աշխարհի, պահպանեց Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի հիմնած «Քրիստոնէական Հայաստանը», մեր ժողովրդին դարձրեց քրիստոնէութեան բարոյականութեան եւ համակեցութեան սկզբունքներով ազգովին առաջնորդող առաջին եւ միակ ազգն աշխարհում:

2. Ի տարբերութիւն միւս բոլոր ժողովուրդների հոգեւոր իշխանութիւնների, Հայաստանեաց եկեղեցու ղեկավարութեանը 301 թ. մինչեւ այսօր, քահանայից մինչեւ կաթողիկոս, պաշտօնի են կոչել ոչ թե մայն եկեղեցականները, այլ ժողովրդի բոլոր խաւերի՝ կողմից ազատ ընտրութիւններով ձեւաւորւած ժողովրդավար մարմինները (ծխական, թաղական ու թեմական խորհուրդներն ընտրել են քահանաներին ու թեմական առաջնորդներին, Աղգային-եկեղեցական ժողովը՝ կաթողիկոսներին): Քանի որ Հայութեան բացարձակ մեծամասնութիւնը (90-95 տոկոս) եղել եւ մնում է Հայաստանեայց եկեղեցու հետեւորդ, ուստի Հայաստանեայց եկեղեցու դաւանութեան ու իր կազմակերպութեան կառույցի շնորհիւ Հայաստանի տարածքում եւ բոլոր զաղթավայրերում Հայոց եկեղեցին մնաց պետութեան մէջ պետութիւն, այսինքն՝ Հայ ժողովրդի մտքի եւ հոգւո մէջ պահպանեց ու մինչեւ մեր օրերը հասցրեց ս. Գրիգորի հիմնած «Քրիստոնէական Հայաստանը»:

3. Քրիստոնէութեան մուտքից յետոյ, յատկապէս կեդրոնացուած պետականութեան կորստի ամբողջ ընթացքում (1375-1918թթ.) Հայաստանեայց եկեղեցին առաջնորդուել է ս. Գրիգոր Լուսաւորչի մշակած կանոններով, սկզբունքներով եւ նրա սահմանած դաւանաբանութեամբ եւ նրա կազմակերպական կառույցով: Ըստ այդմ՝ Հայաստանը բաժանուած էր վարչական ինքնավար հոգեւոր շրջանների՝ թեմերի, որոնց ղեկավար մարմինը հոգեւոր ու աշխարհիկ ընտրովի խորհուրդներն էին, որոնք ԺԸ-ԺԹ դարերում կոչուեցին ծխական ու թաղական խորհուրդներ:

4. Հայաստանեաց եկեղեցին դաւանութեան եւ կանոնադրի հարցում եղել եւ մնում է խիստ կեդրոնաձիգ, կառավարման սկզբունքով՝ ապակեդրոն: Նկատի ունեմ դաւանութեան ու ծէսի անձեռնմխելիութիւնը, մէկից աւելի կաթողիկոսութիւնների եւ

ՌԱՖԱՅԵԼ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԵԱՅՑ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ Ս. ԵԿԵՂԵՑԻՆ՝ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՁԵԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՈՒՂՂԱՓԱՌ ԴԱԽԱՆՈՒԹԵԱՆ 1700-ԱՄԵԱՅ ՊԱՏՈՒԱՐ

Ա. Աներկբայելի ճշմարտութիւն է, որ մարդկային նոր քաղաքակրթութեան արեւածագը քրիստոնէութիւնն էր, որը եղել եւ մնում է մարդու եւ ազգերի ազատութեան, առաջընթացի ու եղբայրութեան, ժողովրդավարութեան ու ընկերային արդարութեան առանցքը, յենարանն ու բարձրակէտը: Քրիստոնէութեան մուտքից յետոյ ասպարէզ իջած բոլոր ժամանակների բարենորոգիչները, լուսաւորիչները, յեղափոխականները եւ սահմանադրութիւնների ու օրէնագրքերի հեղինակներն այս կամ այն չափով հիմնուել են քրիստոնէական բարոյականութեան սկզբունքների վրայ: Սակայն աղ ազատութիւնը, ժողովրդավարութիւնն ու արդարութիւնն առաւելագոյնս պահպանուեց եւ գործի վերածուեց միայն Յիսուս Քրիստոսի առաքելական զլխաւորութեամբ գործող քրիստոնէական Համայնքներում (առաքելական շրջան, Ա դ.) եւ Հայաստանում՝ ս. Գրիգորի եւ ս. Տրդատ Մեծի օրոք: Առաքելական շրջանի քրիստոնէական Համայնքներում եկեղեցական գործերը կառավարում էին նաեւ աշխարհականների մասնակցութեամբ գումարուած ժողովները: Ս. Գրիգորը նոյն սկզբունքը տարածեց ոչ միայն եկեղեցական կազմակերպութեան, այլ պետութեան բոլոր բնակիչների վրայ: Այսպիսով, Ս. Գրիգորը Տրդատ Մեծի օգնութեամբ առաքելական շրջանի քրիստոնէական Համայնքների ընկերային արդարութեան, բարոյականութեան ու ժողովրդավարական սկզբունքները իրագործեց մի ամբողջ պետութեան մէջ՝ Հայաստանն վերածելով աշխարհի ամենալուսաւորեալ ու առաջադէմ երկրի: Այսպիսով՝ Հայաստանը Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի եւ Ս. Տրդատ Մեծի ժամանակներում առաջին ու միակ երկիրը եղաւ, որ իշխանութիւնը ՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐԵՆ բանեցուծ էր առաքելական շրջանի քրիստոնէական Համայնքներում գործող սկզբունքներով: Ո՛չ դրանից առաջ, ո՛չ էլ յետոյ, ո՛չ մի երկրում աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանութիւնը այդպիսի Համերաշխութեամբ, միաձույլ ու Համերաշխ չեն առաջնորդուել, ինչպէս դա եղաւ Հայաստանում՝ Ս. Գրիգորի ու Ս. Տրդատ թագաւորի գուգիշխանութեան ժամանակներում: Յանձին Հայոց սրբերի գլուխ Գրիգոր Լուսաւորչի, քաղաքակրթութեան պատմութեան մէջ առաջին անգամ քրիստոնէական պետութեան փաստացի ղեկավար եւ գլուխ է դառնում տիեզերական եկեղեցու Համընդունելի սուրբ: Սա խիստ կարեւոր հանգամանք լինելով, նաեւ մնաց եղակի երեւոյթ, քանզի Ս. Գրիգորից յետոյ մինչեւ օրս չի եղել մի այլ եկեղեցական սրբացուած գործիչ ու քահանայապետ, որը քրիստոնէական բարոյախոսութեան ու ընկերավարութեան սկզբունքներով ղեկավարէր օրեւէ պետութիւն: Այս հանգամանքով Հայ ժողովուրդը քրիստոնէութիւնը պետական կրօն օրեւէ պետութիւն: Այս հանգամանքով կրօնական ու զիտամշակութային առումով տիեզերակալ Հռչակելուց մինչեւ Ե դարավերջ կրօնական ու զիտամշակութային առումով տիեզերակալ

¹ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1983, էջ 477:

² Ուզում է ասել, որ ամբողջ Հայ ժողովուրդը վանականների նման սկսեց ապրել, չբացառելով, իհարկեւ, ամուսնութիւնը:

³ Փաւստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1987, էջ 118

⁴ Մինչեւ Ժ դարավերջ Հռոմի պապերի ընտրութեանը եւս մասնակցում էին աշխարհականները, բայց բարձրաշխարհիկ խաւը միայն, եւ ոչ երբէք ամբողջ ժողովուրդը:

պատրիարքությունների առկայությունը, որը հայոց եկեղեցու առանձնայատկություններից է, ինչպես նաև իրենց իշխանությունների տիրույթներում թեմերի ունեցած շատ լայն ինքնավարությունը:

5. Պատմական աղբյուրների վկայությունները քննելիս յստակօրեն երևում է, որ մեր Ազգային-եկեղեցական ժողովներն իրենց ընդթույլ, գործառնություն ու նշանակությունը ըստ էության այսօրուայ խորհրդարանների դեր են կատարել՝ այն տարրերով թեմամբ, որ գումարում էին պետություն, ազգի ու եկեղեցու առջև ծագած կարևորագույն խնդիրները լուծելու, համազգային-համապետական նշանակության օրենքներ ընդունելու, կաթողիկոսական ընտրություններ անցկացնելու և դաւանարանական հարցեր քննարկելու համար միայն: Յատկապէս քրիստոնէութեան մուտքից առաջ նման դեր կատարում էին տարին մէկ անգամ թագաւորների կողմից հրաւիրուած Աշխարհաժողովները: Ս. Ներսէս Մեծի հրաւիրած Աշտիշատի առաջին ժողովից (354) ու յատկապէս 428 թ. Արշակունեաց գահատոհմի բարձումից յետոյ զրանց տեղը բռնեցին Ազգային-եկեղեցական ժողովները: Այսպիսով՝ 301 թ. սկսեալ, մեզանում աշխարհիկ ու հոգեւոր իշխանութիւնները ոչ թէ զատ-զատ են գործել, այլ սերտաճած են եղել իրար մէջ, կազմել մէկ ամբողջութիւն, ինչպէս հոգին ու մարմինը: Հետեւաբար՝ երբ վկայակոչում ենք եկեղեցական գործիչների ու մարմինների ընտրությունների մասին պատմական տուեալներ, զրանք գուցէ թէ աւելի շատ վերաբերում են աշխարհիկ, քան հոգեւոր իշխանութեանը: Բերենք Աշխարհ-հաժողովների և Ազգային-եկեղեցական ժողովների մի քանի վկայություններ:

Հայաստանեայց եկեղեցու առաջին հայրապետ ս. Գրիգոր Լուսաւորչի ընտրութեան մասին Դ. դարի պատմիչ Ագաթանգեղոսը գրում է, որ ս. Տրդատ Մեծ թագաւորի հրամանով Վաղարշապատ մայրաքաղաք հաւաքուեցին «Եւ կուտեցան առհասարակ զօրքն ամենայն, եւ մեծամեծք եւ կուսակալք, գաւառակալք, պատուաւորք, պատուականք, զօրաւարք, պետք եւ իշխանք, նախարարք եւ ազատք, դատաւորք եւ զօրագլուխք եւ հասեալ կային առաջի թագաւորին: Ոտհուրդ ի մէջ առնոյր թագաւորն ընդ ամենեւին, փութալ հասանել՝ բարեաց գործոց ժառանգաւոր լինել: Եկա՛յք, ասէ, ճեպեսցուք դայս առաջնորդն կենաց մերոց տուեալ մեզ յԱստուծոյ զԳրիգորը հովիւ կացուցանել, զի լուսաւորեսցէ զմեզ մկրտութեամբ եւ նորոգեսցէ օրէնսուսոյց խորհրդովն արարչին մերոյ Աստուծոյ»⁵ Նոյն կերպ է եղել նաեւ ս. Ներսէս Մեծ (353-373 թթ.) հայրապետի ընտրությունը. «Ապա ի ժողով կուտեցան առ արքայն Արշակ մեծամեծք նահապետք ազգաց ազգաց, տոհմաց տոհմաց, գնդից եւ զբօշուց տեարք, ամենայն սատրապք նախարարք եւ ազատք, պետք եւ իշխանք, զօրավարք եւ սահմանապահք, ի մի հաւանութիւն միաբանական խորհուրդք զի եկեսցեն տեսցեն եւ խորհեսցին վասն իւրեանց առաջնորդաց, թէ ու՛մ արժան իցէ նստել յաթոռ հայրապետութեանն եւ հովուել բանաւոր խաչանց Քրիստոսի... Ապա յականէ անուանէ իսկ խնդրեցին աշխարհաժողով զօրքն բազմութեան զայն, որ անուանել կոչէր Ներսէս, զորդի Աթանագենի, զթոռն քահանայապետին Յուսկան, որդւոյ Վրդանա, որդւոյն Գրիգորի Մեծին՝ առաջնոյ քահանայապետին»⁶ ընդգծումն իմն է. Ռ.Հ.): Հայոց Ե-ԺԸ դարերի մատենագրություններն, ազգային եկեղեցական ժողովների արձանագրությունների և կանոնագրքերի մէջ յիշատակություններ կան, որ կաթողիկոսների ընտրությունների և դաւանական խնդիրներ լուծելու նպատակով գումարուած Ազգային-եկեղեցական ժողովներին մասնակցել են նաեւ հասարակ շինականները եւ նոյնիսկ կանայք, ինչը անհեթեթութիւն կարող էր դիտուել այդ ժամանակների եւրոպական ամենաառաջադէմ երկրներում իսկ...

Օրինակ, Ներսէս Բ Աշտարակեցի կաթողիկոսի նախագահութեամբ կայացած Դուինի Բ ժողովը մերժեց Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, «Եպիսկոպոսաց եւ իշխանաց, տանուտէրաց եւ համօրէն ժողովրդականաց» ստորագրություններ միահամուռ

հաստատուեց «մի բնութիւն բանին մարմնացելոյ» կիրեղեան բանաձեւը⁷: Արքահայր Ա Աղբաթանեցի կաթողիկոսի (607-615) ընտրությունն մասին Ուխտանէս պատմիչը իր աշխատությունն ՎԱՍՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ ՀԱՅՈՑ ԵՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹԵԱՆՆ Գլխում գրում է. «Իսկ իբրեւ երկիր ժողովեցան առհասարակ ամենքեան՝ եպիսկոպոսք եւ վանաց երիցունք եւ զեղջ Բահանայք եւ իշխանք եւ շինականք... ձեռնադրեն զԱրքահայր մեծաւ թախանձանօք եւ բազում աղաչանօք, թէպէտ եւ ոչ կամաւ եւ յօժարութեամբ որին՝ կաթողիկոս»⁸: Իսկ 1441թ. կաթողիկոսական ընտրությունների մասնակցից Թովմա Մեծփեցու «Յիշատակարանում»-ում կարդում ենք. «Եւ բազում վանօրայք եւ կրօնաւոր սուրբ հարք եւ պատուական երիցուք աւելի քան զերեք հարիւր անձինս եւ բազում միայնակեացք, եւ ազատք եւ որդիք ազատաց ձեռնաւորք եւ տանուտէրք. եւ անթիւ եւ անհամար բազմութիւն ժողովրդականէ արանց եւ կանանց... Հաւանութեամբ ամենայն Հայկազեան գաւառի,.... եղաք հայրապետ եւ կաթողիկոս առաքելական աթոյն Թաղէոսի եւ Բարդուղիմէոսի եւ Լուսաւորչին մերոյ սրբոյն Գրիգորի զտէր կրիրակոս վիրապետուն»⁹: Բնակչության ընդհանուր խառնուրդի կողմից ազատօրէն ընտրուած մարմինների միջոցով իրագործող ղեկավարման խորհրդարանական-սահմանադրական սկզբունքը ԱՌԱՅ ԸՆԴՀԱՏՈՒՄՆԵՐԻ տիրական է եղել յատկապէս պետականութեան բացակայութեան ընթացքում (1375-1918 թթ.), երբ Հայաստանեայց եկեղեցին ստիպուած ստանձնել է նաեւ հայութեան աշխարհիկ ղեկավարությունը: Մինչեւ քաղաքական կուսակցությունների ձեւավորուելը (1885-1890 թթ.), մեր եկեղեցին այդ առաքելությունն իրագործել է միայնակ, իր հովանաւորութեամբ գործող զանազան հաստատությունների եւ կազմակերպությունների միջոցով (պարտներ, օղաներ, կտրիճաւորաց եղբայրություններ, արհեստակցական միություններ եւ այլն): Հայաստանը նուաճած տէրութիւնների վերջնական նպատակը եղել է հայ ժողովրդին նաեւ հոգեւոր ինքնուրույնութեան վերացումը, իսկ հայոց եկեղեցու նպատակը՝ երկրի պետականութեան վերականգնումը: Հարիւրամեակների այս խուլ պայքարը զաւթիչներին թոյլ չի տուել կեդրոնանալու հայ ժողովրդի ինքնութեան գերագոյն պատուարի՝ նրա հոգեւոր անկախութեան վերացման վրայ՝ թէեւ նուաճողները, յատկապէս Բիւզանդիան եւ Ռուսաստանը, այդ ուղղութեամբ միշտ էլ վճռական քայլեր ձեռնարկել են: Այսպիսով Հայաստանեայց եկեղեցին Հայաստանի անկախութեան բարձումից մինչեւ վերականգնումը անընկճելի յամառութեամբ ու հետեւողականութեամբ տոկացել է երկու ճակատով. ՊԱՆՊԱՆԵՆ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՀՈԳԵԻՈՐ ԱՆԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ (առաջնորդուել Ս. Գրքի հաստատած դաւանություններով ու վաղնջական ժամանակներից եկող հայոց սովորություններ իրաւունքի վրայ հիմնուած օրէնքներով, պահպանել ու զարգացնել լեզուն, գրականութիւնն ու մշակոյթը, մի խօսքով՝ պահպանել «Հայաստանի քրիստոնէական հանրապետությունը»), ՎԵՐԱԿԱՆԳՆԵՆ ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ: ԺՁ դարից սկսած՝ պետականութեան վերականգնման պայքարը եղել է զաղտնի, իսկ հոգեւոր անկախութիւնը պահպանելու գործողություններ՝ բացայայտ: Եկեղեցին անհամեմատ շատ աւելի յաջողություններ է արձանագրել բացայայտ պայքարի ճակատում: Եվ որովհետեւ հայ ժողովրդի հոգեւոր անկախութեան հիմքը՝ ժողովրդավարությունը, ազատությունը ու կազմակերպական ապակեղորոնացումն է, ապա այս հանգամանքը բացառել է ժողովրդավարութեան եւ հոգեւոր ազատությունների մարդում նուաճողների եւ հայ եկեղեցու այնպիսի մի համագործակցություն, որը դիպչէր ժողովրդի արմատական շահերին: Ու երբ իշխող ցեղերը փորձել են դիպչել մեր հոգեւոր անկախութեանը, այդ հակամարտությունը վերաճել է փորձել են դիպչել մեր հոգեւոր անկախութեանը, այդ հակամարտությունը վերաճել է քաղաքական բախման՝ ապստամբություն: Տասնեակ օրինակներից յիշենք ամենապերճախօսները՝ Աւարայրը («Հայոց պատերազմ») ու 1903-1905 թթ. ապստամբությունը, երբ Հայաստանեայց եկեղեցին, մեր Հանդէպ Հակառակորդի ունեցած

⁵ Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, § 791-792, ՃԺԱ, Երևան, 1983, էջ 444:

⁶ Տի'ն Փաւստոս Բիւզանդ. Պատմություն Հայոց, 4-րդ դարություն, Երևան, 1987, էջ 109:

⁷ Արշակ Տեր Միքելյան, Հայաստանեայց եկեղեցին եւ բիւզանդաց ժողովոյց պարագայք, Մոսկուայ, 1892 թ., էջ 89-ի տողատակի ծանոթագրություններ:

⁸ Ուխտանէս, Պատմություն բաժանման վրայ ի Հայոց, էջմիածին, 1871, էջ 61-62:

⁹ Թովմա Մեծփեցի, Յիշատակարան, Թիֆլիս, 1892, էջ 52-54:

ապստամբություններ, երբ Հայաստանեայց եկեղեցին, մեր Հանդէպ Հակառակորդի ունեցած ուժային բաղմնապատիկ գերակշռությունն պայմաններում իսկ, ժողովրդին 451-484 թթ. ոտքի հանեց Պարսկաստանի, եւ 1905 թ.՝ հազարապատիկ ուժեղ ռուսական կայսրության դէմ: Երկու դէպքում էլ յաղթանակը լիակատար էր: Հայր մնաց իր եկեղեցու եւ դպրութեան ծոցում, այսինքն՝ վերականգնեց իր անկախությունը: Մեր երկիրը նուաճած բռնապետությունների հետ մշտագոյ ահա այս հակամարտությունն էր, որ թոյլ չը տուեց Հայ եկեղեցու ժողովրդավար էությունը տեղի տա, եւ մեր ազգային ներքին կեանքում տիրապետի իշխողների բանեցրած կառավարման բռնապետական եղանակը: Նշուած հանգամանքի շնորհիւ կառավարման բռնապետական-վարչարարական եղանակը ոչ միայն մերժելի եւ հակոտնեայ, այլեւ տրամաբանօրէն հակառակ է ազատութեանն ու ժողովրդավարութեանը միահիսաւ մեր ժողովրդի հոգեբանութեանն ու խառնուածքին, որը գալիս է Հայկ նահապետի ժամանակներից: Ահա եկեղեցու գոյութեան հիմքն ու խորհուրդ խորինը հաղիսացող այս համգամանքներն են մեր եկեղեցին դարձրել ժողովրդավարութեան, ազատութեան ու անկախութեան կղզեակը, պահապանն ու դրօշակակիրը Արեւելքում:

Ընդ որում՝ պետք է արձանագրել մի շատ կարեւոր հանգամանք. մեր ազատագրական պատերազմները, Ավարայրից սկսած՝ միաժամանակ համամարդկային արժէքների պահպանութեան համար պայքար են եղել: Այսպէս, երբ Հայաստանեայց եկեղեցին ժողովրդին ոտքի էր հանում պահպանելու իր դաւանանքի ազատությունը, խաւարասփիւռ կայսրությունների դէմ, Հայութեան զանգուածային ազատամարտերն ըստ էութեան մարդու եւ ազգային իրաւունքների, խղճի ազատութեան, օրէնքի գերակայութեան եւ համամարդկային այլ արժէքների համար պայքար են եղել: 482-484 թթ. ազատագրական պատերազմի յաղթանակից յետոյ Վահան Մամիկոնյանի ձեռքով Պարսկաստանին ներկայացրած Հայերի երեք հիմնական պահանջները, որոնք այդ երկիրն ստիպուած եղաւ կատարելու, դրա փայլուն վկայութիւնն են. «Եւ է մինն երիցն՝ նախ եւ առաջին խնդիրս այս կարեւոր եւ պիտանի, եթէ զհայրենի եւ զընիկ օրէնս մեր ի մեզ թողուք, եւ զՀայ այր ոչ զոք մի՛ մոգ առնէք... եւ քրիստոնեայ մարդկանց եւ քահանայից զկարգ եւ զպաշտօնն քրիստոնէութեան համաձայնութեամբ եւ աներկիւղ տայք պաշտել՝ ուր եւ կամին... եւ երկրորդ խնդիրն այս է, թէ զմարդ ոչ ԻՇԽԱՆԱԲԱՐ ճանաչէք, այլ ԻՐԱՆԱԲԱՐ գիտել զլաւն եւ զվատթարն»¹⁰: Ասել է թէ՛ Հայ ազգը իր արեան գնով է նուաճում սեփական ժողովրդաւար օրէնքներով ու դաւանութեամբ շարժուելու, այսինքն՝ խաւարի մէջ լոյս մնալու իրաւունքը, քանի որ ազատութիւնն ու ժողովրդավարութիւնը, Բեկի դեմ Հայկ նահապետի պատերազմից սկսած, եղել են մեր առաջնութեանը խթանող եւ ինքնութիւնը պահպանող գերագոյն պայմանները:

Իրօք, ինչպէս ընդունուած է դասական աստուածաբանութեան մէջ, ետ ջրյեղեղեան շրջանում մարդկութեան յետամնաց զանգուածների մէջ սկսեց ծագել կոապաշտութիւնն ու բաղմնաստուածութիւնը: Առաջին ամբարտաւանը, որը բռնանալով այլոց վրայ, իրեն հռչակում է չաստուած եւ բոլորին ստիպում է հնազդուել իրեն, ներքովին էր (Հայոց պատմութեան մէջ՝ Բեկ): Ներքովին դէմ առաջինը ասպստամբում եւ նրան նետայարում է Հայերիս նախնի Հայկ նահապետը՝ քաղաքակրթութեան մէջ սկզբնաւորելով ինչպէս ազգային-ազատագրական պատերազմը, այնպէս էլ կոապաշտութեանն ու բաղմնաստուածութեան դէմ պայքարը, որը միաժամանակ նաեւ խղճի ազատութեան համար առաջին համազգային պայքարն է մարդկութեան պատմութեան մէջ¹¹:

¹⁰ Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1982, էջ 391

¹¹ Այս իրողութիւնը մեզ հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Սուրբ Առաքեալները, ապա Գրիգոր Լուսավորիչը Գրիստոնէությունը տարածելիս մեզ վերադարձրին միաստուածութիւնը, որին դաւանել ենք ի սկզբանէ: Գրիգոր Լուսավորիչն ու Ս. Տրդատը կործանեցին օտարի կողմից մեզ պարտադրուած կոապաշտական մշակոյթը, մահաւանդեցին ու սրբարանները: Եւ այլոց ազդեցութեամբ աստուածացուած մեր հերոսները, որոնք ըստ էութեան մեր Հին սրբերն էին, ինչպէս 301 թ. յետոյ՝ Ս. Մաշտոցը, Ս. Վարդանը, Ս. Տաթևազին եւ այլք, կրկին գրաւեցին իրենց տեղը Հայոց պատմութեան հենքում:

տարի պահպանելով ու է՛լ ավելի բիրեղացնելով մեր ժողովրդի հոգեբանութեան մէջ Հայկազունեաց ժամանակներից շարունակ տրոփող ազատութեան, անկախութեան եւ ժողովրդավարութեան բնական որակները, տենչն ու բաղձանքը, դրանք դարձրել է Հայութեան արեան մէջ ամրագրուած հոգեբանական ու կազմախօսական անօտարելի էություն:

Ինքնակառավարման այս սկզբունքը մեր եկեղեցու գլխաւորութեամբ իրագործուել է նաեւ գաղթավայրերում (Լեհաստան, Հունգարիա, Ուկրաինա, Տրանսիլւանիա, Պարսկաստան եւ այլուր): Հայ համայնքների իրաւական ժողովածուները, գաղթավայրերում գործադրելու եւ տեղի ժողովուրդների լեզուով դրանք թարգմանելու ճամփով, որոշակի ազդեցութիւն են թողել Հիւրենկալ երկրների կառավարման ու դատական համակարգերի վրայ: Օրինակ, Ժ. Դ. դարից Լեհաստանում գործածվող լեհահայոց Դատաստանագիրքը, որտեղ յստակօրէն նշուած է կառավարող եւ դատական մարմինների ամբողջ համայնքի կողմից ընտրուած լինելու փաստը, 1518 թ. թարգմանուել է լատիներեն (1528 թ. նաեւ լեհերէն), 1519 թ. հաստատուել Լեհաստանի սէյմում: Կամ ճորտատիրական ամենադասական երկրներից մեկում՝ Ռուսաստանում, Հայերը կառավարման սահմանադրական եղանակը գործածել են առնուազն ԺԸ դարի կէսերից: Վկայ՝ 1765 թ. Եղիազար Գրիգորեանի, Գրիգոր դի Սաֆար Կամպանեանի եւ Օհանի որդի Սարգիսի կազմած «Աստրախանի Հայոց դատաստանագիրքը» (1135 յօդուած), որով առաջնորդուում էին Նոր Նախիջևանի (այժմ՝ Դոնի Ռոստով), Աստրախանի, Մոզդուկի, Ղլարի, ս. Ուաչի (այժմ՝ Բուդիոնովսկ), Մոսկուայի եւ այլ վայրերի Հայ համայնքները: Այդ դատաստանագրքով միապետական-ճորտատիրական Ռուսաստանում Հայերը, իրենց օրէնսդիր եւ դատական իշխանութիւնը ձեւաւորում էին ազատ ընտրութիւններով ստեղծուած մարմիններով (քաղաքներում, քաղաքային վարչութիւններում՝ այդ վարչութիւններին հաշուետու քաղաքագլխի, մանր բնակավայրերում եւ գիւղերում՝ ծխական, թաղական եւ թեմական ընտրովի խորհուրդների միջոցով): Ժողովրդավարութեան մի մակարդակ, որը Ռուսաստանի համար հասու դարձաւ միայն վերջին տարիներին: Հայաստանեայց եկեղեցու կազմակերպական կառուցի ու օրէնսդրութեան հիմքի վրայ է կառուցուած նաեւ Յակոբ Շահամիրեանի «Որոգայթ փառաց» կոթողային երկը, որը աշխարհի առաջին սահմանադրութիւնն է¹²: Արեւմտահայերը եւս, 1840 թ. Նահապետ Ռուսինեանը, Աղաթոն եղբայրները, Սերովբէ Վիչենեանը, Նիկողոս Պալեանը, Գրիգոր Օտեանը եւ Կարապետ Ութիւնեանը կազմում են Հայաստանեայց եկեղեցու «Ազգային սահմանադրութիւնը»՝ ամբողջ արեւելքի, նաեւ Ռուսական կայսրութեան սահմաններում իրագործուած առաջին սահմանադրութիւնը, որը երկար քննարկումներից յետոյ Հայոց Ազգային ժողովը հաստատում է 1860 թ., սուլթանը՝ 1863 թ. ապրիլին: Հայաստանեայց եկեղեցու այս սահմանադրութեամբ արեւմտահայութիւնը ղեկավարում էր իր իսկ ընտրած եւ Կ. Պոլսում նստող 140 հոգիանոց «Ազգային ընդհանուր ժողովով»՝ խորհրդարանով: Ազգային ընդհանուր ժողովի նախագահն էր Թուրքիոյ Հայոց պատրիարքը, որն օժտուած էր այսօրուայ նախագահի (պրեզիդենտ) լիազօրութիւններով, ունէր իր զբաղմունքի (գիւնատուն), աշխատակազմ, իսկ Ազգային ընդհանուր ժողովի ընտրած գործադիր մարմինը (Կեդրոնական վարչութիւն) իսկ Ազգային ընդհանուր ժողովի ընտրած գործադիր մարմինը (Կեդրոնական վարչութիւն) ըստ էութեան կառավարութիւն էր՝ իրեն հաշուետու ուսումնական, տնտեսական, դատաստանական ու ելեւմտից «Ցանձնաժողովներով», ինչպէս նաեւ Գաւառական եւ այլ վարչութիւններով ու հոգաբարձութիւններով: Բոլոր պաշտօնեաները, թաղական խորհրդի անդամներից սկսած պատրիարքով վերջացած՝ ընտրովի էին եւ խիստ հաշուետու՝ երեսփոխանների (պատգամաւորների) առաջ, դատարանն անկախ էր: Ի դէպ՝ սուլթանի կողմից Հայոց ժողովրդավարութեան վրայ գործադրվող ճնշումը թուլացնելու համար Հայերը ամեն ջանք թափեցին, որպէսզի թուրքերը եւս ունենան

¹² Տե՛ս Ռաֆայել Համբարձումեան, Որոգայթ փառաց, ակունքները, այժմեակները, Երեւան, 1999: Եւ առանձնապատկութիւնները, Երեւան, 1999:

օտարներին հետևող անտեղեակները մուծում մեր եկեղեցին, կամաւորապէս Հայաստանեայց եկեղեցու հովանու տակ մտած, սակայն իրենց ինքնուրոյնութիւնն ու ազգային յատկանիշները առաւելագոյնս պահպանած եկեղեցիներ են:

Սրանք են այն բազմաթիւ իրողութիւններից գլխաւորները, որոնք հիմք ընդունելով չեղտում ենք աներկբայելի իրողութիւնը՝ որ թէեւ Հայաստանը գտնուում է Արեւելքում, բայց Հայաստանեայց եկեղեցին դաւանաբանական ու նուիրապետական առումով արտօնելի է «Արեւելեան» եկեղեցիների մէջ մուծելը: Հայաստանեայց եկեղեցին իր ճշմարիտ դաւանութեամբ, ծիսակարգով, դաւանաբանական 1700-ամեա վիթխարի ժառանգութեամբ եւ կազմակերպական խիստ իւրայատուկ ու եզակի ժողովրդավար կառոյցով եղել եւ մնում է արեւելեան եւ արեւմտեան եկեղեցիները միաւորող շաղախը:

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ

ՀԱՅՈՅ ԿԱՆՈՆԱԳՐՔԻ ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՍԿԶԲՆԱԿԱՆ ՓՈԻԼԸ

Մինչեւ Ե դարի երկրորդ կեսը Հայոց եկեղեցական կազմակերպութիւնն իր ներքին կյանքը հարմարեցնում էր Տիեզերական ժողովների ընդունած որոշումներին: Հայաստանում եւ Մերձավոր Արեւելքում եկեղեցական կազմակերպութիւնը սերտաճած լինելով Հռոմեական կայսերական եկեղեցու մեջ, կանոնականացնում էր տեղի ունեցած Տիեզերական երեք եւ մի չարք տեղական ժողովների որոշումները եւ պարտադիր համարում դրանց կիրառումը: Այդ տեսակետից հատկապես հատկանշական են մեր մատենագրութեան մեջ պահպանված վկայութիւնները, որոնք եզակի են այս հարցի լուսաբանման առումով: Հայոց Հնագույն ավանդութիւնն իր արտացոլումն է գտել Ագաթանգեղոսի «Վարդապետութեան», Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութեան», Փափստոս Բուզանդի «Հայոց պատմութեան» եւ Ե դարի մի չարք սկզբնաղբյուրների (Կորյունի «Վարք Մաշտոցի», Ծահապիվանի ժողովի արձանագրութիւններ եւ այլն) մեջ: Ըստ Ագաթանգեղոսի պահպանած ավանդութեան, Գրիգոր Լուսավորչի որդի Արիստակեսը Նիկիայի ժողովի ավարտից անմիջապէս հետո (325 թ.) իր հետ Հայաստան է բերել այդ եկեղեցական ժողովի կանոնները, որոնց վրա Գրիգոր Լուսավորիչը որոշ հավելումներ է կատարել:

Այս նույն իրադարձութիւնը շատ ավելի որոշակի բանաձեւումով գտնում ենք Մովսես Խորենացու մոտ. «Ապա դարձեալ Արիստակէս արժանաւոր բանիւ, եւ քսան կանոնեալ գլխովք ժողովոյն՝ զայ Հանդիպի Հօրն եւ արքային ի Վաղարշապատ քաղաքի: Ընդ որ ուրախացեալ սրբոյն Գրիգորի, սուղ ինչ գլուխս յինքենէ ի կանոնս ժողովոյն յաւելու, վասն առաւել զգուշութեան իւրոյ վիճակին»²: Խորենացին հստակորեն նշում է Հայաստան բերված նիկիական կանոնների թիվը՝ 20³ եւ ավելացնում է, որ Գրիգոր

¹ Ագաթանգեղայ պատմութիւն Հայոց՝ աշխատասիրութեամբ Գ. Տեր Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեանց, Տիգրիս, 1909, էջ 882 (այսուհետեւ՝ Ագաթանգեղոս):

² Մովսես Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Մ. Արեղեան եւ Ս. Յուրիխանեան, Տիգրիս, 1913, Բ, դ, էջ 240-241 (այսուհետեւ՝ Մ.Ս.):

³ Կանոնագրքի ընդարձակված բնագրում առկա կանոնախմբերից մեկն էլ է անվանվում «Երկրորդ Նիկիական կանոններ» (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրութեամբ Վ. Հակոբյանի, Հտ. Բ, Երեւան 1971, էջ 73-93): Այս կանոնախմբի մեջ մեզ հասած բնագիրն ունի 114 հոդված եւ ինչպէս պարզել է Վ. Հակոբյանը, այն կազմված է Նիկիայի, Անկյուրիայի, Կեսարիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի եւ Լավոդիկիայի ժողովների կանոնախմբերի վրա եւ հաճախ ներկայացնում են ավելի նախնական վիճակ, քան Հիշյալ կանոնախմբերի մեզ հասած առանձին բնագրերը (տե՛ս Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ LII- LIV): Հետաքրքիր է, որ Հովհաննես Օձնեցուն վերագրված «Սակս ժողովոյց» բնագրում հիշվում է «զգիր կանոնաց է, որ Հովհաննես Օձնեցուն վերագրված «Սակս ժողովոյց» բնագրում հիշվում է «զգիր կանոնաց է, որ Հովհաննես Օձնեցուն վերագրված «Սակս ժողովոյց» (տե՛ս Գիրք թղթոց, 1901, էջ 220 (այսուհետեւ՝ ԳԹ): Թուեալ միահամար կարգաւ տունս ԾԱ» (տե՛ս Գիրք թղթոց, 1901, էջ 220 (այսուհետեւ՝ ԳԹ): Միշել Վան Էսբրոեկը նույնացնում է այս կանոնախմբը «Երրորդ Նիկիականի» հետ եւ այս բնագրի գերմաներեն թարգմանութիւն մեջ ԾԱ-ն (51) վերձանում է 101 (տե՛ս Michel van Esbroeck, Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (717-728), Annuaire historique des conciliorum 26 (1994) S.41): Շատ հավանական է, որ գրչագրական սխալի հետեւանքով ՃԱ-ն

Լուսավորիչն էլ իր կողմից է օրինադրել մի շարք կանոններ: Նիկիայի եկեղեցական ժողովի ե՛լ կանոնական, ե՛լ դավանաբանական որոշումներն արդեն Դ դարի կեսերին կանոնական են եղել ողջ քրիստոնեական աշխարհում: Հայոց եկեղեցին եւս իրեն այդ աշխարհի մի մասնիկը, արդեն Դ դարում իր կաղամակերպությունն հարմարեցրել է այդ ժողովի դավանական եւ կանոնական սկզբունքներին: Այդ նկատի ունեն Ձ-է դարի եւ հետագայի հայագիր հեղինակները, երբ Նիկիական հավատամքից շեղումը համարում են պղծություն, իսկ նրանից հետո տեղի ունեցած ժողովների (Կ.Պոլիս, Եփեսոս) որոշումները՝ Նիկիական հավատարանության կրկնություն, այդ ժողովի որոշումների բնականոն դարգացում⁴: Այդ է պատճառը, որ հետագայում, մեր եկեղեցու հավատո հանգանակը մատենագրական երկերի մեծ մասում որպես կանոն անվանվում է «Նիկիական»⁵: Այդ դավանանքից ամեն մի շեղում Հայոց եկեղեցին դիտում է ուղղափառ եւ առաքելական եկեղեցուց հեռացում: Վիժակա՛ն արձանագրություններում եւ ձեռագրերի հիշատակարաններում Նիկիայի 318 հայրերի Նդովքով են անիծվում այն մարդիկ, որոնք կփորձեն կեղծել հիշյալ հուշարձանները եւ վավերագրերը:

Ազաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու, Փավստոս Բուզանդի⁶ եւ Սերեոսի⁷

դարձած լինի ՄԱ. սակայն այդ դեպքում նոր դժվարություն է ստեղծում այն հանգամանքը, թե արդյոք Հովհաննես Օմեցուն ծանոթ է եղել այդ կանոնախմբեր: Եթե այո՛, ապա ինչու այն չի ներգրավվել իր իսկ կազմած 24 կանոնախմբերի ժողովածուի մեջ:

⁴ Բաբելեն Ոթմսեցու «առ Պարսս» թղթում, որը գրված է 2 դարի սկզբին, Նիկիայի ժողովի որոշումների եւ դրանք Հայաստան բերած Արիստակեսի մասին ընթերցում ենք. «նովին (իմա Նիկիայի -Ա.Բ.) հաւատովք լուսաւորեցաք, եւ ի նմանէն յաջորդեցաւ մինչեւ ցայժմ, ձեռնադրութիւն քահայայեւորութեան աշխարհիս Հայոց, եւ կամք հաստատուն ի նմին» կամ «Միաբանեցին նմին (իմա Նիկիայի -Ա.Բ.) կանոնի եւ ճ եւ Մ եպիսկոպոսունք ուղղափառք վասն նորին խնդրոյի Կոստանդնուպոլիս որոնց մենք միաբանեալ նդովեմք զհակառակորդսն այն ճշմարիտ հաւատոյ եւ կատարեալ աստուածաշնորհ կանոնի» (Տե՛ս Գ. Թ., 44 եւ 46): Այս հատվածում հատկանշական է այն, որ որեւէ ակնարկ չկա Եփեսոսի Տիեզերական ժողովի մասին: Նույն ընկալումը արձանագրված է նաեւ Բաբելենի «առ Պարսս» երկրորդ թղթում. «վարիմք հաւատովք, ի սրբոց ՅԺԸ. իցն ժառանգեալ եւ ի ճՄ. իցն հաստատեալ» (Գ. Թ., 49): Կես դար անց, Ներսես Բ Բագրեւանդցի կաթողիկոսն, արդեն նույնացնում է առաջին երեք տիեզերական ժողովների դավանաբանական որոշումները. «զի հաւատք մեր եւ ձեր մի է. զոր բարոգեցին մարգարէք եւ առաքեալք, եւ ուսուցին Հարք ճշմարտիք Յ եւ ԺԸ եպիսկոպոսքն որ ժողովեցան ի Նիկիա քաղաք եւ ճՄ-քն այն որ ժողովեցան ի Կոստանտնուպոլիս, եւ Մ-քն որք ժողովեցան յԵփեսոս: Զայս հաւատս ունիմք, եւ զայս երիս ժողովս» (Գ.Թ., 53):

⁵ Նույն երեւույթը նկատելի է նաեւ վաղ չրջանի նեստորական իրավունքի հուշարձաններում (տե՛ս Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens/ trad. et annot. par J.- B. Chabot, Paris 1902, p.259,n.3): Այդ մասին է անուղղակիորեն վկայում նաեւ Հայոց եկեղեցու հավատո հանգանակը, որն իր վերջնական ձևավորումն է ստացել Ե դարի ընթացքում, սակայն որպես կանոն հիշատակվում է իրեն Նիկիական հավատո հանգանակ:

⁶ Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ 1933, էջ 36 Չ(այսուհետեւ՝ Փ.Բ.):

⁷ Նիկիայի եկեղեցական ժողովին, նրա որոշումներին եւ հավատամքին Սերեոսն անդրադառնում է իր գրքի ԽԶ գլխում, ուր պատմիչը ղեկավար է Բյուզանդիայ կայսր Կոստան Բ-ին (641-668) ուղղված Ներսես Գ-ի (641-661) նամակը (տե՛ս Պատմութիւն Սերէոսի, աշխատասիրություններ Գ.Վ.Արզաբյանի, Երևան 1979, էջ 148-157(այսուհետեւ՝ Սերեոս): Այս վավերագրում ուշադրություն է գրավում այն հանգամանքը, որ թղթում առանձնակի ակնածանքով է խոսվում Նիկիայի ժողովի մասին.

ա) Կաթողիկոսն իր նամակն անվանում է «ճշմարիտ եւ ուղղադաւան նամակ Նիկիական» (էջ 148),

բ) Հայոց եկեղեցու հավատամքը Նիկիական է. «Եւ հրաման տուեալ թագաւորն խնդիր առնել ի գանձու տեղեացն, եւ գտին զրեալ զՆիկեայն հաւատս ճշմարիտս, եւ ի վերայ հասեալ ըստ միաբանութեան հավատոյ աշխարհիս Հայոց, որ կնքեալ մատանեաւ Կաւատայ արքայի եւ որդոյ նորա Խորովու» (էջ 151/,

գ) Նիկիո հավատամքը առաքելականի հաստատումն է. «Յայտնի ի Նիկիական ժողովոյն է, զի եւ նոքա լիով էին ամենքին աշակերտք, որք յառաքելոցն ընկալան, եւ ի Նիկիայ զնոյն հաստատեցին» (էջ 154):

երկերից կարելի է կոահել, որ Հայաստան բերված Նիկիայի ժողովի կանոններին մեծ նշանակություն է տրվել: Ինչպես տեսանք, միջնադարյան ավանդույթյան համաձայն, այդ ժողովից հետո Գրիգոր Լուսավորիչը եկեղեցական ժողով է հրավիրել եւ լրացրել ժողովի որոշումները սեփական կանոններով⁸:

Հայոց մատենագրության մեջ եկեղեցական կանոններ հաստատելու մասին բազմաթիվ վկայություններ ենք գտնում կապված Եփեսոսի Տիեզերական ժողովի (431 թ.) հետ⁹: Մովսես Խորենացին իր պատմության մեջ անդրադառնալով այդ իրադարձությանը, գրում է. «Ապա եկեալ թարգմանիչքն մեր, զորոց զանուանսն յիշատակեցաք յառաջագոյն՝ գտին զմեծն Սահակ եւ զՄեսրոպ յԱտիշատ Տարօնոյ, եւ մատուցին զթուղթսն եւ ղկանոնս ժողովոյն Եփեսոսի, վեց սահմանեալ կանոնաւ, եւ զստոյգ օրինակս գրոց»¹⁰: Յովհաննես Իմաստասեր Օմեցուն վերագրվող «Սակս ժողովոց» բնագրում¹¹ Եփեսոսի ժողովին անմիջապես հաջորդած Ատիշատի ժողովում, ուր Սահակի եւ Մեսրոպի ղեկավարությամբ հաստատվում են Եփեսոսի ժողովի որոշումները՝ «Սակս ժողովոց» բնագիրն հետաքրքիր է նաեւ այն առումով, որ առաջին երեք տիեզերական ժողովների հետ միասին գիտես նաեւ Հայաստանում տեղի ունեցած, այդ ժողովների որոշումներն հաստատող զուգահեռ ժողովներ, ուր ընդունվել եւ կանոնականացվել են Տիեզերական ժողովների որոշումները: Պետք է միայն ընդգծել, որ առաջին երկու Տիեզերական ժողովների կանոնականացման առիթով պատմագրության մեջ չի հիշատակվում տեղական ժողովների վայրը: Դրանց հետեւությամբ Ա. Մխիթարյանցը եւս համապատասխան ժողովներ է արձանագրում Հայաստանում, հիշատակելով նաեւ ժողովների հրավիրման վայրերը¹²: Այս դրույթն անցել է հետագա շրջանի հայ

⁸ Ա. Մխիթարեանցը հրապարակում է Գրիգոր Լուսավորիչի անունը կրող մի քանի կանոնախմբեր (տե՛ս Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնադրութեամբք, Վաղարշապատ, 1874, էջ 20-32): Դրանցից մեկը, որը բաղկացած է 30 կանոնից, ընդգրկվել է Հովհաննես Օմեցու կազմած կանոնական ժողովածու (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, աշխատ. Վ. Հակոբյանի, Հ.Ա. Երեւան 1964, էջ 243-249): Այս կանոնախմբը հիշյալ ժողովածույում տեղադրված է Լավողիկեայի եւ Սարգիկայի կանոնական որոշումների միջեւ: Այս կանոնախմբի վաղագույն հիշատակությունը Մ.Ջամշյանը գտնում է Կոստանդին կաթողիկոսի առ Արեւելացս թղթում (տե՛ս Հայոց պատմութիւն, հտ. Ա, էջ 649, հմմտ. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1961, գլ. ծղ):

⁹ Ճիշտ է, Մովսես Խորենացին առանձին գլուխ է նվիրում Կ. Պոլսի ժողովին (381 թ.), հիշատակելով դրանց մասնակցած եկեղեցու մի շարք ս. Հայրերի անունները եւ հավաքի հիմնական նպատակը, սակայն այն անմիջականորեն չի կապում Հայոց եկեղեցական կաղամակերպության հետ, քանի որ ոչինչ չի հայտնում այն մասին, թե արդյոք այդ ժողովից հետո Հայաստանում հրավիրված որեւէ ժողով հաստատել է նրա որոշումները: Այսպիսին է Խորենացու վկայությունը. «Եւ ժողովեալ սուրբ հարքն ի թագաւորեալ քաղաքն Բիւզանդիոն, Դամասիոս շոճմայ, ներտառիոս Կոստանդնուպոլսի, Տիմոթէոս Աղեքսանդրի, Մելիտոս Անտիոքու, Կիրիլոս Երուսաղէմի, Գրիգորիոս Նիսիայ, Գեղասիոս Կեսարու, Գրիգորիոս Նաֆիանզու, Անփիլոքսիոս Իկոնիու, եւ այլ եպիսկոպոսք, միանգամայն հարիւր եւ յիսուն հարք, որք նդովեալ մերժեցին ղՄակեդոն եւ զամենայն հոգեմարտս» (տե՛ս Մ.Խ., Գ. Լր., էջ 297-298):

¹⁰ Մ.Խ., Գ. Լր., էջ 343, հմմտ. Կորիւն, վարք Մաշտոցի, աշխ. Մ. Արեղյանի, Երեւան, 1981, ԻԳ, էջ 86(այսուհետեւ՝ Կորիւն):

¹¹ Գ. Թ., էջ 220:

¹² Երկի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Ա. Բողոյան, Հովհաննես Օմեցին եւ «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը, «Սուրբ Հովհաննես Օմեցի հայրապետ եւ իր ժամանակը», (Հոգվածների ժողովածու), Ա. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91. -Խմբ.:

Արեւ Մխիթարյանցի հիշատակած ժողովների մեջ ամենակարևորը, անկասկած, Ներսես Մեծի կողմից հրավիրված ժողովն է, որի մասին տեղեկացնում են Փավստոս Բուզանդն ու Մովսես Խորենացին (տե՛ս Փ. Բ., էջ 81-89, Մ. Խ., Գ. Լր., էջ 278-280): Անկասկած Ներսես Մեծի բարեկարգությունները եւս հիմնված էին եկեղեցական կանոնների, հատկապես հետաքրքիր հիվանդների եւ է.որ նրա բարեկարգումներն ունեցել են որոշակի ուղղվածություն. հիվանդների եւ հաշմանդամների խնամք. հյուրերի պաշտպանություն: Առավել հատկանշական է, այն պարահանդամների խնամք, որ բարենորոգումները կատարվել են ըստ բյուզանդական

պատմագրությունը: Հայոց եկեղեցական իրավունքի կանոնականացման հարցի ուսումնասիրության տեսանկյունից մեծ արժեք են ներկայացնում Շահապիվանի եկեղեցական ժողովի կանոնները եւ դրանց մասին մատենագրական վկայությունները: Այս ժողովի վերաբերյալ ավելի ամբողջական տեղեկություններ են հաղորդում նրանից մեզ հասած կանոնները, որոնց ամբողջական առաջին ուսումնասիրությունը պատկանում է Վիեննական մխիթարյան հ. Ներսես Ալիւնյանին¹³: Հետազոտողն այս ժողովի կանոնների ուսումնասիրությունից հանգել է այն եզրակացության, որ դրանք հաստատվել են 444 թ. Շահապիվանում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովում¹⁴, սակայն այնուհետեւ՝ արդեն Ե դարի վերջին, «Հայոց Կանոնագիրք» մտնող մյուս կանոնախմբերի հետ միասին ենթարկվել է հիմնավոր խմբագրման: Այս տեսակետը ժամանակին (ԺԹ դարի 70-ական թթ.) առաջ էր քաշել Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամ հ. Գաթրճեանը¹⁵, եւ որը նոր փաստերով զարգացրել էր հ. Յակովբոս Տաշեանը¹⁶:

Շահապիվանի ժողովից մեզ հասած կանոնախումբը այսօր թույլ է տալիս վերականգնել եկեղեցական կանոնների այն ժողովածուն, որն իրենց տրամադրության տակ ունեին ժողովականները: Ըստ մեզ հասած նախաբանի, Շահապիվանի ժողովին հավաքված եւ աշխարհիկ, եւ հոգեւոր գործիչները. «նախանձախնդիրք աւրինացն եւ սրբութեան: Միաբան ասէին այսպէս, եթե զեղեալ կարգ սրբոյն Գրիգորի եւ Ներսիսի եւ Սահակայ եւ Մաշտոցի դուք անդրէն հաստատէք եւ այլ զլաւն ուս որպէս եւ ձեր կամք, եւ մեք կամաւք ու խորթիւք յանձն առնումք»:¹⁷ Այս հատվածից կարելի է եզրակացնել, որ մինչեւ 444 թ. Հայոց եկեղեցական կարգի հաստատման գործում կարեւոր դեր էին ունեցել Գրիգորի (Լուսավորիչ), Ներսեսի (Մեծ), Սահակի (Պարթեւ) եւ Մաշտոցի (Մեսրոպ) անուններով յայտնի կանոնական որոշումները: Սրանք այն գործիչներն էին, որոնց ժամանակ կամ կաթողիկոսության տարիներին են տեղի ունեցել վերոհիշյալ երեք Տիեզերական ժողովները: Պետք է ենթադրել, որ Շահապիվանի ժողովին ներկայացված փաստաթղթերի մեջ եղել են հիշյալ գործիչների անունով հայտնի կանոնախմբեր: Եթե ենթադրենք, որ Գրիգորի եւ Սահակի անուններով բնագրերը նույնանում են Յովհաննես Օմեցեցու կանոնագիրք մտած երկերի հետ, ապա Ներսեսի «կարգի» տակ պետք է հասկանալ Փափստոս Բուզանդի եւ Մովսես Խորենացու պատմած այն կարգավորումները, որոնք ձեռնարկել էր Ներսես Մեծը եւ որոնց մասին Մովսես Խորենացին գրում է. «Ժողով արարեալ եպիսկոպոսաց եւ համօրէն աշխարհականօք, կանոնական սահմանադրութեամբ հաստատեաց»¹⁸: Ուշագրավ է նաեւ այն փաստը, որ Մաշտոցի անունով հայտնի կանոնախմբի մասին դեռեւս որեւէ մատենագրական վկայություն չունենք, բացի հատուկենտ՝ մեկ-երկու կանոններից, որոնք երբեմն ընդօրինակվում են Կանոնագրքի որոշ ձեռագրերում:

Բացի հիշատակված կանոնախմբերից Շահապիվանի կանոնախմբի վերնագրում ընթերցում ենք. «ի լրութիւն առաքելական եւ Նիկիական կանոնաց հաստատութիւն»¹⁹:

օրինակի. «Եւ ի Բիզանդիոյ դարձեալ ի Կեսարիա, ի Հայս՝ դամենայն ի կարգս ուղղութեան հարցն իւրոց նորոգեաց, այլ եւս առավել եւս. մանդի զբարեկարգութիւնն զոր ետես ի Յունաց աշխարհին, մանաւանդ ի թագաւորեալ քաղաքին, ի սմա նկարագրէ» (Մ. Խ., Գ. Ի, էջ 279):

¹³ Կանոնագիրք Հայոց. Ա. Շահապիվանի ժողովին կանոնները. /բնագիր եւ քննություն /հ. Ներսես Ալիւնյան, Վիեննա, 1953:

¹⁴ Ժողովի թվականը ճշտելիս, հեղինակն հիմնվում է Հազկերտի (438-457) զահակությունյան վեցերորդ տարվա մասին վկայության վրա (նույն տեղում, էջ 17-23):

¹⁵ Հ. Յովսեփ Գաթրճյանի անտիպ ուսումնասիրությունից հատվածներ են հրապարակել հ. Հակովբոս Տաշեանը (Վարդապետություն առաքելոց անվանական կանոնաց մատենան. Թուրք Յակոբայ առ Կողբատոս եւ կանոնք Թաղէի, Վիեննա 1896, էջ 430-442) եւ հ. Ն. Ալիւնյանը (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց Ա. Շահապիվանի..., էջ 61-66):

¹⁶ Վարդապետություն առաքելոց ..., էջ 202-237:

¹⁷ Կանոնագիրք Հայոց Ա. Շահապիվանի, 1953, էջ 71:

¹⁸ Մ. Խ., Բ. Ի:

¹⁹ Կանոնագիրք Հայոց Ա. Շահապիվանի, 1953, էջ 72:

Նշանակում է, թե Հայոց եկեղեցու վերահիշյալ սուրբ հայրերի կանոնախմբերի հետ միասին Շահապիվանի ժողովականների ձեռքին եղել են նաեւ առաքելական եւ Նիկիական կանոնների, որոնք լրացնելու եւ տեղական պայմաններին հարմարեցնելու միտումով են գործողություն մեջ դրվում նոր՝ ազգային եկեղեցական ժողովի կանոնները:

Ըստ մեր մատենագրության մեջ պահպանված տեղեկությունների, Վիեննայի մխիթարյան հայագետները (Յ. Գաթրճեան, Յ. Տաշեան, Ն. Ալիւնյան) փորձել են վերականգնել եկեղեցական իրավունքի այն կանոնախմբերի ցանկը, որոնք չրջանառության մեջ էին, կամ կանոնականացվել էին Հայաստանում արդեն Ե դարի առաջին կեսին, Շահապիվանի ժողովի նախօրեին: Դրանցից ամենակարեւորներն էին երեք տիեզերական ժողովների (Նիկիա, Կոստանդնուպոլիս, Եփեսոս) կանոնախմբերը, որոնց կանոնականացված հունարեն տարբերակները Հայաստան են բերել Մաշտոցի եւ Սահակի կրտսեր աշակերտները (Ղեւոնդ, Կորյուն, Յովհանն եւ Արժան)²⁰ Եփեսոսի ժողովից անմիջապես հետո: Իհարկե որեւէ կասկած չի հարուցում այն հանգամանքը, որ մինչեւ Եփեսոս տեղի ունեցած տիեզերական եւ տեղական բազմաթիվ ժողովների կանոններ հունարեն կամ ասորերեն լեզվով չըջանառության մեջ պիտի լինեին Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսական թեմերում: Այդ առումով եկեղեցական ավանդության ճշգրիտ արտացոլումն են Խորենացու եւ Բուզանդի վկայությունները Նիկիայի եւ Եփեսոսի տիեզերական ժողովների մասին²¹: Դրանց առաջին հայերեն թարգմանությունը կատարված պետք է լինի արդեն Ե դարի 30-ական թվականներին, ըստ այդ ժողովի կողմից հաստատված տարբերակների: Թեպետ սկզբնաղբյուրներում որեւէ վկայություն չկա, բայց միեւնույն ժամանակ արդեն հայերեն թարգմանված պետք է լինեին Անկիրիայի (314), Կեսարիայի (318), Նեոկեսարիայի (324), Գանգրայի (Դ դար), Անտիոքի (341/ եւ Լավոդիկիայի (մինչեւ 381 թ.) տեղական եկեղեցական ժողովների կանոնախմբերը:

Նման ենթադրության համար բավական հաստատուն կոմպան է մեր մատենագրության մեջ՝ «Կանոնագիրք Հայոց»-ում պահպանված Կեսարիայի եկեղեցական ժողովի կանոնախումբը եւ դրանց հիշատակությունը ասորի-Նեստորկան (501 թ. Մաթրուգ) եւ լատին-խիզորյան ավանդությունում²²: Ուշագրավ է, որ Կեսարիայի ժողովի որոշումների առանձին կանոնախումբ մատնացույց է անում միայն հայերեն ավանդույթը: Այդ հանգամանքը վաղուց է նկատվել գիտական գրականության մեջ, սակայն տվյալ փաստը իմաստավորելու առաքելությունը ժամանակին իր վրա է վերցրել Փրանսիացի հետազոտող Ժ. Լեբոնը²³: Բերելով երկու (ասորական եւ հայկական) կանոնական ավանդույթներով պահպանված Նեոկեսարիայի ժողովի նախաբանը²⁴ եւ հայկական բնագրերում (Վենետիկի ձեռ., թ. 810) առկա Կեսարիայի ժողովի մասնակիցների ցանկը եւ տարեթիվը (318) եւ այլ անուղղակի վկայություններ, Ժ. Լեբոն ենթադրում է, որ հիշյալ ժողովը տեղի է ունեցել 314 եւ 319 թթ. միջև²⁵: Այս տեսակետը չըջանառության մեջ է մտել նաեւ որոշ բյուզանդագիտական երկերում²⁶: Վ. Հակոբյանին ծանոթ չեն եղել այս հրապարակումները: Այնուամենայնիվ, հայագետը մասնավոր քննության ենթարկելով Կեսարիայի կանոնախմբի հոդվածները, ինքնուրույնաբար եկել է այն համոզման, որ դրանց մի մասը սերում են Անկիրիայի ժողովի կանոնախմբի հունարեն այն հոդվածներից (Կես. Ա=Anc.20, Կես. Գ=Anc.21, Կես. Դ=Anc.22, Կես. Ե=Anc.23, Կես. Զ=Anc.24, Կես. Թ=Anc.25),

²⁰ Մ. Խ., Գ. Ի-կա:
²¹ Մ. Խ., Փ. Բ.:
²² Ed. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung tsgeschichte, Bd.56., Weimar 1936, S. 15-17.
²³ J. Lebon, Sur un concile de Cesaree, „Museon“, LI (1938), p.117.
²⁴ Ասորերեն եւ լատիներեն ձեռագրում այս առաջաբան- ծանոթության գոյությունը խոսում է նաեւ այն մասին, որ Հայոց Կանոնագրքի նմանատիպ առաջաբան-նշումները չեն կարող ավելացված լինել Հովհաննես Օմեցեցու կողմից:
²⁵ J. Lebon, p.127-132..
²⁶ Տե՛ս H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, 1959, S.50.

պատմագրությունը: Հայոց եկեղեցական իրավունքի կանոնականացման հարցի ուսումնասիրությունից մեծ արժեք են ներկայացնում Շահապիվանի եկեղեցական ժողովի կանոնները եւ դրանց մասին մատենագրական վկայությունները: Այս ժողովի վերաբերյալ ավելի ամբողջական տեղեկություններ են հաղորդում նրանից մեզ հասած կանոնները, որոնց ամբողջական առաջին ուսումնասիրությունը պատկանում է Վիեննական մխիթարյան Հ. Ներսես Ակինյանին¹³: Հետազոտողն այս ժողովի կանոնների ուսումնասիրությունից հանգել է այն եզրակացության, որ դրանք հաստատվել են 444 թ. Շահապիվանում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովում¹⁴, սակայն այնուհետեւ՝ արդեն Ե դարի վերջին, «Հայոց Կանոնագիրը» մտնող մյուս կանոնախմբերի հետ միասին ենթարկվել է հիմնավոր խմբագրման: Այս տեսակետը ժամանակին (ԺԹ դարի 70-ական թթ.) առաջ էր քաշել Վիեննայի Մխիթարյան միաբնակության անդամ Հ. Գաթրճեանը¹⁵, եւ որը նոր փաստերով զարգացրել էր Հ. Յակովբոս Տաշեանը¹⁶:

Շահապիվանի ժողովից մեզ հասած կանոնախումբը այսօր թույլ է տալիս վերականգնել եկեղեցական կանոնների այն ժողովածուն, որն իրենց տրամադրություններով տակ ունեին ժողովականները: Ըստ մեզ հասած նախաբանի, Շահապիվանի ժողովին հավաքված եւ աշխարհիկ, եւ հոգեւոր գործիչները. «նախանձախնդիրք արինացն եւ սրբութեան: Միաբան ասէին այսպէս, եթե զեղեւ կարգ սրբոյն Գրիգորի եւ Ներսիսի եւ Սահակայ եւ Մաշտոցի դուք անդրէն հաստատէք եւ այլ զլուս ուս որպէս եւ ձեր կամք, եւ մեր կամար ու ախորժիք յանձն առնուք»:¹⁷ Այս հատվածից կարելի է եզրակացնել, որ մինչեւ 444 թ. Հայոց եկեղեցական կարգի հաստատման գործում կարեւոր դեր էին ունեցել Գրիգորի (Լուսավորիչ), Ներսեսի (Մեծ), Սահակի (Պարթև) եւ Մաշտոցի (Մեսրոպ) անուններով յայտնի կանոնական որոշումները: Սրանք այն գործիչներն էին, որոնց ժամանակ կամ կաթողիկոսության տարիներին են տեղի ունեցել վերոհիշյալ երեք Տիեզերական ժողովները: Պետք է ենթադրել, որ Շահապիվանի ժողովին ներկայացված փաստաթղթերի մեջ եղել են հիշյալ գործիչների անունով հայտնի կանոնախմբեր: Եթե ենթադրենք, որ Գրիգորի եւ Սահակի անուններով բնագրերը նույնանում են Յովհաննես Օձնեցու կանոնագիրը մտած երկերի հետ, ապա Ներսեսի «կարգի» տակ պետք է հասկանալ Փավստոս Բուզանդի եւ Մովսես Խորենացու պատմած այն կարգավորումները, որոնք ձեռնարկել էր Ներսես Մեծը եւ որոնց մասին Մովսես Խորենացին գրում է. «Ժողով արարեալ եպիսկոպոսաց եւ համօրէն աշխարհականօք, կանոնական սահմանադրութեամբ հաստատեաց»¹⁸: Ուշագրավ է նաեւ այն փաստը, որ Մաշտոցի անունով հայտնի կանոնախմբի մասին ղեռնուս որեւէ մատենագրական վկայություն չունենք, բացի հատուկենտ՝ մեկ-երկու կանոններից, որոնք երբեմն ընդօրինակվում են Կանոնագրքի որոշ ձեռագրերում:

Բացի հիշատակված կանոնախմբերից Շահապիվանի կանոնախմբի վերնագրում ընթերցում ենք. «ի լրութիւն առաքելական եւ Նիկիական կանոնաց հաստատութիւն»¹⁹:

օրինակի. «Եւ ի Բիզանդիոյ դարձեալ ի Կեսարիա, ի Հայս՝ դամենայն ի կարգս ուղղութեան հարցն իւրոց նորոգեաց, այլ եւս առավել եւս. մանգի զբարեկարգութիւնն զոր ետես ի Յունաց աշխարհին, մանաւանդ ի թագաւորեալ քաղաքին, ի սմա նկարագրէ» (Մ. Ն., Գ. ի, էջ 279):

¹³ Կանոնագիրը Հայոց. Ա. Շահապիվանի ժողովին կանոնները. /բնագիր եւ քննություն /Հ. Ներսես Ակինյան, Վիեննա, 1953:

¹⁴ Ժողովի թվականը ճշտելիս, հեղինակն հիմնվում է Հաղկերտի (438-457) գահակալության վեցերորդ տարվա մասին վկայության վրա (նույն տեղում, էջ 17-23):

¹⁵ Հ. Յովսեփ Գաթրճեանի անտիպ ուսումնասիրությունից հատվածներ են հրապարակել Հ. Հակովբոս Տաշեանը (Վարդապետություն անաբերաց անվանական կանոնաց մատենար. թուղթ Յակոբայ առ Կողբատոս եւ կանոնք Թադէի, Վիեննա 1896, էջ 430-442) եւ Հ. Ն. Ակինյանը (տե՛ս Կանոնագիրը Հայոց Ա. Շահապիվանի..., էջ 61-66):

¹⁶ Վարդապետություն անաբերաց ..., էջ 202-237:

¹⁷ Կանոնագիրը Հայոց Ա. Շահապիվանի, 1953, էջ 71:

¹⁸ Մ. Ն., Բ. ի:

¹⁹ Կանոնագիրը Հայոց Ա. Շահապիվանի, 1953, էջ 72:

նշանակում է, թե Հայոց եկեղեցու վերահիշյալ սուրբ հայրերի կանոնախմբերի հետ միասին Շահապիվանի ժողովականների ձեռքին եղել են նաեւ առաքելական եւ Նիկիական կանոնների, որոնք լրացնելու եւ տեղական պայմաններին հարմարեցնելու միտումով են գործողության մեջ դրվում նոր՝ ազգային եկեղեցական ժողովի կանոնները:

Ըստ մեր մատենագրության մեջ պահպանված տեղեկությունների, Վիեննայի մխիթարյան հայագետները (Յ. Գաթրճեան, Յ. Տաշեան, Ն. Ակինյան) փորձել են վերականգնել եկեղեցական իրավունքի այն կանոնախմբերի ցանկը, որոնք չրջանառության մեջ էին, կամ կանոնականացվել էին Հայաստանում արդեն Ե դարի առաջին կեսին, Շահապիվանի ժողովի նախօրեին: Դրանցից ամենակարեւորներն էին երեք տիեզերական ժողովների (Նիկիա, Կոստանդնուպոլիս, Եփեսոս) կանոնախմբերը, որոնց կանոնականացված հունարեն տարբերակները Հայաստան են բերել Մաշտոցի եւ Սահակի կրտսեր աշակերտները (Ղեւոնդ, Կորյուն, Յովհաննէս եւ Արձան)²⁰ Եփեսոսի ժողովից անմիջապես հետո: Իհարկե որեւէ կասկած չի հարուցում այն հանգամանքը, որ մինչեւ Եփեսոս տեղի ունեցած տիեզերական եւ տեղական բազմաթիվ ժողովների կանոններ հունարեն կամ ասորերեն լեզվով չըջանառության մեջ պիտի լինեին Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսական թեմերում: Այդ առումով եկեղեցական ավանդության ճշգրիտ արտացոլումն են Խորենացու եւ Բուզանդի վկայությունները Նիկիայի եւ Եփեսոսի տիեզերական ժողովների մասին²¹: Դրանց առաջին հայերեն թարգմանությունը կատարված պետք է լինի արդեն Ե դարի 30-ական թվականներին, ըստ այդ ժողովի կողմից հաստատված տարբերակների: Թեպետ սկզբնաղբյուրներում որեւէ վկայություն չկա, բայց միեւնույն ժամանակ արդեն հայերեն թարգմանված պետք է լինեին Անկիւրիայի (314), Կեսարիայի (318), Նեոկեսարիայի (324), Գանգրայի (Գ դար), Անտիոքի (341/ եւ Լավոդիկիայի (մինչեւ 381 թ.) տեղական եկեղեցական ժողովների կանոնախմբերը:

Նման ենթադրության համար բավական հաստատուն կոչվան է մեր մատենագրության մեջ՝ «Կանոնագիրը Հայոց»-ում պահպանված Կեսարիայի եկեղեցական ժողովի կանոնախումբը եւ դրանց հիշատակությունը ասորի-Նեստորկան (501 թ. Մար-բուդ) եւ լատին-խիզորյան ավանդությունում²²: Ուշագրավ է, որ Կեսարիայի ժողովի որոշումների առանձին կանոնախումբ մատնացույց է անում միայն հայերեն ավանդույթը: Այդ հանգամանքը վաղուց է նկատվել գիտական գրականության մեջ, սակայն տվյալ փաստը իմաստավորելու առաքելությունը ժամանակին իր վրա է վերցրել Փրանսիացի հետազոտող Ժ. Լեբոնը²³: Բերելով երկու (ասորական եւ հայկական) կանոնական ավանդույթներով պահպանված Նեոկեսարիայի ժողովի մասնակիցների ցանկը բնագրերում (Վենետիկի ձեռ., թ. 810) առկա Կեսարիայի ժողովի նախաբանը²⁴ եւ հայկական եւ տարեթիվը (318) եւ այլ անուղղակի վկայություններ, Ժ. Լեբոն ենթադրում է, որ հիշյալ ժողովը տեղի է ունեցել 314 եւ 319 թթ. միջև²⁵: Այս տեսակետը չրջանառության մեջ է մտել նաեւ որոշ բյուզանդագիտական երկերում²⁶: Վ. Հակոբյանին ծանոթ չեն եղել այս հրապարակումները: Այնուամենայնիվ, հայագետը մասնավոր քննության ենթարկելով Կեսարիայի կանոնախմբի հոդվածները, ինքնուրույնաբար եկել է այն համոզման, որ դրանց մի մասը սերում են Անկիւրիայի ժողովի կանոնախմբի հունարեն այն հոդվածներից (Կես. Ա=Anc.20, Կես. Գ=Anc.21, Կես. Դ=Anc.22, Կես. Ե=Anc.23, Կես. Զ=Anc.24, Կես. Թ=Anc.25),

²⁰ Մ. Ն., Գ. կ-կա:

²¹ Մ. Ն., Փ. Բ.:

²² Ed. Schwartz, Die Kanonesammlungen der alten Reichskirche, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung tsgeschichte, Bd.56., Weimar 1936, S. 15-17.

²³ J. Lebon, Sur un concile de Cesaree, „Museon“, LI (1938), p.117.

²⁴ Ասորերեն եւ լատիներեն ձեռագրում այս առաջաբան- ծանոթության գոյությունը խոսում է նաեւ այն մասին, որ Հայոց Կանոնագրքի նմանատիպ առաջաբան-նշումները չեն կարող ավելացված լինել Հովհաննես Օձնեցու կողմից:

²⁵ J. Lebon, p.127-132.

²⁶ Տե՛ս H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, 1959, S.50.

որոնք բացակայում են Անկյուրիայի ժողովի կանոնախմբի հայերեն բնագրում²⁷: Վ. Հակոբյանը Կեսարիայի ժողովի կանոնների ինքնուրույն հարցը երկրային է համարում, ավելացնելով. «Թեև այլ օրակարգով Կեսարիայում ժողով լինելու մասին կան տեղեկություններ, օրինակ, մինչև Գանգրայի ժողովը Կեսարիայի մի ժողովում նդովել են Սեբաստիայի եպիսկոպոս Եվսաթեսին (տե՛ս. «Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմություն», Ա, էջ 205-206, կարդա նաև Հեֆելի Conciliengeschichte, Erster Band, t. 48, էջ 442-443): Հիմնվելով էդ. Շվարցի եւ Վ. Հակոբյանի եզրակացություն վրա, Հ. Կուսիֆոլդը կարծում է, որ Կեսարիայի ժողովի հիշատակությունը հայկական, լատինական եւ նեստորական կանոնական հուշարձաններում չփոխարկվել է²⁸: Այնուամենայնիվ, հարգարժան հեղինակը հաշվի չի առնում բնագրագիտական երկու կարեւոր հանգամանք: Նախ զժվարանում ենք ենթադրել, թե չփոխարկվել է կարող է լինել Կեսարիայի ժողովի հիշատակությունը հենց Նեոկեսարիայի ժողովի նախաբանում: Երկրորդ՝ Հայերեն բնագրով մեզ հասած Կեսարիայի ժողովի բնագիրն ունի կուռ կառուցվածք: Կեսարիայի ժողովի այն հոդվածները (Բ, Զ, Ը, Ժ), որոնք չենք գտնում Անկյուրիայի ժողովի կանոններում, իրենց բովանդակությամբ ամբողջովին սերտաճած են Կեսարիայի ժողովի բնագրի հետ եւ լրացնում են այն. Ա-ն լրացվում է Բ-ով, Ե-ն՝ Զ-ով, Է-ն՝ Ը-ով: Ժ հոդվածը, որն իր բովանդակությամբ բավական հեռանում է կանոնախմբի մյուս հոդվածներից (այն գողերի, ավազակների եւ մարդասպանների մասին է), կառուցվածքով է նմանվում մյուս հոդվածներին: Առաջին մասով ասվում է, թե ինչ պատիժ է սահմանված եղել հին իրավունքով (մահապատիժ), երկրորդ մասում պատիժը սահմանափակվում է ապաշխարհությամբ: Պետք է միայն ավելացնել, որ արդեն Զ դարում ձևավորված թե՛ ապաշխարհական, եւ թե՛ հունական եկեղեցա-իրավական ավանդույթներում հիշյալ կանոնախումբը բացակայում է, եւ միայն Հայերեն է այն պահպանում իր կանոնում:

Կորյունի «Վարք Մաշտոցից» եւ Շահապիվանի ժողովի կանոնների բնագրերից արդեն հաստատապես գիտենք, որ Ե դարի 40-ական թվականներին ասորերենից Հայերեն է թարգմանված եղել նաև «Սահմանք եւ կանոնք» առաքելական կանոնախումբը («Վարդապետությունն առաքելոց»)²⁹: Այս երկը ըստ Յ. Տաշեանի հետազոտության թարգմանված պետք է լինի 430-ական թթ. առաջ: Արդեն Ե-Զ դարի բազմաթիվ սկզբնաղբյուրներում վկայված է այս կանոնախումբը:

Այս ժամանակից Հայաստանում չըջանառություն մեջ պետք է լինեին նաև Աթանաս (Հուն. բնագրում՝ Տիմոթեոս) Աղեքսանդրացուն վերագրված եւ Բարսեղ Կեսարացու անուններով մեզ հասած կանոնախմբերի հայերեն տարբերակները, որոնք Տիեզերական եկեղեցու հնագույն կանոնական եկեղեցաիրավական վավերագրերից են, եւ արդեն Զ դարի 60-ական թթ. մտել են Կ. Պոլսի Յովհաննես Սքոլաստիկոս պատրիարքի ստեղծած ժողովածուն: Այս երկու հուշարձանը եւս, ամենայն հավանականությամբ, Հայերեն թարգմանված պետք է լինեին Ե դարի 30-ական թվականներին:

Հայոց եկեղեցու սր. Հայրերի կանոնախմբերից, ինչպես տեսանք, Շահապիվանի ժողովի հայրերն անուն առ անուն հիշատակում են իրենց ժամանակ չըջանառության մեջ գտնված Գրիգորի, Ներսեսի, Սահակի եւ Մաշտոցի անունով Հայտնի կանոնախմբերը: Գիտենք նաև, որ Ներսեսի եւ Մաշտոցի անունով մեզ չեն հասել եկեղեցական իրավունքի հուշարձաններ՝ ոչ Կանոնագրքի նախնական (Օձնեցու), ոչ էլ ընդարձակ (1098թ.) տարբերակներում:

Ընդհանրացնելով վերելում ասվածը, կարելի է վերականգնել կանոնախմբերի այն հավաքածուն, որը Շահապիվանում գտնվում էր ժողովականների ձեռքին. 1. «Վարդապետությունն առաքելոց», 2. Երեք տիեզերական ժողովների (Նիկիա, Կ. Պոլս,

²⁷ Հմմտ. Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Հտ. Ա, էջ 572-574:

²⁸ Հմմտ. H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer, Berlin 1973, p. 11-14:

²⁹ Փաստարկները տե՛ս Յակովբոս Տաշեան, Վարդապետությունն առաքելոց, էջ 180-186: Հմմտ. Synodicon orientale, p. 278:

Եփեսոս), 3. Տեղական ժողովների (Անկյուրիա, Կեսարիա, Նեոկեսարիա, Գանգրա, Անտիոք, Լավդիկյա), 4. Տիեզերական եկեղեցու ս. Հայրերի (Աթանասին եւ Բարսեղին վերագրված), 5. Հայոց եկեղեցու սրբացված Հայրերի (Գրիգոր Լուսավորիչ, Ներսես Մեծ, Սահակ եւ Մեսրոպ) կանոնախմբերը: Ընդամենը՝ մոտավորապես 16 կանոնախումբ: Այս դրույթը հաստատվում է նաև Մարրուզյան դատաստանագրքով, քանի որ այն ղեռնա չգիտե Սարգիսի ժողովի կանոնները³⁰:

Ուրեմն՝ Ս. Սահակի եւ Ս. Մեսրոպի գործունեության տարիներին ասորերենից եւ հունարենից Հայերեն են թարգմանվում Տիեզերական եկեղեցու ժողովների եւ սուրբ Հայրերի կանոնախմբերը, որոնց վրա ավելացվում են տեղական ժողովների եւ Ս. Հայրերի կանոնախմբերը: Այդ ժողովածուն Շահապիվանի եկեղեցական ժողովի (444 թ.) արձանագրություններում արդեն ներկայացված է իրրեւ ամբողջական իրավաբանական հուշարձան: Այս նախնական ժողովածուի մեջ ընդգրկված են եղել շուրջ 16 կանոնախումբ:

³⁰ Հ. Ոսկեանը եւս եկել է այն կարծիքին, որ Սարգիսի (342 թ.) ժողովի վավերագրերը Ե դարում ղեռնա ընդգրկված չեն եղել Հայոց կանոնական ժողովածուների մեջ (Սարգիսի ժողովի Հայերեն կանոնները, բնագիր եւ ուսումնասիրություն, Վիեննա 1945 (Ազգային Մատենադարան, Հտ. ՃՄԳ):

Հայերեն կանոնների բաղդատու թյունը նախօրինականների հետ թույլ է տվել մեղքացահայտել հետևյալը.

Հունարենից թարգմանված կանոնախմբերը տարբեր թարգմանական շերտեր են ներկայացնում եւ ունեն տարբեր թարգմանչական մոտեցում («ոսկեդարյան», «նախահունարեն» եւ «հունարեն» թարգմանություններ):

Ամենավաղ շերտն են կազմում Կոդյունի մոտ (է գլխում՝ «եփեսոսականների» հետ միասին) հանդես եկող եւ Շահապիվանի ժողովի 447/8՝ ըստ Ս.Արեւշատյանի⁵, կամ 444՝ ըստ Ն.Ակիւնյանի⁶) առաջարկում հիշատակվող «Նիկիական»⁷ կանոնները: Դրանք բաղկացած են Նիկիայի, Անկյուրայի, Կեսարիայի⁸, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի եւ Լավդիկի ժողովների կանոնախմբերից: Դրանց համառոտված տարբերակը՝ «Երկրորդ Նիկիական» կանոններ խորագրով, ներկայացված է Կանոնագրքի 10-րդ դարի խմբագրության մեջ:⁹ Այդ փաստը հաստատվում է նաեւ լեզվական գործոնով՝ թարգմանությունն իմաստային առումով ճշգրիտ է,¹⁰ իսկ լեզվի առումով՝ որոշակիորեն աղատ,¹¹ հունարանություններից զերծ, ինչը բնորոշ էր ամենավաղ՝ «ոսկեդարյան» թարգմանություններին:

⁵ С. Аревшатян. Шаапиванские каноны — древнейший памятник армянского права. — ԴԶԲ, 1959, N 2-3, էջ 334:

⁶ Ն. Ակիւնյան, Շահապիվանի ժողովի կանոնները, Վիեննա, 1953, էջ 18:

⁷ Կանոնագրքի Հայոց, հտ. Ա, էջ 424. «Նիկիական» կանոնները այստեղ հիշատակվում են ասորերենից թարգմանված «առաքելականների» հետ միասին. վերջիններս նվիրված մի առանձին ուսումնասիրություն կա՝ Հ. Տաշեան, Վարդապետություն առաքելոց, Վիեննա, 1896:

⁸ Ինչպես վերը նշվեց, Հայկական Կանոնագրքում տեղական արեւելյան ժողովները կազմում են յոթ կանոնախմբեր. «Կեսարիայի ժողով» հունական ժողովածուներում չկա, եւ որեւէ պատմական աղբյուր այն չի հիշատակում. իրականում Հայկական այդ կանոնախմբի տասը կանոններից վեցը համապատասխանում են Անկյուրայի հունարեն վերջին կանոններին (Ա - XX, Գ - XXI, Դ - XXII, Ե - XXIII, Զ - XXIV, Թ - XXV): Ժամանակին Ժ. Լեբոնը, հաշվի առնելով նաեւ Հայերեն եւ ասորերեն ժողովածուներում Անկյուրայի եւ Նեոկեսարիայի միջին կայացած Կեսարիայի ժողովի հիշատակությունը, եկել է այն եզրահանգման, որ այդպիսի ժողով պետք է, որ տեղի ունեցած լինե, որպես Անկյուրայի ժողովի շարունակություն (J. Lebon. "Sur un concile de Cesarée", Le Muséon, t. LI. Louvain 1938, p. 89-139): Սակայն Հ. Կաուֆհոլդը, զարգացնելով է. Շվարցի այն սրամիտ ենթադրությունը (Լեբոնի կողմից չնկատված), որ լատիններեն եւ ասորերեն ժողովածուներում Կեսարիայի ժողովի հիշատակումը սերում է դրանց հունարեն հնագույն եւ չպահպանված նախօրինակում «Նեոկեսարիա» անվանման աղավաղված ձևից (E. Schwartz. "Die Kanonensammlungen der Alten Reichskirche", Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Weimar, 1936, SS. 16-17), առաջարկել է Հայկական ժողովածուի մեջ այդ կանոնախմբի առկայությունը բացատրել հետևյալ կերպ. Հայ թարգմանիչն իբրեւ զարմացել է՝ Նեոկեսարիայից առաջ իր հունարեն նախօրինակում (որն, ի դեպ, պետք է որ նույն հնագույն եւ չպահպանված տարբերակը լինե - Գ.Մ., Մ.է.Շ.) գտնելով ինչ-որ Կեսարիայի հիշատակում, եւ «վերականգնել է» գոյություն չունեցող կանոնախմբը՝ մի քանի կանոն առանձնացնելով Անկյուրայի կանոններից (H. Kaufhold, "Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer", Münchener Universitätschriften, Fakultät, Abhandlungen zur Rechtswissenschaftlichen Grundlagen Forschung, Berlin, 1973, S. 14-15):

⁹ Ն. Ակիւնյան, նշվ. աշխ., էջ 27, 35-57, Կանոնագրքի Հայոց, հտ. Բ, էջ LVII, բնագիրը՝ նույն հատորում, էջ 73-90:

¹⁰ Հունարեն բնագրից շեղումները բացատրելի են մի շարք կանոնախմբերի, հատկապես Նիկիայի, Անկյուրայի, «Կեսարիայի» եւ Նեոկեսարիայի, խմբագրմամբ. մնացած՝ Գանգրայի, Անտիոքի եւ Լավդիկի, կանոնախմբերը համեմատաբար քիչ են խմբագրվել եւ հնարավորություն են ընձեռնում դատելու թարգմանչական մեթոդի մասին:

¹¹ Ազատ թարգմանության արտահայտություն են, օրինակ երկու բառով մեկ բառի թարգմանություն («հեղիաղի») դեպքերը (Լաոդ. Բ. 229, 6 ... «ոյք մեղան եւ յանցեան» ... 72.11 ἐξαρπαίνοντας - գոյականաբար կիրառված գերբայի դիմաց հարաբերական դերանվան հանդես գալը նույնպես «ոչ բառացի» թարգմանության արդյունք է):

ՄԱՆԵ ՇԻՐԻՆՅԱՆ ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿԱՆՈՆԱԳՐՔԻ ՀՈՒՆԱՐԵՆԻՑ ԹԱՐԳՄԱՆՎԱԾ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԿԱՆՈՆՆԵՐԸ

Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի (717-728) կազմած «Կանոնագիրք Հայոց»-ը բաղկացած է քսանչորս կանոնախմբից, որոնց մոտ կեսը թարգմանական են, կեսը՝ Հայկական իրականությունից ծնունդ (ազգային ժողովների ընդունած եւ անհատ հեղինակությունների անունով հանդես եկող կանոններ): Թարգմանականներից «Առաքելական կանոններ» սկզբնաղբյուրն ասորերեն է, մնացածներինը՝ հունարեն: Դրանք են. Երկրորդ Առաքելական կանոնները, առաջին երեք տիեզերական եւ վեց տեղական արեւելյան ժողովների (Հայկական Կանոնագրքում վերջիններս կազմում են յոթ կանոնախմբեր, այս մասին կխոսենք ստորեւ) ընդունած կանոնները, եկեղեցու հայրերի՝ Բարսեղ Կեսարացու եւ Տիմոթեոս Աղեքսանդրացու (Հայկական տարբերակը վերագրված է Աթանաս Աղեքսանդրացուն) հեղինակած կանոնները: Քսանչորսերորդ՝ եզրափակիչ կանոնախմբը պատկանում է Օձնեցու գրչին:¹

10-րդ դարում եւ ավելի ուշ ժողովածուն ընդլայնվել է. իր վերջնական տեսքով այն ընդգրկել է հիսուներեք կանոնախմբեր, եւ ձեռագրերում ներկայացված է երկու հիմնական խմբագրություն. Ա խմբի ձեռագրերում հետագա հավելումները հաջորդում են Օձնեցու ժողովածուն կազմող կանոնախմբերն, իսկ Բ խմբում՝ ներմուծված են դրանց միջև:²

Բազում ձեռագրերում տարբեր կազմերով եւ խմբագրական տարբերակներով հանդես եկող նյութի մանրակրկիտ եւ ճշգրիտ ուսումնասիրություն վրա հիմնված «Կանոնագիրք Հայոց» երկհատոր քննական հրատարակություն մեջ Վ. Հակոբյանը հաճախ դիմել է եկեղեցական կանոնների հունական ժողովածուներին, մատնանշել Հայերեն այս կամ այն կանոնախմբի հունարեն սկզբնաղբյուրը, ցույց տվել առանձին կանոնների իմաստային շեղումներն իրենց նախօրինակներից:³

Կողմնորոշիչ լինելով հանդերձ, այդ բաղդատություն արդյունքները պետք է նախնական համարել, քանի որ դրանք հնարավորություն են ընձեռնում միայն ընդհանուր պատկերացում կազմելու հունարեն եւ Հայերեն կանոնների փոխհարաբերությունների մասին:⁴

¹ Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրություն Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, Երեւան, 1964:

² Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրություն Վ. Հակոբյանի, հտ. Բ, Երեւան, 1971:

³ Հմմտ. Ա. Հատորում համապատասխան կանոնների ընդարձակ ծանոթագրությունները:

⁴ Հարկ ենք համարում նշել, որ Վ. Հակոբյանի՝ ստուգություններ եւ մանրակրկիտություններ աչքի ընկնող աշխատանքն ավարտուն չէ այն մասերում, որտեղ օգտագործված է հունարեն սկզբնաղբյուրը: Սա, թերեւս, բացատրվում է այն փաստով, որ Հայերեն թարգմանության բաղդատությունը բնագրի հետ հեղինակը խնդրել էր կատարել Հ. Բարթիկյանին եւ հետո պարզապես զետեղել զուգահեռ հունարեն կանոնները ծանոթագրություններում, առանց օգտագործելու այդ համեմատության տվյալները: Օրինակ, քննական տեքստի համար լավագույն ընթերցումն ընտրելիս՝ նա առաջնորդվում է միայն Հայերենի տրամաբանություններ, անտեսելով հունարեն բնագրի ընձեռնած հնարավորությունները (որոնք հաճախ օգնում են ճիշտ հասկանալ եւ անգամ ուղղել տեքստը):

Հունարեն սկզբնագրի եւ Հայերեն թարգմանությունները երբեմն թույլ է տալիս նաեւ ճշգրտել մեր պատկերացումները վերջինիս նախնական, չխմբագրված տարբերակի մասին, մի քանի տարբերակներից ընտրել ճիշտը, կամ էլ պարզապես ուղղումներ մտցնել բնագրի մեջ: Այդօրինակ նկատումները մենք բաժանել ենք երեք խմբի՝

ա) Վերը նշվեց, որ «Երկրորդ Նիկիական կանոնները» մի շարք ընդհանրություններ են ցուցաբերում Հունարեն նախօրինակի հետ, մինչդեռ բուն «Նիկիական կանոնները» խմբագրված լինելու հետեւանքով, չեղվում են նրանից:

Ներկայացնենք մեր նկատած ընդհանրությունների եւ տարբերությունների մի քանի օրինակ:²⁵

-Բ Նիկ. Բ. 73,6 «նորատունկս» = Nic. II, 25, 5 νεόφυτοι²⁶ // Նիկ. Բ. 117.11 «որք յարտաքնոցն յայլ աղանդացն կամիցին հաւատայ»

-Բ Նիկ. ԺԲ. 75,3 «աղաւթից հաղորդել» (Nic. XII. 34, 12 τῶν εὐχῶν κοινωσῆσθαι Նիկ. ԺԲ. 125.10 «ի խորհուրդն հաւասարել»

բ) «Երկրորդ Առաքելական կանոնները» բավական ճշգրիտ թարգմանություն են Հունարենից: Մատենադարանի N 659²⁷ եւ 657 ձեռագրերում այդ կանոնախումբը ներկայացված է խմբագրված տեսքով (N 657-ում կանոնների մի մասը բացակայում է): Հիմնական տեքստից չեղումների թվում կան այնպիսիք, որոնք ավելի մոտ են Հունարեն սկզբնագրին,²⁸ այսինքն՝ խմբագրումը կատարվել է մի ավելի հին տարբերակից: Վ. Հակոբյանը համապատասխան ծանոթագրություններում զգալի թվով հատվածներ է բերել նշված ձեռագրերից, սակայն համեմատությունը լրիվ դարձնելու նպատակով մենք դիմել ենք բուն ձեռագրերին:

-Առաք. Է. 76.9 «զարչարանաց» // Ap. VIII. 1, 2, 3. τοῦ πάσχα, հմմտ. «չարչարանաց դատկին» (ձձ. 659, 657)

-Առաք. Ը. չիք // Ap. IX. 2.1. εἰ τις = եթե որ / ձձ. 659, 657 /

-Առաք. Ը. 76.14 «ժողովրդոցն» // Ap. IX. 2.5. τῷ λαῶ / «ժողովրդոյն» / ձձ. 659 /

-Առաք. ԺԳ. 78.3 «չահել» // Ap. XIV. 2, 23. τι κέρδο = «աւգտութիւն ինչ» / ձձ. 659, 657 /:

Մի քանի օրինակ ենք արձանագրել, որոնցում բուն բնագրի եւ նշված ձեռագրերի միջեւ տարբերակներից յուրաքանչյուրի համար համարժեք ենք գտել Հունարեն բնագրի մեջ համար մատչելի ձեռագրային ընթերցումների թվում: Քանի դեռ առկա Հունարեն ձեռագրերը համեմատված չեն Հայերենի հետ, իրերի այդպիսի վիճակը զուտ պատահականություն համարելով հանդերձ՝ գերադասեցինք այդ օրինակներն առանձնացնել: Բերենք երկուսը.

canons des Synodes Particuliers, Roma, 1962; t. II. Les canons des Pères Grecs, Roma, 1963, որոշ ձեռագրերի համեմատություն է պարունակում միայն Հայերի կանոններն ընդգրկող 2-րդ հատորը: Քննական հրատարակության է արժանացել Հովհաննես Արքեպիսկոպի 6-րդ դարի կեսերին կազմած «Հիսուն տիտղոսների ժողովածուն», որտեղ առաջին չորս տիեզերական ժողովների, ինչպես նաեւ Առաքելական ու Բարսեղի կանոնները ներկայացված են համակարգված ձևով՝ Ioannis Scholastici Synagoga L. Titulorum. Ed. VI. Benešević, t. I, München 1937:

* Տե՛ս մանրամասն Մ. Է. Շիրինյան, Գ. Մուրադյան, Հունարենից թարգմանված եկեղեցական կանոնները. բնագրագիտական դիտողություններ, ՊԲՀ, 2000, թիվ 3, էջ 213-225: (Խմբ.)

²⁵ Ընդհանրությունները նշվում են = նշանով, տարբերությունները՝ //:

²⁶ Հունարեն բառը եղակի թվով է:

²⁷ Այն ձեռագիրն է, որ պահպանել է Բարսեղի 37-րդ կանոնի ամբողջական թարգմանությունը:

²⁸ Հղվում է ըստ Լատինարտի հրատարակության:

-Առաք. Թ. 77.3. «յեկեղեցի» = εἰς τὴν ἐκκλησίαν²⁹ // Ap. X. 2.7. չիք = ձձ. 659, 657

-Առաք. ԿԱ. 91.6. «մեղցի» = ἀποθνήσκει³⁰ // Ap. LXV. 10.5. ἀποκτείνει = սպանցէ (ձձ. 659, 657):

գ) Կան դեպքեր, երբ Հունարենն օգնում է ճիշտ ընթերցում ընտրելու կամ ուղղում մտցնելու Հայերենի մեջ:

-Նեոկ. ԺԸ. 187.3. «բաժանել» // Neoc. XIII. 36.22. ποτῆριον = բաժակ (մի շարք ձձ.՝ NN 648, 649, 650, 651, 2964, 3562) - Սարդ. Ժ. 262.6 «գոյ» // Sard. X. 62.17. εἶναι = գոլ (Masz)

ճ. Վերը նշվեց, որ այսպես կոչված «Նիկիական կանոնները» խմբագրվել են 5-րդ դ. վերջին եւ զգալի իմաստային չեղումներ են պարունակում Հունարեն նախօրինակից (հատկապես Նիկիայի, Անկյուրայի, այսպես կոչված «Կեսարիայի» եւ Նեոկեսարիայի կանոնախմբերը): Խմբագրումն ընթացել է հիմնականում հետեւյալ ուղղություններով.

ա) մեջբերումներ են ներմուծվել Աստվածաշնչից, երբեմն անհարկի տեղերում՝ խաթարելով տեքստի իմաստը,

բ) մեջբերումներ են ներմուծվել «Կանոնագրքի» այլ կանոններից, հատկապես Սահակին վերագրվածներից,

գ) որոշ ընդմիջարկություններ նպատակ են ունեցել մատնանշել Հայերի մեջ տարածված սովորությունները (օր. Գանգրայի Ի, ԻԱ եւ ԻԳ կանոնները հավելումներ են պարունակում Լավոդիկեի խճ. կանոնից, որտեղ խոսքը քառասորյա պատի ժամանակ Ավագ Ծարաթը խոստով պահելու մասին է), «մետրոպոլիտի» հիշատակությունը երբեմն փոխարինվել է կաթողիկոսով եւլն,

դ) որոշ Հունարեն կանոններ զանց են առնվել, նոր կանոններ են գրվել խմբագրողի կողմից, որոշ կանոններ բոլորովին նորովի են գրվել:

Մենք մանրամասն կանգ ենք առել Հունարեն եւ Հայերեն կանոններում տեղ գտած պատիժների բնութագրման վրա:

Մայրագույն պատիժների՝ աշխարհականներին նդովելու, նրանց հաղորդությունից զրկելու կամ բանադրելու, իսկ եկեղեցականներին պաշտոնական անելու պահանջները հիմնականում նույնն են բնագրում եւ թարգմանության մեջ: Եթե նդովելու բանաձևը երկու դեպքում էլ միանշանակ է («նդովեալ լիցի»)՝ ἀνάθημα ἔστω, ապա մյուս երկու պատիժների համար ո՛չ Հունարենում, ո՛չ Հայերենում հստակ սահմանված եղբեր չկան, դիտվում է անվանումների բազմազանություն՝ հաղորդությունից զրկելը՝ «մերժեցնել», մերժեալ լիցի ի բաց, կապել եւ մերժել յեկեղեցույ, արտաքս քան զեկեղեցի ընկեսցին» - ἐξώθεω, ἀκοινωνήτους γίνεσθαι, ἀποβλήτους γίνεσθαι, ρίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας, եկեղեցականներին պաշտոնական անելը՝ օր. «ընկեսցեն ի բաց յաթոռոյ եւ ի կարգէ քահանայութեանն եւ բնաւ իսկ ի բաց մերժեցնեն ի պաշտամանէն, ելցէ ի քահանայութեանէ, ի կարգէն ելցէ, լոցուցանել, որոշել, ընկենույ, յաշտիճանէն եւ յեպիսկոպոսութեանէն արտաքսեսցի, որք անկեալ են ի քահանայութեանէ» եւլն - καθαιρεῖσθαι, πεπαύσθαι, ἀφορίζειν, ἀπόβλητον εἶναι, τοῦ βαθμοῦ ἐκπίπτειν եւլն:

Բացի այդ ծայրահեղ պատիժներից վաղ եկեղեցում տարածված պատիժ էր «ապաշխարութիւն»-ը կամ «ապաշխարանք» - μετανοία, որը բաժանվում էր չորս աստիճանի: Առաջինը եւ չորրորդը գտնում ենք միայն Բարսեղի կանոններում (առաջին՝ Լ «լալով եւ արտասուաւք» - հուն. LXIV προσκλαίω, ԼԷ «լամ» - հուն. չիք, ԼԹ «լալու կայցեն հեռացեալք յեկեղեցույ» - հուն. προσκλαίσαντες, չորրորդ՝ Լ «ընդ այլս կացցէ» - հուն. LXIV συνεστώς): Երկրորդ պատիժ՝ վեց անգամ երկու տեքստերում (հուն. եւ հայ. XI, XII, Անկ. IV, VI, Նեոկ. Ե-IV) այդ պատիժն է՝ «ընդ ունկնդիրս կացցէ» - ἀκροάσθαι: Երկու անգամ Հունարեն կանոնների (Նիկ. I, Անկ. VII, XI, XVII, Կես. IX, Նեոկ. IX):

Երրորդ պատիժը՝ ὑποπίπτει, թարգմանվել է տարբեր եղանակներով. ա) մեկ անգամ՝ «ընդ ձեռամբ կալ չիլնել» (հիշատակվել է եւս չորս անգամ),

²⁹ Stn Pitra, vol. I, p. 15 (Vatic. 3):

³⁰ Joannou, t. 1.2, p. 42.5, Pitra, vol. I, p. 28, v. 1 (Io. 29 Antiochen. vulgatus):

բ) երեք անգամ՝ «ընդ ձեռամբ հաւասարել աղաւթից» (հիշատակվել է եւս երկու անգամ),
 գ) մեկ անգամ՝ «առ դրանն հաւասարել աղաւթից» (հիշատակվել է եւս չորս անգամ),
 դ) մեկ անգամ՝ «ընդ պատժաւք լինել»,
 ե) երկու անգամ՝ «ընդ կարգաւք լինել», միանալով այլ ձեւակերպման հետ՝ «ընդ ձեռամբ հաւասարել աղաւթից», իսկ չորս անգամ այն համապատասխանում է հուն. *κατὰ τοὺς ὁρισμένους βαθμούς*՝ «համաձայն սահմանված աստիճանների» արտահայտությունը, որն աստիճանների ընդհանուր հիշատակումն է,
 զ) մեկ անգամ՝ «անկեալ ... հեռացին», նաեւ երկու անգամ Բարսեղի կանոններում՝ «առաջի անկանեմ ժողովրդեանն»։ Երկու անգամ էլ հունարենն ընագրից անկախ վկայված է «ընդ ձեռամբ առ դրանն լինել»։

Հայկական կանոններում հիշատակվում են նաեւ հունարեն ընագրում չնախատեսված պատժամիջոցներ. ա) «ամտեալ յեկեղեցի ելանել ընդ ապաշխարողս», բ) «արտասուաւք, ջերմեռանդ սրտիւ զղջանալով, քաւելով զմեղս տրաւք տնանկաց»։

Խմբագրման արդյունքում հաճախ հունարենում առկա պատիժների հիշատակումները հայերենում մանրամասնեցված են, որոշ պատիժներ փոխարինված են ուրիշներով։

6. Բնագրերի բաղդատություն արդյունքում կարելի է նշել նաեւ այն փաստը, որ Հովհան Օմեցին կանոնագիրքը կազմելիս եւ իր ձեռքի տակ եղած նյութը համակարգելիս, թեեւ օժտել է առանձին կանոնախմբերն առաջարկներով, սակայն վերջիններս լուրջ նրա հորինածը չեն, այլ հաճախ զուգահեռներ ունեն հունական ժողովածուներում։ Օրինակ Անկյուրիայի կանոնախմբի առաջարկը սկսվում է. «Այս կանոնք նախ են քան որ կարգեցան ի Նիկիայ, այլ քանզի որ ի Նիկիայ կարգեցան յառաջագոյն զրեցան, վասն սաստիկ եւ մեծ եւ սուրբ ժողովոյն, որ ժողովեցաւ ի Նիկիայ քաղաք»։³¹ Շատ նման մի միտք արտահայտված է հունական «14 տիտղոսների ժողովածուի» մեջ՝ Նիկիայի կանոնների ենթավերնագրում։³² Մեկ այլ հետաքրքրական փաստ. եփեսոսի կանոնների առաջարկին՝ ոչ մի զուգահեռ չգտնելով հունական ժողովածուներում, ենթադրում էինք, որ այն իրոք Օմեցու կազմածն է, մանավանդ որ նրանում հանդիպում է «քողախնդրել»³⁴ դժվարահասկանալի հունարանությունը, որն ավանդված է Օմեցու ձեռքում։³⁵ Սակայն պարզվեց, որ այդ առաջարկը ծանոթ է եղել դեռեւս Պետրոս Սյունեցուն (547-556 եպիսկոպոս) «յաւուրս Փոքր Թէոդոսի այլ ոմն երեւեալ թունաւոր աւճապատիր վիշապազուլիս Նեստոր անուն ... շարայարմարութիւն զերկուց ընութեանցն պատկանելով ի տնաւրէնութիւն Բանին Աստուծոյ»³⁶։ Կանոնագրում կարդում ենք. «յաւուրս Փոքր Թէոդոսի, այր վիշապազուլիս երեւեցաւ, Նեստոր անուն ... զերկուց ընութեանցն շարայարումն պատկանելով ի տնաւրէնութիւն բանին Աստուծոյ՝ խորհուրդն քողախնդրէր ...»։

Այսպիսով, անգամ ներկայացված հակիրճ դիտարկումներից կարելի է համոզվել, թե որքան հետաքրքրական են հունարեն ու հայերեն տեքստերի եւ նրանց խմբագրությունների փոխհարաբերությունները, եւ որքան անելիք կա հունարենից թարգմանված կանոններն իրենց նախորինակի հետ բաղդատելու բնագավառում։

Այս աշխատանքը նախաձեռնելիս, մենք նպատակ ենք հետապնդել նաեւ եկեղեցական կանոններով զբաղվող մասնագետների ուշադրությունը հրավիրել հայկական նյութի կարեւորությունը վրա։

³¹ Կանոնագիրք, հտ. Ա, էջ 152, 13-15:

³² Հմմտ. В. Н. Бенешевич. Канонический сборник XIV столетия. СПб. 1905, էջ 152.

³³ Կանոնագիրք, հ. Ա, էջ 278:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 278. 8:

³⁵ Հմմտ. Յովհաննու Իմաստասերի Աւանդույ Մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1953, էջ 49:

³⁶ Երանելոյն Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Յաղագս հաւատոյ, - Արարատ, 1902, էջ 201:

ՔՆԱՐԻԿ ՏԵՐ-ԴԱՎԹՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆՁՆ ՈՒ ՀԱՅ ՎԿԱՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վկայաբանությունն ու վարքը ծնունդ են առել քրիստոնեական կրոնի հետ մեկտեղ, հզոր գաղափարական ղեկը հանդիսանալով նրա հաստատման եւ տարածման գործում։ Աստվածաշունչը, որի գաղափարների գործնական իրականացնողներն թվին էին պատկանում վարքա-վկայաբանական հերոսները, նշված ժանրերի սնուցման ամենահարուստ աղբյուրն է եղել։

Սրբախոսությունը յուրացրեց անտիկ գրականությունից մեզ հասած ժառանգությունը, որը որոշակի դեր խաղաց վկայաբանական երկերի ձեւավորման, կառուցման սկզբունքների մշակման գործում (3-4-րդ դդ.)։ Վկաների կերպարների կերտման համար նույնպես նախորինակ հանդիսացան հունական հերոսներին նվիրված պատումները։ Սակայն քրիստոնեության դարաշրջանը բերեց նոր գաղափարա-խոսությունը համապատասխանող հերոսականության իր պատկերացումը, որը ողու տոկունություն արտահայտությունն է, եւ ոչ մի կապ չունի ֆիզիկական արիության հետ։

2-3-րդ դարերի առաջին քրիստոնյա փիլիսոփաներ Կղեմես Աղեքսանդրացին (150-215) եւ Որոգինեսը (185-253) իրենց աստվածաբանական երկերում ձեւավորում են վկայության տեսությունը եւ մշակում կատարյալ քրիստոնյայի գաղափարը, որի հիմքում ընկած է ամեն ինչ հաղթահարող սերը եւ հավատն առ Աստված եւ արհամարհանքը մահվան նկատմամբ։ Ըստ նրանց միայն նա, ով չգիտե, որ մահը սոսկ մարմնից ազատագրվելու եւ երկնային իր էությունը միանալու, հավերժության փոխադրվելու ճանապարհ է, կարող է վախենալ մահվանից։ Վկայաբանությունների եւ վարքերի կառուցման սկզբունքների հետ արդեն 5-րդ դարում Հայաստան է թափանցում այդ տեսությունը։ Նրան քաջ ծանոթ էին Ագաթանգեղոսը, Եղիշեն։ Ըստ Եղիշեի, վախը թերահավատության նշան է։ Նա ապավինում է վկայության տեսությանը, փառաբանելով պարսիկների դեմ պատերազմում ընկած զորավարներին եւ զինվորներին. «Որոց ոգիքն թուլացեալ են յերկնաւոր առաքինութենէն, յոյժ ընդ ահիւ անկեալ է ընութիւն մարմնոյ. յամենայն հոգմոյ շարժի, եւ յամենայն բանէ խոռվի, եւ յամենայն իրաց զողայ. երազագէտ է այնպիսին ի կեանս իւրում, եւ յանգիւտ կորուստն յուղարկի ի մահուան իւրում։ Որպէս եւ ասաց ոմն ի հնումն, մահ ոչ իմացեալ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է։ Որ զմահ ոչ գիտէ, երկնչի ի մահուանէ, իսկ ով գիտէ զմահ, ոչ երկնչի ի նմանէ»¹։ Դավանափոխ եղած եւ քրիստոնեությունը ընդունած մոզպետներից մեկը Եղիշեի երկում երազում է ժամ առաջ հասնել կատարելության. «Ե՞րբ իցէ, - ասում է նա, - զի ելից ի թանձրադանդաղ ձանձրալի մարմնոյս այսորիկ. ե՞րբ իցէ, զի աներկիւղ եղեց ի մահուանէ։ Ե՞րբ իցէ, զի տգիտութիւնս իմ հասցէ ի կատարեալ գիտութիւն»²։ Իսկ Ստեփանոս վարդապետի եւ Պետրոս Խիղանցիների վկայաբանությունն մեջ (1424 թ., հեղինակ՝ Առաքել Բաղիշեցի) ուղղակի մատնանշվում է այդ տեսության աստվածչային աղբյուրը. «... Մեծն Յովհաննէս ...

¹ Եղիշեի վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երեւան, 1957, էջ 14:

² Անդ. էջ 155:

հրամայե է ի գիրս կաթողիկէիցն, թէ «երկիւղ ոչ գո ի սէրն. վասն զի կատարեալ սէր ի բաց մերժէ գերկիւղն»³:

Վկայութեան տեսութեան համապատասխան դեռ Աստվածաշունչը տվել է վկաների հատկություններով օժտված հերոսների եւ նահատակների փայլուն կերպարներ, որոնց սխրանքը ընդօրինակման աղբյուր է եղել հետագա ողջ սրբախոսութեան համար (Հովբ, Եղեկիա, Դանիել, երեք մանկունք եւ այլն), հատկապես Դանիել մարգարեի եւ երեք մանկանց կերպարները եւ պատումը (տե՛ս Գրիգոր Լուսավորչի վարքը եւ վկայարանությունը, Սուքիասյանք եւ էլի շատ եւ շատ վկայարանություններ):

Աստվածաշնչային սիրված կերպարներից են Մակարայեցվոյ 2-րդ գրքի յոթ եղբայրներ եւ նրանց մայր Շամունա նահատակները: Սրանց անմնացորդ նվիրումը հավատին, տանջանքներին դիմակայելու անհավատալի համբերությունը նույնպես ոգեշնչել է վկայագիրներին ողջ միջնադարի ընթացքում: Այդ կերպարներին անդրադարձել են Ազաթանգեղոսը, Առաքել Բաղիչեցին, Թովմա Մեծոփեցին եւ այլք: Իսկ նրանց վարքագծի որոշ գրվագներ սրբախոսութեան մեջ ձեռք են բերել ընդհանուր տեղիների բնույթ:

Կարծում ենք, որ հենց Շամունայի եւ նրա որդիների նահատակության պատմությունն է օրինակ ծառայել հայ վկայագիրների համար տանջանքների դատապարտված Հռիփսիմեի, Աբրահամ եւ Ուրբեն Ոսոտովանողների, Վահան Գողթնացու պահվածքը նկարագրելու: Հերոսների կերպարն այստեղ ձեռք է բերում վաղ շրջանի սրբախոսությունները բնորոշ մոտեմենտալիզմ ու ամբողջականություն: Շամունայի երրորդ որդու նման, որը, երբ դահիճները «զլեղուն խնդրէին», «վաղվադակի մատուցանէր եւ ձեռն քաջասիրտն տարածէր», (Սկր. Բ. է. 10), Հռիփսիմեն դահիճների նույն պահանջը լսելիս «խրովի կամօք բացեալ զբերանն, հանեալ մատուցանէր լեզուն»⁴, Աբրահամ եւ Ուրբեն Ոսոտովանողները, երբ դահիճները կտրում է նրանց ականջները, թախանձում են կտրել նաեւ քթերը⁵, Վահան Գողթնեցին, երբ բանտում նրա մի ոտքը ամրացնում են կոճղին, խնդրում է, որ ամրացնեն նաեւ երկրորդը⁶:

Շատերի կողմից մատնանշվել է ասորա-հունական վկայարանությունների ազդեցությունը փաստը Հռիփսիմյանց վկայարանության վրա: Մակայն ուսումնասիրողներից եւ ոչ մեկը, որքան մեզ հայտնի է, չի անդրադարձել Շամունայի եւ նրա յոթ որդիների նահատակության պատմության ազդեցությանը Հռիփսիմյանց վկայարանության վրա: Թեեւ վաստակաշատ հայագետ Նորայր Բուզանդացին ապացուցել է, որ Ազաթանգեղոսը որպես աղբյուր առատորեն օգտագործել է Մակարայեցվոց գրքերը⁷: Նա համադրել է նաեւ վերը հիշատակված Ազաթանգեղոսի Հռիփսիմյանց վկայարանության եւ Մակ. II գրքի «Շամունայի ... պատմության» լեզվի հատման հատվածները: Հռիփսիմյանց վկայարանության եւ Մակ. գրքի համապատասխան պատմության մանրակրկիտ քննությունը ցույց տվեց, որ այդքանով չի սահմանափակվում երկուսի նմանությունը: Հռիփսիմյանց վկայարանության մի շարք այլ հատվածներում հստակորեն զգացվում են Շամունայի եւ նրա որդիների վկայարանության ազդեցության հետքերը: Դիցուք Շամունան եւ Գայանեն մայրենի լեզվով հորդորում են մեկը՝ իր զավակներին, մյուսը՝ Հռիփսիմեին չերկնչել տանջանքներից եւ անհողորդ մնալ («Ձմի մի ի նոցանէ քաջալերէր, մխիթարէր իւրեանց

բարբառովն», -ասված է Մակարայեցվոց գրքում Շամունայի մասին - Մկր. Բ. է. 21), «Ձայս ամենայն խօսեցաւ սուրբն Գայիանէ ի բարբառ Հոռմեյացոց», - ասում է Ազաթանգեղոսը - Ազ. էջ 189):

Երբ Անտիոքոսը եւ Տրդատը ստիպում են մեկը Շամունային, մյուսը՝ Գայանեին, որ առաջինը համոզի իր կրտսեր որդուն, երկրորդը՝ Հռիփսիմեին, կատարել թագավորների կամքը, երկուսն էլ՝ արհամարհելով սպասվելիք տանջանքները, համահունչ խոսքերով քաջալերում են երկու վկաներին մնալ անսասան եւ ընտրել հավիտենական կյանքը («Յուշ լիցի քեզ, զի կրեցի քեզ ինն ամիս յարգանդի եւ սնուցի զքեզ մի զարհուրիր... այլ ... ընտրեա զմահ ... զի ... ընկալայց զքեզ ի ձեռս ողորմութեան մեծին Աստուծոյ» - Մկր. Բ. է. 28-29; «Յուշ լիցի քեզ, որդեակ, հոգեխառն սնունդն, որով քեզ սնուցի... Յուշ լիցի քեզ եւ բաժակ մահուն, զոր ի միասին եմք ըմպելոց: Յուշ լիցի քեզ եւ յարութիւն ամենայն տիեզերաց...»)- Ազ., 185/8:

Ընդհանրապես Հռիփսիմյանց վկայարանությունը խիստ ուշագրավ է Աստվածաշնչի օգտագործման առումով: Այս վերջին հանգամանքն ուղիղ կախվածություն ունի վկայագրի ու լինելուց. գրական հուշարձանների հեղինակները՝ միջնադարյան խոշորագույն մատենագիրները, հոգեւոր հայրերը, վարդապետները անհամեմատ ավելի շատ են դիմում աստվածաշնչային կերպարներին, քան հասարակ գրիչների եւ նահատակության ակնատեսների շարքին պատկանող հեղինակները: Այսպես. Հռիփսիմյանց վկայարանության ազաթանգեղյան մեզ հասած խմբագրության հեղինակը, որը ըստ մասնագետների, ժամանակի ուսյալ հոգեւոր անձնավորություն է եղել, ազատ տիրապետում է ողջ Աստվածաշնչում ամփոփված նյութին: Հռիփսիմեի աղոթքները հազեցած են աստվածաշնչային անդրադարձներով: Իրար են հաջորդում հիշատակումները Աստծո արարչագործության եւ իսրայելացիների եգիպտական գերությունից ազատագրվելու մասին, Աստծու որդու երկիր գալը, խաչվելը եւ ապա մեռելներից հառնելը: Մտաբերվում են դարերի ընթացքում Աստծո ողորմությանը արժանացած եւ փրկված նրա սիրեցյալները. Աբրահամ եւ Սառա, Իսահակ եւ Ռեբեկա, Նոյ, Հովնան, Շուշան, Դանիել եւ երեք մանուկներ եւ սրանց կողքին նաեւ նրանք, ովքեր Բաբելոնի թագավոր Նաբուգոդոնոսորի նման կրեցին Աստծո պատիժը: Հռիփսիմեն իր աղոթքներում ապավինում է Աստծուն եւ խնդրում իրենց էլ արժանացնել իր ողորմածությանը եւ ուժ տա դիմանալու տանջանքներին⁸:

Հռիփսիմյանց վկայարանությունը, նրա կերպարը եւ աղոթքները խոր հետք են թողել հայ վկայարանական գրականության մեջ եւ հաճախ միջնորդ օղակ հանդիսացել աստվածաշնչային կերպարների ընդօրինակման համար:

Հին կտակարանի բոլոր գրքերից հայ վկայագիրների համար ոգեշնչման ամենամեծ աղբյուր է եղել Սաղմոսարանը: Հայկական վկայարանություններում նկատվում է Սաղմոսաց գրքի երեք գլխավոր թեմաների առկայությունը. 1. Աստծո փառաբանություն - 2. Աղոթք-պաղատանք առ Աստված եւ հայցում: Երեւի թե այս երկրորդ թեման գերակշռում է: 3. Մտորումներ եւ խրատներ:

Սաղմոսներն իրենց անմիջականությամբ, անկեղծությամբ, գեղարվեստական արտահայտչությամբ նպաստում էին վկայի ներքին հոգեկան ապրումների բացահայտմանը, վկայարանությունը հաղորդելով խորը հուզականություն եւ արթնացնելով ընթերցողի վեհ, նվիրական զգացումները եւ ամրապնդելով նրան քրիստոնեական հավատի մեջ: Իսկ վկային ուժ ու կորով էին ներարկում եւ այդ պատճառով հատկապես տանջանքների եւ մահվան պահին նա մրմնջում կամ երգում էր սաղմոսներ:

Վկայարանություններում առանձնակի տեղ են գրավում Քրիստոսը եւ ավետարանական ասույթները: Որպես կատարելության մարմնավորում Քրիստոսի կերպարը եւ նրա տանջանքները ուղեկցում են բոլոր վկաներին, որոնք ուժ ու տոկոսություն

⁸ Անդ, էջ 304, #338:

⁹ Հռիփսիմեի աղոթքները, տե՛ս «Ազաթանգեղայ Պատմութիւն...», 169-172, 179, 187 եւ

³ «Հայոց նոր վկաները (1155-1843)», աշխատություններ 3. Մանանդեանի եւ Հ. Աճառեանի,

Վաղարշապատ, 1903 (այսուհետեւ՝ ՀՆՎ), էջ 245:

⁴ «Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», աշխատ. Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ս. Կանանեանց, Տիփլիս, 1909, էջ 106:

⁵ Տե՛ս «Եղիշեի վասն Վարդանայ...», էջ 186:

⁶ Տե՛ս «Սուրբ Հայկականք», ԺԲ, Վենետիկ, 1854, էջ 43:

⁷ Տե՛ս Կորին վարդապետ եւ նորին թարգմանությունը ... գրեաց Ն. Բուզանդացի, Տիփլիս,

են ձեռք բերում առաջնորդվելով Տիրոջ պատվիրաններով: Հերոսների կերպավորման համար վկայագիրները դիմում են ավետարանական ասույթների ուղղակի մարմնավորման, հաճախ նույնիսկ վկաների մահվան պահի նկարագրելիս պատճենավորում են Քրիստոսի խաչելության տեսարանը (Եզրիդուզիդի¹⁰, Դավիթ Դվնեցու¹¹ վկայաբանություններ):

Ոսոսելով Աստվածաշնչի եւ վկայաբանական գրականության առնչակցության մասին չենք կարող չանդրադառնալ հայկական վկայաբանությունների շեշտված առանձնահատկությունը: Վկայաբանության դարգացումը հայկական հողի վրա զգալիորեն պայմանավորված է եղել ժողովրդի ողբերգական պատմությամբ: Եթե Արեւելահռոմեական կայսրությունում քրիստոնեության պաշտոնական ճանաչումից հետո արագ թափով դարգացող վարքագրության կողմից այն մղվեց հետին շարք, ապա Հայաստանում վկայաբանությունը վարքի կողքին եւ նրանից էլ ավելի բուռն շարունակում է դարգանալ ընդհուպ մինչեւ 18-րդ դարը: Նա շատ շուտ ձեռք է բերում Հայրենասիրական ազատագրական ոգի: Քրիստոնեական հավատի նահատակ, վկա եւ Հայրենիքի համար զոհված մարտիկ հասկացությունները սկսած 5-րդ դարից նույնացվում են: Միայն ամենավաղ շրջանի վկայաբանությունները՝ կապված լինելով քրիստոնեության մուտքի, հայերի դարձի պատմության հետ, սոսկ քրիստոնեության քարոզիչների նահատակության պատումներ են (Թադեոս եւ Բարթուղիմեոս առաքյալների, Սանդուխտ կույսի, Ոսկյաց եւ Սուքիասյանց վկայաբանություններ, Գրիգոր Լուսավորչի վարք եւ վկայաբանություն, Հովսիսիմյանց վկայաբանություն): Թեեւ սրանցում էլ իշխում է Հայաստանի փրկության գաղափարը, որի միակ ճանապարհը՝ քրիստոնեության ընդունումն է:

5-րդ դարի երկրորդ կեսից սկսած վկայաբանությունների հերոսները նաեւ ազատագրական պայքարի գործուն մասնակիցներ են (Վարդան Մամիկոնյան եւ նրա 1036 զինակիցներ, Աստված Գնունի եւ Մանանիկ Ռշտունի իրենց զինակիցներով¹², որոնք Ավարայրի ճակատամարտից հետո շարունակեցին պատերազմել պարսիկների դեմ, կամ արաբական տիրապետության դեմ բռնկված ամենախոշոր համաժողովրդական ապստամբության (774-775 թթ.) մասնակիցներ Համադասպ եւ Սահակ Արծրունիները¹³, որոնք 786 թ. արաբական խալիֆի հրամանով մահապատժի դատապարտվեցին: Վերջիններիս վկայաբանության մեջ ուղղակի մատնանշվում է մահապատժի պատճառը. «Եւ տուեալ զնոսա ի բանտ կապանօք Հանդերձ, յղեր (յոսքը արաբական զորավարի մասին է - Ք.Տ.-Դ.) պատգամս առ նոսա զկարծեցեալ խորհուրդսն ապստամբութեան ի ձեռն այնր իրի բառնալ ի միջոյ. եւ պարգեսս եւ պատիւս մեծամեծ ընդունել նոցա յարքունուստ»¹⁴:

Հայերի ազատագրական տրամադրություններն ու իդձերն արտահայտություններն են գտնում հերոսների մտորումներում եւ ազդեցությունում: «Քրիստոս, փրկիչ աշխարհի, - ազդեցում է Համադասպը, - անցուցես դարձակումս թշնամեաց եւ խաղաղացուցես լեկեղեցի քո խաղաղութեամբ, որ ոչ անցանէ, զօրավարաց եւ զօրաց Հայաստան աշխարհի բարեյաղթութեան շնորհս ընդդէմ պատերազմողացն շնորհեցես եւ զընակիչս երկրի դադարեցուցես ի վրդովմանց հողմոց հարաւային յուզմանց, որ խռովէ զմեզ...»:

Նոր, ավելի խորը իմաստ են ստանում հոգու հավերժությանը վերաբերող Մատթեոսի եւ Ղուկասի ավետարանների հետեւյալ ասույթները. «Մի երկնչիք յայնցանէ, որ սպանեն զմարմին, եւ յողի ոչ կարեն սպանանել (Մատ., Ժ. 28, սրա տարբերակը ունի նաեւ Ղուկասը՝ ԺԲ. 4): Այս ասույթները հայության գոյության պայքարում կոչված էին ամրացնելու հավատացյալի կամքը» (տե՛ս Աստվածանց, Դավիթ Դվնեցու, Համադասպ

եւ Սահակի եւ այլոց վկայաբանությունները):

Վկայաբանությունների հայրենասիրական տրամադրությունները եւ գունավորումը հատկապես ցայտուն արտահայտություն են գտնում պատմական առաջարաններում եւ մուտքերում: Դրանց սկիզբը դրվեց Վահան Գողթնացու վկայաբանության հայտնի Ողբ-առաջաբանով: 12-15-րդ դարերում այդպիսի առաջարաններ-մուտքեր շատ հաճախ են հանդիպում, հատկապես գրական եւ ճարտասանական վկայաբանություններում (Հմմտ. Ոսոսելով Գանձակեցու¹⁵ (1167 թ.), Դավիթ Դվնեցու¹⁶ (1170 թ.), Թեոդորոս Կեսարացու¹⁷ (1204), Կարինի եպիսկոպոս Գրիգորիսի¹⁸ (1321), Սեբաստիայի արքեպիսկոպոս Ստեփանոսի¹⁹ (1387), Ավագ Սալմաստեցու²⁰ (1390), Թամար Մոկացու²¹ (1403), Վարդան Բաղիչեցու²² (1421), Ստեփանոս վարդապետ եւ Պետրոս քահանա Նիզանցիների²³ (1421) եւ այլ վկայաբանություններ):

Այս առաջարաններ-մուտքերը կամ պատմական ակնարկի բնույթ են կրում, կամ՝ ճարտասանական են:

Վերջիններում՝ մի կողմից Ավետարանը վկայակոչելով, գովաբանվում է վկան եւ հաստատվում վկայության անհրաժեշտությունը, ապա համապատասխան աստվածաշնչային ասույթներով ամրացվում վկայի կամքը, մյուս կողմից, պատմական զուգահեռներով՝ Հայաստան-Իսրայել, նկարագրվում Հայաստանի այն իրական վիճակը, որն եւ ծնում է վկաներ: Նահատակության մասնավոր փաստը ներկայացվում է որպես որոշակի քաղաքական պայմանների հետեւանք: Այստեղ վկայագիրների հուղումնալի տրամադրությունների արտահայտման համար անսպառ աղբյուր են հանդիսացել Երեմիան եւ նրա «Ողբը» (Հիշենք Վահան Գողթնացու վկայաբանությունը, «Որ արդեւ թէ եւ առ Իսրայել լինէր մարգարէութիւն, զայն եւ առ մերս առնու ձայնն. մանաւանդ Երուսաղէմ մինչեւ ի հիմն քակեալ լինէր, եւ մեր բոլոր աշխարհս քակեալ աւերեցաւ: ... Անդ մանկունք տղայք զբարի հարեալք, եւ մերքս՝ առհասարակ ծնողք եւ մանկունք՝ ի գերութիւն, որ եւ զմարցն առեալ ողբայր Երեմիա, այն եւ մեզ իսկ զիպեցան ի դէպ ելանել»²⁴ եւ այլն):

Այսպիսով, Հայ վկայաբանական գրականությունը սկսած իր ձեւավորման շրջանից դարգացել է Աստվածաշնչի գաղափարների եւ ավետարանական պատվիրանների նշանաբանի ներքո, մի կողմից նպաստելով քրիստոնեական կրոնի եւ Հայ եկեղեցու դիրքերի ամրապնդմանը, մյուս կողմից՝ հզոր զենք դառնալով Հայերի գոյապահպանման եւ ազգային-ազատագրական պայքարում:

¹⁵ Անդ, էջ 80:

¹⁶ ՀՆՎ, էջ 23-25:

¹⁷ ՀՆՎ, էջ 22:

¹⁸ ՀՆՎ, էջ 73-74:

¹⁹ ՀՆՎ, էջ 121-123:

²⁰ ՀՆՎ, էջ 152-157:

²¹ ՀՆՎ, էջ 186-188:

²² ՀՆՎ, էջ 232-234:

²³ ՀՆՎ, էջ 245-247:

²⁴ «Սուրբ Հայկական», ԺԲ, էջ 11-12:

¹⁰ Տե՛ս Վարք եւ վկայաբանությունը սրբոց հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց, Հ.Բ., Վենետիկ, 1874, էջ 124-130: .

¹¹ Տե՛ս «Սուրբ Հայկական», ԺԹ, Վենետիկ, 1854, էջ 85-96:

¹² Տե՛ս «Սուրբ Հայկական», ԺԲ, էջ 69-89:

¹³ Տե՛ս «Սուրբ Հայկական», ԺԲ, էջ 61-86:

¹⁴ Անդ, էջ 66:

ԱՆԱՀԻՏ ԱՎԱԳՑԱՆ

«ԴԻԴԱԽԵՆԻ» ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Այսօր խոսելով Աստվածաշնչի մասին, հաճախ մոռացվում կամ անտեսվում է պարականոն ու անկանոն գրականությունը, որը կարելի էր էլ կատարում Հիսուսի քարոզչությունը մանրամասնելու եւ վաղ քրիստոնեական պատմությունը կանոնակարգելու ժամանակ: Այս գրականության մի մասը, մինչեւ Աստվածաշնչի կանոնի վերջնական ձեւավորումը, մաս է կազմել Հին եւ Նոր Կտակարանների: Այդ գրականության մի կտորն է, որ կրում է Վարդապետություն երկոտասան Առաքելոց կամ պարզապես Դիդախեն անունը (Հուն. Διδάχη τῶν δώδεκα ἀποστόλων. այստեղից էլ կարճ անունը՝ Դիդախեն, որ նշանակում է ուսմունք, ուսումն, վարդապետություն):

«Վարդապետություն երկոտասան առաքելոց» կամ Դիդախեն երկը, (որ շարադրվել է ամենայն հավանականությամբ 90-110 թթ.-ի միջև) հայտնի էր վաղ եկեղեցու հայրերից (Հատկապես Հուլյան) շատերին (Եվս. Կեսարացի, Աթանաս Ալեքսանդրացի, Ռուփինոս եւ այլն): Վ. Երկն անհայտանում է: Դրա մասին այլեւս հիշատակումներ չկան մինչեւ 1873 թ., երբ այն հայտնաբերվում է Կ. Պոլսի Բարձրագույն Հունական դպրոցի տնօրեն, Հետազայում Նիկոմեդիայի Հուլյան միտրոպոլիտ Ֆիլեթեոս Բրիեննիոսի կողմից՝ Կ. Պոլսի Երուսաղեմյան Ամենասուրբ գերեզմանի (toῦ Παναγίου Τάφου) վանքի գրադարանում: Հայտնաբերված ձեռագիրը ավարտվում է այսպես. «Կատարեցաւ յամենան յունիսի ի ԺԱ, յաւուր երրորդի (շաբաթուն), էնդիկտոնի թ. 6564 (-5508=1056) ձեռամբ Լեւոնի, գրչի (նօտարի) եւ մեղաւորի»: Ձեռագիրը իրենից ներկայացնում է հավաքական մի գրություն, որը պարունակում է.

Հովհան Ոսկեբերանի Հին եւ Նոր Կտակարանների Համատեսությունը մինչեւ Մադաբիայի մարգարեությունը,

Բառնաբասի թուղթը հունարեն,

Կղեմեսի Ա եւ Բ թղթերը Կորնթացիներին,

Վարդապետություն ԺԲ Առաքելոց,

Կասսոպոլսեցի Մարիամի թուղթը Իգնատիոս Անտիոքացուն,

Իգնատիոսի նամակների հունարեն ընդարձակ սրբագրությունը եւ այլն:

Հայտնաբերված ձեռագիրը կոչվում է Երուսաղեմյան: 1883 թ. Ֆիլեթեոս Բրիեննիոսը հրատարակում է Դիդախենի բնագիրը՝ նախաբանով եւ ծանոթագրություներով: Մինչեւ 1884 թ. վերջը Արեւմտյան Եվրոպայում, Ռուսաստանում եւ Ամերիկայում Դիդախենի վերաբերյալ հրատարակվեցին շուրջ 50 ուսումնասիրություններ՝ չհաշված մամուլում լույս տեսած հոդվածները: Հայ իրականության մեջ գործի ուսումնասիրությունը զբաղվել է Հ. Սահակ վրդ. Նազարեթյանը:

Դիդախենի հայտնաբերմամբ վերջին հավելումը կատարվեց Առաքելական Հայրերի կանոնին՝:

Այսօր գիտություն համար պարզ է դարձել, որ Առաքելական Հայրերի աշխատանքները ուսումնասիրելու լավագույն եղանակը պատմամեկնաբանական եղանակն է:

Պատմամեկնաբանական եղանակի կիրառմանը զուգընթաց Դիդախեն ունի նաեւ իր կառույցին առնչվող յուրահատուկ մոտեցումներ.

1. չնայած գրքույկը կրում է «Վարդապետություն ԺԲ Առաքելոց» անունը, սակայն այն միայն մեկ հեղինակի (հնարավոր է առաքյալի, հնարավոր է 12 առաքյալներից եւ ոչ մեկի) գործ է,

2. յուրաքանչյուր համայնք եւ այնուհետեւ եկեղեցի իր անդամների կարիքներին համապատասխան՝ օրինական ձեւով գրքի վրա հավելումներ է կատարել: Այս փաստի ապացուցման դեպքում Դիդախեն կունենա մեկ հեղինակ, կամ նրա մաս կազմող մի քանի գրությունների հեղինակներ եւ մեկ խմբագիր, որը հավաքել է դրանք մեկ վերնագրի տակ, կամ մի քանի խմբագիրներ, որոնք տարբեր ժամանակաշրջաններում որոշ ուղղումներ են կատարել ընդօրինակումների ընթացքում

3. ինչպես հաճախ պատահել է այդ ժամանակաշրջանում, միգուցե եղել են անվավեր գրություններ, որոնք նույնպես կրել են «Վարդապետություն ԺԲ Առաքելոց» անունը:

Այս եւ նախորդ կետերի սահմանափակությունն այն է, որ երկն ինքը համարվել է պարականոն գիրք, շատ շուտ դուրս մղվել եկեղեցում գործածությունից եւ շուրջ 15 հարյուրամյակ անհայտ մնացել:

Դիդախենի հեղինակը նպատակադրվել է ստեղծել մի երկ, որը քրիստոնյային կպահի քրիստոնեական կյանքի, ուսմունքի, ծեսի եւ ղեկավարման ոլորտներում: Հեղինակը հակադրել է Ավետարանական եւ առաքելական ուսմունքի ճշմարտությունը իր ժամանակակից մոլորություններին:

Դիդախեն ունի 16 գլուխ, որոնք պայմանականորեն կարելի է բաժանել չորս մասի.

1. Բարոյական ուսուցում. ընդգրկում է 1-6-րդ գլուխները: Այնտեղ շարադրված են քրիստոնեական բարոյախոսության կանոնները երկու՝ կյանքի եւ մահվան ուղիների նկարագրության միջոցով:

2. Միսական ցուցմունքներ. ընդգրկում է 7-10-րդ գլուխները: Այստեղ տրվում են խրատներ մկրտություն կատարելու, պահք պահելու, աղոթքի եւ հաղորդության խորհրդի մասին:

3. Կարգապահական բաժին. ընդգրկում է 11-15-րդ գլուխները: Այստեղ խոսվում է վաղ եկեղեցական համայնքի կառույցի մասին, տրվում են պատվիրաններ առաքելական կարգունակների ու պաշտոնավարության մասին:

4. Վերջաբան. ընդգրկում է 16-րդ գլուխը: Այն պարունակում է վախճանաբանական պատկերներ: Այս մասը շատ ընդհանրություններ ունի այսպես կոչված Համատեսական (սինոպտիկ) Ավետարանների Հայտնությունների հատվածի հետ (Հմտ. Մարկ., 13, Մատթ., 24-25, Ղուկ., 24):

Դիդախենի առաջին վեց գլուխներում պարունակված բարոյախրատական ուսմունքը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Հրեական եւ Հունական աղբյուրներից հայտնի «Երկու ուղիներ» ուսմունքը: Երկու ուղիների Ս. Գրային ենթատեքստերն են Բ Օր., 6, 5, 30, 15, 19; Երեմ., 21, 8; Մատթ., 7, 13-14; Մարկ., 12, 32: Դիդախեն երկու ուղիները անվանել է Կյանքի եւ Մահվան ուղիներ: Երկու ուղիների ուսմունքը ներառող Առաքելական շրջանի

¹ Առաքելական Հայրերի կանոնը այսօր ընդգրկում է Կղեմես Հոռոմեացու «Առ Կորնթացիս» թուղթը, Իգնատիոս Անտիոքացու 7 վավերական նամակները, Պողիկապոս Զմյուռնիացու «Առ Փիլիպպեցիս» թուղթը, Հերմասի Հովիվը, Բառնաբասի թուղթը, Պապիասի «Տերունական խոսքերի բացատրությունը»:

մեկ այլ գրություն՝ Բառնարասի թուղթը, «վարդապետության եւ դորության երկու ուղիները» անվանում է լույսի եւ խավարի ուղիներ, իսկ Առաքելական Սահմանադրությունների VII գիրքը, որը փրկել ու մեղ է հասցրել Դիդախեի հիմնական բովանդակությունը, կյանքի ուղին համարում է բնական ուղի, իսկ մահվան ուղին՝ ստեղծված ավելի ուշ՝ Սատանայի որոգայթներից:

Գրքի հաջորդ գլուխները ցույց են տալիս, որ երկու ուղիների ուսմունքը ստեղծվել է կատեխումենների (երախանների) ուսուցման համար: Երկու ուղիների վարդապետությունը զուտ բարոյական ուսմունք է եւ չի ներառում վարդապետական դրույթներ: Սա առաջ է բերել այն թյուր կարծիքը, թե գոյություն է ունեցել Հեթանոս քրիստոնեական մի շրջան, որին ծանոթ չի եղել պողոտյան աստվածաբանությունը: Եթե նույնիսկ նման շրջան եղել է, որ չեղտել է քրիստոնեության բարոյական կողմը եւ բացառել վարդապետական հիմքը, ապա այն շատ կարճ կյանք է ունեցել, քանի որ բանականորեն թույլ է եւ գիտականորեն անպաշտպան:

Քրիստոնեական 7 Ս. Որհնություններից Դիդախեն անդրադառնում է միայն Ս. Մկրտություն անկրկնելի եւ Ս. Հաղորդության անկրկնելի խորհուրդներին, այսինքն՝ այն երկուսին, որոնք հաստատվել էին Հիսուս Քրիստոսի կողմից եւ իրենց նախորդներին ունեին Հին Կտակարանում՝ թրփատության եւ Զատիկի տեսքով:

Պահքի մասին խոսելիս Դիդախեն հստակ դանադանում է Պահքի համար սահմանված չափերից օրերը՝ Չորեքշաբթի եւ Ուրբաթ, եւ ոչ Երկուշաբթի եւ Հինգշաբթի, որպես վայել էր հրեաներին կամ Դիդախեի լեզվով ասած՝ կեղծավորներին: Աղոթելիս պետք է հետեւել այն մողելին, որ տրվել էր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի կողմից: Այստեղ Դիդախեն կրկնում է Տերունական աղոթքի Մատթեոսյան տարբերակը: Դիդախեում առկա է երկու տիպի նվիրապետություն.

1. առաքյալների, մարգարեների եւ վարդապետների շրջիկ պաշտոնավարություն, որն իր վախճանին հասավ I դ. 90-ական թթ.,

2. եպիսկոպոսների եւ սարկավագների երկաստիճան նվիրապետություն, որը իգնատիոսյան ժամանակաշրջանում արդեն ձեւավորված եռաստիճան բնույթ ուներ՝ եպիսկոպոս, երեք եւ սարկավագ: Դիդախեի այս հաստատում անգնահատելի գանձեր են պահպանվել եկեղեցու նվիրապետության, հոգեւոր սպասավորների պարտականությունների եւ համայնքի ուսուցման մասին: Բավական է միայն նշել, որ Առաքելական Հայրերի շրջանի նվիրապետության մասին մեղ հասած հնագույն տեղեկությունները պահպանված են Դիդախեում: Ընդ որում, Դիդախեն հստակ պատասխան է տալիս Առաքելական Հայրերի առջեւ դրված ամենախիստին հարցին. պիտի կարողանա՞ն արդյոք նորոնտիր ղեկավարները փոխարինել առաքյալներին եւ արժանի կլինե՞ն ղեկավարելու այն համայնքները, որ հիմնվել են առաքյալների կողմից ու տարածել քրիստոնեության լույսը ողջ աշխարհով: Քրիստոնյաներից չատերը չընդունեցին կամ չէին ուզում ընդունել այն եպիսկոպոսներին, երեցներին եւ սարկավագներին, որոնք իրենց առաքելությունը չէին ստացել անմիջականորեն Քրիստոսից: Առաքելական Հայրերի գործունեությունը, նրանց գրությունները լիովին հարթեցին համայնքների առջեւ ծագած այս կարեւորագույն խնդիրը: Մասնավորապես Դիդախեն գրում է.

11:1 Ու արդ ոյր ուրուք եկեալ ուսուցէ՛ ձեզ զայս ամենայն զպատուիրեալս՝ ընկալարուք զնա:

Այլ եթէ որ վարդապետէն խոտորեալ ուսուցէ՛ այլ վարդապետութիւնն քակտել, մի՛ լսէք նմա:

Բայց եթէ ի յաւելուլ զարդարութիւն ու զգիտութիւն Տեառն՝ ընկալարուք զնա որպէս զՏեր²:

Առաքելական Հայրերի ժամանակաշրջանում վախճարանական տրամադրությունները խիստ վառ էին արտահայտված: Երբ գրվեց Հովհաննեսի Հայտնությունը, այդ սպասումները դարձան ավելի չոչափելի: Դրա հետեւանքն էր Հաղարամյա վարդապետության (խիլիազմ) ծագումը, որը տեղ գտավ Առաքելական Հայրերից մի քանիսի գործերում: Այստեղ կարելի է նշել միայն Բառնարասի թուղթը, որն այնքան հաճախ է հիշատակվում Դիդախեի ուսումնասիրության ժամանակ:

Դիդախեի 16-րդ գլուխը ամփոփելով կարելի է ներկայացնել այսպես. 1-3- Հիսուսի երկրորդ գալստյանը սպասել արթնությունը, 4-5- Բարու ապականում եւ մարգարեության կատարում,

16:6-9- Նեոի գալուստը եւ նշանները,

16:10-12- Ճշմարտության նշանները եւ Հիսուսի երկրորդ գալուստը³:

Ընդհանուր առմամբ Դիդախեի այս գլուխը արտացոլում է ավելի պողոտյան թղթերի վախճանաբանությունը, քան Հովհաննեսի Հայտնության վախճանաբանական տեսիլքները: Եթե ընդունենք, որ Դիդախեի հեղինակը ծանոթ չի եղել Հովհաննեսի Հայտնության գրքին, ապա Դիդախեին գրության վաղ տարեթիվ պիտի ընծայվի:

Վարդապետական մյուս դրույթներից Դիդախեն անդրադառնում է Ս. Երրորդությանը (մկրտության կոնտեքստում), Հիսուսի Որդիությանը (գոհարանական աղոթքներում) եւ Ընդհանրական (կաթողիկե) Եկեղեցու գաղափարին հետեւյալ համարներում.

9:8 Որպէս նշխարս այս ցրուեալ ի վերաց լեռանց եւ ժողովեալ եղեւ մի, այսպէս ժողովեացի եկեղեցի քո ի ծագաց երկրի յարքայութիւն քո.

10:9 Յիշեա Տէր՝ զեկեղեցի քո, եւ ապրեցո՛ զնա յամենայն չարէ եւ կատարեա զնա ի սէր քո.

10:10 Եւ ժողովեա զնա ի չորից հողմոց զսրբեալն յարքայութիւն քո, զոր պատրաստեցեր նմա:

Վերջում անդրադառնալով «Աւետարան» բառին, որ շատ հազվադեպ է պատահում այս շրջանի գրականության մեջ: Դիդախեում այս բառը օգտագործվում է 4 անգամ (8:3, 11:4, 15:4, 6): Այստեղ այն ցույց է տալիս գիրքը՝ Ավետարանը եւ ոչ թե ավետարան-բարի լույսը, ընդ որում միակը, քանի որ դրված է եղակի թվով: Ինքնաբերաբար դուրս են մղվում Ղուկասի եւ Հովհաննեսի Ավետարանները, քանի որ նրանք համեմատաբար ուշ գրվեցին մյուս երկուսից: Ակնհայտ է, որ Դիդախեի հեղինակը ծանոթ է եղել Մատթեոսի Ավետարանին, քանի որ գրքի մեծ մասը գտնվում ենք հենց այդ Ավետարանում: Դիդախեում ապացուցում է, որ Մարկոսը իր Ավետարանը ավելի շուտ գրեց, քան Մատթեոսը, իսկ եկեղեցական ավանդությունը ամենից հինն է համարում Մատթեոսի Ավետարանը: Ուրեմն սրանցից ո՞րն է այն միակը, որին հղում է Դիդախեի հեղինակը: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ Մարկոսի Ավետարանը նախորդում է Մատթեոսի Ավետարանին, ապա սխալված չենք լինի այն հարցում, որ Դիդախեի մեջ հիշատակված «Ավետարան»-ը Մատթեոսինն է, քանի որ նախ՝ Մարկոսի Ավետարանը ավելի ուշ համարվեց կանոնական ու տարածում գտավ իրրեւ աշխարհին եւ երկրորդ՝ երբեք չպիտի մոռանանք կամ բանավոր ավանդությունը վերագրենք Դիդախեի այն համարները, որոնք բառացիորեն կրկնում են Մատթեոսի Ավետարանի համապատասխան հատվածները (դա ակնհայտորեն երևում է Տերունական աղոթքի պարզապես):

Բացի Առաքելական Սահմանադրություններից (7:1-32) եւ Բառնարասի թղթից (18-20), Դիդախեի հարասացություններն են Մատթեոսի Ավետարանը (5-7, 9, 10, 12, 18, 21, 22, 24, 25, 28), Գործք Առաքելոցը, Ա. Կոր. թուղթը, Հուստինոս Վկայի Ա Զատագովությունը (65-67), Հերմասի Հովիվը (Բ, 4, 5), Իգնատիոսի թղթերի մի քանի հատվածներ:

³ Տե՛ս Սահակ վրդ. Նազարեթյան, Վարդապետութիւն ԺԲ առաքելոց Կ. Պոլիս, 1898, էջ

Vդ. Դիդախսի բնագիրը արդեն անհայտ էր: Հավանաբար այս է միակ պատճառը, որ Դիդախսեն Հայագրվեց ոչ թե Vդ. մյուս հունալեզու գործերի կողքին, այլ միայն 1898թ. Հ. Սահակ վրդ. Նազարեթյանի կողմից՝ հետեւելով այն հղոր թարգմանական շարժմանը, որ առաջացրել էր 1883թ. հրատարակված Բրինենիոսյան ձեռագիրը: Դիդախսեն իրավամբ մաս է կազմել Առաքելական Հայրերի կանոնի եւ երբեք չի գիջել նրանց իր պայծառութեամբ եւ խորհրդավորութեամբ: Այն շուրջ երեք դար մաս է կազմել նաեւ Նոր Կտակարանի կանոնի եւ օգտագործվել եկեղեցում: Այդ մասին են հիշատակում Կղեմես Ալեքսանդրացին, Որոգինեսը, Դիդիմոս Կույրը (Հմմտ. Metzger Canon): Եվսերիոս Կեսարացին (Եկեղ. պատմ. III, 25:4), Աթանաս Ալեքսանդրացին (Ջատկական նամակ 39) եւ Ռուփինոսը (Comm. in symb. 38) անհրաժեշտ են համարել հանել այն Նոր Կտակարանի կանոնական գրքերի շարքից եւ դասել պարականոնների մեջ (հիշենք, որ Դիդախսեն երբեք անկանոնական գիր չի համարվել): Այժմ այն համարվում է ամենահին «ժամագիրքը»: Վարդապետութիւն ԺԲ առաքելոց կամ Վարդապետութիւն Տեառն երկոտասան Առաքելովք յազգս կամ պարզապես Դիդախս երկը քրիստոնեական գրականութեան եզակի կարեւորութիւն ունեցող գրքերից է: Այն լավագույն վկայութիւնն է քրիստոնեական բարեպաշտ կյանքի ու ապրելաձեւի: Իր 16 գլուխների մեջ Դիդախսեն այնքան բաղձաբնույթ նյութեր է պարունակում, որքան Հայրաբանական գրականութեան մեջ տեղ գտած եւ ոչ մի երկ: Դրանում է կայանում Դիդախսի յուրահատկութիւնը:

ԵԶՆԻԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՏԵՐ ԻՍՐԱՅԵԼԻ ՀԱՅՍՄԱՎՈՒՐՔԱՅԻՆ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԻ ՇՈՒՐԶ

Հայագիտութեան մեջ ընդունված է խոսել Հայաստավուրքի չորս ընդարձակ եւ մեկ համառոտ խմբագրութիւնների մասին, ըստ հետեւյալի.

ա. Տեր Իսրայելի խմբագրութիւն, որի բնորոշիչ հատկանիշն այն է, որ սկսվում է հունվարի 1-ից եւ ավարտվում դեկտեմբերի 31-ով:

բ. Կիրակոս Արեւելցու Ա (1252 թ.) եւ Բ (1269 թ.) խմբագրութիւններ, որոնց բնորոշ հատկանիշն այն է, որ սկսվում է նավասարդի 1-ից, որ համապատասխանում է օգոստոսի 11-ին եւ ավարտվում ավելաց 5-ով, այսինքն օգոստոսի 10-ով:

գ. Գրիգոր Անավարդեցու խմբագրութիւն, արեւմտյան եկեղեցիների տոնակարգերից զանազան նորամուծութիւններով, սկսվում է սեպտեմբերի 1-ից, Ս. Ծննդյան տոնը դրված է դեկտեմբերի 25-ին, Տյառնընդառաջը՝ փետրվարի 2-ին եւ այլն:

դ. Գրիգոր Ծերենցի խմբագրութիւն, սկսվում է նավասարդի 1-ից, ամենաձախտունն է եւ ամենատարածվածը: Միայն Երեւանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահպանվում են ավելի քան 200 ձեռագիր օրինակներ, մինչ մնացյալ բոլոր խմբագրութիւնների ձեռագրերի ընդհանուր թիվը նույն Մատենադարանում չուրջ 30 է:

Համառոտ խմբագրութիւնը պահպանվել է միայն մեկ՝ 1319 թ. գրված ՄՄ 3658 ձեռագրով:¹

Իրականում Հայսմավուրքի խմբագրութիւնների հարցը այնքան էլ պարզ չէ, եւ դեռ կարիք ունի տքնաջան ուսումնասիրութեան եւ բազմաթիվ ճշտումների:

Մեր փնտրտուքները ի հայտ բերեցին եւս երկու խմբագրութիւններ.

ա. Նախնական մի խմբագրութիւն որ պահպանվել է ՄՄ 7356 (ԺԳ դ.) ձեռագրով,

բ. Հավանաբար ԺԶ-ԺԷ դարերում կազմված մի խմբագրութիւն, տոնապատճառային նյութերի հավելումներով: Պահպանվել է սույն խմբագրութեան մի մասը, որ սկսվում է սահմի 30-ից եւ ընդգրկում է 6 ամիս:

Սույն խմբագրութիւնը պահպանվել է ՄՄ 4747 (ԺԷ դ.), 4762 (1686 թ.), 4758 (ԺԷ դ.), 4768 (ԺԷ դ.) եւ այլ ձեռագրերով:

Այժմ փորձենք ավելի հանգամանորեն անդրադառնալ Տեր Իսրայելի անունով Հայտնի խմբագրութեանը:

Նորայր արք. Պողարյանը հիշատակում է Տեր Իսրայելի Հայսմավուրքի հետեւյալ ձեռագրերը.

¹ Տե՛ս նաեւ Երեմիա Չելեպի Բյոմուրճյանի (+1695) տաճկերեն համառոտ Հայսմավուրքը (Երեւան. 988, 1685թ. ինքնագիր):

Կամէնից, ընդ հովանեաւ սուրբ Աստուածածին եւ ի յար ոտն սքանչելագործող սուրբ Հայրապետ Նիկողայոսի»։ Դժբախտաբար Հ. Ներսես վրդ. Ակինյանը չի տալիս ձեռագրի բովանդակութեան մանրամասն նկարագրությունը, սակայն բացահայտ է, որ այն լատինաձեւ բնույթ ունի, քանի որ հունվարի 1-ին դրված է «Տոն ութօրեայ թշխաթութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի», Տյառնընդառաջի տոնը դրված է փետրվարի 2-ին եւ այլն։ Այս ձեռագրում չկա Տեր Իսրայելի ծանոթ հիշատակարանը։

Ստանիսլավի 10 ձեռագրի մի կրկնօրինակն է Հալեպի 149 ձեռագիրը, որի մանրամասն նկարագրությունը արել է Արտավազդ արք. Միւրմեյանը⁸։

ԺԵ-ԺԶ դդ. գրված այս ձեռագրի մասին Արտավազդ արք.ը գրում է. «...չատ գէշ պահուած։ Ծնորհիւ դիւրակեր եւ յոռի թուղթին, հատորին մէկ չորրորդը վնասուած, վերին ահագին եւ տգեղ խոռոչ մը բացուած... թէ սկիզբէն եւ թէ վերջէն խիստ բազմաթիւ թերթեր ինկած ու կորսուած են եւ երկու դար առաջ, բարի ձեռք մը ուղեւով կորուստէ փրկել մնացածները մերստին կազմած է, առանց ուշադրութիւն ընելու գլխակարգերուն»⁹։ Ավելացնենք, որ բազմաթիւ էջեր ընկած են նաեւ միջին մասերից, ինչպես օրինակ փետրվար ժա-ից մարտ ժգ, մարտ իգ-յա հատվածները, եւ այլն։

Սույն ձեռագրի նկարագրության մի պարզ համեմատություն Տեր Իսրայելի խմբագրության պատկանող ՄՄ 6284 ձեռագրի հետ երեւան է բերում, որ սրանք միմյանցից զգալիորեն տարբեր խմբագրություններ են։ Ավետյաց տոնը դրված է մարտի 25-ին, Տյառնընդառաջը՝ փետրվարի 2-ին եւ այլն։ Նշենք նաեւ, որ Հալեպի 149 ձեռագիրը նույնպես չունի Տեր Իսրայելի հիշատակարանը։ Այն, Ստանիսլավի 10 ձեռագրի հետ կազմում է լատինաձեւ մի խմբագրություն։

ՄՄ 7361 ձեռագիրը, որ արտաքինից Տեր Իսրայելի խմբագրության տպավորություն է թողնում, քանի որ սկսվում է հունվարի 1-ից, իրականում պատկանում է Գրիգոր Անավարզեցու խմբագրության խմբին։

Մնում են չորս ձեռագրեր։ Սրանցից երկուսը՝ Վենետիկի 631 (1427 թ.) եւ ՄՄ 6283 (1437 թ.) ձեռագրերը, հար եւ նման են իրար, երկուսն էլ ունեն Տեր Իսրայելի հիշատակարանը եւ գրվել են նույն վայրում... «Յանապարտս Տրապիզոնու, ընդ հովանեաւ սուրբ Փրկչիս եւ սուրբ Յովանիսիս»։ Կամ մեկը արտագրվել է մյուսից, կամ երկուսն էլ միեւնույն ձեռագրից։

Հետաքրքրական է, որ Տեր Իսրայելի հիշատակարանը պահպանել են նաեւ Ծերենցի խմբագրության երկու ձեռագրեր ՄՄ 1511 (1471 թ.) եւ ՄՄ 4755 (1457 թ.)։

Այս ձեռագրերից զգալիորեն տարբերվում են, սակայն, մյուս ՄՄ 2695 (ԺԴ դ., մագաղաթ) եւ ՄՄ 4873 (1427 թ.) ձեռագրերը, որոնք կազմում են մի ուրույն խմբագրություն։ ՄՄ 2695-ի հիշատակարանը ընկած է, իսկ ՄՄ 4873-ը ունի Տեր Իսրայելի ծանոթ հիշատակարանից տարբեր մի հիշատակարան։

Վերոհիշյալ չորս ձեռագրերի հանգամանալից ուսումնասիրությունը եւ դրանց համեմատությունը ինչպես միմյանց, այնպես էլ Կիրակոս Արեւելցու խմբագրության հետ, ՄՄ 7433-ը (1467 թ.) ցույց է տալիս.

ա. Տեր Իսրայելի խմբագրությանն են պատկանում միայն Վենետիկի 631 եւ ՄՄ 6283 ձեռագրերը։

բ. ՄՄ 2695 եւ ՄՄ 4873 ձեռագրերը կազմում են մի այլ, ավելի հին խմբագրություն։

գ. Հայսմավուրքի մեջ կատարած Տեր Իսրայելի մի շարք փոփոխությունները չեն ընդունվել եւ տարածում չեն գտել, եւ Կիրակոս Արեւելցին հետեւել է ՄՄ 2695 եւ ՄՄ 4873 ձեռագրերի խմբագրությանը։

դ. Այն աշխատանքը, ինչ Մ. Ավդալբեկյանը վերագրել է Տեր Իսրայելին, արդեն առկա է նրանից առաջ եղած Հայսմավուրքում։

Այս ամենից հետո պարզ է դառնում, որ Հայ Հայսմավուրքի կազմության պատմությունը ղեռ նոր պիտի ուսումնասիրվի։

⁸Տե՛ս Արտավազդ արք. Միւրմեյան, Յուզակ Հայերեն ձեռագրաց Հալեպի Ա. Քառասուն մանկունք եկեղեցվոյ եւ մասնավորապէ, հտ. Ա, երեսագէմ, 1935, էջ 280-290

⁹Անդ, էջ 280

ԱՆՈՒՇ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԱԿԱՆ ԲՆԱԲԱՆՆԵՐԻ ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑՈՒ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

14-րդ դարի Հայ նշանավոր փիլիսոփա, մանկավարժ եւ հոգեւորական Հովհան Որոտնեցին ծանրակշիռ ներդրում ունի Հայ աստվածաբանական մտքի զարգացման գործում։ Արդեն իսկ իր «արտաքին» բնույթի աշխատություններում՝ իմաստասիրական, տրամաբանական երկերում, որոնք գերազանցապես մեկնողական ժանրի գործեր են (միջնադարյան Հայ մտածողը մեկնել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» եւ «Մեկնություն մասին» աշխատությունները, Պորփյուրի «Ներածություն» եւ Փիլոն Ալեքսանդրացու «Նախախնամության մասին» երկերը), Որոտնեցին պատեհ առիթի դեպքում անդրադառնում է նաեւ աստվածաբանական հիմնահարցերի։ Սակայն բուն աստվածաբանական հարցաբույլը նրա կողմից ծավալուն եւ հանգամանալից բնութայն առարկա է դառնում աստվածաշնչական հետեւյալ բնաբանների մեկնություններում (քարոզներում). «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա» (Սաղմոս, ԼԲ, 15), «Ի սկզբանէ էր բանն, եւ բանն էր առ Աստուած» (Յովհ. Ա, 1), «Ի սկզբանէ տէր զերկիր հաստատեցէր եւ գործք ձեռաց քոց երկինք են» (Պողոսի առաքելոյ թուղթ առ երրայեցիս, Ա, 10), «Արդարութիւնք տեառն ուղիղ են եւ ուրախ առնեն զսիրտս» (Սաղմոս, ԺԸ, 9), «Տէր ի տաճար սուրբ իւրում, տէր յերկինս յաթոռ իւրում» (Սաղմոս, Ժ, 5), «Հայեցարուք ընդ առաքեալն եւ ընդ քահայանապետ խոստովանութեան մերոյ ընդ Յիսուս Քրիստոս» (Պողոսի առաքելոյ թուղթ առ երրայեցիս, Գ, 1), «Մարդով եղեւ մարդ եւ մարդով՝ յարութիւն մեռելոց» (Պողոսի առաքելոյ թուղթ առ Կորնթացիս, ԺԵ, 21) եւ այլն։

Հավատ եւ բանականություն՝ ահա այն երկու հիմնասյուները, որոնց հենքի վրա կառուցում է իր քարոզները Հովհան Որոտնեցին։ Տվյալ դեպքում՝ հավատը որպես ցանկացած իմացության, իմաստավորման նախապայման, իսկ բանականությունը՝ աստվածաշնչական խորախորհուրդ ճշմարտություններին հասու լինելու միջոց, եղանակ։ Ինչպես մարդու աչքերը, ունենալով բնական լույս, կարող են տեսնել շրջապատը եւ տարբերել գույները միայն արեգակի լույսի օժանդակությամբ, այնպես էլ, Որոտնեցու կարծիքով, «միտք բնական հայեցմամբ լուսոյ՝ օժանդակեալ ի ծագմանէ լուսոյն Աստուծոյ՝ սովաւ դատէ եւ ընտրէ դամեանայն իմանալի գոյութիւնս»¹։ Այսինքն՝ միայն աստվածային հավատով ներշնչված, լուսավորված լինելու դեպքում է մարդկային միտքն ի զորու թափանցել իրերի եւ երեւոյթների խորքը, ճանաչել եւ արժեւորել իմացվածը։ Այդպիսով իր քարոզներում Հովհան Որոտնեցին նպատակ ունի «եւանել ի բարձրագույն գահաւանդակս» եւ «բնական բանականության» միջոցով պարզել աստվածաշնչական գրոյթների եւ հասկացությունների «ճշմարիտ նշանակութիւնը»²։

Ի դեպ, ըստ Որոտնեցու, աստվածաշնչական գրոյթներն ունեն տարբեր խորություն, իմաստներ եւ դրանք հարկ է քննել ըստ այդմ՝ այսինքն՝ ըստ արտահայտվող

¹ Հեղինակի իմաստասիրական ըմբռնումների հանգամանալից բնությունը տե՛ս Գ. Գրիգորյան, Հովնան Որոտնեցու փիլիսոփայական Հայացքները. Երեւան, 1981. - խմբ.։

² Յովհաննու Որոտնեցւոյ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ մարգարէն՝ «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա»։ Մատենադարան, ձեռ. 6573, էջ 230ր։

իմաստի խորություն: Հովհան Որոտնեցու պատկերավոր համեմատությունը՝ «Ե՛ն ջրհորը, որ յերեսս ունին զջուր, եւ ե՛ն, որ խոր: Իսկ որ երեսք են, ի խոր փորել՝ յիմա-րութիւն է, եւ որ խոր ունի, յերես փորել եւ դադարել՝ անմտութիւն է: Սոյնպէս եւ զիրք Աստուածաշունչը. ե՛ն, որ մտաւոր ունին զգիտութիւն եւ ե՛ն, որ խոր: Զիրքաքանչիւր խնդիր ըստ իւրում պատշաճի պարտ է խնդրել. ըստ այնմ թէ կթեա կաթն եւ եղիցի կոգի եւ թէ առաւել ճմլեսցես՝ եղիցի արիւն»²:

Իր քարոզներում առաջադրված բնաբանները մեկնելիս Հովհան Որոտնեցին նախ անդրադառնում է քննվող խնդիրների շուրջ առկա տարակարծություններին՝ ոչ միայն դրանք ըստ ամենայնի ներկայացնելով, այլեւ վերլուծելով եւ հերքելով:

Հովհան Որոտնեցին քրիստոնեական աշխարհընկալման շրջանակներում լայնորեն գործածում է անտիկ փիլիսոփայության եւ, առաջին հերթին՝ Արիստոտելի իմաստասիրական, մասնավորապես՝ տրամաբանական, ուսմունքի ելակետային ըմբռնումները: Տրամաբանության գործող զենքի կիրառումը աստվածաբանական խնդիրներ քննելիս միջնադարյան հայ հոգեւորականը համարում է ոչ միայն թույլատրելի, այլեւ անհրաժեշտ. «նախ պարտիմք բանական արհեստիւ ձեր ածել ի մակացութիւն աստուածաբանական իմաստից»³:

Աստվածաշնչական բնաբանների մեկնություններում Որոտնեցու խորհրդածությունների կենտրոնն Աստված է. Աստծու էությունը, Աստծու գործը, Աստծու «բանը», աստվածային արարչագործությունը, նախախնամությունը եւ այլն: Ծարունակելով հայկական հայրաբանության ավանդությունները՝ Հովհան Որոտնեցին Աստծուն նախ եւ առաջ վերագրում է ժխտողական (անեղ, անհաս, անորակ, անբանակ, անուր, աներր, անսկիզբ եւ այլն) եւ գերադրական (ամենակարող, ամենակալ, ամենահզոր, ամենախմաստուն, ամենարարի եւ այլն) բնութագրիչներ: Ծնվելով ընդունված ավանդությունից՝ միջնադարյան հայ մտածողը փորձում է Աստծու նկատմամբ կիրառել նաեւ արիստոտելյան որոշ կատեգորիաներ: «Արիստոտէլ զամենայն գոյս ի տասն բաժանէ՝ ստորոգությունս մակագրէ, - գրում է Որոտնեցին եւ շարունակում, - իսկ ի սոցանէ գոյացութիւնն միայն ասի ի վերայ Աստուծոյ, իսկ այլքն՝ որակն եւ քանակն՝ ոչ, զի Աստուած անորակ եւ անքանակ է»⁴: Այնուամենայնիվ, կարծում է Որոտնեցին, ինչ-որ եղանակով («ըստ կերպի ինչ») կարելի կլինի Աստծուն բնութագրել նաեւ ըստ որակի եւ քանակի: Հիմք ընդունելով, որ գոյացությունը նույնության պատճառ է, որակությունը՝ նմանության, իսկ քանակությունը՝ հավասարության՝ Հովհան Որոտնեցին եզրակացնում է, որ «Աստուածային անձինքն ըստ գոյացութեան ունին զնոյնութիւն՝ բանականութիւն յաւիտեական, զգործութիւն ամենակատար՝ ըստ նմանութեան, զմեծութիւն՝ ըստ հաւասարութեան»⁵: Այս վերջին հատկության համար Որոտնեցին թեւեւ գերադրական աստիճան չի նշում, սակայն ինքնին հասկանալի է, որ խոսքն անչափելի մեծության մասին է: Այդպիսով Որոտնեցին դարձյալ հանգում է Աստծու գերադրական բնութագրումներին, սակայն Աստծու նկատմամբ արիստոտելյան կատեգորիաների կիրառման այս փորձը նրա աստվածաբանության ռացիոնալիստական ուղղվածությունն ակնառու դրսևւորումը լինելով, վկայում է, թե ինչպիսի համապարփակություն է վերագրում միջնադարյան հայ հոգեւորականը Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքին:

Աստվածաբանական խնդիրների քննության ընթացքում Որոտնեցին աշխատեցնում է արիստոտելյան տրամաբանության այլ հիմնադրույթներ եւս: Այսպես, համաձայն Ստագիրացու «Հոմանունը ասին՝ որոց անուանք միայն հասարակ, իսկ ըստ

² Նույն տեղում, էջ 230ա-բ:

³ Յովհաննու Որոտնեցուց եւ քաջ հոնտորի եւ արդիւնական վարդապետի արարեալ ի բան մարգարէին, որ ասէ՝ «Արդարութիւնք տեսան ուղիղ են եւ ուրախ առնեն զսիրտս»։ Մատենադարան, ձեռ. 1760, էջ 291 բ:

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Նույն տեղում:

անուանն բան գոյացութեանն՝ այլ»⁶ սահմանման՝ եթե տարբեր իրեր կամ երեւույթներ նշանակվում են նույն անուններով, մենք գործ ունենք հոմանունության հետ: Ըստ այդմ Հովհան Որոտնեցին ձեւակերպում է հոմանունների ուսումնասիրության հետեւյալ սկզբունքը. «Եւ ի վերայ հոմանունաց զերիսս զայսոսիկ պարտ է խնդրել. նախ, թե քանի՞ նշանակութիւն ունի: Երկրորդ, թէ յաղագս որո՞շ նշանակութեան է հանդէս: Եւ ապա զերրորդն՝ սահմանել կամ ստորագրել»⁷: Այսինքն՝ հոմանունների հանդիպելիս (բառի բաղման նշանակության դեպքում) պետք է պարզել բառի հնարավոր իմաստները, ճշտել, թե այն իր ո՞ր իմաստով է գործածված տվյալ ենթախորքում եւ ապա սահմանել բառ-հասկացությունը իր ճշտված նշանակությամբ: Տարբեր քարոզներում նա նշված եղանակով վերլուծում է «բան», «ախտ», «առաքելութիւն», «հաւատարիմ», «անուն», «տէր», «երկինք» եւ այլ հասկացություններ. բացահայտում է դրանց հնարավոր նշանակությունները եւ ճշտում տվյալ ենթախորքում ունեցած ստույգ իմաստը:

Հովհան Որոտնեցու աստվածաբանության մեջ կարեւոր տեղ է զբաղում Աստծու գոյության բանական հիմնավորումը: «Ի սկզբանէ էր բանն. Եւ բանն էր առ Աստուած. Եւ Աստուած էր բանն: Ամենայն ինչ նովաւ եղեւ, եւ առանց նորայ եղեւ եւ ոչինչ» աստվածաշնչական բնաբանի մեկնության մեջ Որոտնեցին առաջադրում է «է անեղութիւն Աստուած հայր» գրություն վեց փաստարկ, որոնք ոչ այլ ինչ են, քան Աստծու գոյության ապացույցներ:

Համաձայն առաջին («հակառակաց միաբանութեանց») փաստարկի, քանի որ հակադիր հատկություններով օժտված տարբեր, գտնվելով պայքարի եւ անհաշտության մեջ, այնուամենայնիվ, զայլս են միասնության եւ հաշտեցման, ապա «յայտ է ի միաբանութեան ներհակացն, թէ է՝ ոմն կարգող եւ կապող սոցա, եւ է նա Աստուած»⁸:

Ըստ երկրորդ («յանդադար շարժմանց») փաստարկի, երկնային մարմինների, աստղերի, մոլորակների եւ առհասարակ գոյություն ունեցող արարածների անդադար շարժումը պետք է ունենա սկզբնաշարժիչ: Որոտնեցին վկայակոչում է Արիստոտէլին, որի հայեցակարգում Աստծուն հենց այդ դերն էլ վերապահվում է. «Որպէս ասէ Արիստոտէլ ի Գիրս Նկատման, թէ է՝ ոմն, որ շարժէ զերկրային մարմին. եւ մի է, եւ անմարմին, եւ անբաւ զօրութիւն ունի»⁹:

Երրորդ («հարկաւոր պատճառաց») փաստարկը դարձյալ հիմնվում է Արիստոտելի հայեցակարգի, այս անգամ՝ նրա տրամաբանական ուսմունքի վրա: Քանի որ Արիստոտելը եղանակավորող (մոդալ) դատողությունները դասակարգելիս առանձնացնում է նաեւ անհրաժեշտությունյան մոդալականությունը, Որոտնեցին եզրակացնում է, որ դրանով Արիստոտելը իրականության մեջ ընդունում է անհրաժեշտությունյան գոյությունը: Իսկ եթե իրականության մեջ գոյություն ունի (նաեւ) անհրաժեշտը, «յայտ է ուրեմն, թէ է՝ ոմն սկզբնագոյն հարկեցուցիչ բոլորից, որ ըստ չափոյ պիտոյից եղեալ է զհարկսն զայս զամենայնսն եւ է նա Աստուած»¹⁰: Ահա այսպես անհրաժեշտ մոդալականության մասին Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքից անցում է կատարվում անհրաժեշտության գոյաբանական ընկալմանը («հարկն միշտ ներգործապէս երեւի ամենայն էակս») եւ արվում է պահանջվող դավանաբանական հետևությունը («է ոմն սկզբնագոյն հարկեցուցիչ բոլորից»), այսինքն՝ իմաստասիրական ըմբռնումները ծառայեցվում են աստվածաբանական խնդիրների լուծմանը:

⁶ Ստորոգությունք Արիստոտէլի // Կորին, Մամբրէ, Դաւիթ (Մատենագրութիւնք նախնեաց), Վենետիկ, 1833, էջ 359:

⁷ Յովհաննու Որոտնեցուց ասացեալ մարգարէական բանիս, որ ասէ. «Ի սկզբանէ տէր զերկիր հաստատեցէր եւ գործք ձեռաց քոց երկինք են»։ Մատենադարան, ձեռ. 6573, էջ 141ա:

⁸ Յովհաննու Որոտնեցուց տիեզերայոյս բարունապետի արարեալ տեսութիւն աւետարանական բանին, զոր ասէ Յովհաննէս՝ «Ի սկզբանէ էր բանն, եւ բանն էր առ Աստուած»։ Մատենադարան, ձեռ. 6573, էջ 152բ-153ա:

⁹ Նույն տեղում, էջ 153բ:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 153բ:

Չորրորդ («մեծ եւ փոքր ճշմարտութեանց») փաստարկը պնդում է, որ քանի որ գոյութիւն ունեն տարրեր չափի կատարելութեամբ օժտված էակներ, ապա պետք է գոյութիւն ունենա ամենակատարյալ էակը, որն Աստված է: Ուշագրավ է, որ տարրեր կատարելութեամբ օժտված էակների գոյութիւնը Հովհան Որոտնեցին բխեցնում է մեծ եւ փոքր ճշմարտութիւնների գոյութիւնից:

Հինգերորդ կամ գեղագիտական («դասուց, ձեւոց, դարձոց եւ գունոց») փաստարկը Աստծու գոյութիւնը բխեցնում է արարված աշխարհի իրերի եւ երեւոյթների գեղեցկութիւնից, ներդաշնակութիւնից, կարգավորված եւ նպատակահարմար լինելուց: «Յայսմանէ Հաստատապէս երեւի յերեւելի արարածոցս աներեւոյթն՝ Աստուած»¹¹:

Եվ, վերջապես, վեցերորդ փաստարկի համաձայն, եթե կա հետեւանքը, ապա այն ունի իր պատճառը: Քանի որ իրենք՝ պատճառները փոփոխական են եւ ենթակա են տարրեր ազդեցութիւնների, ապա անհրաժեշտ է «ղանփոփոխ պատճառն ընդորիցս գտանել՝ զաստուած»¹²:

Այսպիսով, միջնադարյան հայ մտածողի կողմից առաջադրված բոլոր փաստարկները Արարչի գոյութիւնն ապացուցում են արարված աշխարհին բնորոշ հիմնարար օրինաչափութիւններով. հակադրութիւնների պայքար եւ միասնութիւն, համապարփակ փոփոխութիւն եւ շարժում, անհրաժեշտութեան, պատճառահետեւանքային կապի եւ նպատակահարմարութեան գոյութիւն, կատարելութեան տարրեր աստիճանների (եւ, հետեւաբար, բացասման) առկայութիւն: Հովհան Որոտնեցին «բնական բանականութեան» զորեղ զենքը կիրառում է նաեւ Աստծու մեկ եւ միակը լինելու դրույթը հիմնավորելիս: Նրա առաջին եւ ամենածանրակշիռ փաստարկն ունի որոշակի ռեալիստական ուղղվածութիւն: Ինչպես անհատների բազմութիւնը խմբվում է մեկ տեսակում, տեսակների բազմութիւնը՝ մեկ սեռում եւ սեռերի բազմութիւնը՝ մեկ գոյացութեան մեջ. կամ երկրաչափութեան մեջ՝ բազում մարմինները ձգտում են մեկ մակերեւույթի, մակերեւույթների՝ մեկ գծի, եւ գծերը՝ մեկ անհայտ նիւթի. կամ թվաբանութեան մեջ՝ բոլորը անցնում է հազարյակի, վերջինս՝ հարյուրյակի, ապա տասնյակի ու վերջապես՝ միակի. կամ բուսաբանութեան մեջ՝ բազում ճյուղերը ունեն մեկ արմատ ու հիմք... «Եւ այս յայտնապէս տա մեզ վկայութիւն թէ մի է արարիչ սոցա, որ այնքան բազմութեանց զմիակն Հիմն եւ արմատ վայելչագոյն Հարմարեցաւ. ինքն մի է, որ այսքան բազմութիւն ի նմանէ յառաջացան»¹³:

Որոտնեցու հաջորդ փաստարկներն առաջադրված դրույթն ապացուցում են հակառակ պնդումից («բազում են աստվածները») բխող հետեւանքները բացահայտելու միջոցով: Այսպես, եթե բազմաթիւ լինելն աստվածները, կամ՝ նրանք պետք է ենթարկվեն մեկին եւ նա էլ կլինեն ամենահզոր Աստված, կամ նրանց միջեւ կառաջանար նախանձ եւ քիսախնդրութիւն եւ հնարավոր չէր լինի բարի գործ կատարել, նրանցից յուրաքանչյուրը տարրեր ձեւով կստեղծեր աշխարհի իրեն վերապահվող մասը, եւ աշխարհն ամբողջութեամբ կլիներ հակասական, ինչն իր հերթին աշխարհի կործանման պատճառ կդառնար:

Աստվածաշնչական բնարանների իր մեկնութիւններում Որոտնեցին անդրադառնում է նաեւ նախախնամութեան հիմնահարցին: Նա հստակ սահմանադատում է նախախնամութիւնն արարչագործութիւնից. «Նախախնամելն ի յէջն է եւ ըստ բնութեան կարգի լինի նախախնամութիւնն, իսկ գոյացուցանելն ոչ լինի ըստ կարգի բնութեան, այլ պիտոյ է նմա անբաւ եւ անհուն կարողութիւն, զի յոչէ էն գոյացուցանէ»¹⁴:

Նախախնամութիւնն ասելով Հովհան Որոտնեցին հասկանում է ոչ թե Աստծու ամենօրյա միջամտութիւնը բնական երեւոյթներին, այլ այն օրինաչափութիւններն ու փոփոխութիւնների ընթացքը, որ հոգածաբար նախասահմանել է Աստված: Թեեւ

¹¹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 154ա:

¹² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 154ա-բ:

¹³ Նույն տեղում, էջ 154բ:

¹⁴ Յովհաննու Որոտնեցու արարեալ մեկնութիւն բանս, ասէ՝ «Ո ստեղծ առանձին զսիրտս նոցա»: Ձեռ. 6573, էջ 254ա:

բնութիւնը նույնպես ստեղծագործում է, սակայն բնական երեւոյթներին հատուկ նպատակահարմարութիւնը, կարգավորվածութիւնը եւ այլն արդյունք են ոչ թե բնութեան, այլ աստվածային բանականութեան. «Աստուծոյ գիտութեամբն առնէ բնութիւնն եւ ոչ իւրովն»: Որոտնեցին տարրերակում է «բնութիւն իրին», որ կարող է «տկար» լինել ու անկատար եւ «արհեստն Աստուծոյ», որ կատարյալ է ու անթերի: Այսպիսով, աստվածային նախախնամութիւնը դրսեւորվում է ի սկզբանէ նախասահմանվածութեան մեջ եւ հանդիսանում է Արարչի իմաստութեան, հզորութեան եւ կամքի արտահայտութիւնը: Նախախնամութեան գոյութիւնն ապացուցելիս Որոտնեցին ելնում է «Ամենայնիւ Հարկ է յարուեստէ իմեմնէ զարուեստաւորն իմանալ» սկզբունքից եւ ըստ այդմ կառուցում է իր փաստարկները¹⁵: Իբրեւ անչափելի եւ անսահման հզորութեամբ օժտված էութիւն՝ միայն Աստված է զորու հաղթահարել «ոչնչի» եւ «իրի» միջեւ ընկած «յոյժ»՝ անսահման եւ անախնամ հեռավորութիւնը եւ «ղոչինչն ի յիր հասուցանէ», այսինքն՝ արարել աշխարհը: Որոտնեցու կարծիքով, գերագոյն արարիչն Աստված է, սակայն ստեղծել կարող են նաեւ բնութիւնը եւ մարդը՝ շնորհիւ արհեստի (արվեստի): Մարդկային ստեղծագործութիւնը անհնարին է առանց «հիման», այսինքն՝ նյութի, որին մարդը տալիս է «ձեւ պատահական»: «Իսկ բնութիւնն առաւել ունի զօրութիւն, քան զարհեստն», քանի որ այն ստեղծում է անմիջականորեն Աստծու կողմից արարված պարզ նյութի հիման վրա, որին հաղորդում է «ոչ միայն ձեւ պատահական, այլեւ զտեսակ գոյացական»: Այս երկուսին գերազանցում է աստվածային ստեղծագործութիւնը, որն ինքն «ստեղծանէ զհիմն եւ տայ նմա զձեւ արհեստական եւ զտեսակ գոյացական»¹⁶:

Եվ այսպես, աշխարհը Աստծու արարչագործութեան արդյունքն է, իսկ «Ստեղծանելն է առնել ինչ ի յոչնչէ», - համոզված է Հովհան Որոտնեցին: Ընդ որում, եթե խոսքը վերաբերում է զգայական, մասնավոր իրերին եւ երեւոյթներին, Որոտնեցին լիովին համաձայն է «արտաքին» իմաստասերների այն տեսակետին, որ անհնարին է ոչնչից որեւէ բանի առաջացումը՝ ոչնչից ոչինչ չի առաջանում: Սակայն այս սկզբունքը, Որոտնեցու կարծիքով, չի գործում «ընդհանուր յառաջագայութեան» դեպքում: Ոչնչից ինչ-որ բանի ստեղծումը մերժող փիլիսոփաների մոլորութիւնն այն է, ըստ Որոտնեցու, որ նրանք չեն տարբերում «յառաջագայութեան» երկու տիպերը. մեկը, երբ որեւէ մասնավոր իր առաջ է գալիս մեկ այլ մասնավոր իրից, ինչպես օրինակ, կրակը ծախում է մեկ այլ մասնավոր պատճառից եւ, երկրորդը, երբ «ընդհանուր էակն յառաջ գայ այլ ընդհանուր պատճառէ, այսինքն՝ Աստուծոյ»¹⁷:

Այսպիսով, ոչինչ չկա հավետակից Աստծուն, եւ Աստծուց՝ որպես ընդհանուր պատճառից, առաջացել է ընդհանուրը կամ ավելի ստույգ՝ «Հասարակական նիւթ»-ը: Այս վերջինս չունենալով տեսակ, տարածվում է բազմաթիւ տեսակների վրա, անմարմին է եւ գոյութիւն ունի միայն որպես «զօրութիւն», այսինքն՝ հնարավորութիւն: Դրա հետ միասին («համանգամայն ընդ նմին») ստեղծվել են նաեւ չորս որակները (կամ «գոյացական տեսակները»)՝ չորութեան, խոնավութեան, սառնութեան եւ տաքութեան հատկութիւնները: Արարչագործութեան հետագա ընթացքը Հովհան Որոտնեցին պատկերացնում է այսպես. «Իսկ որ ի ջերմն հպեալ նիւթ՝ հուր եղեւ, իսկ որ ի ցուրտ՝ ջուր եղեւ, եւ որ ի չոր՝ երկիր, եւ ի գէջ՝ օդ: Սոյնպէս չորս տարերք կազմեցան ի նիւթէ եւ ի տեսակէ... Եւ ի սոցանէ խառնմանէն լինելութիւն լինի այլ էակաց»¹⁸:

Արարչագործութեան խորին խորհուրդը քննելիս եւս Հովհան Որոտնեցին հավատարիմ մնալով Աստվածաշնչի ոգուն՝ աշխարհի ստեղծումը դիտում է որպես գերբնական, սակայն ոչ որպես գերբնական երեւոյթ, այսինքն՝ այն համարում է բանականութեամբ ըմբռնելի: Արարյալ աշխարհի վերաբերյալ Որոտնեցին առաջադրում

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղը:

¹⁶ Տե՛ս Յովհաննու Որոտնեցու «Ի սկզբանէ տէր զերկիր հաստատէր եւ գործք ձեռաց քոց երկիրն են»: Ձեռ. 6573, էջ 104ա-բ:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 105ա:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 108բ-109ա:

իր էությունը անսահման է, ուստի որեւէ բանի կարիքն ունենալ չի կարող: Որդու ծնունդը հետեւանք է Հոր սիրո, որը կամենում է գոյություն բնծայել մեկ ուրիշին, որն ամեն ինչով հավասար լինի նրան: Իսկ որն է Որդու էությունը: Ըստ քրիստոնեական գոյաբանության, Որդին գուտ հոգեւոր մի ոլորտ է, իմանալի գոյերի մի բազմություն, որն անբաժանելի ամբողջություն է կազմում: Հենց այս հոգեւոր տիեզերքն ավանդության մեջ երկնքի արքայություն է կոչվում: Այս Արքայության մեջ բոլոր գոյերը անխառն միացած են իրար, քանի որ դա գոյաբանական փոխներթափանցման եւ էակցության ոլորտ է, որտեղ յուրաքանչյուր գոյ, միաձուլված լինելով այլ գոյերի հետ, միաժամանակ լիովին պահպանում է իր անկրկնելի կերպարանքը: Դա հավիտենական եւ անխախտ խաղաղության եւ ներդաշնակության մի աշխարհ է, որի բնակիչները հոգեւոր եւ ինքնագիտակցող սուբյեկտներ են, որոնց գիտակցությունները, չկորցնելով իրենց անձնական բնույթը, իրենց մեջ արտացոլում են բոլոր այլ սուբյեկտների գիտակցությունները, եւ իրենց հերթին արտացոլվում են նրանց մեջ: Այսպիսով երկնքի Արքայությունը ս. Երրորդության երկրորդ Դեմքի՝ Որդի-Աստծո հոմանիշ է:

Արքայության երկրորդ սահմանում, ըստ Տաթևացու, հետեւյալն է. «Արքայություն է կոչվում նաեւ սուրբ Եկեղեցին՝ հավատացյալ ժողովուրդը՝ որովհետեւ հավատացել է երկնքի Արքային: Եվ նա, ով այս կյանքով արժանանում է Աստծո արքայությանը եւ առաքինանում է, այնտեղ՝ հանդերձայում, պսակվում է փառքով եւ, բնակվելով երկնքի Արքայության մեջ, թագավորում Քրիստոսի հետ»²:

Առաջին հայացքից այս սահմանում փոքր-ինչ արտաոռն է թվում: Հարց է ծագում՝ ինչու Տաթևացին Արքայություն է անվանում Քրիստոսին հավատացող մարդկանց համայնքը: Այս հարցերին պատասխանելու համար հարկ է հիշել, թե որն է հավատքի քրիստոնեական ըմբռնման բուն էությունը: Ըստ հայրաբանական ավանդության, հավատքը հոգեւոր իմացության անհրաժեշտ հիմքն ու նախադրյալն է: Ճշմարիտ հավատքը անբախտելիորեն կապված է առ Աստված սիրո հետ: Հավատքն ու առ Աստված սերը դիտվում էին որպես զորավոր հոգեւոր ուժեր, որ կարող են մաքրագործել մարդու սիրտը զանազան բարոյական աղտոտումներից եւ վերադարձնել նրան հոգեւոր ներմբռնման ամբողջականությունը: Ու քանի որ սիրտն, ըստ քրիստոնեական պատկերացումների, մարդու ներաշխարհի եւ խորհրդապաշտական փորձառության կիզակետն է, ապա յուրաքանչյուր մարդ, որ հասել է հավատքի եւ առ Աստված սիրո կատարելությանը, ձեռք է բերում գերզգայական ներմբռնման կարողություն, որի շնորհիվ իր սրտում հայում է Քրիստոսին՝ մարմնացյալ Բան-Աստծուն, իսկ նրա մեջ եւ նրա միջոցով ամբողջ հոգեւոր Տիեզերքը: Եվ քանի որ, ըստ առաջին սահմանման, երկնքի Արքայությունը չի տարբերվում Քրիստոսից, ապա ճշմարիտ հավատքով ձեռք բերվող այս իմացությունը ոչ այլ ինչ է, քան երկնքի Արքայության հոգեւոր հայեցողություն: Քրիստոսին խորապես հավատացող մարդկանց համայնքում այս Արքայությունը միշտ առկա է իրապես, թեեւ չըջապատի համար անտեսանելի կերպով: Հենց այս պատճառով է, որ Տաթևացին Եկեղեցին երկնքի Արքայություն է անվանում:

Երրորդ սահմանումը հետեւյալն է. «Արքայություն է կոչվում եւ Ավետարանը՝ մյուս Սուրբ գրքերի հետ միասին: Ովքեր մերժում են Աստծո խոսքը եւ անարժան լինում հավիտենական կյանքին, Տիրոջ խոսքի համաձայն՝ Արքայությունը կվերցվի նրանցից եւ կտրվի այն ազգին, որը պտղաբեր կդարձնի այն, այսինքն՝ Ավետարանը: Այն ծածկված է բառերով, առականությամբ ու նյութեղեն գրերով, եւ երկնքի Արքայության մոտքը բացվում է նրա պատվիրանները պահողների համար»³:

Ինչպես տեսնում ենք, այս սահմանումն ունի փոխաբերական իմաստ: Հայտնի է, որ Եկեղեցու հայրերը խիստ կարեւոր էին համարում Աստվածաշնչի կանոնավոր ու սխտեմատիկ ընթերցումը: Դա անհրաժեշտ է ոչ միայն Աստծո պատվիրաններն իմանալու, այլեւ դրանք կատարելու շնորհատու կարողությունն ունենալու համար,

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում, էջ 82:

որն անհասանելի էր առանց հոգին շնորհով համակող Ս. Գրքի ընթերցման: Աստվածաշունչ կարդացողը խորհում է ոչ թե երկրայինի, այլ երկնայինի մասին, ինչը նպաստում է նրա մտքի մաքրագործմանը եւ հորդորում է նրան աստվածահաճո կյանք վարել: Ավելին, Աստվածաշունչը, լինելով Ս. Հոգու ներշնչմամբ ստեղծված մի գիրք, իր մեջ է պարփակում աստվածային իմաստության լիությունը, եւ ամեն ոք, ով կարող է թափանցել Ս. Գրքի հոգեւոր իմաստի մեջ ու դարձնել այն իր հոգու սեփականությունը, դրա շնորհիվ հասնում է հոգեւոր պայծառացման եւ ձեռք բերում գերզգայական ներմբռնման կարողություն, որի միջոցով անմիջականորեն հայում է երկնքի Արքայությունը:

Չորրորդ սահմանումը հետեւյալն է. «Արքայություն են կոչվում նաեւ Եկեղեցու խորհուրդները՝ մկրտությունը, ապաշխարությունը, ձեռնադրությունը եւ այլն: Սրանք եւս նյութեղեն ծածկույթ ունեն, որպեսզի հավատացյալները գտնեն, իսկ անհավատները կորցնեն: Եվ Արքայություն են կոչվում, որովհետեւ հավատացյալներին առաջնորդում են դեպի Արքայություն եւ նրանց սրբագործելով՝ միավորում երկնքի Արքայի հետ»⁴:

Այստեղ, ինչպես տեսնում ենք, հավասարության նշան է դրվում Արքայության եւ Եկեղեցու խորհրդաձիսական կյանքի միջեւ: Այս սահմանման իմաստն ըմբռնելու համար հարկ է հիշել, թե որն է Եկեղեցական խորհուրդների էությունը: Խորհուրդը սրբազան ձիսակարգ է, որի միջոցով քրիստոնյային տրվում է Ս. Հոգու շնորհը: Հայ առաքելական եկեղեցին ընդունում է 7 խորհուրդ՝ մկրտություն, օծում, հաղորդություն, բաշնայություն, պսակ, ապաշխարություն եւ կարգ հիվանդաց: Խորհուրդների այս թիվն, անշուշտ, պատահական չէ, եւ կապված է Եսայի մարգարեի կողմից հիշատակված Ս. Հոգու 7 շնորհների հետ: Խորհուրդների այս թիվն մեջ, անտարակույս, պարունակվում են որոշ հոգեւոր զաղտնիքներ, կապված Հիսուս Քրիստոսի անձի հետ: Ըստ եկեղեցական ավանդության, խորհուրդները Եկեղեցու սրբազան հոգեւոր կյանքի կորիզն ու էությունն են կազմում, ընդ որում խորհուրդները Եկեղեցուց դուրս կատարվել չեն կարող: Ու քանի որ Եկեղեցին մարմինն է Քրիստոսի, ապա խորհուրդների մեջ իր անմիջական դրսևորումն է ստանում այս մարմնի խորհրդավոր կյանքը:

Ավետարանում ասվում է, որ Հիսուսի շորղանան գետում մկրտվելու ժամանակ, նրա վրա իջավ Ս. Հոգին աղավնու կերպարանքով: Թեեւ հավատո հանգանակի մեջ որեւէ բան չի ասվում Ս. Երրորդության երրորդ դեմքի ներքին կառուցվածքի մասին, սակայն եկեղեցական ավանդության մեջ կար Ս. Հոգու էության ավելի խորացված ըմբռնում: Այս առումով շատ բան կարող է պարզաբանել արեւելաքրիստոնեական սրբանկարչությունը, եւ մասնավորապես, այդպես կոչված ռուսական սոփիական սրբապատկերները: Նրանց վրա Ս. Հոգու շնորհը պատկերվում է որպես կենտրոնական հոգու մի ճառագայթի եւ նրա կողքին՝ 6 ավելի բարակ ճառագայթներ: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ եկեղեցու 7 խորհուրդների եւ Ս. Հոգու 7 զորությունների միջեւ առկա է որոշակի ներքին կապ:

Դիմելով խորհուրդների բուն էությանը, հարկ է նշել հետեւյալը: Մկրտության խորհուրդն, ըստ քրիստոնեական ավանդության, սրբազան մի ծես է, որի շնորհիվ Եկեղեցու անդամ դարձող մարդը մաքրագործվում է աղամական մեղքից եւ վերածնվում Ս. Հոգու շնորհիվ: Մկրտության շնորհով մարդու մեջ վերականգվում է Աստծո պատկերը, որ աղարտվել է Ադամի մեղսագործության հետեւանքով եւ մարդու հոգին վերստին աստվածանման է դառնում: Այսպիսով, քրիստոնեական ավանդության մեջ մկրտության խորհուրդն անմիջականորեն կապվում է առաջին մեղքի հետեւանքների վերացման հետ: Սակայն անհրաժեշտ է ունենալ սույն մեղքի էության ճիշտ ըմբռնումը: Մենք գրքի վրա խորաքանջուր ընթերցող, որն ունի աստվածաբանական որոշակի գիտելիքներ, անշուշտ, հեռու է մնալու Ադամի մեղսագործության հայտնի պատմության տառացի ըմբռնումից: Ինչպես հայտնի է, «Ադամ» բառը ոչ թե հատուկ, այլ հասարակ անուն է, որը երբայերեւն լեզվում նշանակում է «մարդ»: Դա բնավ միս եւ արյուն ունեցող կոնկրետ անձնավորություն չէ: Ընդ որում, Ադամի բնության նման ընկալումն ամենաինչ հակասում

⁴ Նույն տեղում:

քրիստոնեական ավանդությանը: Օրինակ, մեծ աստվածաբան Կղեմես Ալեքսանդրացին համարում է, որ մարդկանց բաղմաբանականությանը նախորդում էր նրանց հոգեւոր միասնությունը Ադամի մեջ: Այսպիսով, ըստ Աստծո պատկերի եւ նմանության արարված Ադամը մի տեսակ համամարդկային հոգեւոր օրգանիզմ էր, որի բջիջները առանձին մարդկանց հոգիներն էին: Մեղքի հետեւանքով Ադամն անջատվել է Արարչից եւ գահավիժել հոգեւոր Արքայությունից, որտեղ նա նախապես գտնվում էր: Դրա հետեւանքով մարդկության երբեմնի միասնական հոգեւոր օրգանիզմը տրոհվել է առանձին հոգիների, որոնք զատված են իրարից ու չեն հիշում իրենց վաղնջական աստվածանմանությունը: Եթե Ադամը զուտ հոգեւոր էակ էր, որ օծված էր իմանալի տիեզերքի ողջ լիության գերզգայական հայեցողության կարողությամբ, ապա յուրաքանչյուր մարդկային անհատ անկյալ վիճակում զուրկ է նման կարողությունից, եւ նրա մտածողությունը լիովին կախված է զգայական ընկալումներից: Մկրտությունը վերացնում է մարդու սիրտը թափանցած սատանայական թույնը, որ պարունակվում էր Հին Ադամի ամեն մի հոգեւոր բջիջում: Մկրտությունը ազատում է մարդուն մեղքի ստրկությունից, այսինքն՝ նյութական գոյության մեջ սուղվելու անդիմադրելի հակումից: Մկրտության ժամանակ մեռնում է Հին, մարմնական ցանկությունների մեջ ընկղմված մարդը, եւ ծնվում է նորը, որն ընդունակ է ճանաչել հոգեւոր ոլորտները: Դա, անշուշտ, չի նշանակում, որ ամեն մի մկրտված մարդ զրանով իսկ դառնում է սուրբ: Յուրաքանչյուր քրիստոնյա կարող է մեղանչել, բայց, ի տարբերություն ոչ քրիստոնյայի, նա մեղք է գործում սատանայի կողմից խաբվելու, արտաքին գայթակղության հետեւանքով, այլ ոչ թե մեղքի հանդեպ անհաղթահարելի հակման պատճառով: Մկրտության խորհրդի հենց այդ ազատագրող եւ ոգեղենացնող գործության պատճառով է, որ Տաթևացին համարում է, թե այն տանում է դեպի Արքայություն:

Նույնը կարելի է ասել նաեւ ապաշխարության խորհրդի մասին: Եթե մկրտությունն ազատում է առաջին մեղքից, ապա ապաշխարությունը հավատացյալին զերծում է կյանքի ընթացքում գործած մեղքերի հետեւանքներից:

Ուրհուրդների շարքում հատուկ տեղ է զբաղեցնում քահանայության կարգը, քանի որ դրա շնորհիվ քահանան օծվում է գերբնական կարողությամբ, որը նրան հնարավորություն է ընձեռում գոյափոխելու նյութական գոյացությունները, դարձնելով դրանք զուտ հոգեւոր գոյությունների հաղորդիչներ: Ըստ եկեղեցական ավանդության, քահանայագործելու իրավունք ունեն ոչ բոլոր քրիստոնյաները, եւ դրա համար անհրաժեշտ է հատուկ ձեռնադրություն, որի ժամանակ, նվիրապետական հաջորդայնության միջոցով ապագա քահանաներին է հաղորդվում Ս. Հոգու շնորհը, որ ստացել էին առաքյալները Պենտեկոստեի ժամանակ: Եվ քանի որ Երկնքի Արքայություն կարող է մտնել միայն եկեղեցու անդամը, իսկ եկեղեցուն անդամակցելը հնարավոր չէ առանց քահանայի կողմից կատարվող սրբազան ծեսերի եւ խորհուրդների, ապա քահանային հոգեւոր իշխանությամբ օծող ձեռնադրության խորհուրդը նույնպես կարող է Արքայություն անվանվել:

Եվ վերջապես, քրիստոնեական մեծագույն խորհուրդն աստվածային պատարագն է, որը սիմվոլիկ կերպով վերարտադրում է Քրիստոսի ողջ երկրային ուղին: Պատարագի ժամանակ նա ինքը, երկնային գործությունների հույլերի հետ միասին անտեսանելիորեն ներկա է գտնվում տաճարում, լինելով միաժամանակ եւ զոհաբերողը, եւ զոհաբերվողը: Պատարագի գագաթնակետը հացի եւ զինու գոյափոխումն է, որոնք Քրիստոսի մարմինն ու արյունն են դառնում: Գոյափոխման ժամանակ, իրոք, կատարվում է մի մեծ խորհուրդ, քանզի հացն ու զինին, արտաքնապես չփոխվելով, աներեւույթ կերպով սկսում են պարունակել Քրիստոսի հարություն առած անապական մարմինը: Հաղորդության ժամանակ ընդունելով իր մեջ սրբազործված հացն ու զինին, քրիստոնյան անմիջականորեն միանում է հարություն առած Աստծո Որդու հետ: Հաղորդությունը ոչ միայն կենարար ազդեցություն է գործում ֆիզիկական մարմնի վրա, այլեւ վերացնելով մեղքի հետեւանքները, ազատագրում է հոգին մարմնին ստրկաբար ենթարկվելու հակումից, եւ դրանով իսկ նպաստում հոգու երբեմնի ճանաչողական կարողությունների

վերականգնմանը: Ուստի հաղորդությունը, եւ ըստ այդմ, նաեւ պատարագը խիստ կարեւոր են հոգեւոր իմացություն ձեռք բերելու համար:

Հինգերորդ սահմանումը հետեւյալն է. «նաեւ Արքայություն է կոչվում մարդու հոգին, որ ծածկված է նրա մարմնի ագարակում՝ անտես լինելով զգայարանների եւ տեսանելի՝ մտքի համար: Այս մասին է Տերն ասում. Աստծո Արքայությունը ձեր ներսում է» (Ղուկ. ԺԷ. 21): Քանզի հոգին երկնքի Արքայության պատկերն է, ինչպես գրված է Սուրբ Գրքում. «Աստված ստեղծեց մարդուն ըստ իր պատկերի» (ՄՆ. Ա. 27): Եվ այսպես, հոգին մեր մեջ Աստծո պատկերն է եւ Արքայություն է դառնում սուրբ գործերի միջոցով:⁵ Այս սահմանման մեջ ուշագրավ է նախ եւ առաջ «հոգի» եզրը: Օգտագործելով այն, Տաթևացին բնավ նկատի չունի մարմինը շնչավորող էությունը: Փաստորեն, նա հոգի է անվանում ողին: Դրա մասին է վկայում Տաթևացու կարծիքը, որի համաձայն, հոգին տեսանելի է մտքի համար: Անտիկ իմաստասիրության եւ հայրաբանության մեջ «ոգի» (հուն. պնեմա) եւ «միտք» (հուն. նուս) եզրերը ըստ էության նույն նշանակությունն ունեին, քանի որ նրանք երկուսն էլ օգտագործվում էին մարդու ճշմարիտ «ես»-ի եւ ներմբռնողական, հայեցողական իմացության օրգանի նշանակման համար:

Մտահայեցությունը, ի տարբերություն դատողական, տրամաբանական մտածողության, ուղղված չէ մի որեւէ առարկայի, որը գոյություն ունի ճանաչող սուբյեկտից դուրս: Մտահայեցության առարկան չի տարբերվում բուն մտքից, ուստի մտահայող սուբյեկտի համար ուրիշին ճանաչելը միշտ նույնանում է ինքնաճանաչության հետ: Փաստորեն մտահայեցությունը եւ զուտ ինքնագիտակցությունը նույն բանն են:

Մտահայեցության սուբյեկտը գիտակցում է իր ճշմարիտ «ես»-ը, սակայն վերջինս իր մեջ պարփակում է ճանաչվող օբյեկտների անթիվ բազմությունը, համայն իմանալի տիեզերքը, իմա՝ Աստծո Արքայությունը: Տաթևացին նշում է նաեւ, որ հոգին լինելով Աստծո պատկերը, այնուհանդերձ կարող է Արքայություն դառնալ լոկ սուրբ գործերի միջոցով: Դա այդպես է, որովհետեւ միայն առաքինի կյանքը կարող է պահպանել սրտի մաքրությունը, որն, ըստ հայրաբանական ավանդության, հոգեւոր ներմբռնման օրգան է համարվում:

Պատվիրանապահությունը պաշտպանում է սիրտը տարբեր բացասական հույզերից եւ ցանկություններից, որոնք կարող են խաթարել մտահայեցության անաղարտությունն ու ամբողջականությունը:

Եվ վերջապես, վեցերորդ սահմանումը. «Արքայություն» է կոչվում եւ հավիտենական կյանքը, որ Վերին քաղաքն է, այսինքն՝ Հրեշտակների եւ Հրեշտակացած սուրբերի բնակավայրը:⁶ Այստեղ, նախ եւ առաջ ուշագրավ է «հավիտենական կյանք» արտահայտությունը: Դա զուտ աստվածաբանական եզր է, որը չունի որեւէ առնչություն աշխարհիկ իրողությունների հետ: Տաթևացին այստեղ նույնացնում է Արքայությունը իմանալի կյանքի բացարձակ լիության եւ կատարելության հետ, որի սուբստանցը զուտ իմանալի, աննյութական լույսն է: Հավիտենականության եւ կյանքի գաղափարները օրգանապես փոխկապված են, քանի որ հավիտենականությունը ոչ այլ ինչ է, քան մշտնջենավոր եւ անփոփոխ կյանքի անսահման լիություն: Եվ հավիտենական կյանքի հենց այս բացարձակ լիությունն է, որ քրիստոնեական ավանդության մեջ Արքայություն է կոչվում: Ինչպես արդեն նշվեց, Երկնքի Արքայությունը ճշմարիտ գոյի եւ զուտ բանականության տիեզերական ոլորտն է: Այն գտնվում է տարածությունից դուրս, ուստի նրա բոլոր մասերը, պահպանելով իրենց անհատականությունը, միաժամանակ գոյություն չունեն իրարից անջատ: Դա կատարյալ ներդաշնակության եւ անդորրության մի աշխարհ է: Տաթևացին նշում է նաեւ, որ այդ Արքայությունը Հրեշտակների եւ Հրեշտակացած սուրբերի բնակավայրն է: Ըստ քրիստոնեական վարդապետության, Հրեշտակների դասերը (թվով 9) իմանալի

⁵ Նույն տեղում:⁶ Նույն տեղում:

էականների հույլեր են, որոնք կազմված են հոգեւոր հրի սուբստանցից: Նրանք զուտ բանականություններ են, զուրկ ֆիզիկական մարմնից ու կենդանական հոգուց: Այստեղ են գտնվում նաեւ սուրբերը, քանի որ սուրբը այն մարդն է, որը կարողացել է կատարելապես զարգացնել իր մեջ հրեշտակային, ոգեղեն հատկությունները, եւ մարմնական բնությամբ ծանրաբեռնված լինելով՝ հանդերձ իր անկիրք եւ սրտով մաքուր լինելու շնորհիվ նմանվել է անմարմին հրեղեն ոգիներին:

Ընդհանրացնելով, նշենք հետեւյալը: Հայագիտության մեջ բավականին լայն տարածում է ստացել այն կարծիքը, որ Տաթեւացին եղել է հայկական սքոլաստիկայի խոշորագույն ներկայացուցիչը: Երկնքի արքայության նրա ըմբռնման վերլուծությունը ցույց է տալիս այս տեսակետի միակողմանիությունը, քանի որ Տաթեւացու աստվածաբանական ընկալումներն ունեն զուտ մտահայեցողական, ինտուիտիվ բնույթ, ինչը բնորոշ է է սքոլաստիկներին, որոնք նախընտրում էին սահմանել աստվածաբանական եզրերը տրամաբանական դատողությունների միջոցով:

Տաթեւացին նախ եւ առաջ, հայրաբանական ավանդության չարունակողն է, իսկ արեւմտյան սքոլաստիկայի ազդեցությունը նրա վրա ունեն երկրորդական նշանակություն:

ՆՈՐԵՆ ՊԱՆՅԱՆ

Յամենայն եկեղեցական մատենա մեր՝ յիրաւի է ի գլուխ դասել զգիրս շարականաց, իբրեւ պսակ զեղապատշաճ ի զարդ Աստուածային պաշտօններգութեան

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ԱՐՏԱՅՈՒՈՒՄՆԵՐ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱԳ ՕՐՀՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հայ բաղմադարյան մշակույթի հարուստ գանձարանում, ճարտարապետության, մանրանկարչության, պատմագրության կողքին իր ուրույն տեղն ունի նաեւ Հայ հոգեւոր քնարերգությունը՝ հոգեւոր երգասացությունը: Այն անցել է զարգացման հետաքրքիր ուղի:

Սկզբնավորվելով 5-րդ դարի արչալույսին՝ մեր գրի ու դպրության հետ միաժամանակ, Հայ քնարերգությունը անընդհատ ճոխացել ու հարստացել է, եւ չուրջ հազար տարվա ընթացքում այն հղկվել ու մեղ է հասել պահպանելով մեր լեզվի բյուրեղային մաքրությունն ու դասականությունը հավաստող հատկանիշները: Մեր հոգեւոր երգն իր մեջ խտացնում է նաեւ մեր ազգային տոհմիկ երգ-երաժշտության բաղմադարյան ավանդները: Իր զարգացման հաղարամյա ժամանակահատվածում հորինվել են չուրջ երկու հազար կանոնական շարականներ ու բաղմափիվ հոգեւոր երգեր, որոնք եւ՝ իբրեւ բանաստեղծություն, եւ՝ իբրեւ մեղեդի բարձրարվեստ գոհարներ են եւ կարող են շարժել յուրաքանչյուր քաղաքակիրթ ժողովրդի բարի նախանձը:

Հոգեւոր երգի ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ քրիստոնեության առաջին դարերում, պաշտամունքային կանոնավոր եւ ծավալուն օրհներգություններ չեն եղել, այլ երգվել են սաղմոսների կանոններ՝ հասարակ ձայնիվ, այսինքն թիվ, պարզ եղանակով:

Այս մասին արժեքավոր տեղեկություններ են թողել Փավստոս Բուզանդը, Եղնիկը, Կորյունը, Ղազար Փարպեցին:

Լեզուք մեր ընդարմացեալ են ի սաղմոսներգութենէ,
զոր Աստուած խնդրէ՝ զայն ոչ ունիմք ... չրթամբք
սիրեմք զԱստուած...

կարգում ենք եղնկա խրատում:

«Եկեղեցական բարեկարգությունը որպէս յայլ ազգս քրիստոնէից, նոյնպէս եւ ի մերում առաւելապէս պայծառացան ի չորրորդ եւ ի հինգերորդ դարուն...», գրում է Հայր Գաբրիել Ավետիքյանը «Բացատրությունը շարականաց» իր արժեքավոր աշխատության մեջ:

Այո, հատկապես այդ դարերում ավելի է զարգանում հոգեւոր երգը՝ պաշտամունքային ժամերի մեջ. «Առ ի բառնալոյ դձանձրոյթ ժողովրդեանն, որ յերկար սաղմոսաց եւ ի կարգացմանց թուլանալոյ ի պաշտօնն Աստուածային, եւ եղանակաց քաղցրութիւն կարօտանալոյ իբրեւ դեղոյ...» - գրում է պատմիչը: Այս ամենի արդյունքը լինում է այն, որ շուտով «Զարդարեցան պաշտամունք Սուրբ եկեղեցւոյ, յորդորեցան քաղմութիւնք արանց եւ կանանց ժողովրդոց ի տօնս Փրկչին եւ ի ժողովս մարտիրոսաց...»:

Հոգեւոր երգի խոսքային ատաղձը ի սկզբանե եղել է Աստվածաշունչը: Եթե առաջին երգերը պարզ հարասութիւններ էին՝ տաղմոսների ու Ս. Գրքի զանազան դրվագների վրա, ապա նույն 5-րդ դարի վերջում մեր եկեղեցին ունեցավ իր սեփական երգերը, որոնք՝ «գեղեցկապէս յարմարեալ ի խորհուրդ աւուրն եւ տօնին: Հայ հոգեւոր երգի հետագա զարգացման համար հինգերորդ դարում ստեղծվեցին բոլոր նախադրյալները եւ իրոք այդ զարգացումը տեղի ունեցավ բուն կերպով 7-րդ դարի սկզբում՝ նախ Կոմիտաս սրբահոգի կաթողիկոսի գեղեցկահարմար «Անձինք նուիրեալք» երեսունվեց տներէից բաղկացած Հոփիսիմյանց շարականով, եւ դարավերջին՝ Ստեփանոս Սյունեցի մեծիմաստ եւ քաղմարդյուն եկեղեցականի Ս. Հարության Ավագ օրհնութիւններով²:

ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՅԻ: «Էր սա որդի Աւագերիցու, մեծ մայրաքաղաքին Հայոց Դւնայ, եւ սնանէր եւ զարգանալոյ ուսմամբ ի տան կաթողիկոսարանին Հայոց»: Շուտով գիտութեան ծարավը նրան տանում է. «Համբաւատենք եւ մեծաքանակ Հանդիսարանն, ի Հրեշտակերամ կրօնաստանն Սուրբ եւ յԱստուածարնակ առաքինարանն Մաքենոցաց, ... առ Աստուածազգեաց եւ սերովբէատիպ հարանց հայրն Սաղոմ ...»:

Այստեղ հարստացնելով իր իմաստութիւնը, Սյունեցին մեկնում է, ըստ նույն Ստեփանոս Օրբելյան պատմիչի վկայութեան՝ «Յաղբիւրն իմաստից՝ ի վարդապետարանն Սիւնեաց, որ էր գլուխ ամենայն գիտնոց Հայոց»: Այստեղ Սյունեցին աշակերտում է գիտութեամբ հռչակված Մովսէս եպիսկոպոսին, եւ ապա նորից վերադառնում է Դվին: «Եւ ոչ դադարէր ի մեկնելոյ զգրեանսն հին եւ նոր Կտակարանաց...» Այս տողերը չեղտում ենք, քանի որ մեր ներկայացնելիք Հարության Ավագ Օրհնութիւնները ո'չ միայն Աստվածաշնչյան արտացոլումներ պարունակող երգեր են, այլ նաեւ սքանչելի մեկնութիւններ են Հին եւ Նոր Կտակարանների խորհրդավոր առնչութիւնների: Դվինում մի միջադեպ պատճառ է դառնում, որ նա հեռանա այնտեղից:

Սիւնեցին հակաճառում է հավատքի մասին, երկարնակ մի հայ իշխանի հետ, «որ էր ասպետ Հայոց՝ Սմբատ Բագրատունի»: Վերջինս չի հավանում Ստեփանոսի պատասխանները՝ արտաքին փիլիսոփայական հարցերի շուրջ, եւ անարգում է նրան տգետ անվանելով եւ կամենում էր հալածել նրան: Այս դեպքից հետո Սյունեցին ծալված դուրս է գալիս Դվինից եւ մեկնում է Կ. Պոլիս, որտեղ ուսանում է մի միայնակյաց գիտունի մոտ, որ արտաքին փիլիսոփայութեան հմուտ էր: Պոլսում, Սյունեցին անձամբ ներկայանում է կայսեր եւ խնդրում նրան, որ իրեն թույլատրի օգտվել տեղի հարուստ գրադարաններից: Ստանալով կայսեր կողմից անհրաժեշտ թույլտվութիւնը, օրնիբուն աշխատում է եւ հայտնաբերում բազում մոռացված եւ անհետ կորած մատյաններ: «Վարժէր զցայգ եւ զցերեկ ի գիրս եւ յարուեստս նոցա ըստ փիլիսոփայական ոճոյն ...» գրում է Օրբելյանը:

Պոլսից նա անցնում է Աթենք, ապա Հռոմ եւ նորից վերադառնում է Պոլիս, այստեղ Դավիթ անուն գիտունի օգնութեամբ թարգմանում է «գեղեցիկ գիրսն սրբոյն Դիոնիսոսի, եւ դէէ ինքն զժուարագոյն եւ խրթին բանիցն յուծումն բան առ բան, թարգմանէ եւ զգիրսն քաղցրահամ Գրիգորի Նիսացւոյ՝ «Զնութեան եւ Կազմութեան ...»:

Շուրջ տասնհինգ տարիներ հարստացնելով իր գիտելիքները, նա վերադառնում է Հայաստան, որտեղ նույնպէս ծավալում է թարգմանչական եւ մեկնողական գործունեութիւնը: Մեկնում է Մենզոցը, Հոբը, Եղեկիելի մարգարեութիւնը, չորս

² Այս մասին տե՛ս Ն. Թահմիզյան, Սյունեցի համանուն երկու երաժիշտներ եւ հարության Ավագ օրհնութիւնները, «Էջմիածին», 1973, թիվ Բ:

³ Այս եւ հետագա վկայութիւնները քաղված են Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն, ԼԱ.:

Ավետարանները եւ ուրիշ երկեր, գրում է բազմաթիւ ճառեր, մեկնում է «Զխորհուրդ գիշերային պաշտաման»՝ մեր ժամերգութիւնների մեկնութեանց մեջ սա առաջինն է: «Բաժանեաց եւ զութ ձայնսն եւ կարգեաց, շարեաց շարականս՝ զՅարութեան օրհնութիւնսն, երգեաց կցուրդս քաղցրահամ, յարմարեաց եւ ստողողին՝ յինանց եօթն եղանակօք յոյժ խորհրդաւոր, եւ զպահոցն՝ որ յաղուհացսն երգի»: Ստեփանոս Օրբելյանի վերոհիշյալ վկայութիւնից հետեւում է, որ մեղանում շարականային կանոնի կարգը եւս մտցրել է Ստեփանոս Սյունեցին, ինչպէս հայտնի է այն հետագայում ավելի է կայունացել մինչեւ 10-րդ դար, քանի որ Խոսրով Անձեւացու օրոք կանոնի կարգը հաստատուն կերպով գոյութիւն ուներ:

Եկեղեցական ավանդութիւնը եւ մեզ հասած՝ շարականների հեղինակների վերաբերյալ վեց ցուցակները Սյունեցուն են վերագրում Փրկչի աստվածահրաշ հարության ութ ձայն ավագ օրհնութիւնները, որոնցից յուրաքանչյուրը բաղկացած է տասական եռատուն պատկերներից, բացառութեամբ ԳԿ վառ ձայն օրհնութեան, որի հեղինակն ըստ Կիրակոս Գանձակեցու ներսեւ Շնորհալին է:

Ծանոթանանք Սյունեցու Ավագ Օրհնութիւններին՝

ԱԶ - Երգեսցուք երգ նոր

ԱԿ - Երգեցէք Տեսուն երգ նոր

ԲԶ - Օրհնեսցուք ըզՏէր

ԲԿ - Փառաւոն հանդերձ կառօքն

ԳԶ - Օգնական ընդունելի

ԳԿ - Երգեցէք Տեսուն երգ նոր

ԴԶ - Օրհնեսցուք ըզՏէր

ԴԿ - Յաղթական քեզ օրհնութիւն:

Օրհնութիւն բառը, իբրեւ կանոնի առաջին միավորի անուն, վերցվել է մարգարեական երգերի առաջին բառից: Այս ութ կանոնների յուրաքանչյուր պատկերի համար մեր հին ձեռագիր եւ տպագիր շարականներում կան հատուկ համառոտագրութիւններ, որոնք զրկած են լուսանցքում: Դրանք վերցվել են մարգարեական Օրհնութիւններից՝ սկսած Մովսէսից մինչեւ Ամբակում: Ստորեւ ներկայացնում ենք այդ համառոտագրութիւններն ըստ Սյունեցու եւ ըստ Աստվածաշնչի հաջորդականութեան: Ասենք նաեւ, որ հաջորդականութիւնը բոլոր ութ կանոնի օրհնութիւններում նույնն է, սակայն դրանց բացատրութիւնները բոլորովին այլ բովանդակութիւն եւ իմաստ ունեն Սյունեցու մոտ: Ահա Ավագ օրհնութիւնների համառոտագրութիւններն ըստ յուրաքանչյուր եռատուն պատկերի ու նրանց տեղը Աստվածաշնչում:

1. Օրհ - Օրհնեսցուք ըզՏէր. Օրհնութիւն Մովսիսի կարմիր ծովն անցնելուց հետո՝ Գիրք Ելից Գլ. ԺԸ (18):

2. Նայ. - Նայեցարուք երկինք եւ խօսեցայց, եւ լուիցէ երկիր զպատգամս բերանոյ իմոյ. Գիրք Բ, Օրինաց Բ Գլ. 1:

3. Զիհ. - Զի հուր բորբոքեցաւ ի բարկութենէ իմմէ, այրեացէ մինչ ի դժոխս ներքինս, կերիցէ գերկիր զարմտիսն. Գիրք Բ, Օրինաց ԼԲ, գլ. 22-38:

4. Ծան-Ծաներուք Բ Օրինաց ԼԲ 39-43:

Տեսէք, տեսէք, դի ես եմ, եւ ես կեցուցանեմ, հարկանեմ եւ բժշկեմ, եւ ո'չ ոք իցէ, որ հանիցէ ի ձեռաց իմոց:

5. Հաս - Հաստատեցաւ սիրտ իմ ի տէր, եւ բարձրացաւ եղջիւր իմ յԱստուած իմ. ընդարձակեցաւ բերան իմ Տէր, ի վերայ թշնամեաց իմոց. Ա. Թագ. Բ գլ. 10:

Սամուէլի մօր Աննայի աղոթքին է հարում:

6. Գիշ - Ի գիշերաց կանխէ հոգի իմ առ քեզ Աստուած, դի յոյսք են հրամանք քո ի վերայ երկրի, զարդարութիւն ուսարուք բնակիչք երկրի: Եսայի ԻԶ 9-21:

7. Եսա - Ես ասացի. հրեկից Եղեկյա արքայի աղոթքն է, երբ նա ծանորդեն հիվանդացավ եւ ապա առողջացավ.

Ես ասացի ի վերանալ աւուրց իմոց, գնացից ի դրունս դժոխոց, թողից զմնացորդս

ամաց իմոց. ԼԸ 10-20:

8. Օրհ - Օրհնեցէք ըզՏէր յՕրհնութիւն ի նոր. զի իշխանութիւն նորա ի բարձունս փառաւորի. Եսայի ԽԲ 10-14.

Կամ. «Իսկ այս ով է որ դիմեալ գայ յեղովմայ» (վերցվել է Եսայի մարգարեի մեկ այլ զրույցից. ԿԳ գլ. 63 գլ. 1):

9. Նեղ. - Ի նեղութեան իմում աղաղակեցի առ տէր Աստուած իմ, եւ լուաւ ինձ յորովայնէ դժոխոց աղաղակի իմում: Սա Հովնան մարգարեի աղոթքն է կետ ձկան փորի մեջ, որն ըստ Ավետարանի, խորհրդանշում է Քրիստոսի դժոխք իջնելը: (Հովնան Բ 3-10):

10. Տրլ. - Տէր ըզլուր քո լուայ եւ երկեայ, հայեցայ ի գործս քո եւ զարհուրեցայ, զի ծանեայ ... Սա Ամբակում մարգարեի աղոթքն է: (Ամբակում Գ ԳԼ):

Ահա Աստվածաշնչական այն արտացոլումները, որոնց վրա գեղեցկորեն հորինվել են Ստ. Սյունեցու Հարությունյան Ավագ օրհնությունները:

Ստորեւ վերոհիշյալ համառոտագրություններին դուգահեռ ներկայացնում ենք Սյունեցու հորինած չարականները: Նախ ասենք, որ բոլոր ութ օրհնությունների առաջին պատկերները վերցվել են Մովսեսի օրհնությունից.

Ա2. Երգեսցուք երգ նոր Աստուծոյ Փրկչին մերոյ, որ փրկեացն ի թշնամւոյն ծառայութենէ ըզմեզ, հզօրն իւր կարողութեամբ, եւ ապրեցոյց փառաւորեալն փառօք:

Այս Ա2 օրհնության առաջին պատկերի առաջին տունն է, որն ըստ Մովսեսի օրհնության «է փրկութիւն խրայելացւոց յեգիպտոսէ եւ ի կարմիր ծովուն», որը խորհրդածում է մարդկանց փրկությունը «ի ծառայութենէ սատանայի եւ ի դժոխոց ի ձեռն խաչին Քրիստոսի»:

Բ. Դու յանձն առեր Աստուած ելանել ի խաչ վասն մեր, եւ ընդ նրմին բեւեռել ըզհնութիւն մեզաց մերոց, վասն որոյ երկրպագեմք եւ վերօրհնեմք ըզքո զանճառ խոնարհութիւնդ:

Գ. Ձորս ընտրեաց Աստուած յամենայն ազգաց երկրէ ծրնանիլ ի նմանէ, ապրեցուցանել ըզմեզ կոռցն ի պաշտելութենէ որպես զԱստուածածինն միշտ փառաւորեսցուք:

ՆԱ3

ա) Նայեցայ ես յամենազօր ի քո տնօրէնութիւնդ, եւ երկիւղիւ փառաւորեցից ըզքեզ Քրիստոս:

բ) Ի խաչիլն քո մեռուցեր ըզմահ, եւ յաղորդէ կողի քո տիեզերաց արբուցեր զանճահութիւն:

գ) Աստուածածինն անարատ Կոյս առ քեզ ապաւինեմք, բարեխօսեա առ Քրիստոս վասն անձանց մերոց:

ԶԻ2 - ԶԻ հուր բորբոքեցաւ.

ա) Հրով Աստուածութեանդ քո քրիստոս այրեցեր ըզդրունս դժոխոց եւ լուծեր ըզմահ եւ անճահութիւն պարգեւեցեր ազգի մարդկան:

բ) Յայգւոյդ անճահութեան ճաշակեցաք եւ տեսաք զի քաղցր եւ ուղիղ ես տէր, եւ վասն ամենեցուն փրկութեան եկեր յաշխարհս:

գ) Սրբուհւոյ Աստուածածինն բարեխօսութեամբ պարգեւեա երկրպագուացս ամենասուրբ երրորդութեանդ գլխութիւն յուսոյ կենացըն յաւիտենից:

ԾԱՆ

ա) Ծանեաք ըզքեզ Քրիստոս թագաւոր յաւիտենից, եւ տեսաք ըզքեզ իշխան մահու եւ կենաց, զի դու ես տէր, եւ չիք այլ ոք բաց իքէն:

բ) Աջով քո բարձրելոյ առցես ըզվրէժս ի թշնամւոյն, եւ նետրք քո արբեցն զարիւն նորա, զի դու...

գ) Որ յարեարդ ի մեռելոց նորոգեցեր զազգըս մարդկան, Սրբուհւոյն աղաչանօք հաստատեա զհիմունս եկեղեցւոյ սրբոյ քո, զի դու...

ՀԱՍ

ա) Հաստատութիւն իմ լեր տէր, որ յաղթող խաչիւ քո ըզդրժոխս աւերեցեր,

քանդի յարեար երեքօրեայ զանկեալն կանգնեցեր զԱդամ:

բ) Օգնեա փրկիչդ Աստուած պարծեղոցս ի խաչ քո, յուսացողացս ի քեզ տէր, եւ փրկեա միայն բարերար ի վրտանգէ զանձինքս մեր:

գ) միայն օրհնեալդ ի կանայս, մայր եւ միշտ կոյս եւ իմանալի լոյս, ծրնող արարչին մերոյ անդադար բարեբանեսցուք:

ԳԻԾ

ա) Ի Գիշերաց կանխելով վերօրհնեմք ըզքեզ Քրիստոս Աստուած, որ վասն մեր խոնարհեցար, յանձն ասեր զամենայն եւ խաչի համբերեցեր:

բ) Լուսաւորեցաք ի հրամանաց քոց թագաւոր թագաւորաց Աստուած, որ ըզմահու լուծեր զիշխանութիւն, յղնձն առեր զամենայն եւ խաչի համբերեցեր:

գ) Քերովբէական թեւօք պարածածկեցար սրբուհի Աստուածածին կոյս եւ մայր եւ բնակարան Աստուածութեանն, վերօրհնեալ զամենայն առաքելական բարոգութեանց:

ԵՍԱ. Ես ասացի

ա) Յոյս եւ յարութիւն ազգի մարդկան Քրիստոս Աստուած, զհիւանդութիւնս հոգւոյ իմոյ կենդանացո, որպէս երբեմն Զեղեկեայն:

բ) Զչարչարանս եւ ըզմահ յանձն առեր, կենդանատու ամենեցուն, զհիւանդութիւնս հոգւոյ իմոյ առողջացո, որպէս երբեմն Զեղեկեայն:

գ) Առ քեզ ապաւինեմք խորան եւ տաճար Աստուծոյ բանին Մարիամ մայր եւ կոյս. Բարեխօսեա առ Քրիստոս վասն անձանց մերոց:

Ի ՆԵ.

ա) Որ լուար Աստուած գոյմանն Յովնանու յորովայնէ կիտին, ապրեցո եւ զիս յաներեւոյթ թշնամւոյն փրկիչ գոյով, որ նստիս ի քրովբեական յաթոռ:

բ) Որ ընտրեցեր քեզ վերջստին քարոզող նինուէացւոց զյափշտակեալն ի կիտէն երեքօրեայ իջմամբ ի դժոխս, եւ զիս ըզբաղմամբս արձակեա ի կապանաց մահու ի կեանսըդ յաւիտենից:

գ) Եկեալդ ի փրկութիւն ըստեղծութեան քոց, պատկերակից եղեր հոգեղէն մարդոյն ըզմեզս ըսպաներ, եւ ըզմահու գերեալսն ազատեցեր ի մեղաց:

ՏՐԼ.

ա) Հիացան զօրք երկնից ընդ քո յանձն առնուլ ըզծառայի ըզկերպ, եւ մարգարէն զարհուրեալ ասէր, լուայ ըզլուր քո, եւ երկեայ, նայեցայ ի գործս քո եւ զարհուրեցայ:

բ) Քանզի դու որ յառաջ քան զյաւիտեանս որդի հօր եւ հոգւոյն փառակից, եկեալ ի մէջ երկուց կենդանեացն երեւեալ. Բարձրացար ի խաչին, առնելով զհեծելութիւն փրկութեան, քանզի լուծեալ եղեն երկունք մահու...:

գ) Աստուածածինն անհարսնացեալ սրբուհի ըզքեզ աղաչեմք անդադար ձայնիւ, որ զէակ բանրն հօր ի քեզ կրեցեր եւ ծրնար անճառապէս, առ նա միշտ բարեխօսեա վասն անձանց մերոց:

Այսպիսով, ինչպես տեսանք, Ստ. Սյունեցու Ավագ օրհնությունները ոչ միայն Աստվածաշնչական արտացոլումներ են սոսկ, այլ նաեւ բացատրություններ ու մեկնություններ են՝ հորինված բանաստեղծական բարձր վարպետությամբ:

Մենք ներկայացրինք Ա2 օրհնությունը միայն՝ 10 պատկերով:

Այս պատկերներում նկատելի են Աստվածորդու փրկագործության իրագործումները մարդկային ազգի փրկության համար:

Այս օրհնությունները Հայաստանյայց եկեղեցիներում երգվում են տարվա բոլոր կիրակիներին, եթե որեւէ այլ տեղում տոներ չկան:

Երգվում են մանավանդ հինանց շրջանում, այսինքն Զատիկին Հաջորդող առաջին կիրակիից սկսած մինչեւ Համբարձման նախորդող կիրակի օրը՝ ամեն օր ըստ օրվա ձայնի՝ դրանով իսկ կարեւորելով Փրկչի հրաշափառ եւ Ս. Հարություն տոնը՝ իբրեւ մեծագույն տոնը քրիստոնեություն:

Ստեփանոս Սյունեցու Ավագ օրհնության բոլոր կանոններում իրենց արտացոլումն են գտել Աստվածաշնչի մի շարք գրքերի՝ Ելից, Երկրորդումն օրինաց, Եսայի. Հովնան,

Ամրակում եւ մանավանդ Մովսեսի մարգարեական գրքերից բաղմաթիվ դրվագներ ու վկայակոչումներ, որոնք Սյունեցու գրչի տակ առավել իմաստավորվել ու պարզաբանվել են:

80 եռատուն պատկերների մեջ միայն երկու շեղում է նկատվում, այսինքն եռատուն պատկերի փոխարեն ԲՁ կանոնի Բ պատկերը՝ «Աստուած խօսեցաւ ի բարձանց», ունի չորս տուն եւ չորրորդ տունը ձոնվում է Աստվածամորը:

Ի քեզ եմք ապաւինեալ, որ մայրդ ես եւ աղախին Քրիստոսի,

Լեր բարեխօս վասն մեր, զի զանուն Տեառն կարդասցուք եւ ըզքեզ մեծառեալդ պատուեսցուք:

Ասենք նաեւ, որ այս պատկերը մտել է Մաշտոցի մեջ եւ մաս է կազմում Մկրտություն խորհուրդին:

Մյուս շեղումը՝ «Փառաւօն Հանդերձ կառօքն», ԲԿ կանոնի մեջ է, որի վերջին պատկերը՝ «Անեղին եղեալ մարդ տեսեալ զարմանայր մարգարէն», ունի Հինգ տուն, որի երրորդ եւ չորրորդ տները երգվում են Ավագ Հինգշաբթի եւ Ավագ ուրբաթ «Ուաչի քո Քրիստոս» շարականի վերջավորություն: Իսկ ԳՁ կանոնի երրորդ պատկերը, որ «Ծաներուքն» է դրված է «Ի սուրբ Երրորդութենէն ծանեալ ըզտէրն մեր Յիսուս» եռատուն պատկերը, որը երգվում է տիեզերական երեք ժողովների Հիշատակի օրերին, իրեն մանկունքի կցուրդ:

Բոլոր 80 պատկերների երրորդ տներում Սյունեցին կերտում է Աստվածամոր անզուգական կերպարը: Հետաքրքիր է նաեւ, որ բոլոր ութ կանոնների «Փառք Յօր»-ի տները նվիրված են Աստվածամորը, որին ընտրեց Աստված բոլոր ազգերից, եւ բոլոր մարդկանցից, եւ նրանից ծնվեց Փրկիչը, որի Համար եւ ողջ մարդկությունը պարտավոր է միշտ փառավորել նրան: Ավագ օրհնությունների սկզբնավորությունը, այսինքն՝ սկսվածքը, Սյունեցու շնորհիվ դարձավ կանոնի ութ միավորներից առաջինի անունը: Ծարակնոցի բոլոր կանոնների առաջին բաղադրիչները կոչվում են Օրհնություն եւ ունեն միեւնույն խոսքերը՝

Օրհնեսցուք ըզտէր, զի փառք է փառաւորեալ...

Ստեփանոս Սյունեցուն է պատկանում նաեւ մեր եկեղեցում 10 պատկերներից բաղկացած Օրհնությունների Հորինման պատիվը: Հետագա դարերում, երբ կանոնակարգվում էր Ծարակնոց ժողովածուն, կանոնի առաջին բաղադրիչը՝ Օրհնությունը կազմվում է 10 պատկերներով, պայման էր նաեւ, որ վերջին չորս պատկերները պետք է լինեին տնօրինական պատկերներ՝ Հոգեգալստյան, Հանգստյան, Աստվածածնի եւ Ուաչի:

Ստեփանոս Սյունեցու Հարություն Ավագ օրհնություններն իրենց լեզվաոճական ու բանաստեղծական կերտվածքով, աստվածաբանական ու դավանական խնդիրների արծարծմամբ, ինչպես նաեւ մարգարեական բաղմաթիվ ակնարկություններ ճիշտ ընկալելու, եւ Փրկչի մարդեղության ու փրկագործության Հետ ունեցած նրանց սերտ առնչությունները բացահայտելու տեսակետից խիստ եւ ինքնատիպ ստեղծագործություններ են: Առանց դույզն վերապահության կարելի է ասել, որ Սյունեցու սույն Օրհնությունները Հանդիսացան ուղեցույց Հետագա մեր շարականագիրների Համար, որպեսզի մեր շարականների ու Հոգեւոր երգերի մեջ արտացոլվեն Հայաստանյայց Առաքելական Ս. եկեղեցվի ճշմարիտ դավանությունն ու վարդապետական դիրքորոշումը՝ ուղղափառության սկզբունքներով: Ստ. Սյունեցու Հարություն Ավագ օրհնությունները Համաքրիստոնեական քնարերգության մեջ եւս, մեր կարծիքով բարձրարվեստ ու սքանչելի օրհներգություններ են:

Ահա մի նմուշ եւս Հարության Ավագ օրհնության շարականներից.

ԲԿ. Ի նեղ Հովնանի մասին.

Անապականութեան աղբիւր եւ մահու կեանք
ըզՔեզ ծանեան Հրանիւթիցն սեռք եւ բանական կենդանիք,
Որ զՅովնան ի կրտէն կորցեալ արտաքսեցեր,
Գովասանական ձայնիւ եղանակեմքք քեզ գերգա

Օրհնութեան ներմարդացեալ բանիդ Աստուծոյ,

Յանսաղարթաբեր արմատ փայտին մակագրեալ

Ըզքեզ անհպելի Հրամամբ եւ սեւեռեալ բեւեռք

եւ ի Հրացայտ կողի քո ի ձեռն զինու տիգի Հոսանս վտակաց
գործեցեր:

Իմանալի բանաւոր տախտակ անտրամադրելի տառիցըն

մովսիսական օրինաց.

Որ զԱստուածն ամենեցուն իսկապէս մարմնով ի գիրկըս

քո բարձր Մարիամ,

Ներբողական ձայնիւ եղանակեմքք քեզ գերգա

օրհնութեան ամենօրհնեալդ ի կանայս:

Կարծում եմ, այս չքեղ գոհարը մեկնաբանության կարիք չունի:

Մեր բանասիրության մեջ Սյունեցու Հորինած Ավագ օրհնությունները շատ բարձր է գնահատել Հայր Ղեւոնդ Ալիշանը, այն նույնությամբ մեջ ենք բերում. «Բայց ըստ բախտի, գեր ի վերոյն բնաւից այդոցիկ սաւառնացեալ բարձրանայ անկորուստ եւ անկորնչելի յեկեղեցւոյ մերում, անզուգական կանոն Աւագ Օրհնութեանցն ի Յարութիւն Քրիստոսի, որք բաւական էին ոչ նմա միայնոյ ի փառս, եթէ եւ չէր այլ ինչ բնաւ այլ դպրութիւն սորա, ի նշուլից մնացուածոց այդմ միակ գոհարի՝ մարթ էր իմաստասիրել բանագիտաց, եթէ որպիսիս եւ որքանիս արժանի էր յուսալ բանաստեղծս յայնպիսոյ ազգէ եւ ի լեզուէ գոհար, որ արդ եւ ի միջի ոչ սակաւուց գերծելոց եւ յայտնի բերոց դպրութեան մերոյ, մանաւանդ ի շարս սրբազան երգոց գերազանցորէն փայլէ եւ փայլեսցէ, մինչեւ երգաբանեալն ի նմանէ

Յարուցեալն ի մեռելոց՝ յարուսցէ զննջեցեալսն յուսով յանմահութիւն:

Մեր խոսքը ցանկանում ենք վերջացնել Ստեփանոս Օրբելյանի՝ Սյունեցուն ձոնված ներբողով.

Ստեփանոս՝ սիւնն երկնի եւ խարիսխն Հաւատոյ,

Վէմն անդրդուելի եւ ախոյեանն անվախ սուրբ Եկեղեցւոյ,

Մարդն երկնային եւ Հրեշտակն երկրային,

Հանապազ մեռեալն եւ միշտ կենդանին,

Հիացուցիչն Հրեղինաց եւ զարմացուցիչն քերովբէից...՝

ՊԱՎԵԼ ԶՈՐԱՆՅԱՆ

**ԱՆԱՍՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ ԿԱԶՄԱԾ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄԻ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՆՔԵՐԻ ՑՈՒՑԱԿԻ ԳՆԱՀԱՏՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐԶ***

Երուսաղեմի Հայ գաղթօջախի պատմության վաղմիջնադարյան շրջանի ուսումնասիրության համար կարևոր հաղորդումներ են պահպանվել Անաստաս վարդապետի անունով մեզ հասած ուղեգրական բնույթի թղթում, որտեղ տրված է Երուսաղեմի Հայկական վանքերի ցուցակը ու թվարկված են նաև այն հանգամանքները, որոնք դրդել են ձեռնամուխ լինելու ճանապարհորդությանն ու նշված ցուցակի կազմելուն:

Հայ Երուսաղեմի խոշոր գիտակ Մկրտիչ եպս. Աղափնունին հետևյալ կերպ է գնահատել այդ բնագրի արժեքը. «Հայ մատենագրությունը Ս.Տեղեաց թէ Հայկական վանքերու, թէ օտար վանքերու մեջ ապրող Հայ միաբանությունաց նկատմամբ դժբախտաբար բառ մը անգամ չէ արձանագրած, հակառակ որ նախնական դարերէ սկսեալ, մեր բնիկ աշխարհէն ուխտաւորական կարաւաններ շարունակ այցելած են Երուսաղէմ՝ յուխտ եւ երկրպագութիւն Քրիստոսի Տնօրինական Ս. Տեղեաց: Հայոց Անաստաս վարդապետը միայն, ինչպէս յիշած ենք այլուր, գրի առած է Յուցակ մը Երուսաղէմի Հայ վանօրէից մասին: Ան թեւեւ դերձ չէ քննադատութենէ եւ ձեռնմխութենէն, ինչ որ ալ ըլլայ սակայն, այդ Յուցակը Հայեցի կարեւոր յիշատակարան մը է՝»: Բազում այլ թղթերի նման թեւեւ այն եւս չի ընդգրկվել Գիրք թղթոցում, սակայն, բարեբախտաբար պահպանվել է եւ արժանի է պատշաճ ուշադրության ու կարոտ լուրջ հետադիտման:

Անաստասի՝ որպես ցուցակի հեղինակի, անունն արձանագրված է բնագրի վերջում, որպես Երուսաղեմ այցելած Հայ ուխտավոր-վարդապետ, որ Համազասպ Կամսարականի խնդրանքով կազմել է Երուսաղեմի Հայոց վանքերի ցուցակը:

Անաստաս վարդապետի հեղինակած երկը մեզ է հասել ուղ շրջանի ձեռագրերով²:

Առաջին անգամ Անաստաս վարդապետի ու նրա երկի մասին խոսում է Մովսես Կաղանկատվացին³: Նրա «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհին» երկի երկրորդ գրքի ԾԲ գլուխը վերնագրված է «Անուանք վանորայիցն, որք յերուսաղէմ են շինեալ յԱղուանից անուն, զոր ի թղթոյ երանելոյն Անաստասայ առ Վահան՝ Մամիկոնեան առեալ ուսաբ,

* Տպ. ՊԲՀ, 2001.- խմբ.:

¹ Աղափնունի, Հայկական Հին վանքեր եւ եկեղեցիներ սուրբ Երկրին մէջ, Երուսաղէմ, 1931, էջ 158-159:

² Ժամանակագրորեն վաղագույն ժողովածուն, որտեղ առկա է այդ բնագիրը, Մաշտոցի անվան Մատենադարանի 1770 թվահամարը կրողը գրչագիրն է, ընդօրինակված 1589թ. մի ձեռագրից, որն էլ իր հերթին կազմվել կամ արտագրվել է 1425թ.:

³ Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Քննական բնագիրը եւ ներածությունը Վարդգ Առաքելյանի, Երևան, 1983, էջ 285-286:

⁴ 129 թ. ձեռագրում՝ Վահրամ: Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1531, վայր՝ Յովհաննավանք, Ժամանակ՝ 1289, ստացող՝ Համազասպ եպս., թուղթ, 42,2-32, 5, երկայուն, բոլորգիր, տող՝ 31, հշտկրն ստացողի՝ 97ա, 123բ, 306բ, 318բ, հետագայի՝ 1ա (1651թ.), 377ա (1676, 1733թթ.):

այս են»։ Եթե անգամ չլինե՞ր Անաստասի անվան նշումը, ապա թվարկման մեջ եղած նմանություններն իսկ բավարար էին հաստատապես պնդելու, որ Մովսես Կաղանկատվացին իր երկի այդ գլուխը շարադրելիս տրամադրության տակ ունեցել է Անաստաս վարդապետի ցուցակի մի ավելի անխաթար օրինակ եւ որ ինքը այդ գործից դուրս ոչ մի այլ վանք չի արձանագրում: Այդ նշանակում է միաժամանակ, որ Անաստասի երկը եւս, ինքնուրույն գոյատևելով ավելի քան 14 դար, քիչ փոփոխությունների է ենթարկվել: Մովսես Կաղանկատվացու երկում պահված այդ քաղումներին առաջինն ուշադրություն են դարձրել Աստ. Տեր-Հովհաննիսյանցը եւ Տ. Սավայանյանցը, դրանք օգտագործելով Անաստասի հաղորդումների ծանոթագրման ժամանակ:

Անաստասի երկը գիտական շրջանառության մեջ է դրել Ղ. Ինճիճյանը, որն իր ձեռքին եղած պակասավոր ձեռագրից հրապարակել է այն իր «Հնախոսութիւն աշխարհագրական...» երկի մեջ: Ղ. Ինճիճյանը մասնավոր քննության չի ենթարկել այն եւ բավարարվել է տողատակի ընդարձակ ծանոթությամբ, որտեղ ուշագրավ է հեղինակի այն նշումը, թե «Այս գիր է իբր վերջին գլուխ տնօրինական տեղեացն, որ յերուսաղէմ. զորս յետ մի ըստ միով է թուելոյ՝ դնէ վերնագիր. «Ի յԱգաթանգեղայ պատմութենէն, որ էր դարապետ սուրբ Լուսաւորչին Գրիգորի, վասն վանորէիցն, որ յերուսաղէմ»⁵: «Եւ ապա սկսանի. «Ի ժամանակս թագաւորութեան Տրդատայ եւ ի Հայրապետութեան սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մեծամեծք Հայոց շինեցին վանորայք ի սուրբ քաղաքն յերուսաղէմ, որոնց անունք վանորէիցն են այսօրիկ»։ Ղ. Ինճիճյանը արձանագրելով, որ «ոչ գտանի յայժմեան գիրս պատմութեան նորին (իմա՝ Ագաթանգեղոսի) զոր ունիմք», ենթադրում է, թե «ի պատմութենէն Ագաթանգեղայ ասելովն՝ տայ մեզ իմանալ, թե զայս ցուցակ անուանց վանորէից յուրոյն իմն պատմութեան էր գրեալ Ագաթանգեղոս»⁶:

Ցանկանալով հիմնավորել իր ենթադրությունը, Ինճիճյանը նույն տեղում ավելացնում է. «Եւ չեն ինչ զարմանք զանազան եկեղեցիս շինելն յերուսաղէմ մերոյն Տրդատայ եւ Լուսաւորչի եւ նախարարացն... Պարտ է եւս համարել, թե...բազմութիւն ուխտաւորաց ի մերոց Հայկազանց յաճախէին գնալ անդր. եւ նմին իրի դէպ լինէր այլ եւ այլ նախարարաց զանազան վանորայս շինել եւ դիւրութիւն բնակութեան ուխտաւորաց իւրաքանչիւր ցեղից յուրոյն ուրոյն վանս.»: Ղ. Ինճիճյանը միաժամանակ զգուշացնում է, թե «Այլ չէ պարտ այնպես իմանալ, թե այս ամենայն վանորայք... առհասարակ ի ժամանակս Տրդատայ եւ Լուսաւորչի շինեցան: Յայտ է այս եւ յանուանէ նոցա. քանզի վանքն, որ յանուն Լուսաւորչի՝ յայտ է, թէ գկնի նորա շինեալ եղեւ, որպէս եւ Ղեւոնդեանցն՝ գկնի նահատակութեան նոցա՝ բազմօք գկնի Լուսաւորչին»⁷: Այս ամենից հետո Ինճիճյանը ծանոթ չլինելով Անաստասի հեղինակ լինելու հանգամանքին եւ կաշկանդված՝ բացատրելու Ագաթանգեղոսի անվան հետ կապվելու պարագան, ստիպված էր առաջադրել իր վարկածը. «Եւ այսպէս, նոյն իսկ պատմութիւն ցուցանէ, թէ Ագաթանգեղոս յայս ցուցակ նշանագրեաց զվանորայս շինեալս ի Տրդատայ եւ ի Լուսաւորչի եւ յոմանց ի նախարարաց իւրոց ժամանակին. իսկ գկնի ներսէսի՝ յաւելին այլք ի նոյն ցուցակ արձանագրել եւ զշինեալսն ի ներսիսէ եւ յայլոց նախարարաց, ապա յետագայք նորք յաւելին նշանակել եւ զառուծն տաճկաց եւ հռոմաց, որք յապա ժամանակս եղեն»:

Երուսաղեմի Հայկական վանքերի Անաստաս վարդապետի կազմած ցուցակը 19-րդ դարում ունենում է տասը հրատարակություն, այդ թվում եւ թարգմանություններ ռուսերեն, ֆրանսերեն եւ անգլերեն լեզուներով: Հրատարակությունների հիմնական բեռը ստանձնում եւ իրականացնում է Ղ. Ալիշանը, որի հմուտ թարգմանությամբ էլ այն հրապարակվում է եվրոպական լեզուներով ու զառուծն տաճկաց եւ հռոմաց, որք յապա ժամանակս եղեն»:

⁵ Ղ. Ինճիճյան, Հնախոսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, հատոր երկրորդ, Վենետիկ, 1835, էջ 199, ծան. 1:

⁶ Նույն տեղում:

⁷ Նույն տեղում, էջ 200:

Ղ. Ալիշանին է պատկանում Անաստասի երկի ստեղծման ժամանակի որոշման * առաջնությունը: Ծանոթագրելով բնագրի «գրեցին առ երանելի կաթողիկոսն Յոհանն» արտահայտությունը, Ղ. Ալիշանը գրում է. «Այս բաներս տաճկաց (արաբացուց) տիրելէն առաջ եղած ըսելով՝ պատմիչս, երեւի որ Գ Յոհաննէս կաթողիկոսն է դա, ի վերջ Զ դարու եւ ի սկիզբն է-ին»⁸: Ճշգրտված թվագրմամբ այժմ հայտնի է, որ Հովհաննէս կաթողիկոս Գաբրեղենացին զահակալել է 557-574թթ.: Իրականում, Անաստասի նամակը ծնունդն է այն իրադրությունների, որոնք տեղի են ունեցել Զ դարի երկրորդ կեսին:

Ղ. Ալիշանի վստահությունը Անաստասի երկի նկատմամբ առավել աճել է նրանից հետո, երբ ձեռնամուխ է եղել թարգմանելու Արուսաշ Հայի աշխատությունը, որի արդյունքում ծնվել է նրա կարեւոր աշխատություններից մեկը⁹: Արուսաշի անգլերենի հրատարակիչը¹⁰ «Համրած է եգիպտական եկեղեցեաց թուով 707 եւ վանորէից՝ 181, բայց ասոնց վրայ կըրնար քանի մը այլ աւելցրենք», - գրում է Ալիշանը¹¹:

V-VI դարերի Երուսաղեմի տարբեր հատվածներում կատարված շինարարական աշխատանքների ժամանակ հայտնաբերված հայատառ գեղեցիկ խճանկարները¹²: Երուսաղեմի հայոց վանքերի ու եկեղեցիների բազմաքանակության մասին վկայություն է պահպանել նաեւ Անտիոխ Ստրատիգի մոտ¹³:

XIX դարի վերջերից սկսվում է Անաստասի ցուցակի գիտական ուսումնասիրության նոր փուլ: Աստվածատուր եպս. Հովհաննիսյանցն ու Տ. Սավալանյանը, համոզված լինելով Անաստասի բերած վանքերի իրական գոյության մեջ, իրենց աշխատություններում փորձում էին ամենայն բարեխղճությամբ տեղադրել Հիշատակված վանքերը՝ առ այդ վկայակոչելով իրենց հայտնի միջնադարյան այլալեզու

⁸ Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 229, ծան. 1:

⁹ Արուսաշ Հայ, Պատմություն եկեղեցեաց եւ վանորէից Եգիպտոսի, Վենետիկ, 1895:

¹⁰ B. T. A. Evetts, Churches and Monasteries of Egypt attributed to Abu Salih, the Armenian, Oxford, 1895:

¹¹ «...Յետ զասոնք յիշելու, չեմք կըրնար չիշել խոր զգացմամբ մեր նախնեաց յիշած եւ յանուանէ նշանակած եօթանասունէն աւելի հայոց վանքերը Երուսաղէմ եւ ի մերձաւոր տեղիս, զատ եգիպտականաց, Լուսաւորչի օրերէն մինչեւ ի վերջ Զ դարու շինած, բնակուած, նորոգուած եւ աւրուած: Միթէ զուտ ազգային հեղինակ մը այլ Արուսաշի եւ Շարուշի նման չէր գրած չափաւորապէս (եւ աւելի քան զԱնաստաս վարդապետ մեր յ է դարու) անոնց պատմութիւնը, կամ պիտի ըլլայ մէկ մի, որ հետաքննէ անոնց անհետացեալ տեղուանքը եւ յերեւան հանէ անակնկալ եւ ոչ խալառ անյուսակի նշխարքը, արձանագրերն եւ այլ ինչ գիտեմ» (Նույն տեղում, էջ 13-14):

¹² Տես «Նոր դար», Թիֆլիս, 1894, 23 հուլիսի, 11 օգոստոսի: Dr. R. Riess, Reste eines alten armenischen Klosters auf dem Olberg und diesselbst aufgefundenen Inschriften, - "Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins", VIII, Leipzig, 1885, s. 155-161. H. Guthe, Mosaiken mit armenischer Inschrift auf dem Olberge, - "Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palastina-Vereins", Leipzig, 1895, s. 51-53., Գ. Հովսեփյան, Հայերեն արձանագրության խճանկար Երուսաղեմի հյուսիսում, տե՛ս Գաբրեղին Հովսեփյան, Նյութեր եւ ուսումնասիրություններ Հայ արվեստի պատմության, Հատոր Բ, Երեւան, 1987, էջ 340-342: Գ. Հովսեփյանը հետազայում հղելով իր այս աշխատանքը, գրել է. «այն կարծիքն ենք յայտնել, թե (Մողայիկ արձանագրությունը Զիթենաց սարի վերայ) առնուազն Թ-Ժ դարու գիր պետք է համարել, այժմ ընդունում ենք ոչ ուշ, քան Զ-է դարերի» (տե՛ս Գ. Հովսեփյան, Գրչութեան արուեստը Հին Հայոց մէջ, մասն Գ, «Քարտէզ Հայ հնագրութեան», Վաղարշապատ, 1913, էջ 5): IV-VII - «Լրարբեր» հաս. գիտ., Երեւան, 1971, N 3, էջ 17-25:

¹³ «Եւ երբ (պարսիկները - Պ.Զ.) հասան Երուսաղեմին, նրանց ժողովրդի առաջնորդներն ու իշխանները գնացին գիտելու քաղաքն ու նրա պարիսպները: Եւ երբ տեսան վանքերի ու հավատացյալների կացարանների բազմությունը, որ կային քաղաքի շուրջը, զգաստացաւ նրանց միտքը եւ ցանկացան հաշտություն կնքել քաղաքի բնակիչների հետ» (Аннуох Стратиг, изгдал, перевел и арабское извлечение приложил Н. Марр, СПб., 1909, էջ 25-29.):

սկզբնաղբյուրներից քաղված վկայություններ, վիճաբար արձանագրություններ եւ այլ նյութեր:¹⁴

Անաստասի երկն իր աշխատության մեջ ներկայացրել է նաեւ Գ. Զարրհանայանը գրելով, թե «Հաւանականաբար անհարազատ է այս գրվածքը, բայց ունենալով նաեւ պատկառելի հնութիւն մը՝ ի վերջ եօթներորդ կամ ի սկիզբն ութներորդ դարու»¹⁵:

Մ. Օրմանյանը VI դարավերջի իրադարձությունների շարադրման ժամանակ օգտագործում է նաեւ Անաստասի երկում պահպանված վկայությունները, որոնք նրան որեւէ կասկածի տեղիք չէին տալիս իրենց հավաստիությամբ¹⁶:

Անաստասի երկին անդրադարձել է նաեւ Ն. Մառը՝ առանց հատուկ ուսումնասիրության փորձ ձեռնարկելու: Ն. Մառը հրապարակել է XII-XIII դարերի ձեռագրերից մեկում պահպանված Եփրեմ Ասորու ու նրա Սահակ աշակերտի միջեւ կայացած զրույցի երրորդ անձի կողմից գրառված երկու փոքրիկ բնագիր («Վկայութիւնք վասն ծննդեան Քրիստոսի, մկրտութեան», «Նորին իսկ երանելոյն Եփրեմի ասացեալ»), որոնցից մեկը (առաջինը) ուղեկցվում էր նաեւ Հայատառ ասորերեն տեքստով եւ Հայերենը ներկայացված էր որպէս թարգմանություն ասորերենից, իսկ երկրորդը բաղկացած էր ընդամենը մի քանի պարբերությունից եւ չունէր ասորերեն զուգահեռ: Ն. Մառը հրապարակման մեջ վերջինս վերնագրել էր "Об основании первых церквей в Иерусалиме" (Թեւեւ այն ավելի Արիոսի հալածման եւ Նիկիայի ժողովի գումարման մասին է, որտեղ բառացիորեն հաղորդվում է նաեւ հետեւյալը. «Եւ ի կատարման սուրբ ժողովոյն կոչեաց մեծ արքայն (Կոստանդինը) զՀոգի Թագաւորն (Տրդատ) առ ինքն եւ զսուրբ Լուսաւորիչն Գրիգորիսն մեծաւ փառաբանութեամբ՝ շնորհ ունելով նոցա յանհոգս առնելով զաստուածահրաման եւ զմեծ ժողովն Նիկիոյ:

Եւ եկեալ նոքաւք Երուսաղէմ եւ բաժանեալ սեպհականեցին զսուրբ տեղիսն տէրունական, շինեցին տաճարս փառաւորս եւ աստուածաբնակս եւ քարոզ կարդալով ընդ չորս կողմ աշխարհի. եթէ ոք որ եւ շինիցէ եկեղեցի Քրիստոսի քարամբք եւ կրով եւ սրբաշինով ամենայն ուրէք ի շէնս եւ յանշէնս՝ ազատ լիցին ի յարքունեաց հարկէ ազգաց յազգս:

Եւ յայնմ արէ առեալ եկեղեցիքն Հաստատութիւն ի ձեռս երկուց Թագաւորացն, որ եղեն անդրանիկք ի հաւատ Քրիստոսի փառաւորելով զամենասուրբ զերրորդութիւնն զՀայր եւ զորդի եւ զսուրբ զՀոգին այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից ամէն»¹⁷:

Ինչպէս հայտնի է, նման հիմնավորումներ Հայերի կողմից առաջադրվում էին դեռեւս 6-րդ դարում եւ նպատակ ունեին բացատրելու Հայերի բազմաքանակությունն ու իրավունքները Երուսաղեմում, պաշտպանելու հայոց եկեղեցիների ու վանքերի դավանական կողմնորոշումը բյուզանդական եկեղեցու հայաժանրներից: Այլ կերպ է ընկալել այդ հատվածը Ն. Մառը: Եփրեմ Ասորուն (306-373) վերագրված վերջին երեք պարբերություններից Ն. Մառի ստացած բացասական տպավորությունն այնքան խորն էր, որ նա անմիջապէս տողատակում, հիշելով Անաստասին, գրում է. «Положительно прихотится недоумевать каким образом такой же апокрифический памятник о семидесяти армянских монастырях в Иерусалиме, открытый в рукописях 17-го

¹⁴ Ա. Հովհաննիսեանց, Ժամանակագրական պատմութիւն ս. Երուսաղէմի, հ. 1, Երուսաղէմ, 1890: Տիգրան Սավալանեանց, Պատմութիւն Երուսաղէմի, գրաբար բնագիրէն աշխարհարարի վերածնց Մեսրոպ եպս. Նշանեան, հ. 1. Երուսաղէմ, 1931: Մկրտիչ Արծրունեան, Ստորագրութիւն սրբոյ քաղաքին Երուսաղէմի, Երուսաղէմ, 1859:

¹⁵ Հ. Գ. Զարրհանայան, Հայկական Հին դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԳ դար), Վենետիկ, 1897, էջ 229:

¹⁶ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Պեյրութ, 1959, էջ 562-563:

¹⁷ Ефрем Сирин, О днях празднования Рождества. Об основании первых церквей в Иерусалиме. Армянский текст с сирийскими отрывками в армянской транскрипции 12-13-го века изследовал, издал и перевел Н. Марр, - «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии», 1, СПб, 1900, см. 54-55:

века, о. Алишан признал произведения 7-8-го века (Archives de l'Orient latin, II, 1884, с. 395, и особенно *Равданья*, 1882, с. 23) Если довериться заявлениям памятника, не взвешивая хронологию и вообще достоверности сообщаемых им фактов, то мы не должны останавливаться на седьмом столетии, ибо сам памятник выдает себя за часть "Истории Агафангела, секретаря Григоря Просвитителя". Так как, оказывается, только этот апокрифический документ и 1882, с.23) лежит в основе использованного мною в Житии Петра Ивера, стр.9-10, в качестве послышки утверждения о. Алишана, что в Иерусалеме и в ближайших к смятому городу пунктах у армян было в продолжение 4-6-го веков свыше семидесяти монастырей, то естественно, я теперь отказываюсь от содействия такой послышки"¹⁸:

Այսպիսով, Ն. Մառի բերած Հիմնավորումներով, Անաստասի ցանկը եւս անվավեր է, որովհետեւ

Ա. Զեռագիրն իբր միայն 17-րդ դարից է եւ ոչ ավելի վաղ:

Բ. Յանկի սկզբում նշվում է, թե այն իբր Ազաթանգեղոսի պատմությունից է վերցված:

Գ. Սերտ կապ է զգացվում «Դաշանց թղթի» հետ, իսկ վերջինիս կեղծիք լինելն անառարկելի է համարվում:

Այս դիտարկումները Հիմնավոր կովան են դիտվում մերժելու Երուսաղեմում ու շրջակայքում 4-6-րդ դարերում 70-ի չափի Հայկական վանքեր ու մենաստաններ լինելու պարագան, եւ Անաստասի ցուցակը նկատելու որպես անվավեր հորինվածք¹⁹:

Անաստասի ցանկը քննության է ենթարկվել Հայ մեծանուն պատմաբան Ն. Աղոնցի «Հայաստանը Հուստինիանոսի ժամանակաշրջանում» աշխատության մեջ: Նախարարական տների ուսումնասիրության առիթով Ն. Աղոնցը անդրադառնում է ԳաՀնամակի քննությանը եւ այդ նրան բերում է Անաստասի ցուցակի հետադոտման

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 34: Ն. Մառի կարծիքով "Цель возникновения подобных апокрифов на почве пререканий среди различных христианских общин в Иерусалиме вполне ясна. Не с меньшей ясностью выступает, что такие поздние апокрифы, если не были использованы в том или другом виде при обработке известной «грамоты о союзе» (դաշանց թուղթ) между армянских царем Тргатом и Григорием Просвитителем с одной стороны, и Констандином и папою Силвестром — с другой, то находятся в теснейшей связи с нею":

¹⁹ Իր հաջորդ աշխատություններից մեկի մեջ Ն. Մառը, սակայն «արքայուն» տերմինի իր բացատրության Հիմնավորման համար օգտագործում է Անաստասի ցուցակում բերված մի արտահայտություն, որը թեեւ համարելով Հուշարձանի մեջ կատարված հետագա հավելում, սակայն դրանով իսկ փաստորեն ընդունում է բուն Հուշարձանի վավերական ու ավելի վաղ գոյություն ունեցած լինելու փաստը: Պատմելով մինչ արաբական նվաճումների շրջանում Երուսաղեմում Հայերի նկատմամբ եղած Հալածանքների մասին, Անաստասի մոտ նշվում է, որ այնտեղ թույլատրվում է բնակվել միայն նրանց, «որոնք ողջ ունին զգալանություն թագաւորին» (Н. Я. Марр, Аркаун монгольское название христиан в связи с вопросам об армянах халкедонитах, СПб, 1905, с. 62-63. Հմտ. Н. Я. Марр, Кавказский культурный мир и Армения, Ер., 1995-96, с.270: Ն. Մառը Հայերեն բնագրի իմաստը եւ դավանական կացությունը Երուսաղեմում ներկայացրել է հետևյալ կերպ. "армяне-халкедониты сильно терпели в св. Граде и одно время, еще до появления арабов, велено было в Иерусалиме дозволять жить лишь христианам царского исповедени" (որը ողջ ունին զգալանություն թագաւորին) ... m. e. мелкитам "Անաստասի բնագրում ասված է. «Երանելուն Անաստասի Հայոց վարդապետի գրեալ զանուանս վանորէիցն Երուսաղէմի ի խնդրոյ իշխանին Համազասպա Կամսարականի Պաշտօնունոյ, որ կամէր գնալ յԵրուսաղէմ, որ եւ գնաց իսկ եւ արժանացաւ աստուածակոխ սուրբ տեղեացն, ...եւ ի Հայրապետացն Երուսաղեմի թափեաց զՀայոց վանորայսն, որը կամէին յեղափոխել զկարգս նոցա եւ զՀաւատ՝ ըստ Յորնաղի քարոզութեան: Այլ եւ յետոյ բազում նեղութիւնս կրեցան Հարքն Հայոց եւ վանորայքն ի պատրիարքացն, Հոռոմոց եւ այլոց, որ զկնի նոցա նստան՝ սակա Հաւանելոյ չորրորդ ժողովոյն Քաղկենդոնի եւ խոստովանութեան երկու բնութեանց: ...Հրաման թագաւորին խստանայր ի վերայ սրբոյ քաղաքին եւ Հայրապետացն, զի մի բնակեցեն անդր ի Հայոց կրօնաւորաց եւ յակօրիկ ասորի կամ յեգիպտացւոցն, այլ միայն՝ որը ողջ ունին զՀաւատս թագաւորին եւ զՅորնաղի սահմանադրութիւնն:

անհրաժեշտությանը, որտեղ առավելագույնս են թվարկված նախարարական տները: Ն. Աղոնցը, որին արդեն Հայտնի էր Անաստասի երկի մասին իր ուսուցիչ Ն. Մառի բացասական վերաբերմունքը, գրում է. «ԳաՀնամակի Հետքերը գտնում ենք նաեւ Երուսաղեմի Հայկական վանքերի մասին Հայտնի Զրույցի մեջ: Անաստաս վանականը իշխան Համազասպ Կամսարականի խնդրանքով պատրաստվում էր այցելել սուրբ վայրերը, կաղնում է Երուսաղեմի այն եկեղեցիների նկարագրությունը, ավելի ճիշտ ցանկը, որոնք որպես թե կառուցել են Հայ իշխանները: Դրանց թիվը հասնում է 70-ի, մի թիվ, որը անմիջապես մտածել է տալիս ԳաՀնամակի ազդեցություն մասին եւ ստիպում կապ փնտրել նրա եւ 70 գահերի միջեւ: Դժբախտաբար չի կարելի ստուգել, թե ԳաՀնամակը ինչ տեսքով է մտել Անաստասի գործի մեջ, քանի որ պահպանված խմբագրության մեջ ոչ բոլոր եկեղեցիներն են կրում իշխանական տների անվանումները, իսկ նրանցից շատերն էլ նշված են այն սրբերի անուններով, որոնց նվիրված են²⁰:

Տողատակ ծանոթագրության մեջ Ն. Աղոնցն առանձնացրել է 22 իշխանական տոհմանուններ, որոնք առկա են Անաստասի ցուցակի մեջ: Վերոբերյալ հատվածի մեջ Ն. Աղոնցն իր վերաբերմունքն արտահայտել է Անաստասի ցուցակի նկատմամբ մի քանի արտահայտություններով. անվանելով այն ավանդազրույց (сказание), իսկ եկեղեցիներն էլ՝ իբր (якобы) կառուցված Հայ իշխանների կողմից: Ն. Աղոնցը, այնուամենայնիվ, փորձում է իր մոտեցումը Հուշարձանի նկատմամբ ճշգրտել. «Զրույցը, անկասկած, առասպելական բնույթ ունի, թեեւ զուրկ չէ մի քանի հնագույն գծերից»²¹. Ն. Աղոնցը, չէր կարող չըջանցել այն փաստը, որ Մովսես Կաղանկատվացու աշխատության մեջ ուղղակի նշվում է Անաստասի անունն ու գործը, ավելին, Մովսես Կաղանկատվացին Անաստասի նամակից է վերցնում Աղվանից վանքերի ցանկը եւ նա ստիպված է արձանագրել, թե Անաստասի նկարագրությունը «վերաբերում է «Աղվանից աշխարհի պատմության» նախորդող ժամանակներին, քանի որ այստեղ Հիշատակվում է Անաստասի աշխատությունը եւ [կան] նրանից մի քանի քաղվածքներ, որոնք վերաբերվում են Աղվանից եկեղեցիներին»²²: Ն. Աղոնցի առաջ, սակայն, ծառանում է մեկ այլ խնդիր. պարզվում է, որ Մովսես Կաղանկատվացին (գիրք Բ, գլուխ Ա) 628-30-ական թվականների գահերի համար նշում է Ազաթանգեղոս եւ ոչ՝ ԳաՀնամակ: Ն. Աղոնցը փորձում է բացատրել. այդ ապացուցում է, "что в то время ганамак еще не был известен в литературе. Появление дошедшего до нас ганамака, таким образом, следует отнести, в виду его неофициального происхождения, ко времени после половины 7-го ст."²³ ԳաՀնամակի Հետագա ուսումնասիրությունները, սակայն, չհաստատեցին Ն. Աղոնցի ենթադրությունները, ինչպես քննություն չընկնող նրա այդ աշխատության մի շարք այլ պնդումներ եւս²⁴: ԳաՀնամակի նախարարական տների ցուցակը, չնայած գրչական աղավաղումների, մեղ է հասել գրեթե չխաթարված վիճակում, ուստի ամենադուրյն իսկ չափով կասկածել վավերականությանը, անիմաստ է: Ինչ վերաբերվում է որոշ աղավաղումների, ապա դրանք վերականգնելի են, - գրում է Բ. Հարությունյանը եւ համոզիչ կերպով ցույց տալիս, թե ԳաՀնամակը արտացոլում է միայն 388-408 թթ. ընկած ժամանակահատվածը եւ ոչ մարդպանական շրջանը, ինչպես կարծում էր Ն. Աղոնցը²⁵:

²⁰ Н. Агонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, с.260:

²¹ Նույն տեղում:

²² Նույն տեղում:

²³ Նույն տեղում, էջ 295: Օրինաչափ է Հարցը, թե ինչպես է ԳաՀնամակը ծանոթ Անաստասին, իսկ անձանթ՝ Անաստասից օգտվող Մովսես Կաղանկատվացուն: Ավելին՝ պարզվում է, որ ԳաՀնամակն ու Զորանամակը ծանոթ են նաեւ Մովսես Խորենացուն, որին եւս Ն.Աղոնցը ստիպված է 5-րդ դարի հեղինակ չհամարել (նույն տեղում, էջ 271-272):

²⁴ Ն. Աղոնցի ենթադրությունը, թե իբր Եղիշեի երկը եւս գրվել է 529 թվականից հետո (Н. Агонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, с.126), նույնպես մերժվեց Հետագա ուսումնասիրություններով: Տես Մ.Արեղյան, Երկեր, Հ. Գ., Երևան, էջ 326-327:

²⁵ Բ. Հ. Հարությունյան, «ԳաՀնամակի» թվագրման հարցի շուրջը, - «Պատմա-բանասիրական Հանդես», 1976, N2, էջ 70-74:

Ն. Մառի ու Ն. Աղոնցի վերոհիշյալ վերապահումները մեծապես նպաստեցին Անաստասի երկրի նկատմամբ թերահավատ վերաբերմունքի հետագա ձեւավորմանը, ուստի հարկ է որոշ պարզաբանումներ մտցնել երկրի մասին նրանց մոտեցման հարցերում:

Անաստասի մոտ Գահնամակի օգտագործման ոչ մի հետք չկա:

Ա. Թվարկվում են մի շարք նախարարական տներ, որոնք մեկենասել են Երուսաղեմում կառուցված վանքերին: Ցուցակում նման նախարարական տների քանակը ընդամենը 16-ն է: Ուշագրավ է, որ Արծրունյաց տոհմը Գահնամակում ունենալով 3 բարձ, ըստ Անաստասի Երուսաղեմում ունեւ միայն մեկ վանք: Մամիկոնյաններով ունենալով 2 բարձ, Հովանավորում էին 6 վանքի: 2 բարձ ունենալով Գահնամակում, այսուհետ Հովանավորում էին 6 վանքի: Ամատունիները եւ Սահառունիները 1-ական բարձ միայն ունենալով՝ ունեին 2-ական վանք:

Բ. Գահնամակ ու Անաստասի կազմած ցանկերի մեջ նախարարական տների հերթականության ոչ մի պահպանում չի նկատվում: Անաստասի մոտ վանքերի հերթականությունը շարադրված է ըստ Երուսաղեմում նրանց ունեցած տեղի՝ աշխարհագրական դիրքի՝ տեղանքի հնարավոր ճշգրիտ մատնացուցումով:

Գ. Անաստասի մոտ կան արքունիքի ծախսով կառուցված վանքերի անուններ, որոնք չէին կարող լինել Գահնամակում,

Դ. Աղվանքի տոհմերը չեն մտել Գահնամակ, իսկ Անաստասի մոտ նշված Աղվանից կոչվող վանքերի անվանումներով մենաստաններ ու սրբավայրեր պահպանվել են Արցախում ընդհուպ մինչև մեր օրերը: Այն հանգամանքը, որ Աղվանից (եւ Սյունյաց) վանքերը ներկայացված են առանձին խմբավորումով, վկայում է այն մասին, որ այդ ցանկի կազմելու ժամանակ նրանք թեմական առումով առանձին միավորներ էին ներկայացնում: Ավելին, հակադրվում է այն իրողությունը, թե «Պանդայ վանքն սուրբ Կարապետ, յարեւելից ի կողմն Ձիթենաց սուրբ լերին շինեցաւ արքունի ծախիւք յանուն սուրբ Կաթողիկէին, որ ի Վաղարշապատ քաղաքի, եւ է ի ձեռս աղուանից»:²⁶ Ուշագրավ է, որ այդ վանքը թեւեւ «է ի ձեռս աղուանից», սակայն չի մտցված Աղվանից վանքերի ցանկի մեջ, եւ բերված է ցուցակի վերջին մասում: Հայոց եկեղեցու պատմության մեջ որպէս այդպիսի ժամանակահատված հայտնի է 6-րդ դարի երկրորդ կեսը եւ 7-րդ դարի առաջին տասնամյակները, երբ Աղվանքի համար պայքարը հատկապես սրված էր միաբնակ ու երկաբնակ հոսանքների մջն:

Ե. Անաստասի ցուցակի ավանդադրույց կամ անվավեր լինելը բացառվում է, որովհետեւ անիմաստ էր կազմել գոյություն չունեցող վանքերի ցանկ՝ նրանց նկատմամբ հավակնություն ներկայացնելու համար: Ավելին, այն բոլոր սրբատեղիները, որոնց հայերի իրավասության ներքո գտնվելը հաստատվում է նաեւ այլ սկզբնաղբյուրներով եւ անառարկելի է նրանց գոյությունը «Դաշանց թղթի» «կազմելու» ժամանակ, բացակայում են Անաստասի ցուցակում: Հետագա գրիչներին, անշուշտ, դարմացրել է այդ մենաստանների բացակայությունը ցանկի մեջ ու ավելացվել է նրանց կողմից մեկ պարբերությամբ՝ առանց խաթարելու Անաստասի կազմած ցանկը՝ վերագրելով նրանց կառուցումը Տրդատ թագավորին ու Գրիգոր Լուսավորչին:

Ասել է թե, նշված պարբերության գոյությունն ամենեւին չի կարող փաստարկ ծառայել Անաստասի ցուցակի նկատմամբ վերապահության համար:

Անաստասի նկարագրությունը միանգամայն հավաստի, թեւեւ ոչ հանգամանալի սկզբնաղբյուր է դիտվում Երուսաղեմի հայ գաղթօջախի լավագույն գիտականերից մեկի՝ Մկրտիչ Աղավնունու կողմից²⁶: Մ. Աղավնունին Անաստասին համարում էր 8-րդ դարի հեղինակ²⁷:

Հեղինակի ինքնությունը մասին իր հատուկ կարծիքի մասին հայտարարել է Ն. Ակինյանը Մկրտիչ Աղավնունու «Միաբանք եւ այցելութիւն հայ Երուսաղէմի» գրքի

²⁶ Մ. Աղավնունի, Հայկական հին վանքեր եւ եկեղեցիներ սուրբ երկրին մէջ, Երուսաղէմ, 1931:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 18:

հրապարակման առիթով գրած գրախոսության մեջ: Արձանագրելով Անաստասի մասին բառահոգվածի բացակայությունն այդ գրքում, գրում է. «Անաստասի վ. հայ էր, երբեմն կոչուած Վահան Ուրխոտունի եւ բիւզանդական բանակէն հռչակուած հակառակ Հերակլի» կայսր Հռովմեական: Ուրիշ տեղ առիթ պիտի ունենանք ներկայացնելու Սինայի լեռան այս միանձնաւորն իւր իսկական դէմքով»²⁸:

Ղ. Այլիչանը Անաստասին համարում էր 7-րդ դարի հեղինակ:

Ուրույն տարբերակ է առաջարկել մեծավաստակ հայագետ Ն. Պողարյանը: Նա Անաստաս վարդապետին նույնացնում է 7-րդ դարի հայոց Անաստաս Ա. Ակոռեցի (661-667 թթ.) կաթողիկոսի հետ²⁹: Քանի որ այս տեսակետը սկսում է հետեւորդներ ունենալ՝ հենվելով Ն. Պողարյան հայագետի հեղինակությանը, գրեթե ամբողջությամբ մեջ ենք բերում նրա կարծիքը: Նա գրում է. «Անաստաս Ակոռեցի ծնած է մօտաւորապէս է դարու սկիզբը Մասնացոտն գաւառի Ակոռի գիւղը: Իր մանկութեան եւ երիտասարդութեան մասին տեղեկութիւններ կը պակսին: Ունիք Անաստաս կրօնաւոր մը, որ այցելած է Սուրբ Երկիր եւ հայ վանօրէից Ցուցակ մը գրած է Համադասպ (Մամիկոնեան) իշխանին խնդրանքով (տպ. Վենետիկ, 1896): Հաւանականութիւն է հեռու չէ, որ յիշեալ Անաստաս կրօնաւորը ըլլայ նոյն ինքն Ակոռեցին: Անաստաս կրօնաւորի այցը տեղի ունեցած է արարական աշխարհակալութեան առաջին շրջանին, թերեւ 636-650 թուականներին: Ան պատած է Եգիպտոս, Սինա եւ Հայաստան վերադարձին պաշտոնի կոչուած է կաթողիկոսարանի մեջ, իրեւ սենեկապետ կամ փոխանորդ ներսես Գ. Շինող կաթողիկոսի (651-661): Ներսես Շինողի մահէն ետք ինքը՝ Անաստաս կը դառնայ կաթողիկոս եւ կը վարէ եկեղեցւոյ վերին տեսչութիւնը վեց տարի (661-667): Այդ միջոցին իր ծննդավայրին՝ Ակոռի մէջ չինել կու տայ վանք մը, փառաւոր եկեղեցիով, որ երկար դարեր տոկալէ ետք, կը կործանի 1840 տարւոյ մեծ երկրաշարժին: Անաստաս կթղ. մտածած է նաեւ հայ եկեղեցին օծտել հաստատուն տոմարական դրութեամբ մը: Այդ ուղղութեամբ կատարելիք աշխատանքը կը յանձնէ հանճարեղ տոմարագէտ Անանիա Շիրակացիի: Անանիա յաջողութեամբ գլուխ կը հանէ իրեն յանձնուած գործը, բայց Անաստաս կաթողիկոսի վերահաս մահը պատճառ կը դառնայ, որ տոմարական փոփոխութեան ձեռնարկը մնայ առանց հետեւանքի: Հաւանական կը համարուի, որ Անաստաս կթղ. թաղուած ըլլայ իր շինել տուած եկեղեցիին քովը»³⁰: Նույն տեսակետն է արձանագրում նաեւ Արքայազմ Տերյանը³¹:

Անաստաս վարդապետի նկարագրությունը մտել է Հ. Անասյանի կազմած «Հայկական մատենագիտության» մեջ որպէս առանձին բառահոգված, որտեղ եւ համառոտ տեղեկանք է մշակված հեղինակի ու նրա երկի մասին³²: Հ. Անասյանը համոզված է, թե Անաստասը եղել է «է դարի հայ ուղեւոր, որ այցելել է Պաղեստին եւ համառոտակի նկարագրել այնտեղ գտնվող հայկական վանքերը»: Նշելով, որ Անաստաս վարդապետը գրել է Համադասպ կամսարականի խնդրանքով, Հ. Անասյանը, նկատի ունենալով Մովսես Կաղանկատվացու հաղորդումը, կարծում է, թե «մի առանձին ցուցակ էլ Վահան Մամիկոնյանի խնդրանքով կազմել է Երուսաղեմի Աղվանից վանքերի

²⁸ Հ. Ն. Ակինյան, Մկրտիչ եպիսկոպոս Աղանունի, Միաբանք եւ այցելութիւն հայ Երուսաղէմի, Երուսաղէմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 1929, 80, էջք ԺԶ+544, -«Հանդես Ամսօրեայ», 1930, էջ368:

²⁹ Ն. Պողարեան, Հայ գրողներ (Ե-Ժէ դար), Երուսաղէմ, 1971, էջ80-81:

³⁰ Ն. Պողարեան, նշվ. աշխ.: Ն. Պողարյանը, բացի Անաստաս վարդապետի հետ նույնացման ենթադրությունից, մնացածը վերապատմում է ըստ Հովհաննես Դրասխանա-կերտցու Տե'ս «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն հայոց», Թիֆլիս, 1912, էջ90-92:

³¹ Abraham Terian, Armenian Writers in Medieval Jerusalem, - "Journal of the society for Armenian studies", volume 6, (1992, 1993), 1995, p. 16. Այս տեսակետի շարունակողն է Ռ.Թոմսոնը (տե'ս նրա Մատենագիտության մեջ: Անաստաս հոգվածը):

³² Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Հ. Ա. Երեւան, 1959, էջ 825:

մասին, անշուշտ նախկին ցուցակից հանելով, բայց տեղ-տեղ մանրամասնություններով: Վերջինս պահված է Մովսես Կաղանկատվացու մոտ իբր «ի թղթոյ երանելոյն Անաստասայ առ Վահան (կամ Վահրամ) Մամիկոնյան» (Հտ. Բ, գլ. ՄԲ)³³ Հ. Անասյանի ենթադրությունը կրկնում է Ա. Մնացականյանը՝ հավանական համարելով վերջին այս եզրակացությունը. «Անաստաս վարդապետը, որ 7-րդ դարի հեղինակ է համարվում, կազմել է երկու ցանկ, մեկը Համազասպ Կամսարական Պահլավունու, իսկ մյուսը՝ Վահան Մամիկոնյանի պահանջով: Հեղինակի անունով առանձին պահպանվածը՝ Համազասպ Կամսարականի պատվիրածն է, իսկ Մովսես Կաղանկատվացու օգտագործածը՝ Վահան Մամիկոնյանի: Այդ երկու ցանկերի տարբերությունը կայանում է Հիմնականում նրանում, որ առաջինն ավելի ընդարձակ է եւ բովանդակում է նաեւ Երուսաղեմյան հայկական վանքերի ցանկը: Արդյոք երկրորդում եւս եղել են հայկական վանքերին նվիրված տողերը, թե՛ ոչ, Մովսես Կաղանկատվացին այդ մասին չի խոսում, բայց դա հավանական է: Այդ ցանկերում կան մի քանի մանր, երկրորդական նշանակություն տարբերություններ»³⁴:

Ժամանակի առումով հաջորդ ուսումնասիրությունը Անաստաս վարդապետի ցուցակի մասին Ավետիս Սանջյանի երկու աշխատություններն են, որոնցից մեկի մեջ, որ նվիրված է Սիրիայում հայ համայնքների պատմության ուսումնասիրությանը օսմանյան տիրապետության ներքո³⁵ նա ղեկավարել է մեկ ընդարձակ պարբերություն՝ ծանոթություն հանդերձ, իսկ մյուսը հատուկ հոդված է³⁶ Անաստաս վարդապետի եւ նրա ցուցակի մասին, որտեղ հրապարակված է նաեւ բնագիրը՝ հայտնի ձեռագրերի համեմատությամբ: Առաջին աշխատության մեջ Ա. Սանջյանը չժխտելով հանդերձ, որ Երուսաղեմում ու չրջակայքում կարող էին լինել ու եղել են հայկական վանքեր ու մենաստաններ, նշելով, որ Անաստասի ցուցակը օգտագործված է Մովսես Կաղանկատվացու երկում, եւ ընդունելով նրա հին լինելու հանգամանքը, այնուամենայնիվ ինքը եւս ձեռնապահ է մնում աղբյուրագիտական քննական մոտեցում ցուցաբերելուց: Ըստ երեւոյթին նա զգուշանում է վստահել Անաստասի երկին՝ ելնելով միայն այն «փաստից», որ Գողգոթան եւ մի շարք այլ սրբատեղիներ, որոնք, ինչպես ասվեց, ակնհայտորեն ավելացված են հետագայում՝ ցանկից դուրս՝ մեկ պարբերությամբ, Անաստասի մոտ իբր հայտարարված են որպես Տրդատի ու Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հիմնված կառույցներ: Իր այդ դրույթի հիմնավորման նպատակով Ա. Սանջյանը ձեռնամուխ է եղել հաջորդ հոդվածի հրապարակմանը, որտեղ, ինչպես նշվեց, ներկայացված են Անաստասի ցուցակի ձեռագրերը: Ի պատիվ հեղինակի պետք է ասել, որ նա բարեխղճորեն հավաքել եւ կազմել է օտարալեզու հրապարակումների մատենագիտություն, տեղյակ լինելով նաեւ Հ. Անասյանի «Հայկական մատենագիտությունը», սակայն վրիպել է օգտագործելու անմիջականորեն հարցի հետ սերտ կապ ունեցող այլ հրապարակումներ, որը եւ թույլ կտար նրան ավելի ճշգրիտ թվագրելու Անաստասի երկը:

³³ Նույն տեղում:

³⁴ Ա. Շ. Մնացականյան, Աղվանից աշխարհի գրականության հարցի շուրջը, Երևան, 1966, էջ 97-98: Մովսես Կաղանկատվացու աշխատության նշված գլխի վերնագրի մեջ, մեզ թվում է, արդեն կարելի էր գտնել հարցադրման պատասխանը: «Անուանք վանորէիցն, որք յերուսաղէմ են շինեալ յԱղուանից անուն, զոր ի թղթոյ երանելոյ Անաստասայ առ Վահան Մամիկոնեան առեալ ուսար, այս են՝ «ձեռակերպումից իսկ հայտնի է, որ Թղթից վերցված են միայն այն վանքերի անվանումները, «որք շինեալ են յԱղուանից անուն»: Հակառակ դեպքում վերնագիրը կունենար այն ձեռակերպումը, որպիսին մենք հանդիպում ենք Մովսես Կաղանկատվացու մոտ այլ գլուխների դեպքում, այն է՝ «Վասն վանորայիցն աղուանից, որք յերուսաղէմ», կամ՝ «Անուանք վանորայիցն Աղուանից», եւ կամ՝ «Թուղթ Անաստասայ...», առանց վերնագրի մեջ հիշատակելու, թե Անաստասի թղթից են վերցված այդ տեղեկությունները:

³⁵ The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion by Avedis K. Sanjian, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p.3-4, 312-314:

³⁶ Le Museon, 1969, N 82, fasc.3-4, p.:

Հայ մատենագիտության մեջ ոչ Անաստաս վարդապետի եւ ոչ էլ նրա կազմած ցուցակի մասին բացի Մովսես Կաղանկատվացու վերոբերյալ վկայությունից ոչ մի այլ վկայություն չունենք: Բնագրի հետ կապված բոլոր հարցերի պատասխանը ըստ այդմ փնտրելի է միայն բնագրի աղբյուրագիտական ու պատմական քննության մեջ: Արդեն այն փաստը, որ Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» աշխատության Բ գրքում հատուկ գլուխ է առանձնացված Անաստասի գործից քաղված նյութը ներկայացնելու համար, ցույց է տալիս, որ այդ նկարագրությունը կար 7-րդ դարում³⁷, իսկ Անաստասն անհայտ մեկը չէր ու «երանելի» էր արդեն Մովսեսի Կաղանկատվացու ժամանակ³⁸: Առաջինը որ աչքի է զարնում Անաստասի նկարագրության մեջ, Երուսաղեմի հայոց վանքերի անշուք, ավերված կամ արդեն իսկ խլված լինելու արձանագրումներն են: Հայկական 72 վանքերից միայն կանգուն են եւ դեռեւս հայերին են պատկանում 55-ը (այդ թվում եւ աղվանից կոչվածները):

Ի տարբերություն ուշ շրջանի մտայնության (XI-XII դդ.), ըստ որի «Երուսաղէմ զԳողգոթայ՝ զտեղի խաչելութեանն Քրիստոսի եւ զսուրբ Յակովբն, եւ տեղի մի պատարագի ի սնարս սուրբ Յարութեանն» հայերը ստանում են Տրդատի ու Գրիգոր Լուսավորչի Հոռոմ այցելության ժամանակ, Անաստասի մոտ ներկայացված է հետեւյալ տեսքով. «Ի ժամանակս թագաւորութեան Մեծին Տրդատայ եւ ի հայրապետութեան սրբոյն Գրիգոր Լուսաւորչին շինեցան ի մեծամեծ իշխանացն մերոց ի սուրբ քաղաքն Երուսաղէմ վանորայք բազումք, որոց ականատես եղէ գրելով յայս զիրաքանչիւրսն թականէ յանուանէ»: Ասել է, թե Անաստասի ցուցակագրմամբ հայերը հավակնում են միայն այն մենաստաններին, որոնք կառուցվել են հայերի՝ հայ իշխանների, նախարարական տների կամ արքունի գանձով, եւ ոչ այն մենաստաններին, որտեղ այլևայլ ժողովուրդների ներկայացուցիչների հետ բնակվում էին նաեւ հայազգի անապատականներ ու միաբաններ: Վերջին կարգի հայ ուխտավորների ու միաբանների մասին եթե վկայություններ են պահպանվել նաեւ 5-7րդ դարերի հունարեն գրված եւ տարբեր լեզուների թարգմանված մի շարք վարքերի ու նկարագրությունների մեջ, ապա զուտ հայկական մենաստանների առկայության ապացույցներ են Երուսաղեմում հայտնաբերված հայերեն արձանագիր խճանկար հատակներ ունեցող վանքերի գոյությունը:

³⁷ Մովսես Կաղանկատվացու Պատմության աղբյուրների մասին տես. А. А. АКОБЯН, Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, с. 177-210.

³⁸ Անաստաս վարդապետի Անաստաս Ակոռեցի կաթողիկոսի (661-667թթ.) հետ նույնացման փորձի ժամանակ Նորայր եպ. Պողարյանը, սակայն հենվում է միայն անձնանունների նույնության վրա, չըմբռնելով ծննդավայրի մասին եղած տարբեր ցուցումները (Հերապոլսեցի եւ Ակոռեցի): Տե՛ս Նորայր եպ. Պողարեան, Հայ գրողներ, Ե-Ժէ դար, Երուսաղէմ, 1971, էջ 80-81: Ուշագրավ է, որ բացի հայկական վանքերից Աղվանից վանքեր եւս արձանագրվում են նաեւ 5-րդ դարում. "Auch die Armenier traten schon im 5. Jahrhundert als geschlossene Gruppen auf, siedelten z. T. in griechischen Klöstern und erbauten sich auch eigene. Drei Kloster sind auch für die Kaukasischen Albanier bezeugt". [Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, S.206]. Վրաց վանքերի մասին հեղինակը գրում է, թե 'Stark war auch der Zustrom georgischer Pilger im Heiligen Land. Petros der Iberer [+488] hatte sein Kloster zwischen Gaza und Maiuma. Justinianos I restaurierte dieses kloster sowie das der Lazen in der Wüste Juda. Guch in Jerusalem war ein Iberer-Kloster. Aber auch noch im honen Mittelalter werden georgische Kloster errichtet. Unter den Mamelucken genossen sie besondere Freiheiten. [Նույն տեղում]:

ԷՄՄԱ ԿՈՍՏԱՆԴՅԱՆ

**ԷԶԵՐ ՄԿՐՏԻԶ ԽՐԻՄՅԱՆ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻ ՀՈԳԵՎՈՐ
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԻՑ**

19-րդ դարի 2-րդ կեսի Հայոց պատմության մեջ, Հասարակական-քաղաքական կյանքում, մշակութային-լուսավորական ասպարեղում եւ եկեղեցական հոգեւոր ոլորտներում առանձնանում է մի դեմք, որի անվան հետ է կապված մեր ժողովրդի ազգային-ազատագրական շարժումների, հայրենասիրական զգացումների, հայկական հարցի հետ առնչվող խնդիրների մեծ մասը: Մկրտիչ Խրիմյանն է նա, հայկական բոլոր հորիզոններում լեւեւրը լեւեւի հարող Վասպուրականի Արծիվը, որը սկզբում պատմական Տարոնի հայ բնակչության, ապա նաեւ ողջ Հայության կողմից մկրտվեց «Հայրիկ» փաղաքական պատվանունով: Հայաստանում հրատարակված առաջին պարբերականի խմբագիրը, Վարազա «Ժառանգավորացի» Հիմնադիրը, Տարոնի հոգեւոր առաջնորդը, Կ.Պոլսի հայոց պատրիարքը, վերոպական մեծ տերությունների ատյաններում եւ Բեռլինի վեհաժողովում հայոց պատվիրակության ղեկավարը, Վասպուրականի հոգեւոր առաջնորդը, իր ժողովրդանվեր գործունեության համար Վանից արքայազն էւ Կ.Պոլսի Ազգային ժողովում եռանդուն գործունեություն ծավալած կրոնական ժողովի ատենապետը, եկեղեցական համագումար ժողովի նախագահը, Օսմանյան մայրաքաղաքից երուսաղեմ կրկնակի արքայազն գործիչը 1892-ին էջմիածնում, միաժամանակ՝ 72 քվեով ընտրվեց կաթողիկոս ամենայն հայոց:

Բազմաբեղուն եւ երկարատեւ գործունեությունը ընթացքում Ուրիմյանը հրատարակել է մի շարք գրական-գեղարվեստական, իմաստասիրական, կրոնաբարոյախոսական աշխատություններ. երկու հրավիրակներ՝ «Արարատեան» եւ «Ավետեաց երկիր», «Ժամանակ եւ խորհուրդ իւր», «Վանգոյժ» եւ «Հայգոյժ», առավել ծավալուն՝ «Դրախտի ընտանիք», «Սիրաք եւ Սամուել», «Պապիկ եւ Թոռնիկ» աշխատությունները: Իրենց բնույթով եւ բովանդակությամբ Ուրիմյանի ստեղծագործություններում առանձնակի տեղ է գրավում ավետարանական թեմայով գրված երկու աշխատություն՝ «Մարգարիտ արքայության երկնից» եւ «Հիսուսի վերջին շաքաթ, խաչի ճառ եւ կորուսելու հիմարություն»*: Երկուսն էլ գրված են Նոր կտակարանի թեմաներով, փաստորեն դրանք խրիմյանական մեկնություններ են:

Ներքին գործերի նախարար Վահագն Կարամյանը հայտարարեց, որ ՀՀ իրավապաշտպանության համակարգը կառուցվում է ըստ «Եվրոպական արժեքների»։

դասճմանադրության, կոչեցան խափաբեալք, իսկ նոր եկեղեցականքն, դիտանականք եւ փարժապետք, աղատ սկզբանց եւ սաճմանադրության հարեալք, կոչեցան լուսավորեալք»¹: Խափաբայնների շարքում աչքի էին ընկնում Սր. Կարապետ Կանքի միաբանության մի խումբ անդամներ եւ աշխարհիկ մեծահարուստներ: Խրիմյանի ամենամեծ «մեղքն» այն էր, որ նա ցանկանում էր այդ նշանավոր վանքի ունեցվածքն օգտագործել ազգօգուտ նպատակների՝ հոգեւոր եւ աշխարհիկ վարժարանների եւ նոր ժամանակներին համապատասխան մամուլի օրգանների հիմնադրման համար: Այդ պատճառով նրա ընդդիմադիրները զրկվում էին իրենց հասույթներից, մահու եւ կենաց պայքար էին սկսում հանուն իրենց նախկին անդորր կյանքի: 1862 թվից մինչեւ տասնամյակի վերջը տեւող այդ պայքարում եղան եւ՝ հաղթանակներ, եւ՝ պարտություններ: Պարտություններից մեկի ժամանակ հակառակորդների կողմից վարձած քուրդ ավազակները դուրս են քշում Խրիմյանին վանքից, վերջինս մեկնում է Կ. Պոլիս՝ արդարանալու Ազգային ժողովի եւ պատրիարքարանի առաջ իր դեմ ուղղած մեղադրանքներից: Խրիմյանը քրիստոնյա էր ողջ հոգով եւ էություն: Նա չէր կարող եւ չէր ցանկանում իր հակառակորդների դեմ ողջ հոգով եւ էությամբ: Նա չէր կարող եւ չէր ցանկանում իր հակառակորդները: Կովել նույն զենքերով: Այլ էր նրա զինանոցը. այն Ավետարանն էր, նոր կտակարանը: Որպես իսկական հայ քրիստոնյա իր թշնամիներին պատժելու մի զենք է օգտագործում Խրիմյանը՝ աստվածային զենքը: Չորս Ավետարաններից նա ընտրում է Մատթեոսի Ավետարանը, դրանից էլ՝ Ե, Զ, է գլուխները եւ տալիս իր մեկնությունը: Ստացվում է մի գողտրիկ աշխատություն՝ «Մարգարիտ արքայութեան երկնից»։ «Նախաշավիղ» բաժնում գնահատված է Ավետարանը: Ըստ Խրիմյանի այն «Հիսուսի կենաց բանն է» եւ բարձր՝ աշխարհի բոլոր երեւույթներից. «Ինչ որ Ավետարան գործեց, կարող չեղան գործել հին ու արդի աշխարհին մէջ ոչ իշխանութեանց ղէնք, ոչ իմաստասիրաց գիւտք... Զիկա բնավ գիրք մի կամ մարդկային հանճար եւ իմաստութիւն, որ կարողանա մարդոց ստահակ հոգին ուղղել, դաստիարակել ու բարվոքել, միշտ ի չարն արձանացածն՝ ի բարին վերածել, բայց միայն Ավետարանն»²: Ավետարանի սուրբ օրենքները ուղեկցել են ողջ մարդկությունը քաղաքակրթության իր ճանապարհին: Խրիմյանի կարծիքով՝ Ավետարանի իմաստասիրությունը բարձր է հին ու նոր աշխարհի փիլիսոփաների՝ Արիստոտելի, Պլատոնի, Սոկրատի օրենքներից: Ավետարանը եկեղեցու հիմքն է. «Եկեղեցին մութ է, եթե սորա լոյսով չի լուսավորի, եկեղեցին կը խոտորի, եթե սորա լոյս չառաջնորդե. եկեղեցին հաստատ չէ, եթե սորա սուրբ քարերով չհիմնվի»³: Անա Խրիմյանի սեղմ գնահատականը: Ընդհանուր այդ դրույթներից հետո հեղինակը հատուկ ընդգծում է Ավետարանի ազդեցությունը մեր ժողովրդի, մեր նախնիների, Հայաստանայց եկեղեցու ողջ պատմության վրա: Դրա վկաներն են Հայաստանի վանքերում, գյուղերում եւ քաղաքներում գտնվող գրչագիր Ավետարանները եւ նրանց մեկնությունները «մագաղաթներուն վրա վայելուչ ծաղկեկարներով»։ Հայաստանեայց եկեղեցու ամենից շատ ընթերցվող եւ պաշտվող «խնկելի» գիրքը Ավետարանն է, որին մեր ժողովուրդը վերագրել է բուժիչ հատկություն. ոչ միայն եւ ոչ այնքան մարմնո ախտերը, այլ առավել եւս «հոգվո ախտերը կապաքինեն»⁴: Ինչպես նշեցինք, այս աշխատությունը Մատթեոսի Ավետարանի Ե, Զ, է գլուխների մեկնությունն է: Ինչո՞ւ հենց այս գլուխների. «Վասնզի սոցա մէջ կպարունակին գրեթէ մեծ մասամբ Աւետարանի ճմարտութեան բարոյական եւ փրկավէտ օրենքները, որ Մովսիսին օրինաց թերութիւններն Յիսուս կը լնու գերահրաշ կատարելութեամբ»⁵: Նախաբանից պարզվում է հեղինակի նպատակը՝ «Աւետարանի սուրբ օրինաց գրքերը դրոշմել մեր սրտին մէջ», համեմատել որոշ հոգեւորականների «արդի ատելության վարքը»՝ Հիսուսի քարոզած սիրո պատվիրանի հետ, որպեսզի Հայտնի դառնա, թե «ստոյգ Աւետարանին հարադատ որդիներ կոչվելու արժանի ե՞մք»⁶:

¹ Մատենադարան, ձեռագիր 4177, Էջ 40:

² Մ. Խրիսեան, Մարգարիտ արքայութեան երկնից, Գ. տպագր., Էջմիածին, Էջ Բ:

³ Նույն տեղում, էջ Դ-Ե:

¹ Նույն տեղում, էջ 2:

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Նույն տեղում, էջ է:

Մեկնություն հետաքրքիր եղանակ է ընտրել հեղինակը. սկզբում ամբողջովին զետեղում է Մատթեոսի Ավետարանի վերը նշված երեք գլուխները, դրան հաջորդում է մի փոքր բաժին «Համեմատություն» խորագրով, ուր հեղինակը մեծ հմտությամբ համեմատում է Հիսուսին ու Մովսեսին, ապա Հին ու Նոր կտակարանները: Քայլ առ քայլ առաջ է ընթանում համեմատությունը. ընթերցողը հիանում է զարմանում է հեղինակի խորաթափանցությունը, մտքի սրությունը եւ համեմատության տարբեր եզրերի վրա. «Մովսեսի հրովարտակ պատուհասից արյունով դրոշմված ողջ եգիպտոսի անդրանիկներն կը ջարդեն: Հիսուսի Ավետարանին հրովարտակ հանուր աշխարհին ներողություն կը բերի: Ի՞նչ համեմատություն կա. մեկին մեջ մահ, մյուսին մեջ՝ կյանք»⁷: Այդ համեմատությունների մեջ դրսևորվում է Նորինյանի մարդասիրությունը, ներողամտությունը, լուսավոր հայացքը կյանքի նկատմամբ: Նա մերժում է Մովսեսի դաժանությունը, աներկբայորեն ընդունում Քրիստոսի մարդասիրությունը: Մովսեսը միայն Իսրայելի ժողովրդի ազատության համար էր ջանում, Հիսուսը՝ առանց խտրության, բոլոր ժողովուրդների համար էր մտահոգվում: «Մովսես ազգասեր է, Հիսուս՝ մարդասեր, Մովսես մարդկային ընդարձակ սիրո պայման կամփոփե միայն հրեական ազգին վրա, ուստի կպատվիրե օտարազգի թշնամուն մահու չափ ատել եւ ընտանի ազգակից սիրել: Այսպես չէ Հիսուսին պատվեր, այլ բարձր եւ գերազույն: Հիսուս մարդկային ընկերության սիրուն չափ չի դնել այս կամ այն ազգին վրա ամփոփելով: Կհամայն առանց խտրության սիրել այն ամենայն, որ մարդ է եւ ընկեր»⁸: Հիսուսի այս պատվիրանը Նորինյանը համարում է Ավետարանի դասերից ամենակարեւորը: Քայլ առ քայլ համեմատելով Հիսուսի ու Մովսեսի ամեն մի արարչագործություն, երկու անձնավորությունների բնավորության գծեր, Նորինյանն առանց տատանվելու առաջնությունը տալիս է Հիսուսին: Կարելի է վիճարկել համեմատության տարբեր դրույթները, այսօրվա չափանիշներով տարակուսել կամ չհամաձայնել «մի կալ ընդդեմ չարին» պատվիրանի հետ, սակայն չի կարելի չընդունել, որ համեմատությունների բոլոր ոլորտներում Նորինյանը ելնում էր բարոյականության բարձր չափանիշներից: Այդ բաժնից հետո սկսվում են Նորինյանի մեկնությունները: Բազում անգամներ ուշադիր ընթերցել եմ Մատթեոսի Ավետարանի համապատասխան գլուխները, ապա՝ Նորինյանի մեկնությունները եւ զարմացել մտքերի խորությունից եւ հարստությունից: Ահա Մատթեոսի ինը «երանիները». ամեն մեկը՝ «երանի աղքատաց հոգով», «երանի սգավորաց», «երանի հեղոց»՝ այդպես, հերթով, մինչեւ իններորդը, դառնում են առանձին դասերի նյութ. մտքերից ոչ մեկը չի կրկնվում, չնչում է թարմությամբ, հեշտացնում նյութի ընկալումը: Երանիներին հետևում են մյուս դասերը՝ ուղղված եկեղեցու սպասավորներին. դուք եք աղբ երկրի. այդ փոքրիկ արտահայտությունը Նորինյանը տալիս է մի պատկերավոր բացատրություն. «Մարդկային կյանք Ադամեն մինչեւ ի Քրիստոս փտտեր էր բոլորովին հնություն եւ ապականության մեջ, հոգին անկրօնությամբ վարակեր էր. մարմին հիւժական ախտով. ամեն անդամներով գլխեն մինչեւ ոտք չարաչար վերքերով լեցուած՝ անխնամ թողուած էր աշխարհիս աղբիւսին վրա. ոչ տեր ուներ, ոչ օգնական, ոչ բժիշկ, ոչ այցելու: Վասն այսօրիկ Դաւիթ, բոլոր մարդկութեան բերնեն աղաղակ կը բառնա, իւր անձին ցաւոց համար. «նեխեցան եւ փտեցան վերք իմ երեսաց անզգամութեան իմոյ»: Քրիստոս իբրեւ իմաստուն բժիշկ՝ այս կյանք վերանորոգելու համար եկավ, որ ահա աշակերտներն իբրեւ աղ կը ցանն բոլոր աշխարհիս ապականեալ մարդկության վրա, որոնց կը պատուիրեն ճանչնալ իրենց կոչումն առաքելական պաշտոնին մեջ, միշտ առնելով ուսուցանել քան թե սոսկ բանին, անհամ չի դառնալ կամ հեղգութեան մեջ կամ տգիտութեան մեջ կամ անբարո ընթացից մեջ: Եթե անհամ լինիք ասէ, այնուհետեւ դուք պիտանի չեք եկեղեցւոյն: Դուք յայնժամ ինքնին անարգուելով կոխան կը լինիք ոտից եւ իսպառ կը կորուսի ձեր աղին ազդեցութիւն»⁹: Ինչքան դուրացնում է ընկալումը, նպաստում մտքի թռիչքին: Այդպիսի գլուխներով լի է ողջ աշխատությունը: Առավել հետաքրքիր է դարձյալ

⁷ Նույն տեղում, էջ 20:

⁸ Նույն տեղում, էջ 69-70:

⁹ Նույն տեղում, էջ 45-46:

հոգեւորականությունը դիմող պատվիրանը՝ դուք եք լույսը աշխարհի եւ աստվածային նախագգուչացումը՝ չղառնալ չիջած ճրագներ, չչեղվելով քրիստոնեական ճշմարիտ ուղուց, տգիտությամբ խավար չղառնալ: Անհուն դառնությունը հեղինակը նշում է իր այն կարգակից «եղբայրներին» մասին, որոնք ի զորու չեն սեփական անձը լուսավորելու, ուր մնաց՝ ժողովրդին: Այդպես, ամեն մի պատվիրանին հետևում է յուրօրինակ, խիստ հետաքրքիր մեկնություն: Ուշադրություն է գրավում առանձնապես Տերունական աղոթքի Նորինյանական մեկնությունը: Աղոթքի ամեն մի պարբերությունը հեղինակին առիթ է տալիս մի նոր հրաշալի գյուտի, որն իբրեւ դաս մատուցվում է ընթերցողին: Կարծես ընթերցում ենք նոր ժամանակների Նարեկացու խոսքերն ու աղբյւրները՝ ուղղված Քրիստոսին եւ հայր Աստծուն: Գուցե չափազանցություն թվա այս համեմատությունը, սակայն հանդգնում ենք նկատել, որ մեկ դար առաջ ստեղծված այս մեկնությունը դուրսինչ չի զիջում հենց իրեն՝ Մատթեոսի Ավետարանին: Այդ մտքի հավանական ընդդիմախոսներին ցանկանում ենք պատասխանել հենց Քրիստոսի խոսքերով՝ «Մարգարեն իր երկրում մարգարե չէ»¹⁰:

Է գլխի մեկնությունները բացահայտում են Նորինյանի ժողովրդասիրությունը, ժողովրդավարական մտածելակերպը՝ ընդգծված համակրանքն ու կողմնորոշումը դեպի սոցիալական ցածր աստիճանի վրա գտնվող խավերը եւ բացասական վերաբերմունքը բռնակալների նկատմամբ: Հասարակական կյանքում մարդկային հարաբերությունների հիմքում դնելով պարտականության եւ իրավունքի փախադարձ պայմանավորվածությունը, հեղինակը դատապարտում է աշխարհի «բռնակալաց եւ զորավարաց», որոնք խախտում են Աստծո պատվիրանները, որոնց նշանաբանն է՝ «Եվ օրենսդրություն բռնություն մեր եղիցի»¹⁰: Այդ կարգախոսով առաջնորդվելով, նրանք չահագործում եւ հարստահարում են «աղքատներին եւ անզորներին»: Մինչդեռ Նորինյանը նկատում է. «Աստված մարդկային ընկերության համար արդարություն է գրել»: Իսկ արդարությունը, ըստ Նորինյանի, խիստ տարողունակ հասկացություն է. «Արդարութիւն բնաւ իւր ընկերին վնաս չի կամիր, արդարութիւն ինչ որ պարտք ունի կը վճարե ընկերին. արդարութիւն՝ հացն իւր ճակտին քրտինքով կ'ուտե. արդարութիւն ինչքան ունի՝ այնքան կը պահանջե. արդարութիւն իւր եւ ընկերին իրավունք հաւասար կը կշռե. անիրավ զրկանաց կողմն երբեք չի հակամիտեր: Մեկ խոսքով՝ արդարութիւն պարտուց եւ իրաւանց դատաւորն է»¹¹: Նման համոզմունքների տեղ հեղինակը դառնությամբ անարգանքի այլունին է գամում «փառասեր բռնակալներին», «աղքատին վրա տիրապետող ամբարիշտ իշխաններին», «տկարին եւ անզորին իրավունք հափշտակող հարստահարիչ զրկողներին, բաղամխորտիկ սեղանին վրա միշտ հղիացող՝ կարոտ Ղազարոսին փշրանք զլացող քարասիրտ մեծատուններին, ոսկին իբրեւ աստված պաշտող ընչաքաղց ազահներին»¹²: Նորինյանը արդարությունը եւ հավասարությունը ներկայացնում է իբրեւ աստվածային պատգամ եւ պատվիրան: Առաջնային այդ պատվիրանից հետո հեղինակն անցնում է Մատթեոս Ավետարանի չի մյուս պատվիրանների մեկնությանը՝ «Եթե չես ուզում դատվել, մի դատիր», «մի տես եղբորդ աչքի յուղը՝ անտեսելով քո աչքի գերանը», «արքությունը մի տվեք չներին», եւ համանման մյուս պատվիրանների մեկնությունը: Ամեն անգամ Նորինյանը գտնում է նոր խոսք, մատուցման նոր եղանակ եւ իր խոսքը համեմունք է բաղմազան երանգներով: Այդ աստվածային պատգամները նա ներկայացնում է իբրեւ հավերժ կենդանի, անժամանցելի վեհ գաղափարներ, որոնք իրենց թարմությունը պահպանելու են բոլոր ժամանակներում:

Ավետարանական թեմայով Նորինյանի երկրորդ աշխատությունը «Հիսուսի վերջին չաբաթ, խաչի ճառն» է, որը լույս տեսավ 1876 թ-ին, սակայն, մեր կարծիքով, գրվել է ավելի վաղ, 1873 թ-ից հետո, երբ հոգեւոր եւ ամիրայական հետադեմ վերնախավի

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 125:

¹¹ Նույն տեղում:

¹² Նույն տեղում, էջ 130:

Հարվածներից ստիպված «Հայաստանի ցավոց պատկեր» պատրիարքը հրաժարվեց պատրիարքությունից: Բոսֆորի ասիական ափին գտնվող Գուդկունձուք թաղամասի իր բնակարանում առանձնացած, հեռվից հեռու, նա հետևում էր Ազգային եւ Կրոնական ժողովների նիստերին, խորհում էր կարգակից եղբայրների եւ իր գործունեության մասին, հանրագումարի բերում ողջ իրադարձությունները եւ դարձյալ վերադառնում նոր կտակարանին, այս անգամ՝ Հիսուսի վերջին շաբաթին: Իր մտատիպար Մարգու, Աստծո որդու կերպարը, նրա աշխարհիկ կյանքի վերջին դրվագների վերլուծությունը առիթ են դառնում Ուրիմյանի համար եւ նա շարադրում է այդ փոքրիկ գրքույկը՝ ձոնելով իր պաշտոնակից եղբայրներին եւ եկեղեցվո խաչակիր ուխտին. «Հիսուսի խաչին ճառը Ձեզ համար գրեցի եւ Ձեզ կնիիրեմ, ով խաչին դիմվորներ, Քրիստոսի հոտին հովիվներ»¹³: Քրիստոս համակ սեր է, սեր մերձավորի եւ հեռավորի նկատմամբ. «Այս է պատվեր իմ՝ զի սիրեսձիք միմեանց»¹⁴: Ինչպես են այս պատվիրանը կատարում «սեր քարոզող վարդապետները»: «Ավաղ մեզ, ուշամոռաց եղանք, սիրո դասը թողինք՝ յատելու թն կրթեցինք դձեզ, սիրո կտակը տուինք՝ բանասարկուին նախանձն առինք, սերը կորուսինք եւ գրգռիչ լինումով թուլանք»¹⁵: Ցանկանալով հեռու մնալ այդ մեղքից, նա մտորում է, որ եթե «սիրո ճառախոս վարդապետները» փառասիրության, պաշտոնի, բարձր աթոռի համար սերն ու Ավետարանը թողած «սուր առնելով միմյանց կող են խրում, ժողովուրդն իրավունք ունի Ավետարանն առնել նրանց ձեռքից: Այդ պատճառով Ուրիմյանը հորդորում եւ նախազգուշացնում է իր պաշտոնակից եղբայրներին. «Միբենք, որ խաղաղ մնամք, առնումք մեք նախ Քրիստոսի սերն ու խաղաղությունն եւ ապա ժողովրդին տամք»¹⁶: Հիսուսը օրինակ է, խորհուրդ խորին. նրան պետք է հետևեն բոլորը, ներշնչվեն նրանով: Այդ նպատակով հեղինակն իր կարգակիցներին եւ ընթերցողներին ուղեկցում է Սիրոնի վերնատուն, Գեթսեմանի ձոր, բարձրացնում Գողգոթա եւ հուղիչ պատկերներով ցույց է տալիս Հիսուսի կյանքի վերջին օրերը, նրա անափ համեստությունը, մարդասիրությունը, մեղավոր մարդկանց համար իր անձը զոհելու պատրաստակամությունը: Ուրիմյանն ամեն առիթով եւ ամեն ռոպե շեշտում է նրա առաքինությունները եւ դրանք հակադրում մարդկային ստոր կրքերին: Հիսուսի օրինակով Ուրիմյանը պայքարում է իր եւ բոլոր ժամանակների բռնակալների դեմ, «աշխարհիս աշխարհակալ տիրապետների դեմ», որոնք «Ավետարանի խաղաղությունն ի բաց դնելով դեռ սոսկալի թնդանոթներ կձուլեք, նոր-նոր հրազեններ կը ճարտարապետեք, պատերազմով, արիւնով եւ մահուամբ միայն խաղաղություն պահել կուզեք»¹⁷: Ուրիմյանը պայքարում է մեր ժամանակին համահունչ խոսքեր են սրանք, որ կարող էին գրվել նաեւ Հիմա:

Հիսուսի խաչակրությունը, մահը, թաղումը եւ համբարձվելը նկարագրելուց հետո, թվում է, պետք է ավարտվեր աշխատությունը: Սակայն դրանց հաջորդում է եւս չորս բաժին՝ շատ խոստուն վերնագրերով. «Հանդես աշխարհամարտ. աշխարհ Հիսուսի դեմ» եւ «Մամոնան Աստծու դեմ», «Նյութապաշտը նախախնամությունեան դեմ» եւ «Հաղթանակ ճշմարտության»: Ընդգծելով Քրիստոսի եւ քրիստոնեական վարդապետության դերն աշխարհի վերափոխման գործում, հեղինակը նշում է, որ այդ ուսմունքը հակասության մեջ է իր ժամանակի տիրող օրենքների հետ: Ամեն ուսմունք ունի իր ժամանակը եւ ամեն ժամանակ՝ իր բարոյական չափանիշները: Քրիստոնեական ուսմունքի չափանիշները ժամանակի քննությանը դիմացող չափանիշներ են. «Դու սեր, բնկերություն ուսուցիր, աշխարհ իւր գրկիչներով քո աղքատ որդիները կը հարստահարե»¹⁸: Ուրիմյանը բացահայտում է իր ժամանակի դրամատիկական հարաբերությունների, հասարակական

կյանքի խորը հակասությունների խնդիրները: Ամենագոր դրամը մտնում է մարդկային ամենատարբեր հարաբերությունների ոլորտները, ոչնչացնում ամեն լավ բան եւ հաստատում իր տիրապետությունը: «Երանի թե ընկեր զընկեր չզրկեր մամոնային համար, հզորը զանավազն չկուփեր մամոնային համար, աշխարհ աշխարհին դեմ չկուփեր մամոնային համար, եւ Յուդան զբեզ ճմարտներ երեսուն արծաթին համար»¹⁹: Եվ բոլոր ժամանակներում շարունակվում է հուդաների հաղթարչավը, որոնք քրիստոսներ են մատնում արծաթի համար: Ծարունակվում է նաեւ քրիստոսների խաչելությունը մեղսակից կարգակիցների քավության համար: (Դրանց թվում է եւ ինքը՝ խաչված հեղինակը): Թվում է, թե իր անունից, բայց իրականում մեղանշող հոգեւորականների կողմից, հնչում են Ուրիմյանի մերկացնող խոսքերը. «Ավաղ, ով Տեր, մենք յետին ժամանակիս մեջ քո խաչին դասալիք ու վատաստեալ դիմվորներն ենք. խաչէն փախանք՝ մամոնայն գրկեցինք, քո սեր թողինք, աշխարհ սիրեցինք, եւ ասացինք, թե այս է մեր կեանք»²⁰: Եթե որեւէ մեկը՝ աշխարհական թե հոգեւորական, զգում է այս ամենը եւ արտահայտվում, ուրեմն նա գտնվում է ապաշխարելու ճշմարիտ ուղու վրա, ինչին որ ձգտում է հեղինակը:

Առանձնակի ուշադրություն է արժանի «Հաղթանակ ճշմարտության» գլուխը, որի մեջ հեղինակը անընդհատ դիմում է հավիտենական ճշմարտությանը, ամեն անգամ օգտագործելով նոր միտք ու իմաստ, նոր խոսք, նոր որակավորում: «Միակ ճշմարտություն», «անըմբռնելի ճշմարտություն», «հայտնի եւ անհայտ ճշմարտություն», «անպարտ ճշմարտություն», «հավոր ճշմարտություն», «ազատարար ճշմարտություն», «անկեղծ եւ անպատրվակ ճշմարտություն», «անընկճելի ճշմարտություն», «արդար եւ ազատ ճշմարտություն», «անմահ ճշմարտություն» եւ այլ որակավորումներ, նայած՝ ում հետ գործ ունի ճշմարտությունը: Այդ ճշմարտության օգնությամբ Ուրիմյանը պայքարում է իր եւ բոլոր ժամանակների փարիսեցիների դեմ, հուդաների դեմ եւ կրկին անգամ հավաստում Ավետարանի հաղթանակը: Հավիտենական ճշմարտության հաղթական ճառի ավարտով նա ամփոփում է իր խոսքը՝ պաղատելով Աստծուն. «Յոյց ինձ ճանապարհ, յոր եւ դնացից, զի առ քեզ Տէր, համբարձի դանձն իմ: Յոյց ինձ նաեւ որ Քո ճշմարտութեան ճանապարհն ընտրեմ եւ քո իրաւունքը յաւիտեան չմոռանամ»²¹:

Կարելի է, իհարկե, երկար շարունակել, ամենայն մանրամասներով շարադրել Ուրիմյանի կարծիքը եւ վերաբերմունքը Ավետարանի նկատմամբ, մանավանդ, որ նա չի սահմանափակվել այս երկու գործով. նա իր բոլոր աշխատություններում ոչ մի պատեհ առիթ բաց չի թողել բարձր գնահատելու Ավետարանը: Այս համառոտ հոդվածն էլ բավական էր ապացուցելու, որ Ավետարանի եւ Աստվածային պատգամների ուսուցմամբ Ուրիմյանը ձեռնամուխ է լինում դաստիարակելու իր ժամանակի եւ հաջորդ բոլոր սերունդներին այնպիսի վեհ գաղափարներով, որոնք դիմանում են ժամանակի անողորմ հարվածներին, չեն հնանում եւ չեն խուճանում եւ այսօր էլ կարող են կատարել ճշմարիտ առաքելություն ոգու սովի մեր օրերում՝ ներշնչելով Մարդկային եւ Աստվածային վսեմ իդեալներ: Այդ իմաստով Ուրիմյանը մեր ժամանակակիցն է:

¹³ Մ. Ուրիմյան, Հիսուսի վերջին շաբաթ, Ուաչի ճառ եւ կորուսելուց հիմարություն, Գ. տպ. վաղարշապատ 1894, էջ 2:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 5:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ Ը:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ Ժ:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 19:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 122:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 143-144:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 146:

²¹ Նույն տեղում, էջ 185:

ՊԵՏՐՈՍ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ԱՂՈՆՑԻ «ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՐՔ ՍՐԲՈՑ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆԵՐԸ» ԱՆՏԻՊ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ականավոր պատմաբան Նիկողայոս Աղոնցի (1871-1942) գիտական ժառանգությունն ոչ բոլոր կողմերն են, որ հայտնի են ընթերցող հասարակայնությանը: Նրա ձեռագիր շատ աշխատություններ (ավարտուն կամ անավարտ) գտնվում են արտասահմանյան տարբեր պահպանումներում և մատչելի չեն մեր ուսումնասիրողներին, իսկ որոշ մասն էլ համարվում է անդառնալիորեն կորած կամ ոչնչացված: Նման պնդման համար հիմք են ծառայում հետևյալ հանգամանքները: 1920թ. ապրիլին, Ռուսաստանից հեռանալուց առաջ, Ն. Աղոնցն իր հարուստ գրադարանն ու արխիվն ի պահ տվեց եղբորը՝ գրականագետ Հայկ Աղոնցին, մասամբ՝ ուսուցչապետ Ն. Մառին և, պետք է ենթադրել, նաև այլոց: Տարիների ընթացքում Ն. Աղոնցի այդ թողունը մաս առ մաս ցրվել է և ապա անհետացել: Արդեն 1927թ. Գ. Հովսեփյանցին ուղղված նամակում Ն. Աղոնցն ինքն է հավաստում այս ցավալի իրողությունը. «Գրադարանս մնաց իր տեղը (Ս. Պետերբուրգ - Պ.Հ.) և թվում է թե անհետացավ»¹: Այնուհանդերձ, հնարավոր ենք համարում ցայսօր ինչ-ինչ նյութերի գոյությունը Հայկ Աղոնցի պետերբուրգյան շառավիղների մոտ և տեղի արխիվային տարբեր հաստատություններում: Տարագրության տարիներին՝ նախ Փարիզում, ապա Բրյուսելում, Ն. Աղոնցը տեղծում է նոր գրադարան և բնականաբար նաև նոր արխիվ: Ցավոք, Ն. Աղոնցի մահից հետո նրա գրադարանը, որ բաժանվեց տարբեր անհատների ու կաղանկերությունների միջև, փոշիացավ և հիմնականում ոչնչացվեց²: Իսկ արխիվի ճակատագիրը երկար տարիներ՝ մինչև վերջերս, մնում էր անհայտ ու անորոշ: Իրերի նման վիճակում, բնականաբար, պետք է մեծ լինեին նաև Ն. Աղոնցի գրական-գիտական անտիպ ժառանգության կորուստները: Առանձնապես անդառնալի էր համարվում նրա գիտական երախայրիքի՝ «Հայկական վարք Սրբոց ժողովածուներն ըստ Գրիգոր Մերենցի վերջին, ժամապաշտական խմբագրության», աշխատության կորուստը: Հայագիտական, մասնավորապես Հայոց Հայսմավուրքին, սրբերին ու տոներին նվիրված գրականության մեջ թեականորեն էին անդրադառնում Աղոնցի սույն աշխատությանը, քանզի, բացի առանձին թուղթիկ վկայություններից, դրա մասին, ըստ էության, ոչինչ հայտնի չէր: Սակայն հայտնի էին աշխատության ստեղծման հանգամանքները:

1898թ. Ս. Պետերբուրգի համալսարանի Արևելյան լեզուների ֆակուլտետը մրցանակաբաշխություն է հայտարարում՝ հետադոտության նյութ առաջադրելով «Հայկական վարք Սրբոց ժողովածուները» թեման: Ի շարս այլոց (Ի. Զավախով) մրցանակաբաշխությանը մասնակցում է նաև չորրորդ կուրսի ուսանող Ն. Աղոնցը: Սույն թեման հաստատվում է որպես Ն. Աղոնցի ավարտական շարադրանք, որի գիտական

ղեկավար է նշանակվում Ն. Մառը: Իրեն հատուկ ոգևորությունը ու պատասխանատվությունը Ն. Աղոնցը ձեռնամուխ է լինում թեմայի հետադոտությանը: Ս. Պետերբուրգում համապատասխան նյութերի և ձեռագրերի բացակայության պայմաններում հնարավոր չէր նման լուրջ գիտական թեմայի շարադրանքը, ուստի, Ն. Մառի երաշխավորությամբ, համալսարանի ղեկավարությունը Աղոնցին գործուղում է արտասահման: 1898թ. ամառային արձակուրդի ամիսներին նա մեծ խանդավառությամբ աշխատում է նախ՝ Վիեննայի, ապա՝ Վենետիկի Մխիթարյանների ձեռագրապահոցներում, ուսումնասիրում «Հայսմավուրք», «Տոնապատճառ», «Վարք սրբոց» և նման այլ ձեռագիր ու տպագիր ժողովածուներ: 1898թ. Վենետիկից Ն. Մառին հղված նամակում նա գոհունակությամբ գրում է. «Հաճախ ինձ հարց են տալիս, թե ի՞նչ կարելի էր գրել հանձնարարված թեմայի վերաբերյալ, առանց այն ձեռագրական նյութերի, որ այժմ ունեմ ձեռքիս տակ»³: Ն. Աղոնցը մանրամասն ուսումնասիրում է մխիթարյան Մատենադարանի լուրջ 10 համապատասխան ձեռագրեր և խնամքով նկարագրում դրանք: Ուսումնասիրությունների ընթացքում սկսնակ պատմաբանը հանգում է գիտական ծանրակշիռ հետևություն: Առաջինը մասնագիտական գրականության մեջ նա պարզում է, որ ԺԲ դարի մատենագիր վանական Վարդապետի աշակերտ Տեր Իսրայել եպիսկոպոսի անունով հրատարակված «Յասմաուրք» ժողովածուն⁴ չի պատկանում վերջինիս խմբագրությանը: Նա այդ մասին շտապում է հայտնել իր ուսուցչապետին. «Մտածում էի Ձեզ գրել...: Բայց հանկարծ ձեռքս ընկավ մի շատ ուշագրավ ձեռագիր: Ես նրանում ճանաչեցի Հենց այն ձեռագիրը, որ հիմք է ծառայել 1834 թվի՝ Տեր Իսրայելի անվամբ հրատարակության: Ձեռագիրը հետաքրքրական է նրանով, որ նախ՝ ամենեւին էլ Տեր Իսրայելի խմբագրության չի պատկանում, այլ Գրիգոր Անավարզեցու, և երկրորդ՝ նշված հրատարակության մեջ այն ենթարկվել է մի շարք ոչ անկարելի փոփոխությունների»⁵: Ցավոք, մեծ թափով սկսած աշխատանքն ընդհատվում է Աղոնցի անակնկալ, ծանր հիվանդության պատճառով. «Աշխատանքի կեսին այդ անիծյալ հիվանդությունը՝ դողէրոցը, դարձյալ բռնեց ինձ և արդեն քսան օր է, ինչ անկարող եմ որեւէ բան անել...: Ցավալի է, ուղղակի արտասվելու աստիճան ցավալի, որ ճակատագիրն ինձ պատժեց այսպես»⁶: Ակնհերե է, որ Ն. Աղոնցը չի ավարտել ծրագրված աշխատանքները: Նա խնդիր ուներ ուսումնասիրել նաև 1284թ. Տոնացույցը և «Ճաշոց» ժողովածուները, սակայն այդպես էլ չհասցրեց: 1898թ. սեպտեմբերին նա վերադառնում է Ս. Պետերբուրգ և ձեռնամուխ է լինում հավաքված նյութերի դասակարգման ու շարադրման աշխատանքներին: Ծրագրի համաձայն, նա ամբողջ աշխատանքը պետք է ավարտեր 1898 թ. դեկտեմբերի 15-ին: Սակայն, նույն թվականի հոկտեմբերի 13-ին Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանապետ Հ. Բ. Պիլեգիկյանին հղված նամակում խիստ մտահոգ գրում է. «Ծարադրության ժամանակը մոտենում է, մինչդեռ ոչինչ չեմ պատրաստել»⁷: Աշխատանքը կատարյալ տեսնելու մտադրությամբ է, որ Հ. Պիլեգիկյանին ուղղված մեկ այլ նամակում խնդրում է իրեն տրամադրել լրացուցիչ նյութեր. «Այժմ ինձ շատ հետաքրքրում է Հունգարիայի հայերի եկեղեցական Տոնացույցը:

... Կուզեի իմանալ, արդյոք միաբանության մեջ չունեիք այդ Տոնացույցը: Եթե ունեք, բարի չէի՞ք լինիլ արտագրել ինձ համար և հղել: Ինձ թվում է, որ այդ Տոնացույցը հենց

³ Նիկողայոս Աղոնցը Վենետիկից, 10 օգոստոսի 1898թ., առ Ն. Մառ, տե՛ս «Լրաբեր» ՀԳԱԱ (հասարակ. գիտ.), 1975, N11, էջ 84:

⁴ Տե՛ս Գրիգոր դավիթ Փեշոյանյան, Յայսմաուրք, ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի Յայսմաուրաց Տեր-Իսրայելի, 4. Պոլիս /Օրթագիւղ/, 1834:

⁵ Նիկողայոս Աղոնցը Վենետիկից, 10 օգոստոսի, 1898թ., առ Ն. Մառ, «Լրաբեր», 1975, N11, էջ 83-84:

⁶ Նույնը, էջ 84:

⁷ Նիկողայոս Աղոնցը Ս. Պետերբուրգից, 13 հոկտեմբերի, 1898թ., առ Հ. Բառնարաս Պիլեգիկյանին, տե՛ս Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մայր դիվան (Վիեննական Մխիթարյաններին ուղղված Ն. Աղոնցի նամակների պատճենները սիրահոգաբար մեզ է տարածադրել ամերիկահայ պատմաբան, պրոֆ. Ռ. Ագալյանը, որին հայտնում ենք մեր երախտագիտությունը):

¹ Նիկողայոս Աղոնցը Փարիզից, 7 հունվարի 1927թ., առ Գ. Հովսեփյանց, տե՛ս «Բանբեր Հայաստանի արխիվների», 1966, N3, էջ 115:

² Ա. Զուպանյանը վկայում է, թե պատմաբանի մահից հետո, Բրյուսելի հայկական համայնքը դրամ էր հանգանակել և Աղոնցի «գրքերը գնած ու Պրյուքսելի Հայոց համար մատենադարան մը կազմած էր» (տե՛ս «Անահիտ», ամսագիր, Փարիզ, Ժե տարի, N1, հունվար-հունիս, էջ 34): Ցավոք, այդ գրադարանի հետքերն այսօր արդեն չկան:

այն է, որ եւ եղել է մեր եկեղեցում նախքան Վկայասերը»⁸։ Այդ օրերին է, որ մեծագույն քաղաքավարութեամբ Աղոնցը մերժում է «Հանդես ամսօրեայ»-ի խմբագրութեան առաջարկը՝ գրախոսելու Հ. Դադբաշյանի վիճակահարույց գիրքը⁹ Հետեւյալ պատճառաբանութեամբ. «Այժմ զբաղված եմ իմ աշխատութեամբ, որ պետք է ներկայացնեմ ղեկտեմբերի 15-ին, ուստի բողոքովին ժամանակ չունեմ Դադբաշյանի գրքով զբաղվելու»¹⁰։ Կուտակված ահռելի նյութի մշակման եւ ապա շարադրանքի ընթացքում Աղոնցն ավելի ու ավելի էր հեռանում ծրագրային այն սահմանագծից, որ նախօրոք նախատեսված էր ֆակուլտետի խորհրդի եւ գիտական ղեկավար Ն. Մառի կողմից, եւ որի շրջանակներում էլ Հայտարարված էր մրցույթը։ Ավելի ուշ (1902թ.), Ն. Մառին ուղղված նամակներից մեկում նա ստիպված էր խոստովանել, թե ահռելի տարբերություն կար Մերենցի մասին ծրագրված նախագծի եւ պատրաստի աշխատանքի միջև¹¹։ Մոտենում էր աշխատանքի հանձնման՝ ժամկետը, իսկ Աղոնցը Հասցրել էր շարադրել միայն ուսումնասիրության մի մասը։ Իր նամակներից մեկում, որ կրում է 1898թ. ղեկտեմբերի 14-ի թվակիրը, նա փաստում է սույն իրողությունը. «Վաղը (այսինքն ղեկտեմբերի 15-ին-Պ.Հ.) պիտի ներկայացնեմ գրածս շարադրության միայն առաջին մասը»¹²։ Այստեղից ակնհայտ է, որ Ն. Աղոնցը մրցանակաբաշխության է ներկայացրել միայն աշխատանքի մի, այսինքն՝ ավարտուն մասը։

Համալսարանական հանձնաժողովը մանրակրկիտ ուսումնասիրելով մրցանակաբաշխության ներկայացված աշխատանքները՝ 1898թ. փետրվարի 8-ին հրապարակում է դրանց արդյունքները։ Ն. Աղոնցի աշխատանքն արժանանում է բարձրագույն գնահատականի եւ պարգևատրվում ոսկե մեդալով (ի դեպ, ամբողջ Համալսարանի համար հատկացված էր ընդամենը 16 ոսկե մեդալ)։ Համալսարանի տարեկան հաշվետվության մեջ, որ կազմել էր Ն. Մառը, ասված է. «Նյութերի հարստությամբ՝ նշանակալից մասով առաջին անգամ շրջանառության մեջ դրվող, լուսաբանությունների նորությամբ եւ դիպուկ նկատողություններով N2-ի (=Աղոնցի) աշխատությունը ծանրակշիռ ավանդ է մասնագիտական գրականության մեջ եւ արժանի է համալսարանի միջոցներով տպագրվելու»¹³։ Սակայն Ն. Աղոնցը չէր չտապում օգտագործել ընձեռված հիանալի առիթը եւ նրա ավարտական շարադրանքն այն ժամանակ այդպես էլ չտպագրվեց։ Կարծում ենք պատճառը նրա անսահման պահանջկոտությունն էր իր կատարած աշխատանքի նկատմամբ, աշխատանք, որն անշուշտ ղեռնու կարիք ուներ հետագա ճշգրտումների եւ հավելումների։

Մրցանակաբաշխության ներկայացված աշխատանքի բնագիրն, անշուշտ, պետք է փնտրել Ս. Պետերբուրգի համալսարանի, կամ Արեւելագիտության ինստիտուտի արխիվներում, իսկ աշխատանքի սեւագրերն ու նյութերը, իրերի տարօրինակ բերումով, այժմ պահվում են Համազգայինի Բեյրութի գրական պահոցի ֆոնդերում¹⁴։

Համալսարանն ավարտելուց հետո Աղոնցը ցանկություն է հայտնում ուսումնառությունը խորացնել արտասահմանյան գիտական կենտրոններում եւ

ընդհատված աշխատանքը՝ ի մի բերելու կատարվածը։ Այդ նպատակով դիմում է իր հովանավոր, նշանավոր պետական գործիչ, պատմաբան Կարապետ Եղյանցին՝ խնդրելով նրան բարեխոսելու ազգային բարերար Ալ. Մանթաշյանի առջև՝ ֆինանսավորելու իր հետագա ուսումնառությունը եւ պարապմունքներն արտասահմանում։ Կ. Եղյանցը չի զլանում հանդես գալ բարեխոսի դերում։ 1898թ. մայիսի 29-ին Ալ. Մանթաշյանին հղված նամակում նա գրում է. «Մեծապատիվ ազնիվ բարեկամ, Ձեր որդեգիրներից այս տարի ավարտեց տեղվույս համալսարանը ոսկե մեդալով Նիկողայոս Աղոնցը։ Թե նորա ուսանողական զբաղմունքները եւ թե վերջին քննությունները ցույց տվեցին, որ Ձեր խնամքները վայելել է մի արժանավոր երիտասարդ, որի ապագա գործունեությունը հուսով եմ, արդյունավոր է լինելու։ Այժմ, նորա պրոֆեսորները կարեւոր են համարում, որ Աղոնցը երկու-երեք տարով Եվրոպա անցկացնի կատարելագործվելու յուր մասնագիտության մեջ։

Դուք, որ չեք խնայել նորանից ցարդ Ձեր խնամքը, մի խնայեք եւ այժմ։ Ուստի դիմում եմ Ձեզ, օգտվելով Ձեր, ինձ տված իրավունքից եւ առաջարկում եմ կարգադրություն անել այդ մասին»¹⁵։ Ալ. Մանթաշյանը, որ շատ բարձր էր գնահատում Ն. Աղոնցին եւ որոշակի ծրագրեր ուներ նրա ապագայի վերաբերյալ, առանց հապաղելու տալիս է իր համաձայնությունը. «Իմ արտասահմանյան սաներիս տալիս եմ բողոքին 50 ռուբլի ամիսն, բայց որովհետեւ գտնում եք Դուք, որ Նիկողայոսն ավելի պետք է ստանա, ուրեմն դորան նշանակում եմ ամիսն 80 ռուբլի երկու տարի ժամանակով, որ յուր ուսումն վերջացնե եւ վերադառնա այդտեղ, իսկ սկզբնական ծախքերուն համար նշանակեցի 400 ռուբլի»¹⁶։

1899թ. օգոստոսին Ն. Աղոնցը մեկնում է արտասահման։ Մյունխենում (1899-1900), ապա Փարիզում (1900-1902), Լոնդոնում (1902) եւ Վենետիկում (1902) նա հետեւում է Հայագիտական ու բյուզանդագիտական դասընթացներին եւ, որ անսպասելի էր՝ ձեռնամուխ լինում «Հայաստանը եւ Հայերն ըստ բյուզանդական հեղինակների» (մեկ այլ տարբերակով՝ «Հայերի ճակատագիրը Բյուզանդիայում»)։ VI - IX դարեր)՝¹⁷ Թեմայի ուսումնասիրությանը։ Անսպասելի, քանզի Ն. Աղոնցի արտասահմանյան գործուղման հիմնական նպատակներից մեկը կիսատ մնացած ավարտական շարադրանքը վախճանին հասցնելն էր։ Եվ իրոք, առաջին չրջանում նա ղեռնու ինչ-ինչ աշխատանքներ կատարում էր, որոնք աղբյուրում էին իր նախորդ Թեմային՝ զբաղվում էր Սուբխայանների վկայարանությամբ¹⁸, ուսումնասիրում Փարիզի Ազգային գրադարանում գտնվող «Տոնական» գրչագիր ժողովածուն¹⁹ եւ այլն։ Սակայն հետագայում նա այլևս առիթ չունեցավ ավարտին հասցնելու իր ուսանողական շարադրանքը։ Անգամ փորձ չկատարեց տպագրել այն, թեեւ կար համալսարանի խորհրդի եւ մրցանակաբաշխության հանձնաժողովի հեղինակավոր միացյալ որոշումը։ Պատճառը, կարծում ենք, պետք է փնտրել վերելում բերված նրա ինքնախոստովանության մեջ. թե ինքը կարողացել է ավարտել «շարադրության միայն առաջին մասը»։ Այստեղից տրամաբանական է ենթադրել, որ Ն. Աղոնցը «Հայկական վարք Սրբոց ժողովածուներին» նվիրված իր աշխատությունը տպագրության չի ներկայացրել՝ դրա անավարտ լինելու պատճառով։

⁸ Նիկողայոս Աղոնցը Ս. Պետերբուրգից, 8 նոյեմբերի, 1898թ. առ Հ. Բառնարաս Պիլեզիկ՝Հայանին, նույն տեղում։

⁹ Հ. Դադբաշյան, Փալատոս Բուզանդացի եւ յուր Պամոթյան խարդախողը։ Մովսես Խորենացու աղբյուրների ուսումնասիրություն, Վիեննա 1898։

¹⁰ Նիկողայոս Աղոնցը Ս. Պետերբուրգից, 8 նոյեմբերի, 1898թ. առ Հ.Բ. Պիլեզիկ՝Հայանին, նույն տեղում։

¹¹ Նիկողայոս Աղոնցը Լոնդոնից, Հունվար, 1902թ., առ Ն. Մառին, տե՛ս «Լրաբեր» 1975, N11, էջ 106։

¹² Նիկողայոս Աղոնցը Ս. Պետերբուրգից, 14 դեկտեմբերի, 1898թ., առ Հ. Բ. Պիլեզիկ՝Հայանին, տե՛ս Վիեննայի Միթթարյան միաբանության մայր դիվան։

¹³ «Туфлаускый листок» газ. Туфлаус, 1899, 23 февраля. Հմմտ. Պ. Հակոբյան, Նիկողայոս Աղոնցի նամակներից, տե՛ս «Լրաբեր», 1975, N11, էջ 84, ծան 1։

¹⁴ Նիկողայոս Աղոնցի Բեյրութի թողունի մասին մանրամասն տե՛ս մեր եւ Ե. Փամպուկյանի համատեղ հրապարակումը («Ազգակ» օրաթերթ, Բեյրութ, 1993, 9 մարտի, N4, էջ 4, 7 Հմմտ. «Ազատամարտ» շաբաթաթերթ, Երեւան 1993, 9-15 ապրիլի, N14, էջ 13 եւ այլն)։

¹⁵ Կարապետ Եղյանցը Ս. Պետերբուրգից, 29 մայիսի, 1899թ., առ Ալ. Մանթաշյանին, տե՛ս Հայաստանի Հանրապետության Կենտրոնական պետական պատմության արխիվ (ՀՀ ԿՊՊԱ), ֆոնդ 58, ցուցակ 2, գ. 1056, թ. 25 (միկրոֆիլմ)։

¹⁶ Ալեքսանդր Մանթաշյանը Թիֆլիսից, 7 Հունիսի, 1899թ. առ Կ. Եղյանց, տե՛ս նույն տեղում, թ. 22 (միկրոֆիլմ)։ Միանգամայն փաստազուրկ եւ կամայական է Հրանտ Սամվելի այն պնդումը, թե իբր Աղոնցը «Պետական ծախքով երկու տարվան համար արտասահման ղրկվեցավ, կատարելագործելու իր ուսումը Եվրոպայի գիտական ուստաններուն մեջ» (տե՛ս «Հայկաշեն», Վարուցան գրականության եւ մշակույթի, գիրք երկրորդ, Փարիզ, 1948, էջ 31)։

¹⁷ Նիկողայոս Աղոնցը Լոնդոնից, Հունվար 1902թ., առ Ն. Մառին, տե՛ս «Լրաբեր», 1975, N11, էջ 104-105։

¹⁸ Նիկողայոս Աղոնցը Մյունխենից, 20 փետրվարի, 1900թ., առ Ն. Մառին, նույն տեղում, էջ 93։

¹⁹ Նիկողայոս Աղոնցը Փարիզից, 18 նոյեմբերի, 1900թ., առ Ն. Մառին, նույն տեղում, էջ 98։

Միգուցե կար մեկ այլ՝ ավելի լուրջ պատճառ, որ խոչընդոտել է Ադոնցի Հետազա աշխատանքներին: Արդյո՞ք այդ չի ակնարկում նա 1908թ. Գ. Տեր-Մկրտչյանին ուղղված նամակում. «Շատ ուրախ եմ, որ այդպես կենտրոնացված եք տոմարի ուսումնասիրության վրա, մի ժամանակ ես էլ խիստ հետաքրքրված էի եւ մեծ կարեւորություն էի տալիս, բայց մի հանգամանք ինձ հիասթափեցրեց, որի մասին կգրեմ մի այլ անգամ»²⁰: Ցավոք, չի գրել եւ մեզ մնում է միայն ենթադրություններ անել: Տարիներ անց, փարիզյան տարագրության շրջանում, Ն. Ադոնցը դարձյալ անդրադառնում է իր գիտական երախայրիքին եւ որոշ խմբագրական աշխատանքներից հետո ֆրանսերենով հրատարակում Հայսմավուրը ժողովածուներին նվիրված վերլուծական մասը²¹:

Որոշ ժամանակ անց, նույն հանդեսում լույս է տեսնում «Հայոց եկեղեցու սրբերն ու տոները» ուսումնասիրությունը²², որը սերտ ազդեց ուներ ոչ միայն նախորդ, այլեւ ամբողջ ավարտական շարադրանքի հետ: Այստեղ հեղինակը մանրամասն քննարկման առարկա է դարձրել Հայսմավուրը, Ճաշոց եւ Ճառնատիր ժողովածուները: 30 ձեռագրերի մանրակրկիտ ուսումնասիրության միջոցով վերլուծության ենթարկելով Հայոց եկեղեցական տոների համակարգը՝ նա եկել է այն եզրակացության, որ միջնադարյան Հայաստանում կիրառվել են տոմարական երեք հաշվառումներ՝ տոնական, Հայադիր եւ հոռմադիր: Ցավոք, այս աշխատությունը մնացել է անավարտ եւ նրա շարունակությունը լույս չի տեսել: Գիտական շրջանակների համար հաճելի անակնկալ էր Փարիզում լույս տեսնող "Revue des Etudes Arméniennes" հանդեսում հայազետ Շ. Ռընուի հրատարակած հոդվածը սույն ուսումնասիրության ճակատագրի վերաբերյալ: Ըստ արժանիության գնահատելով Ն. Ադոնցի դերը Հիմնահարցի հետազոտության բնագավառում՝ Շ. Ռընուն միաժամանակ տեղեկացնում է, որ ժամանակին "Revue des Etudes Arméniennes" ամսագրի խմբագրությունը ամբողջովին չի հրատարակել «Հայոց եկեղեցու սրբերն ու տոները» ուսումնասիրությունը եւ, որ եկեղեցական պատմության հայտնի մասնագետ Հայր Գրաֆեն նշված ամսագրի արխիվից հայտնաբերել եւ իրեն է տրամադրել սույն ուսումնասիրության չտպագրված մի փոքրիկ մասը, որ կրում է «Ճաշոցի տարեթիվը» խորագիրը: Այսպիսով նորահայտ հատվածը՝ ինքն ձեռագիր է ջի սահմաններում, ինչ-ինչ պատճառներով լույս չի տեսել եւ մնացել է խմբագրության արխիվում: Արդյո՞ք դա միակ չտպագրված հատվածն է, դժվար է հաստատապես որել է րան ասել: Ուսումնասիրելով ադոնցյան այս նորահայտ մասունքը՝ Շ. Ռընուն անմիջապես գնահատում է դրա արժեքը Հայագիտության համար եւ անհրաժեշտ առաջարկում ու ծանոթագրություններով²³, տպագրում "Revue des Etudes Arméniennes" հանդեսի 15-րդ հատորում²⁴: Իրոք, նորահայտ հատվածն ունի չափազանց կարեւոր նշանակություն Ադոնցի աշխատության ընդհանուր համակարգում եւ շատ դժվար է կոահել, թե ինչո՞ւ այն ժամանակին չի տպագրվել:

Այս հայտնագործումից հետո եւս ակներև էր, որ «Հայոց եկեղեցու տոներն ու սրբերը» աշխատությունը մնացել է անավարտ: Եվ իրոք, հետագա նոր հայտնագործումը փաստում է վերն ասվածը: Դեպքերի երջանիկ պատահականությունը 1992թ. վերջերին Համազգայինի Բեյրութի գրական պահոցում մենք ծանոթացանք Ն. Ադոնցի փարիզյան

եւ բրյուսելյան թողոնի նյութերի հետ²⁵: Հնարավորության շրջանակներում մեզ հաջողվեց կազմել թողոնում առկա նյութերի ցանկը: Այստեղ ի շարս բազմաթիվ այլ մեծարժեք ձեռագիր նյութերի, պահվում են նաեւ Ադոնցի խնդրո առարկա աշխատությունն աղբյուրող մի շարք նյութեր: Ցավոք, թողոնն անմշակ է, հետեւաբար մեզ հետաքրքրող նյութերը խառնիխառն են՝ ցրված տարբեր թղթապանակներում: Այնուհանդերձ, հնարավոր եղավ փաստել հետեւյալը՝ թողոնում առկա են.

ա) Աշակերտական 10 փոքրադիր տետրերում Տոնացույցին, Ճաշոցին, Հայսմավուրին վերաբերող հայերենով նյութեր, տոմարական հաշվարկներ ու ճշգրտումներ²⁶

բ) Ճաշոց եւ Տոնացույց ժողովածուներին վերաբերող ձեռագրաց հիշատակարաններ (հայերեն, 150 մեծադիր էջ)²⁷

գ) «Տոներն ու սրբերի պաշտամունքը հայ եկեղեցում» (մեքենագիր, ֆրանսերեն ուսումնասիրություն, 178 էջ)²⁸

դ) «Հայկական Տոնացույցը» (ձեռագիր, հայերեն անավարտ ուսումնասիրություն, 102 էջ)²⁹

ե) «Գրիգոր Անավարդեցու Տոնացույցը» (ձեռագիր, ռուսերեն անավարտ ուսումնասիրություն, 150 էջ)³⁰

զ) «Տոնացույց» (ձեռագիր, ռուսերեն ուսումնասիրություն 600 էջ)³¹

է) Նույնը՝ այլ տարբերակ (500 էջ)³²:

Վերոնշվածը ցույց է տալիս, որ մենք գործ ունենք Ն. Ադոնցի «Հայկական Վարք սրբոց ժողովածուները» անտիպ աշխատության եւ նրա առանձին մշակումների հետ: Ակներև է, որ փարիզյան տարագրության տարիներին (ամենաուշը մինչև 1924 թվականը, այսինքն՝ մինչև "Revue de L'Orient Chrétien" ամսագրում այդ աշխատության մի հատվածի տպագրությունը) Ն. Ադոնցը Ս. Պետերբուրգից ստացել է խնդրո առարկա նյութեր՝ նպատակ ունենալով շարունակելու հետագա ուսումնասիրությունները: Անմիջական արդյունքը եղել են նշված հանդեսում տպագրված երկու հոդվածները, որոնք գրվել եւ ֆրանսերեն են թարգմանվել արդեն ձեռքի տակ եղած նյութերի հիման վրա:

Այսպիսով, վերոշարադրվածը ցույց է տալիս, որ Ն. Ադոնցի կորած համարվող «Հայկական Վարք սրբոց ժողովածուները» աշխատության սեւագրերն ու նյութերը գտնվում են Համազգայինի Բեյրութի գրական պահոցում: Այստեղ առկա են նաեւ այդ թեմային աղբյուրող բազմաթիվ այլ նյութեր, որոնց չուսումնասիրությունն ու տպագրությունը պետք է դառնան Հայագիտության առաջնահերթ խնդիրներից մեկը:

²⁰ Նիկողայոս Ադոնցը Ս. Պետերբուրգից, 18 նոյեմբերի, 1908թ. առ Գ. Տեր-Մկրտչյանին, տես «Բանբեր Հայաստանի արխիվներին», 1966, N3, էջ 112 (ընդգծումը մերն է - Պ. Հ.):

²¹ N. Adontz, Note sur Les synaxaires arméniens, տե՛ս "Revue de L'Orient Chrétien" t. 24, Paris, 1924, p. 211-218. Ն. Ադոնցի սույն աշխատության պատմա-քննական վերլուծությունը տե՛ս Հ. Մսրյանի հոդվածում ("Bulletin arménologique", t. II, Beyrouth, 1953):

²² N. Adontz, Les fetes et les saints de L'Eglise Arménienne, տես "Revue de L'Orient Chrétien" t. 26, Paris, 1927-1928, p. 74-104, 225-278 (շարունակությունը լույս չի տեսել):

²³ Տես Ch. Renoux, Les fetes et saints de L'Eglise Arménienne de N. Adontz, տե՛ս REArm, t. XIV, Paris, 1980, p. 287-305. Շ. Ռընուն հեղինակ է Հայոց տոնացույցին ու սրբերին նվիրված բազմաթիվ ուսումնասիրությունների (մասնավորապես տե՛ս «Ճաշոց» գրքի ծագումն ու զարգացումը» հոդվածը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, N2, էջ 28-45 եւ այլն):

²⁴ N. Adontz, La date du lectionnaire, տե՛ս REArm, t. XV, Paris, 1981, p. 103-114.

²⁵ Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում պ.պ. Հր. Տասնապետյանին եւ Ե. Փամպուլյանին, որոնց սիրահոծար կամեցողությունը միայն հնարավորություն ունեցանք ծանոթանալ Ն. Ադոնցի թողոնի նյութերին:

²⁶ Տե՛ս Համազգային Բեյրութի գրական պահոց, պրոֆ. Նիկողայոս Ադոնցի ֆոնդ, պահարան Դ/Ա-7, պահարան Դ/Ա-8:

²⁷ Նույն տեղում, պահարան Ժ (Ա-8):

²⁸ Նույն տեղում, պահարան Ա (Բ-3):

²⁹ Նույն տեղում, պահարան Դ (Ա-7):

³⁰ Նույն տեղում, պահարան Դ (Ա-7):

³¹ Նույն տեղում, պահարան Գ (Ա-7):

³² Նույն տեղում, պահարան Բ (Ա-7):

ՄԻՔԱՅԵԼ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱԶԱՊԱՀՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶ ԵՒ ԾԵՍ

Վերջերս Ավետարանական եկեղեցու ներկայացուցիչներից մեկը, ի պատասխան իրեն ուղղված այն հարցին, թե ո՞րն է տարբերությունը Առաքելական եւ Ավետարանական եկեղեցիների միջեւ, արեց հետևյալ հայտարարությունը. «Առաքելական եկեղեցին ծիսական եկեղեցի է, մինչ մենք՝ Ավետարանական»։ Այս մտածումով մեր բաժանյալ եղբայրը մի կողմից արտահայտում է այն կարծիքը, թե ծեսը եւ Ավետարանը ընդհանուր ոչինչ չունեն, իսկ մյուս կողմից, ժամանակի հիմնական թյուր մտածումն է արտահայտում ծեսի նկատմամբ։

Մինչդեռ նման մտածումը ոչ միայն չի օգնում եւ օժանդակում Հասկանալ ծեսը, այլեւ մարդուն հեռացնում է Աստվածաշնչից եւ դժվարացնում Ս. Գրքի ընկալումը: Նման մոտեցումը բացահայտում է այն խոր կրոնական ճգնաժամը, որն այսօր ապրում են ոմանք: Ընդհանուր ցածրաճաշակության մթնոլորտում ծեսի դուրս մղումը մեր կյանքից ընդունում է բնական կերպ ու ձեւ:

Այդ իսկ պատճառով թերևս առաջին հերթին պետք է մեկ անգամ եւս հիշել, թե ինչ է Աստվածաշունչը ու ինչ է ծեսը, որպեսզի հասկացվի այս երկուսի անբաժանելի ու անբեկանելի կապը:

Աստվածաշունչ

Աստվածաշունչ մատյանը չի գրվել Աստծո գոյությունն ապացուցելու համար, այլ ցույց տալու Աստծո փրկական գործունեությունը մարդու կյանքում, որն իր լրումին է հասնում մարդացյալ Աստվածորդու՝ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորության մեջ: Աստվածաշունչը ներկայացնում է Աստծո հայտնությունը մարդկությունը, որն իր ինքնաբացահայտման զագաթնակետին է հասնում Քրիստոսի մեջ:

Այդպես Աստվածաշունչը ձեռավորում է որոշակի հավատք՝ հավատք Աստծո եւ իր մեծ գործերի նկատմամբ, որ ինքը կատարել է մարդկության մեջ եւ մարդկության համար:

Հին Ուխտում Աստծո մեծագործության առանցքը եզրիպտոսի զերուծյունից փրկությունն է՝ Կարմիր ծովով անցքը, մինչ Նոր Ուխտում առանցքը Քրիստոսի քավիչ խաչելությունն է եւ կենարար հարությունը, որի շուրջ է հյուսվում Նորկտակարանյան ողջ պատգամը:

Հին Ուխտի հավատացյալը իր հավատքը հյուսում էր այն իրականության չուրջ, որ Աստված իր հայրերին փրկել է փարավոնի ձեռքից՝ հզոր բաղկով և զորությամբ: Նոր Ուխտի հավատացյալի համար փրկությունը ներկայանում է խաչով և զրա վրա թափված արյամբ, ուստի և հավատքի հիմքը նախ և առաջ խաչն է, որի լրումը հարությունն է:

 σ_{Lu}

Յանակացած հավատք իր արտահայտությունն է գտնում ծեսի մեջ: Հավատքի ծիսական արտահայտությունը բնական եզրահանգումն է այդ հավատքի դրսևորման: Հի կարող լինել հավատք առանց ծեսի, եւ հի կարող լինել ծես առանց հավատքի: Հավատքը բնականորեն մարդուն մղում է իրեն արտահայտելու պաշտամունքի որոշակի ձևերով, որոնք ի հայտ են գալիս որպես խոսք, շարժում, սրբազան միջավայրի ձևավորում, խորհրդանիշ եւ այլն: Մեր մարդկային զգայարաններին է փոխանցում այն, ինչին մարդ հավատում է կամ անհրաժեշտ է, որ մարդը հավատա: Հավատքը հի կարող լինել սոսկ ներանձնական եւ ինքնապարփակ, այլ պետք է իրեն ցույց տա եւ հավատքն իրեն ցույց է տալիս ծեսի մեջ:

Առանց հավատքի ծես գոյություն չունի. Առանց հավատքի կատարված ծեսը չի կարելի ծես անվանել, այլ այն կլինի սոսկ անիմաստ եւ աննպատակ մի ներկայացում: Ծեսի դատարկումը հավատքից կարժեղրկի եւ կչնորհազրկի այն, դարձնելով մեռյալ եւ անպտուղ:

Հրեական ծես

Հրեական ծեսը, որը կենտրոնացած էր միաստվածության գաղափարի շուրջ, իր սնուցման աղբյուրը գտնում էր Հին Ուխտի գրքերում: Արդեն իսկ Աստվածաշունչն ինքը ներկայացնում է Հրեական ծեսի ամբողջական և համապարփակ պատկերը՝ ամենայն մանրամասնությամբ, որն արդեն իսկ Հրեայի մոտ ստեղծում էր այն համոզմունքը, որ ծեսը աստվածադիր հաստատություն է, և դրա նիշտ ու անթերի կատարումը՝ անհրաժեշտություն:

Հրեական ծեսը զարգացավ երկու ուղղություներով՝ տաճար և սինագոգ, սակայն չի կարելի անտեսել երրորդը՝ ընտանիքը: Առաջինը հիմնված էր Աստծո հստակ և աներկիմաստ ցուցումները կատարելու մեջ, որոնք արտահայտված էին Աստվածաչաչի մեջ և վերաբերում էին ողջակեզերին, խունկի մատուցմանը, քահանաների պարտականություններին, որոնց հիմնական ուղղվածությունը փրկությունն էր: Աստվածաչաչուն վկայում էր, որ սրանց կատարումը անհարաժեշտ է Աստծո ճշմարիտ ժողովուրդը լինելու համար, ուստի և դրանց նկատմամբ երկիմաստ վերաբերմունք լինել չէր կարող:

Միանագոգային պաշտամունքը զուտ սուրբգրական էր, որ ուրիշ բան չէր, եթե ոչ Սուրբ Գրքի ընթերցանությունն ու մեկնությունը. այստեղ նույնպես Աստվածաշունչը կենտրոնն ու առանցքն էր ողջ ծիսական արտահայտությունը:

Ընտանիքից ներս կատարվող ծեսը, որն իր արտահայտությունն էր գտնում ամենօրյա փառաբանությունն և Զատիկական հատուկ արարողության մեջ, կրկին և դարձյալ իր հաստատումն ու ներկայացումն ունենր Աստվածաչնչում: «Այսպէս ասէ Տէր» իրողության վրա հաստատված, այն պահանջում էր, որ յուրաքանչյուր հրեա հավատացյալ իր ամենօրյա կյանքում հիշեր Աստծո մեծագործությունները, որ կատարվել էին իր հայրերի համար և, նամանավանդ, Զատիկի հրաշալի զեպքը: Ողջ արարողությունը հիմնաված էր «Դու և մենք» հարաբերության վրա: «Դու արեցիր, և մենք անում ենք». սա է ողջ ծեսի բացատրական հիմքը:

Քրիստոնեական ծես

Քրիստոնեության մեջ տեղի է ունենում փրկագործության առանցքի փոփոխություն: Այլևս կարմիր ծովով անցքը է, որ կենտրոնական է, այլ Քրիստոսի խաչելությունն ու Հարությունը: Քրիստոսի տառապանքն ու զոհաբերությունն են պատմական զեպքերը, որոնց փրկագործական արժեքի նկատմամբ հավատք պետք է ունենա քրիստոնյան: «Եւ մենք քարոզում ենք խաչյալ Տիրոջը»: Ուստի Նոր Կտակարանի Հավատացյալի ծիսական աստվածաբանությունը կենտրոնանում եւ անձնավորվում է Քրիստոսի մեջ: Նա է Նոր Ուստի, նոր Զատիկի նոր Գառնուկը, ուստի եւ հավատքի

զարգացումն իր անմիջական անդրադարձն է ունենում ծեսի վրա:

Քրիստոնյայի համար ճշմարիտ զոհ՝ Քրիստոս է, ճշմարիտ Զատիկը՝ Հարություն դեպքը, դեպի վիսճանը միտված ճշմարիտ պատվիրանը՝ «սա կատարեք իմ հիշատակի համար» (Հացի եւ գինու մատուցումը): Հետեւաբար քրիստոնեական ծեսը պետք է կենտրոնանա այս իրականությունների շուրջ: Սակայն կրկին «Դու արեցիր, եւ մենք անում ենք» սկզբունքը գործում է իր ամբողջությամբ:

Քրիստոնեական ծեսի ողնաշարը Ս. Հաղորդությունն է, սակայն քրիստոնյան իր ծիսական պահանջմունքները դրսևորում է նաեւ ժամերգությունների, խորհուրդների եւ բարեպաշտական այլ արարողությունների մեջ, որոնք բոլորն էլ իրենց հիմքն ունեն Աստվածաշնչի մեջ:

Հայ ծես

Հայ Եկեղեցու ծեսը հետեւել է վերոհիշյալ հիմնական կանոնին, որպես մասը եւ բաժինը քրիստոնեական ծեսի:

Հայ ծեսն ունի բոլոր հիմնական հատկանիշները, որոնք ընդհանուր են բոլոր ծիսական ընտանիքներին: Սակայն միեւնույն ժամանակ Հայ ծեսը շատ ինքնուրույն եւ յուրահատուկ գծեր ունի, որի հիման վրա էլ այն բնորոշվում է որպես բացարձակապես առանձին եւ ուրույն մի միավոր՝ ծիսագիտության բնագավառում:

Հայ ծեսը նույնպես իր ողջ հիմնական խարիսխն ունի Աստվածաշնչի մեջ: Պատարագը որպես զոհաբերական խորհրդի հիշատակություն կենտրոնական է մեր Եկեղեցու ծիսական ավանդության մեջ:

Ժամերգությունները պարզ սաղմոսերգությունների զարգացած եւ հարստացած տարբերակն են:

Նորհուրդները հիմնված են սուրբգրական պահանջների եւ հորդորների վրա:

Մնացյալ բոլոր բարեպաշտական արարողությունները նույնպես իրենց հիմքում նպատակ ունեն դաստիարակելու մարդուն՝ Աստվածաշնչի պահանջների լույսի տակ:

Ամփոփենք ուրեմն.

Այսօր անհրաժեշտ է, որ Եկեղեցու եւ ժողովրդի մեջ վերարժեւորվի ծեսը, ամբողջապես բացահայտվի նրա ներքին խորհուրդը եւ հավատացյալին ներկայացվի հասկանալի ձևով: Այդ կերպ ծեսը պետք է թափանցի մեր կյանքի մեջ, դառնա ամենօրյա պահանջմունք:

ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՎԱԳ ՔԱՀԱՆԱ ԳԱՍՊԱՐԵԱՆ

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆԶԸ ՀՈՎԻԻԻ ԾԱՌԱՅԱԿԱՆ ԿԵԱՆՔԻՆ ՄԷՋ

Ներածական

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով Քրիստոնեությունը Հայաստանի մէջ հիմնադրուել է եւ արմատանել է յետոյ, դար մը հազիւ բոլորած, հրամայական կարիք մը զգացուեցաւ մեր ուրոյն եւ հարազատ լեզուով կարդալու եւ սովորելու Աստուծոյ խօսքն ու պատգամը եւ զինք պաշտելու նոյն սեփական բարբառով: Աստուծոյ առաջնորդութեամբ եւ հրաշալի պարագաներու տակ Հայ Այբուրեանը գոյութեան բերաւ Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եւ մասնակցութեամբ օրուան կաթողիկոս Ս. Սահակ Պարթևի եւ այլ լեզուագէտ վանականներու: Ս. Գիրքը թարգմանուեցաւ մեր ժողովրդի լեզուին, ու անւանուեցաւ Աստուածաշունչ, ո՛չ միայն հաստատելու մտօք Աստուծային շունչի ներկայութիւնը այս սրբազան Հատորի էջերուն մէջ, այլ նաեւ նշելու թէ գրոց հեղինակները իրենց ներշնչումը ստացած էին Աստուծմէ: Ընդհանրացած կարծիք է, թէ ոչ մեկ ուրիշ ազգ «Աստուածաշունչ» յորջորջումը տուած չէ Սր. Գրքին:

Մեր եկեղեցւոյ եւ ժողովուրդի համար Աստուածաշունչ մատեանը դարձած է դարերով աղբիւր հոգեւոր դաստիարակութեան եւ լուսաւորութեան, ազդակ հոգեւոր սնունդի եւ բարեպաշտական կենսաբի գօրացման, ուղեցոյց բարոյական սկզբունքներու եւ առօրեայի արժէքներու, դեղ ու սպեղանի հոգեւոր ցաւերու եւ վշտերու, մխիթարիչ սգաւորներու եւ այս բոլորին մէջէն՝ միջոց հաւատքի հաստատման եւ հիմնաւորման: Դարերով բարեպաշտ ու հաւատաւոր Հայորդիներ իրենց «բարձի ընկերը» դարձուած են Աստուածաշունչը, որուն էջերը ջերմեռանդօրէն կարդալէ զատ, զոյգ կտակա-րաններու մէջտեղը գտնուած պարապ էջերուն վրայ արձանագրած են իրենց ընտանեկան գլխաւոր ու կարեւոր իրադարձութիւններ ու դէպքեր:

Շատ կրօնագէտներու կարծիքով մեր ժողովրդի իսկական դարձը արդարեւ իրականացաւ այն ժամանակ, երբ քրիստոնեությունը դարձաւ սեփական հավատքը ժողովուրդին, արտայայտուած ի՛ր իսկ հարազատ լեզուով: Այս իսկ պատճառով Հայ Գիրքերու կենսագիրը Կորիւն Ե դարը կնկատէ Հայաստանի հոգեփոխութեան ժամանակաշրջան: Նա կգրէ. «այն ժամանակ մեր երանելի եւ ցանկալի Հայոց աշխարհը անպայաման սքանչելի էր, երբ օրէնք սովորեցնող Մովսէսը՝ մարգարէական դասով, եւ յառաջագէմ Պօղոսը՝ ամբողջ առաքելական խումբով, եւ աշխարհը փրկող Քրիստոսի Աւետարանով մէկտեղ երեւցան հայաբարբառ եւ հայերենախօս»:

Ինձի տրամադրուած կարճ ժամանակին մէջ պիտի ջանամ ներկայացնել Աստուածաշունչ մատեանի գործածութիւնը հովուական կեանքի տարբեր վիճակներու եւ կարիքներու մէջ: Նաեւ հակիրճ ակնարկով մը պիտի անդրադառնամ Աստուածաշնչի գործածութեան՝ մեր ծէսերուն մէջ: Ուղղութիւնս պիտի ըլլայ իւրաքանչիւր ենթանիւթ շօշափելէ առաջ արագ ակնարկ մը նետել, ուր որ կարելի է, անցեալին վրայ, աստուածաշնչական պիտառումներով եւ հեղինակաւոր մէջբերումներով ու վկայութեամբ ներկայացնել թեման 4 գլխաւոր ենթագլուխներու տակ.

ա – Աստուածաշունչի էությունը եւ անոր ազդեցությունը անհատի կեանքին մէջ.

Գ – Հոգեւոր Հովիւի անձը եւ իր առաքելութիւնը:

Աւետարաններուն մէջ բազում են ակնարկութիւնները Քրիստոս Յիսուսի, իբրեւ քաջ ու բարի Հովիւի, ի մասնաւորի Յովհաննէս Աւետարանչի բարի Հովիւի մասին դասական դարձած Ժ գլուխը, ուր մեր Տերը տիրական հեղինակութեամբ կը շեշտէ թէ ինքն է բարի Հովիւը: «Բարի Հովիւը իր կենաքը կու տայ ոչխարներուն համար... կը ճանչնամ իմիններս եւ կը ճանչնցուիմ իմիններէս...» (Ժ. 11-15):

Ինչպէս որ իբրեւ Հովիւ քաջ Յիսուս պատգամեց Սիմոն Պետրոսին անոր սիրոյ պարտականութիւնը, նոյն քաղցր բայց հրամայական կոչը ուղղուած է դարերով Հովուութեան կոչուած բոլոր մարդոց. «արածէ՛ իմ գառնուկներս, իմ ոչխարներս» (Յովհ. 15-17): Ներշնչուած այս անդիմադրելի կոչէն, իրենց կոչումին գիտակցութիւնը ունեցող բազմաթիւ Հայ Հովիւներ շարունակած են «արածել» փրկչական հօտը: Քրիստոսի կոչը՝ ուղղուած առաքելներուն՝ կենդանի կոչն է ուղղուած նաեւ Հայ Հոգեւորականին: «Որպէս առաքեաց զիս Հայր, եւ ես առաքեմ զձեզ...» (Մտթ. ԻԸ. 18): Դ դարուն մէծահռչակ քարոզիչ Ս. Յովհաննէս Ոսկերեան կը յայտարարէ թէ Հոգեւորականը «աւելի յուզուած է Հոգսերով ու արհաւիրքներով, քան ծովերուն Հոգմերով ու մրրիկներով»: Նոյն դարու աստուածաբան Գրիգոր Նազիանզեանցի կը բնութագրէ հեգեւորականին գործը ըսելով «Հովուութիւն կամ աւետարանական պաշտօնէութիւնն էր փոթորիկ մտած»:

Այս օրերուն, երբ տիրող ընկերային բարքերու հետեւանքով բարդացած կեանքի բազմակնճիւղ դժուարութիւններով ծանրաբեռնուած ծխականը կը մօտենայ իր Հովիւին՝ անկէ սպասելով Հոգածութիւն, մխիթարութիւն եւ ուղղութիւն, Աստուածաշունչի շունչէն ու բովէն, ինչքան ծանր առաքելութեան մը առջեւ կը գտնէ ինքզինք խորհրդատու Հոգեւորականը:

Յովհաննէս Մանդանուկին, ակնարկելով իր խնամքին յանձնուած հօտին հանդէպ ցուցաբերելիք խնամքին, կ'ըսէ. «քեզ պարտ է բանաւոր հօտիդ վաստակել եւ տքնել անդադար միշտ, եւ դողալ ու հոգալ հանապաղ, եւ ջերմագութ գորովով առաւել քան զհայր զթած եւ զմայր մատաղածին խնամել եւ սիրել եւ խնդրել ոգւոյն նոցա փրկութիւն եւ հանապաղ ուսուցանել բանի վարդապետութեամբ, եւ որ առանձինն եւ որ ի մէջ ժողովրդոց»: Եւ ահա այսպիսի Հոգեւոր մարտահրաւերի առջեւ ինքզինք սպառնալիքով պիտի ըլլայ Հովիւը ո՛չ միայն մարդկային բնութեան թէ՛ առողջ եւ թէ՛ հիւանդագին վիճակներու ծանօթութեամբ, Հոգեբանական խոր ըմբռնողութեամբ, այլ նաեւ անհատական Հոգածու եւ զգայուն Հոգիի բնաւորութեամբ եւ մանաւանդ աստուածաշնչական լայն գիտութեամբ, որպէսզի այս բոլորի բերումով կարողանայ դեղ ու բալասան հայթայթել, ուղղութիւն եւ հաւատք արծարծել անհատներու Հոգիներուն:

Հոգեւորականին համար Աստուածաշունչը է՝ եւ պե՛տք է մնայ մտերիմ մատեան Սուրբ Գրական գիտութեան, աստուածային կամքի ըմբռնողութեան, Հոգեւոր կեանքի մշակման, քարոզի ու պատգամի պատրաստութեան, Հովուական ծառայութեան, իր հօտի բազմապիսի Հոգսերու, վիճակներու եւ տագնապներու դիմաց մխիթարութիւն, քաջութիւն, ուղղութիւն, ներշնչում եւ յոյս հայթայթելու: Եղեկիէլ մարգարէի օրինակով Հոգեւոր Հովիւը պիտի անսայ Աստուծոյ խօսքին՝ «Որդի մարդոյ, լուր բանից իմոց գոր խօսիմ ընդ քեզ: Բաց զբերան քո եւ կե՛ր դոր ջամբեցից քեզ... եւ գնա՛ եւ խօսեա՛ ընդ որդիսն ժողովրդեան իմոյ» (Եղ. Բ 1-3):

Արեւմտեան եկեղեցիներու աստուածաբանական ճշմարտութիւններու մէջ Հովուական աստուածաբանութեան եւ ծուխի տնօրինման յատուկ դասեր կ'աւանդուին: Աշակերտներ կը սորվին կերպերն ու մերձեցումները տարբեր վիճակներու եւ տագնապներու Հոգեւոր մատակարարման: Պէտք է անդրադառնալ սակայն, որ ինչքան տագնապներու Հոգեւոր մատակարարման: Պէտք է անդրադառնալ սակայն, որ ինչքան ալ քաջավարժ դառնայ այս ուսման գիտելիքները սովորող անձ մը, կարեւորը իր անհատական խառնուածքն է իբրեւ Հոգածու, զթառատ եւ Հոգեւոր զգայնութիւն ունեցող անձ, որ ո՛չ միայն զանազան Հոգեխոսով հարցերով իրեն դիմող ծխականներուն կը հասնի, այլ նաեւ կը տեսնէ հեռու մնացող, քաշուող բայց տառապող անձերուն կնճիւղներն ու բեռները եւ ինքնամատոյց կ'ըլլայ անոնց օգնելու եւ բեռները թեթեւացնելու

համար, աստուածաշունչի պատգամներով:

«Եկեղեցւոյ պաշտօնեային գործը կը կայանայ ծառայելուն մէջ մարդոց», կը գրէ մեր Հովուապետը, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, «որպէսզի անոնք կարենան անեղծ պահել իրենց Հոգեկան նմանութիւնը Աստուծոյ հետ, անաղարտ պահել իրենց մէջ իրենց սկզբնատիպ «պատկերն Աստուծոյ» եւ զայն ընել աղբիւր իրենց ապրումներու եւ իրենց արարքներուն»¹

Ուրիշ եկեղեցիներու Հոգեւոր Հովիւներէն տարբեր եւ աւելի պարտականութիւններով բեռնաւորուած է Հայ Եկեղեցւոյ քահանան: Նման ուրիշներու՝ ըլլալէ զատ կոչեալ, ընտրեալ, առաքեալ եւ զինուորագրեալ, Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ Հոգեւոր առաքելութեան կողքին Հայ կղերը ունի նաեւ ազգային բնոյթ ունեցող կարգ մը պարտաւորութիւններ, ինչպէս «տոհմային աւանդութիւնները պահել, Հայ կրթութեան գործին ոյժ տալ, ապագայնացման տանող արդի կեանքի այլազան ազդակներու եւ այնկոծութիւններու դէմ խոհեմարար եւ ազդուօրէն պայքարելու կենսական ստիպողութիւններ»²:

Ձի մոռցուիր սակայն, որ առաջնահերթ պատասխանատուութիւնը քահանային է՝ տիրական կոչումով «քարոզել Աստուծոյ թագաւորութիւնը եւ բժշկել հիւանդները» (Մարկ. 2. 12), «կերակրել Տիրոջ ոչխարները» (Յովհ. ԻԱ. 15). Հոգ տանիլ ամբողջ հօտին, որուն վրայ վերակացու կարգուծ է Ս. Հոգւոյն կողմէ (Գործք Ի 28): Նոյն ատեն իմաստուն իրատեսութեամբ Տիրոջ կողմէ յիշեցում մը եւս. «ահաւասիկ կ'ուղարկեմ ձեզ իբրեւ ոչխարներ գայլերու մէջ. ուրեմն եղեք խորագէտ իժերու նման եւ անմեղ՝ աղանիներու պէս» (Մատթ. Ժ 16): Յիսուս իր աշակերտներուն տուաւ քարոզչական առաքելութիւն, ըսելով. «աշակերտեցէք զամենայան հեթանոսս» (Մատթ. ԻԸ. 19) եւ անոնք անվեհեր եւ հաստատ նուիրումով «խօսէին զբանն Աստուծոյ համար-ձակութեամբ» (Գործք Դ. 31): Երբ Գրիգոր Լուսաւորիչ բանին կենաց քարոզութեամբ սկսաւ լուսաւորել նորադարձ ժողովուրդի Հոգիները, ըստ պատմիչ Ագաթանգեղոսի «Եւ այսպէս ընդ ամենայն երկիրն Հայոց՝ ի ծագաց մինչեւ ի ծագս ձգէր, տարածանէր զմշակութիւն քարոզութեանն եւ աւետարանութեանն...»³:

Շնորհիւ Աստուածաշունչի գրաւոր թարգմանութեան աւետարանչական քարոզչութիւնը այնպիսի նոր թափ ստացաւ, որ իրականութիւն դարձաւ Հայ ժողովուրդի ամբողջական քրիստոնէացումը: Յետագային քարոզխօսութեան ճարտարութիւնն ու արուեստը այնքան յառաջ գնաց Յովհանն Որոտնեցիի եւ Գրիգոր Տարօնացիի ղեկաւարտութեամբ, որ վարդապետական աստիճաններու (4 աստիճանով մասնաւոր եւ 10 աստիճանով ծայրագոյն) դրութիւնը հաստատուեցաւ: Դարերով ունեցած ենք եռամեծ վարդապետներ, որոնք Աւետարանի քարոզութեամբ սնուցած են հաւատքը մեր ժողովուրդին:

Ահա այսպէս Աստուածաշունչը դարձած է մեր Եկեղեցւոյ մէջ աղբիւր եւ հիմունք քարոզխօսութեան: Ներկայիս, աւելի քան երբեք, մեր ժողովուրդը կարիքն ու կարօտը ունի լսելու, սովորելու իւրացնելու Աստուծոյ խօսքը, սէրը եւ իմաստութիւնը: Ամէն կերպով հարկ է զարկ տալ Աստուածաշունչի ընթերցման եւ քարոզութեան եւ արծարծելու պահել կենդանի ու կենսունակ ժողովուրդի պապենական ջիւղ հաւատքը: Մեկ խօսքով Աստուածաշունչին շնչակից դարձնել՝ զայն շեշտելով շարունակ անոր կենսատու բերումները հաւատացեալի կեանքին մէջ:

Իմ փորձառութեամբ գիտեմ, թէ ժողովուրդէն շատերը կը զգան կարիքը սերտելու եւ սովորելու Աստուածաշունչը եւ անոր պատգամները կիրարկելու իրենց առօրեայ կեանքին մէջ: Իմ ծխականներէս ոմանք այնքան լրջութեամբ վեր կ'առնեն Տիրոջ խօսքը, որ երբ զայն իրենց առօրեային մէջ յարմարեցնելու դժուարութեանց կը հանդիպին, կը վրդովին, երբ խտեւալական պատգամներու եւ գործնական կենցաղակերպի

¹Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, Ձեռնարկ Հովուական Աստուածաբանութեան, Ս. էջմիածին, 1995, էջ 57:

²Անդ, էջ 22:

³Ագաթանգեղոս, Վեներտիկ, 1930, էջ 621

մէջ ընդհարումներ եւ բախումներ կը տեսնեն ու կը զգան: Յաւելեալ խօսակցութեամբ եւ բացատրութեանց միջոցով կը փորձեն աւելի հասկանալի դարձնել իրենց կենսաքին մէջ գտնուելիք կշիռը իրականին եւ խեղալականին միջեւ:

Գ – Աստուածաշունչը Հովուական կենքի մէջ:

Հովիւը կոչուած է սնուցանելու, դաստարակելու, խնամելու, խրատելու, պաշտպանելու, ներելու, ներչելու, սատարելու եւ նոյնիսկ պատիժ սահմանելու բազմատեսակ պարտականութեանց կատարման: Օրօրոցէն մինչեւ դագաղ, կնունքէն մինչեւ թաղում, եկեղեցին իրեն պաշտօնեային միջոցաւ իր հօտին կը բաշխէ Աստուծոյ պատգամն ու սէրը: Քրիստոնեայի կեանքին բոլոր հանգրուաններուն եկեղեցին Աստուածաշունչի պատգամներով հաւատքի խարսխացումին կը նպաստէ:

Հոգեւոր Հովիւին խնամքին յանձնուած հօտի անդամները ունին այնպիսի վիճակներ, պարագաներ, խնդիրներ ու կնճիւղներ, որոնց բարւոք լուծումի հոգը կը բաժանէ Հովիւը եւ կը ջանայ հասնիլ օգնութեան, անոնց ընձեռներով խնամք, սէր, քաջութիւն եւ իմաստութիւն, միշտ ալ մէջբերելով Սուրբ Գրական լուսաբանիչ եւ խաղաղարար Հատուածներ:

Հաստատուած իրողութիւն է, իմ փորձառութեմբ, որ այն օջախը ուր Ս. Աստուածաշունչ մատենաւ կը գործածուի հանապազօր, անկէ սնունդ եւ ավիւն ստանալու, այդ ընտանիքի անդամներու մէջ կը տեսնուի Հոգեւոր հրճուանք ու մխիթարութիւն, գոհունակ եւ երախտալից վիճակ: Եւ այսպիսիք, եթե նոյնիսկ հանդիպին ֆիզիքական ցաւերու եւ զգացական կնճիւղներու, գիտեն դիմանալ ու դիմագրաւել իրենց ինկած վիճակները առանց ըմբոստանալու: Նախախնամութեան դէմ եւ կամ անդադար տրտունջներ արտայայտելու, ինչպէս կ'ընեն անոնք, որոնց մօտ կը պակսի ամբողջական հաւատք եւ Հոգեւոր սնունդ: Հովիւին պարտականութեան մաս կազմէ ընդմիշտ յիշեցնել հօտի անդամներուն այս անուրանալի իրողութեան օրհնութիւնը:

Ժամանակի սակաւութեան պատճառաւ մի քանի առիթներ եւ Հոգեվիճակներ պիտի առնենք եւ ցուցաբերենք Աստուածաշունչի պատշաճ գործածութիւնը անոնց բարւոքումին ի խնդիր, գրեթէ իբրեւ Հոգեւոր դեղագիր: Անշուշտ, աստուածաշնչական պատգամները չեն գործածուիր անպայման իբրեւ դեղահատ կամ իբրեւ մոգական միջոց դարմանելու համար որոշ Հոգեկան ցաւեր կամ կնճիւղներ, այլ անոնցմէ բխած իմաստութիւնն ու տեսիլքն է, որ պիտի սպառագինէ երթական դիմագրաւելու կեանքի վիճակները:

Երբ ներքին Հոգեկան անդորրութիւնը կը պակսի, Յովհաննու Աւետարանի ԺԳ. գլուխը, ուր Աւետարանիչը կը կրկնէ Փրկչին ապահովեցուցիչ հաւաստիացումը, թէ ինք է «ճանապարհ, ճշմարտութիւն եւ կեանք» եւ թէ իր միջոցաւ եւ Ս. Հոգւոյն ազդումով մարդ կը գտնէ խաղաղութիւն, համոզուելով որ Յիսուսի հետ հաղորդակից դառնալով Աստուծոյ հետ է, որ նա կը հաղորդուի: Ի մէջ այլոց, նոյն նպատակաւ կը գործածուի նաեւ Հոռոմայեցուց Ը. գլուխը:

Երբ մէկը մտահոգ է հարազատի մը վիճակի համար 121-րդ սաղմոսը, Մատթէոսի Զ. գլուխը եւ Ղուկասու ԺԷ. գլուխը կը հայթայթեն հանդարտեցուցիչ խորհուրդներ:

Երբ յուսահատութեան մատնուի անձ մը, թիւ 23, 42 եւ 43 սաղմոսները օգտակար կ'ըլլան Հոգեկան ամրապնդումի:

Երբ մէկը փորձութեան ընթացքով ճամբուն վրայ է, իր Հոգեւոր զօրութիւնը կ'աւելանայ Հովիւին հետ բաժնելով թիւ 15 եւ 19 սաղմոսները, Մատթէոս Գ. գլուխի եւ Յակոբոսի նամակի Ա. գլուխի բովանդակութիւնները:

Երբ մէկուն կենսաքին մէջ տագնապներ կը չատնան, հաւատքով զօրանալու եւ ինքնավստահ կորովի մէջ ամրապնդուելու նպատակով Յորի ԻԸ. գլուխը, համար 12-28, Առակաց Ը. գլուխը, Եսայի Մարգարէի 55-րդ (ՄԵ.) գլուխը օգտակար կը դառնան:

Յաւի եւ Հիւանդութեան պարագային դարձեալ թանկագին սաղմոսագրքէն գլուխ 6, 39, 41, 67 եւ Յեսայի 26-րդ գլուխի բովանդակութիւնները օգտական դեղեր են, որ Հովիւը կարող է գործածել ներչելու համար համբերութեամբ տոկալու քաջութիւն:

Երբ մեղաւորի զգացումով բեռնաւորուած կը մօտենայ մէկը իր Հովիւին, ի մէջ այլոց, 51-րդ սաղմոսը, 53-րդ գլուխը Եսայի գրքին Յովհաննու Աւետարանի Գ. գլուխը եւ Յովհաննու Ա. նամակի առաջին գլուխը առաջնակարգ սպեղանի կը դառնան: Ներողամտութեան հանդարտեցուցիչ բալասան կը գտնուի Մատթէոսի ԻԲ., Ղուկասու ԺԷ գլուխներուն եւ Փրկչին նամակին մէջ: Իսկ ուրիշին ներելու թելադրական դասեր կը գտնուին Մատթէոսի ԺԶ. գլխուն մէջ, ուր կը թելադրուի սահման չդնել ներելու մէջ: Տակաւին թշնամանողին եւս ներելու ազնուական դասը տրուած է Մատթէոսի Ե. գլուխին մէջ (43-47):

Մահուան ահին դէմ սպառազինելու համար ծխականը, Հովիւը կարող է օգտագործել Յովհաննու ԺԱ., ԺԷ., եւ Ի. գլուխները, Բ. Կորնթացուց Ե. գլուխը, Յովհաննու Ա. նամակի Գ. գլուխը եւ Յայտնութեան ԺԳ. գլուխը:

Բոլոր այս աստուածաշնչական հատուածները կը գործածուին մեղանչական ու սահմանաւոր մարդ արարածին մէջ առաջ բերելու առաւել եւս բարձրանալու, ազնուանալու եւ զօրանալու տրամադրութիւն, խրախուսելով, որ նա ապաւինի նախախնամող եւ ամենարարի Աստուծոյ ներգրումին եւ իմաստութեան, ու Ս. Հոգւոյն ներչչման եւ ուղղութեան: Անհամար են համարները Ս. Գրական, որոնք կը շարունակեն իրենց խոր ազդումները Հոգիներուն վրայ թէ՛ հաւատալով եւ թէ՛ հաւատազուրկ անձերու, չնորհիւ Հոգեւոր Հովիւի ճարտար խնամքին եւ զգայուն Հոգածութեան:

Հոգեւորականի հանրային գործունէութեան գլխաւորներէն մին կարելի է համարել ծխակատարութիւնն ու խորհրդակատարութիւնը: Որպէս քահանայ իր կատարած պաշտամունքներու ու խորհրդակատարութեանց միջոցաւ նա ո'չ միայն կ'առաջնորդէ ժողովուրդը իբրեւ մասնակից աստուածապաշտութեան, այլ նաեւ աւուր պատշաճի աւետարանական պատգամներով կը նպաստէ անոնց հաւատքի խորացման եւ Հոգիներու ներչչման ու սփոփման: Ծնորհազարդ Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց Հայրապետի խօսքերով «Եկեղեցւոյ հաւատացեալներու Հոգեւոր կեանքին սիրտը եկեղեցական ծէսը կամ աստուածապաշտական արարողութիւնն է: Այդ սիրտն է, որ արին կու տայ, ոյժ եւ ուղղութիւն կը ներչնէ հաւատացեալներուն՝ իրենց կեանքին մէջ ի յայտ եկած կացութիւններուն, դէպքերուն եւ հարցերուն, տագնապներուն եւ նեղութիւններուն նկատմամբ առողջ Հոգեկան կեցումներ եւ վերաբերումներ ցոյց տալու համար: Եկեղեցւոյ հասարակաց, համայնական աղօթքը ներչնարան մըն է, ուր մարդը կը բացուի Աստուծոյ եւ ուր Աստուած կը խօսի մարդուն: Աղօթելը Աստուծայ հետ հաղորդութեան այն պահն է, որ մարդուն միտքը կը լուսաւորէ, սիրտը կը զօրացնէ, Հոգին կ'ազնուացնէ եւ կամքը կը լարէ դէպի բարին» («Զեռնարկ Հովուական Աստուածաբանութեան», էջ 77):

Իբրեւ ծխակատար՝ քահանան գիտակ իր անդրանիկ պարտականութեան, կը ծրագրէ ու կը փորձէ հասկանալի ընծայել արարողութիւնները հաւատացեալ ժողովրդին, անոնց բացատրելով իմաստը եւ նպատակը կատարվածներուն: Պարագան նոյնն է թէ՛ խորհուրդներու (ինչպէս մկրտութիւն, դրոշմ, Ս. Պատարագ, ապաշխարհութիւն, պսակ) եւ թէ՛ օրհնական արարողութիւններու (ինչպէս տնօրհնէք, խաղողօրհնէք, ջրօրհնէք, անդաստան եւ այլք): Երբ քահանան տնօրհնէք կը կատարէ, կ'ակնկալէ, որ օրհնուելիք հացեն, աղէն ու ջուրէն զատ սեղանին վրայ դրուի նաեւ ընտանիքի Աստուածաշունչ մատենաւ եւ նոյնիսկ առիթ տրուի, որ ընտանիքի մէկ անդամը (պատանի կամ երիտասարդ) նոյն մատենան կարդայ աստուածաշնչական դասը, անոր իրական մասնակցութիւնը ապահովելու համար:

Իւրաքանչիւր արարողութեան եւ պաշտամունքին մէջ կան աստուածաշնչական դասեր եւ հատուածներ, որոնք կը կազմեն հիմքը անոնց: Տակաւին, մեր շարականները լի են սաղմոսներով, որոնցմէ ոմանք կը կազմեն անոնց թեմաներու սկսուածքները: Ինչպէս «Օրհնեսցուք զՏէր զի փառք է փառաւորեալ», «Օրհնեալ ես Տէր Աստուած հարցն մերոց, օրհնեալ փառաւորեալ է անուն քո յաւիտեան», «Օրհնեսցէք զՏէր յերկնից, օրհնեսցէք զՆա ի բարձանց», եւ կամ «Համբարձի զաջն իմ ի լերինս ուստի եկեսցէ ինձ օգնութիւն», եւ այլք: Աստուածաշնչական հատուածներ կը գտնենք Հայաստանեայց

Եկեղեցւոյ աւանդական առօրեայ եօթը ժամապաշտութեանց մէջ ալ, որոնք են Գիշերային, Առաւօտեան, Արեւագայի, Ճաշու, Երեկոյեան, Ուղղադական եւ Հանգստեան կարգերը:

Չենք կրնար անտեսել երեւոյթմը, ուր կը նկատենք ժողովուրդի բարեպաշտական ու երկիրդալից վերաբերմունքը հաղէպ Աստուածաշունչի, ըլլայ նա խորանի վրայ կամ քահանայի ձեռքը, իրեն խորհրդանշական իմաստ ու կարեւորութիւն ունեցող մի մատեան: Անկէ կարգացումը ոչ միայն երկիրդացութեամբ կ'ունենորդուի ժողովուրդին կողմէ, այլ նոյն բարեպաշտական ոգիով կը համբուրուի:

Ի վերջոյ, քանի որ ծիսական արարողութիւնները կը կատարուին ժողովուրդին համար, անոնց ամբողջական մասնակցութիւնը ապահովելու համար քահանան կը լուսաւորէ մասնակցողներուն միտքերը եկեղեցիին մէջ կամ դաստիարակական պահերով բացատրութիւններ տալով մեր ծէսերուն մասին, մանաւանդ Սուրբ Գրական հատուածներու գործածութեան միտքը պարզելով: Հաւատացեալներու ծիսական մասնակցութեամբ է, որ արարողութիւնը կը դառնայ իսկական աստուածապաշտական արարք, որ կը զօրացնէ եկեղեցին:

Վեր առնենք մեր եկեղեցւոյ խորհուրդներէն Մկրտութիւնն ու Պսակը, նշելու համար անոնց մէջ Աստուածաշունչի գործածութիւնը: Փոքր Մաշտոցի մէջ գտնուող 52 էջերէ բաղկացած Մկրտութեան կանոնին մէջ կը գտնենք 16 աստուածաշնչական հատուածներ, որոնք կը միտին երախայի ծնողաց, կնքահօր ու կնքամօր ու ներկայ ժողովուրդին յիշեցնելու մկրտութեան խորհուրդի Սուրբ Գրական հիմունքը, անոր սրբութիւնը եւ եղակիութիւնն ու վեհութիւնը: Անշուշտ ծիսկատար քահանան արարողութենէն առաջ կակիրճ բաժնատրութիւններով ներկաներուն կը հաղորդէ ո'չ միայն խորհրդաւոր բնոյթը կատարուելիք արարողութեան, այլ նաեւ անհրաժեշտութիւնը իրենց լուրջ ու պատշաճ մասնակցութեանը, հաւատքով եւ եկեղեցւոյ թեմայով:

38 էջերէ բաղկացած Պսակի արարողութեան կանոնին մէջ մենք ունինք 8 աստուածաշնչական հատուածներ, որոնք Հին ու Նոր Կտակարանէն յիշեցումներ են գեղեցիօկ եւ բերկրալի խորհրդի եւ հոգեւոր բնոյթի եւ այլ ու կնոջ փոխադրած պարտավորութեանց մասին: Քիչ չեն մարդիկ, որոնք պսակադրութեան երջանկաօրիթ բնոյթէն օգտուելով զուարճութեան սկսած կ'ըլլան արարողութենէն իսկ առաջ եւ թերեւս իրենց ուշադրութեան կորիզը չի կազմեր խորհրդակատարութեան լուրջ եւ հոգեւոր բնոյթը: Պսակիչ քահանան պսակէն շատ առաջ քանի մը հանդիպումներով փեսացուին ու հարսնացուին բացատրած կ'ըլլայ Սբ. Գրական, աստուածաբանական եւ ծիսական նշանակութիւնը Ս. Պսակի խորհուրդին եւ իրենց կենակցութեան առնջակից կարելի հարցերու եւ պատասխանատուութեանց:

Հովիւը տեղեակ լինելով ներկայ ժամանակներու մէջ ընտանիքի ամբողջականութեան եւ առողջութեան սպառնացող ընկերային մշակութային, տնտեսական, բարոյական եւ այլ բազմաոտեսակ ազդակներու եւ վտանգներու, պսակելէ առաջ զոյգեր անոնց հետ իր հանդիպումներու ընթացքին կրնայ նպաստել աւելի հաստատ բարոյական հիմքերու վրայ դնելու ամուսնական կապի խարխիւր, միշտ ալ գործածելով աստուածաշնչական պատգամներ ու դասեր, որոնցմով սպառնալիքներն զոյգեր կարենալ դիմազրաւելու համար կենաքի փորձութիւններն ու փորձանքները առաւել գիտակից, առողջ եւ իրաւատես մերձեցումով: Այս մերձեցումը մաս կը կազմէ իմ փորձառութեան: Այս եւ նմանօրինակ այլ առիթներ կը գործածեն գիտելիքներ բաշխելու մեր եկեղեցւոյ դաւանանքի, կենաքի պատմութեան եւ պաշտամունքի եւ այլ երեսակներու մասին, մանաւանդ երբ պսակուելիք զոյգէն մէկ ուրիշ դաւանանքի կամ ազգութեան անդամ ըլլայ:

Պահ մը վեր առնենք եկեղեցւոյ հայթայթած միսթարական եւ հոգեւոր հանգստութեան աստուածաշնչական եւ ծիսական բարիքները կենաքի վերջին հանգրուանին սուգի մատնուած ընտանիքներու, որոնք կը ողբան սիրելիի մը ի Տէր հանգիլը: Առաջին հերթին, հոգեւորականը կը ջանայ շեշտել կարեւորութիւնը եկեղեցւոյ դաւանական ըմբռնողութեան «ննջեցեալ» ըլլալու, մեռելոց յարութեան եւ յաւիտենական կենաքի մասին իր միսթարական ու նեցուկային հոգեւոր մատա-կարարման ընթացքին, ի սրտե սգակից լինելով ընտանիքին հետ: Երբ ննջեցեալը հովիւի հօտին մաս

կը կազմէ եւ ծանօթ է իրեն, հովիւը աւելի զգայուն եւ դիպուկ մերձեցումով կարող է բալասան եւ հոգեկան հանդարտութիւն ընձեռնել:

Թաղման կանոնին մէջ չարականներ կան յոյս ու ամրապնդումներ չնոց, ուղղութիւնը Հօր, Որդւոյն եւ Ս. Հոգւոյն եւ Աստուածամօր, որոնք կրկնութեամբ ու շեշտումով կը հիմնաւորեն փրկութեան, յոյսի եւ յաւիտենական յոյսի պարգեւները սգարեկ հոգիներուն: Կը շեշտուի նաեւ Քրիստոսի յարութեամբ իրեն հաւատացեալներուն խոստացում յարութեան ստոյգ իրականութեանը աստուածաշնչական հաւատումով, ինչպէս Բ. Թեազոնիկեցւոց նամակին հետեւեալ հատուածով՝ «Եթէ հաւատամք՝ եթէ Յիսուս մեռաւ եւ յարեաւ, նոյնպէս եւ Աստուած զննջեցեալսն ի ձեռն Յիսուսի ածցէ ընդ նմա», եւ կամ «զայ ժամանակ՝ եւ արդէն իսկ է, յորժամ մեռեալք լսիցեն ձայնի Որդւոյն Աստուծոյ, եւ որք լսիցեն եւ կեցցեն»:

Ահա հակիրճ կերպով ջանացի ներկայացնել Աստուածաշնչի բազմապիսի գործածութեան եղանակներն ու առիթները հոգեւորականի հովուական աշխատանքի ընթացքին:

1700-ամեակի պատգամը Աստուածաշնչի նկատմամբ

Հայոց եկեղեցին ինքզինք կը գտնէ հոգեւոր մարտահրաւերներին մը առջեւ՝ կանգնած շնմին 21-րդ դարուն եւ մեր ժողովուրդի քրիստոնէացման 1700-ամեակին առիթով: Թող արտօնուի ինծի ընել մի քանի թելադրութիւններ մնալով միշտ աստուածաշնչական խոնարհութեան ոգիի ծիրէն ներս:

Հոչակել 2001-ը Աստուածաշունչի ընթերցման տարի, անգամ մը եւս քրիստոնէութեան շունչով «Հոգեգալուստի փորձառութիւն» ապրելու համար,

Ամէն Հայ ընտանիք Աստուածաշունչ մատնան ունենալու համար հրատարակել նոր տպագրութիւն մը եւ կամ ձրի բաշխել եւ կամ մատչելի գինով սեփականութիւն դարձնել Հայ օջախներու մէջ,

Կիրակնօրեայ վարժարաններու մէջ Աստուածաշունչի սերտողութեան առաւել զարկ տալ,

Հայկական հեռատեսիլներով եւ ձայնասփիւռով զարկ տալ Աստուածաշունչի ընթերցման եւ քարոզութեան,

Աստուածաշունչի մասին պրակներ հրատարակել եւ տարածել ի սփիւռ աշխարհի, Աստուածաշունչի սերտողութեան դասընթացներ հաստատել երիտասարդներու եւ չափահասներու, բոլոր ծուխներու մէջ, ի սփիւռ աշխարհի,

Տեսերիզով ներկայացնել գիրքերու գիտի եւ Աստուածաշունչի թարգմանութեան պատմութիւնը,

Նկարազարդ քարտեր պատրաստել տարբեր պիտառումներով. Հայր Մեր 10 արանայ պատուիրաններ,

Երանինք, ընտիր պատգամներ՝ կեանքի տարբեր վիճակներու համապատասխան, ձրիարար բաշխելու համար ժողովուրդին,

Մասնաւոր պատշաճ պրակներ հիւանդներու եւ զինուորներու բաշխելու համար, Հայ հոգեւորականաց համար ծրագրուած քարոզախօսութեան դասընթացներ

Հայ հոգեւորականաց համար ծրագրուած քարոզական միաւորում յառաջ հաստատել բոլոր թեմաներուն մէջ, Հայ եկեղեցւոյ մէջ վարչական միաւորում յառաջ բերել կամ գործնական քայլեր առնել, «մի հօտ եւ մի հովիւ» դառնալու, ի գործա-դրութիւն աւետարանի ուսուցման եւ ոգիին,

Հայաստանի մէջ գտնուող եւ թերեւս տակաւ բազմացող աղանդաւորներու շարժումը կասեցնելու ազդու միջոցառումներ ձեռնարկել, թեմերու մէջ ծուխեր կազմակերպելով,

Սրբացնել մեր Ապրիլեան Նահատակները, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Արամ Ա. Կաթողիկոսի առաջադրութեամբ 1700-ամեակը առիթ մը դարձնել «Վեր առնելու Հայ Կաթողիկոսի առաջադրութեամբ 1700-ամեակը առիթ մը դարձնելու Հայ եկեղեցւոյ կատարած դերը ընդհանրապէս քրիստոնէայ աշխարհին եւ մասնաւորապէս եկեղեցւոյ կատարած դերը ընդհանրապէս քրիստոնէայ աշխարհին եւ մասնաւորապէս, ուղղափառ եկեղեցիներու ընտանիքէն ներս՝ յատկապէս աստուածաբանութեան, կրօնական գրականութեան, աւետարանչութեան եւ միջեկեղեցական յարաբերութեանց մարզէրեն ներս»:

ԱՐՏԱՇԵՍ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱՍՏՎԱԾԱՊԱՐԳԵՎ ՄԵՍՐՈՊԱՍԵՂԾ ԳԻՐԸ

«Սխալ պիտի ըլլար Մեսրոպի մեծութիւնը փառաբանելու համար՝ ուզել այլամերժօրէն իր գործին վերագրել զուտ եկեղեցական կամ քաղաքական կամ գրական նպատակներ:

Անոր կատարած դերը մեր պատմութեան մէջ բիւրեղի մը նման պարզ, բայց լի է բազմադիմի կողմերով, որոնք տարբեր չողեր կ'արձակեն դիտած կողմին համեմատ:

Եկեղեցականին համար՝ ան քրիստոնեութեան առաքեալն է,

Պատմագետին համար՝ հայ ժողովուրդը կորստէն փրկող մեծ գործիչը,

Մատենագրին համար՝ հայ գրականութեան ծնողն է,

Լեզվագետին համար՝ հայերէն լեզուին ամենէ հարմար գիրերը հնարողը,

Մաշտոցի իրական մեծութիւնը այս բոլորը իրագործած ըլլալուն մէջն է իր միակ ու պարզ գիւտովը, որ նա իր ամբողջ կեանքովն ու գործունէութեամբ իրականացուց այդ բոլորը, այնպէս որ կրնանք իրամամբ կոչել զինքը «Աշխարհածնունդ հայր մը», - գրում է Հայր Պողոս Անանյանը «Վարդ Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի» մենագրութեան մէջ (Վենետիկ-1964, էջ 5-6):

Հայոց գրի ուսումնասիրութեան երկու կարգի աղբյուր կա՝ ներքին եւ արտաքին: Ներքին աղբյուրն ինքը գիրն է՝ իր տեսակներով, որոնք մեզ են հասել կոշտ եւ փափուկ գրանյութի՝ քարի, մագաղաթի, թղթի վրա գրված վիմարձնագրութունների, ձեռագիր մատյանների եւ այլ գրութիւնների տեսքով: Արտաքին աղբյուրը մատենագրական երկերն են, որոնց հեղինակները ժամանակով որքան մոտ են ու տեղյակ ստեղծման հանգամանքներին, այնքան հավաստի են: Բարեբախտաբար, այս երկու կարգի աղբյուրներն էլ առկա են Հայոց գիրն ուսումնասիրելու համար, որոնց շնորհիվ պարզաբանվել են շատ հարցեր: Սակայն կան նաեւ վիճարկվող հարցեր, որոնցից է մեսրոպյան գրերի գծագրական հորինվածքի հարցը, այսինքն՝ այն հարցը, թե Մեսրոպ Մաշտոցն ի՞նքն է ստեղծել Հայոց գրերի գծագրական հորինվածքը, թե՞ վերցրել է ուրիշներից եւ հարմարեցրել-կազմել է Հայոց լեզվի նշանագրեր:

Դեռեւս XIX դարի վերջերին Ի. Հարությունյանը բերում է բազմաթիվ հայ եւ օտար գիտնականների կարծիքները, որոնք Հայոց գիրը օտար գրերից վերցված են համարում¹: Նրանից հետո Հ. Աճառյանը բերում է չուրջ քառասուն գիտնականների կարծիքներ, որոնք «Հայոց գրերի ծագումը ամբողջութեամբ կամ մասամբ սերում են անկախ կամ հին հմայական նշաններից, կամ հին պարսիկ բեւեռագրերից, հին (քաղդեական) կամ նոր (սասանյան) պահլավերենից, զանդկերենից, նոր պարսկերենից, փյունիկերենից, պալմիրականից, արամեերենից, էստրանկելո գրից, ասորերենից,

¹ Ի. Հարությունյան, Հայոց Գիրը, Թիֆլիս, 1892, էջ 302:

խապտիկներենից, եթովպերենից կամ հունարենից»։ Աճառյանի կարծիքով. «Հայերեն գրերը մեծագույն մասով ծագում են հունարենից, մի քանի հատ իրանյան, մի փոքր մաս ասորական, մի քանի հատ էլ Հայերենի մեջ ձևացած են այլանմանություններից»²։ Է. Աղայանի կարծիքով Հայերեն տառերը կառուցված են որոշակի սկզբունքով՝ հունական, ասորական, հատկապես պաշլավական այբուբեններում գտնվող նախատիպարներ ձևափոխելու եւ հարմարացնելու միջոցով³։ Գ. Սեւակը մերժում է պատմահամեմատական մեթոդի մեխանիկական կիրառումը եւ Հայոց, վրաց, աղվանից գրերի ակունքը փնտրում է ոչ թե մերձավոր հունա-ասորա-պարսկական միջավայրում, այլ ժամանակով եւ տարածությամբ հեռավոր փյունիկ-սեմական՝ հարավ արաբական-արամեական գրերի ոլորտում, որ եւ եղել է նրանց իսկական բնօրրանը⁴։

Ահա Հայոց Ա գրի վերաբերյալ նրանց կարծիքները. Գարդհաուզենն ու Մեն-շելիցյանը Հայերեն Ա-ն համարում են հունարենից սերած, Կոպպը՝ հին պաշլավականից, Տաղավարյանը եւ Ի. Հարությունյանը՝ փյունիկականից, Մյուլլերը՝ սասանյան եւ զանդիկ, Սարգիսյանը՝ հունարենից, Մարկվարտը ավելի վստահությամբ մերժում է Ա-ի հունարեն ծագումը, եւ ընդունում է՝ էստրանգելի գրից, (եթե այն գլխի վրա կանգնեցնենք)⁵։ Ըստ Ն. Ակիկյանի «Ա կ'ենթադրե հունական երկաթագիր Ա, առ ի շեղ սխնը ծառայած է Հայերեն Ա-ի ձախակողմեան հիմնական սխնը, իսկ երկու նուրբ գծերով տոպրակը նույնութեամբ փոխադրուած է հիմնական սխնին աջակողմը»⁶։ Ա. Ղարիբյանի կարծիքով Ա-ն հունարենի բոլորգիր Ա-ից է, վերելի փակագիծը բացած կամ պաշլավականը՝ մյուս կողմ դարձած⁷։ Պատմաբան Ա. Արրահամյանը համարում է հունարեն երկաթագրից առաջացած⁸, եւ այլն եւ այլն։

Եվ այսպես, հարմարեցվում եւ «սարքվում» են Հայոց գրերը, հակասելով, ժխտելով միմյանց, նույնիսկ բանն այնտեղ է հասնում, որ նույն գրի մի գիծը մի այբուբենից են վերցնում, մյուսը՝ այլ։

Գիտնականների մի մասն էլ գտնում է, որ Մաշտոցն ինքն է ստեղծել Հայոց գիրը առանց որեւէ այբուբենից տառապատկեր վերցնելու։ Մ. Չամչյանը գրում է. «Ջնշանագիրս Հայոց, զոր վարեմք, եգիտ սուրբն Մեսրոպ ընդ ամենայն երեսուն եւ վեց տառք՝ յայբէն մինչեւ քէ»⁹։ Մ. Աբեղյանը գրում է, որ Կորյունն իր ճոռոմ պատկերավորությամբ պատմում է, թե Մաշտոցը «Իր սուրբ աջով հայրաբար ծնել է նոր եւ սքանչելի ծնունդներ, - Հայերեն լեզվի նշանագրեր։ Նա ինքը գծագրել, անվանել եւ դասավորել է այդ նշանագրերը։ Իսկ Սամոսատ քաղաքում նա հույն գրագրի ձեռքով գեղագրության եւ հարմարության տեսակետից վերջնապես հարգարել է տառերի հաստ ու բարակ, երկայն ու կարճ մասերը, ինչպես եւ առանձին ու կրկնավորը։ ... Մաշտոցը դանիելյան գրերը մի կողմ է թողել եւ ուրիշ սիստեմով նոր տառեր հորինել... որ մեր տառերի ձեւը, ըստ այդմ Մաշտոցին են»¹⁰։

«Հայկական այբուբենի ծագման պատմությունը անհամեմատ ավելի լավ հայտնի, քան ցանկացած ուրիշ այբուբենի պատմություն, որի համար պարտակ ենք Մովսես Որբենացուն եւ Կորյունին, - գրում է Դ. Օյդերոգեն. - մինչդեռ աղբյուրնեկ որոնցից օգտվել է Մեսրոպ Մաշտոցը իր սքանչելի այբուբենը ստեղծելու համար, անհայտ

են մնում։ Գիտություն մեջ մինչեւ օրս գոյություն չունի հաստատուն տեսակետ Հայոց գրերի գծագրական ծագման մասին»։ Այնուհետեւ հեղինակը նշում է, որ «Մաշտոցի այբուբենը հրաշալի է երկու առումով. առաջինն այն է, որ այդ այբուբենը զարմացնում է Հայոց լեզվի հնչյունային կարգի միջոցով արտահայտություններ, երկրորդը՝ նրա գծագրական կատարելությունն է։ Այդ տեսակետից, այն միակն է նրան չրջապատող արեւելյան ամբողջ գրերի մեջ»¹¹։ Հավաստենք, որ Հայոց գրերի գծագրական տարրերի եղակիության ու կատարելության մասին նույնպես վկայություն կա վերը հիշված պատմիչների մոտ։ Ուստի սկսենք պատմիչներից։

Առաջինը Կորյունն է, որի երկը գրված է Հայոց գրի եւ նրա ստեղծողի. «Ասքանաղյան ազգի եւ Հայաստան աշխարհի աստվածապարզեւ գրի մասին, թե երբ եւ որ ժամանակ բաշխվեց եւ ինչպիսի՞ մարդու ձեռով եղավ այդ աստվածային նոր տրված շնորհքը, այլեւ այդ մարդու լուսավոր ուսման եւ հրեշտականման առաքինի կրոնավորության մասին»¹²։

Մաշտոց քարոզիչն ու թարգմանիչը Գողթան գավառի բնակիչներին Քրիստոսի հնազանդությանը դարձնելուց հետո, մտածում է հոգալ համայն Հայոց աշխարհի մասին. «որպեսզի բոլոր մարդկանց հասնի քրիստոսաբեր փրկությունը»։ Վերադառնում է Վաղարշապատ, Սահակ կաթողիկոսի մոտ, «որին եւ պատրաստ հավան է գտնում նույն հոգսի վերաբերմամբ»։ Ելքը Հայոց գիր ունենալն է։ Հրավիրվում է աշխարհահոգ խորհուրդ, ուր որոշվում է «Հայաստան ազգի համար նշանագրեր գտնել»։

Որոհողի մասին տեղյակ են պահում Վռամշապուհ թագավորին։ Նա հայտնում է Դանիել Ասորու Հայերեն լեզվի նշանագրեր գրելու մասին իր լսածը։ Սահակն ու Մեսրոպը խնդրում են թագավորից այդ գրերը բերել տալ։ Գրերը բերում են եւ շատ են ուրախանում։ Բայց ուրախությունը կարճ է տևում. «Իսկ երբ հասկացան, որ այդ նշանագրերը բավական չեն Հայերեն լեզվի հնչյուններն ու վանկերը ամբողջությամբ արտահայտելու համար, մանավանդ որ նշանագրերն էլ իսկապես ուրիշ դպրութուններից քաղված եւ հարություն առած հանդիպեցին - ապա դարձեալ կրկին անգամ նույն հոգսի մեջ ընկան»¹³։

«Դպրություն» նշանակում է «ուսումն դպրաց, գրագիտություն, գիր, գիրք, մատյան», ուրեմն դանիելյան գրերը ուրիշ մատյաններից քաղված եւ ձեւավորված գրեր էին։ Եվ մերժվեցին հստակ պատճառաբանություններով. նախ՝ դանիելյան գրերը, որ մատուցվել էին, որպես Հայոց լեզվի նշանագրեր, բավական չէին Հայերեն լեզվի հնչյուններն ու վանկերն ամբողջությամբ արտահայտելու համար։ Նշանակում է Հայոց լեզվի նշանագրերը, որոնք բնականաբար պետք է ամբողջությամբ արտահայտեին Հայոց լեզվի հնչյուններն ու վանկերը, չարտահայտեցին։ Երկրորդ՝ մերժվեցին մանավանդ նաեւ նրա համար, որ «նշանագրերն էլ իսկապես ուրիշ դպրություններից», այսինքն՝ ուրիշ ազգերի մատյաններից «քաղված եւ կյանքի էին կոչված»։ Նշանակում է Հայերեն նորահնար եւ նորագյուտ նշանագրերը բնականաբար պետք է ուրիշ մատյաններից վերցված չլինեին, պետք է լինեին նոր, անխառն, հայկական։

Այս սկզբունքները, որ մշակել էին Մեսրոպ Մաշտոցը, Սահակ կաթողիկոսը եւ որին հավանություն էր տվել ու հաստատել աշխարհահոգ ժողովը, որը Կորյունը համարում է «ամենաբարի Աստուծոյ պարզեւ», հայ ազգի նշանագրեր ստեղծելու համար հիմնական սկզբունքներ են, որպիսին մնացին նաեւ հետագայում՝ Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից նոր նշանագրեր ստեղծելու գործընթացում։

Այդպես է գրում նաեւ Որբենացին. «Դանիելյան գրերը բերին մատուցեցին մեծն Սահակին եւ Մեսրոպին, որոնք առնելով եւ երեսաններից ոմանց փոքր ինչ

² Հ. Աճառյան, Հայոց գրեր, Երևան, 1984, էջ 508, 555։

³ Է. Աղայան, Մեսրոպյան այբուբենը եւ ուղղագրությունը. «Մեսրոպ Մաշտոց» ժողովածու, Երևան, 1963, էջ 66-72։

⁴ Գ. Սեւակ, Մեսրոպ Մաշտոց. Հայկական գրերի ու մատենագրության սկզբնավորումը, Երևան, 1962, էջ 32։

⁵ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 517-518։

⁶ Ն. Ակիկյան, Մ. Մաշտոց վարդապետ, Վիեննա, 1949, էջ 257-259։

⁷ Ա. Ղարիբյան, Հայ գրերի ու գրականության ստեղծող Մեսրոպ Մաշտոցը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1962, թիվ 2, էջ 18, 22։

⁸ Ա. Արրահամյան, Հայ գրի եւ գրչության պատմություն, Երևան, 1959, էջ 52-59։

⁹ Մ. Չամչյան, Պատմություն Հայոց, Վենետիկ, 1770, հ. Ա, էջ 753։

¹⁰ Մ. Աբեղյան, Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, Առաջաբան, էջ 19-20։

¹¹ А. Ойгерогге, Из истории армяно-ефупонских связей: Алфавит Маштоца, „Древнуй Боствк“, (сборник) Москва, 1975, с. 207.

¹² Կորյուն, Վարդ Մ. Մեսրոպ Մաշտոցի, աշխատություններ, Ա. Մաթեոսյանի, Երևան, 1994, էջ 34։

¹³ Անդ. էջ 41։

տեղեկացնելով, համոզվեցին, որ մուրացված գծագրությամբ այդ նշանագրերն ընդունակ չեն վանկ առ վանկ ճիշտ արտահայտել հայերեն բառերի հնչյունները»։ Որոշմանցին հիշում է նույնիսկ Դանիելի օգտագործած մատյանը, որից «քաջամտացեալ ի Դանիելէ կարգեալի ի ձեռոյ օրինակի յունականին զվաղնջուցն գրեալ շարագիրս տառից»¹⁴։ «Շարագիր» նշանակում է «մատենագիր», «շարագրող գրող», նաև՝ «շարագրութիւն, գիրք մատենան», ուրեմն վաղնջուց գրված հունական մատյանների տառերի ձևով Դանիելի կողմից ճարակորեն դասավորված նշանագրեր էին դանիելյան գրերը եւ մերժվեցին։ Այստեղ ավարտվում է Դանիել ասորու՝ հին հունարենից հարմարեցված նշանագրերի կյանքը։

Դրանից հետո Մեսրոպ Մաշտոցը Վռամշապուհ արքայի հրամանով եւ սուրբ Սահակի համաձայնությամբ իջնում է Միջագետք, հայ ազգի համար նշանագրեր գտնելու, որոնք կբավարարեն հայերեն լեզվի սիղորայններն ու կապերը ամբողջությամբ արտահայտելու համար եւ ուրիշ ազգերի մատյաններից մուրացված-քաղված չեն լինի, եւ որոնց միջոցով էլ բոլոր մարդկանց կհասնի քրիստոսաբեր փրկությունը։

«Եւ այսպես նա շատ նեղութիւններ քաշեց իր ազգին մի բարի օգնութիւն գտնելու համար։ Ամեն բան շնորհող Աստուծոց իսկապես պարգեւեց նրան այդ բախտը «Հայրական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոք եւ սքանչելի՝ նշանագիրս Հայերէն լեզուին»¹⁵։ «Հայրական»՝ նշանակում է «սեփական հօր եւ որ ինչ է ի հօրէն երկնաւորէ կամ երկրաւորէ»։ Քանի որ ամենաբարի Աստուծոց ստացած շնորհով ստեղծած գրերի մասին է խոսքը, այստեղ «Հայրական չափուն» նշանակում է «աստվածային չափուն»։ «աստվածաբար»։ Մանավանդ որ ստեղծված ծնունդները «սքանչելի են», իսկ «Սքանչելի են գործք Տեառն» (Միքայ ԺԱ 4), «Դու ես Աստուած՝ որ առնես սքանչելիս» (Մաղմոս ՀՁ 14)։ Եվ սքանչելի ծնունդները նաև «նորոք են», նոր են, նման չեն այլ ծնունդների, քանի որ մի անգամ Աստված գիր ստեղծել էր հրեաների համար, տախտակների վրա. «Եւ տախտակքն գործ Աստուծոյ էին, եւ գիրն՝ Աստուծոյ, դրոշմեալք ի տախտական» (Ելք ԼԲ 16)։

Հայերեն գրերը ստեղծվում են Մեսրոպին Աստուծո տված շնորհով, Մեսրոպի սուրբ աջով։ Աստուծո շնորհը մարմնավորող աջն անպայման սուրբ է, նրանով ստեղծված գիրը՝ սքանչելի։ Դրանք, ի տարբերություն «դանիելյան» գրերի, հայոց լեզվի հնչյունական համակարգին համապատասխան, համաձայն են եւ ուրիշ մատյաններից չեն առնված։ Այսինքն Մեսրոպ Մաշտոցը կատարել է յուր սեփական, հայոց Սահակ կաթողիկոսի, երանելի միաբանյալների աշխարհահոգ ժողովի, ինչպես եւ հայոց Վռամշապուհ թագավորի ցանկությունը, ստեղծելով Հայաստան ազգի նշանագրեր։ Մաշտոցն այն կատարել է ամենաբարի Աստուծո՝ իրեն տված շնորհով, որը, Կորյունը նմանեցնում է աստվածային արարչագործությանը. Հայր Աստված Սուրբ Հոգով ծնեց Լույս սքանչելի՝ իր Որդուն, «վասն փրկութեան մարդկան», Մաշտոցը՝ երկնավոր Հոր տված շնորհով եւ իր սուրբ աջով ծնեց սքանչելի ծնունդներ՝ հայերեն լեզվի նշանագրեր՝ «վասն իւրոյ ազգին մի բարի աւգնութեան», որ հավասարազոր է փրկության։

Մաշտոցը հայոց լեզվի նշանագրերի գծագրական պատկերները (ոչ այբբենական կարգով) ստեղծելուց հետո, նոր միայն «Եւ անդ վաղվաղակի նշանակեալ, անուանեալ եւ կարգեալ յաւրինէր սիղորայիւք կապօք»¹⁶, այսինքն՝ ամբողջ գրերն ստեղծելուց հետո նոր միայն ձեւավորեց հայոց այբուբենը, ամեն մի հնչյուն նշանակելով որեւէ գրապատկերով. անվանելով եւ դասավորելով կարգով։

Այսպես է գրում նաև Մովսես Որոշնացին. «Եվ աղօթից (աղոթել՝ նշանակում

է նաև գործել) վեր կենալով ստեղծեց մեր նշանագրերը, որից հետո միայն հայոց այբուբենը»։

Նշանագրերը ստեղծելուց եւ այբուբենը ձեւավորելուց հետո Մաշտոցն անցնում է Սամոսատ։ «Եւ անդէն ի նմին քաղաքի գրիչ ոմն հելլենական դարութեան Հռոփանոս անուն գտեալ, որով դամենայն բնտրութիւնս նշանագրաց՝ նբագոյնս եւ զլայնագոյնս, զկարճն եւ զերկայնս, դառանձինն եւ զկրկնաւորն միանգամայն յաւրինեալ եւ յանկուցեալ...»¹⁷։

«Սխալ մեկնությունների ենթակա հատված» է համարում սա Մ. Արեղյանը, որովհետեւ ոմանք այն քերականական եզրեր են համարում, ոմանք՝ գեղագրական, կառուցվածքային, ոճական։ Մ. Արեղյանը վերջին տեսակետն է պաշտպանում։ Գեղագիտական տերմիններ է տեսնում սրա մեջ նաև Հ. Աճառյանը։ Առարկելով քերականական տերմինների կողմնակիցներին՝ նա գրում է, որ «Հայերէն երեսունվեց ձայներից առնվազն տասնհինգ հատը չէր կարող զանազանել խեղճ Հռոփանոսը, որովհետեւ մի մարդ, որի լեզվի մեջ չունի այս կամ այն հնչյունը, չէր կարող լսել ու զանազանել, երբ մի օտար հնչի։ Վերը բերված վկայությունները վերջին երկու դերբայները (յօրինեալ եւ յանկուցեալ) շարունակում է նա, - որոնք կորյունյան իբր բայ են գործածված, իբրեւ ենթակա ունեն ոչ թե Հռոփանոսին, այլ Մեսրոպին, որ հիշված է շատ ավելի առաջ ուրիշ բաղմամբով դերբայներով։ Եթե «յօրինեալ եւ յանկուցեալ» դերբայների ենթակա Հռոփանոսը լինեք, գրեալ բային հաջորդող որով հարաբերականը սեռական հոլովով պիտի լինեք (որոյ)։ Բայց աղպես չէ, այլ գործիական հոլով է (որով)։ Ուրեմն եւ Հռոփանոսը մի գործիչ է, միջոց, որով Մեսրոպը հորինել եւ հանկուցել է իր տառերը»¹⁸։ Ուրեմն՝ Հ. Աճառյանն այսպիսով գտնում է, որ առանձին եւ կրկնավոր բառերը նույնիսկ գծագրական ձևեր պետք է նշանակեն։ Նույնն է գրում նաև Որոշնացին։

Այսպիսով հայոց գրերի մասին պատմական աղբյուրները վկայում են, որ նրանք օտարներից վերցված ու հարմարեցված չեն, այլ ստեղծված են Մեսրոպ Մաշտոցի ձեռքով՝ նրա իսկ մշակած սկզբունքների հիման վրա, որ հայոց գրերն ունեն մաշտոցյան գծագրական ոճ, ստեղծված աստվածային շնորհով։

Հայ հնագրական գիտության սկզբնավորող Հ. Տաշյանը հնագրության վրա հրավիրում էր «այն բանասիրաց ուշադրությունը, որոնք ավելի միջոց ունեն նույն խնդրով զբաղվելու, առձեռն ունենալով ձեռագրաց մեծ հավաքածուներ, ուր ի մասնավորի հնագույն գծագրությունը ցանցառ չեն»¹⁹։ Նա հարց է տալիս. «Ի՞նչ գիր հարդարեց Մեսրոպ - միայն երկաթագիր» (այն ալ ստուգիվ գլխագիրը, թե գուցե մեր միջին մեսրոպյան կոչվածը, գոնե առաջնույն ավելի նախապատվություն տալու հաստատուն կովան մը չունինք ցայսօր) եւ առանց գոնե փորձ մը ընելու առտին պիտոյից համար դյուրաձեւ եւ դյուրագիծ տառերու։ Ընդհակառակն ավելի բանավոր է մտածելն, որ հայ տառերու գտիչն հոգացած էր ինչպես պաշտոնական, դժվարաձեւ գրերը, նույնպես անոնց ավելի դյուրագիծ մեկ ձեւն ալ ամենօրյա պիտոյց համար»²⁰։

Գ. Հովսեփյանը²¹ եւ Կ. Ղաֆաղարյանը²² գտնում են, որ ուղղագիծ եւ բոլորագիծ երկաթագրերը, ինչպես նաև բոլորգիրը միաժամանակյա ստեղծագործություններ են։ Ղաֆաղարյանը հերքում է բոլոր այն փաստարկները, ըստ որոնց երկաթագիրն առաջին եւ միակ գիրն է։

Հայերեն հնագույն ձեռագրերի, ինչպես նաև հազարավոր հնագույն ձեռա-

¹⁷Անդ։

¹⁸Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 123։

¹⁹Հ. Տաշյան, Ակնարկ մը Հայ հնագրութեան վրա, Վիեննա, 1892, էջ 3։

²⁰Անդ, էջ 88-89։

²¹Գ. Հովսեփյան, Հայոց գրերի տեսակները, «Տարազ», թիվ 10, Թիֆլիս, 1912, էջ 168-172։

²²Կ. Ղաֆաղարյան, Հայկական գրերի սկզբնական տեսակները, Երևան, 1939, էջ 41։

¹⁴Մովսես Որոշնացի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1981, էջ 402, հմմտ. Մատենադարան, պատասխիկ, թիվ 1411, «Յաղագս Դանիելի նշանագրաց», մագաղաթ, աղյուսակ գիր, Ը-Թ դար։

¹⁵Կորյուն, Վարք, էջ 121, ծանոթագրություն Մ. Արեղյանի, N 71

¹⁶Անդ։

տառապատկերները:

Երկրորդ գիծը կարճն է, այն անվանում ենք գլխագիծ, որովհետև նրա եւ երկարի միացումից ստացվում է տառի գլուխը կամ բոլորակը:

Երրորդ գիծը ունի նախորդների լայնքը, բայց ավելի կարճ է եւ առաջանում է Հորիզոնական մագազծի շարունակություն վրա մի փոքր լայն չափով:

Հորիզոնական բարակ գծերը ուղղահայաց կարճ եւ լայն գծերը միացնում են հիմնագծին ուղիղ անկյան տակ եւ տառին տալիս են ուղանկյան կամ աղյուսակի ձև: Դժվար չի նկատել, որ մենք այստեղ գործ ունենք Կորյունի վկայած նշագրերի նրբագույն, լայնագույն, կարճ եւ երկար տարրերի հետ: Մաշտոցը իր հորինած նշանագրերի գծագրություն հիմքում դրեց «Հայրական չափը», չորս տարրերի միասնություն՝ գաղափարը, որոնք իրար են միանում նրբագույն գծերով եւ ստեղծում մի միասնություն՝ աղյուսակ գիր՝ հայերեն նշագրերի պատկերով, որոնց Կորյունը կոչում է. «նորոգ եւ սքանչելի ծնունդներ»:

Առձեռն ունենալով Հայոց գրերի հնագույն նմուշներ եւ Կորյունի վկայությունը նրանց տարրերի եւ դասավորության, այսինքն կառուցվածքային ձևերի (առանձին եւ կրկնավոր) մասին, փորձենք վերականգնել Հայոց գրերի ստեղծման Մեսրոպյան տառաշարը:

Ա Բ Գ Դ Ե Զ Է Ը Թ Ժ Ի Լ Խ Ծ Կ Տ Զ
Ա Բ Գ Դ Ե Զ Է Ը Թ Ժ Ի Լ Խ Ծ Կ Տ Զ
Ղ Ճ Մ Յ Ն Շ Ո Չ Պ Ջ Ռ Ս Վ Յ Ր Յ Ի Փ Ք
Ղ Ճ Մ Յ Ն Շ Ո Չ Պ Ջ Ռ Ս Վ Յ Ր Յ Ի Փ Ք

Երկավթգիրը կամ գլխագիրը ամբողջությամբ կրկնությունն է աղյուսակ գրի, որը նախորդի պատճենն է, գրվում է նույնպես երկու տողագծերի միջև հավասար բարձրությամբ, միայն կարճն ու երկարը ուղիղ գծի փոխարեն միմյանց միանում են կոր (կիսակոր) նուրբով:

ա Բ Գ Դ Ե Զ Է Ը Թ Ժ Ի Լ Խ Ծ Կ Ի Զ Ղ
Ճ Մ Յ Ն Շ Ո Չ Պ Ջ Ռ Ս Վ Յ Ր Յ Ի Փ Ք

Ի տարրերություն նախորդ գրատեսակների բոլորագիրը գրվում է մի տողառձի վրա, նրա վրա նստում է գլխիկով կամ բոլորակով («կրկին» նաև կոչվում է «կոր», «բ» «չուրջանակի»), որն առաջանում է երկարի ու կարճի միացման տեղում: Այդ պատճառով բոլորագիրը առանձնանում է չորս խմբերի՝ ըստ բոլորակների տողագծի նկատմամբ ունեցած դիրքի, առանձին-առանձին.

Մարմնածիրք- ողջ մարմնով նստում են տողագծի վրա- ա, ու, ս, ւ, տ

Գլխածիրք- բոլորակը գտնվում է վերնամասում կամ գլխամասում որով եւ նստում է տողի

վրա- Բ, Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ, Ժ, Ի, Լ, Խ, Ծ, Կ, Տ, Զ

Միջնածիրք- բոլորակը գտնվում է միջնամասում- Թ, Ի, Լ, Խ, Կ, Վ, Գ

Վերջնածիրք- բոլորակը գտնվում է վերջնամասում- Ե, Է, Ժ, Ծ, Ը, Դ, Ե, Զ, Ը, Զ:

ՀԱԿՈՒ ԱՆԱՍՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶ ՄԱՏՅԱՆԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԳԻՐԸ*

La Version Arménienne est, selon,
moi, La Reine de toutes les Versions
du Nouveau Testament...

On peut entablir le Texte des Septante en une infinité d'endroits par les moyens de cette Version...

M. V. La Croze**

Համաշխարհային գրականության գլուխգործոցներից մեկն է Աստվածաշունչ մատյանը, որի բազմաթիվ հին թարգմանությունների շարքում Հայկական բանասիրական համբավ է վայելում որպես «Թագուհի թարգմանություն»՝ սկսած ԺԸ դարից: Հայկական թարգմանությունը, որը կատարվել է Ե դարում, մեսրոպյան տառերով գրի առնված առաջին երկն է եւ հանդիսանում է հայ գրավոր մշակույթի հնագույն հուշարձանը:

Աստվածաշունչ մատյանի հայերեն թարգմանության մասին մանրամասն տեղեկություններ են հաղորդում պատմական աղբյուրները՝ Ե դարի մատենագիրներ Կորյունը, Ղազար Փարպեցին եւ Մովսես Խորենացին, իսկ մեր ժամանակների բանասիրական գրականության մեջ թարգմանության պատմական հանգամանքների, նրա լեզվական, բնագրական եւ այլ հարցերի հետազոտությանն են նվիրված բազմաթիվ ուսումնասիրություններ:

Աստվածաշունչ մատյանի Հայկական թարգմանությունն ունեցել է որոշակիորեն երկու տարբեր հանգրվաններ, կամ, ինչպես ընդունված է ասել, եղել են երկու թարգմանություններ: Դրանցից առաջինը, որը մասամբ ասորերեն եւ մասամբ հունարեն սկզբնագրերից կատարված թարգմանություն էր, պատկանում էր Հայկական տառերի

* Ժողովածուի «Թարգմանություն թագուհին» բաժնի սկզբում խմբագրությունը հարկ համարեց զետեղել անվանի Հայագետներ Հ. Անասյանի եւ Հ. Մելքոնյանի հիմնարար հոդվածները Աստվածաշունչի հայերեն բնագրի վերաբերյալ («Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ, 71-97, նույնի՝ Հայկական մատենագիտություն, Բ, Երևան, 1976, էջ 309-352, «Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 40-50, նույնի՝ Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից (III-V դարեր), Երևան, 1970, էջ 109-128): Դրանք գալիս են ոչ միայն լրացնելու արժանի թեման, այլև ներկայացնելու այս ասպարեզում Հայագիտության արդի նվաճումները:

Հեղինակների համաձայնությամբ բաժնում զետեղված են նաև գիտաժողովին հրավիրված, բայց այս կամ այն պատճառով նրա աշխատանքներին չմասնակցած գիտնականների բնագրագիտական հետազոտությունները, որոնց մասին անհրաժեշտ տեղեկությունները հաղորդվում են տողատակերում՝ աստղանշային հղումներով (Նմբ.):

** Sht'u Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jesus-Christ, t. 1, Amsterdam, 1718, p.

CCXI-CCXII, (Նմբ.)

գյուտից (405-406 թ.)¹ մինչև Եփեսոսի տիեզերական ժողովն (431 թ.) ընկած շրջանին, իսկ երկրորդը, որ նախորդի վերանայումն ու սրբագրումն էր Բյուզանդիոնից ձեռք բերված հունարեն բնագրերի հետևողությունը, պատկանում է Եփեսոսի ժողովին անմիջականորեն հաջորդող տարիներին:

Առաջին շրջանում՝ Մեսրոպ Մաշտոցը եղեսիայում տառերի գյուտն անելուց հետո՝ անցնելով Սամուսատ, որպեսզի այնտեղ հույն գեղագիր Հոտիանոսի ձեռքով այդ տառերը գծագրական ձևավորման ենթարկի, այնտեղ էլ իր աշակերտներից Հովհան Եկեղեցացու և Հովսեփ Պաղնացու հետ միասին կատարեց Աստվածաշնչի գրավոր թարգմանության առաջին փորձը՝ սկսելով Առակաց գրքից, ինչպես պատմում է նրա կենսագիր Կորյունը. «Եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զԳիրս նախ յԱռակացն Սողոմոնի, որ ի սկզբանն իսկ ծանօթ իմաստութեանն ընծայեցուցանէ լինել, ասելով՝ եթէ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ. որ և գրեցաւ ձեռամբն այնորիկ գրչի»²:

Այնուհետև Կորյունը վերադառնում է Հայաստանի մայրաքաղաք Վաղարշապատ. սկիզբ է դրվում Հայաստանի լուսավորության մեծ գործին ո՛չ միայն զպրոցների հիմնադրմամբ և նորագյուտ տառերի ուսուցմամբ, այլև թարգմանական եռանդուն գործունեությամբ: Առակաց գրքից հետո՝ Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի և նրանց աշակերտների աշխատանքով հայացվում են Մովսեսի Հնգամատյանը, մարգարեական գրքերը, Պողոսի և առաքելական ուրիշ թղթեր, ինչպես և ավետարանները: Այդ մասին է գրում դարձյալ Կորյունը. «Յայնմ ժամանակի երանելի և ցանկալի աշխարհս Հայոց անպայման սքանչելի լինէր. յորում յանկարծ ուրեմն Օրէնսուսոյց Մովսէս՝ մարգարէական դասուն, և յառաջագէմն Պողոս՝ բովանդակ առաքելական գնդովն հանդերձ աշխարհակեցոյց աւետարանաւն Քրիստոսի միանգամայն եկեալ հասեալ ի ձեռն երկուց հաւասարարելոցն՝ հայաբարբառք հայերէնախօսք գտան»³:

Սակայն Կորյունի վերոհիշյալ տվյալներն այս շրջանում թարգմանված գրքերի մասին ամբողջական պատկերացում չեն տալիս: Այդ մասին լրացուցիչ տեղեկությունները մենք գտնում ենք Մովսես Որբենացու մոտ, որի համաձայն թարգմանության գործը Առակաց գրքից հետո շարունակվել էր՝ «բովանդակելով զքսան և զերկու յայտնիսն և զՆոր Կտակս»⁴: Այս տեղեկության հիման վրա մենք պիտի ընդունենք, որ Որբենացին այստեղ 22 «յայտնի» գրքեր⁵ ասելիս նկատի ունի Հին Կտակարանի կանոնը՝ ըստ

¹ Երվանդ Տեր Մինասյան, Հայոց գրերի գյուտի թվականի և այլ հարակից խնդիրների մասին, Բանբեր Մատենադարանի, N 7, Երևան, 1964, էջ 25-48:

² Կորյուն, Վարք Մաշտոցի (հրատ. Մ. Արեղյանի), Երևան, 1941, էջ 50:

Կորյունի բնագրի այս և հարակից մասերի վերաբերյալ կարելի էր դիտարկել թվականներ տեսնել՝ Մ. Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երևան, 1944, էջ 87-89 (Առաջին թարգմանիչներ և թարգմանություններ), 575-588 (Մաշտոցի գործն եղեսիայում և Սամուսատում):

³ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 56:

⁴ Մովսես Որբենացու Պատմություն Հայոց (հրատ. Մ. Արեղյանի և Ս. Հաթյունյանի), Թիֆլիս, 1913, էջ 327:

⁵ Մեր մատենագրական աղբյուրներում յայտնի և գաղտնի կամ ծածուկ տերմիններով են նշվում Աստվածաշնչի կանոնական (վավերական) և անկանոն կամ պարականոն (անվավեր կոչված գրքերը: Այդ մասին մենք արդեն խոսել ենք ուրիշ աղթիվ, տես՝ Ն. Ա. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ., հտ. Ա, Երևան, 1959թ. էջ X և 898-910: Այս աղթիվ նշենք, որ անկանոն կամ պարականոն գրքեր հասկացությունը երկու տարբեր առումներ ունի: Բողոքականները կանոնական ընդունելով միայն երբայական կանոնի ընդգրկված գրքերը՝ մնացածներն առհասարակ պարականոն են համարում և անվանում. մինչ պատմական հնություն ունեցող եկեղեցիները՝ Հունական, Հայկական և Լատինականը, երբայական կանոնում եղածները համարելով նախական գրքեր և երկրորդականոն անվանելով մի շարք այլ գրքեր, որոնք իրենց կանոններով վավերական են համարվում, պարականոն (տարականոն) են անվանում միայն նախականոն և երկրորդականոն գրքերի շարքից դուրս մնացածները: Հաշվի առնելով այս իրողությունը՝ հայկական Աստվածաշնչի մասին խոսելիս պետք է զգույշ լինել պարականոն տերմինի գործածության ժամանակ, թյուրիմացությունների տեղի չտալու համար:

երբայականի: Երբայական կանոնի համաձայն, ինչպես բացատրված է Հերոնիմոս Ստրիդոնացու կողմից լատինական Վուլգատայի Առաջաբանում (Prologus galeatus), Հին Կտակարանն ամփոփվում էր 22 գրքերի մեջ, ըստ որում՝ Դատաւորաց գիրքը և Հուդիթ-ը կազմում էին 1 միավոր: Թագաւորութեանց Ա և Բ գրքերը՝ 1, Թագաւորութեանց Գ և Դ գրքերը՝ 1, Երեմիայի մարգարեությունն ու Ողբ-ը՝ 1, Երկուտասան մարգարէից գրքերը՝ 1, Մնացորդաց Ա և Բ գրքերը՝ 1, Եզրի Բ և Գ (Նէեմի) գրքերը՝ 1. իսկ հետեւյալ գրքերը կազմում էին 1-ական միավորներ. Մնունդք, Ելք, Ղեւտականք, Թիւք, Երկրորդ օրէնք, Յեսու Նաւեայ, Եսայի, Եղեկիէլ, Յոր, Սաղմոսք, Առակք, Ժողովող, Երգ երգոց, Դանիէլ, և Եսթեր⁶. որոնց գումարն անում էր 22: Սրանք, զատ-զատ հաշվելով, այն 39 գրքերն են, որոնք մեր այժմյան կանոնում անվանում են Նախականոն գրքեր: Միայն պիտի նկատի ունենալ, որ Դանիէլի Գ գլխի 24-30 համարները և ԺԳ ու ԺԴ գլուխներն ամբողջությամբ, ինչպես նաև Եսթերի Ժ գլխի 4 համարից մինչև ԺԶ գլխի 24 համարը երբայական կանոնում չկան, այսինքն՝ նախականոն չեն. այդ հատվածները պատկանում են այսպես կոչված երկրորդականոն գրքերի շարքին:

Վերոգրյալ՝ 22 գրքերից բաղկացած կանոնի ծագումը Հայաստանում՝ անշուշտ ասորական Պեչիտոտից էր⁷, որը պարսկական գերիշխանության սահմաններում հեղինակություն էր վայելում ասորական Եկեղեցու ունեցած քաղաքականապես արտոնյալ դիրքի շնորհիվ: Ըստ երեւույթին՝ այսպիսի կանոնի որդեգրման հետեւանքով է, որ անհրաժեշտ էր դարձել նաև Հերոնիմոս Ստրիդոնացու առաջաբանի թարգմանումը, որը, ինչպես կարծվում է, տեղի ունեցած պետք է լինի Ե դարում հունարենից⁸:

Ինչ վերաբերում է Նոր Կտակարանին՝ նրա կազմի մասին Որբենացու տված տեղեկությունը որոշակի է: Կորյունի վերոհիշյալ տեղեկությունն այդ մասին թեև ավելի որոշ է, բայց թերի է: Կորյունից, ինչպես նշեցինք վերևում, միայն հայտնի է, որ թարգմանվել էին Ավետարանները, Պողոսի թղթերը և առաքյալական մյուս թղթերը. բայց թե առաքելական թղթերից որոնք էին ընդունելի համարվում այդ ժամանակ, և Նոր Կտակարանի մյուս գրքերը ևս թարգմանվե՞լ էին, թե ոչ, անհայտ է մնում:

Այս մասում մենք պիտի առաջնորդվենք նորից Որբենացու թելադրած ուղիով, ըստ որում՝ եթե Նոր Կտակարանի կանոնն էլ հարկ է որոնել ասորական Եկեղեցու ազդեցության սահմաններում, ինչպես Հին Կտակարանինը, ապա պիտի նշել, որ մեսրոպյան տառերի գյուտի ժամանակաշրջանում ասորիների մոտ գոյություն ունեւ չորս ավետարանների մի հին թարգմանություն, որը Բ դարի հունարեն անտիոքյան բնագիրն էր ներկայացնում և որն այժմ բանասիրության մեջ հայտնի է Եւանգելիոն դա-Մեկիարեչե անունով: Ռաբուլասը, որը Եղեսիայի եպիսկոպոս եղավ 411-435 թթ., այդ թարգմանությունը վերանայեց ու մոտեցրեց հունական անտիոքյան այն բնագրին, որն օգտագործման մեջ էր Ե դարի սկզբներին: Ռաբուլասի կողմից վերանայված այս թարգմանությունը հիմք հանդիսացավ Նոր Կտակարանի ասորական այն խմբա-գրությունը, որը հայտնի է Պեչիտոտ անունով և որի կազմը համալրվեց Ե դարի ընթացքում: Անկախ այն խնդրից, թե հայերեն թարգմանությունները ո՞ր լեզվից էին կատարվել, - ասորերենից, թե հունարենից, - կանոնի հարցում անկասկած ենթարկված էին ասորականին, որի ներկայացուցիչը Պեչիտոտն էր: Նախնական Պեչիտոտն, չորս Ավետարաններից բացի, բովանդակում էր նաև Գործք Առաքելոց -ը, որին կցված էին

⁶ Հմմտ. Հերոնիմոս Ստրիդոնացու «Վասն ի քսան և յերկուս գիրս» են, «Հանդէս Ամսօրեայ» 1920, էջ 411-428: Հերոնիմոսի ցուցակը լիովին համապատասխան է երբայական կանոնին. հմմտ. «La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreux et grecs par Louis Segond, nouv. éd. 4 Paris, 1937.

⁷ Երբայական կանոնի նման՝ նախնական Պեչիտոտն ևս չունի Յոթնասնից բնագրի պարունակած երկրորդականոն գրքերը. Rebens Duval, «La littérature syriaque», 3e éd., Pqris, 1907, p. 30.

⁸ Տես՝ Ն. Արիստ. Վարդանյան, Յերոնիմեայ վասն ի քսան և յերկուս գիրս առ ի Հերոյեցոց զպատմութիւնսն բաժանելոյ, Հանդէս Ամսօրեայ, 1920, էջ 385-428: Ն. Ա. Արիստ. Դասական հայերէնը և Վիեննական Մխիթարեան դպրոցը, Վիեննա, 1932, էջ 38:

կաթողիկոս թղթերից երեքը՝ Պետրոս Ա-ը, Յովհաննու Ա-ը եւ Յակոբի թուղթը. եւ հատուկ՝ Պողոսի Ա-ԺԴ թղթերը: Նրա կազմում չկային առաքելական մյուս թղթերը եւ Յայտնութիւն-ը. բացակայում էին նաեւ Ղուկասու ավետարանի ԺԲ գլխի 17-18 տները եւ Հովհաննու ավետարանի Ը գլխի 1-11 տները⁹:

Ապահովաբար այս պատկերն ունեւր Նոր Կտակարանի կանոնը նաեւ Հայաստանում:

Այսպիսով՝ Հին եւ Նոր Կտակարանների հիմնական մասերը Հայացվել են Հայկական թարգմանությունների այս առաջին շրջանում, եւ դա է, որ օգտագործման մեջ էր Հայաստանում մինչեւ Եփեսոսի տիեզերական ժողովը:

Թարգմանությունների շրջանն ընկնում է, ինչպես նշեցինք, Եփեսոսի ժողովին հաջորդող տարիներին:

Այս շրջանի գործունեությունը կայանում է նախկինում կատարված թարգմանությունները վերանայելու եւ պակասները լրացնելու մեջ:

Նախկին թարգմանությունները, մեր աղբյուրների հաղորդման համաձայն, համարվում էին «փութանակի»՝ չտապ կատարված անբավարար թարգմանություններ: Սահակ Պարթևի եւ Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտները Բյուզանդիոնից բերում են Հին եւ Նոր Կտակարանների վավերական օրինակներ, որոնց հիման վրա ձեռնարկվում է նոր աշխատանքի կազմակերպմանը: Խոսելով այդ մասին՝ Կորյունն ասում է, որ «երանելոյն Սահակայ... առեալ հանդերձ եղնակաւ զյառաջագոյն զյանկարծագիւտ զփութանակի զթարգմանութիւնս՝ հաստատէր ճշմարիտ օրինակօք բերելովք»¹⁰. Իսկ Խորենացին ասում է, որ վավերական օրինակներն ստանալուց հետո՝ «առեալ մեծին Սահակայ եւ Մեսրոպայ՝ դարձեալ թարգմանեցին զմի անգամ թարգմանեալն փութանակի, հանդերձ նոքօք վերստին յօրինեալ նորոգմամբ»¹¹: Իհարկե՝ հասկանալի է, որ այդ աշխատանքին մասնակցում են մի խումբ թարգմանիչներ:

Բյուզանդիոնից բերված Հունարեն բնագրերը, Կորյունի եւ Խորենացու օգտագործած տեքստներով, հանդիսանում էին հաստատուն, ճշմարիտ եւ ստույգ օրինակներ: Այս օրինակների որդեգրումը Հայաստանում՝ անհրաժեշտորեն առաջ էր բերում երկու նոր պահանջներ. նախ՝ վերանայումը նախկին թարգմանությունների բնագրերի, երկրորդ՝ թարգմանումն այն գրքերի, որոնք նախկին թարգմանությունների ժամանակ դուրս էին մնացել Հին եւ Նոր Կտակարանների մինչեւ այդ ընդունված կանոնից:

Նախկին թարգմանությունների վերանայման խնդիրը կապ ունի բնագրական հարցերի հետ: Այդ խնդիրն կանոնադրապես հետո: Ինչ վերաբերում է Աստվածաշնչի այն գրքերին, որոնք նոր են թարգմանվել այս շրջանում, ապա այդ մասին պիտի նկատի ունենալ հետևյալը:

Հին Կտակարանի հաստատուն, ճշմարիտ եւ ստույգ օրինակներն ուրիշ բան չէին, եթե ոչ Հունական աշխարհում ընդունված Յովթանասնից բնագիրը, որի կանոնը, բայց այն 39 նախնական գրքերից, որոնք ասորական Պեչիտտոյի կանոնն էին կազմ ընդգրկում էր նաեւ այսպես կոչված երկրորդական գրքերը՝ Եզրի՝ Ա, Յուդիթ, Տով Մակաբայեցոց Ա-Դ, Իմաստութիւն Սողոմոնի, Իմաստութիւն Յեսուայ որդւոյ Սիրաք... եւ Բարուք. ինչպես նաւ Դանիէլ-ի եւ Եսթեր-ի գրքերի այն մի քանի հատվածները, որոնք բացակայում էին Պեչիտտոյի կանոնում¹² ինչպես նշեցինք վերեւում: Յովթանասնից կանոնի այս գրքերն ին, որ նոր թարգմանվեցին Հայերենի¹³, ըստ երևույթին՝ բացառությամբ

⁹ Նոր Կտակարանի ասորական խմբագրությունների եւ հատկապես Պեչիտտոյի մասին տե՛ս Rubens Duval, "La littérature syriaque", p. 37-42.

¹⁰ Կորյուն. վարք Մաշտոցի, էջ 76:

¹¹ Մովսեսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, էջ 343:

¹² Հմմտ. "The Old Testament in Greek according to the Septuagint: edited... by Henry Barclay Swete", vol. I-III. Cambridge, University Press, 1887-1894. Այս հրատարակությունը հետագայում կնշենք "Sept"՝ ձեռնով:

¹³ Որպես բացառություն՝ Դանիելի գիրքի թե՛ նախկինում թարգմանված մասերի վերանայումը եւ թե՛ նոր մասերի թարգմանումը եղել է ոչ թե՛ Հունարեն Յովթանասնից

Մակաբայեցոց Դ գրքի, որի թարգմանությունը Հետքեր չեն նկատվել Հայ մատենագրությունների մեջ¹⁴: Դրանց մեծ մասը Ե դարի Հայ հեղինակների երկերում օգտագործվել եւ կամ հիշատակվել են արդեն¹⁵ եւ միայն մի քանիսն են, որ չեն հիշատակվել՝ Յուդիթ, Մակաբայեցոց Գ եւ Բարուք. բայց այս կամ այն գրքի ինչպես հիշատակումը, այնպես եւ հիշատակված չլինելը գրականությունների մեջ՝ անշուշտ լուրջ պատահականություն է: Այնուհանդերձ՝ այդ խնդրի վրա կարելի է որոշ լույս սփռել կանոնական որոշումների օգնությամբ, այն որոշումների, որոնք միշտ էլ ընդունված են եղել քրիստոնեական եկեղեցիների կողմից թե՛ Արեւելքում, թե՛ Արեւմուտքում. մեզ մոտ՝ Եփեսոսի ժողովից հետո, երբ նրանք բերվեցին Հայաստան: Մենք նկատի ունենք նախ «Կանոնը Կղեմայ» (կամ «Սահմանը եւ կանոնը սուրբ առաքելոցն»՝ ի ձեռն Կղեմայ, առաքել Հեթանոսաց)՝ կոչվածը եւ ապա այն, որ Հայտնի է «Կանոնը Լաւորիկեայ»՝ անունով: Այս երկու կանոնախմբերի վերջին հոդվածները նվիրված են Աստվածաշնչի կանոնի ճշտմանը, Կղեմայան խմբում՝ Ձե հոդվածը, իսկ Լավորիկեի խմբում՝ Կ հոդվածը (ըստ Հունարեն բնագրի): Մենք ունենք այս կանոնագրքերի հայերեն Հին թարգմանությունները, որոնք Ե դարից են, բայց ստիպված ենք դիմել նրանց Հունարեն բնագրերին, որովհետեւ հայերեն թարգմանություններն այս մասում այլապես են եւ չեն օգնում գործին:

Կղեմայան Ձե հոդվածն¹⁶ իր ընդհանուր բնույթով արդեն Յովթանասնից կանոնն է արտահայտում: Այնտեղ որպես կանոնական հիշատակվում է նախ Յուդիթ-ը՝ «Յուդիթայ՝ 1 գիրք»., բայց նաեւ ուրիշ կողմից Հայտնի է, որ Նիկիայի ժողովի գործերում այդ գիրքը հիշատակություն է արժանացել կանոնական գրքի հանգամանքով¹⁷: Այնուհետեւ Կղեմայան

թարգմանությունը հիման վրա, այ՝ Թեոդոտիոնի Հունարեն թարգմանությունը, որովհետեւ այդ գրքի Յովթանասնից Հունարենը քրիստոնեական աշխարհում առհասարակ համարվում էր շատ թերի. տե՛ս եւ հայկականի հետ հմմտ. Յովթանասնից եւ Թեոդոտիոնի բնագրերը զուգահեռաբար՝ "The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol. III, p. 498-593.

¹⁴ Մակաբայեցոց Դ գիրքը երբեք կանոնական չի համարվել Հույն. եւ լատին եկեղեցիների կողմից: Այդ գիրքը հիշատակվում է է դարում Անանիա Ծիրակացու կազմած ցուցակում (Թիւր օրհանգիստի տանց Հին Կտակարանաց), տե՛ս Հանդէս ամսօրեայ, 1908, էջ 21: Հիշատակվում է նաեւ ԺԲ դարում Հովհաննէս Սարկավագի կողմից կարգավորված գրքի ցուցակում («Կարգադրութիւնք գրոց սրբոց որք ստուգաբանեցան ի Սարկավագ վարդապետէն».) . տե՛ս հետեւյալ երկում. Մխիթարայ Այրիվանեցույ Պատմութիւն ժամանակագրական (Հրատ. Բ. Պատկանյանի), Պետերբուրգ, 1867, էջ 35: Սակայն Մխիթար այրիվանեցին իր Հայտնի ճառերտրում, Աստվածաշնչի գրքերն ընդօրինակելիս, Մակաբայեցոց Դ գիրքն ավարտելուց հետո անում է հետեւյալ նշումը. «Չէրորորդ Մակաբէացիսն ոչ գիտի», տե՛ս՝ Երեւանի Պետ. Մատ. ձեռ. N1500, էջ 230 Բ: Այս նշումով նա ուզում է ասել, որ սարկավագն ցուցակից իրեն Հայտնի եղող այդ գրքին չի պատահել:

¹⁵ Месроп Тер-Мовсесян, "История перевода Библии на армянский язык", Петербург, 1902 стр. 191-192. Իհարկե չի բացառվում, որ նրանցից մի քանիսը օգտված լինեն Հին՝ փութանակի թարգմանությունից:

¹⁶ Հունարեն բնագիրը տե՛ս Ch. J. Hélie, "Histoire des Conciles d'après les documents originaux", t. I, Paris, 1869, p. 643-644 (Ձե հոդվածը):

Կղեմայան կանոնախմբի հայերեն թարգմանությունն ամբողջությամբ տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց (Հրատ. Վազգեն Հակոբյանի, Հտ. Ա, Եր., 1964, էջ 67-100, բայց խնդրո առարկա հոդվածը բացակայում է այնտեղ: Ընկնելով իր տեղից՝ այդ հոդվածը անցել է «Հարանց հետեւողաց» կանոնախմբին եւ կցվել է նրա վերջին՝ ԻԷ հոդվածին, տե՛ս՝ անդ, էջ 112-113: Նույն հոդվածը պատահաբար կցված ենք գտնում նաեւ Պարտավի ժողովի (որոշումների վերջին՝ ԻԴ հոդվածին, տե՛ս Կանոնը Պարտավի ազգային ժողովի (Հրատ. Ա. Ղլաճյանի), Վաղարշապատ, 1905, էջ 26: Այս մասին տե՛ս՝ Մովսէս (Նորայր եպս. Պողարյան), Պարտավի ժողովին կանոններուն վերջին յօդուածը, «Սիոն», 1944, էջ 26-27: Թյուրինացության մեջ են եղել այն ուսումնասիրողները, որոնք, Աստվածաշնչի կանոնական հացերի մասին խոսելիս, Հիշյալ հոդվածը համարել են Պարտավի ժողովի որոշում:

¹⁷ Ch. J. Hélie; "Historic...", t. I, p. 361-362.

Հոգվածում հիշատակվում են նաև Մակաբայեցւոց գրքերը՝ «Մակաբայեցւոց՝ 3 գիրք»։ Նշանակում է՝ Ա. եւ Բ. գրքերի հետ միասին Գ. գիրքը եւս կանոնական էր համարվում նաև Հայաստանում։ Եւ մեր կարծիքով դրա ապացույցներից մեկն էլ այն է, որ Լավոդիկյան Հոգվածում (Հունարեն) թեեւ Մակաբայեցւոց գրքերից ոչ մեկի մասին հիշատակություն չկա,՝ եւ չէր կարող էլ լինել, որովհետեւ Լավոդիկյան Հոգվածը եբրայական կանոնն է արտահայտում, այսինքն՝ նախականոն գրքերն է միայն թվարկում, ըստ նրա հայերեն բնագրում թարգմանիչը մոռնում է կատարել «Մակաբայեցիք» անորոշ ձեւով¹⁸, անշուշտ նկատի ունենալով միաժամանակ երեք գրքերը եւ զգալ տալով, որ դրանք եւս ընդունելի են Հայերի համար։ Լավոդիկյան Կ. Հոգվածից Հայերը գիտեին, որ կանոնական է նաև Բարուք-ը¹⁹։ Սրանք էին Հին Կտակարանի նոր թարգմանված գրքերն այս շրջանում²⁰։

Իսկ որո՞ւնք էին Նոր Կտակարանի այն գրքերը, որոնք նոր թարգմանվեցին։ Այստեղ խնդիրը վերաբերում է միայն կաթողիկոս թղթերին, որովհետեւ Յայտնութիւն գիրքն այս շրջանում դեռ ճանաչում չուներ ինչպես ասորական եկեղեցու, այնպես եւ բյուզանդական պաշտոնական կանոնում։ Պեշիտտոյի կանոնով Հայերը գիտեին, ինչպես նշեցինք, կաթողիկոս թղթերից միայն երեքը. մնացած չորսը երկրայելի գրքերի շարքին էին դասվում եւ այժմ էլ Հայտնի են երկրորդականոն գրքեր անունով. դրանք էին՝ Պետրոսի Բ-ը, Յովհաննու Բ. եւ Գ. թղթերը, ինչպես եւ Յուդայի թուղթը։ Արդ՝ այս երկրորդականոնները թարգմանվեցին այս շրջանում։ Ժամանակակից Հեղինակներից Եզնիկ Կողբացու մոտ վկայակոչումներ կան Պետրոսի Բ. եւ Հուդայի թղթերից²¹։ Այս փաստը ցույց է տալիս, որ Հայերը Նոր Կտակարանի Պեշիտտոյի սահմանից դուրս էին եկել՝ ընդգրկելով նաև երկրորդականոն գրքերը, որոնց թվում, իհարկե, նաև Հովհաննու Բ. եւ Գ. թղթերը²²։ Արդեն

¹⁸ Լավոդիկեի ժողովի Կ. Հոգվածի Հունարեն բնագիրը տե՛ս Ch. J Hébreux, "Historides...", t. 11, Paris, 1869, p. 165-166.

¹⁹ Հին Կտակարանի Լավոդիկյան կանոնը, լիովին համապատասխան եբրայականին, որի մասին մենք խոսեցինք վերելում, ընդգրկում է 22 գիրք՝ միայն մի փոքրիկ շեղումով. այստեղ երեմիայի մարգարեությունը կցորդված է ոչ միայն երեմիայի Ողբը, ինչպես պահանջում էր եբրայականը, այլ նաև Բարուքն ու երեմիայի Թուղթը (Թուղթ առ գերեալսն ի Բարեկոն)։ Լավոդիկյան այս շեղումն անշուշտ արդյունք էր այդ ժամանակներում Հին Կտակարանի գրքերի կանոնականության շուրջ եղած տարաձայնությունների։

²⁰ Նոր թարգմանված այդ երկրորդականոն գրքերի հարցում վրիպում գոյություն ունի Բարեկոն վրդ. Թուփյանի մի հոգվածում՝ Հայերէն Հին Կտակարանի պարականոն գրքերը, «Սիոն», 1966, էջ 273-276։ Օգտագործելով մի քանի բողոքական օտար ուսումնասիրություններ, որոնց մոտեցումը կանոնականության հարցերում խոտոր է համարվում հայ բանասիրության գնահատումների հետ, Հոգվածագիրը պարականոն է անվանում Հայոց երկրորդական գրքերը։ Դրա հետ միասին՝ նա մեր եզրապատճենի և՛ անվանում է եզրապատճեն Գ. անվանվածը հավանաբար եզրապատճեն Գ. կամ եզր-Սաղաթիլի կոչվածն է, եթե նկատի ունենա՞նք, որ միայն սա է Հայկական կանոնից դուրս մնացած եզրապատճեն Գ. է անվանվածը։ Բացի այդ՝ Հոգվածագիրը թյուրիմացաբար Հայկական կանոնից դուրս մնալ նշեմի-ն։ Բացի այդ՝ Հոգվածագիրը թյուրիմացաբար Հայկական կանոնից դուրս մնալ համարում հետեւյալները. Եսթեր Բ., Սուզաննա (ուղղել՝ Շուշան), Երգ երեք սրբոց մաս, եւ Պատմութիւն Բելայ եւ վիշապի։ Սրանք բոլորն էլ կան Հայկական կանոնում՝ որպես երկրորդականոն մասեր. նրանցից առաջինը մեր Եսթերի գրքի Ժ գլխի 4-13 տները եւ ԺԱ-ԺԶ գլուխներն է կազմում. երկրորդը՝ Դանիելի գրքի ԺԳ գլուխն է կազմում. երրորդը՝ Դանիելի Գ գլխի 24-30 տներն է կազմում. չորրորդը՝ Դանիելի ԺԴ գլուխն է կազմում։ Պետք է զգուշ լինել օտար ուսումնասիրությունների հիման վրա Հայկական կանոնի մասին եզրապատճենություններ անելիս։

²¹ М. Тер-Мовсисян, "Ист. пер. Библии на арм. яз.", стр. 192.

²² Հովհաննու Բ. եւ Գ. թղթերի մասին պետք է նաև նկատի ունենալ, որ նրանք «ի Հնումն առ հասարակ իբրեւ յաւելում յարեալ լինէին յԱռաջին Թուղթն», տե՛ս Հետեւյալ հրատարակությունը. Յայտնութիւն Յովհաննու, Հին Հայ թարգմանութիւն, զառաջինն ած ի լոյս... Ֆրէտէրիք Մուրատ, Երուսաղեմ, 1905-1911, Ներածութիւն, էջ ՄԿԴ։ Ուստի եւ տարօրինակ չէ, որ նրանք մեր աղբյուրներում առանձին չեն հիշատակվել մանավանդ, որ ծավալով էլ շատ փոքր են։

Հնարավոր էլ չէ, որ վերջիններս բացառություն կազմեն, եթե նկատի ունենանք, որ Նոր Կտակարանի այս հաստատուն, ճշմարիտ եւ ստույգ օրինակները, որոնք կատարվող աշխատանքների հիմքն էին կազմում. ուրիշ բան չէին, բայց եթե պաշտոնապես վավերական ճանաչված այն բնագրերը, որ Դ. դարում Եվսեբիոս Կեսարացին պատրաստել էր Բյուզանդական եկեղեցու օգտագործման համար, իսկ Եվսեբիոս Կեսարացու կանոնը լրիվ բովանդակում էր կաթողիկոս թղթերը²³։ Դեռ չենք խոսում այն մասին, որ Կղեմյան եւ Լավոդիկյան Հոգվածները նույնպես կանոնական էին համարում այդ թղթերը²⁴։

Կորյունը, որն իր երկր գրի է առել 443-451 թվականների միջև, առաքյալների «քաջությունները» (առաքինությունները) դրվատելիս գրում է հետեւյալ տողերը. «Տեսանել զոմանց լզբաջութիւնս/ի սուրբ Աւետարանին եւ զոմանց ի Գործս Առաքելոցն երանելոյն Ղուկասու մատենագրեալ. եւ իցեն որ ի Կաթողիկէս Առաքելոցն առաւելագոյնս ճանաչին. այլ սրբոյն Պաւղոսի չորեքսասանքումը թղթովք պատմէ՛ գիր առաքելակիցս եւ նիղակակիցս»²⁵։

Այս տողերն արտահայտում են Նոր Կտակարանի կանոնական համարված գրքերի առկայությունն ու դասավորությունը Հայաստանում՝ նույնիսկ թարգմանիչների օրով։ Այստեղ ընդգրկված գրքերի գումարը համապատասխանում է նաև Նոր Կտակարանի հայկական այժմյան կանոնին, բացառությամբ Յայտնութիւն գրքի, որը հետագայում է միայն ավելացել կանոնի վրա։

Այսպիսով տեսնում ենք, որ Հին եւ Նոր Կտակարանների Հայերեն թարգմանությունները, թե՛ նախնափեսոսյան եւ թե՛ հետնափեսոսյան շրջանում, հիմնված էին պաշտոնական կանոնների վրա։ Աստվածաշունչ մատյանը, ինչպես ամեն տեղ, այնպես եւ Հայաստանում, չէր պատկերացվում առանց կանոնի. այդ պատճառով էլ Ղազար Փարպեցին իր Հայտնի թղթում, իր ժամանակի տգետներին մեղադրելիս նշում է, որ նրանք Աստվածաշնչի գրքերի անուններն ու թիվն անգամ կարգին չգիտեն. «Իսկ այժմ յոլովք ի լիր մախողաց՝ եւ զանուանս անգամ եւ կամ զքանօնութիւնս կանոնեալ եկեղեցական գրենոյ հաղիւ կարեն գիտել»²⁶։

Այս բոլորից երևում է, որ Ե. դարի առաջին կեսում մենք ունենինք, երկրորդ՝ վերանայված ու լրացված թարգմանություններ, կանոնյալ Աստվածաշունչ մատյանը, որի բնագիրը հասել է մինչեւ մեր օրերը եւ հանդիսանում է Հայկական Աստվածաշնչի ընկալյալ բնագիրը։

Բ. ԱՌԱՋԻՆ ԵՒ ԵՐԿՐՈՐԴ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԲՆԱԳՐԱԿԱՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿՈՒՄԸ

Ընկալյալ բնագրի օգնությամբ կատարված բանասիրական հետազոտությունների արդյունքով այսօր կարելի է գաղափար կազմել Ե. դարի առաջին եւ երկրորդ թարգմանությունների էություն մասին։ Այլ խոսքով՝ այսօր արդեն փաստական նյութերի հիման վրա կարելի է տեսնել երկու թարգմանությունների որոշակի զանազանությունը։ Ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տվել մի կողմից թարգմանական որոշ բնագրերի մեջ հաստատելու թարգմանությունների առաջին շրջանում օգտագործված աստիճաններն եւ հունարեն սկզբնագրերի առկայությունը, իսկ մյուս կողմից որոնելու Հայկական բնագրերի առնչություններն իրենց սկզբնագրերի հետ։

²³ Տե՛ս Ֆր. Մուրատի Ներածությունը, անդ., էջ ՄԺԸ-ՄԻԷ։

²⁴ Ch. J Hébreux, "Historides...", t. 1, p. 643-644; t. 11, p. 165-166. Կղեմյան Հոգվածի այն մասը, որը Նոր Կտակարանին է վերաբերում, անհետ կորած է Հայկական թարգմանության մեջ. իսկ Լավոդիկյան Հոգվածի այդ մասը հարազատորեն պահպանված է. տե՛ս՝ Կանոնագիրը Հայոց, Հատ. Ա, էջ 241։

²⁵ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, էջ 32։

²⁶ Ղազարայ Փարպեցու Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ առ վահան Մամիկոնեան (Հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի եւ Ստ. Մալխասյանի), Թիֆլիս, 1904, էջ 201։

Վաղուց էր նկատվել Աստվածաշնչի որոշ գրքերի տարբեր թարգմանությունների գոյությունը փաստը:

Դեռևս Թ. դարում Թովմա Արծրունին խուժեցիների մասին գրում էր, թե նրանք «գիտեն զսաղմոսս զՀին թարգմանեալսն վարդապետացն Հայոց, զոր Հանապաղ ի բերան ունին»²⁷: Իհարկե՝ Հնարավոր է Հաստատորեն ասել, թե ինչ էր Հասկանում պատմագիրը «Հին թարգմանեալ» ասելով, բայց Հավանական է, որ խոսքը նախնիների շրջանի թարգմանության մասին է:

Մեր օրերում բանասիրությունը զգալի նվաճումներ է կատարել նման Հարցերի բնագավառում:

Հին Կտակարանի կապակցությամբ՝ Հ. Հովհաննես Զոհրապյանը 1805 թ. իր Հրատարակած Աստվածաշնչի առաջաբանում նշում էր, որ ձեռագրերում նկատելի են Առակաց, Ժողովողի եւ Երգ երգոցի այլեւայլ թարգմանություններ²⁸: Հենվելով բնագրական ցուցումների վրա՝ Ժողովողի գրքի կրկին օրինակների գոյությունը փաստի մասին ուշադրություն են հրավիրել նաեւ Նորայր Բյուզանդացին²⁹ եւ Հ. Ն. Ակինյանը³⁰: Վերջինիս կարծիքով Ժողովողի գրքի ինչպես սրբագրված (երկրորդ թարգմանության) օրինակը, այնպես եւ սկզբնական (առաջին թարգմանության) օրինակը Հունարեն բնագիր է ցույց տալիս:

Մովսէսը (Նորայր եպս. Պողարյան) Ժողովողի բնագրի մասին Համեմատություններ է կատարել Ոսկան Երեսնացու եւ Հ. Հ. Զոհրապյանի Հրատարակած բնագրերի միջև, որից եւ Հանգել է այն համոզման, թե «մեր առջեւ ունենք Ժողովողի երկու Հին եւ ուրույն թարգմանություններ»³¹: Թե ուսումնասիրողը այդ երկու թարգմանություններից որն է համարում նախնական՝ այդ մասին ոչինչ չի ասում:

Հ. Հ. Ոսկյանը Երգ երգոցի սովորական բնագրի Հետ միասին լույս է բնծայել մի նոր օրինակ, որը համարվում է առաջին շրջանի թարգմանություններից. Հրատարակչի գնահատությամբ՝ «այս նորագիւտ բնագիրը ուղղակի յունարէնի վրայէն եղած թարգմանութիւն մըն է եւ այն՝ նախնական թարգմանութիւն մը»³²:

1890-ական թվականներին Գրիգոր Խալաթյանցի Հրատարակությունը գիտական աշխարհին Հայտնի դարձան Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերի այնպիսի օրինակներ, որոնք տարբերվում են սովորական բնագրից եւ ընդունվեցին որպես ասորերենից կատարված Հին թարգմանության մնացորդներ³³:

²⁷ Թովմայի վարդապետի Արծրունույ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Պետերբուրգ, 1887, էջ 121:

²⁸ Կ. Կոնիբերը կարծում է, որ այս վկայությունը վերաբերում է նախամեսոպոլիտան շրջանին պատկանող մի անգիր թարգմանության, տե՛ս՝ "The Key of Truth; a manual of the Paulician church of Armenia", (Հրատ. F. C. Conybeare-ի), Oxford, 1898, p. LXV. Բայց չկա՝ այսպիսի կարծիքի հանգելու:

²⁹ Աստվածաշունչ մատենան Հին եւ Նոր Կտակարանաց (միՀատորյակ), Վեննա, 1805, էջ 6:

³⁰ Նորայր Բյուզանդացի, Կորին վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնը, Թիֆլիս, 1900, էջ 384, ծան.:

³¹ Հ. Ն. Ակինյան, Սուրբ գրքի Հայերէն թարգմանութիւնը, Հանդէս Ամսօրեայ, 1935, էջ 560-561:

³² Մովսէս, Ժողովողի Հին Հայ թարգմանութիւնները, «Սիոն», 1936, էջ 45-48: Հ. Հ. Ոսկյան, Երգ երգոցի առաջին եւ երկրորդ թարգմանութիւնը. Ուսումնասիրություն եւ բնագիր, Վեննա, 1924:

³³ Հ. Հ. Ոսկյան, Երգ երգոցի առաջին եւ երկրորդ թարգմանութիւնը. Ուսումնասիրություն եւ բնագիր, Վեննա, 1924:

³⁴ Գր. Խալաթյանց, Մի կարեւոր գիւտ Ս. Էջմիածնի Մատենադարանում. Ա եւ Բ Մնացորդաց գրքերի ասորերէնից Հայ թարգմանութիւնը, Արարատ, 1896, էջ 311-317: Նույն, Գիրք Մնացորդաց ըստ Հնագոյն Հայ թարգմանութեան, Մոսկվա, 1899:

Այսօր Հայտնի է, որ Սիրաքը եւս գոյություն ունի Հնագույն երկու թարգմանություններով. դրանցից մեկը Զոհրապյանի Հրատարակությունն է³⁴, իսկ մյուսը՝ Հ. Ա. Բագրատունու³⁵: Բագրատունին ինքը՝ այս երկու բնագրերը համարել է Սահակ-Մեսրոպյան շրջանի առաջին եւ երկրորդ թարգմանություններ³⁶: Ակինյանը եւս, Սիրաքը համարելով այն գրքերից, որոնք «Հասած են մեզի թէ՛ փութանակի թարգմանութեամբ եւ թէ՛ անոր սրբագրեալ օրինակով», ասել է, որ փութանակի թարգմանությունը Զոհրապյանի Հրատարակածն է, իսկ սրբագրված օրինակը՝ Բագրատունու Հրատարակածը³⁷: Մենք, ընդունելով, որ այստեղ իրոք գործ ունենք Սահակ-Մեսրոպյան շրջանի երկու տարբեր թարգմանությունների Հետ, կփափագենք մի ճշտում անել: Այնքանով, որքան Հայտնի է, որ նախնիների թարգմանությունների շարքը, ինչպես տեսանք վերելում, միայն նախական գրքերն էր ընդգրկում՝ ըստ Պեչիտտոյի կանոնի, ապա նրանց մեջ չէր կարող գտնվել Սիրաքը. սակայն բացառված չէ, որ մեր թարգմանիչներն արտականոն որոշ գրքեր եւս թարգմանած լինեն, այդ թվում նաեւ Սիրաքը: Այդպիսի փաստեր մենք ունենք նաեւ Նոր Կտակարանի թարգմանություններից, օրինակ՝ Կորնթացի Գ թուղթը եւ նրա պատասխանը, որոնք Պ. Ֆետտերի կողմից համարվել են ասորերենից կատարված թարգմանություններ նախնիների շրջանում³⁸:

Անցնենք Նոր Կտակարանին:

Նոր Կտակարանի այժմյան՝ ընկալյալ բնագրում եւս բանասիրությունը նշել է ասորերենի բազմաթիվ Հետքեր:

Ֆ. Կ. Կոնիբերը ասորերենից կատարված Հին թարգմանությունների մի բեկոր է համարում Մարկոսի Ավետարանի վերջի 9-20 տները, այն հատվածը, որը կրում է Արիստոն երիցու անունը³⁹:

Ֆ. Մակլերը Ավետարանի յոթ ձեռագիր՝ օրինակների օգտագործմամբ մի քանի հատվածներ համեմատելով Հունական եւ ասորական բնագրերի Հետ, հանգում է այն կարծիքին, թե թարգմանությունը Հունարենից է կատարվել, բայց եւ դիտել է տալիս ասորականի Հետ մոտիկության կամ համաձայնության կետեր՝ դրանք համարելով ասորերենից կատարված Հնագույն թարգմանության մնացորդներ⁴⁰:

Ավգ. Մերկը Հայերեն Ավետարանների մեջ մատնացույց է արել ասորաբանություններ, որոնք, նրա կարծիքով, կարող են լինել ասորերենից կատարված մի նախկին թարգմանության մնացորդներ, եթե չեն թաղանթներ, որ Հունարեն բնագրից թարգմանողը ձեռքի տակ ունեցել է նաեւ մի ասորերեն բնագիր՝ որոշ համեմատությունների համար⁴¹:

Այս խնդրում օժանդակ նյութեր է տալիս նաեւ Աստվածաշնչի վրացերեն Հնագույն թարգմանությունների բնագրական Հետազոտությունը: Հայտնի արեւելագետների ուսումնասիրություններով (Ն. Մառ, Հ. Գուսեն, Թ. Կլուգե, Ռ. Բլեյկ, Կ. Լեյկ, Ս. Նյու, Ս.

³⁴ Աստվածաշունչ մատենան (միՀատորյակ), Վեննա, 1805, հավելվածի էջ 2-12:

³⁵ Հրատարակվել է նախ առանձին՝ Իմաստութիւն Յեսուայ որդւոյ Սիրաքայ եւ թուղթ Երեմիայ մարգարէի առ գերեալսն ի Բաբելոն, Վենետիկ՝ 1833, , էջ 11-153, եւ ապա՝ Աստվածաշնչի կազմում՝ Գիրք Աստվածաշունչը Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Վենետիկ, 1860, էջ 681-704:

³⁶ Տե՛ս վերոհիշյալ Իմաստութիւն Յեսուայ որդւոյ Սիրաքայ, էջ 6-8:

³⁷ Հ. Ն. Ակինյան, Սուրբ գրքի Հայերէն թարգմանութիւնը, էջ 559 եւ 561,

³⁸ Հայկական ուսումնասիրությունը Հայագէտ Պ. Ֆեթթէրի, ի մի ամփոփում եւ թարգմանած, (Հրատ. Հ. Հ. Տաշյանի), Վեննա, 1895, էջ 142-193:

³⁹ F. C. Conybeare, "Ariston, the author of the last twelve verses of Mark". The Expositor, the series vol. VIII, 1893, p. 241-254. Idem "The authorship of the last verses of Mark". The Expositor, 4th series, vol. X, 1894, p. 219-232. Idem, "On the last twelve verses of St. Mark's Gospel", The Expositor, 5th series, vol. II, 1895, p. 401-421.

⁴⁰ F. Macler, "Le texte arménien de L'Evangile d'après Mattheu et marc", Paris, 1919.

⁴¹ Aug. Mark, "Die armenischen Evangelien und there Vorlagen", Biblica, VII, 1926, S.

Լիոնե, Ժ. Գարիտ, Լ. Լըլուար եւ այլն) ապացուցված է, որ վրացերեն Աստվածաշունչը սկզբնաբար Հայերեն բնագրից է թարգմանված՝ եղել է ոչ միայն Աստվածաշունչը, այլեւ վարքագրական եւ այլ կարգի երկեր: Բայց է դարից սկսած, երբ Վրացական եկեղեցին պաշտոնապես բաժանվել է Հայկականից եւ, անցնելով բյուզանդական քաղկեդոնականության դիրքերին, պայքար է սկսել միաբնակ Հայ եկեղեցու դեմ, մոլեռանդորեն աշխատել են ջնջել ու վերացնել գրավոր այն բոլոր հետքերը, որոնք կարող էին հիշեցնել անցյալի Հայկական ազդեցությունը: Այս կերպով՝ նաեւ Աստվածաշունչի վրացերեն թարգմանությունը, որը Հայերենից է կատարվել, սրբագրության է ենթարկվել Հունական բնագրերի հիման վրա: Այնուհանդերձ բանասիրությունն այսօր Հայտնաբերում է Հայկական սկզբնագրերի հետքերը:

Ն. Մառը անցյալ դարի վերջերին վրացերեն Հին եւ Նոր Կտակարանների Հնագույն օրինակների ուսումնասիրությանը եկել է՝ այն եզրակացության, որ նրանց հիմքում ականներեւորեն առկա են ասորական ծագում ունեցող Հայերեն բնագրեր⁴²: Ռ. Բլեյկը եւս, Մարկոսի Ավետարանի ուսումնասիրությանը, գտնում էր, որ վրացերենը զալիս է ասորերենից առաջացած մի Հայերեն բնագրերից⁴³: Նմանապես, Ժ. Գարիտի ուսումնասիրության Համաձայն, գոյություն ունեն Գործք առաքելոցի վրացերեն օրինակներ, որոնք կապ ունեն ասորական մի բնագրից թարգմանված Հայերենի հետ⁴⁴:

Վրացական թարգմանությունների հետ կապված նման փաստեր դեռ չատ կան, նրանց թվում նաեւ այնպիսիներ, որոնք մատնացույց են անում ոչ միայն ասորերենից թարգմանված Հայերեն բնագրեր, այլեւ Հունարենից թարգմանված Հայերեն բնագրեր, որոնք պատկանում են Հայկական թարգմանությունների նախնականության շրջանին:

Այս բոլորը վերաբերում են Հայկական թարգմանությունների առաջին եւ երկրորդ շրջաններին պատկանող բնագրերի զանազանության Հարցին:

Գ. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՍԿԶԲՆԱԳՐԵՐԸ ԵՒ ՆՐԱՆՑ ՀԵՏՔԵՐՆ ԱՅԺՄՅԱՆ ԲՆԱԳՐՈՒՄ

Հայկական թարգմանություններին հիմք ծառայած սկզբնագրերի Հարցում հիմնական դերը կատարել են Հին եւ Նոր Կտակարանների Հունական դանազան խմբագրությունները⁴⁵, որոնցից մի քանիսը, ինչպես Անտիոքյանը եւ Կեսարյանը, տարածված էին նաեւ ասորական աշխարհում՝ ասորերեն թարգմանությամբ:

Այդ խմբագրությունների շարքում առաջին տեղը գրավում էր այսպես կոչված Որոգինյան բնագիրը, որը կազմել էր Գ դարում եւ վերաբերում էր Հին Կտակարանի Յոթանասնից թարգմանության վերանայմանը: Հաշվի առնելով, որ Յոթանասնից թարգմանության բնագիրն իր գոյության ավելի քան հինգ դարերի ընթացքում այլալուծներ ու զգալի աղավաղումներ էր կրել, Որոգինյան Աղեքսանդրացին այն վերանայեց իր ժամանակի երրայական բնագրի հիման վրա, այդ նպատակի համար օգտագործելով Բ դարում Ակյուղասի, Սիմաքոսի եւ Թեոդոտիոնի ձեռքով երրայլ նից կատարված Հունարեն նոր թարգմանությունները: Որոգինյան աշխատությունը բնագրի մի Համեմատություն էր՝ ամփոփված վեց սյունակներում. 1. Երրայական բնագիրը՝ երրայական տառերով. 2. Նույն բնագիրը՝ Հունական տառադարձությամբ. 3. Ակյուղասի

թարգմանությունը. 4. Սիմաքոսի թարգմանությունը. 5. Յոթանասնից բնագիրը՝ վերանայված Որոգինյան կողմից. 6. Թեոդոտիոնի թարգմանությունը, որը, Համարվելով մի տեսակ ազատ թարգմանություն, վերջում էր դրված: Այս աշխատությունը կոչվում էր Վեցիճյան՝ Վեցսյունական՝ Վեցածալ (Hexapla). Կար նաեւ՝ այստեղից առաջին երկու սյունակների վերացմամբ կազմված մի օրինակ, որը Հայտնի է Քաոիճյան՝ Քառասյուն՝ Չորեքիճյան՝ Չորեքսյունական՝ Չորեքիճի (Tetrapla) անունով: Ուրեմն Յոթանասնից թարգմանության Որոգինյան վերանայված բնագիրն այս աշխատության վերջնական սյունակն էր, որի վրա Ակյուղասի, Սիմաքոսի եւ Թեոդոտիոնի թարգմանություններից ավելացված էին երրայական բնագրի այն հատվածները, որոնք պակասում էին Յոթանասնից հին բնագրում եւ այդ ավելացումները նշանակված էին աստղանիշերով՝ ✕, իսկ Յոթանասնից բնագրի այն հատվածները, որոնք չկային երրայական բնագրում, նշանակված էին բրգաձև նշաններով (- կամ -): Բացի այդ՝ Յոթանասնից թարգմանությունը նաեւ որոշ ուղղումների էր ենթարկված մյուս թարգմանությունների հիման վրա:

Որոգինյան հետո, Դ դարում, Հանդես էին եկել Հին եւ Նոր Կտակարանների Հունարեն բնագրերի ուղղագրված այլ խմբագրություններ: Դրանց շարքում ամենից Հայտնի՝ Կեսարյան կամ Պամփուլյան բնագիրն էր, որը կոչվում էր նաեւ Պաղեստինյան կամ Երուսաղեմյան. դա կարգավորվել ու կազմվել էր պաղեստինյան Կեսարիայում: Պամփուլոս Բերյուտացու եւ Եվսեբիոս Կեսարացու ձեռքով եւ տարածվել Պաղեստինում ու Փոքր Ասիայում: Այնուհետեւ Հայտնի էր այսպես կոչված Անտիոքյան կամ Լուկիանյան բնագիրը, որ կազմել էր Լուկիանոս Անտիոքացին եւ որը տարածված էր Անտիոքից մինչեւ Կ. Պոլիս. այս բնագիրն է, որ օգտագործել են Հովհան Ոսկեբերանը եւ Թեոդորետոս Անտիոքացի պատմագիրը: Հայտնի էր նաեւ Աղեքսանդրյան կոչված օրինակը, որը կազմել էր Հեսիքիոս Եգիպտացի երեցն Աղեքսանդրիայում եւ տարածվել էր Եգիպտոսում ու շրջակա երկրներում:

Արդ՝ մեր առաջին թարգմանության սկզբնագրերի Հարցին մի որոշ նպաստ բերում են դարձյալ վրացական Աստվածաշունչի ուսումնասիրությունները: Ռ. Բլեյկի եւ ընկերների բնագրական հետազոտությունները պարզեցին, որ վրացերեն Մարկոսի Ավետարանը, որն անտարակուսելիորեն Հայերենից է թարգմանվել, ներկայացնում է Կեսարյան բնագրի հատկանիշներ, սակայն նրանք ենթադրում են, որ վրացականի մեջ պահված Հայերեն այդ Հին թարգմանությունը ավելի շուտ ասորերեն լեզվով սկզբնագիր պիտի ունեցած լինի, քան Հունարեն⁴⁶:

Ս. Լիոնեն վրացական եւ Հայկական բնագրերի Հարցում նոր ապացույցներով միանում է այս կարծիքին, այն տարբերությամբ, որ Կեսարյան բնագրի խնդրում որոշակիորեն Հակում է Հունարեն սկզբնագրի գաղափարին⁴⁷ իր այդ տեսակետը միաժամանակ տարածելով Հայերեն Հին եւ Նոր Կտակարանների վրա առհասարակ⁴⁸:

Լ. Լըլուարը եւս գտնում էր, որ Հնագույն շրջանում Հայերենից թարգմանված վրացերեն Ավետարանները Կեսարյան խմբագրություն են ներկայացնում⁴⁹:

Ժ. Գարիտը նշել է, որ Գործք առաքելոցի Հայերեն այս բնագիրը, որից թարգմանվել է վրացականը, ցույց է տալիս ասորական մի այնպիսի բնագիր, որը տարբերվում էր Պեղիստոյից⁵⁰: Ոնգիրն այստեղ վերաբերում է, անշուշտ, ասորական նախապեղիտ-

⁴² H. Mapp, "Из поэздки на Афон", Журнал Министерства Народного Просвещения, ч. CCCXXII, 1899, N 3, omg. 2, стр. 12-15.

⁴³ R. P. Blake, "The old georgian version of the Gospel of Mark", Patrologia Orientalis, vol. XX, 1928, p. 439-574.

⁴⁴ G. Garitte, "L'Ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai (Bibliothèque du Musée 38) Louvain, 1955.

⁴⁵ Նրանց մասին տե՛ս՝ "The Encyclopaedia Britannica", 9 th ed, vol. XXI, Edinburgh, 1886, p. 668-669. F.G. Kenyon, "Our Bible and the Ancient Manuscripts", London, Eyre and Spottiswoode, 1965, p. 103-109. Հ. Գ. Զարբհանյան, Մատենադարան Հայկական թարգմանության նախնեաց, Վենետիկ, 1889, էջ 96-97:

⁴⁶ K. Lake, R. P. Blake and S. New, "The Caesarean Text of the Gospel of Mark", The Harvard Theological Review, 1928, No. 4, p. 207-404. R. P. Blake, "The Old Georgian Version of the Gospel of Mark", Patrologia Orientalis, vol. XX, 1928, p. 439-574.

⁴⁷ St. Lyonnet, Un important témoin du textecésarien de Saint Marcs: La version arménienne; Beyrouth; 1935.

⁴⁸ St. Lyonnet, "Aux origines de l'Eglise Arménienne. La traduction de la Bible et le témoignage des historiens arméniens", Recherches de Science Religieuse, 1935; p. 170-187. Idem; "Les versions arménienne et géorgienne du Nouveau Testament", Paris, 1935.

⁴⁹ L. Leloir, "La version géorgienne de la Bible", Բազմալեզու, 1958, էջ 197-203:

⁵⁰ G. Garitte, "L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres ...":

տոյան բնագրին, որն ընդհանրապես ուղադրութիւնն է գրավել նաեւ Ֆ. Կ. Կոնիքի: Վերջինս նկատել է, որ Նոր Կտակարանի Հայերեն այժմյան բնագրի մեջ կան առաջին թարգմանութիւններից դեռ Հայտնի կերպով մնացած շատ ընթերցվածներ, որոնք նախապէշիտոյան բնագրի Հետքեր են ցույց տալիս⁵¹: Իհարկե՝ նախապէշիտոյան Համարվող այս բնագրերի ինքնութիւնը դեռ Հաստատված չէ, ուստի եւ դժվար է կարծիք հայտնել այն առնչութեան մասին, որ նրանք կարող էին ունենալ Հունական վերոհիշյալ խմբագրութիւնների հետ:

Գալով երկրորդ թարգմանութեան սկզբնագրի Հարցին՝ արդեն նշեցինք, որ մեր թարգմանիչների կողմից Կ. Պոլսից բերված վավերական օրինակները Բյուզանդական Եկեղեցում ընդունված պաշտոնական բնագիրն էր: Այժմ ավելացնենք, որ դա նույնիսկ Կեսարյան ընտիր բնագիրն էր, որից Կոստանդիանոս Մեծի պատվերով, Եվսերիոս Կեսարացին 50 օրինակ պատրաստելով Կ. Պոլիս էր ուղարկել 311 թ.: Այս օրինակն է, որ անտարակույս, Հիմք ծառայեց մեր երկրորդ թարգմանութեանը⁵²:

Բնագրական նորագույն Հետազոտութիւնների արդյունքն է նախատ է այս կարծիքին: Հայտնի է, որ Մակկերի ուսումնասիրութիւնների ցույց տված ուղղութիւնը տանում էր դեպի Կեսարյան բնագիրը⁵³: Ստրիտերը Հակում էր ցույց տալիս դեպի այդ ուղղութիւնը⁵⁴ եւ Լիոնեն⁵⁵ ու Կոլուելը⁵⁶ Հանդես էին գալիս ամրապնդող փաստերով:

Սակայն բանասիրական Հետազոտութիւնները Հիմնականում Կեսարյան բնագրին Հանգելով Հանդերձ, ցույց են տալիս, որ մեր ընկալյալ բնագրում Հունարեն սկզբնագրերի Հետքերը միատարր չեն: Այս երեւոյթը կարելի է բացատրել նրանով, որ կա՛մ մեր թարգմանիչներն իրենց ձեռքի տակ միաժամանակ ունեցել են նաեւ տարբեր բնագրեր, կա՛մ էլ՝ թարգմանութիւնների վրա Հետագայում ուղղումներ են կատարվել տարբեր բնագրերի Հետեւողութեամբ: Ավելի Հավանական է այս վերջինը:

Դեռ 1715 թվականին Մ. Վ. Լակրոզն առ Կոստանդիանոս Բենեդիկտոս Միքայել ուղղած իր նամակներից մեկում այն կարծիքն էր հայտնում, որ Հին Կտակարանի Հայերեն թարգմանութիւնը Աղեքսանդրյան սկզբնագիր է ունեցել⁵⁷: Հետագայում այդ կարծիքը բաժանել են Կաուլենը⁵⁸ եւ Էրմոնին⁵⁹:

Հ. Ս. Կոզյանը Մակարայեցիից Բ. գրքի բնագրական ուսումնասիրութեան արդյունքներով կարողացավ ցույց տալ, որ Աստվածաշնչի Հայկական թարգմանութեան

⁵¹ F. C. Conybeare, "The Growth of the Pechittha version of the New Testament; illustrated from the Old Armenian and Georgian versions, The American Journal of Theology vol, 1, 1897.

⁵² Ջոհրայանի նախաբանը, տե՛ս՝ Աստվածաշունչ մատեան («միահատորյակ»), Վենետիկ, 1805, էջ 4: Հ. Գ. Զարրհանայան, Մատենադարան Հայկական թարգմանութեանց նախնեանց, էջ 97: Ֆ. Կ. Կոնիքի, Պամփիլեան օրինակ Սուրբ Գրոց, Բազմավէպ, 1895, էջ 209-212, 260-263:

⁵³ F. Macler, "Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc".

⁵⁴ Ըստ Լիոնեի. տե՛ս Հաջորդը: St. Lyonnet, "La Version Arménienne des Ev et son modèle grec. L'Evangile selon Sant Matthien", Revue Biblique, Janvier 1934, St'ս նա Հեղինակի նախորդ աշխատութիւնները: E. C. Conwel, "Manuscripts", Anglican Theological Review, vol, XVI, 1934, p. 113-132.

⁵⁵ St. Lyonnet, "Lq Version Arménienne des Evangiles et son modèle grec. L'Evangile selon Sant Matthien", Revue Biblique, Janvier 1934, St'ս նաեւ այս Հեղինակի նախորդ աշխատութիւնները: E. C. Conwel, "Manuscripts", Anglican Theological Review, vol, XVI, 1934, p. 113-132.

⁵⁶ E. C. Colweil, "The Caesarean Readings of Armenian Gospel Manuscripts", Anglican Theological Review, vol, XVI, 1934, p. 113-132.

⁵⁷ "Thesauri epistolici Lacroziani tomus III" Lipsiae, 1736, p. 201.

⁵⁸ F. Kaulen, "einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes", Freiburg, 1876, p. 201.

⁵⁹ Վ. Էրմոնի, Քննադատական ուսումնասիրութիւն Ս. Գրոց Հայկական թարգմանութեան վրայ, Բազմավէպ, 1900, էջ 406-410:

մեջ թե՛ Աղեքսանդրյան, թե՛ Վեցիջյան եւ թե՛ Լուկիանյան բնագրերի Հետքեր կան:

Հ. Ն. Ակինյանը Հաստատեց եւ ընդհանրացրեց այս եզրակացութիւնը՝ Հիմնվելով էջմիածնի Մատենադարանի N193 (= այժմայն Երեւանի Պետ. Մատ. N193) ձեռագրի մի Հիշատակարանի վրա, որը գրված է 1299 թվականին: Այս ձեռագիրը բովանդակում է Սողոմոնի գրքերը եւ փոքր մարգարեները, որոնց վերջում Հիշատակագրված է. «Ուղղեալ է դարինակս զայս յԱղեքսանդրացուց եւ յԵրուսաղեմացուց արինակէ. դարձեալ եւ ի Զորեքկնոյն Ուրիգենի: Գրեցաւ երկոտասան մարգարէս ըստ Եւթանասնիցն եւ երկուց թարգմանացն»⁶⁰:

Այս Հիշատակարանից երեւում է, որ Հայկական թարգմանութիւնները ճշտումների եւ ուղղումների են ենթարկվել ոչ միայն Աղեքսանդրյան («Աղեքսանդրացուց») եւ Որոգինես Քառիջյան բնագրերի Հիման վրա, այլեւ կրկին անգամ ստուգվել էին Կեսարյան («Երուսաղեմացուց») բնագրով, ժամանակի ընթացքում առաջացած այլալուծումների վերացման Համար:

Այս նույն փաստը մենք գտնում ենք նաեւ Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարանի N1 ձեռագիր Աստվածաշնչում, - գրված 1319 թվականին, - որը Հիմնական օրինակ է ծառայել Ջոհրայանի քննական Հրատարակութեանը⁶¹. այս գրչագիրը Պողոսի թղթերի վերջում ունի Հետեւյալ Հիշատակագրութիւնը. «Ընդարինակեցաւ գիրքս այս ըստ Կեսարացուց արինակաց որ կան յարկեղս գրոց սրբոյն Պամփիլեայ իւրովը ձեռաւը գրեալ»:

Շատ պարզ չէ՝ այս Հիշատակագրութիւնն ամբողջ Աստվածաշնչի՞ն է վերաբերում, թե միայն Պողոսի թղթերին. թվում է՝ միայն Պողոսի թղթերին. սակայն երկու գեպքում էլ բացահայտվում է մի բան, այն, որ Կեսարյան բնագրի Հիման վրա կատարված վերասրբագրութեան այն փաստը, որ նշեցինք վերեւում, եթե միայն Հին Կտակարանին էր վերաբերում, ապա այս վերջին փաստը ընդգրկում է նաեւ Նոր Կտակարանը:

Մեր Հանելիք Հետեւութիւնն այն է, թե Հայկական թարգմանութիւնները պարբերաբար ստուգումների են ենթարկվել:

Այս կապակցութեամբ ասենք, որ Որոգինեսի Վեցիջյանի Հետքերը՝ աստղանշերը եւ երբեմն նաեւ, բրգաձեւերը երեւում են մեր Հին գրչագրերում. ինչպես նաեւ լուսանցներում որոշ ընթերցվածներ՝ Ակյուղասի, Սիմաքոսի եւ Թեոդոտիոնի թարգմանութիւններից, որոնք Վեցիջյանից կամ Քառիջյանից են գալիս: Այսպիսի ձեռագրեր են՝ Երեւանի Պետ. Մատենադարանի N178 (1253-55 թթ.), N4243 (1263 թ.), N345 (1270 թ.), N199 (1271 թ.), N180, (1295 թ.), N177, (Ժ. Գ. դ.), N353 (1317 թ.), N206 (1318 թ.) եւ այլն: Այսպիսի մի օրինակ է նաեւ Վենետիկի Մխիթարյան մատենադարանի N1 ձեռագիրը, որի մասին խոսեցինք վերեւում:

Վեցիջյանից եկող պայմանական նշանների (աստղանշեր եւ բրգաձեւեր) եւ լուսանցագրութիւնների Հավաքումը, Համագրումը եւ բաղդատական կարգով ուսումնասիրումն անտարակույս մեծ նպաստ կրերի Հայկական Աստվածաշնչի բնագրական ուսումնասիրութիւններին: Թե ի՞նչպես՝ իրեն օրինակ բերենք Թագավորութեանց Գ. գլխի 33 տունը, ուր միեւնոյն նախադասութիւնը կրկնվել է երկու տարբերակով.

Միթէ որպէս մեռանիցի անղգամ, մեռաւ Արեւններ.

Եթէ ըստ մահուանն նարաղայ մեռաւ Արեւններ:

Մեկը մյուսից զանազանելու Համար ընդգրկեցինք առաջինը:

⁶⁰ Հ. Ս. Կոզյան, Մակարայեցուց Բ. գրքին Հայերէն թարգմանութիւնը, Վիեննա, 1923, տե՛ս Հատկապես էջ 53-61: Հ. Ն. Ակինյան, Ս. Գրքի Հայերէն թարգմանութիւնը, էջ 555:

⁶¹ Հ. Ն. Ակինյան, Ս. Գրքի Հայերէն թարգմանութիւնը, էջ 555:

⁶² Ձեռագրի նկարագրութիւնը տե՛ս Հ. Գ. Զարրհանայան, Մատենադարան Հայկական թարգմանութեանց նախնեանց, Վենետիկ, 1889, էջ 129-141: Հ. Բարսեղ Սարգսյան, Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Հտ. Ա, Վենետիկ, 1914, էջ 1-20:

Ձեռագրերի Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ այստեղ միեւնույն նախադասություն տարբեր ծագում ունեցող երկու թարգմանությունների միակցում է տեղի ունեցել: Հունական Յոթանասնից թարգմանությունը, որը աղբյուրն է Հայկական թարգմանության, ունի միայն «Եթէ ըստ մահուան նաքաղայ մեռաւ Արեւներ» ընթերցվածը (Sept. I 618), եւ այդպէս է նաեւ մեր Հնագույն ձեռագրերում. օրինակ՝ Երեւանի Պետ. մատ. ձեռ. N178 (էջ 165 ա), N345 (էջ 206 բ) եւ N177 (էջ 147 բ), որոնցից առաջին երկուսը 1253-1270 թթ. ընթացքում են ընդօրինակվել, իսկ երկրորդը՝ առհասարակ ԺԳ դարի ընդօրինակություն է: այս նույն ձեռագրերում, որոնք Վեցիջյանից եկած լուսանցագրություններ ունեն, լուսանցքներում գտնուում ենք «Միթէ որպէս մեռանիցի անդգամ, մեռաւ Արեւներ» ընթերցումը, որը Սիմաքոսի Հունարեն թարգմանությունից է, ինչպէս ցույց է տալիս «Սիմ» նշումը:

Սակայն տեսնում ենք, որ Հետագա ժամանակի մի շարք ձեռագրերում Սիմաքոսի այս ընթերցվածը լուսանցներից անցել է բնագրի մեջ՝ Համատեղելով նախկին ընթերցվածի հետ: Այսպէս՝ երկու ընթերցվածներն արդեն Համատեղված ենք գտնում Երեւանի Պետ. Մատենադարանի N180 ձեռագրում (էջ 138 բ), որը 1295 թվականից է, եւ N353 ձեռագրում (էջ 152 ա), որը 1317 թվականից է: Այսպէս եւ՝ ուրիշ շատ ձեռագրերում. բավական է ասել, որ Աստվածաշնչի Ձոհրապայան հրատարակության Համար օգտագործված 8 ձեռագրերն անխտիր բոլորն էլ նույն երկու տարբերակների Համատեղված ընթերցումն են ներկայացնում⁶³: Այս երեւույթի հետ պիտի հիշել եւ այն, որ Երեւանի N206 ձեռագրում Սիմաքոսի ընթերցվածը լուսանցից անցել է բնագրի մեջ՝ փոխարինելով նախկին ընթերցվածին, իսկ վերջինս դուրս է բերվել լուսանցի վրա (էջ 131 բ): Հավանաբար կգտնվեն այսպիսի ուրիշ ձեռագրեր եւս:

Տարբերակների Համատեղման եւ կամ փոխարինման վերոհիշյալ երեւույթը Վեցիջյանի կամ Բաղիջյանի փաստերից է:

Բայց նմանօրինակ փաստերը, լինեն դրանք աղբյուրություններ Վեցիջյանից, թե մի այլ աղբյուրից, իրենց էություն մեջ մնում են՝ զրչական թյուրիմացություններ եւ բնագրական գուցե եւ անմեղ խախտումներ, մյուս կողմից ընդօրինակողների անուշադրության հետեւանքով առաջ եկած պատահական աղավաղումներն, իրենց հերթին, ոչ միայն բնագրի լեզուն են աղճատում, այլեւ երբեմն նրա մտքերն են այլափոխում: Եւ որ ավելին է՝ կան դեպքեր, երբ բնագիրը խախտման է ենթարկվում դիտումնավոր կերպով ու որոշ նպատակներով: Այդ մասին մենք կբերենք մի ակնառու օրինակ, որի վրա ժամանակին ուշադրություն է հրավիրել Հ. Գ. Զարբհանայանը⁶⁴: Մնողիւր վերաբերում է Ղուկասու Ավետարանի ԻԲ գլխի 43-44 տներին, որոնք, ինչպէս նկատել է Զարբհանայանը, Ավետարանի որոշ ձեռագրերում վերացված են:

Այդ տներում պատմվում է, որ Հիսուսը Գեթսեմանի պարտեզում տազնապահարյուն էր քրտնում ու աղոթում, եւ հրեշտակից քաջալերանք էր ընդունում.

Եւ երեւցաւ նմա հրեշտակ յերկնից եւ զօրացուցանէր զնա. եւ էր ի տազնա մտադիւրութեամբ եւս կայր յաղօթաւ: Եւ հոսէին ի նմանէ քրտունք իբրեւ զկաւրեան ոլոռն ոլոռն հեղեալ յերկիր:

Արդ՝ է դարի վերջերին Թեոդորոս Քոթենավորի մի ճառից տեղեկանում ենք, որ Հայաստանում մայրագոմեցի աղանդավորներն առարկելով, որ Քրիստոս «ոչ տկարութեամբ, այլ կարողութեամբ յաղթեաց մարտի թշնամւոյն», մերժում էին ընդունել վավերականությունը Ավետարանի հիշյալ երկու տների, որոնք «յաղթականութեանն զահաքրտնութիւնն պատմեն ամենակարողի Բանին Աստուծոյ». իսկ Քոթենավորի աշակերտ Հովհան Օձնեցին Հաջորդ դարի սկզբներին, հանդիմանական խոսք ուղղելով նույն աղանդավորներին, ասում էր.

«Եւ սակայն լիրբ եւ չար լինելով՝ զանբարշտութեանդ ոչ զիտեցար զյագուրդ... Յորժամ տեսանես զմարդկային ինչ ուրուք ճառեալ զՔրիստոսի կրիցն, յանդգնիս աներկիւղարար ի գրեցելոց անտի՝ որ զայն քարոզէ, ի բաց ջնջել զբանն»:

Ուրեմն Մայրագոմեցիներն «աներկիւղարար» հանդգնել էին «ի բաց ջնջել» Ավետարանի խոսքերը:

Ահա թե ինչո՞ւ են վերացված Ղուկասու Ավետարանի հիշյալ երկու տները որոշ ձեռագրերում:

Դ. ՎՈՒԼԳԱՏԱՅԻ ԱՁԴԵՅՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԸ ԵՒ ՀԵԹՈՒՄ Բ-Ի ԱՍՏՎԱԾԱՇՈՒՆԶԸ

Առհասարակ տարածված կարծիք է, որ ԺԳ դարն այն շրջանն է, երբ Հայկական թարգմանության բնագիրն սկսել է խաթարվել լատինական Վուլգատայի աղբյուրության տակ, եւ այդ իրողությունը, եթե դա ճիշտ է, կապվում է Հայ կիրիկյան Հեթում Բ թագավորի անվան հետ:

Նախ ասենք, որ գրականության մեջ Հին Վուլգատա եւ նոր Վուլգատա անուններով Հայտնի են երկու բնագրեր. Հինը, որ կոչվում էր նաեւ Խալա (խալական), հունարեն Յոթանասնից բնագրից էր թարգմանվել, բայց Դ դարում այդ թարգմանությունը հիմնովին սրբագրվել էր Հերոնիմոս Ստրիգոնացու կողմից: Հին Կտակարանի մասին հիմք ընդունելով երրայական սկզբնագիրը: այստեղ մեր խոսքը վերաբերում է նոր կամ Հերոնիմյան Վուլգատային, որը պաշտոնապես ընդունված բնագիրն է Հռոմեական Եկեղեցու կողմից:

Վուլգատայի աղբյուրության առաջին նշանները կիրիկյան Հայաստանում են երեւան եկել ԺԳ դարում ընդօրինակված Աստվածաշնչում՝ «Փռանկաց» (լատինական) գլխարաժանումների մոծմամբ: Վուլգատայի գլխարաժանումները Համատեղվում էին Հայկական բնագրի նախկին գլխարաժանումների հետ: Այդ նորությունը, որ Հետո Հետո տարածվեց եւ գիտական առումով որպէս դրական երեւույթ, վերջնականապես ընդունվեց մեզ մոտ, հանդես էր եկել 1295 թ. Հեթում Բ թագավորի Համար գրված Հայտնի Աստվածաշնչով, որն այժմ գտնվում է Երեւանի Պետ. Մատենադարանում 180 Համարի տակ, եւ որ հիշատակեցինք վերեւում: Այդ նորության դրական կողմն այն էր, որ դրանով անսահման հնարավորություն ստեղծվեց Աստվածաշնչի Հայկական եւ օտար բնագրերի Համեմատական ուսումնասիրության Համար:

Սակայն մեր օրերում Հեթում Բ-ի կատարած գործի մասին բանասիրության մեջ տիրում է այն թյուրիմացությունը, թե նա, լատինական գլխարաժանումներից բացի, Հայկական թարգմանության բնագիրը սրբագրությունների ու խմբագրման է ենթարկել լատինական Վուլգատայի հիման վրա: Այսպիսի կարծիք են ունեցել անցյալում Լակրոզը, Վիստոն եղբայրները, Բրենդենկամպը եւ էյստորնը, որոնց միացել է Մեսրոպ վրդ. Տեր Մովսիսյանը⁶⁵, եւ մեր ժամանակներում՝ Մակլերը⁶⁶: Այս հարցը հետաքրքրում էր նաեւ մեզ՝ մեր հետադուրությունների ընթացքում:

Նախորդ տողերում Սիմաքոսի խնդրո առարկա եղած լուսանցային ընթերցվածի տեղափոխումը բնագրի մեջ՝ մեղ մտածել էր տալիս, թե դա Հավանաբար պատահական երեւույթ էր եւ թե այսպէս կամ այնպէս կարող էր կապ ունենալ Վուլգատայի ընթերցման հետ, որովհետեւ Սիմաքոսի երրայական ընթերցվածը Համապատասխանում է Վուլգատային, քանի որ վերջինս էլ երրայական բնագրից է թարգմանվել: Իսկ այն հանգամանքը, թե այդ ներմուծումը Հայկական բնագրի մեջ առաջին անգամ մեզ Հայտնի է Երեւանի N180 ձեռագրով, որը, ինչպէս նշեցինք, Հեթում Բ-ի Աստվածաշունչն է, գրված

⁶⁵ Տե՛ս M. Тер-Мовсесян, "Ист. пер. Библии на арм. яз." 4 стр. 59-60. Վկայակոչում է նախորդ գիտնականներին:

⁶⁶ F. Macler, "Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Marc", p. 24-25.

⁶³ Հմմտ. Աստվածաշունչ մատենան (հրատ. Հ. Հովհ. Ձոհրապայանի, միհատորյակ), Վենետիկ, 1805, էջ 194: Սույն հրատարակությունն այսուհետեւ կնշենք Ձոհր. ձեռով:

⁶⁴ Հ. Գ. Զարբհանայան, Մատենադարան ..., էջ 208-211:

1295 թ., կարող էր մտածել տալ, թե այս ներմուծումը Հեթում Բ-ին վերագրված փոփոխություններից մեկն է: Բայց այստեղ տակավին հարց է առաջանում, թե արդյոք չկա՞ն եւ մի օր չէ՞ն հայտնվի նույն ներմուծումն ունեցող ուրիշ ձեռագրեր, որոնք 1295 թվականից դուրս գրված լինեն: Մյուս կողմից՝ Հեթում Բ-ի բնագրի մեջ նկատվող այս փաստը դեռ բնագրական իրական փոփոխություն չէ, որովհետեւ ինչպես տեսանք, Սիմաքոսի ընթերցվածն այնտեղ ներմուծված է Հին ընթերցվածի հետ համատեղման կարգով եւ ոչ փոխարինման: Այնպես որ՝ մեր կարծիքով դժվար է այս միակ եւ այն էլ սրբագրական հանգամանք չկրող օրինակի վրա հենվելով տուրք տալ այն մեղադրական կարծիքին, թե Հեթում Բ-ը խաթարել է Հայկական բնագրերը: Բայց մեզ համար հարցը սրանով չի փակվում, որովհետեւ Հեթում Բ-ի հասցեին եղած մեղադրանքները լուրջ երեւութ են կրում եւ պետք է հանգամանքորեն պարզվեն:

Ի՞նչ է ասվում:

Մենք ձեռքի տակ չունենք ոչ Բրենդենկամպի եւ ոչ էյստրնի գրածները, որոնք Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսիսյանի կողմից են հիշատակվում, բայց չենք կարծում, որ նրանց աղբյուրները կլինեն Լակրոզն ու Վիստոն եղբայրները, քանի որ իրենք հայագետներ չեն: Իսկ Վիստոն եղբայրների կարծիքն այս հարցում բավականին զուսպ է եւ հազիվ թե կարելի լինի նրանց պատկերացնել մեղադրողի դերում⁶⁷: Իսկական մեղադրողը Լակրոզն էր:

Լակրոզը թյուրիմացությունների մեջ է եղել այս հարցում: Նա է, որ հրապարակ է հանել այն կարծիքը, թե 1666-68 թթ. Ամստերդամում Ոսկան Երեւանցու հրատարակած Աստվածաշնչի նախագաղափար օրինակը Հեթում Բ-ի ձեռագիր Աստվածաշունչն է եղել եւ այդ կարծիքը մինչեւ այսօր հարատւել է բանասիրական գրականության մեջ: Իսկ ի՞նչ հիման վրա էր Լակրոզը կազմել այդ կարծիքը:

Դա երեւում է նրա երկու նամակներից, որոնցից առաջինը 1733 թ. ուղղված է Անտոնիոս Աբորդուսին⁶⁸, իսկ երկրորդը՝ Ալբերտոս Բենգելիոսին, գրված մոտավորապես 1734 թ.⁶⁹: Նա ասում էր, որ Փարիզի Արքայական Մատենադարանում Հեթում թագավորի ձեռագիր Աստվածաշնչից գտնում են «ավանդական հատվածներ» (*fragmenta authentica*), որոնց մասին նա տեղեկություն էր ստացել Չ. Չ. Սքորդերից: Թե ի՞նչ էին ներկայացնում այդ հատվածները՝ երեւում է Լակրոզի հաղորդած հետևյալ տեղեկություններից.

1. Հեթում թագավորի Աստվածաշունչը գրված է Բրիստոսի 1295 թվականին եւ հայոց 744 թվականին: Թվականը նշված է Հեթումի «նախաբանում» (*praefatio*):

2. Պարունակում է Հեթումի «նոտանավոր նախաբանը» (*praefatio metrica*, իմա՝ «Ոտանավորի բարեպաշտի թագաւորին Հայոց Հեթմոյ»):

3. Պարունակում է Հերոնիմոսի բոլոր նախադասություններն ու առաջաբանը (*Praefationes et Prologus galeatus*), որ լատիներենից Հայերենի է թարգմանել Հեթումը, անշուշտ Լակրոզի կարծիքով:

Հայտնի չէ, թե Լակրոզն ի՞նչ էր հասկանում վավերական հատվածներ ա Հեթում Բ-ի Աստվածաշնչից (բնագրից) իսկական մասեր, որոնք ընկել էին Փարի. նրանից հավատարմորեն արտագրված մասեր⁷⁰: Բոլոր դեպքերում՝ նա հավատացած էր, որ դրանք Հեթում թագավորի Աստվածաշնչի մասերն են:

Լակրոզին հետաքրքրողը Հայկական բնագրի հետազոտության հարցն էր: Փարիզյան «վավերական հատվածներ» հետ համեմատության դնելով Ոսկանյան Աստվածաշնչի բնագիրը, որի մեջ խիստ զգալի են Վուլգատայի հիման վրա կատարված բնագրական խախտումները, նա գտնում էր, որ այդ եղծումների հեղինակը ոչ թե Ոսկան

Երեւանցին է, այլ Հեթում թագավորը: Նրա կարծիքով՝ Հեթումի հայկական բնագիրը Վուլգատային հարամարացներու համար այնքան օգնական ու մանրակրկիտ աշխատանք էր կատարել, որ նույնիսկ Հերոնիմոսի հարակից գործերն էլ էր Վուլգատայից թարգմանել. Հեթումյան այս բնագիրն, ըստ Լակրոզի, այնուհետեւ տիպական էր դարձել Աստվածաշնչի ընդօրինակությունների համար եւ Ոսկանի հրատարակությունն էլ ուրիշ բան չէր, եթե ոչ լոկ նրա վերարտադրությունը: Այստեղից էլ այն եզրակացությունը, թե հայկական անեղծ բնագիրը գտնելու համար հարկ է Հայաստանում որոնել այնպիսի ձեռագրեր, որոնք ընդօրինակված լինեն նախահեթումյան շրջանում:

Այս եզրակացությունը, գիտնականների համար այնքան ուշագրավ, բնականաբար իր ուժը պիտի պահեր մինչեւ մեր օրերը, այնպես որ Ֆ. Մակլերը եւս, 1919 թ., հաշվի չնստելով դրա հետ, գտնում էր, որ «Հայկական Ավետարանի բնագրի վերաբերյալ հետազոտությունների համար պետք է ամեն դեպքում ընտրել նախակրկիկյան շրջանի ձեռագրեր»⁷¹:

Բայց այս եզրակացությունը հիմնված էր ավազի վրա: Թյուրիմացությունն այնտեղ էր, որ «վավերական հատվածներ»-ը Հեթում թագավորի աշխատանքն էին համարվում: Մենք, որ այսօր ձեռքի տակ ունենք Հեթում Բ-ի ձեռագիր Աստվածաշունչը, ի վիճակի ենք ստույգ խոսք ասելու այդ մասին:

Հեթումյան ձեռագիրն իրոք գրված է Բրիստոսի 1295 եւ հայոց 744 թվականին, բայց այդ թվականը նշված է ձեռագրի ոչ թե նախաբանում, որպիսին գոյություն չունի, այլ վերջում գտնվող նրա հիշատակարանում. ձեռագիրն իրոք պարունակում է Հեթում թագավորի ոտանավորը, բայց այդ ոտանավորը գտնվում է ոչ թե նրա նախաբանում կամ նախաբանից հետո, այլ վերջում գտնվող հիշատակարանից հետո. եւ վերջապես ձեռագրում ոչ մի հետք չկա Հերոնիմոսի նախադրություններից ու առաջաբանից, որոնք, Լակրոզի կարծիքով, պիտի թարգմանված լինեին Հեթում թագավորի կողմից:

Հաշվի առնելով այս հիմնական տարբերությունները եւ Լակրոզի այն հավաստումը, թե Ոսկան Երեւանցու օգտագործածը փարիզյան «վավերական հատվածներ»-ն են, մենք գալիս ենք այն համոզման, որ այդ հատվածներն ուրիշ բան չէին, եթե ոչ Ոսկանի կողմից պատրաստված նյութեր, ի մի բերված զանազան աղբյուրներից եւ ամփոփված երեք տետրակների մեջ. այսպես.

1. Հեթում Բ-ի Աստվածաշնչի հիշատակարանը (հանված Երեւանի N180 ձեռագրից): Լակրոզը կարծում էր, թե սա Հեթումի նախաբանն է, որովհետեւ այս տետրակը ամենից առաջ էր զետեղված:

2. Հեթում Բ-ի ոտանավորը (հանված նույն N180 ձեռագրից): Լակրոզը կարծում էր, որ սա Հեթումի ոտանավոր նախաբանն է, որովհետեւ այս տետրակը նախորդից հետո էր զետեղված:

3. Հերոնիմոսի նախադրություններն ու առաջաբանը՝ թարգմանված նույնիսկ Ոսկանի կողմից (հանված լատիներեն Վուլգատայից): Լակրոզը կարծում էր, որ այս թարգմանությունը եւս Հեթումից էր, որովհետեւ այս տետրակը Հեթումի նախորդ երկու հատվածներից հետո էր զետեղված:

Հայտնի է, որ Ոսկանն իր հրատարակության մեջ մուծել է միայն վերջին երկու հատվածները (տետրակները):

Կարելի է հաստատորեն ասել, որ Լակրոզը ձեռքի տակ չի ունեցել Հեթումի Աստվածաշնչի որեւէ ընդօրինակություն, որպեսզի նրա վրա հիմներ իր կարծիքը: Նա կաթողիկոս թղթերից մեկի հետ կապված բնագրական մի հատված քննելու համար դիմելով Ոսկանի հրատարակությանը եւ նրա բնագիրը նույն համարելով Հեթումի բնագրի հետ, ավստոսանք է հայտնում, որ Հեթումի ժամանակաշրջանից ավելի հին ձեռագրեր հայտնի չեն՝ խնդիրը պարզելու համար. ուրեմն՝ եթե նա Հեթումի բնագիրը ձեռքի տակ

⁶⁷ Տե՛ս "Mosis Chorenensis Historiae Armeniecae libri III", London 736. p. XI.

⁶⁸ "Thesauri epistolici Lacroziani tomus III", p. 4.

⁶⁹ Ibidem, p. 69.

⁷⁰ Զարմանալի է, որ այս ձեռագրի հետքերը չեն երեւում Փարիզի Հայերեն ձեռագրերի ցուցակում, որ հրատարակել է Ֆ. Մակլերը:

⁷¹ J. Macler, "Le texte arménien de l'Evangile d'après Matthieu et Mars", p. 24-25.

ունեցած լինելը, նրանով էլ տեղեկացնող պարզած կլինեն իրեն հուզող հարցը, տեսնելով, որ Ոսկանինը եւ Հեթումինը տարբեր բնագրեր են, եւ թե Հեթումինը Հայկական Հենց այն հին ու անեղծ բնագիրն է, որ իր՝ Լակրոզի կարծիքով պետք էր որոնել նախահեթումյան ժամանակաշրջանի ձեռագրերում: Պարզենք մեր ասածը:

Առ Անտոնիոս Արոպոս ուղղած նամակում Լակրոզը զբաղվում էր Հովհաննու Ա թղթի մի հատվածով, որը բանասիրության մեջ հայտնի է „Comma johannaeum“ անունով⁷²: Այդ հատվածը, որ, ըստ լատինական բնագրի, թղթի Ե գլխի 7 տունն է (6 – 8 տների հարակից մասերով), Վուլգատայից է առաջացել⁷³ եւ է հետեւյալը՝ ըստ ոսկանյան լատինականացած բնագրի.

6. ... եթէ Գրիստոս է ճշմարտութիւն.

7. Զի երեք են, որք վկայեն յերկինս՝ Հայր, բանն եւ Հոգին սուրբ. եւ երեքինս մի են.

8. Եւ երեք են, որք վկայեն յերկրի՝ Հոգի, ջուր, եւ արիւն, եւ երեքինս մի են⁷⁴:

Այս բնագիրն էր հայտնի՝ Ոսկանի օրերից: Հետագայում Աստվածաշնչի Ձոհրապայան բնական հրատարակության հայտնի դարձավ, որ Հայկական բնագրին հարադատ ընթերցումը տարբեր էր, այսինքն՝

6. ... զի Հոգին իսկ է ճշմարտութիւն.

7. Սոքա երեքին են որ վկայեն.

8. Հոգին, եւ ջուրն, եւ արիւնն, եւ երեքին մի են (Ձոհր. 761)⁷⁵:

Այսպես է նաեւ Հունարեն բնագրում⁷⁶, որի հարադատ արտահայտիչն է Հայերենը: Ի դեպ՝ այսպես ունեն նաեւ Երեւանի Պետ. Մատենադարանի Հետյալ ձեռագիր Աստվածաշնչերը, որոնք 1262–1292 թթ. չրջանից են. N 4243 (էջ 58ր), N 345 (էջ 745ր) եւ N 179 (էջ 477ա):

Լակրոզը ճիշտ էր կռահում, որ Հայկական Սահակ–Մեսրոպյան բնագիրը պիտի չունենար Վուլգատային հատուկ առանձնահատկությունը, եւ որովհետեւ համոզված էր, որ այդ հավելումն առաջին անգամ Հեթումի օրինակում էր կատարվել, ապա նրա համար մեծ անակնկալ կլինել, եթե հանկարծ պարզվեր, որ Հեթումի Աստվածաշունչը, տարբերվելով Ոսկանյանից, տալիս էր Հայկական հին ընթերցումը: Եվ ահա՝ այդպես էլ մենք Երեւանի N 180 ձեռագրում գտնում ենք այն. «Զի Հոգին իսկ է ճշմարտութիւն. սոքա երեքին են որ վկայեն՝ Հոգին, եւ ջուրն, եւ արիւնն. եւ երեքին մի են» (էջ 516ր)⁷⁷:

⁷² Stn Aug. Bludau, "Das Comma Johannaicum in den orientalischen Übersetzungen Bibeldruckten", Oriens Christianus, III, Roma, 1903. Հայերեն ամփոփումը՝ Հանդէս Ամսօրեայ, 1904, էջ 62: Հ. Գ. Գալեմբյարյան, Թուղթ Յովհ. Ա Կաթողիկեայց, գլուխ Ե. Համար 7–8՝ առ Հայս, անդ. 1906, էջ 225–234: Հ. Պ. Ֆերհայթյան, Թուղթ Յովհաննու Ա գլ. Ե, 6–8ա, անդ. 1908, էջ 63–64: Այս հարցով զբաղվել են նաեւ Լակրոզին ժամանակակից վիստոն եղբայր տե'ս՝ "Mosis Chorenensis Historiae Armeniacae libri III", p. XVIII–XIX.

⁷³ "Biblia Sacra Vulgatae editionis juxta exemplaria ex Typographia Apostolica V. Romae 1592 et 1593", t. IV. Ratisbonae, 1862, p. 425. Այսուհետեւ այս հրատարակությունը կնշենք "Vulg" ձևով:

⁷⁴ Տե'ս Աստվածաշունչ Հնոց եւ նորոց Կտակարանաց (Հրատ. Ոսկան Երեւանցու), Ամստերդամ, 1666, մասն Բ, օջ 693:

Այսուհետեւ այս հրատարակությունը կնշենք «Ոսկ.» ձևով:

⁷⁵ Տնատումը մենք ենք փոխել. տե'ս Հաջորդ ծանոթագրությունը:

⁷⁶ Հմմտ. "Novum Testamentum graece; recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt", ed. stereotypa octava, Lipsiae, 1901, p. 292–293.

Այսուհետեւ այս հրատարակությունը կնշենք "NTG" ձևով:

Ըստ Հունարենի հրատարակության՝ Ձոհրապայանի կատարած տնատումը սրբագրության է կարոտում:

⁷⁷ Նույն ընթերցումն ունի նաեւ Հեթում Բ-ի ձառնը, գրված 1286 թ., տե'ս՝ Երեւանի Պետ. Մատենադարանի ձեռ. N 979 (էջ 282բ):

Այս փաստը նախ ցույց է տալիս, որ Հեթումի բնագիրը Լակրոզի ձեռքի տակ չի եղել, երկրորդ՝ ապացուցում է, որ Հեթումի ձեռագրում Հայկական թարգմանություն բնագիրը անաղարտ էր, հակառակ Լակրոզի կարծիքին:

Հեթումի բնագրի անաղարտության մասին բերենք ուրիշ օրինակներ եւս:

Առ Կորնթացիս Ա թղթի ԺԲ գլխի 29 տան մեջ Հայկական բնագիրն ունի մի նախադասություն.

Միթէ ամենեքին զօրութիւնք իցեն (Ձոհր. 783):

Այս նախադասությունը նույնպես գալիս է Հունարեն բնագրից (NTG 336). Լատիններեն Վուլգատան այս նախադասությունը չունի. չունի նաեւ Ոսկանի հրատարակությունը, բայց Հեթումի օրինակը հարադատորեն պահել է այդ մասը (ձեռ. N 180, էջ 532ա):

Ղեւտական գրքի Գ. 16 ըստ հին թարգմանության կարդում ենք Ձոհրապայան հրատարակության մեջ.

Եւ Հանցէ քահանայն ի սեղանն պտուղ ի հոտ անուշից՝ տեառն. զամենայն ճարպ՝ տեառն (Ձոհր. 65):

Ձոհրապայանի օգտագործած 8 ձեռագրերը բոլորն էլ այսպես ունեն: Նույն ընթերցվածն ունի նաեւ Հեթումի օրինակը (ձեռ. N 180, էջ 51ա): Թարգմանությունը լիովին համապատասխանում է Հունարեն Յոթանասնից բնագրին: (Sept. I 191): Բայց Վուլգատան երրայական բնագրից այլ կերպ է թարգմանել այս տունը (Vulg. I 163) – դրա ազդեցությամբ էլ Ոսկանը փոփոխել ու խմբագրել է այն.

Եւ Հանցէ քահանայն ի սեղանն պտուղ ի հոտ անուշից տեառն, ամենայն ճարպ տեառն եղիցի (Ոսկ. Ա 104):

Ճիշտ է, որ Հունարեն բնագիրը կարող էր նաեւ այսպես հասկացվել, բայց Ոսկանը Հունարեն չգիտեր, ուստի եւ նա այստեղ եւս Վուլգատային է հետեւել:

Առական գրքի Լ. 30 տունը Սահակ–Մեսրոպյան թարգմանության մեջ ունի՝

Եւ ոչ թիկունս դարձուցանէ յանասնոց (Ձոհր. 448):

Ձոհրապայանի հրատարակության համար օգտագործված 8 ձեռագիրը բոլորն էլ այսպես ունեն՝ համապատասխանելով Հունարեն Յոթանասնից բնագրին (Sept. II 466): Այս հարադատ ընթերցումն ունի նաեւ Հեթում Բ-ի օրինակը (ձեռ. N 1804, էջ 329բ): Իսկ Ոսկանի հրատարակությունը չեղվում է.

Եւ ոչ զթիկունս դարձուցանէ ի թշնամոյ (Ոսկ. Բ 112):

Այս սրբագրությունը թեեւ Վուլգատայից բառացի թարգմանվելու արդյունք չէ, բայց նրա ազդեցությամբ է կատարված (Հմմտ. Vulg. II 422):

Բերենք մի օրինակ եւս, որը շատ ուշագրավ է:

Առ Հոռոմայեցիս Ը. 38 տան մեջ, ըստ Ձոհրապայանի հրատարակության, Սահակ–Մեսրոպյան թարգմանությունն ունի.

Ոչ մահ, եւ ոչ կեանք, եւ ոչ հրեշտակք, եւ ոչ իշխանությունք, եւ ոչ որ կանս, եւ ոչ Հանդերձեալքն եւ ոչ զօրութիւնք (Ձոհր. 772):

Այսպես ունեն Ձոհրապայանի բոլոր ձեռագրերն էլ. եւ դա լիովին համապատասխանում է Հունարեն բնագրին՝ "οὐτε θάνατος οὐτε ζωὴ οὐτε ἄγγελος οὐτε ἀρχαί, οὐτε ἐνεστώτα οὐτε μέλλοντα οὐτε δυνάμεις (NTG 309): Իհարկե՝ այսպես ունի նաեւ Հեթում Բ-ի օրինակը (ձեռ. N 180, էջ 526 բ): Սակայն Ոսկանի հրատարակության մեջ այս մասը խմբագրված է.

Ոչ մահ, եւ ոչ կեանք, եւ ոչ հրեշտակք, եւ ոչ իշխանությունք, եւ ոչ զօրութիւնք, եւ ոչ որ կանս, եւ ոչ Հանդերձեալքն, եւ ոչ կարողություն (Ոսկ. Բ 612):

Այս փոփոխությունն ուղղակի հիմնված է Վուլգատայի վրա, որ է՝ "Neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo" (Vulg. III 283–4):

Թե ի՞նչ ձևով է տեղի ունեցել խմբագրումը՝ ցույց կտա հետեւյալ համադրական պատկերը.

Դասական բնագիր

(ըստ Յոթանասնից)

1. Ոչ մահ (οὐτε θάνατος)
2. եւ ոչ կեանք (οὐτε ζωή)
3. եւ ոչ Հրեշտակք (οὐτε ἄγγελοι)
4. եւ ոչ իշխանութիւնք (οὐτε ἀρχαί)
5.
6. եւ ոչ որ կանս (οὐτε ἐνεστώτα)
7. եւ ոչ Հանդերձեալքն (οὐτε μέλλοντα)
8. եւ ոչ զօրութիւնք (οὐτε δυνάμεις)
9.

Ոսկանի բնագիր

(ըստ Վուլգատայի)

- = Ոչ մահ (neque mors)
- = եւ ոչ կեանք (neque vita)
- = եւ ոչ Հրեշտակք (neque angeli)
- = եւ ոչ իշխանութիւնք (neque principatus)
- = եւ ոչ զօրութիւնք (neque virtutes)
- = եւ ոչ կանս (neque instantia)
- = եւ ոչ Հանդերձեալքն (neque futura)
- =
- = եւ ոչ կարողութիւն (neque fortitudo)

Ուշագրավ է նաեւ Բարուք Ա. 17 տան խնդիրը, որը դարձյալ Վուլգատայի առանձնահատկություններից է: Այս տունը, որ քերականորեն կապված է նախորդ տան հետ, հունարենում ունի «ὡν ἡμάρτομεν ἐναντι Κυρίου» (Sept. III 352), այսինքն մեր թարգմանությանը՝ «մեղաք առաջի տեառն», իսկ Հայերեն դասական թարգմանությունն ունի միայն «առաջի տեառն», առանց «մեղաք» բառի: Այսպես է Ջոհրայանի բոլոր ձեռագիր օրինակներում (Ջոհր. 592)⁷⁸ այսպես է նաեւ Հեթում Բ-ի օրինակում (ձեռ. N 180, էջ 429): Բայց Վուլգատան այստեղ ունի մի ամբողջ նախադասություն՝ «Peccavimus ante Dominum Deum nostrum et non credidimus, dissidentes in eum» (Vulg. III 196), եւ ըստ այնմ էլ Ոսկանը թարգմանել ու մոտեցել է Հայկական բնագրի մեջ:

Մեղաք առաջի տեառն աստուծոյ մերոյ եւ ոչ հաւատացաք ապստամբեալք ի նմանէ (Ոսկ. Բ 306):

Այս օրինակները, որոնց շարքը կարելի էր դեռ երկարել, ցույց է տալիս, որ Հեթում Բ-ի բնագիրը լատինական Վուլգատայի հիման վրա մոտեցված աղավաղումներից զերծ է եւ նախադասափար չի հանդիսացել Ոսկանյան հրատարակության համար:

Մի քանի այլ օրինակներով կարելի է նաեւ տեսնել, որ Հեթում Բ-ի Աստվածաշունչը Ե դարի մեր թարգմանության հարազատ օրինակներից է առհասարակ:

Սաղմոսների ԿԳ. 7 տունը մեր ձեռագրերից չատերում աղավաղված է, ինչպես կարելի է տեսնել Ջոհրայանի հրատարակության մեջ:

Պարտասեցան ի քննել զքննութիւն (Ջոհր. 409):

Ջոհրայանի օգտագործած բոլոր ձեռագրերն էլ այս ընթերցումն ունեն՝ առանց բացատրության: Այսպես է նաեւ, բնականաբար, Ոսկանի հրատարակության մեջ (Ոսկ. Բ 53): Իսկ Հեթում Բ-ի օրինակը, մեր հնագույն եւ ընտրելագույն ձեռագրերի հետ միասին, տալիս է այլ ընթերցում (ձեռ. N 180, էջ 299):

Պատրաստեցան ի քննել զքննութիւն:

Այսպես ունեն նաեւ Երեւանի ձեռագրեր N 345 (էջ 418)⁷⁹, 1270 թվականից, N 177 (էջ 307)⁸⁰, 1292 թվականից, N 179 (էջ 268)⁸¹, նույն թվականից, N 206 (էջ 269)⁸² թվականից եւ այլն: Եվ այս ընթերցումն է, որ ճիշտ է՝ համապատասխան հույ Յոթանասնից բնագրին (Sept. II 292):

Սաղմոս ԺԺԳ. 9-10 տներում դասական թարգմանությունն ունի:

Տուն իսրայելի յուսացաւ ի տէր, օգնական ընդունելի է նոցա, տուն Ահարոնի յուսացաւ ի տէր, օգնական ընկերելի է նոցա (Ջոհր. 424):

Այսպես ունեն Ջոհրայանի օգտագործած բոլոր ձեռագրերը: Այսպես ունի նաեւ Հեթում Բ-ի օրինակը (էջ 312ա): Բայց Ոսկան Երեւանցին սրբագրել է՝ «...օգնական եւ ընդունող է նոցա... օգնական եւ ընկերող է նոցա» (Ոսկ. Բ 78):

Այս ձևով նաեւ՝

Երեմ. ԺԵ 10. Հեթումն ունի՝ «զաւրութիւն իմ պակասեաց յանիծանելեաց իմոց» (էջ 413բ). Ոսկանի մոտ՝ «զօրութիւն իմ պակասեաց յանիծողաց իմոց» (Բ, էջ 256-7):

⁷⁸ Ջոհրայանի մոտ առաջի տեառն բառերը հաշվվել են 16 տան մեջ, որի հետեւանքով 17 տունը բացակայում է, այնինչ՝ ըստ հունարենի՝ այդ երկու բառերը կազմում են 17 տունը:

Դ Թագ. ԺԳ. 14. Հեթումն ունի՝ «այլ զի գործանաց գործոյն» (էջ 170ա). Ոսկանի մոտ՝ «այլ զի գործունեաց գործոյ» (Ա մասի էջ 385):

Դ Թագ. ԺԶ. 2. Հեթումն ունի՝ «ամաց քսանից էր Աքաալ» (էջ 171բ). Ոսկանի մոտ՝ «ամաց քսանեւհնգից էր Աքաալ» (Ա մասի էջ 389):

Ա Հոռմ. Զ. 19. Հեթումն ունի՝ «որպէս պատրաստեցէք զանդամս ձեր ծառայս պղծութեան» (էջ 525բ). Ոսկանի մոտ՝ «Որպէս պատրաստեցիք զանձինս ձեր ծառայս պղծութեան» (Բ մասի էջ 609):

Մատթ. ԻԳ. 32. Հեթումն ունի՝ «եւ դուք լցէք զչափ հարց ձերոց» (էջ 462ա). Ոսկանի մոտ՝ «եւ դուք լցիք զչափ հարցն ձերոց» (Բ մասի էջ 461):

Հեթում Բ-ի օրինակում հատուկ անուններն ամենուրեք պահել են դասական տառադարձության ձևերը՝ Յովսիա, Յովհաննէս, Յովսէփ, Մովսէս, Ահարոն, Յակովբ, Սեգովբ, եւ դա առանձնապես աչքի է ընկնում, երբ համեմատում ենք Ոսկանի հրատարակության հետ. Յովսիա, Յովհաննէս, Յովսէփ, Մովսէս, Ահարոն, Յակովբ, Սեգովբ:

Այս բոլորից հետո պարզ է, որ թյուրիմացություն է այն կարծիքը, թե Հեթում Բ-ի ձեռագիր օրինակը Ոսկան Երեւանցու հրատարակած բնագիրն էր եւ հանդիսանում էր Վուլգատայի հիման վրա սրբագրությունների ենթարկված բնագիր:

Ե. ՎՈՒԼԳԱՏԱՅԻ ԻՐԱԿԱՆ ԱԶԴԵՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀԱՅ ԴԱՍԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ԽԱԹԱՐՄԱՆ ՇՐՋԱՆԸ

Պետք է զգուշանալ Աստվածաշունչ մատյանի խաթարված օրինակներից: Խաթարում պետք է համարել բնագրի գիտակցաբար կատարված սրբագրությունները՝ օտար եւ անհարազատ բնագրերի հիման վրա: Հայկական բնագրի այդպիսի խաթարման փորձեր կատարվել են՝ Հիմք ունենալով լատինական Վուլգատա-ն:

Դժբախտաբար այս քաղվածքներն ամբողջական նախադասություններ չեն ներկայացնում, այլ միայն առանձին բառեր՝ Հայերեն կոմաններեն հավասարումներով⁷⁹, ուստի եւ բնագիրը հանգամանորեն ուսումնասիրելու հնարավորություն չեն տալիս: Սակայն կարծում ենք, որ Լեհաստանի պայմաններում կատարված այս սրբագրությունների ծագումը պետք է որոնել Վուլգատայում: Լեհաստանի սահմաններում ընդօրինակված ձեռագիր աստվածաշնչերի շարքում անշուշտ կգտնվեն այնպիսիներ, որոնք կհամապատասխանեն Լուսիկ սարկավագի օգտագործած օրինակին:

Հայկական բնագրի խաթարման փորձերը, սակայն, հիմնականում ԺԵ դարում են կատարվել: Ղազար Բաբերդացին Հայկական Աստվածաշնչի նախկին գլխաբա-ժանումներին աղբյուրներ լատինականները գետեղելով հանդերձ, ինչպես էր Հեթում Բ-ի օրինակում, որպես նորություն՝ ավելացրել էր նաեւ լատինական գլուխների տնա-համարները, բացի այդ՝ նա վերջում գետեղել էր նաեւ Աստվածաշնչի նյութերի երկու այլբենական ցանկեր, մեկը՝ ըստ Հին գլխաբաժանումների, մյուսը՝ ըստ լատինական գլխաբաժանումների եւ տնահամարների: Ղազար Բաբերդացին Վուլգատայի աղղեցության տեսակետից ուշադրության արժանի է նախ մի փաստ, որը վերաբերում է ԺԶ դարին եւ լեհահայ միջավայրին: Երեւանի պետ. Մատենադարանի N 2267 ձեռագրում ԺԶ դարին եւ լեհահայ միջավայրին: Երեւանի պետ. Մատենադարանի N 2267 ձեռագրում Սաղմոսարանից եւ Բ Օրինաց գրքից բերված են մի շարք քաղվածքներ (էջ 43ա-52բ), որոնք Լուսիկ սարկավագի ձեռքով են գրված Լվովում՝ 1581 թվականին: Այդ քաղվածք-ները ներկայացնում են որոշ սրբագրությունների ենթարկված մի բնագիր, որի հետքերն ամենեւին չեն երեւում Ջոհրայանի քննական հրատարակության տարբերակ-վածքներում:

Ուշադրության արժանի են հատկապես Բ Օրինաց գրքի ԺԲ գլխին պատկանող որոշ մասեր, որոնք գտնվում են ձեռագրի 47ա-47բ էջերում: Դրանցից են հետեւյալ օրինակները.

⁷⁹ Մենք կոմաններենը բաց ենք թողել՝ Հայերեն մասերը համեմատելու համար ընկալյալ բնագրի հետ:

Ընկալյալ բնագիր (Զոհր. 131)

Ձեռագիր N 2267

24. Մաշեալք սովով եւ կերակրով թոննոց... = Իւծեալք [եւ] գազանաբեկք զգէշ արկեալ
 24. Քարչել զնոսա ընդ երկիր... = Այսր եւ անոր քարչեացեն
 32. Յորթոյ Սողոմայ է որթ նոցա... = [3]այգոյն Սողոմայ էր տունկը
 33. Առանց բժշկութեան... = Անհնարին
 35. Սխալեցի (ոտն նոցա)... = Հարցի զքարի
 38. Զճարպ զոհից նոցա... = Զճարպս սպանդիցն

այս ձեռով կարգավորված էր Աստվածաշունչը 1619 թ. Լվովում ընդօրինակել է տվել Միթերոյի որդի Թորոս գրչին⁸⁰։ Նրա կատարած աշխատանքի այս հանգամանքները նկատի առնելով Ձոհրապայանը մտածում էր, որ բնագրի Հարադատությունն էլ կասկածելի է. «Ոչ համարձակիմ երաշխաւոր լինել... ուրեք ուրեք նաեւ բնաբանին անհույս լինելոյ» (Զոհր. 6)։ Ղազար Բարեբղացու այս Աստվածաշնչի ազդեցությունն տակ գտնվող օրինակներ էին՝ Ձոհրապայանի կատարած տպագրության համար օգտագործված գրչագրերից չորրորդը եւ հինգերորդը (Զոհր. 6)։ Նրանից անկախ, բայց նման հանգամանքներ ներկայացնող մի օրինակ էր նաեւ Ձոհրապայանի օգտագործած յոթերորդ գրչագիրը, որը 1656 թ. ընդօրինակություն էր՝ Հովհաննես դպիր Լեհացու ձեռքով. այս օրինակը եւս զերծ էր «ուրեք ուրեք յարատոյ անհաւատարմութեան՝ մանաւանդ ի նոր Կտակարանի, ուր ի համաձայնելն գրչին զգլխակարգութիւնս ընդ լատինականին՝ երեւէր ձեռն մխել եւ ի բնաբանն» (Զոհր. 6-7)։

Սակայն Հայկական թարգմանությունն իսթարման խոշոր փոփոխություններ Վատիկանի կողմից են արվել։ 1637 թ. սեպտեմբերից սկսած Պրոպագանդայի որոշմամբ ձեռնարկումներ են լինում Հայկական Հին թարգմանությունը համեմատելու Վուլգատայի հետ եւ սրբագրելու. այս աշխատանքներին մասնակցում են իտալացի երկու հայերենագետ հոգեւորականներ՝ Հովհաննես Պրոմալլին եւ Պողոս Պրոմալլին, եւ երեք հայեր՝ փրանկիսկյան կրոնավոր Գասպարը, դոմինիկյան կրոնավոր Հովհաննեսը եւ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք Զաքարիա Վանեցու ներկայացուցիչ Հովհաննես Անկյուրացին, որը լատինական անվամբ կոչվում է Հովհաննես Մոլինոս⁸¹։ Հայտնի է, որ այս աշխատանքների արդյունքը եղել էր նոր Կտակարանի համեմատությունն ավարտումը 1639 թ. մարտին⁸², բայց Հին Կտակարանի մասին տեղեկություններ չունենք։

Այնուամենայնիվ Վատիկանի կատարած այդ ձեռնարկումները որոշ արդյունքներ տվին հետագայում Պողոս Պրոմալլիի ջանքերով։ Վերջինս 1642-47 թթ. էջմիածնում ծանոթություն հաստատելով Ոսկան Երեւանցու հետ, նրան գաղափարակից ու գործակից է դարձնում իրեն։ Այդ մասին Հ. Միք. Չամչյանն ասում է.

⁸⁰ Այս Աստվածաշունչն այժմ գտնվում է Երեւանի Պետ. Մատենադարանում, ձեռագիր N 351: Հիանալիորեն նկարագրողված է: Հիշատակարանում՝ «Շնորհիւ ... աւարտես Աստուածաշունչ մատենանս ի յերկիրս Ռուսաց, ի մայրաքաղաքս Իլով, ի դուռն Հաճ. Աստուածածին վանուցս... ի ամս կենարարաին տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ՌՁԺ ի թուականին Հայոց Մեծաց ՌԿԸ-ին... եւ յետնեալս ամենայնի գրել ետու զսեաւ գիրն Թորոս դպիր գրագրին, եւ զոսկէ գիրն եւ զծաղիկսն եւ զոմանս ի պատկերացն եւս իմ Հողանիւթ մատամբս գծագրեցի... այլ եւ զանազան գունով ծաղկեցի, եւ գեղեցկակար պատկերօք կերպարել ետու... Արդ... խնդրեմ ի ձեզանէ որ զիս զնուստ Ղազար Բարեբղացիս յիշեցէք ի մաքրափայլ աղօթս ձեր» եւն (էջ 598բ-599ա)։

Պետ. մատենադարանն ունի նաեւ այս Աստվածաշնչի մի ընդօրինակություն՝ ձեռ. N 201, որի գրիչն է՝ Աստուածատուր քհն. Զուղայեցի, թվականը՝ 1660, վայրը՝ Շոշ (Ալաշան)։ Ղազար Բարեբղացու մասին, որը կոչվում էր նաեւ Վալաքացի, տե՛ս Հ. Գ. Գալեմբյարյանի ընդարձակ ծանոթագրությունը՝ Հանդէս Ամսօրեայ, 1906, էջ 227: Տե՛ս նաեւ՝ Հ. Պ. Տեր-Պողոսյան, Ղազար վ. Բարեբղացի, անդ, 1966, էջ 17-30, 129-140 (չար.)։

⁸¹ Հ. Գ. Գալեմբյարյան, Հայ Աստվածաշունչի տպագրության ջանքեր Ոսկանէն յառաջ, Հանդէս Ամսօրեայ, 1914, էջ 14:

⁸² Անդ, էջ 14:

«Եւ յայսմ նուազի՜ յորժամ ի Հայս էր Պողոս կրօնաւոր, գտեալ յՈսկան վարդապետ՝ խօսեցաւ ընդ նմա վասն սրբագրութեան Աստուածաշնչին. յայնժամ վերստին բաղդատութեամբ յաւելին երկօրին նոքա այլ եւս փոփոխութիւնս, եւ խանգարեցին բաղում ուրեք զվայելչութիւն շարադրութեանն, ուրեք ուրեք եւ զմիտս բանին՝ աղագգ իմանալով»⁸³։ Սանգարված այս բնագիրը 1666/68 թթ. տպագրությունը լույս տեսավ Ամստերդամում եւ հայտնի է Ոսկանի Աստվածաշունչ անունով։

Աստվածաշնչի Ոսկանյան հրատարակությունը, որպես տպագրական գործ, մեծ գովեստի է արժանացել, բայց բնագրական տեսակետից չատ է քննադատվել։

Բնագրի մասին խոսելով՝ Չամչյանն ասում է, որ Ոսկանը «նախ՝ թարգմանեաց ի լատինէ ի Հայս այլատարազ իմն շարադրութեամբ զգիրս Չորրորդ Եղբասայ եւ զգիրս Յեսուայ որդւոյ Սիրաքայ», «այլայեաց եւ զբանս Աստուածաշնչին՝ բաղդատելով զայն ընդ լատինականին. եւ այս այն է՝ զոր արար ընդ Պողոս կրօնաւորի Լատինացւոյ», «փոփոխեաց զշարադրութիւնս իւրաքանչիւր գրոց ըստ նոր ոճոյ ոմանց, բայց Սաղմոսէն. թէ՛պէտեւ լայն եւս հասոյց ձեռն. որով եւ եղծաւ քաղցրութիւն քերթուածոց նոցին»⁸⁴։

Ձոհրապայանը եւս նույնպիսի գնահատական ունի Ոսկանի մասին. «Աստուածաշունչ իւր՝ ըստ իմաստիցն ձեւացաւ խառնարան այլ եւ այլ թարգմանութեանց՝ հեղինականին եւ լատինականին. իսկ ըստ քերթողական արուեստին՝ խառնաձայնութիւն նախնի Հայկական վայելչաբանութեան՝ ընդ նորահար օտարալուր բարբառոյ։ Թողում եւ զոր ողջոյն գիրս Սիրաքայ՝ եւ Չորրորդ Եղբասայ՝ հանդերձ Թղթով ինչ Երեմիայ մարգարէի, իրբու ամբողջական մասունս՝ թարգմանեալ ի լատինականէն՝ իւրովն իսկ թերուսումն հմտութեամբ բարբառոյն այնորիկ, յաւել ի մերս խուժաղութ Հայկաբանութեամբ» (Զոհր. 8)։

Այսպես եւ ուրիշ քննադատներ, որոնք նախանձախնդիր են եղել Հայկական բնագրի անաղարտությունը։

Մենք Ոսկանյան Աստվածաշնչի բնագրի մասի նախորդ էջերում փաստորեն հայտնեցինք մեր կարծիքը՝ Հեթում Բ-ի գրչագիր Աստվածաշնչի մասին խոսելիս, ապացուցելով, որ վերջինս Ոսկանյան հրատարակության նախագաղափար օրինակը չէ։ Բայց միաժամանակ պիտի ավելացնենք, որ Ոսկան Երեւանցին օգտագործել է Հեթում Բ-ի օրինակը։

Ոսկան Երեւանցու ուղղակի վկայությունը մեզ հայտնի է դառնում, որ նա Հեթում Բ-ի գրչագիրն օգտագործել է ոչ որպես նախագաղափար՝ իր հրատարակության համար, այլ որպէս հիմք՝ իր սեփական բնագիրը կազմելու համար։

1668 թ. Ոսկան Երեւանցին ամբողջական Աստվածաշնչի հետ միաժամանակ լույս էր ընծայում նաեւ նոր Կտակարանն առանձին, որի հիշատակարանում նա բացատրում էր, որ ինքը տպագրության համար իր ձեռքով պատրաստել էր («իմով ձեռամբ գծեալ») մի բնագիր («բուն նախագաղափար»)։ այդ բնագրի հիմքը («սրբագրութեան գաղափար») Հեթում Բ-ի գրչագրից արտագրված մի օրինակ էր («զկնի Հեթմոյ թագաւորին աստուածաշունչ»), կարգա՝ աստուածաշնչին), որի վրա նա կատարել էր բնագրական սրբագրություններ («ի ստուգաբանութիւնս աշխատեալ»), այդ սրբագրությունների համար նա վստահելի աղբյուր էր համարել լատինական Աստվածաշունչը («հաւաստացուցիչ դաղմատականն պարզաբանօղ գաղափար»)։ դրա հիման վրա սրբագրել էր թե՛ բառեր եւ թե՛ նախադասություններ («թէ՛ առ բառս եւ թե՛ առ բանս»)։ այդ օրինակի վրա նա կատարել է էր նաեւ լեզվական քերականական բաղմամբով ուղղումներ («թէ՛ ըստ քերթողականի արհեստի՝ եւ թէ՛ գրչութեան արհեստի»), եւ այլն։ Բայց այս փաստերը տեսնենք նույնիսկ Ոսկան Երեւանցու շարադրությունը։

«Շնորհօք եւ օժանդակութեամբ... Արդ՝ հանդիպօղացք սմին ընթերցմամբ կամ ստացմամբ հայցեմ բազմաւ աղերսիւ, անմեղադիր լինիլ սղալանացն, զի ըստ կարի ջանացար ի սրբագրելն՝ թէ՛ ըստ քերթողականի արհեստի եւ թէ՛ գրչութեան արհեստի,

⁸³ Հ. Մ. Չամչյան, Պատմութիւն Հայոց, Հտ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 621:

⁸⁴ Անդ, էջ 660:

Թէ՛ առ լծորդս, եւ Թէ՛ առ հոլովս անուան եւ բայի, եւ Թէ՛ առ թիւս նոցունց, առ նախադասութիւնս եւ առ պարագայս նոցունց եւ դիտաւորութիւնս. նաեւ ի ստուգաբանութիւնս աշխատեալ՝ որոյ բուն նախագաղափար լեալ է իմով ձեռամբ գծեալ նոր Կտակարան՝ զկնի Հեթմոյ թագաւորին աստուածաշունչ սրբազրութեան գաղափար՝ առ սոսայն հաւաստացուցիչ դադմատական պարզաբանող գաղափար՝ Թէ՛ առ բառս եւ Թէ՛ բանս. զի մի՛ երկրայական թիրուծիւն ինչ ի ներս անկցի, որպէս գոյ բնառեալ ի մէջ գրոց մերոց ի գրչաց անհմտից եւ անվարժից» եւ այլն⁸⁵:

Այս հիշատակարանից անտարակուսելիորեն պարզվում է, որ Ոսկան Երեւանցին արքայական Աստվածաշնչի ընդօրինակությունն («սրբազրութեան գաղափար») օգտագործել է պարզապես իր սեփական բնագիրը («բուն նախագաղափար») կազմելու համար: Եվ այս բնագիրն է, որ նա հրատարակել է:

Այստեղ մենք արդեն կարող ենք որոշակիորեն ասել, որ Աստվածաշնչի հայերեն դասական թարգմանության բնագիրը եւ Ոսկանյան բնագիրը որակապես տարբեր բնագրեր են:

Ժամանակին, անդրադառնալով արքայական Աստվածաշնչի եւ Ոսկանի հրատարակության աղբյուրի խնդրին, Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը գրել է.

«Հեթումի Աստուածաշունչը մենք գտնում ենք ծայրէ ի ծայր սրբազրուած ու փոփոխությունների ենթարկուած մի օտար գրչով, որ լուսանցքներում համարարաւ է աւելացրել, տողամէջ սրբազրութիւններ արել, տնատել եւ այլն: Այդ գրիչն անշուշտ ուրիշ մեկը չէ, բայց եթէ Ոսկան, շատերի կողմից նկատողութեան է առնուել արդէն եւ երբեմն չափից աւելի խստութեամբ դատապարտուել Ոսկանի հրատարակութեան գլխաւոր թերութիւնը, որ նա լատիներէնի թարգմանութեան հետեւելով՝ աղճատել է շատ տեղ ձեռքում ունեցած հայերէն օրինակը եւ կամայական փոփոխություններ մտցրել նորա մէջ: Այդ փոփոխություններն ահա նա արել է բուն ձեռագրի վրա՝ պատրաստելով ու յարմարեցնելով այն տպագրութեան համար, եւ բոլոր նորա անտեղի սրբազրութիւնները մտել են ի հարկէ տպագրի մէջ»⁸⁶:

Ավելացնենք, որ Ոսկանի սրբազրությունները գրչագրի վրա՝ թեեւ շատ են, ինչպես ասում է Հոգվածագիրը, բայց եւ դեռ բոլորը չեն. ճիշտ չէ նաեւ այն, թե Ոսկանը «բաւական զգուշութեամբ է չարժել» (վարվել) իրեն հիմք ծառայող գրչագրի հետ եւ թե «միայն արտաքին տառական սրբազրութիւններ է արել, կամենալով միակերպութիւն մտցնել նոյն խօսքի զանազան ընթերցումների մէջ եւ ուղղել այն սխալները, որ կարծում էր, թե գրչագիրներից են»⁸⁷: Մեր կատարած համեմատություններից պարզվում է, որ Ոսկանի կատարած լեզվական եւ մանավանդ բնագրական-իմաստային նշանակություն ունեցող սրբազրություններից շատ-շատերը չեն երևում Հեթումի գրչագրի վրա:

Ոսկանյան բնագիրը հետզհետեւ տարածվեց Աստվածաշնչի մի քանի նոր հրատարակություններով՝ Կ. Պոլսում (1705 թ.), Վենետիկում (1733 թ.), Պետերբուրգում (1817 թ.) եւ Սիրամպուրում (1817 թ.): Դեռ չենք հաշվում Հին եւ Նոր Կտակարանի առանձին մասերի զանազան հրատարակությունները, որոնք Ոսկանյան աստվածաշնչի հին գալիս:

Ոսկանյան բնագրի հետեւողության մասնագրման էր ենթարկվել նաեւ Ճաշոց գիրքը: Թադեոս երեց Համադասպյանը 1686 թ. Վենետիկում հրատարակել էր Ճաշոցը՝ իրեն բնագիր ընտրելով, ինչպես ինքն էր ասում, Հեթում Բ-ի ձեռագիր Ճաշոցը, գրված 1286 թ.⁸⁸: Կասկած ունենալով Թադեոս երեցի հավատարմության նկատմամբ՝ Զոհ-

⁸⁵ Տե՛ս՝ Նոր Կտակարան, Ամստերդամ, 1668, էջ 933-934:

⁸⁶ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյան, Աստուածաշունչի նոր հրատարակությունը, Արարատ, 1902, էջ 1070-1071:

⁸⁷ Անդ, էջ 1071:

⁸⁸ Հեթում Բ-ի համար ընդօրինակված այդ ձեռագիր Ճաշոցն այժմ գտնվում է Երեւանի Պետ. Մատենադարանում՝ 979 համարի տակ: Ընտիր օրինակ է: Գրչության թվականը՝ 1286 է, բայց գրիչն ու վայրը հայտնի չեն: Ունի հոյակապ մանրանկարներ, որոնք վերագրվում են Թորոս Ռոսլինին:

րապյանը գրում էր, որ նա «ոչ սակաւ աշխատութեամբ կարծեմ յարմարեալ զայնչափ ընթերցումսն՝ ըստ Ոսկանանեան գաղափարի՝ աղաւաղեալ զԹագաւորական ազնիւ օրինակ» (Զոհր. 7): Հետագայում էջմիածնի միաբան Վահրամ վրդ. Մանկունին, որը Վաղարշապատում Ճաշոցի նոր հրատարակություն է կատարել՝ իրեն բնագիր ընտրելով Հեթում Բ-ի նույն ձեռագիր Ճաշոցը, իր առաջաբանում հաստատում էր այն, ինչ որ միայն ենթադրել էր Զոհրապյանը, հիշեցնելով, որ «Ճաշոցըն տպագրեալը մինչեւ ցայժմ՝ համաձայն էին առհասարակ Աստուածաշնչին խանգարելոյ ի տեղիս տեղիս վրիպական սրբազրութեամբը Ոսկանայ վարդապետի երեւանցւոյ»⁸⁹:

Համեմատելով Ճաշոցի արքայական ձեռագիրը 1686 թ. հրատարակության հետ՝ մենք եւս հաստատեցինք, որ վերջինում իշխում են Ոսկանյան բնագրի ընթերցումները:

2. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՄԱՆ ՇՐՋԱՆԸ

Սակայն հայկական բնագրի անադարտության հարցը, որն անխուսափելիորեն պիտի զբաղեցնէր հաջորդ սերունդներին, շատերի նախանձախնդիր մտահոգության առարկա դարձավ:

Մխիթար Սեբաստացին, 1733 թ. նորից հրատարակելով Աստվածաշունչը, թեեւ Ոսկանյան բնագրի վերարտադրությունն էր տալիս, բայց միաժամանակ քննական որոշ վերաբերմունք էր ցուցաբերում այդ գործում: Իր ձեռքի տակ ունենալով մի քանի գրչագիր օրինակներ, նա, ինչպես ասում էր իր հրատարակության վերջաբանում, Հին եւ Նոր Կտակարանների բնագրում ուղղակի սրբագրել է ժամանակի ընթացքում գրչական աղավաղումների ենթարկված մասեր: Օրինակ՝ Յես. Դ. 4 տան մեջ Ոսկանն ուներ՝

Անեցոյց տէր զՅեսու առաջի ամենայն ազգին Իսրայէլի, եւ երկնչէին ի Մօսիսէ որչափ ժամանակս եւ եկեաց (Ոսկ. Ա 218-9):

Մխիթար Սեբաստացին բնագրում ուղղում է կատարել՝

Անեցոյց տէր զՅեսու առաջի ամենայն ազգին Իսրայէլի, եւ երկնչէին ի նմանէ որպէս ի Մօսիսէ որչափ ժամանակս եւ եկեաց⁹⁰:

Այսպես նաեւ՝ Մատ. ԻԳ 32. Ոսկանը բացահայտ աղավաղմամբ ուներ՝

Եւ դուք Եղիք զչափ հարցն ձերոց (Ոսկ. Բ 461):

Մխիթարի հրատարակության մեջ ուղղված է՝

Եւ դուք Եղեք զչափ հարցն ձերոց⁹¹:

Այս սրբազրությունները համապատասխանում են մեր ձեռագրերի տվյալներին, բայց դրանց թիվը հավանաբար շատ մեծ չէ:

Բացի այսպիսի սրբազրություններից՝ Մխիթար Սեբաստացին նաեւ բնագրական բազմաթիվ դիտողություններ է նշանակել իր հրատարակության լուսանցների վրա՝ առանց փոփոխելու Ոսկանյան բնագիրը: Այդ դիտողությունները, որոնց նպատակը նույնպես եղել էր պարզել հայկական բնագրի կրած գրչական աղավաղումները, ներկայացնում էին 1645 թ. Փարիզում հրատարակած յոթնեզվյան Աստվածաշնչի հետ կատարված համեմատությունները, որոնք, ինչպես երևում է, երբեմն տալիս էին եւ ոչ արհամարհելի արդյունքներ: Օրինակ՝ Գ. Թագ. 2. 23 տունն ունի մի այսպիսի անիմաստ ընթերցում.

Եւ արկ առաջի նոցա խոտս տակաւ մեծաւ (Զոհր. 235):

Այսպես է Զոհրապյանի օգտագործած ձեռագրերում եւ մեզ ծանոթ բոլոր ձեռագրերում. այսպես է նաեւ Ոսկանի մոտ, այն տարբերությամբ, որ նա արկ բառը սրբագրել է եւ դարձել էարկ (Ոսկ. Ա 378): Այստեղ, սակայն, խոսքը խոտս տակաւ աղավաղ

⁸⁹ Մանկունու հառաջաբանը, տե՛ս Ճաշոց գիրք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ,

Վաղարշապատ, 1872, էջ Գ:

⁹⁰ Աստուածաշունչ գիրք, Վենետիկ, 1733, էջ 194:

⁹¹ Անդ, էջ 954:

բառի մասին է: Մխիթար Սեբաստացին, նախադասությունը Ոսկանից առնելով Հանդերձ, ուղղում է առաջարկել՝ լուսանցքում ավելացնելով այսպիսի նշում. Սեղանս խորտկաւ մեծաւ⁹², եւ այդ մասին խոսել է իր վերջաբանում⁹³:

Ձեռագրական Հիմքեր չունեցող այսպիսի ճշտումները դիտողությունների ձեռով թողնելով լուսանցներում՝ Մխիթարը զգուշավորություն էր հանդես բերում. բայց տվյալ դեպքում նրա մատնանշած ուղղումն այնքան ուշագրավ էր, որ Պետերբուրգում 1817 թ. տպագրված Աստվածաշնչում, որը Մխիթարի հրատարակությունից է արտատպված, անվարան մուծվել է բնագրի մեջ:

Եւ էարկ առաջի նոցա սեղանս խորտկաւ մեծաւ⁹⁴:

Ձեռագրական տվյալների վրա չհենվող այս դիտողությունը, որը վերաբերում է ոչ թե Ռեկանի բնագրին, այլ առհասարակ Հայկական դասական թարգմանության ձեռագրերին, իրավամբ ուշադրություն արժանի է համարվել Հայկազյան Բառարանի հեղինակների կողմից⁹⁵:

Մխիթար Սեբաստացու քննական այս վերաբերմունքը Հայկական թարգմանության բնագրական հարցերում, որպես հետետղական գիծ, երևում է Աստվածաշնչի եւ նրա տարբեր մասերի այն հրատարակություններում, որոնք հետագայում լույս աշխարհ եկան Վենետիկի Մխիթարյանների ջանքերով:

1752 թ. լույս տեսած Նոր Կտակարանի անվանաթերթերում նշված էր՝ «Տպագրեալ ըստ ուղղագոյն Հին օրինակաց ձեռագրաց»: Դժբախտաբար՝ կատարված աշխատանքի էություն մասին գաղափար չենք կարողանում կազմել, որովհետեւ այս տպագրությունը ձեռքի տակ չունենք:

1766 թ. հրատարակված Նոր Կտակարանի Հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ տպագրությունը կատարվել է «ըստ յառաջագոյն տպագրեալ օրինակաց», բայց ենթարկվել էր բարեփոխումների. ինչպես հրատարակիչներն են ասում՝ որոշ պակասներ լրացրել էին. «Որ ինչ ուրեք ուրեք պակաս գայր ի բուն օրինակէն որպէս ցուցանէին գրչագիր օրինակը, եւ թարգմանութիւնը այլոց լեզուաց, լցուցաք զայնս ի նոցանէ», զրանից բացի՝ որոշ աշխատանքներ էին կատարել լեզվական աղճատումներից բնագիրն ազատելու ուղղությամբ. «Ի բազում տեղիս եւս եղաք ըստ ձեռագրաց՝ որչափ հնար էր, մանաւանդ ի հոլովմունս ածական անուանց. իսկ յայլ իրս, այսինքն ի խնդրառութիւնս բայից եւ ի լծորդութիւնս նոցա ի կրաւորական, կամ ի ներգործական, ոչ մերձեցաք ինչ, որպէսզի մի՛ տաղտկալի արասցուք, զոր ինչ յատկութիւն Հայկական լեզուին պահանջէ»:

1789 թ. Նոր Կտակարանը նորից են հրատարակում Մխիթարյանները՝ բնագրական նոր սրբագրություններով: «Վերստին բազդատեալ ընդ բուն ձեռագիր օրինակաց, - գրված է Հիշատակարանում, - սրբագրեցաք ոչ միայն ի սխալանաց սպրդելոց ի տպագրութիւնս, այլ նաեւ ուրեք ուրեք՝ մանաւանդ ի թուղթսն Պօղոսի ուղղագրեցաք ըստ ընտրելագոյն ձեռագրաց, յորում մասին թերի գտանէր Նոր Կտակարանն մեր ըստ ձեռագրեալ յամի տեառն 1752, առ նուագութեան ձեռագիր օրինակաց յայն Հրատարակիչների մտահոգությունը եղել է ըստ հնարավորին վերացնել այն և խուսափելու, որ բնագրի մեջ մտցրել էր Ոսկան Երեւանցին, «որ ի տպագրել զառաջին զԱստուածաշունչ մեր Հայկական՝ ընդդէմ հաւատարմութեան ըստ հաճոյից ձեռներէց եղեւ այլայլել բազում ուրեք բացի շարագրութենէն եւ զընթացան իսկ՝ իբր ուղղագրելով եւ համաձայնելով թարգմանութեան Աստուածաշնչին Լատինացոց, թերեւս սխալական եւ թերի համարեալ զմերն, որ սքանչելի յօրինուածով թարգմանեալ է ի նախնեաց անտի մերոց ի Յունական բնագրէ»: Այնու ամենայնիվ զգուշավորությունը նրանց դեռ թույլ չի տալիս մի անգամից քարուքանդ անել ամեն ինչ, այնպես որ Հովհաննու Ա թղթում

⁹² Անդ, էջ 337:

⁹³ Անդ, էջ 1274:.

⁹⁴ Աստուածաշունչ գիրք, Պետերբուրգ, 1817, էջ 310:

⁹⁵ Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հտ. Բ, Վենետիկ, 1837, էջ 839 (տե՛ս «տակ»

կատարված հայտնի աղավաղման մասին Հիշատակարանում ուշադրություն հրավիրելով եւ այն քննադատելով Հանդերձ՝ բնագրում նույնությունը թողնում են Ոսկանի մուծած Վուլգատյան ձեռ, միայն փակագծերի մեջ առնելով տվյալ հատվածը:

Նույն 1789 թ. Մխիթարյանները հրատարակում են նաեւ Սաղմոսը՝ «ըստ ընտիր օրինակաց», ինչպես նշված է անվանաթերթում:

Կաշկանդումների վերջնական հաղթահարումը վերապահված էր Մխիթարյան հայտնի գիտնական Հ. Հովհ. Չոհրապյանին, որը 1805 թ. առաջին անգամ հրապարակ Հանեց Հայկական Աստվածաշնչի դասական բնագիրը երկու տարբեր հրատարակություններով՝ միա հատոր եւ քառահատոր: Այս հրատարակության անվանաթերթում նշված էր՝ «նորոգապէս ի լոյս ընծայեալ յընտրելագոյն գրչագիր գաղափարէ՝ համեմատութեամբ այլ եւ այլ օրինակաց»:

Հրատարակության նախարանից տեղեկանում ենք, որ Չոհրապյանի օգտագործած հիմնական ձեռագիրը (Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարանի ձեռ. N 1)՝ 1319 թ. արտագրված էր, հավանաբար Կիլիկիայում, ԺԳ դարի մատենագիր Գեորգ Սկեւոացու օրինակից: Մյուս օրինակները, որոնք որպես օժանդակ են օգտագործել սույնի հետ «ի ստուգաբանութիւն կամ յուղղագրութիւն, եւ ի լրումն թերութեանցն», էին Աստուածաշնչի (Հին եւ Նոր Կտակարաններ) ուրիշ 7 օրինակներ, Ավետարանների ավելի քան 20 օրինակներ եւ Գործքի ու Առաքելական թղթերի 14 օրինակներ: Չոհրապյանը այս օրինակների տարբերությունները նշել է տողատակում՝ «ի պէտս մերոց ուսումնասիրաց», չմոռանալով նաեւ Հանվանն նշանակել Ոսկանյան բնագրի տարբերությունները, որպեսզի նրանք զանազանվեն:

Չոհրապյանի Աստվածաշունչը Հայկական դասական բնագրի առաջին քննական հրատարակությունն էր: Զարմանալի է, որ Վենետիկի Մխիթարյաններն իրենց այս հայտնի հրատարակությունից հետո 1816 թ. նորից էին տպագրում Նոր Կտակարանը՝ «ըստ օրինակի տպելոյ յամին 1789», ինչպես զրոշմված է գրքի ճակատում, բայց սա ըստ երեւույթին ոսկանյան բնագրի ազդեցությունն արտահայտող վերջին հրատարակությունն էր:

Հայկական բնագիրն Չոհրապյանից հետո ունեցավ մի ուրիշ նշանավոր հրատարակիչ եւս՝ հանձին նրա միաբանակից Հ. Արսեն Բագրատունու, որը 1860 թ. նորից լույս ընծայեց Աստվածաշունչը՝ «ըստ միաբան վաղեմի գրչագրաց մերոց եւ յոյն բնագրաց»: Վերնագրային այս նշումը ցույց է տալիս, որ Բագրատունու հրատարակությունը Չոհրապյանի հրատարակության սոսկ վերադարձությունը չէր: Թեեւ Բագրատունին որեւէ նախաբան կամ Հիշատակարան չի կցել իր հրատարակությանը, բայց նրա կատարած աշխատանքի էությունը չի վրիպել մասնագետների ուշադրությունից: Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, որը հետագայում Աստվածաշնչի դրությունից: Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, որը հետագայում Աստվածաշնչի բնագրական հարցերով էր զբաղվում էջմիածնում, գտնում էր, որ Բագրատունին, իրեն հիմք ընդունելով Չոհրապյանի հրատարակությունը, վերջինիս լուսանցներում գտնվող տարբերությունների եւ Մխիթար Սեբաստացու հրատարակության դիտողությունների հիման վրա որոշ ուղղումներ էր կատարել, իսկ Յովնանասից հունարեն բնագրից օգտվել էր իմաստը ճշտելու, նախապատիվ ընթերցվածները որոշելու եւ կետագրության համար. Կարապետ վարդապետի գնահատմամբ՝ Բագրատունին «առաջինն է եղել, որ բուն գիտական եղանակով ձեռքի տակ եղած օրինակներից մի ընդհանուր բնագիր է կազմել, եւ իւր ընդարձակ ըմբռնման ու Հայերէնի մեծ հմտութեան շնորհիւ յաջողել է առհասարակ ուղիղը գտնել»⁹⁶:

Պարզ է, որ Չոհրապյանի եւ Բագրատունու այս հրատարակություններից հետո Ոսկանյան բնագիրը վերջնականապես դուրս եկավ շրջանառությունից: Ե դարի մեր թարգմանության բնագիրը լույս աշխարհ գալով՝ հաղթականորեն մուտք գործեց գիտության բնագավառում, առարկա դարձավ բանասիրական բազմապիսի ուսումնա-

⁹⁶ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյան, Աստուածաշունչի նոր հրատարակությունը, էջ 1076-

սիրությունների, ուսումնասիրություններ, որոնց համար հուսալի արդյունքներ չէր կարողացել ապահովել Ոսկանյան հրատարակությունը, վկա՝ նույնիսկ միայն այն թյուրիմացությունը, որին զուգ էր գնացել Լակրոզը՝ Հովհաննու Ա. թղթի հայտնի հատվածի հարցում, ինչպես նշեցինք վերևում:

Է. ԻՆՁ Է ՄՆՈՒՄ ԱՆԵԼՈՒ ԲՆԱԳՐԻ ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՄԱՆ ԲՆԱԳԱՎԱՌՈՒՄ

Հայ դասական բնագրի վերականգնման ուղու վրա, իհարկե, վերջնական հանգրվաններ չեն նաև Զոհրապյանի եւ նրանից բխող՝ Բագրատունու հրատարակությունները, Բանասերների կողմից պատահական եւ մասնակի առիթներով հաճախ է նշվել, որ ձեռագրերում գոյություն ունեն բնագրական ավելի հին եւ ավելի ճիշտ ընթերցումներ: Ներկա հոգվածի նախորդ էջերում, ԺԳ դարի ձեռագրերի հիման վրա, մի քանի տեղ մենք եւս առիթ ունեցանք անուղղակիորեն նշելու, որ Զոհրապյանի հրատարակած բնագրի որոշ մասեր սրբագրության են կարոտում, օրինակ՝ Բ. Թագ. Գ. 33. «Միթէ որպէս մեռանիցի անըզգամ, մեռաւ Աբեններ» նախադասությունը, որը, Զոհրապյանի օգտագործած բոլոր ձեռագրերի համաձայն, բնագրի մեջ է գտնվում, հին ձեռագրերում արտաբնագրային ընթերցում է, լուսանցագրություն է. կամ թե՛ Սաղմ. ԿԳ. 7 տան մեջ Զոհրապյանի հրատարակած բնագրի «պատրաստեցան» բառը, որը նրա օգտագործած ձեռագրերի միակ ընթերցվածն է, հին ձեռագրերում «պարտասեցան» է: Եվ հին ձեռագրերի հիման վրա առաջացող այս ճշտումներն արդարանում են հունական բնագրի համեմատություններով:

Անտարակույս Զոհրապյանի հրատարակած բնագրի նմանօրինակ թերությունները լուրջ արդյունք են այն իրողության, որ նա, դժբախտաբար, ձեռքի տակ չի ունեցել հին եւ ընտիր օրինակներ: Ինչպես նշեցինք՝ նրա օգտագործած ձեռագրերի մեջ հնագույնը, որի վրա եւ հենվել է, 1319 թվականից էր: Ուստի եւ հասկանալի է, որ հայկական բնագրի վերականգնման գործում բանասիրությանը դեռ մնում են անելիքներ, եւ այդ գործը գերազանցապես կապված է հին եւ ընտիր ձեռագրերի ուսումնասիրության հետ:

Հայտնի է, որ այսօր աշխարհի գլխավոր մատենադարաններում՝ Երեւանում, Երուսաղեմում, Վենետիկում, Վիեննայում, Փարիզում, Բեռլինում, Հռոմում, Լոնդոնում, Օքսֆորդում եւ այլուր, որտեղ հայերեն ձեռագրեր են պահվում, ինչպես նաեւ մասնավորների մոտ, գտնվում են Հին եւ Նոր Կտակարանների ամբողջական եւ մասնակի (Սաղմոսարաններ, Ավետարաններ, առաքելական թղթեր եւ այլն) օրինակներ, որոնց թիվը, զանազան գրչագիր ժողովածուներում պահպանված բեկորների հետ միասին, հազարների է հասնում: Հույժ կարեւոր խնդիր է աշխարհով մեկ ցրված այդ ձեռագրերի մեջ որոնումն ու որոշումը այն հնագույն ու լավագույն օրինակների, որոնց միջոցով հնարավոր կլինի երեւան բերել հայկական թարգմանություն բուն՝ Սահակ-Մեսրոպյան բնագրական նկարագիրը, որը որոշ չափով եղծվել ու աղավաղվել է դարերի ընթացքում ընդօրինակությունների միջոցով:

Այդպիսի հին եւ ընտիր գրչագրերից մի քանիսն արդեն վաղուց է, որ ուշադրություն են գրավել: Այդպիսիների շրջում համբավավոր է Մոսկվայի Լազարյան ձեռարանի մագաղաթյա երկաթագիր Ավետարանը, որը գրված է 887 թ. եւ այժմ գտնվում էր Երեւանում⁹⁷: Մեծ է այս ձեռագրի գիտական նշանակությունը: Ժամանակին Մսեր Մսերյանցը հրատարակել է համեմատական մի փոքր ցուցակը բնագրական այն տարբերությունների, որ այս գրչագիրը ներկայացնում է Ամստերդամի 1698 թ. եւ Վենետիկի 1805 թ. տպագրությունների նկատմամբ⁹⁸, բայց նա կազմած ուներ նաեւ այդ ձեռագրի

⁹⁷ Տե՛ս նրա լուսատիպ հրատարակությունը. Ավետարան ըստ թարգմանությունների նախնաց մերոց, գրեթե յամի 312 թ. Հայոց եւ յամի տեառն 887: Լուսատիպ հրատարակություն գրչագրի Լազարյան ձեռարանի Արեւելեան Լեզուաց: Արդեամբք պատուոյ Հոգաբարձու ձեռարանիս՝ իշխան Սիմէօնի Արամէլիք-Լազարեան: Մոսկուա, Ռ-310Ը-1899:

⁹⁸ Մ. Մսերյանց, Զհանգամանաց հնագույն գրչագիր Ավետարանին՝ որ գտանի ի Մատենադարանի Լազարեան ձեռարանի, Փարոս, տետր Ե, 1876, էջ 28-39:

ամբողջական համեմատությունը, որը մնում է անտիպ, այսպիսի վերնագրով. «Համեմատություն Ավետարանաց, այն է՝ տպագրելոց յԱմստերդամ յամին 1698 եւ ի Վենետիկ յամին 1805, ընդ գրչագրին զաղափարելոյ ի թուէ Հայոց 312»⁹⁹: Հետագայում Միհրան Հովհաննեսյանի հրապարակած տեղեկությունների համաձայն Երուսաղեմի մատենադարանի մագաղաթյա երկաթագիր Ավետարանը պիտի ավելի հին լիներ, քան Լազարյան ձեռարանինը, նրա գրություն տարի համարելով 602 թվականը¹⁰⁰, բայց Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսիսյանը համարել է, որ այս գրչագիրը է «ամենայն հաւանականութեամբ աւելի հին քան Լազարեան ձեռարանի ձեռագիրը, թէեւ դժուարանում ենք դարը որոշելու»¹⁰¹: Անտոնյան միաբանության Օրթագյուղի (Կ. Պոլիս) մատենադարանի մագաղաթյա հին Ավետարանը ըստ ոմանց, եւ հավանաբար, գրված է 716 թ., ուստի եւ սա եւս ավելի հին է համարվել, քան Լազարյան ձեռարանինը¹⁰²: Իսկ Ն. Ադոնցի բնությունները կարծես հաստատում են, որ Մլքէ թագուհու հայտնի Ավետարանը, որը գտնվում է Վենետիկում, 25 տարով ավելի հին է, քան Լազարյան ձեռարանի Ավետարանը՝ գրված լինելով 862 թ.¹⁰³: Հ. Բ. Սարգիսյանը Մլքեի ավետարանի գրչության ժամանակը դնում էր 851-922 թվականների միջ-¹⁰⁴:

Հիշյալ ձեռագրերի գրչության ժամանակի մասին հայտնված կարծիքները գուցե եւ որոշ առարկությունների ենթակա լինեն, բայց Լազարյան Ավետարանն ունի անառարկելի թվագրություն, ուստի եւ Գարեգին կթղ. Հովսեփյանը նրա մասին գրել է. «Այս Ավետարանը թուականով մեզանում մինչեւ այժմ յայտնի ամենահին ձեռագիրն է»¹⁰⁵:

Սակայն մի կողմ թողնելով հնության այսոյանությունների իրավունքը՝ նշենք, որ այսօր գոյություն ունեն հին ու ընտիր գրչության եւ բնագրական տեսակետից արժեքավոր ձեռագրեր, որոնց մասին կարելի է մի ընդհանուր գաղափար կազմել՝ Երեւանի, Երուսաղեմի, Վենետիկի եւ Վիեննայի հայտնի մատենադարանների տվյալների հիման վրա:

Նախ նշենք Աստվածաշունչի՝ ԺԳ - ԺԴ դարերի մի շարք ամբողջական օրինակներ, նկատի ունենալով, որ առայժմ ավելի հինը հայտնի չեն: Երեւանի հնագույն օրինակը՝ N 194 ձեռագիրը 1207 թվականից է, դրանից հետո հերթականորեն գալիս են N 178 (1253-55 թթ.), N 4243 (1263 թ.), N 172 (1269 թ.), N 345 (1270 թ.), N 1500 (1272-88 թթ.), N 195 (1284-88 թթ.), N 177 (1292 թ.), N 179 (1292 թ.), N 180 (1295 թ.), N 181 (1295 թ.), N 182 (1303 թ.), N 183 (1308 թ.), N 353 (1317 թ.), N 206 (1318 թ.), N 2627 (1338 թ.), N 2705 (1366 թ.), N 352 (1371 թ.), N 346 (1390-1400 թթ.) եւ N 184 (1400-1401 թթ.): Վենետիկն ունի միայն երեք ձեռագիր՝ N 1 (1319 թ.), N 12 (1332 թ.) եւ N 8 (1341-55 թթ.): Միայն երկու ձեռագիր է մեզ հայտնի Երուսաղեմից՝ N 46 (1214 թ., թերի) եւ N 153 (1323 թ.) եւ երկու ձեռագիր էլ Վիեննայից՝ N 71 (ԺԳ-ԺԴ դդ.) եւ N 55 (1368-75 թթ.):

⁹⁹ Հմմտ. անդ. էջ 39: Մեզ հայտնի չէ, թե այժմ ուր է գտնվում Մ. Մսայանցի այս թանկարժեք երկը:

¹⁰⁰ Մ. Հովհաննեսյան, Հնագույն Ավետարանը, Բիւրակն, 1900, N 30, էջ 459: Նույն, Հնագույն գրչագիր Ավետարանը, անդ. N 38, էջ 395-597: Նույն, Հնագույն Հայ գրչագիր, Բանասէր, 1900, էջ 117-118:վ

¹⁰¹ Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսիսյան, Հնագույն Ավետարան Երուսաղեմայ Հայոց Ա. Յակոբայ վանուց, Բաղմավէպ, 1908, էջ 103-109:

¹⁰² Սկանալ բանասեր, Օրթագիր Անտոնեան միաբանութեան հինաւուրց մագաղաթեայ Ավետարան, Բաղմավէպ, 1897, էջ 497-499: Մ. Հ. Սեթյան, Անցք որ անցին ընդ հինաւուրց մագաղաթեայ Ավետարան Անտոնեան հարց, Բաղմավէպ, 1901, օգոստ. 15-ի հավելված, էջ 13-15:

¹⁰³ Ն. Ադոնց, Մլքէի Ավետարանի գրություն տարին, Սիոն, 1936, էջ 274-275:

¹⁰⁴ Հ. Բարսեղ Սարգիսյան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանի Մխիթարեանց ի վենետիկ, հտ. Ա, վենետիկ, 1914, էջ 373-392:

¹⁰⁵ Գարեգին կթղ. Հովսեփյան, Յիշատակարանը ձեռագրաց, հտ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 86:

Ավետարանի ձեռագիր օրինակները թե՛ գրչությամբ ավելի հին են եւ թե՛ թվով ավելի շատ, քան Աստվածաշնչի ամբողջական օրինակները: Որպես թ-ԺԱ դարերից հասած օրինակներ՝ կնշենք Հետեւյալները: Երեւանի Հնագույն օրինակը, գրված 887 թ., նախկին Լազարյան Ավետարանն է, որն այժմ կրում է 6200 թվահամարը. այնուհետեւ ունենք՝ N 10110 (թ-Ժ դդ.), N 6384 (902 թ.), N 7737 (965 թ.), N 7735 (986 թ.), N 2374 (989 թ.), N 7739 (1001 թ.), N 4804 (1018 թ.), N 283 (1033 թ.), N 6201 (1038 թ.), N 3723 (1045 թ.), N 3793 (1053 թ.), N 3784 (1057 թ.), N 311 (1066 թ.), N 275 (1071-78 թթ.) եւ N 288 (1099 թ.): Վենետիկի Հնագույն օրինակը Մլքե թագուհու վերոնշյալ Ավետարանն է, որը գրված է համարվում 851-922 թթ. միջև եւ կրում է 86 թվահամարը. դրանից հետո ժամանակագրական կարգով գալիս են՝ N 103 (թ-Ժ դդ.), N 123 (նույնպես), N 116 (1007 թ.) եւ N 108 (Ժ-ԺԱ դդ.): Երուսաղեմի մատենադարանից մեզ հայտնի է միայն N 2555 ձեռագիր Ավետարանը, որը Ժ դարի գրչություն է: Իսկ Վիեննայի մատենադարանն ունի ԺԱ-ԺԲ դարերի գրչություն համարվող երկու Ավետարաններ՝ N N 608 - 1031:

Թե՛ ամբողջական Աստվածաշնչերի եւ թե՛ Ավետարանների մեջ կան նաեւ Հետագա դարերի մի շարք ընդօրինակություններ, որոնք նույնպես հին եւ ընտիր նախագաղափարներ են ունեցել: Այդպիսիներից է եղել, օրինակ, Անկյուրիայի Կարմիր N 45 ձեռագիր Աստվածաշնչը, որի նախագաղափար օրինակը 986 թվականից էր:

Աստվածաշնչի տարբեր մասերի հին ընդօրինակությունների նմուշներից են նաեւ Երեւանի ձեռ. N 3845՝ Պողոս առաքյալի թղթերը (1173 թ.), Երուսաղեմի ձեռ. N 326՝ Հայտնություն գիրք (1199-1202 թթ.), Փարիզի Աղգային Մատենադարանի Հայ. ձեռ. N 27՝ Նոր Կտակարան՝ առանց Ավետարանների (ԺԲ դ.), եւ այլն: Կան նաեւ ավելի հին գրչություն ունեցող Սաղմոսարաններ:

Պարզ է, որ ձեռքի տակ ունենալով ձեռագրական այսպիսի հարուստ ժառանգություն, Հայ բանասիրությունն այսօր Հայկական թարգմանություն բնագիր վերականգնելու համար լայն հնարավորություններ ունի շարունակելու եւ ավարտին հասցնելու այն գործը, որ սկսել էր Զոհրապյանը: Եվ իրոք այդ ձգտումն է, որ արտա-Հայտնություն էր անցյալ դարի վերջերին էջմիածնի վանքում, Աստվածաշնչի քննական նոր բնագիր պատրաստելու աշխատանքներով: Աստվածաշնչի ձեռագրերի մեծագույն եւ հնագույն մասը կենտրոնացած է էջմիածնի Մատենադարանում (այժմյան Երեւանի Պետ. Մատենադարան), ուստի եւ պատահական չէր, որ այդ նպատակի իրացմանը որոշել էին ձեռնամուխ լինել էջմիածնի միաբանություն գիտնական անդամները: Դեռեւս 1890-ական թվականներին կատարվող նախապատրաստական աշխատանքների մասին արձագանքում էր մամուլը¹⁰⁶: Եղիա վրդ. Հասան-Ջալալյանցը էջմիածնի Մատենադարանում Աստվածաշնչի ձեռագրերի համեմատությունը աշխատանքներ էր կատարում¹⁰⁷: 1900-ական թվականներին այդ աշխատանքներն ստացել էին նոր թափ: 1902 թ. Նրիմյան Հայրիկը Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանին պաշտոն էր հանձնել՝ էջմիածնի ձեռնարանի ուսումնավարտ եւ ուսանող սաների գործակցությունը հրատարակության պատիվ էլ Աստվածաշնչի բնագիրը՝ ձեռագրերի համեմատություն հիման վրա¹⁰⁸: Ի աշխատանքներ էին կատարվել: Մատենադարանի մի քանի տասնյակ ձեռ. իր աստվածաշնչերն իրար հետ համեմատելուց հետո կանգ էին առել հիմնական 8 օրինակների վրա՝ երկրորդական կարգի օգտագործման վերապահելով մյուս օրինակները. դրանց հետ միասին օգտագործվում էին նաեւ Աստվածաշնչի առանձին գրքերի (Ավետարաններ, Առակաց գիրք, Սաղմոսներ եւ այլն) ընդօրինակություններ, որոնք հաճախ ավելի հին եւ ավելի ընտիր օրինակներ են հանդիսանում, ինչպես նաեւ ճաշոցի նույնպիսի օրինակներ, որոնք Հին եւ Նոր Կտակարաններից պարունակում են բազմաթիվ հատվածներ: Ձեռագրական տարբերակների ընտրությունը համար օգտագործվում էին

¹⁰⁶ Հայրենիք, 1894, մարտի 26, N 765:

¹⁰⁷ Արարատ, 1896, էջ 312, ՄԱՆ.:

¹⁰⁸ Այս շրջանի աշխատանքների մասին տե՛ս Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանի տեղեկատվությունը, Արարատ, 1902, էջ 474-477 - 1079-1088:

նաեւ հունարեն Յոթանասնից բնագիրը եւ երբայականը, վերջինս, ըստ երեւույթին, հետեւողությամբ Աստվածաշնչի՝ Կ. Պոլսի 1895 թ. հրատարակության, ուր նշանակված են երբայական բնագրի բոլոր կարեւոր տարբերությունները: «Բուն օրինակը կազմելու համար, - գրում էր Կարապետ վարդապետը, - մենք վերցրել ենք Կ. Պոլսի վերջին տպագրությունը եւ աչքի առաջ ունենալով՝ մի կողմից ձեռագիրների տարբերություններն ամփոփող տետրակը եւ մյուս կողմից երբայեցեղենի բնագիրն ու յունարէն Եօթանասնից թարգմանությունը, սրբագրում ենք՝ տպագրի մէջ դնելով այն ընթերցուածը, որ ամենաուղիղն է երեւում ձեռագիրների մէջ՝ նոցա համեմատական արժեքին եւ բնագրի իմաստին նայած, իսկ իրեւ տարբերությունն նշանակում ենք միայն այնպիսիները, որոնք պարզ սխալ կամ թիրիմացություն չեն եւ արժէք կարող են ունենալ կա՛մ իմաստի, կա՛մ հայերէն լեզուի տեսակէտից»: Այնուհետեւ Կարապետ վարդապետն ավելացնում էր. «Իմաստը ճշտելու համար մենք նախապատուութիւն տալիս ենք այն ընթերցուածներին, որոնք բնագրին աւելի մօտ են՝ չանելով ի հարկէ ո՛չ մի սրբագրություն, նոյնիսկ ակներեւ սխալների համար, եթէ գոնէ մի ձեռագրի վկայութիւնը չունենանք: Նախկին հրատարակությունների մի կարեւոր թերությունը հէնց այն է, որ բնագիրն ի նկատի չունենալով եւ միայն յունարէնի հետ համեմատելով՝ շատ անգամ ընտրել են այնպիսի ընթերցուածներ, որ յունարէնին աւելի մօտ են, քան նախնականը չեն, այլ ձեռագիրների մէջ սրբագրուած՝ յունարէն իմացողների ձեռքով»:

Այս հիանալի նախաձեռնությունն արդյունքն այն եղավ, որ 1903 թ. սկզբներին էջմիածնի տպարանից լույս ընծայվեց, որպես նմուշ, Աստվածաշնչի քննական բնագրի առաջին պրակը՝ 1 տպագրական մամուլ ծավալով կամ 16 էջ, որին առանձին կցված էր նաեւ ձեռագրական տարբերակների ցուցակը: Այդ նմուշը քննարկման համար ուղարկված էր մի շարք մասնագետների, որոնցից հայտնի բանասեր Հ. Կարապետ Տեր-Սահակյանը¹⁰⁹ եւ գրաբարագետ Հակոբ Գուրգենը¹¹⁰ օգտակար դիտողություններով ու թելադրանքներով հանդես էին եկել մամուլում: Դժբախտաբար փորձական պրակի լույս տեսնելուց հետո այդ աշխատանքները դադարեցին, հայտնի չէ, թե ի՞նչ պատճառներով, եւ այսօր ավելի քան 60 տարի է, որ լուծություն է տիրում այդ մասին: Նույնիսկ հայտնի չէ, թե կատարված աշխատանքների անտիպ նյութերն ուր են գտնվում այսօր¹¹¹: Եվ սակայն՝ Հայկական Աստվածաշնչի բնագրի քննական հրատարակության խնդիրը Հայ բանասիրության համար մնում է օրակարգի կարեւորագույն խնդիր: Վրացական ՍՍՀ Գիտությունների Ակադեմիան, ակադեմիկոս Ա. Շանիձեի գլխավորությամբ, վաղուց է ձեռնամուխ եղել հրատարակելու Աստվածաշնչի վրացերեն թարգմանության քննական բնագիրը՝ որպես վրացերեն լեզվի դասական շրջանի արտագրություն, եւ Հին ու Նոր Կտակարանների մի շարք գրքեր արդեն լույս են տեսել: Հայկական բնագիրը՝ դասական այն բնագիրը, որը լույս աշխարհ եկավ Ե դարում մեր անմահ թարգմանիչների անդուլ ջանքերով եւ հանդիսանում է Հայ ոսկեդարյան լեզվի թանկագին կոթողը, նույնպես արժանի է հրապարակ գալու իր հարազատ՝ անեղծ ու անաղարտ դիմագծով եւ, ազատվելով դարերի ընթացքում կրած խաթարումներից ու գրչական աղավաղումներից, սեփականությունը դառնալու գիտություն: Հայկական բնագրի արժանիքը կայանում է ոչ թե լուկ նրանում, որ Հայ դասական լեզվի հարստությունների շտեմարանն է հանդիսանում եւ ունի աղգային մշակույթի առումով խոշոր նշանակություն, այլ եւ հանդիսանում, որ համաշխարհային մշակույթի ուսումնասիրության համար ունի նույնպես խոշոր նշանակություն, որպես մի թարգմանություն, որն անսահման հնարավորություններ է պարունակում իր հերթին օգնելու վերականգնմանը հունարեն այն բնագրերի, որոնցից

¹⁰⁹ Բաղմավէպ, 1903, էջ 343-349:

¹¹⁰ Բիւզանդիոն, 1903, մարտի 18, N 1963:

¹¹¹ Երեւանի Պետ. Մատենադարանի դիվանական բաժնում մեր կատարած որոնումներն ապարդյուն մնացին: Գուցե այդ նյութերը լինեն Կաթողիկոսական դիվանում, որն այժմ գտնվում է ՀՍՍՀ Պետական Արխիվում:

Թարգմանված է եւ որոնց բնագրական նկարագիրը նույնպես տուժել է դարերի ընթացքում: Այս վերջին առումով էլ արդեն վաղուց է, որ Հայկական Թարգմանությունը գրավել էր բանասիրական աշխարհի ուշադրությունը:

Ժէ դարի վերջերին Սորբոնի դոկտորներից Պիլը գտնում էր, որ Հայկական Թարգմանությունը մեծ ծառայություն կատարուցի Հունարեն բնագրերը վերականգնելու¹¹²: Նույն կարծիքին էր եւ Լակրոզը¹¹³: Հայկական բնագրի տարբերակներն օգտագործելու փորձեր են կատարել Վիլֆրուան (1775 թ.), Գրիսթալը (1796 թ.), Հոլմսը (1798 թ.) եւ հետագայում ուրիշներ¹¹⁴: Պ. Ս. Լուրդեն 1780-90-ական թվականներին Հայկական բնագիրը ունենալով այն հրատարակել Վալտոնի հայտնի բաղադրվածության Աստվածաշնչի մեջ, այս աշխատանքը, որ հեղինակի մահվամբ կիսատ է մնացել՝ ընդգրկելով միայն Մենդոզ գրքից մինչեւ Մակարայեցվոց Բ գիրքն ընկած մասերը, այժմ պահվում է Մյունխենում¹¹⁵: Եղել են նմանօրինակ ուրիշ ձեռնարկումներ եւս, բայց Հայկական բնագրի լատիներեն մի ամբողջական Թարգմանություն, որը դեռ մնում է անտիպ, կատարել է վենետիկյան Մխիթարյան Հ. Եղիա Թոմաճանյանը¹¹⁶: Այդպիսի մի աշխատության հրատարակությունը կասկած չկա, որ մեծ ծառայություն կատարուցի բանասիրությանը՝ վեր հանելով Հայկական բնագրի գիտական անվիճելի արժանիքները:

Այնուամենայնիվ, ինչպես ասացինք, Հայկական Թարգմանության դասական բնագրի վերականգնման խնդիրը կանգնած է առաջին գծի վրա եւ մնում է Հրամայական պահանջ, որի իրագործման համար մեր օրերում կան ավելի շատ հնարավորություններ, քան կային մեր դարի սկզբներին: Դրա մասին մեր մասնագետները պիտի մտածեն թե՛ հօգուտ Հայրենի գիտություն եւ թե՛ ի շահ ոչ միայն Հայ-Հունական, այլեւ Հայ-ասորական եւ Հայ-վրացական մշակութային հնօրյա կապերի ճիշտ լուսաբանման, կապեր, որոնց անխարդախ վկան է Հանդիսանալու Սահակ-Մեսրոպյան վերականգնված բնագիրն իր գիտական կերպարանքով:

Հայագիտության Հերթական խնդիրներից մեկը պետք է լինի Աստվածաշունչ մատյանի Հայ դասական բնագրի վերջնական վերականգնումը:

¹¹² Հմմտ. Aug. Calmet, "Dictionnaire de la Bible", t. I, Petit-Montrouge, 1845, p. 871. Հ. Գ. Զարբհանյան, Մատենադարան..., էջ 241:

¹¹³ Հմմտ. "Mosis Chorenensis Histriae Armenia. cae libri III", p. IX-X.

¹¹⁴ Հմմտ. Գ. Ա. Շրումպֆ-Հ. Գ. Զարբհանյան, Ուսումնասիրությունը Հայ լեզուի եւ մատենագրության յԱրեւմուտս, Վենետիկ, 1895, էջ 91: Հ. Գ. Զարբհանյան, Մատենադարան..., էջ 244: Բաղմապէս, 1900, էջ 296, 346:

¹¹⁵ Հմմտ. Հ. Գ. Գալեմբյարյան, Յուդակ Հայերէն ձեռագրաց Արքունի Մատենադարանին ի Միւնխէն, Վիեննա, 1892, ձեռ. N N 19 - 20:

¹¹⁶ Հմմտ. Հ. Գ. Զարբհանյան, Մատենադարան..., էջ 244:

ՀԱՅԿ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ԵՒ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՅ*

Աստվածաշնչի Հայերեն Թարգմանությունը իր կատարելությամբ Հայ եւ օտար բանասերներից բարձր գնահատականի է արժանացել եւ անվանվել նույնիսկ «Թագուհի Թարգմանություն»¹: Մեր Թարգմանիչների նման Հաջողությունը պետք է բացատրել Թարգմանչական արվեստի այն մեծ վարպետությամբ, որ անկասկած նրանք ձեռք էին բերել մինչեւ Հայերեն գրերի գյուտը կատարած քարոզչական աշխատանքների ժամանակ, երբ ստիպված ասորերենից եւ կամ Հունարենից, Հայերեն բանավոր էին Թարգմանում Աստվածաշնչից հավուր պատշաճի հատվածներ, ժողովրդին հասկանալի դարձնելու նպատակով:

Մեր պատմիչները իրենց աշխատություններում տեղեկություններ տալիս են Աստվածաշնչի Հայերեն Թարգմանության մասին, սակայն դժբախտաբար այդ վկայությունները հստակ չեն եւ այդ պատճառով էլ բանասերների ու պատմաբանների մոտ առաջացել են զանազան ենթադրություններ:

Նախ հետևենք Կորյունի հաղորդած տեղեկություններին. նա իր «Վարք Մաշտոցի»-ում գրում է, որ Հայերեն տառերի ստեղծումից հետո «ուշ եղեալ երկոցունց երեկեղեցան (Սահակն ու Մեսրոպը)՝ զիւրեանց ազգին զգալութիւն առաւել յարգել եւ դիւրացուցանել: Ձեռն ի գործ արկանէր ի Թարգմանեալ եւ ի գրել մեծն Իսահակ՝ ըստ յառաջագոյն սովորութեանն»²:

Ինչպես տեսնում ենք՝ թեև Կորյունը գրում է Սահակ կաթողիկոսի Թարգմանական աշխատանքների մասին, բայց անորոշ է թողնում այն, թե ի՞նչ էր Թարգմանում նա: Համենայն դեպս Աստվածաշնչի Հայերեն Թարգմանության մասին ավելի որոշակի վկայություն կա փոքր Կորյունի մոտ. այս բնագրից իմանում ենք, որ Հայերեն գրերի գյուտից հետո Եզնիկն ու Հովսեփը ուղարկվում են Եդեսիա, որպեսզի «Յասորի բարբառոյն զՍուրբ Գիրս նոր Թարգմանեցեն ի Հայ լեզու»³:

«Սուրբ գիրք» ասելով բնականաբար Կորյունը ի նկատի ունի Հին եւ Նոր Կտակարանը. ուրեմն այս վկայությունից պետք է եզրակացնել, որ Աստվածաշունչը առաջին անգամ Հայերենի է Թարգմանվել ասորերենից: Կորյունի մի այլ վկայության մեջ հիշատակվում է այս Թարգմանությունը, առանց անունը տալու. Հայտնի է, որ Սահակի եւ Մեսրոպի աշակերտները ասորականից հետո գնում են Հունական մշակութային կենտրոններ՝ ժամանակի գիտության հետ ծանոթանալու նպատակով. նրանցից ոմանք լինում են նաեւ Կոստանդնուպոլսում եւ այնտեղից Հայրենիք վերադառնալիս իրենց հետ բերում են ոչ միայն Նիկիայի առաջին եւ Եփեսոսի 3-րդ տիեզերական ժողովների

*Տես 348 էջի ծանոթագրությունը

¹ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 74:

² «Պատմութիւն վարուց», Վենետիկ, 1894, էջ 32:

կանոնները, այլևս Աստվածաշնչի ճշգրիտ օրինակը: Այսպես է գրում է Կորյունը. «Որոգ յետ այնորիկ հաստատուն օրինակօր աստուածատուր գրոցն եւ բազում շնորհազիր հարց յետ այնր աւանդութեամբք, եւ Նիկիական եւ Եփեսոսական կանոնօք, գային երեւելով աշխարհին հայոց, եւ առաջի դէկին հարցն զբերեալ կտակարանն եկեղեցւոյ սրբոյ»³: Այսպիսով, «Աստվածատուր գրքերի», այսինքն Աստվածաշնչի ստույգ օրինակը, որը անկասկած հունարեն «Եօթանասնից» օրինակն էր, աշակերտները բերում են Հայաստան եւ նրա հիման վրա է, որ Սահակ Պարթեւը «դարձեալ յետ այնորիկ առեալ հանդերձ Եղնակաւ զյառաջագոյն զյանկարծագիւտ զփութանակի զթարգմանութիւնս հաստատէր ճշմարիտ օրինակօք բերելովք: Եւ շատ եւս մեկնութիւն գրոց թարգմանէին»⁴:

Այսպիսով պարզվում է, որ մինչեւ Եփեսոսի տիգերական 3-րդ ժողովը եղել է Աստվածաշնչի «յանկարծագիւտ» եւ «փութանակի» թարգմանություն եւ այն՝ ժողովից հետո բերված հունական օրինակների հիման վրա վերանայվել է: Ուշագրավ է նաեւ, ինչպես հետագայում կանգ կառնենք այդ հարցի վրա, ասորիներն էլ Եփեսոսի ժողովից հետո եկեղեցիներում եւ դպրոցներում գործածությունից դուրս են հանում մինչ այդ օգտագործվող Հին եւ Նոր Կտակարանի ոչ հունական տարբերակները եւ թարգմանում են հատկապես Նոր Կտակարանը:

Մովսես Խորենացու հայոց պատմության մեջ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության վերաբերյալ տեղեկությունները ավելի հստակ են եւ որոշակի: Նա պատմում է, որ հայոց Արշակ թագավորի մահից հետո Պարսկաստանի թագավոր Ծապուհը, պարսկական զորքի օգնությամբ Մեհրուշտանին ուղարկում է Հայաստան, սա գալիս է ու սկսում ասպատակությունները մեր երկրում. միևնույն ժամանակ նա «զամենայն կարգ քրիստոնէութեան ջանայր խափանել: Զեպիսկոպոսս եւ զքահանայս հարկաց պատճառաւ կապեալ՝ յերկիրն Պարսից տայր տանել: Եւ զորս միանգամ գիրս գտանէր՝ այրէր եւ հրաման տայր մի՝ ուսանել զդպրութիւն յունարէն, այլ զպարսիկ, եւ մի՝ որ իշխեսցէ յոյն խօսել կամ թարգմանել»⁵:

Դ զարի վերջին տասնամյակներից, հատկապես Հայաստանի բաժանումից հետո, պարսկական մասում ապրող հայերը զրկվում են ոչ միայն հունական մշակույթի կենտրոնների հետ կապեր հաստատելու հնարավորությունից, այլև հունարեն կարդալուց կամ սովորելուց:

Բնական էր, որ նման արգելքներից հետո հայերը իրենց կապերը ամրացնեին գլխավորապես ասորական քրիստոնեական մշակույթի կանոնների հետ եւ պատահական չէ այն, որ Մաշտոցը իր աշակերտների հետ հայերեն գրեր ստեղծելու համար զնաց Եղեսիա ու Ամիդ:

Խորենացին չի բավարարվում իր այս հաղորդումներով եւ, իր ասածը հաստատելու ու որոշակի դարձնելու նպատակով, մեզ տալիս է ավելի շատ բնորոշ մանրամասնություններ: Նա շարունակում է պատմել, 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 Մեհրուշտանայ այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք. դարձեալ ի բաժանել զաշխարհս հայոց՝ չտային պարսիկ վերակացութիւն յոյն ումեք ուսանել յիւրեանց դպրութիւն մասինն, այլ միայն ասորի»⁶:

Աստվածաշնչի ասորերենից հայերեն առաջին այս թարգմանությունը մասնակցում են Սահակից եւ Մեսրոպից բացի Եղնիկը, «Յոհան Եկեղեցացին եւ Յովսեփ Պաղնացին» եւ միասին թարգմանում են «խորհրդաբար սկսեալ յԱռակացն, բովանդակելով զքսան

եւ զերկու յայտնիսն, եւ զնոր կտակս յեղու ի հայ բան»⁷: Ահա այս թարգմանությունն էր, որ հետագայում Եփեսոսի ժողովից հետո, Աստվածաշնչի հունական «Եօթանասնից» կոչված օրինակի հետեւողությամբ, այս անգամ Սահակն ու Մեսրոպը Եղնիկի մասնակցությամբ, ինչպես վկայում է Մովսես Խորենացին. «Զոր առեալ մեծին Սահակայ եւ Մեսրոպայ՝ դարձեալ թարգմանեցին զմի անգամ թարգմանեալ փութանակի, հանդերձ նոքօք վերստին յօրինեալ նորոգմամբ»⁸:

Մեր պատմիչներից Ղազար Փարպեցու հայոց պատմությունն էլ տեղեկություններ է պարունակում Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին. բայց նա գիտակցորեն լռություն է մատնել Աստվածաշնչի ասորերենից առաջին անգամ թարգմանելու փաստը եւ այն հասկանալի է, որովհետեւ ինչպես մեզ հասած իր նամակից, այնպես էլ իր հայոց պատմությունից երեւում է, որ նա ատելությամբ է խոսում թե՛ ասորիների եւ թե՛ նրանց մշակույթի մասին. նա իսկապես Եփեսոսի ժողովից հետո Աստվածաշնչի վերանայումը ներկայացնում է որպես առաջին թարգմանություն. նա պատմում է, որ Մաշտոցն իր բարոյական աշխատանքների ժամանակ մտածումների մեջ է ընկնում. «Քանզի հոգացեալ յարածամ տրտմէր երանելի այրն Մաշտոց, տեսանելով զմեծ ջանն եւ զառաւելապէս ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս. որք բազում թոշակօք եւ հեռագնաց ճանապարհօք եւ բաղմամբանակեալ դազերմամբք մաշէին զատուրս իւրեանց ի դպրոցս ասորի գիտութեան: Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարգացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի Վանորայս եւ յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս, յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ օգտել ժողովուրդն այսպիսի մեծ աշխարհի, եւ լինէր պաշտօնէիցն աշխատութիւն եւ ժողովրդոցն անշահութիւն յանլուծեմէն լեզուին ասորոյ»⁹:

Ու այդ է պատճառը, որ երբ հայերեն գրերն ստեղծվում են, ինչպես Փարպեցին է պատմում. «Ամենայն անձն յորդորեալ փափագէր յուսումն հայերէն գիտութեան, որպէս ի խաւարէն՝ յասորի տանջանացն զերծեալք ի լոյս խնդային: Բայց տարակուսեալք կասէին յանչքութեմէն գրոց սրբոց. քանզի ոչ գոյին դեռ եւս հայերէն լսողութեամբ սուրբ կտակարանք եկեղեցւոյ»¹⁰: Եւ միակ մարդը, որ իր հունարենի իմացությամբ կարող էր Աստվածաշնչը հունարենից հայերեն թարգմանել, այն՝ Սահակ կաթողիկոսն էր, շարունակում է Փարպեցին, եւ դրա համար էլ Մաշտոցը թագավորի, նախարարների, մեծամեծ տանուտերերի, ավագ քահանաների ընկերակցությամբ գնում է կաթողիկոսի մոտ, որպեսզի վերջինս սկսի Աստվածաշնչի հունարեն օրինակից հայերեն թարգմանության «սաստիկ եւ կարեւոր գործը». «Արկանել զանձն յաշխատութիւն հոգեւոր եւ թարգմանել զաստուածաշունչ կտակարանս ի յոյն լեզուոյ ի հայ բարբառս»¹¹:

Թեեւ Աստվածաշնչի հայերեն մեզ հասած օրինակում բանասերները մատնանշել են ասորաբանությունների հետքեր, սակայն, պարզ է, որ այն «Եօթանասնիցի» հետեւողությամբ Եփեսոսի ժողովից հետո վերանայված տարբերակն է, եւ Փարպեցին միայն հիշատակում է այս տարբերակը եւ լռություն մատնում առաջինը, որը արդեն իր ժամանակ եկեղեցիներում եւ դպրոցներում չէր գործածվում:

Աստվածաշնչի հայերեն առաջին թարգմանությունից պահպանվել են միայն Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերը Էջմիածնի թիվ 183 մի ձեռագրում, որը գրվել է 1635 թվին. այս ձեռագրի վրա առաջին անգամ ուշադրություն է դարձրել Էջմիածնի միաբաններից Հ. Եղիա Հասան-Ջալալյանը, որն այդ մասին հայտնում է այդ օրերին Էջմիածնում

⁷ Նույն տեղում, էջ 327:

⁸ Նույն տեղում, էջ 343:

⁹ Ղազար Փարպեցու պատմություն հայոց, աշխատ. Գ. Տեր-Մկրտչյան եւ Ստ. Մալխասյան, Տփլիս, 1904, գլ. ԺԱ, էջ 13:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 16:

¹¹ Ղազար Փարպեցու պատմություն հայոց, էջ 16:

³ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, էջ 76:

⁴ Կորյուն, վարք Մաշտոցի, էջ 76:

⁵ Մովսիսի Խորենացու պատմություն հայոց, աշխատ. Մ. Արեղյան, Ա. Հարությունյան: Տփլիս, 1913, գիրք Բ, գլ. ԼԶ, էջ 301:

⁶ Մովսիսի Խորենացու պատմություն հայոց, էջ 329:

գտնվող Գր. Ոսլաթյանցին: Հետագայում Սահակ եպիսկոպոս Ոսլաթյանցը¹² իմանալով Հրատարակելիք ձեռագրի մասին իր Հերթին տեղեկացնում է ուղարկում է Գր. Ոսլաթյանցին Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց վանքում պահպանված 1269 թվի մի գրչագրից նույն «Մնացորդաց» Ա. եւ Բ գրքերի մի այլ օրինակը: Գր. Ոսլաթյանցը երկու այս ձեռագրերը համեմատում է եւ իր գրքի առաջարանում գրում. «Թեւեւ միեւնույն խմբագրություն են ներկայացնում, բայց ունին եւ բավական մանր տարբերություններ, որովհետեւ տարբեր օրինակներից են եղել ընդօրինակված: Էջմիածնի օրինակի գլխավոր տարբերությունը Երուսաղեմի օրինակից այն է, որ նա, ինչպես ասացի, ենթարկված լինելով յոթանասնից թարգմանության արտաքին ազդեցության, ունի Նախագրություն կամ Առաջարան, Յանկ գլխոց Ա. եւ Բ գրոց եւ գլխահամար, որոնք բոլորովին պակասում են Երուսաղեմի օրինակում»¹³:

Գր. Ոսլաթյանցը «Մնացորդաց» գրքերի այս օրինակը Հրատարակելիս, ինչպես ինքն է վկայում, այն համեմատել է երրայական բնագրի հետ եւ եկել այն եզրակացություն, որ «մեր նորագյուտ թարգմանությունը ամենայն հավանականությամբ Հայերեն լեզվի ամենահին՝ թե չասենք՝ անդրանիկ գրվածքներից մեկն է ընդունելու, որ հասել է մեր ձեռքը»¹⁴ եւ վերջում ավելացնում է. «գալով այն խնդրին, թե նորագյուտ մնացորդաց գրքերը արդարեւ ասորերենից են թարգմանված, այս մասին ես թույլ կտամ ինձ այսպես ձեռակերպել իմ կարծիքս՝ թողնելով խնդրի մանրակրկիտ հետազոտությունը եւ վերջնական եզրակացությունը մասնագետ ասորագետներին: Մնացորդաց գրքերի ասորերենը գտնե այն, որի հետ ես համեմատել եմ մեր նորագյուտ թարգմանությունը, սակավ նմանություն ունի մերի հետ եւ, ընդ հակառակն՝ ավելի մերձենում է հունականին կամ յոթանասնիցն. շատ ավելի մոտ է մեր նորագյուտին երրայականը: Այսու ամենայնով ես ենթադրում եմ, որ Մնացորդաց գրքերի առաջին Հայերեն թարգմանությունը կատարված է եղել ասորերենից՝ այն հնագույն ասորերեն թարգմանությունից, որ ծանոթ է Թարգմանության, որ՝ ըստ կարգին, շատ մոտ էր երրայական բնագրին»¹⁵:

Անկասկած Գր. Ոսլաթյանցի ձեռքին եղել է Աստվածաշնչի ասորերեն այնպիսի մի օրինակ, որը թարգմանվել էր հունարեն՝ «Եօթանասնից» տարբերակից եւ այդ պատճառով էլ նա դժվարացել է ճշգրիտ խոսք ասել. այժմ մինչեւ Մնացորդաց գրքերի Հայերեն այս թարգմանությունը որոշ հատվածների համեմատությունը ասորերեն բնագրի հետ՝ նախ ծանոթանանք, թե Աստվածաշնչի ինչպիսի՞ ասորերեն վաղ թարգմանություններ են եղել:

Աստվածաշնչի ասորերեն առաջին թարգմանության, հատկապես Հին Կտակարանի մասին, ասորական գրականության մեջ կան բազմաթիվ ավանդություններ: Ավանդություններից մեկի համաձայն, Հին Կտակարանի «Պեշիտտո» կամ «պարզ» Peshitto նշանակում է «պարզ» օրինակը թարգմանվել է մեր թվականության առաջին դարում: Է դարի ասորական գրականության անվանի մատենագրերից՝ Հակոբ Եղեւսացին տեղեկացնում է, որ «Պեշիտտոն» թարգմանվել է երրայանից Աբգարի օրով. սա իկ է ուղարկում, որոնք գնում են Երուսաղեմ եւ Հին Կտակարանը երրայանից ասորերեն են թարգմանում եւ իրենց հետ բերում¹⁶: Թ դարի հեղինակներից Հադիտա ք. քի եպիսկոպոս՝ Յեշուդադ Մերվազին իր «Աստվածաշնչի մեկնություն» աշխատության մեջ գրում է, որ «Հին Կտակարանի «Պեշիտտոն» թարգմանել է Աղա անունով մի քահանա, որը այդ նպատակով էլ գնացել է Սամարիա»¹⁷:

¹² Գր. Ոսլաթյանցը իր գրքի 2-րդ էջի ծանոթագրության մեջ հայտնում է, որ դեռ մեր թվականության 1773 թվին ս. Հակոբյանց միաբանության անդամներից Սարգիս արքեպիսկոպոսը նկատել էր այս թարգմանության տարբերությունը:

¹³ Գր. Ոսլաթյանց, Գիրք մնացորդաց ըստ հնագույն Հայ թարգմանութեան, Մոսկուա, 1899, էջ 6:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 10:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 17:

¹⁶ G. Phillips, Scholia on some passages of the Old Testament, by Mar Jacob, Londres, 1864.

¹⁷ Barhebraeus, Le magasin des mystères; Beyrouth, 1890; p. 100.

Հին Կտակարանի ասորերեն առաջին թարգմանության հարցով զբաղվել են բազմաթիվ գիտնականներ, եւ դրանցից մեծ մասը եկել է այն եզրակացության, որ այն չի թարգմանվել ինչ-որ ժամանակում եւ ինչ-որ հեղինակի կողմից, այլ կատարվել է դարերի ընթացքում եւ տարբեր հեղինակների կողմից: Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունից» հայտնի է, որ մեր թվականության Բ դարի կեսերին արդեն Եղեւսայում գոյություն ունեին քրիստոնեական համայնքներ¹⁸, եւ 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 Եղեւսի գալով, իջեւանում է իր հայրենակից Տորիի տանը¹⁹: Անկասկած այս միջավայրում էլ սկսեցին Հին Կտակարանը թարգմանել երրայանից ասորերենի²⁰: Այս թարգմանության մեջ զանազան քրիստոնեական հասկացությունների 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, «Եօթանասնիցի» ոչ մի ազդեցություն չեն ունեցել իրենց վրա, իսկ կանոնականների վրա այն զգացվում է. այսպես օրինակ՝ Եզրը, Նեեմի, Եսթերը, Յովքը, Թագաւորութեանց գրքերը շատ հարազատ են Թարգմանին, այսինքն երրայանական բնագրին, իսկ Հնգամատեանը, Մարգարեները, Սաղմոսները գերծ չեն հունական ազդեցությունից²¹:

Հայտնի է, որ «Եօթանասնիցը» քրիստոնյաներն էին օգտագործում, իսկ «Թարգմանը»՝ հրեաները, եւ հունական ազդեցությունը կարող է հանդես գալ Մերձավոր Արեւելքի քրիստոնեական համայնքների ներսում, երբ հրեաների փոխարեն այլ ազգի ներկայացուցիչներ մեծամասնություն էին կազմում. հավատացյալների չրջապատում նման փոփոխություններ են տեղի ունենում Բ դարի կեսերից: Այսպիսով, եթե գիտնականների ենթադրությունը ճիշտ է, որ Հին Կտակարանը սկսել են թարգմանել Բ դարի կեսերից, ապա այն պետք է ավարտված լիներ արդեն Դ դարի կեսերին, որովհետեւ Դ դարի ասորական գրականության երկու խոշոր դեմքերի՝ Ափրահատի եւ Եփրեմ Ասորու մեզ հասած գործերում վկայակոչված են Հին Կտակարանի «Պեշիտտոյից» հատվածներ²²: Այս երեւույթն էլ բավական էր եզրակացնելու համար, որ Դ դարում արդեն ասորական եկեղեցիներում, դպրոցներում, հատկապես Մծբինում, Եղեւսայում եւ նրանց շրջակայքում ու դրանց հարևան մասերում գործածում էին Հին Կտակարանի «Պեշիտտոն»:

Իսկ ինչ վերաբերում է Նոր Կտակարանի ասորերեն թարգմանության, այն այլ պատկեր է ներկայացնում:

Նոր Կտակարանի ասորերեն մի քանի թարգմանություններ են եղել, որոնք 2 դարից սկսյալ վերանայվել են կամ վերստին թարգմանվել: Մենք կանգ ենք առնելու այդ թարգմանություններից միայն երեքի վրա, որոնք գոյություն են ունեցել մինչ 5-րդ դարի առաջին կեսը, այսինքն այն օրինակների վրա, որոնցից կարող էին օգտվել մեր թարգմանիչները:

Առաջին ասորերեն ավետարանը եղել է «Դիատեսարոն» կամ «խառն» (Evangelion Dmakhlta) կոչված ավետարանը²³: Սա ասորերեն ամենահին ավետարանն է. այն

¹⁸ Եվսեբիոսի Կեսարացույ պատմութիւն եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877, դպր. Բ, գլ. Ա, էջ 75:

¹⁹ G. Phillips, The Doctrine of Addai, the Apostle, p. 5.

²⁰ M. Perles, Meletemata Peschittoniana, Breslau, 1859; Cornill, Das Buch ds Propheten Ezechiel. Leipzig, 1896, p. 15; W. E. Barnes, Apparatus to chronicles in the Peschitto, Cambridge, 1897.

²¹ F. Berg, The influence of the Septuagint upon the Peschitto, Psalter, New-York, 1895; Mandi, Die Pes Chittho zu Hiob, Leipzig, 1892.

²² R. Duval, La littérature Syriacque; Paris; 1907, p. 31.

²³ Ասորերեն Dmakhlta բառը նշանակում է «խառն»: Մեզ հասած՝ Եփրեմ Ասորու «Դիատեսարոնի» հայերեն թարգմանության մեկնության մեջ, այս Ավետարանը անվանված է «Համաբարբառ»:

պատրաստել է եկեղեցական Հայտնի գործիչներից՝ Հուստինիանոսի աշակերտ Տատիանոսը, մեր թվականության 170 թվին մոտավորապես: Հեղինակը չորս ավետարանների բովանդակությունը միացնելով մեկ ավետարան է պատրաստել եւ այդ պատճառով էլ այն կոչվել է «Դիատեսարոն» կամ «խառն» ավետարան: Թե ինչ լեզվով գրված է եղել առաջին անգամ «Դիատեսարոնը»՝ Հայտնի է: Ուսումնասիրողներից ոմանք²⁴ ենթադրում են, որ այն եղել է Հունարեն եւ ապա նրա կենդանություն ժամանակ մի ուրիշը թարգմանել է ասորերեն, իսկ ոմանք էլ²⁵, որ Տատիանոսը այս ավետարանը ասորերեն է գրել: Համենայն դեպս «Դիատեսարոնը» ամենից շատ օգտագործված եւ ամենից շատ տարած ված ավետարանն է եղել Եդեսիայում, Մծրինում եւ նրանց շրջակայքում՝ մինչեւ V դարի առաջին երեք տասնամյակները. օրինակ «Աղղայի վարդապետություն» վկայություն համաձայն Եդեսիայում հիմնված առաջին եկեղեցում կարդում էին «Դիատեսարոնը»²⁶: Մի այլ փաստ նաեւ այն է, որ Ափրահատի եւ Եփրեմ Ասորու մեզ հասած աշխատություններում Հին Կտակարանից վկայակոչումները ինչպես ասացինք «Պեշիտոտյից» են, իսկ Նոր Կտակարանի վկայակոչումները՝ «Դիատեսարոնից»²⁷: Ասորական աղբյուրների վկայությամբ «Դիատեսարոնը» եկեղեցիներում եւ դպրոցներում գործածվել է մինչեւ Եփեսոսի ժողովը. այդ ժողովից հետո Եդեսիայի Բարուլա եպիսկոպոսը ինքը թարգմանում է Նոր Կտակարանը եւ արգելում է «Դիատեսարոնի» օգտագործումը եւ հրամայում է այն ոչնչացնել: Մեզ Հայտնի է, որ Կյուր քաղաքի եպիսկոպոս Թեոդորեն միայն ոչնչացրել է «Դիատեսարոնի» երկու հարյուր օրինակ²⁸: Ըստ երեւույթին այս հրամանի հետեւանքով ոչնչացվում են բոլոր օրինակները եւ դժբախտաբար այն չի հասել մեզ: Պահպանվել են շատ փոքր հատվածներ եւ մի արաբերեն օրինակ, որը վերագրվում է XII դարի ասորի հեղինակներից Աբու Ֆարաջին, բայց այն, ինչ մատնանշել են մասնագետները, այնպիսի խմբագրություն է ենթարկված, որ բոլորովին ազավաղված է²⁹:

Մեզ է հասել «Դիատեսարոնի» Եփրեմ Ասորու գրած մեկնությունը, այն էլ միայն Հայերեն հին թարգմանությամբ: Մյուսները Եփրեմ Ասորու այս մեկնությունը Հայերենից թարգմանել է լատիներեն, իսկ գերմանացի գիտնական Կանը, լատիներեն այս թարգմանությունը եւ Ափրահատի ու Եփրեմ Ասորու աշխատություններում պահպանված վկայակոչումների միջոցով, փորձեց վերականգնել բնագիրը³⁰:

Ավետարանների երկրորդ ասորերեն տարբերակը Հայտնի է «Առանձին ավետարաններ» անունով³¹: Այս «Առանձին» ավետարանները (*Evangelion da Mepharreshe*) պահպանվել են ասորական երկու ձեռագրերում, որոնցից առաջինը գտել է անգլիացի ասորագետ Կյուրթտոնը եւ հրատարակել³², իսկ մյուսը Հայտնաբերել է եւ հրատարակել Ագնես Լվիզը 1892 թվին³³: Բուրկիտը, որը վերջինիս հրատարակչներից էր, երկու այս բնագրերն էլ համեմատել էր իրար հետ եւ նշել, որ երկուսն էլ նույն խմբագրությունից են. նա խոր ուսումնասիրություններից հետո գալիս է այն եզրակացություն, որ «Առանձին ավետարանների» ասորերեն տարբերակը Հունալ է

թարգմանվել մեր թվականության Բ դարի վերջին, այն էլ Անտիոքում, որովհետեւ, ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, այս «Առանձին ավետարանները» գործածվել են Անտիոքում եւ նրա շրջակայքում³⁴: Պատմությունից գիտենք, որ, գրում է անգլիացի մասնագետը, Բ դարի վերջերին Պալուտը, որը Եդեսիա քաղաքի եպիսկոպոսն էր, իր եպիսկոպոսական աստիճանը ստացել էր Անտիոքի Սերաբիոն եպիսկոպոսից: Ըստ երեւույթին, շարունակում է ենթադրել Բուրկիտը, այս ժամանակ էլ այն թարգմանվեց ասորերենի: Բուրկիտը համեմատում է «Դիատեսարոնից» հասած վկայակոչումներն ու «Առանձին ավետարանների» ասորերեն բնագրերը եւ եզրակացնում, որ վերջինիս թարգմանիչը ծանոթ էր եւ կամ իր ձեռքի տակ ունեցել էր «Դիատեսարոնի» օրինակը, որովհետեւ «Առանձին ավետարանների» ասորերեն օրինակում հանդիպում անց այնպիսի ոճական դարձվածքների ու բառերի, որոնք յուրահատուկ են «Համաքարբառին»³⁵: Բայց ինչպես կարելի է ենթադրել ասորական աղբյուրների վկայություններից, «Առանձին ավետարանները» ժողովրդականություն չեն ունենում Եդեսիայի ու Մծրնի շրջակայքում, եւ «Դիատեսարոնը» շարունակում է հիմնականում գործածվել այս քաղաքների եկեղեցիներում ու դպրոցներում, եւ այդ է պատճառը, որ մինչեւ Ե դարի կեսերը ապրող ասորի գործիչների աշխատություններում վկայակոչումները «Դիատեսարոնից» են: Մինչեւ որ, ինչպես նշել ենք, Եդեսիայի Բարուլա եպիսկոպոսը 431 թվից հետո արգելում է «Համաքարբառը», եւ դրա փոխարեն ընդունվում է Բարուլայի պատրաստած Նոր Կտակարանը, որը գիտնականներին Հայտնի է Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ» անունով, ինչպես ուսումնասիրողներից ոմանք կարծում են, թարգմանվել է անմիջապես Հունարեն «Եփեսոսանից» վրայից, ոմանք էլ ենթադրում են, որ այն «Առանձին ավետարանների» (*mepharreshe*) ասորերեն օրինակի վերանայված տարբերակն է: Բուրկիտը վերջին տեսակետին կողմնակից է³⁶: Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտ» տարբերակում մտել են, այսինքն կանոնական են համարվել Չորս ավետարանները, Գործք Առաքելոցը, Պետրոս առաքյալի Առաջին Թուղթը, Յովհաննու առաջին Թուղթը, Յակոբու առաջին Թուղթը եւ վերջում՝ Պողոս առաքյալի բոլոր Թղթերը: Այսպիսով Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտում» չեն մտել «Եփեսոսանից» կանոնական ճանաչված գրքերից Պետրոս առաքյալի 2-րդ Թուղթը կամ Թուղթ Պետրոսի Բ եւ ապա Թուղթ Յովհաննու Բ, Թուղթ Յովհաննու Գ, Թուղթ Յուդայի, Յայտնություն Յովհաննու: Բացի այս բաժիններից Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտում» պակասում են նաեւ Ղուկասի ավետարանի ԺԲ գլխի 17-18 հատվածները՝ Յովհաննու ավետարանի Ը գլխի 1-11 հատվածները եւ Յովհաննու առաջին Թղթի Ե գլխի 7-րդ հատվածը³⁷:

VI դարի ասորական եկեղեցին երկուսի բաժանվելուց հետո, Հակոբիկյանները, այսինքն միաբնակները, սկսեցին իրենց եկեղեցիներում օգտագործել Աստվածաշնչի «Եփեսոսանից» ասորերեն այն թարգմանությունը, որը կազմել էր Մարքոկի, այժմյան «Մեմրիջի» եպս. Փիլոքսենոսը մեր թվականության 508 թվին: Փիլոքսենոսի այս օրինակը սակայն անընդհատ վերանայվել է դարերի ընթացքում, այսպես՝ 616-617 թվերին այն վերստուգվեց Տելլա-դը Մավդելատի, այժմյան Ալեքսանդրիայի մոտակայքը գտնվող այդ քաղաքի եպիսկոպոս՝ Պողոսի կողմից: Ը դարի սկզբներին (704-705 թթ.) Եդեսիայի եպիսկոպոս Հակոբը նորից վերանայեց ասորերեն աստվածաշնչի «Եփեսոսանից» օրինակը:

Հակոբիկյանների հակառակ, նեստորականները շարունակեցին օգտագործել թե՛ Հին Կտակարանի «Պեշիտոտ» օրինակը եւ թե՛ Նոր Կտակարանի «Պեշիտոտն», միայն այն տարբերությամբ, որ Նոր Կտակարանի բոլոր գրքերն էլ տարբեր Հերթականությամբ

²⁴ R. Duval, *La littérature Syriacque*, p. 31.

²⁵ Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Konons*, 1, Thiel: Tatilan's Diatesaron, p. 98.

²⁶ G. Phillips, *The Doctrine of Addai*, p. 46.

²⁷ Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte*, p. 99.

²⁸ J. J. Overbeck, *Ephraemi Syri, Opera Selecta*, Oxford, 1865, p. 220.

²⁹ A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmonicae arabice*, Rome, 1888.

³⁰ Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte*, p. 99.

³¹ Ասորերեն "Mepharreshē- նշանակում է «առանձին»:

³² W. Cureton, *Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac*, Londres, 1858.

³³ *The Four Gospels, in Syriac*, transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late R. Bensly, R. Harris and C. Burkitt, with an introduction by Agnes S. Lewis, Cambridge, 1894.

³⁴ C. Burkitt, *Texts Studies*, VII, N2, Cambridge, 1901.

³⁵ C. Burkitt, *Evangelion da mepharreshe*, 2 vol, Cambridge, 1904.

³⁶ R. Duval, *La littérature Syriacque*, p. 38.

³⁷ R. Duval, *La littérature Syriacque*, p. 42.

դարձել են կանոնական³⁸:

Այսքանը Աստվածաշնչի ասորերեն թարգմանությունների պատմությունից: Այժմ հարց է ծագում. եթե Աստվածաշնչը առաջին անգամ հայերեն էր թարգմանվել ասորերենից, ապա ո՞ր տարբերակից կարող էր լինել այն: Ընդհանրապես Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության հարցին անդրադարձել են ինչպես հայ, այնպես էլ օտար պատմաբաններ ու բանասերներ: Ֆրետրիկ Մակլերը հատուկ ուշադրություն է նվիրել Ավետարանների հայերեն առաջին թարգմանության վրա եւ ձեռագրական բաղդատություններով ջանացել է վերականգնել հնագույն օրինակը, եւ ստացված արդյունքը համեմատել է հունարեն «Եօթանասնիցի» հետ եւ եկել այն եզրակացության, որ հայերեն թարգմանությունը ունեցել է հունարեն սկզբնագիրը³⁹: Գերմանացի գիտնական Ավգ. Մերկը սակայն չի համաձայնվել Մակլերի տեսակետին եւ իր աշխատության մեջ այդ մասին գրել է.

«Մակլերի փաստարկումները համոզիչ չեն, որովհետեւ նույնիսկ մեզ հասած Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի մեջ այժմ էլ կան բազմաթիվ տեղեր, որոնք ասորերենից նրա կրած ազդեցության մասին են վկայում: Այս ասորաբանությունները, չարունակում է հեղինակը իր գրքում, կարող էին մուտք գործել մեր այսօրվա հայերեն ավետարանի մեջ ասորերեն սկզբնագրից, նախնական թարգմանության ժամանակ եւ կամ կարող էր հայ թարգմանիչը հունարեն բնագրից թարգմանելիս իր ձեռքի տակ ունեցած լինել ասորերենը»⁴⁰:

Մի քանի գիտնականներ երկարատեւ ու դժվարին աշխատություններ, բազմաթիվ աղբյուրների տվյալներից օգտվելով, փորձել են վերականգնել Մարկոսի ավետարանի «Կեսարական» կոչված հնագույն տարբերակներից մեկը. նրանք այս գործի համար օգտագործել են ինչպես ասորական, այնպես էլ հայկական ու վրացական Նոր Կտակարանի օրինակները եւ ցույց են տվել, որ թե՛ Հին եւ թե՛ Նոր Կտակարանների վրացերեն թարգմանությունը պատկանում է արեւելյան խմբին եւ այն շատ մոտ է մասնավորապես հայկականին եւ ապաասորականին⁴¹: Այս հարցի շուրջ իրենց հետազոտությունները ավարտելով գալիս են այն հետեւյալ եզրակացության. «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 «Կեսարականից», եւ այն մեզ չի հասել»⁴²: Իրենց եզրակացության մեջ գրում են նաեւ այն մասին, որ «եթե այժմյան վրացերեն ավետարանը ավելի մոտ է «Կեսարական»-ի բնագրին, քան թե հայկականին, պատճառը այն է, որ հայերենը հետագայում սրբագրվել է. համեմայն դեպ, չարունակում են նրանք. «Մարկոսի ավետարանի վրացական թարգմանությունը տանում է մեզ դեպի հայկականը, իսկ հայկականն էլ՝ դեպի ասորականը, եւ որպես այդ տեսակետը հաստատող փաստ վկայակոչում են Մարկոսի ավետարանի Ա եւ ԺԱ գլուխներում պահպանված բազմաթիվ ասորաբանությունները»⁴³: Եվրոպացի բանասեր Լիոնեն իր մի աշխատության մեջ⁴⁴ ու հոգվածներով ջանում է հակառակը ապացուցել. «Թե Մարկոսի ավետարանը... ն է թարգմանվել «կեսարականի» ոչ թե ասորերեն, այլ հունարեն օրինակից եւ այն

³⁸ Այժմյան նաստորականների կանոնական գրքերը հերթականությամբ հետեւյալներն են. Մատթեոսի ավետարան, Մարկոսի, Ղուկասի, Յովհաննու, Գործք Առաքելոց, Թուղթ առ Հռովմացիս (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 Ա, Թուղթ Պետրոսի Բ, Թուղթ Յովհաննու Ա, Բ, Գ, Թուղթ Յուդայի, Յայտնություն:

³⁹ Fr. Macler, Le texte arménien de l'Evangile d'après Mathieu et Marc; Paris, 1919.

⁴⁰ A. Merk, Die armenischen Evangelien und ihre Vorlagen; Biblica; 1926, p.

⁴¹ K. Lake, R. P. Blake, S. Now, The Caesarean Text Of the Gospel of Mark, „The Harvard Theological Review“, 1928, N4, p. 286.

⁴² Նույն տեղում, էջ 311:

⁴³ Նույն տեղում:

Մարկոսի ավետարանի Ա գլխից մատնանշում է հունարեն օրինակին բնորոշ 59 հատկանշական ընթերցվածներ»⁴⁴:

Վիեննայի Մխիթարյան հայերից բազմապատակ գիտնական Հ. Ն. Ակինյանը իր «Սուրբ գրքի հայերեն թարգմանությունը» հոգվածում կանգ է առել այս հարցերի վրա⁴⁵: Նա գտնում է, որ Սուրբ Գրքի թարգմանությունը առաջին անգամ ավարտվել է մեր թվականության 408-414 թվերին, եւ այս առաջին թարգմանությունը եղել է «Ղուկիանյան», այսինքն «Անտիոքյան» բնագրից⁴⁶, եւ իր այս տեսակետը հաստատելու համար բերում է հետեւյալ պատճառաբանությունները.

ա. Մաշտոցը Անտիոքի հետ հարաբերության մեջ էր:

բ. Առակաց գիրքը թարգմանվեցավ ի Սամոսատ, որը Անտիոքյան ազդեցության տակ էր: Կա մի վկայություն ձեռագրերում, որտեղ նշված է, որ հայերեն Աստվածաշնչը «Ուղղեալ է Աղեքսանդրացւոց եւ յերուսաղէմացւոց օրինակաց. դարձեալ եւ ի Չորեքնոյն Ուրիգենի. (ըստ Ակինյանի այս օրինակներն էին, որ Սահակի եւ Մեսրոպի աշակերտները բերեցին Կոստանդնուպոլսից եւ սրանց Հիման վրա էլ վերանայեցին Անտիոքյան օրինակը)»⁴⁷:

Գոկյանը իր «Մակարայեցվոց Բ գրքի հայերեն թարգմանությունը» գրքում եկել է հետեւյալ եզրակացության. «Հայր թե Աղեքսանդրյան, թե Վեցիջյան եւ թե Ղուկիանյան ընթերցվածներ կներկայացնեն. ուստի ապարդյուն է պնդել թե արտաբնապես միայն այս կամ մյուսին վրայէն կատարված է: Մակարայեցվոց հայերեն թարգմանության սկզբնագիրը մեզի ծանոթ ոչ մեկի խմբագրության մեջ կգտնենք: Հայն ունեցած է առանձնահատուկ բնագիր խառն նկարագրով»⁴⁸:

Գարագաշյանը իր «Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց» գրքի առաջաբանում գրում է, թե ինչպես Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը երրայականի հետ բաղդատելիս, «Զարմանօք դիտեցաք, զի թէպետ եւ թարգմանութիւն մեր զհետ երթալ բազում հաւաստեալ եւ ճշդիւ զթարգմանութեանն Եօթանասնից, ուրեքխոտորեալ ի նմանէ, մերձեայ երրայական բնագրին: Ապաքէն կարեւոր խնդիր է, թէ ուստի՞ իցէ խոտորումնս այս հայերէնին ի թարգմանութենէ անտի Եօթանասնից»⁴⁹:

Գերմանացի գիտնական Գյոտտսբերգերը կասկածում է Բար-Հերբեոսի այս վկայության վրա, թե Աստվածաշնչի հայ թարգմանությունը աչքի առաջ ունեցել է ասորերեն բնագիր եւ կարծում, որ այն հաստատելը դժվար է: ձիւտ է, գրում է նա. «Կան

⁴⁴ St. Lyonnet, la version arménienne des Evangiles et son modèle grec: L'Evangile selon S. Marthe, „Revue Biblique, 1934, p. 18. St Lyonnet Un important témoin du Texte Caesarien de S. Marc: la version arménienne, „Mélanges de L'Université S. Joseph, t. X/X, 1935, p. 25.

⁴⁵ Ն. Ակինյան, «Հանդես Ամսօրեայ», 1935, էջ 550:

⁴⁶ «Աղեքսանդրացւոց» օրինակը, գրում է Հայր Ակինյանը, այն բնագիրն է, որ Հեսիքիոսը կազմել է Աղեքսանդրիայում եւ ապա այն տարածվել է ամբողջ եգիպտոսում: «Երուսաղէմացւոց» կազմել են Պամփուլիոսը եւ Եվսեբիոսը՝ Կեսարիայում, սա տարածվեց Պաղեստինում եւ փոքր Ասիայում: Իսկ «Չորեքնոյն Ուրիգենեան» սա Tetrapla է, որը հանվել էր «Որոգինեայ վեցիջեանից», հավանաբար նախագաղափար օրինակը, որմե թարգմանվել է «Սուրբ Գրքի» Անտիոք - Կ. Պոլիս գծի վրա: Այս խմբերի մասին տեղեկությունները, - Հայր Ակինյանը հայտնում է, - որ պարտական ենք Հերոնիմոսին Praef. in Apol. adv. Ruf. 2. 27, տե՛ս էջ 556):

⁴⁷ Նույն տեղում: Հավատացած ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը Եփեսոսի ժողովից հետո Նոր Կտակարանի օրինակը վերանայելիս իրենց ձեռքի տակ ունեցած կլինեին «Առանձին ավետարանների» մի օրինակը:

⁴⁸ Ս. Կոզեան, Մակարայեցվոց Բ գրքի հայերեն թարգմանությունը, Վիեննա, 1923, էջ 60-61:

⁴⁹ Մ. Գարագաշյան, Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Կ. Պոլիս, 1895:

տեղեր, որոնք համաձայն են «Պեչիտոյի» ընթերցմաններին, բայց դրանք ավելի հասարակաց աղբյուր են նմանորում, քան թե ասորերենից ուղղակի փոխառություն»⁵⁰:

Հայր էսապայանը իր «Հայերեն Ավետարաններու սկզբնագրի հարցը եւ Ագաթանգեղոսի ու Ղազար Փարպեցի կոչումները» շատ արժեքավոր ու շնորհակալ աշխատություն մեջ պատասխանում է այն գիտնականներին, որոնք Հայերեն Աստվածաշնչի մեջ հունականի ազդեցությունը նկատի ունենալով միակողմանի եզրակացություններ են կատարում: Ինքն էլ իր հերթին միայն ավետարաններից վկայակոչում է Հայերենում եղած ասորական ազդեցություն մոտ երկու հարյուր հետք⁵¹:

էսապայանը չի բավարարում իր այս փաստերով եւ համաձայնվելով անգլիացի Հայագետ Կոնիքերի այն կարծիքին, թե հնագույն Հայերեն «Ավետարան» եղած է Տատիանոսի «Համարարառը», փաստեր է բերում եւ մատնանշում, որ եղնիկը, Ագաթանգեղոսը, Ղազար Փարպեցին իրենց աշխատություններում ավետարանից եղած վկայակոչումները բերել են «Համարարառից»⁵² եւ դրանից էլ բնականաբար եզրակացնում է, որ գրերի գյուտից հետո Հայերը առաջին անգամ թարգմանել են «Համարարառը», եւ այդ «Ավետարանն էլ օգտագործվել է Հայկական եկեղեցիներում»:

Մենք եւս համոզված ենք էսապայանի ենթադրություն Հավանական լինելուն, որովհետեւ կարծում ենք, որ առնվազն եփրեմ Ասորու «Համարարառի մեկնություն» թարգմանությունը այդ ժամանակ՝ լավագույն ապացույցներից մեկը պետք է համարել: Հայերը, ասորիների նման, մինչեւ եփեսոսի ժողովը, գործածել են «Տատիանոսի Համարարառը» կամ «Դիատեսարոնը» եւ դրանից հետո ինչպես ասորիները, այնպես էլ Հայերը հետզհետե ոչնչացրել են այդ օրինակը՝ գործածություն մեջ դնելով արդեն «Եփեսոսյանից» հետեւողությամբ պատրաստված թարգմանությունը: Համենայն դեպս վերջին թարգմանիչներն իրենց ձեռքի տակ ունեցած կլինեն նաեւ «Համարարառը» եւ այդ պատճառով էլ, որոշ ասորաբանություններ մնացել են Աստվածաշնչի այժմյան Հայերեն թարգմանության մեջ:

Այսպես, եթե ընդունելու լինենք, որ Նոր Կտակարանի Հայերեն առաջին թարգմանության նախատիպար օրինակ է հանդիսացել Տատիանոսի «Համարարառը», ապա Հին Կտակարանի առաջին Հայերեն թարգմանությունը եղել է ասորերենի «Պեչիտոտ» կոչված տարբերակից:

Ուսումնասիրություններից սկզբում մատնանշել ենք, որ Գր. Ուլաթյանը Հրատարակել է Աստվածաշնչի Հայերեն առաջին թարգմանությունից մեր ձեռագրերում պահպանված Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերը: Աստվածաշնչի Հայերեն այս նորագյուտ հատվածները Հրատարակիչը բաղդատել է նախ երրայականի հետ եւ գտել, որ այն ընդհանուր նմանություն ունի եւ մոտ է եղել երրայականին, սակայն ինչպես երեւում է Ուլաթյանը այն ասորերեն բնագրի հետ համեմատելիս դժվարություններ առաջ է կանգնել: ասորագետ չլինելով նա, ինչպես կարելի է հետևեցնել իր առաջարկից, ձեռքի տակ ունեցել՝ Թե Աստվածաշնչի ասորերեն «Պեչիտոտ», այլ «Եփեսոսյանից» օրինակը⁵³ եւ այդ պա

⁵⁰ J. Goetsberger, Die Syro-armenischen und die Syro-Koptischen Bibelzitate aus den ...olien des Barhebraeus, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“, 1901, N214 p. 101.

⁵¹ Այստեղ բերում ենք նրա նշած տեղերից մի քանիսը: Մատթեոս՝ 7-18, 6-23, 4-4, Լ-17, ԺԲ-44, ԺԴ-6, ԺԵ-17, ԻԼ-10: Մարկոս՝ Ա-44, Բ-21, Է-19, Ժ-13, 16, ԺԴ-41, ԺԵ-19: Լուկաս՝ Ա-61, Ի-49, Գ-11, Ե-10, Է-37, Լ-14, ԺԶ-21, ԺԸ-41, ԻՍ-21, ԻԲ-64, ԻԳ-15, 41, ԻԴ-1, 32: Յովաննոս՝ Դ-35, Է-36, Լ-20, ԺԱ-36, ԺԲ-22, Ի-12, 25, ԻԱ-8, եյլ.: Տե՛ս Զ. Պ. էսապայան, Հայերեն Ավետարաններու սկզբնագրի հարցը, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1935, էջ 577:

⁵² Մատթ.՝ Բ-15, Տիտիան՝ 31: Մատթ.՝ Գ-8, 9, Տատիան՝ 37, Մատթ.՝ Ե-17, Տատիան՝ 59, Մատթ.՝ Ժ-11-13, Տատիան՝ 84, Մատթ.՝ ԺԶ-23, Տատիան՝ 84, Մատթ.՝ ԺԸ-13-17, Տիտիան՝ 144, Մատթ.՝ ԻԼ 19-20, Տիտիան՝ 207, Յովհ.՝ Ա-11, Տատիան՝ 8, Յովհ.՝ Ա-18, Տատիան՝ 7, Յովհ.՝ Ա-29, 30, Տատիան՝ 28: Տե՛ս Զ. Պ. էսապայան, Հայերեն ավետարաններու սկզբնագրի հարցը, էջ 595:

⁵³ Գ. Ուլաթյան, Գիրք Մնացորդաց ըստ Հնագույն Հայ թարգմանութեան, էջ Ժ:

էլ անորոշություն մեջ ընկնելով «խնդրի մանրակրկիտ հետազոտությունը եւ վերջնական եզրակացությունը թողել է ասորագետներին»⁵⁴. այժմ Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերից մեկական փոքր հատված կհամեմատենք ասորերեն «Պեչիտոտի» համապատասխան մասի մեր կատարած Հայերեն թարգմանության հետ եւ միեւնույն ժամանակ կդրենք կզենենք այժմյան օրինակից նույն հատվածը, տարբերություններն ու նմանությունները ակնհայտ դարձնելու նպատակով: Այս համեմատությունը ցույց է տալիս, որ իսկապես մեզ հասած Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերը թարգմանվել են ասորերենի «Պեչիտոտ, օրինակից, եւ եթե կան փոքր տարբերություններ, ապա դրանք, այսինքն, ինչպես ասորերեն, այնպես էլ Հայերեն բնագրերը դարերի ընթացքում ոչ միայն փոփոխվել, այլեւ իրար վրա ազդել են: Համենայն դեպս այս համեմատությունը հաստատում է «Պեչիտոտի» եւ Ուլաթյանի Հրատարակած «Մնացորդաց» գրքերի անժխտելի նմանությունը:

Մեզ հասած
Աստվածաշնչի օրինակը
«Մնացորդաց Առաջին
գլուխ Ա»⁵⁵

«Աղամ, Սէթ, Ենովս, Կա-
յնան, Մաղաղայէլ, Յարեղ,
Ենովք, Մաթուսաղայ, Ղա-
մէք, Նոյ:

Որդիք Նոյի՝ Սէմ, Քամ,
Յարէթ: Յարէթ: Որդիք
Յարէթի՝ Գամեր, Մազովզ,
Մաղայի, Յովիդան, Եղի-
սան, Թորէլ, Մոսոր եւ Թի-
րաս: Եւ որդիք Գամերայ՝
Ասրանաղ եւ Հոփիաթ եւ
Թորգոմա. եւ որդիք Յովի-
դանայ՝ Ելիսա եւ Թարսիս,
կիտացիք եւ Հոռացիք: Եւ
որդիք Քամայ՝ Քուս եւ
Մեստրեմ, Փուզ եւ Քանան,
եւ որդիք Քուսայ՝ Սարա,
Եւիլա եւ Սարաթա եւ
Հոնեղմա եւ Սարակաթա: Եւ
որդիք Հոնեղմա՝ Սարա եւ
Դեղան, եւ Քուս զնեմրովթ.
սա սկսաւ լինել Հսկայ
որսորդ ի վերայ երկրի: Եւ
Մեստրեմ ծնաւ զԴու-
թիմացիս եւ զԿարիինացիս
եւ զանաթիմացիս եւ զնի-

Ուլաթյանի
Հրատարակած օրինակը
«Գլուխ առաջին
Մնացորդաց (Ա)»⁵⁶

«Աղամ, Սէթ, Ենովս,
Կայինան, Մաղաղայէլ, Յա-
րեղ, Ենովք, Մաթուսաղայ,
Ղամեք, Նոյ, Ենմ, Քամ:

Որդիք Յովիթայ Գոմէր,
Մազովզ, Մաղի եւ Յաւան
եւ Թովրէլ, Մոլոր, եւ
Թիրաս: Եւ որդիք Գոմերայ,
Իլիսանաղ եւ Դիփաթ եւ
Թորգոմա: Որդիք Յաւանու
Ելիլայ, Թարչիլ, Քեթիմ եւ
Դոդնիմ:

Որդիք Քամա, Քուզ եւ
Մեղրիմ, Փութ, եւ Քան-
դան: Եւ որդիք Քուզայ, Սա-
րայ, Եաղիլայ եւ Սաբաթայ
եւ Ռադամայ եւ Սերերկայ:
Եւ որդիք Ռադամայի, Շարայ
եւ Դադան: Եւ Քուզ ծնաւ
զՆեմրովզ: Սա էր որ առա-
ջին սկայ էր ի վերայ երեսաց
երկրի: Եւ Մեստրեմ ծնաւ լու-
լուդիմացիսն զհեմամացիսն
եւ զնիփթովմացիսն
զփաթրովմացիսն եւ զԲե-
սլոդիմացիսն, ուստի եղեն

Ասորերեն բնագրի մեր
թարգմանությունը
Ա. Մնացորդաց⁵⁷

«Աղամ, Շիթ, Ենովզ,
Կայինան, Մահալայէլ,
Յարեղ, Ենովք, Մաթու-
չալեղ, Լամեք, Նոյ, Ենմ,
Քամ, Յովիթ:

Որդիք Յովիթայ Գոմէր,
Մազովզ, Մաղի եւ Յաւան
եւ Թովրէլ, Մոլոր, եւ
Թիրաս: Եւ որդիք Գոմերայ,
Իլիսանաղ եւ Դիփաթ եւ
Թորգոմա: Որդիք Յաւանու
Ելիլայ, Թարչիլ, Քեթիմ եւ
Դոդնիմ:

Որդիք Քամա, Քուզ եւ
Մեղրիմ, Փութ, եւ Քան-
դան: Եւ որդիք Քուզայ, Սա-
րայ, Եաղիլայ եւ Սաբաթայ
եւ Ռադամայ եւ Սերերկայ:
Եւ որդիք Ռադամայի, Շարայ
եւ Դադան: Եւ Քուզ ծնաւ
զՆեմրովզ: Սա էր որ առա-
ջին սկայ էր ի վերայ երեսաց
երկրի: Եւ Մեստրեմ ծնաւ լու-
լուդիմացիսն զհեմամացիսն
եւ զնիփթովմացիսն
զփաթրովմացիսն եւ զԲե-
սլոդիմացիսն, ուստի եղեն

⁵⁴ Նույն տեղում:

⁵⁵ Գիրք Աստուածաշունչը, Վենետիկ, 1860, էջ 357 հատված, գլխ. Ա, 1-13:

⁵⁶ Հատված 13-31 (չար. Ա գլխից):

⁵⁷ Ասորերեն Աստվածաշունչ, Ուրմիա, 1852 («Պեչիտոտ»), էջ 480, գլ. Ա, հատ. 1-13:

թախմացիս եւ դպատրոսիմացիս եւ զանախմացիս եւ զքաղսոնիմացիս, ուստի ելին անտի փղշտացիք, եւ զքափտորիմացիս»:

«Եւ Քանան ծնաւ զՍիդոն զանդրանիկ իւր, եւ զամուրհացին եւ զգերգեսացին եւ զխեւացին եւ զարուկեցին եւ զարսենացին եւ զարազացին եւ զսամարացին եւ զամաթացին: Որդիք Սեմայ ելամ եւ Ասսուր եւ Արփաքսադ եւ Լուդ եւ Արամ եւ որդիք Արամայ՝ Հուս եւ Եմովլ եւ Գաթեր եւ Մոսոք: Եւ Արփաքսադ ծնաւ զԿայինան, եւ Կայինան ծնաւ զՍաղա, եւ Սաղա ծնաւ զԵբեր: Եւ Եբերայ ծնան երկու որդիք, անուն միումն Փաղէկ, զի յաւուրս նորա բաժանեցաւ երկիր եւ անուն եղբոր նորա Յեկտան: Յեկտան ծնաւ զԵմովլադ եւ զՍալափ եւ զԱրամովթ եւ զԿեղրուան եւ զԵգէլ եւ զԴեկլան եւ զԿամասն եւ զԱբիմէլ եւ զՍաբա եւ զՍուփիր եւ զԵւի եւ զՅովրամ. ամենեքեան սոքա որդիք եկտանայ: -

Որդիք Սեմայ՝ Ելամ եւ Ասսուր եւ Արփաքսադ, Կայինան, Սաղա, Եբեր, Փաղէկ, Ռազաւ, Սերուք, Նաքովր, Թառայ, նա ինքն է Արամ:

Եւ որդիք Աբրաամով՝ Իսահակ եւ Իսմայէլ: Սոքա են ծնունդքն Իսմայելի Նաբէովթ եւ Կեղար եւ Նաբղեւէլ, Մաքսան, Մասմա եւ Իդուամ՝ Մասոք, Քոդադ, Թաման, Իտուր եւ Նեփիս եւ Կեղմա. սոքա են որդիք Իսմայելի»:

րով մինացիսն եւ (զ) զՔէրովմինացին, ուստի եղեն անտի փոխտացիքն, զկափթովրիմացիսն»:

«Եւ Քանան ծնաւ զՍուր. զանդրանիկ իւր եւ զԵմին եւ զԵրուսացին եւ զգերգեսացին եւ զխեւացին եւ զԱրակն եւ զԱսանին եւ զԱրուադայն եւ Շամարայն եւ զԱմաթին: Եւ որդիք Շեմայ. Եամ եւ Ասսուր եւ Աղփաքսարն եւ Լուդ եւ Արամ եւ Ուդ եւ Ուդ եւ Գէթէր եւ Մոսոք:

Եւ Արփաքսադ ծնաւ զԿայինան եւ Կայինան ծնաւ զՇայղայ, եւ Շայղայ ծնաւ զԵբեր: Եւ Եբերայ եղեն որդիք երկու անուն միումն Փաղէկ, զի յաւուրս նորա բաժանեցաւ երկիր, եւ անուն (եղբոր նորա) Յեկտան: Եւ Յեկտան ծնաւ զԵմովլադ եւ զՇաղեփ եւ զԱսերմովդ եւ զՅարեթ եւ զԱդովրամ եւ զՈւղադ եւ զԴեկլան եւ զՆերան եւ զԱբիմէլ եւ զՍաբայ, զՍուփիր եւ զԵւիլաթ եւ զՅովրամ:

Ամենեքին սոքա որդիք էին Յեկտանայ: Որդիք Շեմա Որփաքսան, Կայինան, Շաղա, Եբեր, Փեղէկ, Հոագաւ, Սերովդ, Նաքովր, Թարա, Աբրամ, այսինքն է Աբրահամ: Որդիք Աբրահամով՝ Իսահակ եւ Իսմայէլ: Այս ծնունդքն նոցա. անդրանիկ Իսմայելի Նաբէովթ եւ Կեղա եւ Աբիլ եւ Սաքսան եւ Մաշեմայ եւ Յուդմայ եւ Մասաա եւ Ադադ եւ Թեման եւ Յետուր եւ Նեփիս եւ Կեղմա այս են որդիք Իսմայելի»:

անտի փղշտացիքն զքափթովրիմացիսն»:

«Եւ Քանան ծնաւ զՍիդոն զանդրանիկ իւր եւ զԵմին, եւ զԵրուսացին եւ զգերգեսացին եւ զխեւացին, զղարուկեցին եւ զԱսանին զԱրուադայն եւ Շամարայն եւ զԱմաթին: Եւ որդիք Շեմայ Ելամ եւ Արուր եւ Արփաքաւտ եւ Լուդ եւ Արամ եւ Ղուս եւ Ղուլ եւ Գէթէր եւ Մոսոք:

Եւ Արփաքաւտ ծնաւ զՇալադ եւ Շալադ ծնաւ զՂեբեր, եւ Ղեբերայ եղեն որդիք երկու անուն միումն փաղեկ, զի յաւուրս նորա բաժանեցաւ երկիր, եւ անուն եղբոր նորա Յեկտան: Եւ Յեկտան ծնաւ զԵմովլադ եւ զՇալեփ եւ զԱսերմովդ եւ զՅարեթ եւ զՀադովրամ եւ զՈւղադ զԴեկլան զՂեբել եւ զԱբիմէլ եւ զՇաբայ եւ զՈւփիր եւ զԵւիլաթ եւ զՅովրամ:

Ամենեքին սոքա որդիք էին Յեկտանայ: Արփաքաւտ եւ Կայինան, Շալա, Եբեր Փաղեկ, Ռադով, Սերովդ, Նաքովր, Թարայ, Աբրամ, այսինքն է Աբրահամ: Որդիք Աբրահամով, Իսահակ եւ Իսմայել: Այս ծնունդքն նոցա. անդրանիկ Իսմայելի Նաբէովթ եւ Կեղար եւ Աբիլ Սաքսան, Սաղար, եւ Թեման, Հետուր եւ Նեփիս եւ Կեղմա. այս են որդիք Իսմայելի»:

Մնացորդաց երկրորդ գլուխ Ա.⁵⁹*

«Եւ զօրացաւ Սողոմոն որդի Դաւթի ի թագաւորութեանն իւրում. եւ տէր Աստուած իւր ընդ նմա էր, եւ մեծացոյց զնա ի բարձրութիւն: Եւ ասաց Սողոմոն ցամենայն Իսրայէլ, ցհազարապետս եւ ցհատաւորս եւ ցամենայն իշխանս տոհմիցն, եւ զնաց Սողոմոն եւ ամենայն եկեղեցին ընդ նմա ի բարձրաւանդակն Գառաւնի, ուր էր անդ խորանն վկայութեան Աստուծոյ՝ զոր արար Մովսէս ծառայ տեառն յանապատին, բայց զտապանակն Աստուծոյ եհան Դաւիթ յերուսաղէմ. եւ սեղանն պղնձի՝ զոր արար Բեսէլիէլ որդի Ուրիայ որդւոյ Յովրայ՝ անդ էր առաջի խորանին Տեառն: Եւ խնդրեաց ինքն Սողոմոն եւ եկեղեցին, եւ եհան անդ Սողոմոն ի վերայ պղնձի սեղանոյն առաջի Տեառն ի խորանին, եւ մատոյց ի վերայ նորա ողջակէզս հազար: Ի գիշերին յայնմիկ երեւեցաւ Աստուած Սողոմոնի, եւ ասէ ցնա. խնդրեա զինչ տաց քեզ»:

Եւ⁶⁰ ասէ Սողոմոն ցԱստուած. Դու արարեր ընդ Դաւթի հօր իմում ողորմութիւն մեծ, եւ թագաւորեցուցեր զիս փոխանակ նորա. եւ արդ, տեր աստուած, հաւատարիմ լիցի անուն քո ի վերայ Դաւթի հօր իմոյ, վասն զի դու թագաւորեցուցեր զիս ի վերայ բազում ժողովրդեանս որ է իբրեւ յհող երկրի»:

Գլուխ երկրորդ Մնացորդաց թագաւորութեանց⁶⁰ Ա.

Եւ զարացաւ Սողոմոն որդի Դաւթի ի թագաւորութեանն իւրում, եւ Տէր Աստուած իւր ընդ նմա էր, եւ մեծացուցանէր զնա յոյժ. եւ ասաց Շալիմովն ցամենայն Իսրայէլ, ցիշխանս հազարաւոր զնդաց եւ զհարիւրաւոր զնդաց եւ ընդ իշխանս հազարաւոր զնդաց եւ ընդ զարազուխս հարիւրապետացն ամենայն եւ ընդ զատաւորսն եւ ընդ իշխանս նահապետաց ազգատոհմիցն, եւ զնաց Սողոմոն եւ ամենայն զաւուրքն ի բարձունս, զի անդ էր վրան ժամուն վկայութեանց Տեառն աստուծոյ, զոր արար Մովսէս ծառայ տեառն յանապատին. քանզի էր վրան ժամուն վկայութեանց Տեառն աստուծոյ, զոր արար Մովսէս ծառայ տեառն յանապատին անդ. քանզի զտապանակն կտակարանաց Տեառն եկն երեք Դաւթի ի Կարիաթարիմ քաղաքէ, եւ կանգնեաց նմա խորան Դաւթի յերուսաղէմ, եւ սեղան արուրի, զոր արար Բեսէլիէլ որդի Սուրիայ որդւոյ Յովրայ. անդ էր առաջին խորանին Տեառն: Եւ խնդիր արար Շալիմովն ի վերայ սեղանոյն, որ կայր առաջի Տեառն ի խորանին եւ անդ մատուցանէր ողջակէզս հազար: Ի գիշերին յայնմիկ երեւեցաւ Աստուած Շալիմովնի եւ ասէ. խնդրեա զուրքեզ. զինչ խնդրես եւ տաց քեզ»:

«Եւ ասէ Սողոմոն ցԱստուած. դու արարեր ընդ Դաւթի հօր իմոյ ողորմութիւն մեծ եւ թագաւորեցուցեր զիս փոխանակ նորա: Եւ արդ Տէր Աստուած, եւ հաստատեցի բանն քո, ընդ Դաւթի հօր իմում զիս թագաւորեցուցեր զիս ի ժողովրդեանս մեծի այսորիկ, որ է իբրեւ զհող երկրի»:

Եւ զարացաւ Շալիմովն որդի Դաւթի ի թագաւորութեանն իւրում եւ Տէր Աստուած իւր ընդ նմա էր, եւ մեծացուցանէր զնա յոյժ. եւ ասաց Շալիմովն ցամենայն Իսրայէլ, ցիշխանս հազարաւոր զնդաց եւ զհարիւրաւոր զնդաց եւ ընդ իշխանս նահապետաց ազգատոհմիցն, եւ զնաց Շալիմովն եւ ամենայն զաւուրքն ի բարձունս, Գաբաղոնի, զի անդ էր վրան ժամուն Աստուծոյ, զոր արար Մովսէս ծառայ տեառն յանապատին. քանզի զտապանակն Աստուծոյ երեք Դաւթի ի քաղաքէ Յաղրիմ եւ կանգնեաց նմա խորան Դաւթի յերուսաղէմ եւ սեղան արուրի՝ զոր արար Բեսէլիէլ որդի Ուրիայ որդւոյ Յովրայ. անդ էր առաջին խորանին Տեառն: Եւ խնդիր արար Շալիմովն ի վերայ սեղանոյն, որ կայր առաջի Տեառն ի խորանին եւ անդ մատուցանէր ողջակէզս հազար: Ի գիշերին յայնմիկ երեւեցաւ Աստուած Շալիմովնի եւ ասէ. խնդրեա զուրքեզ. զինչ խնդրես եւ տաց քեզ»:

⁵⁷ Էջ 383, Հատված 1-7:

⁵⁸ Հատված 7-10:

⁵⁹ Գր. Սալաթյանց, Գիրք Մնացորդաց, էջ 1, գլուխ Ա, Հատված 1-13:

⁶⁰ Էջ 55, Հատված 1-7:

* Մանթ. նախորդ էջերում

Այս հատվածների բաղադրությունը հաստատում է այն ենթադրությունը, որ Գր. Նալաթյանցի հրատարակած «Մնացորդաց Ա եւ Բ գրքերի թարգմանությունը կատարված է ասորերեն «Պեչիտոտ» օրինակից, եւ Նալաթյանցը թուրիմացության մեջ էր ընկել յան պատճառով, որ իր ձեռքի տակ էր ունեցել ինչպես կարծում ենք, ասորերեն «Եօթանասնիցի» եւ ոչ թե «Պեչիտոտի» օրինակը: Եթե կան փոքր, կարելի է ասել, աննշան տարբերություններ, ապա այն պետք է վերագրել ոչ միայն փոխադարձ ազդեցությունների, այլեւ ինչպես դժվար չէ կռահել, նաեւ գրչական սխալների:

Այսպիսով, »Մնացորդաց« գրքերի այս թարգմանությունը հանդիսանում է առաջին թարգմանիչներից մեկ հասած մի անգին զանձ, նշխար, որը վկայում է ոչ միայն նրանց ունեցած միակողմանի գիտելիքների հարստության մասին, այլեւ ցույց է տալիս թարգմանչական արվեստի մեջ ունեցած նրանց հմտությունը:

Ծրգ դարի սկզբներին, հայրերեն գրերի գյուտից անմիջապես հետո կատարված այս թարգմանությունը իր կատարելությամբ այսօր էլ կարող է հիացնել ամեն մի մասնագետի:

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ

ՍԱՄԱՐԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳՐԻ ՄԻ ՀԱՏՎԱԾ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՎԱՔԱԾՈՅԻՑ

Սանկտ-Պետերբուրգի Ազգային գրադարանում պահվող Սամարական հուշարձանների ժողովածուն (ավելի քան 18600 թերթ), իր ծավալով գիջում է միայն Ռայենդսի հավաքածոյին (Մանչեստր), չնայած այն իր գիտական նշանակությամբ եւ ձեռագրերի հնությունը աշխարհում հավասարը չունի:

Հավաքածոյում կենտրոնական տեղ են զբաղեցնում Հնդաստյանի մագաղաթե կողերները, որոնք հանդիսանում են Սամարական համայնքի հիմնական կանոնիկ հուշարձանը: Կողերները բաղկացած են

I 27 զանաձեւ ձեռագրերից

II ա մոտավորապես 3000 թերթ

III բ 2167 թերթ

Այնուհանդերձ, Սամարական ձեռագրերի ուսական ֆոնդը, ըստ հարկին, մշակված չէ: Առկա նյութերը մանրակրկիտ ուսումնասիրելու դեպքում կարող են շատ նոր եւ հետաքրքիր տվյալներ տրամադրել պատմաբաններին, գրականագետներին եւ լեզվաբաններին: Նյութերի հետազոտությամբ ինչպես արտասահմանում, այնպես էլ մեզ մոտ կարող են զբաղվել զանազան գիտական հետաքրքրություններ ունեցող լայն պրոֆիլի երրայագետներ:

Սամարական ձեռագրերը շատ դեպքերում գիտնականներին հետաքրքրել են իրենց Աստվածաշնչական նյութերի թարգմանություն: Բացի դրանից հետազոտողների մեծ մասի հետաքրքրությունների շրջանակից դուրս էր Սամարական համայնքի հին շրջանը:

Կողերների եւ պատառիկների մի մասը արամեերեն եւ արաբերեն լեզուներով թարգմանություններ են: Սեմական եւ արաբական բանասիրության համար նման նշանակալից հուշարձանի ուսումնասիրությունը կարելի է:

Սամարական թարգմանությունների մի մասը (մոտ 172 թերթ) ժամանակին ուսումնասիրվել են Ա. Հարկավիի կողմից: Այդ աշխատանքը մեր կողմից շարունակվել եւ հասցվել է իր ավարտին՝ այսինքն Հնդաստյանի 194 թերթ արաբերեն թարգմանությունը իր արտացոլումն է գտել Սանկտ Պետերբուրգի Ազգային գրադարանի հուշարձանների բաժնի համապատասխան քարտային կատալոգում:

Վերահիշյալ ձեռագրերն իրենցից ներկայացնում են մագաղաթի վրա արված եռալեզու պատառիկներ՝ հին երրայերեն, արամեերեն եւ արաբերեն (սամարական գրաֆիկայով): Կան նաեւ մագաղաթի վրա (սամարական գրաֆիկայով) գրված երկլեզու պատառիկներ՝ հին երրայերեն եւ արաբերեն լեզուներով: Քիչ չեն նաեւ թղթի վրա գրված երկլեզու պատառիկներ՝ հին երրայերենով (սամարական գրաֆիկայով) եւ արաբերենով (արաբերեն գրաֆիկայով): Հանդիպում են նաեւ մագաղաթի վրա գրված արաբական թարգմանության պատառիկներ (սամարական գրաֆիկայով):



Lev. 13:18 – 34



Lev. 12:8 – 13:17

Սակայն Հատկանշական է, որ այս ժողովածույում չեն հանդիպում Հնգամատյանի արարերեն թարգմանությանը արարերեն գրաֆիկայով, մի երեւոյթ, որ չափազանց մեծ տարածում ունի Համաշխարհային Հավաքածուներում:

Ուսումնասիրության ներկա փուլում Աստվածաշնչի բնագրական եւ քննական վերլուծության Համար Հարկ է տրամադրության տակ ունենալ գիտության կողմից բացահայտված աղբյուրագիտական ճշգրիտ բոլոր տեղեկությունները:

1984 թվականին Հանրահայտ սամարական մի ընդհանուր Գ.Սիդենյեն սամարականների միջազգային կոնֆերանսում առաջարկեց իմի բերել աշխարհի գրադարանների Հավաքածուներում գտնվող սամարական ձեռագրերը:

Գ.Սիդենյեի կոչին արձագանքողներից առաջինը Երուսաղեմի Սր.Հակոբյանց Հայոց վանքի ավանդապահ Նորայր Արք. Պողարյանն էր: Նա Հայտնեց, թե զրապահոցում պահվող թիվ 808 Հայկական ձեռագրի պահպանաթերթը պարունակում է երկու թերթից բաղկացած սամարական մի ձեռագիր:

Հայկական ձեռագիրը իրենից ներկայացնում է Դոմինիկյան միաբանության վանահայր Պետրոս Արագոնացու «Գիրք զբոց»-ի չարունակությունը (14-դ դ.): Ձեռագիրն արտագրված է 1377 թվականին ոմն Ատոմի կողմից: Իսկ եւ լեցու գրապահոցում գրանցվել է 1651 թվականին:

Վերոհիշյալ սամարական թերթերը, ինչպես պարզվեց, սամարական Հնգամատյանի երկու Հատվածներն են՝ Ղևտ. 10:10 – 11:20 եւ 14:37 – 15:130:

Ժամ Մարգենի եւ Բերնար Ուտյեի Հանգամանայից հոգվածը Հենց այս թերթերին է նվիրված:

Հոգվածից պարզվում է, որ սամարական տեքստը գրված է դամասկոսյան ձեռագրով՝ մոտավորապես 13-րդ դարում:

1989 թվականին Լ.Տեր-Պետրոսյանը Մատենադարանի Հին ձեռագրերի գրապահոցից երեւան բերեց թիվ 1202 ձեռագիրը, ուր, ըստ նրա, կար անհայտ լեզվով գրված մի Հատված: Պարզվեց, որ «անհայտ լեզվով» գրվածը Սամարական Հնգամատյանի Հատվածներից մեկն է՝ Երուսաղեմի տեքստի միջանկյալ Հատվածը, ներառելով Ղևտ 12:8 – 13:34 տեքստը:

Վերոհիշյալից հետեւում է, որ սամարական թերթերը Հայկական ձեռագրերում

սամարական մի ձեռագրի առանձին Հատվածներն են, եւ, ամենայն Հավանականությամբ, կարելի է հաստատել, որ եւս մի Հայկական ձեռագիր պետք է, որ կազմված լինի նման ձեռով՝ օգտագործելով Հիշատակված սամարական ձեռագրի չրավականացնող միջանկյալ Հատվածը:

Հայկական միջնադարյան ձեռագրերով զբաղվող գիտնականներին այս հետեւությունը կարող է օգտակար լինել հետագա ուսումնասիրության համար:

Քանի որ տեքստը, որը պահպանում է Փարիզյան Սամարական Հնգամատյանի ձեռագրերում, մոտավորապես կազմում է չորս թերթ, իսկ Երուսաղեմյան ձեռագրի Հատվածները կազմում են մեկ զույգ թերթ (վերոհիշյալ փարիզյան ձեռագրի), իսկ Մատենադարանի Հատվածը իրենից ներկայացնում է մեկ թերթ զույգ թերթի վրա, ինչպես պատկերված է սխեմայի վրա, ակնհայտ է, որ գոյություն ունի եւս մեկ կամ երկու Հայկական ձեռագիր՝ կազմված վերը նկարագրված ձեռով: