

ԿՈՌՆԵԼԻ ԿԵԿԵԼԻՁԵ

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
ՆՈՂՎԱԾՆԵՐ



ԵՐԵՎԱՆ 2022

9(47.922)

ԿՈՌՆԵԼԻ ԿԵԿԵԼԻՉԵ

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐ

Թարգմանությունը վրացերենից՝

Ջուլիետա Բալանյանի

ԵՐԵՎԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

2022

ISBN 978-2-8080-1493-2

© Հայկական Բալանյանի Հիմնադրամ, 2022

ՀՏԴ 93/94:80
ԳՄԴ 63.3+80
Կ 396

Ժողովածոն հրատարակության է երաշխավորել
ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի գիտական խորհուրդը

ԿՈՌՆԵԼԻ ԿԵԿԵԼԻՁԵ

Կ 396 Պատմա-բանասիրական հոդվածներ / Կոռնելի Կեկելիձե, Թարգմանությունը վրացերենից՝ Ջուլիետա Բալանյանի, Խմբագիրներ՝ Խաթունա Գափրինդաշվիլի, Կարինե Ավետյան - Եր., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2022.- 148 էջ:

Վրաց անվանի գիտնական, ակադեմիկոս Կոռնելի Կեկելիձեի պատմա-բանասիրական վեց հոդվածների ժողովածուն կազմել է եւ թարգմանությունը վրացերենից կատարել՝ Ջուլիետա Բալանյանի Բալանյանը:

Հին վրացերենի հատվածների թարգմանիչը եւ խմբագիրն է Խ. Օ. Գափրինդաշվիլին՝ բանասիրության դոկտոր, Վրաստանի Կ. Կեկելիձեի անվան Ձեռագրերի Ազգային կենտրոնի ավագ գիտաշխատող:

Այս հոդվածների ժողովածուում լուսաբանվում են վրաց պատմության եւ մշակույթի մի շարք նշանակալից իրադարձություններ ու իրողություններ՝ քրիստոնեության ընդունումը, վրաց հին տոմարը, մշակութային-պատմական այլ հարցեր, որոնք շափազանց կհետաքրքրեն հայ ընթերցողին:

Գիրքը նախատեսված է ինչպես մասնագետների, այնպես էլ ընթերցողների լայն շրջանակի համար:

ՀՏԴ 93/94:80
ԳՄԴ 63.3+80

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Վրացերենից թարգմանված հոդվածների նախորդ՝ «Հայ-վրացական ճարտարապետական, ազգագրական եւ այլ ոլորտների առնչություններ» վերտառությամբ ժողովածոն լույս ընծայելուց հետո (Երեւան - 2019 թ.) ընտանյոք որոշեցինք հրատարակել նաեւ վրաց մեծանուն գիտնական Կոռնելի Կեկելիձեի գիտական հոդվածներից մի քանիսը, որոնք պիտի հետաքրքրեին ոչ միայն արեւելագետներին, այլեւ սովորական ընթերցողներին: Այս հոդվածները եւս երջանկահիշատակ Պարույր Մուրադյանի խորհրդատվությամբ են թարգմանվել (1980-ական թվականներ), սակայն մնացել են չհրատարակված, ձեռագիր վիճակում: Հրատարակման նպատակը եղբայրական, բարի դրացիական եւ գիտական-ճանաչողական ակնկալիքն է: Մեծապես շնորհակալ ենք Կոռնելի Կեկելիձեի անվան ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր Խաթունա Գափրինդաշվիլուն, որը հանձն առավ թարգմանել հին վրացերենից մեջբերումները, ինչպես նաեւ խմբագրել բոլոր թարգմանությունները:

Հարգանքներով՝ Սարգիս, Հայկ, Արա Բալանյաններ

Կոռնելի Կեկելիձե (1879-1962 թթ.) - վրացի բանասեր, գրականագետ, աստվածաբան, Վրաստանի Գիտությունների Ակադեմիայի ակադեմիկոս:

Կոռնելի Կեկելիձեն Թբիլիսիի պետական համալսարանի հիմնադիրներից է: 1918 թվականից մինչև իր կյանքի վերջը նա ղեկավարել է համալսարանի Հին վրացերեն գրականության պատմության ամբիոնը:

Կոռնելի Կեկելիձեն հենց սկզբից սահմանել է վրաց հին գրականության ուսումնասիրության մեծ նշանակությունը ինչպես, հատկապես, վրաց մշակույթի պատմության, այնպես էլ համաշխարհային քրիստոնեական մշակույթի պատմության առումով: Նրա մենագրությունը՝ «Վրաց հին գրականության պատմություն», երկու հատորով (1923-1924 թթ.), վրաց հին մատենագրության եւ դրա հետ կապված հարցերի հիմնարար հետազոտությունն է:

Կոռնելի Կեկելիձեն ուսումնասիրել է վրաց-բյուզանդական, վրաց-պարսկական գրական առնչությունները, վրաց հին գրականության եւ բանահյուսության փոխհարաբերությունների հարցերը: Զափազանց մեծ է նրա վաստակը Վրաց ուղղափառ եկեղեցու տեսական եւ գործնական դրույթների քննարկման բնագավառում: Գիտնականը հատուկ հետազոտություններ է նվիրել վրաց աստվածաբանության պատմությանը, պատմագրությանը, ինչպես նաեւ վրաց հին գրերի պատմությանը, վրացական տոմարին, վրացական տպագրության պատմությանը, վրաց հին գրականության թարգմանության մեթոդներին, հայ մատենագրական երկերի քննությանը ու այլ կարեւոր հարցերի ուսումնասիրությանը:

Կոռնելի Կեկելիձեի անվան հետ են կապված վրաց հին ձեռագրերի հայտնաբերման, հավաքման, նկարագրության եւ կազմման աշխատանքները: Վրաց գրականության նկատմամբ օտարերկրացի շատ գիտնականների հետաքրքրությունն է շարժել նրա՝ «Երուսաղեմի 7-րդ դարի ճաշոցը» (Ռուսերեն, 1912 թ. /Иерусалимский Канонарь VII века/) գիտական հետազոտությունը: Գիտնականի հիմնարար աշխատությունները սահմանել են վրաց բանասիրության տեղը միջազգային ասպարեզում:

Կոռնելի Կեկելիձեի աշխատություններն ամփոփված են «Ակնարկներ վրաց հին գրականության պատմության» մատենաշարում (12 հատորով, 1956-1986 թթ.):

Գիտնականը վախճանվել է 1962 թ. հունիսի 7-ին: Նա թաղված է Թբիլիսիի պետական համալսարանի բակում:

Խաթունա Գափրիձնդաշվիլի,
բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Վրաստանի Կ. Կեկելիձեի
անվան Ձեռագրերի Ազգային Կենտրոնի ավագ գիտաշխատող

ԱՇՈՒՇԱՅ ԲԴԵՇԽԻ ԿՆԻՔԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ*

Վերջին տարիներին Մցխեթ-Արմազիի պեղումների հետ կապված աշխուժացավ հետաքրքրությունը Իբերիայի բղեշխությունների նկատմամբ: Հայտնի է բղեշխներից մեկի կնիքի վրայի գրությունը, որը պահվում է Փարիզի ազգային թանգարանի մեղալիոնների բաժնում: Նրա գրողմատիպը գտնվում է նաեւ Վրաստանի պետական թանգարանում: Գրությունը մի քանի անգամ հրատարակվել է, այն կարգացվում է այսպես.

ΟΥΣΑΣ ΠΙΤΙΑΞΗΣ ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ

Այս գրությունում ուշադրություն է դրվում, նախ եւ առաջ ΟΥΣΑΣ-ը, որը հետազոտողներից շատերը կարգում են Աշուշա, resp. Արշուշա անվան համառոտը: Այս վարկածի հետ համամիտ չէ ակադ. էքվիթիմե Թադայշվիլին, որը գրում է. «Վրաց գրչության մեջ ոչ մի տեղ չի նկատվում, որ կրճատված բառի սկզբի մասը, թեկուզ նախածանցը, լրիվ բաժանված լինի: Համառոտված բառը միշտ սկսվում է այն տառով, որով պետք է որ սկսվեր այլաբանությանը արտահայտված կրճատված բառը, այդ պատճառով էլ, մեր կարծիքով, կնիքի վրայի բղեշխի անունը ներկայացված է անփոփոխ, առանց կրճատման, եւ այդ անունն է Ուշա, կամ ավելի ճիշտ՝ Ուշա»¹: Եթե հարգարժան գիտնականը նկատի ունի բառի սովորական ձեւափոխությունը, ապա նա իրավացի է: Սակայն այս պարագայում խոսքը ոչ թե ձեւափոխության մասին է, այլ հասարակ կրճատման: Իսկ այսպիսի կրճատում վրացերենն ունի, օր.՝ Իովանե - Վանե, էմանուել - Մանուել, Օնիսիմա - Նիսիմա² եւ այլն: Այնպես որ գրության մեջ, իրոք էլ որ պետք է ունենանք, Աշուշա, resp. Արշուշա անվան համառոտագրությունը, այն անվան, որն այնքան էլ հազվադեպ չի հանդիպում մեր մատենագրության մեջ:

Ինչպես էլ եղած լինի, այս պարագայում մեզ այս անունն այնքան չի հետաքրքրում, որքան երկրորդը՝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ: Ի՞նչ է այն նշանակում: J. Marquart-ի համար, որին պատկանում է այս գրության հրատարակություններից մեկը, այս անունը մնում է անհասկանալի: Այդ պատճառով էլ դրա կողքին նա հարցական նշան է դրել ΑΣ] ΟΥΣΑΣ ΠΙΤΙΑΞΗΣ ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ(?)³:

* ლიტერატურული ძეგბანი [Գրական հետազոտություններ], V, 1949:
¹ როდის შეიგვალა იბერთა სახელმწიფოთა ქართველთა სახელმწიფოთა? [Իբերների պետությունը եւ իբ փոխվեց վրացիների պետությանը], շտրնալի «მნათობი», 1948, № 8, 98:
² St u ნოსიმეს "ცხოვრება" [Նիսիմեի «Վարքը»], 30665 I, თბილისი, 1918, էջ 202-214:
³ J. Marquart, Ēranšahr nach der Geographie des Ps. Mosēs Xorenaçi: mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen, Berlin, 1901, S. 169.

Գոյութիւն ունի այս տեղանվան վերծանման մի քանի փորձ. դրանցից երկուսը, որոնց համաձայն այս անվամբ ենթադրվում է կամ Կախեթը, կամ Գուգարքը, իրավացիորեն մնացել են գիտութեան մեջ: Փոխարենը վերջին 15 տարվա ընթացքում առաջացել է այս անվան երեք նոր մեկնաբանում:

Մեկը պատկանում է Պ. Պետերսին: Նրա կարծիքով KAPXHΔΩN-ը KAA- XHΔΩN է, իսկ վերջինս էլ KΟΛXIAΔΩN¹: Բոլոր կողմերից ոչ ճիշտ մեկնաբանում է սա, որը հակասում է գրչութեան կանոններին: Կոլխիդան շատ լավ էին ճանաչում ինչպե՛ս վրացիները, այնպե՛ս էլ հույները: Գրչութեան հեղինակը՝ վրացի է նա, թե՛ հույն, ցանկանում է դաջել իրեն քաջ ծանոթ «Կոլխիդա» անվանումը. այս անունը նրան հիշեցնում է «Կալխեդոնը», իսկ վերջինս էլ «Կարխեդոն»-ը, եւ ահա «Կոլխիդոն»-ի փոխարեն կնիքի վրա հայտնվել է «Կարխեդոն»-ը: Մի՞թե սա թույլատրելի է եւ հավաստի: Միաժամանակ, պետք է նկատի ունենանք հետեւյալ հանգամանքը. ըստ այս մեկնաբանութեան՝ գրչութունը պետք է նշանակեր «Աշուշա՝ բղեշխ Կոլխեցի իբերների», կամ «Աշուշա՝ բղեշխ իբերների [ու] Կոլխերի»: Բղեշխութեան ինստիտուտի գոյութիւնը, երկար ժամանակի ընթացքում մենք իբերիայի մի բղեշխութիւն չէ որ գիտենք, այսինքն՝ Արեւելյան Վրաստանի, բայց եւ ոչ մեկը՝ Կոլխիդայի եւ առավել եւս «Կոլխեցի իբերների»: «Կոլխեցի իբերներ» եզրույթն անհասկանալի երեւոյթ է, ինչպե՛ս պատմականորեն, այնպե՛ս էլ աշխարհագրորեն: Ընդհանրապես, Կոլխեցիների անվամբ այս բառի բացատրութիւնն անհնարին է, քանի որ, ինչպես իրավացիորեն նշում է նաեւ է. Թաղաշվիլին, Կոլխիդան իրենից անկախ պետութիւն էր ներկայացնում եւ երկու տարբեր պետութիւններ անհնար է, որ մեկ բղեշխութիւն ունենային (նշված աշխատութիւն, էջ 99):

Այս գրչութունը վերծանելու երկրորդ փորձը պատկանում է Պ. Ինգորով- վային: Նրա կարծիքով, իբերիայում, Պարսկաստանի եւ Հայաստանի նման, կար չորս բղեշխութիւն եւ բղեշխ. դրանցից մեկը Ստորին Քարթլիի (Գոգարենի) բղեշխութիւնն էր: Այստեղի բղեշխների նստավայրը, սովորաբար Գալիան-Յուրտավն էր: Բացի այդ նրանք ունեին նաեւ ամառային նստավայր. դա Ստորին Քարթլիում էր, Թոնդքի (Թրիալեթի) լեռնաշղթայում գտնվող «Կլգե (ժայռ)-Կառնի», որի նախկին անվանումն էր «Կար-քեդի» կամ «Կար-քեդնի»: Այսպիսով, Ինգորովայի կարծիքով, կնիքի գրչութունը նշանակում է Աշուշա՝ «բղեշխ Կար-քեդի իբերների» կամ «Կարքեդեցի իբերների»²:

Չնայած նրան, որ վերջին ժամանակներս բղեշխների մասին շատ է գրվել եւ գրվում է, սակայն նրանց ծագման, քանակի եւ գործառույթների վերաբերյալ հարցերը դեռեւս շարունակում են մնալ որպէս խնդիր եւ պարզաբանման համար սպասում են նոր փաստերի: Սա պետք է հիշենք, երբ քննարկում ենք Ինգորովայի մեկնաբանութիւնը: Անկարելի է «Կլգե-Կարթա» կամ «Կար-քեդթա», ինչպէս նա է գրում, գրչութեան մեջ ընկալել իբերների բղեշխին: Ոչ մի տեղ, ոչ մի աղբյուրում կամ տեղական գրույցներում Կլգե-Կարնին չի հիշատակվում իբրեւ Կար-քեդնի¹, այս վերջին անվանումը՝ Կար-քեդնի, ad hoc հորինված է, այդ պատճառով էլ, սրա վրա կանգ առնել չարժե:

Այս անվան մեկնաբանման երրորդ փորձը պատկանում է ակադ. է. Թաղաշվիլուն: Նրա կարծիքով՝ «Կարխեդոնը» «վրացի» բառի հունական աղավաղված արտահայտութիւնն է: Վրացական անվանումների նման աղավաղումը հունարենում սովորական է, ասում է նա, եւ օրինակի համար ցույց է տալիս 506 թ. եկեղեցական ժողովին մասնակից եպիսկոպոսների ցանկը, որի մեջ աշխարհագրական անվանումները շափազանց աղավաղված են: Այնպէս որ, վիճելի գրչութիւնը նա հետեւյալ կերպ է կարդում. «Ուշա՝ բղեշխ իբերների, քարթլիների» (նշվ. աշխ. էջ 99-100):

Ճիշտ է, հույները հաճախ աղավաղում էին օտարների օնոմաստիկան, բայց 506 թ. ժողովին դա չի վերաբերվում: Այս ցանկն անցել է վրացերենից՝ հայերեն, հետո հայերենից թարգմանվել է հունարեն, եւ վերջում հունարենից՝ հայերեն (այս վերջինը պահպանվել է հայոց «Գիրք թղթոց»-ի մեջ): Մենք չգիտենք այն աղավաղումը, որը բնորոշում է այս ցուցակը, միայն հույներին՝ գործն է, թէ՛ դրանում հայերն էլ իրենց բաժինն ունեն: Կնիքի վրայի գրչութիւնը բոլորովին այլ ուղի է ենթադրել տալիս. բղեշխը, ով կնիքի վրա փորագրել է տալիս գրչութիւնը, հավանաբար, լավ գիտի, թե որ երկրի կամ ազգի բղեշխն է նա: Այդ պատճառով, նա չէր կարող «քարթլի» անունը փոխել «Կարխեդոնի»: Այս նկատառումով մենք հարգարժան գիտնականի մեկնաբանումը չենք ընդունում, առավել եւս, որ այս երկու անվանումների միջեւ հնչյունական նմանութիւնը այնքան էլ շատ չէ, որ ենթադրված աղավաղումը հնարավոր դառնար:

KAPXHΔΩN ասելով հասկանում ենք այն քաղաքի անվանումը, որին սովորաբար Կարթագեն էին կոչում: Հունական աղբյուրների մեջ հազվագեպ չէ, երբ KAPXHΔΩN-ը օգտագործում էին XAΛKHΔΩN-ի փոխարեն, օրինակ՝ 1) Պողոս երեց I/8 Histor. Misc. c. 6; 2) Կեդրինոս, Heracl. VI, պարսիկների կողմից Քաղկեդոնի պաշարման ժամանակ, 3) Անաստաս Պարսիկի «Վարք»²: Նման երեւոյթն առկա է Կեդ-Կալխիթենեսի «Ալեքսանդրի վեպի» ասորական

¹ Analecta Bollandiana, t. 53, fasc. III-IV, 1935, p. 274-276.

² ძველი ქართული მატიაზე “მოქცევა ქართლისაჲ” და ანტიკური ხანის იბერთა მეფეთა სია [չին վրացական «Վրաց դարձը» մատյանը եւ անտիկ շրջանի Իբերիայի թագավորների ցուցակը], საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941, էջ 297:

¹ Այս տեսակետը հաստատում է է. Թաղաշվիլին, տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 99:

² Acta Sanctorum. Jan. III, ad, d. XXII, 36, 40, nova editio.

թարգմանությունում, ինչպես նաև Կեղծ-Կալիսթենեսի նույն տիպի սլավոնական «Ալեքսանդրի վեպում» (Ձեռ. Մոսկվայի սինոդի գրադ. 86), որտեղ կարգում ենք «Анфракс зело чермен образом, бывает в Халкидоне Лювсисцем, иже нарицается Африкии»: Սրա նմանողությունը կարելի է կարծել, որ գրության մեջ հիշատակված Աշուշան ինքն իրեն կոչում է քաղկեդոնական-իբերացի բղբը, հակաքաղկեդոնականներից տարբերվելու համար, բայց դժվար է հավատալ, որ այս կամ այն պետությունը, վարչական միավորը ցույց տալու, առանձնանալու համար առաջնորդվեր զուտ դավանանքի սկզբունքով: Ամեն պարագայում, պատմությանն այսպիսի բան հայտնի չէ:

Ուրեմն, ի՞նչ պետք է լինի այս ΚΑΡΧΗΔΩΝ-ը:

Սրա բանալին պետք է տա 7-րդ դարի հայոց պատմագիր Սեբեոսը: Իր «Պատմության» չորրորդ գլխում նա ասում է. երբ Հայոց աշխարհում ընկավ Արշակունիների հարստությունը եւ Վռամշապուհի թագավորությունն ընդհատվեց, այս երկրին տիրեց Կարթեդոնացիների հարստության սերունդը: Ինչպես իրավացիորեն նշում է Սեբեոսի ռուսերեն թարգմանիչ Ստ. Մալխասյանցը, հեղինակն անկասկած այստեղ պետք է նկատի ունեցած լինի Սասանյան իրանական հարստությունը, մանավանդ որ մյուս պատմիչը՝ Եղիշեն, համապատասխան տեղում ասում է. «Մեր երկրին տիրեց Սասան-պարսիկի սերունդը»¹: Մեր գրության ΚΑΡΧΗΔΩΝ-ն էլ, որն ամբողջովին հավասար է առանց սղման գրված ΚΑΡΧΗΔΩΝΙΩΝ-ին, անկասկած ենթադրում է նույն պարսիկների Սասանյան հարստությունը: Նրա իմաստն այսպիսին է. «Աշուշա, սասանյան իբերների բղբը», այսինքն՝ «Աշուշա, պարսից իբերների բղբը» (πιτιάξης τῆς περσικῆς Ἰβηρίας): «Պարսից իբերիան» նույնպիսի եզրույթ է, ինչպես «Պարսկահայքը». այն իր արձագանքն է գտնում Թեոփանեսի մոտ, ով Բարսամուրեին կոչում էր ὁ ἀρχωντῶν Ἰβήρων τῶν ὑπὸ Πέρσας (p. 319, 19): Ձեւի տեսակետից, սա այնպիսի արտահայտություն է, ինչպիսին 5-րդ դարի գործիչ Երեմիա Վրացու անվանաձեւերում ունենք. Ieremia Iberos partium Persidis²:

«Սասանյան» իբերիան այս գրության մեջ հակադրված է ինչ-որ այլ իբերիայի: Դժվար է հավատալ, որ այստեղ հակադրություն ունենք Արեւմտյան Պիրենեյան թերակղզու իբերիայի հետ: Նման կարգի հակադրության համար

¹ История епископа Себеоса. Перевод С. Малхасянца, стр. 148, прим. 38, Ереван, 1939. Ոչ Մալխասյանցը եւ ոչ էլ այլ ոք Աշուշայի կնիքի գրությունը այս տվյալներով չի բացատրում: Հմմ. Եղիշէի Վասս Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Եր., 1957, I, էջ 6:

² Գ. Կեկելիձե, Երեմիա Իբերացի, 5-րդ դարի հակաքաղկեդոնական գործիչ, տծիլոսի շնչոցրեւոյցի մոմածը, IX, 187-198, տե՛ս նույն աշխատության մեջ:

Աշուշա բղբը չի ունեցել ոչ մի փաստ եւ արձագանք: Ուրեմն, պետք է ենթադրենք, որ մեր երկրի այն ժամանակվա տարածքում գոյություն է ունեցել երկու իբերիա, մեկը Սասանյան իբերիան՝ կախված Իրանից, երկրորդը՝ ինչ-որ ուրիշ, պետք է կարծենք, նկատի ունենալով պատմական իրավիճակը՝ հռոմեական, Հռոմի քաղաքական ոլորտում գտնվող: Այս պարագայում մենք գործ կունենայինք այն իրավիճակի հետ, որն առաջացավ մեզանում 368 թվականին: Ինչպես հաղորդում է Ամմիանոս Մարցելինուսը (XXVII, 12, 4, 17), այդ տարին, Իրանի ջանքերով, իբերիան բաժանվեց երկու մասի. Արեւմտյան իբերիան, որն ընկավ հռոմեացիների գերիշխանության տակ, եւ Արեւելյան իբերիան, ուր տիրում էր Սասանյան Պարսկաստանը¹: Այս գրությունը շարունակվում էր, եթե ոչ ավելի, գոնե մինչեւ 4-րդ դարի վերջին տարիները²:

Թագավորությունը երկու մասի բաժանվելուց հետո, իբերիայում հայտնվում է Իրանի քաղաքական գործակալը՝ բղբը: Մեր պատմագրության մեջ կարծիք է արտահայտվել, որ այս բղբը նստում էր Թբիլիսիում եւ սկզբնապես ազգությանը պարսիկ է եղել, իսկ հետո, երբ Պարսկաստանի կառավարությունը Քարթլիի մեծ իշխանների մեջ կողմնակիցներ գտավ, շահերն արդեն, որպես Վրաստանի բղբը, նշանակում էին վրացիների՝ մեծ իշխաններից որեւէ մեկին: Վերջում արդեն բղբը իրեն ժառանգաբար սեփականացրին Ստորին Քարթլիի իշխանները Արշուշայի տնից³:

Այստեղ միմյանց են խառնված երկու կարգի բղբություն: Այն տիրակալներին, որոնց մեզանում նշանակում էին Իրանի շահերը, «Վրաց դարձր» կոչում է «բղբներ», իսկ Լեոնտի Մուլեղին եւ Վախթանգ Գորգասալի «Վարքը»՝ «Ռանի եւ Մովականի էրիթավ»: Ըստ նրանց տեղեկությունների՝ վերջիններս նստում էին ոչ թե Թբիլիսիում, այլ Բարդավում⁴: Ճիշտ է, նրանցից առաջինը՝ Քրամ-Խուար-Բոր-Ջարդի մասին «Վրաց դարձր» ասում է, որ «եկավ Տփղիս՝ բերդ-քաղաքը»⁵, բայց նա այստեղ չի «նստել»: Լեոնտի Մուլեղու տեղեկությանը՝ նա (Լեոնտին անունը չի հիշատակում) «կառուցեց Տփղիսը», եւ

¹ Ծ. Զաքարիայի, Երեւանի քաղաքի պատմ., I, 219; Ե. Զաքարիայի, Սաքարտւելո ադրինձեղո ցեղալոյսի մասին [Ս. Զաքարիայ, Վրաստանը վաղ սլավոնական ուղու վրա], 123-125:

² Գ. Կեկելիձե, Երեւանի քաղաքի պատմության մասին [Կ. Կեկելիձե, Վրաց մշակութային երկու տուն], - «Մնատոմ» 1929, № 7, 143-147, հմմ. J. Marquart, Die Bekehrung Iberiens, - Caucasic, VII, S. 127, 1931.

³ Սաքարտւելոս օստորոյ (Ծ. Զաքարիայի, Ե. Զեքարիայի, Ե. Զաքարիայի) [Վրաստանի պատմություն (Ծ. Զաքարիայի, Ե. Զեքարիայի, Ս. Զաքարիայ)], տծիլոսի, 1943, էջ 91; ռուսերէն հրատ. 1946, էջ 109:

⁴ Երեւանի քաղաքի պատմության մասին [«Քարթլի ցիտլիքա»-ի Մարիամ Թագուհու տարբերակը], 122, 155, 189:

⁵ Описание рукописей общества распр. грамот. II, 720.

აქან ძამანაკ, ხერე მადგაძორე რანაკანგოქონ რაკონხე, «ნრან თქვე სი-
ღისი რერენ თე განაგ»¹: Այս բղեշխները եղել են միայն ու միայն պարսիկներ:
Հատ վახթանգ Գորգասալի «Վարք»-ի՝ եղել է դեպք, երբ վրացի վազգենը կա-
րողացավ գրավել այս պաշտոնը, պարսից թագավորը «Մեծ տաղանդով [օժտ-
ված] ուղարկեց նրան իրբե Ռանի էրիսթավ»², բայց այդպիսի բան հետագա-
յում չի կրկնվել: 368 թվականից սկսած գրեթե մինչև 5-րդ դարի վերջ մատե-
նագիրները հիշատակում են հետևյալ հինգ բղեշխներին, որոնք են՝ Քրամ-
ևուար-Բոր-Ջարդ³, Վարաշ կամ Ուրաբաբ⁴, Բարդաբոդ⁵, Վարազ-Բակուր⁶, Դա-
րիել⁷: Ուշագրավ է, որ մինչ պարսիկները մեզանում կվերացնեին թագավորու-
թյունը, նրանց ներկայացուցիչը մեզ մոտ կոչվում էր «բղեշխ», թե «էրիսթավ»,
և իրբե նստավայր ընտրված էր Բարդավը: Թագավորութան անկումից հե-
տո նրա անվանումն է «մարզպան», իսկ նրա նստավայրը՝ Թբիլիսին: Այսպես,
օրինակ՝ էստատե Մծխեթացու, Գրիգոր Մանածիհրի, Գրիգոր Փիրան-Գուշ-
նասպի և Իղիդ-Բողիդի վկայաբանություններից մենք գիտենք՝ առաջինը թա-
գավորութան անկումից հետո (6-րդ դարի առաջին կեսում)՝ մարզպանների.
Փիրան-Գուշնասպին (523-542)⁸, Արվանդ Գուշնասպին (542-547)⁹ և Վեժան
Բուզմիրին (547 թ. հետո):

Ակամայից ուշագրություն են գրավում հետևյալ հանգամանքները.

1) Իրանի ներկայացուցչին Քարթլիում մատենագիրները կոչում են «Ռա-
նի և Մովականի էրիսթավ», իսկ Փիրան-Գուշնասպի վարքի հեղինակը՝ Գուր-
գանի և Առանի մարզպան¹⁰:

2) Իրանի բղեշխների հզորությունը տարածվում էր ոչ միայն Քարթլիի,
Ռանի և Մովականի վրա, այլև արևելյան Այսրկովկասի վրա ամբողջովին:
Ահա համապատասխան վկայություններ մատենագիրներից. «Եւ եկավ պար-
սից արքայի բղեշխը և Քարթլին անցավ նրա իշխանության տակ, և Հայաս-

տանը և Սյունիքը և Վասպուրականը»¹, «Ուղարկեց պարսից արքան էրիսթա-
վին, իրբե պարգե հարկ դրեցին Հայերի և Վրացիների վրա»², «Պարսից
արքայի էրիսթավը հավաքեց զորք Ռանից, Մովականից և Ատրպատականից
և դիմեց Արշիլին»³, «Վրացիները հաղթում էին Ռանի, Մովականի ու Ատրպա-
տականի զորքերին»⁴, «Պարսից թագավորի հրամանով զորագլուխ Վարազ-
Բակուրը Ատրպատականի, Ռանի ու Մովականի զորքերով հարձակվեց [վախ-
թանգ Գորգասալի վրա]»⁵, Վախթանգի դեմ էր պայքարում Պարսից զորա-
գլուխ Վարազ-Բակուրը, և նրա հետ միասին՝ «Հայաստանը, պարսիկներն ու
Դարբանդի թագավորը»⁶:

Հայտնի է, որ Իրանը բաժանված է եղել շորս «կողմերի» կամ «քուստակ-
ների», որոնցից մեկը կոչվում էր «Հյուսիսային քուստակ» և ընդգրկում էր
ողջ Արևելյան Այսրկովկասը: «Հյուսիսային քուստակը» բաժանվում էր 13 մի-
ավորի, որոնք «շահրեր» էին կոչվում: Դրանցից հայտնի են՝ Ատրպատականը,
Հայքը, Իբերիան, Աղվանքը և այլն, որոնք ունեին իրենց տնօրինությունը կամ
մարզպանությունը⁷: Վերոգրյալ տեղեկություններից այնպես է ստացվում, որ
Իբերիայի բղեշխը միեւնույն ժամանակ Ռանի և Մովականի էրիսթավն է, նա-
յած հանգամանքին նա հրամայում է եւ Հայաստանում, Սյունիքում, Վասպու-
րականում, Ատրպատականում, եւ Դերբենդում: Ինչպե՞ս կարող էր նա՝ Իբե-
րիայի բղեշխը, կառավարել այս երկրները, երբ այս վերջիններն ունեին ի-
րենց մարզպանները կամ բղեշխները: Մենք կարծում ենք, որ այս պարագա-
յում գործ ունենք հյուսիսի կամ Կովկասի «քուստակի» ավագի հետ, որը
միաժամանակ եղել է եւ Քարթլիի, եւ Ռան-Մովականի բղեշխը: Սրանով է բա-
ցատրվում, որ նրա նստավայրը գտնվում էր Արևելյան Այսրկովկասի կենտ-
րոնում՝ Բարդավում:

Այս կարծիքի հիմնավորմանը, բացի վերելում ասվածից, պետք է վկայի
Վազգենի ինքնությունը.

1) Վազգենը Ստորին-Քարթլիի բղեշխն է, բայց նրա տիկնոջը՝ Շուշանի-
կին մի շարք աղբյուրներ (Անտոն I, Իոանես Բատոնիշվիլի) Ռան-Մովականի
թագուհի են կոչում, ոչ թե նրա համար, որ Ռանը և Մովականը մտնում էին
Ստորին-Քարթլիի բղեշխության մեջ, այլ նրա համար, որ Վազգենը Կովկասի

¹ Երեւանի Գեորգի Երեւանցիի «Պատմություն Հայաստանի», II, 114-115:

² Նույն տեղում, 188:

³ Описание рук. II, 720. Երեւանի Գեորգի Երեւանցիի «Պատմություն Հայաստանի», II, 114-115:

⁴ Նույն տեղում, II, 721, էջ 116:

⁵ Նույն տեղում, էջ 118, 122:

⁶ Նույն տեղում, էջ 123, 128, 136, 137, 152:

⁷ Նույն տեղում, էջ 189:

⁸ Ծ. Խաչատուրյան, Ժողովրդական պատմությունը, I, էջ 44:

⁹ Նրա վերջին տարվա մասին տե՛ս Գ. Կեղեցի, Երեւանի Գեորգի Երեւանցիի «Պատմություն Հայաստանի», I, 474:

¹⁰ G. Hoffman, Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, S. 78; J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts, Leipzig, 1903, S. 431, An. 2.

¹ Զեոագրի նկարագրությունը՝ II, 720.

² Երեւանի Գեորգի Երեւանցիի «Պատմություն Հայաստանի» [«Քարթլիս ցխտլեբա», Մարիամ թագուհու տարբերակը], էջ 114:

³ Նույն տեղում, էջ 118:

⁴ Նույն տեղում, էջ 118:

⁵ Նույն տեղում, էջ 137:

⁶ Նույն տեղում, էջ 152:

⁷ Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя, СПб., 1908, стр. 213, 217.

քուստակի տիրակալն է եւ միաժամանակ Իբերիայի եւ Ռան-Մովականի բոլորը:

2) Նա կռիվ է սկսում Կովկասի հյուսիս-արեւելյան ափին բնակվող հոների դեմ (Շուշանիկի Վկայաբանություն, Իլ. Արուստանի հրատ., էջ 25-26). Ստորին-Քարթլիի բոլորի համար դա անհասկանալի է, իսկ Կովկասի քուստակի տիրակալի համար՝ պարտականություն:

3) Նա չորս ամիս է հատկացնում իր տիրույթներում շրջագայելուն (էջ 35, հայկ. խմբագրություն), դա Արեւելյան Այսրկովկասի համար բնական է, իսկ Ստորին-Քարթլիի բոլորի համար՝ չափազանցված:

4) Վազգենը, ոչ միայն ինքն է գնում հեռավոր «Չորդի» (Դերբենդ), այլ կնոջն է սպառնում այնտեղ աքսորել (էջ 32, 36). այնպես է ստացվում, որ Չորդին նրա տնօրինության տակ է: Կովկասի քուստակի գլխավորի համար դա այդպես էլ կար, իսկ Ստորին-Քարթլիի բոլորի համար՝ երբեք:

5) Հստ հայկական խմբագրության, երբ Վազգենի որդին խեղդվեց ջրում, նրան ցավակցելու եւ կարեկցելու եկան «Քարթլիի ազնվականներն ու մեծամեծերը» եւ Հայաստանի՝ «Մարզպանը» (էջ 23): Այս հայտարարությունն ունի ենթակարգության երանգ, ինչը հասկանալի է դառնում Վազգենի պաշտոնական դրույթով:

Երկրորդ կարգի բոլորները, որոնց մասին պատմում են մեր մատենագիրները, իրենցից ներկայացնում են վրացական պետականության ինստիտուտին բնորոշ երեւոյթ: Հայտնի է, որ Իբերիայի թագավորներն էլ ունեին իրենց սեփական բոլորները: Այսպիսի ինստիտուտների գոյությունը վկայված է երկրորդ եւ երրորդ դարերի Մցխեթ-Արմազիի արձանագրությամբ: Այն իր գոյությունը շարունակել է, թերեւս, 4-րդ դարում էլ, քանի որ հանդիպում է 5-րդ եւ հաջորդ դարերում եւս: Երեւում է, այսպիսի բոլորություններից մեկն է Ստորին-Քարթլիի բոլորությունը, որտեղ հաստատվում է Աշուշայի տոհմը: Կնիքի գրության մեջ հիշատակվող Աշուշան, իհարկե, չէր կարող լինել 5-րդ դարի Աշուշան՝ Վազգենի հայրը, քանի որ նրա ժամանակ Իբերիայում, երկու թագավորություն արդեն գոյություն չունեին, իսկ կնիքի գրությունը, մեր կարծիքով, երկու թագավորություն է ենթադրում: Աշուշա տոհմական անունը, պետք է մտածենք, գոյություն է ունեցել 5-րդ դարից ավելի վաղ եւս՝ 4-րդ դարում, այնպես, ինչպես այն գոյություն ունի 6-րդ դարում էլ (հստատե Մցխեթացու վարքը):

Ինչպես էլ որ լինի, մի բան, այնուամենայնիվ, պարզվում է. Սասանյան հարստությունը որոշ ժամանակ հայտնի է եղել նաեւ KAPXHΔΩN-ն անվամբ: Ինչո՞ւ էր այն այսպես կոչվում, սրա վերաբերյալ կարելի է կրկնել նույն

¹ Ասում ենք «Հայաստանի» այն բանի համար, որ այդ ժամանակ Վրաստանում դեռ մարզպան չկար, այն, կազմավորվում է թագավորության անկումից հետո:

Մալխասյանցի բառերը. «ЭТО НЕИЗВЕСТНО», համենայն դեպս այսօրվա համար: Հնարավոր է, այստեղ երեւում է յուրահատուկ ավանդույթը, որի համաձայն այս կամ այն ազգը կամ ժողովուրդը իր ծագումնաբանությունը սկսում է սովորաբար որեւէ հայտնի եւ աչքի ընկնող տեղանքից կամ անձնավորությունից: Օրինակի համար հիշենք մեր Բագրատիոններին, որոնք իրենք իրենց կոչում էին Դավիթյան-Սողոմոնյան եւ սերում էին Երուսաղեմից:

Կնիքի գրության մեջ ուշադրավ է հետեւյալ երեւույթը: Պարսից Իբերիայի բոլորներն իր կնիքի գրությունը հունարեն լեզվով է կատարում: Սա այն բանի ցուցիչն է, որ պարսից Իբերիայի բնակչությունը, որպես քրիստոնյա, մշակութային եւ, պետք է կարծենք, քաղաքական հակում ունեին ավելի դեպի հույները, քան դեպի Իրանը: Սա այլ փաստերով էլ է վկայված, թեկուզ վերահիշյալ Երեմիա Իբերացու պատմությամբ:

ԱՍՈՐԻ ԳՈՐԾԻՉՆԵՐԻ ՔԱՐԹԼԻ ԳԱԼՈՒ ՄԱՍԻՆ
(ՊԱՏՄԱ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԹՆՁՈՒԿ)*

«Տասներեք ասորի» գործիչների հետ առնչվող հարցը մեր անցյալ կյանքի բավական նշանակալից հարցերից է, որը կապված էր Արեւելքի, մասնավորապես Ասորիք-Պաղեստինի քրիստոնեական մշակույթի հետ: Մեզանում, Ասորիքի հետ փոխհարաբերությունների վերաբերյալ, մի պատմություն չէ, որ հյուսվել է: Հնարավոր է, որ այս պատմությունները մեծ մասամբ առասպելական էլ լինեն, սակայն սրանով նրանց նշանակությունը ոչնչով չի նսեմանում: Պրոֆ. Ն. Մառի ասելով¹, ցանկալի է ու անհրաժեշտ, որ հրատարակված եւ ուսումնասիրված լինի այն ողջ նյութը, որի հիման վրա մեզանում ստեղծվում էին այսպիսի առասպելներ: «Ասորի հայրերի» Քարթլի գալը եւ նրանց գործունեությունը առայժմ քննարկելի այդօրինակ պրոբլեմներից մեկն է: Նշված գործիչները մշակութային մեծ դեր են խաղացել մեր պատմության մեջ: Նրանք մեզանում հիմք են դրել վանական կազմակերպությանը, որը, ինչպես գիտենք, անչնչելի հետք է թողել վրաց հին կյանքում: Նրանք քրիստոնեության լույսն են տարել մեր աշխարհի խուլ եւ անհաս անկյունները եւ հնարավորություն են ընձեռել ժողովրդին բարբարոսական խավարից դուրս գալու համար: Չնայած դրան, նրանց գործունեությունը եւ պատմությունն առասպելական երանգավորումից չի ազատվել, եւ գիտականորեն չի պարզաբանվել նրանց ո՛չ ով լինելն ու ծագումը, եւ ո՛չ էլ Ասորիքից նրանց գալու պատճառն ու ժամանակը: Նշված երեւույթը մեզ բավականին հիմք է տալիս, որպեսզի կրկին առաջ քաշենք այս հարցը եւ հնարավորության սահմաններում լույս սփռենք նրա վրա:

-1-

Նախապես հարկ ենք համարում, մի քանի խոսք նվիրել այն աղբյուրներին, որոնցում տեղեկություններ են տրվում այս գործիչների վերաբերյալ:

Առ այսօր հայտնի են Մ. Սաբինինի կողմից «Վրաստանի գրախտում» հրատարակված ասորի գործիչների վարքերը, մասնավորապես՝ Հովհան Զեղազենցու, Շիռ Մղվիմեցու, Դավիթ Գարեջեցու, Աբիբոս Նեկրեսեցու եւ Անտոն Մարտկոպեցու²: Սրանցից վերջինի՝ Անտոնի վարքը, կազմված է Վախթանգ VI թագավորի «Ուսյալ այրերի» հանձնաժողովի կողմից, որոնք այս

* տծիլոսիս Տախելմաշիցո շնիցցրեսիտցիս «Մոամբջ», VI, 1925.

¹ Из поездки на Афон, ЖМНП, 1899 г., Март., 3.

² Չենք հիշատակում Իսե Միկանեցու եւ Հովսեփ Ալավերդեցու կենսագրությունները, քանի որ դրանք ոչ թե վարքեր են, այս բառի իսկական նշանակությամբ, այլ այսպես կոչված հայսմավորքային պատմություններ՝ կազմված բոլորովին վերջերս:

գործիչների կենսագրությունը մտցրեցին «Քարթլիս ցխովրեբայի» մեջ: Այս համառոտ կենսագրությունը կազմված է հնագույն ժամանակներից սկսած, գլխավորապես աշխույժ վանական ավանդույթների համաձայն, որոնց հետքը եւ արձագանքը գտնում ենք դեռեւս նույնիսկ 13-րդ դարի առաջին կեսում, Արսեն Բուլմախիսիսի կողմից կազմված շարակնոցում³: Ինչ վերաբերվում է այլոց, նրանք ներկայացնում են այսպես կոչված մետաֆրաստիկ (Metaphrastic) խմբագրություններ, որոնք կազմված են 12-րդ դարի առաջին կեսից ոչ վաղ⁴: Հովհան Զեղազենցու կենսագրությունը ձեւափոխված է, ինչպես դա երեւում է Աննա թագուհու տարբերակից⁵, Զեղազենի առաջնորդ Միքայելի պատվերով՝ ինչ-որ անձանոթ գրչի կողմից: Շիռ Մղվիմեցու վարքը, ինչպես վերնագրում է ասված. «նկարագրեց արժանավոր Մարտիրոսը, ում սկզբում կոչում էին Հովհան, որը սուրբ Հովհան Կոնստանդնուպոլսեցու աշակերտներից էր»: Այս գրությունն, անշուշտ, կեղծ է. նախ՝ Հովհան Զեղազենցին՝ միջագետքի ասորին, չէր կարող կոստանդնուպոլսեցի աշակերտ ունենալ, երկրորդ՝ Շիռյի վարքի այն խմբագրությունը, որն այսպիսի գրություն ունի, մետաֆրաստիկ խմբագրություն է, եւ որպես այդպիսին, այս գրությունը չի կարող գրված լինել Հովհան Զեղազենցու աշակերտի կողմից: Դավիթ Գարեջեցու կենսագրությունը գրվել է Պետրիծոնի գրական դպրոցից սերված գրչի կողմից. «Հոգեւոր առաջնորդ Օնոփրեի հարկադրանքով»⁶, երեւի ենթագրվում է Գարեջի անապատի առաջնորդներից մեկնումեկը: Ինչ վերաբերում է Աբիբոս Նեկրեսեցու վարքին, սա բոլորից քիչ է տուժել գրչից, որի խմբագրական աշխատանքը գլխավորապես հանգում է նախաբանի, բնագրի մեջ կրակապաշտական բանավիճային երկխոսության մուծմանը եւ վերջաբանի ավելացմանը՝ «Նրանցից ինչ-որ մեկը կառուցեց Սլավերդին» բառերով⁷:

Թվարկված մետաֆրաստիկ խմբագրությունները հաճախ մատնանշում են այն հին կիմենիստական (Keimena) նախատիպերը, որոնք իբրեւ հիմք են դրվել նրանց⁸ եւ որոնց մասին 12-րդ դարի մատենագիրը նշում է. «Դրվեց նրանց վարքը եւ հրաշքները եւ դրեցին Քարթլիի բուն եկեղեցում»⁹: Այժմ հնարավոր է դառնում, գոնե մոտավոր պատկերացում կազմել այս նախատիպերի վերաբերյալ: Մենք վերելում ասացինք, որ Աբիբոս Նեկրեսեցու վարքը բոլորից լավ է պահպանել նախկին տեսքը, այդ պատճառով էլ իրոք մտածելու

¹ A 85, լուս. 287-302; Ե. Կեքելոմ, յարտուլի լուտերատուրիս Իստորիա, I, էջ 343-345:

² Ե. Կեքելոմ, յարտուլի լուտերատուրիս Իստորիա, I, էջ 580-583:

³ Ի. Զազաճիճցու, ժցելի յարտուլի Տաիստորիո մաշրլոմա, Գամ. I, 6-7; Գամ. II, 7-8.

⁴ Տախարտուլի Տամոտե, էջ 266:

⁵ Նույն տեղում, էջ 216: Դրա մասին ավելի ընդարձակ տե՛ս ստորեւ:

⁶ Ե. Կեքելոմ, յարտուլի լուտերատուրիս Իստորիա, I, էջ 154:

⁷ յարտուլի Ետուրեմա Մարիամ ճեճուլուս, էջ 187-188:

տեղիք է տալիս, որ նրա հին խմբագրությունն «Արսեն Մեծի, Քարթլիի կաթողիկոսի վկայությունն» է, ինչպես այստեղ կարդում ենք վերնագրում: Այս պարագայում ենթադրվում է 9-րդ դարի (860-887 թթ.) կաթողիկոս Արսեն I Մեծը, որը գրել է «Վրացիների եւ հայերի բաժանման մասին»¹ բանավիճային տրակտատը: Այս տրակտատը բավականին հարազատ է Աբիբուս Նեկրեսեցու վարքին՝ լեզվով, ոճով եւ եզրույթաբանությամբ²:

Հովհան Զեղազենցու, Շիր Մղվիմեցու եւ Իսե Միլկանեցու մետաֆրաստիկ վարքերի նախատիպը, որը վերջերս հայտնաբերվեց³, կազմված է կաթողիկոս Արսեն II-ի (955-980 թթ.) կողմից ասորի գործիչների Քարթլի գալուց՝ «420 թվականից հետո»⁴: Այս աշխատությունն ունի հետեւյալ վերնագիրը. «Մեր սուրբ հոր Հովհան Զեղազենցու եւ նրա աշակերտների վարքն ու գործունեությունը, որոնք լուսավորեցին հյուսիսային աշխարհը, սակայն նկարագրեց Քարթլիի Արսեն կաթողիկոսը՝ հօգուտ նրանց, ովքեր լսում են»⁵: Եւ իրոք, այստեղ մենք ունենք ոչ միայն Հովհանի կենսագրությունը, այլեւ «նրա աշակերտների» Շիր Մղվիմեցու եւ Իսե Միլկանեցու: Ճիշտ է, կարծես թե Շիրյի վարքը առանձնացված է, այն նույնիսկ ունի կարմրագույն վերնագիր. «Մեր արժանավոր հոր Շիրյի եւ էվագրեի վարքն ու գործունեությունը», բայց՝ մեխանիկորեն, իսկ իրականում այն կազմում է Հովհանի կենսագրության օրգանական եւ անբաժանելի մասը⁶:

Այդ նույն ձեռագրում, որի մեջ պահպանվել է Արսեն II-ի աշխատությունը (A 199), գետեղված է նաեւ Դավիթ Գարեջեցու հին վարքը, մետաֆրաստիկ

¹ Կ. Կեքելոմե, լատինական և լուսնային օրագրության օրագրություն, I, էջ 134-140; Թ. Գործաճո, լատինական օրագրություն, I, էջ 313-332:

² Մ. Կակարաձենի պատմությունը է («Պատմական հետազոտություններ», էջ 38-55), որ այս երկու վկայությունների հեղինակը 7-րդ դարի երկրորդ կեսի անձանոթ Արսեն կաթողիկոսն է, բայց նրա կողմից բերված փաստերով դրա հաստատումն անհնար է:

³ Կ. Կեքելոմե, լատինական և լուսնային օրագրության օրագրություն, I, էջ 153-158:

⁴ Այսպես է Աննա Թագուհու խմբագրությունում, իսկ այլ տարբերակներում՝ «404 թվականից հետո» (A 170, էջ 123), ճիշտ պետք է լինի առաջին տեղեկությունը, քանի որ «Հովհանն էսից հետո Զեղազենցու վախճանված սուրբ հայրերի» ժամանակագրական ցուցակը (Թ. Գործաճո, լատինական օրագրություն, I, էջ 73-74) որ կազմված է հենց Արսենի կողմից, տալիս է 415 թ., հետեւաբար, Արսենն այս ժամանակագրական աղյուսակը կազմել է 5 տարի հետո (415+5), վերջինիս, նրա ժամանակակից առաջնորդի Սամուելի մահվանից հետո:

⁵ A 199: Այս գրությունը հետո տեղափոխել են նաեւ մետաֆրաստիկ խմբագրության վերնագրի մեջ:

⁶ Արսենի աշխատության մի ընդօրինակությունը 13-14-րդ դարի, պահպանվել է Երուսաղեմում: St u R. P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale Grecque a Jérusalem (Extrait de la Revue de l'Orient Chrétien, III Série, t. IV /XXIV/, № 1 et 2, Paris 1924), № 36, p. 117-129.

խմբագրության նախատիպը: Այս ստեղծագործության լեզուն ավելի հին է, քան Արսեն II-ի լեզուն, այդ պատճառով էլ այս աշխատությունը պետք է որ Արսենի աշխատությունից ավելի վաղ լինի գրված¹, մոտավորապես 10-րդ դարի առաջին կեսին:

Այսպիսով, բոլորից վաղ, 9-րդ դարում, կաթողիկոս Արսեն Մեծը գրել է Աբիբուս Նեկրեսեցու վարքը: 10-րդ դ. առաջին կեսում, անանուն հեղինակի կողմից գրվել է Դավիթ Գարեջեցու վարքը, այդ նույն դարի երկրորդ կեսում կաթողիկոս Արսեն II-ը գրել է Հովհան Զեղազենցու եւ նրա աշակերտներ՝ Շիր Մղվիմեցու եւ Իսե Միլկանեցու վարքը: 12-րդ դարից սկսվել են նշված վարքերի խմբագրությունները, իսկ Վախթանգ 6-րդի «Ուսյալ այրերի» հանձնաժողովը կազմել է Անտոն Մարտկոփեցու վարքը, որի մեջ լսում ենք 13-րդ դարի շարակնոցներում պահպանված ավանդույթների արձագանքը: Այսպիսին է ասորի գործիչների կենսագրությունների հաջորդական ճյուղագրությունը, որը հասել է մինչեւ մեր օրերը:

Մետաֆրաստիկ խմբագրությունները, ինչպես ասացինք, հիմնված են հին խմբագրությունների վրա, սակայն նրանցում օգտագործված են նաեւ այլապես ասույթներ ու վկայություններ, որոնք ավանդաբար բանավոր անցնում էին մի սերնդից մյուսին ասորի հայրերի կողմից հիմնված վանքերում²: Դրանում համոզվում ենք Հովհան Զեղազենցու վարքի վերջում գրչի հետեւյալ խոսքերից. «Որը գրքերից կարդացինք եւ որը հայրերից էինք լսել նրանց գործերը³, նկարագրեցին»: Հենց հին խմբագրությունների հեղինակներն էլ, օրինակ, Արսեն II-ը, իրենց աշխատությունները գրելիս օգտվում էին նմանօրինակ ավանդական ասույթներից, որոնցից մի քանիսը, հնարավոր է, գրի էին առնված: Այդպես կարծելու հիմք են տալիս «Սուրբ Շիրյի կատարած հրաշքերի մասին պատմումները, որոնք ոմանք գրել են զանազան տեղերում, այնուհետեւ դրանք միասին հավաքել է Բասիլ կաթողիկոսը (1090-1110)»⁴:

Այսպիսով, ի վերջո, ինչպես հին, այնպես էլ մետաֆրաստիկ խմբագրությունները, հիմնված են ավանդական տեղեկությունների եւ վանական հաղորդումների վրա: Ինչպիսի՞ արժեք են ներկայացնում այս ավանդություններն ու վկայությունները:

¹ Կ. Կեքելոմե, լատինական և լուսնային օրագրության օրագրություն, I, էջ 157-158:

² Այսպիսի երեւույթը սովորական էր ամենուր եւ բոլոր վանքերում, այստեղ ստեղծվում էին վանքերի հիմնադիրների փաստացի, կենսագրական բնույթի, պատմություններ, վարքեր, իսկ ավելի ճիշտ՝ գրվածքներ նրանց հրաշագործությունների մասին:

³ A 170, էջ 23:

⁴ Տե՛ս Կեքելոմե, լատինական և լուսնային օրագրության օրագրություն, I, էջ 283-285:

Նմանօրինակ նյութի հասարակայնորեն փաստացի ճշտությունը ոչ մի տեղ, ոչ մի ժամանակ չէր գտնի, առանձնապես չէր համապատասխանի գործի իրական վիճակին ասորի հայրերի մասին վկայությունը, քանի որ այս վկայություններն արդյունք էին այն տենդենցիոզ դարաշրջանի (7-9-րդ դդ.), երբ մեզանում կատարվում էր կրոնա-մշակութային անցյալի գնահատում, երբ բանավիճային թե դավանական նպատակով, մեր անցյալից ջնջվում էր արեւելյան գաղափարախոսության ամեն տեսակի հետք, եւ հիմք էր նախապատրաստվում ու հաստատվում ուղղափառ բյուզանդականության համար, այն դարաշրջանի, երբ անողոքաբար ու անխղճորեն ոչնչանում, անհետանում, կամ աղավաղվում էին մեր սկզբնական, վաղ քրիստոնեության եւ եկեղեցական վարքի իրական փաստերը: Քանի որ գլխավորապես այսպիսի նյութի վրա են կառուցված ինչպես հին խմբագրությունները, այնպես էլ մետաֆրաստիկ վարքերը, նրանք ո՛չ գաղափարապես, ո՛չ փաստացի չեն հաղորդում ամբողջական ճշմարտությունը: Սակայն սա դեռ չի նշանակում, որ նրանք գուրկ են ամեն տեսակի արժանիքներից: Առասպելներում եւ միտումնավոր կերպով այլափոխած վկայություններում պատահականորեն սողոսկել են պատմական ճշմարտության փշրանքներ, որոնց հավաքումն ու բազմացումը մեծապես կօգնի ասորի գործիչների հարցի լուծմանը:

-2-

Գրչի հաղորդման համաձայն՝ Անտիոքի մոտակայքում գոյություն ուներ կուսակրոնների հոծ բազմություն կամ վանք, որի առաջնորդն էր ոմն Հովհան: Մի գեղեցիկ օր Հովհանը ցանկացել է լքել իր վանքը եւ գնալ օտար աշխարհ, իր աշակերտներից ընտրել է 12 մարդու եւ նրանց հետ միասին եկել է Քարթլի¹: Ուրեմն, գրչի կարծիքով, այս հայրերը եղել են միեւնույն հասարակության անդամներ, միեւնույն անձի աշակերտներ, որ միաժամանակ եկել են մեզ մոտ: Այս տեսակետը վերջնականապես արմատացել է մեզանում, այն ստացել է դավանության ամրություն եւ անցել է նույնիսկ պատմագրության մեջ: Բայց սա ճշմարտությանը չի համապատասխանում. նշված հայրերը չէին պատկանում միեւնույն վանքին եւ ոչ էլ միասին, միաժամանակ են եկել մեզ մոտ: Իրոք, Աբիբու Նեկրեսեցու «Վարքում», որը մյուսների հետ համեմատած ավելի քիչ շափով է գրչի կողմից ենթարկվել փոփոխությունների, ասված է, որ, երբ պարսիկները գերեցին Աբիբուին նրանց կրոնը անպատվելու համար, եւ մարզպանի հրամանով նրան տանում էին Ջենասոփելի, ճանապարհին, Մցխեթի դիմաց, Աբիբուսն «աղաչեց բռնակալներին, որ թույլ տային գալ երանելի Շիոյի քարայր, քանի որ վաղուց ի վեր գիտեր նրա մասին եւ ցանկություն ուներ տեսնել նրան»²: Եթե Շիոն եւ Աբիբուսը միեւնույն վանքի գործիչներ

էին, միեւնույն առաջնորդի աշակերտներ եւ միասին եկած մեզ մոտ, էլ ինչ կարիք կար ասելու՝ «գիտեր նրան», այսինքն՝ ճանաչո՞ւմ էր նրան: Սա ինքնըստինքյան հասկանալի է, այսպիսի արտահայտությունը նշվում է ոչ թե այնպիսի ծանոթություն, ինչպես պետք է որ գոյություն ունենար Շիոյի եւ Աբիբուսի միջեւ, այլ բոլորովին պատահական բնույթի: Սա դեռ ոչինչ. Անտոն Մարտկոփեցու «Վարքում» հաղորդվում է. «Խոսրովը՝ պարսից արքան, պաշարեց Եդեսիա քաղաքը Ասորիքում եւ սպառնում էր այն կործանել», երբ սպառնալիքը վերացավ եւ վախեցած քրիստոնյաներն ուշքի եկան, «Սրբազնագույն Անտոնը փնտրեց իր վարդապետի ուղին եւ սովորեց ճշմարտությունը եւ տեղեկացավ, որ նա այլ աշակերտների հետ գնաց դեպի հյուսիս՝ Սոմխիթ (Ներքին Քարթլի)³», այդ պատճառով էլ նա հուզված «տենչում էր իր վարդապետի ուսմունքով», ընկավ նրա հետքի վրա եւ «հասավ Քոնին»⁴: Այստեղ արդեն ուղղակի է ասված, որ Անտոնը մեզ մոտ է եկել ոչ թե Անտիոքի մոտ գտնվող վանքից, այլ Եդեսիա քաղաքից, որտեղից նա բերել է անձեռակերտ սրբապատկեր: Նա այնտեղից եկել է այն ժամանակ, երբ Հովհանը իր աշակերտներով արդեն ուղեւորվել է մեր կողմը, այստեղից պարզ է, որ Անտոնը չի եղել Հովհանի աշակերտը, եւ եթե այս դեպքերի հեղինակը նրան, այնուամենայնիվ, համարում է Հովհանի աշակերտ, ապա դա՝ այն պատճառով, որ նա չի կարողանում գլուխն ազատել տիրող ավանդույթից:

Այս պարագայում մեզ համար կարեւոր են Հովհանի աշակերտների անունները: «Ասորի հայրերի» առաջին վարքագիրները չեն հաղորդում բոլոր այս գործիչների ո՛չ անունը եւ ո՛չ էլ թիվը: Միայն Արսեն II-ն է նկարագրում Հովհանի, Շիոյի ու Իսեի վարքը, որի մեջ թուուցիկ կերպով խոսում է Դավթի, էզդերիոսի (Իսիդորի), Թաթայի մասին, այնուհետեւ առանց անունը նշելու հիշում է Ալավերդու կառուցողին (=Իոսեբ) եւ Իղալթոյի (=Ջենոն)⁵ եւ եզրակացնում է. «բայց չենք կարող բոլորին հիշատակել»⁶: Ոչ էլ 11-րդ դարի մատենագիրն է տալիս այս գործիչների թիվն ու անունները, որոնց գալու մասին նա շատ համառոտ է խոսում⁷: Չնայած դրան, դեռեւս «Վրաց դարձը» կազմելու ժամանակ, հաստատված է եղել այն հավատը, որ Հովհանի հետ միասին մեզ մոտ «12 աշակերտներ են եկել»⁸, չնայած նրանց անուններն այս ժամա-

¹ [Սոմխիթը Ներքին Քարթլի չէ, այլ, ավելի մեծ հավանականությամբ՝ Հայքը - ծնթ. խմբ.]:

² Սեյրտցեղոս Նամոտեց, էջ 294-295:

³ Ջեռագրում ունենք "օցլոտեա" ինչ, անկասկած պետք է ներկայացնի "օցլոտեա" բառի այլակերպումը եւ սխալմամբ կարդացվել է խուցուրի գրչությամբ ց եւ ք-ի նմանության հետեւանքով:

⁴ A 199, էջ 21, 28, 40-41:

⁵ Երեւոսի ցեղոցրեմա մարոնա յեղեղոցլոսա, էջ 187-188:

⁶ E. Такаишвили, Описание рукописей Общества распространения грамотности, т. II, стр. 723.

¹ Սեյրտցեղոս Նամոտեց, էջ 195-198, 221-224:

² Սեյրտցեղոս Նամոտեց, էջ 214, A 170, էջ 94:

նակագրության մեջ էլ չեն նշված: Այսօր մենք ունենք այս հայրերի երկու ցուցակ: Դրանցից եւ ոչ մեկը 12-րդ դարի կեսից առաջ չի անցնում: Այլ է Շիո Մղվիմեցու վարքը, որի մեջ ասված է. հրեշտակը տվեց Հովհաննիս մեր կողմն ուղարկելուց առաջ «12 քարտ, որի վրա գրված էին 12 եղբայրների անունները, որոնց Փրկիչն էր ընտրել. Շիո, Դավիթ, Հովսեփ, Անտոն, Թեոդոսիոս, Թաթա, Պիրոս, Էլիա, Պիմեն, Նաթան, Աբիբոս, Հովհան»¹: Երկրորդ ցուցակը կցված է Հովհան Զեղազենցու վարքին. «Հովհան Զեղազենցու սուրբ աշակերտների անունները՝ Դավիթ Գարեջեցի, Ստեփան Քիսիկեցի, Հովսեփ Ալավերդեցի, Զենոն Իղաթոյեցի, Անտոն Մարտկոպեցի, Իսե Միլկանեցի, Թաթա Ստեփանծմինդեցի, Էլիա երեց, Շիո Մղվիմեցի, Իսիդոր Սամթավնեցի, Միքայել Ուլոմբոյեցի, Պիրոս Բրեթեցի, Աբիբոս Նեկրեսեցի»²:

Այս երկու ցուցակները նկատելիորեն տարբերվում են իրարից. նրանք ունեն հետևյալ 8 ընդհանուր անունները. Շիո, Դավիթ, Անտոն, Հովսեփ, Թաթա, Պիրոս, Էլիա, Աբիբոս: Առաջին ցուցակը, սրանցից բացի, տալիս է եւս չորս անուն, որոնք երկրորդին հայտնի չեն. Թեոդոսիոս, Պիմեն, Նաթան, Հովհան, իսկ երկրորդ ցուցակը տալիս է հինգ անուն, որոնք առաջինում չենք տեսնում. Ստեփան, Զենոն, Իսե, Իսիդոր, Միքայել: Այսպիսով, եթե նրանց բոլորին համարենք Հովհանի աշակերտներ, կստացվի, որ մեզ մոտ նրան հետևել են ոչ թե 12, այլ 17 (8+4+5) աշակերտ, բայց պարզ է, որ նրանց բոլորին չենք կարող ընկալել իբրև Հովհանի աշակերտներ. ոչ թե 17, այլ կասկածելի է, որ այն ութ անունները նույնիսկ, որոնք ընդհանուր են 2 ցուցակներում էլ, նրա աշակերտների ցուցիչները լինեն: Համենայն դեպս, Անտոնը, ինչպես վերելում տեսանք, նրա հետ միասին չի եկել եւ ոչ էլ եկել է Անտիոքի արվարձաններից: Այդ պատճառով էլ, մենք պետք է մտածենք, որ Ասորիքից Քարթլի են եկել գործիչների ոչ թե մեկ խումբ, այլ մի քանի, եւ ոչ թե միաժամանակ, այլ տարբեր ժամանակներում: Հաջորդ դարերում, երբ մոռացվել էր գործի իսկական վիճակը, այլեւայլ ժամանակներում եկած գործիչների անունները միացվել են, ստացել են ոչ ավել, ոչ պակաս. 13 մարդուց բաղկացած հասարակություն. սրանցից մեկը՝ Հովհանը, առաջնորդ է, մնացած 12-ը՝ նրա աշակերտները: Այստեղ արդեն գործ ունենք որոշակի միտումնավորության հետ: Այս գործիչների առաքելությունը մեզանում համեմատում են քրիստոնեության մեջ Հիսուս Քրիստոսի եւ նրա 12 առաքյալների գործունեության հետ. նրանք «քարոզչության եւ ուսմունքի միջոցով՝ սուրբ առաքյալների նման» «լուսավորեցին այս հյուսիսային աշխարհը»³:

Այսպիսով, մենք հանգում ենք այն եզրակացության, որ բոլոր «ասորի հայրերը» Հովհանի աշակերտները չեն եղել, նրանք մեզանում չեն հայտնվել միասին ու միաժամանակ եւ ոչ էլ եկել են միեւնույն վայրից:

—3—

Ինչը ստիպեց այս գործիչներին թողնելու հայրենի եզերքը, սեփական վանքը եւ գալ այս հեռուն՝ նրանց համար անծանոթ հյուսիսային աշխարհը, ի՞նչն է նրանց Քարթլի գալու պատճառը: Սրա պատասխանն առաջին անգամ մենք գտնում ենք Արսենի կողմից գրված վարքում, չնայած, այստեղ երկու իրարամերժ տեսակետներ են առաջադրված: Քանի որ Հովհանը, — ասում է Արսենը, — «խուսափում էր աշխարհիկ պատիվներից, նրա մոտ միտք հղացավ գալ օտարություն, որտեղ չգիտեին նրա համբավի մասին»¹: Ուրեմն, Հովհանի գալը Քարթլի դրված էր ճգնավորական նկատառումներով. նա ցանկացել է զլուխն ազատել բարեկամներից ու իրեն պատվոզներից եւ իբրև կուսակրոն ապրել օտարության մեջ: Սակայն մի փոքր ներքե այդ նույն Արսենը հաղորդում է, որ, երբ Հովհանն իր աշակերտներով հիմնավորվեց Զեղազենի լեռան վրա, նա ասաց աշակերտներին. «Զավակներս, ինչո՞ւ եք կանգնել անգործ, չէ որ մեր Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսը պատվիրեց որեւէ օգտակար բան կատարել այս աշխարհի համար եւ այստեղ առաքեց, քանի որ նորատունկ է այս աշխարհը, այդ պատճառով էլ հարկավոր է, որ զնաք մարդկանց մեջ ու հաստատեք եղբայրներին, որ ճանաչեն Քրիստոսին»²: Այստեղ արդեն որոշակիորեն քարոզչական նպատակ է առաջադրված. Հովհանն իր աշակերտներով մեզ մոտ է եկել ոչ թե իր ցանկությամբ, այլ ուղարկված է եղել Արարչի կողմից «նորատունկ» աշխարհում նրա ուսմունքները հաստատելու եւ տարածելու համար³: Վերջին տեսակետը, որ Հովհանի գալը դրված էր քարոզչական նկատառումով ու նպատակով, վերջնականապես հաստատվել է մեզանում: Այն ընդունված է ինչպես՝ հին եկեղեցական եւ պատմական գրականության

¹ A 199, էջ 19. Այս բառերը հետո կրկնում է նաև գրիչը. «իսկ քանի որ նա խուսափում էր շփոթվում էր աշխարհիկ պատիվներից, մտածեց գնալ անծանոթ Քարթլի ուղղությամբ, որտեղ նրան ոչ ոք չէր ճանաչում, որպեսզի այդպես որեւէ տեղ կարողանար մեկուսանալ» (ՆԱՅԱՐԹ. ՆԱԹՈՒԾԵՅ, էջ 197):

² A 199, էջ 20. Այն նույն բառերը, միայն թե ավելի ընդարձակ, կրկնում է նաև գրիչը (ՆԱՅԱՐԹ. ՆԱԹՈՒԾԵՅ, էջ 199):

³ Շիոյի մետաֆրաստիկ վարքի համաձայն՝ Հովհանն ու իր աշակերտներն ուղարկված էին մեզ մոտ, որպեսզի «գործեն աշխարհի հավատի համար» Աստվածածնի կողմից (ՆԱՅԱՐԹ. ՆԱԹՈՒԾԵՅ, էջ 224): Այստեղ արդեն լսում ենք այն ավանդույթների արձագանքը, որով Քարթլին դարձավ Աստվածածնի վիճակվածը եւ որը մեզանում ի հայտ է եկել ոչ վաղ քան 10-րդ դարում (տե՛ս Յ. ՀԱՅԵԼԻՍԵ, ՆԱՅԱՐԹԻ ԺԱՐՏՄԱՆ ԳՐԱՅԵՐԻ ՆԱԿԱՐԿՈՒՄԸ, ԵՎ ԵՎԵՐԵՏԻ ԳՐԱՅԵՐԻ ՆԱԿԱՐԿՈՒՄԸ, Ի, էջ 44):

¹ ՆԱՅԱՐԹԵՅԵՆԻ ՆԱԹՈՒԾԵՅ, 224; A 170, էջ 66:

² A 170, էջ 23:

³ ՆԱՅԱՐԹԵՅԵՆԻ ՆԱԹՈՒԾԵՅ, էջ 199; A 190, էջ 18:

մեջ, այնպե՛ս էլ նոր ժամանակների գիտական գրականության մեջ¹: Այս գործիչների վարքերը լի են տեղեկություններով այն մասին, թե նրանք ինչպես էին պայքարում մեզանում կրակապաշտության ու հեթանոսության դեմ եւ ինչպես էին ձգտում «ճշմարիտ հավատի»: Ուրեմն, ճգնավորական նկատառումով էր առաջադրված Հովհաննի գալը մեզ մոտ, թե՞ միսիոներական նպատակով, նա ցանկացել է կուսակրո՞ն ձեռնադրվել օտարության մեջ, թե՞ եկել է կրոնի տարածման եւ հզորացման համար: Մենք կարծում ենք՝ ոչ մեկով եւ ոչ էլ մյուսով. ճիշտ է, մեզ մոտ գալուց ու հաստատվելուց հետո այս հայրերը ծավալում են ե՛ւ ճգնավորական, ե՛ւ քարոզչական գործունեություն, բայց այսպիսի գործունեությունը հետեւանք էր, այլ ոչ թե նրանց Քարթլի գալու նպատակ: Իրոք, եթե Հովհանը փախուստ էր տալիս պատվից ու համբավից եւ օտարության մեջ միայնություն էր փնտրում, նախ եւ առաջ ինչո՞ւ էր պետք դրա համար հեռավոր հյուսիս գալ, երբ Ասորիքի անապատներն ավելի լավ ու հարմար պատսպարան էին նրա համար, երկրորդ՝ մենակություն փնտրողն ու փափագողը ինչո՞ւ իր հետ բերեց 12 աշակերտ, երրորդ՝ ինչո՞ւ Քարթլիում չէր խուսափում այն համբավից եւ պատվից, որը նա առաջին օրն եւեթ գտավ ավելի մեծ շահով, քան Ասորիքում: Ոչ էլ քարոզչական գործունեության համար էր անհրաժեշտ հեռավոր Քարթլի գալ, քանի որ արեւելքի թեմը այն ժամանակ Հովհաննի առաքելական ոգեւորության համար ավելի լայն ասպարեզ էր բացում: Բանն այն է, որ այդ ժամանակ թեմի արեւելյան սահմանների վրա «ճշմարիտ հավատի դեմ» վճռական կերպով պայքարում էին պարսից կրակապաշտությունն ու նեստորականությունը, ներսում՝ Ասորիքում, գրեթե բոլոր դիրքերը գրավել էր միաբնակությունը, իսկ ծայրամասերում հեթանոսությունը դեռեւս այնքան զորեղ էր, որ կայսր Հուստինիանոս Մեծը 541-542 թվականներին մի ամբողջ առաքելություն կազմեց միաբնակ եպիսկոպոս Հովհանն Եփեսացու ղեկավարությամբ, որը միայն Փոքր Ասիայում 70000 հեթանոսի դարձի բերեց²: Այսպիսով, ասորի հայրերի Քարթլի գալու պատճառ չեն կարող համարվել ո՛չ ճգնավորական եւ ո՛չ էլ առաքելական նկատառումները, այս գալը դրդված էր այն իրադրությամբ, որը ստեղծվել էր արեւելյան թեմում, մասնավորապես Ասորիքում, մոնոֆիզիտության ու դիոֆիզիտության³ անվերջանալի պայքարով 5-րդ դարի վերջում եւ վեցերորդ դարի ընթացքում: Այժմ պետք է քննարկվի այս իրավիճակը:

¹ Այս մտտեցումն առանձնապես ընդգծում էր հայտնի պատմաբան, պրոֆ. Վաս. Բուրտովը (Журналы Совета Петербурга Духовной Академии за 1896-1897 год, стр. 267-269).

² F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie (Revue de l'Orient Chrétien, 1897, IV, p. 455-493); Проф. А. Дьяконов, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, стр. 67-70, Петербург, 1908 г.

³ [Իմա՛ միաբնակության եւ երկաբնակության – ծնթ. խմբ.]

Քաղկեդոնի ժողովը քրիստոնեությունը բաժանեց երկու բանականների. Մեկում դիոֆիզիտներն էին, որոնք ընդունում էին այս ժողովի որոշումները, եւ որոնց այդ պատճառով էլ կոչել են քաղկեդոնականներ կամ սինոդիտներ, իսկ երկրորդում՝ մոնոֆիզիտները, որոնք այս որոշումները մերժում էին եւ որոնց այդ պատճառով էլ կոչել են հակաքաղկեդոնականներ: Դիոֆիզիտներին կողմնակից էին կայսրության արեւմտյան մասը՝ հուլյներն ու լատինները, իսկ մոնոֆիզիտությունն արմատավորվեց գլխավորապես արեւելյան երկրներում, ինչպիսին են՝ Ասորիքը, Միջագետքը, Պաղեստինը, Եգիպտոսը: Մոնոֆիզիտական գաղափարախոսությունն ավելի համապատասխանում էր վերոնշյալ երկրների բնակիչների հոգեբանությանը, եւ միեւնույն ժամանակ նա հող էր գտնում այս երկրների ազգային-քաղաքական սեպարատիզմի մեջ, որը վերջնականապես չկարողացավ հաղթահարել ո՛չ հունական մշակույթը, ո՛չ հռոմեական տիրապետությունը: Մոնոֆիզիտությունն այս երկրներում ամենից ավելի տարածվեց կուսակրոնների մեջ ու վանքերում: Սրա պատճառն այն էր, որ միստիկորեն տրամադրված կուսակրոնությունը, որը մարդու անձնավորության մեջ նույնիսկ չէր հաշտվում նրա մարմնական բնույթի հետ եւ սաստիկ պայքար էր հայտարարում նրան, առավել եւս չէր հաշտվում այս բնության հետ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորության մեջ, Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնությունը նրան թվում էր աստվածային գաղափարի ստորացում ու պղծում: Սրանով է բացատրվում, որ հակաքաղկեդոնական շարժման առաջատար ավանգարդում, ամենից ավելի հուսալի եւ կայուն տարր ողջ արեւելքում, առանձնապես Ասորիքում, համարվում էր կուսակրոնությունը: Հինգերորդ դարի վերջում եւ վեցերորդ դարի ընթացքում համարյա ողջ Ասորիքը գտնվում էր մոնոֆիզիտների ձեռքում, որը գլխավորապես պատսպարվում էր վանքերում: Մոնոֆիզիտ վանահայրերի հզորությունն այնտեղ հասավ, որ հաճախ նրանք իրենց թեկնածուն էին առաջադրում Անտիոքի պատրիարքարանի ամբիոնում: Այս երեւույթի վրա չէին կարող ուշադրություն չդարձնել Բյուզանդիայի կայսրերը, որոնք լավ էին գիտակցում պետության իրական շահերը: Նրանք պարզ տեսնում էին, որ միաբնակությունն այն հիմքն էր, որը սնում էր արեւելյան անջատվողականությունը, այն ձեռքից խլում էր նրանց ողջ արեւելքը, եւ միեւնույն ժամանակ փչացնում նրանց հարաբերությունը արեւմտյան քրիստոնեության ներկայացուցչի՝ պապի հետ, ում բարեկամական վերաբերմունքը եւ բարիդրացիական հարաբերությունը նրանց համար աննշանակալից չէր: Սրանով էր արտահայտվում 6-րդ դարի կայսրերի՝ միավորման քաղաքականությունը, առանձնապես Հուստինոս I-ի, Հուստինիանոս Մեծի եւ Հուստինիանոս II-ի: Նրանք նպատակ դրեցին, ինչ ճանապարհով եւ ինչպես էլ լինի, հաշտեցնել մոնոֆիզիտներին սինոդականների հետ եւ սրանով վերջ տալ կայսրությանը սպառնացող վտանգին: Խաղաղ ճանապարհով խոս-

քով, համոզելով, բանավեճով դա իրագործել չէին կարողանում, քանի որ կրոնական ուժի զորությամբ եւ տրամաբանական հավատքի ճկունությամբ, մոնոֆիզիտները ոչ թե ետ էին մնում, այլ նույնիսկ գերազանցում էին դիոֆիզիտներին: Այդ պատճառով էլ պետութունը, ինչպե՛ս աշխարհիկ, այնպե՛ս էլ հոգեւորական մոնոֆիզիտների դեմ կիրառում էր սաստիկ բռնություններ, ինչն արտահայտվում էր հալածանքով եւ ճնշումներով, քաղաքացիական ու հոգեւոր իրավունքների սահմանափակմամբ, ունեցվածքի բռնագրավմամբ, վանքերի եւ եկեղեցիների օտարմամբ ու փակմամբ, հայրենիքից վտարելով, բանտարկություններով ու ֆիզիկական խոշտանգումներով: Անհնարին է առանց սրտի կսկիծի կարգալ այս բռնությունների նկարագրությունները, որոնք թողել են ինչպե՛ս մոնոֆիզիտ (նրանց թվում բոլորից նշանակալից է Հովհան Եփեսացին (վախճ.՝ 596 թ.), այնպե՛ս էլ դիոֆիզիտ պատմիչները:

Իբրեւ մոնոֆիզիտության կենտրոն, որը, ինչպես ասացինք, տարածվեց ողջ արեւելքում, համարվում էր Ասորիքը, այդ պատճառով էլ այստեղ էին տեղի ունենում նման սաստիկ բռնությունները: Այս հետապնդումների սահմանափակման գլխավոր փուլերը հետեւյալներն են. մոնոֆիզիտությունը Ասորիք մուտք գործեց առանձնապես կայսր Անաստասի օրոք (491-518 թթ.), նրա թագավորության երկրորդ կեսում: Անտիոքի պատրիարքին՝ Փլաբիանոսին, աթոռազուրկ անելուց հետո, նրա տեղը գրավեց մոնոֆիզիտների առաջնորդներից մեկը՝ Սեւերոսը, որը Պետրոս Մայումեցու վանքում, Ղազա քաղաքում էր դաստիարակվել: 513 թ., նա Տյուրոս քաղաքում ժողով հրավիրեց, որտեղ նգովվեց Քաղկեդոնի ժողովը եւ հակաքաղկեդոնականությունը գրեթե ընդունվեց պաշտոնապես: Դրանից հետո մոնոֆիզիտներն իրենց Ասորիքում զգում էին լիիրավ տեր: Սակայն նրանց իշխանությունը երկար չտևեց. կայսր Անաստասի մահից հետո (518 թ. հունիսի 10), գահ բարձրացավ Հուստինոս I-ը, որն իր իշխանության առաջին իսկ օրից մերժեց Անաստասի քաղաքականությունը եւ մոնոֆիզիտների նկատմամբ կիրառեց պատժամիջոցներ: Սկսվեց նրանց սարսափելի հետապնդումը, որը շարունակվեց նրա ողջ իշխանության ընթացքում: Այս հետապնդումն առանձնապես սուր բնույթ ստացավ 519-520 թթ., Անտիոքի Պողոս պատրիարքի օրոք, որը գրավեց վտարված Սեւերոսի տեղը: Ահա թե ինչպես է նկարագրում այս հետապնդումը Հովհան Եփեսացին. «Անտիոքի արվարձաններում, ողջ Արաբստանում եւ Պաղեստինում, հյուսիսային ու հարավային բազմաթիվ երկրներում եւ հեռավոր անապատներում, համարյա մինչեւ պարսից սահմանը, այնպես էլ արեւելքի այլ քաղաքներում, բնակչությունը վտարվում էր բնակատեղերից եւ ցրվում: Ում որ բռնում էին, շղթայում էին, աքսորում եւ ամեն տեսակի պատժի ու տանջանքի էին ենթարկում: Շատերն ունեցվածքի բռնագրավումից հետո մահանում էին անողոք ծեծից, այլոց շրջկալում էին բանակներով եւ անխիղճ դա-

հիճներով, որոնք քշում էին նրանց մի տեղից մյուսը... Եթե որեւէ մեկը հանդգնում էր այս թշվառներին թաքցնել գյուղերում եւ տներում, նրանց աքսորում էին, ծեծում ու տանջում: Հետապնդման հանկարծակի եւ անվերջանալի շղթան տարածվեց Արեւելքի բոլոր գավառներում, գյուղերում ու քաղաքներում: Անկուշտ ազահությունը թալանեցին ոչ միայն եկեղեցական, վանքապատկան եւ միաբանական գույքերը, այլեւ նույնիսկ այնպիսիք, որոնք պատկանում էին աշխարհիկ մարդկանց, ազատներին, կանանց եւ երեխաներին: Ամեն տեսակետից սահմանափակված, տանջված, անարգված եւ աքսորված հավատացյալները (մոնոֆիզիտները) հանուն ճշմարտության, քավության նոխազի եւ անբիծ հավատի համբերությամբ տանում էին տանջանքներն ու հեծեծանքները: Այն, ինչ նպատակ էի դրել նկարագրել, վեր է իմ ուժ ու կարողությունից, եւ այն չի կարող իրենով ներառնել նույնիսկ բազմահատորանոց աշխատությունը, առանձնապես Պողոսի, Էվֆրասի եւ Եփրեմի ժամանակվա իրագրությունները, երբ Սիրիայում հայրն ու մայրը, արեւելքում եւ արեւմուտքում, մեծ ու փոքր վանքերում մեծագույն սրտմաշակությամբ էին ստիպված տանել ամեն տեսակի հետապնդում, տանջանք, զրկանքներ, ցուրտ ու մերկություն: Այս վանքերի բուն բնակիչները, եթե այսօրվա համար կարողացան որեւէ տեղ պատսպարվել, եթե ոչ երեկոյան, ապա գոնե հաջորդ օրն առավոտյան հետապնդվում էին եւ այլեւս չէին կարողանում գտնել լուսացնելու տեղ: Այնպես որ, նրանք, զազանի նման, ամբողջ գիշերներ էին անցկացնում բաց երկնքի տակ, թափառում էին սարերում ու դաշտերում, ցրտաշունչ ձմռանը գիշերներ էին լուսացնում ձյան եւ սառույցի մեջ, նստած քարերի վրա՝ ցրտից եւ ուժեղ քամուց տանջվելով: Նրանք հնարավորություն չունեին հատակին որեւէ բան փռելու, մի քիչ պառկելու եւ ոտքերը գետնի վրա երկարացնելու: Հաճախ էր պատահում, որ դահիճները դուրս էին քշում հավատացյալներին իրենց իջեւաններից, որպես սյունակյաց կախում էին սյուներից եւ դուրս էին քշում խցերից: Այսպիսի տանջանք, հեծեծանք եւ սահմանափակում բաժին ընկավ կուսակրոն դասին Պողոս պատրիարքի ժամանակ»¹: 520 թ., որը հայտնի է իբրեւ մոնոֆիզիտների «մեծ ջարդի» տարի, միայն Ամիդ գավառի մոնոֆիզիտներից վտարվեց 1000 վանահայր, նրանք կազմեցին հայտնի «Ամիդի հազարյակը», որի ճանապարհորդությունն ու թափառումը նկարագրված է այդ նույն Հովհան Եփեսացու կողմից:

Հուստինիանոս Մեծի թագավորումից հետո (530-536 թթ.) ընդհատվեց մոնոֆիզիտների հետապնդումը: Դրան հավանաբար նպաստում էր Թեոդորա թագուհին, որի համակրանքը մոնոֆիզիտների կողմն էր: Հուստինիանոսը ցանկանում էր նրանց հաշտեցումը եւ հնազանդեցումը բանավեճի միջոցով,

¹ Johannis episcopi Ephesii Commentarii de beatis orientalibus et Historiae Ecclesiasticae fragmenta, latine verterunt van Dauwen et Land, Amsterdami, 1889, p. 217.

որոնք նա սովորաբար կազմակերպում էր Կոստանդնուպոլսում: Բայց, քանի որ այս միջոցը չուժեց հարցը, 536 թ., Հռոմի պապի ազդեցությամբ նորից սկսվեց սարսափելի հետապնդում, որն իր զարգացման գագաթնակետին հասավ 540-542 թթ., չնայած, տարբեր ուժգնությամբ եւ հաճախականությամբ, այն բռնկվում էր Հուստինիանոսի թագավորությունում: Օրինակ՝ 544 թ. նա հրապարակեց էդիկտներ, որով մոնոֆիզիտներին արգելում էր իրենց հավատքի հրապարակայնորեն արտահայտելը, տաճարների կառուցումն ու ծիսական արարողությունները: Այս հետապնդման ժամանակ առանձնապես աչքի ընկավ Անտիոքի պատրիարք Եփրեմը (527-545 թթ.), որն Արեւելքում խոշոր զորականներից մեկն էր: Ահա թե ինչպես է նկարագրում այս հետապնդումը նույն այդ Հովհան Եփեսացին. «Եփրեմը մեծ շփոթություն առաջացրեց Ասորիքում եւ ընդհանրապես ողջ Արեւելքի եկեղեցիներում: Գավառներն ու քաղաքները շրջազայելիս նա կործանում էր մեծ ու փոքր վանքերը, քանդում էր սյուները, որտեղից ցած էր գլորում ծառայողներին, այլոց էլ բարբարոսական բռնությամբ քշում էր խցերից եւ սրերով ու մտրակներով ստիպում հաղորդություն ընդունել: Զորական ուժերով նա ցրեց վանականներին ինչպե՛ս Ամիդի շրջակայքից, այնպե՛ս էլ հեռավոր վանքերից... Վանականները ժողով հրավիրեցին, բաժանվեցին խմբերի, յուրաքանչյուր խումբ իր ղեկավարն ուներ, եւ մեկնեցին այլեւայլ վայրեր... Ոչ ոք չէր համարձակվում տներում նրանց պատսպարել, քանի որ այդպիսի մարդկանց ինչքը բռնագրավվում էին, իսկ նրա տիրոջը պատասխանատվության ենթարկում: Այդ պատճառով էլ շատերը ստիպված էին գազանի նման պատսպարվել քարանձավներում ու դժվարամատչելի վայրերում՝ Եփրատից այն կողմ... Ոմանք էլ փախչում էին ձյունով ծածկված սարերը եւ թաքնվում այծերի ու ոչխարների փարախներում: Այսպես բոլորն անհանգստացած էին ցրտից եւ քաղցից, իսկ ավելի շատ՝ վշտից»¹:

Նման օրինակ սաստիկ հետապնդում տեղի ուներ նաեւ Հուստինիանոս Մեծի ժամանակ: 567 թ. Պարսկաստան ուղեւորվեց Բյուզանդիայի դեսպան Հովհան Կոմենտիոլը, որին կայսրը հանձնարարեց հավաքել Արեւելքի մոնոֆիզիտների ներկայացուցիչներին եւ նրանց հետ զրույց անցկացնել: Զրույցն իրոք սկսվեց Կալինիկ քաղաքում, հայտնի Հակոբ Մմուրկնեցու մասնակցությամբ, սակայն մոլեռանդ վանականները Հովհանի գլխին պատառոտեցին ունիայի նախագիծը: Սրանից հետո, 571 թ. սկսվեց արեւելյան մոնոֆիզիտների նկատմամբ անվերջանալի պայքար ու հետապնդում², որը կայսրության համար ուներ քաղաքական մեծ նշանակություն: Այն հնարավորություն ընձեռեց

կայսրությունից արեւելյան նահանգների անջատմանը¹: Այսպիսով, մոնոֆիզիտների հետապնդումը, որը համարյա թե ողջ 6-րդ դարի ընթացքում չի ընդհատվել, առանձնահատուկ կատաղություն պոռթկաց 519-520, 540-542, 544 եւ 571 թվականներին: Յնգված վանականները փախչում էին, ով որտեղ կարող էր եւ ուր հնարավոր էր: Այս իրադարձությունը պետք է լավ հիշենք, երբ ցանկանում ենք պարզել, թե ինչը դրդեց ասորի հայրերին Քարթլի գալ: Նրանք, կրկնում եմ, չեն եկել մեզ մոտ ոչ ճգնավորական, ոչ քարոզչական նպատակով, նրանց գալը դրդված էր այն իրավիճակով, որը հենց նոր նկարագրեցինք: Այս հայրերը մոնոֆիզիտներ էին եւ այդ իսկ պատճառով փախել էին մեր կողմը: Ի հաստատումն այն բանի, որ այս հայրերը իրոք մոնոֆիզիտ են եղել, հնարավոր է մեջ բերել մի քանի կարծիք.

1. Այն ժամանակ Ասորիքում քաղկեդոնիկ վանականների թիվն այնքան էլ մեծ չէր, որ նրանց մի մասը, թեկուզ եւ 13-ը, օտար երկիր գնացած լինեին քարոզչական նպատակով: Հենց իրենց՝ ասորի քաղկեդոնիկ վանականների գլխին էր այրվում կտուրը, որպեսզի հոգ տանեին ուրիշ երկրների մասին: Եթե նրանցում ի հայտ էին գալիս մեկ-երկու ակտիվ անձնավորություն, դա ծառայում էր տեղի բորբոքված մոնոֆիզիտության դեմ պայքարելու համար:

2. Մինչեւ 6-րդ դարի վերջը, ինչպես հայտնի է, Քարթլիում, իբրեւ պաշտոնական կրոն, համարվում էր մոնոֆիզիտությունը: Քարթլեցիները, հայերի հետ միասին իբրեւ կայուն պահապան կանգնած էին քաղկեդոնակության դեմ²: Ասորի վանականներն այս բանը, իհարկե, լավ գիտեին, այդ պատճառով էլ զարմանալի չէ, որ ընդհանուր խառնաշփոթության եւ աքսորման ժամանակ, նրանց մի մասը եկավ մոնոֆիզիտ երկիր, որտեղ քաղկեդոնականության պատճառով ոչ մի հետապնդում տեղի չէր ունենում:

3. Չափազանց նշանակալից է մի փաստ, որը նույնիսկ պահպանվել է Դավիթ Գարեջեցու վարքի մետաֆրաստիկ խմբագրությունում: Դավիթը ցանկացավ տեսնել Երուսաղեմը եւ մեկնեց այնտեղ: Մեծ դժվարություններից հետո հասավ սուրբ քաղաքին, բայց, երբ բարձրացավ «Շնորհի լեռնաշղթան», որը նայում էր Երուսաղեմին, նա իր անձն անարժան համարեց սուրբ քաղաք մտնելու համար եւ ետ վերադարձավ: Իր կենդանի կրոնական զգացմունքներին բավարարություն տալու համար, նա իր հետ բերեց իբրեւ «մասունք» երեք քար: Երուսաղեմի պատրիարքը երազում տեսավ, որ ոմն օտարական «տարավ շնորհը սուրբ քաղաք Երուսաղեմից», այդ պատճառով առանց հապաղման մարդ ուղարկեց նրա ետեւից եւ, չնայած, ոչ բոլորը, բայց գոնե

¹ Commentarii de beatis orientalibus, p. 221.

² Ibid. p. 60.

¹ Проф. А. Дьяконов, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, стр. 88-110; Проф. Ю. Кулаковский, История Византии, II, стр. 374-375.

² Տե՛ս Բվ. Չավախիշվիլու մենագրությունը. История церковного разрыва между Грузиею и Армениею в начале VII века (Известия Академии наук, 1908).

երկու քար վերադարձրեց¹: Այս էպիգրոում մենք ունենք ինչ-որ ճշմարտության աղոտ արձագանքը: Ինչպես դա ավելի պարզ ստորե կտեսնենք, Դավթի քաղաք շմտնելը պայմանավորված էր նրանով, որ նա մոնոֆիզիտ էր, իսկ Երուսաղեմն այն ժամանակ դիոֆիզիտ պատրիարքի ձեռքում էր գտնվում, եւ մոնոֆիզիտությունն այնտեղ էլ սաստիկ հետապնդվում էր: Երեւի քարի դուրս բերման մեջ Երուսաղեմի այն ժամանակվա քաղկեդոնիկ պատրիարքը տեսել է «Երուսաղեմի շնորհի» առեւանգումը մոնոֆիզիտի կողմից, նա չէր ցանկանում այս «շնորհը» հերետիկոսին զիջել եւ ձգտեց վերադարձնել այն:

4. Ծիշտ է, ասորի հայրերի վարքերի գոյություն ունեցող խմբագրությունները, դիոֆիզիտ հնոցով է անցկացված եւ նրանցում պատմական ճշմարտությունն աղավաղված է, սակայն, չնայած դրան, նրանք այնուամենայնիվ պահպանել են որոշ կարեւորագույն մանրամասներ, որոնք վրիպել են քաղկեդոնիկ-խմբագրողների ուղադրությունից: Այս կողմից ուղադրավ է նշված հայրերի առօրյա կյանքի, գործունեության եւ սովորությունների նկարագրությունը: Երբ մենք ուշադիր նայում ենք այս նկարագրությանը, այստեղ գտնում ենք այնպիսի երեւոյթներ, ինչը մոտենում է 6-րդ դարի մոնոֆիզիտական ճգնավորությանը Ասորիքում, որտեղ, վերջինիս ասկետիզմի իդեալները ծայրահեղության էին հասցված²: Իրոք, մոնոֆիզիտական ասկետիզմը անհատական բնույթի էր, նրա իդեալն էր կազմում ավելի շատ ապաշխարանքը, միայնակ կյանքը, քան այսպես կոչված վանական կրոնավորությունը կամ մասնակի կյանքը, չնայած, միեւնույն ժամանակ այստեղ տեսնում ենք եւ վանքի կրոնավորության լայն օրինակ: Նույնպիսի բնույթի է նաեւ տասներեք հայրերի ճգնավորությունը. նրանք սիրում են ապաշխարանքը, մենակյացությունը, չնայած, չեն խուսափում նաեւ վանքի կրոնավորությունից: Օրինակ՝ Հովհանն է՛ Ասորիքում, է՛ Քարթլիում փնտրում է մենակյաց կյանք, նրան է տալիս առաջնություն, բայց միեւնույն ժամանակ գլուխը չի կարողանում ազատել ո՛չ այստեղ եւ ո՛չ էլ այնտեղ բազմաթիվ աշակերտներից: Միանձնության եւ մենակեցության սիրահար էր նաեւ Շիրոն, այնքանով, որ երբ, նրա ցանկությանը հակառակ, նրա շուրջ կազմվեց 2000 մարդուց բաղկացած հասարակություն, նա իր կենդանի գլուխը թաղեց անդունդի մեջ: Մենակությունն եւ սիրում նաեւ Դավիթ Գարեջեցին, Հովսեփ Ալավերդեցին եւ Անտոնը, որը նույնիսկ «մենակյացի, ճգնավորի» անուն վաստակեց:

Մոնոֆիզիտական ճգնավորությունն ունի հստակ արտահայտված երկակի բնույթ. սա բնորոշում է ոչ միայն «հյուծվելու միջոցով մարմինը հոգուն

հնազանդեցնելու»¹ ցանկությունը, ինչպես դա սիրում էր Հովհան Զեդազենցին, այլ ուղղակի զգվանք ու թշնամանք մարդկային բնության հանդեպ, ինչն անծանոթ է հունական հոգեբանությանը: Մարդկային բնության նկատմամբ այս զգվանքը եւ արհամարհանքը, նրա «հյուծում եւ սպառում»-ը արտահայտվում էր նրանում, որ ճգնավորները հոգ չէին տանում ո՛չ սնունդի, ո՛չ հագուստի, ո՛չ էլ բնակավայրի համար: Նրանք սաստիկ պաս էին պահում, նրանց սնունդը կազմում էր հացը, կանաչեղենը եւ ջուրը, դա էլ ամբողջ օրերով ու շաբաթներով չէին ընդունում: Նրանք նույնիսկ ձմռանը ոտաբոբիկ էին ման գալիս եւ ուշադրություն չէին դարձնում ո՛չ ձմռան ցրտի սաստկությանը, ո՛չ էլ շոգի թեթությանը, ապրում էին ժայռերի վրա ու քարանձավներում, անտառներում եւ դժվարամատչելի վայրերում: Այս բոլորը հունական ճգնավորության համեմատ՝ ծայրահեղության էր հասցված: Ծիշտ այս նույնն ենք տեսնում տասներեք հայրերի վարքերում. նրանց վարքագրի խոսքերով՝ նրանց «մարմինը սպառվեց»: Մասնավորապես՝ Շիրոն «կենդանի իր կյանքը անդունդի բաժին դարձրեց» եւ ստացավ արժանին, «մարդկային բնությանն անծանոթ», նա «գեռեւ մարմնի մեջ գտնվելով, ազատ էր մարմնից, բոլորովին մոռացել էր մարդկային բնությունը»²: Սա, ի միջի այլոց, նրանով էլ արտահայտվեց, որ մերկ ձեռքի ափի վրա դրեց այրվող ածուխ, նրա վրա լցրեց խոնկ եւ այսպիսի վիճակով ժամերգություն էր կատարում Աստուծո առջեւ: Այս հայրերը հոգ չէին տանում եւ կերակուրի համար³. «Նրանց սնունդը խոտն էր», «երբեմն խոտ եւ բանջարեղեն էր»: Շիրոն ապրում էր «առանց ուտելիքի ու ըմպելիքի», նա «լրացրեց վաթսուն օր բոլորիս կողմից շնորհունելով ուտելիք ու խմելիք»⁴: Նրանք չէին հոգում հագուստի համար. «նրանցից շատերը ոչ մորթե հագուստ էին հագնում եւ ոչ էլ այժի մորթի կրում, նրանք բնական մաշկով էին զգեստավորված եւ այդպես դիմանում էին գիշերվա ցրտին ու ցերեկվա շոգին» եւ «ձմռանը սաստիկ ցրտից էին հյուծվում»⁵, «բնակվում էին լեռներում, քարայրներում եւ քարանձավներում»⁶: Նրանք չէին հոգում եւ բնակարանի համար. Հովհանը «գտել էր ինչ-որ փոքրիկ քարանձավ եւ այնտեղ ավարտեց իր կյանքը», Հովսեփը «բնակվում էր անապատային, անշեն, անհասանելի եւ անպտուղ վայրերում», Շիրոն «բարձրացավ մարդկանց կողմից լքված մի սարսափելի ժայռի վրա, տեսավ մի ձոր, շատ խորը, անխնամ, անջուր, լի էր գազաններով ու թունավոր գեռուններով, որոնց տեսնելը միայն

¹ Նախորոշված Նամոտեց, էջ 280-282:

² 6-րդ դարի մոնոֆիզիտական ասկետիզմի բնութագիրը տե՛ս Исторический очерк Сирийского монашества до половины VI в. Профессора иер. Анатолия, стр. 214-215; Հմմ. Проф. А. Дьяконов, Иоанн Ефесский, стр. 17-18.

¹ Նախորոշված Նամոտեց, էջ 199:

² Նույն տեղում, էջ 244, 250:

³ Նույն տեղում, էջ 210, 235, 241:

⁴ Նույն տեղում, էջ 227, 229:

⁵ Նույն տեղում, էջ 201, 227:

⁶ Նույն տեղում, էջ 200:

սարսափեցնում էր մարդու», այնուհետև «նա բնակվեց մի մութ եւ խորը քարայրում»¹: Այսպիսի արտասովոր, ուղղակի հոգեւոր հիվանդագին վարքը եւ անբնական ուժերը բնորոշ է մոնոֆիզիտական ճգնաժամայինը, որին ի միջի այլոց բնորոշ էր նաեւ մշտական լակնությունը եւ արցունք թափելը. այս բոլորը էական էր նաեւ տասներեք հայրերի կյանքում, «արցունքի աղբյուրն անվերջանալի հոսում էր Հովհաննի աչքերից եւ օր ու գիշեր»²: Նույնը եւ Շիրոն «թուլացած, փափկեցնում էր հատակը իր արտասուքով, որ հոսում էին նրանց աչքերից, իբրև անվերջանալի աղբյուրներ» եւ սովորեցնում իր աշակերտներին՝ «լացել, Տերը ճշմարիտ է, Նա արիություն կրերի դարձին»³:

Այսպիսով, մենք կարծում ենք, որ այսպես կոչված «տասներեք ասորի հայրերը» եղել են մոնոֆիզիտներ, որոնք փախուստ են տվել Ասորիքից հետապնդման պատճառով եւ եկել են մեզ մոտ: Այս դեպքը մեզանում միակը չէր. պարսից արքա Խոսրով I-ի թագավորության 10-րդ տարում (541 թ.), այլ փախած քրիստոնյաների թվում մեզ մոտ է եկել հայտնի էստատե Մցխեթացին⁴: Հետագայում, երբ մեզանում վերջնականապես հաղթանակել է քաղկեդոնականությունը, այս հայրերի անձնավորմանն ու գործունեությունը դիոֆիզիտական երանգավորում են տվել, սրբերի շարքն են դասել նրանց, եւ նույնիսկ նրանց անուններն անվանակոչության տոների են վերածվել: Նմանօրինակ երեւույթ է տեղի ունեցել նաեւ Պետրոս Մայումեցու վերաբերյալ: Իր ժամանակի նշանավոր մոնոֆիզիտ այս գործիչը, մինչեւ 18-րդ դարը մեզանում ընդունվում էր ուղղափառ սրբերի թվում: Նրա վերաբերյալ եթե օտար՝ հունա-ասորական հեղինակները տեղեկություններ չթողնեին⁵, մեզ հասած վրացական վարքից այնքան կիմանայինք նրա մոնոֆիզիտության մասին, որքանով որ հնարավոր է ասորի հայրերի գոյություն ունեցող վարքերից իմանալ նրանց մոնոֆիզիտ լինելը: Ասորի հայրերի ուղղափառ լինելուն կասկածում էր նաեւ պրոֆ. Ն. Մառը, որը նրանց համարում էր նեստորականներ: Մի գլխի համառոտագրության մեջ նա պատահմամբ, տեղ-տեղ հետեւյալ տեսակետն է զարգացնում. հնարավոր է, նեստորականությունը, որը մի ժամանակ Հայաստանում ծաղկում էր եւ Քարթլի պետք է անցներ, մեզանում բերվել է ասորի հայրերի կողմից⁶: Սակայն գոյություն ունեցող նյութերը, ընդհակառակը, նրանց հականեստորական են բնութագրում, օրինակ՝ Անտոն Մարտկոփեցու վարքում նշված է, որ Անտոնը մեծապես վշտանում էր, որ Փրկչի անձե-

ուակերտ սրբապատկերը եւ նրա օրինակը Եդեսիա քաղաքի նեստորական եկեղեցում են հանգչում: Նա «հոգեպես տրտմում էր նրա համար, որ նեստորական եկեղեցում տերունական սրբապատկերներ կային», այդ պատճառով էլ նա ստիպված է եղել ուղղակի գողանալ այս սրբապատկերի օրինակը եւ «գազանի» բերել մեզ մոտ¹: Այնպես որ ավելի ընդունելի եւ հնարավոր է այս գործիչների մոնոֆիզիտ լինելը:

—4—

Այժմ պետք է հարց դրվի. ե՞րբ եկան Քարթլի նշված գործիչները: «Վրաց դարձի» եւ 11-րդ դարի մատենագրի վկայությամբ՝ նրանք եկել են Փարսման II թագավորի եւ էվլավիոզ կաթողիկոսի ժամանակ²: Եթե մենք ստույգ ունենայինք տվյալ վրաց թագավորի եւ կաթողիկոսի ժամանակագրությունը, դրված հարցի լուծումը հեշտ կլիներ, բայց առայժմ չունենք, նաեւ՝ կասկածելի է այդ ժամանակ ինչպե՞ս Փարսման թագավորի, այնպե՞ս էլ էվլավիոզ կաթողիկոսի գոյությունը³. չենք կարող հենվել այս վկայության վրա եւ այլ ելակետ պիտի փնտրենք: Մեզ համար ավելի ուշագրավ է «Վրաց դարձի» ձեւիչի խմբագրության վկայությունը, որ Հովհանն Զեդազենցին եւ նրա աշակերտները եկան «Քարթլիի դարձից երկու հարյուր տարի հետո»⁴: Այս նույնը կրկնում է նաեւ Շիր Մովսիսեցու մետաֆրաստյան վարքը, ըստ որի ասորի հայրերը «գնացին աշխարհն Քարթլի եւ հաստատեցին ազգի վրա հավատը, քանի որ նորատունկ էին այն ժամանակ քարթլեցիք եւ երկու հարյուր տարի էր անցել նրանց դարձից»⁵: 12-րդ դարի մատենագիրը (Աննա թագուհու տարբերակով), չնայած նա այս ժամանակագրությունը ուղղակի չի պարզաբանում, բայց ուշագրավ նյութ է տալիս սրա համար, երբ ասում է. «Միրիան արքայի թագավորությունից (Քարթլիի դարձից) մինչեւ Փարսման II-ի թագավորությունը (ասորի հայրերի գալը Քարթլի) անցավ երկու հարյուր տարի»⁶: Այսպիսով, երեք աղբյուրների վկայությամբ՝ ասորի հայրերի Քարթլի գալը տեղի է ունեցել Քարթլիի դարձից երկու հարյուր տարի անց, այսինքն՝ 6-րդ դարի կեսերին: Եթե մենք հիշենք այն, ինչ վերելում ասացինք այս հայրերի գալու պատճառի վերաբերյալ, այսպիսի թվագրումը մասնակիորեն ընդունելի

¹ Նույն տեղում, էջ 203, 217, 228-9, 249:

² Նույն տեղում, էջ 196:

³ Նույն տեղում, էջ 243, 249:

⁴ საქართველოს სამოთხე, էջ 313-322:

⁵ Н. Марр, Житие Петра Ивера, подвижника Маюмского, 1896 г.

⁶ Аркауи-монгольское название христиан-халкедонитов («Визант. Временник», XII, стр. 3).

¹ საქართველოს სამოთხე, էջ 294:

² Е. Такаишвили, Описание, II, стр. 723; Մարիամ թագուհու «Քարթլիս ցխովերան», էջ 187.

³ Իրոք, այն ժամանակ, երբ Հովհանն Զեդազենցին եւ նրա աշակերտները եկել են, թագավորությունը Քարթլիում արդեն անկում էր ապրել եւ հետեւաբար Փարսման թագավորն այնտեղ չէր կարող լինել: Չէր կարող լինել նաեւ էվլավիոզ կաթողիկոսը, ինչպես երևում է էստատե Մցխեթացու կենսագրությունից, կաթողիկոսն էր Մամուելը:

⁴ Е. Такаишвили, Описание, II, стр. 723.

⁵ საქართველოს სამოთხე, էջ 223:

⁶ ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტ. მწერლობა, გამ. I, 8, გამ. II, 9.

է՝ նրանց գալը պետք է վերագրենք 6-րդ դարին: Սակայն, ինչպես տեսանք, այս գործիչները միասին եւ միաժամանակ չեն եկել, ուրեմն անհրաժեշտ է ավելի ստույգ պարզաբանել նրանցից յուրաքանչյուրի գալու ժամկետը:

Բոլորից վաղ պետք է որ եկած լինի Դավիթ Գարեջեցին. այս պարագայում մենք հիմնվում ենք նրա վարքի տվյալի վրա, որը նրա անունը կապում է Երուսաղեմի պատրիարք Եղիայի անվան հետ: Մենք վերելում էլ բերեցինք մի դրվագ Դավիթի Երուսաղեմում ուխտավորության եւ այնտեղից երեք քար բերելու մասին, այժմ էլ պետք է կրկնենք. Քարթլիում գործելու երկրորդ շրջանում, այն բանից հետո, երբ նա ընդմիջտ հաստատվեց Գարեջի անապատում եւ նրա շուրջ «հավաքվեց գերագանց եղբայրների բազմություն», Դավիթը ցանկացավ Երուսաղեմ զնալ եւ սուրբ վայրերի ուխտավորը լինել: Նա նույնիսկ ճամփա ընկավ, հասավ Երուսաղեմի դարպասներին, բայց հանկարծ ետ դարձավ, քանի որ իր անձն արժանի չհամարեց սուրբ քաղաք մտնելու համար: Ետ դառնալիս նա իր հետ բերեց իբրեւ «մասունք» երեք քար, որոնցից երկուսը ետ վերադարձրեց Երուսաղեմի այն ժամանակվա պատրիարք Եղիան¹: Այստեղ մենք գործ ունենք դարերի ընթացքում ստեղծված եւ հաստատված լեզենդի հետ, որի մեջ մեկը մյուսին խառնված են անուններ ու դեպքեր, բայց այս լեզենդի հիմքում ընկած է իրական դեպքի արձագանքը: Նախ եւ առաջ պետք է նշենք, որ Դավիթի առաքելությունը պիտի տեղի ունեցած լիներ ոչ թե Քարթլի գալու եւ այնտեղ երկարատեւ գործունեությունից հետո, այլ դեռեւս Ասորիքում գտնվելու ժամանակ: Էլ ինչո՞ւ հեռավոր Քարթլի գալուց հետո Դավիթի մոտ առաջացավ այդպիսի ցանկություն, երբ ավելի մոտ՝ Ասորիքում գտնվելիս ավելի հեշտ էր ու հնարավոր այդպիսի առաքելությունը: 6-րդ դարի կեսին, երբ ողջ Արեւելքը բռնկված էր պարսկա-բյուզանդական կռիվներով մի՛ կողմից, եւ մոնոֆիզիտների ու դիոֆիզիտների անվերջանալի փոխադարձ հարձակումներով, մյուս կողմից, Քարթլիից Երուսաղեմ ուղեւորվելը, այն էլ ծեր մարդու համար, եթե ոչ անհնարին, գոնե չափազանց դժվար կլիներ: Միեւնույն ժամանակ պետք է հիշենք, որ Դավիթի ուխտավորությունը տեղի է ունեցել Եղիայի պատրիարքության օրոք, որը Երուսաղեմի աթոռ բարձրացավ 494 թ., այն թողեց 516 թ., եւ վախճանվեց 518 թ. հունիսի 20-ին: Եթե ընդունենք, որ Դավիթը Քարթլիից ուղեւորվեց Երուսաղեմ, այլ ոչ թե Ասորիքից, ապա այս ուղեւորությունը պիտի տեղափոխենք 6-րդ դարի երկրորդ կես, սակայն այն ժամանակ Երուսաղեմում Եղիան չէր պատրիարք, կամ էլ 5-րդ դարի 80-ական թվականները, որն ինչպես գիտենք, իրականությունը չի համապատասխանում: Հետեւաբար, կարծում ենք, որ խոսվում է այն ուխտավորության մասին, որը պետք է տեղի ունեցած լիներ այն ժամանակ, երբ Դավիթը դեռ Ասորիքում էր գտնվում, եւ որը հետագայում ավանդությունը

¹ Նաջարտ. Նամոտեց, 280-281.

տեղափոխեց նրա Քարթլիում գտնվելու շրջան: Այս ուխտավորությունը իրականում դրված չէր միայն կրոնական նկատառումով. ինչպես վերելում պարզեցինք, 518 թ., Հուստինոսի թագավորության առաջին իսկ ամսից, Ասորիքում սկսվեց մոնոֆիզիտության հետապնդում, որը սաստիկ բնույթ ստացավ 519-520 թթ.: Անկասկած է, որ այս հետապնդումը Դավիթին ստիպեց փախչել Երուսաղեմ, որտեղ վանականները բոլորից շատ ձայն բարձրացրին Քաղկեդոնի ժողովի դեմ եւ որտեղ միշտ էլ կայուն էին միաբնակ ավանդույթները: Դավիթը հասավ Երուսաղեմ, սակայն, համաձայն առասպելի, այստեղ նա հիշեց, որ արժանի չէ սուրբ քաղաք մտնելու եւ ետ դարձավ: Սա ինչ-որ անհասկանալի է. մարդ, որը միշտ երազել է Երուսաղեմ զնալու մասին, որը ո՞վ գիտե, ինչքան տանջանքներ է կրել, մինչեւ հասել է այս քաղաք, եւ միայն այժմ, երբ այս նպատակի առաջ է կանգնած, հիշում է իր անարժանությունը, մի՞թե մինչ այդ նա չի մտածել՝ արժանի է նա քաղաք մտնելու համար, թե՛ ոչ: Նրա քաղաք չմտնելը պայմանավորված էր ոչ թե անարժանության գիտակցությամբ, այլ նրանով, որ նրա սպասումները չարդարացան. Պաղեստինում էլ, մասնավորապես Երուսաղեմում, այն ժամանակ միաբնակների այնպիսի հետապնդում էր, ինչպես Ասորիքում: Այս հալածանքի դրոշակակիրն էր պատրիարք Եղիան, որը ճիշտ է՝ Դավիթի այնտեղ գալու ժամանակ առնվազն մեկ տարվա վախճանված կլիներ, բայց պայքարող երկաբնակությունը դեռեւս նրա անունով ու հեղինակությամբ էր շարժվում: Դավիթին կամ չեն թողել մտնել Երուսաղեմ, իբրեւ միաբնակ, կամ ինքն է տեսել այնտեղ մտնելու անհնարինությունը եւ ետ դարձել: Սրանից հետո նա սկսել է այլ ապաստարանի փնտրտուք ու փախել է մեր կողմը: Այսպիսով, Դավիթի Ասորիքից փախչելը պետք է դրված լիներ 519-520 թթ. հալածանքներով, այնպես որ նա Քարթլի պետք է եկած լինի 520 թվականին հաջորդած ժամանակաշրջանում: Հնարավոր է, որ Աուկասն ու Դոգոն, որոնց անբաժանելիորեն տեսնում ենք նրա հետ միասին Գարեջի անապատում, առաջին իսկ օրից նրա հետ են եկել Ասորիքից եւ այստեղ նրա ուղեկցորդներն ու աշակերտներն էին:

Գործիչների երկրորդ խումբը եկել է Հովհան Զեղազեցնու գլխավորությամբ: Այս խմբի մեջ մտնում էին, բացի Հովհանից, Շիո Մովհմեցին, Իսե Միլկանեցին, Էզգերիոս (Իսիդորե) Սամթավեցին, Հովսեփ Ալավերդեցին, Զենոն Իդալթոցեցին եւ Թաթան: Նրանք հիշատակված են Հովհանի հետ միասին Արսենի կողմից գրված վարքում: Terminus ante quem նրանց գալը մեզ մոտ տեղի է ունեցել 541 թ.: Սա երեւում է Շիո Մովհմեցու վարքից, որտեղ ասված է հետեւյալը. երբ Հովհանն իր աշակերտներով Ասորիքից եկավ Քարթլի՝ «Այն ժամանակ մեծ Լուսավորիչ Սիմոնը գործում էր մի զարմանահրաշ լեռան վրա, եւ ոչ թե սյան վրա, այլ թոնրի մեջ էր գործում: Երանելի Հովհանն ու նրա

աշակերտներն այցելեցին նրան եւ նրանից ստացան օրհնութիւնն»¹: Ուրեմն, նրանք եկել են մեր կողմերն այն ժամանակ, երբ Սիմեոնը նստած է եղել թոնրի մեջ եւ դեռ չէր բարձրացել սյան վրա: Թե երբ է Սիմեոնը նստած եղել թոնրի մեջ, հեշտ է պարզել նրա վարքի օգնութեամբ, որը կազմել է հենց Սիմեոնի աշակերտ, Կիպրոսի ավագ եպիսկոպոս Արկադիին (630-638 թթ.), եւ որը վրացերեն է թարգմանված²: Այս վարքը տալիս է հետեւյալ տարեթվերը. Սիմեոնը ծնվել է 521 թ. (Անտիոքի մեծ երկրաշարժի ժամանակ՝ 526 թ., նա 5 տարեկան է եղել): Վեց տարեկանում, այսինքն՝ 527 թ., փոքրիկ Սիմեոնը եկել է մի հայտնի ճգնավորի մոտ, որին Հովհան էին կոչում, եւ նրա սյան մոտակայքում կանգնել է փոքրիկ սյան վրա, որի վրա գտնվում էր վեց տարի, ուրեմն մինչեւ 533 թ.: 533-ին բարձրացել է երկրորդ, ավելի բարձր սյան վրա, որի վրա մնացել է ութ տարի, այսինքն՝ մինչեւ 541 թ.: 541-ին, երբ նա 20 տարեկան է եղել, բարձրացել է զարմանահրաշ սարը, այնտեղ նա սարքել է «երկաթե թոնիր», որի մեջ մնացել է 10 տարի, ուրեմն մինչեւ 551 թ., որից հետո նույն թվականին նա բարձրացել է մեծ սյան վրա, որի վրա գործում էր 45 տարի, մինչեւ 596 թվականը, երբ որ վախճանվեց³: Այսպիսով, զարմանահրաշ լեռը բարձրանալուց հետո Սիմեոնը թոնրի մեջ նստել է 541-551 թթ., ուրեմն՝ Հովհան Զեղազեցին եւ նրա աշակերտները 541 թվականից վաղ մեզ մոտ գալ չէին կարող: Մեր կողմ նրանց գալու terminus post quem թվականը 544-ն է, քանի որ, ինչպես ստորեւ կտեսնենք, ճիշտ այս տարում է իմացել Անտոն Մարտկոփեցին, որ նրանք արդեն եկել են Քարթլի⁴: Ավելի ստույգ եթե ասենք, նրանք Քարթլի են եկել 543 թ., այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ այս աշակերտների գալը մեր կողմ դրդված է եղել 540-542 թթ. հետապնդումներով, որի մասին վերելում զրույց ունեցանք:

Հովհան Զեղազեցուց հետո մեզանում հայտնվել է Անտոն Մարտկոփեցին: Նրա վարքում ասված է. «Վերջին օրերից ու ժամերից հետո խորովը՝ պարսից արքան, մոտեցավ Եգեսիա քաղաքին եւ սկսեց փորել պատնեշի տակը, որ այդպես մտնի ներս, որպեսզի չհասկանային, որ կռվելու համար էր եկել»: Սակայն քաղաքը վերցնել նա չկարողացավ, քանի որ անձեռակերտ [սրբապատկերի] կանթեղից ձեթ կաթեցրին այդ քաղաքի բռնակալների վրա, այն իսկույն եւեթ տարածվեց ու նրանք այրվեցին, փոշու նման ցրվեցին եւ աննշմարելի դարձան»⁵: Այս պատմության մեջ հաղորդված է այն պատմական

¹ A 170, էջ 66-67; ՆճՅԹՕ. ՆձՄՕՍԵՅ, էջ 224-225.

² Հրատարակված է մեր կողմից Monumenta hagiographica Georgica, t. 1, էջ 215-340:

³ Monumenta..., էջ 248, 339-340; Историко-агиографические отрывки (մերը). Христианский Восток, т. II, вып. 2, стр. 192, прим. 4.

⁴ ՆճՅԹՕ. ՆձՄՕՍԵՅ, էջ 294:

⁵ Նույն տեղում:

փաստը, որը պահպանել են 6-րդ դարի պատմիչները՝ Եւագրը եւ Պրոկոպիոս Կեսարացին: 544 թ. գարնանը խորով արքան պաշարեց Եգեսիա քաղաքը, բայց չկարողացավ այն գրավել, քանի որ տեղի կայագորը նախ հրանետ զենքերով խանգարեց նրան քաղաքին մոտենալ, հետո կրակի տվեց շրջակա շենքերը, որոնց օգնութեամբ պարսիկներն ուզում էին բարձրանալ քաղաքի պարիսպներին: Կրակը հանգցնելու համար խորովը ջուր բերել տվեց Եգեսիայի մոտակայքում գտնվող ջրանցքներից, բայց իզուր: Անհետեւանք մնացին նրա կատաղի գրոհները, քանի որ զինվորների հետ միասին, տեղի բնակիչները պղինձների մեջ եռացնում էին ձեթ եւ քաղաքի պարիսպներից լցնում իրենց դեմ կռվողների վրա, որով մեծ վնաս էին պատճառում նրանց¹: Ահա ճիշտ այդ ժամանակ, ուրեմն՝ 544 թ., Անտոնը «իր վարդապետի ուղին փնտրեց, ուսումնասիրեց ճշմարտությունը եւ իմացավ, որ նա գնացել է «Սոմխիթի» հյուսիսը»², վեր կացավ եւ ինքը եկավ մեր կողմը: Այսպիսով, Անտոնը եկել է Եգեսիա քաղաքից, մոտավորապես 545 թ., նրա գալը դրդված պետք է լիներ 544 թվականի հետապնդմամբ եւ մոնոֆիզիտների իրավունքների սահմանափակմամբ: Հայտնի չէ, մենա՞կ եկավ նա, թե՞ որեւէ մեկն էլ եկավ նրա հետ:

Ամենավերջինը Քարթլի պետք է եկած լինի Աբիբոս Նեկրեսեցին: Նրա վարքում, որը պետք է որ առանձնապես մեծ փոփոխման ենթարկված չլինի մետաֆրաստի ձեռքում, ասված է, որ նա՝ Աբիբոսը «կանխագուշակել է մի կնոջ, որ իրենից հետո գալու են հույները եւ գրավելու են մեր երկիրը: Դա շատ շուտ կատարվեց: Այն կնոջ ժամանակ հույները եկան, երկրից արտաքսեցին անօրեն պարսիկներին ու գրավեցին մեր երկիրը: Այնուհետեւ Քարթլին կառավարում էին նախարարները»³: Աբիբոսի վարքից երեւում է, որ նրա մահվան ժամին պարսից մարզպանը գտնվում էր «Զենասոփելիում, գյուղ, որի անունը Ռեխի էր», ուրեմն ողջ Քարթլին պարսիկների ձեռքում էր: Այստեղից պետք է եզրակացնենք, որ Աբիբոսին տանջեցին մինչեւ 591 թ., քանի որ պատմականորեն հայտնի է, որ 591 թ. խորով արքան «Իբերիայի մեծ մասը՝ մինչեւ Տփղիս քաղաքը, հանձնեց Մավրիկ կայսրին»⁴, այնպես որ 591 թվականից հետո պարսից մարզպանը Ռեխի գյուղում այլեւս նստել չէր կարող:

¹ Evagrii Hist. eccles. I, IV, p. 27 (Migne, PG, t. 86); Прокопий Кесарииский, История войн римлян с персами, кн. II, гл. 26-27, перевод С. Дестуниса.

² ՆճՅԹՕ. ՆձՄՕՍԵՅ, էջ 244:

³ A 832, 2; М. Джанашвили, Описание рукописей, III, стр. 27; ՆճՅԹՕ. ՆձՄՕՍԵՅ, էջ 216: Մ. Սաքինինը սովորականի նման, այս տեղն աղավաղել է, եւ «այնուհետեւ Քարթլին կառավարում էին նախարարները», դրա փոխարեն գրված է. «Մեր թագավորներից հետո (?) եւ համայն Վրաստանի կառավարիչներն են եղել եւ ամբողջ Իվերիան մի թագավորություն է եղել եւ նրանք վճռակալներն նվաճեցին»: St u A 170, էջ 96:

⁴ Մերեոս, էջ 45; H. Celzer, Georgius Cyprius, p. LI; Իվ. Ջավախիշվիլի, Վրաց ազգի պատմությունը, I, էջ 214-215:

Քաղաքավորության վերացումից հետո (522 թ.), մինչև 591 թ. ողջ Քարթլին պարսից ձեռքում էր: 591 թ. հուլյները խլեցին պարսից տիրապետության տակ գտնվող այս երկրի մեծագույն մասը, մինչև Տիֆլիս քաղաքը, եւ «վոնդեցին այստեղից անհավատ պարսիկներին»: Սրանից հետո Քարթլիում իրոք որ սկսվում է «էրիսթավների տիրապետությունը», 590 կամ 591 թ. «մեռավ Գուարամ Կյուրոպաղատը եւ մնաց նրա որդին՝ Ստեփանոսը: Պարսիկների ու հուլյների ահից ոչ միայն թագավորելու անունն իսկ չտվեց, այլ ազգը կառավարողների հրամանատար էին կոչում»¹: Մենք կարծում ենք, որ Աբիբոսի կանխագուշակումը՝ հուլյների գալու եւ պարսիկների Քարթլից հեռանալու վերաբերյալ ենթադրում է ճիշտ 591 թ. դեպքերը²: Եթե այդպես է, ապա Աբիբոսին տանջել են 590 թ., քանի որ կա իր կանխագուշակումը հուլյների գալու վերաբերյալ, եւ նրա «խսկույն», անմիջապես վախճանվելը, այսինքն՝ նա երկար չէր հապաղել: Մահվան պահին, համաձայն նրա վարքի, նա դեռ ջանքերով ու եռանդով լի մարդ էր, այստեղից պետք է եզրակացնենք, որ նա չէր կարող լինել այն փախածների թվում, որոնք 542-545 թթ. եկել են մեզ մոտ, հակառակ դեպքում, 590 թ., նա եթե ոչ վախճանված, ապա գոնե խորը ծերացած պետք է լիներ: Այնպես որ Աբիբոսը պետք է լիներ 571 թ. հալածանքների զոհ, եւ նրա գալը Քարթլի դրդված պետք է լիներ այս հետապնդմամբ: Մենա՞կ եկավ նա, թե՞ ուրիշներ եւս եկան նրա հետ միասին, ստույգ չենք կարող ասել:

Այսպիսով, ասորի հայրերի առաջին խումբը Քարթլի է եկել 520 թ. մոտիկ ժամանակներում, երկրորդը՝ 543 թ., երրորդը՝ 545 թ., իսկ վերջինը՝ 571 թվականից հետո³:

¹ Մարիամ Թագուհու «Քարթլիս ցխովրեբա», էջ 193:

² Ճիշտ է, մեր աղբյուրները Քարթլիի ազգային իշխանությունը ենթադրում են մինչև 591 թիվը. առաջին այդպիսի կառավարողը, նրանց տեղեկությամբ, եղել է Ստեփանոզի հայրը Գուարամը, որը ողջ Քարթլիի տեր ու տիրակալ է համարվել (Չ. ԾԾ. Մարիամ Թագուհու տարբերակը, էջ 190-193, 339-340), սակայն այստեղ ինչ-որ առեղծվածի հետ պիտի որ գործ ունենանք: Մինչև 591 թ. Քարթլիում անհնարին է այսպիսի տեր ու տնօրինում, որպիսին մատենագիրը վերագրում է Գուարամին: Այս Գուարամն արդյոք այն Գուրգենը չէ՞, որին Թեոփանես Բյուզանդացին ἡγεμονεὺς-է կոչում, իսկ Հովհան Եփեսացին՝ թագավոր, եւ որը, նրանց հաղորդմամբ 571 թ. Կոնստանդնուպոլիս է գնացել Վարդան Մամիկոնյանի եւ Դվինի կաթողիկոս Հովհաննեսի հետ՝ հայ-վրացական գործերի մասին բանակցելու (Joanni episc., VI, 11; K. Dindorf, Hist. graeci minoris I, էջ 448): Մենք կարծում ենք, որ այս Գուարամ-Գուրգենը այն «իշխաններից» մեկն էր, որոնք, Էստատե Մցխեթացու վարքի վկայությամբ (ՆձճԹՈ. ՆձՄԹԾԵՅ, 315), Քարթլիի ներքին գործերն էին կարգավորում: Ինչպես էլ եղած լինի, առաջին էրիսթավն այնուամենայնիվ եղել է Ստեփանոզը, քանի որ մատենագիրը Գուարամին կյուրոպաղատ է անվանում:

³ Այս հարցին թուուցիկ անդրադարձել է հայտնի պրոֆ. Վ. Բոլտովը, բայց ասորի հայրերի գալը նա ներկայացրել է ավանդական ձևով. նրանց համարել է ուղղափառ վա-

Մնաց պարզաբանել մեկ հարց. ազգությամբ կամ ծագմամբ ովքե՞ր էին այս «ասորի» հայրերը: Այսօր հայտնի բոլոր աղբյուրները՝ պատմական, վարքագրական, գրական, եւ բոլոր հետազոտողները միաձայն վկայում են, որ այս հայրերը եղել են ասորիներ կամ սիրիացիներ, Անտիոքի մոտակայքում գտնվող վանքի գործիչներ եւ սրտակից աշակերտներ Սիմեոն Հրաշագործի (521-596), որն իբրեւ թե նրանց դիտմամբ ուղարկեց մեզ մոտ: Նախ պետք է նկատենք, որ այս հայրերը Սիմեոն Հրաշագործի հետ ոչ մի կապ չեն ունեցել. նրանց առաջնորդի՝ Հովհան Զեղազենցու վարքը, ո՛չ մետաֆրաստիկը եւ ո՛չ էլ Արսենի գրածը, այդ մասին ոչինչ չեն ասում, Սիմեոնը հիշատակված է միայն Շիո Մղվիմեցու մետաֆրաստիկ վարքում: Այստեղ ասված է, երբ Սիմեոնը աշակերտներով հանդերձ Քարթլի ուղեւորվեց, «այն ժամանակ մեծ Լուսավորիչ Սիմեոն հրաշագործը գտնվում էր զարմանահրաշ լեռան վրա... Երանելի Հովհանն ու նրա աշակերտները տեսան նրան, օրհնություն ստացան նրանից եւ դրանից հետո գնացին դեպի Քարթլի տանող ճանապարհով»¹:

Սակայն այստեղ չի ասված, որ այս հայրերը Սիմեոն Հրաշագործի աշակերտներն են եղել, եւ ոչ էլ այն, որ նրանց Սիմեոնն է ուղարկել մեզ մոտ: Համաձայն այս պատումի՝ Հովհանն ու նրա աշակերտները լսած են եղել Սիմեոնի անունը, իսկ սա շատ բնական կլիներ, եթե նկատի ունենանք, որ Սիմեոնի անունը հայտնի էր ողջ Արեւելքում, եւ ճամփա են ընկել նրա հետ միայն օրհնանք ստանալու համար, շնայած՝ սա էլ արգեն դիոֆիզիտ դարաշրջանի արդյունք է, այլ ոչ թե իրականության արտացոլում: Իրոք, մենք փաստ ունենք՝ կարծելու, որ այս հայրերը չեն տեսել Սիմեոնին. Աբիբոս Նեկրեսեցու վարքում, որը, կրկնում ենք, բոլորից հինն է, ասված է. «Իսկ երանելի եպիսկոպոս Աբիբոսը Լուսավորիչ Սիմեոն Սյունակյացի ընկերն էր: Նրանք երբեք չէին տեսել իրար, սիրում էին իրար հոգեւոր այն սիրով, որը հեռավորին մտերիմ է դարձնում: Նրանք իրար հետ ծանոթացել էին առաքյալի բերած նամակով»²: Այստեղ նշված է, որ Աբիբոսը, ով, ըստ ավանդության, Հովհանի հասարակության անդամն էր եւ նրա հետ միասին եկավ, աչքով չի էլ տեսել Սիմեոնին, նրանց միջեւ գոյություն է ունեցել միայն հոգեկան կապ եւ նամակագրություն, սակայն այս վերջինս էլ երկարնակ տենդենցի հետքն է՝ ի հայտ եկած հետագայում եւ զետեղված վարքում:

նականներ, քարոզիչներ եւ կարծում էր, որ նրանք եկել են միասին, միաժամանակ, համաձայն պարսկա-բյուզանդական եւ Քարթլիի իրավիճակին՝ նրանց գալու թվական էր համարում 562, կամ 571, կամ 591 թվականներից հետո ընկած ժամանակաշրջանը (Журналы Совета Петерб. Духовной Академии за 1896-1897 год, стр. 267-269).

¹ A 170, էջ 66-67; ՆձճԹՈ. ՆձՄԹԾԵՅ, էջ 224:

² A 170, էջ 94; ՆձճԹՈ. ՆձՄԹԾԵՅ, էջ 214:

Այսպիսով, «ասորի» հայրերը չեն եղել Սիմեոնի աշակերտները եւ ոչ էլ նրա կողմից ուղարկված մեզ մոտ. մենք կարծում ենք, որ նրանք իսկական «ասորիներ» էլ չեն եղել, այլ իսկական վրացիներ: Այս բանը կարծել է տալիս նախ եւ առաջ՝ այն երեւույթը, որ փախչելով Ասորիքից, նրանք գալիս են հեռավոր Քարթլի, երկրորդ՝ նրանց Քարթլի գալու առաջին իսկ օրից, այս հայրերն այնպես մերձեցան տեղի բնակիչներին, այնպես մտան նրանց սրտի եւ հոգու մեջ, որ դժվար է հավատալ, թե այդ անել կկարողանային հեռու օտարությունից եկած մարդիկ, որոնք ո՛չ տեղի բնակիչների լեզուն գիտեին, ո՛չ բարձր ու սովորությունները: Երրորդ՝ Շիոյի վարքը հաղորդում է, որ, երբ Հովհանն աշակերտներով մտավ Քարթլի, նրան դիմավորեց կաթողիկոս էվլավիոզը, որի հետ Հովհանը սկսեց խոսել վրացերեն, շնայած, նա սկզբնապես այս լեզուն չի իմացել: Ահա այդ հատվածը. «Այստեղ ցանկանում եմ կանգ առնել եւ պատմել Ձեզ մի մեծ հրաշքի մասին..., թե ինչպես Հովհանը սկսեց անարգել խոսել վրացերեն... Իրոք հրաշք է՝ Աստված իր Սրբերի մեջ, Աստված, որը Սուրբ Հոգով հանկարծ խոսեցրեց Հովհանին մի լեզվով, որը ոչ միայն չէր սովորել, այլեւ երբեք չէր լսել»¹:

Ինչ խոսք, վարքագիրը կարող էր իր ուզած ձևով այլափոխել իրական փաստը եւ բնական երեւույթի մեջ հրաշք տեսնել: Իսկ մենք կարծում ենք, որ այս պարագայում տեղի ունեցավ միայն այն, ինչ պետք է տեղի ունենար. վրացին վրացերեն խոսեց վրացու հետ, ո՛չ ավելի, ո՛չ պակաս: Այս նույն աղբյուրում Շիոյի մասին ասված է, որ երբ նրա մոտ, քարանձավ եկան թագավորն ու ավագները, Շիոն նրանց հետ վրացերեն խոսեց. «Քանի որ նա վրաց լեզուն լավ սովորել էր վաղուց, երբ նա չորս տարվա ընթացքում գտնվում էր իր վարդապետ Հովհանի մոտ Ձեզագենում, իսկ աղոթքի եւ սաղմոսերգության ժամանակ նա կիրառում էր ասորերեն ու հունարեն լեզուները, որովհետեւ այդ երկու լեզուներով էր կրթությունը ստացել»²: Կասկածելի է, որ Ձեզագենի լեռան վրա, թեկուզ եւ չորս տարվա ընթացքում Հովհանը Շիոյին սովորեցրած լինե՞ր վրացերենը՝ «հրաշալիորեն եւ ճիշտ», քանի որ, վարքագրի խոսքերով, Հովհանը՝ ինքն ասորի էր, եւ որպես այդպիսին, պետք է ենթադրենք, որ Շիոյի հետ խոսում էր ասորերեն, առանձնապես տնային, ընտանեկան կյանքում. եւ, եթե սա այնուամենայնիվ տեղի է ունեցել, երեւի՝ այն պատճառով, որ Հովհանը ոչ թե ասորի է եղել, այլ՝ վրացի: Սակայն այս ասույթում ինչ-որ առեղծվածի հետ գործ ունենք. հասկանալի է, երբ վարքագիրը մեզ համոզում է որ Շիոն՝ ասորին, սովորեց վրաց եւ հունաց լեզուները, սակայն բնավ անհասկանալի է, երբ նա ասում է, որ նա վրացերենի եւ հունարենի հետ միասին սովորեց նաեւ ասորերենը: Եթե նա ասորի էր, էլ

¹ A 170, էջ 67; Տաթար. Տամոտե, էջ 225.

² A 170, էջ 79; Տաթար. Տամոտե, էջ 237.

ինչո՞ւ էր պետք սովորել մայրենի լեզուն: Ուրեմն, պիտի կարծենք, որ նա իրականում ոչ էլ ասորի է եղել: Շիոն վրացերեն խոսում էր այն պատճառով «հրաշալիորեն եւ ճիշտ», որովհետեւ նա վրացի է եղել:

Վերջում՝ Դավիթ Գարեջեցու վերաբերյալ. նրա վարքում, ինչպես հին երկում, այնպես էլ մետաֆրաստում, ասված է, որ Գարեջի անապատում նրա մոտ պատահամբ եկավ Բարբարոզը, որին Դավիթը «ղիմում էր» կամ «ասում էր հայոց լեզվով»³: Պարզ է, որ նոր եկած Դավիթը միանգամից հայերեն չէր կարող խոսել, եւ եթե դա տեղի է ունեցել, երեւի՝ այն պատճառով, որ Դավիթը Գարեջայի արվարձանի բնակիչ էր, որտեղ հայ բնակչության մոտիկության կամ խառնման պատճառով, տեղի վրացիները հայոց լեզուն էլ գիտեին⁴: Ընդհանրապես, երբ կարդում ենք այս գործիչների կենսագրությունները, այնպիսի տպավորություն ենք ստանում, որ մեզ մոտ գալուց հետո, նրանք իրեն գործելու կետեր ընտրում են արդեն իրենց ծանոթ վայրեր. «որը՝ Կախեթ, եւ որը՝ Քարթլի, եւ ուրիշները վերին գյուղերը» ցրվեցին գնացին, ասում է նրանց կենսագիրը⁵, երեւի՝ իրենց հայրենի շրջանները:

Այսպիսով, մենք ավելի շատ փաստ ունենք կարծելու, որ այս հայրերը եղել են վրացիներ, քան ասորիներ: Ինչպե՞ս հայտնվեցին նրանք Ասորիքում: Այսօր արդեն հայտնի է, թե մշակութային ինչպիսի կապ գոյություն ուներ Արեւելքի, մասնավորապես՝ Ասորիքի եւ Քարթլիի միջեւ, Քարթլիում քրիստոնեության հաստատման առաջին դարերին: Քարթլիի քրիստոնեությունը ծագումնաբանորեն կապված էր Ասորիք-Պաղեստինի քրիստոնեության հետ, այստեղից էր սնվում եւ այստեղից էր ստանում շարժիչ ուժեր: Սրանով է բացատրվում, որ Քարթլիից, հենց այն ժամանակներից մերոնք գնում էին Պաղեստին, Ասորիք, որ նրանցից շատերը մնում էին մշտապես եւ սկսում էին գործել: Հիշենք Պետրոս Մայումեցուն եւ նրա կողմից Պաղեստինում հիմնած «վրացիների վանքը»⁶: Հիշենք Սիմեոն Մեծ Սյունակյացին (վախճ.՝ 459 թ.), որի հետ վրացիները, պատմիչ Թեոդորետոս Կյուրեցու տեղեկությամբ, («Նկեղեցական պատմություն», գլ. 26) մշտական կապ են ունեցել⁷: Հիշենք վրացիների կուսակրոնական գաղութը Սաբայի մայրավանքում 6-րդ դարի սկզբին⁸, հիշենք Սիմեոն Հրաշագործի վանքում վրացիների կատարած դերը եւ զանգվածային երթեւեկը, մասնավորապես՝ Երուսաղեմով այստեղ եկած երեք վրա-

¹ A 199, էջ 159; Տաթար. Տամոտե, էջ 277:

² Знф. Н. Марр, Аркаун..., Визант. Временник, т. XII, стр. 7; M.-F. Brosset, Histoire de la Géorgie, Introduction, p. X.

³ A 199, էջ 21; Տաթար. Տամոտե, էջ 207, 216, 281:

⁴ Զ. ԿՅՅԵԼՈՒՄԵ, յարտուլի Լուիտերատուրիս օստորիա, I, էջ 91:

⁵ Ист. очерк Сийрийского монашества до половины VI в., проф. иер. Анатолия, стр. 132.

⁶ Զ. ԿՅՅԵԼՈՒՄԵ, յարտուլի Լուիտերատուրիս օստորիա, I, էջ 33, 92:

ցիներին, որոնցից մեկը՝ Անտոն անվամբ, «վանքի տանուտերն էր պատվավոր եւ առաջնորդ եղբայրների բազմության մեջ»¹: Ասորիք-Պաղեստինում գտնվող վրաց աշակերտներին, անկախ իրենցից, առաջնորդում էր այն դոգմատիկ շարժումը, որով այնքան հարուստ էր V-VI դարերի Արեւելքի պատմությունը. նրանցից մի քանիսը նույնիսկ այս շարժման ակտիվ մասնակից էին դառնում, օրինակ՝ Պետրե Իբերիացին կամ Մայումեցին: Զարմանալի չէ, որ այսպես կոչված «ասորի» հայրերին էլ ներգրավեց այն ժամանակվա մոնոֆիզիտական շարժումը եւ, երբ սկսվեց մոնոֆիզիտների հետապնդումն ու ճնշումը, նրանք ճամփա ընկան դեպի իրենց հայրենի աշխարհը՝ Քարթլի: Այսպես է մեզ ներկայանում նրանց պատմությունն ու գլխներով անցածը:

Այսպիսով, «ասորի հայրերի» վերաբերյալ մենք հանգեցինք հետեւյալ եզրակացությունը.

1. Այսօր այս հայրերի վերաբերյալ գոյություն ունեցող եւ հայտնի գրական աղբյուրները կազմվել են վանական բանահյուսության ու ավանդույթի հիման վրա եւ գրի են առնված ոչ վաղ քան 6-րդ դարում, նրանք թրծված են այն պայքարի հնոցում, որը տեղի էր ունենում մեզանում VII-IX դարերի ընթացքում քաղկեդոնականների եւ հակաքաղկեդոնականների միջեւ: Նրանցում ճշմարտությունը միտումնավոր խեղաթյուրված է դիոֆիզիտների կողմից, որոնցից մեջ ընդ մեջ, անկասկած, վրիպել է մեկ երկու պատմական ճշմարտություն ցուցանող մանրամասն:

2. Ավանդությունն այն մասին, որ Քարթլի եկել է 13 գործիչ, որոնցից մեկն առաջնորդ է եղել եւ 12-ը աշակերտ, ստեղծվել է Հիսուս Քրիստոսի եւ նրա 12 աշակերտների առաքելության նմանողությամբ, իրականում նրանց թիվն անհամեմատ ավելին է եղել, բոլոր դեպքերում՝ 17-ից ոչ պակաս, նրանք դուրս չեն եկել միեւնույն վանքից ու վայրից եւ ոչ էլ միաժամանակ ու միասին են եկել Քարթլի:

3. Այս գործիչները չեն եղել ուղղափառներ կամ դիոֆիզիտներ, այլ՝ հակաքաղկեդոնիկներ կամ մոնոֆիզիտներ: Նրանք կրել են հալածանքների այն ողջ դառնությունը, որը տիրում էր Ասորիքում 6-րդ դարի ընթացքում, եւ Քարթլի են եկել ոչ թե քարոզչական նպատակով, այլ՝ ստիպված, նրանք խուսափել են հիշատակված հալածանքներից:

4. Այս գործիչները Քարթլի են եկել այլեւայլ ժամանակներում, առանձին առանձին, կամ խմբերով. բոլորից վաղ եկել է Դավիթ Գարեջեցին, 520 թվականին մոտիկ ժամանակներում, այնուհետեւ եկել է Հովհան Զեղազենցին, վեց աշակերտներով՝ 543 թ., նրանցից հետո եկել է Անտոն Մարտկոփեցին՝ Եղե-

¹ Լույս տեղում, 90, 91; Acta Sanctorum Maii, p.418; Н. Мара. Агиографические материалы по груз. Рукописям Ивера I, 38.

սիա քաղաքից՝ 545 թ., իսկ վերջինը՝ Աբիբոս Նեկրեսեցին 571 թվականի հալածանքների պատճառով:

5. Այս գործիչները չեն եղել ո՛չ Սիմեոն Հրաշագործի աշակերտները, ո՛չ իսկական ասորիներ, այլ՝ վրացիներ: Նրանց՝ Ասորիքում գտնվելն ու գործելը բացատրվում է մշակութային այն փոխհարաբերությամբ, որն առկա էր 5-6-րդ դարերում Քարթլիի եւ Արեւելքի միջեւ:

—6*—

Վերջապես, պրոֆ. Իլիա Աբուլաձեի ջանքերով եւ նրան բնորոշ ճշգրտությամբ տպագրվեց Հովհան Զեղազենցու «Վարքը», որը մտցված է Աննա թագուհու «Քարթլիս ցխովրեբայի»¹ մեջ:

Այն մինչեւ վերջին տարիներս հետազոտողների համար, բացի իր տիրուջից, անձեռնմխելի էր: Հրատարակիչը պատմա-բանասիրական նախաբան է գրել, որի մեջ ապացուցում է, որ այս ցուցակը պահպանել է հին խմբագրությունը, որը պատկանում է կաթողիկոս Արսեն II-ին (955-980 թթ.), սրանից է կախված Ս. Կակաբաձեի կողմից հրատարակված համառոտ, այսինքն՝ նախնական բնագիրը, որը ներկայացնում է Հայսմավուրքային խմբագրությունը, իսկ սրանից էլ բխում է Մ. Սաբինինի կողմից հրատարակված մետաֆրաստյան խմբագրությունը:

Մենք Արսեն II-ի սեփականությունն ենք համարել եւ այժմ էլ համարում ենք համառոտ, նախնական խմբագրությունը, որից կախված է ոչ միայն Սաբինինյան հրատարակությունը, այլեւ նոր հրատարակված Աննա թագուհու տարբերակը՝ նույնպես մետաֆրաստյան խմբագրություն:

Իրոք, նոր հրատարակված խմբագրության հեղինակն ինքն է ասում, որ «առաջին անգամ այդ Երանելու կյանքի ու գործունեության մասին գրվել է առաջին գրքում, իսկ մենք երկրորդ անգամ ենք այն վերապատմում» (էջ 18): Նա նախապես ասում է իր ընթերցողներին. «Հովհան Զեղազենցու մասին կասենք, անսխալ է զարդարման համար» (12): Ուրեմն, հեղինակը չի թաքցնում, որ նրա աշխատությունը երկրորդ անգամ է նկարագրված, գունազարդման նպատակով ստեղծված, այսինքն՝ մետաֆրաստյան է:

Պատմության վերնագրում կարդում ենք. «նորոգեց եւ ընդարձակեց» Արսեն կաթողիկոսը: «Նորոգել» ու «ընդարձակել» նշանակում է ենթարկել վերաշարադրման: Ուրեմն, վերնագրում վկայված է, որ պատմությունը մետաֆրաստիկ է:

Այս խմբագրության շարադրման համար հեղինակն օգտագործել է այն սովյալները, որոնք նա հավաքել է «հարցուփորձի» ճանապարհով, նույնպես եւ

* Այս գլուխը գրվել է նորերս:

¹ ასურველ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები [Ասორի գործիչների վարքերի კრების հին խմբագրությունները], 1955:

«մանրամասն գիրքը», որը նրան ուղարկել է Զեղազենի առաջնորդ Միքայելը եւ որի մեջ նա կարգացել է Հովհաննի «ինչ-որ գործողությունների մասին» (4):

Խմբագրող-հրատարակիչն ասում է. «Միքայելի ուղարկած մանրամասն գիրքը, պիտի կարծենք, եղել է «նրա առաջին վարքը», որտեղ այս Երանելիի գործերն են գրվել: Այս գրքի հետ համեմատած՝ վարքագիրն իր գրվածքը համարում է երկրորդ անգամ նկարագրված գիրք» (XIII): Բացառված չէ, որ այս «մանրամասն գիրքը» եղել է Հովհաննի Զեղազենցու «Վարքի» համառոտ, նախնական խմբագրությունը:

Այն երեւոյթը, որ ամբողջական (Աննա թագուհու) եւ համառոտ խմբագրությունները բովանդակությամբ ընդհանուր, շոշափելի տեղեր ունեն, չի նշանակում, որ համառոտ խմբագրությունն անպայման ընդարձակից է ձեւավորված, այսինքն՝ ներկայացնում է նրա համառոտագրությունը: Ընդարձակ խմբագրության հեղինակը, իհարկե, կարող էր օգտագործել համառոտ խմբագրությունն ու ընդարձակել այն, ինչպես վարվել է Սաբինինյան մետաֆրաստյան խմբագրության հեղինակը: Եթե Աննա թագուհու խմբագրությունը, այսպես կոչված նախատիպի համեմատությամբ, այն պատճառով է առաջնային, որ այն ավելի ընդարձակ է ու որպես այդպիսին, չէր կարող առաջանալ համառոտից, ապա նույնը պետք է ասենք Սաբինինյան խմբագրության մասին (այն եւս նախնականի համեմատությամբ ավելի ընդարձակ է), սակայն, հետազոտողի հայտարարությամբ այս վերջինս ներկայացնում է մետաֆրաստիկ խմբագրություն, որը բխում է համառոտ, նախատիպ խմբագրությունից (էջ XXII-XXIII): Աննա թագուհու խմբագրությունը «նախատիպի» համեմատությամբ չափազանց ընդարձակ է, այն հարստացված է ոչ միայն շեղված նախաբանով, այլև չափազանց ուռճացած աստվածաբանական-փիլիսոփայական ու խոհական հատվածներով եւ լիրիկական զեղումներով: Նման բան համառոտ խմբագրությունը չունի: Սրանով է բացատրվում, որ ընդհանուր տեղերում (էջ 2-58) Աննա թագուհու խմբագրությունը պարունակում է 998 տող, իսկ համառոտը՝ 488: Սա ապացուցում է, որ Աննա թագուհու խմբագրությունը, որպես մետաֆրաստյան, ընդարձակում է համառոտը, այլ ոչ թե այն, որն ընտրանի համառոտ հայսմավուրքային խմբագրություն է:

Համառոտ խմբագրությունը չի կարող ընկալվել իբրեւ հայսմավուրքային խմբագրություն: Հայսմավուրքային խմբագրությունը սովորաբար խոսափում է աստվածաբանական-փիլիսոփայական դատողություններից եւ քարոզչական տոնից, այն ձգտում է համառոտ հաղորդել ընդարձակ խմբագրության միայն փաստացի, պատմողական կողմը: Ի՞նչ ենք տեսնում մենք Զեղազենցու համառոտ «Վարքում»: Վերոհիշյալ 488 տողից 140-ը (համարյա 30%-ը) ճիշտ այսպիսի շեղված, քարոզչական տոնով գրված հատվածներ է պարունակում

(էջ 30, 32, 44, 46, 54, 56, 58): Այդ պատճառով էլ անհնար է համարել հայսմավուրքային խմբագրություն:

Ընդարձակ՝ Աննա թագուհու խմբագրության հեղինակը, խմբագիր-հրատարակիչ կարծիքով, Արսեն կաթողիկոսն է: Ինչո՞ւ: Որովհետեւ աշխատության մեջ կարդում ենք. «Երանելի Հովհանն... եկավ Քարթլի, մեր մայրաքաղաք Մցխեթին մոտիկ», նա՝ Հովհաննը. «զարդ դարձավ մեր քաղաքի համար»: Այսպիսի բառեր միայն Մցխեթի կաթողիկոսը կարող էր ասել» (XIII-XVI): Տարօրինակ է: Այսպիսի խոսքեր կարող էր ասել ոչ միայն կաթողիկոսը, այլև յուրաքանչյուր վրացի, որն ապրում էր Մցխեթում կամ նրա մերձակայքում, հոգեւոր անձ լինել նա, թե աշխարհիկ, բարձրաստիճան, թե հասարակ ծագման: Ոչինչ յուրահատուկ, կաթողիկոսական այս խոսքերի մեջ չկա:

Մենք կարծում ենք, որ ընդարձակը՝ Աննա թագուհու խմբագրությունը, ոչ էլ Արսեն կաթողիկոսի կողմից է գրվել: Արսենը կլինի նա, թե ուրիշ ոք, իրոք էլ, Միքայելը՝ Զեղազենի առաջնորդը, որպես ստորին աստիճանի վրա կանգնած եւ կաթողիկոսի ձեռքի տակ գտնվող, չէր կարող դիմել վերջինիս, թեկուզ եւ խնդրանքով, «այս պատմությունը գրիր»՝ ասելով: Դա հնարավոր չէր, վրաց իրականության մեջ նման օրինակ չկա: Մեր մատենագրությունից գիտենք, որ կաթողիկոսը (Սամուելը) հանձնարարում է իր հոգեւոր որդուն (Իոանն Սաբանիսսեին) գրել անհրաժեշտ աշխատությունը (Աբոյի վկայաբանությունը): Այն էլ գիտենք, որ, օրինակ՝ Դաշին իր աշխատությունը «լուսաբանման» համար ուղարկում է Ստեփան Մտբեվարին, եւ միաժամանակ Անտոն Մոսվելուն խնդրում է գրությամբ հովանավորել իր աշխատությունը: Բայց այս օրինակները բոլորովին այլ են, իսկ Միքայել Զեղազենցու խնդրանքը՝ բոլորովին այլ:

Պատասխան նամակում Միքայելին գրում են. «Քո օրհնանքի գիրքը կարդացի, եղբայր Միքայել՛»: Կաթողիկոսն իր ձեռքի տակ գտնվող հոգեւոր անձին չէր կարող դիմել «եղբայր Միքայել՛» բառերով: Եկեղեցական միջավայրում այսպիսի դիմում կարող է տեղ գտնել գրությամբ հավասար անձանց միջեւ: Կաթողիկոսը նրան կդիմեր ոչ թե «եղբայր» բառով, այլ՝ «որդի», «սիրելի զավակ», ծայրահեղ պարագայում «Քրիստոսի կողմից եղբայր»:

Հեղինակը Միքայելին գրում է. «Ուշադիր կարդացի իմ գրածը, այն գտա պակաս իմ գիտականությունից եւ քանի որ լեզուն շատ է կապած, չեմ հասկանում»: Կաթողիկոսը, որքան էլ նա խոնարհ, համեստ լիներ, իրավունք չուներ իր ձեռքի տակ գտնվող, համեմատաբար հասարակ հոգեւոր անձին գրել, թե ես անգետ, լեզուս կապած եւ անհասկացող եմ, քանի որ եկեղեցական կանոններով, նա, որպես եպիսկոպոսի տիտղոսը կրող, պետք է լինի «ցած, պարկեշտ, հիւրասէր ուսուցիչ» (I Տիմ. III 2,7): Նա պետք է լինի «արժանի իր պաշտած կրոնի բառերին, որպեսզի կարողանա խաղաղեցնել իր ուսմունքով ... վերակացու լինել, հաւատարիմ բանին վարդապետութեան. դի

կարող իցէ եւ մխիթարել ողջմտութեամբ վարդապետութեանն, եւ զհակառակորդսն կշտամբել» (Տիտ. 1,89): Սրան հակառակ հայտարարութիւնը կլինէր ստորացում ոչ միայն կաթողիկոսի հեղինակութեան, այլ եպիսկոպոսութեանն ընդհանրապես:

«Վարքի» հեղինակն ուրախութեամբ պատմում է այն մասին, որ Քրիստոսը մի անգամ ջրհորի մոտ խնդրում էր Սամարացի կնոջը խմելու ջուր տալ իրեն (Հովհ. IV, 4-15): Այս օրինակով հեղինակն իբրեւ Քրիստոս համարում է Միքայելին, իսկ ինքն իրեն Սամարացի: Նա՝ Միքայելը, ոչ թե կաթողիկոսից է ինչ-որ բան ստանում, այլ ինքն է նրան շնորհում («կենաց աղբյուրը»), «այսպես կստանամ, եւ ոչ թե կտամ», ասում է հեղինակը: Նման բան կաթողիկոսի կողմից այս պարագայում ոչ թե անսպասելի է, այլ՝ անհնարին:

Նինոյի վերաբերյալ այստեղ ասված է. «Լինելով գերի, նա գերեվարում էր թագավորի բոլոր ուժերը»: Նինոյի գերութեան մասին խոսում է «Վրաց դարձը» եւ Լեոնտի Մոսկովին եւս: Դրա համար էլ դժվար է ասել, թե որտեղից է վերցրել հեղինակն այս տեղեկությունը: Փոխարենը այլ կերպ պետք է գնահատենք հետեւյալ բառերը. «այն բանից հետո, երբ զխավոր կոթողը կանգնեցրին, որի ժամանակից սկսած վեր խոյացան եւ այլ կոթողներ ու կառուցեցին եկեղեցի»: «Այլ կոթողի» կառուցման մասին խոսում է միայն Լեոնտի Մոսկովին, ուրեմն հեղինակը չէր կարող լինել 10-րդ դարի կաթողիկոս Արսենը:

«Վարքում» կարգում ենք. «Եւ իմաստութիւնը նրա ի չիք դարձրեց նրանց պոլոտիկը» (56): Կասկածելի է, որ «պոլոտիկ» բառը օգտագործեր 10-րդ դարի գրողը, այն հանդիպում է 11-րդ դարի հերոսական պատմություններում (Ամիրան Դարեշանիանի, մատենագիրներ): Ճիշտ է, Սաբայի բառարանով, այն կարծես թե Աստվածաշնչում էլ է տեղ գտել (Թագավորութունների Գ, XX, 8), բայց այդպիսի բառ ցույց տրված տեղում չի երեւում, եւ ոչ էլ գիտենք, թե Սաբան Աստվածաշնչի որ օրինակն էր ենթադրում, գուցե նա իր ձեռքի տակ ունեցել է «Մեկնաբանությունների» համար թարգմանված Աստվածաշնչի բնագիրը, որը հայտնվում է 11-րդ դարից:

Այսպիսով, Հովհան Զեդազենցու «Վարքի» ընդարձակ՝ Աննա թագուհու խմբագրությունը ոչ թե հին սկզբնական խմբագրությունն է, այլ մետաֆրաստիկը, այն ի միջի այլոց հիմնվում է համառոտ՝ այսպես կոչված նախնական խմբագրության վրա: Այն գրվել է ոչ թե Արսեն II կաթողիկոսի կողմից, այլ ավելի ցածրաստիճան հոգեւոր կամ աշխարհիկ անձի կողմից, որը Միքայելի, իբրեւ հավասարը հավասարի հետ, ընկերական, բարեկամական (եղբայրական) հարաբերություն է ունեցել: Գրվել է 11-րդ դարից ոչ ավելի վաղ: Զեդազենցիներին, երեւում է, չի բավարարել համառոտ խմբագրությունը, որը, վերնագրի համաձայն, պատկանելիս է եղել Արսեն II-ին: Նրանց ճաշակին չէր

համապատասխանում համեմատաբար «պարզ եւ լակոնիկ» գրված համառոտ «վարքը», նրանք ցանկացան ունենալ իրենց հոգեւոր տիրոջ «վարքի» գունազարդված, ընդարձակված, մետաֆրաստիկ խմբագրությունը եւ խնդրանքով դիմեցին ոմն անհայտ հեղինակի՝ գրելու այսպիսի աշխատություն (սա չէր կարող պատահել 11-րդ դարից վաղ, երբ մեզանում գրչության դպրոցների հիմքերն էին գրվում): Երեւի ոչ էլ այս վերջինիս կողմից գրված աշխատությունը բավարարեց նրանց, քանի որ. 1) այս աշխատությունը ձանձրալի, աստվածաբանական փիլիսոփայական դատողություններով հագեցած, Արսեն վանականի բառերով, որ ասենք (XII դ.) «եկեղեցական ընթերցողների համար սաստիկ ձանձրալի եւ լսողների համար անբավարար ու անհասկանալի էր», 2) այս աշխատության մեջ նկարագրված չէին «այնտեղ», Ասորիքում կատարված Հովհանի «գործերը» եւ այստեղ «անցկացրած» կյանքը (էջ 18): Սրանով, ի միջի այլոց, պետք է բացատրենք այն երեւույթը, որ այս աշխատության ընդօրինակություններ չեն պահպանվել, գիտենք միայն նրա միակ օրինակը, որը թերություններով պահպանվել է Աննա թագուհու «Քարթլիս ցխովրեբայի» ձեռագրում: Դրա համար էլ հենց նրանց ջանքերով եւ փորձով այն փոխվել է նոր մետաֆրաստյան խմբագրությամբ, որը ստացել է վուլգատայի բնույթ: Այն ընդօրինակվել է բազմաթիվ ձեռագրերով եւ առաջին անգամ հրատարակվել է Մ. Սաբինինի կողմից:

Այժմ անդրադառնանք Աբիբոս Նեկրեսեցու վկայաբանությանը, որը նույնպես մտել է Իլիա Աբուլաձեի հրատարակության մեջ (էջ 188-196):

Սաբինինի կողմից հրատարակված այս պատմության բնագիրը մետաֆրաստիկ տեքստ է, որը պատկանում է Նեկրեսի տաճարի անհայտ եպիսկոպոսին, որը հենց նախաբանում ասում է. «Իմ վկան է նա, եւ ոչ թե ուրիշի, հրաշալի պտուղն իմ այս եկեղեցում, ուրախութեամբ իմ կողմից»: Այն կազմվել է 12-րդ դարից ոչ վաղ: Նրանում հիշատակված եւ կիրառված «Աբիբոսի չարչարանքի գիրքը» Արսեն Մեծ Սափարացու պատմությունն է, որն ընդարձակված է նախաբանով, վերջաբանով, մեջտեղում կրակապաշտության դեմ ուղղված բանավեճով եւ առանձին բառերի փոփոխմամբ: Որ այստեղ իրոք Արսեն Մեծ Սափարացու աշխատությունն է օգտագործված, դա երեւում է վերնագրից՝ «Ասացեալ է Արսեն Մեծի, Քարթլիի կաթողիկոսի»: Եթե մնացած ասորի հայրերի «վարքերի» այլեւայլ խմբագրություններում գրված է. «Նկարագրեց մեր սուրբ հայրը՝ Արսենը, Քարթլիի կաթողիկոսը», ապա այս մեկում մնացել է «Մեծ» մակդիրը, իսկ «Մեծի» անունով հայտնի է Արսեն Սափարացին (860-887 թթ.): Մյուս կողմից, այս պատմության լեզուն տեղ տեղ համեմատաբար ավելի արխայիկ է, այնքան, որ Իվ. Զավախիշվիլին դրա մեջ փնտրում էր 5-6-րդ դարերում գրված Աբիբոս Նեկրեսեցու վկայաբանության տարրերը:

իրավունք չունենալով թեմում տեղի եպիսկոպոսի գործառույթներ իրացնել՝ խոսքով կամ գործով:

Այսպիսով, այս նոր հրատարակությունից հետո էլ Աբիրոս Նեկրեսացու վկայաբանության գրական պատմությունը մեզ այսպես է ներկայանում. 9-րդ դարում կաթողիկոս Արսեն Մեծ Սափարացին կազմել է Աբիրոս Նեկրեսացու վկայաբանությունը, որը մեզ չի հասել: Այս աշխատությունն իր ձեռքում է ունեցել 12-րդ դարի մետաֆրաստ՝ Նեկրեսի անհայտ եպիսկոպոսը, եւ նա բնագիրն ընդմիջարկել է այն տեսքով, ինչ տեսքով որ այն ունենք նոր հրատարակության մեջ:

ՀԻՆ ՎՐԱՑԱԿԱՆ ՏԱՐԻՆ՝

Հին վրացական տարին դեռ գիտականորեն ուսումնասիրված եւ պարզաբանված չէ², իսկ հարցը չափազանց հետաքրքրական ու արդիական է ոչ միայն տեսական, այլև գործնական նկատառումով էլ. հայտնի է, որ ժողովրդի տնտեսական, մասնավորապես՝ գյուղատնտեսական կյանքը մշտապես կախված է եղել տարվա եղանակների փոփոխությունից: Այս հարցի բազմակողմանի պարզաբանման համար ուղղակի ու շոշափելի տեղեկություններ չունենք, այդ պատճառով էլ առավել զգույշ եւ ուշադիր պետք է դիմենք այն նյութին, որի օգտագործումը հնարավոր է:

-1-

Կասկած չկա, որ ի սկզբանե վրացիներին հարող տոհմերը, ուրիշների նման, տարին կազմում էին լուսնի փուլերի հիման վրա, այդ պատճառով էլ հնագույն վրաց տարին պետք է եղած լինի լուսնային տարի: Սա երեւում է

¹ Տպագրված է Ստալինի անվան Թբիլիսիի Պետական. համալսարանի «Աշխատություններում», XVIII, 1941:

² Այդ պատճառով էլ, կարծում եմ, ավելորդ չէր լինի առկա ակնարկի լույս ընծայումը. այն իրենից ներկայացնում է «Տեխնիկական ժամանակագրություն» դասընթացի գլուխներին մեկը, որը ֆակուլտատիվ կերպով առաջին անգամ կարդացվել է համալսարանում 1927-1928 ակադեմիական տարվա աշնանային կիսամյակում եւ այնուհետեւ կրկնվում էր պարբերաբար (հնագույն ձեռագրերի թվագրման հարցի հետ կապված): «Վրաստանի թանգարանի բանբերի» 6-րդ (1929-1930 թթ.) եւ 7-րդ (1931-1932 թթ.) հատորներում գետեղված է Պ. Ինգորովայի ուշագրավ ուսումնասիրությունը («Հին վրաց հեթանոսական օրացույցը»), որն առնչվում է այս հարցի հետ: Ուսումնասիրության հիմնական դրույթն այսպիսին է. հին վրաց տարին բաղկացած է 365 օրից (6-ամիսը՝ 31 օրից, 5 ամիսը՝ 30-օրից, մեկը՝ 29), նրա յուրաքանչյուր տարին սկսվում եւ ավարտվում է միշտ հոռմեական համապատասխան ամսվա նույն ամսաթվով: Արդեն այս հիմնական դրույթում տրված է այնպիսի հակասություն, որը խախտում է ողջ հետազոտությունը: Իրոք, եթե տարին կազմված է 365 օրից, այն շարժական է, քանի որ շարժական տարվա պայմաններում ամսվա սկիզբն ու վերջը յուրաքանչյուր չորս տարվա մեջ մեկ օրով փոխվում են, իսկ 120 տարվա ընթացքում՝ 1-ամսով, հին վրաց տարին էլ չէր կարող ավարտվել եւ սկսվել հոռմեական համապատասխան ամսվա միշտ միեւնույն ամսաթվով: Եթե այս տարին սկսվեր, ասենք, մայիսի 1-ին, չորս տարի հետո կսկսվեր ապրիլի 30-ին, 120 տարի հետո մարտի 31-ին եւ այսպես շարունակ: Երկրորդ քանի որ հետազոտման ժամանակ, այս կամ այն հաշվարկի համար օգտագործվել է Սուլխան-Սաբա Օրբելիանու կենդանակերպի համակարգը, պետք է նկատենք, որ Արեւի մայր մտնելը խոյի, ցուլի եւ երկվորյակների համաստեղության մեջ է դնում ոչ թե մարտի 21-ին, ապրիլի 21 եւ մայիսի 22-ին, ինչպես հետազոտողն է նշել (VI, 425, 428), այլ մարտի 20-ին, ապրիլի 20 եւ մայիսի 21 (Բառարան, էջ 130, 1928 թ., «Խոյը մարտ ամսի 20-ին ընդունում է արեւը, ցուլը՝ ապրիլի 20-ը, երկվորյակը՝ մայիսի 21-ը»):

նրանից, որ լուսինը հնագույն ժամանակներում վրացիների համար եղել է գլխավոր պաշտամունքը, որոնք նրա անվամբ (թուլթա) ամիսն էլ են նշել (թթուե): Ինչպիսի՞ն էին լուսնային տարվա ամիսների անվանումները եւ տարվա մեջ նրանց հաջորդականությունը, կամ ո՞ր ամսով էր սկսվում տարին, այս մասին ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել եւ այս բնագավառում տարվող ամեն տեսակի փնտրտուքներն առայժմ մնացել են անարդյունք: Մի բան պարզ է, որ մեզանում էլ հիմնականում լուսնային տարին նույն ասորաբաբելական համակարգի պետք է եղած լինի, ինչպես հին Իրանում էր եւ այլ երկրներում: Այն մեզանում երեւան եկած պետք է լինի լուսնի պաշտամունքի հետ միայն Քառանից (լուսնի պաշտամունքի հին կենտրոն): Այդպես կարծելու հիմք է տալիս քրիստոնեության շրջանում հայտնի սպիտակ Գիորգիի անվանակոչությունը՝ «Գերիսթոբան», որն արտահայտված է 3 շաբաթով եւ երկրպագության: Քառանացիք նորալուսնի տոնը տոնում էին լուսնային ամսի 27-րդ օրը, երբ նրանք լուսնին զոհ էին մատուցում: Բացի դրանից, այստեղ վկայված է 27 օրական լուսնի տոնը: 27-28 օրական տոնի արձագանքն է մեր շորս շաբաթական (Գիորգիի տոն) (4*7) լուսնային տոնը՝ հայտնի իբրեւ Գերիսթոբա: 28 օրը այն իջեւանի ցուցիչն է, որտեղով սովորաբար անցնում է լուսինը եւ որին արաբները կոչում էին «տարածություն»¹:

Հետագայում մեզանում լուսնային տարին փոխվել է Արեգակնային տարով: Սա պետք է որ տեղի ունեցած լիներ այն ժամանակ, երբ այն տեղի ունեցավ ընդհանրապես Առաջավոր Ասիայում, իսկ առանձնապես՝ Իրանում եւ Հայաստանում²: Այդ են վկայում հին վրացական ամիսների անվանումները, որոնց մի մասը պարսկա-հայկական ծագման պետք է լինի: Այն անվանումները, որոնք հեթանոսական ժամանակաշրջանից անցել են քրիստոնեության մեջ, պահպանվել են գրավոր, գլխավորապես աստվածաշնչական, վարքագրական բնույթի հուշարձաններում եւ արտասանվում են հետեւյալ կերպ (այբբենական կարգով).

1. Ապնիսի, 2. Ախալժլիսայի, 3. Վարդոբիսայի, 4. Թիբիսայի, 5. Իգրիկայի, 6. Մարիայի, 7. Միհրականի, 8. Սթուլիսայի, 9. Սուրժղիսայի, 10. Տիրիսայի, 11. Տիրիսկոնի, 12. Քուելթոբիսայի:

Այս անվանումները մասամբ վրացական են, իսկ մասամբ էլ նրանց մեջ պահպանվել են համապատասխան ամիսների Ավեստայական, կամ հայկական ձևերը: Լուսաբանենք դրանք առանձին-առանձին:

¹ F. Ginzler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, I, S. 75.
² Կարծիք կա, որ դա Առաջավոր Ասիայում տեղի է ունեցել մ. թ. ա. 5-րդ դարում (F. Ginzler, Handbuch..., III, S. 27, 314), իսկ ըստ մյուս տեսակետի, որը պատկանում է պրոֆ. Բոլտոսովին (Христианские чтения, 1901 г.) մ. թ. I դարում:

1. Ապնիսին սեռական հոլովն է (թթուե ապնիսի, resp. ապնիսի), ուղղ. հոլովը կլինի ապանի, ինչը նույն ավեստայական Ապամ, պահլավական Ավան, կամ նոր պարսկական Աբանն է (այստեղից են դուրս բերում եւ եբրայական Աբ-ը.): Այս անվանումը, եթե նրա ստուգաբանության վրա ուշադրություն դարձնենք¹, պետք է ընդունենք իբրեւ այն ամսի կրկնօրինակ, որը, ինչպես ստորեւ կտեսնենք, կոչվում է սուրժղանի:

2. Ախալժլիսայ (թթուե), ուղղ. հոլովն է ախալժելի, համապատասխանում է իրանական Նովրուգ (նոր օր) եւ թարգմանությունն է հայկական Նավասարդի (նոր տարի):

3. Վարդոբիսայ (ամիս), վրացերեն անվանում է, որը նշանակում է վարդի կամ ընդհանրապես ծաղկի բացման եղանակը. այդ է պատճառը, որ այն Աստվածաշնչի հին օրինակներում կոչում են նաեւ «ծաղկի» ամիս (Ելք XXXIV, 18)²: Ուշագրավ է, որ հրեաների երկրորդ ամիսը, որը մոտավորապես համապատասխանում էր այդ նույն եղանակին, կոչվում է «Զիփ», ինչը նշանակում է ծաղիկների ամիս («Զիփ ամսի մեջ, երկրորդ ամսում», Թագ. 3-րդ VI, 37):

4. Թիբիսայ (ամիս), սա էլ վրացերեն անվանում է, այն եղանակի ցուցիչը, երբ տեղի է ունենում հունձը: Նշանակությամբ այս անվանումը նույնն է, ինչ հայերենում «մարգաց»-ը («մարգ» բառից՝ դաշտ, տափարակ):

5. Իգրիկայ կամ իգրիկիսայի ամիս, իսկական, այս բառի սկզբնական ձևն է իգրի, resp. իգրիսայ, ինչպես այն վկայված է վարքագրական մի հուշարձանում (տե՛ս ստորեւ, օրինակ 18, 29): «Իգրի»-ն պետք է որ լինի հայկական «Արեգի» ձևափոխությունը, որը սկզբում ա-ի հնչեղացմամբ, մեջտեղում գ - ր մետաթեզով եւ սեռական հոլովում է- ձայնավորի սղմամբ դարձել է «իգրիսի»: Վրաց «իգրիս»-ին հայկական «Արեգին» էր առնչում նաեւ ակադ. Բրոսսեն³:

6. Մարիային, դա հայկական «Մարեր»-ն է:

7. Միհրականը, կամ նրա ավելի հին ձևը, որը վկայված է մի հուշարձանում (օրինակ 26): Միհրականը բխում է ավեստայական Mithra ձևից (յո-

¹ Հին պարսկերենում կապված է գետի եւ ջրի անվան հետ (F. Ginzler, I, S. 279).
² Վրաստանի ձեռ. թանգ. № 1207: «Վարդոբայի» եւ «Օաղկման» ամիսների նշանակությամբ, Աստվածաշնչի այլ տեղերում էլ է օգտագործվում «տոտյց յձեօտձ» կամ «ձեօտձ» («նոր ամիս») (Բաքարի հրատ. Ելք XIII, 4, XXIII, 15, XXXIV, 18, Երկ. օր. XVI, 1), իսկ հավասար է հունական Աստվածաշնչի ἐνμησίτων νέων, պարսկական месец новых плодов, հրեական Աստվածաշնչում, այստեղից էլ եւ՝ ռուսականում, այս անվանը հավասար է «ավիլ» անվանումը:
³ Extrait du manuscrit arménien № 114 de la Bibliothèque royale, relatif au calendrier géorgien, «Journal Asiatique», X, 171, 530-531:

թերորդ ամիս) եւ հավասար է հայկական «Մեհեկանին» ու նրա երկվորյակին՝ կապագոզովկիական «Միթրական»-ին:

8. Սրուպիսայ (ամիս). վրացերեն անվանումն է այն ամսի, երբ որ տեղի էր ունենում խաղողաքաղը, այսինքն՝ բերքահավաքը: Այն նույնն է, ինչ հայոց «քաղոց» ամիսը:

9. Սուրծղնիսայ (ամիս) սեռական հոլովն է, ուղղականը պետք է լինի «Սուրծղանի»: Այս անվանումը բաղկացած է երկու մասից. «սուր» եւ «ծղանի», վերջինս պետք է լինի այժմվա «ծղալին» (չուր) (ն/լ), իսկ առաջինը՝ «սուրը», նույն «ծղալին» ավեստական ձեւով: Զենդ-ավեստայում, քսանութ իազատնե-րի միջեւ հայտնի էր «Արդավիր-սուր», ինչը նշանակում է «երկնային աղբյուրի ջուր»¹:

10-11. Տիրիսկոնին եւ Տիրիսղենին. այս երկու անվանումները պետք է միասին քննարկենք, իբրեւ անպայմանորեն միեւնույն հիմքից բխող եւ միեւնույն ժամանակ նույն անվանման կրկնօրինակներ: Դեռ փորձենք վերականգնել դրանց իսկական ձեւը, քանի որ բերված ձեւով նրանք աղավաղված են երեւում: Ես կարծում եմ, որ պետք է լինի ոչ թե «Տիրիսկոնի», այլ «Տիրիսկանի», սա հաստատվում է հուշարձաններից մեկով, որտեղ կարդում ենք. «Թթուեսա Տիրիսկնիսասա» (Տիրիսկանի ամսում) (օրինակ 38): «Տիրիսկնիսա» սեռական հոլովն է, որտեղ սղված է ուղղականի ա-ն (եթե ուղղ. եղած լիներ «Տիրիսկոնի», ապա սեռականում կլիներ «Տիրիսկվնիսա»): Այնուհետեւ, պետք է լինի «Տիրիսղինի», այլ ոչ թե «Տիրեսղենի», ինչպես սրանում կհամոզի ստորեւ բերված նմանությունը: «Տիրի» երկու անվան առաջին մասերն էլ իրանական Tiris ամսի անվանումներն են², որտեղից բխում է ինչպես նոր պարսկական չորրորդ ամսի «Տիր» անվանումը, այնպես էլ կապագոզովկիական Tirix-Պիր-Տերեւ եւ հայկական Տրէ (այստեղ էլ չորրորդ ամիսն է), այնպես որ վրացական «Տիրիսկանին» եւ «Տիրիսղինին» պարսկա-հայկական ծագում ունեն: «Կան» վերջավորությունը (Տիրիսկանի) պարսկա-հայկական է, ինչպես, օրինակ՝ հնագույն իրանական «փրոտի-կան» եւ կամ հետագա շրջանի «փրոտի-գանի» (հունական արտասանությամբ φουρδύγαν), կապագոզովկիական «Միթրական»-ը, հայկական «Մեհեկան»-ը եւ «Ահեկան»-ը: Երկրորդ վերջավորությունը՝ «ղին»-ը (Տիրիսղինի) ամսանվան իրանական վերջավորությունն է, օրինակ, «փարվար-ղին»: Ինչ վերաբերվում է նրան, որ վրացերենում երկու ամիսներ համարյա նույն անվանումներն են ունեցել, նման երեւույթի մենք այլ երկրներում էլ ենք հանդիպում, օրինակ՝ ասորական «Տիրշրի I» (մոտավորապես՝ հոկտեմբերը) եւ «Տիրշրի II» (մոտավոր.՝ նոյեմբերը):

¹ F. Ginzler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I, S. 279.

² F. Ginzler, Handbuch..., III, S. 26.

12. Քուելթոբիսայ (ամիս) սեռական հոլովն է, ուղղ.՝ քուելթոբա: Ոմանց կարծիքով, այս բառը ծագել է «քվելի» բառից, ինչը նշանակում է առույգ, խիզախ, առատ, բարեգործ: Բայց որ դա այդպես չէ, երեւում է նրանից, որ առատ բարեգործը դա «քվելի» (բարեգործ) է, իսկ ամիսը՝ քուել (թոբա): Այս անվան ստուգաբանության նկատառումով, նախ եւ առաջ ուշադրություն պետք է դարձնենք նրա առաջին մասի վրա՝ քուել, եւ սրա հետ մեկտեղ պետք է նկատի ունենանք հետեւյալ երեւույթը: Իրանական տարվա ամիսներից մեկն է «փարվանդին», որը ներկայացնում է նորմալ «փրավարտ»-ի բարբառային ձեւը, «փրավարտի» անվան տոնը, կամ ավելի ճիշտ փրատիկան-փրոդիգանի (անդունդում գտնվող տօն νερεթρων – inferorum տոնակատարությունը), որն Ալ-Բիրունիի վկայությամբ, Զրադաշտի ուսմունքի գլխավոր հանգրվաններից մեկն էր: Այլեւայլ փոփոխություններից հետո այն դարձավ «հանգուցյալների» տոն, տասներկուերորդ ամսի վերջին հինգ օրը եւ հնգօրյա էպագոմենում: Այս տոնն այնքան բնորոշ դարձավ տասներկուերորդ ամսի համար դեռեւս իրանական հիմքի վրա, որ հայերն էլ 12-րդ ամիսը կոչել են «Հրոտից» (իրանական փրոտը հոմանիշ է հայկական «հրոտ»-ին, այստեղից genet. plur. «Հրոտից»), ինչը հանգուցյալների կամ անդունդում գտնվողների ամիս է նշանակում¹: Վրաց անվանման առաջին մասը՝ «քուել»-ն մատնանշում է, որ «քուելթոբան» միեւնույն իմաստի տարբերակը պետք է լինի [գուցե հնարավոր է դառնա նրա շաղկապումը քուելենթի-քուելենթի (ն/լ), քուելենթոբա-քուելենթոբան-քուելթոբիսա բառերի հետ]:

Այսպիսով, ախալծլիսայ, վարդոբիսայ, թիբիսայ, սրուպիսայ, քուելթոբիսայ ամիսները վրացական անվանումներն են՝ ստեղծված հարեւան ազգերի մենուղոգիական նոմենկլատուրային դիմելով գյուղատնտեսական սեզոնների հարաբերակցությամբ: Իգրի-ն եւ մարիալի-ն յուրացված են հայերենից, ալվնիսի-ն իրանական է, միհրական-ը, տիրիսկանը եւ տիրիսղինը՝ պարսկա-հայկական, սուրծղնիսայ-ը՝ պարսկա-վրացական:

Վրաց ամսանուններում պարսկա-հայկական տարրերի առկայությունը վկայությունն է այն փաստի, որ այս ամսանունների ընդունման ժամանակից մեզանում հիմնվել է այնպիսի Արեգակնային տարի, ինչպիսին ընդունված է եղել Պարսկաստանում եւ Հայաստանում: Սա այսպես էլ պետք է լիներ, քանի որ մեր նախնիները տնտեսական, քաղաքական եւ մշակութային ամուր կապ են ունեցել Առաջավոր Ասիայի այն երկրների հետ, որտեղ ընդունված էր

¹ Ներկայացված ստուգաբանությունը պատկանում է պրոֆ. Վ. Բոլտոուլին. տե՛ս նրա աշխ.-ը. Из истории церкви Сиро-Персидской, Эхскурс IV, Календарь персов: Христиан. Чтение, Март, 1901 г., стр. 460-1. F. Ginzler-ի կարծիքով այնտեղ ենթադրվում է հանգուցյալ հոգիների (Fravaschi) երկնքից երկիր իջնելը (F. Ginzler, Handbuch..., I, S. 278, 288).

այդպիսի տարի: Այժմ, հետեւաբար, հարց է դրվում՝ ինչպիսի՞ն է եղել այս տարին:

-2-

Մինչեւ այս հարցի պարզաբանմանն անցնելը, հարկ եմ համարում, որ պետքի գրական հուշարձաններից առանձնացվի այն նյութը, որն առնչվում է հին վրացական ամիսներին եւ որին հասու դարձա ինձ համար ձեռնհաս բնագրերից: Նյութը ներկայացնում ենք այբբենական կարգով շարված ամիսների համաձայն:

Ա) Ապրիլ

1. «Եւ Սուրբ Շուշանիկի շարշարանքների սկիզբը ապնիսին էր, ութերորդ ամսում, չորեքշաբթի օրը»:

Վկայաբանություն Շուշանիկի, հրատ. Իլ. Աբուլաձեի, էջ 46, Ս. Գորգաձեի՝ էջ 22:

2. «Կոնստանդիանոս Մեծի թագավորության յոթերորդ տարում, ապնիս ամսին, բազմաթիվ հեթանոսական ազգեր հավաքվեցին գետի ափին, որը կոչվում էր Դանուբ»:

Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Խաչի հայտնության համար» Ձեռ.՝ A 19, էջ 487, A 95, էջ 391, A 144, էջ 280, A 1109, թ. 30^b, Սինայ լեռան № 83, էջ 165: № 144-ում այդ ընթերցումը վկայված է «ամսին մայիսի», իսկ այլուր՝ հունվարի 29-ը:

3. «Օրը, որը լուսանում էր ուրբաթ, ապնիսի 3-ին, տասնհինգերորդ ինդիքտիոնի ժամանակ, տասներորդ բղեշխի [Հոնոր կայսրի], եւ Թեոդոսի վեցերորդ տարում, մեր ինքնակալ թագավորների օրն էր»:

«Սուրբ Ստեփաննոսի Գյուտը», H 535, 51^{a-b}, A 19, 135^b, Աթոսի № 57, 3, վերջին երկուսում գրչի սխալի հետեւանքով «ապնիսի»-ի փոխարեն ընթերցվում է «ապրիլի»: Այստեղ, ուր պետք է եղած լինի «ապնիսի», այլ ոչ թե «ապրիլի», երեւում է հունական եւ հայկական բնագրերից. հունականում ասված է. «ἦτις ἐστὶν τριῖς τμηγνὸς δεκεμβρίου» (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμί τινῆς σταχυολογίας, V, 31, 14), հայկականում էլ իբրեւ ամսի ցուցիչ նշված է «քաղոց»-ը (Երեւանի թանգարանի ձեռագիր, 1204 թ., մագաղաթ, էջ 499, լուս. 2), ինչը համարժեք է նույն հունական «դեկտեմբերին»: Այս օրինակը հաստատորեն ցույց է տալիս, որ «ապնիսին» համապատասխանում է դեկտեմբերին եւ ոչ թե հունվարին, ուրեմն՝ ապնիսի «սարժնիսից» առաջ էր ընկնում (Երեւանի ձեռագրից տեղեկություն տվեց դոց. Ի. Աբուլաձեին):

Բ) Ախալժիսայ

4. «Նավասարդից երեք օր առաջ», «Նավասարդից ութ օր առաջ», «Նավասարդից չորս օր առաջ», «Նավասարդի ամսին» նահատակեցին սուրբ նահատակներ՝ Աբդոնին, Սենենին, Քավիստոնին, Լավրենտիին եւ Վիպոլիտին»:

Ձեռ. A. 95, էջ 1207, 1209, 1211, 1212:

Գ) Վարդոբայ

5. «Եւ եկավ քաղաք Արեգ Մեհեկանի կամ Վարդոբայի ամսին»:

«Ֆիզիոլոգ», Ն. Մառի հրատ., էջ 13:

6. «Եւ կոչ արեցին առաջին դպիրին Նիսանի ամսին, որը Վարդոբայի ամսին է, այն ամսի ԻԳ (23) օրը, եւ գրեցին նրան»:

7. «Վարդոբայի ամսին, ծաղկունքի ամսին եւ դուրս եկել Եգիպտոս երկրից»: (Ելք XXXIV, 18, ձեռ. № 1207):

8. «Այս Վարդոբայի ամսը մայիսն է» (Իոանե-Ջոսիմեի օրացույց, մայիսի սկզբին):

9. «Եւ դարձյալ նահատակություն Վարդոբայի ամսի տասնիննին» («Վկայաբանություն Շուշանիկի», Իլ. Աբուլաձեի հրատ., էջ 46, Ս. Գորգաձեի՝ էջ 22):

10. «Երանելի Հեղինե թագուհին տեղեկացրել է տղամարդկանց ու կանանց՝ Սուրբ խաչի հիշատակումը կատարել վարդոբայի տասներորդ օրը, եւ նրանք, ովքեր կհիշատակեին Սուրբ խաչը, բոլորը կարժանանային Սուրբ Մարիամի շնորհին»: «Եւ կատարվում է Սուրբ խաչի հիշատակումը Վարդոբայի ամսին»:

Ա. Շանիձե, Հին վրացերենի քրեստոմատիա, էջ 54, ձեռ. A 95, էջ 400, A 144, էջ 288, A 1109, էջ 36^a:

11. «Հունիս ամսի ԻԹ (29): Պետրոս եւ Պողոս առաքյալների հիշատակումը Հոռոմում, վարդոբայից ութ օր առաջ: Պետրոսի նահատակումը»:

Աթոսի № 57, էջ 29^a, Սինայ լեռան № 83, f. 174. Բնագրում գրված է ոչ թե «հունիսի ԻԹ (29)», այլ «դեկտեմբերի ԻԷ (27)», այստեղ տեղի է ունենում մետաթեզիսը, որը թեկուզ այնտեղից է երեւում, որ տեքստի վերջում կարգում ենք. «Պետրոսի եւ Պողոսի երթը հունիսի քսանիննին»:

Դ) Թիբայ

12. Պողոսին «սրով գլխատեցին Փրկչի Խաչելության երեսունվեցերորդ տարում, բարի վաստակ ձեռք բերեց Հոռոմում Պանեմոյի հինգերորդ օրը, այն ամսին, որի անունը մինչեւ հոռոմեական Իվլիոզի երրորդ կալենդան, Թիբայ էր՝ հունիսին, քսանիններորդ օրը, ճշմարտորեն իմացա Պողոս առաքյալի շարշարանքների ժամանակը»:

Ավետարանի առաջաբան, ձեռ. S 1138 եւ Քութայիսի երկրագիտական թանգարանի:

Ե) Իգրի

13. «Եւ Ակվիլինան պսակակիր է դարձել իգրիկա ամսի մեկին»:

A 95, էջ 811^a, H 341, էջ 373:

14. Կալենիկեն «բարի քնով քնել է իգրիկա ամսի երկրորդ օրը»:

A 95, 813^b, H 341, 377:

15. «Այնժամ թագավորի հրամանով հավաքեցին երկու հարյուր մարդու եւ գլխատեցին, սրբերը վախճանվեցին իգրիկա ամսի չոթերորդ օրը»:

A 95 815^a, H 341, 378:

16. «Երկու հարյուր հոգի պսակակիր դարձավ առաջին օրը եւ նրանցից շատերը իգրիկա ամսի երկրորդ օրը» (A 95, 817^b, H 341, 383, որտեղ ասված է. «եւ շատերը միասին պսակակիր դարձան, իսկ երկու հարյուրը՝ նույն իգրիկա ամսի ութերորդ օրը»):

17. Քրիստափորը «վախճանվել է իգրիկա ամսի տասներկուսին, կիրակի օրը»:

A 95, 823^a: 13-17 օրինակները դուրս են բերված այն հուշարձաններից, որոնք կոչվում են. «Վկայաբանություն սուրբ Քրիստափորի ու նրա աշակերտներից շատերի եւ երկու հարյուր երեքի եւ երկու կանանց՝ Կալենիկեին ու Ակվիլինային, որոնք նահատակվել են Դեկիոզ արքայի ժամանակ»: A 95 ձեռագրում այս հիշատակությունը դրված է «հունիս ամսին», Մինա լեռան (№ 62, էջ 38) ձեռագրում՝ «Ապրիլի ԿԶ /27/-ին եւ հունիսի Ա /1/-ին»:

18. «Դիոկղետիանոս եւ Մաքսիմիանոս թագավորների թագավորության օրոք, իգրիկից ինն օր առաջ, որը Մեհեկանի տասներկուերորդ օրն է»:

Հունիսի ԻԶ (27)-ին, վկայաբանություն Տրաքոսի, Պրոքոսի եւ Անդրոնիկեսի, Աթոս. № 57, 364^b:

19. «Ազար ամսի տասներկուերորդ օրը, որն իգրիկան է»:

Եսթեր III, 13, A 570, 93, 646, 395, 51, գլ. I:

20. «Ազար ամսի տասներեքերորդ օրը, որն իգրիկան է»:

Եսթեր VIII, 12, A 570, 646:

21. «Նիսան ամսի մեկին, դա իգրիկա ամիսն է»:

Եսթերի գրքի վերնագիրը A 570, 83, 646, 371: 19-21 օրինակները տե՛ս Մ. Զանաշվիլու «Աշխատություններ»-ում, № 3 էջ 54, 55, 56:

22. «Բիկտորին ու Ստեփաննոսին նահատակեցին իգրիկա ամսի քսանութերորդ օրը»: (H 341, 356):

23. «Սեբաստիանոսը վախճանվել է ապրիլ ամսի ութերորդ օրը, դա իգրիկան է, չորեքշաբթի օրը»:

Տե՛ս իմ «Կիմեն» գիրքը, էջ 160: Կարծում եմ «իգրիկան» սխալ է, պետք է լինի «Վարդոբիսա»:

Զ) Մարիալի

24. «Մարիալ ամսի հինգերորդ օրը դատավորը կոչ արեց նրանց»:

Թեոդորոսի եւ Յուլիանոսի վկայաբանությունը, Analecta Bollandiana, t. XLIV, fasc. I-II, p. 96:

25. «Սուրբ Ֆիլեկտիմոնը վախճանվել է մայիսի տասնհինգերորդ օրը, դա մարիալն է, շաբաթ օրը» («Կիմեն», էջ 160):

Բնագրում «մայիսի» փոխարեն գրված է «մարտ», բայց սա անկասկած սխալ է (մարիալի տեղափոխումը մարտի մեջ ոչ մի հաշվարկով հնարավոր չէ), առաջացել է այլաբանության ոչ ճիշտ բացատրության հիման վրա, մարտի-մայիսի միջեւ տարբերությունը երկու տառ է. իրոք էլ ռա-ի հայկական բնագրում, որտեղից էլ բխում է Փիլեկտեմոնի վկայաբանության թարգմանությունը, այս կտորը այսպես է կարդացվում. «մայիս ամսին, որն է մարերը»:

է) Մինուականի

26. «Եւ նրանց (Ակվիլինային եւ Կալինիկեին) նահատակեցին մեհեկան ամսի քսանհինգին» (հունիս ամսի Ա-ին, սուրբ Քրիստափորի եւ նրա ընկերների շարչարանքները, Աթոս № 57, 323^b):

27. «Եւ գլխատեցին Քրիստափորին մեհեկան ամսի հինգին, կիրակի օրը» (նույն տեղում՝ Աթոս № 57, 328^a, Վրաստ. թանգ. Q 535, 160^b, այստեղ չկա «հինգին» բառը):

28. «Դա ազար ամսի երեքն էր, Դարեհի թագավորության վեցերորդ տարին, մեհեկան ամսի քսաներեքը» (Եզրաս VI, 14-15, A 70, էջ 131, A 51-ում Միհրականի ամսաթիվը նշված չէ, A 471-ում «Միհրականի 25-ին», տե՛ս Մ. Զանաշվիլի, Աշխատություններ, № 3, էջ 61):

29. «Դիոկղետիանոս եւ Մաքսիմիանոս թագավորների թագավորության օրոք, իգրիկա ամսից ինն օր առաջ, դա Մեհեկանի տասներկուերորդ օրն է, Կիլիկիայում Նումերիանոզի եւ Մաքսիմոսի կառավարման ժամանակ» (Աթոս, № 57, 364^b):

30. «Եւ եկավ քաղաք Արեգ Մեհեկանի կամ Վարդոբայի ամսին»:

«Ֆիդիոլոզ», Ն. Մառի հրատ., էջ 13:

31. «Եւ գլխատեցին Արչիլին մեհեկան ամսին, դա մարտն էր» («Քարթլիս Յխովրեբա», Մարիամ թագուհու խմբագրությունը, էջ 215):

32. «Իսկ Սրբերին նահատակեցին Մեհեկան ամսի տասնվեցին» (Չարչարանքը Սպեւսիպե-էլասիպե-Մելասիպոսի, Ն. Մառի հրատ., ՅՅՕՔԱՕ, т. XVII, вып. 2-3, стр. 336):

33. «Սուրբ Թեոդոսիան վախճանվել է Փետրվար ամսի տասներկուսին, դա մեհեկանն է, կիրակի օրը, ժամը երեքը»:

«Կիմեն» էջ 160: Եղել է Սաբայի «Բառարանի» ցուցումով (հրատ. 40,1):

Ը) Սթուելի

34. «Այդպես շատերը նահատակվեցին սթուել ամսի քսանհինգին, շաբաթ օրը» (Աթոս № 57, 325^b, H 535, 157^a):

35. Կալիստրատոսն ու նրա հետ եղած մարդիկ «նահատակվեցին սթուել ամսի քսանին» (H 341, էջ 801):

36. «Սուրբ Հռիփսիմեն վախճանվել է սթուել ամսի քսանվեցին», A 511:

Թ) Սուրժանի

37. «Եւ Սուրբ Ստեփաննոսը վախճանվել է սուրձղան ամսի վեցին, ուրբաթ, ժամը յոթին»: A19, 134^a, A 95, էջ 107, H 535, 49^b, այստեղ «վեցին» չկա, - Աթոս № 57, լուս. 2 վերնագրում հիշատակությունը վկայված է դեկտեմբերի 27-ին:

Ժ) Տիրիսկանի

38. «Նումերիանոսի թագավորության եւ Թեոդորոսի ատենակալության ժամանակ, տիրիսկան ամսի քսանհինգին» (Analecta Bollandiana, t XXXI, p. 308, Աթոս № 57 էջ 308, այստեղ Թալալեի նահատակությունը վկայված է մայիսի 20-ին):

39. «Երանելիները նահատակվեցին Դիոկղետիանոսի ժամանակ, Նիկոմիդիա քաղաքում, տիրիսկան ամսի հինգին» (Աթոս № 57, 317^b, A 95-ում, այս նահատակներին՝ Կիպրիանոսի եւ Հուստիանեի վախճանը ցույց է տրված հունվարի 12-ին, էջ 800):

ԺԱ) Տիրիսկանի

40. «Տիրիսկանի ամսին, շաբաթ օրը, քրոնիկոնի (վրացական թվարկության) ՈՒԿԹ... Այդ ժամանակը առաջնորդ Գերմանեն է կամեցել» (A 256, լուս. 3):

ԺԲ) Քուելթոբա

41. «Եւ վախճանվեց Սուրբ Քրիստոսի նահատակը (Գուլանդուխտը) Հուլիսի ամսին, դա Քուելթոբան է, ինդիքտիոնի ինը» (Աթոս, № 57, 368^a, այստեղ գրված է «իոնիոսին, պետք է լիներ հունիսին», իրոք, A 95, էջ 716 կարդացվում է «հունիս»: «Հունիսը» սխալ է, պետք է լինի «հուլիսը»):

42. «Մեր հալածանքների առաջին տարում, Քուելթոբայից ութ օր առաջ, Կեսարիայում նահատակներից առաջինը՝ Պրոկոպիոսը, երեւացել է Պաղեստինում... Դա շորեքշաբթի էր, Քուելթոբայի ութին, հուլիսից ութ ժամ առաջ, որը հոռոմերեն (լատիներեն) այդպես էր կոչվում» A 95, էջ 951^b, 953^a, այստեղ գրված է. «այսպես է եղել քուելթոբի 8-ին, շորեքշաբթի օրը, հունիսի 8-ին», H 535, 175^b, 176^b, Սինայ լեռան № 62, լուս. 64:

43. «Այն ժամանակ դրանցից երկու հարյուրին գլխատել էին քուելթոբա ամսի քսանութին, կիրակի օրը, ժամ երեքին» (Աթոս, № 57, 324^b):

Պարզաբանումներ

Երկրորդ օրինակի հունական բնագրում «Ապնիսի» բառը համապատասխանում է «հունվարին», ամսաթիվը ոչ հունականում է ցույց տրված, ոչ էլ վրացականում: Հունական որոշ հայսմավուրքային բնագրերում, Կոստանդիանոսի կողմից խաչի հայտնաբերումը, որը պատմաբանների վկայությամբ պատահեց հոկտեմբերի 26-ին, դնում է հունվարի 29-ին (որի հետ համաձայն են վրացական որոշ բնագրեր), այս փաստը գիտություն մեջ դեռ չի հաստատվել: Այն փաստը, որ հունականում (այստեղից եւ՝ վրացականում) ամսաթիվը

ցույց չի տրված, մատնանշում է, որ հեղինակը ձեռքի տակ ունեցել է ամիսների ինչ-որ օտար հաշվեկարգ եւ նա օտար ամսին համապատասխան էլ հունվարն է նշել, բայց չի կարողացել խմբագրման ենթարկել, այդ պատճառով էլ հեղինակը ամսաթիվը չի կարողացել հաշվել: Իմ կարծիքով՝ նա ձեռքի տակ ունեցել է κατά δὲ Ἀσιανούς հաշվարկը, մասնավորապես՝ նրա Peritius ամիսը, որն ընկնում էր դեկտեմբերի 24-ի եւ հունվարի 22-ի միջև: Հուլյնը հունվարը թարգմանել է իբրեւ Peritius (քանի որ նրա մեծագույն մասն ընկնում է հունվարին), բայց նա չի կոահել ամսաթիվը եւ բաց է թողել: Նա վարվել է այնպես, ինչպես վարվել է խաչի հայտնաբերման խմբագրություններից մեկի հեղինակը, ինչպես կտեսնենք ստորեւ, որը κατά δὲ Ἀσιανούς-ի ամիսը վերցրել է իբրեւ Artemisios - ապրիլ, բայց ամսաթիվը չի կարողացել կոահել եւ բաց է թողել (տե՛ս Bibliotheca hagiographica Graeca, 1909, p. 58, № 406): Անկասկած է, որ երկրորդ օրինակի նախնական բնագրում տրված է եղել Peritius 6, որը համապատասխանում է դեկտեմբերի 29-ին: Այստեղից, ուրեմն, վրացի թարգմանիչը կարող էր օգտագործել «ապնիսի» եզրույթը, քանի որ ապնիսին իմ հաշվումների համաձայն՝ ընկնում է դեկտեմբերի 4-ից մինչեւ հունվարի 2-ը: Հետագայում դեկտեմբերի 29-ը հունական հիմքի վրա (այստեղից էլ՝ վրացականում) վերածվեց իբրեւ հունվարի 29-ը, քանի որ, ինչպես ասացինք, Peritius-ի մեծ մասն ընկնում էր հունվարին:

Տասներորդ օրինակը: Այս օրինակի հունական համարժեք բնագիրն է. “τελεῖν τὴν μνήμη του ἁ τοῦ ροῦμηγι σεπτεμβρίωι δὲ κατά δὲ Ἀσιανούς ἀρτεμισίου ὁ σοιγάρηνη μονεὺ οὗ σιτοῦ σταυροῦ τὴ χωσιν τῆς μερίδος τῆς ἁγίας Μαρίας κατά δὲ Ἀσιανούς” պահպանվել են երկու հայսմավուրքային հուշարձաններում (Bibliotheca hagiographica Graeca, 1909, p. 58 № 405, 407): Մեկում չկա “σεπτεμβρίωι δὲ κατά ... ἀρτεμισίου”, սրա փոխարեն այնտեղ կարդում ենք - ἀπριλίω (№ 406), այսպիսով խաչի տոնակատարությունը մեկ (բյուզանդական) ավանդույթով տոնում էին սեպտեմբերի 14-ին, մյուսով՝ ասիացիների, Արտեմիսի 20-ին: Արտեմիսի ամիսը հավասար է մարտի 24-ից մինչեւ ապրիլի 22-ը, այդ ամսի 20-ը համընկնում է ապրիլի 13-ին: Այս պրակտիկան ենթադրվում է այն խմբագրությունում, որի մեջ խաչի տոնը նշված է ապրիլ ամսին (№ 406), շնայած այստեղ ամսաթիվը չի նշված, քանի որ խմբագիրը չի հասկացել ասիացիների հաշիվը: Սրանով է բացատրվում վրաց օրինակը «վարդոբա ամսի 10-րդ օրը»: Վարդոբայի 10-ը իմ հաշվումներով ստացվում է ապրիլի 12-ը: Նշված տեքստի վրացերեն թարգմանության բնագրում ասիացիների արտեմիս ամսի 20-ը հասկացվել է ոչ թե իբրեւ ապրիլի 13, այլ՝ 12, քանի որ խմբագիրը մարտի 24-25-ը դիտել է ոչ թե իբրեւ արտեմիսի առաջին օր, այլ այս ամսի 1-2 ամսաթիվ: Այսպիսով, վրաց խմբագրությունը, անկասկած, հնագույնը (բխում է ասորա-

կանից, ինչպես երեւում է անուններից՝ Շիմոն, Մշիա), պահպանել է ասիական աղբյուրներից բխող տեղեկություն, վրաց խմբագրությունում:

«Ովքեր կատարում էին Սուրբ Խաչի Հիշատակարանը, նրանք բոլորն արժանի էին սուրբ Մարիամի շնորհին» արտահայտությունը չի ենթադրում Աստվածածնի որեւէ տոնակատարություն, ինչպես կարող է առաջին հայացքից թվալ, քանի որ «Սուրբ Մարիամի շնորհը» (τύχωση τῆς μερίδος) նշանակում է «աղերս, օգնություն»: Այս նախադասության իմաստն այսպիսին է. ով որ կատարում է խաչի տոնակատարությունը, նա կստանա Աստվածամոր՝ Մարիամի օգնությունը, օժանդակությունը: Որ սա այսպես է, երեւում է նաեւ հետեւյալից. որոշ տարբերակներում «սուրբ Մարիամի» փոխարեն գրված է «օգնություն սրբերի» (τῶν ἁγίων) կամ էլ «շնորհը Աստվածածնի եւ բոլոր սրբերի» (Bibliotheca hagiographica Graeca, № 405, 408), այսինքն՝ կստանա ինչպես Աստվածածնի, այնպես էլ մյուս սրբերի օգնությունը:

Հայոց եկեղեցին խաչի տոնը կատարում է մարերի 10-ին (Conybeare, Rituale Armenorum, p. 528), բայց այս ամսաթիվը ոչ մի կապ չունի մեր «վարդորայի 10-ի» հետ. դրա բացատրության համար պետք է հիշենք հետեւյալը. հնագույն հայսմավուրքային ավանդույթով՝ Հեղինե թագուհու կողմից խաչի հայտնաբերումը կատարվեց մայիսի 3-ին: Յոթօրյա ժամերգության «արդյունքի» համաձայն՝ «թողությունը» սովորաբար գալիս էր մայիսի 10-ին, որ օրն էլ, հին ավանդույթով նույնպիսի տոն էր, ինչպես մայիսի 3-ը: Հայ թարգմանիչը մեքենայաբար գրել է մարերի 10-ը, քանի որ հայոց մարերին ընդհանրապես ենթադրվում է իբրեւ մայիս:

-3-

Ինչպես Պարսկաստանում, Հայաստանում եւ Կապադովկիայում, այնպես էլ Եգիպտոսում, ընդունված է եղել շարժական տոմար, այսպես կոչված annus vagus, միշտ՝ 365-օրանոց: Կասկած չկա, որ վրացիների մեջ էլ արեւային տարին նման բնույթի եւ տեսակի պետք է եղած լինի: Արեւային տարին բաղկացած է եղել 12 ամսից, որոնցից յուրաքանչյուրը պարունակում էր 30 օր: Տարին վերջանալիս, 12 եւ 1 ամիսների միջեւ սովորաբար ավելացնում էր 5 օր, որը կոչվում էր Ավելյաց: Արեւային շարժական տարին Հուլյան օրացույցի հետ համեմատած, յուրաքանչյուր շորս տարում մեկ օրով ուշանում էր, այնպես որ 120 տարի հետո յուրաքանչյուր ամիս եւ ամսաթիվ ակամա նահանջում էր: Սրան հետեւում էր այն անհարմարությունը, որ այս կամ այն տոնը կամ հիշարժան փաստը կամ իրադարձությունը մեկ անգամ եթե գալիս էր ամռանը, որոշակի ժամանակից հետո տեղի էր ունենում գարնանը, աշնանը կամ ձմռանը: Այս անհարմարությունն այլեւայլ երկրներում տարբեր ժամանակներում գիտակցեցին եւ տարբեր կերպ ուղղեցին: Պարսկաստանում համարյա յուրաքանչյուր 120 տարին մեկ տարվան ավելանում էր մեկ 30-օրյա

ամիս, այնպես որ այսպիսի տարվա մեջ հաշվվում էր ոչ թե 12, այլ 13 ամիս, բայց պարզվում է, որ դա այդպես էր միայն տեսականորեն, իսկ իրականում այսպիսի ավելացում տեղի չի ունեցել: Ուրիշներն էլ այս անհարմարությունը ուղղել են հուլյան տոմարի նմանակությամբ, նահանջ՝ 366-օրյա տարվա ընդունմամբ, մասնավորապես՝ յուրաքանչյուր 4-րդ տարին 5-օրյա Ավելյացին հավելում էին 6-րդ օր, իսկ ամիսները մնում էին դարձյալ 30-օրյա: Օրինակ՝ մ. թ. ա. 238 թվականի դեկտեմբերի 2-ը վերականգնում են Եգիպտոսի քուրմերը (այսպես կոչված՝ «Կանոպոսի դեկրետ»): «Որպեսզի շկատարվի այն, որ տոնը, որն այժմ ձմռանն է տեղի ունենում, հաշորդ ամռանը գա, կամ հակառակը՝ ամառվա տոնակատարումը՝ ձմռանը, ինչպես դա պատահում էր առաջ, յուրաքանչյուր երեք տարուց հետո շորրորդում, հինգ էպոգոմեններին ավելանում էր եւս մեկ օր, որպես էվերգետ-աստվածների տոն»²: Այսպես՝ եգիպտական annus vagus-ի փոխարեն ստեղծվեց կայուն, անշարժ տարի: «Աղեքսանդրյան» անշարժ տարին, որն ընդունված էր դպտիների եւ եթովպացիների կողմից, ստեղծվել է մ. թ. ա. 30 թ.՝ ի նշանավորումն Հուլիոս Կեսարի կողմից Ալեքսանդրիա քաղաքը գրավելու: Անշարժ տոմարն ամենաուշն ընդունվեց Հայաստանում 1116 թվականին, Հովհաննես Վանականի կողմից անցկացված բարեփոխման արդյունքում, որը, պիտի կարծենք, այս պարագայում հետեւում էր 1079 թ. ընդունված Ջալալ-էդ-Դինի դարաշրջանին, վերջինս էլ յուրաքանչյուր 4 տարում 5 Ավելյացին 6-րդ էր ավելացնում³:

Թե մեզանում երբ արմատացավ անշարժ տարին, սրա վերաբերյալ տվյալներ չեն պահպանվել. այն նյութերում, որոնք մեր տրամադրության տակ են, արդեն անշարժ տարին է տրված: Ես կարծում եմ, որ դա պետք է տեղի ունեցած լիներ այն բանից հետո, երբ մեր երկիրը հռոմեական մշակութային-քաղաքական ազդեցության ոլորտն ընկավ: Բանն այն է, որ այն երկրները, որտեղ հռոմեացիները սրի էին քաշում, ստիպված էին հաշվի նստել հռոմեացիների տոմարի հետ: Ճիշտ է, հռոմեացիները բռնի կերպով նրանց վզին չէին փաթաթում իրենց օրացույցը իր հռոմեական Nonae-ով, Idus-ով, Kalendae-ով եւ հռոմեական ամսանուններով, բայց անում էին այնպես, որ տեղական օրացույցները հռոմեականի համեմատությամբ այս կամ այն ուղղությունն էին տալիս: Այդ պատճառով էլ տեղական շարժական տոմարի փոխարեն այս երկրներում ներմուծում էին անշարժ տոմարը: Այսպես պատահեց, օրինակ՝ Եգիպտոսում, այսպես պատահեց Փոքր Ասիայում, մասնավորապես՝ Ասիայում, անշուշտ, այսպես պետք է պատահեր նաեւ մեզանում: Համենայն

¹ F. Ginzell, Handbuch..., I, S. 297.

² A. Gutschmid, Kleine Schriften, I, S. 378; F. Ginzell, Handbuch..., I, S. 197-198.

³ F. Ginzell, Handbuch..., I, S. 300-305.

դեպս, քրիստոնեության տարածման ժամանակ մեզանում արդեն արեւելյան տիպի անշարժ տարի էր:

Ինչպիսի՞ն էր հին վրաց տարվա ամիսների հաջորդականությունը: Բացի վերոհիշյալից այլ նյութեր այս հարցի առնչությամբ չեն պահպանվել: Այս նյութերով ցույց է տրված ամիսների հաջորդականությունը: Այսպիսի տվյալներ պարունակում են 18, 19, 20, 28, 29 օրինակները, որոնք ցույց են տալիս, որ Միհրականին հաջորդում է Իգրիկան, 6, 21-ը, որոնցից երեւում է, որ Իգրիկային հաջորդում է Վարդոբան: Այսպիսով՝ ավելին, քան այն, որ Միհրականին հաջորդում է Իգրիկան, իսկ Իգրիկային Վարդոբան, ոչինչ չենք իմանում:

Ամիսների հաջորդականության պարզաբանմանը կօգնեն այն հանգամանքը, եթե հայտնի լինեն, թե օտար տոմարի (հռոմեական, հայկական, ղպտիական եւ այլն) ո՞ր ամսին էր համապատասխան վրացական այս կամ այն ամիսը: Դժվար է պարզաբանել այս համապատասխանությունը տոնակատարություններով եւ սրբերի հիշատակմամբ, քանի որ վարքագրական-սրբախոսական մատենագրության մեջ չունենք ստուգող տարեթվեր այս տոնակատարությունները եւ հիշատակները պարզաբանելու համար: Հաճախ չգիտես, թե ո՞ր ամիսն է ենթադրվում այս կամ այն վրացական ամսանվամբ, քանի որ այս կամ այն տոնը կամ սուրբը այլեւայլ ամսին եւ ամսաթվին է հայտնի: Օրինակ՝ խաչի տոնը (օր. 10) դրված է մարտի 6-ին, մայիսի 1, 3, 7-ին, հունվարի 29-ին, սեպտեմբերի 14-ին, Ստեփանոսի հիշատակությունը (օր. 37) հայտնի է դեկտեմբերի 10, 26, 27-ին, հունվարի 9-ին, սեպտեմբերի 15-ին, հոկտեմբերի 14-ին, օգոստոսի 2, 3-ին: Երբեմն չենք էլ կարող հավաստել այս օրինակներում նշված համապատասխանությունները, քանի որ, իսկապես երեւում է, նրանց հեղինակներն այնքան էլ հմտացած չեն եղել օտար օրացույցները պարզելու գործում: Սա երեւում է նրանից, որ կան դեպքեր, երբ վարքագրական հուշարձանում նշված է վրացական ամսաթիվը, իսկ ուշ ժամանակի խմբագիրը կամ գրիչը հուշարձանի վերնագրում օգտագործել է ժամանակակից բյուզանդական գործող թվականը: Այսպես, օրինակ՝ Ստեփանոսի օրը հուշարձանում հիշատակված է Սուրժղնիսի 6-ին, իսկ վերնագրում՝ դեկտեմբերի 27-ին (օր. 37), Սպեոսիակե-էլասիակե-Մելասիակեի նահատակության մեջ իբրեւ նրանց շարչարանքի օր, որը Կոնստանդնուպոլսի ավանդույթով դրված է հունվարի 16-ին, նշված է Միհրական 16-ը (օր. 32): Իսկ ցուցակներից մեկի արտագրողը վերնագրում այս ամսաթիվը ներկայացրել է իբրեւ ապրիլի 16¹: Այսպիսի անվատահունչություն պետք է տեղի ունենա առանձնապես հռոմեական Kalendae-ի, Nonae-ի եւ Idus-ի պարագայում:

Երբ խոսք է գնում այն մասին, թե որքանով է հավաստիության արժանի մեր օրինակներում ներկայացված ռեդուկցիան, պետք է հիշենք, որ որոշ

¹ Analicta Bollandiana, t. XXXI, p. 307.

դեպքերում, թարգմանչի շիմացության պատճառով, ռեդուկցիան անավարտ է. օրինակ՝ հուշարձաններից մեկում կարդում ենք. «...վախճանվեցին սուրբ Գրիգորը եւ Անատոլիան՝ նրա կինը, հունվարի 15-ին, այս է»¹: «Այս է» չի նշված, քանի որ նա չի իմացել, թե ինչին է հավասար վրացական հունվարի 15-ը կամ հայոց «արաց»-ը, որը նշված է այս տեղում, Ֆիլեկտեմոնի վկայաբանության վրաց թարգմանության հայկական բնագրում:

Այսպիսով՝ մենք չունենք ուղղակի գրական ապացույց, թե ինչպիսին էր հին վրաց տարվա ամիսների հաջորդականությունը: Սակայն, որոշ կարծիքների համաձայն կարելի է ասել, որ այս հաջորդականությունն այնպիսին էր, ինչպիսին՝ հայոց հին տոմարում: Այս կարծիքը ենթադրելի է նախ եւ առաջ վրաց ամիսների անվանումների ստուգաբանությունից, որը գոնե մասամբ, վերելում էլ ցույց տրվեց եւ պարզաբանվեց:

Հայոց տոմարում առաջին ամիսը «նավասարդն» էր, այսպիսին պետք է եղած լինեն եւ մեզանում՝ «խալալիսայ»: Հայոց երկրորդ եւ երրորդ ամիսներն են «հոռի» եւ «սահմի». այս անվանումները ստուգաբանելիս չենք սխալվի, եթե մտածենք, եւ այսպիսի կարծիք բավական ժամանակ է, որ արտահայտվել է գիտության մեջ (Աճառյանի կողմից), որ այստեղ մենք պետք է ունենանք վրացերեն բառեր «ԾՐԾ» (երկու) եւ «ՆՃԾ» (երեք) որպես հիշողություն² այն դարաշրջանից, երբ հայոց եւ վրաց տոմարներում ոչ միայն ամիսների հաջորդականությունն էր միանման, այլեւ անվանումները: Հայոց չորրորդ ամիսն է «տրէ»-ն, որին, ինչպես վերելում ասել ենք, համազոր է վրացական «տիրիսկանին» (վրացերենում ավելի լավ պետք է պահպանված լինի այս անվան նախնական ձեւը): Հայոց հինգերորդ ամիսն է «քաղոց»-ը, որի համապատասխանն է «սթուլիսայ»-ը: Հայոց վեցերորդ ամիսն է «Արաց»-ը. սրա ստուգաբանությունը պարզաբանված չէ, բայց, եթե նկատի առնենք այն իրողությունը, որ մնացած բոլոր վրաց ամիսները հայերենում իրենց ուղղակի

¹ Յ. ՅՅՅԵԾԾԵ, Keimena, էջ 160:

² Այս տեսակետն իր զուգահեռն է գտնում հին հրեական վարքում: Բաբելոնի գերեվարությունից առաջ հրեաներն իրենց տարվա ամիսները, պարտադիր անվանումների փոխարեն թվարկում էին, այսպես՝ ամիս I, II, III, ... եւ այսպես շարունակ: Բացառություն էին չորս ամիս, որոնք թվական նշանակությունից բացի իրային նշանակություն ունեին: Մրանք են. Առաջին ամիսը՝ ավիլ (Ելք XIII, 4; Բ Օրէնք XVI): Երկրորդ ամիսը՝ Զիֆ, ծաղիկների ամիսն է (Գ Թագ. VI, 1, 37), 7-րդ ամիսն է Էթանիսը՝ «հոսքի» ամիսը (Գ Թագ. XIII, 2), 8-րդ ամիսն է Բալեն՝ անձրեւների ամիսը (3 Թագ. VI, 38): Հմմ. վրացական ամիսների անվանումները. «սթալիսայ», «վարդոբիսայ», «թիբիսայ», կարող է սեզոնային լինեն «սուրժղնիսայ» եւ «ապնիսի»-ն, եւ զուգահեռ հրեական անվանումներին՝ ջրի ամիսը՝ «հոսքի»-ի եւ «անձրեւ»-ների: Չնայած այսպիսի զուգահեռներ կարելի է գտնել նաեւ հին պարսկերենում, որտեղ Tir-ը կապված է անձրեւային շրջանի հետ, իսկ Aram-ը գետերի եւ ջրերի հետ (F. Ginzler, Handbuch..., I, S. 279).

համապատասխանությունն են գտնում, «արացի» թվային համազորը պետք է լինի վրաց «սուրժղնիսայ»-ը: Հայոց յոթերորդ ամիսը «մեհեկանն» է, որին համապատասխանում է վրաց «միհրական»-ը: Հայոց ութերորդ ամիսը «արեգն» է, ինչը վրացական «իգրիկան» է: Հայոց իններորդ ամիսը «ահեկանն» է, նրա վրացական համազորը պետք է լինի «վարդոբա» (ենթադրելի է, որ նախապես հայերենում «ահեկանի» փոխարեն օգտագործվել է «վարդավառ» անվանումը): Հայոց տասներորդ ամիսն է «մարերին»՝ վրաց «մարիալին»: Հայոց տասնմեկերորդ ամիսը՝ «մարգաց»-ը վրացերենում պահպանվել է իբրև «թիրբիսայ»: Հայոց տասներկուերորդ ամիսն է «հրոտից»-ը, որի համազորը, ինչպես վերելում ցույց տրվեց, պետք է լինի վրացական «քուելթոբայ»-ը:

Այսպիսով՝ մեր առջեւ բացվում է վրաց ամիսների հետեւյալ հաջորդականությունը. ախալձլիսայ, օրի, սամի, տիրիսկանի, սթուելի, սուրժղանի, միհրականի, իգրի, վարդոբա, մարիալի, թիրբիսայ, քուելթոբա: Սակայն այսպիսի հաջորդականությունը պետք է ունեցած լինեինք այն ժամանակ, երբ մեզանում գոյություն ուներ շարժական տարի եւ ամիսների ժամանակային համապատասխանությունը ուշադրություն չէր դարձվում: Դրանից հետո, երբ մեզանում արմատացավ անշարժ տարին, պարտադիր պետք է լինեին ամիսների համապատասխանությունը, տարվա ամիսների նշանակության համաձայնեցումը ժամանակին, եղանակին: Քանի որ առաջին ամիսը այնպիսի տեղ գրավեց, որ եղանակային նկատառումով անհնարին դարձավ, որ «սթուելին» հինգերորդ տեղում մնար, այն տեղափոխվեց այնտեղ, որը նախկինում պատկանում էր «օրի»-ին: Սա, թեկուզ եւ նրանից է երելում, որ 36-րդ օրինակի «սթուելը»-ին հայոց բնագրում հավասար է «հոռիին»¹: Քանի որ «օրի» եւ «սամի» անվանումների արդարացումը միայն այն ժամանակ հնարավոր կլինեին, եթե նրանց կողմից նշված ամիսները իրոք երկրորդ եւ երրորդ տեղերը գրավեին, դրանից հետո այս ամիսներն էլ կորան: Այնպես որ, այս գործողությունից հետո «տիրիսկանի» (երրորդ ամիս) եւ «սուրժղանի» (վեցերորդ ամիս) միջեւ հարկ եղավ երկու ամիսների համար անուն փնտրել: Ճիշտ այդ ժամանակ եւ այդ պատճառով պետք է տեղի ունենար նշված ամիսների (III եւ VI) նույնականացումը: Չորրորդ տեղը զբաղեցրել է «տիրիսկանին», իսկ հինգերորդը՝ «ապանին»: Սրանից հետո անշարժ տարվա ամիսների հաջորդականությունն այսպես կազմվեց. ախալձլիսայ, սթուելիսայ, տիրիսկանի, տիրիսկանի, ապանի, սուրժղանի, միհրականի, իգրի, վարդոբիսայ, մարիալի, թիրբիսայ, քուելթոբիսայ: Այս տեսակետի օգտին երկրորդ փաստը մեզ տալիս է ամսանունների ավանդույթն ու նրանց հաջորդականությունը, որն իր «Բառարանում» պահպանել է վրաց հին մշակույթի եւ հնության խոր գիտակ Սուլիսան-Սաբա Օրբելիանին, եւ հատկապես ապանին, սուրժղանին, միհրա-

¹ Տե՛ս Ազաթանգեղոսի պատմության քննական հրատարակություն, 1909, էջ 112 [§ 210]:

կանին, իգրիկան, վարդոբիսան, մարիալին, թիրբիսան, քուելթոբիսան, ախալձլիսան, սթուելիսան, տիրիսկանին, տիրիսկանին: Ճիշտ է, այստեղ ամիսները դասավորված են հոռմեական օրացույցի շարքով (հունվար-դեկտեմբեր), բայց այդ հաջորդականության հարցի համար միեւնույնն է, կրկնում եմ՝ հաջորդականության եւ ոչ թե համապատասխանության: Սաբան հաշվել սկսում է ապանից, որը նախ հունվար է համարում, քանի որ նրա ժամանակ տարին սկսվում էր հունվարից, սկզբնապես, ինչ խոսք, դա այդպես չի եղել:

Այժմ, ուրեմն, հանգեցինք այն հարցին, թե ո՞ր ամսով էր սկսվում հին վրաց տարին եւ ե՞րբ: Նմանօրինակ հարցադրում հնարավոր է միայն այն ժամանակ, երբ գործ ունենք անշարժ տարվա հետ, իսկ շարժական (365-օրական) տարվա մեջ իբրև սկիզբ կարող է լինել որոշակի, ամեն անգամ միեւնույն ամիսը, որն ամեն տարի նույն ժամանակ չի սկսվում: Ինչպես վերելում էլ նշեցինք, տարին, որը սկսվում է հոռմեական ամսի որեւէ օրով, չորս տարի հետո մեկ օրով շուտ էր սկսվում, 120 տարի հետո՝ մեկ ամսով շուտ:

—4—

«Ախալձլիսայ» անվանումն ինքնըստինքյան մտածել է տալիս, որ տարին սկսվում էր այս ամսով: Որոնելի է միայն, թե ո՞ր ամիսն էր «Ախալձլիսայ»-ը, հոռմեական տարվա ո՞ր ամսին էր այն համապատասխան: Այն ակնառու կարելի է դարձնել չորրորդ օրինակի օգնությամբ. այստեղ նշված է, որ Աբդոն եւ Սենենը, որոնց հիշատակը վարքագրության մեջ հուլիսի 30-ին է նշվում, «նահատակվել են Ախալձլիսայից 3 օր առաջ»: Ուրեմն «Ախալձլիսայ» ամիսը հոռմեական այն ամիսն է, որի «3 օր առաջ» (Kalendae) գալիս էր հուլիսի 30-ը, այսինքն՝ օգոստոսը: Նույնը պետք է ասվի Քսիստոյի եւ Լավրենտիի վերաբերյալ: Նրանց հիշատակը հոռմեա-բյուզանդական ավանդույթով դրված է օգոստոսի 6-ին եւ 10-ին, որոնց հավասար է մեր օրինակի «8-4 օրեր առաջ», ինչ խոսք հաշված է “Idus”-ով: Այնպես որ, այս օրինակի համաձայն, օգոստոսի առաջին կեսը վրաց «Ախալձլիսայ» ամսին էր: Որոնելի է միայն «Ամանորի» տոնը, կամ այս ամսի առաջին ամսաթիվը, օգոստոսի ո՞ր ամսաթվին է համապատասխանում: Այս պարագայում մեր ձեռքը բանալի է տալիս Նինոյի «Վարքի» հնագույն, Շատրեբրդի-ձելիշի խմբագրությունը:

Այլ ազգերի անցյալից գիտենք, որ նոր տարում կամ առաջին ամսի առաջին օրը տեղի էին ունենում գլխավոր աստվածներին նվիրված տոնակատարություններ, որ սովորաբար կատարում էին մեծ տոնախմբությամբ: Այսպես, օրինակ՝ եգիպտացիների առաջին ամիսը՝ Պոֆի, նրանց գլխավոր աստծու՝ Քոֆի ամիսն էր, պարսից պատմության Աքեմենյան շրջանում առաջին ամիսն էր Dabwao (Datuso) Δαθύσα, արարիչ-աստծո անվան ամիսը: Երկրորդ (Արշակունյաց շրջանում) փարվարդինմահը՝ Փրավարդի ամիսը, երրորդ (Սասանյան) շրջանում՝ Աթարմահը, սուրբ կրակի ամիսը: Հայերի գլխավոր աստվածը, «բո-

լոր աստվածների հայրը», «երկնքի եւ երկրի արարիչը», «բերքի տվողը» Արամազդն էր¹, մեր ձեռով՝ Արմազին: Ինչպես երեւում է Գրիգոր Արշարունու կողմից հայկական ճաշոցի մասին 690 թ. գրված մեկնություններից, Նավասարդի կամ «Ախալժլիսայ» ամսի առաջին օրը հայերը կատարել են Արամազդի մեծ տոնակատարություն²: Հայոց պատմիչների (Ագաթանգեղոս, Մովսես Խորենացի) «Ամանորի» «պտղաբերության պաշտպանը» եւ «Ապաստարան տվող» (Վանատուր), որի տոնակատարությունը սկսվում էր Նավասարդի 1-ին եւ շարունակվում էր վեց օր, դա ոչ թե առանձին տարբերվող աստվածություն էր³, այլ նույն Արամազդի մակդիրն է եւ նշանակում է «Նոր տարվա աստված», այնպես որ հայերը Նոր տարվան սովորություն են ունեցել տոնելու Արամազդի տոնը, որը սկսվում էր Նավասարդի 1-ին, եւ շարունակվում վեց օր: Վեց օր էր շարունակվում հին Իրանի Նոր տարվա տոնակատարությունը⁴:

Անշուշտ, նմանօրինակ երեւույթ է տեղի ունեցել նաեւ վրացիների մեջ: Նինոյի Շատրերդի-Ճելիշի «Վարքում» հաղորդվում է մի դիպված, որի ամբողջական մեջբերումը մեր հարցի համար անհրաժեշտ է:

«Եւ մի օր հզոր եւ անթիվ ժողովուրդը շարժվեց ու քաղաքից (Ուրբնիսից) գնաց Մցխեթ քաղաք, որը մեծ թագավորների նստավայրն էր, նրանց Արմազ աստծու մոտ առեւտուր անելու եւ աղոթելու: Ես գնացել եմ նրանց հետ եւ հասել Մցխեթ քաղաք, մոզերի աշխարհ, կանգնում էինք կամրջի վրա, նայում կրակապաշտ ժողովուրդին եւ լալիս նրանց մոզապաշտության ու մոլորության վրա... Երկրորդ օրը լավում էին սարսափազդու հառաչանքների ու զանգերի եւ շեփորների ձայներ, բազում ժողովուրդ դուրս էր գալիս, որպես դաշտային ծաղիկներ, զանգեր եւ սարսափներ էին, իսկ թագավորը ոչ մի տեղ չէր շարժվում: Եւ երբ եկավ ժամանակը, ամեն մարդ վազում էր ու թաքնվում, եւ բոլոր մարդիկ վազում էին ապաստան գտնելու, քանզի ինչ-որ տեղ Նանա թագուհին էր գալիս: Եւ երբ անցավ Նանա թագուհին, այդ ժամանակ ժողովուրդը կամաց-կամաց դուրս էր գալիս եւ փողոցները զարդարում զանազան հագուստներով ու տերեւներով: Եւ ժողովուրդը սկսեց թագավորի գովեստը: Այդ ժամանակ աննկատ դուրս եկավ Միրիան թագավորը, եւ ես հարց տվեցի մի հրեա կնոջ, թե դա ի՞նչ է: Եւ նա ասաց. Նրանց աստվածների աստված Արմազը կոչ է անում նրանց, բացի նրանից, այլ կուռք չկա: Իսկ ես գնացի Արմազին տեսնելու, եւ լեռները լցվեցին դրոշներով ու ժողովրդով ծաղիկների նման: Իսկ ես գնացի Արմազի բերդ եւ կանգնեցի կուռքի մոտ, պարսպի

եզրին եւ տեսա զարմանալի ու ահավոր այնպիսի բան, որը խոսքերով արտահայտել անհնարին է... Եւ ես տեսա, որ պղնձե մի մարդ էր կանգնած ու կրում էր ոսկե շղթա, գլխին դրված էր ոսկե սաղավարտ, ուներ ոսկե պիտույքներ, իսկ աչքերն ու մազիչները՝ Բիվրիտե (թանկագին քար), ձեռքին ուներ սրված սուր, որը փայլում էր եւ ասես պտտվում էր նրա ձեռքում, ով ձեռք տա, կդատապարտվի մահվան, ու կասեն՝ վայ թե ինչ-որ բան պակասեցնեմ մեծն Աստված Արմազի փառքից... Եւ բոլորը վախով երկրպագում էին նրան: Նրա աչ կողքին ոսկե կուռք էր կանգնած, եւ նրա անուն էր Գացի, իսկ ձախ կողմում՝ արծաթե կուռք էր, նրա անունը Գալի էր... Նրանց ճանաչում էին որպես երկնքի ու երկրի արարիչների: Եւ հենց որ ակնարկում էին, արեւմուտքից շարժվում էին քամիները, օդը շարժվում էր, եւ լավում էր որոտի ահավոր դղրդյուն, եւ արագ ամպեր էին հայտնվում: Այնուհետեւ բոլորը փախչում էին դեպի գյուղեր ու քաղաքներ: Անսպասելիորեն ամպը զայրացավ կարծես, եւ կարկուտ սկսվեց, սաստիկ քամին փշրեց կուռքերը, լցրեց դրանք ժայռերը, որը դուք էլ եք տեսնում: ... Երբ զայրույթը խաղաղվեց, դուրս եկա ժայռի ճեղքից եւ գտա Բիվրիտի աչքը, վերցրի եւ գնացի ժայռի վերջը, որտեղ հին քաղաքն էր գտնվում: Եւ այնտեղ վեց օր աղոթում էինք: Երբ ժողովրդի բազմությունը դուրս եկավ ու փնտրում էր իր Աստծուն, այդ ժամանակ ես այնտեղ էի: Վեցերորդ ամիսն էր եւ այդ ամսի վեցերորդ օրը, երբ էմմանուելը Թաբոր լեռան վրա Հոր դեմքը ցույց տվեց կենդանիներին ու հանգուցյալներին»¹:

Այս հատվածում տրված է այն մեծ տոնախմբության եւ տոնակատարության նկարագրությունը, որը վրացիները նվիրում էին Արմազին՝ «նրանց աստվածների աստծուն», երկնքի եւ երկրի արարչին (նույնպիսի մակդիրներ են, ինչպիսին հայոց Արամազդին): Արմազի տոնակատարությունը, ինչպես երեւում է այս նկարագրությունից, սկսվում էր վեցերորդ ամսի (մարտ) 6-րդ օրից, այսինքն՝ օգոստոսի 6-ին, քանի որ մեհյանների կործանումը տեղի է ունեցել օգոստոսի 6-ին², քրիստոնյա մատենագրի եւ նրա ժամանակի պրակտիկայով, պայծառակերպության տոնակատարության ժամանակ: Այս տոնակատարությունը շարունակվում էր 6 օր. սրանով է բացատրվում, որ Նինոն, ինչպես ինքն է ասում, 6 օր մնացել է այդտեղ եւ չի հեռացել այնտեղից, քանի որ, ինչպես պետք է կարծենք, այս ժամանակը եւ վայրը, նա լավագույնն է համարել վախեցած եւ իր աստվածների հզորության նկատմամբ կասկածանքով լցված ժողովրդի մեջ պրոպագանդման համար: Այստեղից պարզ է, որ նշված դեպքում մենք գործ ունենք նույնպիսի տոնակատարության հետ, ինչպիսին

¹ Н. Эмин, Исследования и статьи по армянской истории и археологии, Москва, 1896, стр. 15.

² F. Conybeare, Rituale Armenorum, Oxford, 1905, p. 510.

³ Н. Эмин, Исследования и статьи по армянской истории и археологии, стр. 29-30.

⁴ F. Ginzel, Handbuch..., I, S. 288-289.

¹ Е. Такаишвили, Описание рукописей..., II, стр. 750-756.

² Լեոնտի Մոռվելու խոսքերով՝ «Երբ տեղի ունեցավ կուռքերի կործանումը, դա Մարտից վեցերորդ ամիսն էր՝ Օգոստոսը, վեցերորդ օրը, երբ Քրիստոսը պայծառակերպվեց» (յարտոլոս ցՅօՅրեձ, մարոամ ճճճօճլոս յարոանժօ, էջ 74):

տեղի ուներ հայերի մեջ նավասարդի 1-ին, կամ պարսիկների մեջ հին Նուրուզին, այսինքն՝ Նոր տարին սկսվելուն պես:

Այսպիսով բացահայտվում է, որ «ախալժիսայ» ամիսը կամ Նոր տարին Քարթլիում սկսվում էր օգոստոսի 6-ին: Մոտավորապես օգոստոսին էր ընկնում նաև հարեան այլ ժողովուրդների Նոր տարին. Ալեքսանդրյան «մեսորին»՝ օգոստոսի 29-ին, հայկական Նավասարդը՝ Հովհաննես Վանականի բարեփոխությունից հետո՝ օգոստոսի 11-ին: Այժմ դյուրին է որոշել այլ ամիսների կազմությունը եւ համապատասխանությունը: Սրա համար նկատի պետք է ունենանք Արեգակնային տարվա սկզբունքը, որն ընդունված էր Իրանում, Եգիպտոսում, Հայաստանում եւ Կապադոկիայում. մասնավորապես՝ այն, որ ամիսը բաղկացած է 30 օրից: 12-րդ ամսից հետո մինչև Նոր տարվա սկիզբը ավելանում էր հինգ էպագոմենային օր (նահանջ տարում՝ 6): Այս սկզբունքի համաձայն՝ հին վրաց տարին իր կազմությամբ եւ բնույթով հետեւյալ ձևով է մեզ ներկայանում:

№	ամիս	երբ է սկսվում	երբ է ավարտվում
I	Ախալժիսայ	օգոստոսի 6	սեպտեմբերի 4
II	Սթուլիսայ	5/X	4/X հոկտեմբեր
III	Տիրիսկոնի	5/X	3/XI նոյեմբեր
IV	Տիրիսդենի	4/XI	3/XII դեկտեմբեր
V	Ապնիսի	4/XII	2/I հունվար
VI	Սուրժղնիսի	3/I	1/II փետրվար
VII	Միհրականի	2/II	3/III մարտ
VIII	Իգրիկայ	4/III	2/IV ապրիլ
IX	Վարդոբիսայ	3/IV	2/V մայիս
X	Մարիալի	3/V	1/VI հունիս
XI	Թիբիսայ	2/VI	1/VII հուլիս
XII	Քուելթոբիսայ	2/VII	31/VII հուլիս
	Ավելյաց	1/VIII	5/VIII օգոստոս

Կարելի՞ է, թե՞ չէ՞ ստուգել այստեղ տրված պատկերում: Կարելի է նախ եւ առաջ այլ ազգերի ամիսների հետ համեմատելով: Միհրականը ինչպես տեսանք գալիս է փետրվարին, 33-րդ օրինակում փետրվարի 12-ը միհրականում է: 28-րդ օրինակի համաձայն՝ միհրականի 23-ը հավասար է ադարի 3, ուրեմն՝ միհրականն այս հաշվումներով գալիս է 11 շաբաթ 10 ադարում, այսինքն՝ հրեական օրացույցի 350 թվականին, հունվարի 30-ը՝ մոտավորապես փետրվարի 28-ին: Իգրիկան, որը մեր հաշվումներով գալիս է մարտին, 19, 20, 21 օրինակների համաձայն ընկնում է 11 ադարի եւ 10 նիսանի միջև, որը նույն

հրեական օրացույցով հավասար է 1-29 մարտին: Վարդոբիսայը, որը մեր հաշվումներով համընկնում է ապրիլին, 6-7-րդ օրինակների հետ համաձայն ընկնում է 11 նիսանի եւ 10 դիփի միջև, որը 350 թվականի հրեական օրացույցով հավասար է մարտի 30-ից ապրիլի 28-ը: Դրա համար է, որ «վարդոբային» 7-րդ օրինակում «ղվավիլոբա» (ծաղկունք) են կոչում, այն հավասար է (առանձնապես՝ «վեադար» տարում) հրեական «գիփին», որը նշանակում է «ծաղիկների ամիս»: Հինգերորդ օրինակում վարդոբան վերցված է «Ֆիզիլոբի» հայկական տեքստի համաձայն (Ն. Մառի հրատ., էջ 13), համապատասխանում է եգիպտական Ֆարմուտին, որը գալիս էր ապրիլին: Մարիալին, մեր հաշվումներով մայիսն է, եւ երկրորդ օրինակով էլ մայիսի 15-ը ցույց է տրված մարիալում: Թիբիսայը, որը մեր հաշվումներով հավասար է հունիսին, 12-րդ օրինակով վերցված է իբրեւ հունիսի համապատասխանը: Քվելթոբայը, որը մեր հաշվումներով հավասար է հուլիսին, 41-րդ օրինակով էլ գալիս է հուլիսին, քվելթոբիայի ամսի 8-ը 49-րդ օրինակով այս ամսի «իդթա» 8 օրով առաջ ընկնող (15+1-8=8) օրն է: Չորրորդ օրինակով՝ ախալժիսայ ամիսը, ինչպես վերելում նշվեց, ենթադրում է օգոստոսը: Երրորդ օրինակում նշված «ապնիսին» հունական բնագրում հիշատակված է իբրեւ դեկտեմբեր, իսկ հայկականում՝ իբրեւ քաղոց, որը վերցրված է իբրեւ նույն հունական դեկտեմբերի համազորը: 35-րդ օրինակով՝ Կալիստրատեի շարժարանքը դրված է սթուլիսին, այսինքն՝ 2-րդ ամսում, ինչպես դա մենք տեսնում ենք նրա շարժարանքի հայկական տեքստում («հոռի ամսին»), նույնը պետք է ասենք Հոփսիմեի շարժարանքի մասին (օրինակ 36):

Ամսաթվերի ստույգ համապատասխանությունն այս օրինակներում դժվար է սպասել, քանի որ խմբագրողները սրա համար ջանք չեն գործադրել, այդ պատճառով էլ կան դեպքեր, երբ այս կամ այն վրացական ամիսը վերցրված է ամբողջապես իբրեւ այս կամ այն հոռմեական ամսի համապատասխանը: Այսպես՝ չորրորդ օրինակում «ախալժիսայը» ամբողջովին ենթարկվել է իբրեւ օգոստոսի համազորը, քանի որ «Նավասարդից 3 օր առաջ»-ը հավասար է հուլիսի 30-ին: Չնայած սրան՝ մեր օրինակներում ունենք ամսաթվերի ճիշտ համապատասխանությունն դեպքեր, ինչը պետք է հաստատեր մեր հաշվումների ճշտությունը, այսպիսիներից են.

1. Վերելում 10-րդ օրինակի պարզաբանման ժամանակ մենք արդեն տեսանք, որ վարդոբա ամսի 10-ը՝ մեր հաշվումներով ապրիլի 12-ը, հաջորդում է ասիական «արտեմիսի ամսի 20-ին», ինչը հունականում էլ փոխառված է իբրեւ ապրիլի 12 (13-ի փոխարեն, ցույց տրված պատճառով):

2. 36-րդ օրինակում Հոփսիմեի շարժարանքը դրված է սթուլիսայի 26-ին, ինչը հուշարձանի վերնագրում տրված է իբրեւ սեպտեմբերի 30: Իրոք էլ, սթուլիսայի 26-ը, մեր հաշվումներով տալիս է սեպտեմբերի 30:

3. 37-րդ օրինակում ասված է. «Սուրբ Ստեփաննոսը վախճանվեց սուրժղանի ամսի վեցին», այսինքն՝ մեր հաշվումներով հունվարի 8-ին: Այս պարագայում մենք ունենք այն հայսմավուրբային ավանդույթը, որը Ստեփանեի հիշատակն առնչում էր Քրիստոսի ծննդյան տոնակատարության հետ: Հռոմում եւ նրա ավանդույթին հետեւող երկրներում, որտեղ Մնունդը նշում էին դեկտեմբերի 25-ին, Ստեփանոսի հիշատակը տոնվում էր երկրորդ օրը՝ դեկտեմբերի 26-ին (գրա հետեւանքը մնացել է Սինայ լեռան № 864 ճառընտրում), իսկ արեւելքի այն երկրներում, որտեղ Մնունդը հունվարի 6-ին էին տոնում, Ստեփանոսի հիշատակը կատարվում էր երկրորդ օրը՝ հունվարի 7-ին: Դրա համար է, որ հայոց հնագույն ճաշոցում, որտեղ Մնունդը գրված է հունվարի 6-ին, հունվարի 7-ը ցույց է տրված Ստեփանոսի հիշատակի օր նրա անվան տաճարում եւ նրա մահը պարունակող ընթերցումներ¹: Հետագայում, պարզաբանված պատճառների հետեւանքով՝ Ստեփանոսի հիշատակը տոնում էին ոչ թե Մնունդի երկրորդ օրը, այլ՝ երրորդ, այդ պատճառով էլ հռոմեա-բյուզանդական ավանդույթով այս հիշատակը տեղափոխվեց դեկտեմբերի 27-ին, իսկ Արեւելքում սրա համապատասխան այն պետք է կատարվեր հունվարի 8-ին: Վերջինիս հետքն ունենք վրացական օրինակում:

Բերված փաստերը, կարծում եմ, բավական են հին վրացական տարվա այն պատկերի արդարացման համար, որը ներկայացված է վերելում:

-5-

Մեր կողմից բերված օրինակներում կան այնպիսիները, որոնք կարծես թե խախտում են այս պատկերի ամբողջականությունը: Բանն այն է, որ որոշ վրաց ամիսներ ցույց են տրված իբրեւ հռոմեական երկու այլեւայլ ամիսների համագործն: Օրինակ՝ ապրիլին ե՛լ դեկտեմբեր է (օր. 3), ե՛լ հունվար (օր. 2), վարդոբան ե՛լ ապրիլ է (5, 6, 7), ե՛լ մայիս (8, 9), իգրին՝ մարտում էլ կա (18, 19, 21) եւ ապրիլում էլ (13-17, 22-23)², միհրականը՝ փետրվարում էլ (18, 19, 28, 29, 33) եւ մարտում էլ (31): Այս երեւույթը հո՞ չի ցույց տալիս տարվա շարժուն բնույթը: Ինչ խոսք, ո՛չ: Եթե դա բացատրվեր շարժմամբ, այն ժամանակ ապրիլին ցույց տրված կլիներ դեկտեմբերում եւ նոյեմբերում, վարդոբան՝ ապրիլում եւ մարտում, իգրին՝ մարտում եւ դեկտեմբերում, միհրականը

¹ F. Conybeare, Rituale Armenorum, p. 517.

² 22-րդ օրինակում ասված է. «Նահատակվեցին Վիկտորն ու Ստեփանոսը իգրիկ ամսվա 22-ին», այստեղ «իգրիկը» վերցրված է իբրեւ եգիպտական «ֆարմութի» համապատասխանը (մարտի 7-ը – ապրիլի 25-ը), քանի որ Վիկտորի եւ Ստեփանոսի (ավելի ճիշտ՝ Ստեփանիդայի) հիշատակը դպտականում էլ դրված է եղել ֆարմութի 28-ին (տե՛ս Проф. В. Болотов, Из церковной истории Египта, стр. 335). Հանդիման այն բանում, որ «ֆարմութը» իգրիկն է, թարգմանիչը թե խմբագիրը (հունական թե վրացական հիմքի վրա) մեխանիկորեն արտագրել է ամսի 28-ը:

փետրվարում եւ հունվարում, եւ ոչ թե այնպես, ինչպես ցույց է տրված: Միաժամանակ ուշադրություն պետք է դարձնենք հետեւյալ երեւույթի վրա: Գուլանդուխտի նահատակությունը, որը տեղի ունեցավ Մորիկ կայսեր իննեւորդ տարում, ինդիքտիոնի 9-ին, այսինքն՝ 591 թվականին, գրվել է 6-րդ դարի վերջում, ուրեմն՝ այն վրացերեն պետք է թարգմանվեր ոչ վաղ, քան յոթեւորդ դարի կեսերին: Քրիստոնեության ընդունման ժամանակ մեր Նոր տարին սկսվում էր, ինչպես տեսանք, օգոստոսի 6-ին, ուրեմն՝ օգոստոսյան տարի մեզանում սպասելի է միայն այնպիսի բնագրերում, որոնք թարգմանվել են քրիստոնեության ընդունումից հետո 120 տարվա ընթացքում, այսինքն՝ բոլոր դեպքերում ոչ ուշ քան 5-րդ դարի վերջում: Սրանից հետո, շարժական տարվա պայմաններում սպասելի է ոչ թե օգոստոսի տարի, այլ հուլիսի տարի, եւ եթե օգոստոսի տարին մենք տեսնում ենք Գուլանդուխտի վարքում, ապա այն պատճառով, որ տարին անշարժ էր:

Ուրեմն ո՞րն է հարցը: Բանն այն է, որ քրիստոնեության ընդունումից հետո մեզանում մնաց հին օգոստոսի տարին, որն իր արտահայտությունը գտավ գրական, մասնավորապես՝ վարքագրական հուշարձաններում: Բայց սրա հետ միասին քրիստոնեությունը մեզանում ուղի հարթեց երկրորդ համակարգի տարվա՝ սեպտեմբերի կամ ինդիքտիոնի համար, որը տարին սկսում է սեպտեմբերի 1-ից: Այս տարվա գոյությունը հունական եւ հռոմեական աշխարհում վկայված է 4-րդ դարում, Ամբրոսիոս Մեդիոլանեցու եւ Աթանաս Ալեքսանդրացու պատմություններում, նաեւ՝ 5-րդ դարի մի ղպտիական քարոզով: Դրանից հետո մեզանում ոմանք հաշվում էին հին ձեւով՝ օգոստոս ամսի կիրառմամբ, իսկ ոմանք էլ նոր ձեւով՝ սեպտեմբերի կամ ինդիքտիոնի համաձայն: Սրանով է բացատրվում, որ այս կամ այն վրաց ամիսը (ամիսների անվանումները ակզբնապես ինդիքտիոն տարում էլ հին ձեւով էին գործածվում), որոշ հուշարձաններում ցույց է տրված իբրեւ երկու այլեւայլ հռոմեական ամիսների համապատասխանություն¹:

Սեպտեմբեր կամ ինդիքտիոն տարվա հաստատմանը նպաստեց հռոմեական ամսանունների (հունվար-դեկտեմբեր) ընդունումը: Ե՞րբ պատահեց դա:

Եթե նկատի ունենանք «Շուշանիկի վկայաբանությունը», կարող ենք կարծել, որ դեռ 5-րդ դարում մեզանում իմացել են հռոմեական ամիսների անվանումները: Բանն այն է, որ ինչպես այս հուշարձանում է նշված, Շուշա-

¹ Ինդիքտական հայսմավուրքի տոմարում «Ախալժիխայ» ամիսը արդեն ստույգ եւ վերջնականապես հավասար է հռոմեական սեպտեմբերին, «Սթուլիսայը»՝ հոկտեմբերին եւ այլն: Սրա համապատասխան ցուցիչն է առաջին օրինակը. «Եւ Սուրբ Շուշանիկի չարչարանքների սկիզբը ապրիլին էր, ութերորդ ամսում, չորեքշաբթի օրը»: Այստեղ ապրիլին վերցված է իբրեւ հունվարի ստույգ համապատասխան. սա երեւում է նրանից, որ 469 թ., երբ սկսվեց Շուշանիկի չարչարանքը, հունվարի 8-ը, իրոք որ չորեքշաբթի էր:

նիկի վախճանը կամ մահը տեղի ունեցավ «հոկտեմբեր ամսի 17-ին», ըստ «սուրբ երանելի նահատակներ կողմայի ու Ռամիանների Հիշատակարանի»¹: Այստեղ ուղղակի անվանված է հոկտեմբեր ամիսը: Բայց ապրիորի ձեռով կարելի է ասել, որ ինչ-որ աղավաղման հետ գործ ունենք. 5-րդ դարում Քարթլիում անհնարին է ամիսների հոռմեական անվանումների գործածությունը, քանի որ հենց բուն Հունաստանում էլ այն ինչպես հարկն է չէր կիրառվում եւ սովորաբար ասորա-մակեդոներեն էին թարգմանում: Այսպես, օրինակ՝ Հովհան Ոսկեբերանի քարոզում Քրիստոսի ծնունդի տոնակատարության վերաբերյալ ասված է. «Եւ այնժամ Գորպիոզ ամսի վերջին, որը Սեպտեմբերն է, Եղիսաբեթը հղի էր, ինչպես երեւում էր, դրանից հետո անցել են հետեւյալ ամիսները: Այդ ամիսներն էին. Վիպերպերետիոսը՝ Հոկտեմբերը, Դիոսը՝ Նոյեմբերը, Ապելեոսը՝ Դեկտեմբերը, Ավգվինիոսը՝ Հունվարը, Պերետեոսը՝ Փետրվարը, Դվիստրոսը՝ Մարտը: Վեցերորդ ամսից հետո Մարիամը հղիացավ: Եւ ինն ամիս հաշվեցինք ու հասանք մինչեւ օրս: Քանզի դա Քսանդիկո ամսի սկիզբն է՝ դա Ապրիլն է, դրան հաջորդում է Արտեմեսիոսը, որը Մայիսն է, Դեսիոսը՝ Հունիսը, Պանեմեոսը՝ Հուլիսը, Լովոսը՝ Օգոստոսը, Գորպիոսը՝ Սեպտեմբերը, Վիպերպերետիոսը՝ Հոկտեմբերը, Դիոսիոսը՝ Նոյեմբերը, Ապելեոսը՝ Դեկտեմբերը, որը մեր Աստծո՝ Յիսուս Քրիստոսի Սուրբ Ծնունդն է»²: Կամ երկրորդ քարոզում այդ նույն տոնի վերաբերյալ. «Քանզի ավետվեց Մարիամին Դվիստրոյիս ամսի քսանհինգին, դա Մարտն էր, իսկ հղիությունը սկսվեց Քսանդիկոսից, դա Ապրիլն էր»³: Շուշանիկի վկայաբանության մեջ երկու անգամ օգտագործված է ամսի հին վրացական անվանումը. Ապնիսի (օր. 1) եւ վարդոբիսայը (օր. 9), էլ ինչո՞ւ մի դեպքում պետք է հեղինակը օգտագործեր ոչ վրացական, այլ հռոմեական անվանումը՝ հոկտեմբեր: Այս պարագայում մենք ունենք ժամանակի հետեւյալ ուղղումը «Glosa», որը 10-րդ դարից շուտ չէր կարող ներկայանալ, առաջանալ: Գլոսատորը, որն այլեւս չէր լսում ամիսների հին անվանումներ եւ նրանց համապատասխանությունը, մեքենայաբար է անում. բնագրում ամսաթիվն անպայմանորեն 17 է եղել, որը նա էլ մեխանիկորեն արտագրել է եւ վերագրել հռոմեական հոկտեմբերին: Ի՞նչ ամիս պետք է լիներ բնագրում: Անկասկած՝ «սթուլիսայը», այս է հաստատում Շուշանիկի վկայաբանության հայկական ընդարձակ խմբագրությունը, որը բխում է վրացականից: Այստեղ ասված է. «Մեծ տոնախմբություն կատարվեց, Շուշանիկի օրվա կապակցությամբ, քաղոց ամսի 17-ին»⁴: «Քաղոցը» հայոց տոմարի 5-րդ ամիսն է, բայց հայկական խմբագրության հեղինակը,

ինչպես երեւում է, առանձնապես գլուխ չի հանել վրաց անվանումներից. վրացական «սթուլիսայը» նա ընդունել է որպես հայկական «քաղոց» ամիսը, քանի որ «քաղոցը» առաջանում է «քաղ արմատից, այստեղից՝ «քաղել»-սթվութա, պտղի, բերքի հավաքում: Այս նկատառումով նա «սթուլիսայը» նույնացրել է «քաղոց»-ի հետ, իսկ ամսի 17-ը հաղորդել է մեքենայաբար:

Հռոմեական անվանումների ենք հանդիպում 8-րդ դարից առաջ յուրօրինակ վարքագրական հուշարձաններում, Աբո Տփղիսեցու վկայաբանության մեջ (786-790 թթ.), բայց ներմուծմամբ, նրանք ավելի վաղ պետք է որ լինեն ներմուծված: Նրանց մուտքը պետք է կապված լինի այն ժամանակաշրջանի հետ, երբ մեզանում սկսվում է արեւմտյան՝ բյուզանդական կողմնորոշման որոնում, այն կողմնորոշման, որը պատճառ դարձավ հայ-վրացական մշակութային եկեղեցական միասնության խզման, այսինքն՝ 7-րդ դարի սկզբից: Այս պարագայում վճռական դեր պետք է խաղային Հերակլ կայսեր պատերազմները Պարսկաստանի դեմ, երբ մեր երկիրը վերածվեց բյուզանդական պատերազմական արենայի եւ երբ մեզանում բռնի կերպով ներխուժած բյուզանդական մշակույթը մահացու հարված հասցրեց Արեւելքի մշակութային ավանդույթներին: Հայտնի է այսպես կոչված Մղիսիի վիմագիր արձանագրությունը, որն այսպես է կարդացվում. «Քրիստոսի այս խաչը ես՝ Կոստանտին, որդին Ստեփաննոսի եւ Գուդասի, կանգնեցրի Մցխեթի խաչի անունով, գնված հողամասի վրա, Շահրամանի 1-ին, որպեսզի մենք՝ ես, կինս ու երեխաներս ազդթենք, Նոյեմբերի ԻՁ /17/-ին, Ամէն»¹:

Եթե այս արձանագրության մեջ «Նոյեմբերի ԻՁ /17/» բառերը հետագայում չեն փորագրվել տողի ազատ տեղում «Ամեն» բառից առաջ², ամսի հռոմեական անվանումը, իրոք էլ, մեզանում մուտք է գործել 7-րդ դարի սկզբին, քանի որ «Շահրամանը» նոյեմբերի 17-ին էր ընկնում 616-619 թվականներին:

Այդ ժամանակից, այսինքն 7-րդ դարի սկզբից, աստիճանաբար մոռացության են տրվում հին անվանումները, չնայած նրանք օգտագործումից նույն վայրկյանին չեն դուրս գալիս, ինչպես հորինված եւ փոխառված, նրանք X-XI դարերում էլ են հանդիպում (օր. 8, 31): Սկզբնապես, որպեսզի նոր ներմուծված հռոմեական ամսանունները հասկանալի լինեին զանգվածների համար, նրանց կողքին, պարզեցված ձեռով ավելացնում էին նաեւ հին վրացական անվանումը: Այս անցման շրջանին են պատկանում այն «բառեր»ը, որոնք տեսնում ենք 8, 23, 25, 31, 33, 41 օրինակներում:

Հռոմեական ամիսների մուտքի հետ կապված աստիճանաբար գործածությունից դուրս է գալիս օգոստոսի տարին, եւ նրա տեղը վերջնականապես

¹ Ըլ. Բաբուջանյան, Գամուջ, 46; Ե. Գորգաձի, 22-23:

² Չլ. Ա 19, 30-32, 95, 36-37:

³ Չլ. Ա 19, 55, 95, 62; Migne PG. t 49. col. 358.

⁴ Ըլ. Բաբուջանյան, Գամուջ, 46.

¹ Յրոց. Ե. Մանուկ, Երկու յարտուլի յրեցտոմատոս Լեյքսիոնոտուրո, 25, էջ 108.

² Մա երևում է ինչպես ենթատեքստից, որի մեջ տրված են «Նոյեմբերնա» բառերը, այնպես էլ այն բառի ուղղագրությունից, որոնցով դուրս են բերված նշված բառերը:

գրավում է սեպտեմբերի ինտիքտիկ տարին, որպես քաղաքացիական տարի: Ասում են «որպես քաղաքացիական» նրա համար, որովհետև քաղաքացիական տարվա հետ միասին մեզանում հայտնի էր եկեղեցական հատուկ տարին՝ այսպես կոչված հայամավուրքայինը, որը մինչև X դարը ծառայում էր աստվածապաշտական պահանջներին եւ ավանդույթին¹:

—6—

Այսպիսին էր իրավիճակը մինչև 9-րդ դարի սկիզբը, երբ մոտավորապես դարի առաջին հիսնամյակում այսպես կոչված քրոնիկ դարաշրջանի մուտքի հետ կապված մեզանում մուտք է գործում մարտի տարին, որը սկսվում է մարտի 1-ից:

Մարտի 1-ը 532 թ. քրոնիկոնի կայուն հիմքն է, ինչպես վրացական, այնպես էլ օտար հուշարձաններում, եւ եթե գործն այլ կերպ է ներկայացված, ուրեմն դա հավանաբար կա՛մ արտագրողի սխալն է, կա՛մ քրոնիկոնի կազմողի, որը չի իմացել նրա իմաստն ու բնույթը. Այսպես, օրինակ՝ երբ մի «Հայամավուրք»ի հիշատակարաններից մեկում գտնում ենք, որ նրա ընդօրինակումը սկսել են «դեկտեմբերի 6-ին՝ քրոնիկոնի ՍԿԳ», եւ վերջացրել «հունիսի իՔ՝ քրոնիկոնի ՍԿԳ-ին»²: Մենք կարող ենք մերժել այս տեղեկությունը, քանի որ անհնարին է գրքի ընդօրինակությունը սկսել ՍԿԳ քրոնիկոնի դեկտեմբերին եւ ավարտել նույն քրոնիկոնի հունիսին (հակառակը հնարավոր է): Որ քրոնիկոնը ենթադրում է մարտի տարին, դրա ստուգումը հնարավոր է: Հայտնի է, որ Դավիթ Շինարարը վախճանվել է 1125 թ. հունվարին, իսկ մատենագիրն ասում է, որ նրա վախճանվելու ժամանակ «հունվարի ԿԳ-էր, շաբաթ օր եւ քրոնիկոնի ՏՄԴ»³: Ուրեմն, եթե 1125 թ. հունվարի 24-ը ընկնում էր քրոնիկոնի ՏՄԴ-ին, դրա համար է, որ վերջինս ենթադրում է մարտի եւ ոչ թե հունվարի տարի, այդ պատճառով էլ երբ մատենագիրն ասում է, օրինակ, որ կաշա Գիորգին վախճանվել է հունվարի 18-ին քրոնիկոնի ՈՒՄԲ-ին, չորեքշաբթի օրը, դա նշանակում է, որ իրականում նա վախճանվել է ոչ թե 1222 թվականին, այլ 1223-ին, երբ չորեքշաբթի օրն իրոք որ հունվարի 18-ին էր:

Մարտի տարվա մասին հնագույն տեղեկությունը մեզանում պահպանվել է Նինոյի «Վարքի» ձեւիչի խմբագրությունում: Այստեղ ասված է. «Քանի որ վեցերորդ ամիսն էր, իսկ օրը վեցերորդ ամսի այն օրը, երբ Թաբոր լեռան վրա էմմանուելը Հոր պատկերը ցույց տվեց»⁴: Այսինքն՝ պայծառակերպության տոնակատարության օրը, օգոստոսի 6-ին, այստեղ ցույց է տրված իբրև

6-րդ ամիս, ուրեմն իբրև տարվա սկիզբ ենթադրելի է մարտը: Ծիշտ է, այս վարքի Շատրերդի խմբագրությունում աղավաղված է այս մանրամասնը, քանի որ այստեղ չկան «6-րդ ամիսն» բառերը, բայց ձեւիչի խմբագրության ստույգությունը բխում է Շատրերդի խմբագրության այլ տեղից: Իրոք, այստեղ Նինոն հաղորդում է. «Հոիսիմե թագուհին ու Գայանե ստնտուն եւ 50 հոգի առաջին ամսի 15-ին ուղեւորվեցինք ու եկանք դրախտային Հայոց կողմերը՝ Տրդատ թագավորի, նրանք սպանվել են այնտեղ առաջին ամսի 30-րդ օրը, իսկ ես մնացի այնտեղ, այդ ժամանակ վարդն ու նուշն էին ծաղկում»¹: Եթե «այս առաջին ամսին» վարդն ու նշենին էին ծաղկում, իբրև առաջին ամիս պետք է դիտենք ոչ թե սեպտեմբերը, առավել եւս՝ ոչ հունվարը, այլ գարնան ամիսներից որեւէ մեկը, իսկ ավելի հստակ՝ մարտը: Բանն այն է, որ Տրդատ թագավորի դրախտից «4-րդ ամսին» Նինոն գնացել է Զավախքի կողմերը, երբ նա տեսել է, որ «ամռան օրով» լեռները ծածկված են «սաստիկ ձյունով»՝ վախեցել է²: Դրանից երեւում է, որ տարվա 4-րդ ամիսը ամռանն էր, ավելի ճիշտ՝ հունիսին, ինչպես դա ուղղակիորեն նշել է Լեոնտի Մոովելին³, ուստի այս հաշվումներով իբրև տարվա սկիզբ մարտն է նշված:

Այսպիսով, 9-րդ դարի երկրորդ կեսին, երբ գրվում եւ ձեւավորվում էր Նինոյի «Վարքի» հնագույն խմբագրությունը, մեզանում իբրև տարվա սկիզբ համարվում էր մարտը: Մարտի տարվա ընդունումից հետո, սեպտեմբեր ամսի տարին նրա կողքին շարունակում է գոյություն ունենալ մինչև 10-րդ դարի կեսերը, իսկ 10-րդ դարի կեսից, երբ հնագույն եկեղեցական հայամավուրքային, արեւելյան տիպի տոմարը փոխվեց բյուզանդական տոմարով, այն սկսում է գրավել նաեւ եկեղեցական տոմարի տեղը: Առաջին անգամ սեպտեմբերի տարին որպես եկեղեցական, մեզ հանդիպում է Իոանե-Ջոսիմեի օրացույցում, որտեղ առաջին անգամ սեպտեմբերի տակ գրված է. «Հավատի դարձի տարվա պսակը»⁴: Մեզանում այն հիմնավորեց էքվիթիմե Աթոնացին, նա թարգմանեց Կոնստանդնուպոլսի համառոտ «Հայամավուրքը», որի մեջ տարին սկսվում է սեպտեմբերի 1-ին: Այդ ժամանակվանից մեզանում կրոնական գրքերը Միսոնի տիպով սկսվում են սեպտեմբերի 1-ից:

Մարտյան տոմարը որպես աշխարհիկ, մեզանում գոյություն ունի մոտավորապես մինչև 10-րդ դարի երկրորդ կեսը, այդ ժամանակից այն դուրս է

¹ Այս եկեղեցական հայամավուրքային տարվա վերաբերյալ այժմ տե՛ս հաջորդ հոդվածում (VI):

² Ն. Վաքճաճե, Վաղվաճաճի մեջոյն գաղտնի տարի, էջ 6:

³ Կարտլոսի ցեղերը, մարիամ ճեղճոցի վարիանտ, էջ 334:

⁴ Ե. Թաքաիշվիլի, Օրացույցի, II, էջ. 756:

¹ Ibid, էջ. 746-747.

² Ibid, էջ. 748.

³ Կարտլոսի ցեղերը, մարիամ ճեղճոցի վարիանտ, էջ 334:

⁴ 10-րդ դարի ձեռագրում № 65 (Ն. Մառի քարտարանով, Յագարելու՝ № 44), որն արտագրել է նույն Հովհան Միկայելին, նույնպես կարդում ենք. «Սեպտեմբերի Ա, Հավատի դարձի տարվա պսակը» (Н. Марр, Описание грузинских рукописей синайского монастыря, стр. 143):

մղվում օգտագործումից հունվարյան տոմարի կողմից եւ մնում միայն իբրեւ քրոնիկոնի տարվա հիմք: Հունվարյան տոմարի հետքը նկատում ենք Իռանե-Ջոսիմեի օրացույցում, այստեղ ամիսները դասավորված են հունվարից դեկտեմբեր: Ավելի պարզ՝ այն ներկայացված է Միքայել Մոդրեկիլի «Իրմոլո-գիոնում»¹ եւ «Ճաշոցի» այն խմբագրությունում, որն արտագրված է 11-րդ դարի առաջին կեսին (Փարիզի Ազգային գրադարանի վրացերեն ձեռագիր № 3): Երկու հուշարձաններում էլ հունվարի 1-ի տակ ասված է. «Տարվա գլուխ»: 11-րդ դարի երկրորդ կեսին Մարտի տոմարը այնքան է մոռացված, որ Լեոնտի Մոսկելին, որը ձեւափոխել է Նինոյի «Վարքի» Շատբերդի եւ Ճելիշի խմբագրությունները, այս հուշարձանից վերեւ մեջբերումների բառերին՝ «ամիս 6-րդ», «4-րդ ամսին» ավելացրել է «մարտից» բառը², ինչը հին խմբագրությունում անհրաժեշտ չի եղել, քանի որ այնտեղ ամիսների հաշվումն առանց այդ էլ մարտից է սկսվում:

Հունվարյան տարին ստիպված էր երկար ժամանակ պայքարել կենցաղում հաստատվելու համար, այսպես, օրինակ՝ Աբուսերիձե Տբելին 1233 թվականին գրված «Ասորական ժամանակագրության» մեկնաբանության մէջ ասում է. «Չնայած նրան, որ Սեպտեմբերն է սահմանված որպես տարվա սկիզբ, այդ հաշվի մեկնաբանության եւ այն ամենի համար, որի մասին հիմա գրում ենք, Հունվարն է համարվում տարվա սկիզբ»³: «Արքունի դռան գործարք»-ից հասկանում ենք, որ 14-րդ դարում հունվարի տարին արդեն ամրացել է: Բանն այն է, որ այս հուշարձանը սկսվում է «տարվա գլխի» ծիսակատարության նկարագրությամբ եւ իբրեւ «տարվա գլուխ» ենթադրվում է ձմռան շրջանը մինչ «Թեղորեի տոնը» (վերջինս սովորաբար գալիս է փետրվար-մարտի մեջ), կամ ավելի ճիշտ՝ հունվարի 1-ին, քանի որ «տարվա գլխի» տոնակատարությունից հետո հուշարձանը նկատում է. «Իբրեւ հայտարարություն ասենք, մեծ տոնակատարությունը, որն ինչպես հայտնի է, գալիս է հունվարի 6-ին»: Ինչպես տեսնում ենք, հունվարյան տոմարն ամենից վաղ է ներմուծվել եւ արմատացել Վրաստանում քրիստոնյա այլ, ինչպե՛ս արեւելյան, այնպե՛ս էլ արեւմտյան երկրների հետ համեմատած:

Այսպիսով.

1. Հնագույն վրացական տոմարը բաբելոնա-սեմական համակարգի լուսնային տարին էր:

2. Լուսնային տարվան մեզանում հաջորդել է արեւի շարժական տարին, մոտավորապես այն ժամանակ, երբ դա տեղի է ունեցել Իրանում, Հայաստանում, Կապադովկիայում եւ ընդհանրապես՝ ողջ Առաջավոր Ասիայում:

¹ Յ. օնցորոպցա, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 5.

² ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, էջ 67, 74.

³ M.-F. Brosset, Études de chronologie technique, p. 29.

3. Հռոմեական քաղաքական մշակութային ազդեցության արմատացումից հետո մեր Արեգակնային շարժական տարին փոխվեց անշարժով:

4. Հնագույն հեթանոսական ժամանակաշրջանում վրացական ամսանունները, որոնք մասամբ իրանա-հայկական-կապադովկյան ծագում ունեն, մեզ են անցել քրիստոնեության շրջանում եւ իշխում էին մինչեւ 7-րդ դարի սկիզբը: Հետագայում փոխվում են հռոմեական անվանումներով:

5. Վրացական անշարժ, հեթանոսական շրջանի տարին սկսվում էր օգոստոսի 6-ին, այս տարվա յուրաքանչյուր ամիսը բաղկացած էր 30 օրից, վերջում նրան ավելանում էին 5 (նահանջ տարում՝ 6) ավելյաց օրեր: Օգոստոսյան տոմարը գործածության մեջ էր մինչեւ 7-րդ դարը, մոտավորապես մինչեւ Հերակլ կայսեր արշավանքը Պարսկաստան:

6. Քրիստոնեության արմատավորման համար մեզանում Բյուզանդիայից մուտք է գործում սեպտեմբերի կամ «ինդիքտիոնի» տարին, որի մեջ վրաց ամիսները ստույգ, ամբողջովին համընկնում են հռոմեական ամիսների հետ: Այս տարին օգոստոսի տարվա գործածությունից դուրս գալուց հետո, մինչեւ 9-րդ դարի սկիզբը, միակ աշխարհիկ տարին է մեզանում:

7. Մինչեւ 9-րդ դարի սկիզբը սեպտեմբեր ամսի հետ միասին, քրոնիկոնի թվարկության հետ կապված մուտք է գործում մարտի տարին, որն օգտագործման մեջ էր մինչեւ 10-րդ դարի կեսերը:

8. 10-րդ դարի սկզբից աստիճանաբար կայունանում է հունվարի տարին, որը վերջնականապես տիրապետող է դառնում 14-րդ դարում:

9. Աշխարհիկ տարվա հետ միասին եւ նրան զուգահեռ, քրիստոնեության շրջանում մեզանում գոյություն ունեւ եկեղեցական տարի մինչեւ 10-րդ դարի կեսերը՝ արեւելյան տիպի՝ հայսմավուրքային, իսկ նրանից հետո՝ սեպտեմբերի տարի:

10. Սեպտեմբերի տարին, քրիստոնեության մուտքից հետո մինչեւ 10-րդ դ. կեսը աշխարհիկ էր (օգոստոսի եւ մարտի տարվա հետ միասին), իսկ 10-րդ դարից այն դարձավ բյուզանդական տիպի եկեղեցական (տոմար) տարի:

«ՎՐԱՑ ԴԱՐՁԻ» ԸՆԴԳՐԿՈՒՄԸ, ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐՆ ՈՒ
ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐԸ*

«Վրաց դարձի»¹ վերաբերյալ գոյություն ունի բավականին մեծ գիտական գրականություն, չնայած այն դեռևս վերջնականապես ուսումնասիրված չէ: Մասնավորապես, սա պետք է ընդգծել նրա ընդգրկման, ազգային միտումների եւ այն աղբյուրների մասին, որոնք օգտագործված են նրանում: Սրա վերաբերյալ մենք առաջներում էլ զրույց² ենք ունեցել, սակայն նոր դիտարկումները մեր առջև բացեցին որոշ հանգամանքներ, որոնք մինչ այդ նշմարելի չէին:

-1-

Երբ մենք խոսում ենք այն պատմության մասին, որը կոչվում է «Վրաց դարձ», ենթադրում ենք ոչ միայն նրա այն մասը, որտեղ տրված է Քարթլիի համառոտ պատմությունը՝ Ալեքսանդր Մակեդոնացուց մինչև իններորդ դարը (էջ 708-726), այլև այն, որը պարունակում է Նինոյի «Վարքը» (736-805): Այսպես ենք ենթադրում, որովհետև. 1) Պատմության (իբրև վերնագիր) սկզբում գրված է «Վրաց դարձը» (708), իսկ Նինոյի «Վարքի» վերջում կարդում ենք. «Գիրք վրաց դարձի... իբր տաղանդ, առաջնորդներից թաքցված, հետագայում, օրեր ու տարիներ հետո գտնված» (805), ուրեմն հեղինակը իբրև Նինոյի «Վարք» ենթադրում է «Վրաց դարձը»: 2) Այս պատմությունը նույն ձևով էր նկարագրում եւ Լեոնտի Մոսկելին, երբ որ ասում էր, թե «Էլիոզ Մցխեթցին բերեց Տիրոջ պատմունճանը, ինչպես դա մեկնաբանված է «Վրաց դարձը» երկում»³: Էլիոզի կողմից պատմունճանը բերելը պատմված է Նինոյի «Վարքում» (764): 3) Համաձայն գլուխների հաշվառման, որն ունենք Նինոյի «Վարքում», այն նյութը, որն այս «Վարքի» նախաբանից (727-739) առաջ է ընկնում (708-726), պետք է կազմի այս պատմության առաջին գլուխը: 4) Նինոյի «Վարքը» ինքն է ցույց տալիս, մեջբերումների տեսքով, սկզբի պատմությունը, որպես ամբողջական պատմության սկիզբ: Այսպես, օրինակ՝ այստեղ մենք կարդում ենք. ա) «Եւ եղավ սյունը սարսափելի եւ զարմանալի տե-

* Լուտերատուրული ძიებანი, I, 1943.

¹ Հրատարակված է Էր. Թաղախիշվիլու կողմից. Описание рукописей общества распространения грамотности среди грузин, т. II.

² К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII в., стр. 239-245; სოციალური კართული ლიტურატურის ისტორია [Վրաց գրականության պատմություն], თბილისი, 1941, ს. I, էջ 488-489: სოციალური კართული სისტორიული მწერლობა [Ի. Զավախիշվիլի, «Հին վրաց. պատմագրություն»], 2-րդ հրատ., էջ 84, 86-87:

³ კართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, էջ 30:

սիլքը, որը գրված էր վերելում, երբ հասավ վերը նշված սյան բարձրացման ժամը» (776): Այն հատվածը, որի օգնությամբ հնարավոր էր այսպիսի արտահայտություն, կարող ենք գտնել միայն առաջին մասում. «Եւ սյունն այն փայտե էր, որն ինքն իրեն կանգնեց» (712): «Այն ժամանակ եկան առաքյալներ Հունաստանից, հոգեւոր առաջնորդներ, քահանաներ ու երեցներ եւ սկսեցին մկրտությունը, ինչպես վերելում գրված է, ողջ ազգի» (782-783), իսկ Հունաստանից հոգեւորականության գալու, ազգի մկրտության մասին ասված է Նինոյի «Վարք»ի սկզբի հատվածում (712-713):

Այսպիսով՝ «Վրաց դարձը» բաղկացած է երկու կարեւոր մասերից. առաջինում համառոտ ասված է, որ Միրիան թագավորի ժամանակ, Նինոն դարձի բերեց Քարթլին, իսկ երկրորդում տրված են այս իրադարձության եւ Նինոյի գլխով անցածի մանրամասն տեղեկություններ¹:

Ինչ վերաբերվում է երկրորդ մասին, մասնավորապես՝ Նինոյի «Վարքին», նրանում մենք երկու գլխավոր մաս ունենք: Առաջին մասում (836-859), որը կարծես թե պետք է գրված լինի Սոլոմե Ուշարմելու կողմից, Նինոն ինքը, առաջին դեմքով հաղորդում է իր ով լինելը եւ իր գլխով անցածը մինչև այն պահը, երբ նրա աղոթքով Մցխեթում կործանվեցին կուռքերը: Երկրորդ մասում, որն ուրիշների կողմից է (Սիդոնիա, Աբիաթար, Հովհան, Հակոբ) պատմված, եւ որը երրորդ դեմքով է հաղորդում իրադարձությունները, նկարագրված է Նինոյի գործունեությունը Մցխեթում, թագավորական ընտանիքի եւ մցխեթցիների դարձը, եկեղեցու կառուցումը, սյան եւ խաչերի կանգնեցումը: Առաջին մասը, իբրև հենց իր՝ Նինոյի հաղորդածի կոչել են «Հիշատակարան»։ «Երբ Աստված սարսափելի զայրույթով կործանեց Արմազը եւ մյուս կուռքերը, որը գրված է վերը՝ նրա Հիշատակարանում» (767), ասում է Սիդոնիան, կուռքերի կործանումը, իրոք հաղորդված է Նինոյի կողմից, 6-րդ գլխում (750-755):

Նինոյի «Վարքում» ունենք երկու գլուխ (7, 14), որն անսպասելիորեն ընդհատում է պատմության ընթացքը եւ մեկ ակնթարթում պարզաբանում, որ նրանք, ad hoc, ինչպես ասում են, մտցված են «Վարքի» մեջ: Նրանցից մեկը՝ յոթերորդը, նպատակ է դնում նկատի ունենալ հրեաների ներկայությունը Մցխեթում եւ նրանց փոխհարաբերությունը Պաղեստինի հետ: Այս գլխում հեղինակը, մինչև այս կուռքերի կործանման պատմությունից կանցնենք մցխեթցիների դարձին, պատմում է Պաղեստինից Քրիստոսի պատմունճանը Քարթլի բերելու պատմությունը. դրա համար էլ այս գլուխը կարող ենք կոչել «Պատմունճանը գտնելու պատմություն»: Այս պատմությունը, ասված է վերնագրում, «նկարագրեց հրեա կին, Սիդոնիա անունով, Աբիաթարիս դուստրը»:

¹ Այնպես որ, ավելի լավ կլինի ողջ պատմությունը կոչենք «Վրաց դարձ». նրա առաջին մասը՝ հնագույն մատյան, իսկ երկրորդը՝ «Նինոյի վարք»:

Սակայն իբրև այս պատմվող գեպերի հեղինակ Սիդոնիան դուրս է բերում իր հորը՝ Աբիաթարին. «Այնուհետև պատմում եմ հորս պատմածը, որի մասին տեղեկացել եմ գրքերից եւ հորս պատմածից» (761): Ինչպես էլ ուզում է լինի, կասկած չկա, որ այս պատմությունը ստեղծվել է Մցխեթի հրեական համայնքում, նորագարձների կողմից:

Ավելի ակնառու է տասնչորսերորդ գլխի հավելումը - «Մցխեթի պատվավոր խաչի կանգնեցումը» (793-798): Այս գլուխն անսպասելի է¹, քանի որ, դրանից առաջ՝ տասներեքերորդ գլխում, արդեն խոսվել էր երեք խաչերի, այդ թվում՝ Մցխեթի խաչի կանգնեցման մասին: Սրա վրա այժմ կանգ չենք առնի, քանի որ սրա մասին զրույց ունենք այնտեղ, որտեղ խոսում ենք Գրիգոր երեցի մասին: Այս գլուխը մենք համարում ենք Գրիգորի «Քարթլիի դարձի համառոտ նկարագրության» հատվածը²:

Նինոյի «Վարքը» ամբողջական տեսքով կարծես թե չպետք է հասած լինի մեզ: Այստեղ, մի տեղում, կարդում ենք. «Մինչդեռ Նանա թագուհին հավատացնում էր Աստծուն, երանելի սուրբ Նինոն այնտեղ էր գտնվում արդեն վեց տարի, ինչպես նա այդ մասին ասում է իր «Վարքում» (767): «Որտեղ կասվի», այս «Վարքում» ոչ մի տեղ սրա մասին խոսք չկա, ուրեմն, պետք է կարծենք, որ համապատասխան պատմությունը կորած է, եթե այստեղ չի ենթադրվում առաջին մասի հետևյալ բառերը. «Եւ վեցերորդ տարում համոզեց թագավորի հիվանդ կնոջը՝ Նանային» (712), բայց այս բառերը Նինոյի «ասածը» չեն: Սա՝ մեկ: Երկրորդ. Մցխեթում եկեղեցու կառուցման վերաբերյալ մի տեղում ասված է. «Սկսեցին կառուցումը, կտրեցին այն եղենին ու պատրաստեցին սյուն, իսկ արմատների վրա եկեղեցի հիմնադրեցին» (776): «Կտրեցին այն եղենին», ո՞րը: Սա կարծես թե պաղաբանված է մի քանի էջ առաջ, որտեղ խոսվում է Սիդոնիայի գերեզմանի տեղի մասին. «Գտնվում է այն մոտակայքում. եղենու, կիբանանից բերված եւ Մցխեթում տնկած» (766): Այստեղ մի անհայտ պարզեցրած է մեկ այլ անհայտով: Իրոք, այս վերջին նախադասության մեջ գործն այնպես է ներկայացված, կարծես թե բոլորը գիտեն, թե ինչ եղենի է այս եղենին, որը բերված է կիբանանից եւ տնկված Մցխեթում, եւ որտեղ է այն գտնվում: Իսկ իրականում, այս պատմության մեջ ոչ մի տեղ այս եղենու մասին, բացի նշվածից, խոսակցություն չկա³: Ուրեմն,

¹ Երևի սրա համար է, որ Ճելիչի խմբագրության հեղինակը այն չի մտցրել իր աշխատության մեջ:

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, էջ 1941, 114, 115:

³ Պատմության մեջ երկու տեղում հիշատակված են արքայի այգու «եղենիները», որոնց տակ Նինոն հրաշքներ է կատարում. այգու պահպանի կնոջը Անաստասին՝ տալիս է մայրության պատկեր (717) եւ բուժում «մոգ իշխանին՝ պարսիկ Խուարային» (771), բայց այստեղ այս եղենիները չեն ենթադրվում:

պիտի մտածենք, որ համապատասխան պատմվածքը, պատմությունից դուրս է մնացել եւ կորել:

Երրորդ. երբ որ տեսա, թե ինչպես էին երկրպագում Արմազին եւ Արմազ լեռան վրա եղած այլ կուռքերին, ասում է Նինոն, «այնժամ հիշեցի այն խոսքերը, որոնք ասել էր Իոբենալ պատրիարքը՝ իմ սուրբ հայրը. «որպես կատարյալ մարդ, քեզ եմ ուղարկում, գնա ու հասիր օտար երկրներ, Գարգեել, Ջեփեր, Նարկադովել ժողովուրդների մոտ, որոնք Աստծու թշնամիներն են, նրա դեմ պատերազմողներն ու հակառակորդները» (753): Սկզբնամասից չի երևում, որ Իոբենալը այսպիսի բառերով ուղարկած լինի Նինոյին մեր կողմ, ուրեմն, այստեղ էլ գործ ունենք թերութայան հետ:

-2-

Աշխատությունը մեր առջեւ պարզում է Քարթլիի դարձի պատմությունը: Քրիստոնեությունը Քարթլիում ճանապարհ էր հարթում դեռ 4-րդ դարից էլ առաջ, երբ այն ենթարկված էր սաստիկ հետապնդման, հարթում էր, ինչպես հենց հուշարձանում է ասված՝ նույնիսկ. «Հռոմայեցիների եւ հույների առեւտրի» օգնությամբ (728-729), 4-րդ դարի առաջին կեսում այն պաշտոնապես ամրացրեց ոտքը, ինչպես Հռոմի կայսրության մեջ, այնպես էլ Քարթլիում: Այս երկու երկրների՝ գրեթե միաժամանակյա դարձն ունեւ իր պատճառները, որոնց մասին այս ակնարկում ավելորդ է խոսել: Այս «միաժամանակությունը» իր արտահայտությունն է գտել այս երկրների դարձի երեւույթի նկարագրության մեջ: Հայտնի է առասպելն այն մասին, թե ինչպիսի դեր խաղաց Կոստանդիանոս Մեծի դարձի մեջ խաչի «հրաշագործ» հայտնվելը երկնքում. խաչի հայտնվելը վճռական դեր է կատարել, Կոստանդիանոսի նմանակությամբ, նաեւ Միրիան թագավորի դարձի համար: «Այն ժամանակ, - ասում է հեղինակը, թագավորը (Միրիանը) հասկացավ եւ հիշեց, երբ օրը մթնեց լեռան վրա, նա տեսավ խաչի նման մի մեծ պայծառություն եւ տեսնելուց անմիջապես հետո, ճանաչեց այն: Այնուհետեւ նա պատմում էր քահանաներին ու ժողովուրդներին այդ տեսիլքի մասին, այն մասին, թե ինչպես խաչանշանը լուսավորեց նրա խավարը» (794):

Այստեղից, հունական եւ վրացական աղբյուրներում միատեսակ է ներկայացված նորագարձ թագավորների կախվածությունը նրանց «հրաշագործ» տեսանելի խաչից. նրանք փայտից պատրաստել տվին խաչ եւ կանգնեցրին իրենց թագավորություններում¹: Մենք մեկ անգամ առիթ ունեցանք նշելու, թե

¹ «Վրաց դարձի» Ճելիչի խմբագրությամբ (Շատբերդի խմբագրությունն այս հատվածը չունի) այն վայրի անվանումը, որտեղ Միրիանը կանգնեցրեց խաչերը պարզ չէ. Մեկը Մցխեթում, մեկը՝ Թխոթի լեռան վրա, եւ «մեկն էլ՝ պատվավոր խաչի մոտակայքում» (714): Մոտակայքում, բայց որտե՞ղ: Կարծես թե, Մցխեթում, կամ էլ Թխոթի լեռան վրա, իսկ իրականում երրորդ խաչը կանգնեցված է եղել, ինչպես դա երևում է այլ հատված-

ինչպիսի արձագանք գտավ Կոստանդինոս եւ Կոստանդ կայսրերի ժամանակվա խաչերի պատմությունը Քարթլիի դարձի պատմության մեջ եւ վրացական այն աղբյուրներում, որոնցում պահպանվել է այս պատմությունը¹, դրա համար էլ նորից չենք սկսի խոսել այդ մասին. այժմ խաչերի պատմությունը մեզ ուրիշ կողմից է հետաքրքրում:

Կոստանդինոս կայսեր մայրը՝ Հեղինեն, ճամփա ընկավ Երուսաղեմ՝ խաչը որոնելու: Այս պատմությունը պատմված է մի առասպելում, որը կոչվում է «Պատվավոր խաչի գյուտը»: Այս առասպելը հայտնի է ինչպե՛ս հունարեն², այնպե՛ս էլ արեւելյան լեզուներով, մասնավորապես՝ ասորերեն³ եւ հայերեն: Գոյություն ունի նաեւ նրա վրացերեն թարգմանությունը, որն այսօր մասնակիորեն հրատարակված է⁴:

Թարգմանությունը պատկանում է հնագույն ժամանակներին. դա հաստատում է, ն. Մառի խոսքերով, մի կողմից՝ այն իրողությունը, որ այն զետեղված է 864 թվականի «Ճառընտիրում»⁵, մյուս կողմից՝ լեզվի զգալի հնությունը⁶: Եթե նկատի ունենանք, որ այս թարգմանությունը փրկվել է մի միաբնակ բանաձեւ⁷, այս թարգմանությունը պետք է որ կատարված լինի 7-րդ դարից ոչ ուշ: Ինչ վերաբերվում է, թե որտեղից է բխում թարգմանությունը, սրա մասին պետք է նկատենք հետեւյալը. մինչեւ այսօր հայտնի հունական օրինակներով, այն լիովին չի համընկնում սկզբին եւ ավարտին⁸: Փոխարենը այն համընկնում է ասորական օրինակի եւ առանձնապես՝ հայկականի հետ, որն առայժմ հրա-

ներից, «Ուջարմա քաղաքի մոտ» (791-801): «Պատվավոր խաչի մոտակայքում» դարձվածը Մցխեթի խաչի մասին իմացածի ոչ ճիշտ արտացոլումն է, որը «կանգնեցրին թմբի վրա, Մցխեթի մոտակայքում» (795):

¹ К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII в., стр. 239-245.

² Bibliotheca hagiographica Graeca, Bruxelles, 1909, p. 57-58.

³ E. Nestle, De sancta cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte, SS. 11-20, 25-36, 42-51, 54-64, Berlin, 1889.

⁴ Տ. Յանոց, ძველი ქართველის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ [Ա. Ծանիձե, Հին վրացերեն քრեստոმათიկ բառարան], էջ 46-52: Հետեւյալ բառերը՝ «Սկսեց խոսել հրեաների լեզվով եւ ասաց» (50-51) հրատարակման մեջ պակասում է հրեական նախադասությունը «მიავრა აკრადი მელაჟ ფისონ ადანა აბირიდო ელაბედ დოთა ქსვლე აფე ვფათოუ ბარუჯე» եւ ողջ հետեւյալ հատվածը:

⁵ Թերթ 165-172: Բացի սրանից մենք այն գտնում ենք հետեւյալ ձեռագրերում. А 95 եւ 144:

⁶ Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме, стр. 20.

⁷ Այստեղ մենք կարդում ենք. Հեղինեն «մեծ ջանքերով քննարկում էր ընդունման համար տեղեկությունները Մարդացման, Խաչելության եւ Հարության մասին» (46ա-47), այստեղ նախ այքի է զարնում քերականական անհամապատասխանությունը «քննարկում էր ընդունման համար», թե «ընդունում», ինչպես նախադասության երկրորդ մասում է:

⁸ Bibliotheca hagiographica Graeca, p. 57-58.

տարակված չէ, բայց հայտնի է այլեւայլ ձեռագրերից (Դոց. Ա. Աբուլաձեի օգնությամբ, որը լույս ընծայման է պատրաստել նրա հայկական օրինակը, մենք հնարավորություն ունեցանք համեմատելու վրացերեն բնագիրը հայերենի հետ): Ակադ. Ն. Մառը կարծում էր, որ վրացերեն թարգմանությունը բխում է ասորերենից, քանի որ «Քրիստոսի» անունը՝ Մեսիա, նրանում ներկայացված է ասորական «Մշիա» ձևով (864 թվի ցուցակում եղել է «Մշիհա»), իսկ «Միմոնը»՝ «Շիմոն»¹: Չնայած նրան, որ հայկական օրինակում այս անունները գրված են հունական ձևով («Մեսիա», «Միմոն»), մենք, այնուամենայնիվ, կարծում ենք, որ վրացերեն թարգմանությունը բխում է հայերենից. Այսպես ենք կարծում ոչ միայն նրա համար, որ «Շիմոն» եւ «Մշիա» ձևերը հայերենում էլ են հնարավոր ու վկայված (այլ հուշարձաններում), այլեւ նկատի ունենալով հետեւյալ իրողությունները. 1) ասորական օրինակով Հեղինե թագուհուն դեռ ներկայանում է 3000 մարդ, հետո՝ 2000, հետո՝ 1000: Սրանցից հետո՝ 30, վերջում էլ՝ Հուդան: Իսկ հայ-վրացականում՝ 3000 է, 1000, 200 եւ Հուդան: 2) Ստեփանոս Նախավկան, ասորականով, Հուդայի հոր՝ Միմոնի եղբայրն է, իսկ հայ-վրացականով՝ հենց Հուդայի եղբայրն է: 3) Հուդայի պապը՝ Զաքեոսը, ասորականով Քրիստոս-Նիկողեմոսի խորհրդավոր աշակերտն է, որը նրա հետ ման էր գալիս գիշերը, իսկ վրաց-հայկականում դա չկա:

Այս առասպելում, ի միջիայլոց, հաղորդված է հետեւյալը. երբ Հեղինեն եկավ Երուսաղեմ, «հրամայեց բոլոր հրեաներին, որոնք մնացել էին երկրներում ու գյուղերում, եւ ամենայն Հրեաստանում, ներկայանան իրեն» (էջ 47), նա պետք է նրանցից իմանար, թե «որտե՞ղ է պահված Քրիստոսի խաչը»: Նրանք հրաժարվում էին՝ ասելով, որ ոչինչ չգիտեն: Հետո իրենց միջից ընտրում են մի մարդու՝ Հուդային, հայտնում թագուհուն, որ նա իրենց մեջ ամենալավ գիտակն է կրոնի, նրան պետք է հարցնել: Հուդան էլ սկզբում հրաժարվում է, բայց վերջում ստիպված է ցույց տալ «բարձունքի վայրը», որտեղ պետք է թաղված լիներ Քրիստոսի «խաչը»: Ժիշտ է, մատենագրի խոսքով, նոր դարձի եկած Միրիանն այս խաչի մի մասը իբրեւ նվեր ստացավ Կոստանդինոս կայսրից, մի մասը՝ ոտքերի փայտե տախտակներն ու մեխերը (713-714), բայց խաչն ամբողջովին, որպես այդպիսին, մնաց Հրեաստանին, Երուսաղեմում: Փոխարենը Քարթլիին բաժին ընկավ այնպիսի մեծ սրբություն, որպիսին է Քրիստոսի պատմունձանը, որը մատենագրի կարծիքով, չէր գիշում խաչին²:

¹ Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме, стр. 20.

² Քրիստոսի պատմունձանի համար մեծ բողոքներ են ներկայացնում կաթոլիկները. նրանք ցույց են տալիս Տրիր քաղաքում եւ Արժանտիելում: Սրա վերաբերյալ տե՛ս Ա. Բ., Нещвейнный хитон Иисуса Христа в Трире (Труды Киевской Духовной Академии 1892 г., № 7), որտեղ 513 էջում, ծնթ. 1, ցույց է տրված երոպական գրականություն այս մա-

Միրիան թագավորին ասում են. «Այս քաղաքում՝ քո մոտ է երկնքում գործված Քրիստոսի հագուստը, որը նրանք, ովքեր Քրիստոսին խաչին գամեցին, իրար մեջ են բաժանել, եւ այն պատմուճանը նույնպես, նրանց է բաժին ընկել, ովքեր հյուսիսային այդ քաղաքում թաքցրել են, եւ հիմա նրանց որդիները (հրեաները) այստեղ են, եւ ով գիտի, գուցե այն տեղը նույնպես գիտեն... Թագավորը ուրախությամբ լցվեց եւ դիմեց բոլոր հրեաներին ու հարցրեց, թե իսկապես դա ճիշտ է: Եւ նրանք ... ասացին, որ պատմուճանը, իրոք, նրանց է բաժին ընկել, բայց թաքցրած տեղը չգիտեն» (714-15): Այսպես է հաղորդված այս պատմությունը աշխատության առաջին մասում:

Ինչպես տեսնում ենք, Մցխեթի հրեաներից Միրիանի կողմից Քրիստոսի պատմուճանի ձեռք բերման գործընթացը հեղինակն այնպես է կառուցել, ինչպես այն գրված է Հեղինեի կողմից Քրիստոսի խաչի հայտնության պատմության մեջ: Հեղինեն պետք է իմանա, թե որտեղ է թաղված խաչը, Միրիանը պետք է իմանա՝ որտեղ է թաղված Քրիստոսի պատմուճանը. դրա համար Հեղինեն հավաքում է Երուսաղեմի հրեաներին, Միրիանը՝ Մցխեթի: Սկզբում թե՛ առաջինները եւ թե՛ երկրորդները հրաժարվում էին (715): Իսկ հետո Հուդան ցույց է տալիս բարձունքի այն վայրը, որտեղ թաղված էր խաչը, իսկ Միդոնիան, իր հոր՝ կրոնի գիտակ Աբիաթարի բերանով ասում է. «Նրա մոտակայքում (որտեղ պատմուճանն էր թաղված) կա մի եղեւնի Լիբանանից բերված եւ Մցխեթում տնկած» (866):

«Սաչի գյուտի» պատմությունը երեւան է գալիս նաեւ յոթերորդ գլխում, որտեղ շարադրված է Երուսաղեմից Քրիստոսի պատմուճանը Մցխեթ բերելու պատմությունը: Այս գլխում ընթերցողի ուշադրությունն է գրավում նրա հեղինակի միտումը՝ շորրորդ դարի առաջին կեսում մցխեթցի գործիչներին (Սինոյի Քարթլիում գտնվելու ժամանակ) անմիջականորեն առաջին դար տանել եւ կապել Քրիստոսի ապրած ժամանակաշրջանին եւ իրադարձություններին: Ահա համապատասխան տեղերը. «Երբ թագավորում էր նա՝ Հերովդեսը, լսեցինք այստեղ» (761), «սրանից հետո անցան 30 տարիներ, Աննայի երեցը գրեց Երուսաղեմ իմ հոր հորը՝ Օզիային, (763) ասելով՝ ձեր ներկայացուցչին ուղարկեք Քրիստոսին արդարացնելու համար, «եւ գնաց այստեղից հորս մոր եղբայրը՝ էլիոսը, մի ծեր մարդ» (764), որը Երուսաղեմում է եղել նաեւ այն ժամանակ, երբ Քրիստոսը մկրտություն ստացավ (763): Ճիշտ է, այս շարադրանքում լիովին պարզ չէ «Հոր հայր» Օզիան, իսկ էլիոզը՝ «հոր մոր եղբայրն էր» կամ Միդոնիայի կամ էլ Աբիաթարի, բայց ինչպես էլ եղած լինի,

նրանք «հոր հայրն» են եւ «հոր մոր եղբայրը» շորրորդ դարի առաջին կեսում ապրած անձանց (Աբիաթար, Միդոնիա), ուրեմն՝ ոչ վաղ, քան երրորդ դարի վերջի գործիչներ: Այստեղից բնականորեն տրվում է հարց. ինչպե՞ս կարող էր Քրիստոսի ժամանակակից՝ Աննա քահանայապետը նամակ գրել III-IV դարերում ապրած Օզիա երեցին, կամ էլ այդ նույն ժամանակ ապրած էլիոզը Քրիստոսի մկրտության եւ խաչելության ժամանակ լինել Երուսաղեմում: Հեղինակի մոտ ինչպե՞ս ստացվեց նման անաքրոնիզմ¹: Այստեղ էլ, այս պարագայում էլ «խաչի գյուտի» պատմությունն է գլուխ հանել: Այստեղ շարադրված է. «Եւ դուրս եկան նրանք (հրեաները) թագուհու մոտից եւ ասացին. ինչո՞ւ է թագուհին հարկադրում մեզ այդ անել: Նրանցից մեկը, որի անունը Հուդա էր, ասաց. գիտեմ, որ մտադրվել է գտնել այն խաչափայտը, որի վրա մեր հայրերը խաչել են Հիսուսին: Զգուշ եղե՛ք, որովհետեւ հենց որ խոստովանենք, իրոք կխախտվի մեր հայրերի փոխանցած դավանանքը: Քանի որ Զաքեն՝ հորս հայրը, ավանդել է այդ դավանանքն իմ հորը՝ Շիմոնին, եւ ասել, իսկ հայրս ինձ է ասել՝ Զգուշ եղի՛ր, որդյա՛կ իմ, քանի որ, երբ սկսում են փնտրել այն խաչափայտը, որի վրա խաչվեց Մեսիան, որի անունն է Քրիստոս, հայտնի դարձրու մինչեւ քեզ տանջեն, որպեսզի հրեաները չթագավորեն, այլ թագավորեն նրանք, ովքեր խոնարհվում են խաչյալ Քրիստոսին: Որպեսզի Քրիստոսը՝ Աստծո որդին, լինի թագավոր հավիտյանս հավիտենից: Իսկ ես ասացի նրան. Ինչո՞ւ ձեռք բարձրացրիք նրա վրա: Իսկ նա պատասխանեց. որդյա՛կ իմ, նրա անապական անունը գիտի, որ շեմ միացել այն հավաքվածներին, այլ կանգնեցնում էի նրանց, քանի որ նա մերկացնում էր քահանայապետերին ու ծերերին: Իսկ նրանք վճռեցին նրա խաչելությունը եւ կարծում էին, որ սպանեցին նրան: Եւ հանեցին նրան խաչափայտից ու թաղեցին: Իսկ նա հարություն է առել երրորդ օրը եւ հայտնվել իր աշակերտներին, որի պատճառով եղբայրդ՝ Ստեփաննոսը, հավատացյալ դարձավ եւ Քրիստոսի անունից սկսեց ուսուցանել ազգերին: Իսկ փարիսեցիները սադուկեցիների հետ միասին, հավաքվեցին եւ որոշեցին նրան քարկոծել: Իսկ ես տեսնում էի իմ որդու սպանությունը եւ շկարողացա օգնել նրան, քանի որ տեսնում էի նրա շարժարանքը Աստծու համար: Մինչեւ հոգին ավանդելը, նա ձեռքերը բարձրացրեց երկինք եւ ասաց. Տե՛ր, մի համարիր դա նրանց համար մեզք: Իսկ հիմա լսի՛ր, որդյա՛կ իմ, ուսուցանում եմ քեզ Քրիստոսի եւ նրա ողորմության համար, քանի որ Սողոսը, ով քահանայարանում էր նստած եւ կաշեգործ էր, նույնպես հալածում էր քրիստոնյաներին, քանի որ նա բազում ազգերի եղ-

¹ Այս անաքրոնիզմի վրա էր ժամանակին ուշադրություն դարձրել Բ. Զավախիշվիլին («ՆճճՐՈՒՍ ԹՈՅՈՒՄՆԵՐ ԵՎ ՄԹՈՍ ԵՈՒՍ ԹՈՂՅԱՆՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԵՐԱՍՏԱՆՈՒՄ» [Անդրեաս առաքյալի եւ սուրբ Նիկոյի գործունեությունը Վրաստանում], «ԹԵՂԵՊ», 1900, VI, 28-29): Չնայած սրա պատճառը նա չի փնտրել:

սին): Արեւելյան երկրների հակաճառությունները Քրիստոսի պատմուճանի վերաբերյալ ներկայացված են Ն. Մառի աշխատության մեջ. Хитой Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев, С. Петербург, 1897 г. (Сборник статей учеников проф. Б. Розена, стр. 67-76).

բորդ՝ Ստեփաննոսի դեմ լարեց: Իսկ Քրիստոսի շնորհով նա դարձավ մեծամեծերից մեկը, իսկ դու, որդյակ իմ, ոչ մի տեղ, ոչ մի վիրավորական խոսք չասես ո՛չ Քրիստոսի եւ ո՛չ էլ նրա հավատացյալների մասին, որպեսզի հավիտենական կյանք ունենաս» (48-49²¹):

Դուրս գրված տողերի մեջ ուշադրության է արժանի հետեւյալ հանգամանքը. 1) Հրեա Հուդան, որը Հեղինե թագուհու օրոք, շորրորդ դարի առաջին կեսում է ապրել, Քրիստոսի խաչելության ժամանակակից է դուրս բերում իր «հոր հայր» Զաքեին եւ «հորը»՝ Շիմոնին: 2) Ի հաստատումն այն բանի, որ Շիմոնը Քրիստոսի դատաստանի եւ խաչման ժամանակակիցն է, նա՝ Շիմոնը, Ստեփաննոս Նախավկային համարում է իր «զավակը» եւ Հուդային՝ «եղբայր»¹, իսկ ինքն իրեն՝ նաեւ Պողոսի դարձի վկան: 3) Շիմոնն ասում է, որ նա ոչ թե միայն համաձայն չէր հրեաների հետ Քրիստոսի շարժարանքի եւ խաչման գործում, այլ հակառակը, նույնիսկ «դատապարտում» էր նրանց, դրա համար էլ զարմանալի չէ, որ նա հաշտեցնում է Հուդային. «Որդյակ իմ, ոչ մի տեղ մի ասա Քրիստոսի տանջանքների մասին եւ ոչ էլ նրա հավատացյալներին»:

Այժմ, եթե սա մենք համեմատենք Սիդոնիայի ասածների հետ, կստանանք հետեւյալ պատկերը. 1) ե՛ւ այստեղ, ե՛ւ այնտեղ միահյուսված են անմիջականորեն 4-րդ դարի առաջին կեսի եւ Քրիստոսի խաչելության դեպքերը: 2) Իբրեւ զրուցակիցներ դուրս են բերված 4-րդ դարի առաջին կեսի հրեաները՝ Սիդոնիան եւ Հուդան: 3) Սիդոնիան հաղորդում է այն, ինչ նրան ասացին իր «հայրը»՝ Աբիաթարը եւ «հոր հայրը»՝ Օզիան: Հուդան հաղորդում է այն, ինչ նա լսել է իր «հոր հայր» Զաքեոսից եւ «հորից»՝ Շիմոնից: 4) Հուդան ունի եղբայր՝ Ստեփաննոսը, որին բաժին ընկավ լինելու Քրիստոսի նախավկան եւ Սողոսից հետապնդված, հետո էլ՝ Պողոս առաքյալը: Սիդոնիան էլ ունի, ճիշտ է, ոչ եղբայր, բայց «հոր մոր եղբայր», որին բաժին ընկավ Քրիստոսի պատմուճանը: Նրա հայրը՝ Աբիաթարը «զարմացած էր Ստեփաննոսից եւ Պողոսից» եւ տեսել է «Պողոս առաքյալի թղթերը, նրա բարեկամներին» (732-

¹ Ստեփաննոս Նախավկան ասնչված է այս Հուդայի հետ, եպիսկոպոսությունում՝ Կիրակոսի հետ, վերջինիս վկայաբանության մեջ, որտեղ մայրն ասում է նրան. «Հիշիր քո հորն ու մորը եւ քավիր, որդիս, քո նախնիների մեղքերը μετὰ Στέφανον τὸν προτομάртуρος ("Палестинский сборник", т. XIX, вып. 3, стр. 169: "Мученичество Кириака Иерусалимского"). Ստեփաննոս նախավկայի վկայաբանության մեջ ասված է, որ նրա հայրը եղել է ոչ թե Շիմոն, այլ Շիմոնի հայր Զաքեոս, որը Ստեփաննոսի նախատախնայության ակնատեսն է եղել: Այս մասին ասված է «Խաչը գտնելու պատմության» մեջ. «Միայն Զաքեոսն էր՝ Ստեփաննոսի հայրը, ով կանգնած էր հենց այնտեղ: Նա ոչ միայն չէր կասկածում ու չէր խանգարում Ստեփաննոսին աղոթել, այլև նա նույնպես, ձեռքերը բարձրացրեց եւ ասաց. Աստված, ընդունիր ստրուկիդ հոգին, որն արժանի է քո ողորմությանը, եւ քո երկնային թագավորության բաժին դարձրու» (A 19, 133rv, H 535, 48rv).

735): 5) Հուդայի հորը՝ Շիմոնին, վերագրել է գաղտնի քրիստոնյա, նման քրիստոնյա է դարձել նաեւ Սիդոնիայի հայրը՝ Աբիաթարը: 6) Քրիստոսի դատաստանին Մցխեթից Երուսաղեմ գնացող էլիոզին մայրն աղաչում է. «Որդյակ իմ, գնա՛ թագավորի կողով եւ հավատի պատճառով, իսկ նրանք, ինչ էլ որ մտադրվեն, մի՛ միացիր նրանց մտադրությանը, որովհետեւ մարգարեները եւ իմաստուն ժողովուրդներն են ասել, որ գաղտնիքը թաքցված է հրեաներից, իսկ հեթանոսներին հայտնի է եւ կյանքը հավիտենական» (764): Այդ մասին «Խաչը գտնելու պատմության» մեջ Շիմոնն ասում է Հուդային. «Դու, որդյակ իմ, ոչ մի տեղ վիրավորական ոչինչ չասես ո՛չ Քրիստոսի եւ ո՛չ էլ նրա հավատացյալների մասին, որպեսզի հավիտենական կյանք ունենաս» (49²⁰⁻²⁶):

Այսպիսին է «Խաչը գտնելու» եւ «Պատմուճանը գտնելու» պատմությունների միջեւ եղած գաղափարական ու կառուցվածքային առնչությունը: Մյուս անաբրոնիզմները, առաջին անաբրոնիզմի անմիջական կրկնությունն են:

«Պատմուճանի» պատմության մեջ օգտագործված է նաեւ մի անվավեր հարց ու պատասխան, որը վրացական ծագում ունի: Ահա այդ անվավեր բնագիրը. «Հարց. Երբ Պասենիկը խփեց Փրկչի մեխերը, ո՞վ, որտե՞ղ լսեց, կամ ո՞վ մահացավ: Պատասխան. վրաց Եղիազարի մայրը լսեց եւ աղաղակեց ու ասաց. վայ իմ գլխին, ինչո՞ւ ես առաջ չմեռա, եւ դրա վրա հանգավ»: Այս դեպքը բառ առ բառ կրկնված է պատմուճանի պատմության մեջ: Այստեղ կարդում ենք. երբ որ Քրիստոսին խաչեցին, էլիոզն այնտեղ էր. «Իսկ մայրը նրա ձայնը լսեց, երբ Պասենիկը խաչի վրա դարբինի մեխերը խփեց Երուսաղեմում, այստեղ լսվեց ձայնը, եւ աղաղակեց դառնորեն կինն այն ու ասաց. մնա՛ս բարով, հրեաների թագավորություն, քանի որ սպանեցիք ձեր Փրկչին եւ Արարչին եւ այսուհետեւ լինեք Արարչի թշնամիներ. վայ իմ գլխին, որ առաջ չմեռա, որպեսզի այս շսեի եւ ոչ էլ մի փոքր ժամանակ մնացի, որպեսզի տեսնեի պայծառ լույսը հեթանոսների վրա եւ Իսրայելի ժողովրդի փառքը: Այս խոսքերն ավարտելուց հետո այն կինը՝ էլիոզի մայրը, մահացավ» (765)²:

Այս նույն պատմության մեջ հաղորդվում է, որ էլիոզի քրոջ գերեզմանը «ով ձեռքին բռնել էր նրա հագուստը», ենթադրվում է Քրիստոսի պատմուճանը, «Լիբանանից բերված եւ Մցխեթում տնկած եղեւնու մոտակայքում է» (766): Այնուհետեւ, երբ Մցխեթում եկեղեցի կառուցեցին եւ նրա համար սյան կառուցումը ձեռնարկեցին, «կտրեցին եղեւնին այն եւ սյուն դարձրին ու որպես հիմք դրեցին եկեղեցում» (776): Այս պարագայում օգտագործված է մեկ, քրիստոնեական մատենագրության մեջ լայնորեն տարածված ապոկրիֆ, որի մեջ հաղորդվում է. «Երբ Դավիթը հավատքի տապանը Ամինագաբի տանից

¹ К. Кекелидзе, Житие Агафангела, католикоса Дамасского, "Христианский Восток", т. IV, вып. 3, стр. 254.

² Հնարավոր է, որ հենց հարց ու պատասխանը բխի «պատմուճանի պատմությունից»:

Երուսաղեմ էր տանում, ձեռքին բռնած ուներ երեք շյուղ՝ նոճու, սոճու եւ եղեւնու: Դրանք բերված էին Լիբանանից, այն երինջների համար, որոնք տանում էին տապանը: Եւ երբ հասավ մի տեղ, երեքը միասին տնկեց, աստվածային ակնարկով դրանք միացան իրար, աճեցին ու վերածվեցին մի բարձր եւ գեղեցիկ ծառի»: «Այն ժամանակ, երբ կառուցում էին Սողոմոնի տաճարը, կտրել են այդ ծառը տաճարի համար»: Սակայն Աստծո ողորմածութեամբ, այդ կտրված ծառը այլ նշանակութիւն է ձեռք բերել, քանի որ շկարողանալով այն կիրառել տաճարի համար, թողեցին հենց այնտեղ՝ նույն տաճարում, եւ երբ «հասավ Քրիստոսի նահատակման ժամը, կտրատեցին ու դրա վրա խաչեցին մեր Տեր Աստված»¹: (Սրանք, այս անվավերի այլ տարբերակով դուրս էին բերված նոյեի որդու՝ Իոնիտի կողմից՝ դրախտից): Ինքնըստինքյան հասկանալի է, Մցխեթի եղեւնին, որը վարքագրի տեղեկութեամբ Լիբանանից էր բերված, չէին կարող օգտագործել իբրեւ Քրիստոսի խաչ, այդ պատճառով էլ թողել են այն նշանը, որն ուներ Սողոմոնի տաճարում Լիբանանից բերված Դավթի ծառը. այն դարձրել են նորակառուց Մցխեթի տաճարի գլխավոր սյուն:

Ավետարանում ասված է. Քրիստոսի Հարութիւնից հետո «եկավ Սիմոն Պետրոսը եւ մտավ գերեզմանի մեջ եւ տեսավ այնտեղ կտավն ու պատանքը, որոնք մի տեղ ծալված դրված էին» (Հովհաննես XX, 6.7): Հավատացյալների շրջանում հետաքրքրութիւն է առաջացել, թե հետագայում ինչ բախտի են արժանացել այս կտավն ու պատանքը: Այսպիսի հետաքրքրասիրութիւնը բավարարելու համար ստեղծվել են մի շարք առասպելներ, որոնք հիշատակված զգեստների պատմութեան հետ են կապում մեկ Պետրոս եւ Ղուկաս առաքյալների անձնավորութիւնների, մեկ Պիղատոսին եւ նրա կնոջ՝ Կլավդիոս Պրոկուլի քրիստոնեութեան ընդունումը²: Առասպելները, Ավետարանի հիման վրա, ոչ միայն քրիստոնյա են դարձրել Պիղատոսին եւ նրա կնոջը (գլ. XXVII, 19, 24, Ղուկ. XXIII, 4, 14, 15, 20, 22, Հովհ. XIX 4, 6, 12), այլ նույնիսկ սրբերի թվում են նրանց դասել: Սրանով է բացատրվում, որ մեզանում, Վրաստանում, Պիղատոսի անունը նույնիսկ ընդունված է եղել եկեղեցական օնոմաստիկոնում: Այստեղից, ոչ անսպասելի եւ ոչ էլ զարմանալի է, որ այս առասպելները երեւում են նաեւ Նինոյի «Վարքում», որտեղ պատմութեան պատմութեան հետ կապված, կարդում ենք. «Իսկ Նա (Քրիստոս) Հարութիւն առավ, ինչպես ասել էր, եւ երբ լուսացավ, կտավքը գերեզմանում էին: Այս ամենը, երբ իմացավ Պիղատոսը, նա կնոջ հետ եկավ գերեզմանի մոտ եւ գտավ այն կտավքը:

Պիղատոսի կինը վերցրեց դրանք եւ մեծ արագութեամբ գնաց Պոնտոս, որպէս Քրիստոսի հավատացյալ: Երկար ժամանակ անց այդ կտավքը Ղուկաս Ավետարանչի ձեռքում հայտնվեցին եւ նա դրանք դրեց այնտեղ, որտեղ միայն ինքը գիտեր: Իսկ պատանքը շկարողացավ գտնել այնպէս, ինչպէս Քրիստոսի մարմինը: Ասում էին, որ Պետրոսն է վերցրել այն ու նրա մոտ էր, բայց բացահայտորեն չէին ասում, ինչպէս մյուս մնացածի մասին» (743-744):

«Վարքում» օգտագործված են ոչ միայն քրիստոնեական այլեւ պարսկական-գրադաշտական ծագման առասպելներ: Այս կողմից ուշագրավ է առասպելն այն ծառի մասին, որից պատրաստեցին Մցխեթի, Ուշարմայի եւ Թխոթի լեռան վրա կանգնեցրած երեք խաչերը: Այս առասպելը շարադրանքում տրված է երեք տարբերակներով: Առաջին մասում կարդում ենք. «Եպիսկոպոսն ու Նինոն խնդրեցին ծառը, որպէսզի ստեղծեն խաչը, սկսեցին փնտրել եւ գտան մեկը, որը կանգնած էր բլրի վրա, որից երեք տերեւը չէր թափվում ու անուշահոտ էր եւ գերազանց գեղեցկութեամբ որպէս Քրիստոսի շնորհիվ համակված եւ այն տեղը անմատչելի էր ժայռերով» (713-714): «Խաչի կանգնեցման» ընթացման մեջ հաղորդված է. «Եւ եղել է, երբ կտրվեց այդ հաղթանակ բերող առաքինի խաչի ծառը, տասը տասնյակ մարդ, ոտքով, ճյուղերով ու տերեւներով բերեցին այն քաղաք: Ամռանը, այն ժամանակ, երբ բոլոր մնացած ծառերը չոր էին, այն լրիվութեամբ տերեւակալած էր, բուրավետ ու չքնաղ տեսքով: Այնուհետեւ, այն կանգնեցրին իր իսկ արմատների վրա, եկեղեցու հարավային մասում՝ դռան մոտ: Եւ փշում էր ջրի կողմից զեփյուռը, շրշում էին ծառի տերեւները եւ տատանում ճյուղերը: Չքնաղ էր նրա տեսքը եւ բուրավետ, ինչպէս լսել ենք այն բարդու ծառի մասին»¹ (787-788):

Այս նկարագրութեան մեջ ուշագրավ են. «Չքնաղ էր նրա տեսքը եւ բուրավետ, ինչպէս լսել ենք այն բարդու ծառի մասին» բառերը: Ո՞ր ծառն էր բուրավետ եւ հրաշալի: Ա՛յն, որի մասին մցխեթցիները ինչ-որ բան լսել էին եւ ավանդութիւնով իմացել: Սա այն ծառը չէր, որից, ինչպէս վերելում ցույց տվեցինք, ստեղծվեց եկեղեցու սյունը, քանի որ այն ոչ թե բարդու ծառ էր, այլ եղեւնի: Այն չէ նաեւ, ինչպէս դա կարծել է Ճելիշիի խմբագրութեան հեղինակը «ծառը նույն Կիլամոն», որի մասին մի տեղում խոսում է Աբիաթարը, քանի որ այս վերջինը «կանգնած է բագինի դռան վրա» եւ ոչ թե՛ թմբի, եւ այն «կտրեցին» ոչ թե թագավորի ու հոգեւորականների կողմից ուղարկված մարդիկ, այլ

¹ К. Кекелидзе, Житие Агафангела, католикоса Дамаскского, "Христианский Восток", т. IV, вып. 3, стр. 253: Հմմ. W. Meyer, Die Geschichte Des Kreuzholzes vor Christus, München, 1881, S. 12-14.

² G. Müller, Pontius Pilatus; R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apocryphen, Lipsius, Die Pilatus-Acten, 1871.

¹ Այս շարադրանքի երրորդ տարբերակը տրված է Միրիանի «Գրքում». «Ծառը գտնելու համար ուղարկեցին ճարտարապետների, եւ գտան նրանք ժայռի վրա կանգնած մի մեկնակ ծառ, որին մարդու ձեռք չէր կապել, սակայն որսորդներից լսել էինք այդ զարմանալի ծառի մասին. երբ եղնիկին նետը վիրավորում էր, նա վազում, մտնում էր այն բլրի տակ, որի վրա կանգնած էր այդ ծառը եւ շտապ-շտապ ուտում էր ծառից թափված հատիկներն ու այդպիսով փրկվում մահից» (800-801):

հրեաները՝ Աբիաթարից վրեժ առնելու համար (786): Իսկ որեւէ այլ ծառ այս շարադրութեան մեջ չի հիշատակվում: Եւ մեկ էլ, եթե որեւէ վերոհիշյալ ծառ ենթադրվեր, կասվեր ոչ թե «ինչպես լսել ենք», այլ՝ «ինչպես գրված է» (հմմ. 782, 776, 754), կամ այլ նման բան: Սա այն բարդու ծառն է, որը, համաձայն Ֆիրդուսու, Իրանի արքա Գոստասաբը տնկեց իր պալատի առջեւում՝ Զրադաշտի գալու եւ նոր կրոնի քարոզման կապակցութեամբ:

Ահա այդ բարդու ծառը, որի «շուրջը հոտավետ վարդ էր ցանած», հենց այն «հրաշալի եւ հոտավետ» բարդու ծառն է, որի մասին մցխեթցիները «լսելով» գիտեին: «Լսելով գիտենք» արտահայտությունը, վկայություն է, որ Զ-րդ դարում վրացիները Շահ-Նամեի բարդու ծառի մասին ոչ թե իմացել են գրավոր հուշարձաններից, այլ «լսելով» բանահյուսութեամբ են իմացել: Մենք նախապես նշել ենք, որ մեզանում Շահ-Նամեի դրվագները հնագույն ժամանակներից են գալիս եւ տարածվում բանավոր ճանապարհով², ի պայացուցումն այն ժամանակի իրողության ցույց կտայի «Թրիթինայի» մասին զրույցը³: Սրան այժմ կարող ենք ավելացնել նաեւ «Վրաց դարձի» ասքը: Ամենից հին եւ տարածված մեզանում պետք է, որ եղած լինի, առանձնապես նախաքրիստոնեական շրջանը, բարդու ծառի ասքը, քանի որ այն, կապված մազդեականության հետ, կրոնական երանգավորմամբ էլ արտահայտված կլինի մեզ մոտ⁴:

Այսպիսիք են այն աղբյուրները, որոնք, գիտության մեջ արդեն հայտնի եւ պարզաբանվածների կողքին հնարավոր է այսօր նշել: Շարադրանքի ավելի

¹ Հանգուցյալ Ի. Ջավախիշվիլին կարծում էր, որ այստեղ ենթադրվում է այն ծառը, որը Աբիաթարի ներկայությամբ կտրել են մարտ ամսին, եթե Աբիաթարն ինքը ներկա է եղել ծառը կտրելուն, էլ ի՞նչ գործ ունեւր «լսելը» (ანდროა მოციქულის და წმიდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში [Աղղթեսა ათაქայაჲ եւ սուրբ სინთის գործონსებობისը Վրաստանում], «ժոամბջ» 1900, V, 63): Այս ծառը, ինչ խոսք, այս պարագայում չի ենթադրվում, հակառակը, այն համեմատված է այն բարդու հետ, որի մասին գիտեին լսելով:

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1941, II, էջ 87, 255:

³ აკაკის კრებულო [Ակակისი ძողովածი], 1899, № 5, I მաս:

⁴ Հանգուցյալ ակադ. Ն. Մառը ուշադրություն դարձրեց մեր հուշարձանի այն տեղի վրա, որտեղ ասված է. «կտրեցին եղենին այն եւ իբրեւ հիմք դրեցին եկեղեցուն» (776): Այս տեղը հետազոտողին հիշեցնում է Զարադաստր-Նամեի պատմությունը Գոստասաբի կողմից տնկած եղենու վրա աղոթարանի կառուցման (соорудил на нём) վերաբերյալ (Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, стр. 16): Ճիշտ համընկնման մասին այստեղ ավելորդ է խոսել: Բանն այն է, որ 1) մեր հուշարձանում խոսքը եղենու կտրման մասին է, պարսկական հուշարձանում, կարծես թե, կտրման մասին խոսք չկա, համենայն դեպս վրաց թարգմանության մեջ; 2) մեր հուշարձանով եկեղեցու հիմքը դրեցին կտրված եղենու վրա, պարսկական հուշարձանով աղոթարան են կառուցել ոչ թե եղենու արմատների վրա, այլ «նրա տակ», ինչպես վրացական թարգմանության մեջ է նշված: Ինչպես էլ որ եղած լինի, այս երկու պատմությունների հարազատությունն այնուամենայնիվ ակնառու է:

խոր եւ մանրամասն ուսումնասիրումը, որը բովանդակութեամբ, կառուցվածքով ու գաղափարով իրենից բավականին յուրահատուկ հուշարձան է ներկայացնում, նրանում կգտնի մեկ կամ երկու հետաքրքրական պատմա-բանասիրական մանրամասն:

-3-

Շարադրանքում, առանձնապես՝ նրա երկրորդ մասում օգտագործված աղբյուրները շատ դեպքերում անվավեր, առասպելական բնույթի են, այդքանով այս հուշարձանն ավելի գրական ստեղծագործություն է, քան զուտ պատմական: Նրանում ավելի շատ երեւում է հեղինակի հրապարակախոսական ոգին, քան լուրջ մատենագրի զուսպ պատմական մեթոդը: Այստեղ հավաքված առասպելներում ու ասույթներում կարմիր գծի նման անց է կացված հեղինակի ազգային միտումը, որն արտահայտվում է հայրենի երկիրը մեծարելու եւ նրա ազգային-մշակութային անկախությունը պաշտպանելու ցանկություն մեջ:

1. Մցխեթը, հեղինակի գիտակցութեամբ, «մեծ քաղաք» է (750), «մեծ թագավորների նստավայր» (728): Այստեղի թագավորն է Միրիանը, Կոստանդինոս կայսեր «համախոհն ու եղբայրը» (713): Նրան ու իր կնոջը՝ Նանային «բազմաթիվ գովասանքով» նամակներ են գրում, ինչպես՝ Կոստանդինոսը եւ նրա մայրը՝ Հեղինեն (713), այնպես էլ Ֆրանկների թագավորն ու Հռոմի պատրիարքը (786-787):

2. Քարթլիի հզորացման համար, այստեղ՝ Մցխեթում բնակվող հրեաները, որոնք համարվում են վրաց քրիստոնեության առաջին նորադարձները, անմիջականորեն կապված են աստվածաշնչական անձանց հետ: Նրանց նամակ են գրում եւ Երուսաղեմ հրավիրում Հերովդես արքան (762), Աննա քահանայապետը (763, Ղուկ. III, 2. Հովհ. XVIII, 13, 24), Աբիաթարին նամակներ են գալիս «Հռոմից, Եգիպտոսից եւ Բաբելոնի հրեական քահանաներից ու մատենագիրներից» (783), Մցխեթի հրեաները Հակոբի կրտսեր որդու՝ Բենիամինի (Մունդր 424, 43¹⁶, 49²⁷) «բարեկամներն» են (732), այդպես նաեւ՝ Բառաբայի (796)՝ այն ավագակի, որին Քրիստոսի հետ միասին էին դատում, եւ որն ազատ արձակվեց (Մատթ. XXVII, 17, 26, Ղուկ. XVIII, 18, Մարկ. XV, Հովհ. XVIII, 40): էլոիզի մայրը սերում է «էլի տերտերի տոհմից» (764, Ա. Թագ. I, 3, II, 11): Նա՝ էլոիզը, այնքան է հայտնի եղել, որ նրան որպես ներկայացուցչի ուղարկում են Երուսաղեմ՝ Քրիստոսի խաչմանը, որտեղից նա բերում է Քրիստոսի պատմունճանը (763-769):

3. Առանձնապես ուռճացրած եւ մեծարված է Նինոյի անձնավորությունը: Նա, ճիշտ է, «գերի է» (758, 794, 793), բայց՝ ոչ հասարակ, նա «Հռոմի մեծավորներից է» (711), «երեխան համապատասխան մեծաց» (763), հռչակավոր հեծյալի, բրանչների (Ֆրանկների) հզոր Զաբելոնի (736-737), որը ծառա-

յում է «Հոռմի արքայի մոտ» (736): Նրա կողմից Քարթլիի դարձը բնավ էլ պատահական չէ, նրա ընտանիքում քարոզչական գործունեությունը մասնագիտություն էր դարձել. օրինակ՝ նրա հայր Զաբելոնը (անունը աստվածաշնչական է, Մենդոց 49,13) դարձի է բերում մի ողջ ժողովրդի՝ բրանջներին (Ֆրանկներին): Նինոյի մորեղբայրը հայտնի պատրիարք է, այն էլ ոչ թե ինչոր սովորական մի քաղաքի, այլ Երուսաղեմի (739), որը քրիստոնեության օրրանն է: Նինոն այնքան մեծ անձնավորություն է, որ նույնիսկ Հեղինե թագուհին նրան «համարում էր թագուհի եւ իրեն հավասար» (713), եւ «իր թագուհի լինելով նա զարդարում էր նրան առաքյալի ու ավետաբերի նման» (718): Հոռմի պատրիարքը դիտմամբ է ուղարկել «Բրանջին սարկավագին գովաբանելու եւ Սուրբ Նինոյից օրհնություն ու աղոթք ստանալու եւ նրա ողորմածությունը արժանանալու համար» (786):

4. Քարթլին, որը դարձի է եկել Երուսաղեմից եկած միսիոներին՝ Նինոյի կողմից, մի քանի այլ ժողովուրդների քրիստոնեացման օրրանն է: Իրոք էլ կարծես թե Նինոն իր բաժինն ունի հենց Հեղինե թագուհու դարձի գործում: Նա հասկանում է, որ «Հեղինե թագուհին խավարի մեջ է եւ նրա թագավորումն Աստծո առաջ է» (744), հասկանում է նաեւ այն, որ «մեծ ցանկություն ունի Քրիստոսի հավատի ու մկրտության համար» եւ ասում է. «Ես կգնամ առաջն Հեղինե թագուհու, որ հնարավորություն տա ինձ խոսել նրա առաջ Քրիստոսի մասին» (745):

Ուշագրավ է նաեւ նրա առնչությունը հայոց քրիստոնեության հետ: Եփեսացու կնոջ տանը Նինոն գտավ «ոմն թագուհու, Հոհիսիմե անունով, որը սպասում էր Երուսաղեմի մկրտվելուն եւ տենչում էր Քրիստոսին խոստովանվել» (746): Նինոն «ուսուցանեց նրանց ավագին՝ Հոհիսիմեին» (711), «Եւ տվեցի, - ասում է նա, - լույս նրան եւ նրա տան քառասուն [եւ տասը] հոգիներին» (746): Սա դեռ քիչ է. Նինոն շարադրանքում դուրս է բերվում իբրեւ ողջ Արեւելյան Այսրկովկասի քարոզիչ. Քարթլի-Կախեթի եւ լեռնականների դարձից հետո, նա, իր կողմից դարձի բերված Սուշի թագուհու օգնությամբ, մկրտվել է հարեւան Բողբեում. նույնպես (Ճելիշի խմբագրությամբ)՝ իշխաններին այնպիսի հայկական գավառների, ինչպիսիք են Սյունիքն ու Վասպուրականը (730):

Զափազանց ուշագրավ է այս երեւույթը: Մեր մատյանի այս վերջին գիծն ինչոր բանի կամ ինչոր մեկի հետ ուղղակի բանավեճ է ներկայացնում: Ո՞ւմ հետ: Կարծում ենք հայկական եւ հունական ավանդույթների հետ:

Հայտնի է, որ 6-րդ դարի երկրորդ կեսից Գրիգոր Պարթևի գիվաններում մտցնում են այնպիսի մանրամասներ, որոնց համաձայն նա գիտվում է ոչ միայն իբրեւ Հայաստանի, այլեւ ողջ Այսրկովկասի լուսավորիչ, նա իր տրամադրության տակ գտնվող քարոզիչների օգնությամբ, որոնց թվում Մովսես Խո-

րենացին դասել է Նինոյին (II, 86), քրիստոնեություն է տարածում նաեւ Իրերիայում: Եթե այս դրույթը սկզբնապես վրացիներն էլ էին բաժանում, ապա որոշակի ժամանակից, առանձնապես՝ 9-րդ դարից, այն դարձավ վիճելի: Վրացիների մեջ որոշակի մտայնության հետեւանքով ցանկություն առաջացավ՝ մերժելու Գրիգորի դերը եւ մեր երկրի համար փնտրելու նրանից անկախ քարոզիչ: Որքան ավելի էր խորանում եկեղեցու ազգայնացման գործընթացը, այնքան ավելի էր սրվում հայ-վրացական պայքարն այս թեմայի շուրջ: Այն առանձնապես սրվեց 9-րդ դարում: Այդ ժամանակ Հայաստանում միմյանց դեմ կատաղի պայքար էին մղում հակաքաղեղեղոնականներն ու քաղեղեղոնականները. այս պայքարում վերջինները մեզանում էին գտնում կարեկցանք եւ օգնություն: Ի հավելումն սրա՝ այդ ընթացքում Քարթլիի կաթողիկոսի իրավասությունը տարածվել էր մինչեւ Տայք-Կղարջք, Արաքս գետ, քաղեղեղոնիկ հայերի թեմի վրա, ինչպիսին էր Իշխանը, Անշան, Վաղաշկերտն ու Բանան: Այստեղի հայերն այնքան էին ընդունում վրացական մշակույթը, որ նրանք գրում ու կարդում, թարգմանում էին վրացերեն եւ ինքնըստինքյան իրենց «վրացիներ» էին կոչում: Ինչ խոսք, որ այս երեւույթը հակաքաղեղեղոնիկ հայերին ավելի պետք է տրամադրեր պայքարի: Մեր մատյանի դերն այս պայքարում պարզ է, այն ոչ թե փորձում է պատմականորեն արդարացնել վրացիների մեջ եղած ձգտումը եւ հանձին Նինոյի Հայաստանից անկախ միսիոների առաջադրումը¹, այլ հակադրոհի է անցնում եւ հայերի զենքն օգտագործում է իրենց իսկ դեմ, նա «փշերի մեջ վարդի պես» գտնվող Նինոյին դուրս է բերում իբրեւ ողջ Այսրկովկասի, մասնավորապես Հայաստանի լուսավորչի դերում: Սրա ապացույցն է ոչ միայն այն երեւույթը, որ ինչպես նշեցինք, Նինոն կնքում է, այսպես կոչված Հոհիսիմյան հասարակությանը, Սյունիքն ու Վասպուրականը (Ճելիշի խմբագրությամբ), այլ նաեւ այն, որ նրա միսիոներական ասպարեզը՝ «հյուսիսային աշխարհը» (744), «Կովկասյան աշխարհն է» (759) կամ, ինչպես հեղինակն ասել է տալիս Դվինի հայ Միաֆորին՝ «աշխարհն Հայոց եւ լեռնականների» (744, 758): Այստեղից պարզ են դառնում այն «երկնային» բառերը, որոնք հեղինակը Հայաստանում լսել է տալիս՝ Հոհիսիմյան կույսերի տանջանքից հետո. «Այնժամ կտանեմ Քեզ, երբ այն փուշը, որով շրջապատված ես Դու, ամբողջովին ծիրանագույն եւ բուրավետ վարդ կդառնա քո կողքին» (747)²:

¹ Նինոյի շատերդյան վարքում այս միտումը նկատեց Ի. Զավախիշվիլին (ժյջլո յարոյլո Նաօտորոս մյերլոծա, էջ 73-77, մյորջ ցամոցցմա):

² Կաթողիկոս Արսեն Մեծ Սափարեիլի իր պատմության մեջ, որը կոչվում է «Հայաստանի եւ Վրաստանի բաժանման մասին» եւ որը գրվել է 862 թ. մոտերքում (Յ. ՅՅՅլոծյ, յարոյլո լոնցրաճլորոս օնտորոս, Ի, էջ 133), Նինոյին դեռ չի ճանաչում եւ իբրեւ Քարթլիի լուսավորիչ նորից Գրիգոր Պարթևին է համարում: Այստեղից, ուրեմն, այն եզրա-

Գիտություն մեջ արժատացած է այն տեսակետը, որ կարծես թե «Վրաց դարձի» հեղինակը գլուխ չի հանել հին հայկական ավանդույթներից, որ նրա պատմության մեջ տեսնում ենք միտումնավոր մնացորդներ վրաց եւ հայկական եկեղեցիների սկզբնական փոխհարաբերության, այսպիսի մնացորդ են համարում նախ եւ առաջ Նինոյի հայտնվելը Հոփսիսիմյան հասարակության մեջ եւ այդ հասարակության հետ միասին նրա Հայաստան գալը: Բայց ոչինչ «անգիտակից» բան մենք այստեղ չունենք, հակառակը, այս դեպքում մենք գործ ունենք հեղինակի լիովին գիտակցված գործողության հետ. նա ցանկանում է ցույց տալ, որ Հայաստանի եկեղեցու հիմքը դրվել է այն մարդկանց ոսկորների վրա, որոնք Նինոյի կողմից էին դարձի բերված եւ նրա հետ միասին դարձի բերեցին Հայաստանը: Մյուս այսպիսի «անգիտակից» մնացորդները տեսնում ենք այն դրվագում, որտեղ հեղինակը Նինոյին ուսումնառության համար տանում է Երուսաղեմ դվինեցի Միաֆորի մոտ, որի մոտ նա ծառայում է երկու տարվա ընթացքում: Ոչ էլ այս փաստն է վրաց եւ հայ եկեղեցիների փոխհարաբերությունների սկիզբը: Նինոյին մեզ մոտ առաքելության համար ուղարկել է ոչ թե հայ Միաֆորը, այլ «Աստված» (734) եւ նրա մորեղբայրը՝ Երուսաղեմի պատրիարքը (745): Եւ ոչ էլ քրիստոնեություն է սովորել Նինոն այս Միաֆորից, վերջինս լուսաբանում է միայն Քրիստոսի մասունքների բախտ-ճակատագիրը, ինչպիսիք են խաչը, կտավները, պատանքը եւ հագուստները, առանձնապես՝ պատմուճանը (էջ 741, 743-744): Հեղինակը նրա համար է Նինոյին բերել դվինեցի Միաֆորի մոտ, որպեսզի վերջինս իր բերանով հայտարարի Քարթլիի առաջնությունը այլ երկրների նկատմամբ. նրան, Քարթլիին, կամ ավելի ճիշտ, «Մցխեթի հյուսիսին», ինչպես հայ Միաֆորն է ասում, Աստծո ղիտավորությանը բաժին հանեց այնպիսի մեծ սրբություն, ինչպիսին է Քրիստոսի պատմուճանը: Այն պատմուճանը, որը, ինչպես վերելում ասվեց, միմյանցից խլում էին տարբեր երկրների քրիստոնյաներ: Երրորդ «անգիտակից» մնացորդները կարծես թե մնացել է նրանում, որ Զավախքում Նինոյի եւ հայ հովվի միջեւ խոսակցությունը հայերեն լեզվով է տեղի ունենում (Բ. Զավախիշվիլի, Հին վրաց. պատմ. մատենագր., էջ 76, 2-րդ հրատ.): Սա թյուրիմացություն է: «Խոսում էին նրանք (հովիվները) լեզվով հայկական, որը սովորել էր եւ Նինոն տաճարի վերահսկիչից, եւ հարցրեց հովիվներից մեկին, եւ պատասխանեց նա հայերեն» բառերը կարգացվում են

ոչ թե Շատրեբրդի-ձելիշիի «Վարքում», այլ Լեոնտի Մոսվելու խմբագրության մեջ («Քարթլիս ցխովրեբա», Մարիամի տարբերակ, էջ 67), ուրեմն, նրանք չեն կարող բնորոշ լինել մեր հեղինակի համար, որի ազգային գիտակցությունը անհամեմատ ավելի բարձր է քան Լեոնտի Մոսվելունը:

Պատմության մեջ պակաս չափով աչքի չի ընկել եւ հույների դեմ պայքարի ձգտումը: Հայտնի է, որ բյուզանդացի հույներն այլ քրիստոնյա ազգերին, մասնավորապես՝ վրացիներին, որպես «բարբարոսների» միշտ էլ արհամարհանքով են նայել: Սրանով է բացատրվում, որ գրական աղբյուրների տվյալներով, համենայն դեպս 8-րդ դարից, վրացիները չեն թաքցնում իրենց ցանկությունը՝ պատասխան տալու այդ արհամարհանքին եւ մշակութային կերպով կանգնելու հույների կողքին: Այս կողմից հիշենք 8-րդ դարի Իոանե Սարանիսձեի բառերը. «Ոչ միայն հույները վերցրին այս կրոնն Աստծուց, այլ նաեւ մենք՝ նրանցից հեռու բնակվողներս: Ահա, Քարթլիի բնիկներն ունեն հավատ, եւ նրանք կոչվում են Աստվածամոր բախտի վիճակակիցներ»: Հիշենք 10-րդ դարում (էլ չենք հիշատակում հաջորդ դարերը) Իոանե-Զոսիմեի «Վրաց լեզվի գովքը», որի մեջ վրացերեն լեզուն հայտարարված է ոչ թե հունարենին հավասար, այլ նույնիսկ նրա համեմատ առավելություն ունեցող: Մեր մատյանն ազգային ինքնագիտակցության պատմության մեջ որոշակի աստիճան է ներկայացնում: Իրոք էլ՝ այստեղ ընդգծված է մի՛ կողմից այն երեւույթը, որ Նինոն քրիստոնեություն քարոզելու համար Վրաստան է գալիս Երուսաղեմից, մյո՛ւս կողմից էլ այն, որ Քարթլին դարձից հետո ուներ այնպիսի մասունքներ, ինչպիսիք են «Խաչափայտը կենաց», «Քրիստոսի տախտակը» եւ նրա «մեխերը» (713, 714, 718): Ինչո՞ւ: Նրա համար, որովհետեւ բյուզանդացի հույները մի՛ կողմից իրենք իրենց, Գելասիոս Կեսարացու եւ Ռուֆինուսի վկայության հիման վրա, համարում էին վրացիների լուսավորիչներ, մյո՛ւս կողմից նրանք ճիշտ այդ մասունքներով էին հպարտանում Կոստանդիանոս կայսեր ժամանակներից: Մատենագիրը ցանկանում է նրանց ասել. վրաց քրիստոնեությունը Երուսաղեմյան ծագման է եւ ոչ թե հունական-կոստանդնուպոլսյան, վրաց միսիոները՝ Նինոն, նույնիսկ իր բաժինն ունի բյուզանդացիների քրիստոնեացման մեջ: Նա մինչ Վրաստան գալն ուղեւորվել է Կոստանդնուպոլիս՝ Հեղինե թագուհուն դարձի բերելու: Մյուս կողմից՝ մատենագիրը ցանկանում է բյուզանդացիներին ասել, որ Քրիստոսի «խաչափայտը» կամ «խաչը» լիովին ձեր սեփականությունը չի կազմում, նրանց «մի մասը» մեզ մոտ է, մեզ մոտ են գտնվում այն «բեւեռները» կամ մեխերը, որոնցով Քրիստոսը գամված էր խաչին¹, մեզ մոտ է գտնվում Քրիստոսի «տախ-

կացության պետք է հանգենք, որ «Վրաց դարձը» գրվել է 862 թվականից հետո, 9-րդ դարի վերջում, կարող է՝ 10-րդ դարի սկզբին, մինչեւ 912 թ.: Բանն այն է, որ այստեղ հիշատակված է պայծառակերպության տոնը՝ օգոստոսի 6-ը: Եթե այս պարագայում ենթադրվել է Կոստանդնուպոլսի ավանդույթը, պատմությունը 886-912 թվականներից վաղ չէր կարող գրվել, քանի որ նշված տոնը Կ. Պոլսում ընդունվել է Լեոն Բմաստունի թագավորության օրոք:

¹ Երուսաղեմի պատրիարք Դոսիթեոսը մի պատմության մեջ, որը կոչվում է «Ճանապարհորդություն Քարթլիում», ասում է, Քրիստոսի չորս մեխերից մեկը նետեցին Ադրիատիկ ծովը, այն խաղաղեցնելու նպատակով, մեկը մեխեցին Կոստանդիանոսի ձիու

տակը», որը, ինչպես ենթադրվում է, դուք՝ հույներդ, բնավ էլ չունեք: Սա դեռ քիչ է. Քարթլիի դերը քրիստոնեության մեջ, մատենագրի կարծիքով, նախորդել է դեռևս մինչև այստեղ քրիստոնեության արմատավորումը. այս աշխարհին՝ Քարթլիին, ասում է նա, բաժին ընկավ «Քրիստոսի հագուստը՝ ի վերուստ կարած, որը Փրկիչի պատմուճանն է» (715, 743, 764, 771), «այնպես էլ՝ հանդերձ ելողքը (Ի Թագ. II, 9, 14) այստեղ է թաղված» (714, 715, 766, 671), նշում է նա: Ինչո՞ւ է այսպես համառորեն հեղինակն ընդգծում Քրիստոսի հագուստների կամ պատմուճանի գոյությունը մեր երկրում: Սրա պատճառը պետք է փնտրենք հետևյալ իրողության մեջ:

Կոնստանդնուպոլսում, 5-րդ դարում, Լեոն Մեծ կայսեր օրոք (457-474), մի հաղորդման համաձայն, որը հետագայում գրի առնվեց¹, Երուսաղեմից բերել են Աստվածածնի հագուստը, որն իբրև սրբություն, պահվում էր ոսկե ամանում Վլաքերնի տաճարում: 860 թ. Կոնստանդնուպոլիսը պաշարեց Ազով-Տավրոսի տոհմը, որին բյուզանդացիները հիշում էին «ոռու» անվամբ²: Այս գրոհի ժամանակ, որը հուսահատության մեջ գցեց բյուզանդացիներին, պատրիարք Փոտը գուրս բերեց Աստվածածնի հագուստներով տուփը եւ աղաչանքով շրջեց քաղաքի պարիսպների շուրջը: Հունիսի 25-ին, «ոռուները» կայսեր հետ որոշակի դաշնագրությունից հետո, դադարեցրին քաղաքի պաշարումը եւ ետ վերադարձան: Բյուզանդացիներն ահավոր դժբախտությունից փրկվելը վերագրեցին Աստվածածնի եւ նրա հագուստի հրաշագործ ուժին, այդ պատճառով էլ ի պատիվ հագուստների հատուկ տոն սահմանեցին, որը մեծագույն տոնախմբության մեջ էր ամեն տարվա հուլիսի 2-ին³: Սրանից հետո այս հագուստները դարձան նրանց ազգային հպարտության անկյունաքարը, իսկ Կոնստանդնուպոլիսը հայտարարվեց Աստվածածնի հատուկ հովանավորության ներքո գտնվող քաղաք⁴: Մեր մատյանի համառ պնդումը Քարթլիում Քրիստոսի պատմուճանը Երուսաղեմից բերելու եւ նրա գոյության մասին,

պայտին, իսկ մնացած երկուսը գտնվում են Վրաստանում (М. Селезнев, О религиозном состоянии Грузии, стр. 226).

¹ Միմեոն գրչի կողմից (հրատարակված է ակադ. Վ. Լատիշեւի կողմից, Menologii anonyimi byzantini, II, 347-383, առանձնապես՝ 376-383): Վրացերեն այն թարգմանել է Էքվթիմե Աթոնացին (գետեղված է A 40 ձեռագրում):

² Այս տոհմը մատենագիրը համարում է այսօրվա ոռուների նախահայրեր, որոնց վրա գրոհել են Մեծ իշխանները՝ Ասկուդն ու Դիրին (սրա մասին նայիր՝ Акад. Я. Голубинский, История русской церкви, I, Москва, 1901, стр. 35-57).

³ Այս մասին տե՛ս X. Лонарев-ի ընդարձակ մեջբերումը. «Византийский Временник», 1895, стр. 581.

⁴ Նման իրադրություն էլ ավելի ուժեղացրեց այն երեւոյթը, որ կայսր Լեոն VI-ը (889-912) իր հիվանդ կնոջը՝ Ջոյային, կարծես թե բուժեց Աստվածածնի կտավով, որը Երուսաղեմից էր բերված Կոնստանդնուպոլիս 5-րդ դարում:

ուղղակի արձագանքն է այս դեպքերի եւ պատասխանը այն անսահման ինքնահավանության եւ ուրիշների նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունքի, որը դրանից հետո էլ ավելի հաստատվեց հույների մեջ: Մեր մատյանի հեղինակը, որն, ինչպես վերելում ասացինք, ձեռավորված պետք է լինի Զ-րդ դ. վերջում, ասում է բյուզանդացիներին. «Եթե դուք նրանով եք հպարտանում, որ ձեզ բաժին ընկավ Աստվածածնի հագուստը, ոչ պակաս կարող ենք հպարտանալ եւ մենք՝ վրացիներս, քանի որ մեր աշխարհին Երուսաղեմում բաժին ընկավ հենց իր՝ Քրիստոսի հագուստը, պատմուճանը»: Իսկ բյուզանդացիների հպարտության զգացումին՝ այն պատճառով, որ նրանց գահանիստ քաղաքը Աստվածածնի հատուկ հովանավորության ներքո է գտնվում, վրաց ազգային գիտակցությունը պատասխանեց ճիշտ այս ժամանակ, Զ-րդ դարում առաջացած տեսակետով, որ Քարթլի աշխարհը «բաժին է ընկած» հենց այդ նույն Աստվածածնի կողմից: Այս կարծիքը, որը 10-րդ դարում վերածվեց մի ամբողջ համակարգի, դրսևորվում է Իլարիոն Քարթվելիի «Վարքում»: Այստեղ մենք կարդում ենք, որ երբ Իլարիոնը գնաց հասավ Ուլամբո լեռանը, տեղի լավրայի տանուտերը ցանկացավ նրան եւ իր աշակերտներին այնտեղից վճռել: Դրա համար նա վաստակեց Աստվածածնի հետևյալ բառերը. «Վա՛յ բեզ, խղճո՛ւկ, ինչո՞ւ կամեցար արտաքսել այն օտարներին, ովքեր եկել էին Որդու եւ իմ Աստծո սիրո համար... Գուցե չգիտես, որ նրանց լեզվով խոսողներից շատերը բնակվում են այն լեռան վրա... ով նրանց չընդունի, իմ թշնամին կդառնա, քանի որ Աստծո Որդին ինձ ազգական պարզեց ուղղափառության համար, որովհետեւ նրանք հավատացին իմ Աստծո Որդուն եւ մկրտվեցին»¹:

«Վրաց դարձը» էլ ավելի հեռուն է գնում բյուզանդացիների դեմ պայքարում: Բյուզանդիան Զ-րդ դարում, երբ կատաղի կոհվներ էր մղում խալիփայության դեմ, ոչ միայն դաշինք էր փնտրում Քարթլիի հետ, այլև ձգտում էր նրանց վրա ուղղակի քաղաքական իշխանության: Սա կտրուկ արտացոլվում է Թեոդորա կայսրուհու այն նամակում, որը նա գրել է Կոստանդին կախիի (նահատակեցին 853 թ.) որդիներին ու բարեկամներին. «... Երկրպագեցե՛ք օծված արքաներին եւ մեր Քրիստոսի լուծի առջև գլուխ խոնարհեցե՛ք, ձեր ուսերի վրա թեթեւ բեռ վերցնելուց մի՛ հրաժարվեք... Դա հրամայում ենք ոչ միայն ձեզ, այլև բոլոր այն վրացիներիդ, ովքեր մեզ հնազանդվում են»: (Վրաց. դրախտ. էջ 369-370): Այսպիսի ազդեցիկ ցանկությունները գլուխ էին բարձրացնում հատկապես եկեղեցական ոլորտում: Այս տեսակետով, կասկածից դուրս է, որ «Վրաց դարձը» իրենից ներկայացնում է քրիստոնեական մի լեզենդի զուգահեռը, որի մեջ վրացիների լուսավորչի դեր առաքյալ Անդրեասն է կատարում: Սա «Անդրեաս առաքյալի ուղեւորության եւ քարոզու-

¹ ილარიონ ქართველის ცხოვრება [Իլարիոն Քարթվելու վարքը], յաօნის շրջული, էջ 34.

թյան Հիշատակարանն» է, որը հունարեն լեզվով երկու խմբագրություններում գրվել է 9-րդ դարի սկզբում Նիկիտա-Դավիթ Պաֆլագոնացու եւ կուսակրոն էպիփանի կողմից: Այս գրվածքում ընդգծված է, որ Անդրեասը քրիստոնեություն քարոզեց Արեւմտյան Վրաստանում՝ «մեզրելաց աշխարհում», այստեղից «գուրս եկավ ու մտավ Վրաց աշխարհը. նա այնտեղ մնաց երկար ժամանակ եւ շատերին լուսավոր դարձի բերեց իր վարդապետության խոսքերով»¹: Մի խոսքով, այս առասպելով՝ վրաց եկեղեցու հիմքը դրել է Անդրեաս առաքյալը: Անդրեաս առաքյալը միաժամանակ հռչակված էր իբրեւ այն տեղերի լուսավորիչ, որոնք հետագայում մտան Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի կազմի մեջ: Նա մեծ համբավ ուներ Կոստանդնուպոլսում, ուր 357 թվականին տեղափոխեցին նրա աճյունը, այստեղ էին նաեւ նրա անվամբ երկու վանք ու եկեղեցի, որը կառուցել է Արկադիոս կայսրը: Հովհան Ոսկեբերանն իր ճառերից մեկում Կոստանդնուպոլիսը կոչում է առաքյալների քաղաք, եւ իբրեւ նրա լուսավորիչ համարում է Անդրեասին (Morcelli, t. I, p. 224): Այս երեւույթը հակաճառության փաստ էր ընձեռում Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանին՝ հանդես գալու Անդրեաս առաքյալի կողմից լուսավորված ժողովուրդների եկեղեցական հարցերում: Ինչպես գիտենք, իրոք էլ ողջ Արեւմտյան Վրաստանն այս պատրիարքարանի կազմի մեջ էր մտնում գրեթե մինչեւ 10-րդ դարը: Երեւում է, 9-րդ դարում, երբ գրվեց Անդրեաս առաքյալի գալու մասին պատմությունը, այս հակաճառություններն առանձնապես սուր բնույթ են կրել վրաց եկեղեցու նկատմամբ: Սրա համար հիշատակված դարը համապատասխան պատճառ էր ընդգծում: Բանն այն է, որ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի Արեւելյան սահմանում այս դարում կազմավորվեց վրաց նոր քաղաքական կենտրոնը՝ Տառ-Կյարջեթիի կյուրապաղատության տեսքով, որտեղ «հաստատվեց Աշոտ Կյուրապաղատի տիրակալությունը՝ հրամանով հունաց կայսրի» (Քարթլ. ցխովր., Մարիամ., էջ 343): Նրա կազմի մեջ մտան նաեւ այն տարածքների թեմերը՝ վրացական եւ քաղկեդոնիկ-հայկական, որոնք դարձի էին բերվել Անդրեաս առաքյալի կողմից: Մյուս կողմից, Արեւմտյան Վրաստանում էլ 9-րդ դարում այնքան խորն են մխրճվում վրաց լեզուն, մատենագրությունը, մշակույթն ու եկեղեցական ավանդույթները, որ բյուզանդացիները հարկադրված են այստեղ զիջել իրենց դիրքերը եւ հետզհետե հեռանալ: Այս բոլորը պետք է սրբեր վրաց-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները, առանձնապես այնպիսի մարտնչող պատրիարքի օրոք, ինչպիսին էր Փոտը (858-867, 878-886), որը Կոստանդնուպոլսի աթոռին տիրանալու համար թեւերը տարածած պայքարում էր Հռոմի եւ Բուլղարիայի դեմ,

¹ საქართველოს სამოთხე [Վրաստանի դրախտ], էջ 30, 36. տե՛ս 3. კვევლოძე, ქართველთა მოქვევოს მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები [Կ. Կեկելիძե, Վրաց դարձի գլխավոր պատմա-ժամանակագրական հարցերը], მიმოხილველი, I, էջ 5-6:

իսկ Արեւելքում երազում էր հայ եկեղեցու միացման մասին ու սրա համար նամակագրություն էր հաստատել Զաքարիա կաթողիկոսի հետ («Палестинский Сборник», т. XI, вып. 1; Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XVI, p. 639-641): Մեզանում ցանկություն եւ մտահոգացում է առաջացել պարզաբանել հունական հակաճառությունների հիմքը, իսկ ավելի ճիշտ՝ տեղեկությունն այն մասին, որ վրաց եկեղեցին հիմնված է Անդրեաս առաքյալի կողմից, պետք է մերժեն Անդրեաս առաքյալի քարոզչական գործունեությունը վրացիների մեջ եւ առաջ քաշեն բոլորովին այլ, Անդրեասից անկախ քարոզչի, այսինքն՝ վարվեին այնպես, ինչպես վարվել են Գրիգոր Պարթևի առասպելի նկատմամբ: Ծիշտ այս միտումով են Նինոյի «Վարքում» գրված հետեւալ խոսքերը. «Այդպես սովորեցինք Քեզնից (Նինոյից), որ մարգարեները եղել են մինչեւ Աստծո Որդու առաջին գալուստը երկիր, այնուհետեւ տասներկու առաքյալները, ինչպես նաեւ, յոթանասուներկու առաքյալները, Աստված ոչ ոքի շուղարկեց մեզ մոտ բացի Քեզնից»¹ (734): Այս պարագայում կրկնվեց այն, ինչ տեղի էր ունեցել անհամեմատ վաղ Հնդկաստանում: Չորրորդ դարի առաջին կեսում ասորերեն լեզվով գրվեց Թովմաս առաքյալի առասպելական անվավեր «Ակտերը», որի մեջ նա գուրս է բերված իբրեւ Հնդկաստանի լուսավորիչ: Սրանով Եգեպտիայի ասորի եկեղեցին ցանկացել է փաստարկել Հնդկաստանի եկեղեցու վրա իշխելու իր բողոքները²: Այս բողոքները չեղյալ համարելու համար գրվեց հայտնի «Հոգու համար օգտակար պատմությունը», որտեղ Թովմասից անկախ գտել են Հնդկաստանի միսիոներին՝ հանձին Վառլամի ու Հովասափի (վրացերեն՝ Բալավար եւ Իոգասափ)³:

Մի խոսքով, այն շարադրանքով, որը կոչել են «Վրաց դարձ», հեղինակը ոչ միայն չեզոքացնում է հայոց եւ բյուզանդացիների գրոհները, այլեւ անցնում է հակագրոհի, երբ Նինոյի քարոզչական գործունեությունը տարածում է Հայաստանի եւ Բյուզանդիայի վրա⁴: Սրանում է կայանում ստեղծագործության

¹ Mutatis mutandis որոշ ժամանակ անց՝ 11-րդ դարում, վրացիները դիտմամբ ձեռք կմեկնեն Անդրեասի «Ակտերին»՝ ի նպաստով այն բանի, որ մեր աշխարհը նրա կողմից է դարձի բերվել, եւ սրանով բեկելով Անտիոքի եկեղեցու գրոհները:

² Rae, The Syrian Church in Indian, p. 61.

³ Н. Мара, Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, II, стр. 98.

⁴ Ըիշտ է, պատմության մեջ նշված է, որ Նինոյի կողմից դարձի բերված ժողովրդին լուսավորելու համար հոգեւորականությունը հրավիրված էր Հունաստանից, բայց այս երեւույթը չի հակասում հեղինակի միտումին: Մի բան է՝ դարձի բերել, քրիստոնեացնել ժողովրդին: Այս բանում Կոստանդնուպոլիսը ոչ մի ծառայություն չի նվիրում, սա միայն ու միայն Նինոյի գործն է. այլ բան է արդեն դարձի բերված ժողովրդի մկրտվելը, արարողության կատարումը, այս բանը վիճելի հարցում ոչ մի նշանակություն չի ունեցել: Ենթադրվում է, որ Նինոն, իբրեւ կին, չէր կարող կատարել հոգեւորականության ծես,

գլխավոր պատմա-մշակութային արժեքը, որը մեր աչքի առջև պարզաբանում է այն ժամանակների ազգային-գաղափարական ոգին եւ մեզանում տեղի ունեցած պայքարները:

ՎՐԱՅ ԴԱՐՁԻ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱԿԱՆ-ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐԸ*

Բոլորս գիտենք, թե մեր ազգի անցյալում ինչ դեր է խաղացել քրիստոնեությունը. նրա ազդեցությամբ եւ նրա հիման վրա ձեւավորվել է վրաց ազգի կրոնական, քաղաքական եւ մշակութային դեմքը, այն նշանակալից տեղ է գրավել միջազգային ընտանիքում եւ յուրօրինակ միավոր է հանդիսացել նրա կենսունակության համար: Դրա համար էլ բոլորի համար հետաքրքիր պետք է լինի այն հարցը, թե մեզանում ե՞րբ մուտք գործեց քրիստոնեությունը, որը մեր պատմության մեջ բացեց բոլորովին մի նոր դարաշրջան:

Դժբախտաբար, որքան էլ հետաքրքրական է այս հարցը, այնքան էլ մշուշով է այն պատած: Չնայած շատ է գրվել եւ խոսվել այս թեմայով, բայց այս հարցն այժմ էլ բաց է մնացել եւ նրա վերաբերյալ ավելին չգիտենք, քան գիտեին մեր հեռավոր նախնիները: Այս իրողությունը ստիպում է մեզ ձեռք դարնել այս մշակութային-պատմական հիմնախնդրին եւ նոր փորձ կատարել նրա գիտական լուսաբանման համար:

-1-

Քրիստոնեության պատմությունը մեզանում ոմանք սկսում են հենց Քրիստոսի ժամանակից: Ավետարանում պատմվում է, որ, երբ Ղազարոսի հարությունից հետո Քրիստոսը Երուսաղեմ եկավ՝ Պասի տոնին, այնտեղ, ի թիվս այլոց եկել էին ինչ-որ հեթանոսներ: Նրանք գնացին Փիլիպպոսի մոտ եւ ասացին. տե՛ր, ցանկանում ենք Հիսուսին տեսնել: Փիլիպպոսը եկավ եւ ասաց դա Անդրեասին: Եւ եկան Անդրեասն ու Փիլիպպոսը եւ այդ մասին ասացին Հիսուսին (Հովհ. XII, 20-22):

Թեյմուրազ Բատոնիշվիլու ասելով՝ այս «հեթանոսները» Վրաստանից էին¹: Ուրեմն, Քրիստոսին մեզանում հենց իր կենդանության օրոք են իմացել, բայց բանն այն է, որ այս «հեթանոսները» ինչպես հունական ավետարանում, այնպես էլ սլավոնականում, կոչվում են Έλληνες – հելլեններ, եւ ոչ թե վրացիներ, միաժամանակ այս «հեթանոսները» համարվում են Եդեսիայի թագավոր Աբգարի առաքյալներ²: «Գործք առաքելոց» կոչվող գրքում թվարկված են

* Ձեկուցված է Պատմական-ազգագրական ընկերության հանրային ժողովում, 1925 թ. դեկտեմբերի 12-ին, եւ տպագրված է «Միմոմխիլվելի» (Ակնարկ) հանդեսում, գիրք 1, 1926 թ.: 1928 թ. Լայպցիգում լույս տեսավ այս աշխատության գերմաներեն թարգմանությունը:

¹ М. Сабинин, История грузинской церкви до конца VI в., стр. 6.

² A. Gutschmid, Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne, "Memories de l'Academie de St.-Pet.", 1887.

մյուս կողմից, քանի որ հեղինակի միտումով, Կ. Պոլսում հասնին Հեղինեի, քրիստոնեությունը Նիսոն է քարոզել, ուրեմն Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու հոգեւորականությունը Նիսոյի քարոզչական գործունեության արդյունք է:

ժողովուրդներ, որոնք ներկա են եղել Երուսաղեմում առաքյալների վրա Սուրբ Հոգու տարածմանը. «Պարթևք եւ մարք... ուժիկք եւ իլամացիք» (II, 9): Ուժիկներին այս հատվածում տեսնում ենք միայն վրացերեն բնագրում, այլ լեզվով այս բառը չենք գտնում, այդ պատճառով էլ մեր մատենագրության մեջ կարծիք է հայտնված, իբրև թե ուժիկները վրացիներ են եղել: Համաձայն սուրբ Նինոյի Շատրեբրդի վարքի՝ Նինոյին Երուսաղեմում ասում են. Փրկիչի պատմուճանը, որը հաղորդամբ մեզ մոտ էր բերված, գտնվում է երկրում, այն է հյուսիսային երկիր, հեթանոսական ... պետությունը ուժիկների¹: Իսկ իրականում, ինչպես մենք արդեն պարզաբանել ենք², ուժիկը այն ազգն է, որին հույները կոչում էին ՕՆՇԻՍԻ-ի, այսինքն՝ նույն իլամացիները: Չենք ուզում ասել, թե Քրիստոսի պատմուճանի ձեռքբերումը մեզանում մաքուր շրիկ լեզենդ է եւ չի համապատասխանում իրականությանը: Պատմուճանի բաժանման ժամանակ դա բաժին չընկավ մցխեթցի հրեային, քանի որ Հիսուս Նազովրեցու շորերը բաժանեցին այն զինվորականները, որոնք դատավճիռն ի կատար ածեցին ու հսկում էին խաչալին: Իսկ այդ զինվորականները, համաձայն օրենքի եւ ավանդույթի, հոռմեացիներ էին, եւ ոչ թե հրեաներ, այն էլ՝ մցխեթցի:

Ինչպես հայտնի է, մեզանում հաստատված է եղել հետեւյալ զրույցը, որ առաքյալները եւ նրանց հետ միասին Աստվածածինը, երբ բաժանեցին, թե նրանցից ով որ երկիրը պետք է գնա քրիստոնեություն քարոզելու, մեր երկիրը բաժին ընկավ հենց Աստվածածին, բայց նա, որպես կին, բնականաբար ետ կանգնեց այդպիսի դժվարին գործից, եւ այդ պատճառով իր փոխարեն մեզ մոտ ուղարկեց Անդրեաս առաքյալին, որի հետ այլ աշակերտներ էլ եկան: Այսօր արդեն պարզաբանված է, որ զրույցը, թե իբր Վրաստանը Աստվածածնի բաժին է, մաքուր լեզենդ է եւ հորինված է սուրբ Նինոյի վարքի գրվելուց հետո, 10-րդ դարից ոչ վաղ³:

-2-

Ինչ վերաբերվում է մեզանում առաքյալների քարոզչական գործունեությանը, այս մասին տեսականորեն առաջին անգամ 12-րդ դարում հարց առաջադրեց Գիորգի Աթոնացին: Երբ Գիորգին բանավեճ սկսեց Անտիոքի պատրիարք Թեոդոսիոսի հետ վրաց եկեղեցու անկախության վերաբերյալ, նա իբրև փաստաթուղթ մեջ բերեց «Գործք Անդրեաս առաքյալի» գիրքը եւ ասաց պատրիարքին. «Սուրբ Տեր Աստված, Դու ասում ես, որ առաքյալների գլխի՝ Պետրոսի աթոռին ես նստած, իսկ մենք նախակոչի մասն ենք ու հոտը,

¹ Е. Такаишвили, Описание рукописей Общества распр. грамотности, II, стр. 744.

² К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века, стр. 339.

³ Զ. Կեքելոժե, ნაწევრები ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, ტფილისის უნივერსიტეტის მთაბე, I, էջ 43-44:

նրա շնորհիվ հավատի դարձած եւ լուսավորված: Տասներկու առաքյալներից մեկը, նկատի ունեմ Սիմոն Քանանացին, թաղված է մեր երկրում՝ Աբխազիայում, որը Նիկոպսիա է կոչվում⁴: Այս տեղեկությունը հետագայում կրկնում է Եփրեմ Մցիրին իր երկում. «Վրաց դարձի պատճառների ծանուցում» պատմության մեջ, որտեղ նա ասում է. «Մեր մասին ասված է, որ սուրբ առաքյալ Անդրեաս Նախակոչն եկել է մեր երկիր եւ քարոզել Ավագօրիայում, որը նույն Աբխազիան է, այնտեղից գնացել է Օսեթիա, Բարդուղիմեոսը նույնպես, շրջագայել է հյուսիսային կողմերում, որը Քարթլին է»⁵: Այս նույնն են ասում Ռուխ-Ուրբնիսի ժողովի (1103 թ.) կանոնները, որտեղ ասված է. «Նախակոչ Անդրեասը եկավ մեզ մոտ, Վրաստանի բոլոր գավառներում քարոզեց Ավետարանի փրկարար քարոզչությունը, ազգի մեծ բազմությանը հեռացրեց սատանայական մոլորություններից եւ մեկ Աստծու, Հոր հետ Քրիստոսի եւ Սուրբ Հոգու երկրպագությունը ուսուցանեց»⁶: Սուրբ Նինոյի վարքի մետաֆրաստ վանական Արսենը, որը գործում էր 12-րդ դարի առաջին կեսին⁴, ասում է. «Իսկ ճշմարտասեր, ամենօրհնյալ Անդրեաս առաքյալը Պենտեկոստից հետո գնաց քարոզելու, նրա հետ միասին էին Սիմոն Քանանացին, Մատաթիան ու Թադեոսը: Նրանք գնացին Եդեսիա, Թադեոսը մնաց այնտեղ, իսկ պատվական Անդրեասը, նրանցից երկուսի հետ քալում էր քաղաքից քաղաք, գյուղից գյուղ... մինչեւ հասան վրացիների աշխարհ եւ նրանց քարոզեցին փրկարար խոսքը: Այնտեղ կար մի կին, որը հավատաց առաքյալների քարոզչությանը եւ Մատաթիան, մյուս առաքյալների հետ միասին, այնտեղ մնաց եւ շատերին հավատի դարձրեց... Նրանք շրջում էին եւ քարոզում մինչեւ Ճորոխ գետը եւ Նիգալի գյուղերը: Իսկ Անդրեաս Մեծը Սիմոնի եւ ուրիշների հետ միասին գնաց Օսեթիա եւ հետո Աբխազիա ու Սեաստոպոլ՝ Ցխումի, քարոզեց եւ ուսուցանեց ու շատերին հավատացյալներ դարձրեց»⁵:

Այսպիսով՝ մենք տեսնում ենք, որ մեր հին մատենագրական աղբյուրների վկայությամբ, Վրաստանում քրիստոնեությունը քարոզել են առաքյալները՝ Անդրեասը եւ Սիմոն Քանանացին (Գիորգի, Եփրեմ, Ռուխ-Ուրբնիսի ժողով, Արսեն), Մատաթիան (Արսեն) եւ Բարդուղիմեոսը (Եփրեմ)⁶: Այսպիսի տեսակետը մեզանում արմատացել է 10-11-րդ դարերից, իսկ մինչ այդ այն մեզա-

¹ Աթոսի Իվերիայի վանքի 1074 թվականի ձեռագիրը, թ. 315:

² Թ. Ջորճանո, յրոնոքեթ, I, էջ 34:

³ Տաթարտեղոս Տամոտե, էջ 520:

⁴ Զ. Կեքելոժե, յարտուլի Լուտերատուրիս Իստորիա, I, էջ 317-320:

⁵ Եթուրեթա Վժ. Նոնոս, Տաղլեթու Մուշեթուժի Յամոցեթա, № 10,5:

⁶ Բուլղարական մի անվավեր հարց-պատասխանում, որտեղ թվարկված են առաքյալների քարոզչական գործունեության կետերը, ասված է. «...место святого апостола Фомы престол Иверский» (տե՛ս Н. Тихонравова, Памятники отреченной русской литературы, II, стр. 447):

նում գոյություն չի ունեցել, եւ ոչ էլ մեր նախնիներն են այն իմացել: Իրոք էլ, սուրբ Նինոյին էլ գործակիցներն ասում են. «Այդպես սովորել ենք քեզանից, որ մարգարեները եղել են մինչեւ Աստծու Որդու գալստյան օրը այս աշխարհ եւ այնուհետեւ տասներկու առաքյալ եւ հետո յոթանասուներկու առաքյալ եւ Աստված մեզ քեզանից բացի ուրիշ ոչ մեկին չուղարկեց»¹: Ուրեմն, ոչ միայն Սուրբ Նինոյի ժամանակ, այլ նույնիսկ 9-10-րդ դարերում, երբ որ գրվել են վերոհիշյալ բառերը, չգիտեին, որ մեզանում Քրիստոսին քարոզել են առաքյալները: Այդ չգիտի ո՛չ Բակուրը, որից բյուզանդացիներն առաջին անգամ իմացան վրացիների դարձի լուրը, այդ չգիտի ոչ էլ Պետրոս Մայումեցու ասորական վարքի հեղինակը, չգիտի նաեւ «Վրաց դարձի» հեղինակը²: Մի խոսքով, մեզանում մինչեւ 10-11-րդ դարը ոչինչ չեն իմացել Վրաստանում առաքյալների քարոզի վերաբերյալ: Ինչպե՞ս եւ որտեղի՞ց մեզանում հետագայում առաջացավ այսպիսի համոզմունք: Այն առաջացավ Բյուզանդիայից գրական ճանապարհով 10-րդ դարի վերջին, թե 11-րդ դարի սկզբին: Էքվթիմե Աթոնացին թարգմանեց կամ ավելի ճիշտ՝ կազմեց Աթոսում «Անդրեաս առաքյալի գործերի ու քարոզչությունների հիշատակարանը»³, որտեղից վրացիներն իմացան, յուրացրեցին մեզանում առաքյալների քարոզչության վերաբերյալ կարծիքը: Էքվթիմեի աշխատությունն իրենից ներկայացնում է Անդրեասի քարոզչական գործունեության վերաբերյալ երկու աշխատության համադրություն, որը 9-րդ դարում հյուսել են հունարեն լեզվով. մեկը պատկանում է Նիկիտա Դավիթ Պափլագոնացուն՝ 9-րդ դարի ներքողագիր, իսկ երկրորդը գրվել է 830 թ. վանական էպիփանեսի կողմից⁴: Էքվթիմեն հիշատակված գրողների աշխատությունները յուրովի է օգտագործել, որոշ բաներ բաց է թողել, որոշ բաներ ավելացրել՝ մի քանի մեկնաբանություններ կցելով, մի խոսքով՝ այնպես է վարվել, ինչպես վարվում էր այլ պատմությունները թարգմանելու ժամանակ:

Համաձայն այս պատմությունների՝ Անդրեասը կարծես թե երկու անգամ է եղել մեզանում. առաջին անգամ, երբ նա եկավ Երուսաղեմից «...եկավ Տրապիզոն քաղաք, որը մեզերենների գյուղ է ... այնտեղից գնաց եւ մտավ Քարթլի: Նա այնտեղ մնաց երկար եւ իր վարդապետությամբ լուսավորեց բազմաթիվ մարդկանց»⁵: Իսկ երրորդ անգամ ուղևորվելիս. «Պենտեկոստեից հետո գնաց քարոզելու, նրա հետ էին Սիմոնը, որին անվանում էին Քանանա-

ցի, ինչպես նաեւ Մատաթիան ու Թադեոսը: Նրանք գնացին Եդեսիա, որտեղ մնաց Թադեոսը... իսկ պատվական Անդրեասը մյուսների հետ միասին շրջում էր քաղաքից քաղաք, գյուղից գյուղ... հասավ Քարթլի եւ մինչեւ Ճորոխ գետը շարունակ քարոզում էր Աստծո մասին: Այնուհետեւ գնաց Նիգալի գյուղ: Այդ երկրում իշխում էր ինչ որ մեկը, որը հավատաց առաքյալների քարոզչությանը, իսկ Մատաթիան մյուս առաքյալների հետ միասին այնտեղ մնաց, եւ Անդրեաս Մեծը Սիմոնի հետ մտավ Օսեթիա երկիր, եւ հասան մի քաղաք, որի անունն էր Փոստափոր, այնտեղ նրանք կատարեցին մեծ հրաշքներ, բազում ազգերի դարձի բերեցին եւ լուսավորեցին: Այնուհետեւ նրանք գնացին Աբխազիա ու հասան Սեւաստե քաղաք եւ քարոզեցին Աստծո խոսքը, շատերն ուրախությամբ ընդունեցին այդ քարոզչությունը: Երանելի Անդրեասն այնտեղ թողեց Սիմոն Քանանացուն մյուս աշակերտների հետ, իսկ ինքը քարձրացավ Զիքեթի երկիր: Սիմոն Քանանացու գերեզմանը գտնվում է Աբխազիայի ու Զիքեթի միջեւ՝ Նիկոպսիա քաղաքում»¹:

Այս պատմությունը Էքվթիմե Աթոնացին իբրեւ պատասխան է վերցրել Անդրեաս առաքյալի Վրաստանում գործունեության վերաբերյալ եւ այն լեզենդները, որոնք վրացիները հյուսել են դրա շուրջ: Օրինակ՝ գոյություն ունի մի լեգենդ, որ իբր, երբ Անդրեասը Մեզրելիայում էր եւ քարոզում էր այն վայրերում, որտեղ այժմ Ճղոնդիդն է, մի մեզրել նրա մատը կերավ, այդ պատճառով էլ նրանց մատ ուտող են կոչում²: Այս լեգենդին իբրեւ հիմք է ծառայել էպիփանեսի պատմության այն հատվածը, որտեղ ասված է, որ երբ Անդրեասը Սինոպում (կամ այլ պատմությամբ Ամաստրիդայում) քարոզում էր, «...ինչ որ մեկը, որը բանականությամբ նման էր գազանի, առաքյալի մատը այնպես էր կծել, որ լրիվությամբ կերել էր մատը, այդ պատճառով Սինոպի բնիկներին անվանում էին մատնակեր»³:

Այժմ պետք է ճշտել. իրո՞ք եղել է թե ոչ Անդրեասը կամ որեւէ ուրիշ մեկը Քրիստոսի աշակերտներից կամ առաքյալներից մեզ մոտ: Այս հարցը գիտականորեն լուսաբանել է պրոֆ. Իվ. Զավախիշվիլին, որը հանգել է բացասական եզրակացության⁴: Մենք այլեւ չենք կրկնի պրոֆ. Զավախիշվիլու փաստարկները, միայն կասենք, որ հունա-լատինական աղբյուրների տեղեկություններին Անդրեասի՝ Կովկասում ճանապարհորդության եւ քարոզչության վերաբերյալ իբրեւ հիմք ընկած է հայտնի Օրիգենի պատմությունը, որը կրկնում են էվքերին եւ Իսիդոր Իսպանացին: Այս պատմությամբ Անդրեասին

¹ Е. Такашвили, Описание..., II, стр. 734.

² օ. ჯავახიშვილი, ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, "მოამბე", 1900, VI, էջ 35-38:

³ საქართველოს სამოთხე, էջ 24-47, ათონის კრებული, էջ 29:

⁴ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1945, էջ 486:

⁵ საქართველოს სამოთხე, էջ 30:

¹ საქართველოს სამოთხე, էջ 36:

² М. Сабинин, История грузинской церкви до конца VI в., стр. 14. прим. 1.

³ საქართველოს სამოთხე, էջ 34:

⁴ ანდრია მოციქულის და ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, "მოამბე", 1900, V-VI.

բաժին ընկավ Սկյութիան (Σκυθία)¹: Մենք գիտենք, որ հնում Սկյութիան չափազանց անհասկանալի եզրույթ էր, Սկյութիան ցույց էին տալիս այլ եւ այլ վայրերում, ի միջի այլոց, նաեւ Սեւ ծովի արեւելյան ափին, այժմյան Արեւմտյան Վրաստանում, օրինակ, Պլուտարքոսը² (մահ.՝ 120 թ.) եւ Ստեփանոս Բյուզանդացին³ (մահ.՝ 500 թ.): Եթե դա այդպես է, զարմանալի չպետք է լինի, որ Օրիգենին հաջորդած գրողները (Եպիփան Կիպրացին, Դորոթեոս Տվիրեցին, Նիկիփորե Կալիստը, Սիմոն Մետաֆրաստը եւ այլք) Անդրեասին բաժին են դարձնում ոչ թե իսկական Սկյութիան, ինչպիսին էին Սեւ ծովի հյուսիսային ափերը, այլ Պոնտոսի արեւելյան ափի բնակիչներին, ինչպես, օրինակ՝ լազերին, սվաններին, աբխազներին եւ իբերներին: Հնարավոր է, որ այս պարագայում միօրինակ դեր խաղացած լինի նաեւ Հիորիմեի պատմությունը, որի համաձայն Մատթեոս առաքյալը քարոզեց «երկրորդ Եթովպիայում» (հնում Եթովպիա էին կոչում նաեւ Կոլխիդան, այսինքն՝ արեւմտյան Վրաստանը): Գոյություն ունի Անդրեասի վերաբերյալ այնպիսի պատմության տարբերակ, որն իբրեւ նրա ուղեկից, ինչպես տեսանք, համարում էր Մատթեոսի առաքյալին. Մատթեոս, երեւում է Մատթեոսի հետ են շփոթել, իսկ Մատթեոսը քարոզել է Եթովպիա-Կոլխիդայում, որտեղ երկու գետ կա. Ապսարը եւ Փազիսը, այստեղից, ուրեմն, հույն գրող Սոփրանի համար հեշտ է ասել, որ Անդրեասը քարոզել է մեծ Սեբաստապոլում, որի մոտակայքում ծովին են միանում Ապսար եւ Փազիս գետերը եւ որտեղ բնակվում են Եթովպացիները:

Այսպիսով, Անդրեաս առաքյալը երբեք չի եղել Կովկասում, դրա վերաբերյալ պատմությունը ներկայացնում է միօրինակ աշխարհագրական կեղծիք Սկյութիայի եւ Եթովպիայի մասին:

Ինչ վերաբերվում է մեզանում այլ առաքյալների գործունեությունը, այդ էլ չի համապատասխանում իրականությանը: Հատկապես, Մատթեոսի վերաբերյալ պատմությունը, ինչպես վերելում էլ տեսանք, պետք է ներկայացնի երկու անունների շփոթություն՝ Մատթեոսի եւ Մատթիայի, քանի որ գոյություն ունենալիս այսպիսի հաղորդում, որը Մատթեոսի բաժինը համարում էր Եթովպիան, իսկ Եթովպիայի տակ շատ հաճախ Կոլխիդան էին ենթադրում, Մատթիային, որին շփոթել էին Մատթեոսի հետ եւ դարձրել են Անդրեասի ուղեկիցը, վերագրել են արեւմտյան Վրաստանի գործունեությունը:

Ոչ էլ Սիմոն Քանանացու մասին պատմությունն է համապատասխանում ճշմարտությանը. այս պատմության հաստատման համար պիտանի չէ այն հաղորդումը, որը ցույց է տալիս Սիմոնի գերեզմանը Նիկոպոսիայում: Պրոֆ. Վ.

¹ Migne, Patrologiae Cursus compl., sep. Craeca, t. XII, p. 82, 91.

² Libellus de fluviis, I.

³ Ethnicorum quae supersunt, rec. A. Meinekii, t. I.

Բոլոտովը նշում է, որ Սինոպում Անդրեաս առաքյալի եկեղեցու գոյությունը չի ապացուցում այստեղ այն առաքյալի քարոզչության իրավացիությունը, հակառակը՝ գուցե այստեղ այսպիսի եկեղեցի նրա համար կառուցեցին, որ գոյություն ունենալիս հաղորդում, թե իբր Անդրեասը քարոզել է Սինոպում: Նույնը պետք է ասենք մենք այս պարագայում էլ. գուցե այս պատճառով ստեղծվեց պատմությունը Սիմոն Քանանացու Աբխազիայում թաղվելու մասին, որովհետեւ դրան նախորդում էր Սիմոնի այնտեղ գործելու մասին լեգենդը: Պատմությունը, որ Սիմոնը թաղված է Նիկոպոսիայում, բխում է Եպիփան Կիպրացուց, որն ասում է, որ Սիմոն նախանձահույզի գերեզմանը նրան Բոսֆորում ցույց տվեցին, իսկ Սիմոն Քանանացու գերեզմանը Նիկոպոսիա քաղաքում է, Աբխազիայի եւ Զիքեթի մեջը⁴: Սիմոն նախանձավորը եւ Սիմոն Քանանացին միեւնույն անձն են⁵, ուրեմն ինչպե՞ս կարող էր միեւնույն անձը թաղված լինել ե՛ւ Բոսֆորում, ե՛ւ Նիկոպոսիայում: Ինչպե՞ս առաջացավ այն պատմությունը, որ Սիմոն Քանանացին քարոզել է Աբխազիայում: Դորոթեոս Տվիրեցու քարտարանում Անդրեաս առաքյալը նշել է այն տեղերը, որտեղ քարոզում էր նրա եղբայրը՝ Պետրոսը, իսկ Պետրոսը ցույց է տվել Անդրեասին, ուրեմն Սեւ ծովի արեւելյան ափերին, իսկ Պետրոսի անունը Սիմոն էր, այնպես որ իրար են խառնվել երկու անձանց անուններ՝ Պետրոսի եւ Սիմոնի⁶:

Եփրեմ Մցիրեն ասում է, որ Քարթլիում քարոզել է Բարդուղիմեոս առաքյալը. «եւ Բարդուղիմեոսը գալիս է հյուսիս, որն է Քարթլին»: Որտեղից՞ վերցրեց Եփրեմն այսպիսի տեղեկություն: Եփրեմը գործում էր Ասորիքում, Սեւ լեռան վրա, իսկ ասորիները՝ այժմվա ողջ Այսրկովկասը, հետեւաբար եւ Վրաստանը կոչում էին «հյուսիս»: Օրինակ՝ Պողոմեոսի Աշխարհագրության ասորական տարբերակում, որը կազմվել է 552-555 թթ., ասված է. «Հյուսիսային աշխարհում բնակվում է հինգ քրիստոնյա ազգ. հայերը, վրացիները, սյունեցիք, աղվանները եւ բազզունները»⁷: Պետրոս Մայումեցու ասորական վարքում Իբերիան կոչված է իբրեւ «հյուսիսային աշխարհ» (Land der Iberer, jener Nordländer)⁸: Քարթլին անվանված է «Հյուսիսային աշխարհ» սուրբ Նինոյի Շատերդի ժողովածուում⁹ եւ Իոանե Զեղազեցու⁸ վարքում: Եկեղեցա-

¹ Лекции по истории древн. церкви, II, стр. 247-248.

² საქართველოს სამოთხე, էջ 36:

³ Lipsius, Apostelgeschichten und Apostellegenden, I, S. 82.

⁴ Ibid., S. 611.

⁵ Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, стр. 219-221.

⁶ R. Rabe, Petrus der Iberer, S. 14.

⁷ Е. Такашвили, Описание..., II, стр. 743-744, 806.

⁸ 3. კვეცილობე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, էջ 154:

կան պատմությունից, մասնավորապես՝ հայ պատմիչներից մենք գիտենք, որ Բարդուղիմեոսը, տեղեկությունների համաձայն, քարոզել է Հայաստանում, Ալբանիայում եւ Սյունիքում, այսինքն՝ ըստ ասորական ցուցակի՝ «Հյուսիսային աշխարհում»: Եթե Ասորիքում գոյություն ունենա վկայություն, որ Բարդուղիմեոսը քարոզել է «հյուսիսում», իսկ որպես «հյուսիսային» ենթադրվել է նաեւ Վրաստանը, Ասորիքում դաստիարակված Եփրեմ Մցիրեն, կարող էր ինքն ասել, որ Բարդուղիմեոսը քարոզել է «հյուսիսում, այն է Վրաստանը»: Սակայն այսպիսի հաղորդումը Քարթլիում մինչեւ Եփրեմն էլ է գոյություն ունեցել, սա երեւում է նրանից, որ 10-րդ դարի վկայություններում մեզ հանդիպում է Բարդուղիմեոսի՝ որպես վրացիների լուսավորչի, աղոթքը, այստեղ նինոյի հետ միասին իբրեւ վրացիների լուսավորիչ հիշատակված է նաեւ Բարդուղիմեոսը¹:

Այսպիսով, մենք տեսնում ենք, որ ոչ մի առաքյալ Վրաստանում չի եղել եւ չի քարոզել, դրա համար էլ Եփրեմ Մցիրեի եւ Արսեն վանականի կարծիքը, որ շնայած առաքյալները քարոզել են մեզանում, բայց վրացիները այն մոռացան, այդ պատճառով էլ հարկ եղավ նորից ենթարկվելինք ճշմարտության քարոզիչ սուրբ Նինոյի ազդեցությանը, իրականությանը չի համապատասխանում, Վրաստանում քրիստոնեությունը առաքյալները չեն քարոզել:

-3-

Չնայած, ինչպես տեսնում ենք, առաքյալներ Վրաստանում չեն եղել, եւ այստեղ նրանք չեն գործել, բայց այնուամենայնիվ վրացիների մեջ քրիստոնեությունը համեմատաբար վաղ ընդունվեց: Սրանով մենք չենք ուզում ասել, որ ողջ Վրաստանը միաժամանակ եւ միեւնույն քարոզչի քարոզով քրիստոնյա դարձավ, ինչպես որ ոչ այնքան վաղ անցյալում կարծում եւ ապացուցում էին մեզանում: Մինչեւ 10-րդ դարի վերջը Վրաստանը, այս միավորի ժամանակակից ընկալմամբ գոյություն չի ունեցել, կային այլեւայլ վրացական տոհմեր, որոնք ապրում էին այլեւայլ աշխարհագրական, պատմական, քաղաքական ու մշակութային պայմաններում, այդ պատճառով էլ քրիստոնեությունը նրանց մեջ տարածվեց այլ ժամանակներում եւ այլեւայլ պայմաններում:

Այսօրվա արեւմտյան Վրաստանում քրիստոնեությունը տարածվում էր գլխավորապես Հունաստանից: Սեւ ծովի արեւելյան ափի անունը, որին դասական ժամանակաշրջանում Կոլխիդա էին կոչում, բյուզանդացիք կնքեցին իբրեւ Լազիկա: Լազիկան բավականին հզոր թագավորություն էր եւ բացի լազերից ներառնում էր նաեւ այլ մանր ցեղերի, որոնք ապրում էին Կովկա-

սյան լեռների տարածքում: Լազիկան, քաղաքականապես դեռ պարսիկներին ենթարկվեց, հետո, 8-րդ դարի 90-ական թվականներին՝ բյուզանդացիներին: Քրիստոնեությունն այստեղ առաջներում էլ էր տարածվում, մենք հրատարակած ունենք Դանիել Սյունակյացի վարքից մի հատված, որը վերաբերվում է լազերի թագավոր Գոբազիոնին: Գոբազիոնին Լեւոն Մեծ կայսեր օրոք (457-474 թթ.) հրավիրել են Կ. Պոլիս, ուր նա հասել է 465 թվականից հետո: Այստեղ նա կայսեր զայրութից, պարսիկների հետ կապ ունենալու համար, գլուխն ազատել է, քրիստոնեության նկատմամբ համակրանք ցուցաբերելով, փոխհարաբերության մեջ է մտել Դանիելի հետ եւ հետագայում, հայրենիք վերադառնալուց հետո, նամակագրություն է սկսում նրա հետ, ինչ խոսք, դրան հետեւում է Լազիկայում քրիստոնեության տարածումը¹: Այստեղից, զարմանալի չէ, որ լազերին (Λάζοι) եւ նրանց քրիստոնեությունը հիշատակում է այս դեպքերի ժամանակակից Գելասիոս Կվիզիկացին 475 թ. մոտերքում գրված պատմության մեջ², ոչ էլ այն է զարմանալի, որ 6-րդ դարում Հուստինիանոս Մեծը Երուսաղեմի անապատում վերանորոգել է լազերի վանքը³, որը նրա ժամանակ արդեն հնամաշ է եղել: Իսկ քրիստոնեությունը Լազիկայում վերջնականապես արմատացել է 6-րդ դարի սկզբին: Լազիկայի թագավորներից մեկը՝ Մաթեն, ուղեւորվեց Բյուզանդիա եւ այնտեղ Հուստինիանոս կայսերը տեղեկացրեց, որ նա ցանկանում է քրիստոնեություն ընդունել ու հաստատվել իբրեւ լազերի թագավոր: Հուստինիանոսը, որին այս լուրը շափազանց ուրախացրեց, մեծ հաճույքով 523 թ. մկրտեց Մաթեն եւ նրա որդուն⁴: Թագավորի մկրտությունը այն նշանակությունը կունենար, որ այդ ժամանակից սկսած քրիստոնեությունը Լազիկայում հայտարարվեց իբրեւ պետական կրոն եւ նրա տարածմանը խոչընդոտ չէր հարուցվի: Իրոք էլ, Պրոկոպիոս Կեսարացին լազերին հիշատակում է որպես լավագույն քրիստոնյաների⁵, ուրեմն, 6-րդ դարում նրանց քրիստոնեությունը ձեւավորված տեսք է ունեցել:

Լազերի հարեւան ճաներին քրիստոնյա է դարձրել Հուստինիանոսի գործարար Սիտտան, նրա գահին նստելու առաջին իսկ տարում (518 թ.)⁶:

¹ Н. Мара, Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен. Церковн. Ведомости 1907 г., № 3, стр. 111-112. [Վերահրատ. Ավաղեմիկոս Նիկողայոս Մառ, Խմբագիր՝ Պարույր Մուրադյան, Եր., 2005, էջ 167-218 – ծնթ. խմբ.]:

¹ К. Кекелидзе, Историко-агиографические отрывки, "Христианский Восток", т. II, вып. 2, стр. 187-191.

² Historia concilii Nicaeni lib. III (A. M. Ceriani, Monumenta sacra et profana, Mediolani, 1861, t. I, p. 137).

³ Procopius, De Aedificiis, V, 9.

⁴ Theophanis, Chronographia, I, p. 168-169 (ed. de Boor); Թեոֆանեսն այս դեպքը պատմում է 515 թվականի տակ:

⁵ De bello Persico, I, 12, II, 38.

⁶ De bello Persico, I, 15; Pargoire, L'eglise Byzantine, p. 17.

Լազերի պրոտեկտորատի տակ էին սվանները, որոնք հնում ավելի մեծ տարածք են զբաղեցրել, քան այժմ, այն այսօրվա Սվանեթիայից բացի ընդգրկում էր Լեչխումին և Հյուսիսային Ռաճան. քրիստոնեությունն այստեղ էլ տարածվել է Հունաստանից, հնարավոր է լազերի հետ միասին: Այստեղ այժմ էլ մնացել է հույների եկեղեցական ազդեցության հետքը, օրինակ՝ Սվանեթիայում քահանային ասում են բապ (παπᾶς), շաբաթին՝ սափաթին (σάββατον), կավե ամանին՝ ստաման (στάμνος), խաչին՝ ստառուն (σταυρός) և այլն¹:

Ինչ վերաբերում է Աբխազիային, այստեղ քրիստոնեությունը պաշտոնապես հաստատվեց Հուստինիանոս Մեծի օրոք, որը, Պրոկոպիոս Կեսարացու հաղորդմամբ², Աբխազիայի դարձի համար ուղարկեց նրանց հայրենակից ներքինի էվփրանտին: Դա տեղի ունեցավ այնպիսի ժամանակ, որը, անշուշտ, նախորդում էր 547-548 թվականներին³:

Այսպիսով, արեւմտյան Վրաստանի տարածքում բնակվող վրացական տոհմերում քրիստոնեությունը մուտք է գործել 5-րդ դարից սկսած և վերջնականապես հաստատվել է 6-րդ դարում: Այն մուտք էր գործում, ինչպես ասացինք, գլխավորապես Հունաստանից:

—4—

Քրիստոնեությունն ավելի վաղ է մուտք գործել Արեւելյան Վրաստանում կամ, եթե օգտագործենք քաղաքական և եկեղեցական հին եզրույթը՝ Քարթլիում: Երբ մենք հետազոտում ենք Քարթլիում քրիստոնեության տարածման և արմատավորման պատմությունը, նկատում ենք մի ուշագրավ երեւույթ. իբրև Քարթլիի լուսավորիչ միաժամանակ դուրս է բերված ե՛ւ Գրիգոր Պարթևը՝ Հայոց լուսավորիչը, ե՛ւ սուրբ Նինոն: Իրոք էլ, Գրիգոր լուսավորչի վարքի արաբական տարբերակում գրված է, որ Գրիգորը, Տրդատ թագավորի հետ միասին, ի թիվս այլոց մկրտեց վրացիների թագավորին և դրանից հետո նույնիսկ եպիսկոպոս ուղարկեց վրացիների համար, ոմն մեկին՝ Իբիրբզխուա⁴ անվամբ: Քարթլիում Գրիգորի քարոզչական գործունեությունն առանձնապես ընդգծվում է այն նամակագրության մեջ, որը սկսվեց վրացի և հայ եկեղեցականների միջև, 6-րդ դարի վերջում և 7-րդ դարի սկզբում եկեղեցական փոխհարաբերության սրման պատճառով: Հայերն ուղ-

ղակի ասում են. «Թող շընդունվի որեւէ նոր բան մեր երկրների դավանության մեջ, որը ցանկել է Աստծո գործի՝ Գրիգորի կողմից», «քանի որ մենք աշակերտներն ու հպատակներն ենք միեւնույն վարդապետի, պետք է գտնվենք այն հավատին, որով ապրում էին մեր հայրերը», հայերը մի փոքր անգամ չէին կասկածում, որ Գրիգորը մեզանում քարոզել է քրիստոնեություն¹: Այս բանը ոչ էլ վրացիներս ենք մերժում. Քարթլիի կաթողիկոս Կյուրիոնը, որի ժամանակ էլ տեղի է ունեցել վերոհիշյալ նամակագրությունը, բոլորից ավելի պետք է մերժեր այս դրույթը, եթե այն զուրկ լիներ ճշմարտությունից: Սակայն նա պատասխան նամակում ոչ միայն չի մերժում, այլև հակառակը՝ կտրականապես վկայում է, որ այդպես է, վրացիներին Գրիգորն է լուսավորել: Նա գրում է Հայաստանի կաթողիկոսի տեղակալին. «Գրիգորը մեզ սովորեցրեց ուղղափառ խոստովանություն, որը նա սովորել էր Երուսաղեմում, նա այն մեզ մոտ հաստատեց, այն մեր և ձեր ճշմարիտ հավատն է»²: Կյուրիոնը մի փոքր անգամ չի կասկածում, որ դա այդպես է: Այս բանը չի մերժում նաև 9-րդ դարի կաթողիկոս Արսեն Մեծը (860-887 թթ.), որը նույնիսկ պոլեմիկ տրակտատ է գրել հայերի դեմ³: Նրա խոսքերով՝ «հայերի ու վրացիների միջև տեղի ունեցավ մեծ պառակտում: Վրացիներն ասում էին, որ Սուրբ Գրիգորն է մեզ համար Հունաստանից կրոնական դավանանք բերել, որը դուք ժխտում եք»⁴: Այս դեռ քիչ է. հնագույն կրոնական գրքերում մինչև 10-րդ դարը, Գրիգորի անունով մեզ բազմաթիվ փառաբանություններ (հիմներ) են հանդիպում: Այս հիմները նրան համարում են վրացիների լուսավորիչ: Օրինակ՝ «Հայաստանի աստղ Գրիգոր, հիշի՛ր մեզ՝ քո հոտը, Փրկչի առաջ և պարգեւի՛ր շնորհ, դու հաստատի՛ր խաղաղություն աշխարհում»⁵: Մի խոսքով՝ Գրիգորի կողմից վրացիներին դարձի բերելը անժխտելի համոզմունքն է եղել ոչ միայն հայերի, այլև հենց իրենց՝ վրացիների, մինչև 10-րդ դարը: Միաժամանակ, բյուզանդական պատմիչների վկայությամբ, այդպես էլ՝ Մովսես Խորենացու աշխատությամբ և վրաց պատմա-վարքագրական նյութերի հաղորդմամբ, արեւելյան Վրաստանը դարձի բերեց մի գերի կին, որին վերջիններս Նինո կամ Նունե էին կոչում. այս էլ առանց կասկածելու հնում հաստատում էին ե՛ւ հայերը, ե՛ւ վրացիները, ինչպես Գրիգորի միսիոներական գործունեությունը մեզանում: Ինչպե՞ս պետք է համաձայնեցնենք այս տեղեկությունները: Եթե ցանկանում ենք կողմնորոշվել այս հար-

¹ Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, стр. 170-171; Տ. Յանոջ, «Թուսթոյ», V, 254.

² De bello Gotthico, IV, 3, ed. Von, p. 472-473.

³ Проф. Ю. Кулаковский, Где был построен импер. Юстинианом храм для Абхазов? Археолог. известия и заметки, т. V, стр. 34.

⁴ Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, стр. 135-137. [1946 թ. Ժ. Գարիսի կողմից հայտնաբերված հունարեն Վարքում այդ էպիսկոպոսը կոչված է Իրիւարիսու - ծնթ. խւթ.]:

¹ И. Джавахов, История церковного разрыва между Грузией и Армениею в начале VII века, стр. 517-527. (Известия Академии Наук за 1908 г.).

² Ibid., стр. 521-524.

³ Ե. Յանոջ, Ժ. Թ. Թ. I, էջ 134-140:

⁴ Թ. Ժ. Թ. Թ. I, էջ 319:

⁵ Н. Марр, Крещение армян, грузин..., стр. 154.

ցում, պետք է նկատի ունենանք Քարթլի էթնիկական եւ քաղաքական եզրույթը եւ ճիշտ պատկերացում ունենանք նրա վերաբերյալ:

-5-

Մեր հին եւ նոր մատենագրության մեջ դասական գրողների իբերիան եւ Քարթլին օգտագործված են առանց տարբերելու, որպես միեւնույն տարածքի անվանում: Քաղաքականապես սա կարող է ճիշտ էլ լինել, համենայն դեպս որոշակի ժամանակից սկսած, բայց էթնիկապես Քարթլին այլ է եւ իբերիան՝ այլ:

Ազգագրական Քարթլին այն տարածքն է, որի սահմանը կազմում էր արեւելքում՝ Բերդուզ գետը, հարավում՝ Հայոց լեռները, արեւմուտքում՝ Քուռ գետը, որը նրան բաժանում էր Խորձենից մինչեւ Տասիսկարին, հյուսիսում՝ այդ նույն Քուռը Տասիսկարիից մինչեւ Բերդուզի միացումը¹: Այսինքն՝ որոշակի դարաշրջանում այս տարածքը ներառնում էր հետագա ժամանակների վերին Քարթլիի արեւելյան մասը, ներքին Քարթլիի հարավ-արեւմտյան մասը եւ ողջ Ստորին Քարթլին: Այս տարածքը հույները կոչում էին Գոգարենե - Γωγαρηνή, ժողովրդին՝ Γωγαρηνός, իսկ հայերը՝ Գուգարք²: Քրիստոսի ծնունդից առաջ մոտավորապես IV-III դարերում այս տարածքը զբաղեցրել են քարթերը, որոնց այստեղ հանդիպել են վրացական տոհմերից սվանների հետ խառը՝ մեսխեր, զրանից հետո մասամբ դեպի արեւմուտք, մասամբ էլ դեպի հյուսիս քաշված: Նրանք այնտեղ այնպիսի կայուն կառուցվածք են ստեղծել, որ մատենագրի կցկտուր հաղորդմամբ, նույնիսկ սեփական թագավոր են ունեցել, որի նստավայրը համարվում էր Քարթլին՝ հետագայում Արմազ անվանված: Այս կառուցվածքը նախապես ենթարկվում էր իբերների հեգեմոնիային, բայց Քրիստոսից առաջ երկրորդ դարի վերջում նրանց հայերն են խլել նրանցից: Առաջին դարի աշխարհագետ Ստրաբոնն ասում է. «Արմենիան նախապես փոքրիկ մի երկիր, հզորությամբ է տարածվել: Ար-

¹ Մատենագրի հաղորդմամբ՝ այս սահմանների մեջ էին ընկնում քարթերի նահապետին՝ Քարթլոսին պատկանող հողն ու ջուրը, այլ կերպ էլ չենք կարող հասկանալ մատյանի համապատասխան ասքը, քանի որ Քուռ գետի հյուսիսային մասը՝ Ալազանից մինչեւ Տասիսկարի, եւ հարավ-արեւմտյան մասը՝ Տասիսկարիից մինչեւ Սպերի ծովը, Քարթլոսի մահից հետո տիրել են նրա որդիները (Կախոսն ու Կուխոսը) եւ թոռները՝ Ուփլոսն ու Օձրխոսը (յարտոլոս ցեղերը մարոնամ ճցճոցլոսս, էջ 2, 6, 7):

² Гугары, *resp.* Гогары, т. е. гуги или гоги, это – этническая среда выработки грузин. социальной формации, грузинской национальности, древнейший этап в этом исторически важнейшем для Кавказа процессе, породившем картов (по мегрельски ქართველი) или картвелов с их древнейшим, т. е. национальным героем Gorg-ом или Gurg-ом, переработанным иранизированной общественностью в персидский Gurgasar - "Волколев" (Н. Марр, Готское слово Guma "Муж", Изв. Акад. наук., гуманитар. отд., VII серия, № 6, Ленинград, 1930, стр. 457).

մենները պոկել-խլել են. Միդիացիներից՝ Կասպիանեն, Իբերներից՝ այն վայրերը, որոնք գտնվում են Պարիագրի ստորոտում, ինչպես նաեւ Խորձենը եւ Գոգարենը, որն ընկած է Քուռ գետից այն կողմ»¹: Երկրորդ դարի վերջում էլ (Քրիստոսից հետո) այս աշխարհը հայերի ձեռքում էր: Պտղոմեոսը իբրեւ Հայաստանի հյուսիսային սահման՝ Քուռն է դնում²: Այսպես էր եւ 3-րդ դարում եւ 4-րդ դարի առաջին կեսին:

Հայոց թագավորության մեջ Գուգարքը կազմում էր առանձին բզեշխություն, այն ղեկավարում էր բզեշխը, որն առաջնակարգ տեղ էր գրավում այլ բզեշխությունների շարքում. թագավորական խնջույքի ժամանակ նա թագավորից հետո առաջին տեղն էր գրավում, գլխավորում էր հյուսիսային բանակը եւ հրամայում 22 իշխանների³: 4-րդ դարի կեսին այս աշխարհը իբերները ետ են նվաճել. հայկական անանուն աշխարհագրության մեջ ասված է, որ «իբերները հայերից խլեցին Գուգարքը»⁴: Սա կատարվել է պատմիչ Փավստոս Բուզանդի վկայությամբ, հայոց արքա Արշակին (346-349 թթ.՝ պրոֆ. Ն. Ադոնցի ժամանակագրությամբ)⁵ տապալելիս, այսինքն՝ 349 թվին⁶: Դա երեւում է նրանից, որ Մովսես Խորենացին Միհրան թագավորին կոչում է «Իբերիայի տնօրեն եւ Գուգարքի բզեշխ» (II, 86, III, 6, 9), իսկ Միհրանին հենց Մովսես Խորենացու տվյալներով, սպանել են հյուսիսային ժողովուրդների հարձակման ժամանակ 350 թվին մոտիկ ժամանակներում (III, 9):

-6-

Ինչ վերաբերվում է դասական գրողների իբերիային, այն բոլորովին այլ է, քան Քարթլին: Սկսած Քրիստոսի ծնունդից առաջ 65 թվականից, իբրեւ իբերիա ենթադրվում է որոշակի տարածք, որին սահմանակից է. արեւելքում Ալազան գետը եւ զրանից հետո Աղվանքը, արեւմուտքում՝ Լիխի լեռը: Հարավ-արեւմուտքում՝ Պարիագրես լեռը, հյուսիսում՝ Կովկասյան լեռնաշղթան, հարավում՝ Քուռը: Ստրաբոնը նկատի պետք է ունենար ճիշտ այս տարածքը, երբ ասում էր. «Իբերիան արեւելքից բաժանվում է ... Քուռ գետով եւ Մեսիսեթի լեռներով»⁷: 189 թ. հայերը, Արտաշեսի (Արտաքսեսի) հրամանատարությամբ, իբերներից խլեցին, Ստրաբոնի վկայությամբ, Պարիագրեսը, Խորձե-

¹ Geographiae, lib. XI, cap. 14, § 5.

² Cl. Ptolomaei, Geographie libri octo, V, cap. 11.

³ S. Martin, Histoire sur l'Arménie, I, p. 79; Langlois, Collection, I, 49, not.; Stephanos Orbelean, Histoire de La Siounie, II, 6, not. 3; Ծ. Ծախրաձե, Տախրտեղոս օստորո, էջ 127:

⁴ Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, стр. 226.

⁵ Ibid., стр. 428.

⁶ Յճր. Ն. Կախրաձե, յարտուլո Տախլեմֆոյուցմբոոմոս ցեղեֆոսոս Տախտեղո, Տախտուրո մոամձե, I, 49.

⁷ Geographica, I, 3, № 21.

նեն եւ Գոգարենեն: Այս տարածքում բնակվելիս նրանց հանդիպել են թուրք-մենների տոհմը (բուն-թուրքեր), հրեաներ եւ այլք, որոնց մասամբ ենթարկեցրել են, մասամբ վճռել են այդտեղից եւ նրանց բնակավայրում ստեղծել են բավականին հզոր թագավորություն, որին դասական գրողները Իբերիա են կոչում, իսկ հայերը՝ Վիրք, ինչը նույն Իբերիան է, քանի որ ե՛ւ հայերեն ե՛ւ հունարեն տրված է միեւնույն արմատը՝ ber-ver, bir-vir: Այս թագավորության վրացերեն անունը հնարավոր է լինի Հերեթը¹: Իբերիան միշտ բաժանման առարկա էր հռոմեացիների եւ պարսիկների միջեւ, չնայած ավելի հաճախ գտնվում էր հռոմեացիների ազդեցության տակ: 4-րդ դարի կեսին, 349 թ.,

¹ Բանն այն է, որ հին վրացական մատենագրությունը Իբերիա անունը չգիտի, այն մենք հնում, համենայն դեպս մինչեւ Վրաստանի վերջնական միացումը, ոչ մի տեղ չենք տեսնում, փոխարենը մեզանում օգտագործվել է Հերեթի եզրույթը, ինչը չգիտեն դասական գրողներն ու հայերը: Այս Հերեթին պարունակում է այն տարածքը, ինչ դասական գրողների Իբերիան: Եթե նկատի ունենանք այն երեւոյթը, որ Հերեթի սահմանների մեջ էին մտնում Կախեթն ու Կուխեթը, այնպես որ մեկ-մեկ Հերեթ էր կոչվում ողջ Կախեթ-Կուխեթը, արդեն 11-րդ դարում Հերեթի սահմանները կազմում էին արեւելքում՝ Ալազանը, հյուսիսում՝ Կովկասյան լեռնաշղթան, հարավում՝ Քուրը եւ արեւմուտքում՝ Կասպին: 11-րդ դարից առաջ արեւմտյան սահմանը Կասպիից հեռանում էր եւ բոլոր դեպքերում գնում էր մինչեւ Լիխի լեռը (Յրոջ. օջ. չճճճճճճճճ, յարտճճճ յրօն օնճճճ, II, էջ 297-300): Ուրեմն աշխարհագրորեն Հերեթն ու Իբերիան իրար ծածկում են, նրանք հնչունաբանորեն էլ են ծածկում իրար: Հունարեն *Ἰβηρία*-ում արմատն է *br̥vr*, որտեղից ակադ. Ն. Մառն այլեայլ հնչյունական կոմբինացիաներով դուրս է բերում Արեւմտյան Վրաստանի բոլոր, վրաց [տոհմերի, ցեղերի] կողմից անվանված տեղանունների անվանումները, ինչպես, օր. Իմերեթի, Մամեդրելո, Գուրիա, Մպեր, *resp.* Իսպիր եւ այլ (Крещение армян, грузин, аланов и абхазов св. Григорием, стр. 166-170): Անկասկած է, այստեղից պետք է առաջացած լինի նաեւ Հերեթին: Այս անվան մեջ «թի»-ն պետք է լինի տեղ ցույց տվող ածանց, հույները, եթե իմաստային այս անունը, պետք է արտասանեին որպես *հերիա*, ինչ նույն հունարեն *Ἰβηρία* կամ *Հվերիա*-ն է (Ն. Մառնի ստուգաբանությամբ հունական *Ἰβηρία*-ի նախատիպն է *հեր-հվեր*-ը, *ibid.*, стр. 168): Եթե *Հվերից* առաջանար *Հերի*-ն, է-ից առաջ վ-ն պետք է կորած լիներ, իսկ որ այսպիսի անկում հնարավոր է, դա այստեղից է երեւում, որ hiatus-ի ծածկման համար, հաճախ է-ից առաջ միանում է վ-ն, օրինակ, *ծորճճճ*, *ճճճճճճճ* եւ այլն (Յ. Թոմսոն, յարտճճճ, յրօնճճճ յրօնճճճ, էջ 136): Բայց առանց դրա էլ մենք ունենք այսպիսի երեւոյթի օրինակներ. *ճճճճճճճճ* – *ճճճճճճճճ*, *ճճճճճճճճ* – *ճճճճճճճճ* (նույն տեղում, էջ 134), *ճճճճ* – *ճճճճ* (մթիւպուրիում, պրոֆ. Ա. Շանիճեի հաղորդմամբ) եւ այլն: Հվեր-ում այդ նույն կանոնով կորավ վ-ն, ինչ կանոնով որ նրանից զարգացած գվեր-ում, որտեղից ըստ Ն. Մառնի [*ibid.*] առաջացավ *ճճճճ* – *ճճճճ* – *ճճճճճճճճ* (գերի-եգերի-սամեդրելո), այսպիսով, աշխարհագրորեն եւ հնչյունաբանորեն վրացական Հերեթին պետք է լինի դասական գրողների Իբերիան: Իբերիա-Հերեթիի աթոռանիստ քաղաքը նախապես պետք է եղած լինի Ստրաբոնի *Σεσάμορα* (XI, cap. 3, § 5), իսկ Քրիստոսից հետո առաջին դարի վերջում, թե 2-րդ դարում իբրեւ աթոռանիստ քաղաք կառուցվեց Մցխեթան:

Իբերիան վերջնականապես իրեն միացրեց ազգագրական Քարթլին կամ Գոգարենե-Գուգարքը: Քանի որ այս վերջինը հարավային քրիստոնյա ժողովուրդների հետ կապուն մշակութային կապի շնորհիվ, կրթութայամբ անհամեմատ բարձր էր կանգնած, քան դասական գրողների բնութագրմամբ բարբարոսական Իբերիան: Վերջինս հոգեպես ստրկացրեց ցեղակից եւ տոհմակից իբերներին (նման այն բանին, ինչպես նվաճված հույները հոգեպես իրենց ենթարկեցին նվաճող հռոմեացիներին), տվեց նրան իր լեզուն, իր գրչությունը եւ քաղաքականապես իր անունը: Դրա պատճառով Իբերիայի վրա աստիճանաբար տարածվում է Քարթլի անվանումը:

Այսպիսով, արեւելյան Վրաստանի տարածքում հայտնի է եղել վրացական երկու գլխավոր տոհմ. հենց իրենք՝ քարթերը եւ իբերները: Նրանց բաժանում էր Քուր գետը: Մինչեւ 4-րդ դարի կեսը նրանք ապրում էին առանձին-առանձին: 349 թ. նրանք միացան քաղաքականապես եւ մշակութայես, 7-8-րդ դարերից՝ արաբների իշխանության ժամանակներից, քաղաքական եւ մշակութային հեզեմոնիան իր ձեռքը վերցրեց Քարթլին: Սրանով է բացատրվում, որ մեր հին մատենագրության մեջ, որի վերելքը եւ կայունացումը համընկնում է այն ժամանակաշրջանի հետ, երբ Քարթլին վերածվեց քաղաքական եզրույթի, ազգագրական Քարթլի եւ Իբերիայի տարածքը սահմանազատված չէ եւ «իբերական» ամեն ինչը վեր է ածված «քարթլականի»:

Այժմ պետք է նկատի ունենանք քրիստոնեության ընդունման եւ արմատավորման գործընթացը ինչպե՛ս մասնավորապես Քարթլիում, այնպե՛ս էլ Իբերիայում:

Ազգագրական Քարթլիում, կամ Գոգարենե-Գուգարքում, որը մինչեւ 4-րդ դարի կեսը, ինչպես ասացինք, Հայաստանի հետ էր կապված, քրիստոնեությունը պետք է մուտք գործած լինի այն նույն ժամանակ եւ միեւնույն աղբյուրից, ինչ ժամանակ եւ ինչ աղբյուրից որ Հայաստան է մուտք գործել, մասնավորապես՝ Արեւելքից՝ Երուսաղեմից¹: Քրիստոնեությունը Երուսաղեմից տարածվեց նախ Արեւելյան Ասորիքում եւ նրա մայրաքաղաք Անտիոքում, որը վերածվեց քրիստոնեության երկրորդ օրրանի: Այստեղից, Անտիոքից, քրիստոնեությունը տարածվեց ողջ Արեւելքում, մասնավորապես՝ ներխուժեց եւ Հայաստան: Հայաստանի եւ Անտիոքի միջեւ գտնվում էր մի պետություն, որը կոչվում էր Օսրոյենե, Նդեսիա մայրաքաղաքով: Լեզենդը, իբրեւ թե Նդեսիայի թագավոր Աբգարը Քրիստոսի մոտ առաքյալներ ուղարկեց եւ նրան իր մոտ հրավիրեց, պատկանում է Աբգար 9-րդին, որը թագավորում էր 2-րդ դարի

¹ К. Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, Петербург, 1914 г.

վերջում եւ որի օրոք էլ հիմք դրվեց Եդեսիայի քրիստոնեութեանը¹: Այսպիսով, պատմական փաստը՝ Աբգար 9-րդի օրոք Եդեսիայում քրիստոնեութեան արմատացումը, լեզենդը տեղափոխել է Քրիստոսի դարաշրջան եւ վերագրել է Աբգար 5-րդին: Մի խոսքով, Օսրոյենեում քրիստոնեական եկեղեցու կազմակերպումը սկսվեց միայն երկրորդ դարի վերջում: Օսրոյենեում շատ հայեր էին ապրում, հենց իսկական հայկական տարածքն էլ էր մտնում այս թագավորության մեջ, ուրեմն կասկածից զուրս է, որ Օսրոյենեում քրիստոնեություն կընդունեին իրենք՝ հայերն էլ եւ այստեղից այն կանցներ սահմանակից Հայաստան: Հայտնի եկեղեցական գրող Տերտուլիանոսի աշխատությունում, որը կոչվում է *Adversus Judaeos* եւ որը գրվել է 3-րդ դարի առաջին տասնամյակում, թվարկված են (cap. 7) այն երկրները եւ այն ազգերը, որոնք այն ժամանակ արդեն ընդունել էին քրիստոնեությունը եւ մասնավորապես հիշատակված են «պարթեւներ, միդիացիներ, էլամցիներ, Միջագետքի եւ Հայաստանի բնակիչներ»²: Այստեղից պարզ է, որ երրորդ դարի առաջին տասնամյակում քրիստոնեությունը Հայաստանում արդեն գոյություն ուներ: Երրորդ դարի կեսին՝ 260 թվականին, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացին (248-265) նամակ է գրում հայոց եպիսկոպոս Մերուծանին³, որ եպիսկոպոս էր այն նահանգում, որը Սոֆենա էր կոչվում⁴: Սոֆենայի եկեղեցին Եդեսիայի եկեղեցու առաջնածին զավակն է, այնտեղից քրիստոնեությունն անցել է Տարոն, Տարոնից՝ Արտազ⁵, իսկ այստեղից՝ Մեծ Հայք, որը 3-րդ դարի վերջում արդեն պաշտոնապես դարձի եկավ⁶, համենայն դեպս Եւսեբիոս Կեսարացու հաղորդմամբ (*Historica Ecclesiastica* IX, 8)՝ Մաքսիմիանոս Դայան, 312 թվի մոտերքում, պատերազմ սկսեց հայերի դեմ, քանի որ նրանք քրիստոնեություն էին պաշտում: Գրիգոր Լուսավորչի լեզենդար գործերն էլ հայերի պաշտոնական դարձի հարցում այս նույն տարեթիվն են նշում: Ազաթանգեղոսի հաղորդմամբ՝ Տրդատ թագավորն այն ժամանակ դարձի եկավ, երբ Գրիգորին Վիրապից հանեցին, իսկ դա արեցին Հռիփսիմյան կույսերի չարչարանքի 9-րդ օրը: Հռիփսիմյանների նահատակությունը տեղի ուներ Հունաստանից նրանց փախչելուց մոտ մեկ տարի հետո, իսկ Հունաստանից նրանք, Ազաթանգեղոսի ասելով, փախել են Դիոկղետիանոսի թագավորության առաջին տարում, երբ

որ նա սկսեց հարսնացու փնտրել, այսինքն՝ 284 թ.: Ուրեմն, այս հաշվումներով՝ Տրդատը դարձի է եկել 285-286 թվականներին¹: Դրանից հետո անցավ մի քանի տարի եւ Գրիգորին Կեսարիա քաղաքում եպիսկոպոս օծեցին. դա պետք է տեղի ունենար 290 թվականին մոտիկ ժամանակներում², համենայն դեպս ոչ ոչ քան 296 թվականը, երբ Դիոկղետիանոսը Փոքր Հայքի համար հիմնեց Մելիտենեի միտրոպոլիտությունը, իսկ մինչ այդ կենտրոնը Կեսարիան էր³:

Այսպիսով, ինչպե՛ս հենց Հայաստանում, այնպե՛ս էլ, իբր ինքնըստինքյան ենթադրվում է, նրա հետ կապված Քարթլի-Գուգարքում, քրիստոնեությունը արդեն 3-րդ դարի վերջում պաշտոնապես ընդունված է եղել: Սրանով է բացատրվում, որ Իոանն Սաբանիսիան 8-րդ դարի ութսունական թվականների վերջին վրացիների վերաբերյալ ասում էր, որ նրանք «Սուրբ մկրտության շնորհով օրինակատար են հինգ հարյուր տարի առաջ»⁴: Քարթլի-Գուգարքում քրիստոնեությունը նույն քարոզիչները պետք է տարածած լինեին, որոնք այն քարոզում էին Հայաստանում: Մենք կարծում ենք, որ Գրիգորի վարքի արաբական տարբերակում, որտեղ խոսվում է Տրդատի հետ միասին վրացիների թագավորի մկրտության եւ վրաստանում հատուկ միտրոպոլիտի ուղարկման մասին⁵, իրականություն հաղորդված պետք է լինի Գուգարքի բղեղխի դարձի ավանդույթը եւ այստեղ եկեղեցական կազմակերպության ստեղծումը Հայաստանում եղած քարոզիչների կողմից:

¹ A. Harnak, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, S. 117-118, 2 Anfl.; A. Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne* (Mem. de l'Acad. de St-Pet., 1887).

² Проф. В. Болотов, *Лекции по истории древней церкви*, II, стр. 235.

³ Eusebii Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, VI, 46.

⁴ Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана*, стр. 347. [Սոֆենա, իմա՛ Մոսիք – ծնթ. խմբ.]:

⁵ Ibid. стр. 347-349.

⁶ A. Harnack, *Mission und Ausbreitung...*, II, S. 168.

¹ Այնպես որ Գրիգորի գործունեությանը հետագա ժամանակների եւ ավանդության ավելացրածը պիտի լինի եւ երկրորդ շրջանը պիտի կազմեն ժամանակագրական փաստերը, որ բերված են առանձնապես արաբական տարբերակում, հատկապես՝ Տրդատի դարձի կապերը Կոստանդիանոս Մեծի ժամանակաշրջանի հետ, Գրիգորի ձեռնադրվելը Լեոնտիոս Կեսարացու կողմից, որն առաջին տիեզերածողովի մասնակից էր (A. Harnack, *Mission und Ausbreitung...*, II, S. 171), այն բանի նշումը, որ երբ Տրդատն ու Գրիգորը եկան Հռոմ, այնտեղ պապ էր Եւսեբիոսը (18 ապրիլի – 17 օգոստոսի 310 թ.), ինչպես նաեւ, որ Գրիգորի օման ժամանակ Սեբաստիայի եպիսկոպոսական ամբիոնը զբաղեցրել էր Պետրոսը, որը Գրիգորի կողմից իբրեւ միտրոպոլիտ կարգած Բրիբրգ-խուայի հետ միասին, ակնատեսն է եղել 40 աշակերտների չարչարանքին Սեբաստիա քաղաքում (320 թ.) եւ որը Գրիգորին տվեց Աթառակիսեւ նահատակի (վախճ. 311 թ.) մասունքները:

² Նույն ձևով է թվագրում այս փաստը նաեւ Ա. Հառնակը (Ibid., S. 171).

³ Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана*, стр. 360.

⁴ ცხოვრება ადო ტვილიშისა, საქართველოს სამთხუ, էջ 334, სავკლესიო მუზეუმის გამოცემა № 3, 7-8, ტვილიში, 1899. Արդյի վարքը գրված է 790 թվականին մոտիկ ժամանակներում, 790-500-290, Քարթլ-Գուգարքի վերջնականապես դարձի բերելու ժամանակ, իսկ «ուծիկարեսի ժամի» – վաղ ժամանակ 3-րդ դարի սկզբից մինչեւ 290 թվականը, երբ այստեղ ժամանակ առ ժամանակ մուտք էր գործում քրիստոնեությունը:

⁵ Н. Мара, *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием*, стр. 134-137.

Ասորիք-Հայաստանից եւ Քարթլ-Գուգարքից քրիստոնեությունը ուղի պետք է հարթեր նաեւ դեպի Իբերիա-Հերեթ: Որ դա այդպես է, հաստատում է մատենագրի ասածը Ռեվ թագավորի վերաբերյալ (186-213 թթ.). «Թեպետ Ռեվ թագավորը հեթանոս էր, այնուամենայնիվ, նա օգնում ու աջակցում էր նեղ դրության մեջ գտնվող յուրաքանչյուր մարդու, քանի որ նա արդեն գիտեր մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի Ավետարանը եւ Քրիստոսի մեծ սերն ուներ: Նա իր թագավորման ժամանակ թույլ չէր տալիս մանուկներ սպանել Քարթլում¹, ինչպես դա անում էին առաջ, երբ կուռքերի առջեւ մանուկներ էին զոհաբերում: Նա հաստատեց ոչխարի ու կովի զոհաբերումը եւ դրա համար նրան կոչեցին Ռեվ Արդար»²: Երեւում է, երրորդ դարի առաջին կեսում Իբերիայում քրիստոնեության ազդեցությունն այնքան զգալի է եղել, որ այն թագավորն էլ է ընդունել, եւ օգնել է՝ դեն նետելու մարդուն զոհ մատուցելու սովորությունը: Այս դարի վերջին, այն բանից հետո, ինչ Տրդատը՝ հայոց արքան, դարձի եկավ. «այդ ժամանակից Քրիստոսի գովքն ու մեծարանքը առանց թաքցնելու էր ասվում Քարթլի մեջ, քանի որ Աստու շնորհը սփռեց Արեւելքում»³: Բայց դեռեւս «գովք-մեծարանքը Քրիստոսի թաքուն էր ասվում», այն թույլատրված չէր. հարկ եղավ, եթե ոչ ավելի, գոնե կես դար, որ այն պաշտոնապես թույլատրված լիներ բարձրագույն տիրակալների կողմից:

Այժմ, ուրեմն, հասանք գլխավոր հարցին. ե՞րբ դարձի եկավ Իբերիան, եւ ե՞րբ ստեղծվեց այստեղ քրիստոնեությունը իբրեւ թույլատրված կրոն: Այս հարցի պարզաբանման համար մեր տրամադրության տակ երկու կարգի աղբյուրներ կան, վրացական եւ բյուզանդական⁴:

Վրացական աղբյուրները պահպանված են «Վրաց դարձի» («Մոքցեայի Քարթլիսայի») ժամանակագրությունում եւ սուրբ Նինոյի Շատբերդի-Ճելիշի վարքում, որը վերջնականապես ձեւավորվել է 882-912 թվականներին⁵: Այս աղբյուրների պատմական արժեքն առանձնապես մեծ չէ, դրանք լիքն են լեգենդներով, անախրոնիզմներով եւ միմյանց հակասող փաստերով եւ ա-

¹ ქართლსა=იბერიასა, მათჳსნს եւ ენუჳსარაყუსე ყახჳყასվად გრավორ ხოჯარ-ღანსტერს აჳნ ժամანակվად են, երբ որ հին აզգագրական ხასկავიოქონსერ მთავცად ლ, եւ Իբერիას ლ քაղაքასკანაყუსე Քარթლჳ ლ კოչվომ:

² ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, ლ 43:

³ Ibid., ლ 73:

⁴ Դիտմամբ չենք հիշատակում հայոց աղբյուրը, որը պահպանվել է Մովսես Խորենացու անվամբ, ոչ էլ էթովպերներ, դպտերներ եւ արարական հայսմավուրքները (O. Lemm, Zur Geschichte der Bekehrung der Iberer zum Christentum. Изд. Академии наук, 1899, т. X, № 5, S. 416-434), քանի որ այս աղբյուրները հիմնված են Գելասիոսի-Հուսիսիսի ասույթների եւ տեղական վրացական տվյալների վրա:

⁵ Գ. Կոչևից, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, ლ 569-579:

սույթներով¹: Ինչ վերաբերվում է բյուզանդական տեղեկություններին, իբրեւ նրանց սկզբնաղբյուր մինչեւ այժմ համարվում էր պատմիչ Հուսիսիսոսը, որը 401-407 թվականներին լատիներեն թարգմանեց Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունը» եւ շարունակության տեսքով նրան կցեց երկու դիրք (X, XI), որտեղ, ի միջի այլոց իբերների դարձի մասին էլ է խոսվում: Սակայն 1914 թվականին, գերմանացի գիտնական Anton Glas-ը իր դոկտորական դիսերտացիայում² ապացուցեց, որ Հուսիսիսոսը այս երկու գրքերը թարգմանել է հունարեն լեզվից, մասնավորապես՝ կեսարացի (Պաղեստինում) միտրոպոլիտ Գելասիոսի աշխատությունից: Գելասիոսը Երուսաղեմի արքեպիսկոպոս Կյուրեղի (350-386) քեռորդին էր, որը նրան 367 թվին Կեսարիայի միտրոպոլիտ է օծել, չնայած, արիանոսների խարդավանքների պատճառով, ամբիոնը զբաղեցնել նա կարողացել է միայն 381 թվին:

Գելասիոսը, որը վախճանվել է 395 թ. իր քեռու՝ Կյուրեղ Երուսաղեմցու պատվերով, նրա կենդանության օրոք, գրել է Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» շարունակությունը: Այս շարունակությունը լատիներեն է թարգմանել Հուսիսիսոսը: Նրա հունական տեքստը, համենայն դեպս նրա այն մասը, որը վերաբերում է մեր հարցին, պահպանվել է Գելասիոս Կվիդիկեցու աշխատությունում, որը գրվել է 474 թվականին մոտ ժամանակներում³: Այսպիսով, այն ամենը, ինչ Հուսիսիսոսը պատմել է Իբերիայի դարձի վերաբերյալ, վերցված է Գելասիոս Կեսարացու աշխատությունից⁴: Դժբախտաբար, Գելասիոս Կեսարացու աշխատությունն անփոփոխ չի պահպանվել ոչ Հուսիսիսոսի թարգմանության մեջ, ոչ էլ Գելասիոս Կվիդիկեցու կոմպիլյացիայում. նրանք տեղ-տեղ ընդարձակում են այն, տեղ-տեղ փոխում են, բառեր են ավելացնում, նախադասություններ, տեղեկություններ, որոնք հաճախ ճշմարտությանը չեն համապատասխանում⁵: Գելասիոս Կեսարացուն իբերների դարձի լուրը հաղորդել է «Գերհավաստի Բակուրը, գերաստվա-

¹ Գ. Կոչևից, სიუს თელი: პროფ. ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გამ 2, ლ 73-91: მისივე. "ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში", მოამბე, 1900 წ. V-VI.

² Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia – die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengesch. Rufins, Leipzig-Berlin, Teubner, 1914.

³ Gelasii Gyziceni, Historiae Concilii Nicaeni lib. III. (A. M. Ceriani, Monumenta saera et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae, Tom. 1, 130 ss. Mediolani 1861); Migne, Patrol. Curs. compl. s. gr. t. 85, col. 1179-1360; Marg. Heinemann, Gelasius Kerchengeschichte, Leipzig, Hinrichs 1918.

⁴ St u s. ყაუხბიშვილის ზიბლიოგრაფია, "ჩვენი მეცნიერება", № 6-7, 1923, ლ 96-100:

⁵ A. Glas-ի հიշათակվად აշխատությունը, ლ 74-75, 77-78: ოსტრასნი ու ოსტონსონი ლეფ ხაღორდი ენ იბერների დარდი ხამრავლ, ხენციომ ენ ჰოუსიხისი ზარგმანოქანს ვრას, ისლ მთიორესთო ყიორაგისი՝ Գელასიოս Կեսարացու ხონასკან տեքსტი վრას:

ծավախ մի մարդ, թագավորի սերնդից եւ իբերների մեջ համբավվոր, որը դարձավ հռոմեացիների սատրապը եւ պատերազմ սկսեց բարբարոս սարկինոզների դեմ՝ Պաղեստինի բարձունքների վրա եւ փայլուն հաղթանակ տարավ¹: Սրանով է բացատրվում, որ Գելասիոս Կեսարացու եւ վրացական աղբյուրների ասույթների նյութը նույնն է²: Իբերների թագավորը քրիստոնեություն է ընդունել. 1) գերի կնոջ քարոզով, 2) որսորդության ժամանակ արեւի խավարման պատճառով, 3) Կոստանդին կայսեր օրոք, 4) որից նա հոգեւորականություն է խնդրել եւ ստացել է:

—9—

Իբերների դարձի պատմության գլխավոր հարցերը հետեւյալներն են. 1) այն թագավորի ինքնությունը, որն առաջին անգամ Իբերիայում քրիստոնեությունը հայտարարեց իբրեւ պաշտոնական կրոն, 2) նրա դարձի տարեթիվը, 3) նրան դարձի բերող քարոզչի ինքնությունը: Դժբախտաբար, ոչ վրացական, ոչ բյուզանդական աղբյուրները չեն լուսաբանում այս հարցերը, դրա համար էլ, այդ նկատառումով պետք է դիմենք այլ ուղու եւ այլ մտահղացման: Սակայն, մինչեւ կսկսենք այս հարցերի լուսաբանումը, պետք է կանգ առնենք այն տեղայնացման վրա, որն անում են Իբերիայի նկատմամբ նրա դարձի պատմիչները: Գելասիոս Կեսարացին ասում է, որ իբերներն ապրում էին «Պոնտոսի շրջակայքում գտնվող հող ու ջրի վրա» («πρός τῆ κατὰ Ποντόν τῆ Ἰβηρας»): Հռուսիինոսի հաղորդմամբ՝ «Iberorum gens sub axe Pontico jacet», իսկ Սոկրատ Սխոլաստիկոսի հաղորդմամբ՝ իբերներն ապրում էին էվքսինյան Պոնտոսի ափին: Սրա վրա կանգ առնելն առավել քան պետք է, որովհետեւ դեռ 20 տարի առաջ պրոֆ. Ն. Մառն առաջ քաշեց տեսություն, գլխավորապես լեզվական-տոպոնիմիկ կարծիքի վրա հիմնված, որով այն Իբերիան, որի դարձը պատմում են բյուզանդական եւ այլ պատմիչներ, զետեղված է Արեւմտյան Վրաստանում, լազերից հյուսիս-արեւելք, այսօրվա Սամեգրելոյի սահմաններում³: Ն. Մառի բառերով՝ Պետրոս Մայումեցին այս վայրերից է եղել, այլ վայրերի բնակիչներ են եղել Պրոկոպիոս Կեսարացու «իբերները, որոնք բոլոր ազգերից ավելի լավ էին պաշտպանում քրիստոնեությունը», այս իբերների վանքը այն վանքն էր, որը 6-րդ դարում վերանորոգեց Հուստինիանոս Մեծը (De Aedificiis, V, 9): Եթե այդպես է, ուրեմն խոսքը վրացական ցեղերից մեկի մասին է, որ բնակվում էր Արեւմտյան Վրաստանում եւ

Արեւելյան Վրաստանի վերաբերյալ այլեւս ոչ մի տեղեկություն չի մնում մեր ձեռքում, բայց դա այդպես չէ: Քրիստոսի ծնունդից առաջ, 65 թվականից սկսած, գրողներն ու աշխարհագետները Իբերիան ցույց էին տալիս Արեւելյան Վրաստանում՝ Կոլխիդայի եւ Աղվանքի միջեւ, Հայաստանից հյուսիս: Այս բանին կողմ է նաեւ Իբերիայի դարձի պատմիչներից մեկը՝ Սոզոմենոս անունով, նա ասում է, որ «այս բարբարոս ազգն ապրում էր Հայաստանից հյուսիս»: Պրոկոպիոս Կեսարացին, համաձայն Ստրաբոնի⁴, նշում է, որ Կոլխիդայի եւ Իբերիայի սահմանը կազմում է Շորապան⁵ բերդը, ուրեմն, նա ինչպե՞ս կարող էր լավագույն քրիստոնյա համարվող իբերներին տեղավորել այսօրվա Սամեգրելոյում: Հարցը հետեւյալ կերպ պետք է ներկայացնենք. Դեռեւս Ստրաբոնն ասում էր, որ Սեւ ծովի հարավ-արեւելքում գտնվող տարածքի՝ Մեսսեթի մի մասը մտնում էր Իբերիայի սահմանների մեջ⁶: Պրոկոպիոս Կեսարացու վկայությամբ էլ՝ Սեւ ծովի հարավ-արեւելքում, Պետրա քաղաքից ներքեւ, որը համարվում էր Լազիկայի հարավային սահմանը⁴, գտնվում է Մեսսեթը, որը պատկանում է Իբերիայի թագավորությանը⁵: Ուրեմն՝ որոշակի ժամանակաշրջանում Իբերիան ճորոխի շրջանում հասնում էր մինչեւ Սեւ ծով⁶: Երեւում է, Գելասիոս Կեսարացին, Հռուսիինոսը եւ Սոկրատը աշխարհագրական լրիվ պատկերացում չեն ունեցել այս երկրի մասին, որի դարձը պատմում են, եւ իբրեւ Իբերիա են վերցրել նրա մի մասը միայն, որը գտնվում է Սեւ ծովի հարավ-արեւելքում, մասնավորապես պատմական Մեսսեթը եւ նրա շրջակայքը: Սրանով է բացատրվում Իբերիայի տեղորոշումը ծովի հետ կապելը, որը մենք գտնում ենք նրանց պատմության մեջ:

Այսպիսով, չորրորդ դարում դարձի եկած Իբերիան արեւելյան վրացիների տարածքն է եւ ոչ թե այսօրվա Սամեգրելոն, ինչպես կարծում էր Ն. Մառը:

—10—

Իբերների առաջին քրիստոնյա թագավորին բյուզանդական աղբյուրները չեն հիշատակում, երեւի նրան Բակուրն էլ չի հիշատակել Գելասիոս Կեսարացու համար: Փոխարենը՝ վրացական աղբյուրների համառ եւ կտրական հաղորդմամբ, որին համամիտ է նաեւ Մովսես Խորենացին (II, 86), այդ թագավորը Միհրանը կամ Միրիանն էր: Այս հարցում մինչեւ վերջին ժամանակներս ոչ ոք չի կասկածել, սա միանշանակ դոգմա էր ոչ միայն եկեղեցու,

¹ Հնարավոր է, Բակուրը անձամբ Հռուսիինոսին էլ էր ճանաչում, քանի որ նա էլ նրա ժամանակ էր ապրում, եւ իբերների դարձի համբավը նրան էլ է պատմել:

² Չնայած, իբերների դարձի գրավոր նախնական վրացական տարբերակը, որը հնարավոր է իրոք էլ Գրիգոր Երեցին պատկանի, կազմված պետք է լինի Գելասի-Հռուսիինոսի ազդեցությամբ:

³ Крещение армян, грузин, аланов и абхазов св. Григорием, стр. 170-174.

¹ Geographica, lib. XI, cap. III, 4.

² De bello Persico II, 29.

³ Geographica, lib. XI, cap. II, 18.

⁴ De bello Persico, II, 29; De bello Gotthico, IV, cap. 2, № 21-23.

⁵ De bello Gotthico, IV, cap. 2, № 24-26.

⁶ ს. კაკაბაძე, ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები, საისტორიო მთაბ-ბე, I, 21, 293.

այլև հին ժամանակների գրչության եւ նոր շրջանի հետազոտողների համար: Միայն 1895 թ. գերմանացի գիտնական Richard Raabe-ն հրատարակեց Պետրոս Մայումեցու վարքի ասորական բնագիրը¹, որտեղ ընդգծված, եւ այն էլ ոչ թե մեկ, այլ մի քանի անգամ, նշված է, որ Իբերիայի առաջին թագավորը եղել է Պետրոսի պապը (մոր հայրը)՝ Մեծ Բակուրը, որը դարձի բերեց այս ազգը: Այս նոր տեղեկությունն արձագանքեցին նաեւ որոշ պատմաբաններ, ինչպես, օրինակ՝ պրոֆ. Վ. Բոլտովը² եւ Իվ. Ջավախիշվիլին³, ովքեր ընդունեցին այդ կարծիքը: Բայց, ինչպես իր ժամանակին նշել է նաեւ Ս. Գորգաձեն⁴, հիշատակված աղբյուրն այս հատվածում պետք է որ պատմական ճշմարտություն չպարունակի: Անբերեակայելի է եւ անհավատալի, որ վրացիներն ու վրացական եկեղեցին մոռացած լինեին իրենց առաջին թագավորի անունը: Հնարավոր է, ինչպես դա ստորեւ կտեսնենք, չիմանալ կամ մոռանալ այս համբավի ժամանակակից Բյուզանդիայի կամ որեւէ այլ օտար թագավորի անունը, բայց դժվար է հավատալ, որ կարելի է մոռանալ սեփական թագավորի անունը: Ասորական աղբյուրի ծագման բացահայտման համար գոյություն ունի երկու աղբյուր. 1) հեղինակը դիտմամբ է շեշտում ad majorem gloriam Petri նրա պապի՝ Բակուրի անձնավորությունը եւ նրա ավանդը. իրոք էլ, նա առանձնահատուկ մարդու նկարագիր է վերագրում ոչ միայն Բակուրին, այլև Պետրոսի բոլոր ազգականներին: Բավական է նշենք, որ նրա բոլոր մերձավորները, հեղինակի հաղորդմամբ, սուրբ են: Նա սուրբ է համարում Բակուրին եւ նրա կնոջը՝ Դուխտիային, Բակուրի եղբորը՝ Արշիլին, Պետրոսի մորը՝ Բակուր-դուխտիային, նրա տատին՝ (հոր մորը) Օսդուխտիային, նրա դաստիարակներին՝ Յուցոյին եւ Օծային: Մի խոսքով, հեղինակի միտումը Պետրոսի մերձավորներին բնութագրելիս, ընթերցողի համար ակնառու է, նա ցանկանում է մեծացնել նրանց եւ ընդգծում է առանձնապես նրանց կրոնաեկեղեցական ծառայությունը եւ արժանավորությունը: 2) Հնարավոր է, հեղինակին, 6-րդ դարի գրողին, շփոթեցրել է Հուսիսինոսի մի արտահայտությունը. Bacurius, gentis ipsius rex, կամ Սոկրատի խոսքերը. Βασιλίσκος Ἰβήρων, եւ նա իբրեւ քրիստոնյա առաջին թագավոր Բակուրին ընդունեց⁵: Նմանօրինակ

¹ Petrus der Iberer, Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts, Leipzig, 1895.

² Журналы Совета Петерб. Духовной Академии за 1896-1897 г., стр. 263-264.

³ ქართველი ეროს ისტორია 1, էջ 180-181:

⁴ საქართველოს ეკლესია და მისი დასაწყისი, მოამბე, 1905, III, էջ 19-37:

⁵ Հուսիսինոսի բառերը նմանօրինակ սխալմունքի մեջ են գցել ոմն կարմելիս հոր Թոմային (Thomas de Jesus): Թիաթիկյան միաբանության առաջնորդ Յամպին, որը 17-րդ դարում Սամեգրեղյում էր գտնվում 23 տարի, եւ իր աշխատությունը՝ «Սամեգրեղյի նկարագրությունը» հանձնել է Շարդենին. այս նկարագրության մեջ պահպանվել է մի ուշագրավ մեջբերում: Իբերների դարձի վերաբերյալ, ասում է հայր Յամպը, ինձ ավելի

սխալի մեջ կարող էր ընկնել Անտիոքի այն հայտնի իրավաբան եւ հոետոր կիրանոսը, որի հետ Բակուրը ծանոթ էր. 391 թ. Բակուրը գնացել է Անտիոք եւ կիրանոսի մոտ արտահայտել է իր անչափ հարգանքը (Libanii Epist. 963, 964): կիրանոսը հայտնում է, որ Բակուրը սկզբնապես հեթանոս էր եւ հետո դարձավ քրիստոնյա (Epist. 980)¹: Այստեղ, ինչ խոսք, չի ասված, որ Բակուրը Իբերիայի առաջին քրիստոնյա թագավորն էր, սա նշանակում է, որ Բակուրը քրիստոնյա չի ծնվել, այնպես, ինչպես Միրիանը, եւ նրա ընտանիքի այլ անդամներ, սակայն վարքագիրը կարող էր այս տեղեկությունը հասկանալ այնպես, ինչպես նա հաղորդել է:

Սովորաբար կարծում են, որ առաջին քրիստոնյա թագավորը՝ Բակուրը, Պետրոսի պապը, ստիպմամբ թե ինքնակամ, թողել է գահը եւ փոխադրվել է Բյուզանդիա², որտեղ նա աշխատանք էլ է ստացել, մասնավորապես՝ Պաղեստինում որպես արքայական բանակի գլխավոր: Պաղեստինում գտնվելիս, Երուսաղեմում նա Հուսիսինոսին հայտնել է իբերների դարձի լուրը, մասնակցել է պատերազմներին եւ 394 թ. Եւզենիոս բռնակալի հետ պայքարելիս սպանվել է³:

հավաստի է թվում կարմելիտյան հայր Թոմայի կարծիքը: Թոման գրել է «Բոլորը ազգերի դարձի համար» աշխատությունը: Այս աշխատության 4-րդ գրքի 9-րդ գլխի 190-րդ էջում, Թոման ասում է, որ Իբերիան դարձի բերեց ոմն կին՝ Նինո անվամբ, որի հիշատակը, իբրեւ Իբերիայի առաքյալ, տոնացույցում դրված է դեկտեմբերի 15-ին: Թոման հաղորդում է իբերների դարձի վերաբերյալ Նինոյի մասին միայն այն, ինչ Հուսիսինոսը, վերջում ասում է. «Թագավորը, որին Բակուր էին կոչում, Կոստանդիանոս կայսեր մոտ դեսպաններ ուղարկեց եւ տեղյակ դարձրեց նրան իր դարձի համբավը. կայսրն ուրախացավ եւ ազգի ուսուցման համար նրան ուղարկեց քահանաներ եւ եկեղեցական գործիչներ: Որոշ ժամանակ անց թագավորը գնաց Կ. Պոլիս, կայսրը մեծ հարգանքով ընդունեց նրան եւ շնորհեց կոմսին արժանի առաջին աստիճան, միաժամանակ նրան նշանակեց Պաղեստինի գլխավոր եւ երկու կորպուսի գեներալ, որոնց կոչում էին Արցիբիսի եւ Սկյութարիսի դարպասներ: Բակուրը զոհվեց երկու իշխանների խարդավանքից, որոնց կոչում էին Ռուստիկ եւ Հովհան, եւ որոնք նախանձեցին Բակուրի հոգրացմանը եւ բարձրացմանը: Աստված այս հանցանքն անպատիժ չթողեց. կայսերական բանակը, որը կազմված էր 50000 հոգուց, պարտվեց 30000 հոգուց բաղկացած պարսից բանակից, իսկ Ռուստակն ու Հովհանը պատժվեցին զլխատմամբ» (Chardin, Voyage en Perse, t. 1, pars. I. 156-159. Amsterdam, 1711).

¹ Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft, II. S. 2724-2725.

² [Իմա՝ Հոմեակական կայսրություն – ծնթ. խմբ.]:

³ Проф. В. Болотов, Журналы Совета Петерб. Духовн. Академии за 1896-1897 г., стр. 263-264.

Այս բոլորն իրականութեամբ չի համապատասխանում այն Բակուրը, որը Հռուփինոսին հաղորդեց իբրև Բակուրների դարձի լուրը, ոչ առաջին քրիստոնյա թագավորն է եղել եւ ոչ էլ Պետրոս Մայրամեցու պապը:

Իրոք էլ, բավական է մտադրեցնել կարգանք Հռուփինոսի (= Գելասիոսի) աշխատությունը, որպեսզի համոզվենք, որ Բակուրն այստեղ չի խոսում իր մասին, եւ չի հաղորդում իր ճշմարտականքը, այլ երրորդ դեմքով, ինչ-որ ուրիշ թագավորի մասին է վկայում: Եւ ոչ էլ Հռուփինոսն է ասում, որ այս լուրը հենց ինքը՝ նոր դարձի եկած թագավորն է հաղորդել, Բակուրը, նրա ասելով, եղել է միայն gentis ipsius rex, իսկ Գելասիոս կեսարացու բնագրում նա թագավոր էլ չի եղել, այլ միայն «թագավորների սերնդից»¹:

Մենք կարծում ենք, որ Հռուփինոս-Գելասիի գրուցակից Բակուրը եղել է Միրիան թագավորի ժառանգորդ Բակուրը², որը, մատչանի ասելով դեռ նախքան թագավորելը դաստիարակվում էր Բյուզանդիայում, որպես պատանդ: Կարճատեւ թագավորությունից հետո՝ ոչ վաղ քան 362, եւ ոչ ուշ քան 368 թվականներին նա, երեւում է, նորից ապաստան է գտել ծանոթ Բյուզանդիայում: Հենց այս Բակուրին կարող էին կոչել ինչպես gentis ipsius rex (Հռուփինոսը), այնպես էլ αντήγου του βασιλικου γένους (Գելասիոսը):

Երուսաղեմացի Բակուրը՝ Իբերների դարձի պատմիչը, չի եղել «Բակուր Մեծ արքան»՝ Պետրոս Մայրամեցու պապը: Բանն այն է, որ Երուսաղեմացի Բակուրը, Բյուզանդական պատմիչների վկայությամբ՝ սպանվել է 394 թվականին Եւզենիոս Բռնակալի դեմ պայքարում, Ֆրիգիդա գետի վրա, Իտալիայում, Աբվիլեա քաղաքից 36 մղոն հեռավորության վրա⁴. Իսկ Պետրոսի պապ Բակուրին, կարծես թե, քրիստոնեության համար տանջել են Պարսկաստանում: Սրա վերաբերյալ ասորական կենսագրությունը հաղորդում է հե-

տեպալը. «Բակուրը բոլոր առաքինությունների հետ միասին ձեռք բերեց նաեւ խոստովանության պատկեր, կամ ավելի ճիշտ որ ասենք՝ նահատակության: Նա խաղաղության պայմանագիր ուներ պարսից արքայի հետ եւ համարվում էր նրա զորավարը, դրա համար էլ նա մի անգամ պատերազմի էր կանչվել շահի կողմից: Արեւի ծագման ժամանակ, թագավորը, զորավարներն ու մեծամեծները թուան ձիերի վրայից եւ սկսեցին արեւի աղոթք-աղաչանքը, իսկ Բակուրն այն ժամանակ շարունակում էր ձիու վրա նստած մնալ: Այդ մասին հաղորդեցին շահին, որը նրան հրավիրեց եւ հարցրեց. «ձի՞ շտ է արդյոք այն ամենը, ինչ ասում են քո մասին»: Բակուրը արժանապատվորեն հայտարարեց իր քրիստոնյա լինելը, ինչի համար էլ «արքան բռնկվեց եւ կամացուկ հարցնում է յուրայիններին. սա Բակուրն է, եւ նա մեզ անհրաժեշտ է, ի՞նչ անենք նրա հետ»: Ճիշտ է, պատմությունը սրանով ընդհատվում է, ցույց չի տրվում, թե ի՞նչ արեցին նրան դրա համար, սակայն վերոհիշյալ «խոստովանության» պատկեր, կամ ավելի ճիշտ որ ասենք՝ «չարչարանքի» բառերը կարծել են տալիս, որ նրան իրոք էլ պատժել են:

Բացի սրանից ուշագրավ է հետեւյալ իրողությունը. Մեծ Բակուրից հետո, ըստ Պետրոսի ասորական վարքի, Իբերիայի գահը գրավել է, համաձայն այնտեղ ընդունված ժառանգական օրենքի, նրա ծերացած եղբայրը՝ Արչիլը²: Ճիշտ է, 4-5-րդ դարերի թագավորների ժամանակագրությունը մեր պատմագրության մեջ դեռեւս հստակորեն պարզաբանված չէ, սակայն հայկական մատենագրության օգնությամբ, զոնե մոտավորապես, կարող ենք պատկերացնել համենայն դեպս Բակուրի եւ Արչիլի գարաշրջանը: Մեսրոպի կենսագիր՝ Կորյունը հաղորդում է. «Մեսրոպը, հայ գրերի գյուտից հետո, ուղևորվեց Իբերիա, ներկայացավ այդ երկրի թագավորին՝ Բակուրին եւ եպիսկոպոս Մովսեսին եւ նրանց համաձայնությամբ վրացիների համար գրեր ստեղծեց»: Այս նույն տեղեկությունը կրկնում է նաեւ Մովսես Խորենացին, որի հաղորդմամբ, դա տեղի ունեցավ այն ժամանակ, երբ վախճանվեց Ար-

¹ A. Glas-ը կարծում է, որ վերջինս է ավելի ստույգ է, քանի որ իսկական թագավորը, նրա բառերով, չէր մտնի բյուզանդացիների մոտ ծառայելու (Die Kirchengeschichte des Gelasios, S. 52): Այս թագավորին պատմիչ Zosimus-ը սխալմամբ հայ է համարում (ed. Mendelsson, IV, 57):

² Այսպես է մտածում եւ Ս. Գորգիլաձեն, Նայթոջցեղոս օստրոս Ծա մօսօ ճօնօնցօսօ, Թբլիզի, 1905, III, էջ 36:

³ Rufinus XI (II) 33; Zosimus, IV, 57-58: 8:

⁴ Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie, VII, I, col. 104. Կարծում են, որ Ջոսիմոսի տեղեկությունը, թե իբր Բակուրը սպանվել է նշված պայքարում, սխալ է, քանի որ Հռուփինոսի հետ գրուցելիս, նա դեռ կենդանի է եղել (Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie, II, S. 2724-2725): Սակայն դրա աղավաղում է, դեռեւս կասկածելի է, արդյոք իրոք Բակուրը ճանաչում էր Հռուփինոսին եւ իրոք գրուցել է նրա հետ (չէ որ սկզբնաղբյուրը Գելասիոսն է), երկրորդ ինչու պետք է կարծենք, որ նա Հռուփինոսին հետ գրուցել է 394 թվականից հետո եւ ոչ թե ավելի վաղ, չէ որ Հռուփինոսը Երուսաղեմում էր գտնվում 378 թվականից:

¹ R. Raabe, Petrus der Iberer, S. 17-18.

² Ibid. S. 15, 18. Ուշագրավ է Պետրոսի ասորերեն վարքի ցուցմունքը, որ երբ թագավորում էր Բակուրը, իսկ նրանից հետո նրա եղբայր Արչիլը, միաժամանակ թագավոր էր նաեւ Պետրոսի հայրը՝ Բոսմարիոսը (Raabe, 15, 18): Մի թե Իբերիայում միաժամանակ երկու թագավոր է եղել: Այստեղ անկասկած ունենք այն փաստի արձագանքը, ինչ տեղի ունեցավ Իբերիայում 368 թվականին. հռոմեացիներն ու պարսիկներն այդ թվականին Իբերիան բաժանեցին երկու մասի. մի մասում թագավոր դարձրին Մաուրմազին, երկրորդում՝ Ասպագուրին (Ammianus Marcellinus, Rer. gest. lib. XXVII, 12, 21): Երկրթագավորությունը Իբերիայում չի ավարտվել եւ 5-րդ դարի առաջին քառորդում. Բակուրն ու Արչիլը եղել են Իբերիայի մի մասի (երեւի պարսկական) թագավորները, իսկ Բոսմարիոսը՝ մյուսի (հռոմեականի): Այս երկու թագավորական ընտանիքների միջեւ գոյություն է ունեցել բարեկամական կապ, համենայն դեպս առջիկ տալու տեսքով:

կազիոս կայսրը եւ նրա փոխարեն Բյուզանդիայի գահ բարձրացավ նրա որդին՝ Թեոդոսիոս Բ փոքրը (III, 54), այսինքն՝ 408 թվականից հետո: Դրանից հետո անցավ բավական ժամանակ, եւ Մեսրոպը, Գուգարքի բղեշխի՝ Աշուշայի հրավերով, քարոզչական նպատակով գնում է Տաշիր, այդ ժամանակ Իբերիայում թագավորում էր ոմն Արշիլ» (III, 60): Ինչպես էլ ուզենանք դիտել այս տեղեկությունը, իրոք վերագրենք այն Կորյունին, թե ինչ-որ կեղծարարի, բոլոր դեպքերում վեցերորդ դարի վերջում հայ գրչության մեջ այն արդեն գոյություն ունեւ (Աբրահամ կաթողիկոսի 607 թվականի նամակը): Ուրեմն, այն փաստը, որ Իբերիայում հինգերորդ դարի առաջին քառորդում հայտնի են եղել Բակուր ու Արշիլ թագավորները, հայտնի են ասորական (Պետրոսի վարքը) եւ հայկական (Կորյուն եւ Մովսես Խորենացի) աղբյուրներով: Հայկական աղբյուրներից երեւում է, որ 408 թ. Բակուր թագավորը կենդանի է, կամ ավելի ճիշտ որ ասենք, հայ գրերի գյուտից հետո, որը տեղի ունեցավ 412 թվականից ոչ վաղ¹: Սա դեռ քիչ է. ինչպես տեսանք, Արշիլը թագավոր է օծվել մոտավորապես այն ժամանակներում, երբ Մեսրոպը հասել է Տաշիր, իսկ դա, Մովսես Խորենացու ժամանակագրությամբ, տեղի է ունեցել 424 թվականին մոտ ժամանակներում²: Ստացվում է, որ Բակուր Մեծ թագավորն իր եղբոր՝ Արշիլի համար, գահն ազատել է 424 թ. մոտ ժամանակներում. միթե՞ կարելի է հավատալ եւ պատկերացնել, որ մի մարդ, որը թագավոր է եղել Կոստանդինոս Մեծի օրոք, ուրեմն՝ 4-րդ դարի 20-30-ական թվականներին, 424 թ. մոտ ժամանակներում դեռեւս կենդանի լինի ու թագավորի³: Ահա դրա համար ենք ասում, որ Պետրոս Մայումեցու պապը՝ «Մեծ Բակուր թագավորը» չէր կարող լինել Իբերիայի առաջին քրիստոնյա թագավորը:

Այնպես որ ավանդական հայ-վրացական հավատը մնում է անսասան. Առաջին քրիստոնյա թագավորը, որի օրոք Իբերիան քրիստոնեություն ընդունեց, Միրիանն է⁴:

¹ Գալուստ Տեր-Մկրտչյան, Հորիզոն, 1913 թ., № 121-122. [Ներկայումս Հայոց գրերի գյուտն արդեն հաստատապես թվագրվում է 405 թվականով – ծնթ. խմբ.]:

² Երբ վախճանվեց պարսից արքա Հակեթ I-ը. այսինքն՝ 420 թ., սպանել են Հայոց արքա Շապուհին, դրանից հետո, երեք տարվա ընթացքում Հայաստանում խառնաշփոթություն եւ անկարգություն էր տիրում (III, 56), դրա համար էլ 5-րդ դարում (424 թ.) պարսից արքա Բահրամ V-ը հայերին իբրեւ թագավոր տվեց Արտաշիրին: Ճիշտ այդ նույն ժամանակներում Մեսրոպը գնացել է Տաշիր (III, 60) եւ իմացել, որ Իբերիայում թագավորում է Արշիլը:

³ Կամ էլ՝ միթե՞ հավատալի է, որ այս Բակուրը չորրորդ դարի 80-ական թվականներին դեռեւս կենդանի լինի virtute animi et corporis insignum, ինչպես ասում է Հռուփինոսը (II, 33):

⁴ Այս հարցերի վերաբերյալ այժմ նայեցեք իմ՝ «Եժուլեթի մշակույթը լիտվա-բալթիկ օրոքից», Երևան, 1997 թ., III, էջ 16-22:

Ո՞ր թվականին տեղի ունեցավ Միրիանի եւ Իբերիայի դարձը: Այս հարցին պատասխանելն այնքան էլ հեշտ չէ. ոչ թե Միրիանի դարձի թիվը, այլ մենք առանց կասկածելու նույնիսկ չգիտեինք, թե երբ է նա թագավորել: Վախուշտի ժամանակագրությամբ՝ նա թագավորել է 265-342 թվականներին¹, Ս. Գորգաձեի հաշվումներով՝ 300-360 թթ.-ին², Իվ. Զավախիշվիլին համաձայն Ամմիանոս Մարցելինոսի եւ Պետրոս Մայումեցու վարքի տեղեկությունների, նրա թագավորումը դնում է ոչ վաղ քան 337 թիվը եւ ոչ ուշ քան 361 թիվը³: Միրիանին, resp. Միրիանին իր պատմության մեջ հիշատակում է նաեւ Մովսես Խորենացին. նրա ասելով՝ նա Տրդատի զորավարներից մեկն է եղել (II, 85), այս պաշտոնում հաստատված է 344 թ. Անտիոքի կողմից, երբ նա գահ բարձրացրեց Տրդատի որդուն՝ Խոսրովին (III, 6) եւ վախճանված մինչեւ Խոսրովի մահը (վախճ.՝ 353 թ., III, 10), հյուսիսային ժողովուրդների հարձակման ժամանակ՝ 350 թ. մոտ ժամանակներում (III, 9): Ինչպես տեսնում ենք, Միրիանի ժամանակագրությունը դեռեւս պարզաբանված չէ: Դրա համար էլ մենք չենք կարող ասել, թե երբ նա սկսեց թագավորել, բայց մի բան պարզ է եւ անփոփոխ, որ 361 թ. նա դեռ կենդանի էր եւ բազմած էր գահին. Ամմիանոս Մարցելինոսի հաղորդմամբ՝ 361 թ. հռոմեացիները, Միրիանի (Meribanes) սիրտը շահելու համար, նրան նվերներ են ուղարկել⁴:

Քանի որ, ինչպես տեսանք, Միրիանի թագավորումը դնում են 265-361 թվականներին, պարզ է, որ նրա դարձի տարին էլ պետք է փնտրենք այս սահմաններում:

Իրոք էլ, այս պարագայում տարբեր հետազոտողներ, տարբեր տարեթվեր են նշում. Դյուբուան՝ 276 թ., Վախուշտին եւ Դ. Բաքրաձեն՝ 317 թ., Պ. Իոսելիանին՝ 318 թ., Թ. Ժորդանիան՝ 323-325 թթ., Ս. Զանաշվիլին եւ Ս. Գորգաձեն՝ 323 թ., Ան. Նատրոշվիլին՝ 326 թ., Բարոնիուսը՝ 327 թ., Մ. Բրոսեն՝ 328 թ., Ա. Խախանաշվիլին՝ 332 թ., է. Թադայիշվիլին՝ 332-333 թթ., Կ. Յինցաձեն՝ 335 թ., Պրոֆ. Իվ. Զավախիշվիլին՝ 337 թվականին մոտ ժամանակներում⁵:

¹ Լամբերտի Զեյթհայմսթրասսե, էջ 54-76.

² Տեղեկությունների շարքում, մասնաճյուղ, 1905, III, 23-25, 31-33: մոսկովյան, Գորգաձեի թվագրությունը, II, էջ 63-67.

³ Քարտեզը երևի 180-181: Կոստանդինոս Մեծի թագավորության ժամանակ՝ 323-337 թվականներին, նա Իբերիայի թագավոր է կարգել Բակուրին, որին նա համարում էր առաջին քրիստոնյա թագավորը:

⁴ Rerum gestarum libri qui supersunt, lib. XXI, cap. 6, № 7.

⁵ Սրա վերաբերյալ տե՛ս և Ն. Զորգաձե, Տեղ. Գորգաձեի և մոսկովյան, մասնաճյուղ, 1905 IV, 1-24, մոսկովյան-Գորգաձեի թվագրությունը, II, էջ 78:

Նախ եւ առաջ պետք է նշենք հետեւյալը. վրացական եւ բյուզանդական (Գելասիոս, Հռուփինոս եւ նրանց առնչվող այլ պատմիչներ) աղբյուրները միաձայն վկայում են, որ Միրիանի դարձի տարին, Բյուզանդիայի կայսրն էր Կոստանդիանոս Մեծը, որի նստավայրը արդեն գտնվում էր Կոստանդնուպոլսում (Κωνσταντινούπολις - Գելասիոս Կեսարացու համաձայն, իբերները գեսպաններ էին ուղարկում Կ. Պոլիս եւ այնտեղից ստանում հոգեւորականներ): Կոստանդնուպոլիսը իբրեւ գահանիստ քաղաք եւ վարչական կենտրոն հայտարարվեց այն բանից հետո, երբ օծվեց, այսինքն՝ 330 թվականի մայիսի 11-ից¹, այնպես որ ոչ մեկը այն թվերից, որոնք մինչեւ 330 թիվն են ցույց տալիս Միրիանի դարձը, ընդունելի չեն², բայց ոչ էլ մյուս, 330 թվականից հետո ընկած տարեթվերն են ընդունելի, այսինքն՝ այլ կերպ ասած, Միրիանի դարձը չենք կարող համարել Կոստանդիանոս Մեծի թագավորության ժամանակ: Իսկ այժմ հանգեցինք դժվարագույն եւ ամենաբարդ խնդրին: Անկեղծորեն ասած դժվար է դարերի ընթացքում հաստատված վրաց-բյուզանդական ավանդույթի մերժումը, որ իբերները Կոստանդիանոս Մեծի թագավորության ժամանակ դարձի եկան, առավել եւս դժվար է, որովհետեւ սա վկայված է Կոստանդիանոսի դարաշրջանին մոտ կանգնած պատմիչների՝ Գելասիոս Կեսարացու եւ Հռուփինոսի աշխատություններում: Ոչինչ չենք ասում Գելասիոս Կվիդիկեցու վերաբերյալ (նա, ինչպես ասացինք, պահպանել է Գելասի Կեսարացու հունարեն բնագիրը իր բանաբաղության մեջ), որը նշում է նույնիսկ այն, որ Բյուզանդիայի եպիսկոպոսը, որն օծեց Իբերիայի առաջին եպիսկոպոսին եւ հոգեւորականություն ուղարկեց նորադարձ աշխարհի համար, եղել է Ալեքսանդրը, ճիշտ Կոստանդիանոս Մեծի ժամանակակիցը (325-340 թթ.-ին): Սակայն ավանդույթը, թեկուզ արմատացած եւ հետագա ժամանակների գրողների կողմից վկայված, մենք չենք կարող ընդունել իբրեւ ճշմարտություն, եթե նրան կողմնակից չէ ժամանակակից պատմաբանը, որն անպայմանորեն պետք է առնչվի նրա հետ:

Իրոք էլ, մենք գիտենք Եւսեբիոս Կեսարացուն (վախճ.՝ 340 թ.), որն իրավամբ վաստակել է «եկեղեցական պատմության մեծ հայր» անվանումը: Նա մեծապես զարգացած մարդ է եղել, ժամանակակիցն ու Կոստանդիանոս Մեծի անձնական բարեկամը, այնքան մոտ նրան, որ գիտեր նրա կենցաղի բոլոր անձնական կողմերը: Կոստանդիանոս Մեծի կյանքի եւ գործունեության, առանձնապես կրոնա-եկեղեցական ասպարեզում իբրեւ գլխավոր աղբյուր համարվում են Եւսեբիոսի հետեւյալ աշխատությունները. 1) «Եկե-

¹ Проф. А. А. Васильев, Лекции по истории Византии, I, 60, Петербург, 1917.
² Առանձնապես անընդունելի է այս փաստի մինչեւ 323 թ. թվագրումը, քանի որ մինչեւ 323 թ. Կոստանդիանոսը կայսրության արեւմտյան մասի կառավարիչ էր: Դրա համար էլ նրան չէին կարող դիմել Արեւելքից:

ղեցական պատմություն», որն ավարտվել է 324-325 թթ., 2) «Խոսք Կոստանդիանոսի թագավորության 30-ամյակի առթիվ», արտասանած 335 թ., եւ 3) Կոստանդիանոսի վարքը (Vita Constantini), որը բաղկացած է չորս գրքից եւ գրված է Կոստանդիանոսի մահվան հաջորդ (338) տարում: Vita Constantini-ն ոչ թե վարքագրական, այլ զուտ պատմական բնույթի աշխատություն է, որի մեջ չի մոռացված Կոստանդիանոսի եւ ոչ մի քայլը, ոչ մի տեղեկությունը, փաստը, առանձնապես կրոնական գործունեության վերաբերյալ: Հեղինակի գլխավոր նպատակն է՝ մեզ ցույց տալ, թե ինչ արեց Կոստանդիանոսը քրիստոնեության հաստատման եւ տարածման համար: Նա մանրամասնորեն նկարագրում է, թե ինչպես Կոստանդիանոսը հնարավորություն է ընձեռում քրիստոնեության հաղթական երթին, ինչպես մետրոպոլիայում, այնպես էլ նրա մոտակայքում եւ հեռավոր գավառներում, օրինակ՝ Ասորիքում, Պաղեստինում, Փյունիկիայում, Եգիպտոսում եւ այլուր (III, 58, IV, 38, 39), ինչպես նա հոգ էր տանում իր երկրում քրիստոնեության հաստատման եւ արմատացման համար, այդպես եւ այլեւայլ «բարբարոսների» միջեւ, առանձնապես Պարսկաստանում, որի թագավորին՝ Սապորին նա հատուկ նամակներ էր գրում այս նպատակով (IV, 8, 9) եւ որի եպիսկոպոսին նույնիսկ հրավիրել է Երուսաղեմի տաճարի օծմանը (IV, 43): Միաժամանակ Եւսեբիոսը ոչ մի բան չի ասում վրացիների վերաբերյալ, նա մի բառով էլ չի հիշատակում ուշադրության արժանի այնպիսի փաստը, ինչպիսին պետք է լիներ իբերների դարձը: Հասկանալի է, երբ նա սրա վերաբերյալ ոչինչ չի ասում «Եկեղեցական պատմության» մեջ. նախ այն, որ դա շարադրված է մինչեւ 312 թ. եւ ավարտվել է 324-325 թվականներին, երբ Իբերիան դեռ դարձի չէր եկել, երկրորդ՝ այս աշխատության մեջ նա առնչվում է քրիստոնեության պատմությանը գլխավորապես կայսրության սահմաններում: Հասկանալի է նաեւ այն, որ սրա վերաբերյալ նա ոչինչ չի ասում նաեւ հորեյլանական «Խոսքում», այս վերջինս գլխավորապես հոետորական-ներբողական է եւ փաստացի նյութ այնքան էլ չի պարունակում, սակայն նրա լուսնությունը «Կոստանդիանոսի վարքում» նշանակալից է: Գուցե նա չի ճանաչել Իբերիան եւ ոչ էլ նրա դարձի մասին է իմացել որեւէ բան: Իբերներին, իբրեւ ազգի, Եւսեբիոսը լավ է ճանաչում: Անհավատալի է, որ նա չիմանար նրանց դարձի փաստը: Նա մարդ էր, որին Կոստանդիանոսը, նույնիսկ իր երազներն էր պատմում, եւ որի աչքից չի վրիպել այն, թե կայսրն ինչպես էր ընդունում «բարբարոսների» կողմից ուղարկված գեսպաններին եւ նրանց նվերները (IV, 7): Եւսեբիոսը չի իմացել այնպիսի արժանահիշատակ փաստի մասին, ինչպիսին է մի ողջ երկրի դարձի պատմությունը, կայսեր ակտիվ մասնակցությունը, այդ առիթով վերջինիս մոտ նորադարձ աշխարհից եկող գեսպանների խնդրանքի՝ եւ հո-

¹ Προπαράσκ. Εὐαγγέλ. XI, 41; Chronica, edit. A. Schoene, I, 186, II, p. 163.

գեւորականութեան՝ նրա կողմից առաքումը: Դա անհնար է: Ճիշտ է silentium-ը միշտ չէ որ argumentum է, բայց այս պարագայում դա չենք կարող ասել: Պատմիչը հատուկ նպատակ է դրել՝ նկարագրել, թե ինչպես էր Կոստանդիանոսը քրիստոնեությունը տարածում ողջ աշխարհում, սրա վրա է կառուցում եւ հիմնում նրա ավանդի ու անձնավորութեան մեծությունը, եւ դրա համար էլ որոշ բաներում նույնիսկ շարաշահում է՝ եւ միաժամանակ չի խոսում իր մասնակցութեամբ այնպիսի երկրների դարձի մասին, որոնք մեծագույն նշանակություն ունեին նրա արեւելյան քաղաքականութեան մեջ: Սա բոլորովին այլ բան է նշանակում, մասնավորապես՝ այն, որ իբերների եւ նրանց թագավորի դարձը տեղի չի ունեցել Կոստանդիանոսի ժամանակ: Հնարավոր է սրանով բացատրել այն երեւույթը, որ Արեւելյան Վրաստանում մենք չենք գտնում Կոստանդիանոս Մեծի հատուկ պաշտամունք, պատկերացրեք՝ նույնիսկ այնպիսին, ինչպիսին է Արեւմտյան Վրաստանում, ուր շատ հաճախ կարելի է հանդիպել Կոստանդինի եւ Հեղինեի պատկերներին²: Մի խոսքով, Կոստանդիանոս Մեծի թագավորութեան օրոք իբերիան դարձի չի եկել: Ուրեմն, երբ է տեղի ունեցել դարձը:

Այստեղ հարկ է վերլուծել պատմական մի փաստ, որը կպարզաբանի ոչ թե միայն դարաշրջանը, այլ նույնիսկ իբերիայի դարձի տարեթիվը: Մենք նկատի ունենք եթովպացիների կամ հաբեշների (India ulterior)³ դարձը: Մինչեւ վերջին ժամանակներս սա ավելի շատ էր մշուշով պատած, քան իբերիայի դարձը: Եթովպացիների դարձի սկզբնաղբյուրը, ինչպես եւ իբերների դարձի, համարվում էր այդ նույն Հռուփինոսը, որն իր «Պատմության» տասներորդ գրքի իններորդ եւ տասներորդ գլխում հաղորդում է եթովպիայի դարձի լուրը, իսկ տասնմեկերորդ գլխում՝ իբերիայի դարձի: Սակայն, ինչպես ապացուցեց A. Glas-ը⁴, այստեղ էլ իբերեւ սկզբնաղբյուր պետք է համարել Գելասիոս Կեսարացուն, Հռուփինոսը նրա պատմությունը միայն թարգմանել է լատիներեն: Այս պատմության բովանդակությունն այսպիսին է.

¹ Իրոք էլ, չնայած նրան, որ հայտնի Մոսկովյան, կարծես թե, վերջնականապես վերականգնեց այս բնագիրը, սակայն չի կարելի մերժել այն, որ Vita Constantini-ում տեղի ունի միտում, որն արտահայտվում է քրիստոնեության ոլորտում Կոստանդիանոսի ավանդի մեծացման մեջ. սակայն այս միտումը մազաչափ անգամ չի նվազեցրել այս աշխատության նշանակությունը մեր հարցի համար. մարդ որն առաջնորդվում էր այսպիսի միտումով, եթե ուղղակի չէր հայտնում եւ հորինում անհրաժեշտ փաստերը, բոլոր դեպքերում իրական փաստերը չէր էլ թաքցնում:

² Муравьев, Грузия и Армения II, стр. 270. Վերջինս արդյունք է Հունաստանից Արեւմտյան Վրաստանում քրիստոնեության ծագման եւ այնտեղ հունական քրիստոնեական ավանդույթի երկար ժամանակվա տնօրինման:

³ Երոմոզրադո զոորոցո մոնախոնոս, Ե. Կալեքսիոսի զամոցեմ, էջ 262.

⁴ Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia.

Տվիրոս քաղաքի փիլիսոփաներից մեկը՝ Մեսրոպը, հայտնի ճանապարհորդ Միթրոդորոսի նմանակութեամբ, սկսել է ճամփորդել եւ իր հետ վերցրել է իր երկու փոքրիկ եղբորորդիներին՝ Եղեսին եւ Փրումենտին: Ճամփորդներն անցան Եթովպիայի տարածքը, այստեղ նրանց վրա հարձակվեցին տեղի բնակիչները, Մեսրոպին սպանեցին, իսկ երեխաներին տարան իրենց թագավորի մոտ: Փրումենտը դարձավ թագավորի ամենասիրելի ստրուկը, եւ այնքան արժանացավ նրա վստահությանը, որ վերջիվերջո նախարար դարձավ: Թագավորի մահից հետո այրի թագուհին, գահաժառանգի անշահափաստության պատճառով, նրան հանձնեց պետության ղեկավարում-տնօրինումը: Երբ թագավորը դարձավ շափահաս, Եղեսն ու Փրումենտը թուլյալություն խնդրեցին հայրենիք վերադառնալու համար: Եղեսն իրոք էլ գնաց Տվիրոս քաղաքը, ուր ստացավ հոգեւոր պատիվ (նա այս համբավը հաղորդել է Գելասիոսին), իսկ Փրումենտը մեկնեց Ալեքսանդրիա քաղաք, որտեղ հենց նոր (nuper) եպիսկոպոս էին կարգել Աթանաս Մեծին, որին նա իրազեկ դարձրեց, որ եթովպացիները պատրաստ են քրիստոնեություն ընդունելու, անհրաժեշտ է միայն հոգեւորականություն ուղարկել: Աթանասը իբրեւ եպիսկոպոս օժեց հենց Փրումենտին, որն իրոք էլ մկրտեց եթովպացիներին:

Եթովպիայում հաստատվել է ավանդույթ, իսկ գիտական գրականության մեջ՝ համոզմունք, որ եթովպիայի դարձը տեղի է ունեցել Կոստանդիանոս Մեծի ժամանակ, չնայած, վերջինիս անունը այս պատմության մեջ ոչ մի անգամ էլ չի հիշատակվում: Այս ավանդական համոզմունքը խախտեց Aug. Dilemann-ը. նա ապացուցեց, որ Եղեսի եւ Փրումենտի պատմությունը տեղի է ունեցել ոչ թե Կոստանդիանոս Մեծի, այլ Կոստանտի օրոք, որ Փրումենտը Աթանասի կողմից իբրեւ Աքսամի եպիսկոպոս ձեռնադրվել է 356 թ. մոտերքում (Zur Geschichte des Axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhunderts.- A. aus den abh. der Berlin. Akad. 1880, S. 6-14), իսկ տաղանդավոր ռուս պատմաբան, պրոֆ. Վ. Բոլոտովը, անկասկած, փաստարկեց, որ եթովպիայի դարձը տեղի է ունեցել Կոստանդիանոսից հետո՝ Հիերոնիմոսի «Ժամանակագրության» օգնությամբ պրոֆ. Վ. Բոլոտովը պարզաբանեց, որ Միթրոդորոսի ճամփորդությունը, որին հետեւեց Մեսրոպը եւ որն իր հետեւանքներով առաջ բերեց 338 թ. բյուզանդացիների եւ պարսիկների պատերազմը, տեղի է ունեցել 334 թվին մոտ ժամանակներում, ուրեմն, Մեսրոպը միայն այս ժամանակներում կարող էր ճամփորդել իր եղբորորդիների հետ: Այստեղից պարզ է, որ եթովպացիները չէին կարող դարձի գալ Կոստանդիանոս Մեծի օրոք, իսկ սա մեր հարցի համար շափահանց կարեւոր է: Գելասիոս Կեսարացին եւ Հռուփինոսը իբերիայի դարձը ժամանակագրական առումով կա-

¹ Лекции по истории древней церкви, II, стр. 265-277.

գեւորականութեան՝ նրա կողմից առաքումը: Դա անհնար է: Ճիշտ է silentium-ը միշտ չէ որ argumentum է, բայց այս պարագայում դա չենք կարող ասել: Պատմիչը հատուկ նպատակ է դրել՝ նկարագրել, թե ինչպես էր Կոստանդիանոսը քրիստոնեությունը տարածում ողջ աշխարհում, սրա վրա է կառուցում եւ հիմնում նրա ավանդի ու անձնավորութեան մեծությունը, եւ դրա համար էլ որոշ բաներում նույնիսկ շարաշահում է¹ եւ միաժամանակ չի խոսում իր մասնակցութեամբ այնպիսի երկրների դարձի մասին, որոնք մեծագույն նշանակություն ունեն նրա արեւելյան քաղաքականութեան մեջ: Սա բոլորովին այլ բան է նշանակում, մասնավորապես՝ այն, որ իբրևս երկրների եւ նրանց թագավորի դարձը տեղի չի ունեցել Կոստանդիանոսի ժամանակ: Հնարավոր է սրանով բացատրել այն երեւոյթը, որ Արեւելյան Վրաստանում մենք չենք գտնում Կոստանդիանոս Մեծի հատուկ պաշտամունք, պատկերացրեք՝ նույնիսկ այնպիսին, ինչպիսին է Արեւմտյան Վրաստանում, ուր շատ հաճախ կարելի է հանդիպել Կոստանդինի եւ Հեղինեի պատկերներին²: Մի խոսքով, Կոստանդիանոս Մեծի թագավորութեան օրոք Իբերիան դարձի չի եկել: Ուրեմն, երբ է տեղի ունեցել դարձը:

Այստեղ հարկ է վերլուծել պատմական մի փաստ, որը կպարզաբանի ոչ թե միայն դարաշրջանը, այլ նույնիսկ Իբերիայի դարձի տարեթիվը: Մենք նկատի ունենք եթովպացիների կամ հաբեշների (India ulterior)³ դարձը: Մինչեւ վերջին ժամանակներս սա ավելի շատ էր մշուշով պատած, քան Իբերիայի դարձը: Եթովպացիների դարձի սկզբնաղբյուրը, ինչպես եւ իբրևսների դարձի, համարվում էր այդ նույն Հռուփինոսը, որն իր «Պատմության» տասներորդ գրքի իններորդ եւ տասներորդ գլխում հաղորդում է Եթովպիայի դարձի լուրը, իսկ տասնմեկերորդ գլխում՝ Իբերիայի դարձի: Սակայն, ինչպես ասպացուցեց A. Glas-ը⁴, այստեղ էլ իբրեւ սկզբնաղբյուր պետք է համարել Գելասիոս Կեսարացուն, Հռուփինոսը նրա պատմությունը միայն թարգմանել է լատիներեն: Այս պատմության բովանդակությունն այսպիսին է.

¹ Իրոք էլ, չնայած նրան, որ հայտնի Մոմզենը, կարծես թե, վերջնականապես վերականգնեց այս բնագիրը, սակայն չի կարելի մերժել այն, որ Vita Constantini-ում տեղի ունի միտում, որն արտահայտվում է քրիստոնեության ոլորտում Կոստանդիանոսի ավանդի մեծացման մեջ. սակայն այս միտումը մագաչափ անգամ չի նվազեցրել այս աշխատության նշանակությունը մեր հարցի համար. մարդ որն առաջնորդվում էր այսպիսի միտումով, եթե ուղղակի չէր հայտնում եւ հորինում անհրաժեշտ փաստերը, բոլոր դեպքերում իրական փաստերը չէր էլ թաքցնում:

² Муравьев, Грузия и Армения II, стр. 270. Վերջինս արդյունք է Հունաստանից Արեւմտյան Վրաստանում քրիստոնեության ծագման եւ այնտեղ հունական քրիստոնեական ավանդույթի երկար ժամանակվա տնօրինման:

³ Երուզրանցի Գեղարքայի մոնախոն, Ե. Կալեքտիստի Գեղարքայի, էջ 262.

⁴ Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia.

Տվիրոս քաղաքի փիլիսոփաներից մեկը՝ Մեսրոպը, հայտնի ճանապարհորդ Միթրոգորոսի նմանակութեամբ, սկսել է ճամփորդել եւ իր հետ վերցրել է իր երկու փոքրիկ եղբորորդիներին՝ Եղեսին եւ Փրումենտին: Ծամփորդներն անցան Եթովպիայի տարածքը, այստեղ նրանց վրա հարձակվեցին տեղի բնակիչները, Մեսրոպին սպանեցին, իսկ երեխաներին տարան իրենց թագավորի մոտ: Փրումենտը դարձավ թագավորի ամենասիրելի ստրուկը, եւ այնքան արժանացավ նրա վստահությանը, որ վերջիվերջո նախարար դարձավ: Թագավորի մահից հետո այրի թագուհին, գահաժառանգի անշահափաստության պատճառով, նրան հանձնեց պետության ղեկավարում-տնօրինումը: Երբ թագավորը դարձավ չափահաս, Եղեսն ու Փրումենտը թույլտվություն խնդրեցին հայրենիք վերադառնալու համար: Եղեսն իրոք էլ գնաց Տվիրոս քաղաքը, ուր ստացավ հոգեւոր պատիվ (նա այս համբավը հաղորդել է Գելասիոսին), իսկ Փրումենտը մեկնեց Ալեքսանդրիա քաղաք, որտեղ հենց նոր (nuper) եպիսկոպոս էին կարգել Աթանաս Մեծին, որին նա իրազեկ դարձրեց, որ եթովպացիները պատրաստ են քրիստոնեություն ընդունելու, անհրաժեշտ է միայն հոգեւորականություն ուղարկել: Աթանասը իբրեւ եպիսկոպոս օժեց հենց Փրումենտին, որն իրոք էլ մկրտեց եթովպացիներին:

Եթովպիայում հաստատվել է ավանդույթ, իսկ գիտական գրականության մեջ՝ համոզմունք, որ Եթովպիայի դարձը տեղի է ունեցել Կոստանդիանոս Մեծի ժամանակ, չնայած, վերջինիս անունը այս պատմության մեջ ոչ մի անգամ էլ չի հիշատակվում: Այս ավանդական համոզմունքը խախտեց Aug. Dilemann-ը. նա ասպացուցեց, որ Եղեսի եւ Փրումենտի պատմությունը տեղի է ունեցել ոչ թե Կոստանդիանոս Մեծի, այլ Կոստանտի օրոք, որ Փրումենտը Աթանասի կողմից իբրեւ Աքսամի եպիսկոպոս ձեռնադրվել է 356 թ. մոտերքում (Zur Geschichte des Axumitischen Reiches im 4. bis 6. Jahrhunderts.- A. aus den abh. der Berlin. Akad. 1880, S. 6-14), իսկ տաղանդավոր ռուս պատմաբան, պրոֆ. Վ. Բոլոտովը, անկասկած, փաստարկեց, որ Եթովպիայի դարձը տեղի է ունեցել Կոստանդիանոսից հետո¹: Հիերոնիմոսի «Ժամանակագրության» օգնությամբ պրոֆ. Վ. Բոլոտովը պարզաբանեց, որ Միթրոգորոսի ճամփորդությունը, որին հետեւեց Մեսրոպը եւ որն իր հետեւանքներով առաջ բերեց 338 թ. բյուզանդացիների եւ պարսիկների պատերազմը, տեղի է ունեցել 334 թվին մոտ ժամանակներում, ուրեմն, Մեսրոպը միայն այս ժամանակներում կարող էր ճամփորդել իր եղբորորդիների հետ: Այստեղից պարզ է, որ Եթովպացիները չէին կարող դարձի գալ Կոստանդիանոս Մեծի օրոք, իսկ սա մեր հարցի համար չափազանց կարեւոր է: Գելասիոս Կեսարացին եւ Հռուփինոսը Իբերիայի դարձը ժամանակագրական առումով կա-

¹ Лекции по истории древней церкви, II, стр. 265-277.

պում են Եթովպիայի դարձի հետ: Նրանք դեռ պատմում են Եթովպիայի դարձը եւ դրան են ավելացնում նաեւ Իբերիայի դարձի լուրը հետեւյալ բառերով. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον – peridem tempus, ինչը նշանակում է. այս նույն ժամանակներում, միաժամանակ, այսինքն՝ Եթովպիայի եւ Իբերիայի դարձը մոտավորապես միաժամանակ է պատահել: Այստեղից պարզ է, եթե Եթովպիան դարձի չի եկել Կոստանդինոսի ժամանակ, ոչ էլ Իբերիան պետք է դարձի եկած լինի նրա ժամանակ: Ե՛րբ է տեղի ունեցել Եթովպիայի դարձը:

Երբ Փրումենտին 334 թվականին մոտ ժամանակներում տարել են Եթովպիայի թագավորի մոտ, այն ժամանակ նա 15 տարեկան երեխա է եղել², Եթովպիայում նա պետք է որ մնացած լիներ 20 տարի, քանի որ եկեղեցական կանոնով, օծման համար անհրաժեշտ է եղել 35 տարեկան հասակ, ուրեմն, նա Աթանասի կողմից ձեռնադրվել է ոչ վաղ, քան 355 թիվը՝ Կոստանտին կայսեր ժամանակ:

Իրոք էլ, 357 թվականի փետրվարի 24-ին մոտ ժամանակներում, Կոստանտ կայսրը գրում է, ինչպես երեւում է Աթանասի շատագովական երկից, Եթովպիայի թագավորներին Αἰζανᾶς καὶ Σαῦζανᾶς. «Եպիսկոպոս Փրումենտին, որքան հնարավոր է շուտ ուղարկեք Եգիպտոսի Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս Գիորգիին, որն իրավունք ունի ձեռնադրման եւ հոգեւոր հարցերի լուծման: Դուք գիտեք, որ Փրումենտը եպիսկոպոս է օծվել Աթանասի կողմից, որը մեղադրվում է անթիվ շարագործություններում, նա հիմա թափառում է անհայտ ճանապարհներով եւ թաքնվում է ինչ-որ տեղ. զգուշացեք, որ նա ներս չսողոսկի ձեր երկիրը եւ այնտեղ էլ աղմուկ-աղաղակ չսարքի»: Այս նամակը ղրղված էր նրանով, որ Աթանասի եւ Կոստանտ կայսեր միջեւ կրոնական հողի վրա թշնամական հարաբերություններ էին ստեղծվել. Կոստանտը արիանոսների կողմնակիցն էր, որոնց դեմ նախանձախնդրությամբ պայքարում էր Աթանաս Մեծը:

353 թ. մայիսից Կոստանտը այլեւս չէր թաքցնում իր դժգոհությունը Աթանասի նկատմամբ, իսկ 355 թ. սեպտեմբերին նա Ալեքսանդրիա ուղարկեց նոտար Դիոգենոսին՝ նրան բռնելու համար, սակայն ժողովուրդը դիմադրեց եւ ետ ուղարկեց: Մինչեւ 356 թ. փետրվարը Աթանասը դեռ Ալեքսանդրիայում էր, իսկ հետո ստիպված եղավ անցնելու անազատ դրություն եւ թաքնվել Եգիպտոսի այլեւայլ խուլ անկյուններում ու վանքերում: Ահա, հենց այդ ժամանակ, այսինքն՝ 355 թվականի սեպտեմբերից մինչեւ 356 թ. փետրվարը,

¹ Ուշագրավ է, որ այս երկու փաստերը, կարծես թե, «Վրաց դարձի» հեղինակն էլ է անչում, երբ որ վրացիների դարձի համբավի սկզբում տեղեկություն է հաղորդում այն մասին, որ «քրիստոնյա հոռոմներն ու բոլոր հինդերը գոռով խաչին են ենթարկում թշնամիներին» (Е. Такаишвили, Описание..., II, стр. 710).

² Проф. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II, стр. 235.

երբ Կոստանտն այլեւս նրան չէր համարում Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս, Աթանասը պետք է որ օծած լինի Փրումենտին իբրեւ Եթովպիայի եպիսկոպոս: Սրանով է բացատրվում, որ Կոստանտը իր նամակում չի ճանաչում Աթանասի կողմից ձեռնադրած Փրումենտին, ուղարկեցեք Գիորգիին՝ Ալեքսանդրիայի նոր եպիսկոպոսի մոտ, միայն նա ունի ձեռնադրելու իրավունք – գրում է նա թագավորներին: Նրա զգուշացումը հենց այն դիտավորությունն էր թելադրված, որ Աթանասը հանկարծ կարող էր Փրումենտ եպիսկոպոսի հետ միասին ապաստարան գտնել Եթովպիայում, իբրեւ նրա կողմից ձեռնադրվածի մոտ:

Այսպիսով, պրոֆ. Վ. Բոլոտովը, կարծես թե, մաթեմատիկական ճշտությամբ ապացուցեց, որ Փրումենտին եպիսկոպոս օծելը տեղի ունեցավ 355 թվականի սեպտեմբերից մինչեւ 356 թվականի փետրվարը. նրան միայն անհանգստացնում էր Հռուփինոսի տեղեկությունը, որ երբ Փրումենտը եկավ Աթանասի մոտ Ալեքսանդրիա, վերջինիս հենց նոր (nuper) կարգել էին իբր Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս, իսկ սա ենթադրում է 328 թ. հունիսի 8-ի մոտ ժամանակները, սակայն Վ. Բոլոտովի մահից հետո A. Glas-ի աշխատությունից երեւան եկավ հետեւյալը, որ այս nuper-ը Հռուփինոսն է ավելացրել իր թարգմանության մեջ, այն նրա բնագրում՝ Գելասիոս Կեսարացու տեքստում չի եղել, ինչ որ ապացուցում է Գելասիոս Կվիդիկեցու բանաբաղությունը եւ Թեոդորետոս Կյուրեցու «Պատմությունը», որը նույնպես ուղղակիորեն հիմնված է Գելասիոս Կեսարացու աշխատության վրա: Առաջինն ասում է. αὐτὸς γάρῃν τότε τῆς ἐκῆϊσε ἀρχιερωσύνης κατεχωντοὺς οἰακας, իսկ երկրորդը, Ἀθανάσιος δὲ τῆν ἰκαῦτα τῆς ἐκκκλησίας ἐκεῖνης κατεῖχε τοὺς οἰακας: Այսպիսով, եթե Եթովպիան եւ Իբերիան միաժամանակ են քրիստոնեություն ընդունել, իսկ Եթովպիայում դա տեղի է ունեցել 355-356 թթ., նույն տարիներին պետք է որ եղած լինի եւ Իբերիայի դարձը:

Այս պարագայում վճռական դեր է կատարել, երեւի, ազգագրական Քարթլիի, կամ Գոգարենե-Գուգարքի, վերջնական միացումը: Եթե Գուգարքից ժամանակ առ ժամանակ եւ սակավադեպ քրիստոնեությունը մինչ այդ էլ էր թափանցում Իբերիա, 349 թվականից, երբ նրան միացավ հսկայական աշխարհը, որը, եթե ոչ ավելի, գոնե 50 տարվա քրիստոնեություն ուներ, Իբերիայի դարձը տրամաբանական անհրաժեշտությամբ պետք է տեղի ունենար: Իր դարն ապրած եւ իրեն սպառած հեթանոսությունն այս «բարբարոս» երկրում այլեւս չէր կարող պայքարել նորաստեղծ եւ հզոր քրիստոնեական մշակույթի դեմ, դրա համար էլ 355-356 թթ. այն վերջնականապես իր տեղը զիջեց վերջինիս²:

¹ Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, S. 17, Anm. 2.

² Այդ թվականի մասին տե՛ս Յ. კვეციმიძე, “ეტიუდები ძველი ქართული მწერლობის ისტორიიდან”, ტ. III, 16-22.

Երբ որ սա ասում ենք, ուշադրություն պետք է դարձնենք մի փաստի, որն ինքնին, առանձին վերցրած, վճռական նշանակություն չունի, սակայն, այլ կարծիքների հետ միասին, բավականին փաստ է տալիս Իբերիայի դարձը 355-356 թթ. թվագրելու համար: Բանն այն է, որ, ինչպես Գելասիոս Կեսարացին, Հուստինոսն ու այլ բյուզանդական պատմիչներ, այնպես էլ Մովսես Խորենացին եւ տեղական վրացական աղբյուրները, միաձայն հաղորդում են, որ իբերների թագավորի դարձի ամենամոտ պատճառը որսի ժամանակ Մցխեթ-Կասպիի շրջանում «Թխոթի» լեռան վրա արեւի խավարումն է եղել: Պարզ է, որ այն մարդու համար, որի սիրտն արդեն պատրաստ էր նոր գիտություն ընդունմանը, այնպիսի բնական երեւույթ, ինչպիսին է արեւի խավարումը, կարող էր հրաշքի տպավորություն թողնել եւ նրա աչքում կորցնել բնականության երեւույթը: Սակայն հարց է, այս պարագայում, իրո՞ք տեղի է ունեցել արեւի խավարում:

Աստղաբաշխական ժամանակագրությունը, որի նյութն է արեւի եւ լուսնի խավարման հաշվարկը, այս կապակցությամբ դրական պատասխան է տալիս: Oppolzer-ի նշանավոր «Կանոններից» իմանում ենք, որ շորրորդ դարում արեւի խավարում մի քանի անգամ է տեղի ունեցել, որը տարածվում էր Մցխեթ-Կասպիի շրջանում. 1) 319 թ. մայիսի 6-ին, երեկոյան ժամը 6¹/₄-ին, 2) 346 թ. հունիսի 6-ին, առավոտյան ժամը 8-ին, 3) 348 թ. հոկտեմբերի 9-ին, առավոտյան ժամը 11-ին:

Մենք չենք կասկածում, որ այն անձանց համար, ովքեր Միրիանի դարձը նախապես կապակցել են արեւի խավարմանը, կօգտագործեին նաեւ նշված խավարումները, մանավանդ՝ վերջին երկուսը՝ 346 եւ 348 թվականներին, քանի որ նրանք մոտ են 355-356 թթ.-ին: Սակայն, բարեբախտաբար այսպիսի մերձեցումն էլ պետք չէ. արեւի խավարումը, որ տարածվել է Մցխեթ-Կասպիի շրջանում տեղի է ունեցել նաեւ այս ժամանակներում, մասնավորապես 355 թվականի մայիսի 28-ին. այն սկսվել է ժամը 6¹/₄-ին, առավոտյան, առավելություն է հասել (ծածկել է արեւի սկավառակի ⁵/₆-ը) ժամը 7-ին, եւ վերջացել է ժամը 8-ին¹:

Հարցը այսպես պետք է պատկերացնել. 355 թ. գարնանը դարձի է եկել Միրիանը, եւ նրա հետ միասին ընտանիքը, եւ հավանաբար նաեւ ազգի մի մասը: Ինչպես գիտենք, թագավորը դեսպաններ է ուղարկել Կոստանդնու-

¹ Oppolzer, Canon der Finsternisse: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, B. LII, Wien, 1887. Նշված խավարումների հաշվարկը համաձայն Oppolzer-ի կանոնների, պատկանում է Տիդիսի ֆիզիկական աստղադիտարանի եւ համալսարանի աստղագիտության ամբիոնի ասիստենտ Է. Բյուսին, որին դրա համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

պոլիս եւ հոգեւորականություն է խնդրել նոր դարձի եկածների օժման ու աղոթատներն օրհնելու համար: Դեսպանների ուղեւորվելը, վերադառնալը եւ հոգեւորականության ժամանումը մի տարի գոնե կտեւեր, այնպես որ նորադարձների մկրտությունը պետք է տեղի ունեցած լինի 356 թ. ամռանը¹: Ուրեմն, Եթովպիան դարձի է եկել 355 թվականի սեպտեմբերից մինչեւ 356 թ. փետրվարը, իսկ Իբերիան՝ 355 թ. գարնանից մինչեւ 356 թ. ամառը, այսինքն՝ երկու փաստն էլ ճիշտ տեղի է ունեցել միաժամանակ:

Այսպիսով, Իբերիայի դարձը տեղի է ունեցել 355-56 թթ., Կոստանտ կայսեր օրոք: Այսպիսի թվագրմանը, կարծես թե, կողմնակից է «Վրաց դարձի» մի, հնարավոր է, պատահական, նրանում պահպանված, տվյալ. Մասնավորապես, այստեղ ասված է, որ Նինոն վախճանվեց «Քարթլի գալուց տասնհինգերորդ տարում, եւ Քրիստոսի Հարությունից երեք հարյուր երեսունութերորդ տարում»²: Եթե «Քրիստոսի Հարությունից» արտահայտությունը հասկանանք իր իսկական նշանակությամբ, իսկ «Քարթլի գալուց» խոսքերով ենթադրենք նրա դարձը, Նինոյի մահը կընկնի 33+338=371 թ.: Եթե Նինոն վախճանվել է Քարթլի գալու (=Քարթլիի դարձի) տասնհինգերորդ տարում, ստացվում է, որ նա Քարթլին դարձի է բերել 371-15=356 թ.:

Այժմ այսպիսի հարց է ծագում. ինչպե՞ս է պատահել, որ Կոստանտ կայսեր ժամանակ տեղի ունեցած փաստը տեղափոխել են նրա հոր՝ Կոստանդիանոս Մեծի թագավորության օրոք: Ինչպե՞ս է պատահել, որ այս փաստը թվագրել են ոչ միայն Կոստանդիանոս Մեծի անվամբ, այլեւ նրա ժամանակակից, Բյուզանդիայի Ալեքսանդր եպիսկոպոսի անվամբ նույնպես:

Ալեքսանդր եպիսկոպոսի անունը հիշատակում է միայն Գելասիոս Կեսարացին իր բանաբաղուցի մեջ, Հուստինոսն այն չի հիշատակում: Այստեղից ունենք երեք հնարավորություն. 1) Հուստինոսը դիտմամբ է իր աշխատությունից դուրս թողել այդ անունը, 2) Գելասի Կվիզիկացին այլ աղբյուրից մտցրել է այն իր բանաբաղուցի մեջ³, 3) այն չկար ո՛չ Հուստինոսի բնագրում, ո՛չ էլ Գելասի Կվիզիկեցու տեքստում: Սակայն Հուստինոսն իր աշխատությունից դուրս չի նետում հատուկ անունները, Գելասի Կվիզիկացին այս անունը չէր կարող այլ աղբյուրներից մտցնել, քանի որ ոչ մի այլ պատմիչի (Սոկրատ, Սոզոմենոս, Թեոդորետոս) մոտ այն չկա, ուրեմն, մեզ մնաց

¹ Եթե Միրիանի դարձը մենք ենթադրենք նրա մկրտությունը եւ ոչ թե որսի ժամանակ տեղի ունեցող դարձին, ինչը տեղի ունեցավ հուլիս ամսին, շաբաթ օրը (Описание, II, 772), այս վերջին թվագրումն էլ ճիշտ դուրս կգա, քանի որ հուլիսի 20-ը շաբաթ էր ընկնում ճիշտ 356 թվականին:
² Է. Такаишвили, Описание..., II, стр. 718.
³ Այսպես է կարծում А. Glas-ը, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, S. 52.

երրորդ հնարավորությունը՝ այս անունը չի եղել Հռուփինոսի բնագրում, ոչ էլ Գելասիոս Կվիդիկեցու տեքստում: Որ դա այդպես է, երեւում է նրանից, որ այս անունը չի նշում Թեոդորետոս Կյուրեցին, որն, ինչպես Հռուփինոսը, անպայման ձեռքին է ունեցել Գելասիոս Կվիդիկեցու աշխատությունը: Ուրեմն, ինչպե՞ս այն հայտնվեց Գելասիոս Կվիդիկեցու բանաբաղուծյան մեջ: Շատ պարզ. Գելասիոսը համոզված էր, որ իբերների դարձը տեղի է ունեցել Կոստանդիանոս Մեծի օրոք, երբ Բյուզանդիայի եպիսկոպոսն Ալեքսանդրն էր, այդ պատճառով էլ Գելասիոս Կեսարացու «Կոստանդիանոսը, Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսին ձեռնադրել տվեց իբերների եպիսկոպոսին» արտահայտության մեջ ավելացրեց Ալեքսանդր անունը եւ ստացավ. Τὸν τῆς Κωνσταντινῶν πόλεως ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρὸν παρορμητικῶς χειρότον ἦσαι τῶν Ἰβήρων ἐπίσκοπον.

Առավել եւս անհասկանալի է Կոստանդիանոս Մեծի անվան հայտնվելը այս պատմության մեջ, չնայած դրա բացատրությունն էլ՝ ոչ անհնարին: Ուշադրություն պետք է դարձնենք հետեւյալ երեւույթի վրա. Կոնստանտիոս-ի անվան դառնալը Կոնստանտիոս արդյունք է կա՛մ 1) կրոնական կարծիքի. Կոստանտ կայսրը արիանոսական էր, որը դաժանորեն ճնշում եւ հետապնդում էր ուղղափառությունն ու նրա հոգեւորականությունը, ինչի հետեւանքով էլ ուղղափառները նրան սաստիկ ատում էին: Գերուղղափառ Գելասիոսը կամ էլ նրա աշխատության ընդօրինակողը անհնար է համարել արիանոսական թագավորին վերագրել այնպիսի մեծ գործ, ինչպիսին է ողջ ազգի դարձը, եւ դրա համար էլ այս փաստը վերագրել է նրա մեծ հորը՝ Կոստանդիանոսին, որն ամենուրեք հայտնի էր քրիստոնեության տարածման եւ ամրապնդման գործում:

2) Առանց դիտավորության թույլ տրված սխալի, որը հնարավոր էր կատարել երեք ուղիով. ա) Կոնստանտիոս հունարեն շատ հաճախ գրվում եւ արտասանվում էր որպես Կոնստանտի, դրա համար էլ ընդօրինակման ժամանակ այն հեշտությամբ դառնում էր Կոնստանտիոս. բ) Հնարավոր է, որ Կոնստանտիոս անունը գրված է եղել կրճատ Կոնստանտ (նմանօրինակ կրճատման հնարավորությունն ապացուցեց պրոֆ. Գրիգ. Մերեթելին), իսկ այստեղից յուրաքանչյուր կարդացողի եւ արտագրողի հմտությունից ու գիտելիքներից էր կախված, թե ինչպես կավարտվեր այս անունը՝ նրան ւո՞՞՞ կավելացներ, թե ւո՞՞: գ) Շատ հոռոմեական Coustantinus եւ Constantius անուններ, որոնք հենց հոռոմեացիներն էին միմյանց հետ խառնում, ավելի շատ կխառնեին հույները, եւ ինչ խոսք, անհամեմատ ավելի շատ այնպիսի հեռավոր «բարբարոսներ», ինչպիսիք էին իբերները:

Այնպես որ, Գելասիոս Կեսարացու զրուցակից Բակուրը, հնարավոր է, չի էլ տարբերել նրանց եւ մեկի փոխարեն մյուսին էր նկատի առնում:

Հնարավոր է նաեւ այն տարբերակը, որ Բակուրը գործածել է Կոնստանտիոս անունը, սակայն այնպիսի բարբառով է արտասանել դա, որ Գելասիոսն ուղղակի Կոնստանտիոս է լսել:

ՎՐԱՅ ՀԻՆ ՀԱՅՍՏԱՎՈՒՐՔԱՅԻՆ ՏԱՐԻՆՆԵՐ

Մենք գիտենք, որ վրացիներն իմացել են այլեւայլ համակարգերի տոմարներ, իրոք գոյություն այլեւայլ ժամանակներում նրանք ունեցել են նաեւ այլեւայլ համակարգերի տոմարներ: Աշխարհիկ կյանքում նրանք գործածել են օգոստոսի, սեպտեմբերի, հունվարի եւ մարտի տարիներ, նրանցից յուրաքանչյուրը չափազանց բարդ եւ միաժամանակ հետաքրքրական պատմություն ունի¹, եւ հենց սկզբից մենք ընթերցողին ցանկանում ենք ծանոթացնել, գոնե մասամբ, հայսմավուրքային եկեղեցական հատուկ տարվա հետ, որը Վրաստանում կիրառության մեջ էր մինչեւ X դարի վերջը, եւ արտակարգ հետաքրքրական նյութ է ներկայացնում մեր հնագույն մշակույթի եւ նրա ուղիների նկատառումով:

Վրաց ծիսակատարային հայսմավուրքային տարին, որը սկսվում էր այսպես կոչված ծննդյան գալով կամ դեկտեմբերի 21-ից, բաղկացած էր 9 շրջանակից, որոնց ծավալը եւ տեւողությունը, հնագույն գրական հուշարձանների համաձայն², հետեւյալ կերպ է ներկայանում.

1. Առաջին շրջանը սկսվում է ծննդյան նախատոնով, որը համընկնում է դեկտեմբերի 21-ի հետ: Այս շրջանը պարունակում է ծննդյան եւ մկրտության տոները եւ վերջանում է մկրտությունը կատարող 8 օրերով՝ հունվարի 13-ին, այնպես որ այն պարունակում է 24 օր. դեկտեմբերի 21-ից մինչեւ հունվարի 13-ը: Այս պարագայում վրացական ավանդույթը պահպանել է սկզբնական քրիստոնեության ավանդույթը, որի հետքը մնացել է ինչպես Արեւելքի օրացույցում (411-412 թվի ասորական օրացույց), այնպես էլ Արեւմտյանում (այսպես կոչված 354 թվի Հռոմի օրացույցը): Այս ժամանակաշրջանի եզրափակումը ակնհայտ է դառնում Պաղեստինի հնագույն ավանդույթի հետ, այստեղ էլ, ինչպես երեւում է հայտնի ճանապարհորդ Սիլվիա Աքվիտանեցու նկարագրությունից. «Հայտնության» (մկրտության) 8 օրին հաջորդում էր «արդյունքը» եւ ծննդյան, մկրտության ժամանակը վերջանում էր հունվարի

^{*} յԵՕՁՅՕՆ «ժԵՁՁՅՅ», V-VI, 1940, 94-101.

¹ Հին վրացական տարվա վերաբերյալ տե՛ս նախորդ հոդվածում:

² Վրաց հայսմավուրքային տարվա վերաբերյալ հետքեր եւ հատվածներ են պահպանվել հետեւյալ գրական հուշարձաններում. 1) Իոանե-Չոսիմեի օրացույցում (տե՛ս մեր հրատարակ.), 2) մագաղաթյա-պապիրուսե ստիխիրարում, որը Ռուսաստանից վերադարձվեց, 3) Միքայել Մողրեկիլի ստիխիրարում (S ֆոնդի № 425), 4) մեր կողմից հրատարակված «Երուսաղեմի ճաշոց»ում, 5) Փարիզի ազգային գրադարանի վրացական ճաշոցում № 3, Housen-ի հրատ., 6) հնագույն «Ճառընտիրներում», ինչպիսին է A ֆոնդի № 19, 95, 144 Աթոսի № 57 եւ այլն: Այս հուշարձանների ուսումնասիրությամբ հնարավոր է դառնում վրաց հայսմավուրքային տարվա վերականգնումը:

13-ին¹: Հնագույն ժամանակներում, համենայն դեպս հայ-վրացական կրոնական միասնության ժամանակ, մեզանում էլ ծնունդն ու մկրտությունը, նման արեւելքին, կատարվում էր միասին՝ հունվարի 6-ին²:

2. Երկրորդ ժամանակաշրջանը կազմում են մկրտությանը հաջորդող շաբաթները, հունվարի 14-ից մինչեւ «Մաքսավորի եւ փարիսեցու» շաբաթը: Երբ որ Ջատիկը ապրիլի 25-ին է, այս ժամանակաշրջանը պարունակում է 31 օր, քանի որ այս պարագայում «Մաքսավորի եւ փարիսեցու» շաբաթը գալիս էր փետրվարի 14-ին, իսկ կլորացրած, ծայրահեղ դեպքում, այն վերցրած էր 5 շաբաթվա կազմով, դրա համար է, որ «Երուսաղեմի կանոնը (Ճաշոց)» նշված է 1, 2, 3, 4 եւ 5 շաբաթը «Հայտնությունից» հետո: Երբ Ջատիկը մարտի 22, 23 եւ 24-ին է, այս ժամանակը լրիվ կորչում է, քանի որ այդ պարագայում «Մաքսավորի եւ փարիսեցու» շաբաթը գալիս է հունվարի 11, 12 եւ 13-ին:

3. Երրորդ ժամանակաշրջանն ընդգրկում է Մեծ Պահքի, այսպես կոչված նախապատրաստական կիրակիները. «Մաքսավորի եւ փարիսեցու» (առաջին կիրակի օր), անառակ որդու, մսի եւ պանիրի հավաքմանն՝ ընդամենը 3 շաբաթ. այն տեւում է maximum (երբ Ջատիկը ապրիլի 25-ին է) փետրվարի 14-ից մինչեւ մարտի 7-ը, minimum (Ջատիկը մարտի 22-ին), հունվարի 11-ից մինչեւ փետրվարի 1-ը: Այս ժամանակում մեր ուշադրությունը գրավում է հետեւյալ երեւույթը: «Մաքսավորի եւ փարիսեցու» շաբաթվա երկրորդ օրը, կամ ավելի ճիշտ անառակ որդու շաբաթվա երկուշաբթի, երեքշաբթի եւ չորեքշաբթի օրերը ասորի քաղղեացիները (նեստորականները), դպտիները, եթովպացիները եւ հայերն ունեն այսպես կոչված «նիհելիթոպաս», որին հայերեն «առաջավորաց պահք» են կոչում, որը (մեծ պահքի) «առաջընթաց», «առաջնային» է նշանակում: Այս պասը առաջներում մեզանում էլ է եղել ընդունված (ալաջորի) resp. «առաջորի» անվամբ: Իոանե-Չոսիմեի օրացույցը մի տեղ խոսում է այս պահքի մասին, որպես անցած ժամանակվա իրադարձություն: Իսկ երկու տեղում այն հիշատակում է որպես կենդանի, ժամանակակից փաստի, որը տեղի է ունենում մսի հավաքման ուրբաթ օրը: Իոանե-Չոսիմեի ժամանակ եւ դեռ ավելի վաղ՝ 9-րդ դարում (Արսեն Մեծ կաթողիկոսի օրոք) «ալաջորիին» հակառակ Վրաստանում թե՛՛ պայքար էր գնում, այնպես որ այդ բանի նշումը որպես կենդանի փաստի պետք է պատկանի «Երուսաղեմի կանոնը», որտեղից այն գալիս է վրացերեն թարգմանելու ժամանակ 8-րդ դարում, երբ այս պասը ավանդույթով դեռ կենդանի է եղել մեր կյանքում, չնայած, ոչ իր հայկական անվանումով, այլ

¹ Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis, изд. И. В. Помяловского, Палестинский сборник, т. VII, стр. 44-45, 144-146.

² К. Кекелидзе, К вопросу о времени празднования Рождества Христова в древней церкви (Труды Киевской Академии, 1905 г. январь).

արեւելքի այլ երկրներում ընդունվածով («նինեւելյան պաս»), որը պատմականորեն կհամապատասխանի ճշմարտությանը, եւ վրացական կրոնական, դավանական զգացմունքներին եւ գիտակցութիւնն էլ չէր ազդեցում:

4. Չորրորդ շրջանը մեծ պահի շրջանն է, որը բաղկացած է 7 շաբաթից կամ 49 օրից: Նրա վերաբերյալ պետք է նկատենք հետեւյալը. իբրեւ պանրի վերցնելու շրջան համարվում էր առաջին շաբաթը. I իբրեւ II, II իբրեւ III. ծառղարդարը՝ իբրեւ VII, այնպես որ Զատիկի մեծ շաբաթը երկարում էր երկուշաբթիից մինչեւ շաբաթ, այդպիսի հաշվումը տեղի է ունենում ասորի քաղղեացիների եւ հայերի օրացույցում, ինչն ինքնըստինքյան պետք է լինի մեր օրացույցի հնության ցուցիչ:

5. 5-րդ շրջանը Պասեքի կամ Զատիկի շաբաթն է (Զատիկի ավագ շաբաթը), որը մինչեւ «Մարտվրիան», այսինքն մինչեւ Հոգեգալուստն է տեւում, եւ բաղկացած է 7 շաբաթից կամ 49 օրից: Զատիկը եւ նրան հետեւող ողջ շրջանը մեր հնագույն հուշարձաններում կոչվում են Զատիկ, ինչը դեռ հայ-վրացական եկեղեցիների միասնության ցուցիչ է, քանի որ Զատիկը հայերենում էլ Զատիկ է կոչվում: Սակայն՝ մեր հուշարձաններում ընդունված է նաեւ Զատիկ նշանակութեան երկրորդ անունն էլ՝ «աղվսեբա», ինչը որ պետք է նշանակի այն, որ այս օրով կամ ավելի ճիշտ ողջ Ավագ կամ Սուրբ շաբաթով վերջանում է կամ եզրափակվում է մեծ պահի շրջանը: «Աղվսեբա» եզրույթը գործածվում է նաեւ ասորա-քաղղեական ավանդույթում, սակայն ոչ միայն իբրեւ Մեծ Պահի, այլեւայլ յոթնօրյակի շրջանի վերջին յոթնյակի նշանակութեամբ, օրինակ՝ «առաքյալների յոթնյակի կատարման ուրբաթը»¹, ուրեմն երկու եզրույթն էլ՝ «զատիկն» էլ ու «աղվսեբան» էլ մեր հուշարձանների հնագույն ավանդույթների ապացույցն են:

6. Հոգեգալուստամբ սկսվում է նոր, 6-րդ ժամանակը, որը բաղկացած է 7 շաբաթից կամ 49 օրից եւ երկարում է, այսպես կոչված «Աթենագոմը»: Դեռ պետք է նկատենք, որ Հոգեգալուստյան տոնը, որը եւ հունարենում, եւ հայերենում «պենտիկոստե» (50, քանի որ այս տոնը սովորաբար գալիս է Զատիկից 50-րդ օրը) է կոչվում, վրաց հուշարձանում հայտնի է իբրեւ «Մարտվրիա»: Որտեղից եւ ինչպե՞ս առաջացավ այս անվանումը: «ՄԱՐ-ՅՅՈՒՆ» (Հոգեգալուստ) պետք է այն ծագած լինի հունական ΜΑΡΤΥΡ բառից, որը նշանակում է «նահատակ», ուրեմն, այդ օրը նշվում է «նահատակների» կամ «մարտիրոսների» հիշատակը: Իրոք էլ, դեռեւս հնագույն ժամանակաշրջանում մշակված է եղել տարվա մեջ մեկ օր, երբ միաժամանակ

¹ В. Болотов, Церковный год Сиро-Халдеев, Христ. Чтение, Июнь, 1901 г. стр. 942. Գիորգի Աթոնացու «Վարքում» «Եզեցեծ» (աղվսեբա) է կոչվում նաեւ հունիսի 29-ի Պետրոս-Պողոսի տոնը (Աթոսի ժող., էջ 336), ուրեմն «աղվսեբա»-ն որոշակի ժամանակի եզրափակումն է, լինի դա պահք, թե այլ բան:

հիշում էին բոլոր երկրների ժողովուրդների նահատակներին (Միքայել Մոգրեկիլիի Ստիքիրարում այսպիսի օր է ցույց տրված հունվարի 22-ը): Հովհան Ոսկեբերանի «ճառերից» մեկում երեւում է, որ այս հիշատակը գալիս էր Հոգեգալուստյանը հաջորդող օրերում: Նա ասում է. «Ձի անցել դեռ յոթ օր, ինչ մենք տոնեցինք Հոգեգալուստը, եւ մեզ ընդունեց նահատակների գունդը» (Migne, PG, t. 50, col. 706): Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ կար ժամանակ (դեռ մինչեւ Հովհան Ոսկեբերանը), երբ որ նահատակների հիշատակումը կապված էր Հոգեգալուստյան տոնի հետ եւ նրա հետ միասին էր կատարվում, ինչի հետեւանքով էլ տոնը կոչվում էր «Մարտվրիա»: Հետագայում այն ենթարկվել է շարժման, մինչեւ որ չի ընտրել այն տեղը, որն այսօր հատկացված է նրա համար, ավելի ճիշտ բոլոր սրբերի շաբաթը (մինչեւ Հոգեգալուստյան տոնի առաջին կիրակի օրը):

Այժմ «Աթենագոբայի» (Աթանագինե վկայի տոն) վերաբերյալ: Ինչպես տեսնում ենք, «Աթենագոբան» մեր հուշարձաններում ներկայացված է երկու ժամանակների միջնագծում: Այս պարագայում մենք գործ ունենք Աթենագե կամ Աթինոգեն Սեբաստացու անվան հետ, որին նահատակեցին երրորդ դարի վերջին, թե չորրորդ դարի սկզբին եւ որի հիշատակը հունական օրացույցում դրված է մեկ հուլիսի 16-ին, մեկ՝ 17-ին, մեկ՝ 18-ին: Նրա «Վկայաբանության» հնագույն վրացական թարգմանության մեջ ասված է, որ նրան նահատակեցին հուլիսի 17-ին Դեոկղետիանոսի եւ Մաքսիմինոսի թագավորության ժամանակ, ուրեմն, 284-305 թվականներին¹: Ինչ վերաբերվում է զուտ վրացական հուշարձաններին, նրա հիշատակը դրված է Իոանե-Չոսիմեի օրացույցով հուլիսի 13-ին եւ 17-ին, իսկ նշված «Վկայաբանության» վերնագրով՝ «նահատակելուց հետո 7-րդ շաբաթին»², Իոանե-Չոսիմեի օրացույցում էլ է այսպես. «նահատակութունից հետո՝ յոթերորդ կիրակին, Սուրբ Աթանագինե քահանայապետի հիշատակման օրն է»:

Այս վերջին ամսաթիվը մեզանում ավելի ընդունված է եղել, համենայն դեպս հնագույն ժամանակներում: Նրա կախումը նահատակման տոնի հետ հաստատում է, որ այն մեզանում վերածվել է իբրեւ շարժական տոնի շաբթ: Այն փաստը, որ նրա հիշատակը նշվել է երկու ժամանակների միջնագծերում, այն բանի ցուցիչն է, որ այն մեզանում մեծ եւ ժողովրդական տոներից մեկն է եղել: Իսկ որ դա այդպես է, հաստատում է այսօր էլ Վրաստանի այլեւայլ շրջաններում պահպանված Աթանագինեի պաշտամունքի հետքը. Մեծ կիսավրի հովտի օսերը այսօր էլ մեծ տոնախմբութեամբ են տոնում «Աթենագոբան» դատիկից հետո 98-րդ օրը, իսկ Փշավ-Խեսուրեթիայում՝ «Աթենագոբան», ինչ

¹ К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века, стр. 288-294.

² Ibid. стр. 289.

նույն «Աթենագորան» է, հուլիս ամսի առաջին շաբաթում¹: Այսպիսով, այն այսօր էլ պատկանում է շարժական տոների ցիկլին: Հնում մեզանում հատուկ գրականություն էլ է եղել այս ժամանակաշրջանի համար, որը բաժանում էր «Աթենագորա» գիրքը, որը կոչվում էր «Աթենագիրք», հիշատակված է պապիրուս-մագաղաթյա ստիքիրարում, «Գտեք Աթենագորա» գրքում², եւ Փարիզի վրաց ճաշոցի № 3-ում. «Գտեք Աթենագետներ» այսինչ ընթերցումը ճառը կամ սաղմոսը (302): Այս տոնը պետք է լինի հայ-վրացական եկեղեցական-կրոնական միասնության արձագանքը: Բանն այն է, որ Հայաստանում Աթանագինեի պաշտամունքը չափազանց ժողովրդական է եղել: «Հայոց դարձի» արաբական տարբերակում ասված է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը, Կեսարիայում հայրապետ կարգվելուց հետո, Սեբաստիա քաղաքից Հայաստան բերեց Աթանագինեի մասունքները, որի անվամբ Աշտիշատում եկեղեցի կառուցեց³: Հենց Գրիգորն է Հայաստանում հիմնադրել Հովհաննես Կարապետի եւ Աթանագինեի տոները, մեկը հայտնի է նավասարդի 1-ին, իսկ երկրորդը՝ սահմի ամսի 7-ին:

Հետագայում Հայաստանում «Աթենագորայի» տեղը գրավել է այն տոնը, որը վարդավառ-պայծառակերպություն է կոչվում: Տեղեկություն կա, որ հեթանոսական Հայաստանում, «վարդավառ» էին կոչում այս տոնը, որը գալիս էր նավասարդ ամսին Աստղիկ-Աֆրոդիտեի անվամբ: Գրիգոր Արշարունին Հայոց ճաշոցի մեկնության մեջ, որը նա գրել է 690 թ., ասում է, որ այս հեթանոս տոնի տեղը Գրիգոր Լուսավորիչը կարգել է «Պայծառակերպության» տոն⁴: Բայց բանն այն է, որ «Պայծառակերպության» տոնը քրիստոնեական աշխարհում հայտնվում է ոչ վաղ, քան 6-7-րդ դարերում, այդ պատճառով էլ ինքնըստինքյան ենթադրվում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը չէր կարող այն ներմուծել Հայաստան, այլ պետք է որ ներմուծված լինի հելլենիզմի կողմից, մոտ 7-րդ դարում (Գրիգոր Արշարունին այս դարի վերջում արդեն այն ճանաչում է): Ուրեմն, քրիստոնեական «վարդավառը» Հայաստանում սկզբնապես եղել է ոչ թե «Պայծառակերպություն», այլ ինչ-որ ուրիշ տոն: Մենք կարծում ենք, որ այս տոնը եղել է «Աթենագորան» եւ ահա թե ինչու.

1. Քարթլիում, ինչպես ասացինք, «Աթենագորան» համարվում էր մեծագույն տոն, հայոց «վարդավառն» էլ պատկանում է այդ մեծագույն տերուական տոների շարքին, որին կոչում են «Տաղավար»:

2. «վարդավառը», «Աթենագորայի» նման, շարժական է, Զատիկից կախված տոն է, այն գալիս է Զատիկ գումարած 98 օր: Մեր «Աթենագորան» էլ

¹ Ibid. стр. 20.

² Ibid. стр. 20.

³ Н. МАРР, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, стр. 130, 131, 133.

⁴ F. Conybeare, Rituale Armenorum, p. 510.

գալիս է «նահատակումից հետո 7-րդ կիրակին», այսինքն՝ զատիկ գումարած 98 օր, կամ, ինչպես X դարի ժամանակագրության մեջ է ասված. «Եթե որոնում ես Աթանագինեի տոնը, ապա գտիր, թե Նոր Կիրակին (Կրկնազատիկը) որ ամսի մեջ է, ըստ դրա, Աթանագինեն կլինի հունիսին կամ հուլիսին: Եթե Նոր Կիրակին մարտին է, ապա Աթանագինեն կլինի հունիսին, իսկ եթե Նոր Կիրակին ապրիլին է, ապա Աթանագինեի տոնը կլինի հուլիսին»¹: Այս հաշվով էլ «Աթանագինեի տոնը» գալիս է Զատիկ գումարած 98 օր:

3. Ա Ֆոնդի «Ճառընտրի մեջ» № 144-ում կարդում ենք. «Վարդավառի օրը Աթանագինե քահանայապետի վկայաբանությունը» (316), այստեղ, ինչպես տեսնում ենք, ուղղակիորեն նշված է, որ Աթանագինեի հիշատակը կատարվում է «վարդավառի օրը», որն, ինչպես հայտնի է, հայոց «վարդավառի» համարժեքն է:

4. Եթե բառը դիտենք ստուգաբանորեն, «վարդավառը» պետք է նշանակի վարդից պատրաստված կամ կազմված զարդ, մարտիրոսության մեջ ենթադրվում է «նահատակման պսակ», որով զարդարված էր Աթանագինեն: Այսպիսով, կասկած չկա, որ նախապես հայոց «վարդավառը» եղել է Աթանագինե վկայի տոն²:

Այս երեւույթը մեզ բանալի է տալիս հասկանալու վրացական «վարդորա» տոնը եւ նրա շարժական բնույթը: Հնում մեզանում հայտնի է եղել ոչ միայն «վարդորա» ամիսը, այլեւ «վարդորա» տոնը: Այս տոնը լինում էր սովորաբար այլեւայլ ժամանակներում: Նրան հանդիպում ենք մայիսին, օրինակ՝ Իոանե-Զոսիմեի օրացույցում ասված է. «Մայիսի ԻՆ վարդորան, Սուրբ Աստվածածնին տաճարին ընծայելու տոնն է³»: Վարդորան հանդիպում է նաեւ հունի-

¹ M.-F. Brosset, Études de chronologie technique, p. 3.

² Հետագայում, մինչ այն կվերածվեր պայծառակերպության տոնի, նրան միախառնվել են Հովհաննես Կարապետի այլեւայլ տոնակատարությունների տարրերը այնպիսի ուժգնությամբ, որ Աթանագինեի անունը համարյա թե ամբողջովին մթազնվել է: Սա բացատրվում է նրանով, որ հայերի լուսավորիչ Գրիգորի «վարդում» Աթանագինեի եւ Հովհաննեսի անունները, անկասկած, գաղափարական նկատառումով, որպես հավատացյալների, կապված են միմյանց հետ: Գրիգորը Սեբաստիայից հայրենիք է բերում Աթանագինեի եւ Հովհաննեսի մարմնի մասունքները, նա սահմանում է երկու նահատակների անվան տոնի համար միեւնույն օրը: Պարզ է, որ Գրիգորը, 3-րդ դարի վերջին եւ 4-րդ դարի սկզբին Սեբաստիայից Հայաստան չէր կարող բերել Հովհաննեսի մասունքները, քանի որ այն ժամանակ դեռ նրանք Պաղեստինի քաղաք Սամարիայում արգելված էին եւ միայն 362-363 թվականներին հայտնաբերվեցին (Rufinus, Historia Ecclesiastica, II, 28): Ուրեմն, սա էլ այն բանի ավելորդ վկայությունն է, որ նրա պաշտամունքի տարրերը հետագայում խառնվեցին Աթանագինեի պաշտամունքին, այս խառնուրդը հնարավոր է, որ եղած լինի 5-րդ դարից ոչ վաղ:

³ Ասորա-քաղղեական օրացույցում մայիսի 15-ը դրված է «ամենայն սբ. Մարիամի տոնը»: Իոանե-Զոսիմեն չի կարողացել կողմնորոշվել, թե ինչ փաստ է ենթադրվում աստ-

սին: Վերին Իմերեթիայում, Սուրամիից 25 կմ հեռավորության վրա, Խեփինե ձորի համայնքի Գեթսամանիա գյուղում հայտնի է եղել Աստվածամոր տոնը, որին «Վարդոբա» էին կոչում: Այս տոնը սովորաբար եղել է Առաքելոց պահքի առաջին երկուշաբթի օրը, կամ մայիսին, կամ հունիսին (տեղեկությունը տրված է 1923 թ. Քրիստափոր Յիցքիշվիլու կողմից, ինչը բացատրվում է նրանով, որ նշված պահքը, որը վերջանում է հունիսի 28-ին, մեկ սկսվում է մայիսի 18-ին (երբ Զատիկը մարտի 22-ին է), մեկ հունիսի 21-ին (երբ Զատիկը ապրիլի 25-ին է), սրա հետ կապված հասկանալի է դառնում այն երեւույթը, որ առաքյալների կամ Պետրոս-Պողոսի պահքը էքզիմե Աթոնացու բառերով վրացիները կոչեցին Վարդոբա): «Վարդոբան» տեղի էր ունենում նաև հուլիսին: Սա այնտեղից է երեւում, որ «Պետրոս-Պողոսի» Վկայաբանությանը իբրև վերնագիր գրված է. «Հունիսի ԿԹ՝ /29/. հիշատակման օրն է սուրբ առաքյալների՝ Պետրոսի եւ Պողոսի, Հռոմում Վարդավառից ութ օր առաջ» (Աթոն. ձեռ. № 57, Սինայ լեռան № 83), սա հավասար է հուլիսի 6-ին, ուրեմն «Վարդոբան» հուլիսի 6-ին էլ է հայտնի եղել: Ինչո՞վ է բացատրվում, որ վարդոբան գալիս է եւ մայիսին եւ հունիսին եւ հուլիսին: Նրանով, որ Վարդոբան հայոց Վարդավառն է, իսկ վերջինս էլ, ինչպես մենք տեսանք, հավասար է «Աթենագորբան»: «Աթենագորբան», մենք արդեն գիտենք, գալիս էր հունիսին եւ հուլիսին (հունիսի 27 - հուլիսի 31): Ժիշտ է, նա անմիջապես մայիսին չէր գալիս, բայց այն կապված է եղել Առաքելոց պահքի հետ, որը հաճախ մայիսի 18-31-ին էր գալիս, երբ Զատիկն ընկնում էր մարտի 22-ից մինչեւ ապրիլի 4-ը:

Այսպիսով՝ մենք տեսնում ենք, որ «Աթենագորբան» հնագույն հետքերից մեկն է Վրաստանի հետ մշակութային, հայսմավուրբային միասնության եւ կախվածության Հայաստանի եւ մասնավորապես քրիստոնյա Արեւելքի հետ:

7. «Աթենագորբայից» սկսվում է նոր, 7-րդ ժամանակաշրջանը, որը շարունակվում էր «մինչեւ էնկենի ամիսը» («սեպտեմբերի» 13-ը), այս ժամանակի տեւողությունը կախված էր նրանից, թե երբ է գալիս Զատիկը: Եթե այն մարտի 22-ին է, այն ժամանակ «Աթենագորբան» գալիս է հունիսի 28-ին, ուրեմն այս ժամանակի տեւողությունը հավասար է 77 օրվա, կամ 11 շաբաթի, իսկ երբ Զատիկը ապրիլի 25-ին է, «Աթենագորբանի տոնը» գալիս է հուլիսի 31-ին, իսկ այս ժամանակվա տեւողությունը հավասար է 42 օրվա կամ 6 շաբաթի: Երբ այն հավասար է 11 շաբաթի, բաժանվում է երկու մասի. ա) 7 շաբաթվա շրջան եւ բ) 4 շաբաթվա շրջան:

8. «էնկենիայից» սկսվում է նոր, 8-րդ շրջանը, որը ըստ «Երուսաղեմի ճաշոց»ի պարունակում է 14 շաբաթ եւ տեւում է մինչեւ դեկտեմբերի 21-ը: Սակայն այստեղ պետք է որ ավելի ուշ ժամանակվա ուղղում ունենանք: Եթե նկատի ունենանք հնագույն ժամանակների տիրապետող յոթ շաբաթվա համակարգը, երեւի այս ժամանակաշրջանը բաժանվում էր երկու մասի, առաջինում պետք է որ եղած լինի յոթ շաբաթ կամ 49 օր (սեպտեմբերի 13-ից մինչեւ նոյեմբերի 1-ը):

9. Երկրորդում էլ 49 օր կամ 7 շաբաթ (նոյեմբերի 2-ից մինչեւ դեկտեմբերի 20): Այն, որ նոյեմբերի 1-ը պետք է սահմանակից լիներ այս երկու ժամանակաշրջանների միջեւ, երեւում է ասորա-քաղզեական (նեստորականների) եկեղեցական տոմարից, որտեղ վերջին ժամանակաշրջանը վերջանում է ճիշտ նոյեմբերի 1-ին: Այս ժամանակաշրջանում՝ 9-րդ շրջանում, այժմ գալիս է ծննդյան պահքը, սակայն հնում այն չի եղել: Մննդյան Պահքը արեւելքում առաջին անգամ հիշատակվում է դպտինների օրացույցում (VIII դար): IX դարում այն դեռեւս վերջնականապես ձեւավորված չէր եւ նրա տեւողությունը հավասար էր 18-48 օրի՝:

Ինչպես տեսանք հայսմավուրբային տարվա IV, V, VI, VII, VIII եւ IX ժամանակաշրջանը բաղկացած է 7-ական շաբաթից կամ 49 օրից: Հայսմավուրբային տարվա բաժանումը 7-շաբաթական ժամանակաշրջանի, պետք է լինի հնագույն արեւելյան ավանդույթ, որի հետքերը մնացել են, ի միջի այլոց, պարսկական քրիստոնյաների, այսպես կոչված նեստորականների օրացույցում էլ: Տարվա երկրորդ կեսը, որը պարունակում է մեր տարվա 4-8 ժամանակաշրջանը, նեստորականների օրացույցում էլ բաժանված է 6 ժամանակաշրջանի, որոնցից յուրաքանչյուրը բաղկացած է 7 շաբաթից եւ կոչվում է «յոթնյակներ»²: Առաջին ժամանակաշրջանը, 7-շաբաթականը, ինչպես մեր օրացույցում է Մեծ Պահքի «յոթնյակն» է մինչեւ Զատիկ, երկրորդը՝ Զատիկի «յոթնյակը» մինչեւ Հոգեգալուստը, երրորդը՝ առաքյալների «յոթնյակը», ինչն արժանի է ուշադրության, վերջանում է այսպես կոչված «Նավասարդով», որը հավասար է Հայոց «Վարդավառին»³, ուրեմն, մեր «Աթենագորբային»: Այս «Նավասարդի Վարդավառը» այստեղ էլ Զատիկ+98 օր է գալիս, այնպես, ինչպես մեր «Աթենագորբան»: Սկսված «Նավասարդ-Վարդավառից» մինչեւ նոյեմբերի 1-ը, նեստորականները ունեն երեք «յոթնյակ». ամռան, Իլիայի եւ Մովսեսի. վերջինը՝ Մովսեսի-յոթնյակը, իրոք բաղկացած է ոչ թե յոթ շաբաթից, այլ նվազագույնը 28 օրից կամ 4 շաբաթից (երբ Զատիկը գալիս է մարտի 22-ին),

վաճաճոր կյանքից այդ օրը: Եւ այդ պատճառով այն համարվել է «Տաճարին ընծայելու տոն», որն այն ժամանակ մեզանում դեռեւս վերջանականապես տեղայնացված չի եղել: ¹ Н. Заозерский, А. Хаханов, Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской, стр. 66.

¹ Проф. М. Скабаланович, Толковый Типикон I, стр. 364-454. ² Проф. В. Болотов, Из истории церкви Сиро-персидской, Церковный год Сиро-халдеев. Христ. Чтение, 1901 г. Июнь, стр. 937-965. ³ В. Болотов, Из истории церкви Сиро-персидской, стр. 943.

երբ Զատիկը ապրիլի 25-ին է. Այս «յոթնյակը» բոլորովին կարգում է եւ սրա հետ միասին, նախորդ՝ Իլիասի յոթնյակից էլ մեկ շաբաթ պակասում է: Այս ողջ ժամանակաշրջանը, բացառությամբ էնկենիի 13-ից մինչեւ նոյեմբերի 1-ը, որի համար մեր օրացույցում, անկախ «յոթնյակ» է դրված, մեր պրակտիկայում հավասար է Աթենագորա - էնկենիայի «յոթնյակին»: Մենք պարզ համապատասխանություն ենք տեսնում նեստորականության Իլիայի եւ Մովսեսի «յոթնյակի» միջեւ: Երբ Զատիկը գալիս է մարտի 22-ին, Աթենագեն-էնկենիայի ժամանակաշրջանը հավասար է 11 շաբաթի, սա ուրեմն, նեստորականության 7 շաբաթն է «Իլիայի յոթնյակի» եւ 4 շաբաթ (maximum) «Մովսեսի յոթնյակի», երբ որ Զատիկը ապրիլի 25-ին է. Աթենագեն-էնկենիայի ժամանակաշրջանը հավասար է վեց շաբաթի կամ 42 օրվա, ուրեմն, սա նեստորականության «Մովսեսի յոթնյակի» կորուստն է եւ «Իլիայի յոթնյակի» մեկ շաբաթվա նվազումը:

Այսպիսով, մեր հնագույն հայսմավորքային օրացույցը եւ տարին, որքանով որ նրա մասին կարող ենք դատել հատվածային տվյալների համաձայն, այն գծի ցուցիչն է, որով առաջնորդվում է վրացիների քրիստոնյա մատենագրական կամ ընդհանրապես մշակութային կապը արեւելքի երկրների հետ, ինչպիսիք են Ասորիքը, Պաղեստինը, Միջագետքը, Հայաստանը եւ Պարսկաստանը¹:

¹ Հմմտ. Baumstark, Festreiver und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn, 1910.

Երկու խոսք.....3
 Կոռնելի Կեկելիձե (Խ. Գափրինդաշվիլի).....4
 1. Աշուշայ Բղեշխի կնիքի մեկնության շուրջ.....5
 2. Ասորի գործիչների Քարթլի գալու մասին14
 3. Հին վրացական տարին.....49
 4. «Վրաց դարձի» ընդգրկումը, աղբյուրներն ու ազգային միտումները.....78
 5. Վրաց դարձի հիմնական պատմական-ժամանակագրական հարցերը.....101
 6. Վրաց հին հայսմավորքային տարին138
 Բովանդակություն147

KORVELL REELEDZE

HISTORICAL-PHILOLOGICAL ARTICLES

Ա. Զարգարյան
 Բ. Քարայան
 Կ. Լեւոնյան
 Կ. Խաչատրյան

Հիմն. քառագ. Ծ. 1211
 Հիմնադր. 14. 12. 2022 թ.
 Մամբ. 50.150 / 1. Գալու. 0.22 արժույթով նվազ
 Գործարար. 120 սրբույթ

Հիմն. 12000 արժույթով
 Գործարար. 120 սրբույթով

ԿՈՌՆԵԼԻ ԿԵԿԵԼԻԶԵ

ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐ

КОРНЕЛИ КЕКЕЛИДЗЕ

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ СТАТЬИ

KORNELI KEKELIDZE

HISTORICAL-PHILOLOGICAL ARTICLES

Հրատ. խմբագիր
Համակարգչային ձեւավորումը
Կազմի ձեւավորումը
Սրբագրիչ

Ա. Յակոբեան
Վ. Պապյան
Ա. Ավետիսյան
Ա. Սահակյան

Հրատ. պատվեր № 1211

Հանձնված է արտադրության՝ 14. 12. 2022 թ.:

Ձափսը՝ 70×100¹/₁₆: Ծավալը՝ 9,25 տպագրական մամուլ:

Տպաքանակը՝ 120 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ տպարան
Երեւան, Մարշալ Բաղրամյան 24